

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

A LÉLEK MEGVÁLTÁSÁNAK HERMÉSI ÚTJA

Hermés Trismegistos és a platóni hagyomány

APOLLO KÖNYVTÁR

37.

Az MTA Klasszika-filológiai Bizottságának megbízásából szerkeszti

MAYER GYULA

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

A LÉLEK MEGVÁLTÁSÁNAK HERMÉSI ÚTJA

Hermés Trismegistos és a platóni hagyomány

Argumentum

A kötet megjelentetését a Magyar Tudományos Akadémia
Könyv- és Folyóirat-kiadó Bizottsága támogatta.



Lektorálta
TAR IBOLYA

A sorozatot szerkeszti MAYER GYULA
az MTA–ELTE–PPKE Ókortudományi Kutatócsoport munkatársa.

A borító előoldalán
Achilles Bochiuss:
Symbolicarum quaestionum de Universo genere quas serio ludebat
64. ábrája látható, 1555-ből.

© Hamvas Endre Ádám, 2016

HU ISSN 0324-4415
ISBN 978-963-446-765-6

A kiadásért felel Láng József, az Argumentum Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Tóth Magdaléna
Borítóterv: Murányi Zsuzsa
Tördelte: Türr Tamás
Nyomta az Argumentum Kiadó nyomdaüzeme

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	9
ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK	11
I. FEJEZET: A KOZMOSZ	21
A források problémája	21
A platonikus források	29
Az akadémikus Varro és a sztoikus források	38
A KOZMOSZ, AZ ANYAGI ISTEN	46
A kérdés megjelenése a platóni filozófiában	47
Az idő mint kozmológiai princípium. A platóni forrás	48
Az anyag problémája	52
A rossz kozmosz: Hermetika, platonizmus, gnózis	56
<i>A negatív kozmológia megjelenésének alapjai; párhuzamos képzetek</i>	56
<i>A CH. VII. és a Gyöngy-himnusz: a képzet allegorikus megjelenése</i>	58
A gnosztikus kozmológiák	60
<i>Előzetes megjegyzések</i>	60
<i>Az Allogenés és a lét forrásának megnevezhetetlensége</i>	63
<i>Az Egy és a Meghatározatlan Kettősség. A források kérdése</i>	67
AZ ÉLŐ KOZMOSZ	78
Kozmológia az Asclepiusban	78
<i>Az egység és a sokaság viszonya</i>	78
<i>A szenzibilis istenek</i>	81
<i>Az intelligibilis istenek.</i>	
<i>Az usiarchés (οὐσιάρχης) fogalmának jelentése</i>	84

Kozmológia a <i>Koré kosmuban</i> (Κόρη κόσμου)	87
<i>Az Ízisz-hagyomány és a hermetika</i>	87
<i>A Koré kosmu (Κόρη κόσμου) struktúrája</i>	90
Az erők tana; a kaldeus kozmológiai szisztéma	96
Alexandriai Philón	100
 II. FEJEZET: AZ EMBER	109
Hermés útja	109
Az Anthrópos-mítosz a <i>Poimandrés</i> ban	111
<i>A Poimandrés helye a hermetikus corpusban; a dialógus szerkezete</i>	111
<i>A mítosz</i>	114
<i>Anthrópos</i>	118
A lélek és a kozmosz: a hermetikus asztrológia	121
<i>A hermetikus asztrológia megértésének a jelentősége</i>	126
 Νους, λόγος, ψυχή, πνεῦμα: AZ EMBER	128
A lélek eredete a hermetikában	129
<i>A stobaioszi töredékek</i>	132
<i>Hermetica ad Stobaium, Excerptum III.</i>	137
<i>Excerptum XX. Hermés tanításai</i>	138
A lélek természete a <i>Corpus Hermeticum</i> ban	142
<i>Az individuális lélek viszonya a kozmikus lélekhez.</i>	
<i>A probléma filozófiai megközelítése</i>	142
<i>A lélek természete és funkciói</i>	148
A források problémája: A lélek teremtése a <i>Timaios</i> szerint	161
<i>Az irracionális elem a lélekben: Phaidros, Törvények, Az államférfi</i>	161
A hermetikus lélektan és a platonizmus	170
<i>Az emberi lélek részei</i>	170
<i>Hermetizmus és platonizmus</i>	175

III. FEJEZET: A HERMETIKUS SZÖVEGEK KULTIKUS VONATKOZÁSAI	187
A drómenon szerepe a hermetikában	187
<i>Elhívás a bűnbánatra</i>	203
<i>Bensőséges instrukciók</i>	204
<i>A tanítvány felkészülése</i>	205
<i>Csöndes meditáció</i>	205
<i>Elragadtatás, révület</i>	206
A hermetikus hálaadás (ima és himnusz) mint a kultikus cselekmény, drómenon egy példája	207
IV. FEJEZET: ÖSSZEFOGLALÁS	213
A racionalitás fogalmának problémája	214
A megváltás hermési útja, avagy léteztek-e hermetikus közösségek?	218
VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA	221
A <i>Corpus Hermeticum</i> és a stobaioszi hermetika kiadásai és fordításai	221
<i>Szövegkiadások</i>	221
<i>Fordítások</i>	221
<i>Magyar fordítások</i>	221
<i>Egyéb szövegkiadások</i>	222
Válogatott szakirodalom	223
*	
A SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI	235

ELŐSZÓ

Jelen kötet a Szegedi Tudományegyetemen megvédett doktori disszertációm részben átdolgozott változata. Az átdolgozások a kötetnek azon részeit érintették, amelyeknél opponenseim olyan hiányosságokra hívták fel a figyelmem, amelyeket mindenképpen javítandónak gondoltam. Hálával tartozom Tar Ibolya tanárnőnek, aki a munkát a kezdetektől figyelemmel kísérte, segítette, majd vállalta, hogy az elkészült kéziratot még egyszer alaposan átnézi. Ezúton is köszönetemet fejezem ki Bugár Istvánnak és Tegyei Imrének értékes észrevételeikért; a kötetben maradt hiányosságokért természetesen csak én vagyok felelős. Sokat tanultam azon publikációs lehetőségekből, amelyeket Vassányi Miklós támogatásával az OTKA K 101503 számú pályázat biztosított. Sok érdekességre hívta fel a figyelmem Keserű Bálint tanár úr, akinek ezúton is köszönetem fejezem ki. Köszönettel tartozom továbbá az MTA Könyv- és Folyóirat-kiadó Bizottságának, illetve az Argumentum Kiadónak, hogy lehetővé tették a kötet megjelenését.

A kötet végén található bibliográfiát igyekeztem minél naprakészebbé tenni, éppen ezért olyan tételeket is felvettem, amelyekre a főszövegben esetleg nem hivatkozom, mindazonáltal az érdeklődő olvasó számára hasznos iránymutatással szolgálhatnak. A műveknek azokra a kiadásaira hivatkozom, amelyek számomra is elérhetőek voltak. Mivel a hermetikus szövegekkel kapcsolatos problémáknak könyvtárnyi irodalma van, a teljességre nem törekedhettem, ugyanakkor igyekeztem a jegyzékbe minél több magyar nyelven is elérhető művet felvenni.

A kötetben olvasható idézetek kapcsán az alábbi módszert követtem: A hermetikus szövegeket a saját fordításomban közlöm, kivéve a latin nyelvű *Asclepius* esetében, ahol Tar Ibolya fordítását vettem alapul. Minden olyan esetben, ahol megbízható magyar fordítás áll rendelkezésre, igyekeztem azt felhasználni; a fordító személyére a lábjegyzetben utalok. Ha a fordító személyét nem jelzem, akkor a magyar szöveget valamilyen (pl. terminológiai) okból kifolyólag módosítottam, vagy újrafordítottam az adott szövegrészt.

Végül, de nem utolsósorban, hálával tartozom szüleimnek, akik mindvégig segítettek, és feleségemnek, aki támogatott a hosszú idő alatt, amíg e kötet megszülethetett.

Hódmezővásárhely, 2015 szeptembere

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Jelen könyv célja, hogy filológiai-történeti megközelítés és elemzések révén lehetővé tegye a *Corpus Hermeticum* és egyéb hermetikus dialógusok filozófiai szöveggént való interpretációját.¹ Meg kell azonban vonni azt a határt, ameddig az ilyen értelmezés még elmehet, ezzel pedig egyszersmind le is szűkítjük a vizsgálódás lehetséges területeit. A hermetikus szövegek elemzése nem nélkülözheti a vallástörténet eszköztárát, jelen keretek között azonban nem lehet cél a szövegek valamennyi rétegének ilyen szempontú feltárása. Vizsgálódásunk végső célja az, hogy filozófiatörténeti kontextusban fejtjük fel az *én* szerkezetének a corpusban leírt ontológiai és antropológiai alapját; ebből adódóan annak az elméleti, bölcséleti háttérnek a felvázolására van szükség, amelynek segítségével a hermetikus szövegek e szempontból értelmezhetők. E módszertani alapállás révén természetesen csökken, bár teljesen nem szűnik meg a más szempontú értelmezések szükségessége. Éppen ezért ott, ahol ez megkerülhetetlen, utalást kell tennünk bizonyos vallástörténeti vagy történeti összefüggésekre is. Különösen fontos ebből a szempontból a hellenisztikus Egyiptomra (illetve ezen keresztül a korábbi Egyiptomra) való utalások kérdése. Meglehet, egyesek szerint anélkül, hogy e problémával foglalkoznánk, hozzá sem szabad fogni e szövegek értelmezéséhez, mivel gyöküket tekintve egyáltalán nem a görög filozófia körébe tartoznak: Egyiptomnak a késő antikvitás szellemi miliójében betöltött szerepe megkerülhetetlen probléma annak számára, aki a hermetikus irodalommal foglalkozik. Ugyanakkor jelen írásban azt a kérdéskört kívánom bemutatni, hogyan lehet a görög filozófia – főleg a platonizmus és a sztoicizmus – eszköztárának segítségével felfejteni e szövegek értelmét. A probléma összetettségéből adódóan jelen keretek között az interpretáció ezzel a módszerrel sem tud teljességre törekedni. A hatalmas kérdéskörből pusztán azt a problémát emelem ki, miként jelenik meg az emberi egzisztencia mibenlétére vonatkozó filozófiai kérdés (még ha ez első pillantásra anakronisztikus kérdésfelvetésnek tűnik is) az antikvitás egy bizonyos szakaszában; ha ezt egy bizonyos szövegcsoport esetében sikerül bemutatnom,

¹ A módszerről bővebben lásd az utolsó fejezetet.

szerény célomat talán elérem. Emellett csak utalhatok arra, hogyan vetődik fel a kérdés egy másik, sok tekintetben rokon vonásokat mutató gondolatrendszerben.² Szeretném feltárni, hogy e problémák felvetésének gyökere már ott rejtőzik a klasszikus görög filozófiában, elsősorban Platón munkáiban. Az, hogy a lélek struktúrájának ilyen radikálisan újszerű leírása hogyan bontakozik ki ezen az ismerősnek vélt talajon, igencsak izgalmas kérdés, amire nem könnyű válaszolni. Az azonban világosan látszik, hogy az emberi lét megélésének olyan lehetőségével szembesülünk itt, ami korábban jobbára – legalábbis ilyen egyértelmű módon megfogalmazva – ismeretlen volt. *Idegennek lenni egy idegen világban*, így írhatjuk le ezt az érzést, amihez azonban sokszor egy ezzel ellentétes érzés, a teremtet világ szépsége feletti örömteli meditáció kapcsolódik. E léthelyzet megragadása az, amit meg kell kísérelnünk, mégpedig a filozófiai-filológiai szöveginterpretáció segítségével. Ebből következik, hogy előzetesen vázolnunk kell, mit is értünk az én struktúráján a hermetikus irodalomban, továbbá azt, hogy meddig mehet el e módszer, és hol vannak a határai.

Én alatt a lélek szerkezetét és a gondolkodás képességét értem, amely lélek a testtől különálló entitás, és amely (vagy legalábbis egy része) az ember legbensőbb, isteni elemét alkotja. A hermetikus tanítás központi gondolata tehát a köré szerveződik, hogyan képes az ember tudatára ébredni annak, hogy önmagában olyan lényeket hordoz, amely nem csupán más, mint az anyagi világ, hanem azzal egyenesen ellentétes természetű. Ennek a strukturált énnak a megismerése lesz az a kulcs, amelynek segítségével a halhatatlanság birodalmába léphet. Ezzel együtt a test nemcsak le-, hanem át is értékelődik, a lélek felemelkedésének útjában álló, felesleges gönc lesz,³ mely végül a kozmosz képében válik fenyegető, daimonokkal és baljós hatalmakkal teli ellenséges világgá. Természetesen az anyagi világba való szükségszerű leszállása következtében az emberi lélek sem lehet teljesen mentes a daimoni természetűtől, azaz önmagunk megismerése szükségképpen együtt jár a lélek megtisztításával is. A XIII. dialógus szerint annak, aki újjá akar születni, meg kell szabadítania önmagát az anyag értelmetlen kínjaitól, és Hermés azt is elárulja, milyen erők és hatalmak gyötrik a lelket, amíg a materiális test fogságában van.⁴ Ebből

² A gnosztikusokra gondolok.

³ CH. X. 16–17.

⁴ CH. XIII. 7: Κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν. Μία αὐτῆς, ὡ τέκνον, τιμωρία ἡ ἄγνοια· δευτέρα λύπη· τρίτη ἀκρασία· τετάρτη ἐπιθυμία· πέμπτη ἀδικία· ἕκτη πλεονεξία· ἑβδόμη ἀπάτη· ὀγδόη φθόνος· ἐνάτη δόλος· δεκάτη ὀργή· ἑνδεκάτη προπέτεια· δωδεκάτη κακία· εἰσι δὲ αὗται τὸν ἀριθμὸν δώδεκα· ὑπὸ δὲ ταύτας πλείονες ἄλλαι, ὡ τέκνον, διὰ τοῦ δεσποτηρίου τοῦ σώματος αἰσθητικῶς πάσχειν ἀναγκάζουσι τὸν

következően nemcsak a lélek, hanem megismerőkéességünk szerkezetét is meg kell értenünk, mivel csakis az értelem helyes használatával tisztíthatjuk meg az előbbi, melyet a benne lévő irracionális elemek – ezeket végső soron a lélekhez kapcsolódó test hatásainak kell tekintenünk – jócskán megrontottak.

Röviden: az én, a lélek és a megismerőkéesség egy számára idegen természetű – adott esetben ellenséges – világban találta magát, és félő, ha nem eléggé óvatos, ott is marad. E kérdés olyan intenzitással és újszerűséggel vetődik fel, hogy már-már arra hajlunk, hogy némileg anakronisztikusan *egzisztenciálisnak* nevezzük, mivel végső soron az emberi lét alapjára és struktúrájára irányul, mégpedig *fundamentálisan*. Az emberi lét addigi egyértelműsége ekkor olyan világosan kérdőjeleződik meg, hogy ki kell szakítani addigi otthonosságából, rá kell ébreszteni arra, hogy idegen világban van, amit eddig csak azért nem tudott, mert e világnak sikerült törbe csálnia. Tehát azt a kérdést, hogy ki is az ember, csak végső alapja felől lehet és érdemes föltenni, de megválaszolni már csak az isteni felől lehet. Így lesz a probléma egyfelől ontológiai, másfelől teológiai, egyszersmind antropológiai természetű is. Ennek a diszpozíciónak kiemelkedő dimenziója az idő. Az anyagi világba került ember számára végességének tudata az idővel szembesülve lesz jelenvaló. Az alapjában véve ellenséges kozmoszsal együtt jelenik meg a rettenetes lények fennhatósága alatt lévő idő,⁵ amely az embert egyrészt elválasztja az isteni örökkévalóságtól, másrészt emlékezteti is rá, tehát arra készíti, hogy túlemelkedjen rajta. Itt is egy platóni gyökerű gondolattal találkozunk,⁶ azonban a kérdés már más módon fogalmazódik meg. Az *örökkévalóság képmása* egyben az emberi lét végességének figyelmeztető tudata is, a végzet kényszerítő ereje, amelyet csak az képes meghaladni, aki Isten segítségével beavatást nyer a tudás misztériumába.⁷

Célom mindenestre csupán annyi, hogy bemutassam, mindez hogyan bontható ki a platóni filozófiai hagyományból, melyben csírájában már meg-

ἐνδιόθετον ἄνθρωπον. (Éppen ez a tudatlanság az első büntetés, gyermekem. A második a szomorúság, a harmadik a mértéktelenség, negyedik a vágyakozás, ötödik az igazságtalanság, hatodik a kapzsiság, hetedik a csalárdság, nyolcadik az irigység, kilencedik a fájdalom, tizedik a felindultság, tizenegyedik az állhatatlanság, tizenkettedik a gonoszság. Számukat tekintve tehát tizenketten vannak. De ezek fennhatósága alatt van még több is, gyermekem, amelyek a test börtönén keresztül arra kényszerítik a benned lévő embert, hogy szenvedjen az érzékek miatt.)

⁵ CH. XI. 2: ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἶων δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν. (Isten teremti az Örökkévalóságot, az Örökkévalóság a kozmoszt, a kozmosz az időt, az idő pedig a keletkezést.)

⁶ Vö. Tim. 37 e, 38 b

⁷ Bővebben lásd *A lélek és a kozmosz: a hermetikus asztrológia* című fejezetet.

található. Ezen gondolatok gyökerei platóni művekben, így a *Timaios*ban, a *Parmenidész*ben vagy a *Törvények*ben lelhetők fel. Igaz, nem kell feltétlenül arra gondolnunk, hogy a hermetikus írások szerzői közvetlenül ezekből merítettek volna. Sokkal valószínűbb, hogy bizonyos problémák éppen azért jelennek meg olyan jelentős hangsúlyeltolódással, mert már egy bizonyos változáson átment interpretációs hagyományból táplálkoznak, továbbá más tradíciókkal, egyiptomi vallási, bölcséleti elemekkel vagy a hellenizálódott judaizmus gondolataival kapcsolódnak össze. Ugyanakkor nyilvánvalónak tűnik, hogy ha például a hermetikus szerző egy latin nyelvű szövegben a *mundust* mint *receptaculumot* (azaz: 'befogadót') jellemzi, és egyértelműen azonosítja az anyaggal,⁸ ezt nem minden filozófiai tájékozottság nélkül teszi. Az, hogy itt a platóni *Timaios* eredeti olvasatának nyomával vagy egy filozófiai értelmezési hagyomány megjelenésével van-e dolgunk, nem dönthető el egyértelműen, és forrásaink jellege miatt bizonytalan, hogy valaha is eldönthető lesz. Ahhoz azonban nem férhet kétség, hogy ebben az esetben egy olyan filozófiai terminus használatával van dolgunk, amely a platóni befogadó fogalmát idézi fel.

Ez a tradíció közvetlenül Platón után jelenik meg, és éppen azért olyan nehéz követni, mivel nem kis részben szóbeli tanításokon alapul. Természetesen ezek a szóbeli viták kapcsolódhattak a dialógusokhoz is, így mégsem kell teljesen sötétben tapogatóznia annak, aki a platonikusok princípiumokra vonatkozó elméleteit kívánja rekonstruálni. Gondoljunk a *Parmenidész*re, amely a szóbeli vita elevevőségével veti fel az Egy és a sokaság viszonyának alapvető kérdését. Így a fennmaradt platóni szöveg és a későbbi szerzőkre vonatkozó tudósítások összevetése nyújthat némi támpontot ahhoz, hogy vázlatosan rekonstruáljuk az alapvető kérdésfelvetéseket. Hogy legitim eljárás-e következtetéseinket kiterjeszteni a hermetikus hagyományra? Meglátásom szerint igen, mégpedig éppen az alaposabb terminológiai és ontológiai kutatás fogja igazolni állításunkat. Mivel azonban a hermetikus irodalom keletkezési körülményei számunkra jórészt homályban vannak, a platonizmus hatásának történeti szempontból való kimutatása feltehetően eleve kudarcra van ítélve. Másrészt viszont a fogalmi vizsgálat bizonyos fokig történeti is, mivel adott terminusok használatát ezek sajátos fejlődése folyamatában mutatja be, így ha elemzéseink helytállónak bizonyulnak, akkor feltételezésünk minden bizonnyal helyesnek mondható. Ha tehát egy a platóni filozófiából eredeztethető terminus hasonló alapp problémák megfogalmazásában, hasonló keretek közt jelenik meg, akkor a hatástörténeti összefüggés nyilvánvaló. Ez az értelmezési probléma

⁸ Ascl. lat. 3.

fogalmazódott meg akkor, amikor a corpus felbukkant Európában, csak éppen ellenkező előjellel: nem a hermetikus irodalmat eredeztették Platónból, hanem a megtalált szövegeket tekintették a platóni bölcsesség forrásának.⁹ Megközelítésünk, amely a platonizmus bizonyos problémáiból, mégpedig az ontológiai és kozmológiai princípiumok felől kísérli meg értelmezni az említett dialógusokat, természetesen nem lehet teljes, egyrészt terjedelmi korlátok miatt, másrészt egy meghatározott problémára való fókuszálás miatt: miért is legitim eljárás a görög filozófiai hagyomány részeként olvasni e párbeszédeket. Magán a görög nyelven túl a filozófiai érvelés és terminológia az, ami megengedi ezt az eljárást. Az a bonyolult történelmi konstelláció, amelyet összefoglaló néven hellenizmusnak, egyes vallási folyamatait pedig szinkretizmusnak szoktunk nevezni, természetesen olyan sajátos kulturális közeget is teremtett, melynek szövetében a különböző szálak nem mindig választhatók szét teljesen. De miért is lenne szükség arra, hogy tökéletesen elkülönítsük a különböző jelenségeket? A hermetika sajátossága éppen abban a sokszínűségben rejlik, ami által a sok különböző összetevő titokzatos módon többé-kevésbé egységes szöveghagyománnyá állt össze, vagyis, ha a különböző alkotóelemeket megpróbálnánk egymástól elválasztani, azzal éppen azt szüntetnénk meg, amivé az adott történeti körülmények között lennie kellett és vált. Ugyanakkor a benne kimutatható hagyományok vizsgálata nem szünteti meg, sőt éppen ellenkezőleg, elősegíti a szövegek megértését. Ebből következően annak, aki meg akarja ismerni ezt a tradíciót, azokból a művekből kell merítenie, amelyek feltehetően a platonikus hagyomány részét képezik.¹⁰ Ebből a nézőpontból próbálom meg én is felfejteni a hermetikus tanítás gyökereit, az elmondottakból pedig az következik, hogy a munka sikerét csakis utólag lehet megítélni: ha képesek vagyunk a később keletkezett szövegekben feltárni a korábbi hagyomány nyomait, a gondolati struktúra hasonlósága fogja szavatolni eljárásunk jogosságát. Emiatt szükséges az is, hogy adott esetben – például a kozmológia alapjainak

⁹ A problémához magyarul ld. HAMVAS 2010, 39–48.

¹⁰ A hermetikus szövegekkel sok tekintetben nagyon szoros hasonlóságokat mutató *kaldeus orákulumok* kapcsán Hans Lewy (LEWY 1978) volt az, aki hasonlóképpen, a platonikus hagyomány segítségével értelmezte a kérdéses szövegeket. (Korábban úttörő munkát végzett Wilhelm Kroll. Ld. KROLL 1894.) Az orákulumokat illetően ez az eljárás azért is tekinthető teljes mértékben jogosnak, mivel az újplatonisták voltak azok, akik érdeklődése a szövegek felé fordult, és azokkal kapcsolatban sajátos értelmezési hagyományt alakítottak ki. Így persze maguk az orákulumok is erősen platonizálóknak tűnnek a szemlélő számára, mivel nem mindig lehetséges elkülöníteni az utólagos interpretációt a szövegek eredendő intenciójától. A hermetikus szövegek ilyen értelmezését tekintve ld. KROLL 1928.

kifejtésénél – felvázoljam az említett interpretációs hagyomány egyes elemeit, fontosabb felvetéseit. Ugyanakkor nyilvánvalóan ez a módszer jelenti a munka hiányosságait is, mivel az ilyen megközelítés szükségképpen leszűkíti a megértés lehetőségét, de nem is törekszik – mivel nem törekedhet – teljességre. Azonban egy ilyen, szükségképpen behatárolt munka is elérheti célját, ami pusztán annyi, hogy megkísérli bemutatni egy szellemi-történeti jelenség lehetséges filozófiai alapjait. Éppen ezért szándékom szerint csak annyira térek le a szöveginterpretáció útjáról, amennyire az előzetes szövegmegértés miatt ez kimondottan szükséges; ennél több meghaladná jelen munka kereteit. Így, azon alapelvből kiindulva, hogy a kevesebb adott esetben talán mégiscsak több, a vizsgálódás körét magukra a szövegekre szűkítettem le. A témát a hermetikus kozmológia és antropológia fogalma köré csoportosítva mutatom be, bár tagadhatatlan, hogy az olvasónak hiányérzete támadhat a teológia külön fejezetben való tárgyalásának elmaradása miatt. Ebből a témából a legszükségesebbeket a kozmológiai és az antropológiai fejezetekben tárgyaltam, éppen azért, hogy a gondolatmenet egysége lehetőség szerint ne sérüljön. E keretben reményeim szerint sikerülni fog annak bemutatása, mit jelent a hermetikus sôtéria fogalma (σωτηρία), vagyis az a technika, amelynek segítségével az ember lelkének isteni eredetű része kiszabadítható az anyagi világ börtönéből.

E ponton merül fel egy másik, a platonikus hagyományt illető kérdés, nevezetesen, hogy jogosan beszélünk-e a hellenizmus korában a görög tudományos gondolkodás módjának megváltozásáról, vagyis arról a körülményről, hogy a főképp Aristotelész nevéhez fűződő racionalizmus helyét egy olyan új, gyakorlati tudomány vette át, amelyben a kozmikus sympathiák és antipathiák rendszere és ezeknek az individuumra gyakorolt hatása az alapvető probléma.¹¹ Megítélésem szerint ez csak az aristotelési hagyományra érvényes; jómagam éppen azt próbálom meg bemutatni, hogyan rejlik már a platóni filozófiában is annak a gondolatiságnak a gyökere, amit a racionalizmussal szemben irracionális elemnek nevezhetünk, továbbá, hogyan jelenik meg ez az irracionális elem Platón közvetlen követőinél, különösképpen Xenokratésnál. Ha Platón későbbi műveit, vagy Xenokratésnak a kozmikus istenekre és daimónokra vonatkozó töredékeit olvassuk, nyilvánvaló lesz, hogy az a fordulat, amelyet az asztrológia jelentős térhódítása jelez a hellenisztikus tudományban, már a legkorábbi platonizmusban benne rejlett. Az a gondolat, hogy az irracionális, melyet az embernek kontemplatív gondolkodással kell megfékeznie, eredendően jelen van a kozmoszban és az emberi lélekben, már ott van a *Timaios*

¹¹ A kérdést bőven tárgyalja Festugière (FESTUGIÈRE 1950–1954, I. fejezet), ill. uő 1967, 40–44.

rendezetlenül mozgó befogadójának, az anyag-tér ősképeinek elképzelésében is, akárcsak Xenokratés rossz daimónjaiban, akik mindenféle hamis hitre és ezáltal bűnös tette sarkallják az emberi nemet. Nem elképzelhetetlen, hogy az ennél tagadhatatlanul racionálisabbnak tűnő filozófiát művelő Aristotelés ezért sem lehetett Platón követője: úgy tűnik, ő valóban kevésbé volt fogékony arra, hogy a kozmoszt illetően olyan elméletet dolgozzon ki, amelyben tagadhatatlanul megjelenik valamilyen preegzisztens irracionalitást jelentő princípium. Márpedig a timaiosi kozmológiát követő rendszerek egyik alapvető kérdése: mi az a princípium, amely úgy tűnik, hogy képes korlátozni a teremtés művét, és amelyik újra és újra felbukkan a rendezett anyagban, hogy felszínre hozza önnön irracionális természetét? Végso soron mi az, ami meggátolja, hogy a mű tökéletessé váljon?

A másik, ezzel összefüggő probléma magukat a forrásokat illeti. Nem vitás, hogy egészen más képet kaphatnánk a görög filozófiáról, ha ismernénk mindazokat a szövegeket, amelyek nem maradtak fenn. Gondolhatunk itt azon szóbeli vitákra, amelyek a platóni írott dialógusokhoz kötődhettek az Akadémia falai között, de olyan művekre is, mint Aristotelés *Protreptikosa*, amely minden bizonnyal sokkal nagyobb hatással bírt, mint azt mi manapság megítélhetjük. A görög filozófiát illető tudásunk jórészt a számunkra fennmaradt műveken nyugszik, és nem feltétlenül azokon, amelyek az adott korban elterjedtek voltak. Innen nézve egyáltalán nem biztos, hogy az aristotelési racionalizmus az, amit a görög tudományosság csúcspontjának vagy legnagyobb alkotásának kell tartanunk, amihez képest a hellenisztikus asztrológia a dekadens hanyatlás és az individuális kétely legfőbb megnyilvánulása. Ezzel szemben a hermetikus irodalomban megnyilvánuló vonzódás a kozmosz titkos kapcsolatai iránt egy olyan, ebben a formájában valóban újszerű kép a világról, amelynek lehetősége a görög filozófiában mindig is benne rejtett. Az a kérdés, hogy a hermetikus hagyományhoz később miként kapcsolódhatott olyan kiterjedt mágikus, asztrológikus irodalom, olyan probléma, amely további vizsgálódásokra érdemes; viszont az a tény, hogy ilyen elemek megjelennek az úgynevezett filozofikus hermetikának a *Corpus Hermeticummal*, Stobaios töredékeivel és egyéb fragmentumokkal jellemezhető csoportjában, egyáltalán nem olyan rendkívüli, mint azt első pillanatra gondolnánk. Sőt úgy vélem, inkább az a rendkívüli, ha például a *Törvények* X. könyvét vagy a hetedik levelet olvasva nem merül fel bennünk az az érzés, hogy itt bizony az általunk elvárt racionalizmustól különösen messze járunk. Ugyanez a helyzet, ha arra gondolunk, milyen könnyedén talált utat a püthagoreus miszticizmus a platonizmus irányába, vagy hogyan tudta Plótinus kontemplatív bölcsességét össz-

hangba hozni a platóni szövegekkel. Semmi kétség afelől, hogy a görögség nem viszonyult olyan szigorúan saját racionalizmusához, mint ahogyan azt mi elvárnánk. Tehát e paradigma szerint a hagyomány fogalma olyan értelmezési keret, melyet joggal alkalmazhatunk, ugyanis ha kibontjuk azt, amely mintegy kezdeményként megtalálható egyes állomásain, ki fog bontakozni az a világkép is, amely a klasszikus görög filozófiától a hellenisztikus tudományig vezet. E paradigmán belül ez sem válságot, sem dekadenciát nem jelent, pusztán egy fejlődési folyamat szükségszerű állomását.

Ez tehát a követendő módszer elméleti része. Gyakorlati megvalósulása a források vizsgálata, elsősorban természetesen a hermetikus iratoké. Ahol szükségesnek tűnt, idézetekkel támasztottam alá mondanivalómat. Ez azért is tekinthető hasznos eljárásnak, mert ezzel a szövegek sajátos atmoszférája érzékelhetővé válik, márpedig az eredeti dialógusok olvasásának hangulatát egyetlen interpretáció sem képes visszaadni; bár a párbeszédék értelmezése az eredeti szövegek nyelvezetének atmoszférája, továbbá a szöveghagyomány problémái miatt nem kis fejtörést tud okozni annak, aki tanulmányozásukra adja fejét. Ugyanakkor az is igaz, hogy a munka meghezsozza gyümölcsét, és az előtt, aki kész végigjárni Hermés útját, egy különleges világ fog feltárulni. Éppen ezért tartottam fontosnak, hogy az eredeti szövegek is megjelenjenek e dolgozatban, és ahol lehet, az isteni Cupido Hermés ajkán keresztül (*divinus Cupido ex ore Hermu*) nyilvánuljon meg. Ezzel egyszersmind forrásokat is adhatok az olvasó kezébe, aminek tagadhatatlan haszna, hogy első kézből győződhet meg a kommentátor szavainak igazságáról.

A munka felosztása a következő:

Az első részben a hermetikus kozmológiát vázolom, majd az antropológiai kérdéseket elemzem abból a célból, hogy bemutassam:

- a) *melyek a hermetikus doktrína központi elemei;*
- b) *melyek azok a problémák, amelyek feljogosítanak arra, hogy a doktrinális ellentmondások ellenére is elfogadjuk az egységes hermetikus tradíció létét.*

Az, hogy a szövegeket nyilvánvalóan különböző szerzők írták, e hagyomány egységét nem vonja kétségbe. Mivel feltehetően ők maguk is úgy tartották, hogy isteni kinyilatkoztatás részesei, semmi okuk sem volt arra, hogy ne őrizték meg anonimitásukat, hiszen a tanítások nem tőlük, hanem Herméstől származtak. Sőt névtelenségük megtartása éppen azt jelzi, hogy alávették magukat a tradíciónak, mert ha nem ez lett volna a céljuk, akkor bizonyára találnánk

a szövegekben olyan utalásokat, amelyek legalábbis felhívnák a figyelmünket arra, hogy halandók a szerzők. Továbbá ha a hermetikus irodalmat pusztán hamisításirodalomnak tartjuk, anélkül hogy bármiféle valós intellektuális, helyenként vallási élményt sejténénk a művek mögött, meg kellene magyaráznunk azt is, hogy mi célból íródott, és hogyan jöhetett létre egyáltalán ilyen kiterjedt irodalom, ha semmiféle gyökere és spirituális célja sem volt?

Két fontos kérdést még mindenképpen érintenünk kell ahhoz, hogy a vizsgált problémákkal kapcsolatban levonhassuk következtetéseinket, mégpedig:

- c) *melyek a hermetikus beavatás állomásai*, tehát
- d) *mi a hermetikus gnózis?*

Így a könyv végére az olvasó remélhetőleg pontos képet fog kapni a hermetikus doktrína legfőbb elemeiről, és az utolsó fejezetben mindarról, amit a hermetikus szövegek kultikus vonásairól tudunk. Ebben a fejezetben amellet érvelek, hogy a szövegek alapján következtetni lehet olyan közösségek létre, amelyek életében fontos szerepet játszhattak a Hermésnek tulajdonított szövegek, és a hozzájuk kapcsolódó kultikus eljárások nyomait fel is fedezhetjük a traktátusok bizonyos elemeinek (himnuszok, imák) elemzése révén.

I. FEJEZET: A KOZMOSZ

*A földön semmi sem jó,
az égben semmi sem rossz.¹*

A források problémája

A hermetikus irodalom újabb kori recepciójában általánosan elfogadott elméletnek tekinthető, hogy a szövegcorpusban a kozmosznak alapvetően kétféle megítélése különíthető el. Az egyik szerint Isten a világon keresztül akar megmutatkozni a se nem jó, se nem rossz anyagban történt teremtésben. E megfontolás szerint Isten mint Démiurgos az anyagból végül is egy szép és racionális mindenséget formál; ha ezt a mindenséget szemléljük, a kozmosz révén felismerhetjük Istent. Az ezen szövegek teológiai elképzeléseiben megjelenő teremtő képzetét Festugière a 'kozmosz Isten' doktrínájának nevezi, mivel bennük végső soron az immanens (kozmosz) isteni teremtés koncepciója jelenik meg. A másik nézőpont szerint Isten mint a rossz anyag antipólusa, azaz nem mint immanens, hanem mint transzcendens Isten jelenik meg. Nem ő a világ a teremtője, és a világ szemlélése által nem is ismerhető meg, mert a kozmosz mint anyagi entitás rossz. Ugyanakkor, ahogyan arra maga Festugière is figyelmeztet, ez a feltételezés leginkább munkahipotézisnek fogható fel, ugyanis az olyan szövegek esetében, amelyek leginkább az utóbbi, általa dualisztikusnak vagy gnosztikusnak nevezett csoportba sorolhatók (CH. I, IV, VII, XIII.), előfordul, hogy Istent ugyancsak Démiurgosnak, vagy a kozmosz atyjának nevezik, viszont az első csoportba sorolható szövegekben is megjelenik a transzcendens Isten képzete, tehát a megkülönböztetés nem érvényesül szigorúan.² Festugière e megfigyeléseivel és figyelmeztetéseivel W. Bousset hipotézisét módosította, aki azt J. Kroll³ könyvéről írott recenziójában fejtette ki.⁴ Bousset szerint a hermetikus corpusban alapvetően két, egymással összeegyeztethetelen (egy optimista, illetve egy pesszimista) kozmológiai elmélet található. Ez a nézet azért is volt olyan jelentős, mert fenntartással kezelte Krollnak azt a törek-

¹ SH. XI. 2. (18)

² FESTUGIÈRE 1950–1954, IV. 54–78.

³ KROLL 1928.

⁴ BOUSSET 1914.

vését, hogy a hermetikus szövegeket egyfajta szintézisben ragadja meg, és így lényegében érthető és egységes kozmológiai rendszerbe fogja a 'hermetikus irodalom' címkéje alatt ránk maradt szövegcsoportot. Látni fogjuk, hogy ez a módszertani probléma manapság ugyanúgy kulcsfontosságú, mint száz évvel ezelőtt. A kérdés tehát az, hogy a kétféle kozmológiai megközelítés valóban ellentmondást jelent-e, vagy ez csak látszólagos, és az ellentét feloldható. Az utóbbi esetben többféle érvelés lehetséges. Az egyik megoldás a hermetikus tudás struktúrájának vizsgálatán alapul, azaz arra keresi a választ, hogy a materiális világ megítélését illető különbségek vajon nem abból származnak-e, hogy az adott szövegek a beavatás különböző fokait reprezentálják; ennek megfelelően pedig azt kell feltételeznünk, hogy a szövegek az elképzelt olvasók eltérő felkészültségi fokához igazították mondanivalójukat. Mivel véleményem szerint e belátás alapvető jelentőségű a hermetikus szövegek megértése szempontjából, érdemes egy rövid kitérő erejéig vázolnunk ennek elméleti hátterét.

Ez a fajta érvelés a szövegek beavatási jellegét emeli ki, és teszi a vizsgálat kiindulópontjává. Eszerint a beavatandónak a tudás különböző fokozatait kell végigjárnia. A legmagasabb rendű, noétikus, azaz tisztán az értelmi belátáson alapuló, intuitív ismeret reveláció révén érhető el, de ahhoz, hogy ebben bárki-nek is része lehessen, előbb el kell sajátítania a logosszal, vagyis a diszkurzív tudással, tehát az ész segítségével megszerezhető ismereteket. A fennmaradt szövegek egy része a tudásnak éppen ez utóbbi fajtáját közvetíti. A megkülönböztetés oka alapvetően abban rejlik, hogy a hermetikus beavatás több fokozatban történik. A hallgató először az általános, bevezető jellegű ismeretekre tesz szert, majd később jut el a tudományok magasabb, szubtilisebb formájáig.⁵ Ez lesz az igaz tudás, γνῶσις előcsarnoka. Világosan utal erre a corpus tizedik darabja, amely éppen ezeknek az *Általános tanításoknak* az összefoglalása.⁶ A dialógus kilencedik paragrafusában Hermés a következőképpen világítja meg a valódi tudás – amely a lélek tökéletességének Isten ajándéka nyomán létrejövő kiteljesedése – és a tudatlanság közötti különbséget. (Ez utóbbit egyébként a beavatatlanok az igazi tudásként tartják számon.)⁷

⁵ FOWDEN 1986, 97–104.

⁶ CH. X. 1.

⁷ CH. X. 9: τοῦναντίον δὲ ἀρετὴ ψυχῆς γνῶσις· ὁ γὰρ γνῶσις καὶ ἀγαθὸς καὶ εὖσεβὴς καὶ ἡδὴ θεῖος. - Τίς δὲ ἐστὶν οὗτος, ὃ πάτερ; - Ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν, μηδὲ πολλὰ ἀκούων· ὁ γὰρ δύο λόγοις σχολάζων καὶ ἀκοαῖς, ὃ τέκνον, σκιαμαχεῖ. ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν οὕτε λέγεται οὕτε ἀκούεται ... γνῶσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει ... γνῶσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμη τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ.

Hermés jellemzése szerint az, amit a hétköznapi ember tudásnak tart, vagyis az, amit viták révén vélünk elsajátíthatónak, pusztán fecsegés és időpazarlás. Az Istenről való tudás teljességgel közölhetetlen; olyan állapot, amelyhez tanulás révén juthatunk el, és amely teljesen mértékben különbözik a megismerés egyéb fokozataitól, az érzékeléstől és a diszkurzív tanulástól. Az előbbi ugyanis jellemző az állatokra is, a diszkurzív tanulás viszont pusztán előszobája a tudásnak. Az igazi tudás ellenben e tanulás kiteljesedése, megvilágosodás, amely isteni adomány révén jelenik meg az emberben. A tudáshoz vezető út tehát kettős: egyrészt megköveteli az emberi erőfeszítéseket, másrészt viszont isteni segítség nélkül senki sem részesülhet benne.

A hivatkozott szövegrész meglehetősen világosan írja le az érzékelés, megismerés és tudás viszonyát; eszerint a végső, legmagasabb rendű ismeret (gnózis, γνῶσις) elengedhetetlen feltétele az anyagi világról való diszkurzív tudás képességének kifejlesztése, vagyis a rendszerezett tudás, az epistémé (ἐπιστήμη). G. Fowden helyesen vonja le a következtetést, miszerint a hermetikus szövegek a megismerés folyamatának azon állomásait reprezentálják, amelyek során a beavatott tudása átstrukturálódik, vagyis az, ami egy bevezető jellegű előadásban a kozmosz rendezettségét volt hivatott jelezni, hogy ezáltal a beavatott szemlélhesse és megérthesse a materiális világ természetét (adott esetben az isteni teremtő erők működését), a magasabb rendű ismeretben rosszá, de legalábbis idegenné válik, amelytől fokozatosan el kell szakadni, hogy az emberben lévő isteni elem megkezdhesse felemelkedését – először az anyagi világ határain túlra, majd tisztán spirituális módon, a legfőbb intelligibilis létszféra és ismeret felé.⁸ A beavatott ekkor már az isteni élmény befogadására készül.⁹ Ebből a szempontból pedig semmi sem lehet tökéletes, sőt még jó sem, hiszen a tanítvány éppen a tökéletes jót, a spirituális emberré való átváltozást készül megtapasztalni. A kozmosz szemlélete a tanulás korai fázisában olyan, mint a geometria a platóni oktatásban: szemléltetéssel irányítja a figyelmet a noétikus igazság felé, de még benne van az, ami az érzékeléshez kötődik. A tiszta ismeret ellenben szemléltetés nélküli, az ideák tiszta megragadására

⁸ A felemelkedés – vagy a világtól való elidegenedés – két, ugyancsak egymással nem teljesen kompatibilis módja olvasható a CH. I., illetve CH. X.-ben. A CH. I.-ben a lélek felemelkedése az anyagi világban kezdődik, ennek során az ember fokozatosan adja át a bolygószféráknak azokat a tulajdonságokat, amelyek a materiális világhoz kötik, míg CH. X.-ben a spirituális ember még itt, az anyagi világban megjelenik, így testi mivolta lényegében látszattá válik.

⁹ FOWDEN 1986, 102.

írányul. Ennek az interpretációnak köszönhetően a szövegek között rejlő ellentmondások értelmezhetővé válnak.

A másik elképzelés viszont a dialógusok forrásait veszi szemügyre. Amennyiben ezekben megtaláljuk azokat a pontokat, amelyek a hermetikus párbeszédekben megtalálható többféle és eltérő kozmológia gyökerét jelenthetik, feltárhatjuk az ellentmondások okát is. Ugyancsak Festugière figyelmeztet arra, hogy a 2–3. században általánosan elterjedt volt az a fajta vallási koncepció, amely szerint a mindenséget egy transzcendens *Summus Deus*, azaz Legfőbb Isten irányítja, aki egyszersmind Démiurgusként is megjelenik; egyszerűen az említett kozmológiai kettősség, tehát az a szemlélet, amelyben Isten egyszerre mint teremtető kozmikus erő, ugyanakkor mint transzcendens istenség jelenik meg, nemcsak a hermetikus szövegekre jellemző, hanem jóval általánosabban elterjedt jelenség. Festugière-nek azzal az állításával viszont nem értek egyet, hogy a hermetikus szövegeknek önmagukban nem nagyon van értékük, hanem csupán a korszak jellegzetes gondolkodását mutatják meg, a szerzők pedig lényegében csak egy iskolai tradíció szolgai követői.¹⁰ (Ezen elképzelés ellen azonban később fogok érvelni, egyelőre vegyük számba és vizsgáljuk meg közelebbről a lehetséges forrásokat és párhuzamos szövegeket.) Mindezek után maga Festugière is amellet érvel, hogy a hermetikus szövegek vizsgálata esetében nem érdemes érvényre juttatni ezt a kettősséget, azaz ebből a szempontból alapvetően nem kell különbséget tenni az egyes szövegek és szövegcsoportok között.

Tény, hogy a dialógusokban fellelhető esetleges ellentmondások megnehezítik a *par excellence* hermetikus kozmológia rekonstrukcióját (amennyiben egyáltalán jogosan beszélünk arról, hogy létezik ilyen kozmológia); ennek az eljárásnak már csak azért is megkérdőjelezhető az értelme, mert – ahogyan arra már utaltam – a kozmológia valójában nem is annyira önmagában fontos kérdés, hanem a kozmoszon keresztül megismerhető Isten, illetve a kozmoszba vetett ember léthelyzetének megértése szempontjából. Itt még egy módszertanilag jelentősnek tűnő megjegyzést kell tennünk. Az említett ellentmondások jelentősége akkor válik fontossá, ha a hermetikus dialógusokat a filozófus szemüvegén keresztül olvassuk; ám ezeket a szövegeket a korszak egyéb jelentős szövegtanúihoz hasonlóan sajátos tekintettel kell szemügyre vennünk. A szövegek feltételezhető keletkezési időpontjában, a Krisztus születését megelőző századtól kezdődően jellemző ugyanis, hogy megnő a jelentősége bizo-

¹⁰ FESTUGIÈRE 1950–1954, IV. 55.

nyos szövegeknek, melyeket egy-egy isteni hagyomány kinyilatkoztatásaként olvasnak; a hermetikus irodalom mellett ilyenek a kaldeus órákulumok, egyes gnosztikus szövegek, de jó példa erre Alexandriai Philón munkássága is, akinek számára a szövegértelmezés kiindulópontját alapvetően az Isten által kinyilatkoztatott szent szövegek jelentik.¹¹ Az idézett szerzők gondolkodásmódjának középpontjában tehát nem a filozófiai argumentáció és megértés áll, hanem egy kinyilatkoztatás magyarázata, amelynek célja nem a ráció révén megragadható diszkurzív megértés, hanem az isteni reveláció megértése révén elnyert mélyebb tudás. Ha tehát e szövegekben a filozófiai argumentációra jellemző koherenciát keressük, minden valószínűség szerint helytelen metódus alapján olvasuk őket; értékük valójában nem abban áll, amit egy filozófiai műtől elvárhatunk. Ebből a szempontból a korra jellemző szövegek – a platóni hagyomány középplatonikus interpretációs hagyományától kezdődően – sokkal inkább vallási-spirituális módon olvasandók, ugyanakkor a filozófiai argumentációra jellemző elemek, módszerek, vagyis a görög filozófiai hagyomány egyes meghatározó elemei sem hiányoznak ezekből a lényegében más intencióval írott textusokból sem.¹² A hermetikus szövegek mellett erre a tendenciára jó példát nyújtanak a már említett Philón művein kívül az újplatonikus Iamblichos írásai, például az egyiptomi vallás filozófiai, egyszersmind spirituális, theurgikus értelmezését nyújtó *De mysteriis* címen ismert munkája.¹³ A következőkben magam is e metódus szerint olvasom és értelmezem a szövegeket annak figyelembevételével, hogy a filozófiai argumentáció eszköztára szintén nélkülözhetetlen a helyes interpretáció alkalmazásához, ahogyan arra a bevezetőben utaltam is. Nem arról van tehát szó, hogy ezek a források egyáltalán nem olvashatók filozófiai értekezéseként, csupán arról, hogy ez a módszer más célt szolgál, mint a görög filozófia korábbi hagyománya esetében.

A forrásokat illetően ebben a fejezetben két főbb csoportra fogok koncentrálni. Ezek a következők:

- A platonikus források: Platón, Speusippos, Xenokratés, Numenios, Varro, Alexandriai Philón
- A sztoikus természetfilozófia, a logos (λόγος) fogalma.

¹¹ Magyarul ld. SOMOS 2001, 24–25.

¹² A hermetikus szövegekkel kapcsolatban ezt illetően ld. HAMVAS 2010, 58–89.

¹³ JAMBLIQUE 1996; IAMBlichus 2003.

Ezekből természetesen csak azon főbb pontokra összpontosítok, amelyek a hermetikus szövegekben egyértelműen tetten érhetőek. Ezek 1. az intelligibilis és szenzibilis szféra megkülönböztetése, 2. a kozmosz egyes részeinek isteni erővel való azonosítása, 3. a kozmosz mint élő mindenség képzete.

A fentebbi érvek azonban talán még nem lennének elegendőek ahhoz, hogy bizonyítottnak lássuk egy egységes hermetikus kozmológia létét. Módszertani szempontból különösen jelentős tény, hogy nem létezik egységes hermetikus corpus, csak különböző szempontok szerint összeállított hermetikus gyűjtemények, ebből következően ezt a forráskritikai szempontot mindig szem előtt kell tartanunk.¹⁴ Ugyanakkor a későbbiek folyamán magam is amellet fogok érvelni, hogy e szövegek valós vallási közönségnek szólhattak, valós beavatási céllal, így helyénvaló feltételezés lehet, hogy feltárható, milyen didaktikai céllal és módszer szerint készültek az egyes dialógusok. E megfontolások alapján – Bousset és követői vitathatatlan tekintélye ellenére, akik tagadták annak a lehetőségét, hogy a hermetikus dialógusok ilyen céllal íródtak volna – manapság egyáltalán nem vethető el a fentebb említett, J. Kroll könyvéig visszavezethető szintetizáló álláspont.

A szövegek kozmológiájában fellelhető ellentmondásokból adódó problémák megoldásának másik útja a dialógusok forrásainak értelmezése. Ez a megközelítés azért lehet hasznos, mert feltárja, hogy a dialógusok alapos olvasása során előbukkanó problémák valójában már a korábbi görög kozmológiai elméletekben is megtalálhatók. A következőkben látni fogjuk, hogy a források problematikája gyakran egyes alapvető szövegek interpretációs hagyományát jelenti; ez alatt azt értem, hogy vannak olyan kulcsszövegek (mint például a platóni *Timaios*), amelyek különösen nehéz részei többféle olvasatot tettek lehetővé, és e többféle olvasat, interpretáció erősen befolyásolta a hermetikus szerzők szemléletét is. Amikor tehát platonikus forrásokról beszélek, ez alatt nem csak azt értem, hogy a szerzők Platón primer szövegeit ismerték emi-nens módon (bár egyes esetekben ez sem zárható ki), inkább azt, hogy maguk is részesei voltak annak a hagyománynak, ami a közép- és újplatonikus interpretációs tradícióban alakult ki. Ezt a módszert – aminek feltételezhetően

¹⁴ Ez esetben természetesen hivatkozhatunk arra, hogy ez nem zárja ki azt, hogy ne is létezett volna olyan hermetikus gyűjtemény, amit egységes szempontok szerint szerkesztettek egybe; meglehet, hogy ilyen gyűjtemény egyszerűen nem maradt fenn. A hermetikus corpusok lehetséges szerkesztőelvéihez ld. HAMVAS 2010, 53–58.

jelentős didaktikai vonásai vannak – *interpretatio platonicának* nevezzük, és jellemzője, hogy a platonikus hagyományt szélesebb kontextusban (a peripatetikus és sztoikus filozófiához való viszonyában) értelmezi és olvassa. Röviden: a források hiányossága miatt nem könnyű eldönteni, hogy egyes platonikusnak tekintett szerzők közvetlenül mennyi Platón-szöveget olvastak, vagy esetleg kivonatot, szöveggyűjteményt használtak-e. A lényeg inkább az, hogy bizonyos elterjedt, platonikusnak tekintett interpretációs alapelvek alapján alkották meg műveiket.¹⁵

Még egy előzetes módszertani megjegyzés mindenképpen szükségeltetik. A hermetikus szövegekben – egy jól megragadható filozófiai hagyományhoz kapcsolódóan – a kozmológiai spekulációknak önmagukon túlmutató jelentőségük van. Ezek az elméletek összekapcsolódnak az emberről és általában az emberben lévő isteni szikra megváltásának lehetőségéről szóló tanításokkal. Ebből a szempontból nézve a klasszikus kozmológiai istenérvek (ahogyan pl. egyes platóni szöveghelyekből, Xenophón *Memorabiliájából*¹⁶ vagy az aristotelési *De philosophiából* kitérnek¹⁷) annyiban mindig túlmutatnak önmagukon, hogy bennük a kozmosz szemlélésének szótériológiai jelentése van; a kozmoszban – akár annak észszerű mivoltában, akár abban, hogy benne valamilyen módon átragyog az isteni teremtés fénye – az ember megragadhatja annak lehetőségét, hogy megértse énje isteni részének eredetét. Arra most nincs lehetőségünk – és nem is szükséges –, hogy egészében idézzük vagy rekonstruáljuk a hivatkozott xenophóni leírásokat; egyvalamit mégis ki kell emelnünk, mivel tárgyunk szempontjából kiemelkedően jelentős. Amikor Xenophón tolmácsolásában Szókratész előadja klasszikusnak számító kozmológiai istenérveit, egyszersmind hangsúlyozza, hogy Isten léteire ugyanúgy csak következtethetünk, mint saját lelkünkére. Lelkünket nem látjuk, fizikai érzékeléssel nem tudjuk megtapasztalni, létezésében mégsem kételkedünk; ennek analógiájára értjük meg vagy látjuk be Isten létezését művein keresztül. E belátás igazságát „te is fel fogod ismerni – mondja Euthüdemosnak –, hacsak nem vársz arra, hogy szemtől szemben lásd az istenek alakját, hanem megelégszel vele, hogy műveiket látva féled és tiszteled az isteneket. Gondold meg, hogy maguk az istenek is műveik által adnak útmutatást. Hiszen ők, akik a jót ajándékoz-

¹⁵ A problémáról bővebben magyarul, a témát illető főbb tudománytörténeti problémákat érintően Id. Somos Róbert bevezetőjét a *Középső platonizmus* című kötetben. A témában alapvetők Dillon művei. (DILLON 1996, uő 2003.)

¹⁶ A *Memorabilia* klasszikus szöveghelyei: I. 4; IV. 3.

¹⁷ FESTUGIÈRE 1950–1954, II, 75. skk, WŁOSOK 1960, 8–77; 118–127.

zák nekünk, nem nyíltan, körünkben járva-elve nyújtják át adományaitak.”¹⁸ Majd pedig, mintegy a Deus Summusról szólván, kijelenti: „Az pedig, aki az egész kozmoszt, amelyben minden szép és jó benne foglaltatik, úgy rendezi és fogja össze, hogy sértetlenül, épen és elévülhetetlenül tartja fenn állandó működésben, s az a gondolatnál sebesebben, kezesen hajlik szavára, nos, ez az isteni lény hatalmas művei révén jelenik meg, és maga az alkotó láthatatlan számunkra.” Aligha lehetne olyan idézetet találni, amely a fentebbi szavaknál pontosabban fejezné ki a kozmikus, egyszersmind transzcendens istenség képzetét, amely olyannyira jelentős az általunk is tárgyalt szövegekben. A legfőbb Isten megismerhetetlenségének, egyúttal műveiben való megnyilvánulásának, tehát láthatóvá válásának doktrínája egyike azon központi elemeknek, melyet a hermetikus kozmológiák értelmezésekor is figyelembe kell vennünk. Meglehet, ezt a mozzanatot a konkrét filozófiatörténeti kontextus is érthetővé teszi. A 2–3. század vallási irodalmában ugyanis nemcsak a püthagoreus, platonikus elemek játszanak szerepet, hanem a sztoikus filozófia logos-tana is, melynek révén az immanens, mindent átható isteni értelem képzeete bekerült az egyébként erősen transzcendens legfőbb Isten fogalmát hangsúlyozó közép, illetve újplatonikus filozófiába. Ezeket a folyamatokat a platonikus források közelebbi vizsgálata során konkrét példákon mutatom be, egyelőre azonban azt a módszertani szempontot kell rögzítenünk, melynek alapján világosan látható, hogy bár a transzcendens, illetve immanens isten képzeete logikailag kizárni látszik egymást, a vizsgált szövegekben egyértelmű elkülönítésük egyáltalán nem lehetséges.¹⁹ A probléma áthidalására alkalmazott egyik megoldás az, hogy a transzcendentális istenség és a materiális világ közé közvetítőket (erőket) iktatnak, melyek révén a transzcendens isteni hatalom képes hatást kifejteni az anyagi világban; ennek példái megjelennek a hermetikus szövegekben, a kaldeus orákulumokban, illetve Philónnál is, ami mutatja, hogy a problémát a szerzők meg-

¹⁸ Németh György fordítása. In: Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. IV. 3. Budapest, Európa, 1986, 156.

¹⁹ Ez a szintetizáló törekvés olyannyira megfigyelhető, hogy az askalonai Antiochos (Kr. e. 125–68) szerint az egyes filozófiai iskolák tanítása lényegében csak terminológiájában tér el egymástól; sőt szerint az igazi platóni hagyományt nem is annyira az Akadémia, hanem sokkal inkább a peripatetikus és sztoikus iskola vitte tovább. A közép- és újplatonikus rendszerekről meglehetősen sok irodalom áll rendelkezésre. Az egyes bibliográfiai tételeket ld. alább a részproblémák tárgyalása kapcsán. Magyarul szerencsére mind szekunder, mind primer irodalom rendelkezésre áll. Több kiváló szöveggyűjtemény érhető el modern fordításban, az alapvető problémákat érintő, a tájékozódást segítő bevezetéssel és bibliográfiával. (Vö. BUGÁR 2005; SOMOS 2005.)

lehetősen világosan látták, és kísérletet tettek megoldására. A későbbiekben bővebben, szövegszerűen mutatom be ezt a sajátos megoldást.

A platonikus források

Különös figyelmet érdemel Platón *Timaiosa*, amely kozmológiai leírásának többértelműségével számtalan magyarázat számára nyitotta meg az utat. A platóni természetfilozófia minket érdeklő szempontjai szerint a legfontosabb kérdések a következők:

1. Tökéletes lehet-e az alkotó, ha egy tökéletes képmásra tekint teremtése során?²⁰
2. Az alkotó Isten jósága miért implikálja a teremtést, vagyis miért van szükség a teremtésre egyáltalán? Pontosabban, ha létezik a tökéletes mintakép, miért nem közvetlenül belőle indul ki a cselekvés aktusa?²¹

Ez utóbbi kérdés a késő ókor gondolati rendszereinek egyik kulcsfontosságú mozzanata. Így Plótinos – a platóni Jó fogalmának hatására²² – a Jót közvetlenül azonosítja az Eggyel,²³ az emanáció fogalmának bevezetésével létesítve a hiposztázisok között megfelelő ontológiai kapcsolatot. Ugyanakkor egyes gnosztikusok azt állították, hogy a világot teremtő Démiurgos²⁴ egy a Plérómából, azaz a teremtés aktusát is megelőző eredeti isteni egységből – amely-

²⁰ Ez a következő kijelentésen alapul: ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριπτά, τὸ μὲν γινώμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται γινώμενον, καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ. „Jelenleg három fajt kell fölvenni: egyrészt a keletkezőt, másrészt, amiben keletkezik, végül a minta, aminek hasonlóságára születik a keletkező. És egészen megfelelően hasonlítjuk a befogadót anyához; a mintát atyához, a kettőjük közötti természetet a szülőtől.” (*Timaios* 50 c - d; Kövendi Dénes fordítása)

²¹ A dialógus során tudniillik nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy ontológiailag milyen a viszony az alkotó istenség és mintaképe között.

²² Polit. 509 b

²³ Enn. II. 9. 1.

²⁴ F. M. Cornford szerint a teremtő isten képzetét Platón vezeti be először a görög filozófiába, de alakja mentes lenne minden vallási aspektustól (CORNFORD 1997, 35.) Cornford nézetét erősíti az analógia, amely szerint a teremtő isten a mesteremberhez hasonló, aki ugyancsak egy képmás – az elméjében lévő képmás – alapján hozza létre alkotását.

A Démiurgos a gnosztikusoknál egyértelműen vallási jelleget ölt, gyakran negatív figura lesz, maga a tudatlan teremtő. Vö. JONAS 1973, 191., míg G. Filoramo szerint nem ragadható meg eredetében, több kulturális hatás egyesül benne. Vö. FILORAMO 2000, 181–182.

ben dinamikus emanációs folyamatok játszódnak le, és ezért nem marad meg eredendő állapotában²⁵ – kiszakadt, ugyancsak isteni entitás (pl. Sópia) tudatlanságának szülötte.²⁶ E dinamikus folyamatok során Sópia teremteni akar, ám különös szenvedélye révén önmagában, pusztán női princípiumként nem képes arra, hogy a tökéletes létezőhöz hasonlót alkosson, így megszüli a teremtető istenséget vagy Démiurgost, aki, lévén maga is tudatlan a primordiális isteni természet valódi mibenlétét illetően, rossz világot teremt.²⁷ Vagyis a teremtető létében szinte mérhetetlenül távol kerül az eredeti isteni egységtől, amelytől idegen, bár közvetve belőle keletkezik. A gnosztikus Pléróma és a hermetikus kozmosz, ahogy azt látni fogjuk, a világ két különböző ontológiai struktúráját fejezi ki, azonban mindkét megoldás származhat a platóni szöveg magyarázatából (természetesen egyéb kulturális hatásokat is figyelembe véve), hiszen a dialógusban a Démiurgos és a tökéletes példakép viszonya tisztázatlan marad.²⁸

Plótinos korára már kialakult egy interpretációs hagyomány, amely Xenokratéstól ered, és amelynek egyik központi kérdése éppen a *Timaios* interpretációja lehetett.²⁹ Ehhez kapcsolódik a dialógusban megjelenő *befogadó* (τὸ δεχόμενον)³⁰ fogalmának értelmezése, amely az anyagi világ létrejöttének magyarázatában játszik fontos szerepet. Azzal, hogy a platonikusok hajlottak arra, hogy anyagként értelmezzék, meghatározták a további értelmezések útját.³¹ A timaios forrás másik jelentős mozzanata a jó (τὸ ἀγαθόν) helyes fel fogása. Ez a Démiurgossal és munkájával, a teremtéssel kapcsolatos. Eszerint

²⁵ A Plérómáról lásd: FILORAMO 2000, IV. fejezet.

²⁶ A fentebbi rövid leírás szükségképpen egyszerűsítő. A magyar olvasó bővebben a következő művekből tájékozódhat: MARKSCHIES 2011, főleg 104. skk; illetve Filoramo fentebb hivatkozott munkája; főleg 161. skk., illetve 173. skk.

²⁷ A gnózis és platonizmus hasonlóságairól lásd: RUDOLPH 1998, 61. A kutatásban nem egyseges az álláspont a tekintetben, hogy a gnózis mennyit köszönhet a görög filozófiának. Ennek lehetőségét elvetette A. H. Armstrong, aki szerint a görög filozófiai gondolkodás hatása a gnózis szempontjából elhanyagolható. Erről lásd: *Gnosis and Greek philosophy*. In: ALAND 1978, 99. skk.

²⁸ Cornford szerint az ellentmondás úgy oldható fel, ha a Démiurgost mitikus alaknak tekintjük. CORNFORD 1997, 26. Ennek ellentmond *Timaios* azon határozott állítása, hogy a teremtető egy isten.

²⁹ Ennek bizonyítékait Taylor gyűjtötte össze. (TAYLOR 1928, 67.) Vö. még CORNFORD 1997, 26. A platonikus hagyomány kérdéséről ld. Somos Róbert bevezetőjét a *Középső platonizmus* című kötetben (főleg: 25–28.). A *Timaios* kozmológiai problémáihoz és Plátón egyéb műveivel való viszonyát illetően ld. STRAGE: *The Double Explanation in the Timaeus*. In: FINE 1999, 397–415.

³⁰ Vö. BROADIE 2003.

³¹ Vö. WALLIS 2002, 76., ahol a szerző bemutatja azokat a következményeket, amelyek abból származnak, ha a platóni fogalmat anyagnak értelmezzük, ahogy ezt a platonikusok tették.

az alkotó istenség jó, és a jósággal nem függhet össze az irigység (ὁ φθόνος). Vagyis az alkotó azért teremt, mert azt akarja, hogy az a rendezetlenül mozgó, látható alapanyag, amely a teremtés munkájának szubsztrátuma, rendezett legyen. Tehát a rendezettség (ἡ τάξις) a létezés alapfeltétele, amiből az következik, hogy jónak lenni ontológiai kategória. Az, ami nem elrendezett, valamilyen hiányban szenved (φλαῦρον), és önmagától képtelen arra, hogy elrendezett egészként, kozmoszként létezhesen.

A platóni filozófiával kapcsolatban van még egy olyan kérdéskör, amelyet röviden át kell tekintenünk. Ez a kozmológia értelmezésének problémája, amely nemcsak az írott forrásokon – a *Timaion*on és részben a *Törvények* X. könyvén³² –, hanem Platón szóbeli tanításain és a neve alatt fennmaradt 2. levél³³ néhány rejtélyes passzusán alapul. A kérdés megértéséhez célszerű lesz ez utóbbi szövegből kiindulnunk, hogy ezután a *Törvények* isteni előrelátásra utaló kijelentéseinek segítségével vázolhassuk fel azokat a Platón utáni kozmológiai vitákat, amelyek érthetővé teszik azt a szellemi világot, amelyben a hermetikus irodalom kialakult.

A 2. levél egyik különös megjegyzésében a szerző úgy nyilatkozik a hármas tagozódású kozmoszra vonatkozó emberi ismeretről, mintha a hermetikus traktátusok szerzőinek intéseit vetítené előre. Kifejti, hogy azért kell rejtélyekben írnia a témáról, hogy – ha bármi történne a levéllel szárazföldön vagy tengeren – a benne foglaltakat ne értse meg az olvasója, hiszen nem neki írták, tehát nem érdemes arra, hogy részesüljön a benne foglaltakból.³⁴ Ez a tudás visszatartásának ismert toposza, ami a hermetikus és gnosztikus ismeretelmélet egyik kulcsmozzanata. De térjünk vissza a levél tartalmi részéhez.

A bevezető megjegyzések után a szerző nyomban a lényegre tér. Kiindulópontja az a tömör és némiképp homályos megjegyzés, miszerint τὸ δὲ σφαίριον οὐκ ὀρθῶς ἔχει – azaz *a gömb nincs rendben*.³⁵ Mivel a gömb minden bizonnyal a mindenséget szemléltető eszköz, a kitétel feltehetően arra utal, hogy Dionysioszt, aki a levél címzettje, kétségek gyötrik a kozmosz természetét illetően, és ebbéli aggályai eloszlatására kérte Platón segítségét. A levél erre a kérésre született válasz.

³² Vö. VLASTOS 2005, 66. skk. MOHR 2005.

³³ Ennek hitelességét az ókorban tudomásom szerint nem vonták kétségbe.

³⁴ 312 e

³⁵ 312 d. Ritoók Zsigmond fordítása.

A szerző ezután a titkos tanításhoz illő tömörséggel reagál:

„Mindenek királya körül van minden és miatta van minden, a második körül a másodikak, a harmadik körül a harmadikok.”³⁶

Nem könnyű eldönteni, mire utal a szerző, amikor az egyről, a másodikról és a harmadikról beszél. Ha igaz, hogy az író itt a kozmosz struktúrájára gondol, akkor e helyen egy olyan utalást láthatunk, amely azt a kozmikus tagolódást tételezi, amelyik legkifinomultabb formájában Plótinostól ismert. Hogy az egy, a második és a harmadik kozmikus ontológiai szinteket jelent, a következőkben nem csak magából a pszeudo-platóni levélből, hanem a későbbi, platónikus kozmológiákra vonatkozó forrásainkból is világossá válik.³⁷

Tudósításaink és a bennük fennmaradt töredékek alapján tudjuk, hogy a kozmológiai princípiumok problémája már közvetlenül Platón követőinél az érdeklődés középpontjába került. Speusippos,³⁸ aki az Akadémia élén Platón utódja volt, tanításának központi elemévé tette az Egy természetéről szóló vizsgálódást, és ezt, ami a lét fölött áll, megkülönböztette a Jótól és az Értelemtől. A Jó mellett megjelenik a meghatározatlan kettőség, a létezők anyagául szolgáló szubsztrátum, az az anyagi természetű alapelv, amely a tapasztalható világ alapja.³⁹ Mivel Speusippos célja az lehetett, hogy megtalálja azokat a kozmológiai alapelveket, amelyekből az intelligibilis és szenzibilis világ egyaránt levezethető, olyan kiindulópontot kellett tételeznie, amely nem szorul rá egy

³⁶ 312 e: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. A szöveg itt a misztériumvallások beavatásainak jellegét idézi, ahol az írott közlés csak arra szorítkozhatott, hogy megkönnyítse a titkos tanítás memorizálását.

³⁷ Vö. FESTUGIERE 1950–1954, IV. 92–140. A későbbi interpretációk hagyományhoz ld. GERSH 1986.

³⁸ A Speusipposra vonatkozó ismereteink elég töredékesek, így a neki tulajdonítható metafizikai rendszer – amennyiben egyáltalán feltételezzük, hogy alkotott ilyet – nem egykönnyen rekonstruálható. Kézenfekvőnek tűnne az aristotelési megjegyzések vizsgálata, ezt azonban, Aristotelész többi történeti tudósításához hasonlóan, óvatosan kell kezelnünk, mivel Speusipposzt a Stagírita mindig kritikai megjegyzésekkel illeti. Újabbán lásd: DILLON 2003.

³⁹ Az a kérdés, hogy az Egy és a meghatározatlan Kettőség vajon egyenrangú princípiumok-e, vagy az Egy a legmagasabb, minden lét fölött álló oszthatatlan alapelv, számomra úgy tűnik, nem válaszolható meg egyértelműen. Proklos *Parmenidész*-kommentárjának egy helyén (idézi DILLON 2003, 56–57.) arról tudósít, hogy Speusippos az Egyet tekintette a legfőbb princípiumnak, míg a meghatározatlan Kettőség nem más, mint a lét alapelve, de a kettő között egyértelmű különbség van. Az mindenesetre világos, hogy a Kettőség elengedhetetlen feltétele a létezők kialakulásának, az Egy természete ugyanis olyannyira egyszerű, hogy benne nem lehet meg a különbözőség alapelve.

másik princípiumra, hanem önmagában is elégséges ontológiai alapelv lehet. Ebből a szempontból a jóság, mint az Egy predikátuma, valami megkülönböztetést is hordozott volna önmagában, és így az Egynek egység mivoltát szüntette volna meg. Ha ezt a megkötést figyelmen kívül hagyta volna, az Egyet nem csak mint egyet, hanem egyszersem mint sokaságot is tételezte volna. Ez a következtetés minden bizonnyal a platóni *Parmenidész* első és második hipotéziséből ered, ahol a beszélgetés során abból az alapelvből, hogy az Egy van (vagyis létezik), bontják ki azokat a következtetéseket, amelyek ahhoz a logikai paradoxonhoz vezetnek, hogy az Egy sok is, mivel részesül a Létben.⁴⁰ Ilyen módon természetesen az Egyet illető mindenféle állításról kimutatható, hogy paradoxonhoz vezet, hiszen arról van szó, hogy a rá vonatkozó predikátumokat önálló, mégpedig a formák státusával rendelkező létezőknek tekintjük. Ha ezek a hipotéziseink igazak, akkor azt is feltételeznünk kell, hogy a *Parmenidész* vonatkozó részeit nem pusztán logikai gyakorlatként, hanem ontológiai kérdésfeltevésként is értelmezték.⁴¹

Tehát már Platón közvetlen követőinél megjelenik az a tendencia, amely a legfőbb princípiumot mint a létezés fölötti lényegét határozza meg, hogy azután a létezők különböző fokait ehhez való viszonyukban magyarázza, akár az emanáció-elmélet, akár egyfajta dualista koncepció segítségével.

A Speusippot követő Xenokratés három valóságot különböztetett meg, ráadásul ezekhez ismeretelméleti kritériumokat is kapcsolt. Egyértelműen megkülönböztette az intelligibilis (értelemmel felfogható) és érzékelhető természetet, ezek mellett pedig tételezett egy harmadik, kevert szférát is, amit csak vélekedéssel közelíthetünk meg.⁴² Az utóbbi az égboltra vonatkozik, mivel azt érzékeléssel fogjuk fel, viszont a csillagászat révén értelmi ismeretet is szerezhethetünk róla. Tehát a xenokratési felosztás szerint a világ, ontológiai szintjeinek megfelelően, különböző módokon ismerhető meg.

Xenokratés emellett megtartotta a két princípium elméletét. A létezés feltevése az Egység és a Kettősség, az előbbi mint atyai jellegű, aktív, az utóbbi

⁴⁰ Parm. 142 b - 144 a, vö. DODDS 1928; RIST 1962; TURNER 2006.

⁴¹ Ezt a kérdést illetően megoszlanak a vélemények, egyesek szerint (pl. TAYLOR 1997, 488–490.) a mű célja alapvetően logikai, egy érvelésben alkalmazható antinómiák bemutatása. Meggyőződésem szerint, bármi volt is Platón szándéka a dialógussal, az Egy mint ontológiai alapelv megjelenése Speusipposnál és a platonizmus történetében arra utal, hogy a szöveg értelmezhetőségét illetően már a legkorábbi időkben is figyelembe vettek bizonyos ontológiai vonatkozásokat. Én magam a kérdést nem látom ennyire problematikusnak: az, hogy a *Parmenidész* hipotéziseit logikai okfejtéseként olvassuk, nem zárja ki, hogy ontológiai következtetéseket is levonjunk belőlük.

⁴² Sextus Empiricus: Adv. Math. VII. 147–149. Magyarul: BUGÁR 2005, 147.

pedig anyai, passzív alapelv. Aetios szerint ez utóbbit a világlélekkel azonosította.⁴³ Ki kell emelnünk azt az alapvető különbséget Speusippos kozmológiájával szemben, hogy Xenokratés a legfőbb princípiumot már azonosította az értelemmel, mivel egyértelműen irányító funkciót tulajdonított neki. Ha ez így van, akkor egyszersmind jelentős lépést tett a timaioszi kozmológia módosulása felé is, hiszen így a legfőbb létezőnek lesz démiurgosi aspektusa. Az ideák az isteni értelmében jelennek meg, ez viszont az atyai alapelv értelme.⁴⁴ Xenokratés így megszüntette a legfőbb princípiumnak mindenféle meghatározástól való mentességét, és rendszerének olyan aktív alapelemévé emelte, amelyről már pozitív állítások is megfogalmazhatóak. Ennek megfelelően a passzív princípium is átértelmeződik: az isteni teremtés olyan szubsztrátuma, amely nélkül nem jöhetne létre az érzékelhető valóság. Ebben a kozmológiai rendszerben alapvető az a törekvés, hogy a mindenség kielégítő módon levezethető legyen létszintjei, az intelligibilis, szenzibilis és a kettő között lévő kevert valóság, a szisztéma alapjául szolgáló alapelemből.

Látható, hogy bár a *Timaios*ban is hangsúlyos ontológiai rendezőelvek megmaradnak, ugyanakkor a befogadó önálló karaktere is felismerhető lesz; igaz, kétségtelenül annak az aktív princípiumnak alárendelődve, amely nem más, mint az égben uralkodó első isten. Ez a szisztéma a *Timaios*ban még nem egyértelmű: a későbbi viták egyik kulcskérdése éppen az, hogy a befogadónak (vagy anyagnak) milyen státuszt kell tulajdonítani; Istennel együtt létező preegzisztens princípium, vagy Isten által teremtett ontológiai alapelv-e.

Van a xenokratési kozmológiának egy másik része is, amely érdeklődésünkre tarthat számot. Az akadémiai filozófus a kozmosz egyes részeit istenekkel azonosította, továbbá a mindenség működésében jelentős szerepet szánt a daimónoknak. Mindkét elképzelés olyan kérdéseket érint, amelyek központi jelentőséggel bírnak a hermetikus kozmológiákban.

Plutarchos⁴⁵ szerint Platóntól kezdve ismert módszer a mítoszok történetének olyan magyarázata, mely szerint a bennük szereplő istenek valójában nagy daimónok, így nem kell arra gondolnunk, hogy a téma filozófiai megjelenítése jelentős újítás lenne. Ugyanakkor a xenokratési daimonológia⁴⁶ jelentős vonása, hogy nem csak segítő, hanem ártó daimónokat is ismert, akik az em-

⁴³ Frg. 213. Ld. BUGÁR 2005, 149. DILLON 2003, 102–103. szerint e helyen szövegromlás és félreértés lehet. A világlélek inkább a Monád és a Kettősség működésének eredménye, egy szám, amelynek tulajdonsága a mozgás képessége.

⁴⁴ DILLON 2003, 102.

⁴⁵ Plut: De Iside, 360 D.

⁴⁶ Vö. THORNTON 1976; SCHIBLI 1993.

beri élet elemi történéseibe is beavatkoznak. Ők az okai például annak, hogy az emberek mindenféle rosszat és erkölcstelent tulajdonítanak az isteneknek, akiknek a természetéhez ez egyébként nem illik.⁴⁷ A kérdés az, hogy vajon a xenokratési daimonológia szervesen kapcsolódik-e a kozmológiához, ahogyan az a hermetikus szövegekben megfigyelhető. Találhatunk-e a kétféle kérdésfelvetésben olyan elemeket, amelyek határozottan egy irányba mutatnak? E ponton az isteni előrelátás, illetve a részeiben és egészében is jól elrendezett mindenség kérdésével találkozunk. A dilemma filozófiai megfogalmazása ugyancsak Platónnál, nevezetesen a *Törvények* X. könyvében olvasható.⁴⁸

A 903 c-től kezdődő részben a dialógus szereplői amellet érvelnek, hogy az istenség törődik a világ dolgaival, azazhogy a világ egy célszerűen elrendezett egész. A bizonyítás egyik alappillére az az állítás, hogy a részek az egész tökéletessége szempontjából a lehető legjobban elrendezettek, de az egész célszerűsége a részek célszerűségét is megszabja. Vagyis az, ami az egésznek a legjobb, a rész számára is legjobb kell hogy legyen.⁴⁹ A rész-egész ilyen dialektikus viszonya, amely egyszersmind egy teleologikus kozmológia magva, meghatározó a hermetikus tanítás szempontjából is. A kozmosz nem más, mint az egységre vonatkoztatott rész-egész viszony. Ez összekapcsolódik az isteni gondviselés és előrelátás fogalmával. A platóni mítosz szerint⁵⁰ a kozmosz részeinek élén vezetők⁵¹ vannak, akik gondoskodnak arról, hogy a mindenség minden egyes része betöltse az istenség által neki kijelölt feladatot. Az elrendezettségnek (ἡ τάξις) ez az ontológiai konstituáló aspektusa a *Timaios*ban leírt alkotás folyamatát juttatja eszünkbe; a teremtő istenség elsősorban rendet akar létrehozni, hogy abból bármi keletkezessen. A *Törvények*ben is azt olvashatjuk, hogy amennyiben az alkotás folyamata nem az egészre tekintettel⁵² (vagyis teleologikusan) történne, akkor a létezés – ha annak nevezhetnének egyáltalán – nem lenne más, mint a változás folyamatos áramlása.⁵³

⁴⁷ I. m. 361 B.

⁴⁸ Ez a könyv kiemelt jelentőséggel bírt a platonikus oktatásban. Vö. WALLIS 2002, 38.

⁴⁹ Leg. 903 c - d

⁵⁰ A 903 b szerint a következő részek mítoszok.

⁵¹ ἄρχωντες, vö. az οὐσιάρχης fogalmával az Asclepiusban. Erről lásd *Az élő Kozmosz* című fejezetet.

⁵² Leg. 903 e

⁵³ Ez nem azonos az érzékelhetőnek a *Timaios*ban említett örökös keletkezésével. Az érzékelhető világ ugyan folyamatos keletkezésben van, de a létező benne mindig azonos önmagával. Ha az elrendezettség nem jelenne meg a teremtésben, a létezők mindig mások lennének, (ön)azonosak soha, vagyis egyáltalán nem létezhetnének. De léteznek, vagyis önmagukkal azonosak, míg egyszersmind mások is – a többihez viszonyítva. Az érzékelhető változásához lásd a továbbiakat.

Xenokratés tovább alakította az istenek által irányított kozmosz képét. Míg Platón csak archónokról beszélt, ő meg is nevezte a kozmosz egyes részeinek irányítóit, akiket a hagyományos olümposzi istenekkel azonosított. A kozmoszt minden részében, így az elemekben is, isteni hatóerők járnak át,⁵⁴ sőt maga a kozmosz is élő, isteni lény. Az egyik töredék alapján arra következtethetünk, hogy a világmindenség egyes régióihoz isteni lényeket rendelt.⁵⁵ Így lett isten az égbolt, az égítestek pedig az olümposzi istenek.

A hold alatti területet lakják a daimónok. Xenokratés szerint ők az embereknél nagyobb, az isteneknél viszont alacsonyabb rendű lények, akik képesek a testi érzékelésre, vagyis hatások elszenvedésére.⁵⁶ Nehéz eldönteni, hogy a monisztikus kozmológia irányába mutat-e az a tanítása, miszerint a hét égítest hét istenség, viszont a nyolcadik, az állócsillagok köre egy egész, amely sok, szétszórt tagból áll.⁵⁷ Ha ezt az állítást egybevetjük a xenokratési kozmológiára vonatkozó egyéb forrásainkkal, egy olyan mindenség képe kezd kibontakozni előttünk, ahol a részeiben megnyilvánuló világ egyes elemei az egységet konstituáló legfőbb princípiumnak rendeződnek alá. Ha a nyolcadik istenség egy mindent átfogó egész, egy olyan strukturált kozmosz jelenik meg előttünk, amelynek régiói egy célszerű egység megvalósítását szolgálják. Erre utal az a határozott rendszer, amelyik a magasabb rendű isteneket a magasabb rendűnek tekintett szférákhoz rendeli, míg az istenektől természetükben legtovább álló lények, a daimónok a változó világ kevert lényei.

Nem mellékes a konstitutív egy megjelenése sem. A 213. töredék alapján úgy tűnik, hogy az istenek közül Zeusszal azonosított egység nem egy istenség a sok közül, hanem a legfőbb világrendező elv, amely értelemként meg is szabja a kozmosz rendjét. Mivel pedig az égbolt istene, azonos kell hogy legyen az állócsillagok által alkotott nyolcadik istennel.

Xenokratést jelentős közvetítőnek kell tekintenünk a platóni világtépből kiinduló későbbi kozmológiák felé. Fontos lépés az olümposzi istenek mitikus-filozófiai megjelenése, akik a kozmosz egy-egy részének részben szimbolikus (például ég-Zeus, víz-Poseidón) reprezentánsai, részben értelemmel megragadható konstitutív-princípiumai.

Ezt a struktúrát írja le szemléletesen egy Aristotelésnek tulajdonított, nem

⁵⁴ Ezzel egyrészt megtartotta a platóni világlelek fogalmát, másrészt megelőlegezte a sztoikus kozmikus *πνεῦμα*-tant.

⁵⁵ Frg. 213.

⁵⁶ Plut: De Iside, 360 D.

⁵⁷ Frg. 215, Cic: De nat. deor. I. 13, 34.

csak töredékesen, hanem egészében fennmaradt írás, a *A világrendről* (Περὶ κόσμου) címen ismert traktátus is.⁵⁸ Ezzel a szöveggel kapcsolatban két dolgot kell szemügyre vennünk. Először is, hogy a kozmosznak milyen részei vannak, másodszer pedig, hogy ezek a részek hogyan oszthatók fel az istenek között.

A szerző szerint a világ gömb alakú, középen a Földdel. Felső része az égbolt, itt vannak az égitestek (csillagok, bolygók, Állatöv), anyaga az éter. Az állócsillagok köre az égbolt legkülső része, amely körül fogja az egész világot. Ez a szféra megismerhetetlen az ember számára. Ezután a hét bolygó körei következnek, a következő sorrendben: Kronos (Saturnus), Zeus (Juppiter), Arés (Mars), Hermés (Merkúr), Aphrodité (Vénusz), Nap, Hold. Feltűnő, hogy a Nap nem kap kitüntetett helyet a rendszerben.⁵⁹ A Hold alatt ér véget az éter szférája.

Az éteri szférát – amely isteni, ezért változhatatlan, és semmilyen külső hatás nem érheti – a mulandó, vagyis hatásokat elszenvedni képes természet követi. E szféra minősége a négy elem által meghatározott, ám azok nem keveredve, hanem strukturáltan követik egymást. Az éterhez legközelebbi rész természetét a tűz határozza meg, és benne különböző égi jelenségek (üstökösök, meteorok) vannak. Ezt az eredetileg homályos és jeges természetű levegő követi, amit a fölötté lévő tűz még megvilágít és felmelegít. Itt figyelhetők meg az eső, a jég, a havazás. Az utolsó helyet a föld és a víz foglalja el, amelyek az élő természet létrehozói.⁶⁰

A világot, pontosabban a világ rendjét, tehát a kozmoszt az isten tartja fenn. Az isten, aki a legfőbb helyet foglalja el, kimeríthetetlen hatóerő segítségével irányítja a világot mint okok láncolatát, így annak tőle legtávolabbi része is az ő fennhatósága alatt áll.⁶¹ Ugyanez a szisztéma jelenik meg a latin Asclepiusban is, ahol az istenség, aki az ég legmagasabb pontja fölött helyezkedik el,⁶² mindent lát körös-körül, vagyis mindent igazgat. Hatását azonban nem közvetlenül fejt ki, hanem önmaga és a kozmosz részei között lévő közvetítők segítségével, akik az istenség erejét az alacsonyabb létezők felé sugározzák.⁶³ Az isteni hatóerőknek ezt a rendszerét egy másik kozmológia, a Cicero és Augustinus

⁵⁸ Magyarul, jegyzetekkel: *A világrendről*. (ford. Bugár István). In: BUGÁR 2005, 337–372. Ez a munka szolgált alapul Apuleius *De mundo* című művének.

⁵⁹ Vö. az Asclepiusban megjelenő világképpel. Lásd a *Kozmológia az Asclepiusban* című részt.

⁶⁰ *De mundo*: 391 b - 392 b

⁶¹ I. m. 397 b

⁶² Ascl. lat. 27: *ac per hoc deus supra verticem summi caeli consistens ubique est omniaque circum inspicit. Sic est enim ultra caelum locus sine stellis ab omnibus rebus corpulentis alienus.*

⁶³ Ezt a szisztémát bővebben lásd e fejezetnek a *Kozmológia az Asclepiusban* c. részében.

tudósításaiból rekonstruálható varrói világkép segítségével világíthatjuk meg. Így a speusipposi, xenokratési és pszeudo-aristotelési források után egy újabb közvetítőre bukkanunk a hermetikus kozmológia eredetét kutatva.

Az akadémikus Varro és a sztoikus források

Az erő fogalmának akadémiai megjelenését Cicero és Augustinus közvetítésével Varro révén ismerjük. Cicero szerint⁶⁴ Varro a régi Akadémia követője volt. Az iskola képviselőjét ekkor kettőjük athéni mestere, Antiochos vallotta magáénak, aki végső soron nem látott igazi különbséget a peripatetikus, akadémiai és a sztoikus filozófia között, azt állítva, hogy az említett iskolák között lévő terminológiai különbségek lényegében ugyanazt a filozófiai tanítást fedik. Sőt Cicero az *Akademicában* erősen a sztoikus-peripatetikus filozófia keretei között mutatja be a régi Akadémia Varro által képviselt tanításait.⁶⁵ Cicero előbb idézett leírása mindenesetre azt sejteti, hogy Varro felhasználta kozmológiájában a platóni világlélek⁶⁶ fogalmát, amit a sztoikus pneuma (πνεῦμα)-tannal színezett, hiszen ez a világlélek, az erő (*vis*), egyszersmind maga lesz a mindent előre elrendező isten, a bölcsesség (*prudencia*).⁶⁷ Mivel az akadémiai filozófia röviden vázolt erőfogalmában erősen érezhető a sztoikus hatás, röviden ki kell térnünk ennek a vizsgálatára is, hogy láthassuk, mennyiben lehetett hatással a hermetikus irodalom kozmológiai terminusaira.

A sztoikus természetfilozófia megalapozása Zénón következő definíciójában rejlik:

„Aminek van értelme, az jobb, mint ami nem használja az értelmét; nos, a világnál nincs jobb, következésképp a világnak van értelme.”⁶⁸

⁶⁴ Acad. I. 7.

⁶⁵ Acad. I. 15–32.

⁶⁶ Tim. 35 a - 37 c

⁶⁷ Cic: Acad. I. 29.

⁶⁸ Cic: De nat. deor. 2. 8. 21: *Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur.* (Havas László fordítása) Látható, hogy Zénón tételét egy logikai következtetés formájában kívánja kifejezésre juttatni, ami igencsak sokatmondó: a természet értelmes mivolta és a világ értelmes elrendezettsége nem véletlenszerű, hanem azt a *logos*t tükrözi, amely a megismerésben és beszédben is kifejezésre jut. Ld. még Diog. Laert. 7. 142–3.

A tétel azon a premisszán nyugszik, hogy az, ami a legtökéletesebb, nem más, mint az értelem, minthogy azonban a világ mindent tartalmaz, természetes, hogy a legjobbnak kell lennie.⁶⁹ A világ isteni természete mindig a részek és az egész dinamikus viszonyában tárul föl az ember előtt, így lesz érthető, hogy a zénóni alaptételt elfogadva (amely egy általános, értelmes világmindenséget posztulál, amely egy;⁷⁰ és ezért részei tőle elidegeníthetetlenek, vagyis természeti meghatározottságuktól függetlenül nem szemlélhetők⁷¹), a világot mint egészet és részeit is logosszal (λόγος), egy értelmes rendezőelvvvel áthatottként kell szemlélnünk. A logos anyagi természetű tűz, átjárja a világot. De hogyan tekintsünk a világnak azon részeire, amelyeket értelem nélküli, pusztán vegetatív létezőknek, olyan entitásoknak látunk, amelyek mintha nélkülöznék a létezést fenntartó vitális princípiumot, a lelket?

Ahhoz, hogy egy létezőt élőnek tekinthessünk, a tűznek, azaz a logosnak bizonyos értelemben éltető erőként, pneumaként (πνεῦμα) kell, meghatározott mértékben, érvényesülnie benne.⁷² Az emberi megismerés számára lélek nélkülként megnyilvánuló létezők esetében – bár a logos mint rendezőelv, vagy mint pneuma a gondolkodás által megragadható módon nyilvánul meg bennük – nem annyira logosukról, hanem inkább természetükről beszélünk. A természet fenntartó princípium, nélküle egyetlen egyedi létező sem szemlélhető, sőt ebben a célszerűen működő organikus mindenségben minden egyes létező meghatározott természettel rendelkezik, amely nem független az általános természettől. Egy növény nyilvánvalóan elpusztul olyan körülmények között, amelyek nem felelnek meg saját természetének. Így érthetjük meg a növények létmódját: „Először ugyanis azt vesszük észre, hogy a természet tartja fent mindazokat, amik a földből születnek, s amiknek a természet semmi mást nem adott, mint hogy elősegíti életben maradásukat, táplálva és növesztve őket.”⁷³ A lélekkel nem rendelkező létezők tehát részesülnek a világot fenntartó logosból: bár nem rendelkeznek vele, de az mint a világ célszerűségét meghatározó erő gondoskodik róluk.⁷⁴ A sztoikus filozófia kozmológiai konstrukciójára tehát alapvetően az jellemző, hogy benne a mindenséget immanens módon járja át az alkotó isteni erő, ami a kozmosznak ezzel egyszersmind immanens

⁶⁹ De nat. deor. 2. 14. 38.

⁷⁰ Diog. Laert. 7. 135.

⁷¹ TODD, R: Monism and immanence. The foundations of Stoic Physics. In: RIEST 1978, 137–160.

⁷² LONG 1998, 202.

⁷³ De nat. deor. 2. 12. 33: *Prima enim animadvertimus a natura sustineri ea, quae gignantur e terra, quibus natura nihil tribuit amplius quam, ut ea alendo atque augendo tueretur.*

⁷⁴ Vö. pl. Diog. Laert. 7. 138.

célszerűséget és rendezettséget biztosít, mivel a platóni Démiurgossal szemben a teremtő, aktív princípium nem különül el a megformálandó anyagtól.⁷⁵ Ennek az elképzelésnek a jelentőségéről később, *Az erők tana; a kaldeus kozmológiai szisztéma, Alexandriai Philón* című fejezetben még lesz szó.

A pneuma mint a kozmoszt, illetve az egyes élőlényeket átjáró éltető erő, vegetatív princípium több forrásban is megjelenő elképzelés. Cicero ezt az istenek természetéről írott, már hivatkozott művében világosan megfogalmazza: „Kleanthés a következő érvekkel mutatja meg nekünk, hogy mekkora a hő ereje minden élő testben... Mintegy a tűz hatására nem szűnnek meg lüktetni a vissz- és a vivőerek sem, és gyakran észrevették már, hogy amikor egy élőlény szívét kiveszik, az olyan ütemben ver, mintha a láng sebes lobogását utánozná. Minden tehát, ami él – legyen akár állat, akár a föld szülötte – amiatt a tűz miatt él, amelyet magába zár; ennek alapján be kell látni, hogy e tűz természete rejtje magában azt az életerőt, amely az egész világot áthatja.”⁷⁶ Cicero itt egyértelműen megfogalmazza, hogy a tűz életerő, mégpedig – ahogyan a kimetszett, de még dobogó szív szemléletes példája is mutatja – biológiai értelemben is funkcionáló vitális princípium. A corpus tizedik darabjában hasonló szemlélettel találkozunk, a hermetikus szerző lényegében ugyanígy határozza meg a pneuma funkcióját: „Ezért néhányan úgy gondolják, hogy a lélek vér, de tévednek természetét illetően, mert nem tudják, hogy az életerőnek (pneuma) először vissza kell húzódnia a lélekbe, majd, ha megalvad a vér, s az erek és ütőerek kiüresednek, az élőlény elpusztul. Ez a test halála.”⁷⁷ A Stobaiosnál fennmaradt *Koré kosmu* címen ismert dialógusban a pneuma ugyancsak hasonló szerepet tölt be, ám az előzőeknél kevésbé materiális értelemben, inkább mint egyfajta spirituális anyag, amely közvetlenül Istentől származik, aki ennek segítségével alkotja meg a lelkes természet szubsztrátumát, azaz a lelkeket: Ízisz arról számol be fiának, hogy amikor a Démiurgos mozgásba akarta hozni a mindenséget és egy élő kozmoszt készült alkotni, egy különleges keveréket használt. A leírás e ponton kissé enigmatikus; ugyanis megtudjuk, hogy a lelkek egy titokzatos keverékből származnak, amely az alkotó saját pneumájából, azután közelebről meg nem határozott ’szent’ szubsztanciából és tűzből áll, végeredményben pedig értelmes természetű; azaz élő lelkekkel teli. Az alkotás folyamata során a Démiurgos ennek a különleges keveréknek az elemeit titkos szavakat mondva egyesítette, majd mozgásba hozta, és terem-

⁷⁵ Vö. LONG–SEADLEY, 2014, 356.

⁷⁶ De nat. deorum, 2. 23–25. Szekeres Csilla fordítása.

⁷⁷ CH. X. 13.

tése révén létrejött ez az életet adó anyag, aminek isten a Psychosis nevet adta. E helyen nem tudjuk megvizsgálni azt a problémát, hogy vajon mire utalhatnak a szent szubsztanciák, vagy a titkos szavak, amelyek a Démiurgos alkotásában kulcsszerepet játszanak. Meglehet, hogy a szerző itt mágikus eljárásra, és egy alkimiai operációra utal; e ponton a lényeg az, hogy a kozmosz teremtése során a teremtő istenség saját pneumáját használja fel, hogy létrehozza a lelkeket, ezáltal pedig a kozmosz az isteni természethez hasonló megelégedett létezőkkel lesz tele.⁷⁸

A természeti erő sztoikus eredetű fogalmának ismerete megkönnyíti a varói természetfilozófia értelmezését, ami Augustinusnak köszönhetően részben rekonstruálható. Ennek vizsgálata tárgyunk szempontjából sem kis haszonnal kecsegtet. Lényeges eltérés a sztoikus kozmológiától abban érhető tetten – és ez a platonizmus hatásának bizonyítéka –, hogy Varro kozmoszának meghatározó eleme az intelligibilis szféra, mivel az isteni kozmosz egy részét nem érzékelhető, hanem csak értelemmel felfogható istenek alkotják.⁷⁹ Ezzel, Plátón követőjeként, lemond arról, hogy a kozmosz egészét mint az anyagi eredetű isteni természet szenzibilis megnyilvánulását magyarázza, ami egyébként a sztoikus természetfilozófia alapja. Hiszen a sztoikusok számára a tüzes természetű, tehát anyagi eredetű pneuma (πνεῦμα) teszi érthetővé a mindenség működését.

Augustinus tudósítása szerint⁸⁰ Varro a kozmoszt egy testből és lélekből összetett istennek tekintette, amely isteni mivoltát valójában lelkének köszönheti. Ez a kozmosz strukturált: legfelsőbb része az *aether* és a *levegő*, alsóbb régiói pedig a víz és a föld. Mind a négy terület lelkekkel van tele, a felső halhatatlanokkal, az alsó halandókkal.⁸¹ E rendszernek az a különlegessége, hogy a magasabb rendűnek tekinthető kozmikus istenségek – az égitestek – a látható, míg a héroszok, larok, geniusok a láthatatlan istenek. Ez az első ránézésre meglepő állítás valószínűleg a platonikus hagyományban gyökerezik, ahol már a *Timaios* értelmezésében megjelentek az asztrális daimónok, akik ke-

⁷⁸ SH. XXIII. 14–15.

⁷⁹ A sztoikusok a létezést csak testeknek tulajdonítják, ez értelemszerűen hatással van kozmológiájukra is. Vö. LONG 1998, 196.

⁸⁰ De civ. Dei, VII. 6.

⁸¹ *Hic videtur quoquo modo unum confiteri Deum; sed ut plures etiam introducatur, adiungit mundum dividi in duas partes, caelum et terram; et caelum bifariam, in aethera et aera; terram vero in aquam et humum; e quibus summum esse aethera, secundum aera, tertiam aquam, infimam terram; quas omnes partes quattuor animarum esse plenas, in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium.*

vert (isteni és emberi) természetű lények, az istenek segítői.⁸² A világ egy, de sok alakban nyilvánul meg. Az igazi istenek (*dei veri*) a világlélek különböző megnyilvánulási formái.⁸³ Ez a világlélek (*anima*) a kozmosz egészét átjárja, és különböző mértékben megelékesíti azt.

A világlélek három fokozatban van jelen a természetben.⁸⁴ Az első érzékelőképeség nélküli, éltető erő, amely a kozmoszban átjár mindent, ami él,⁸⁵ az emberi testben a csontokat, haját, körmöket, a természetben pedig az érzékelni nem képes, de élő létezőket.⁸⁶

A következő fokozatban megvan az érzékelés (*sensus*), ami az emberben a szem, fül, orr, száj, tapintás; az istenségben pedig a Nap, Hold, csillagok. A legfőbb lélek – az *animus* – kiemelkedő vonása az, hogy átjárja az értelem (*intellegentia*). Az istenségben ez az étheri ég.

A röviden vázolt varrói kozmológiának számunkra különösen fontos vonása a világot átható és azt élővé tevő *animus* fogalma. Augustinus alapján világos, hogy Varro finom fogalmi distinkcióval élt az *anima* (maga a világlélek) és az *animus* (ez a világlélek egy sajátos aspektusában, mint éltető erő) között.⁸⁷ Ez utóbbi kétségtelenül rokon a pneuma sztoikus fogalmával, de különbözik is attól, hiszen nem anyagi természetű, sőt legmagasabb rendű megnyilvánulása éppen az emberben is meglévő megértés (*intellegentia*) képessége.

A *De mundo* szerzője ugyancsak azt írja, hogy az isteni erő átjárja az egész kozmoszt.⁸⁸ Ezzel együtt megjelenik az a Chrysippos által is védelmezett tétel, miszerint a világban végbemenő katasztrófákra az *egész* rendje szempontjából szükség van, az isteni előrelátás része.⁸⁹ Ez a megingathatatlan, szilárd isteni törvény.⁹⁰

A sok alakban megnyilvánuló egy isteni kozmosz képzete nemcsak a sztoikus kozmológiában, hanem a platóni filozófiában is megtalálható. A *Törvények*-

⁸² Plut: *De Iside*, 359 D – 360 A, E; *De def. or.* 416 C, 417 A. Vö. THORNTON 1976, 26. A daimonológiának ez az aspektusa jelentős a hermetizmusban is. Ld. alább.

⁸³ *De civ. Dei*, VII. 9, 11.

⁸⁴ *De civ. Dei*, VII. 23.

⁸⁵ A kövek és a föld az isten csontjai. *Esse autem in mundo lapides ac terram, quam videmus, quo non permanat sensus, ut ossa, ut unguis Dei.*

⁸⁶ Alapvetően ez is sztoikus gondolatnak tekinthető, amely, legalábbis Diogenész tudósítása szerint, megjelent már Chrysipposnál és Poseidóniosznál is. Vö. Diog. Laert. 7. 138.

⁸⁷ Figyelemre méltó, hogy Lucretius is élt *anima* és *animus* megkülönböztetésével. Az előbbi az értelem nélküli, az utóbbit az értelmes léleknek tartotta. Ld. *De rerum natura* III., 421–424.

⁸⁸ *De mundo* 398 a

⁸⁹ I. m. 399 b

⁹⁰ I. m. 400 a

ben megjelenő isteni előrelátás, az isteni akaratot végrehajtó kozmikus arcónok, továbbá a timaioszi Démiurgos és a nagy daimónok jelentősége alapvető lesz e szempontból. Amint láthattuk, ezek a kérdések már Platón közvetlen követőit foglalkoztatták, akik közül jelentős szerepet kell tulajdonítanunk Xenokratésnak, aki újabb aspektusokkal bővítette a platonikus daimonológiát, és a platóni világlélek alapján kidolgozta a kozmikus hatóerő tanát, amely a sztoikus pneuma fogalmában öltött újra alakot. Ez utóbbi az az alapvető princípium, ami átjárja és élteti az egész kozmoszt. Később ez a fogalom meghatározó szerepre tesz szert a kozmológiai struktúrák leírásában, olyannyira, hogy a sztoikus terminust nem is könnyű a platonikusok által használt kozmikus erő meghatározásának használatától elkülöníteni. A platonikus-sztoikus hagyománynak ezt a – peripatetikus elemekkel kevert – fejlődési pontját figyelhetjük meg tehát Varro természetfilozófiájában. Mellette egy másik római szerző, Seneca művei is számtalan példán szemléltethetik a sztoikus immanens kozmológiai teológiának a hermetikus irodalomban is tetten érhető hatását. E helyen a *Naturales quaestiones*⁹¹ című műve első könyvének bevezetésére irányítom az olvasó figyelmét, mivel Seneca itt emelkedetten és tömören írja le a sztoikus teológia egyik olyan lehetséges értelmezését, amely számunkra is sok tanulsággal szolgál. „*Milyen megvetendő dolog az ember – mondja a római filozófus –, ha nem emelkedik az ember fölé.*” Mert, vonja le a következőt, „az a sokat emlegetett erény, amelyre törekszünk, nem azért nagyszerű, mert ha mentessé váltunk a rossztól, az önmagában véve boldogító, hanem mert felszabadítja a lelket, előkészíti az égi dolgok megismerésére, méltóvá teszi arra, hogy közösségbe kerüljön az istenséggel.”⁹² A világ megismerése tehát, hasonlóan a hermetikus szerzők véleményéhez, arra irányul, hogy felkészítse a lelket arra, hogy később, ennek a tudásnak folyományaként, képes legyen elrugaszkodni ettől a megismert világtól, hogy az istenivel kerüljön rokonságba. Ez látszólag paradoxon – ha a világ isteni, miért kellene tőle elrugaszkodni vagy elkülönülni –, de érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy az isteni emberi lélek az anyagi világ foglya; könnyen az étel-ital, a vágyak, és nem utolsósorban az anyagi világ hívságai: a pénz és a hatalom ígézetébe kerülve pazarolhatja el életét, ha nem veszi a fáradságot a szemlélődéshez.⁹³ A léleknek tehát a testi világ nyűgeit le kell vetnie („alig visz magából valamit a testből”), hogy vissza-

⁹¹ Magyarul ld. Seneca összes művei II. 503. skk. (Természettudományos vizsgálódások; Kopeczky Rita fordítása.)

⁹² Nat. quaest. I. 5–6.

⁹³ Nat. quaest. I. 4.

térhessen forrásához, és így a szemlélődésnek szentelhesse magát (9. §). Látni fogjuk, hogy a lélek anyagi világtól való megtisztításának doktrínája a hermetikus irodalom szinte közhelyszerűen visszatérő témája, ráadásul egyes esetekben a senecai leíráshoz hasonlóan, még a testben élő ember is elérheti. Seneca szerint a folyamat révén a lélek visszatérhet isteni forrásához, ott végre örömet lelheti, és szemlélheti a mindenség működését. (10–12. §). A szöveg ezen pontján azt is megtudjuk, hogy az istenség „a világegyetemet átható értelem... Az egész, amit látsz, és az egész, amit nem látsz. Csak így nyeri el a maga nagyságát, amelynél semmi nagyobb nem gondolható el: ha ő egymaga minden, ha saját művét belülről is, kívülről is fenntartja.”⁹⁴ A bevezetőben Seneca még egy fontos tanulsággal szolgál; megvilágítja, hogy mi a különbség az istenség természete és az emberi lélek között. Az istenség teljes egészében lélek (*animus*), míg az embernek ez csak egy része, még ha a jobbik része is. Később a lelkek eredetének és különbségének tárgyalásakor látni fogjuk, milyen kardinális problémát jelent az individuális lelkeknek a mindenség lelkéhez vagy a világlelkekhez való viszonya a platonikus és a hermetikus hagyományban is. Seneca az érvet itt arra használja fel, hogy rámutasson: ha feltételezzük, hogy az emberi lélek az ember jobbik része, amelynek segítségével ráadásul képesek vagyunk racionális döntéseket is hozni, akkor hogyan tételezhetnénk fel, hogy a világmindenség – ami teljes egészében lélek, sőt inkább értelmes lélek – célszerű irányítás nélkül, véletlenszerűen működne. Az isteni dolgokkal való foglalkozásnak tehát nem az anyagi világ szempontjából van haszna; mert mit használ ez a vizsgálódás, ha mindezt tudjuk is? „Legalább ennyit biztosan: tudom, hogy minden szűkös, mert fölmértem az istenséget.”⁹⁵

Ha e pontokra fordítjuk figyelmünket, megtaláljuk azt a fogalmi keretet, amelyben a hermetikus kozmológiai struktúrák értelmezhetőek. Ez a keret a görög filozófiának az a hagyománya, amely a hellenisztikus iskolák vitái és egymásra gyakorolt hatása során fejlődik ki. Egyes elemeikben a késő hellenisztikus vallási és filozófiai rendszerek ugyan magukba olvaszthatnak bizonyos keleti vonásokat (ilyen pl. a világ dualisztikus, pesszimizisztikus szemlélete)⁹⁶, ugyanakkor ezek a vonások következhetnek a görög filozófia belső fejlődéséből is.

⁹⁴ Nat. quaet. I. 13: *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, sic solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.*

⁹⁵ Nat. quaest. Praefatio 17: *Si nihil aliud, hoc certe sciam, omnia angusta esse, mensus Deum.*

⁹⁶ A problémához ld. WALLIS 2002, 30–33.

A szellemi természettel szemben álló alacsonyabb rendű anyagi világ képzete egyáltalán nem idegen a görög gondolkodástól sem, és a földről elvágódó isteni lélek szinte közhelyként jelenik meg, gondoljunk csak Empedoklés *Tisztulásaira* vagy a platóni dialógus, így a *Phaidros* nevezetes helyeire.⁹⁷ Ez természetesen nem jelenti a keleti hatások kizárását, de túlértékelnünk sem szabad őket. A fogalmi vizsgálat olyan belső fejlődést mutat, amely – nem számítva bizonyos gnosztikus szektákat – nem jut el a kozmosz teljesen peszsimista szemléletéig. Amennyiben nem kíséreljük meg feloldani azt a görög szemléletben is gyökerező ellentétet, ahol az anyagi világ, még ha egyébként csodálatra méltó is, az intelligibilis világhoz képest leértékelődik, a késő ókori természetfilozófiákat magából a görög filozófiai hagyományból is megérthetjük. Az eddigiekben röviden azokat a kozmológiai és ontológiai problémákat, valamint interpretációs kérdéseket érintettem, amelyek a görög filozófiai iskolák tanításainak kontextusán belül jelölik ki azokat a kérdéseket, amelyek lehetővé teszik a hermetikus szövegek egyes aspektusainak magyarázatát. Mindezzel nem állítom azt, hogy egyéb elemeket (a hellenisztikus egyiptomi vallás, judaizmus vagy más keleti vallások némely vonását) nem kellene figyelembe vennünk a hermetikus corpus világának mélyebb megértése szempontjából; az előzőekben csak az elkövetkező vizsgálatok horizontját mutattam meg, melyek során a fentebb vázolt fogalmi és interpretációs kereten belül vizsgáljuk meg a hermetikus kozmológia leglényegesebb vonásait.

⁹⁷ 246 a skk.

A KOZMOSZ, AZ ANYAGI ISTEN

*Első az Isten,
második a kozmosz,
harmadik az ember.⁹⁸*

Ha követni szeretnénk a hermetikus beavatás állomásait, meg kell értenünk bizonyos doktrinális alapvetéseket.

A beavatás legalsó foka a legáltalánosabb ismeretek megszerzésére irányult. Ezeket az ismereteket az *Altalános tanítások* tartalmazták, hogy azután a beavatandó mélyebb megértésre tehesen szert a részletes doktrínák elsajátításának segítségével. Milyen képet nyerhetünk a kozmoszról a legáltalánosabb tantételek alapján?

Forduljunk ezek kivonatahoz, a tizedik dialógushoz.

Miután Hermés összefoglalta az Isten természetére vonatkozó legfontosabb ismereteket, rátér a második létező, vagyis a kozmosz leírására: Erről azt mondja, hogy szép (καλός), de nem jó (ἀγαθός)⁹⁹: „Mert anyagi és ezért igen könnyen képes hatást elszenvedni, sőt legelső azok között, amelyek ki vannak téve a változásnak; a létezők között a második, önmagának nem elégséges, bár egyszer keletkezett, örökké létező, létezése pedig az örökös keletkezésben, mégpedig a minőségek és mennyiségek keletkezésében áll: mert mozgásban van, és az anyag mozgása a keletkezés.”

Azért is célszerű ezt a részt választani kiindulópontnak, mert a hermetikus kozmológia jóformán minden alapfogalmáról szó esik benne. A következőkben tehát ezeket vesszük szemügyre. Alapvető ontológiai és episztemológiai jelentősége van a keletkezés (ἡ γένεσις) és ebből következően a keletkezett (τὸ γενόμενον) fogalmának.

⁹⁸ SH. XI. 2. (6).

⁹⁹ CH. X. 10: ὕλικὸς γάρ, καὶ εὐπάθητος, καὶ πρῶτος μὲν πάντων παθητῶν, δεύτερος δὲ τῶν ὄντων καὶ αὐτὸς ποτὲ μὲν γενόμενος, αἰεὶ δὲ ὢν, ὢν δὲ ἐν γενέσει, καὶ γινόμενος αἰεὶ, γένεσις τῶν ποιῶν καὶ τῶν ποσῶν· κινητὸς γάρ· πᾶσα γὰρ ὕλικὴ κίνησις γένεσις ἐστίν.

A kérdés megjelenése a platóni filozófiában¹⁰⁰

A probléma korábban a *Timaios*ban nyert világos megfogalmazást.¹⁰¹ Eszerint:

1. Meg kell különböztetnünk az örökké létezőt, aminek nincs kezdete, azaz keletkezése (τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), és azt, ami folyton keletkezik, de sohasem létezik (τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε).¹⁰²
2. Az ontológiai megkülönböztetés ismeretelméleti megkülönböztetéssel jár együtt: az előbbi levezetésből adódó értelmi belátással ragadható meg (τὸ μὲν δι' νοήσεως μετὰ λόγου περιληπτόν), míg az utóbbi, érzékelésen alapuló, le nem vezethető vélekedéssel közelíthető meg. (τὸ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν)
3. A keletkező mindig valamilyen ok folytán keletkezik. (ὕπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι)
4. Az ég (vagy a kozmosz) keletkezett, látható, érinthető és teste van. Mivel pedig érzékeléssel fogható fel, csak vélekedésünk lehet róla.¹⁰³

A platóni premisszák szerepe a dialógusban világos, maga Timaios mondja ki, hogy ezek az alaptételek elengedhetetlenek kozmológiai bizonyításának megértéséhez.¹⁰⁴ A hermetikus kozmosz a platónihoz hasonlóan a folytonos keletkezés állapotában van, vagyis változni, keletkezni és pusztulni képes, tehát nem lehet tökéletesen létező.

A beavatandónak éppen azt kell először megértenie, hogy az, amit mindaddig a világról gondolt, mégpedig, hogy az a létezők összessége,¹⁰⁵ valójában nem helyes; a kozmosz éppen hogy mentes a valóságos létezésről. Ellenben maga a kozmosz, annak ellenére, hogy részei romlandók, mint egész, pusztulhatatlan. A Stobaiosnál fennmaradt töredékek egyikében a szerző világos különbséget tesz az egyszer keletkezett, de változatlan, és ezért el nem pusztuló létező, azaz a kozmosz, és a kozmoszban található, örökös változásban lévő, ezért keletkező és pusztuló létezők között.¹⁰⁶

A gondolatmenet célja az, hogy tisztázza a létező valódi fogalmát. A létező

¹⁰⁰ FESTUGIÈRE 1950–1954, II. 92–152.

¹⁰¹ A platóni dialógusra mint forrásra már W. Scott is hivatkozott. SCOTT 1924–1936, II, 230.

¹⁰² Tim. 27 d - 28 a

¹⁰³ I. m. 28 b

¹⁰⁴ I. m. 28 a

¹⁰⁵ Vö. CH. I. 1.

¹⁰⁶ SH. XI. 2: τὸ διαλυτὸν φθαρτὸν, τὸ μένον ἀμετάβλητον αἰδίον, τὸ ἀεί γινόμενον ἀεὶ φθείρεται, τὸ δὲ ἀπ᾽ αἰεὶ γινόμενον οὐδέποτε φθείρεται οὐδὲ ἄλλοτι γίνεται.

nem az, amit az emberek annak vélnek, hiszen ők a létezőnek a nem-létező jegeit tulajdonítják. A hermetikus beavatás első fokán meg kell hogy kezdődjön a kozmosztól való elidegenedés folyamata. Ez először csak a helytelen megismerési mód kiküszöbölését jelenti, hogy azután a beavatandó maga nyerhesse el az igazi tudást, és a valódi létezést. A kozmosz itt kettős aspektusban jelenik meg. Mint a pusztuló létezők egésze nem lehet jó, ellenben, mivel Isten után a második létező, még mindig tiszteletre méltó.

Az idő mint kozmológiai princípium. A platóni forrás

Egy másik dialógus a problémát az idővel – ami nyilvánvalóan a változás megjelenése – is kapcsolatba hozza: „Isten teremti az Örökkévalóságot, az Örökkévalóság a kozmoszt, a kozmosz az időt, az idő pedig a keletkezést. ... Tehát az örökkévalóság Istenben van, a kozmosz az Örökkévalóságban, az idő a kozmoszban, a keletkezés pedig az időben. És míg az örökkévalóság Isten körül áll mozdulatlanul, a kozmosz az Örökkévalóságban mozog, az idő kiteljesedik a kozmoszban, a keletkezés pedig megszületik az időben.”¹⁰⁷

Ez a szöveg újabb szempontokkal bővíti a vizsgálódás körét. Ami az érvelés lényegi premisszáit illeti, alapvetése ugyancsak a keletkezés és keletkezetlenség, illetve a keletkezett és keletkezetlen létező megkülönböztetése. Azonban az idézett textus a már vázolt rendszert tovább strukturálja. Isten és a kozmosz közé közvetítőket iktat, amelyek az idő aspektusával gazdagítják az anyagi világ megjelenésének folyamatát. Az idő (ὁ χρόνος) ugyancsak a *Timaios*ból ismert kozmológiai alapelv, olyan, a változásban lévő világot konstituáló princípium, amely az örökkévalóság mozgó képmásaként az isteni szféra teljességét tükrözi a teremtetett világban.¹⁰⁸

A hermetikus szövegben az idő a keletkezést (ἡ ἐνέργεια) hozza létre, aminek a megnyilvánulási formája (ἡ ἐνέργεια) az élet (ἡ ζωή) és a pusztulás. Ezzel a változásra való képességet, az anyagi világ alapvető és legfontosabb tulajdonságát hozza létre. Ebben az összefüggésben Isten, az Örökkévalóság, az idő és a kozmosz filozófiai összekapcsolása a fontos számunkra. A hermetikus kozmológiában, ahogyan a platóni dialógusban is, mindegyik princípium valamilyen strukturális mozzanattal bír. E folyamat meghatározásának az a célja, hogy a világot mint időben meghatározott teremtményt írja le. Ezzel

¹⁰⁷ CH. XI. 2.

¹⁰⁸ Tim. 37. d: Az idézett szövegek asztrológiai aspektusáról lásd *Az élő kozmosz* című fejezetet.

egyrészt fenntartható az a képzet, hogy a kozmosz az isteni tökéletességtől függ, másrészt el is idegeníthető attól; hiszen azzal, hogy időben jelenik meg, képes a változásra, így létében valamilyen fogyatkozás, hiány jelenik meg. A gondolat alapja az a premissza, hogy a változás csakis a tökéletlen létszféra jellemzője lehet, hiszen ha a tökéletes létező változhatna, akkor azt kellene állítanunk, hogy egyszer kevésbé, másszor pedig jobban tökéletes, vagyis olyan hiányossággal bír, amelynek pótlására törekednie kell; illetve el is veszíthet bizonyos előnyös tulajdonságokat. Ez egy tökéletes létező esetében viszont nyilvánvaló paradoxon.

A kozmológiában nagy jelentőséggel bír az örökkévalóság és az idő egymáshoz való viszonyának meghatározása, mivel az idő, az anyagi világ egyik jellemző strukturális eleme, magában az örökkévalóságban alapozódik meg. Ez azt jelenti, hogy az időt az örökkévalóság felől kell megértenünk, így ez utóbbi jóval több lesz, mint pusztán az időbeliségnek a végtelenségig való tágitása. Az időnek ez a koncepciója egy igen érdekes kozmológiai struktúrát eredményez, mivel kilép a hétköznapi időtapasztalat köréből, és az emberi végség alapélményének eszközét – a mérhető időt – az isteni létszféra egyik megnyilvánulásaként értelmezi. Ez a felfogás annak ellenére, hogy megtartja azt a képzetet, miszerint az idő az égitestek szabályos mozgásának megfigyelése révén mérhető, mégis egészen más megvilágításba helyezi annak szemléletét; nem abból eredezteti az örökkévalóságot, hogy a mérhető időt a végtelen fogalmáig tágitja, hanem fordítva, az örökkévalóság felől teszi érthetővé az idő jelenségét. Platón ezt úgy fogalmazza meg, hogy az emberek az örökkévalóságot illető fogalmuk kialakításánál azt a helytelen eljárást alkalmazzák, hogy az idő mozgásából elvonatkoztatott fogalmakat (van, volt, lesz) viszik át arra, ami önmagában változhatatlan; tehát a képmásból próbálják megérteni a mintát, és nem fordítva, ahogyan egyébként helyes lenne.¹⁰⁹ Az örökkévalóság és az idő egyszersmind az isteni és anyagi világ ontológiai különbségét is jelenti: ugyanis az, ami örökkévaló, nem más, mint a mindig önmagával azo-

¹⁰⁹ Tim. 37 e - 38 a: ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τ' ἢν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίου οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δι' ὧς ἢν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἢν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι. „...az idő részei mindezek (ti.: a napok, hónapok, évszakok, stb.), mint a „volt” és a „lesz” is az időnek vele együtt keletkezett fajtái, amelyeket azonban észrevétlenül, helytelenül átviszünk az örökkévaló létre is. Mert az örökkévalóról azt mondjuk, hogy volt, van és lesz, pedig öhozzá valójában csak a „van” illik; a „volt” és a „lesz” pedig csupán az időben haladó keletkezésre illik.” (Kövendi Dénes fordítása.)

nos igaz létező.¹¹⁰ Ez az alapvető fontosságú mozzanat, amely abból a platóni kijelentésből származik, hogy a teremtő célja a kozmosz megalkotásával az volt, hogy megőrizze az örökkévalóság képmását, a lét időbeliségét az isteni létszféra szemléletének és megértésének lehetőségévé emeli.

A latin *Asclepius* szerzője lényegében ezt a sémát megtartva alkot meg egy sajátos kozmológiát, amely a világ életét az isteni struktúra immanens részévé teszi, mivel az „az örökkévalóság életében mozog”.¹¹¹ Ennek a szemléletnek a timaiosi világképhez képest az a sajátossága, hogy nem csak a kozmosz eredetét vezeti le az isteni princípiumból, hanem annak későbbi, időben megjelenő létét is ahhoz köti, és az örökkévalósághoz való viszonyában határozza meg. A szöveg szerint a világ (*mundus*) éppen azért mozog folytonosan és romolhatatlanul, mivel az örökkévalóságban van, hiszen az körülveszi és egybefogja.¹¹² Az anyagi kozmosz ontológiai alapeleme, az idő, mozgásának kezdetét az örökkévalóságból veszi, és oda is tér vissza. Így a mozgó idő alapja az isteni állandóságot jelző mozdulatlan örökkévalóság.¹¹³ Ebből következik, hogy az idő is önmagában hordozza az örökkévalóság természetét, mivel szükségszerűen visszatér önmagába.¹¹⁴ Így az időben meghatározott anyagi világ az örökkévalóság utánzója (*aeternitatis imitator*) lesz. Ha az *Asclepius*nak ezt a leírását összevetjük a XI. dialógus idézett helyével, látható lesz, hogy a szerzők célja azonos. Az idő összekapcsolása az isteni lét alapelemével, az örökkévalósággal, a kozmosz istenben lévő mivoltának, vagyis immanens szemléletének lehetőségét tárja fel. Az anyagi világ egyes szegmenseiben valóban idegen az ember számára, de az isteni teremtő tevékenység végérvényesen rányomta bélyegét. Ebből a szempontból az egyébként a halandóságra figyelmeztető idő Isten eszköze arra, hogy elrendezze a preegzisztens anyagot.¹¹⁵ Az idő és a rend együtt járnak, és éppen ez teszi lehetővé a világ létezését.¹¹⁶ A számmal kifejezett mérték tehát nem pusztán az idő mérésének eszköze,

¹¹⁰ I. m. 38 a: τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀκινήτως.

¹¹¹ Ascl. lat. 30: *In ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitur.* (Az idézett magyar szöveg Tar Ibolya fordítása.)

¹¹² Uo. *Nec stabit aliquando, nec conrumperetur sempiternitate vivendi circumvallatus et quasi constrictus.*

¹¹³ Meglehet, hogy az elképzelés alapja az a görögben ismert etimológia, miszerint az αἰών az ἀεὶ ὦν kifejezésből származik, vagyis az örökkévalóság nem más, mint örökké létező idő, χρόνος ἀεὶ ὦν. (Vö. SCOTT 1924–1936, III, 188.)

¹¹⁴ Ascl. lat. 31.

¹¹⁵ Ascl. lat. 14.

¹¹⁶ Asc. lat. 30: *Mundus est receptaculum temporis, cuius cursu et agitatione vegetatur. Tempus autem ordinatione servatur.*

hanem az idő maga a mérték, amelyben az isteni teremtés megnyilvánul. Ez a felfogás a *Timaios* kozmológiai alapvetésének egyértelmű folytatása, mivel a teremtés ott is hasonlóan, mint a világban uralomra jutó és számokkal kifejezhető mérték, jelenik meg.

Az *Asclepius*nak ez a kozmológiai leírása azért is figyelemre méltó, mert megmarad egy igen absztrakt filozófiai síkon, egyértelműen azt a platóni terminológiát használva, amely hasonlóképpen tesz különbséget örökkévalóság és idő között.¹¹⁷ Feltűnő, hogy a dialógusban sem az idő, sem az örökkévalóság nem jelenik meg megszemélyesített istenséggként. Az előbbi paradox mivolta abban áll, hogy az ember egyrészt mint az időnek alávetett létező az anyaggal együtt járó privációt, a változás lehetőségét, vagyis a halált hordozza magában, másrészt éppen a káoszt elrendező mérték, az idő által részese az isteni rendnek.

Az idő negatív aspektusait, félelmet ébresztő, végzetként kényszerítő hatalmát jelenítik meg a szörnyű dekánon, ugyanakkor a hermetikus szerzők sokszor hangsúlyozzák az emberi lét méltóságát, és azt, hogy Isten egyedülálló teremtményeként, véges létének nyomorúságában is képes az istenek fölé kerülni.¹¹⁸ Az, aki ezt nem tudja megérteni, annak teszi ki magát, hogy örökké az idő uralta végzet hatalma alatt éljen, ellenben a világnak megfelelő mérték szerinti elrendezettsége mindenkit figyelmeztet az isteni jelenvalóságára.

Az említett szöveghelyeken az idő és az alapjául szolgáló örökkévalóság kozmológiai princípiumokként, absztrakt filozófiai fogalmakként jelennek meg. A XI. dialógus idézett helye olyan módon bontja ki a kozmosz létét Istenből, hogy az örökkévalóságon keresztül megjelenő idő és az anyagi világ eredendően Istenben van.¹¹⁹ Mit jelent a kozmosz számára ez a fajta meghatározottság?

A latin *Asclepius* a következőképpen határozza meg ezt az ontológiai viszonyt:¹²⁰ Isten mozdulatlan, ahogyan vele együtt mozdulatlan az örökkévalóság is, amely Istentől elválaszthatatlan, vele együtt létező hiposztázis. Ez hordozta önmagában a keletkezetlen világot. Meglehet, ez utóbbi kijelentés arra vonatkozik, hogy az örökkévalóságban az anyagi világ ideális képmása található, nem pedig a látható világ (*mundus sensibilis*).¹²¹ Így válik érthetővé az a kifejezés, hogy „a látható világ, amely utánozza az örökkévalóságot,

¹¹⁷ SCOTT 1924–1936, III, 189.

¹¹⁸ Vö. Ascl. lat. 22.

¹¹⁹ ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ.

¹²⁰ Ascl. lat. 31.: *Deus ergo stabilis fuit <semper> semperque similiter cum eo aeternitas constitit mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra se habens.*

¹²¹ NF. IV. 171. I. jegyzet.

ennek az Istennek a képmására lett teremtvé”.¹²² Tehát a kozmosz az isteni teremtetőerőnek nem külsődleges megvalósulása, hanem az isteni értelem immanens megnyilvánulása, anyagi természetű megjelenése mindannak, ami ebben benne van, azaz a létezők végtelenségének leképeződése. Az, hogy az örökkévalóság Istennel koegzisztens hiposztázis, biztosítja azt, hogy az anyagi világ mindezek mellett is más legyen, mint Isten; teremtésének eredménye, amely képes elidegenedni alkotójától.

Az anyag problémája

A kozmoszt alkotó princípiumok tárgyalása során nem mellőzhetjük a teremtet világ anyagiségának problémáját.¹²³ Az idézett X. dialógusban a kozmoszra vonatkozóan Asklépios használja az *anyagi isten*¹²⁴ kifejezést. Itt semmiképpen sem hagyhatunk figyelmen kívül bizonyos fogalomtörténeti kérdéseket, amelyek a platonikus filozófiához és a platóni befogadó (τὸ δεχόμενον) értelmezéséhez köthetők. A következőkben látni fogjuk, hogy a platóni fogalom lehetséges interpretációi hogyan határozzák meg a későbbi – platonikus, peripatetikus – kozmológiákat.

Ez a meglehetősen homályos terminus a platóni kozmológia egyik kulcsfogalma, hiszen a természetében¹²⁵ a Démiurgostól független, preegzisztens princípiumot jelöl. A befogadó ezáltal korlátozza a teremtést (miként a mesterembert korlátozza az alapanyag, amivel dolgozik¹²⁶) – ez pedig egy dualista tendencia érvényre jutásának lehetőségét hordozza magában. Ha megvizsgáljuk Platón követőinek értelmezési kísérleteit, éppen e tendenciának akadhatunk nyomára. A probléma alapját a *Timaios* 30 a jelenti, amely szerint az alkotó isten mindazt, ami látható volt (πάν ὅσον ἦν ὁρατὸν) és rendezetlenül mozgott, *rendbe hozta a rendezetlenségből*.¹²⁷ Később¹²⁸ arról olvasunk, hogy a kozmológiában három princípiumot kell feltételeznünk: a keletkezőt (τὸ γιγνόμενον), azt, amiben keletkezik és azt, aminek mintájára keletkezik. Azt, amiben a keletkező létrejön, *Timaios* befogadónak (τὸ δεχόμενον) nevezi.

¹²² Ascl. lat. 31: *Huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator.*

¹²³ Vö. VLASTOS 1939. Uő: *Creation in the Timaeus: is it a Fiction?* In ALLEN 1965, 401–419.

¹²⁴ CH. X. 10: Τίς οὖν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὁδε;

¹²⁵ Létében nem, léte ugyanis csak a Démiurgos teremtő tevékenysége folytán van.

¹²⁶ CORNFORD 1984, 37.

¹²⁷ εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγάγεν ἐκ τῆς ἀταξίας.

¹²⁸ Tim. 50 c - d

Ezt az 52 c-d alapján a térrel (ἡ χώρα) azonosíthatjuk, itt ugyanis arról van szó, hogy a képmásnak valami másban kell létrejönnie ahhoz, hogy egyáltalán keletkezessen, majd Timaios levonja a következtetést, hogy „a Létező, a Tér, s a Keletkezés, e három külön dolog, megvolt, még mielőtt az ég megszületett volna”,¹²⁹ vagyis ezek olyan princípiumok, amelyek a kozmosz megalkotásához elengedhetetlenül szükségesek. Mindenesetre *Timaios* 52 b szerint e különleges, szinte misztikus princípiumról alig tudhatunk valamit, hiszen csakis az érzékeléstől való elvonatkoztatás révén próbálhatunk ismereteket szerezni róla.

A tér ontológiai státusza azonban már a legkorábbi értelmezésekben problémássá vált. A Démiurgos ugyanis az alkotás során a befogadót vette alapul, hogy megformálja belőle a kozmoszt. Ez kétségtől a fogalommal jelölt szubsztrátum anyagi aspektusát domborítja ki. Mivel nem ismerjük az Akadémián folytatott szóbeli vitákat,¹³⁰ azt sem tudhatjuk, hogy a terminus értelmezése körüli vitákban maga Platón inspirálhatta-e az anyag (ἡ ὕλη) fogalmának megjelenését. A *Timaios* értelmezése körüli polémia minden valószínűség szerint Xenokrátestől ered,¹³¹ és e vitában Aristotelésnek is jelentős szerep tulajdonítható.¹³² E szempontból az aristotelési anyagfogalomnak azért van jelentősége, mert az megtartja a befogadás mozzanatát, amely a hermetikus kozmológiában is megragadható. A metafizika nyolcadik könyvének elején Aristotelés az érzéki létezők természetét vizsgálja. Ezeknek van anyaguk (ἡ ὕλη),¹³³ ami alatt nem a valamiként megvalósult anyagot, hanem azt érti, ami lehetőség szerint, tehát még nem aktuálisan valami. Az anyag emellett a változás alapfeltétele.¹³⁴ Márpedig az érzékelhető világban változás nélkül nincs létezés, hiszen a létező négyféle változási képessége – térbeli változás, növekedés, csökkenés vagy

¹²⁹ ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι. (Magyarul Kövendi Dénes fordításában idézzük.)

¹³⁰ CHERNISS 1962.

¹³¹ Ennek bizonyítékait Taylor gyűjtötte össze: TAYLOR 1928, 67., vö. még CORNFORD 1984, 26., ill. a korábbi irodalommal együtt, GUTHRIE 1993, V. 302. sk. A platonikus hagyomány kérdéséről lásd Somos Róbert bevezetőjét a *Középső platonizmus* című kötetben. Főleg 12. skk., ill. 25–28. Xenokrátesről sajnos szinte semmit sem tudunk, így működését és hatását tekintve is hipotézisre kell támaszkodnunk. Magyarul lásd Bugár M. István bevezetőjét a *Kozmikus teológia* című kötetben, főleg 31. skk., illetve a töredékeket uo. 147–154.

¹³² Vö. Arist. De Caelo 306 b 17 – 19. Ld. még TAYLOR 1997, 615; CLAGHORN 1954; Lesley Dean-Jones: Aristotle's understanding of Plato's receptacle. In: WRIGHT 2000, 101–112.

¹³³ Met. Z. 1042 a [25] αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πάσαι ὕλην ἔχουσιν.

¹³⁴ Ross 1992, 216. sk.

kisebbedés, minőségi változás (ilyen az is, ami a testet illeti, mint például a betegség)¹³⁵ – ezen alapul, vagyis *az ellentétes változások alapfeltétele*.¹³⁶

Az anyag az érzékelhető dolgok szükségszerű ontológiai konstitutív princípiuma, amely a változások fajtáinak megfelelően négy aspektusban szemlélhető. A Λ könyv szerint mindennek, ami változik, anyaga van, de nem ugyanolyan anyaga.¹³⁷ E kitétel arra szolgál, hogy megmagyarázza annak a lehetőségét, hogyan képes végtelenül sok és nem egyetlen létező keletkezni, hiszen ha egy lenne az anyag, egyetlen lenne a létező is. Ez a kitétel utal a parmenidési ontológia apóriájára, ugyanakkor a platóni befogadóra is, hiszen annak esetében sem világos, hogy végső soron mi az, amit befogad.¹³⁸ Amikor tehát az anyagról beszélünk, csak a tapasztalatból következtethetünk vissza az *intelligibilis anyag*¹³⁹ természetére, amely önmagában megismerhetetlen,¹⁴⁰ hasonlóképpen a platóni befogadóhoz, amelyet csak egy valószínű előadás tud felfedni. Ráadásul az anyag keletkeztelen, formához való viszonya tehát hasonló a *Timaios*-ban megfogalmazott mintakép–befogadó viszonyhoz.¹⁴¹ Eszerint lehetséges az aristotelési $\psi\lambda\lambda$ fogalmának a platóni $\chi\omega\rho\alpha$ -ból való eredeztetése, hiszen a Stagirita által használt terminus éppen a *befogadás* mozzanatát őrizte meg, még ha tovább strukturálta is azt.

Jól látható ez a későbbi platonista, Plutarchos egyik megjegyzésén is, aki szerint „ez a kozmosz és ennek bármely része is ugyanúgy testi és értelemmel felfogható szubsztanciából áll, melyek közül az előbbi az anyagot és a szubsztátumot, míg az utóbbi az alakot és a formát adta annak, ami létrejött.”¹⁴² Nyilvánvaló, hogy itt a *Timaios* arisztotelianus értelmezésével van dolgunk.

A Stagirita anyagfogalmának ezek a jellemzői arra mutatnak, hogy Arisztotelész a platóni befogadó értelmezésében rejlő lehetőségeket igyekezett kihasználni. A közös pontok a következők:

- mind a befogadó, mind az anyag a létezés lehetősége;
- mindkettő esetében a konkrét anyagi létezőktől való elvonatkoztatás útján szerezhetünk ismereteket az intelligibilis princípiumokról;

¹³⁵ Miként a X. dialógusból vett részlet mutatta, a változás és a mozgás a hermetikus szövegben is az anyagi kozmosz létének alapvető feltétele.

¹³⁶ 1042 a [32–33]: ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς

¹³⁷ 1069 b

¹³⁸ Tim. 50 e - 51 c

¹³⁹ Lásd: 1037 a ὅλη νοητή és ὅλη αἰσθητή megkülönböztetését.

¹⁴⁰ 1036 a [4–5].

¹⁴¹ 1069 b

¹⁴² Plutarchos: *A lélek keletkezése a Timaios szerint*. 1013 C. Betegh G. és Böröcki T. fordítása.

- mindkét terminus olyan preegzisztens ontológiai alapelvet jelöl, ami meghatározza az anyagi világ kialakulásának lehetséges feltételeit.

Ugyanakkor, a ὕλη fogalmával Aristotelés előtérbe helyezi a kérdéses princípium szubsztrátum jellegét, és, bár megtartja a befogadás és így a potencialitás elemét, középpontba helyezi a változás problémáját, amely az egységes anyag fogalmának fokozatos elvetéséhez vezet, ellentétben a platóni befogadó karakterével.

Az *Asclepius* érdekesen mutatja a ὕλη ilyen (tér-anyag-befogadó) értelmezésének lehetőségét. A szöveg szerint létezett Isten és az anyag, és ez utóbbiban volt a *spiritus*,¹⁴³ bizonyos princípiumok pedig, amelyek a világ kialakulásához szükségesek, Istenben voltak meg. A világ létrejöttéhez szükség van egyes alapelvekre, amelyek – bővebben ki nem fejtett módon – Istenben vannak.¹⁴⁴ A princípiumok ekkor még „nem voltak, de azért benne voltak abban, ahonnan meg kellett születniük”.¹⁴⁵ Ahogyan a továbbiakban olvashatjuk, az anyag, vagyis a világ természete (*mundi natura*) és a *spiritus* a születés és a létrehozás lehetőségét hordozzák,¹⁴⁶ ami a világ kialakulásának alapfeltétele, hiszen csak Isten örök és keletkezetlen.¹⁴⁷ Ez a potencialitás ugyanakkor kiegészül egy másik vonással is, nevezetesen hogy az anyag, mint a létezők lehetősége, egyben azok befogadója, azaz tér (*locus*) is. *Térnek ugyanis azt nevezem, amiben minden benne van* – mondja a szerző.¹⁴⁸ Vagyis a latin nyelvű hermetikus szövegben összekapcsolódik a timaiosi befogadó két lehetséges és szokásos értelmezése:¹⁴⁹

1. a létezők lehetőségének feltétele, azoknak befogadója, az, ami nekik helyet ad,
2. azok anyagi alapfeltétele, szubsztrátuma is.¹⁵⁰

¹⁴³ Ez nyilván a sztoikus πνεῦμα-val azonos fogalom, ami a hermetikus szövegek estében másutt is kimutatható. Vö. SCOTT 1924–1936, I. 59.

¹⁴⁴ Ez rendkívül hasonlít arra a timaiosi problémára, hogy mi az, amit a befogadó befogad. Tím. 50 b – 51 c

¹⁴⁵ Ascl. lat. 14: *idcirco non erant, sed in eo iam tunc erant, unde nasci habuerunt.* (Az idézetet Tar Ibolya fordította.)

¹⁴⁶ *In se nascendi procreandique vim possident atque naturam.*

¹⁴⁷ Ascl. lat. 14. 17: *deus aeternus nec nasci potest nec potuit.*

¹⁴⁸ Ascl. lat. 15. (Tar Ibolya fordítása.)

¹⁴⁹ Vö. még CORNFORD 1984, 187. Eszerint nem véletlen a befogadónak az anyához való hasonlítása sem. Ez arra az elképzelésre utal, amely szerint a keletkezésben valójában az apának van szerepe, az anya az, aki kihordja, táplálja a magzatot, és *helyet ad* annak. Ugyanakkor a magzat számára mégis valamiképpen idegen marad.

¹⁵⁰ Asc. lat. 14–15: *Nec qualitates etenim nec quantitates nec positiones nec effectus dinosci*

E könyv keretében nem lehet feladatunk annak kimerítő vizsgálata, hogyan alakulnak a platóni kozmológia alapfogalmai a későbbi viták során. E fejezetben célunk csak az lehetett, hogy vázoljuk azokat az értelmezési lehetőségeket, amelyek keretében a hermetikus dialógusok kozmoszra vonatkozó helyeinek egyes problémái tisztázhatóak. Ezek a kérdések az idő és az anyag terminusainak megfelelő interpretációjával függnek össze, mivel itt érhető tetten azok az alapvető dilemmák, amelyek a vizsgált szövegek íróit is foglalkoztatták.

Mindezek után ideje, hogy közelebbről is megvizsgáljuk a hermetikus kozmológia alapkérdéseit.

A rossz kozmosz: Hermetika, platonizmus, gnózis

A negatív kozmológia megjelenésének alapjai; párhuzamos képzetek

A kozmosz anyagságának kérdése szorosan összefügg azzal a problémával, hogy az embernek hogyan kell viszonyulnia a materiális világhoz.

A hermetikus kozmológia az anyagi világhoz való viszonyában ambivalens felfogást tükröz. A kozmosz szemlélete és ismerete szükséges ahhoz, hogy az ember felismerje benne a célszerűséget, vagyis az isteni eredetet, és felébreszse szendergéséből, ugyanakkor anyagsága folytán éppen maga nyújtja a fedelés lehetőségét; az, aki *belefeledkezik*, önmagát veszíti el. Ezáltal a rossz ontológiai aspektusa – nevezetesen, hogy az a lét hiányos megvalósulása – egy értékfogalommal bővül, vagyis a lét hiánya, amely az anyagságban mint a változás feltételében rejlik, önmagában hordozza az emberi lét alapvető váltságát is. Benne az ember arról mond le, ami önmagában is maradandó és örök; az isteniről. Éppen ezért lesz a tudatlanság (ἡ ἀγνοσία) is a legnagyobb rossz az ember számára. Ebben az állapotban az ember az anyagi világ rabja és testének szolgája lesz.¹⁵¹ Ez a szemlélet vezet a kozmosz fokozatos elértéktelenedé-

potuissent earum rerum, quae nusquam sunt., ill. Ascl. lat. 3., ahol a *mundusta* a szerző a *receptaculum* kifejezést használja.

¹⁵¹ Vö. CH. X. 8: „A lélek bűne a tudatlanság. Ha a lélek vak, és nem tud semmit a létezőkről, sem természetükről, sem a Jóról, akkor gyötrődik a test szenvedélyeitől, és szerencsétlenül, mert nem ismeri önmagát, a nyomorúságos és romlott test szolgája lesz. Teherként cipeli a testet, amely irányítja őt, ahelyett hogy ő irányítaná azt. Ez a lélek bűne.” κακία δὲ ψυχῆς ἀγνοσία. ψυχῆ γάρ, μηδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων, μηδὲ τὴν τοῦτων φύσιν, μηδὲ τὸ ἀγαθόν, τυφλῶπτουσα

séhez. A világtól való elfordulás sürgető felszólítása, isteni és földi radikális dualizmusa bontakozik ki előttünk. A késő antikvitás mégis több megoldást kínál. A gnosztikus rendszerek e dualizmust a végsőkig feszítik, bennük a világ gyakran mint a Démiurgosnak az ember becsapására szolgáló eszköze jelenik meg. A hermetizmus mégis *optimista* marad; a megoldás kulcsa a világhoz való viszonyulásban rejlik, azaz a kozmosz csak lassanként, a tudás egyre magasabb fokozatain válik idegenné az ember számára.

A *vegýtő edény* (Κρατήρ) című dialógus szerint minden embernek lehetősége van eljutni a tudáshoz, de annak megszerzése az individuum aktív közreműködését kívánja. A logos (λόγος) – vagyis a diszkurzív gondolkodás képessége – mindenki számára adott, de az értelem (νοῦς) eredendően senkinek sem tulajdona. Az emberi élet célja éppen az, hogy megküzdjünk a tudásért, amely mintegy versenydíjként nyerhető el.¹⁵² E szempontból különösen fontos a kozmosz szemlélete, a kozmoszhoz való emberi viszonyulás. Akik nem képesek megérteni az isteni üzenetet, „azok az ész emberei, akik nem tettek szert az értelemre. Nem tudják, hogy miért születtek, és hogy kik örködték születésük felett. Az ilyen ember érzékelése hasonló az oktalan állatokéhoz, lelke indulttal és haraggal terhes, és nem csodálkozik rá azon dolgokra, amelyeket látni érdemes. Ki van szolgáltatva teste örömeinek és vágyainak, és azt gondolja, hogy ezekért született az ember.”¹⁵³

Ellenben a tudás birtokosai a létezők természetének megismerése után valóban meggyűlölnek testüket,¹⁵⁴ ezáltal képesek birtokba venni valódi énjüket. Önmagunk megszerzésének a feltétele az, hogy felismerjük: a rossznak mi vagyunk az oka, nem Isten. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy érzékeinknek engedelmeskedve a könnyebb utat választjuk, és *hiszünk a szemünknek*, bár az igazi jó testi szemeinkkel nem látható. A rossz jelenti a lemondást valódi önmagunkról, azaz, ha az anyagi világot választjuk az intelligibilis valósággal

δὲ, ἐντινάζουσι τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἡ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν, δουλεῖ σῶμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη.

¹⁵² CH. IV. 3.

¹⁵³ CH. IV. 4–5: οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων. αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζῶων παραπλήσιαι, καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες, οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ θεᾶς ἄξια, ταῖς δὲ τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι προσέχοντες, καὶ διὰ ταῦτα τὸν ἀνθρώπον γεγόνεαι πιστεύοντες.

¹⁵⁴ CH. IV. 6: Ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσης, ὃ τέκνον, σεαυτὸν φιλήσαι οὐ δύνασαι· φιλήσας δὲ σεαυτόν, νοῦν ἔξεις, καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ.

szemben. A láthatóval ugyanis az örökké változót, a mindig mást választjuk, azt, ami önmagával sosem azonos, azt, ami nem lehet tökéletes.¹⁵⁵

A corpus hetedik darabja profetikus emelkedettséggel ostromozza a rosszat választó embert. Az *Arról, hogy az emberek számára a legnagyobb rossz az Istenről való tudatlanság* címen ismert traktátusban valójában nem található utalás arra, hogy tényleg Hermés Trismegistosnak tulajdonított szöveggel van dolgunk, feltehetően a Poimandrészszel való rokonsága miatt került a corpusba, mindamellett kiválóan szemlélteti a rossz kozmosz gnosztikus jellegű leírását. A továbbiakban egy rövid kitérő után vázolom a gnosztikus kozmológiák tendenciáit, éppen azért, hogy bemutathassam azt a kontrasztot, amely a hermetikus kozmológia és a gnosztikus leírások között fennáll. Mindez annál is inkább célszerű, mivel ezzel egyrészt fel lehet tární azon interpretációs lehetőségeket, amelyekkel a hermetika és a gnózis doktrínáinak közös pontjai felmutathatók, másrészt éppen azt a különbséget lehet megragadni, amely a két gondolati szisztéma között fennáll. A gnózis és hermetika között bizonyíthatóan meglévő közös pontok kényszerítenek arra, hogy – ha mégoly röviden is – kitérjünk a gnosztikus kozmológia problémájára.

A CH. VII. és a Gyöngy-himnusz: a képzet allegorikus megjelenése

A *Gyöngy-himnusz* címen ismert szöveg az apokrif Tamás-akta¹⁵⁶ részeként maradt fenn. Hangvételében és szimbolikájában is közel áll az idézett hermetikus (CH. VII.) traktátushoz, alkalmas tehát arra, hogy segítségével vázolhassuk a rossz kozmológiájának késő ókori, hermetikán is túlmutató megjelenését. A himnusz egy allegórián keresztül mutatja be a lélek anyagi világba zuhanását és fogságba kerülését. Annak ellenére, hogy a leírás mentes a hermetikus beavatási szövegek kitapintható optimizmusától, a szöveg rövid ismertetése hasznos lesz annak megvilágítására, hogy a rossz ontológiai fogalmából hogyan alakul ki egy szélsőségesen dualista kozmológiai elképzelés, amely nyelvezetében és szimbolikájában is rokon vonásokat mutat a hermetikus iro-

¹⁵⁵ CH. IV. 8–9.

¹⁵⁶ Magyarul: *Tamás apostol cselekedetei*. In: ADAMIK 1996, 173–175. A szöveggel kapcsolatos filológiai problémákra itt nem kell kitérnünk, az mindenesetre valószínűnek látszik, hogy a történet nem illeszkedik szervesen a Tamás-aktába, valószínűleg későbbi betoldással van dolgunk. A mi szempontunkból e probléma nem releváns, a himnusz ugyanis értelmezhető önálló szöveggént. A szöveghez l: KLIJN 1960; MÉNARD 1968. P. H. POIRIER 1981.

dalommal. E hasonlóságok és különbségek feltárása felvillantja azt a sokszínű világot, amelyben a kozmoszhoz való emberi viszonyulás mint központi kérdés kaput nyitott az európai ember legalapvetőbb egzisztenciális élménye, a *bűnös lét* és a világban létezés mint az *idegenség* érzése felé.

A szöveg egyes szám első személyben meséli el egy keleti uralkodó gyermekének történetét, akinek az a feladata, hogy Egyiptomból elhozza az egyetlen isteni gyöngyöt, amit egy emberevő sárkány őriz. Ha feladatát nem felejtí el, és véghez is viszi, újra magára öltheti ruháját, amelyet küldetésének kezdetén levettek róla. Az ifjú el is indul, de fokozatos átalakulásra kényszerül: hogy útja eredményes legyen, és ne tűnjön fel, hogy idegen, hasonul az egyiptomiak világához, ám ez a rejtőzködő átalakulás túl jól sikerül: végül is eszik az egyiptomiak ételéből, elalszik, és elfelejti, hogy *ki ő, honnan és miért* jött. Ekkor szülei, megtudván, hogy gyermekükkel mi történt, levelet küldenek hozzá, melynek célja az, hogy felébressze, és megmutassa neki igazi valóját. Miután a levelet mágikus eljárással védetté tették az ártó démonokkal szemben, az épségben megérkezik az ifjúhoz, aki ekkor felébred, és ráeszmél Egyiptomban való tartózkodásának céljára. Atyja nevének kimondásával legyőzi a sárkányt, majd egyiptomi ruháját levetve elindul keletre, a fény birodalmába, miközben fokozatosan visszanyeri emlékezetét. A feleszmélés csúcspontja a korábban levett ruha megtalálása, a ruháé, amely olyan, mint egy tükörkép. Az elbeszélés csúcspontja az egyesülés ezzel a ragyogó ruhával, amelynek hatására az ifjú beléphet a fény birodalmába; bár a szöveg vége azt sejteti, hogy ez még nem a legvégső lépcsőfok.

A mítosz allegorikus formában meséli el a lélek – vagy az első ember – anyagi világba kerülésének történetét. Akár a lélek, akár az első ember archetípusának tekintjük is az ifjút, a megváltandó *Megváltó mítoszával* van dolgunk. Ez a gnosztikus mitológiák egyik alapvető motívuma, lényege, hogy az anyagi világba zuhant isteni elemnek¹⁵⁷ a megmentésére érkező megváltó önmaga is részévé válik annak a világnak, amit le kellene győznie.

Az isteni elemet, a gyöngyöt a sötétséget szimbolizáló sárkány őrzi. Az isteni természet elmerülése a *Poimandrésben* is hasonlóan, a fény ellentétében,

¹⁵⁷ Ezt itt a gyöngy szimbolizálja. A szimbólum jelentése egyébként vitatott. R. Reitzenstein, (REITZENSTEIN 1927, 54–55.) szerint a gyöngy az archetipikus lélek, vagyis benne a kereső lélek őseredeti önmagát ismeri föl. H. JONAS (1973, 127.) úgy látja, hogy a gyöngy az elveszett, megváltásra váró lélek szimbóluma, vagyis nem cserélhető fel az ifjúval, aki határozottan isteni személy.

a homályban megy végbe.¹⁵⁸ A sötétség–fény dualizmusát a himnusz vége is megerősíti, hiszen az ifjú a fény birodalmába kell hogy visszatérjen. A már hivatkozott hermetikus szövegben, a CH. VII.-ben ugyancsak arról olvashatunk, hogy ott van a megmenekülés kikötője vagy a megismerés kapuja, ahol a ragyogó fény is megtalálható. Érdekes párhuzamot mutat még az áradás képzete, illetve Egyiptom megjelenése a két szövegben. Kézenfekvőnek tűnik, hogy az áradást a Nílussal és így Egyiptommal hozzuk kapcsolatba,¹⁵⁹ ugyanakkor a nem elég száraz, nedves, vagyis *ittas* lélek képzete már Hérakleitosnál megtalálható mint a helyes útról letért emberi gondolkodás jelképe.¹⁶⁰ Másrésről a víz mint az anyagi világ szimbóluma általánosan elterjedt képzet a gnózisban, ahogyan ugyanebben a negatív értelemben beszélnek Egyiptomról is.¹⁶¹ A *Gyöngy-himnusz* annak a széles körben elterjedt mitológémanak irodalmi megjelenése, amelyet a hermetikus irodalomban, nevezetesen a *Poimandrésben* még látni fogunk.

Az a kérdés, hogy a megváltó az archetipikus lélek megjelenési formája-e, amely így önmaga öntudatra ébredésének lehetőségét kutatja, vagy az ős-emberi princípiumtól különböző isteni hiposztázis, nem válaszolható meg egyértelműen. Nincs is rá szükség, hiszen a kiindulási pont és a végcél, amelyek között a mítosz számtalan módon variálható, lényegében mindkét esetben azonos. Nevezetesen az isteni eredetű, de bukott emberi lélek visszavezetése önnön eredeti természetéhez, létezésének forrásához. Akkor, amikor a himnuszban az ifjú visszakapja ruháját, valójában önmagát ölti újra magára, még ha a történet elején nem is önmaga, hanem valamilyen más isteni elem keresésére kellett elindulnia.

A gnosztikus kozmológiák

Előzetes megjegyzések

A hermetikus szövegek jobb megértése szempontjából alapvetőnek látszik, hogy meghatározzassuk az úgynevezett gnosztikus rendszerekhez való viszonyukat, hiszen a XX. század közepén megtalált felbecsülhetetlen értékű,

¹⁵⁸ Vö. *Az Anthrópos-mítosz a Poimandrésben* című fejezettel.

¹⁵⁹ SCOTT 1924–1936, II. 184.

¹⁶⁰ Frg. 36., 117., 118.

¹⁶¹ JONAS 1973, 116–118.

úgynevezett Nag Hammádi-i gnosztikus könyvtár több hermetikus töredéket is tartalmazott. Ez a felfedezés egyrészt kapcsolatba hozta a hermetikus dialógusokat a gnosztikus textusokkal, másrészt lehetővé tette, hogy a hermetikus szövegeket ne pusztán a késő ókor didaktikai irodalmának közegében értelmezzük – ahogyan azt még Festugière is tette –, hanem kultikus használatra is alkalmas, valós vallási tartalommal rendelkező dialógusoknak tekintsük. A felfedezés tehát nemcsak a gnosztikus irodalom, hanem a hermetika recepciójának története szempontjából is különös jelentőséggel bírt. A gnosztikus szövegekkel kapcsolatban azonban felmerül néhány alapvető módszertani kérdés. Ezek a következők:

- Létezik-e egyáltalán par excellence gnosztikus irodalom, tehát hogyan definiáljuk ezt a meglehetősen széleskörűen alkalmazott fogalmat?
- Miért olvasott egy közösség, amely a Nag Hammadiban megtalált könyvtárat használta, hermetikus szövegeket?
- Általában véve melyek azok a karakterisztikus vonások, amelyek mégis különbséget tesznek a hermetika és a gnózis között?

A három kérdés közül talán a másodikra a legkönnyebb válaszolnunk. Mint-hogy az említett könyvtárban nem csak gnosztikusnak tekintett szövegeket találunk, hanem egyéb írásokat is (például részleteket Platón *Államából*¹⁶²), világos, hogy azok, akik e szövegeket használták, többféle textust használhattak különféle céljaik szerint, legyen az akár didaktikai, akár spirituális vagy éppen kultikus, ahogyan azt az egyéb hermetikus szövegekből (így a latin *Asclepius*ból) ismert ima¹⁶³ is példázza, amit a gnosztikus kódex önmagában, egyéb szövegösszefüggésektől függetlenül őrzött meg. Mindenesre a Nag Hammadi-i könyvtárban megtalált hermetikus szövegek jelentőségét nem lehet eléggé túlbecsülni. Egyrészt világosan mutatják, hogy a szövegek széles körben használtak voltak, és a görög mellett különböző fordítások elkészítését is szükségesnek tartották, másrészt – ezzel összefüggésben – bizonyítják, hogy nem holt anyagról, hanem kultikus célokra használható (és feltehetően használt) emlékekről van szó.¹⁶⁴

¹⁶² Plat. Rep. 588 a - 589 b; NHC. VI. 5.

¹⁶³ NHC. VI 63, 33.65, 7. A hermetikus imáról később még lesz szó, mivel a dialógusokból rekonstruálható imáknak kiemelkedő jelentősége van annak bizonyítása szempontjából, hogy léteztek hermetikus kultikus közösségek.

¹⁶⁴ A Nag Hammadi-i könyvtár és a hermetikus szövegek kapcsolatához ld. GIVERSEN 1995.

Az első kérdés ennél jóval komplexebb, és megkockáztathatjuk, hogy nem is válaszolható meg egyértelműen. A szakirodalomban vita tárgya, hogy használhatunk-e egy ennyire komplex, sokfelé ágazó fogalmat, azaz létezett-e olyan történeti fenomén, amit joggal nevezünk gnózisnak vagy gnoszticizmusnak, azt sugallva ezzel, hogy van olyan szellemtörténeti jelenség, amelyet egy egységes hagyomány részének tekinthetünk. Mivel egyes hermetikus textusokat (jelesül CH. I., CH. VII.) gyakran tekintenek úgynevezett gnosztikus szövegeknek,¹⁶⁵ és tájékozódásunkat megkönnyítheti, ha bizonyos fogalmi mankókhoz folyamodunk, a következőkben munkahipotézisként elfogadjuk, hogy a gnózis vagy gnoszticizmus jól értelmezhető fogalmak, amelyek megfelelően körülhatárolt történeti jelenségeket fednek. A fogalmak interpretációjához segítségünkre van az 1966-os messinai konferencia nyilatkozata, amely lényegében a gnoszticizmus hivatalos meghatározásának tekinthető. Eszerint a „gnózis egy elit számára fenntartott, isteni misztériumokról szóló ismeret”, míg a „2. századi gnosztikus szektáknak azokat tekintjük, amelyek a következő, koherens motívumsorozatra épülő narratív koncepciót megalkották. Az emberben van egy isteni szikra: ez az isteni világból származik, de a végzetnek, születésnek és halálnak kitett világba zuhant. Itt belső énjének égi megfelelője kell hogy felébressze, és végre újra magába emelje. Más degradáció-elméletekkel szemben e koncepció ontológiai alapja egy olyan degradáció, amelynek során az isteni perifériája,¹⁶⁶ nevezzük Sophiának vagy Ennoiának, végzetes válságba kerül, s bár indirekt módon, de megteremti a világot, s kénytelen érdeklődni iránta, minthogy saját pneumájának egy részét is felhasználva teremti, s ezt vissza kell szereznie.”¹⁶⁷ Kétségtelen, hogy a hermetikus corpusban számtalan olyan elemet találunk, amelyek alapján ezeket akár gnosztikusnak is tekinthetjük; a *Poimandrés* egésze (CH. I.) vagy pedig a *Koré kosmu* egyes részei (a világ megteremtése, illetve a lelkek bukásának története) eminensen gnosztikus szövegek.

¹⁶⁵ FILORAMO 2000, 43. skk.

¹⁶⁶ A magyar fordítás itt hiányos, így kiegészítettem.

¹⁶⁷ Mindkét definíciót idézi FILORAMO 2000, 305–306. Dobolán Katalin fordítása. A definíció problémájához ld. WILLIAMS 1996, KING 2005.

Az Allogenés¹⁶⁸ és a lét forrásának megnevezhetetlensége

A különböző gnosztikus kozmológiák egy része határozottan kapcsolatba hozható a platóni filozófiai tradíció egyes elemeivel,¹⁶⁹ ami azért is figyelemre méltó, mivel e hagyomány segítségével sikerült megvilágítanunk a hermetikus kozmológiai princípiumok szerepét is. E helyen nem kell megismételnünk mindazt, amit fentebb a timaioszi befogadó és a későbbi platóni-peripatetikus anyag, illetve térfogalom kapcsán vázoltunk fel, de jeleznünk kell, hogy vizsgálódásunkat a következőkben is e szempont szerint kell folytatnunk. Ebből következően nem kis haszonnal fog járni a probléma megértésében az, ha bemutatjuk, milyen elevenen él ez a *Timaios*on, illetve a *Parmenidés*en alapuló interpretációs hagyomány a közvetlen platóni tradíción kívül eső gnosztikus szövegek esetében. Hangsúlyoznunk kell, hogy egy értelmezési tradícióval van dolgunk, vagyis forrásaink vizsgálata azt mutatja, hogy egyes kozmológiai problémák úgy jelennek meg, hogy közben egyszersmind át is értékelődnek. Mert ha azt tudhatjuk is, hogy bizonyos körökben Platón mely műveit olvasták, abban nem lehetünk biztosak, hogy minden szerző elsődleges forrása maga Platón volt. A Nag Hammadi-i szövegek jól mutatják, hogyan kerülnek egyes körök olvasmányai közé bizonyos töredékek, akár magától Platónról is. Amit ki szeretnék emelni, az a kevésbé konkrét, de a forrásokban kitapintható értelmezési probléma, amely a teremtő Istenség és a Kozmosz viszonyára vonatkozik. Annak a kérdésnek a megoldása, hogy milyen módon és milyen princípiumok révén magyarázható meg az anyagi világ létrejötte, olyan alapvető probléma, amit minden olyan tanításnak meg kellett magyaráznia, amely a lélek megszábadítását tűzte ki célul, mivel a teremtés aktusának megértése az emberi lét lényegének megértését is szolgálja. A gnosztikus szövegekben és a hermetikus *Poimandrés*ben is a kozmosz megalkotásának lényegi mozzanata az ember teremtése, olyan elem, amely nélkül a teremtés egész műve nem lehetne sikeres, mivel az első ember létrejötte, majd materiális kozmoszban való megjelenése egyszersmind az anyagi világba zuhant isteni elem kimenekülésének záloga, hiszen önmagában hordozza az isteni értelem egy részét. Eszkatologikusan szemlélve az első ember az, aki kiteljesítheti isteni megváltását, mivel akkor, amikor majd önmagára ismer, megszerzi a sötétség birodalma fölötti győzelem kulcsát. Ha a megismerés ilyen általános mozzanatát nézzük, az is világossá válik, hogy a megváltás alapvetően nem individuális,

¹⁶⁸ Allogenés alakja valószínűleg Séthre utal. Vö. 1Móz 4,25; 5,3.

¹⁶⁹ Vö. TURNER 1992, uő 2006.

hanem univerzális, még ha csak a kiválasztottak csoportjára vonatkozik is, mivel célja az egész isteni világ eredendő egységének helyreállítása.

Így következik a gnosztikus mítosz logikájából az, hogy a megváltó először önmaga is megváltásra szorul, mivel ő maga is részese az anyagi világnak. Ugyanakkor az, hogy az anyagi világ fogságába esett, még hasznos is számára, hiszen ismeri azt a világot, amit le kell győznie. Érdekes kiemelni, hogy a hermetikus gnózisnak is az az egyik alapvető mozzanata, hogy a világtól csak akkor idegenedhetünk el, ha megismertük azt összes cselvetésével, a fenyegető veszélyekkel együtt. Így lesz az ember önmaga is részese – a megismerésben való aktív részvétele által – saját megváltásának.

Tehát az a sajátos logika, amit a gnosztikus mítosz karaktere és bonyolult kifejezőmódja általában elfed, önmagából érthető meg. Alapja az az elképzelés, hogy a bármilyen okból fogságba esett isteni elem kiszabadítása csak akkor lehetséges, ha ez az elem még az anyagi világban törekszik arra, hogy visszajusson önmagához, tehát – bár kívülről jövő isteni segítséggel – képes végrehajtani az üdvtörténet összes állomását azért, hogy végül győzelmet arathasson az anyag fölött, és helyreállíthassa a Pléróma eredendő, teremtés előtti egységét. A folyamat csak hosszas közvetítésen keresztül mehet végbe, mivel a teremtés lényege éppen a határoltság és ezáltal a pluralitás megjelenése volt, amely végül az anyag negativitásában és ontológiai hiányában nyeri el teljes megvalósultságát. Ez az alapvetően egyszerű séma bonyolódik azután a mítoszban, amelynek célja az, hogy feltárja a teremtés során létrejövő különböző létszintek szerkezetét. Azért válik maga is többszörösen összetetté, mivel közvetíti azt az anyagi világot, amely szinte mérhetetlenül távol került létének forrásától. A mítosz így azt az ontológiai struktúrát tükrözi vissza, amely a Plérómában, illetve kozmoszban ténylegesen megvan, és ebben az értelemben korántsem csak szimbolikus jellegű, hanem az igazságot feltáró nyelvi kifejezőmód.

A következőkben ezt kívánom bemutatni egy olyan gnosztikus kozmológia segítségével, amely közel áll a hermetikus szövegek platonizáló tendenciáihoz. Filozófiai jellege és árnyalt terminológiája miatt fontos traktátus számunkra az *Allogenis*¹⁷⁰ (NHC. XI. 3.) címen ismert gnosztikus dialógus kozmológiai leírása, amely nagymértékben segít abban, hogy jobban megérthessük a hermetikus dialógusok világképét, illetve azt, hogy miért is olvashat-

¹⁷⁰ Ἀλλογενής, a. m. idegen.

ták egyes körök a Hermésnek tulajdonított szövegeket.¹⁷¹ Az említett dialógus a széthiánus gnózis egyik kiváló darabja. A széthiánus szövegekre egyébként is jellemző az az erős platonizáló hatás, amely e textus esetében kiváltképp világosan nyilvánul meg.¹⁷² Mielőtt röviden ismertetném a kozmológiai leírás néhány jellemző vonását, érdemes megjegyezni, mennyire beszédes a szöveg címe is. Már eddig is többször utaltam az *idegenség*, illetve a világtól való *elidegenedés* (CH. XIII. 1: ἀπαλλοτριοῦσθαι) motívumára. A tárgyalt dialógus egyértelműen tudtunkra adja ezt: a látomás leírója, aki tudását végül maga is átadja tanítványának, idegen a világ számára, mivel elkészült arra, hogy felismerje önnön valódi természetét, ami nem az anyagi világ, hanem a láthatatlan és leírhatatlan princípium képmása.¹⁷³ Éppen ezért kell a kozmológiai leírásnak is negatív teológiaként megjelennie: a legfőbb alapelv nem írható le a hagyományos tudás eszköztárával, mivel az pusztán objektummá teszi azt, amire irányul, vagyis fenntartja a lényegiségtől idegen természetét. Ezért Allogenés látomása voltaképpen nem is írható le, mivel a lét fölötti princípium, azaz a lét forrásának leírása meghatározás, tehát korlátozás lenne.¹⁷⁴ A valóság természete valójában nem leírható, mivel egy olyan belső felismerés eredménye, amelyben a megismerés szokásos aktusa feloldódik objektum és szubjektum megértett azonosságában, tehát az ismeretelméleti probléma kozmológiai és ontológiai formában nyilvánul meg. A gnosztikus mítosz legfőbb eleme éppen ennek a többszörösen egymásra rakódott struktúrának a kifejtése, mivel meg kell mutatnia, hogyan válik az, ami a megismerő számára kezdetben külső volt (a Pléróma), a megismerés aktusának végén belsővé, azzá, ami a gnosztikus megismerés folyamatában önmagához tért vissza.¹⁷⁵ Ebből következik, hogy a kozmosz lényegének megismerése egyszersmind a szemlélő önmegismerését is jelenti.

Így lehetséges az, hogy Allogenés látomásának elbeszélését annak leírásával kezdi, hogyan értette meg az önmagába való fordulás által Barbéló-aiónt,¹⁷⁶ majd elmondja, hogy megértette azt is, ami őbenne létezett. A látomás kozmológiai leírása valójában a legfőbb princípium természetével foglalkozik,

¹⁷¹ A szöveg filozófiatörténeti értéke is jelentős, mivel tudjuk, hogy Plótinus körében is olvasták. Vö. Porph. Vita Plot. 16.3.

¹⁷² A széthiánusokról: TURNER 1986, 55–86. A hivatkozott szöveget kiadta: C. HEDRICK: Nag Hammadi Codices XI., XII. and XIII. Nag Hammadi Studies, Leiden: E. J. Brill. 1990.

¹⁷³ NHC. XI. 3. 60. 16.

¹⁷⁴ NHC. XI. 3. 61. 14.

¹⁷⁵ NHC. XI. 3. 59. 9.

¹⁷⁶ NHC. XI. 3. 59.

mégpedig egy olyan ontológiai probléma keretében, ahol az egyik platonikus alapkérdés, nevezetesen a legfőbb princípium és a lét viszonya fogalmazódik meg. A szöveg itt tulajdonképpen annak elbeszélése, hogyan szüntetnénk meg akkor az igazi tudást, ha bármilyen meghatározását adnánk a legfőbb princípium tulajdonságainak, és megkísérelnénk meghatározni, hogy mi is az tulajdonképpen: Ha valaki például azt mondaná, hogy olyan módon létezik, mint ahogyan a tudás, istentelenséget követne el, hiszen megkísérelné meghatározni a meghatározhatatlant.¹⁷⁷ A paradoxon tehát éppen abban áll, hogy a tudás annak megismerésére és megnevezésére törekszik, ami valójában megismerhetetlen és megnevezhetetlen.¹⁷⁸

Az *Allogenés*nek ez a leírása azon kérdésekkel állítható párhuzamba, amelyekről a platóni 2. levél és a Jó fogalmának kapcsán már szoltunk. A gnosztikus értekezés kozmológiájának rekonstruálása azonban meglehetősen nehéz, mivel a szöveg eleje eléggé töredékes, így nem könnyen értelmezhető. Annyi megállapítható, hogy az alaptétel szerint a mindenség forrása a kimondhatatlan Egy, amelyről csak csekély tudásunk lehet. A traktátus jó része így inkább első kiadásáról, Barbélóról szól, mivel a kimondhatatlan Egy, minden létező forrása leírhatatlan. Ami a töredékek alapján a szöveg eredeti intenciójából rekonstruálható, az arra utal, hogy a létezők kialakulásának folyamata tulajdonképpen az Egy kiadása, amely egyszersmind azt a folyamatot is jelenti, amelynek során az tudást szerez önmagáról.

A szöveg egyik részében az Egy természetének leírására történik kísérlet:

„Ő a láthatlan Egy, aki mindannyiuk számára felfoghatatlan, mindegyiket magában foglalja, mert mind őmiatta létezik. Tökéletes, sőt még a tökéletesnél is nagyobb, és áldott. Mindig egy, és mindannyiukban létezik, kimondhatatlan, megnevezhetetlen... Előbbre való a tökéletes-ségnél, előbbre való volt minden istenségnél és előbbre való minden boldogságnál, mivel Ő ad erőt mindennek. Szubsztancia nélküli szubsztancia, mert olyan isten, aki fölött nincs istenség.”¹⁷⁹

¹⁷⁷ NHC. XI. 3. 64. 18. A kopt szövegeket ROBINSON 1996 és LAYTON 1995 alapján értelmeztem.

¹⁷⁸ NHC. XI. 3. 64. 9.

¹⁷⁹ NHC. XI. 3. 47. A fordítás meglehetősen hipotetikus, a *The Nag Hammadi Library in English* c. kötethez képest az egyik fordító (John D. Turner) számomra elérhető angol szövege jelentős különbségeket mutat.

Itt ugyanaz a negatív teológia érvényesül, amivel már fentebb is találkoztunk, ami szerint a lét forrása végső soron nem írható le, mivel bármilyen meghatározás abszolútumának korlátozása lenne. Amiért számunkra fontos, az a meg lehetőségen absztrakt nyelv, amivel a hermetikus szövegekben is találkozhatunk. Az V. dialógusban hasonló leírást olvashatunk:

„Ő az az Isten, aki nagyobb annál, hogy bármilyen néven megnevezhető legyen, ő az érzékelésünk számára rejtett Isten, aki mindennél nyilvánvalóbb. Ő az, aki értelemmel szemlélhető, ő, aki látható szemeinkkel. Testetlen és sokalakú, sőt minden-alakú. Nincs semmi, ami nem ő: mert minden, ami van, az ő, és ezért van mindennek neve, mert minden egy atyától származik, és ezért neki nincsen neve, mert mindeneknek atyja.”¹⁸⁰

Az Egy és a Meghatározatlan Kettősség. A források kérdése

A gnosztikus és a hermetikus szövegben is hasonló módon kifejezett emanáció-tannal találkozunk, amely problematikájában és kérdésfelvetésében a platonizmushoz kapcsolódik. Fentebb¹⁸¹ már volt szó arról, hogyan jelenik meg közvetlenül Platón után a kozmológiai princípiumok problémája. Mivel vizsgálódásunk eddig főként a *Timaiosz*-szal kapcsolatos interpretációs hagyományra irányult, figyelmünket most az Egy természetére vonatkozó problémára kell fordítanunk, miközben tekintettel kell lennünk arra, hogy a platóni filozófia és az erre épülő platonikus tradíció vizsgálatát meglehetősen problematikusá teszi az a tény, hogy Platónnak éppen azokat a műveit (vagy előadásait?) nem ismerjük, amelyekben ez a hagyomány jórészt nyugszik. Minthogy kénytelenek vagyunk jobbára elvesztett művek rekonstruált doktrínáira hivatkozni, nem tudunk eltekinteni annak vizsgálatától, hogy milyen alapelveket tételeztek Speusippos és követői, illetve az újpüthagoreusok és újplatonikusok, akik olyan princípiumokat tesznek meg filozófiájuk alappilléreinek, amelyek a ránk

¹⁸⁰ CH. V. 10: οὐτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων, οὐτος ὁ ἀφανής, οὐτος ὁ φανερώτατος· ὁ τῷ νοῖ θεωρητός, οὐτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός· οὐτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντοσώματος. οὐδὲν ἐστὶν οὐτος ὁ οὐκ ἔστι· πάντα γὰρ ἃ ἔστι καὶ οὐτός ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἑνὸς ἐστι πατρός, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ.

¹⁸¹ Vö. II. fejezet, *A források problémája* c. részt.

maradt platóni művekből legfeljebb egy-egy utalás alapján sejthetőek. Ezen princípiumok az Egy és a (meghatározatlan) Kettősség.

Jórészt későbbi tudósításokból tudjuk, hogy létezett egy platóni előadás a *Jóról* címmel, amelyben Platón a *számok és minden létező princípiumainak az Egyet és a Kettősséget*¹⁸² tette meg. Egy másik aristotelési szöveghely szerint tudjuk, hogy ezek az elemei az ideáknak is.¹⁸³ Szimplikiosz egy megjegyzése arra utal, hogy nemcsak Aristotelész – aki maga is írt egy *A Jóról* című munkát –, hanem Speusippos és Xenokratész is hallgatták azt az előadást, amelynek során Platón ezekről a princípiumokról beszélt.¹⁸⁴ Ha vetünk egy pillantást a platóni filozófiai hagyomány későbbi fejleményeire, világossá válik, mekkora jelentősége van ezen alapelvek tételezésének.

Platón közvetlen követői, Speusippos és Xenokratész egyértelműen ezekre a princípiumokra alapozva építik fel ontológiájukat, meglétük pedig egészen világosan nyomon követhető a platonikus hagyományban, egészen Plótinusig. Az, hogy éppen azokról a művekről nem tudunk jószerivel semmit sem, amelyekben ezek az alapelvek megfogalmazást nyertek, igen nehéz feladat elé állítja a késői kommentátort. A problémával mindenestre szembe kell néznünk, hiszen e nélkül nem teljes a görög filozófiai hagyományról alkotott képünk, mivel így éppen azok a kérdések esnek ki látókörünkől, amelyek meglehetősen fontosnak, sőt kikerülhetetlennek bizonyultak a görög filozófia későbbi fejleményei szempontjából.

Mindezeket figyelembe véve, a következőkben az Egy és a Kettősség mint *ontológiai princípiumok* felé kell fordítanunk figyelmünket.

Aristotelész az *A* könyv 6. fejezetében a következőket mondja: „mivel az ideák az okai a többi dolognak, úgy gondolta (ti. Platón), hogy ezeknek az elemei minden létezőnek az elemei. Ahogyan tehát az anyagot illetően a nagy és a kicsi az alapelvek, úgy a létet (vagy lényegét) illetően az egy. Az egyből való részesedés útján amazokból jönnek létre az ideák.”¹⁸⁵

¹⁸² ARISTOTELÉSZ: *A jóról*, frg. 28 a. Magyarul lásd: BUGÁR 2005, 157. (Bugár István fordítása.)

¹⁸³ Met. A. 6. 987 b

¹⁸⁴ Frg. 28 c

¹⁸⁵ Met. A. 6. 987 b: ἐπεὶ δ' αἷτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κεῖνων στοιχεῖα πάντων ᾧθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὥς μὲν οὖν ὅλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὥς δ' οὐσίαν τὸ ἐν' ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι. Megjegyzendő, hogy a szöveg nem egyértelmű. Egyesek szerint a τὰ εἶδη helyett a τοὺς ἀριθμοὺς olvasat a helyes. Akkor a szövegben a számok – és nem az ideák – keletkezéséről lenne szó.

Az idézett szöveg azt sugallja, hogy Platón az ideákon túl olyan alapelveket feltételezett, amelyek maguknak az ideáknak is elemei, és éppen ezáltal lesznek a létezők princípiumai. Eszerint az anyagi ok (vagyis a nagy és a kicsi, tehát a kettősség¹⁸⁶) még az ideákban is megtalálható. Ha ez így van, akkor az ideák önmagukban hordozzák a létezők egyik alapvető képességét, nevezetesen a növekedésre és kisebbedésre, vagyis a keletkezésre és pusztulásra való készséget.¹⁸⁷ Ezt az ontológiai interpretációt erősíti meg egy az alexandriai Eudórosnak tulajdonított kijelentés is, amely szerint a matematika nem a lényeggel foglalkozik, mint a természettudomány, hanem a változások okait kutatja, vagyis a valóság metafizikai értelmezését nyújtja, amennyiben azt mint az okok tudományát értelmezzük.¹⁸⁸

Amennyiben Eudórost a platonikus hagyomány hiteles képviselőjének tekintjük, a fentebbi megállapítás fontos adalékul szolgálhat a platóni számelméletet illetően, főleg ami annak az ideatannal, vagyis a platóni ontológiával való vonatkozásait érinti.¹⁸⁹ Eudóros kijelentése egyértelműen arra utal, hogy a számok nem pusztá absztrakciók: az, amit segítségükkel szemléltetünk – a mennyiségek növekedését vagy csökkenését –, a valóságban bekövetkező változások okáról világosít fel bennünket.

Az, hogy az ideák maguk nem szenvednek változást, csak úgy lehetséges, ha úgy fogjuk fel őket, mint olyan princípiumokat, melyek a létezők alapelvei, így ontológiai státuszukból kifolyólag maguk nem szenvedhetnek el változást. Tehát a számokat nem mint mennyiségeket, hanem mint minőségi meghatározó elveket kell felfognunk.

Speusippos szerint az első – legfőbb – princípium az Egy, mellette pedig a Meghatározatlan Kettősség (ἀόριστος δυάς);¹⁹⁰ ezekből építhető fel a fizikai világ.¹⁹¹ Az Egy minden létező transzcendens forrása, ugyanakkor a meghatá-

¹⁸⁶ Erre utal a következőkben, amikor azt mondja, hogy az egyetlen határtalan helyett kettőt vett fel, és a határtalant a nagyból és a kicsiből származtatta, azaz az anyagi ok a kettősség, nevezetesen a nagy és a kicsi.

¹⁸⁷ Ez nem jelenti azt, hogy maguk is változnak, csak annyit, hogy önmagukban hordozzák a belőlük részesülő létezők legfőbb tulajdonságait. De csak mint lehetőséget.

¹⁸⁸ A matematika annyiban különbözik a természettantól, hogy a matematika a valóság vonatkozásait vizsgálja, hogyan és mi okból következnek be a fogyatkozások, a természetan viszont a lényegét magát vizsgálja, pl. hogy mi a Nap természete. Vö. ALEXANDRIAI EUDÓROS: *Testimoniumok és töredékek*. Ford. Bugár M. István. In: SOMOS, 2005, 171.

¹⁸⁹ Az, hogy Eudóros maga is Platón követője volt-e, kérdéses, mivel nem teljesen világos, hogy milyen viszonyban volt az Akadémiával. Vö. GUTHRIE 1996, V. 447–457.

¹⁹⁰ A speusipposi princípiumok bővebb elemzéséhez ld. DILLON, 2003, 40–64.

¹⁹¹ THEOPHRASZTOSZ: *Metafizika* 6 A. Magyarul: BUGÁR 2005, 230. Lásd még a szöveghez

rozatlan Kettősség nem azonos a rossz princípiumával. Ez azért is figyelemre méltó, mert Aristotelész az *N* könyv egy helyén¹⁹² az ideatannak feltehetően ugyanerről a változatról beszél, amikor az ideákkal és a számokkal kapcsolatban bevezeti a jó és rossz fogalmát. E helyen a Stagirita az ideatannak azt a nemét kritizálja, amely szerint az ideák valamilyen módon a számokkal azonosak:¹⁹³

„Ha csak annak tételezünk ideát, ami jó, akkor az ideák nem lesznek szubsztanciák, ha ellenben a szubsztanciáknak vannak ideái, akkor minden élőlény és növény, tehát mindaz, ami részesül az ideában, jó lesz. Már ez a következmény is szokatlan, de így a másik elem, akár sokaságnak, vagy egyenlőtlennek, vagy nagynek és kicsinek is nevezzük, maga a rossz.”

Figyelemre méltó, hogy ezután Aristotelész arra utal, hogy a probléma egyértelműen megfogalmazást nyert, és világos volt egyes gondolkodók számára,¹⁹⁴ tudniillik ezért került az egyik gondolkodó, hogy a jót az egyhez kapcsolja, mert így szükségképpen a rossz a sokaság természete, mivel a keletkezés az ellentétekből származik.¹⁹⁵

Látható, hogy már Platón tanítványai körében is levonták ebből a püthagoreizáló ideaelméletről azt a következtetést, ami annak ontológiai értelméből következett. Arról van szó, hogy ha az ideák nem lehetnek a létezők immanens

írott 27. jegyzetet, uo. 245. sk. A fizikai világ e két princípiumból való létrejöttére utal maga Theophrasztoz is. A két princípium-elméletet lásd: P. MERLAN: The two-opposite-principles doctrine in Speusippos. In: ARMSTRONG 1970.

¹⁹² 1091 b: ἐτι εἰ τὰ εἶδη ἀριθμοί, τὰ εἶδη πάντα ὅπερ ἀγαθόν τι· ἀλλὰ μὴν ὅτου βούλεται τιθένω τις εἶναι ἰδέας· εἰ μὲν γὰρ τῶν ἀγαθῶν μόνον, οὐκ ἔσονται οὐσίαι αἱ ἰδέαι, εἰ δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν, πάντα τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ μετέχοντα. ταῦτά τε δὴ συμβαίνει ἄτοπα, καὶ τὸ ἐναντιὸν στοιχεῖον, εἴτε πλήθος ὃν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό·

¹⁹³ E helyen csak utalnék arra, hogy az Akadémián megvitatott ideatan Platón írott dialógusai és Aristotelész utalásai alapján többféleképpen rekonstruálható. A szöveghelyeket lásd: GUTHRIE 1996, V. 426–442. Nem dönthető el, hogy Platón maga valóban azonosította volna az ideákat a számok valamilyen formáival, a lehetőségről Aristotelész is csak feltételes módon számol be az idézett helyen. Talán inkább arról van szó, hogy a Stagirita is többször visszatér ugyanannak a kérdésnek több, lehetséges változatához, ahogyan ezt a szóbeli viták során is tehették. Így lehet jogos az ideatan egyik változatról beszélni.

¹⁹⁴ Itt nyilvánvalóan Speusipposra utal, de nem nevezi meg.

¹⁹⁵ 1091 b: διόπερ ὁ μὲν ἐφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἐνὶ ὧς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπειδὴ ἔξ ἐναντίων ἢ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι.

formái,¹⁹⁶ akkor meg kell magyarázni, hogyan lehetnek okai annak a megtagadható világnak, amelynek létét Platón nem vonta kétségbe. A *Timaios* erre a kérdésre kozmológiai választ adott: a befogadó és a formák világa tulajdonképpen nem választható el egymástól. A mérték nélkül hullámzó anyag a formák lenyomatainak hatására kozmoszá válik, vagyis az ideák eredendő egységét hordozza. Az aristotelési tudósítás nehézsége abban áll, hogy az ideáknak nem csak egységet, hanem meghatározatlanságot, vagyis anyagi összetevőt is tulajdonít.¹⁹⁷ A kérdés forrásaink hiányosságai miatt feltehetően nem oldható meg egyértelműen; az mindenesetre látható, hogy az elmélet már eredendő formájában önmagában hordozta azt a lehetőséget, hogy a keletkező világot mint rosszat határozza meg.¹⁹⁸

Az ideaelmélettel kapcsolatban mindez meglepőnek is tűnhet, annál jelentősebb azonban, ha abban a *történeti* kontextusban vesszük szemügyre, ahol a rossz eredetének ontológiai problémája relevánssá válik. A későbbi platonizmusnak azokra a fejleményeire kell gondolnunk, ahol a rossz (ami egyértelműen mint tételezett konstitutív princípium jelenik meg¹⁹⁹) problémája bekerül az ontológiai diskurzus áramlatába. A hagyománynak arról az ágáról van szó, amely éppen a princípiumok problémáján keresztül a platonizmus egész történetében kitapintható, de forrásaink hiányosságai miatt nehezen fejthető fel.

E folyamatban feltehetően kiemelkedő szerepe van Numeniosnak,²⁰⁰ aki forrásaink tanúsága szerint igen konstruktív elme volt. Azért is érdemes egy pillantást vetnünk az apameai filozófus gondolkodására, mivel nála határozottan megjelenik a rossz anyag fogalma, bár azt nem lehet eldönteni, hogy van-e

¹⁹⁶ Aristotelés ebbe az irányba fejleszti tovább az elméletet.

¹⁹⁷ Erről az *A* könyv már hivatkozott 6. fejezetében értesülünk.

¹⁹⁸ Mindamellet ki kell emelnünk, hogy az egyik írott dialógusban, a *Philébos*ban megkísérlik megoldani a problémát. A vita alapelveinek lefektetésénél ugyanis Sókratés annak az állításnak bizonyításánál, mely szerint többféle ismeret lehetséges, egy másik tétel vizsgálatával siet az alapkérdés megoldásának segítségére. E ponton vezeti be azt a premisszát, hogy *a sok egy, és az egy sok*. Ez a lépés igen jelentősnek bizonyul, mivel az etikai tárgyú dialógus itt ontológiai szemponttal bővül, ugyanis Sókratés e ponton az idea problémáját vezeti be. A párbeszédben itt több érdekes fogalom is előkerül (határ-határtalan-ok), és valójában egy princípiumelmélet megalkotásának lehetünk tanúi. Azonban Sókratés éppen az ok problémájánál tér vissza a kiindulópontához, a gyönyörteli és tudást előtérbe helyező élet viszonyához. Meglátásom szerint a szöveg nem nyújt elég alapot a felvetett probléma megoldásához.

¹⁹⁹ Vö. pl. Numénios frg. 4a., 7., 52.

²⁰⁰ A töredékeket lásd: DES PLACES 1973.

bármilyen szellemi kapcsolat a gnózis kozmológiája és Numenios között. Utóbbi töredékeinek vizsgálata tanulságos lehet a probléma későbbi fejleményeinek értelmezése szempontjából,²⁰¹ hiszen az *Egy* és a *lét* (illetve létező) természetére vonatkozó vizsgálódások kardinális jelentőségűek a vizsgált korszak egészét tekintve. Az, hogy milyen módon őrizhető meg az isteni világ integritása – vagyis elválasztása az anyagi szférától –, olyan alapvető kérdés, amely nem tűnt megkerülhetőnek. Forrásaink tanúsága szerint Numenios határozott kísérletet tett a probléma megoldására. Eszerint az anyag²⁰² természete az örökkévaló változás, vagyis a meghatározatlanság, így pedig megismerhetetlen.²⁰³ Az apameai gondolkodó ezzel összekötötte a létezés és a megismerhetőség kritériumát, tehát a létező természetéhez hozzátartozik az is, hogy megismerhető; ami nem megismerhető, az nem is létező.²⁰⁴ Amint eddig is láthattuk, az ontológiai kérdésfelvetés összekapcsolása a megismerés problémájával – vagyis az intelligibilis fogalmának mint ontológiai, egyszersmind episztemológiai kategóriának a megjelenése – jellemző a hermetikus irodalomra és a gnózisra is. Azzal bizonyára Numénios is tisztában volt,²⁰⁵ hogy ez a hagyomány Platónra megy vissza, aki a *Timaios*ban²⁰⁶ egyértelműen arról beszél, hogy csak az örökké létező ismerhető meg, a tapasztalható, vagyis folytonosan változásban lévő világról pusztán feltételezéseink lehetnek. Ami Numénios anyagfogalmát illeti, Calcidius alapján arra következtethetünk, hogy azt Pythagoras nyomán egyértelműen rossznak tartotta, mégpedig az Isten mellett lévő eredendő princípiumként. A teremtés műve abban áll, hogy Isten rendet hoz a preegzisztens, meghatározatlan anyagba.²⁰⁷ Numénios tehát azon álláspont mellett érvelt, hogy az anyag nem Istentől származik, szemben

²⁰¹ Sajnos, Numéniosról igen keveset tudunk, így minden őt illető következtetésünk csak hipotetikus lehet. Forrásaink alapján azonban arra kell gondolnunk, hogy nem hagyhatjuk figyelmen kívül a platonizmus (és a püthagoreizmus) történetének tárgyalásakor. Porphyriosnak az a megjegyzése, hogy Plótinost vele kapcsolatban még plágiummal is megvádolták, arra utal, hogy jelentős gondolkodó volt, akit számon tartottak. Munkássága sajnos olyannyira töredékesen maradt fenn, hogy hatásának vizsgálatakor csak feltételezésekre hagyatkozhatunk. A kérdésről magyarul: SOMOS 2001, 210–213. Lásd még: FESTUGIÈRE 1950–1954, 123–132; DODDS 1960; FREDE 1987, 1034–1075. BALTES 1999.

²⁰² ὕλη, vagyis Numénios itt aristotelési terminussal élt. Vö. SOMOS, 2005, 181.

²⁰³ Numénios: frg. 3., 4.

²⁰⁴ Frg. 7.

²⁰⁵ Bár Calcidius szerint (In Timaeum, c. 295, Num. 52. frg.) Numénios inkább Pythagoras követője volt, aki nem látott igazi különbséget a pythagorasi és platóni princípiumelmélet között.

²⁰⁶ 27 d - 28 b

²⁰⁷ Frg. 52.

más gondolkodókkal (mint például Moderatos, Eudóros), akik azt tartották, hogy mindennek végső princípiuma az Egy. Numénios ezzel kiküszöbölte azt a problémát, hogy a rosszat Istentől kelljen eredeztetnie, és a világot rossznak mondania, mivel abban a jó isteni teremtés és az eredendően rossz anyag egyaránt érvényesül, vagyis a világ természetét tekintve se nem jó, se nem rossz, de megmagyarázható a benne lévő rossz Istentől független eredete. Calcidius tudósítása más szempontból is figyelemre méltó, mivel a numéniosi kérdést a határolt-határolatlan, illetve egység-kettőség olyan fogalmi keretébe helyezi, amely egyúttal történeti is, hiszen arra a püthagoreus eredetű princípiumelméletre gondol, amely a platóni filozófiában is megjelenik. Ugyanitt utal arra is, hogy voltak olyan püthagoreusok, akik – az eredeti tanítást félreértelmezve – a meghatározatlant az eredendő Egyből tételezték, tehát elvetették az Egység mellett létező preegzisztens princípium létét. Érdemes utalnunk arra, hogy az ilyen monisztikus jellegű kozmológiák, melyek mindent az egyetlen eredendő alapelvből vezetnek le, rokon jellegűek bizonyos gnosztikus és hermetikus tanításokkal.²⁰⁸ Az Egy problémájának teologizáló értelmezése egyértelműen kivethető például a corpus XVI. dialógusából, ahol jellegzetesen platonikus leírást olvashatunk arról, hogy az egység a lét elidegeníthetetlen konstitutív alapeleme, olyan princípium, amely megelőz és feltételez minden mászt: „Mert az összes létező teljessége egy és az Egyben van, de nem azért, mert az Egy megkettőzi önmagát, hanem mert e kettő egységet alkot. Tartsd ezt észben, király, mégpedig egész értekezésem folyamán. Mert ha valaki kezét emel arra, ami mindennek, egynek és azonosnak látszik– mert a mindent úgy érti mint mennyiség, és nem úgy mint teljesség –, lehetetlent kísérel meg, hiszen amikor elválasztja a mindenséget az egytől, megszünteti a mindenséget. Tehát szükségszerűen minden egy, ha létezik egyáltalán Egy – amint létezik is, és sohasem szűnik meg egynek lenni –, hogy a teljesség ne bomoljon fel.”²⁰⁹

Itt egyértelműen látszik az Egy fogalmának olyatén interpretációja, mely valamennyit megtartott püthagoreus jellegéből, hiszen nemcsak mint mennyi-

²⁰⁸ Tipikusan ilyen, immanens kozmológiát mutat a fentebb már idézett XI. dialógus. Vö. XI. 3, 15. §.

²⁰⁹ CH. XVI. 3: Τῶν πάντων γὰρ τὸ πλήρωμα ἓν ἔστι καὶ ἐν ἐνί, οὐ δευτεροῦντος τοῦ ἐνός, ἀλλ’ ἀμφοτέρων ἐνός ὄντος. ἂν γὰρ τις ἐπιχειρήσῃ τῷ πάντα καὶ ἐν δοκοῦντι καὶ ταῦτ’ εἶναι, τοῦ ἐνός χωρίσαι, ἐκδεξάμενος τὴν τῶν πάντων προσηγορίαν ἐπὶ πλήθους καὶ οὐκ πληρώματος, ὅπερ ἐστὶν ἀδύνατον, τὸ πᾶν τοῦ ἐνός λύσας, ἀπολέσει τὸ πᾶν, πάντα γὰρ ἐν εἶναι δεῖ, εἴγε ἓν ἔστιν, ἔστι δὲ καὶ οὐδέποτε παύεται ἐν ὄντα, ἵνα μὴ τὸ πλήρωμα λυθῇ. Vö. CH. IV. 10–11.

ség, hanem sokkal inkább mint minőség jelenik meg, amelynek ugyanakkor határozott ontológiai karaktere van, mivel a lét alapvető feltétele.

Numéniosnál továbbá egy igen érdekes és a gnosztikus elképzelésekkel rokon tanítást találunk a második okra vonatkozóan. Eszerint az első isten egyszerű és oszthatatlan, akit egy bizonyos hierarchikus rendben két másik istenség követ. Ami igazán figyelemre méltó, az a két isten természetének meghatározása és az isteni feledés motívuma. Eusébios egy helyen ugyanis arról tudósít, hogy Numénios szerint az anyag, amely kettősség, képes az isteni természet egységét is megbontani: az utóbbi megvalósultságának alacsonyabb fokán – ami a második és harmadik istent jelenti – belefeledkezik az anyag szemléletébe, olyannyira, hogy még önmagáról is képes megfeledkezni: „a második és harmadik isten egy, de amikor kapcsolatba kerül az anyaggal, mely kettősség, egyrészt egyesíti azt, másrészt az anyag kettészakítja őt, hiszen ennek vágyakozó természete van, és szakadatlanul áramlik. Mivel tehát nem az értelemmel felfoghatónál időzik (hiszen ez esetben önmagára irányulna), hanem az anyagra tekint, míg ezzel törődik, önmagáról megfeledkezik.”²¹⁰

Mintha Sóphía anyagba történő végzetes alámerüléséről olvasnánk egy gnosztikus mítoszban, vagy arról, hogyan lépett be Isten fia, az Anthrópos, vagyis az első ember a természetbe a hermetikus dialógus szerint. A hermetikus corpus első darabjában ugyanis arról olvashatunk, hogy az isteni ember hogyan lett a természet rabja az anyagi világ iránti vonzódása következtében. Az anyagi világ számára az ember megjelenése az isteni szépség megtapasztalását jelenti, az ember pedig nem ismeri fel, hogy önmagát látta viszont az anyagban, így leszállásával együtt egyszersmind el is felejtí önnön isteni természetét: „Mivel hatalommal rendelkezett a halandók világa és az értelem nélküli élőlények fölött, kinézett az ég eresztékein, áttörte annak burkát, és az alatt lévő természetnek megmutatta Isten gyönyörű képmását. Az pedig meglátva őt, akinek szépségét nem lehet megunni, aki önmagában hordozza a kormányzók teljes erejét és Isten alakját, szerelemmel mosolygott rá, mert meglátta az Ember szép alakjának képmását a vízben és árnyékát a földön. Az Ember pedig, mivel látta, hogy egy hozzá hasonló forma van a vízben, beleszeretett, és a természetben akart élni. Amit elhatározott, azt rögtön meg is tette, és az

²¹⁰ Numénios: frg. 11. Bene L. és Szegedi N. fordítása. ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὕση ἐνοὶ μὲν αὐτῇ, σχίζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ρεπούσης. Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ αὐτὸς πρὸς ἑαυτῷ) διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται.

értelem nélküli forma lett az otthona. A természet pedig befogadta, átölelte, majd egyesültek, hiszen szerették egymást.²¹¹

Az isteni elem tehát megjelenik az anyagban, mégpedig valamilyen vágyakozás folytán, amely az isteninek önmagáról való elfeledkezéséhez vezet. Ez az a motívum, amely közös Numénios, a gnosztikusok és a hermetika gondolatvilágában. Itt rögtön eszünkbe jut a léleknek az érzéki világba történő zuhanásáról szóló platóni mítosz, illetve hogy hogyan meséli el látomását a lelkek feledéséről a pamphyliai Ér. Nagyon fontos azonban, hogy a feledés az említett szövegekben nem egy motívum a sok közül, hanem a kozmológiai dráma alapvető mozzanatja, mivel az isteni természet több szintjén is megjelenik. Elkezdődik Sópia végzetes tévedésében, és az Alkotó arrogáns egoizmusában csúcsosodik ki: „Én vagyok az isten, és nincs más isten rajtam kívül!” – kiált fel Szaklasz az *Archónok hiposztázisa* című gnosztikus szövegben, mintha a lelke mélyén tudná, hogy nem teljesen igaz az, amit elbizakodottságában kijelent. Ugyanakkor a hermetikus szövegek vagy Numénios nem mennek el ilyen messzire; az Ószövetség istenének ilyen átértelmezése a gnosztikusok olyan kísérlete, amely határozott választóvonalat húz közéjük és a platonikus hagyomány többi, vizsgált ága között. A hermetikusok számára inkább az bír jelentőséggel, hogy a feledés az emberi lélekben bekövetkező meghatározó és egyben végzetes esemény. A X. dialógus szerint éppen az az emberi sors elkerülhetetlen végzete – amit egyszersmind le is kell győznie –, hogy a testbe kerülve elfeledi eredendő természetét, ezáltal elkerülhetetlenül rossz lesz, mert rosszá kell válnia.²¹² Ez egyszersmind a megváltás módját is meghatározza, mivel az ember csak e feledés legyőzése által válhat ismét jóvá. Tehát a *Poimandrés*ben is olvasható kozmológiai történetességgel belsővé válik, elnyeri végső etikai meghatározottságát, bűnné lesz.²¹³

A kozmológiai problémához visszatérve: kiemelkedő jelentőséggel bír, hogy megtörténik az isteni egység és alkotótevékenység szétválasztása, vagyis

²¹¹ CH. I. 14: ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἀρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρήξας τὸ κύτος, καὶ ἔδειξε. τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν, ὃν ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος καὶ πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητῶν τήν τε μορφήν τοῦ θεοῦ ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὥς ἄτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν· ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ᾤκησε τὴν ἄλογον μορφήν· ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν. A nárcisztikus motívumról ld. SEGAL 1986.

²¹² κακὴ δὲ γίνεται· κατ’ ἀνάγκην γίνεται.

²¹³ Vö. CH. X. 15: ἡ δὲ λήθη κακία γίνεται.

a Démiurgos nem lesz azonos az első, önmagában tökéletes, ezért tétlen princípiummal.²¹⁴ Talán nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy az eredendően püthagoreus, de a platonizmusban is jellemzően megjelenő határhatártalan, illetve egység-kettősség princípiumpár egyre markánsabb megnyilvánulásával van dolgunk, melyek egymástól fokozatosan elválva két önálló, preegzisztens kozmológiai alapelveként jelennek meg.

Ebben a fejezetben megkíséreltem bemutatni, hogyan jelennek meg bizonyos filozófiai princípiumok a hermetikus és gnosztikus szövegekben, mégpedig egy olyan keretben, amely a platonizmus hagyománya felől teszi értelmezhetővé a kozmológiai alapkérdéseket.

Annak megítélése, hogy milyen a pontos viszony a platonizmus és a gnózis között, hogyan hathattak egymásra, vajon a gnózisnak erősebb-e a platonizmusra gyakorolt hatása vagy viszont, ebben a kontextusban kevésbé releváns, mivel forrásuk ugyanaz a hagyomány, mégpedig a Platón-interpretáció. Itt két jelentős körülményre kell felhívunk a figyelmet: a görög hagyományból származó filozófiai terminológiára és a platonizmus esetében a vallás felé való egyre jelentősebb elmozdulásra. Ez az a két pont, ahol a gnózis, a platonizmus és a hermetizmus útjai ismét összefutnak. Mindenesetre Porphyrios érdekes tudósítása, miszerint Plótinos körében olvastak bizonyos gnosztikus szövegeket, és az a tény, hogy maga Plótinos is fontosnak tartotta, hogy írásban szálljon szembe ezekkel,²¹⁵ a gnosztikusok és a platonikusok közötti élénk eszmecsere utal. Így történhetett meg az, hogy jelentős ontológiai terminológiaalkotás figyelhető meg például a széthiánus szövegekben. Ugyanakkor a platonizmus egyre inkább nyitottá vált a vallás iránt. Ennek egyik legpregnánsabb megnyilvánulása a platonikus szerzők kaldeus orákulumok és egyiptomi kultuszok iránt mutatott különleges érdeklődése. Ami azonban jelentősen meghatározza ezt az érdeklődést, vagyis sajátos vonása a platonikus interpretációnak, az a több formában megjelenő és a világot önmagából kibontó Egy természetének a vizsgálata. Nem hiszem, hogy mindebben valamilyen *gerinctelen szinkretizmust* kellene látnunk, ahogyan azt E. R. Dodds írta, vagy ez a fejlődési útvonal valóban a görög racionalizmust veszélyeztető köd visszatértét jelentette

²¹⁴ Numénios: frg. 12. Vö. a gnosztikusoknál elterjedt motívummal, miszerint a teremtető Isten egy balga, vak, tudatlan istenség (Szaklasz). A hermetikus iratokban az elválasztás nem mindig történik meg, a *Poimandrés*ben azonban igen, a legfőbb isten, az értelem (Νοῦς) nem azonos a Démiurgossal (vö. CH. I. 9.).

²¹⁵ Enn. II. 9.

volna.²¹⁶ Sőt kellett-e védelmeznie Plótinusnak a „görög racionalizmust”, már ha létezett ilyen egyáltalán? Ha eddigi megállapításaink helyesek, inkább azt kellene válaszolnunk, hogy mindez benne rejtett a legkorábbi görög gondolkodásban, akárcsak Platón műveiben és tanításaiban is, tehát semmi okunk azt feltételezni, hogy Porphyriostól a platonizmus egy számára addig ismeretlen útra tévedt volna. Az sem kerülheti el figyelmünket, hogy Plótinus kritikája nem kis mértékben filozófiai érvelésen alapul, még ha nem érezzük is mindig azt, hogy a legkeményebb vitapartnereknek tartotta a gnosztikusokat.

E rövid kitérővel arra szerettünk volna rámutatni, hogy azt a természetességet, ahogyan a görög filozófiai hagyományból ismert kozmológiai princípiumok – még ha esetenként vallási köntösben is – megjelennek a későbbi tradícióban, a történeti körülmények tették lehetővé.²¹⁷

²¹⁶ DODDS 2002, 235.

²¹⁷ A problémáról újabban (főleg a gnózis és Porphyrios viszonyában, bőseges szakirodalmi hivatkozással) lásd: MAJERCIK 1992, uő 2005.

AZ ÉLŐ KOZMOSZ

Kozmológia az *Asclepius*ban

Az egység és a sokaság viszonya

A kozmosz mint *élő istenség* hermetikus képzetét jól reprezentálja az egészében latin nyelven fennmaradt *Asclepius* című dialógus.²¹⁸ A kozmosz mint érzékelhető és élő isten fogalma egyrészt ismét a *Timaios* felé fordítja figyelmünket,²¹⁹ másrészt a latin dialógusban egy olyan sajátos kozmológiai struktúrát vehetünk szemügyre, amely jól mutatja egy a platóni világrépből kiinduló, de attól egyre függetlenebbé váló elmélet kialakulását. Ahogyan látni fogjuk, alapvető az érzékelhető (*szenzibilis*) és értelemmel felfogható (*intelligibilis*) fogalompár következetes használata és alkalmazása Isten és kozmosz viszonyának kifejezésére. Ez a kettősség határozza meg azt a kozmológiai struktúrát, amely a dialógusban fokozatosan bontakozik ki.²²⁰

A beszélgetés legelején Hermés a következőket mondja: „Tehát az ég,

²¹⁸ Magyarul ld. Tar Ibolya fordításában: In: *Ikonológia és műértelmezés 5. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés.* (Szöveggyűjtemény) Szeged, 1995, 71–96. A kopt töredékeket magyarul ld. LUFT 2003, 261–274. A szövegről röviden ld. HUNINK, 1996; ROCHETTE, 2003; HAMVAS, 2010, 27–30.

²¹⁹ Tim. 92 c: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὁδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἀριστος κάλλιστος τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε μοιρογενὴς ὢν. Mert halandó és halhatatlan élőlényeket befogadva és velük megtelve, megszületett ez a világrend, mint látható élőlény, mely a látható lényeket magában foglalja: képmása a gondolatbeli élőlénynek, érzékelhető isten, a legnagyobb és legjobb, legszebb és legtökéletesebb, egyetlen egyszülött világunk. (Kövendi Dénes fordítása.)

²²⁰ E helyen nem lehet feladatunk a dialógus egységét érintő kérdések tisztázása. A filológiai kutatás már Th. Zielinskيتől kezdve felvetette annak lehetőségét, hogy az *Asclepius* több dialógus egybeszerkesztése után nyerte volna el mostani formáját. A szerkezeti egyenetlenségek ellenére én nem látom okát, hogy kétségbe vonjuk a kézirati hagyományt, amely nem utal az említett lehetőségre. A kérdést röviden összefoglalta és a lehetséges fenntartások ellenére a szövegben meglévő egységes filozófiai koncepció mellett érvelt S. Gersh *Theological doctrines in the latin Asclepius* című cikkében. Lásd: WALLIS–BREGMAN 1984, 129–166.

az érzékelhető isten az irányítója minden testnek, amelyek növekedése és kisebbedése a Nap és a Hold fennhatósága alatt áll. De az égnek, magának a léleknek és mindennek, ami a világban van, az az irányítója, aki az alkotója, az Isten. Mindazokból, amelyekről fentebb beszéltünk, folyamatos áramlás van a világon át, minden faj és egyed lelkén keresztül, az egész természetén át.²²¹

Az idézett szövegrészből megtudjuk, hogy a kozmosz az alkotó Isten által teremtett istenség, amelynek magának is megvan a saját hatóköre, nevezetesen hogy mindent irányít (*administrator*), ami önnön része.²²² Ez az isteni terv szerint történik, mivel ő maga is függ alkotójától, a legfőbb Istentől. Így az ontológiai hierarchia csúcán az alkotó Isten áll, végső soron minden rá vezethető vissza, a létezők sora tehát tőle függ és belőle érthető meg. A létezők hierarchiája, amely a négy alapelem révén kapott érzékelhető formát, azt a célt szolgálja, hogy Istennek kedves látványt nyújtson.²²³ A kozmosz alapvetően jó, mert a teremtő (*effector*) és irányító Istennel immanens viszonyban van, maga az Isten akarja azt, hogy a mindenség jó legyen, hiszen az anyagi világ (*mundus*) mindannak a befogadója, ami Isten nélkül nem létezhetne.²²⁴

Intelligibilis és szenzibilis világ dialektikus viszonya és vonatkoztatásuk az Egyre, amiből az értelmi és érzékelhető kozmosz kibomlik és gondolatban kibontható, az az alapvetés, amelyen a szöveg kozmológiai doktrínája nyugszik.²²⁵ Ugyanakkor ez a vonatkozás más hermetikus szövegekben is megtalálható. A XVI. dialógusban arról van szó, hogy a világ Istentől függő hierarchikus rendszer, ahol Istent a kétféle, intelligibilis és szenzibilis kozmosz követi. Az első létezőtől függő intelligibilis kozmosz irányítja az anyagi világot, átölelve azt, viszonyuk tehát itt is immanens, a kettő csak egymásban és egymásból érthető meg.²²⁶

A következőkben ezt a struktúrát vizsgáljuk meg a latin *Asclepius* alapján.

²²¹ Ascl. lat. 3: *Caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaue sol et luna sortiti sunt. Caeli vero et ipsius animae et omnium, quae mundo insunt, ipse gubernator est, qui est effector, deus. A supradictis enim omnibus, quorum idem gubernator deus omnium, frequentatio fertur influens per mundum et per animam omnium generum et omnium specierum per rerum naturam.*

²²² Ez a teleologikus gondolat az ember kapcsán is hangsúlyos lesz.

²²³ Ascl. lat. 3.

²²⁴ I. m. 34.

²²⁵ I. m. 23–26.

²²⁶ CH. XVI. 17: ἡρθῆται οὖν ὁ νοητὸς κόσμος τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ αἰσθητοῦ τοῦ νοητοῦ, ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιτροπὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας·

Az eddigiekben ennek a kozmológiai rendszernek a kiindulópontjáról volt szó. Most azt kell megnéznünk, hogyan írható le a kozmosz, ha a részeit is meg akarjuk nevezni. Az *Asclepius* központi jelentőségű helye a 19. caput, ahol Asclepiusnak arra a kérdésére, hogy mi az, ami minden dolog kezdete, Trismegistos a következőképpen válaszol:

„Nagy dolgokat árulok el és isteni misztériumot tárok fel neked, isteni segítséget kérve fogok beszédemhez. Az isteneknek sokféle neme van, és egy részük értelmi,²²⁷ más részük pedig érzékelhető. De nem azért mondjuk őket értelminek, mert úgy gondoljuk róluk, hogy nem esnek érzékeink hatókörébe; sőt sokkal jobban érzékeljük őket, mint azokat, amelyeket láthatóknak nevezünk;²²⁸ ahogyan a beszélgetésünk ezt be is fogja bizonyítani, és te is beláthatod majd, ha figyelsz... Tehát vannak azok az istenek, amelyek minden faj irányítói. Őket azok az istenek követik, akik οὐσία-jának van irányítója. Ezek az érzékelhető istenek,²²⁹ mindkét eredetükhöz hasonlóak, akik a látható természetén keresztül visznek végbe mindent, az egyik a másik által, mindegyik a saját művét megvilágítván.

Az égneek, bármi is az, amit ezen a néven értünk, οὐσιάρχης-e Iuppiter: ugyanis az égen keresztül Iuppiter ad életet mindennek. A Nap οὐσιάρχης-e fény: hiszen a fény jósága számunkra a Napon keresztül ömlik szét. A 36 – amelyek megnevezése Horoscopi – az ugyanazon a helyen lévő csillagok, akiknek οὐσιάρχης-e vagy vezetője az, akit Pantomorphosznak, vagyis mindenalakúnak neveznek, aki a különböző fajokat különböző formával ruházza fel. Annak is vannak οὐσιάρχης-ei, vagyis vezetői, amit hét szférának nevezünk. Ezt Fortunának vagy Heimarmenének is hívják, általuk alakul minden a természet törvénye, vagyis a legszilárdabb rend szerint, az örök mozgás hatására változva. A levegő pedig mindennek eszköze vagy szerszáma, általa lesz minden.”²³⁰

²²⁷ *Intelligibilis*, ami itt nem anyagi természetűt és csak értelemmel megragadhatót is jelent, vagyis ontológiai és episztemológiai terminus is. Ezek az ún. οὐσιάρχης-ek, amelyek irányítják a látható kozmoszt.

²²⁸ Az ellentmondás csak látszólagos: mivel az értelmi (*noétikus*) megismerés magasabb rendű, mint az érzéki, az értelmi istenek helyes megismerése magasabb rendű, *igaz* ismeretet jelent. A szövegben itt szójáték van: a *sensimus* ige nem csak az érzékelés, hanem a megismerés folyamatára is utal.

²²⁹ Érzékelhető, vagyis van testük, de istenek, tehát szellemi természetűek is.

²³⁰ Ascl. lat. 19: Magna tibi pando et divina nudo mysteria, cuius rei initium facio exoptato favore caelesti. Deorum genera multa sunt eorumque omnium pars intelligibilis, alia vero sensibilis.

A szenzibilis istenek

A kozmosz – vagyis az érzékelhető istenség – részei az istenek, akiknek a természetük kettős. Ezt a xenokratészi teológia ismertetése kapcsán már láttuk. Az istenek azért kettős természetűek, mert bár érzékelhetőek, de működésük megértése az intelligibilis értelmi tevékenység eredménye. Az érzékelhető istenek fennhatósági köre egyértelműen meghatározott. A világ legkülső széle a *firmentum*, az ég. Ezt követi a Nap, amely e rendszerben kitüntetett szerepet kap, hiszen kikerül az állócsillagok alatti régiókból, helyette a kozmosz kiemelt pozíciójában van, és fényével biztosítja a kapcsolatot az érzékelhető és a szellemi világ között.²³¹ A Napot követi a 36 szférája. Ezt a szöveg *Horoscopi*-nak nevezi, ami nyilván a dekánoakra utal. Ezt erősíti meg kapcsolatuk a Zodiákussal – *Pantomorphos* (Παντόμορφος)²³² –, ami a dekáno közvetítésével határozza meg mindennek a sorsát a földön. Ez a sorsmeghatározás bizonyára a születés pillanatára vonatkozik, ahogyan erre a *Horoscopi* elnevezés is utal, hiszen ezek

Intelligibiles dicuntur non ideo, quod putentur non subiacere sensibus nostris; magis enim ipsos sentimus quam eos visibiles nuncupamus, sicuti disputatio perdocebit et tu, si intendas, poteris pervidere...sunt ergo omnium specierum principes dii. Hos consecuntur dii, quorum est princeps οὐσίας. Hi sensibiles, utriusque originis consimilies suae, qui per sensibilem naturam conficiunt omnia, alter per altreum, unusquisque opus suum inluminans. Caeli vel quicquid est, quod eo nomine comprehenditur, οὐσάρχης est Iuppiter: per caelum enim Iuppiter omnibus praebebat vitam. Solis οὐσάρχης lumen est: bonum enim luminis per orbem nobis infunditur. XXXVI, quorum vocabulum est Horoscopi, id est, eodem loco semper defixorum siderum, horum οὐσάρχης vel princeps est, quem Παντόμορφον vel omniformem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. Septem sphaerae quae vocantur habent οὐσιάρχας, id est sui principes, quam fortunam dicunt aut Εἰμαρμένην, quibus inmutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissa, sempiterna agitatione varia. Aër vero organum est vel machina omnium, per quam omnia fiunt.

²³¹ CH. XVI. 7: „A Nap látása nem valamiféle feltételezés eredménye, mivel az ő látható fénye beragyogja az egész kozmoszt, azt a részét is, ami felül van, és azt is, ami alant. A Nap a kozmosz közepén van, a kozmoszt koronaként hordozza, és mint egy jó kocsihajtó, erősen tartja, és önmagához köti a világ kocsiját, nehogy összevissza fusson. Gyeplői az élet, a lélek, az életerő, a halhatatlanság és a keletkezés. Az igazat megvallva, nem azért engedte meg a gyeplőt, hogy a kozmosz eltávolodjon tőle, hanem hogy együtt haladjon vele.” ἡ δὲ τούτου θέα οὐκ ἔστι στοχάζοντος, ἀλλ’ αἰτὴ ἡ ὅψις λαμπρότατα περιλάμπει πάντα τὸν κόσμον τὸν ὑπερκείμενον καὶ ὑποκείμενον· μέσος γὰρ ἵδρυνται στεφανηφόρων τὸν κόσμον, καὶ καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς τὸ τοῦ κόσμου ἄρμα ἀσφαλισάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς εαυτὸν, μὴ ὅπως ἀτάκτως φέροιτο.

²³² Am. ὁ παντόμορφος κύκλος, Vö. SCOTT 1924–1936, III. 120. E rendszerben tehát a Zodiákus fejtené ki a hatását a dekáno által, és nem fordítva, ahogyan egyébként az előfordulhat. A παντόμορφος kifejezés a hermetikus szövegekben a Zodiákusra szokott utalni. Vö. CH. XIII. 12., XVI. 12., bár CH. XI. 16.-ban magát a kozmoszt jelöli.

az asztrális istenségek *figyelik a születés óráját*. E szférában kell keresnünk a többi állócsillagot is, tekintve, hogy róluk külön nem olvashatunk. Mivel a Nap e helyen nem tartozik a hét szféra közé, ez utóbbinak bizonyára a következő sorrend felel meg: Föld, Hold, Merkúr, Vénusz, Mars, Jupiter, Szaturnusz.

Kérdéses, hogy az aërt külön kozmológiai strukturális elemnek tekintsük-e. A szöveg ezt nem mondja, és tekintve, hogy éppen itt van egy lacuna, a kérdés nem tisztázható megnyugtatóan. Nem elképzelhetetlen, hogy az aër, mint a kozmoszban működő *machina* vagy *organum*, inkább az a vitális princípium, ami a sztoikus pneumához (πνεῦμα) hasonlóan, hatja át az egész kozmoszt.

Hasonlóan, az isteni akarat eszközeként (*organum* és *machina*) jellemzi a szöveg a kozmoszt átjáró éltető elemet, a *spiritust* is.²³³ Ez egy ontológiai princípium, amely anyagi kötődésű annyiban, amennyiben az anyagban volt, de legalábbis hozzájárult. Az *anyag* (ὕλη-mundus), vagyis a természet és a *spiritus* a születés és a létrehozás lehetőségét biztosítják, tehát az érzékelhető kozmosz vitális princípiumai.²³⁴ A *spiritus* kétségtelenül a sztoikus pneuma megfelelője, amely az individuális létezőkben ugyanúgy a létezés fenntartását biztosító anyagi jellegű princípium, mint a kozmosz esetében.²³⁵

Aërt és pneuma kapcsolatát világítja meg két további textus. Az egyik ugyancsak az *Asclepius*ban, a másik pedig a CH. II.-ben olvasható. A szövegek hasonlósága feltűnő, egyszersmind rávilágítanak a két princípium különbségére is. Az érvelés lényege, hogy bebizonyítsa, valójában semmiről sem állítható, hogy üres (*inanis*, κενόν). A világban minden el van telve valamivel, és még azokat a dolgokat is, amelyeket érzékeinkkel üresnek tapasztalunk (amilyenek az üreges dolgok), átjárja legalább a levegő (aër) és a *spiritus*. Ebből az következik, hogy a *spiritus* ontológiai princípium, hiszen nem pusztán éltető, vagyis nem csak élőlényeket hat át, hanem a világban mindennek, ami létezik, és valamilyen módon fennáll, biztosítja a létezését.²³⁶

A kozmikus pneumán kívül számtalan isten és isteni természetű lény élteti, lakja, illetve igazgatja a világot. Ilyenek a föld és ég között lakó Iuppiter és a földön és tengeren uralkodó Iuppiter Plutoniumus.²³⁷ E két istenség szerepe és funkciója pontosan nem tisztázható. Az előbbi valószínűleg nem azonos a *Caelum* *usiarchésével* (οὐσ(αρχ)ης), hiszen annak funkciója jóval pontosab-

²³³ Ascl. lat. 16.

²³⁴ Ascl. lat. 14.

²³⁵ CH. X. 13.

²³⁶ Ascl. lat. 33. CH. II. 11.

²³⁷ Ascl. lat. 27.

ban meghatározott, és a Földdel – legalábbis közvetlenül – nincs kapcsolata; az utóbbi azonban nem is szerepel a fentebbi listán. Meglehet, hogy itt arra a rejtélyes kijelentésre kell gondolnunk, miszerint az *isteneknek sok neve van*,²³⁸ és a két Iuppiter kozmikus, nem pedig intelligibilis istenség lenne. Ezt a feltételezést támasztják alá egyes szövegpárhuzamok, részben Xenokratéstól, részben pedig az *Asclepius* kopt töredékéből. Ez utóbbi rendkívül értékes tudósítással szolgál, mivel hármaskozmikus felosztásról beszél, és nem lehetetlen, hogy az eredeti görög szöveget közvetíti. Eszerint a teremtettség istensége, aki az ég és föld között uralkodik, Zeusz, az élet. A földön és a tengeren Plutónius uralkodik.²³⁹ Ő azonban nem teljesíti ki feladatát, életadó szerepében nélkülözhetetlen a gyümölcsöshöz Koré (Κόρη). Hogy ő miért maradhatott ki a latin változatból, kérdéses, mindenesetre szövegromlásnak nincs nyoma, vagyis feltételezhető, hogy tudatos változtatással van dolgunk, mivel szövegünk szerint *a földön és a tengeren Iuppiter Plutónius uralkodik, ő táplálja a halandó és gyümölcsöshöz élőlényeket*.²⁴⁰ Az eredeti görög szöveget latinra átváltató szerző a *hic* névmással és a két tagmondatot összekötő *et* szócskával egyértelműen jelzi, hogy Iuppiter Plutónius az, aki a földön életet oszt.

Tudósításaink szerint Xenokratés is hasonló kozmológiai rendszert dolgozott ki. Eszerint a világmindenségnek mintegy két pólusa az égben uralkodó Zeus Hypatos, és a Hold alatti régiók felett felügyelő Zeus Neatos.²⁴¹ Ugyanakkor egy másik töredék leírása nagymértékben hasonlít az *Asclepius* két változatának összevetéséből rekonstruálható eredeti kozmológiára. A 213. töredékben arról olvashatunk, hogy Xenokratés szerint az elemeket is isteni hatóerők járkák át, egyszersmind azonosítja az elemeket az egyes istenekkel: a levegőt Hádészsal, a vizet Poseidónnal, a földet pedig a termékenységét biztosító Démétérrel.

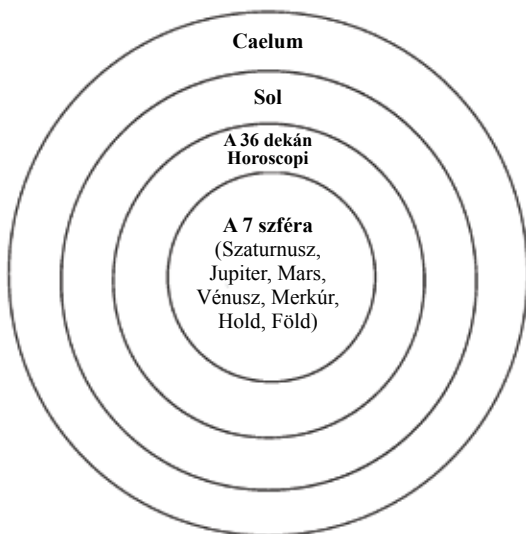
Úgy tűnik tehát, hogy hasonló tendenciával találkozunk a xenokratészi és a hermetikus szövegben is: az intelligibilis kozmikus princípiumok mellett olyan isteni erőket tételeznek, melyek a szenzibilis világ egyes részei fölött fejtik ki meghatározott tevékenységüket. Ez utóbbiak egyértelműen azonosíthatók a görög mitológia hagyományos isteneivel. Alább egy ábrával szemléltetem az *Asclepius*-ból rekonstruálható kozmológiai rendszert, majd közelebbről vesszük szemügyre e struktúrát, és működésének dinamikáját.

²³⁸ Ascl. lat. 19.

²³⁹ NHC. VI. 75.

²⁴⁰ Ascl. lat. 27: *Terrae vero et mari dominatur Iuppiter Plutónius et hic nutritor est animalium mortalium et fructiferarum.*

²⁴¹ Frg. 216.



A szenzibilis kozmosz szerkezete az Asclepiusban

Az intelligibilis istenek.

Az usiarchés (οὐσιάρχης) fogalmának jelentése

Milyen viszonyban van az érzékelhető kozmosz az intelligibilis kozmosszal? Ennek magyarázatához a *princeps οὐσίας*, vagyis *usiarchés* (οὐσιάρχης) fogalmát kell közelebbről szemügyre vennünk. A terminust egyelőre nem fordítom le, mivel az elemzés maga kívánja rávezetni az olvasót ennek a különleges – és máshol nem található – terminus technicusnak az értelmére; a gondolatmenet végére remélhetőleg világos lesz a szó interpretációja. A probléma egyébként alapvetően a görög *usia* (οὐσία) kifejezés lehetséges értelmezésében rejlik, amit maga a latin fordító sem ad vissza latinul, így nem is értelmezi.²⁴²

A kozmikus rendszerben lévő ontológiai struktúra egyben hierarchikus felépítést is jelent. Ez alatt azt kell értenünk, hogy az érzékelhető kozmosz alá van vetve az intelligibilis istenek irányításának. Eszerint, miközben az érzékelhető kozmosz megfelelő része képes kifejteni saját hatását a létezők azon körére, melyek az ő fennhatósága alatt állnak, a kozmikus – Isten által elrendelt – harmónia

²⁴² Vö. STEAD 1977; HAMVAS 2009.

megvalósulása érdekében ez a hatókör egy sajátos, magasabb rendű, intelligibilis istenség felügyelete alatt áll. E magyarázat azt implikálja, hogy az usia terminus e helyen a szenzibilis istenségeknek azt a lényegét fejezi ki, amely a felügyeletük alatt álló kozmikus területen kifejtett hatásukban nyilvánul meg.²⁴³

Erre a hatásra utal az *usiarchés* neve is. A kozmosz szerkezetét ilyen módon egy újabb aspektussal tudjuk gazdagítani, amelyben megjelennek a kozmoszt éltető és abban ható erők is. Kézenfekvőnek tűnik az a következtetés is, hogy mind az érzékelhető, mind az intelligibilis isteneket egy istenség részeinek tekintsük, így vezet el az alacsonyabb rendű – de közvetlenül tapasztalható – istenség szemlélete az először több alakban megnyilvánuló, de egy intelligibilis Isten megismerésének lehetőségéhez.²⁴⁴ Ezek azok az intelligibilis istenek, akiket a szöveg a szenzibilis istenek irányítóinak, azaz usiarchéseknek nevez.

Hogyan határozhatjuk meg közelebbről az usia szó jelentését ebben a kontextusban? Amint azt már láttuk, a kifejezés egyrészt ontológiai értelemmel bír, ekkor mint *léte*t fordíthatjuk. Az ebből az interpretációból származó implikációkat a legfőbb princípiumra vonatkozó hermetikus doktrína esetében már elemeztük.

Ugyanakkor néhány párhuzam olyan újabb jelentéssel árnyalja a szót, ami ismét a platonikus tradíció irányába mutat.²⁴⁵

Sallustios, a *De diis et mundo* címen ismert traktátus szerzője az isteneket illetően egy olyan megkülönböztetést vezet be, ami a hermetikus Asclepiushoz hasonló teológiát feltételez. Az istenek csoportjainak ismertetésekor arról ír, hogy „az istenek közül egyesek kozmikusak, mások kozmosz fölöttiek. Kozmikus isteneknek azokat nevezem, amelyek megalkotják a kozmoszt. A kozmosz fölötti istenek közül egyesek az istenek létét/lényegét, mások az értelmét, a többiek pedig a lelkét alkotják.”²⁴⁶

Sallustios tehát megkülönbözteti a kozmikus és a kozmosz fölötti istenségeket. Az előbbieket a szenzibilis, az utóbbiakat pedig az intelligibilis istennel azonosíthatjuk. A kozmikus istenségek irányítják a kozmoszt, de maguk is alá vannak vetve a magasabb, nem érzékelhető, csak megismerhető isteni tevékenységnek, a hiperkozmosz isteni erők működésének. Ezek határozzák meg a kozmikus erők működését, azt, hogy milyen módon fejtsék ki erejüket az érzékelhető

²⁴³ FESTUGIÈRE 1967, 129–130.

²⁴⁴ GERSH 1986, 378.

²⁴⁵ FESTUGIÈRE 1967, 123–130.

²⁴⁶ De diis et mundo, VI. Τῶν δὲ θεῶν οἱ μὲν εἰσιν ἐγκόσμιοι, οἱ δὲ ὑπερκόσμιοι. Ἐγκοσμίους δὲ λέγω αὐτοὺς τοὺς τὸν κόσμον ποιοῦντας θεοὺς. Τῶν δὲ ὑπερκόσμιων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς.

istenek. Az usia terminus ebben az összefüggésben nem az adott istenség lé-
tére, hanem működési területére, vagyis erejére utal. Ha ezt a magyarázatot az
Asclepius idézett helyére alkalmazzuk, akkor az *usiarchés* kifejezés nem más,
mint olyan intelligibilis isteni erő, amely meghatározza egy adott kozmikus,
tehát szenzibilis istenség ousziáját, azt az erőt, amit az kifejtteni képes.

A legfőbb isteni egységből így jelenik meg a kozmosz, amely az intelligibilis
és szenzibilis istenek egymáshoz való kapcsolatán keresztül kiteljesíti az isteni
akarat célját. Megjelenik az a rendszer, amelyben az anyagi világ áttételesen
függ a legfőbb, abszolút princípiumtól. Ezen princípium akaratának a közvetí-
tői az *usiarchések*, akik megszabják a kozmikus istenek működését.

Az intelligibilis és szenzibilis istenek rendje a következőképpen szemléltethető:

<i>A szenzibilis isten</i>	<i>A szenzibilis isten (θεὸς αἰσθητός) részei</i>	<i>Az usiarchések (οὐσιάρχης)</i>
Iuppiter	Caelum	Iuppiter
	Sol	Fény
	Horoscop, 36-os szám (dekánok)	Pantomorphos
	A hét szféra: Szaturnusz Jupiter Mars Vénusz Merkúr Hold	Fortuna (Εἰμαρμένη)
Iuppiter Plutonium és Koré (Κόρη)	Föld	

Mindezek eszköze (*organum*), az, ami áthatja a mindenséget (*machina*)²⁴⁷

Aër ²⁴⁷	(Secundus? – lacuna)
--------------------	----------------------

A kozmoszt benépesítő isteneknek további két osztályával találkozunk a dialó-
gusban. Ezek a daimónok és az ember alkotta istenek. Az *Asclepius* egyik helyén
a daimónok az isteni tevékenységet segítő lényekként jelennek meg, szerepük

²⁴⁷ Általában a szenzibilis Isten (Kozmosz) külön részének tekintik. Vö. GERSH 1986, 377.

az, hogy az élő egyedek formája alakot tudjon öltetni.²⁴⁸ Ez talán asztrális jellegüket emeli ki, hiszen arra utal, hogy a Dekánokhoz hasonlóan szerepük van az élőlények születésének meghatározásában. A daimónoknak ilyen asztrális jellegét a XVI. dialógus világítja meg. Eszerint a Nap körül laknak, és feladtuk az, hogy amennyiben az emberek nem tartják be az istenek rendelkezését, büntetésekkel kényszerítsék ki azt. Tehát nem feltétlenül ellenséges, ártó lények, szerepük a kozmikus rend fenntartásában van.²⁴⁹ Az *Asclepius*ban olyannyira közel állnak az istenekhez, hogy adott esetben még istenné is válhatnak. Más részük az emberekhez van közelebb, és mint az embereket szerető lény jelenik meg.²⁵⁰ Ez a közelségük teszi lehetővé azt a mágikus eljárást, melynek során az ember egy daimón felidézésével képes élővé tenni a szobrokat.²⁵¹

Kozmológia a *Koré kosmuban* (Κόρη κόσμου)

Az Ízisz-hagyomány és a hermetika

A hermetikus corpusban különös figyelmet érdemel a Stobaios *Anthológiájában* fennmaradt nagy kozmológiai mítoszt elmesélő szöveg, a *Koré kosmu* (Κόρη κόσμου)²⁵² címen ismert dialógus. A szövegkiadásokban XXIII. töredékként jelzett traktátus több szempontból is kihívás elé állítja a kutatókat. Főszereplője Ízisz és Hórusz, de ez nem zárja ki, hogy a párbeszédet a hermetikus tradíció részének tekintsük, hiszen Ízisz hangsúlyozza, hogy az általa előadott mítosz Herméstől származik.²⁵³ Ebben semmi meglepő nincs, tekintve, hogy már Diodóros (Bibliothéké I. 27.) közöl olyan feliratot, amely kapcsolatba hozza Hermést Ízisszel, mégpedig azon okból kifolyólag, hogy Hermés volt Ízisz nevelője.²⁵⁴ Tehát semmi okunk sincs kétségbe vonni azt, hogy ismert hagyománnyal van dolgunk akkor, amikor egyes szövegek kapcsolatba hozzák Hermés alakját az Ízisz-mitológiával.

A kérdéses traktátus tehát egy Ízisznek Hóruszhoz intézett tanításából való fragmentum. Feltételezhető, hogy Stobaios valami ilyen hermetikus gyűj-

²⁴⁸ Ascl. lat. 5.

²⁴⁹ CH. XVI. 10–11.

²⁵⁰ Ascl. lat. 5. 301. 7. *amantes hominum daemones*.

²⁵¹ Ascl. lat. 37. 347.

²⁵² Magyarul, kommentárokkal ld. HAMVAS 2013.

²⁵³ SH. XXIII. 7–8.

²⁵⁴ Magyarul: LUFT 2003, 88.

teményből másolta le a szöveget. Annál kevésbé van okunk kétségbe vonni egy ilyen válogatás létezését, mivel a következő négy (SH. XXIV–XXVII.) töredék ugyanebből a gyűjteményből származhat, hiszen mindegyik Ízisznek Tathoz intézett tanításából tartalmaz részleteket. Erre utal a *Koré kosmut* követő szöveg címe is, amely szerint a dialógus ugyanabból a könyvből van, mint az előtte lévő. Tekintve, hogy SH. XXIV. nem biztos, hogy folytatása SH. XXIII.-nak, arra kell gondolnunk, hogy az *ugyanaz a könyv* kitétel nem feltétlenül arra utal, hogy a két töredék egyazon, hosszabb dialógus két része, hanem arra, hogy ugyanabból a gyűjteményből származnak, amelynek címe ezek szerint ilyesmi lehetett: Hermés tanításai, amelyeket Ízisz közöl Hóruszszal.²⁵⁵ Azt nem tudjuk eldönteni, hogy ezek a fragmentumok milyen viszonyban vannak egymással, vagyis lehetnek-e ugyanazon dialógus különböző részei, vagy inkább több külön párbeszéd töredékei-e, melyeket Stobaios egy hermetikus antológiában talált, majd másolt át saját szöveggyűjteményébe.²⁵⁶ Mivel azonban az egyes töredékek önmagukban teljes szövegeknek tekinthetők, nincs akadálya annak, hogy külön-külön is alaposabb vizsgálat tárgyává tegyük őket. A kozmológia szempontjából SH. XXIII. (Κόρη κόσμου) szolgál a legérdekesebb és leghosszabb leírással. Mindenekelőtt érdemes megkísérelnünk a különös cím magyarázatát, annál is inkább, mivel meglátásom szerint itt is egy kozmikus utalással van dolgunk. A cím nemcsak különös, hanem sokatmondó is. Értelmezésének kulcsa abban áll, hogy a benne szereplő Korét (Κόρη) sikerül-e azonosítanunk a dialógusban kulcsszerepet játszó Íszisszel. Ez – a dialógus kontextusát is figyelembe véve – bizonyos asztrológiai vonatkozásokkal együtt lesz lehetséges. Érdemes előrebocsátani, hogy az ilyen tendenciák nem idegenek a hermetikus hagyomány egészétől sem: bizonyítható, hogy magát Hermést is azonosították égi jelenségként. A NHC. VI. 52. 62.-ben Hermés arról beszél, hogy akkor kell türkiztáblába vésní tanításait, ha ő maga a Szűzben, a Nap pedig a nappal első felében van, és a Mercurius azt tizenöt fokkal hagyta el. Ez egyértelműen asztrológiai utalás, mivel a Mercurius exaltatiója a Szűz tizenötödik fokában van. Ez az ekkor születetteket bölcsé és okos írókká teszi (*scribas diligentes facit*), továbbá ennek hatására válnak képessé arra, hogy előre lássák a dolgokat.²⁵⁷ E kijelentésből nyilvánvaló, hogy e helyen Hermést nemcsak bölcsnek, hanem asztrális istennek is tekintik. Ehhez

²⁵⁵ Ἑρμοῦ λόγοι Ἰσιδος πρὸς Ὁρον. Ez SH. XXV. címe.

²⁵⁶ SCOTT 1924–1936, III. 471–475, ill. 558. o. NF. III. CXXXVI–CXXXVIII., ill. CCXXI–CCXXVIII. o., COLPE-HOLZHAUSEN 1997, II. 447.

²⁵⁷ HÜBNER, 1995, I. 64.

hasonlóan azonosítja magát az idézett diodórosi szövegben Ízisz is a Kutya csillagképben lévő Szíriusz-Szóthisz csillaggal.²⁵⁸

Az interpretációnak ez az iránya segíthet értelmezni a címben szereplő Koré szerepét is. Bár korábban is próbálkoztak azzal, hogy a *Koré kosmu* kifejezést kozmológiai vonatkozásainak összefüggésében értelmezzék, e kísérletek során éppen a párbeszéd egyik főszereplője, Ízisz alakja maradt kérdéses. Az értelmezés során a koré (κόρη) szó másik – 'pupilla' – jelentéséből indultak ki. Így ugyan a nyelvi kifejezés analógiáját figyelembe vevő megoldás született, mivel arra gondolhatunk, hogy a napra vonatkozó, az *ég szemé* kifejezés mintájára megalkotott szerkezettel van dolgunk (am. 'a kozmosz pupillája'), azonban a megoldás ekkor is csak az lehetne, hogy a dialógus címe a Nappal azonosítható Hóruszra utalna.²⁵⁹

Az *Asclepius* kopt töredéke nyilvánvalóvá teszi, hogy Koré alakja kapcsolatba került a hermetikus hagyománnyal, míg a Diodóros által idézett felirat támpontul szolgál ahhoz, hogy Íziszt asztrális istenséggént magyarázzuk. A kérdés most már az, hogy a kétféle értelmezésnek van-e valamilyen közös pontja, vagyis Ízisz azonosítható-e valamilyen módon Koré alakjával. A megoldást ismét az asztrológiai elképzelésekben, közelebbről pedig a Szűz csillagképnél kell keresnünk. Ismeretes, hogy ezt azonosíthatták Iustitiával, de Koréval is, Egyiptomban pedig elterjedt nézet volt, hogy Koré Ízisszel azonos.²⁶⁰ A Szűz csillagkép mitoszaihoz jelentős kozmikus szempontok is kapcsolódnak, mivel Diké istennőként szerepe van a világ rendjének fenntartásában, és ő az, aki az emberi nem romlása közepette is kitart a végsőkéig, míg visszatérése a Földre a kozmikus rend helyreálltát, vagyis az aranykor eljövételét jelenti.²⁶¹ Ehhez az elgondoláshoz hasonlíthatnak azok a képzetek, melyekben a Szóthisszal azonosított Ízisz mint az új világperiódus megszületésének istensége jelenik meg, és kerül egyes ábrázolásokon a zodiákus, vagyis a világmindenség közepébe, nyilvánvalóan mint az azt uraló kozmikus istenség.²⁶² Azt látjuk tehát, hogy Ízisz alakját asztrológiai vonatkozásban több szempontból is értelmezni lehet:

²⁵⁸ DIODÓROS: Bibliothéké I. 27.

²⁵⁹ SCOTT 1924–1936, III, 475–476. Van olyan magyarázat is, amely szerint Ízisz az ég szemének, vagyis a Napnak pupillája, tehát ő az, aki az emberek felé közvetíti a Nap fényét. Vö. JACKSON 1986. Ezzel Ízisz alakja a magyarázatban valóban nagyobb hangsúlyt kap. Ld. még CAROZZI 1982.

²⁶⁰ KÁKOSY 1978. 68–72.

²⁶¹ Verg. IV. ecl. 4–7.

²⁶² KÁKOSY 1978. 174. Mivel a Szóthisz (Szíriusz) csillag felkelése egybeesik a Nílus áradásával, az egyiptomiak úgy gondolták, hogy oka is az áradásnak, így a Szóthisz különleges jelentőségre tett szert.

azonosítható mint Szóthisz, ugyanakkor mint a Szűz csillagkép is, Hermésszel pedig mindkét esetben kapcsolatba hozható. Közös még a két értelmezésben az, hogy Ízisz-Szóthisz és a Szűz csillagkép is életadó, kozmikus erőként jelenik meg. Ebből az aspektusból értelmezhetővé válik a dialógus címe, mivel a szöveg végén, egy kozmikus katasztrófa leírása után, melyet az emberi nem romlottsága okozott, arról olvashatunk, hogy az isteni rend Ízisznek és Ozirisznek köszönhetően helyreállt, mivel újra megalapították a világban az igazságosságot és az istenek tiszteletét.²⁶³

A cím tehát a kozmoszt uraló istennőre, a Szűz csillagképben megjelenő Ízisz-Koréra utal, aki hatalmával fenntartja a világmindenség rendjét.

*A Koré kosmu (Κόρη κόσμου) struktúrája*²⁶⁴

A dialógus szerkezete meglehetősen bonyolult, ezért egy rövid tartalmi áttekintés segíthet abban, hogy átfogó képet kapjunk a szöveg kozmológiai és antropológiai irányultságáról. A traktátus eleje feltehetően elveszett, mivel a szöveg egy „miután [ti. Ízisz] ezeket elmondta” (ταῦτα εἰποῦσα) kifejezéssel kezdődik, ami nyilvánvaló utalás a párbeszéd egy korábbi, elveszett szakaszára. A dialógus kompozíciójának bonyolultságához hozzájárul az is, hogy a szerző keretes formát alkalmaz: a textus nem más, mint párbeszéd Ízisz és Hórusz között, ahol így az eredeti, Hermésnek tulajdonított tanítás csak áttételesen jelenik meg. A mű szerkezete kapcsán felmerülő kérdést, mégpedig hogy az előttünk lévő szöveg egy szerző vagy inkább szerkesztő munkájának eredménye-e, aki végső soron több forrást szerkesztett egyetlen művé, e helyen nem szükséges megoldanunk (ha az egyáltalán lehetséges), mivel a dialógus egy olyan kozmológiai mítoszt mesél el, amelynek középpontjában a megváltás kérdése, illetve a bölcsesség eredetének problémája áll.²⁶⁵ Így, függetlenül attól, hogy a szerző hány forrásból dolgozhatott, mégiscsak egy olyan egységes alkotással van dolgunk, amelynek tartalmi vezérfonala határozottan megállapítható. Ugyanakkor a dialógus olvasása során tagadhatatlanul az a benyomásunk támad, hogy a mű egészének szerkezete helyenként egyenetlen, vagyis elképzelhető, hogy az ismeretlen szerző többféle, számára adott tradíció egyes

²⁶³ SH. XXIII. 64–68.

²⁶⁴ BOUSSET 1922, CAROZZI, P. A: Gnose et soteriologie dans la ‚Kore Kosmou‘ Hermetique. In: RIES 1982, 61–78.

²⁶⁵ A szöveg szerkezetéhez ld. NORDEN 1923, 65–69; FESTUGIERE 1942 b, 15–57.

elemeit vette alapul és egységesítette. Ezek a következők: az Íziszhez köthető hagyomány (bár láttuk, hogy ez nincs ellentmondásban a hermetikus tradícióval), nevezetesen, hogy a keretelbeszélés során Ízisz beszél Hóruszhoz; ugyanakkor ebbe az elbeszélésbe helyenként Hermés szó szerinti, egyes szám első személyű beszédei ékelődnek. (26., 30., 48–50. §). Egy másik helyen (32. §) arról olvashatunk, hogy az adott tanítást Ízisz nem magától Herméstől, hanem Kaméphisztől hallotta. A különböző szerkezeti elemeket az tartja össze, hogy végső soron mindegyik Hermés tanítására vezethető vissza.²⁶⁶ Az is feltűnő, hogy a dialógusban két, egymásnak némileg ellentmondó teremtetéstörténet olvasható. (9–13., ill., 50–52. §)

Meglátásom szerint itt nem csak a *Koré kosmura* vonatkozó problémákat kell látnunk. Hasonló a helyzet például az *Asclepius* esetében is, ahol a több nyelven fennmaradt töredékek lehetővé teszik, hogy némiképp belelássunk abba a folyamatba, amelynek során egyes szövegrészek különböző környezetben (mágikus papirusz, gnosztikus könyvtár, az *Asclepius* című dialógus) tűnnek fel. Úgy tűnik, hogy egyes szövegtöredékek meglehetősen szabadon vándorolhatnak akár különböző műfajok között is, így a később ezeket is magukban foglaló egyes dialógusok nem felelnek meg a szöveg egységét illető előzetes elvárásainknak. Ebből következik, hogy a szerző vagy a szerkesztő több forrásból dolgozhatott és hozhatott létre olyan új, korábban nem létező dialógusokat, amelyekben a különböző szövegtöredékek egyes, esetenként egymásnak ellentmondó elemei nem tűntek el nyomtalanul. Mindez egyúttal azt is jelenti, hogy az egyes részek egymáshoz való viszonyának vizsgálata szükségszerűen azt a benyomást kelti, hogy nem egységes szövegekkel van dolgunk. Ugyanakkor, ha a probléma másik oldalát nézzük, látható, hogy egyes hagyományok milyen nagy változatosságban képesek megjelenni különböző szövegekörnyezetben anélkül, hogy megsértenék a tradíció egységét. Ahogyan itt is láthatjuk: a dialógusban előadott tudás végső letéteményese Hermés, ezért legitim eljárás a különböző források egybeszerkesztése. Forrásaink azt sejtetik, hogy igen sok szöveg jöhetett létre hasonló eljárással, annál is inkább, mivel a szerző intenciója szerint isteni kinyilatkoztatással, nem pedig emberi alkotással van dolgunk. Ilyenformán a dialógusok leírójának személye nem is lehet fontos, a hangsúly pedig nem azon van, hogy hogyan keletkezett a szöveg, és milyen mértékben önálló alkotás, hanem azon, hogy mennyiben hordozza az isteni kinyilatkoztatást. Mindebből az következik, hogy a különböző forrásokból származó

²⁶⁶ COLPE–HOLZHAUSEN 1997, II. 405.

töredékek gond nélkül szerkeszthetők össze egy dialógussá, mivel mint isteni eredetű kinyilatkoztatásnak, minden egyes résznek azonos értéke van.

A dialógust érintő szerkezeti problémáktól eltekintve megállapíthatjuk, hogy a szöveg kozmológiai mítosz, amelyben központi jelentőségre tesz szert a lelkek teremtésének, bukásának leírása, majd a megváltás lehetőségének problémája. A szöveg struktúrájában lévő egyenetlenségek tehát nem annyira a történet és tartalom következetlenségeit tükrözik, mint inkább azt, hogy a *Koré kosmu* végső változatának összeállítója több forrást használt, és az ezek között lévő különbségeket és ellentmondásokat nem tüntette el teljesen, így a végső változatban tetten érhetők a különböző szövegek egymásra épülő rétegei közötti különbségek.²⁶⁷ A párbeszéd Nock és Festugière alapján négy nagyobb részre osztható.²⁶⁸

I. Bevezetés (Ízisz beszéde Hóruszhoz)

A) Preambulum (1. §)

B) Hermetikus bevezetés (2–8. §)

II. Hermés tanítása a teremtésről (9–63., 66. §)

A) A felsőbb világ teremtése (9–21. §)

B) Az alsóbb világ teremtése (22–63. §)

Ezen belül a szótériológiai rész: 53–63. §. Az emberi lelkek bűnei és az elemek kérései. Isten ígérete.

III. Ízisz és Hórusz aretológiája, visszatérésük az égbe

[IV. himnusz]

Ez a rövid szerkezeti áttekintés is jól mutatja, hogy minden egyenetlensége ellenére a dialógus mint egész egyetlen vezérfonalat követ: meg kívánja mutatni, hogy az anyagi világba került, bűnössé vált ember a tudás elsajátítása után hogyan érheti el megváltást.

A traktátus kozmológiájának alapvetése az a már ismert tézis, hogy a teremtés műve nem másra szolgál, mint hogy a rendezetlen természet (amit a szöveg az alatt lévő világnak nevez) a felső, isteni világ mintájára nyerje el formáját. Az utóbbi eleve önmagában hordoz mindent, ami a teremtet világ összességét fogja jelenti: „Mivel a csillagok karával koszorúzott égbolt a létezőkkel teli természet fölött van, és egy helyen sem hiányzik belőle semmi azokból, amelyek a kozmosz egészében most megtalálhatók, szükségképpen a felül lévő rendezte

²⁶⁷ FESTUGIÈRE 1942 b, 15–57.

²⁶⁸ NF 1946–1954, III, CLXXIX–CLXXX.

el szépséges rendben az alatt lévő természet egészét.”²⁶⁹ Itt tehát ismét az isteni mintakép formájára megalkotott kozmosz platóni eredetű doktrínájával van dolgunk. A teremtés aktusának célja az, hogy általa megszűnjön a mindenségben uralkodó tudatlanság (ἄγνοια), és az addig ismeretlen isten (θεὸς ἔτι ἄγνωστος) kinyilvánítsa önmagát a teremtett világban. Ezek a kozmológiának olyan elemei, amelyekkel már korábban is találkoztunk. Eszerint a teremtés végső értelme az, hogy a preegzisztens lét-lehetőségben megjelenjen az isteni rend, vagyis a valódi lét, amely egyúttal a gnózis (γνώσις) feltétele is a teremtett világban: „És amíg mindenek alkotója másképpen nem akarta, a Tudatlanság ölelte körül a mindenséget. Amikor pedig eldöntötte, hogy felfedi önnön valóját, vággyal töltötte el az isteneket, és még többet ajándékozott értelmüknek abból a fényből, amit szívükben hordtak, hogy először keresni akarják, majd vágyakozzanak arra, hogy megtalálják, majd pedig, hogy sikerrel járjanak.”²⁷⁰

A dialógus sajátos vonása, hogy az isteni mintaképet az úgynevezett fenti világ (ὁ ὑπερθεὶν διάκοσμος), vagyis az égitesteket önmagába foglaló égi szféra jelenti. Ez az, ami vágyakozást kelt a tudatlanság fogságában lévő alsó természetben önmaga iránt. Itt az a *Poimandrés*ből ismert motívum jelenik meg, miszerint az alacsonyabb rendű természet vágyakozik az isteni iránt, majd mikor az utóbbi az ember képében megmutatja önmagát, szerelembe esik vele.²⁷¹ A *Koré kosmub*an a teremtmény istenség szerelme lehel az istenekbe (akik itt az alsóbb világ képviselői), hogy azok elkezdjék keresni őt. Így a teremtett világ nem pusztán passzív elszenvedője az isteni alkotás folyamatának, hanem részese is annak, mivel akarja azt.

A bevezető rész a kozmológia princípiumait írja le, amelyek eszerint a következők:

- a) az alatt lévő világ a fenti világ mintájára született.
- b) a teremtés aktusát egy isteni tett vezeti be, melynek az a célja, hogy az addig passzív, preegzisztens alsóbb világban megszülessen a vágyakozás az isteni természet, vagyis a rend iránt. Ez a leírás lényegében megfeleltethető a *Poimandrés* mítoszának, ahol egyrészt ugyanúgy je-

²⁶⁹ SH. XXIII. 2: Ἐπικειμένον τῇ τῶν οὐδένᾳ φύσει πάσῃ τοῦ πολυστεφοῦς οὐρανοῦ καὶ κατ’ οὐδένᾳ τόπου στερουμένου τινὸς ὧν νῦν ὁ σύμπας ἔχει κόσμος, ἀνάγκη πάσα ὑπὸ τῶν ὑπερκειμένων συγκεκοσμήσαι καὶ πεπληρῶσθαι φύσιν πᾶσαν τὴν ὑποκειμένην.

²⁷⁰ SH. XXIII. 4: καὶ ὥς ὁ τῶν συμπάντων οὐκ ἐβούλετο τεχνίτης ἀγνοσία κατεῖχε τὰ ξυμπαντα· ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ αὐγῇ ἣν εἶχεν ἐν στέρνοις πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοαῖς, ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἰτα ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν, εἰτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθῶσι.

²⁷¹ CH. I. 14.

len van a preegzisztens, megformálásra váró világ (CH. I. 4.), amelyben a rend a benne megjelenő isteni eredetű elem, Logos (Λόγος)²⁷² hatására jön létre; másrészt hasonlóképp jelentős szerepet játszik a kozmikus szerelem motívuma, amely a teremtet világ aktív részvételével zárul. Ez a *Poimandrés*ben végül az embernek az anyagi világban való fog-ságba kerüléséhez vezet. A két mítosz kozmológiájának alapvető motívumai egyértelmű hasonlóságokat mutatnak.

Mindezek után a teremtés aktív munkájának leszünk tanúi. Mivel már rendelkezésre áll mindaz, ami a kozmosz megszületéséhez szükséges, az asztrális istenek – a teremtet szándékának megfelelően, aki e vágyat elvetette bennük – a mindenség királyához járulnak, hogy megkérjék a teremtés megkezdésére. Ekkor ő hangja által megalkotja a női alakot öltő csodálatos Természetet, akinek alapvető tulajdonsága a termékenység: „Miután mindezt elmondták, felnevetett Isten, és azt mondta: »Legyen Természet!« És hangjából gyönyörű, asszonyhoz hasonló létező keletkezett. Amikor az istenek meglátták őt, elcsodálkoztak, és Isten, az Ős-Atya a Természet névvel tisztelte meg, és elrendelte, hogy legyen termékeny.”²⁷³ E helyen a természet nem mint az anyagi világ szubsztrátuma vagy a létezők anyagi létlehetősége jelenik meg, hanem az a női jellegű teremtetőerő, ami a kozmosz életének feltétele. Ennek megfelelően a Természet megkezdí saját, független működését: a Munkával egyesülve létrehozza a Feltalálást, hogy az működjön közre a létezők megalkotásában.²⁷⁴

Isten azonban nem téveszti szem elöl a teremtés tőle függetlenné váló munkáját, ad a kozmosznak valamit önmagából, pneumájából. Ennek a szerepét az *Asclepius* kapcsán már láttuk. A *Koré kosmuban* funkciója hasonló, ugyanakkor egy olyan szubsztancia, amit Isten (más, anyagi elemekkel együtt) felhasznál a lelkek anyagának megalkotásához. Így a dialógus kozmológiájában két szempont érvényesülhet. A Természet megalkotásával a Teremtet Isten megfelelő ontológiai távolságba tud kerülni az anyagi világtól, ugyanakkor a pneuma révén az isteni elem a kozmosz működésétől kezdve meg tud jelenni a teremtet mindenségben. A világ e dialógusban is mint élő, az isteni előrelátás által elrendezett mindenség jelenik meg. A kozmosz létének és működésének e titka, melyet

²⁷² Erről bővebben ld. az *Alexandriai Philón* című fejezetet.

²⁷³ SH. XXIII. 10: ταῦτα εἰπόντων ἐμειδίασεν ὁ θεὸς καὶ εἶπε Φύσιν εἶναι καὶ ἦλν παγκάλων χρῆμα ἐκ τῆς φωνῆς αὐτοῦ προῆλθεν, ὃ καὶ θεωρήσαντες οἱ θεοὶ κατεπλήγησαν, καὶ ταύτην Φύσεως ὀνόματι ἐτίμησεν ὁ θεὸς ὁ προπάτωρ καὶ αὐτῇ προσέταξεν εἶναι γεννητικὴν.

²⁷⁴ SH. XXIII. 12–13.

Ízisz fed fel fia előtt, a halandók számára rejtett tudás, vagyis egy olyan párbeszédnek vagyunk tanúi, amely az isteni bölcsesség megnyilatkozása.

A dialógus a világ megalkotásának leírása után is mutat a *Poimandrés* mítoszához hasonló elemeket. Az egyik az a motívum, amely szerint egyes, kiemelkedő léthelyzetben lévő teremtmények részt kívánnak Isten munkájából. A *Poimandrés*ban ezt a legfőbb Isten (nem pedig a Démiurgos) által teremtett ember követi el.²⁷⁵ A *Koré kosmu* szerint Isten az általa teremtett lelkeket bízta meg az alsóbb természet létrehozásával, akik azonban elbizakodottak lesznek amiatt, hogy képesek voltak végrehajtani a teremtés művét, így átlélik a számukra kijelölt korlátokat.²⁷⁶ E bűnnek „köszönheti” létét az ember, mivel Isten ezzel akarja megbüntetni a vétkes lelkeket, akiket büntetésül a test börtönébe zár: „De a mindenség ura, Isten előtt nem maradt titokban az, amit tettek; meg akarta büntetni őket, és olyan bilincset akart készíteni nekik, amelyet fájdalommal hordoznak majd. És ekkor mindenek irányítója, az Úr úgy döntött, hogy megalkotja az ember formáját, hogy abban bűnhődjön a lelkek minden neme.”²⁷⁷ Annak ellenére, hogy az ember teremtése a *Koré kosmu*ban korántsem olyan emelkedett motívum, mint a *Poimandrés*ben, ahol az első ember, Anthrópos Isten felemelő alkotása, az individuális lét mindkét dialógusban ugyanazt jelenti, mégpedig azt a testbe zárt életet, amelyben az isteni értelem vagy lélek az anyag tulajdonságaiból részesül. A *Poimandrés*ben ez akkor történik meg, amikor az ember leszáll a kozmosz körébe, és részesül az azt irányító asztrális istenek ajándékaiból, amelyeket megváltása során fokozatosan le kell vetnie, visszaadva minden egyes kozmikus körnek azt, ami az övé. A *Koré kosmu*ban hasonlóképpen ruházzák fel az istenek az embert az anyagi világ tulajdonságaival.²⁷⁸ A bukás motívuma és következménye azonban ugyanaz: az a gnosztikus rendszerekből is ismert elképzelés, miszerint a kozmikus katasztrófát egy teremtett (isteni) lény hibája vagy elbizakodottsága okozza. E vétkek következménye azután az az emberi állapot, amelynek leküzdésére a tudás irányul.

²⁷⁵ CH. I. 13: „Ő (ti. az Ember) pedig, mivel meglátta a Démiurgos alkotását a tűzben, maga is teremteni akart. És atyja megengedte neki. Belépett a Démiurgos szférájába, ahol majd hatalma lesz, meglátta testvére alkotásait, azok pedig megszerették őt, és mindegyik adott neki valamit önnön hatalmából.”

²⁷⁶ SH. XXIII. 25.

²⁷⁷ SH. XXIII. 25.

²⁷⁸ SH. XXIII. 26–30.

Az erők tana; a kaldeus kozmológiai szisztéma

A platonizáló kozmológiák leírásakor a gnosztikus rendszerek mellett érdemes kitérnünk a kaldeus orákulumokra, mivel több szempontból is rokon vonásokat mutatnak a hermetikus rendszerrel, közelebbről pedig a latin *Asclepius* fentebb elemzett kozmológiai leírásával. Amint látni fogjuk, a kozmosz struktúrájának leírása, illetve a világ különböző részeihez rendelt isteni irányítók szerepe is hasonló, ez utóbbi esetben pedig egyértelmű nyelvi analógiák is megfigyelhetők lesznek. A kaldeus orákulumok esetében, annak köszönhetően, hogy az eredeti szövegek gyakran nem választhatók el a később rájuk rakódott értelmezésektől, a platonikus tendenciák egyértelműek. Ez is megerősíti azt a feltevésünket, hogy a hermetikus szövegeket is ezen interpretációs hagyomány részének tekintsük, mivel éppen a rendszer alapvető elemei azok, amelyek megfeleltethetők egymásnak: így a kozmosz rendszerének leírása, benne a világlélek, vagyis az isteni hatóerő és az örökkévalóság, Aion szerepe.²⁷⁹

A platonizáló tendencia egyik alapvető – és egyes hermetikus, gnosztikus szövegekkel megegyező – eleme a Démiurgos alakjának elválasztása a legfőbb principiumtól.²⁸⁰ Ez a megkülönböztetés egyértelműen a *Timaios*ra nyúlik vissza, de amennyire tudjuk, már az Ó-Akadémiától sem volt idegen.²⁸¹ A szisztéma szerint a teremtés ugyanúgy történik, mint a timaiosi mítoszban: a második Értelem az atyai első Értelem által létrehozott ideák mintájára formálja meg az anyagot.²⁸² Ez tulajdonképpen a látható világ kialakulásának alapvető sémája.²⁸³ Tehát az ideák az atyai értelem kiáradásának tekinthetők, amelyek az anyagi világ romolhatatlan ősképeinek számító intelligibilis világot alkotják:

„Az atya értelme erős elhatározással átgondolva kizúdított mindenféle ideákat; ezek mind egyetlen forrásból törtek fel, hiszen a szándék és teljesedése egyként az atyától eredt. Ám az értelem tüze által szétvá-

²⁷⁹ Lásd: pl. frg. 3., 7., 34. (De Places) A kaldeus szisztéma következő leírásában alapvetően H. Lewy rekonstrukciójára támaszkodom. (LEWY 1978, II. fejezet, különösen 117. skk.) A leegyszerűsítés elkerülhetetlen volt, mivel célom nem a kaldeus rendszer pontos leírása, csak a hasonlóságok kiemelése.

²⁸⁰ A legfőbb principium nem a legfőbb létező, mivel maga is a lét fölött van, annak forrása.

²⁸¹ Erre nézve lásd Speusippost. vö: DILLON 2003, 63.

²⁸² A kaldeusok szerint az anyag (ύλη) az első Értelem, vagyis az Atya által teremtett szubsztátum (πατρογενής), amely nélkülözhetetlen az anyagi világ megalkotásához. Az első anyagot az Atya nemzette; ez a test szubsztrátuma. Vö. LEWY 1978, 119. o. 203. jegyzet.

²⁸³ Vö. LEWY 1978, 117. sk.

lasztva más, értelemmel bíró ideákká különültek el az (atyától kiindult) ideák hiszen az Űr a sokformájú világ elé egy nem múlandó és értelemmel bíró előképet állított, amelynek nem evilági ösvényén haladva jelent meg formát öntve a világ mindenféle ideák lenyomatával alakítva. Ezeknek egy a forrása, amelyből más elkülönített, megközelíthetetlen ideák zúdulnak elő, megtörve a kozmmikus testeken: méhrajokhoz hasonlatosan rajzanak egy iszonyú (mélységű) öl körül, mindenfelől, erre-arra tündökölnék egymás közelében, az atyai forrásból való értelmes eszmék a fáradhatatlan idő tetején bőségesen szedik a tűz virágát. Az atya önmagában tökéletes első forrása fakasztja eme ősideákat.”²⁸⁴

Milyen alapvető kozmológiai elemek jelennek meg még a kaldeus szövegekben? Amint láttuk, az *Asclepius*ban megjelenik a *spiritus* és *aēr* egy sajátos meghatározása,²⁸⁵ nevezetesen, hogy az a *világ eszköze*. Itt a kozmikus lélek egyfajta értelmezésével van dolgunk, hiszen a *Timaios*ban azt olvashatjuk, hogy a Démiurgos a testnél előbbre való lélekkel vette körül a kozmoszt, mintegy a világ teremtésének befejező aktusaként.²⁸⁶ Így a világlélek, ami egyes leírásokban mint *pneuma*, vagyis az élet szubsztanciája jelenik meg, egyszer-

²⁸⁴ Vö. frg. 37. (KROLL 1894, 23, 24.) A szövegben szereplő idézet Olajos Terézia fordítása.)

Νοῦς πατρὸς ἐρροΐζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ
παμμόρφους ἰδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἅπο πᾶσαι
ἐξέθερον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε.
'Ἄλλ' ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι
εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ
προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὐ κατ' ἀκοσμον
ἵχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη
παντοίοις ἰδέαις κεχαραγμένος· ὣν μία πηγὴ,
ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται μεμερισμένοι ἄλλαι ἅπλατοι
ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν, ἃ περὶ κόπλους
σμερδαλέους σμήνεσσιν εὐκοῦναι φορέονται
στράπτουσαι περὶ τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλῃ
ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἅπο, πολὺν
δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῇ
'Ἀρχεγόνους ἰδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε
αὐτοτελεῖς πηγῇ.

²⁸⁵ E szempontból a két terminus között nincs különbség. Apollóniai Diogenész volt az, aki az aērnek a sztoikus πνεῦμα-hoz hasonló funkciót tulajdonított, ezzel bizonyára a sztoikus πνεῦμα-tanra is hatással volt. A kapcsolat onnan eredhet, hogy a terminus eredeti jelentése többértéű, nem csak tüzes elem, hanem levegő is lehetett. (Vö. SCOTT 1924–1936, III. 122.)

²⁸⁶ Tim. 34 b

smind annak az eszköze, hogy a kozmosz mint élő teremtmény teljesülhessen ki. A kaldeus orákulumokban a kozmikus lélek szintén a teremtés egyik legfontosabb eszköze, mivel azonos Hekatével, az anyaméhvel, amely befogadja az atyai ideákat, vagyis az anyagi világ nem más, mint a kozmikus lélek és intelligibilis ideák egyesüléseként létrejött élő és értelmes mindenség.²⁸⁷

Ezekre a kozmológiai princípiumokra a xenokratési szisztémához meglepően hasonló rendszer épül rá. Eszerint a világ alapvetően három részből áll: első az intelligibilis szféra, a tiszta Értelme, amit az égi szféra követ. Ez nem teljesen tisztán értelmi természetű rész, mivel benne az értelem keveredett az anyaggal.²⁸⁸ Végül harmadikként a legalsó régió, a szublunáris világ következik.²⁸⁹

Ez a felépítés található meg Xenokratésnál is, aki szerint háromféle létmód van: szenzibilis, intelligibilis és kevert. Intelligibilis valóság az, ami az égbolton kívül van, érzékelhető az anyagi, vagy szublunáris világ, míg kevert az égbolt valósága.²⁹⁰ Nyilvánvaló, hogy itt ugyanarról van szó, mint az ismertetett kaldeus kozmológiában, a kétféle leírás egymásnak teljesen megfeleltethető. Azt a bonyolult szisztémát, amely ezt a hármas felosztású világot bizonyos összetartó erők feltételezésével tovább rendszerezi, e helyen nem szükséges vázolnunk. Ezért még néhány olyan jellegzetességre kell felfigyelnünk, amelyek a hermetikus szövegekkel nyilvánvaló hasonlóságokat mutatnak.

Az a gondolat, hogy a világ egyes részei fölött bizonyos erők (ἄρχων) uralkodnak, ahogyan láttuk, megjelenik már a *Törvények* X. könyvében és Xenokratésnál is (aki azonban ezeket az erőket még a klasszikus görög panteon isteneivel azonosította). Azonban ez az alapvető elképzelés a későbbiekben jelentős változáson megy keresztül: az istenek félelmetes kozmikus erőkké válnak, akik működésükkel kiteljesítik a végzet emberek fölötti uralmát. Egyes gnosztikusoknál és bizonyos hermetikus traktátusokban számuk is egyre inkább felduzzad, hogy végül démoni jellegű asztrális lényekké lépjenek elő.²⁹¹ Ezek az istenségek megjelentek a kaldeusok kozmoszában is mint az ún. *koszmagoi* (κοσματογοί) vagy *archai* (ἄρχαί) illetve *archikoi pateresz* (ἀρχικοί πατέρες), mindamellett úgy tűnik, hogy a világot benépesítő hatóerők száma itt is meg-

²⁸⁷ Vö. LEWY 1978, 120–122.

²⁸⁸ Vö. fig. 69. (KROLL 1894, 35): Νοῦ μὲν γὰρ μίμημα πέλει, τὸ δὲ τευχθὲν ἔχει τί σῶματος. („Mert az Értelme mása, de mivel keletkezett, van benne valami testi.” – Ti. az ég.)

²⁸⁹ Uo. LEWY 1978, 126.

²⁹⁰ Xenokratés: 83. frg. Magyarul: Bugár M., 2005, 147. Lásd még I. fejezet: *A Kozmosz: A források problémája* című fejezetet.

²⁹¹ Ld. *A lélek és a kozmosz: a hermetikus asztrológia* című fejezetet.

nőtt, mivel a legfőbb irányítók alatt további istenségek jelentek meg.²⁹² E helyen csak arra a párhuzamra hívnám fel a figyelmet, amit az *Asclepius* kapcsán figyelhetünk meg. Amint láttuk, a látható világot a latin szöveg szerint is ilyen sajátos funkcióval rendelkező isteni lények, usiarchések irányítják. Figyelemre méltó, hogy ezt mindegyik szöveg hasonlóképpen igyekszik kifejezni azáltal, hogy a kozmoszt irányító erőket sajátos képzésű szavakkal jelöli.

A kaldeus rendszerben jelentős kozmológiai szerepe van Aiónnak. E helyen csak néhány megjegyzést szeretnék tenni, mivel az idő és örökkévalóság kozmológiai szerepéről már volt szó.²⁹³ Itt éppen erre vonatkozóan lesz hasznos egy rövid előzetekintés. Aión kitüntetett helye ebben a sémában nyilvánvaló. Olyan intelligibilis létező, amely képes felfogni az atyai értelmet, és közvetíteni annak tartalmát a princípiumok felé.²⁹⁴ Tehát úgy tűnik, hogy szerepe igen jelentős az alkotás folyamatának szempontjából: közvetítő a tiszta intelligibilis világ és a fokozatosan létrejövő szenzibilis létszférák között. Hiszen ha a világ Isten értelmének megjelenése az anyagban, és a teremtés e megjelenés folyamata, akkor mindez azt jelenti, hogy Aión segítségével történik meg a közvetítés az ideák és az anyag között. Az *Asclepius* hasonlóan ír az örökkévalóságról. Egy helyen azt olvashatjuk, hogy a világ *az idő befogadója*²⁹⁵ (márpedig az idő az örökkévalóság mása), továbbá „hogy mindennek, ami létezik, Isten és az örökkévalóság a kezdete”.²⁹⁶ Egyszóval a hermetikus szövegben az örökkévalóság (Aión) ugyancsak egy a kozmológiai folyamatban nélkülözhetetlen hiposztázis. Ahogyan láttuk, az örökkévalóság mint az idő ösképe jelentős szereppel bír az anyagi világ léte szempontjából: végső soron tőle függ az a mérték, ami az időt jelenti, márpedig az égbolt mozgásából következő idő az anyagi világ alapvető megjelenési formája. Továbbá az örökkévalóság egyértelmű kapcsolatot jelent az intelligibilis és szenzibilis világ között, hiszen tisztán őrzi az isteni létmód jellegzetességét, a változatlanságot. Mivel azonban más szempontból az idő az örökkévalóság képmása, így Aión az időben meghatározott anyagi világ felé közvetíti az isteni szférát.

²⁹² Vö. LEWY 1978, 139.

²⁹³ Ld. *A Kozmosz, az anyagi Isten, továbbá A hermetikus lélektan és a platonizmus* című fejezetet.

²⁹⁴ Frg. 49. (KROLL 1894, 27.)

²⁹⁵ Ascl. lat. 30. *Mundus est receptaculum temporis, cuius cursu et agitatione vegetatur.*

²⁹⁶ Ascl. lat. 32. *Omnium, quae sunt, primordia deus est et aeternitatis.*

Alexandriai Philón

Alexandriai Philón munkássága több szempontból is érdekes párhuzamokkal szolgál a hermetikus szövegek tanulmányozói számára.²⁹⁷ Mivel hatalmas életművének jó néhány darabja fennmaradt, így képet kaphatunk nemcsak Philón allegorizáló egezetikai módszeréről, de azokról a problémákról is, amelyek foglalkoztatták, és amelyek miatt elhelyezhetjük a kortárs platonizmus szellemi közegén belül.²⁹⁸ A hermetikus szövegekkel való kapcsolata (még ha közvetlen hatás egyik oldalon sem mutatható ki biztosan) már csak azért is sokatmondó lehet, mert lévén hogy Philón Alexandriában működött, ugyanazon hellenizált világ képviselője, mint a Hermésnek tulajdonított szövegek. Philón nyelve ugyanúgy görög, mint a hermetikus szerzőké, ugyanakkor görög nyelve, hellenizált kultúrája és görög filozófiai műveltsége segítségével ugyanúgy kísérletet tesz arra, hogy valami mást – a judaizmust, közelebbről Mózes öt könyvét – értelmezzen, ahogyan ezt egyes hermetikus szövegek esetében az egyiptomi vallással kapcsolatban láthatjuk. Művei alapján világos, hogy Philón komoly, meglehetősen magas szintű oktatásban részesült; a platóni szövegek jelentős részét nemcsak töredékesen, szöveggyűjteményekből, hanem egészében ismerte; ellenben a mózesi könyveket görög fordításban, a Septuagintán keresztül olvashatta.²⁹⁹ Érdekes még számunkra a philóni filozófiaelfogás is. Ahogyan a hermetikus szerzők számára a bölcsesség kútfeje Hermés Trismegistos, úgy az igazi bölcsességet, azaz a teológiát Philón szerint Mózesig kell visszavezetnünk.³⁰⁰ Így egy Philón által megalkotott genealógiához, *prisca theologia*hoz jutunk, ahol Platón tudása Pythagorasig, utóbbié pedig Mózesig nyúlik vissza.³⁰¹ A philóni *prisca theologia* fogalma és genealógiai konstrukciója tehát az egyik olyan elem, ami számunkra figyelmet érdemel; az idők során az egyiptominak tekintett Hermés Trismegistos alakját kapcsolták be ugyanilyen módon egy a szövegekben görög nyelven megőrződött bölcsesség ősi mivoltát alátá-

²⁹⁷ Vö. KLEIN 1962.

²⁹⁸ Igaz, nem könnyű eldönteni, hogy Philónt a platonikus szerzők mennyire ismerték, az alexandriai keresztény platonikusokra (Kelemen, Órigenész) tett hatása mindazonáltal kimutatható. Vö. DILLON 1977. 144. Philón és a hermetikus szövegek viszonyáról bővebben ld. még WLOSOK 1961, 50–114.

²⁹⁹ DILLON 1977, 141.

³⁰⁰ Vö. Leg. All. 1, 108.

³⁰¹ E tudósítás gyökere feltehetően a Pythagoras-legendáriumra megy vissza. Ennek egyik későbbi állomásán Iamblichos tudósít arról, hogy Pythagoras találkozott Mochos követőivel. Az utóbbi feltehetően Mózes. (Vita, 14.)

masztani hivatott genealógiai rendszerbe – ahol egyébként végül Mózes is egyre nagyobb szerephez jutott – úgy, ahogyan azt Philón teszi a görög filozófiával, amit Mózesig vezet vissza. Mindenesetre a hermetikus irodalommal kapcsolatban számtalan philóni párhuzamos szöveghelyre hivatkozhatnánk, ezeket a 'filozófiai közhelyeket' Festugière gyűjtötte össze, ezenkívül jó néhány idézettel támasztotta alá, hogy mennyi rokon téma és irodalmi vonás érhető tetten a philóni és az úgynevezett filozofikus hermetikus irodalomban.³⁰² Mivel az alexandriai filozófus e kulturális miliő fontos tanúja,³⁰³ és valóban sok párhuzamos szöveghellyel illusztrálhatnánk kiemelkedő szerepét, vegyük most szemügyre a kozmikus hatóerőkre vonatkozó tanát; egyéb tekintetben Festugière hivatkozott könyvében talál bőséges forrást az olvasó.

Térjünk rá röviden a philóni filozófia egyes ontológiai és kozmológiai alapelveihez. Ahogyan e fejezet bevezetőjében is láttuk, meglehetősen nehéz – inkább lehetetlen – vállalkozás lenne, ha a hermetikus szövegek alapján rekonstruálható kozmológiai leírásokat egyetlen rendszerként szeretnénk leírni és meghatározni. Mivel a kozmológiai témák és szövegek forrásai meglehetősen szerteágazóak, nem beszélhetünk egységes hermetikus kozmológiáról. Ugyanakkor bizonyos tendenciák felsejlenek: ilyenek például az arra vonatkozó utalások, hogy a legfőbb istenség transzcendens és tisztán intelligibilis természetű, a mindenség forrása (CH. XI. 13.), ugyanakkor éppen intelligibilis természete okán értelemmel mégis felfogható (CH. V.) és az értelem szemével, vagyis a szellemi látás segítségével megérthető (CH. IV. 11.). Ezek a néha ellentétesnek tűnő állítások (ti. hogy a legfőbb Isten teljesen transzcendens, ugyanakkor spirituális módon az ember számára mégis megismerhető) olyan magyarázatokat kívánnak, amelyeket az olvasó magukban a dialógusokban talál meg, és éppen azok figyelmes olvasása során kaphatja meg a választ, ha az olvasás során fokozatosan, lépésről lépésre halad. Úgy tűnik, hogy e válaszok során azonban mind a hermetikus szerzők, mind Philón kerülik azt az állítást, hogy a legfőbb Isten a világban tökéletesen immanens módon nyilvánulna meg. Ez a gondolat – ami a sztoikus kozmológia révén nem volt teljesen ismeretlen a görög filozófiai tradícióban – éppen azért nem lehet teljesen elfogadható a hermetikus szerzők számára, mert az immanens isten elve fölöslegessé tenné a materiális világtól való fokozatos elidegenedés gondolatát, ami viszont a hermetikus tanítás megkerülhetetlen kulcsfogalma; a kontempláció és a beavatás végső célja az ember spirituális átalakulása, következésképp

³⁰² FESTUGIÈRE 1950–1954, II, 520. skk.

³⁰³ I. m. 519.

a materiális világ szemlélése is csak addig fontos eszköz, amíg rá nem dőbenti a beavatandót az immateriális valóság szemlélésének szükségességére. A világban tehát fellelhetők az isteni teremtés nyomai és képmásai, ám a világ összes szépsége ellenére sem lehet azonos Istennel. Ezt a problémát Philón világosan és pregnánsan fejezi ki; érdemes a szövegrészt hosszabban idézi, nemcsak azért, mert így világos lesz a gondolatmenet, hanem azért is, hogy közben bepillantást nyerhessünk az alexandriai filozófus egzotikái módszereibe is:

„Egyáltalán nem szöfecsérlés megvizsgálni, mi az értelme annak, hogy az Isten nevében a következő hangzik el: »Gyertek, szálljunk alá, és zavarjuk össze nyelvüket.« Úgy látszik, valakikhez, mintegy munkatársaihoz intézi beszédét... Először tehát azt kell elmondanunk, hogy a létezők közül semmi sem egyenértékű Istennel, hanem egy vezér, fejedelem, király van, és csakis ő irányíthatja és igazgathatja a mindenséget... Miután tehát ebben megállapodtunk, azon a sor, hogy a következőket, melyek illenek Hozzá, hozzáfűzzük. Vizsgáljuk meg, hogy mik ezek! Az Istent, aki egy, elbeszélhetetlen hatóerők veszik körül, segédei meg mind, akik a keletkezett világ megmaradásán munkálkodnak, kikhez pedig még a büntetők is társulnak. A büntetés azonban nem okoz kárt, minthogy bűnöket akadályoz meg és javít ki. Ezen hatóerők által szilárdul meg a testetlen és értelemmel felfogható világrend, emez láthatónak az ösképe, mely láthatatlan ideákból állt össze, amiképpen emez látható testekből.”³⁰⁴

Philón tehát egy konkrét nyelvi probléma, illetve bibliai szöveg hely magyarázata közben tárja fel kozmológiai megoldását; Isten teljesen transzcendens kell hogy legyen, ugyanakkor nem az a személytelen erő, aki ne viselné gondját a mindenségnek. Ennek a megértése ugyanakkor csodálatra is kell hogy indítsa az embert az anyagi világot meghaladó, csak értelemmel megragadható teremtő iránt. A *De specialibus legibus*ban erről a következőket olvashatjuk (az idézett szövegrész hangvétele egyébként a hermetikus dialógusokat juttathatja eszünkbe):

„Így, ha értelmünkkel már elhagytunk minden látható létezőt, tiszteljük azt az örökkévaló és láthatatlan létezőt, akit csak értelmünkkel foghatunk fel, és ragadhatunk meg; ő nem csak az érzékelhető és nem érzékelhető istenek Istene, hanem mindegyikük teremtője. És ha valaki nem tiszteli az örökkévaló és teremtetlen Istent, hanem helyette mást, újabbat és teremtetett létezőt tisztelt, tartsuk bolondnak, aki elárulta a legtisztább jámborságot.”³⁰⁵

³⁰⁴ De confusione linguarum, 168–173. (Bugár M. István fordítása.)

³⁰⁵ De spec. leg. I. 3. 20.

Az idézett helyen Philón mintha a hermetikus szerzők érveit ismételné meg; figyeljük meg a corpusban található második dialógus végét: „Ne nevezz hát semmi mást jónak, különben istentelenséget követsz el, és ne nevezz mást Istennek, csak a Jót, különben ismét csak vétkezel. Szóban ugyan mindenki beszél a Jóról, de nem mindenki érti, mit is jelent ez. Ezért Istent sem ismeri mindenki, hanem tudatlanságból az isteneket és néhány embert tartanak jónak, holott azok sohasem lehetnek jók, és nem válhatnak jóvá. A Jó ugyanis Istentől elidegeníthetetlen és az ő elválaszthatatlan sajátja, éppen azért, mert ő az Isten. Az összes többi halhatatlan istenség pedig tiszteletből kapta az isten nevet: Isten azonban nem tisztelete, hanem természete révén a Jó. Ugyanis Istennek csakis az a természete, hogy jó, és mindkettőnek egy a neme, az összes nem forrása. Mert a Jó az, ami mindent ad, de nem vesz el semmit. Isten ad mindent, és nem vesz el semmit. Tehát Isten a Jó és a Jó az Isten.”³⁰⁶

Az ember azért lehet képes arra, hogy megismerje és értelmével megragadhassa a transzcendens Istent, mert magában is hordozza az istenség egy elemét, az értelmet (*nus*). Ezt a megfelelő módon elsajátított tudás révén tudja majd használni; a spirituális beavatás éppen arra szolgál, hogy a beavatandó elnyerhesse ezt a képességet. Festugière³⁰⁷ szerint ez a gondolat régi tradícióra nyúlik vissza, és a korban egészen közhelyszerűnek számít. Philón és a hermetikus szerzők érvei ez esetben sok, széles körben alkalmazott argumentumra támaszkodnak, gyakran használják a sztoikus *pneuma*-tant, a sztoikus terminológiát, illetve a platonikus hagyományban ismert érveket. Még ha igaz is, hogy filozófiai közhelyekkel van dolgunk, érdemes egy pillantást vetnünk Philón némelyik szövegére, hiszen e ponton olyan doktrínákra bukkanhatunk, melyek a hermetikus antropológiának is központi jelentőségű elemei. Ez a szemlélet az emberről vallott felfogást összeköti a kozmológia és teológia problémáival, vagyis így egy olyan doktrínát világíthatunk meg, amely – ahogyan azt a bevezető fejezetben is vázoltam – a hermetikus tanítás három főbb pontját köti össze. (Hiszen Isten ismeretét az emberben lévő isteni elem teszi lehetővé, és ez az ismeret vezet az ember és a világ helyes értékeléséhez is.) A *De decalogo* című értekezésben Philón hangsúlyozza, hogy az ember legnemesebb része, a legtisztább szubsztanciából származó lélek révén rokona az égnek, mivel pedig az értelemben (*nus*) is részesült, a mindenség atyjának is, ugyanis ez utóbbi a földön talál

³⁰⁶ CH. II. 15–16.

³⁰⁷ FESTUGIÈRE 1950–1954, II, 542. skk.

ható létezők között az örök és áldott idea legközelebbi képmása és leghűbb utánzója.³⁰⁸ Ezt az érvelést akár egy hermetikus traktátusban is olvashatnánk!

A fentiekkel kapcsolatban még egy problémát kell érintenünk, amely szorosan összefügg a transzcendens Isten és az anyagi világ között lehetséges közvetítés kérdésével, nevezetesen, hogy a világtól teljesen elkülönült transzcendens Isten miként kerülhet mégis kapcsolatba a világgal, és így miként beszélhetünk például isteni gondviselésről. Isten ugyan közvetlenül nincs kapcsolatban a világgal, de közvetetten, azaz isteni erők – más szóhasználat szerint ’alattvalók’³⁰⁹ – révén fejt ki hatását.³¹⁰ Az egyes törvényekről (*De specialibus legibus*) című írásban Philón amellet érvel, hogy Isten hatóerői *lényegük szerint* ugyan nem megragadhatók, ám mégiscsak megismerhetők, mivel működésük lenyomata valamilyen módon megmarad a létezők világában oly módon, ahogy egy pecsét nyomot hagy a viaszban. Mindenesetre a hatóerőkről egy helyen igen egyértelmű tanítást ad elő (bár hangsúlyozza, hogy erre vonatkozó tudása valójában nem is emberi, hiszen igazából isteni ihletből ered!): eszerint Isten két legfőbb hatóereje a jóság és a hatalom, amelyek a világ teremtésében és fenntartásában játszanak szerepet, az egyensúlyt közöttük a Logos³¹¹ tartja fenn. Isten a „Logosa által kormányoz, és Logosa által jó”; így a Logos – amely Philón szóhasználatában nem mentes a többértelműségtől, és jelentése nemcsak meglehetősen sokrétű, de néha következetlen is – kulcsszerepet játszik ebben a közvetítésben.³¹² A *De somniis* című értekezésben ezt olvashatjuk: „Mert úgy tűnik, Istennek két temploma van; az egyik ez a világ, amelyben a főpap Isten elsőszülött Logosa. A másik az értelmes lélek, amelynek a papja az igaz ember, akinek az érzékelhető képmása az, aki bemutatja atyai felajánlásait és áldozatait, akinek megengedett, hogy magára öltse a már említett tunikát, ami az egész égbolt utánzata, azért, hogy együtt mutasson be áldozatot az emberrel, és az ember is együtt működjön a mindenséggel.”³¹³

³⁰⁸ De decalogo, 134. Vö. *A lélek természete a Corpus Hermeticumban* című fejezettel.

³⁰⁹ De confusione, 175. De fuga, 69. A hatóerők jellemzése kapcsán tartom magam Bugár M. István terminológiájához, mivel a vonatkozó fontosabb és itt is hivatkozott szövegek elérhetők Bugár magyar fordításában a következő kötetben: *Kozmikus teológia*, 453. skk.

³¹⁰ Ez az elképzelés nem csak Philónnál található meg; ahogyan arra Dodd rámutat, Isten egyik legáltalánosabb megnevezése a Septuagintában az ’erők/seregek istene/ura’ (κύριος vagy θεός τῶν δυνάμενων) kifejezés. Ld. DODD 1935, 110.

³¹¹ A Logos-tan fejlődéséhez ld. BULTMANN 1941, 9. skk; HILLAR 2012.

³¹² A philóni Logos-tanról magyarul ld. SOMOS 2001, 31–35. Ld. még DANIELOU, Le judaïsme, 79–84.

³¹³ De somniis I. 215.

Úgy tűnik tehát, hogy a Logos nemcsak közvetít Isten és a világ között, hanem valamiképpen benne is lakik a világban, és így lehetővé teszi, hogy az értelmes emberi lélek (*logiké psyché*) kellő jámborságra és Isten iránti tiszteletre tehessen szert.

A Logosnak a világ megalkotásában játszott szerepét Philón a legátfogóbban a *De opificio mundi* című traktátusában tárgyalja, ahol az lényegében mint az isteni ideák hordozója jelenik meg, azaz úgy, mint ami a világ teremtett létezőinek képmását hordja magában. Bár a hermetikus Poimandrés nem utal ilyen egyértelműen a Logosnak eme jellegére, a világ kaotikus állapotából való megformálásában hasonlóan fontos szerepe van; a szöveg ugyan csupán utal arra, hogy a Logos a fényből szállt alá, mégis kiviláglik belőle, hogy ez a pillanat jelenti a strukturált kozmosz megjelenésének kezdetét.³¹⁴ A Logosnak ezt a teremtésben megnyilvánuló, az alkotás strukturálatlan szubsztrátumába rendet hozó szerepét a szöveg ugyancsak kiemeli, amikor leírja, hogy a Logos a nehéz elemekből felemelkedve egyesült az alkotó Értelemmel, és végső soron ez hozza mozgásba a mindenséget, ami a létezők megteremtésének kezdetét jelenti.³¹⁵ Egy helyen a hermetikus szerző ugyancsak a philónihoz hasonló gondolatot fejt ki, amikor az isteni Logost az emberben működő megértés képességének alapvető eszközeként definiálja: „Az, ami benned lát és hall, az Úr Igéje, az Értelen pedig az Atyaisten. Ezek egymástól nem válnak el, mert egységük az élet.”³¹⁶ Megjegyzendő, hogy a Logos ilyen kozmológiai szerepe nem csak a hellenisztikus zsidó hagyományból eredhet; egy Johannés Malalás által Hermésnek tulajdonított, talán orfikus töredék hasonló módon írja le az isteni igét, aki által az Atya a világot teremtette.³¹⁷

Bár a *Poimandrés* kozmológiájáról és a benne megjelenő Logos szerepéről valamivel később bővebben is lesz szó, ezzel kapcsolatban néhány megjegyzés mégis idekíváncozik, mivel a philóni Logos-értelmezés kapcsán a hermetikus irodalomban a hellenizált judaizmus hatását is tetten érhetjük. A hermetikus irodalom eme vonatkozásait Dodd vizsgálta alaposan, a következőkben főként az ő megállapításaira támaszkodom.³¹⁸ Alapvetően érdemes szem előtt tartanunk – ahogy azt már Michaél Psellos is észrevette, majd a modern kommentárok is aláhúzzák –, hogy a *Poimandrés* kozmológiájában a sztoikus-plato-

³¹⁴ CH. I. 5: „a fényből [...] pedig szent Ige szállt alá a természetbe, míg a keveretlen tűz (ami könnyű volt, ragyogó és tevékeny) felszállt a vizes természetből.”

³¹⁵ CH. I. 10. sk.

³¹⁶ CH. I. 6.

³¹⁷ Frg. 299. (Kern kiadása) Vö. WEST 1983, 35.

³¹⁸ Vö. DODD 1935. A Logosszal kapcsolatban főleg 115. skk. Ld. még QUISPÉL 1992.

nikus elemek keverednek egy a Genezis teremtéstörténetéhez hasonló mítosz keretében; azaz egy bonyolult hatástörténeti közeggel kell számolnunk, amelyben a világosan megjelenő görög filozófiai elemek mellett jelentős szerep jut a judaizmus hatásának, mégpedig – úgy tűnik – közvetlenül a Septuaginta teremtéstörténetének értelmezése révén.³¹⁹ A tartalmi vonatkozások mellett meggyőzőek a *Poimandrés* kozmológiájának leírása és a görög Genezis között fennálló, kimutatható nyelvi hasonlóságok, melyek kizárják azt, hogy véletlenszerű párhuzamosságokat feltételezzünk a két textus között.³²⁰ Ez a tény továbbá támpontot nyújt néhány hermetikus szöveg keletkezési helyére vonatkozóan; ez a kapcsolat ugyanis nagy valószínűséggel Alexandriában jöhetett létre, ahol tekintélyes zsidó diaszpóra élt, melynek tagjai – és erre talán maga Philón a legjobb példa – görög nyelvi közegen és a görög filozófia eszköztárán (mint pl. az allegorikus szövegmagyarázat módszere) keresztül interpretálták a számukra olyannyira fontos szövegeket. A hermetikus irodalom és a philóni szövegek közötti közvetlen kapcsolat kimutatása mindenestre problémákat vet fel. Nem feltétlenül arról van szó, hogy valamiképpen kölcsönöztek volna egymástól, inkább csak arról, hogy ebben az összetett szellemi hatások által meghatározott keretben a *Poimandrés*ben megjelenő Logos-fogalom értelme is világosabbá válik. Bár a szöveg éppen e ponton feltehetően romlott és homályos, néhány észrevétel és feltételezés elfogadhatónak tűnik. A teremtés során a Logos kettős funkcióban jelenik meg; nemcsak mint a rendezetlen anyagnak mértéket adó rendező elv, hanem mint a kimondott szent isteni szó is, ahogy világosan utal rá egy párhuzam. Nevezetesen: a szent isteni Ige mintegy a sötétség tagolatlan kiáltására adott válaszként, tagolt hangként jelenik meg a természetben.³²¹ Azaz úgy tűnik, ahogyan a Genezis szövegében, úgy a kozmológiai folyamat leírása során a *Poimandrés*ben is központi szerepet kap az isteni teremtető szó, azaz az Ige (*fiat*). Dodd arra is felhívja a figyelmet, hogy a Geneziszre való későbbi utalásokban a zsidó szerzők ugyancsak a logos terminust használják.

A fentiek alapján nem tudunk egyértelműen arra következtetni, hogy a hermetikus szerzők – főként a *Poimandrés* írója – ismerhették-e Philón egyes

³¹⁹ DODD 1935, 100.

³²⁰ DODD 1935, 101.

³²¹ CH. I. 4–5: „Ezután a sötétség valamilyen vizes természetű alakult, ami félelmetesen háborgott és füstöt okádott, ahogyan a tűz szokott, és kimondhatatlan jajgatást hallatott. Majd tagolatlan kiáltás tört fel belőle, ami olyan volt, mint a tűz hangja, a fényből pedig szent Ige szállt alá a természetbe, míg a keveretlen tűz (ami könnyű volt, ragyogó és tevékeny) felszállt a vizes természetből.” A szövegrészlettel kapcsolatos egyéb problémákhoz ld. még NF. I. 14. 11. jegyzet.

szövegeit; minden bizonnyal inkább arról van szó, hogy elméleteik néhány teológiai vagy kozmológiai részének esetében ugyanarra a hellenizálódott judaizmus keretein belül kialakult interpretációs hagyományra támaszkodhattak, amely a Septuaginta szövegéhez kapcsolódott. Ezt a kapcsolatot azok a meglehetősen szoros nyelvi, illetve doktrinális egyezések mutatják, amelyek nem jöhettek létre véletlenül. Erre a teológiai-kozmológiai hagyományra, amelyben a Logosnak ilyen jelentős szerep jutott, bizonyára jelentősebb hatással volt a görög bölcelet,³²² ahogyan ez Philón esetében világosan látszik; talán éppen ez jelenti azt a kapcsolódási pontot, ami miatt a hermetikus szerzők is könnyebben adoptálhatták e doktrínát. Ez a doktrinális sokszínűség azonban Alexandria esetében aligha meglepő. Összefoglalva tehát elmondható, hogy Philón a középső platonizmusban ismert ontológiai problémát – azaz azt a hangsúlyos különbséget, ami a transzcendens legfőbb Isten, a lét forrása és a létezők egyéb nemei között fennáll – és a Septuaginta allegorikus magyarázatának módszerét ötvözi, azaz összekapcsolja a két filozófiai tradíciót. Ebben a szintézisban fontos szerepet kap a logos-teológia, amelyben az isteni Logos egyrészt mint a teremtés közvetítője kap központi szerepet, másrészt ismeretelméleti funkciót is betölt, amennyiben utat mutat Isten megismerése felé.³²³ Meglátásom szerint ebben a görög filozófia által befolyásolt judaizált kontextusban jól értelmezhető a *Poimandrés* már idézett 6. paragrafusa, ahol az elemzett logos-koncepció a nusnak a görög filozófiai hagyományban mindig is jelentős szerepet betöltő fogalmával³²⁴ kapcsolódik össze; éppen ezért a kérdéses helyen nincs szükség szövegjavításra, ahogy azt például Scott javasolta. Itt ugyanis Poimandrés saját maga aposztrofálja önmagát a következőképpen: „Az a fény én vagyok, az Értelem (*nus*), a te Istened, míg az Értelemből származó ragyogó Ige (*logos*) az Isten fia.” A hermetikus szerző itt arra a doktrínára utal, ami a hermetikus szövegekben közhelyszerűen előfordul, és ami szerint az értelem az emberben is egy magasabb rendű képesség, mint az általában a diszkurzív gondolkodást jelentő logos.³²⁵ A *Poimandrés* kozmológiája e ponton teljesen koherensnek tűnik; a preegzisztens – tehát a sötét, nedves, rendezetlen természetet megelőző – Fény, a legfőbb Isten önnön Igéje, Logosa révén teremt rendet az alakuló kozmoszban. Láttuk, hogy a logos és a nus az emberben is megvan („Az, ami benned lát és hall, az Úr Igéje, az Értelem pedig az Atyaisten. Ezek egymástól

³²² SOMOS 2001, 32.

³²³ MORESCHINI–NORELLI 2005, 248. sk.

³²⁴ Magyarul ld. FLAISZ 2007, főleg 130. skk.

³²⁵ Erről bővebben ld. *Νοῦς, λόγος, ψυχή, πνεῦμα: az ember című fejezetet.*

nincsenek elválasztva, mert egységük az élet.”), azaz a szerző ezzel a szép párhuzamossággal világos ontológiai kapcsolatot épít Isten (a preegzisztens Fény) és az általa – pontosabban Logosa által – életre kelő mindenség, és az ember között. Az ember csak akkor válik igazán élővé, amikor az ige lehetővé teszi benne a megértést, amikor a kimondott szó élővé teszi az értelemben megfogant gondolatot, éppen úgy, mint ahogyan a gondolat megszüli és értelmessé teszi a kimondott szót.³²⁶ Azt a gondolatot, hogy Isten mindenkit részesített a logosban, de az értelemben már nem, az utóbbiért pedig az embereknek mint egy versenydíjért kell megküzdeniük. A CH. IV. szerzője világosan megfogalmazza, hogy Isten az embereket nem egyenlő mértékben részesítette a gondolkodás képességében. Egy metaforikus kifejezést alkalmazva azt mintegy versenyen kiérdemelt jutalomként írja le, amelyet az embernek el kell nyernie. A gondolkodás képességének e kettőségét – azaz hogy az egyrészt emberi erőfeszítés, másrészt isteni adomány eredménye – már megismertük.³²⁷

³²⁶ DODD 1935, 119.

³²⁷ CH. IV. 3.

II. FEJEZET: AZ EMBER

Hermés útja

A hermetizmus egyik jellemző tulajdonsága az a törekvés, hogy szabatosan írja le az emberi lélek szerkezetét. Ez érthető is, mivel az ember természetének pontos leírása elengedhetetlenül fontos, hiszen az *értelemben való újjászületés* csak annak adatik meg, aki tisztában van a lélek struktúrájával. A hermetikus szövegek rendeltetése végső soron nem más, mint a lélek felkészítése arra az útra, amelynek a célja az emberben lévő isteni elem kivezetése az anyagi, romlandó és bűnhődésekkel teli világból. A következőkben azt kell megvizsgálunk, milyen hermetikus elképzelések vannak a lélek eredetére és természetére vonatkozóan, és mindez milyen következményekkel jár annak további sorsát illetően.

A továbbiakban megismerkedünk az emberi lélek sorsát leíró mítosz egyik típusával: ez a lélek közvetlen isteni eredetét hangsúlyozó Anthrópos-mítosz hermetikus változata. Itt már találkozhatunk az *asztrális pszichológia* (illetve *psychagógia*) bizonyos vonásaival. Ezután szemügyre kell vennünk a lélek fogalmibb megközelítését, amelyet főképp a Stobaiosnál fennmaradt töredékekből, illetve a corpus egyes – például X. – darabjából rekonstruálhatunk.

A kétféle – mitikus, illetve filozofikus – megközelítés közös pontja a lélek megváltásának kérdése, ebből következően nem mellőzhetjük azon technikák leírását sem, melyek a léleknek a csillagok vagy az anyag hatóköréből való kiszabadítását célozzák. Mindez azt mutatja, hogy a filozofikus és populáris hermetikát nem választhatjuk szét mereven, vagyis a filozofikus hermetika feltételezi bizonyos gyakorlati – asztrológiai és mágikus – eljárások ismeretét. Ugyanakkor a szövegeknek ebben a részében ezek az eljárások értelmi gyakorlatokká vagy szellemi áldozatokká¹ szublimálódnak. A kétféle hermetika közötti kapcsolat azonban – főként a filozofikus hermetika asztrológiai utalásai miatt – tagadhatatlanul fennáll. Továbbá, maguk a szövegek utalnak arra, hogy a beavatandónak a végső reveláció előtt végig kell járnia a tudás

¹ λογικὴ θυσία. Vö. CH. I. 31. Lásd: REITZENSTEIN, 1927, 38, 416.

meghatározott útját. Ezeknek a doktrinális (a kozmosz természetére, az isteni és anyagi különbségére, az ember kozmoszban elfoglalt helyére vonatkozó) tanításoknak az összefoglalására utalhat az a Stobaiosnál fennmaradt töredék, amely definíciókban tárja a tanítvány elé mindazt, amire emlékeznie kell.² Ilyen definíciószerű összefoglalások léteztek a misztériumvallásokban³ is, ahol a beavatandónak ugyancsak meg kellett tennie egy szellemi utat, mielőtt méltó lett a misztérium megismerésére.⁴ A Stobaiosnál fennmaradt II. töredék szerint az Isten iránti legmagasabb rendű, legjámborabb tisztelet (δικαιοσύνη εὐσεβεία) valójában nem más, mint „a létezők megismerése, és ha ezek miatt köszönetet mondunk alkotójuknak... Aki megtanulja, milyenek a létezők, hogyan, ki által lettek elrendezve és miért, köszönetet fog mondani mindennek alkotójának mint a jó Atyának, a szeretetre méltó táplálónak, a kegyes kormányzónak. Hálát adva neki tiszteli őt. Aki tiszteli az Istent, tudni fogja, hogy hol van az igazság és hogy mi is az, és ha mindezt megtanulja, még inkább tisztelni fogja őt”.⁵

A tudás megszerzése a lélek útja, amely a testi világtól való fokozatos eltávolodást és ezáltal az isteni megismerésének lehetőségét jelenti. Ezen az úton mindenkinek, így Hermés őseinek is végig kellett menni.⁶ A Nag Hammadi-i corpusban előkerült szövegben Hermés azt mondja, hogy a tanításnak megvan a maga rendje, a tanítványnak lépésről lépésre kell megértenie mindent,⁷ ezért sem adhatta át fiának korábban a legmagasabb rendű ismeretet. Másrészt a tanító mindig csak vezető, a tanulás célja éppen az, hogy a beavatandót képessé és alkalmassá tegye a reveláció átélésére, végső soron az isteni befogadására és megértésére.⁸ A kinyilatkoztatás tehát individuális élmény, olyan lehe-

² Erre a szöveg egyértelműen utal is: SH. XI. 3.

³ Ilyen az ún. Mithrasz-katekizmus (Pap. Ber. 21196), ami a kérdéseket és a rájuk adandó válaszokat is tartalmazza, nyilvánvalóan memorizálás céljából. Magyarul ld. LÁSZLÓ 2005, I. 272. sk. Az értelmezés problémájáról i. m. 273–276.

⁴ Az eleusiszi misztériumokban a beavatandóknak tulajdonképpen egy évet kellett várni arra, hogy részesülhessenek az epopteában, ahogyan Ízisz misztériumaiban is egy év volt, mire a teljes beavatást elnyerhették. Vö. HEGYI 2002, 67, 77.

⁵ SH. II.B. 1–3: τὸ νοῆσαι τὰ ὄντα καὶ χάριν τῷ ποιήσαντι ὑπὲρ τούτων ὁμολογήσαι... ο δὲ μαθὼν οἷα ἔστι καὶ πῶς διατέτακται καὶ ὑπὸ τίνος καὶ ἔνεκεν τίνος, χάριν εἴσεται ὑπὲρ πάντων τῷ δημιουργῷ ὡς πατρὶ ἀγαθῷ καὶ τροφῇ χρηστῷ καὶ ἐπιτρόπῳ πιστῷ. ὁ δὲ χάριν ὁμολογῶν εὐσεβήσῃ. ὁ δὲ εὐσεβῶν εἴσεται καὶ ποῦ ἔστιν ἡ ἀλήθεια καὶ τίς ἔστιν ἐκείνη, καὶ μαθὼν ἔτι μᾶλλον εὐσεβέστερος ἔσται.

⁶ SH. II. B. 4.

⁷ NHC. VI. 52. In: ROBINSON 1996, 321–327.

⁸ REITZENSTEIN 1927, 67.

tőség, amelyet az ember önmagában hordoz, és amelynek kibontakoztatása csak a megfelelő gyakorlatok segítségével érhető el. A reveláció az embernek az értelemben való újjászületése,⁹ amit önmagában hordoz, és világra szül.¹⁰ Ennek megvalósulását írja le a XIII. dialógus és a Nag Hammadi-i szöveg. A megvilágosodás mindkét szöveg szerint elérhető még a földi életben, a kiteljesedő tudás, vagyis a gnózis (γνώσις) által. Ez az abszolút tudás *lényegében* különbözik azon misztériumvallásoktól, amelyek csak a halál utáni üdvözülésről nyújtottak bizonyosságot híveik számára.¹¹ A kultikus cselekményekkel összeköthető misztériumvallások körében hasonló felfogás – ami a halálnak és az újjászületésnek még a földi életben történt átélésére utal – az Ízisz-misztériumokban lelhető fel.¹² A végső cél azonban a hermetikában is az *újjászületés* által való megváltás (σωτηρία). Ez az újjászületés pedig végső soron nem más, mint az isteni megismerése. Ez a megismerés azonban nem spontán. A misztériumvallásokhoz hasonlóan itt is szükség van isteni segítségre ahhoz, hogy azt, aki arra fölkészült, segítse megértésében – csak míg ott bizonyos kultikus cselekvésekre van szükség, itt értelmi áldozatra.¹³ J. Geffcken mellett érvelt, hogy a formai összetevők miatt, amelyek a doktrinális, azaz a hermetikus irodalomban is megjelennek – ima, köszönetnyilvánítás az Istennek – itt is tetten érhetők a hagyományos értelemben vett áldozat bizonyos jellegzetességei.¹⁴ A későbbiekben magam is ezen álláspont mellett fogok érvelni.

Az Anthrópos-mítosz a Poimandrésban

A Poimandrés helye a hermetikus corpusban; a dialógus szerkezete

A *Corpus Hermeticum* első darabja a többször említett, *Poimandrés* címen ismert szöveg, amely a gyűjteményből a legtöbb kapcsolatot mutatja a gnosz-

⁹ Ez a CH. XIII. egyik központi kérdése. Lásd még CH. IV. 4: οὔτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι.

¹⁰ Vö. CH. XIII. 1–2. NHC. VI. 52.

¹¹ HEGYI 2002, 78.

¹² Vö. Apul. Met. XI. 23. Az, aki újjászületett, azonosult Ozirisszel is. Ez a halálra és az új életre való születésre utal, hiszen a későbbi túlvilághit szerint a halott Ozirisszé vált. Talán ez magyarázza az egyiptomi eredetű kultuszban megtörténő halált és újjászületést.

¹³ Vö. REITZENSTEIN 1927, 61–67.

¹⁴ Vö. GEFFCKEN 1978, 77.

tikus traktátusokkal. E kapcsolat példája az Anthrópos, azaz az első ember mítoszának megjelenése és központi jelentőségű témája a szövegben. Az első ember mítosza a gnosztikusok egyik kedvelt témája volt, amelynek több variációja is ismert, és ahogyan a *Gyöngy-himnusz* kapcsán már láttuk, lényegében az anyagi világ fogságába került isteni elem történetének mítikus feldolgozása.¹⁵ A gnosztikus szövegekben olvasható mítoszok rokonsága a *Corpus Hermeticum* első darabjában bemutatott ’kozmosz katasztrófával’, amelynek során az isteni természetet hordozó Ember szerelembe esik a természettel, és annak fogságába kerül, figyelemreméltó. A következőkben, néhány párhuzam bemutatásával, a mítoszon keresztül követjük majd nyomon a hermetikusok kérdésfeltevését, hogy azután a filozófiai szövegeket elemezve adhassuk meg a választ arra a kérdésre, hogy mi az ember célja és rendeltetése a kozmoszban.

¹⁵ A mítosz eredetére nézve megoszlanak a vélemények. Mivel az első ember megteremtésének, anyagi világba való leszállásának és felemelkedésének mítosza igen sok variációban ismert, arra kell gondolnunk, hogy egy olyan széles körben elterjedt mítoszzal van dolgunk, amelynek az eredete talán fel sem fejtethető, csak a történet magja tárható fel. Mivel tárgyunk szempontjából az első ember történetének funkciója az igazán releváns, nem annyira annak eredete, itt csak röviden vázolom a probléma néhány megoldási kísérletét. A *Poimandrés* kapcsán a kérdést először R. Reitzenstein próbálta meg tisztázni, aki *Poimandres* című művében (83. skk.), a Naaszénus gnosztikus szekta teológiájára hívta fel a figyelmet, majd később a perzsa eredet mellett érvelt (Reitzenstein–Schaefer: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, vö. Gayomard mítoszával). Ezzel szemben mások – így W. Scott (SCOTT 1924–1936, II. 36. sk.), A. S. Ferguson (SCOTT 1924–1936, IV. [szerk. A. S. Ferguson] 354–356.), M. P. Nilsson (NILSSON 1960, 581.) – arra hívják fel a figyelmet, hogy meggyőzőbb párhuzamok találhatók Philón (*Opif. mundi*, 134. skk.) Genézis-értelmezésében, ahol Ádám, mintős-képmás jelenik meg, aki teremtésének eredményeképpen kettős természetű, mivel részt kap az anyagi és isteni világból is. Ennek az értelmezésnek a jogosságát támasztják alá a gnosztikus mítoszváltozatok, illetve Zósimos, aki egyrészt összekapcsolja a különböző hagyományokat, másrészt kiemeli a zsidó források jelentőségét (Περὶ τοῦ στοιχείου, 8, MERTENS 1995, 5.). Hans Jonas (JONAS 1973, 154.) egyértelműen a héber eredet mellett foglalt állást. Ezzel szemben Wilhelm Bousset már a 20. század elején amellett érvelt, hogy a mítosz nem zsidó eredetű, hanem egy, a hellenisztikus kor vallási szinkretizmusára jellemző fenomén, ahol a judaizmus a mítosz fejlődésének egy állomását és nem eredetét jelenti. (*Die Religion des Judentums*, 1903., ill. *Die Hauptprobleme der Gnosis*.) Az Első Ember mítoszának eredetét és az értelmezési vitákat illetően: KING 2005, 84. skk.

Amit a közös motívumokból e helyen mint számunkra jelentős elemeket ki kell emelni, a következők:

a) az első ember (vagy annak szellemi, illetve pneumatikus természete) közvetlenül a legfőbb istenségtől származik, ezért a létezők között kitüntetett jelentősége van.

b) anyagi természete miatt szüksége van a megváltásra, amely nem mást jelent, mint hogy ki kell szabadítani az isteni elemet az anyagi világ fogságából.

Mielőtt azonban alaposabban szemügyre vennénk a szöveget, néhány kérdést tisztáznunk kell. A dialógus tulajdonképpen egy reveláció, amely címét kinyilatkoztatójáról, Poimandréről kapta, aki önmagát mint a *korlátlan Hatalom értelmét*¹⁶ aposztrofálja. A meglehetősen homályos névadás nehezen magyarázható, néhány párhuzam azonban támpontot nyújthat Poimandrés önmeghatározásának értelmezéséhez. Poimandrés alakja feltűnik még a corpus XIII. darabjában is, ahol lényegében ugyanezt tudjuk meg róla.¹⁷ A különleges név értelmezésében ez utóbbi dialógus 19. fejezetét szokták segítségül hívni, ahol Hermés imájában olvasható a következő, egyébként elég enigmatikus mondat: „Az értelem legelteti a te Igédet.”¹⁸ Eszerint az értelem (νοῦς) olyan, mint egy pászor (ποιμήν), ami a Logost táplálja.¹⁹ Minthogy Poimandrés az Értelme(ként) jelenik meg, jogosnak tűnik a felvetés, hogy az idézett szöveg rá vonatkozna. Ha mindez igaz, a CH. XIII. szerzője maga értelmezi a nevet, amely így szerinte a görög pászor (ποιμήν) és férfi (ἀνήρ) szavak összetételéből keletkezett volna.²⁰ Ennek ellenére nem mindenki fogadja el ezt a magyarázatot. Már W. Scott amellet foglalt állást, hogy kopt forrásra kell gondolni: F. Ll. Griffith közlésére hivatkozva a kopt *P-eime-n-re, Ré tudása* kifejezésben vélte megtalálni a név eredetét.²¹ Ha nem tudjuk is eldönteni, hogy melyik magyarázat a helytálló, azt kiemelhetjük, hogy mindkét megoldás esetén a Poimandrés elnevezés a tudással van kapcsolatban, amely – a nus (νοῦς) egyértelműen erre utal – a gnózis (γνώσις) fogalma felé irányít bennünket.²² Nem véletlen, hogy a CH. I. szerzője előtt is ő fedi fel a létezők természetét, a CH. XIII.-ban pedig Hermés maga mondja, hogy mindaz, amibe fiát beavatja, Poimandréstől származik.²³ Ez utóbbi kijelentés az az utalás, ami alapján a corpus első darabját a hermetikus hagyományhoz köthetjük, mivel egyébként a CH. I.-ben egyáltalán nincs szó Hermés Trismegistosról.

¹⁶ CH. I. 2: ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς.

¹⁷ CH. XIII. 15.

¹⁸ Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς.

¹⁹ E kijelentés lehetséges értelmezését a logos-fogalom philóni értelmezése kapcsán láttuk.

²⁰ P. Kingsley (in: VAN DEN BROEK–CIS VAN HEERTUM 2000, 61. skk) arra hívja fel a figyelmet, hogy külön kell választanunk azt a problémát, hogy mi a Poimandrés név eredete, és hogy a hermetikus szerzők hogyan értelmezték azt. Egyébként ő is Griffith javaslatát fogadja el, de fontosnak tartja, hogy figyelembe vegyük, hogy maguk a hermetikus szerzők hogyan interpretálták azt.

²¹ SCOTT 1924–1936, II. 16–17.

²² A megoldási javaslatokat összefoglalva ld. COPENHAVER 1992, 94–95, PETHŐ 1996, ill. P. Kingsley fentebb hivatkozott cikkét. Ld. még JACKSON 1999.

²³ CH. XIII. 15.

A *Poimandrés* szerkezetében négy nagyobb részt különíthetünk el:

- I. bevezetés, *Poimandrés* megjelenése, a reveláció leírása (1–3);
- II. a kinyilatkoztatás (4–26);
- III. a próféta küldetése (27–29);
- IV. lezárás (30–31).

A négy szerkezeti egység három nagy tárgykört fog át:

- A) kozmogónia (4–11);
- B) antropológia (12–23);
- C) eszkhatólógia (24–26).²⁴

Számunkra az antropológia (B) igazán fontos, ezért a traktátus többi részét csak annyiban érintjük, amennyiben feltétlenül szükséges. Tekintsük át röviden azon részeket, melyek megelőzik az antropológiát.

A mítosz

A dialógus első fejezete a *Poimandrés* revelációjának leírása. A névtelen szerző előtt elmélkedése közben, amely álomhoz volt hasonlatos, megjelent *Poimandrés*, hogy tanítást adjon mindarról, amit az író látni, hallani, illetve elméjével megérteni akar. A tanításra vágyó beavatandó ezután kijelenti, hogy a létezőkről (τὰ ὄντα) akar tanulni, meg akarja érteni (νοῆσαι) természetüket, és meg akarja ismerni (γινῶναι) Istent.²⁵ Ezután következik *Poimandrés* kinyilatkoztatása, amely egy kozmogóniai leírás arról, hogyan alakult ki a természet a fény ellentétéből, a nedves természetű homályból, amely kigyóhoz (vagy tűzhöz) volt hasonlatos.²⁶ Ekkor a föld és a víz egymással elkeveredve

²⁴ NF. 1946–54, I. 2–6.

²⁵ A megismerés különböző módzatainak elkülönítése jelentőséggel bír, amint ez az *Asclepius*-ban is jól látható. Az áttekinthetőség kedvéért itt csak utalok a megfelelő terminusra.

²⁶ A szövegrész interpretációit egy szövegkritikai probléma befolyásolja. A továbbiakban ezt végig szemünk előtt kell tartanunk, annak ellenére, hogy az általam követett értelmezés iránya konszenzuson alapulónak tekinthető. A szövegnek ilyen interpretációja azonban bizonyos előfeltételeken nyugszik. A kigyó mint a homály megjelenése ugyanis tudós konjektúra eredménye. A megjelenő homály (σκοτός) leírása ezt nem egyértelműsíti, ez félelmetes (φοβερόν), utálatos (στυγνόν) és görbén tekergető (ἑσπειραμένον). A kézirati hagyomány az ἑσπειραμένον olvasattal szemben – ami Reitzenstein konjektúrája – a nehezen értelmezhető πεπειραμένον olvasatot támogatja. Ezt valószínűleg szövegromlásnak kell tekintenünk, ugyanakkor a konjektúrán megglehetősen sok múlik, hiszen Nock ezért szúrta be az utolsó fél mondatba az ὅφει kiegészítést (itt is

együtt maradt, a föld pedig nem látszott a víztől.²⁷ Poimandrés ezután feltárja a látomás értelmét. Ezek szerint a fény (τὸ φῶς) ő maga, az Értelmelem (Νοῦς).²⁸ Tőle származik a Logos (Λόγος), az Istennek fia.²⁹ Ez első megjelenésekor az az isteni rendezőelv, amely értelmet visz a természetbe, hiszen a tűz és a levegő ekkor távozik a magasba, vagyis ekkor válnak szét az elemek. A homályos természettel való ellentéte akkor is nyilvánvaló lesz, ha figyelembe vesszük, hogy a még elrendezetlen homályból valamilyen tagolatlan hang³⁰ tört elő. A tagolatlan kiáltás a természet rendezetlen állapotával van kapcsolatban, míg a Logos (Λόγος) megjelenésével – ami tagolt beszédet is jelent – az isteni eredetű elrendezettség válik uralkodóvá az eredetileg értelem nélküli természetben, ahogyan ezt a philóni logos-tan elemzésekor már láttuk.

Plutarchos hasonlóan magyarázza az isteni teremtés jelentőségét a *Timaios*-ban,³¹ hiszen elveti azt a lehetőséget, hogy a keletkezés a nem-létezőből történjék, kozmosz csak ἀκοσμία-ból jöhet létre. Az elrendezetlen anyag³² plutarchosi leírása meglepően hasonlít a *Poimandrés*-ben előadottakhoz, a teremtés lényege pedig az, hogy a preegzisztens meghatározatlanságban rend jelenjen meg. Ez a mértéket és meghatározottságot jelentő logos-fogalom rokon vonásokat mutat egyes platonisták ideaértelmezésével, ahol a *Timaios*-ban megjelenő mintakép nem más, mint Isten gondolata, egyszersmind az anyag mértéke.³³ A terminus egy további interpretációja, ahogyan láttuk, Philónnál jelenik meg, akinél a Logos a *Poimandrés*-hez hasonlóan isteni hiposztázisként

Reitzensteint követve). Így lett a – tagadhatlanul javításra szoruló – σκολιῶς πεπειραμένον, ὥς εἰκάσαι με olvasatból σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὥς ὀφεί εἰκάσαι με. (Vö. NF. 1946–54, I. 7. app. crit.; SCOTT 1924–36, I, 115, II. 22.) A felmerülő szövegkritikai problémákon túl az is megengedi a javítás lehetőségét, hogy a továbbiakban azt olvashatjuk, hogy ebből a vizes és füstölő természetből tagolatlan kiáltás tört elő (βοῇ ἐξ ἀσυνάρθρωτος ἐξεπέμπετο). Nocknak Reitzenstein javításán alapuló kiegészítése mindenestre sajátosan értelmezi a szöveget, hiszen azon a feltételezésen alapul, hogy a Poimandrés kapcsolatba hozható a Hippolytos által említett ophitákkal, akik magukat gnosztikusoknak nevezték. (REITZENSTEIN 1922. 82–102, Hipp. Ref. 5.6.3–4) W. Scott (SCOTT 1924–36, II. 22. o. 1. jegyzet) nem fogadta el Reitzenstein magyarázatát, utalva arra, hogy a σκότος itt inkább az alakatlan ὕλη-vel áll kapcsolatban.

²⁷ CH. I. 4–5.

²⁸ A Νοῦς hím-nős (ἀρρενόθηλος, Vö. CH. I. 9.)

²⁹ CH. I. 6. υἱὸς θεοῦ. A kozmológiai események részletes elemzését ld. az előző fejezetben.

³⁰ CH. I. 4.

³¹ Plutarchos: *A lélek keletkezése a Timaios szerint* (ford.: Betegh G.–Böröczki T.) In: SOMOS 2005, 98.

³² A platóni χώρα-t Plutarchos itt a ὕλη-vel azonosítja. (vö. SOMOS 2005, 99. o. 20. j.)

³³ ALKINOOSZ: Plátón tanítása. IX. 1.

jelenik meg; sőt maga a második isten, az ideák hordozója.³⁴ A philóni párhuzam azért is feltűnő, mert az isteni teremtés leírása nála is megőrzi azt a vonást, hogy az tulajdonképpen nem más, mint a rendezetlen preegzisztens létezőnek az elrendezése.³⁵ A *Poimandrés*ben megjelenő logos-fogalom és a platonisták Timaios-értelmezése tehát figyelemreméltó párhuzamokkal szolgál, még ha a szövegek egymáshoz való viszonya nem tisztázható is megnyugtatóan. Láthatjuk, hogy ezek a kérdések is a Timaios-recepcióra irányítják figyelmünket, hiszen a logos-fogalom megjelenése tulajdonképpen a platóni kozmogóniai mítosz problémáira adott válaszként értelmezhető, amennyiben arra szolgál magyarázatul, hogy mi a viszony a teremtő, a mintakép és a befogadó között.

A *Poimandrés*ben a Logos megjelenése egyértelműen a kozmológiai folyamat kezdetét jelenti. A természet elemei (τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως) Isten akaratából (ἐκ βουλῆς θεοῦ) jönnek létre. Isten akarata, a Logoshoz hasonlóan, önálló hiposztázisként jelenik meg, hiszen mint független isteni létező lesz részese a teremtésnek. Poimandrés ugyanis a leendő próféta kérdésére, hogy honnan származnak a természet elemei, ezt válaszolja: „Isten Akaratából. Ő, miután befogadta az Igét, és meglátta a kozmosz szépségét, utánozta azt, és maga is alkotott egy rendezett világot önnön elemeiből és szülötteiből, a lelkekből.”³⁶ A hiposztazeált akaratnak efféle kozmogóniai szerepe a kaldeus órákulumokban is jelentős. Eszerint Isten akarata közvetítő a teljesen transzcendens legfőbb létező és a többi ontológiai létszint között.³⁷ A latin *Asclepius*ban pedig arról olvashatunk, hogy az akarat, azaz a *voluntas* a teremtés aktusának kiteljesedése.³⁸ Az isteni képességek hiposztatikus fellépésének hasonló tendenciája jelenik meg egyes gnosztikus szövegekben, ahol a teljességgel intelligibilis természetű isten a megszámlálhatatlanul sok hiposztatikus megjelenési formája révén mérhetetlen távolságba kerül az anyagi világtól. A gnosztikus rendszerekben ez ahhoz vezetett, hogy az intelligibilis világ ontológiailag gyakran követhetetlenül strukturálódott.³⁹ Ugyanakkor ezáltal jelenik meg az

³⁴ De opif. mundi, 20. Vö. Somos 2001, 32. sk.

³⁵ De opif. mundi, 22–23.

³⁶ CH. I. 8. Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμῆψατο, κοσμοιθεῖσα διὰ τῶν ἐαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.

³⁷ Lewy, 1978, 78–83. A Noûs, Βουλή és Δύναμις alkotja az Atyai Monádot, vagyis a három isteni tevékenység hiposztazálódott közvetítő, de az Atyához tartoznak.

³⁸ Ascl. 1.8: *voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat.*

³⁹ Vö. NHC III. 40–69, IV. 50–81, ahol az atyának 8 tulajdonsága jelenik meg – közöttük az

isteni elem a természetben, amely tudatos isteni tett következménye, célja az, hogy Isten megismerése lehetővé váljon az anyagi világban.⁴⁰

A *Poimandrés*ben az isteni akarat szerepe kevésbé tűnik relevánsnak, hiszen rögtön utána jelenik meg a Démiurgos, akit isten saját szavával mint második Értelmet (Νοῦς) hoz létre.⁴¹ A Démiurgos-Nus megteremt hét kormányzót (ἐδημιούργησε διοικητὰς ἑπτὰ), akik lényegében asztrális-szférikus hatalmak, és irányításuk nem más, mint maga a végzet (εἰμαρμένη). Ezután a Démiurgos a Logossal együtt folytatja a teremtés aktusát, amelynek során a planetáris szférák egyre jobban hatalmuk alá vonják a teremtményeket. Azonban ez a folyamat még az Értelme akaratára szerint megy végbe:⁴² a Logos által meghatározott természet tehát az isteni akarat eredménye.

A kormányzók megjelenésének különös jelentősége van az antropológia szempontjából. Igaz, ekkor az ember még nem része a kozmikus történetnek, de empirikus karakterének meghatározásában később fontos szerepe lesz ezeknek az erőknek. A hét kormányzó a teremtés asztrális vonatkozásait reprezentálja, aminek súlyos következményei vannak, mivel az eredetileg isteni elemet is birtokló természet most elszakad a legfőbb létezőtől, hiszen „Isten Igéje ekkor a nehéz elemekből a természet tiszta alkotásába emelkedett fel, egyesült az alkotó Értelmmel (hiszen szubsztanciája ugyanaz volt), és a természet alatt lévő elemei magukra maradtak, Értelme nélkül, úgyhogy pusztá anyaggá lettek.”⁴³ Tehát az isteni elem eltávozik a természetből, és így az a tiszta anyagságban marad meg. Az ember nem lesz mentes az asztrális karaktertől, ami részben az anyagi világhoz köti, hiszen a hét kormányzó nem más, mint a hét planetáris szféra, vagyis a végzet, ami a nyolcadik, isteni szférától való elszakadást jelenti.⁴⁴

A heimarmené (εἰμαρμένη), mint az égitestek és daimónok által meghatározott sors, rendkívül elterjedt képzet.⁴⁵ Megjelenik a gnosztikusoknál is, akiknél

akarat. A nyolcnak valószínűleg asztrológiai vonatkozása van. Az ogdoád vagy 'kettős Tetrad' a valentiniánusoknál is jelentős szerepre tett szert. (vö. TERTULLIANUS: *Contra Valentinum*. VII. 8.)

⁴⁰ Vö. NHC. XIII. 35–50, ahol az első Gondolat azért lép be 'Hádészba', hogy felébressze az alvókat (22. sor), közvetítve a megismerhetetlen és az anyagi világ között.

⁴¹ CH. I. 8–9.

⁴² CH. I. 9–11.

⁴³ CH. I. 10. ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιουργήμα, καὶ ἠνώθη τῷ δημιουργῷ Νῶ (ὁμοούσιος γὰρ ἦν) καὶ καταλείφθη ἄλογα τὰ κατωφερῆ τῆς φύσεως στοιχεῖα, ὥς εἶναι ὅλην μόνον.

⁴⁴ A heimarmené (εἰμαρμένη) az égitestek által megszabott sors, mivel mozgásukkal együtt jelenik meg az idő, vagyis a változás. Vö. CH. XI. 2.

⁴⁵ Erről bővebben lásd a következő fejezetet.

a hét kormányzóhoz hasonló, úgynevezett archónok a tudatlanság képviselői, céljuk pedig hatalmuk megőrzése az ember fölött.⁴⁶ Bizonyos esetekben uralmuk elhárítása mágikus eljárásokhoz kötött. Ilyen mágikus operáció például egy daimón nevének ismerete.⁴⁷ Az embernek meg kell értenie a heimarmené jelentőségét, mert csak ezáltal képes azon felülemelkedni, győzedelmeskedni, és így visszajutni az eredeti, isteni természetéhez.⁴⁸

Anthrópos

A *Poimandrés* szerzője szerint az Embert⁴⁹ Isten szülte önmaga hasonlatosságára, aki így szubsztanciális kapcsolatban van atyjával, egyenrangú a Logoszsal és a Démiurgos Nusszal, tehát a teremtményekkel, akik ugyancsak Isten teremtményei.⁵⁰ Az anyagi természetben az emberrel jelenik meg ismét az isteni princípium. A dualista kozmológiákban eredendően fontos szerepe van az Anthrópos-mítosznak. Az Első ember ugyanis az az isteni küldött, akinek meg kell szabadítania az anyagi világ fogságába esett lelket. Az Anthrópos tehát eredetileg a nem-individuális, archetipikus emberi lélek, az isteni tudás birtokosa. A mítosz különböző variánsai rendkívüli elterjedtséget mutatnak.⁵¹ Az *archónok hiposztázisa* című gnosztikus szövegben az első ember ugyan a tudatlan archónok alkotása, de a romolhatatlanság képmására alkotják, és csak a legfelsőbb birodalomból származó isteni elem hatására lesz élő lélek. A mítosz struktúrája egyébként hasonló a Poimandréséhez: a romolhatatlanság – egy az isteni világból való aión – letekint a vizek, tehát az anyagi világ régiójába, a sötétség hatalmai pedig beleszeretnek. Ennek a képmásnak a hatására, akit, mivel természetük ellentétes az övével, nem birtokolhatnak, eldöntik, hogy a porból embert teremtenek. Teremtő tevékenységük során azonban az archónok az isteni terv

⁴⁶ A gnosztikusokkal kapcsolatban lásd: RUDOLPH 1998, 67–70. Általánosságban: CUMONT 1960.

⁴⁷ A dekálistákkal és az ún. *Salamon testamentumával* kapcsolatban vö. GUNDEL, 1936, 117., GUNDEL-GUNDEL 1966, 18. *Salamon-testamentumát* magyarul lásd: LUFT 2003, 343–390. (Ford és bev. Sturovics Andrea.) A daimón vagy isten nevének ismerete a kozmosz vagy annak a daimón által irányított része fölötti hatalom. Vö. PGM. III. 159–160, 570.

⁴⁸ CH. I. 26.

⁴⁹ Az Anthrópost, itt még az Ős-embert.

⁵⁰ KROLL 1928, 57–67., 234. sk, 254–261., 394–397., SEGAL 1986, 33–42., BOUSSET 1907, 160–223., FESTUGIÈRE 1950–1954, III. 17, 90., NF. 1946–54, I. 21. o. 34. jegyzet, SCOTT 1924–1936, IV. 354–356.

⁵¹ REITZENSTEIN, 1927, 53. skk.

egy részét hajtják végre; az általuk alkotott ember nem alkalmas arra, hogy felkeljen, mert teremtmői gyengék voltak ahhoz, hogy igazi életet leheljenek belé; ezért az isteni birodalomból alászáll az éltető szellem, hogy az embert valóban élővé, azaz lelkes létezővé tegye. Vagyis, bár testét tekintve anyagi létező, léte mégis az isteni terv része, szerepe kiemelkedő a kozmikus struktúrában, ő hordozza az individuális ember számára az anyag fogságából való kiszabadulás lehetőségét, hiszen a legfőbb isteni létező terve szerint testének sötét anyagában hordozza az isteni éltető princípiumot.⁵² A mítosz alapeleme tehát ugyanazt a struktúrát mutatja, mint a *Poimandrés* Anthrópos-mítosza, a természet szerelmes lesz az emberbe, vagy annak képmásába, magába akarja fogadni őt, így az ember részesévé válik a materiális kozmosznak. A *Poimandrés*ben a hangsúly azonban az ember individualitásán van, hiszen arra nincs szükség, hogy az első vagy archetipikus emberrel jelenjen meg az isteni elem a természetben, mert a Logosszal már a kezdetektől ott volt. Ugyanakkor az individuális ember csak akkor képes visszajutni az isteni, nyolcadik szférába, ha felismeri az istennel való szubsztanciális⁵³ rokonságát. A *Poimandrés*ben a mítosz elveszti eredeti jelentőségét. Az Ember megjelenése a természetben nem szükségszerű, nélküle még nincs meg az anyagi világban fogságba esett isteni elem, amelynek szüksége lenne megváltásra. Az Ember a saját akaratából száll le a természet körébe, és ott *saját* képmásába szeret bele, bár ez a képmás Isten formája. Abba a képmásba, melyet az Ember mutatott meg nekik, a természet elemei is beleszeretnek,⁵⁴ így a természetben visszatükröződő isteni képmás hatására kerül a képmást hordozó Ember a természetbe.⁵⁵ Ez a furcsa, narcisztikus motívum⁵⁶ a *Poimandrés*ben azzal a gnosztikus mítoszból ismert történettel állítható párhuzamba, ahol a kozmikus bukást egy alacsonyabb isteni létező valamely

⁵² NHC. II. 87–88.

⁵³ οὐσιώδης, ez az ember természetének terminológiai megjelölése az *Asclepius*ban, ami az embernek istennel való lényegi rokonságára utal: „*solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt οὐσιώδης, quam vocamus divinae similitudinis formam.*” (Ascl. 7.304. 1–6.)

⁵⁴ CH. I. 14.

⁵⁵ CH. I. 14.

⁵⁶ A motívum feltehetően egy igen ősi képzet maradványa. A képmás, a tükörkép az emberhez tartozó, tőle mégis független én, lélek megjelenése. A motívum a gnosztikusok körében is ismert. A *Gyöngy-himnusz*ban a királyfi feladata teljesítése után egy ruhában látja meg saját magát, és ez vezet végül ahhoz, hogy felismerje önmagát. Jonas (JONAS 1973, 122. skk) idézi a mandeus Holtak litániáját: „Megyek, hogy találkozzam képmásommal, és a képmásom jön, hogy találkozzon velem, simogat és átölel engem, mintha rabságból menekültem volna meg.” Majd hozzáteszi: „Nem túlzás azt mondani, hogy ennek az emberben lévő belső princípiumnak a felfedezése és a legfőbb

hibája vagy tévedése idézi elő.⁵⁷ Mindenesetre az Ember anyagi világba való leszállásának a motívuma következetlennek hat. Úgy tűnik, a korábban előadott kozmikus mítoszhoz sincs sok köze, sőt funkciótlan, hiszen – a gnosztikus mítosszal ellentétben – semmi sem indokolja, hogy az Isten képmására teremtettségre Ember leszálljon a természetbe. Mégis szükségszerű, hogy választ kapjunk arra a kérdésre, ami a gnosztikusokat és a hermetikusokat is érdekli, nevezetesen, hogy mi az ember viszonya a kozmoszhoz. Poimandrés mítosza erre a kérdésre keresi a választ, még ha úgy tűnik is, hogy a kozmikus mítoszhoz utólag lett hozzákapcsolva az Ember mítosza, hiszen az isteni elemnek (Logos) a természetből való eltávozásával semmi sem indokolja ugyanannak az elemnek emberként való visszatértét. Az Anthrópos-mítosz megjelenését az magyarázza, ha az isteni szféra valamely része fogságba esik az anyagi világban. Ez alapvetően dualista kozmológiák esetében történhet meg, vagy a már említett gnosztikus mítoszban, ahol az anyag az isteni szférában bekövetkező zavar eredménye. Itt ezt a motívumot az Embernek a teremtésre irányuló vágya helyettesíti.⁵⁸

Az ember különleges tulajdonságok hordozója az anyagi világban. Hiszen egyenlő (ἴσος) atyjával, aki élet (ζωή) és fény (φῶς).⁵⁹ Az emberrel együtt a természetben megjelenik az isteni eredetű fény és az élet is, egyszersmind az ember is fel lesz ruházva anyagi tulajdonságokkal. Ugyanis a hét kormányzó megajándékozta őt saját hatalmából, ezzel azonban a materiális, asztrális világ, tehát a heimarmené alávetettje lesz. Ezzel az ajándékkal az ember előkészíti saját megváltásának szükségességét, hiszen csak az az individuális ember kerülhet az Atya közelségébe, aki le tudja vetni a kozmikus természetéből fakadó tulajdonságait; ellenben ha valakiben az anyagi elem válik uralkodóvá, annak útja a büntetéshez vezet. Felemelkedése során az emberi lélek megismétli leszállásának útját a világ hét körén át⁶⁰ felfelé, miután levette a testet és annak érzékeit. A hét szférán való felemelkedés közben folyamatosan megszabadul

gond, ami a sorsát illeti, a gnosztikus vallás leginkább központi kérdése.” (i. m. 124.) Az első ember mítoszában ez a képzet él tovább.

⁵⁷ Ez a *Sophia*, vagy *Pistis-Sophia* mítosza. Vö. JONAS 1973, 164., FILORAMO 2000, 173. skk.

⁵⁸ CH. I. 13. 10. 19–20. Festugière szerint a természetbe való leszállás nem valamilyen hiba következménye, hiszen az atya engedélyt ad rá. Lehet, hogy a mítosz valamilyen büntetés történetének a nyomát őrzi, mint a *Koré kosmu* esetében. (FESTUGIÈRE 1950–1954. III. 87.) F. A. Yates a helyen nem lát ellentmondást. Szerinte az emberi alkotás a szabad akarat eredménye, és igaz, hogy az ember ezzel veszít is valamit, de az isteni része megmarad. (YATES 1992, 28.)

⁵⁹ CH. I. 12. 10. 15. Ez a kettősség egyszersmind az ember isteni eredetét is jelöli. Vö. CH. I. 9., ahol az istenség, az Értelem (Nus) jelenik meg életként és fényként.

⁶⁰ Vö. BOUSSET 1973, 9–46, 99., LD. KROLL, 1928, 238–239., NF. 1946–54, I. 20. o. 27. jegyzet, illetve 25. o. 62. jegyzet.

tulajdonságaitól, először is a növekedés és a kisebbedés (azaz a változás, tehát a pusztulás) hatásának működésétől, azután a gonosz mesterkedéstől, majd a vágyból származó ravaszságtól, azután az elsőséggel járó gögtől, az ötödikben a szentségtelen vakmerőségtől és az állhatatlan merészségtől, a hatodikban a gazdagságból származó rossztól, végül pedig a hazugságból származó cselvetéstől.⁶¹ Így megtisztul az arra érdemes lélek, és a nyolcadik szférában megistenül.⁶² A nyolcadik szféra a hét égite és a daimónok hatókörétől mentes, a *természet tiszta alkotása*. A XIII. dialógusban Tat arra kéri Hermést, hogy énekelje el neki azt a himnuszt, amit megistenülésekor, a nyolcasságba történt belépésekor ismert meg.⁶³ Az első ember e dialógus szerint Isten akarataból az újjászületés teremtetője;⁶⁴ benne, az archetipikus emberben ismeri fel a lélek önön isteni képmását.⁶⁵ A különbség annyi, hogy a CH. XIII. szerint az újjászületés lehetséges az anyagi test halála előtt is, feltétele pedig a kozmosztól való elidegenedés. E dialógusban nem a zodiákus körein keresztül történő visszatérés biztosítja a megistenülést, hanem a lélek egységének, vagyis az isteni életnek megjelenése az emberben. A két elképzelés között megfigyelhetők különbségek is. Míg a tizenharmadik dialógus leírja a testben történő megistenülés és újjászületés útját, melynek során az ember lényegében leveti anyagi testét, és egyfajta spirituális létmódra tesz szert, addig a *Poimandrés* a megistenülés és felemelkedés lehetőségét az anyagi test felbomlásához köti. A lényeg mégis ugyanaz. Az embernek meg kell szabadulnia a kozmosz anyagi befolyásától, le kell vetnie kozmikus testének tulajdonságait, csak így születhet újjá. A CH. XIII. szerint az anyagi test pusztán látszat lesz, ha az ember képes az önmagában lévő isteni megismerése által végigjárni az újjászületés útját.

A lélek és a kozmosz: a hermetikus asztrológia

A hermetikus tanítás egyik legfontosabb része az ember kozmikus sorsára, vagyis a végzetre vonatkozik, és arra, hogyan lehetséges az embernek ez alól felszabadítania önmagát. Erre fentebb, a *Poimandrés* kapcsán már láthattunk példát, de jó néhány szöveg foglalkozik a témával a *Corpus Hermeticum* egyéb

⁶¹ CH. I. 25.

⁶² CH. I. 26.

⁶³ CH. XIII. 15.

⁶⁴ CH. XIII. 4.

⁶⁵ REITZENSTEIN 1927, 57., RUDOLPH 1998, 88. skk.

dialógusaiban, illetve a Stobaiosnál fennmaradt fragmentumokban is. Ezenkívül nagyszámú, Hermésnek tulajdonított, kifejezetten asztrológiai szöveg ismeretes.⁶⁶

A végzetre vonatkozóan kiemelten fontos az asztrális daimónok, dekanok szerepe. Ezek a csillagistenségek már az egyiptomi asztrológiában is ismeretese⁶⁷, de a hermetikus szövegekben eredeti, időt jelző funkciójukat fokozatosan elvesztik,⁶⁸ és félelmetes hatalommal rendelkező, kozmikus erőkké válnak. Ebből a szempontból szerepük kiemelkedő, bár nem egyedül ők jelenítik meg a kozmosznak az emberre gyakorolt hatását. Az isteni hatalom kifejezői lehetnek az égitestek, de Heimarmené (ἑιμαρμένη) és Ananké (ἀνάγκη), vagyis a dekanokhoz hasonló absztrakt erők is. Egyes szövegekben, a *Poimandrész*hez hasonlóan, az égitestek uralma daimónok hatalmával kapcsolódik össze, és így erősítik fel egymás fenyegető erejét.⁶⁹ Mindegyik képzet esetén fontos, hogy ezek az asztrális isteni erők leginkább az emberi életre gyakorolt negatív kozmikus hatást jelenítik meg. A doktrinális irodalomban az asztrológiai ismeretek átadásának célja nem bizonyos prognózisok vagy horoszkópok felállítás, hanem egy olyan asztrológiai doktrína kidolgozása, amely a kozmoszra mint az isteni akarat közvetítőjére vonatkozik. Az asztrális istenségek és hatásuk megismerése arra szolgál, hogy a beavatandó a rájuk vonatkozó tudás segítségével meg tudja óvni lelkét ezen erők vagy hatalmak működésének következményétől.⁷⁰ Egy rövid töredék ugyanakkor arról szól, hogy a kozmosz ilyenfajta irányítása az isteni előrelátás eredménye, vagyis a sorsnak való alávetettség az isteni bölcsesség következménye.⁷¹ A fragmentumot Stobaiosnál találhatjuk, akinél ez és két másik, a kozmosz rendjéről szóló szöveg Hermésnek Ammónhoz intézett tanításaiként, tehát hermetikus gondolatokként szerepel. Lehetséges, hogy létezett egy Ammónhoz írt traktátus, s ebből valók a töredékek; ennél többet töredékes mivoltuk miatt nem mondhatunk. A mindenség rendjére vonatkozó tanításuk mindazonáltal rekonstruálható.

Eszerint az isteni előrelátás (πρόνοια) betölt mindent, és neki engedelmeskedve fejt ki hatását a szükségszerűség (ἀνάγκη) és a végzet vagy sors (ἑιμαρμένη). A két utóbbi között is van különbség: míg ugyanis az előrelátás-

⁶⁶ Ezeket ld. KROLL 1912, 797–799., FESTUGIERE 1950–1954, I. kötet, FOWDEN 1986, 91–94. A hermetikus asztrológiáról általában: GUNDEL 1966.

⁶⁷ KÁKOSY 1978, 39–44. Vö: GUNDEL, 1936b, BARTON 1994.

⁶⁸ I. m. 240–245.

⁶⁹ Vö. CH. XVI. 10–11, 13–16.

⁷⁰ CH. XVI. 16.

⁷¹ SH. XII.

nak mindkettő szolgálat, addig a végzet a szükségszerűségnek is alá van vetve,⁷² de az emberi életre szinte közvetlen befolyása van az égitestek által, amelyek mintegy az ő hadseregeként visznek végbe mindent.⁷³ A szükségszerűség az előrelátás szilárd döntése és megmásíthatatlan ereje.⁷⁴ Az előrelátás közvetlenül Istentől származik, hiposztazeálódott isteni logos,⁷⁵ míg a szükségszerűség és a végzet saját természettel rendelkező erők.⁷⁶ A megkülönböztetés arra utal, hogy az előrelátásnak mint önálló isteni hiposztázisnak – hiszen az Istennek logosa – az akarata is önálló; a szükségszerűség és a végzet, bár ennek az akaratnak a végrehajtói, önálló isteni létezők, de ami természetüket illeti, az Istenhez való kapcsolatuk már kevésbé szoros. Itt ismét azoknak az ontológiai szinteknek a megjelenésével van dolgunk, amelyek a *Poimandrés*ben is mint a kozmikus struktúrát meghatározó tényezők szerepeltek. A stobaiosi VIII. fragmentum szerint az intelligibilis szubsztancia, ami megvan az emberben, és az első intelligibilis szubsztanciából (vagyis az Értelemből) származik, nincs alávetve a szükségszerűségnek, és bár testi természetbe került, képes önmagát megmenteni; azaz itt megint csak az isteni szikrát (az értelmet, vagyis a nust) önmagában hordó ember képzetével van dolgunk.⁷⁷ A különbségek ellenére is ugyanaz a kérdés kerül előtérbe: hogyan képes az ember megváltani önmagát az anyagi világ hatalmából?

A végzet a kozmoszban lévő kényszerítő erő, a keletkezés és pusztulás oka.⁷⁸ Mind a keletkezés, mind a pusztulás a bolygók változása miatt történik, mivel a végzet az égitesteken, illetve ezek mozgásán keresztül fejti ki hatását, hiszen ő az égitestek rendjének az oka.⁷⁹ Az égitestek mozgásukkal az időt és a változást kényszerítik az anyagi világra, egyben a világban lévő létezőkre is.⁸⁰ Hasonló módon hatnak az emberi életre az eredetileg égitesteknek tekintett, később asztrális jellegüket egyre inkább elvesztő, félelmetes isteni lények,

⁷² Ezzel ellentétet állítás olvasható a CH. XVI. 11.-ben, ahol a szerző azonosítja a két kozmikus erőt.

⁷³ SH. XII.

⁷⁴ SH. XIII: 'Ανάγκη ἐστὶ κρίσις βεβαία καὶ ἀμετάτρεπτος δύναμις προνοίας. Az egész töredék ez az egy mondat.

⁷⁵ αὐτοτελὴς λόγος

⁷⁶ SH. XII. 1. αὐτοφυεῖς δυνάμεις

⁷⁷ SH. VIII. 5.

⁷⁸ SH. XIV. 1.

⁷⁹ SH. XIV. 2. Vö. SCOTT 1924–1936, III. 428.

⁸⁰ Az elképzelés filozófiailag releváns megfogalmazása a *Timaios*ban (37 d) található, ahol a Dēmiurgos, elrendezvén az eget, megalkotja az időt mint az örökkévalóság örökkévaló képmását. Az isteni akarat, amely itt a teremtésben nyilvánul meg, összeköti az elrendezett égboltot az idővel.

a dekánek is. Firmicus Maternus szerint a dekánekra vonatkozó tanítást az isteni régiek is csak remegve tanították, nehogy e szent tudás az istentelen tömeg birtokába kerüljön.⁸¹ A dekánek nagy isteni erővel (*numen*) és hatalommal (*potestas*) rendelkeznek, és ők a szerencsés és szerencsétlen dolgok okai. Firmicus szerint ez a tanítás Nechepsótól származik, akit Petosirisszel együtt máshol Mercuriusszal is kapcsolatba hoz.⁸² Firmicus Maternus műve számunkra több szempontból is fontos: egyrészt mert maga nevezi meg saját, az *isteni régiekre* – így Hermésre is – visszavezethető forrásait, másrészt mert műve az antik asztrológia meglehetősen teljes képét nyújtja. A dekánek tana szerinte egyike az asztrológia legtitkosabb és legfontosabb tanításainak.

Firmicus szerint a dekánek hatalmukat az egész állatövben érvényesítik, mégpedig úgy, hogy minden egyes dekán az állatöv tíz-tíz fokára terjeszti ki hatását. Egy állatövi jegyben tehát három dekán található.⁸³ Ugyanakkor Firmicus utal arra, hogy egyes elképzelések módosították a róluk kialakult képet; vagy azáltal, hogy minden dekán mellé még három másik isteni erőt osztottak,⁸⁴ vagy azzal a meglehetősen homályos és az előzőekkel ellentétes állítással, miszerint a dekánek hatalmukat mégsem tudják teljesen kiterjeszteni mind a tíz fokra, mert vannak olyan fokok, úgynevezett üres helyek (*partes vacuae*), amelyek mentesek a dekánek erejétől.⁸⁵ Ezt az ellentmondást Firmicus nem oldja fel, igaz, hozzáteszi, hogy ezt a tudást a régiek mindenféle homályos tanítással együtt adták elő, nehogy mindenkinek tudomására jusson.⁸⁶

Annai mindenestre világos, hogy Firmicus az asztrológiának ezt a részét Egyiptomból eredezteti, és rendkívüli jelentőséget tulajdonít neki. Eszerint a dekánek hatalmas isteni erők, akik fennhatóságukat kiterjesztik a zodiákusra, vagy annak egyes részeire; ugyanakkor kapcsolatban állnak a bolygókkal, amelyek valamilyen titokzatos módon befolyással vannak rájuk.⁸⁷ Eredeti, konkrét

⁸¹ Firm. Mater. Math. IV. 22. 1.

⁸² Uo. III. Prooim. 4. 1. 1. GUNDEL (1966, II. függelék) szerint Firmicus forrása a Hermés Trismegistoson és Nechepso-Petosirisen alapuló hellenisztikus vulgáta és Ptolemaios. A legfontosabb forrása Nechepso-Petosiris volt (i. m.. 228.). Egy legenda azonban összekapcsolta Nechepsót Hermés Trismegistossal, eszerint ugyanis ő találta meg Hermés tábláit, vagyis tanítása végső soron Hermés Trismegistosra nyúlik vissza. (Vö. KÁKOSY 1978, 239.) Itt tehát lényegében egységes irányú hagyománnyal van dolgunk.

⁸³ Nevük éppen erre, a tíz fok feletti hatalmukra utal.

⁸⁴ Firm. Mater. Math. II. 4.

⁸⁵ Math. IV. 22. 3.

⁸⁶ I. m. IV. 22. 20. (A görögök fel is hagytak e tanítás tanulmányozásával, olyannyira fárasztó és kiismerhetetlen! Vö. Math. II. 4. 6.)

⁸⁷ Ezt fejezik ki bizonyos jelzős szerkezetek, mint pl: *In Ariete primus decanus Martis*.

asztrális jellegük eltűnik, Firmicus nem azonosítja őket megfigyelhető égitestekként. A negyedik könyvben egy dekánlístát is közöl, az istenségek neveivel.⁸⁸ Ehhez hasonló dekánlísták ismeretesek Egyiptomból is,⁸⁹ az egyik hellenisztikus forrásra visszavezethető lajstrom éppen egy hermetikus szöveg, az úgynevezett *Liber Hermetis* egyik legfontosabb, bevezető fejezete.⁹⁰ A szöveget többször átdolgozták,⁹¹ de valószínűleg egy 3. századi görög eredetire megy vissza. A dekánon nevei mellett tartalmazza azt, hogy egy adott istenség a világ és az emberi test mely részei fölött rendelkezik hatalommal, közli továbbá ábrázolásmintákat is. A Bak első dekánjának arca például Juppitéré. Neve: Rempsois.⁹² Gémberedettséget okoz. Saját jobbujában tartja fejét, a balban pedig kardot tart. Ágyék- és térdfájdalmat okoz. Mauritania fölött van fennhatósága. A dekán arca (*facies*) kifejezés arra utal, hogy melyik bolygó áll az adott dekánbán, és határozza meg azt. Bár a szöveg mind a 36 dekánt tartalmazza, bizonyos, hogy hiányos, mivel nem ad utasításokat arra nézve, hogy adott esetben milyen módon lehet a dekán hatását elfordítani, esetleg hogyan tudja azt az asztrológus (vagy mágus) saját céljainak szolgálatába állítani.⁹³ Ráadásul a testrészekre kifejtett hatásukat csak az Ikrek harmadik dekánjától kezdve említi. Jól látszik ezeknek az istenségeknek a hermetikus asztrológiában elfoglalt kiemelkedő szerepe. Bár ismertek olyan, hellenisztikus kori feliratok, melyeken kimondottan védelmező csillagként jelennek meg, általában egyre inkább démoni erőkké válnak.⁹⁴ Ilyen félelmetes hatalmaként jelennek meg a Stobaiosnál megmaradt VI. töredékben is, ahol szerepük kiemelkedő: az állócsillagok – tehát a legkülső égi szféra – és a zodiákus között helyezkednek el, és fenntartják a kozmosz részeinek egymáshoz való, mozgás-

⁸⁸ Math. IV. 22. 8–19.

⁸⁹ Dekánnevek már Kr. e. 2500 körül ismeretesek, később megjelentek a gyakorlati célú, időmérésre használatos listák. Itt tehát a dekánonoknak még asztronómiai jelentősége volt, bizonyos csillagokat vagy csillagcsoportokat jelöltek. Lásd: KÁKOSY 1978, 39–44.

⁹⁰ GUNDEL 1936, 19–23. Ld. még *Hermetis Trismegisti de triginta sex decanis* (Livre des trente-six décans), éd. S. Feraboli, S. Matton, Turnhout, 1994. (Corpus Christianorum. Continuatio Medievals, 144).

⁹¹ Kimutathatók például Traianus-korabeli átdolgozások. Vö. GUNDEL 1936, 121.

⁹² A 8. sz.-i Jeruzsálemi Kosmas szerint a Bak első Dekán-istene Asklépios. (GUNDEL 1966, 25.)

⁹³ GUNDEL 1966, 120.

⁹⁴ A hellenisztikus korból ismert felirat, ami a dekánonokra vonatkozik, Ombosból való, 145–117 között keletkezett. (Idézi: SCOTT 1924–1936, III. 369: „A csillagistenek a Nap után ragyognak. Körben forognak, egyik követi a másikat, napnyugta után jelennek meg, a számukra megjelölt időben, az évszaknak megfelelően. Ő, istenek csillagainak lelkei, akik áldást ígérve keltek fel, adjátok meg, hogy felkeljen Ptolemaios, a Nap fia, ahogyan ti magatok is felkeltek.”) Egy másik tentyrai feliraton is védelmező csillagokként jelennek meg (uo.).

ban kifejezhető viszonyát.⁹⁵ Ebből következik az is, hogy őket nem érik olyan hatások, mint a többi égitestet, vagyis azok fölött állnak, tehát eltűnik az az előbb ismertetett rendszer, amely szerint a bolygók határozzák meg a dekánek természetét is. Éppen ellenkezőleg, mindent ők szabályoznak, ami az emberi életet illeti.⁹⁶ Hatalmukat közvetítőkön keresztül fejtik ki. Ezek lehetnek a daimónok vagy az úgynevezett *Liturgi*,⁹⁷ vagyis azok az asztrális istenségek, amelyek minden bizonnyal a Firmicusnál emlegetett isteni segítők rokonai. E Stobaiosnál fennmaradt szöveg szerint a daimónok nem azonosak a dekákkal, hanem azok erejét jelentik.⁹⁸ Jól látható, hogy ebben a hermetikus szövegben a dekánek lesznek a leghatalmasabb asztrális lények, a kozmosz az ő fennhatóságuk alatt áll, és más forrásokkal ellentétben a bolygók rájuk gyakorolt hatása is megszűnik. Ugyanakkor számuk továbbra is harminchat, ami azt jelenti, hogy ősi jellegük bizonyos aspektusait továbbra is megőrzi. A dekánról (és egyéb égi jelenségekről) szóló tanítás a hermési út elengedhetetlen része. Az, aki nem képes ezt értelmével pontosan felfogni, nem képes szemlélni Istent. Ez a tudás előkészület arra az útra, amelyre a léleknek a testből való kilépéskor kell megtennie.

A hermetikus asztrológia megértésének a jelentősége

A XIII. dialógusban Hermés Tat színe előtt idegenedik el anyagi – összetett – testétől, és ezt a folyamatot a következőképpen írja le: „Láttam önmagamban egy Isten kegyelméből származó, nem-anyagi képet, kiléptem egy halhatatlan testbe, és már nem az vagyok, aki korábban voltam, hanem újjászülettem az Értelemben. Ez a dolog nem tanítható, nem látható abban az anyagi formában, amelyben a dolgok itt megjelennek. Ezért már nem törődöm az első, összetett alakommal. Többé nincs színem, nem vagyok érinthető vagy megmérhető, elidegenedtem mindettől. Most szemeiddel látsz engem, gyermekem, de, hogy valójában ki vagyok, azt nem érted, ha a látás testi képességével szemlélsz. Ezekkel a szemekkel engem nem láthatsz, gyermekem.”⁹⁹

⁹⁵ SH. VI. 3–4, 5.

⁹⁶ SH. VI. 7–8.

⁹⁷ *Martianus Capella* 2. 200 szerint minden jegyben hét *Liturgi* van, vagyis összesen 84. (A firmicusi szám alapján ez 108 lenne.) A *Pistis Sophiában* ez a szám már 365, vagyis minden napnak lesz egy ilyen istensége. A test bizonyos részei fölött is van hatalmuk, felelősek annak az anyaméhben történő kifejlődéséért. (Vö. SCOTT 1924–1936, III, 382.) Ld. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 224.

⁹⁸ SH. VI. 10.

⁹⁹ CH. XIII. 3.

Vagyis létezik a nem testi szemekkel, hanem az értelem szemével történő látás, ami nem adatik meg a testet szerető embereknek. Az értelem szemével történő látás tulajdonképpen a hasonlónak a hasonlóhoz, vagyis az emberi értelemnek az isteni értelemhez való hasonulása. Így az, aki képes megtisztítani önmagát anyagi testétől, az képes értelmével látni. Az embernek már a testben megvan a lehetősége arra, hogy lelkét alkalmassá tegye az isteni megragadására; ez a hermési út egyik állomása, ami azt jelenti számára, hogy illőn – vagyis Istent tisztelve – élhet, és boldogan halhat meg, mert lelke birtokában lesz annak a tudásnak, ami igazi, isteni eredetűre utal.¹⁰⁰ A *Corpus Hermeticum* X. darabja világosan leírja ennek a beavatásnak egy korábbi állapotát. Isten megismerhetőségét a dialógus nem köti a test halálához, ellenben a szerző azt írja, hogy vannak, akik képesek Isten valódi természetének megismerésére, mégpedig mintegy álom közben, testükből kilépve emelkednek fel a legszebb látványához.¹⁰¹ A *Poimandrés* szerzője is hasonló állapotról számol be, a látomás neki is akkor jelenik meg, amikor álomhoz hasonlatos állapotban elmélkedik, és testi érzékei nem tudják kifejezni hatásukat, vagyis elnyomni a magasabb rendű szellemi megismerést.¹⁰²

Mindez természetesen – ahogyan arra a stobaiosi VI. töredék is utal – szoros kapcsolatban van a hermetikus asztrológiával. Az ember lelke az anyagi testbe kerülve annak a világnak a hatalma alá került, amely végső soron a planetáris szférák és az asztrális istenségek fennhatósága alatt áll. Ez az alávetettség ugyan végzetszerűen megszabja a sorsát, de nem jelenti azt, hogy nem is győzheti le. Aki egyszer felismeri, hogy lelke a testi érzékelés és a szenvedélyek miatt elfelejtette eredetét, annak lehetősége van rálépni arra az útra, amely – Isten segítségével – vissza fogja vezetni eredetéhez. A tudás elemei a kozmoszra (ezen belül a kozmikus sorsra és a létezők természetére), az ember isteni természetére és az embernek Istenhez való viszonyára vonatkoznak. A hermési út vége azonban már nem valamilyen közölhető tudás, hanem a teljes belátás, az ész segítségével nem közölhető *noétikus* megvilágosodás. Ez egyben az emberben lévő isteni princípium – az értelem (*νοῦς*) – kivezetése az anyagi világ, így az asztrális sors fennhatósága alól.

A következőkben nekünk is a hermési utat kell bejárniunk, megismerendő az ember természetét.

¹⁰⁰ SH. II. B. 3–4.

¹⁰¹ CH. X. 5.

¹⁰² CH. I. 1.

A hermetikus szövegek célja tulajdonképpen nem más, mint hogy a lelket felkészítsék arra az útra, amelynek végét az emberben lévő isteni elem kivezetése jelenti az anyagi, romlandó és bűnhődésekkel teli világból. A következőkben azt fogom bemutatni, hogy a platonikus hagyomány egyes elemei hogyan mutathatók ki azokban a hermetikus szövegekben, amelyekben a lélek struktúrájának leírását megtalálhatjuk, illetve miként írható le a hermetikus lélektan funkciója, érvrendszere; és végül, hogy mi ennek a tanításnak az üzenete az eddig vázolt doktrinális keretben. Ilyen szövegekre kitűnő példát nyújt a corpus tizedik darabja, illetve jó néhány, Stobaiosnál fennmaradt töredék. Szem előtt kell tartanunk, hogy a lélek hermetikus fogalma egy olyan összetett struktúrát jelöl, amelynek részeit mai fogalmaink szerint az ember vitális, mentális (érzelmi és diszkurzív) és spirituális képességeivel azonosítanánk. Ezek a részek az emberben egy egységet alkotnak, azonban ez az egység a halállal (vagy az elért revelációval) szükségképpen felbomlik, hogy a lélek legmagasabb rendű része, az értelem azonosuljon eredetével, az isteni természettel. Ahogyan látni fogjuk, az az elképzelés, hogy a lélek egy olyan egész, amelyben az ember lényegi természete nyilvánul meg, mégpedig annak irracionális elemével együtt, már Platónnál megtalálható.¹⁰³ A lélekre irányuló platóni vizsgálódásoknak éppen az a céljuk, hogy felmutassák a valós emberi természetet annak minden képességével és elemével együtt, azért, hogy a bölcs visszaemlékezhesen mindarra, amit lelkének tiszta, eredeti, vagyis isteni állapotában már korábban megtanult.¹⁰⁴ A hermetikus lélektan rendeltetése majdnem ugyanez: megmutatni a lélek természetes struktúráját, hogy az, aki arra érdemes, megérthesse, melyik részt kell *ráébresztenie* önnön valójára.

¹⁰³ Vö. DODDS, 2002. 165–187.

¹⁰⁴ Ez az ἀνάμνησις folyamata, amelynek eredetét mitikus formában írja le Phaidros 248 a - 250 c-ig. Ld. még: Timaios 41 e, ahol a Dēmiurgos megmutatja a lelkeknek a mindenség természetét.

A lélek eredete a hermetikában¹⁰⁵

A következőkben arra keresem a választ, hogyan rekonstruálható az a hermetikus tanítás, amely az emberi lélek eredetére vonatkozik; hiszen nyilvánvaló – és ezt tulajdonképpen már a kozmológiai problémák, így a *Poimandrés* Anthrópos-mitosza esetén is láttuk –, hogy a lélek eredetének felismerése döntő jelentőséggel bír annak megválaszolásában, hogy milyen módon lesz az embernek lehetősége „megváltásra”. Vagyis a lélek eredetének, természetének az ismerete – amely tudás végső soron az én legmélyebb megértését, tehát önismeretét jelenti – természetesen kulcsfontosságú a hermetikus szövegek üzenetének megértéséhez, hiszen a kérdés nem csak az ember eredetére, hanem létének céljára is vonatkozik.

A probléma megvilágításához olyan szöveghelyeket fogok bemutatni, amelyek tipikusnak tekinthetők, mivel olyan választ kínálnak, amely jól reprezentálja a hermetikus lélektan kulcsproblémáit.

Ezek a problémák a következők:

- a lélek égi eredetének doktrínája,
- az emberi lélek mint egy isteni teremtés-aktus lehetséges eredménye,
- az emberi lélek bukásának magyarázata,
- a lélek isteni állapothoz való visszatérésének lehetősége.

Előre kell bocsátanunk, hogy a két utóbbi kérdés már a hermetikus beavatás természetére¹⁰⁶ vonatkozó tanítást vezeti be. Annak ellenére, hogy még nem áll rendelkezésünkre a teljes fogalmi keret annak érdekében, hogy pontosan meghatározhassuk, mit értsünk a hermetikus misztérium vagy beavatás fogalmán, a kérdés bizonyos aspektusainak vizsgálatát nem kerülhetjük meg. A kérdés megválaszolásában az a megoldás tűnik iránymutatónak, ha a *misztériumot*

¹⁰⁵ Festugière a *La révélation d'Hermès Trismégiste* című alapvető művének harmadik kötetét teljes egészében a hermetikus lélektannak szentelte. Ennek ellenére nem érdektelen és nem is haszontalan a kérdést újra felvetni, mivel azt gondolom, a következőkben új aspektusokat fogok tudni bemutatni, másrészt releváns párhuzamokra (pl. Bardaiszan) hívhatom fel a figyelmet.

¹⁰⁶ A megismerési folyamat e végső állomását világosan írja le a XIII. dialógus (CH. XIII. 3.), ahogyan azt az előbbieken már láttuk. A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy az említett tanulási folyamat az emberi belső nagyon is valóságos átalakulását írja le. Ebből következően figyelniük kell azokra a nyelvi nyomokra is, amelyek a hermetikus szövegekben tetten érhetők, hiszen ezek helyes értelmezése és elemzése – mint a később bemutatandó fény-terminológia alkalmazása – döntő jelentőségűnek fogunk bizonyulni a helyes interpretáció szempontjából. Mindhez bővebben ld. az utolsó fejezetet.

a tanulás egy fajtájaként értelmezzük – ahogyan arra korábban már utaltam –, melynek végső célja az isteni szikrát tartalmazó emberi benső teljes, spirituális transzformációja. E transzformációhoz azonban nyilvánvalóan meg kell ismer-
ni és fel kell tární az emberi lélek eredetét. Ez a folyamat végül az ember empirikus valóságának teljes kiüresítéséhez vezet, egy olyan állapothoz, amelyben az anyagi természetnek pusztá látszattá kell válnia. Ennek megfelelően a lélek eredetére és struktúrájára vonatkozó előzetes vizsgálódásaink lehetővé fogják tenni, hogy kidolgozzuk a hermetikus ismeretelmélet vázlatát, és szélesebb vál-
lás- és filozófiatörténeti kontextusban helyezzük el.¹⁰⁷ Nem véletlen a vázlat ki-
fejezés: használatának oka az, hogy bár nincs egységes, a hermetikus szövegekre általánosan kiterjeszthető elmélet, általában mégis elmondható, hogy a szerzők célja egy filozófiailag megalapozható lélektan kidolgozása, még akkor is, ha egyes szövegekben ezt az elméletet mitikus narratíva segítségével fejtik ki.

Ahhoz, hogy a lélek eredetére vonatkozó hermetikus tanítás(okat) megvi-
lágyítsam, különböző típusú szövegeket fogok bemutatni (mitikus narratívában előadott és filozófiai jellegű argumentációt egyaránt; bár ez a kétféle érvelési mód a hermetika esetében nem különíthető el szigorúan egymástól, módszertani szempontból viszont e megkülönböztetésnek van értelme), mivel segítségével tudom bemutatni, hogy a fentebb vázolt négy problémára milyen választ adnak a Hermésnek tulajdonított traktátusok. Emellett röviden utalok párhuzamos, hermetikán kívüli szöveghelyekre, illetve közlök néhány, eddig magyarul nem olvasható szöveget, és igyekszem bemutatni a hermetikus corpusban (ideértve a stobaiosi gyűjteményt is) található legfontosabb, vonatkozó szöveghelyeket. Mielőtt a kérdéses textusokat alaposabban szemügyre vennénk, érdemes elő-
rebocsátani még két elméleti – egy szövegkritikai és egy módszertani jellegű – megjegyzést. Ami az elsőt illeti: a Stobaios antológiájában található hermetikus fragmentumok közül több is foglalkozik a lélek eredetének és természetének problémájával, ezért ezek a szövegek elsőrendűen fontosak lesznek vizsgálódásaink szempontjából. Ezek közül irodalmi értékét tekintve is kiemelkedik a már említett, *Koré kosmu* címen ismert dialógus (SH. XXIII.), amely egyébként különösen értékes forrásnak tűnik nemcsak a hermetikus lélektan megértéséhez, hanem abból a szempontból is, hogy segítségével betekintést nyerhetünk abba a szélesebb kultúrtörténeti kontextusba, amelyben a töredék elhelyezhető. Ezt az is magyarázza, hogy – mint láttuk – a szöveg lélekre vonatkozó mítosza minden szerkezeti egyenetlensége ellenére lényegében egységes, koherens narratíva, amely így alapos vizsgálatra tarthat számot. Ez a megjegyzés már

¹⁰⁷ Vö. FESTUGIÈRE 1950–1954, III, 27–33.

módszertani kérdés felé mutat; igaz lehet – ezt a későbbiek talán megerősítik –, hogy a hermetikus szövegekben nem találunk olyan egységes koncepció alapján kimunkált lélektant, mint Platón vagy Plótinus műveiben. A szerzőknek az a több helyen (pl. *Poimandrés*, CH. X., *Koré kosmu*) megnyilvánuló törekvése, hogy a lélek földi állapotát, továbbá preegzisztenciális vagy a halál utáni sorsát koherens narratívákat használó mítoszokban adják elő, a felé mutat, hogy a lélek különböző létállapotainak megértését és leírását központi jelentőségűnek tartották. Éppen ezért a továbbiakban mi is e meggyőződés nyomán fogunk haladni, és megpróbáljuk feltárni a hermetikus lélektan főbb vonásait. Mindez arra enged következtetni, hogy a különböző, Hermésnek tulajdonított szövegekben létezik a lélek eredetére, céljára és feladatára vonatkozó olyan tanítás, ami, ha nem is olyan szigorú fogalmi analízisen alapuló doktrinális-dogmatikus elmélet, mint azok a vizsgálódások, amelyeket Aristotelész vagy Plótinus folytattak, lényegében egységes elméletet alkot, amelynek a célja – a lehetséges megváltás elérése – mindenképpen kardinális problémának tekinthető. Ez a hermetikus lélektan inkább annak a mitologikus psychagógiának a – bizonyos esetekben szövegszerű – leágazása és részben újraértelmezése, amely a platóni *Phaidros*on és *Timaios*on alapul.¹⁰⁸ A szövegek így önmagukon túl, filozófiatörténeti kontextusban is érdekesek. Ez azt is jelenti, hogy a következő áttekintés lényegében a filozófiatörténet keretein belül fog mozogni, mivel meglátásom szerint a hermetikus lélektan alapproblémái lényegében olyan, a középső platonizmusban gyökerező filozófiai argumentumokon alapulnak, amelyek majd Plótinusnál teljesebben ki, még akkor is, ha a hermetikus szövegek egy része nyelvi formájában átalakítja ezeket az argumentumokat, hogy jóval hieratikusabb jellegű szövegeknek adják át a helyüket.

Vizsgálódásaink végén természetesen arra a manapság egyre fontosabb kérdésre is meg kell próbálnunk válaszolni, hogy kik, hogyan és miért olvashatták a hermetikus szövegeket. E helyen ezzel kapcsolatban annyit kell megjegyeznünk, hogy ebből a szempontból természetesen nem mindegy, hogy mit feltételezünk: a Hermés neve alatt fennmaradt szövegek homogén, avagy heterogén tanításokat tartalmaznak, ez ugyanis e doktrínák rekonstruálása szempontjából alapvető elvi kérdés. Jómagam a következőkben amellet fogok érvelni, hogy a szerzőkben megvolt a szándék a lélektani elméletek egységesítésére, azonban a téma nehézsége és a diskurzust meghatározó környezet szükségképpen ellentmondásokhoz vagy nehezen összeegyeztethető álláspontokhoz vezetett.

¹⁰⁸ A konkrét szöveghelyeket ld. az adott problémák részletes vizsgálatánál, továbbá HAMVAS 2013.

A következőkben a hermetikus lélektan alapjait mutatom be, szem előtt tartva a fentebb említett négy alapvető szempontot, illetve azt, hogyan képezheti ez a tanítás a misztikus élményben kicsúcsosodó ismeretelmélet alapjait.

Mivel meglehetősen sokrétű és szerteágazó szövegcsoporthal lesz dolgunk, vizsgálódásaink a következő felosztást fogják követni: először áttekintjük azokat a főbb szöveghelyeket, amelyek a lélek eredetének problémáját mitológus formában vizsgálják (a), majd megvizsgáljuk, hogy alkalmazhatunk-e a szövegekkel kapcsolatban egy másik filozofikus kategóriát is (b).

Ezt a talán leegyszerűsítő kategorizálást az indokolja, hogy a probléma meglehetősen komplex lévén a szerzők nem törekedtek igazán szigorú, didaktikus bizonyításra; ez a vizsgálati keret viszont könnyebben áttekinthetővé teszi a problémát tárgyaló szövegeket és a bennük olvasható elméleteket.

A stobaiosi töredékek

A stobaiosi antológiában a *Koré kosmut* követő hermetikus töredék kimondottan a lélektannal foglalkozik, mégpedig a lelkek eredetével és természetükkel. Nehezen oldható meg az a filológiai probléma, amelyet a töredék gyűjteményben viselt címe („ugyanabban a könyvben”) okoz, tudniillik, hogy a XXIV. töredék a *Koré kosmu* folytatása-e, vagy hogy ugyanabban a gyűjteményben volt-e, amely az Ízisz és Hórusz közötti párbeszédet is tartalmazza. Ezt a dilemmát e helyen nem kell megoldanunk; annyi mindenestre megállapítható, hogy jellegében közel áll a *Koré kosmuhoz*.¹⁰⁹

A dialógus főbb kérdései a különböző emberi lelkek eredetére és – ami szempontunkból igen jelentős – arra vonatkoznak, hogy miképpen lesznek képesek az emberi lelkek a megértésre. (10. §) Mivel ez a rövid szakasz a lelki látás már említett metaforáját alkalmazza annak bemutatására, hogy a lélek miért lesz alkalmas a megismerésre, érdemes először ezt a részt idéznünk.

Hórusznak arra a kérdésére, hogy a lelkek hogyan lesznek bölcsökké, Ízisz így válaszol:

„A látószervet, gyermekem, hártýák fedik. Ha ezek a hártýák vastagok és sűrűk, a szem nem lát élesen, de ha ritkák és vékonyak, akkor az ember igen élesen lát. Így van ez a lélekkel is. Hiszen, amennyiben maga

¹⁰⁹ NF. III. CCXIX–CCXXI.

is testetlen, maga is testetlen leplekkel rendelkezik. Bennünk e lepleket a levegő rétegei alkotják. Ha ezek könnyűek, ritkák és átlátszók, akkor a lélek képes a megértésre.”¹¹⁰

Az idézett szövegrész nagymértékben emlékeztet a *Koré kosmunak* arra a részére, amelyben a megtestesülés előtt álló lelkek azért panaszkodnak, mert testbe kerülve a látószervük nem lesz alkalmas az igazság megismerésére.¹¹¹ Tehát az a test, amelybe a léleknek szükségképpen alá kell szállnia, e szöveg szerint is akadálya annak, hogy a lélek tökéletes megismerési funkciója működhessen. E funkciónak valójában testetlennek, azaz intelligibilisnek kellene lennie. E ponton ugyancsak egy fontos és a hermetikus szövegekben gyakran előforduló problémával találjuk szemben magunkat, nevezetesen, hogy a lélek önnön, intelligibilis természete szerint nem tud egyesülni a testtel, ezért valamilyen lepelre van szüksége ahhoz, hogy a testben is megőrizhesse valamelyest integritását. Ez a lepel a stobaioszi szövegben az *aér*. Van a *Corpus Hermeticum*-ban egy figyelemre méltó párhuzamos szöveghely, ahol éppen a lélek látja el ezt a funkciót, hogy mintegy védelmezze az ember legmagasabb részét, az értelmet attól, hogy teljesen a testtel való kapcsolat uralma alá kerüljön, mivel egyrészt lehetetlen, hogy az értelem önmagában legyen a testben, másrészt pedig, hogy a test az értelmet megillető halhatatlanság részesévé váljon: „az értelem nem lehet meg pusztán önmagában csupaszon egy anyagi testben. Az sem lehetséges, hogy az anyagi test ilyen nagymértékű halhatatlanságot hordozzon, és hogy egy ilyen nagyszerű kiválóság elviselje a szenvedélyeknek kitett testtel való szennyes kapcsolatot.”

Éppen ezért vette magára lepelként a lelket, mivel a lélek valamiképpen isteni természetű: „Az értelem tehát magára vette lepelként a lelket, a lélek pedig, amely maga is isteni természetű, szolgálaként használja az életerőt.”¹¹²

Az az elképzelés, hogy a léleknek ilyen lepelre,¹¹³ vagyis valamilyen köz-

¹¹⁰ SH. XXIV. 10.

¹¹¹ SH. XXIII. 36. A szövegrészletet ld. fentebb.

¹¹² CH. X. 17: ἀδύνατον γάρ τὸν νοῦν ἐν γήινῳ σώματι γυμνὸν καθ’ ἐαυτὸν ἐδράσαι· οὔτε γάρ τὸ γήινον σῶμα δυνατόν ἐστι τὴν τηλικαύτῃ ἀθάνασιαν ἐνεγκεῖν, οὔτε τὴν τοσαύτην ἀρετὴν ἀνασχέσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα. Illetve: ἔλαβεν οὖν ὥσπερ περιβόλαιον τὴν ψυχὴν, ἥ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτὴ θεία τις οὐσα καθάπερ ὑπηρέτῃ τῷ πνεύματι τὸ χρηταί. τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διοικεῖ. Ld. még SH. XXIV. 9. ἀὴρ δὲ ψυχῆς ἐστὶν αὐτὸ τὸ σῶμα ὃ περιβέβληται, ὅπερ στοιχείων ἐστὶ φύραμα, γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρός. Vagyis itt lényegében az *aér* játssza ugyanazt a szerepet, mint a CH. X.-ben a lélek. (A fordítást HAMVAS 2010-hez képest kismértékben módosítottam.)

¹¹³ SCOTT 1924–1936, III, 570. sk.

vetítőre van szüksége ahhoz, hogy a testtel egyesülhessen, minden bizonnyal elterjedt nézet volt; *De anima* című értekezésében Iamblichos külön bekezdést szentelt a kérdésnek.¹¹⁴ Iamblichos egyébként egyértelműen jelzi a probléma filozófiai lényegét. Eszerint a lélek és a test között lévő szubsztanciák természetét illetően különböznek a filozófusok nézetei. Itt utal arra, hogy egyesek – sajnos, nem említi meg, hogy kikre gondol – az immateriális lélek és a materiális test közé különböző szubsztanciákat (itt használja ő is a lepel, periboléma kifejezést) iktatnak, hogy megvédjék az életnek ezt az intelligibilis princípiumát. A iamblichosi és a hermetikus szövegek nyelvezete és terminológiája közötti hasonlóság okán úgy tűnik, nem alaptalan, ha arra gyanakszunk, hogy Iamblichos itt többek között a hermetikus szövegekre gondolt.¹¹⁵

Úgy vélem, hogy a bemutatott párhuzamos szövegek kielégítően bizonyítják egyrészt azt, hogy a különböző forrásokban (*Corpus Hermeticum*, stobaiosi töredékek) fennmaradt hermetikus értekezések között gyakran szövegszerű kapcsolatok is kimutathatók (jól mutatja ezt a peribolaion kifejezés), továbbá hogy az emberi lélek (vagy értelem/nus)¹¹⁶ ugyan testbe kényszerült, de itt is megőrzi intelligibilis funkcióját, a megértés és megismerés képességét. A kérdés az, hogy ezt a funkciót az anyagi világ viszonyai között hogyan lehet a lehető legteljesebb mértékben ’mozgósítani’, és csökkenteni a test rá nehezedő terhét. Az idézett szövegek hangsúlyozzák, hogy a lélek – vagy ha mint értelmi funkció jelenik meg, az értelem, nus – isteni természetű és testetlen, a lepelre tehát minden bizonnyal azért van szükség, hogy az ember intelligibilis természetét mintegy burokként megóvjá a test materiális hatásaival szemben.¹¹⁷

¹¹⁴ *De anima*, 38, WACHSMUTH, I. 454, 10. sk. Én a következő kiadást használtam: IAMBlichos 2002.

¹¹⁵ DILLON 1996, 185.

¹¹⁶ Bár a hivatkozott két szöveg között e tekintetben eltérés van, amennyiben CH. X. az értelemnek tulajdonítja azt a funkciót, amit SH. XXIV. a léleknek, ez a lényegi párhuzamot nem vonja kétségbe. Kérdéses, hogy ez esetben a terminológiai különbségnek mekkora jelentőséget kell tulajdonítanunk, hiszen – bár ez szövegszerűen nem könnyen igazolható – a hermetikus szövegekben a lélek egységes entitás, amelynek nem annyira különböző részei, mint inkább különböző funkciói vannak. A CH. X. vonatkozó részei legalábbis ezt sugallják.

¹¹⁷ A peribolaion fogalma minden bizonnyal kapcsolatban van a lélek-kocsi (pneuma-ochéma) metaforával, ami ugyan a *Timaios*on alapul (41 d), de a későbbi platonikus hagyományban egyre nagyobb szerepre tett szert, és megtalálható a hermetikus szövegekben is. (CH. X.) Eszerint a léleknek vagy pneumának szüksége van valamilyen segédeszközre ahhoz, hogy az égi szférákból alászállhasson, illetve hogy kapcsolatba kerülhessen a testtel. Vö: R. CH. KISSLING 1922, aki szerint a fogalom úgy alakult ki, hogy egyes kommentátorok azonosították a platóni kocsi fogalmát és az aristotelési pneumát; olyannyira hogy még a *pneumatikon ochéma* kifejezés is megjelent. Simplicius szerint pl. ennek a kocsinak, ochémának a szubsztanciája az intelligibilis tűz. Szá-

Ez az intelligibilis természet, amely a megismerő funkciót jelenti, eredendően az isteni lélek sajátja. A Stobaiosnál olvasható XXIV. dialógus szemléletesen festi le azt az állapotot, amely miatt a materiális elemek által alkotott testbe kényszerült lélek elnehezül, és ezért nem tud eredendő természetéhez illő módon gondolkodni. A test által akadályozott lélek – főleg ha a testet valamilyen gond, vagy betegség gyötri – tulajdonképpen elmerül, és már-már fuldoklik a nyugtalanság okozta hullámokban; mindez tehát megakadályozza abban, hogy helyesen tudjon gondolkodni.¹¹⁸

A következő szöveg, amelyet meg kell említenünk, a XXVI. számmal jelzett stobaioszi töredék.¹¹⁹ Ennek a hagyományozott címe (*A lelkek megtestesüléséről és a lélekvándorlásról*) is arra utal, hogy lélektani traktátussal van dolgunk, mégpedig olyannal, amely témánk szempontjából jelentős.

A szöveg bevezetése szerint mind a már testüket elhagyó, mind a még csak ezután megtestesülő lelkek az ég (uranos) és föld közötti területeket lakják, mégpedig rangjuknak megfelelően: a magasabb rendűek a magasabb égi szférákat, az alacsonyabb rendűek az alacsonyabbakat. Az a gondolat, hogy a lelkek osztályai között különbségek vannak, a *Koré kosmuban* is megjelenik; ott a lelkek bűnösségének vagy büntelenségének mértéke jelenti a különbséget.¹²⁰ Már itt, a 2. §-ban választ kapunk egy fontos kérdésre. A lelkeket egyrészt céllal küldik a földre (a magasabb régiókból származókat azért, hogy uralkodjanak), másrészt ha betöltik a számukra természetből fogva, Isten által kijelölt feladatot, visszatérhetnek az ég magasabb régióiba. Ez lényegében megfelel annak az ígéretnek, amit a *Koré kosmuban* a teremtető isten ad a könyörgő lelkeknek, hogy büntetésük ne legyen örökké tartó: „Lelkek, a Szerелеm és a Végzet uralkodik majd felettetek, mert velem együtt ők urálnak és irányítanak mindent. Ti pedig, lelkek, akik engedelmeskedtek el nem múló hatalmamnak, tudjátok meg, hogy amíg bűn nélkül éltetek, az ég tereit lakjátok majd. De ha egyikőtök okot ad haragomra, akkor egy másik hely lesz kijelölve nektek, halandó testben, hogy abban lakjátok. Am ha az ellenetek felhozott vádak je-

munkra ez annyiban jelentős, hogy itt ugyanazzal a platonikus interpretációs hagyománnyal találkozunk, ami meghatározónak tűnik a hermetikus lélektan kialakulása szempontjából is.

¹¹⁸ SH. XXIV. 18: *πάσα οὖν ψυχὴ ἐν τῷ σώματι οὕσα βαρεῖται καὶ θλίβεται τοῖς τέτταρσι τοῦτοις· καὶ γὰρ εἰκὸς ἔστι καὶ ταύτην τισὶ μὲν τούτων τέρπεσθαι, τισὶ δὲ ἄχθεσθαι. διὰ τοῦτο οὖν ἔχει αὐτῆς ἀκροτάτην εὐδαιμονίαν· ἄλλ' ὥς ἂν φύσει θεία οὕσα, κὰν τούτοις οὕσα μάχεται καὶ νοεῖ, ἄλλ' οὐχ ὅσα ἂν ἐνόησεν ἀσύνδετος οὕσα σωματίων.*

¹¹⁹ A XXV. szöveg is hasonló tárgyú, de témánk szempontjából nagy része kevésbé érdekes.

¹²⁰ SH. XXIII. 38. skk.

lentéktelenek lesznek, elhagyjátok majd a hús halandó börtönét, és könnyek nélkül üdvözlitek újra hazátokat, az eget. De ha nagyobb bűnöket követtek el, és úgy hagyjátok el testetek, hogy nem végeztétek be kötelességeket, többé nem lakhattok az égben, sőt még emberi testben sem, hanem az elkövetkezőekben az egyik oktan állat testéből egy másikéba vándoroltok.”¹²¹

Látható, hogy a teleologikus és etikai szempontnak a hermetikus lélektan szempontjából alapvető jelentősége van. Ugyanakkor ez a dialógus abból az aspektusból is jelentős, hogy választ ad arra a nyilvánvalóan kardinális kérdésre: miért vannak különbségek a lelkek között. Ahogyan láttuk, ennek egyik oka az, hogy a lelkek az ég különböző szféráiból származnak (ld. még: SH. XXVI. 8. §), a másik viszont az, hogy mindegy egyes test más és más a négy elem keverékének megfelelően (uo. 13. §, skk.).¹²²

A stobaiosi hermetikus töredékek számos forrást kínálnak arra, hogy tanulmányozhassuk a lélektan kulcsfontosságú problémáit. Eddig röviden számba vettem néhány, leginkább mitologikus jellegű elbeszélést és leírást, amelyek válaszokat kínáltak arra, hogy milyen a lélek természete. A következőkben – mintegy az eddigiek összefoglalásaként – közlöm néhány rövidebb töredék szövegét (SH. III., SH. XX.), mivel ezek alapján elég világos képet kaphatunk a lélek természetéről és funkcióiról, továbbá a testhez való viszonyukról. Ezzel még nem merítjük ki teljesen a Stobaiosnál fellelhető forráscsoportot, de bizonyos szövegeket (SH. XVII., XVIII.) abban az esetben célszerű alaposabban szemügyre vennünk, ha bennük a lélek megismerő képességéről, illetve a lélektan etikai implikációiról van szó.

Az első szöveg (SH. III.) igen rövid, de meglehetősen tömör és jól áttekinthető képet ad a lélek természetéről. Elöljáróban érdemes arra felhívni a figyelmet, hogy a szerző szerint a lélek egy olyan, örökké mozgó, testetlen szubsztancia, amely nem csak az élőlények vagy az ember testét mozgatja, hanem a kozmosz isteni testét is. Úgy tűnik, hogy a lélek alapvető funkciója (ez nyilvánvalóan platóni hatást tükröz) az, hogy önmozgó, és mást is mozgatni képes. Specifikusan az emberi lélek jellemzője az, hogy az önmozgó isteni szubsztanciához további két képesség kapcsolódik, az *epithymia* és a *thymos*.¹²³

¹²¹ I. m. 38–39.

¹²² Itt nemcsak az emberi lelkek különbségéről van szó, hanem általában arról, hogy az egyes lelkek milyen élőlényekké válnak.

¹²³ A Stobaiosnál olvasható, általam itt közölt szövegek tömör nyelvezete a didaktikus szöveggyűjteményeket juttatják eszünkbe, amelyek némelyike hasonlóképpen rendezte el tárgyát (pl. mi a lélek, milyen szubsztanciája van, honnan származik, halandó-e stb.). Ld. ALGRA–BARNES–MANSFELD–SCHOFIELD 1999, 17–26.

A másik töredék (SH. XX.) ugyancsak jól példázza a hermetikus lélektan némely fontos elemét. A rövid szövegben szó esik a lélek természetéről, a megtestesülés módjáról és következményeiről, továbbá a lélektan szótérológiai vonatkozásairól. Ez magyarázatot ad arra, hogy az égitestek konstellációi miért lehetnek hatással az emberi életre, ti. a testnek életet adó lélek egy adott konstelláció pillanatában veszi magára a testet, ami a test és a konstelláció között fennálló kapcsolat, összhang (*harmónia*) révén meghatározza a születendő ember sorsát (*heimarmené*).

Hermetica ad Stobaium, Excerptum III.

1. „Minden lélek halhatatlan és örökké mozgó. Hiszen az Általános tanításokban is mondtam, hogy egyes mozgásokat az erők, másokat a testek idéznek elő. 2. Azt is mondjuk, hogy a lélek valamilyen szubsztanciából származik, ami azonban nem anyagi, hiszen a lélek testetlen, és ez a szubsztancia is testetlen. 3. Mert minden testben, amelyben a pusztulás követi a keletkezést, szükségyszerű, hogy a lélekhez és a testhez kétféle mozgás járuljon: a lélekhez az, ami mozgatja, a testhez pedig az, amely miatt növekszik és csökken, az elpusztult test pedig felbomlik. Mert minden keletkezőnek szükségképpen valamiből kell keletkeznie.

Így határozom meg a pusztuló testek mozgását.

4. A lélek örökké mozgó, mert egyrészt maga is mindig mozog, másrészt más mozgásokban is hat. E megfontolás szerint minden lélek halhatatlan és örökké mozgó, mert a mozgás jelenti sajátos működését.¹²⁴ 5. A léleknek három fajtája van: isteni, emberi és logos nélküli. Az isteni lélek isteni testének működése.¹²⁵ Benne mozog ugyanis, és mozgatja is azt. 6. Mihelyt a halandó élőlényeket elhagyja, elkülönül önmaga logos nélküli részeitől, és egy isteni testbe távozván mintegy örökké tartó mozgással mozog abban, és a Mindenség körmozgása viszi magával. 7. Az emberi lélekben van valami az isteniből, de a logos nélküli részek kapcsolódnak hozzá; a vágyakozás és az indulat. Ezek is halhatatlanok, amennyiben maguk is erők, a halandó testek erői.¹²⁶ Ezért, amíg a lélek isteni testben van, ezek elkülönülnek az isteni résztől. De amikor ez ha-

¹²⁴ ἐνέργεια

¹²⁵ Vagy léte: ἐνέργεια. Az isteni test a kozmoszra vagy az égre lehet utalás.

¹²⁶ Arról lehet szó, hogy az *energeia*, mint hatás, a létezés jellemzője. Minthogy a vágyakozás és indulat ilyen módon léteznek és testetlen létezők, halhatatlanok is.

landó testbe költözik, emezek követik, és jelenlétük révén keletkezik az emberi lélek. 8. A logos nélküli élőlények lelke indulatból és vágyakozásból áll. Ezért is hívják az ilyen élőlényeket logos nélkülieknek, mert hiányzik belőlük a lélek logosa. 9. Negyedikként a lélek nélküli létezők lelkére gondolj; ez, bár a testen kívül van, azokat mozgatva fejti ki hatását. *Alighanem ugyanez található meg az isteni testben; és miközben mozog, mintegy mellékesen mozgatja azokat.*”

Excerptum XX. Hermés tanításaiból

1. „A lélek tehát testetlen szubsztancia; ha viszont van teste, többé már nem képes megőrizni önnön természetét. Mert valójában mindentest híján van a létnek, tehát híján van az életnekis, ami egy bizonyos rendben nyeri el alapját.¹²⁷ 2. Hiszen mindannak, aminek része van a születésben, a változás meghatározott rendjét kell követnie. Mert a keletkező valamikorának születik, <hiszen> születésétől fogva növekszik. De mindabban, ami növekszik, a növekedést a kisebbedés követi, a kisebbedést pedig a pusztulás. 3. Azért van, mert részesül az élet ideájából, és a lélek <révén> részesül a létezésből. Viszont az, ami egy másik létének az oka, létében előbbrevaló amannál.¹²⁸

‘Létezés’ kifejezésen a logosban való születést és az értelmes életben való részesedést értem. Az értelmes életet a lélek biztosítja. 4. Mert az élő az élet miatt nevezik élőnek, az értelmi képessége miatt¹²⁹ eszesnek¹³⁰, halandónak pedig a teste miatt. Továbbá a lélek testetlen, mivel nem fogyatkozó ereje van. Hogyan nevezhetnénk bármit is élőnek, ha nem lenne olyan szubsztancia, amely életet ad neki? De eszesnek sem lehetne nevezni, ha nem lenne olyan gondolkodni képes szubsztancia,¹³¹ amely értelmes életet ad.¹³²

5. Az értelmes rész csak az összhangnak megfelelően létrejövő testbe jön

¹²⁷ Tehát, bár a testbe került lélek már nem képes saját szubsztanciális (testetlen) természete szerint létezni, annak, hogy testbe került, fontos funkciója van, hiszen így válik élővé a lét bármilyen formáját nélkülöző materiális szubsztancia. A testek megelégszültsége tehát szükséges a kozmosz rendje szempontjából. A hermetikus kozmológia alapvető tézise az, hogy még ha a lélek megtestesülése bukás eredménye is, a folyamat a kozmikus rend szempontjából pozitív állapotot eredményez.

¹²⁸ Tehát a lélek előbbre való a testnél, mivel – ahogyan arról az előbb szó volt – oka a testi létező létének.

¹²⁹ νοερόν

¹³⁰ λογικός

¹³¹ διανοητική οὐσία

¹³² ζῶη νοερά

el. Mert ha a test összetételében túlsúlyban van a meleg, akkor a keletkező könnyű és tüzes lesz, és indulatos, ha ellenben a hideg, akkor nehézkes és rest. Ugyanis a természet a test összetételét egy meghatározott összhang szerint alkotja meg, 6. (az összhangnak három fajtája van: az egyik a meleg, a másik a hideg, a harmadik a közép szerinti.) mégpedig azzal a csillaggal összhangban, amely a csillagok konstellációjában uralkodó pozícióban van. A lélek pedig, miután magára ölt egy a Végzet által rendelt testet, életet ad a Természet művének. 7. A Természet a test összhangját a csillagok konstellációjához hasonlóan alkotja meg, és a keveréket a csillagok összhangja szerint egyesíti, hogy a test részei között kölcsönhatás legyen. Mert a csillagok között lévő összhang célja az, hogy olyan kölcsönhatás keletkezzen, amely megfelel az általuk szabott Végzetnek.”

*

Mielőtt megvizsgálánk a *Corpus Hermeticum* vonatkozó szövegrészeit – ezek a szövegek azzal a lehetőséggel kecsegtetnek, hogy egész traktátusokat olvashatunk, nem csak töredékeket – érdemes szemügyre vennünk néhány újabbán, NF szövegkiadása óta napvilágot látott töredéket. Ezt a feladatot akár a teljesség igénye is indokolhatja, hiszen időközben Oxfordból éppen egy lélektani traktátus töredékei kerültek elő.¹³³ A szöveg részben érdekes párhuzamokkal szolgál a stobaiosi fragmentumokhoz, részben új adatokat is nyújt, így itt érdemes utalni rájuk. Itt röviden két fragmentumra térek ki. Az Exc. I. a lélek halhatatlanságának filozófiai érveken nyugvó bizonyítása, ami nagymértékben hasonlít az idézett SH. III. és SH. XX. érvkészletére. (A lélek halhatatlan, mert testetlen, továbbá forma-, illetve alak nélküli és nem részesül a test akcidenális tulajdonságaiból, amilyen az alak, szín.¹³⁴)

Számunkra talán érdekesebb a 4. töredék, mivel a szöveg explicit módon fogalmazza meg a hermetikus lélektan etikai implikációit, amennyiben elég világosan leírja, hogy mi történik, ha a vágyakozó lélekrész nincs az értelmes lélekrész irányítása alatt. Ha ez bekövetkezik, akkor lényegében az irracionális vágyak uralkodnak el az emberen, és kiszámíthatatlanná teszik a sorsát. A vágyakozás tehát a lélek irracionális működése, olyan állapot, amely az ér-

¹³³ PARAMELLE–MAHÉ 1991. Vö. SALAMAN–VAN OYEN–WHARTON–MAHÉ: 2000, 106.

¹³⁴ Egy másik szöveghely (DH. VII. 4.) ezt a kitélt úgy pontosítja, hogy amíg a lélek testen kívül van, addig nem kapcsolódik hozzá sem minőség, sem mennyiség, tehát semmilyen akcidenális tulajdonság; de ha testbe kerül, akkor részesül ezekből, ahogyan a jóból és a rosszból is, amelyeket az anyag okoz.

zékelésen alapul, és olyan viselkedéshez vezet, amely – mivel nincs alávetve az értelem uralmának – újabb vágyakozáshoz vezet. Ez a megállapítás már egy következő tárgyhoz vezet minket, amennyiben arra utal, hogyan fejtik ki hatásukat a lélek különböző részei vagy funkciói. Ezt mutatja, hogy a *nus* és a *logos* közt megvan a megértés képessége; úgy tűnik, ebben a kontextusban ez egyértelműen egyfajta gyakorlati érzéket jelent, vagyis az ítélőképességet, amelynek segítségével az emberi életben megjelenik a mérték és a törvény, hiszen a megértés képessége alkalmas arra, hogy a maga uralma alá vonja azt, ami nélkülözi az értelmet.

Az idézett szövegek alátámasztják azt a véleményünket, hogy a különböző hermetikus traktátusok szerzőiben megvan az igény egy olyan pszichológiai koncepció kidolgozására, amely lehetővé teszi mind a lélek funkcióinak meglehetősen árnyalt bemutatását, mind egy etikai elmélet vázolását. A 'lélek ápolásának' klasszikus, etikai vonatkozású doktrínája – vagyis hogy az embernek még a materiális világban is gondot kell viselnie önmagára mint testi-lelki egységre – még a megistenülés, tehát a lélek testtől való megtisztulásának módjait kutató hermetikus lélektanban is központi szerep jut:

„Ahogyan a test világra jön, ha az anyaméhben elnyeri a tökéletes állapotát, így a lélek is, ha tökéletessé válik, elhagyja a testet. Mert ahogy azt a testet, amely kifejtetlen állapotában hagyja el az anyaméhet, nem lehet táplálni és nem is nő fel, úgy a lélek is, ha úgy hagyja el a testet, hogy nem tökéletes, akkor maga sem tökéletes és testetlen¹³⁵; a lélek tökéletes állapota pedig a létezőkre vonatkozó tudás. Ahogyan az ember a lelkével a testében bánik, úgy fog az is az emberrel bánni, ha elhagyta a testet.”¹³⁶

A lélek eredetére és természetére vonatkozó kérdés kapcsán röviden ki kell térni arra a problémára, hogy hogyan írható le a lélek struktúrája, tehát az idézett szövegek kapcsán beszélhetünk-e arról, hogy az emberi léleknek különböző részei vannak, vagy helyesebb-e, ha azt mondjuk, hogy a lélek olyan egységes entitás, amelynek különböző funkciói nyilvánulnak meg? E kérdésre nem egyszerű válaszolni, és a szövegek nem is nyújtanak egyértelmű támpontot.

¹³⁵ *ἄσωματος*, itt feltehetően szövegromlással van dolgunk. Talán arra kell gondolni, hogy nélkülözi a testet, vagy szüksége van a testre, hiszen különben nem lesz esélye arra, hogy tökéletesedjen.

¹³⁶ DH. VI. 3.

Ahogy SH. III. 7.-ben láttuk, egyes szöveghelyek alapján arra következtethetünk, hogy az emberi lélek egy olyan összetett struktúra, amelyben a kiemelt funkcióval bíró értelemnek alárendelve működnek bizonyos irracionális részek, amelyek határozottan saját létmóddal rendelkeznek. Ugyanakkor az is világos, hogy a lélek isteni része, az értelem, csak akkor teljesezhet ki, ha képes arra, hogy elváljon ezektől az irracionális részekről. Azaz, az emberi lélek egy összetett struktúra, amelyben egy isteni résznek egyesülnie kell egyes irracionális elemekkel (legalábbis, amíg a lélek anyagi testben van, tehát emberi lélekként funkcionál); ennyiben tehát meghatározott módon és ideig egységes létező.¹³⁷ Ugyanakkor e részek láthatóan nem csak funkcióként írhatók le, hanem önálló erővel és léttel bíró entitásként. Nem egyértelmű azonban, hogy hány osztatúnak kell tekintenünk a lelkeket, sőt hogy e tekintetben lehet-e olyan elképzelésről beszélnünk, amely megközelítően is egységesnek tekinthető. (A lehetőségek alapvetően a következők: kétosztatú: értelem/nus-irracionális részek; három: értelem/nus-logos-irracionális részek; vagy négyosztatú: nus-logos-psyché-pneuma, ez utóbbit vö. CH. X.) Annak a problémának a megvilágításához, hogy milyennek tekintsük a lélek struktúráját a hermetikus szövegekben, hadd álljon itt még egy hosszabb idézet a stobaiosi hermetikus gyűjteményből, amely jól érzékelteti a kérdés etikai-vallási implikációit. A II. B.¹³⁸ címen ismert rövid traktátus a mitologikus-dramatizált nyelv használata segítségével világítja meg azt egyértelműen, hogy az embernek lényegében önmagát kell legyőznie ahhoz, hogy a megistenülés útjára léphessen: „Pompás ez az út és egyenes, de nehezen halad rajta a testben lévő lélek. Mert először is önmagával kell megküzdenie és nagy viszályt kell szítani önmagában, hogy egyik része győzedelmeskedjen a többi felett. Az egyik rész harcban áll a másik kettővel szemben: az egyik el akar menekülni, míg a másik kettő visszahúzza: nagy viszálykodás és harc van közöttük, mivel az egyik el akar menekülni, a másik kettő pedig sietve vissza akarja tartani. Nagy különbséget jelent, hogy melyik lesz győztes. Hiszen az egyik a jóhoz siet, amazok viszont a rossznál lakoznak. Ez arra vágyik, hogy szabad legyen, amazok viszont a szolgaságot szeretik. Ha az egy győzedelmeskedik a két rész fölött, amazokban sóvárgás marad a vezérlő rész után, ha pedig az egy marad alul, a másik kettő fogja irányítani és bűnhődve fog itt élni.”

Ez a szöveg határozottan a lélek részeiről beszél, és úgy írja azt le, mint

¹³⁷ Ilyen elképzelés más olyan szerzőknél is (pl. Philón) megtalálható, akikre hatással volt a lélektan platonikus értelmezése. Vö. DILLON 1977, 175. sk.

¹³⁸ SH. II. B. 5–7.

amelyben nem egy funkciónak, hanem egyetlen olyan résznek kell legyőznie a másik kettőt, amely önálló entitásként képes meghatározni a beavatott ember további sorsát.

A CH. X., amely az emberi lélekről szóló igen terjedelmes és összetett beszámolót tartalmaz, tovább árnyalja a hermetikus pszichológiáról eddig alkotott képünket. Ott ugyanis, az előbb idézet stobaiosi fragmentumhoz hasonlóan, egy ponton (CH. X. 16.) határozottan elkülönül egymástól az értelem és a lélek, a két isteni eredetű entitás, és kettőjüknek egymáshoz való viszonya az ember megistenülésének lehetősége szempontjából különösen fontos lesz.

A lélek természete a *Corpus Hermeticum*ban

Az individuális lélek viszonya a kozmikus lélekhez.

A probléma filozófiai megközelítése

A következő rövid áttekintés talán nem lesz haszontalan, amennyiben rávilágít egyrészt arra, hogy a lélek megtestesülésének problémája a platonikus hagyományban milyen nagy hangsúllyal van jelen, s így segít feltárni és megérteni azt a kontextust, amelyben a hermetikus szövegek is interpretálhatók, másrészt megmutatja azokat a filozófiai érveket, amelyek világosabbá tehetik a problémát.

Az individuális lélek sorsa szempontjából alapvető kérdésnek bizonyul, hogy a lélek honnan származik, milyen szubsztanciaként írható le, és egyáltalán hányféle lélek is van: vajon egy, amelyből az összes individuális lélek származik, vagy több; és ha igen, véges vagy végtelen számú-e, továbbá hogy keletkezik, és így elpusztulni is képes, vagy halhathatatlan-e? Iamblichos *De anima* című művének vonatkozó fejezete,¹³⁹ ahol a szerző a felsorolt szempontok szerint veszi sorra röviden a lehetséges álláspontokat, igen beszédes bizonyítéka annak, hogy itt egy olyan problémával szembesülünk, amely megkerülhetetlennek látszik. Nem mellékes az sem, hogy egy adott szerző képes-e meggyőző leírását adni annak a folyamatnak, amelynek során a lélek kapcsolatba kerül a vele ellentétes természetű – változékony, ezért halandó – testtel. E kardinális kérdésekre adott válaszok közül az egyik lehetséges megoldást, miszerint kétféle lélek van: az intelligibilis, amely a Démiurgos képességét őrzi, és a másik,

¹³⁹ 25. § 1. 376. 10. skk.

amely égi szférákból származik, és ezért alá van vetve az égitestek által szabott sorsnak, ugyancsak Iamblichos a par excellence hermetikus lélektani tanításnak tartja.¹⁴⁰

A *De anima* szövege¹⁴¹ egyéb tanulságokkal is szolgál, amennyiben bemutatta, hogy már Platón követőinek esetében (többek között éppen a *Timaios* értelmezése kapcsán) milyen különböző, a hermetikus szövegekhez hasonló elképzelések versengtek egymással a lelkek testbe kerülésének módját és célját illetően. A mi szempontunkból ez főképp történeti kérdés, mivel azonban érdekes párhuzamokkal szolgál, Iamblichos szövege érdemes arra, hogy röviden összefoglaljuk. Ami a lelkek lakhelyét illeti, egyesek – így Hérakleidész Pontikos¹⁴² – az égben (közelebbről, a Tejúton), mások a Hold körüli szférákban lokalizálták a lelkek lakhelyét. Nem kevésbé érdekes az, hogy figyelmet szenteltek annak a kérdésnek is, hogy miért kell megtestesülnie a lelkeknek. Tauros egyes követői szerint az istenek a lelkeket azért küldik a földre, hogy kiteljesedjen a mindenség, mások szerint, hogy megmutassák az isteni élet lehetőségét, azaz hogy az istenek a lelkeken keresztül nyilvánítsák ki önmagukat.¹⁴³ (Ez a gondolat egyébként hasonlít a léleknek a *Koré kosmuban* is használt egyik jellemzésére, ahol egyrészt olyan lelkekről esik szó, akik valamiért érdemesek arra, hogy igyanak az ambroszia halhatatlanságot adó italából (SH. XXIII. 1.), másrészt, mivel a *Koré kosmuban* Hermésről mint olyan lélekről van szó, aki éppen azért jött a földre, hogy az isteni tudással megajándékozza az emberiséget.)

Iamblichos ezután azzal folytatja, hogy van olyan elképzelés is, miszerint a lelkek az anyagi világban történő események felvigyázói, vagy éppen ellenkezőleg, hogy a megtestesülés számukra büntetés, mivel így alacsonyabb rendű egzisztenciális állapotba kerülnek. Ez utóbbi elméletek valamilyen formában mind megtalálhatók a hermetikus irodalomban, annak ellenére, hogy lényegében ellentétes tanítást fogalmaznak meg, hiszen az egyik optimista, amennyiben a lelkek megtestesülése az isteni teremtés végcélját mutatja meg, míg a másik legalábbis részben pesszimista, amennyiben a lelkek alászállása büntetést jelent.

¹⁴⁰ De myst. 8. 6.

¹⁴¹ De anima, I. 378. 9. skk.

¹⁴² Szerinte a lelkek valamilyen kvázi-materiális, égi vagy aithéri szubsztanciával bírnak. Vö. DILLON 2005, 212–214.

¹⁴³ Iamblichos itt az ἐκφαίνεσθαι kifejezést használja. Nem könnyű eldönteni, hogy vajon maga Tarurossz használta ezt a terminust, vagy Iamblichos értelmezi át Tauros tanítását. Dillon szerint itt mindenesetre már a vallási és nem annyira a filozófiai szférában járunk. DILLON 1996, 246.

Bár itt nem vállalkozhatunk arra, hogy hosszabb filozófiatörténeti áttekintésbe bocsátkozzunk, érdemes kitérnünk röviden néhány olyan, a platonizmusban alapvető problémára, amelyek megoldási kísérletei utat mutatnak a hermetikus szövegek lélektani tanításainak interpretációjához.¹⁴⁴ Amellett, hogy már a középső platonizmusban is megfigyelhetők azok a tendenciák, amelyek arra utalnak, hogy egyes filozófiai argumentumokban a vallásos hangnem is megjelenik,¹⁴⁵ a világlélek és az individuális lélek viszonyát illető kérdésekre adott válaszok áttekintése segít megérteni a hermetikus szövegek idevágó passzusait. A Iamblichosi *De anima* szövegét érdemes továbbra is figyelemmel kísérni, mivel a világlélek és az egyéni lelkek egymáshoz, illetve a testhez való viszonyát illetően olyan érveket fogalmaz meg, amelyek megvilágítják a hermetikus doktrína megértése szempontjából is fontos alapelveket. Minthogy egy fontos szöveghely (a már idézett *Koré kosmu* mellett ld. CH. X.) alapján arra következtethetünk, hogy az individuális lelkek a világlélekből származnak, és jellegük azon részek miatt változik meg, amelyek a materiális világa történő alászállásuk során kapcsolódnak hozzájuk, mindenképpen célszerű ügyelnünk erre a kapcsolatra. A 28. § igencsak figyelemreméltó, mert bár Iamblichos a bekezdés elején Plótinusra utal, mintha az ő tanításait foglalná össze, olyan alapvető érveket hoz fel, amelyek megkönnyítik, hogy a problémát szélesebb kontextusban vegyük szemügyre. Ebben a paragrafusban az alapvető kérdések a következők:

Mi a világlélek viszonya a testhez?

Vajon az individuális lelkek különböző módokon, vagy egyazon módon testesülnek meg?¹⁴⁶

Mivel a világlélek problémáját a következő fejezetben bővebben tárgyalom, itt most csak az individuális lelkek eredetét illető kérdésre térek ki. Ebbe a kategóriába nemcsak az emberi lelkek tartoznak, hanem az istenek lelkei is, amelyek isteni testüket, *amely a nüst utánozza*,¹⁴⁷ *önnön intelligibilis szubsztanciájukhoz teszik hasonlatossá*. Vagyis bennük a lélek isteni természete kerül

¹⁴⁴ Talán nem túlzás azt állítani, hogy a lelkek megtestesülése problémájának ilyen szisztematikus kidolgozása és központi ontológiai problémaként való kezelése a középplatonizmusban kristályosodik ki, ahogy erre Iamblichos szövege alapján egyértelműen következtethetünk. Vö. FESTUGIÉRE 1950–1954, III, 69. skk.

¹⁴⁵ DILLON 1996, 251.

¹⁴⁶ Plot. Enn. IV. 8. 1. hasonló módon fogalmaz meg olyan alapvető kérdéseket, amelyekre a kutatásnak irányulnia kell, ha meg akarjuk érteni azt, hogy miért szállt alá a lélek a testbe. (Foglalkozni kell a lélek, a világ és végül az alkotó természetével.)

¹⁴⁷ Vagyis: körmozgást végez.

az egyébként is intelligibilis (azaz nem materiális természetű) test fölé. Továbbá a tiszta és tökéletes lelkek tiszta módon képesek beköltözni a testbe, tehát szenvedélyek nélkül és anélkül, hogy megszűnne bennük az értelem működése; míg a tisztátalan lelkekkel éppen az ellenkezője történik, vagyis a szenvedélyek rabjaiként egyre távolabb kerülnek az értelmes, tehát erkölcsös élet lehetőségétől. Itt újabb fontos párhuzamot találunk a hermetikus lélektannal, ahol ugyancsak alapvető cél, hogy a lélek megtisztuljon a szenvedélyektől, és az értelem képes legyen eredendő isteni szubsztancialitása szerint működni. Az persze kérdéses, hogy mit értsünk a tiszta lelkek kifejezés alatt. Hajlok arra, hogy a hermetikus szövegek kapcsán azon lelkek esetében beszélhetünk erről, amelyek a materiális világban töltött életük alatt képesek arra, hogy megtisztítsák önmagukat, bár az égi szférákon keresztül történő alászállásuk során szükségszerűen beszennyeződtek az anyagi világ vétkeivel, és vágyak által gyötört lelkek lettek.¹⁴⁸ A másik lehetőség, hogy minden lélek egyazon módon kerül a testbe; eszerint magában a testben működik egy irracionális, rendezetlen és anyagi (ἐνυλον) lélek, amellyel egyesül a racionális lélek, hogy amazzal az értelemnek rendelve alá. Ez az Attikosnak tulajdonított elmélet elemeiben ugyancsak a hermetikus lélektan irányába mutat, amennyiben láttuk, hogy a kétosztatú lélek (irracionális, illetve racionális lélekreszek) doktrínája ugyancsak megtalálható a hermetikus irodalomban.

Látható, hogy a Iamblichos által a különböző platonikus filozófusoknak tulajdonított elméletek (a tiszta lelkek racionálisak és mentesek az irracionális szenvedélyektől, továbbá az az elmélet, hogy többféle lélek lehetséges, illetve hogy a léleknek van irracionális része, amely esetleg még halandó is) olyan elemeket tartalmaznak, amelyek megtalálhatók – igaz, gyakran egymással keveredve és nem különülve el szisztematikusan egymástól – a hermetikus irodalomban is.

A iamblichosi *De anima* mellett érdemes kitérnünk Plótinus néhány, a lélekkel foglalkozó szövegére is, mivel ezek jellegükből kifolyólag finom filozófiai argumentumokat vonultatnak fel a lélek egységére, illetve oszthatóságára

¹⁴⁸ Itt különbséget fedezhetünk fel a hermetikus és a iamblichosi elmélet között. A *De anima* 29. fejezetében Iamblichos már a saját elméletét adja elő, és egyértelműen arról beszél, hogy a különböző típusú lelkek különböző okokból kerülnek a testbe. A tiszta lelkek éppen azért kerülnek az anyagi világba, hogy megjavítsák azt; míg a kevésbé tiszták azért, hogy önmagukat javítsák meg, és végül a lelkek harmadik osztálya már egyértelmű büntetésként, akarata ellenére kerül az anyagi szférába. A hermetikus lélektant illetően, ahogyan azt már láthattuk, a harmadik iamblichosi megoldás mutatja az irányt, annyi megszorítással, hogy ez mégiscsak javára válhat az anyagi, teremtet világnak.

vonatkozó kérdéseket illetően, vagyis a kellő mértékig szubtilisan mutatják be azokat a kérdéseket, amelyek az általunk még vizsgálandó hermetikus szövegekben felmerülnek. Éppen ezért szemügyre veszünk néhány olyan pontot, amelyek relevánsnak tűnnek a hermetikus lélektan megvilágításához, mivel segítségükkel világosan vázolható az a kérdéskör, hogy milyen az individuális lélek viszonya az egyetemes lélekhez.

Bár Plótinos több értekezést szentelt a témának (lényegében az egész negyedik Enneas ezt vizsgálja), számunkra itt leginkább a lélek egységének és oszthatóságának problémája az érdekes. Figyelemre méltó az is, hogy Plótinos hangsúlyozza: a saját lelkünkre (azaz az individuális lélekre) vonatkozó fontos kérdések (miért száll alá a testbe, hogyan fejt ki hatását a testben) csak akkor vizsgálhatók és válaszolhatók meg, ha általánosságban is megismerjük a lélek természetét. Itt lényegében ugyanarról van szó, amire CH. X. kísérel meg válaszolni (7–8. §), nevezetesen, hogy az egyes elkülönült lelkek hogyan istenülhetnek meg. Kövessük röviden ennek a traktátusnak a gondolatmenetét, mivel az érvelés felépítésében is hasonlít az idézett hermetikus szövegre. (Ti. az individuális lélek viszonya a mindenség lelkéhez, ezen keresztül pedig magához a mindenséghez.¹⁴⁹) Plótinos szerint az egyetemes és partikuláris megkülönböztetése a mindenség kormányzása szempontjából nagyon jelentős; az egyetemes cselekvés nélkül, királyi módon irányít, míg a partikuláris úgy rendez el valamit, hogy érintkezésbe kerül azzal, amit átalakít, miközben maga is részese lesz amaz természetének.¹⁵⁰ Vagyis a mindenség harmóniája szempontjából szükségszerű, hogy a lélek egyrészt osztatlan maradjon, másrészt képes legyen rendet vinni az anyagi világba. Mielőtt levonnánk azt a következtetést, hogy a lélek alászállására vonatkozó plótinosi álláspont egyértelműen optimistább, mint ahogyan az az idézett hermetikus szövegekből kitűnik – hiszen az előbbiben a kozmikus harmónia miatt szükséges a megtestesülés, az utóbbi esetben viszont a lélek bűnének következménye –, néhány olyan pontra mutatnánk rá, amelyek lényegében ugyanazokat a kérdéseket járják körül, mint a hermetikus dialógusok. E ponton világlik ki az, hogy a megtestesülés a lelkek számára Plótinos szerint is hasonló „veszélyekkel” jár, mint a hermetikus traktátusokban. Az idézett szöveg 4. caputjában arról olvashatunk, hogy a lelkekben ugyan szüntelen vágy van arra, hogy oda forduljanak, ahonnan származnak, azonban az említett kozmikus harmónia céljából, olyanok, mint a Nap sugarai: arra is készek, hogy a lenti világ felé törekedjenek. E törekvés-

¹⁴⁹ Vö. Plot. Enn. IV. 8. 2., CH. X. 7–11.

¹⁵⁰ Enn. IV. 8. 2.

nek azonban különös következménye van: megszűnik teljességük, az egészből részlegessé válnak, és önmaguk felé mozdulnak el. A lelkek individualizációjának folyamata némelyikük számára végzetes lesz; azáltal, hogy részzé lesz, az ilyen lélek tulajdonképpen önmagává válik, és menekül a mindenségtől, ami azt jelenti, hogy mintegy szétszóródik az anyagi világban. Azért választottam Plótinosz szövegét annak illusztrálására, hogy mit is jelent a lélek elszakadása a világlélektől, mert Plótinosz egyrészt plasztikusan festi le a lelkek önállósá válásának drámai folyamatát, másrészt mindvégig figyel arra a problémára, hogy ezt az elszakadást filozófiai érveléssel alapozza meg, ahol az egyik kulcskérdés az, hogy a részzé vált lélek hogyan képes megőrizni az egységet, azaz a lélek eredendő oszthatatlanságát. A probléma kulcsa ugyanis mind Plótinosz, mind a hermetikus szerzők számára az a kérdés, hogy a lélek hogyan őrzi meg azt a képességet és lehetőséget, hogy visszakerüljön eredendő otthonába. Ezt Plótinosz egészen hasonlóan magyarázza, mint a hermetikus szövegek szerzői, nevezetesen, hogy a lelkünk nem merül el teljesen a testben, hanem egy része valamiképpen mindig az intelligibilis szférában van; ám ha az érzéki rész kerül uralomra a lélekben, akkor a lélek megzavarodik, és nem leszünk képesek arra, hogy a fönti világot szemléljük.¹⁵¹ Így azt mondhatjuk, hogy minden lélek birtokol valamit abból, ami lent, a materiális természetben van, és abból is, ami fent, az intelligibilisben található:

Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.

E helyen talán fel is függeszthetjük a lélekkel kapcsolatos főbb dilemmák filozófiai előzményeinek, illetve annak felvázolását, hogy milyen megoldási kísérletek születtek, mivel a probléma megragadásához ennyi elegendőnek tűnik. Ezzel mentesülünk az olyan, szubtilis filozófiai problémák megtárgyalása alól, mint például az egységes lélek oszthatóságának problematikája, amely a plótinosi kérdésfeltevés szempontjából elsőrendű jelentőségű, ugyanakkor a hermetikus szerzők számára ezek az (egyébként igen jelentős) ’technikai kérdések’ nem okoznak kardinális problémákat.¹⁵²

¹⁵¹ Enn. IV. 8. 8.

¹⁵² Ez a megjegyzés természetesen csak megszorítással igaz. Vannak dialógusok (pl. CH. II.), ahol meglehetősen jól felépített filozófiai érveléssel találkozunk. Állításom így inkább a lélektani kérdésre vonatkozik: ezen érvelések szempontjából szorul háttérbe az eredendő oszthatatlan és egységes lélek oszthatóságának problémája (vö. Phaidón), amely pedig alapvetőnek tűnik a lélek halhatatlanságának bizonyítása szempontjából. Pontosabban arra gondolok, hogy miképpen alakul

A lélek természete és funkciói

Az, hogy létezik valamilyen intelligibilis természet, amely önálló – azaz független az egyedi dolgok anyagi világától –, oszthatatlan és alakatlan, ismert alapelve a görög filozófiai hagyomány egyes részeiben. Az előbbieken láttuk, hogy a probléma hogyan jelenik meg a platonikus filozófiában (a középplatonikusoktól egészen Plótinusig), az értelemmel kapcsolatban pedig Aristotelés fogalmazza meg világosan és igen egyértelműen.¹⁵³ Úgy tűnik, hogy ez a megkülönböztetés a hermetikus szerzők számára is alapvető és kardinális,¹⁵⁴ és az emberre vonatkozóan két entitás, a lélek és az értelem vonatkozásában kerül a középpontba. Ezt a CH. X. segítségével tudjuk megvilágítani.

A lélek és az értelem intelligibilis természetére vonatkozó fontosabb szöveghelyek a következők.

Először egy olyan szöveghelyet érdemes idéznünk, amely röviden, de figyelemre méltó módon írja le az emberi lélek struktúráját: „Az emberi lélek a következőképpen utazik. Az értelem az észben van, az ész a lélekben, a lélek pedig az életerőben.¹⁵⁵ Az életerő mozgatja az élőlényt, szétáradva az ereken, ütőereken és a véren keresztül, így bizonyos értelemben viszi azt.”¹⁵⁶

Itt arról a képezeről van szó, amellyel fentebb már találkoztunk: ahogyan arra már utaltam, a lélek-kocsi fogalma¹⁵⁷ alapvető és elterjedt elképzelés annak a problémának a feloldására, hogy az isteni természetű lélek hogyan kerülhetett a testbe. A képzet forrásainak, párhuzamainak kérdése szerencsére meglehetősen jól feltérképezett, így itt most elég csak annyit rögzítenünk, hogy a lélek-kocsi mintegy harmadik természetként közvetít az anyagtalan lelki és a materiális testi szubsztancia között.¹⁵⁸ Mivel a szövegben arról nem kapunk bővebb felvilágosítást, hogy mit értsünk pontosan *'az emberi lélek utazik'* ki-

át az az alapvető érv, hogy ami oszthatatlan, az halhatatlan, vagyis ha a léleknek vannak részei, tehát osztható, akkor a lélek vagy halandó, vagy vannak halandó részei, amelyek elválnak a halhatatlan, egységes szubsztanciától.

¹⁵³ Met. 7. 1073a 3–13.

¹⁵⁴ Vö. CH. XIII. 3. A szöveget ld. fentebb, 3. jegyzet.

¹⁵⁵ A szövegrész nagyon hasonlít egy kaldeus fragmentumra. (frg. 94, *Oracles Chaldaïques*. Ed. DES PLACES. Paris 1971, 89.)

¹⁵⁶ CH. X. 13: ψυχή δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχή ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα διήκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὥσπερ τρόπον τινα βαστάζει.

¹⁵⁷ Vö. KISSLING 1922.

¹⁵⁸ Vö. E. R. DODDS: *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1992, 313. skk.

fejezésen, így az említett párhuzamokra kell hagyatkoznunk.¹⁵⁹ Annyi mindegyesetre bizonyos, hogy a X. értekezés leírása szerint a lélek részei/funkciói a következők: nus (értelem), logos (ész, illetve a beszéd képessége), psyche (maga a lélek), pneuma (életerő); továbbá hogy ez a struktúra lényegében egy hierarchikus rendszert is takar, amennyiben e részek mintegy 'egymásban vannak' vagy egymásra épülnek.¹⁶⁰ Később, elemzésünk végén az is világossá fog válni, hogy e struktúrában a lélek milyen fontos szerepet tölt be mint egy átmeneti vagy közvetítő entitás az intelligibilis és a materiális világ között. Először azonban vegyük sorra az emberi természetre vonatkozó azon releváns szöveghelyeket a *Corpus Hermeticum*ból, amelyeken vizsgálódásaink alapulnak.

CH. X. 7.: „Nem hallottad az Általános tanítások során, hogy minden egyes lélek, mely a kozmoszban hányódik, a mindenség egy lelkéből származik, mintegy szétszóródva a kozmosz egyes részeiben? Ezek a lelkek különféle változásokon mennek keresztül: egyesek szerencsésebbek lesznek, mások viszont szerencsétlenebbek.”

CH. X. 15.: „Vizsgáld meg a gyermek lelkét, fiam! Nézd milyen szép, ha még nem különült el teljesen önnön valójától, és ha a test, amelybe belép, csak csekély mértékben fejlődött ki. Milyen szép mindenütt! Mert nem rontották még meg a test hatásai, még szinte a kozmosz lelkétől függ. Viszont amint teste kifejlődik, és a lelket lehúzza a nehéz anyagba, az elkülönül önmagától, megszüli a feledést, s többé nincs része a Szépből és a Jóból. A feledés bűnné lesz.”¹⁶¹

¹⁵⁹ Azt hiszem, a kérdés alaposabb vizsgálatot is megérdemelne. Itt csak annyit jegyeznék meg, hogy a hivatkozott források (ahogyan arra Dodds alapján következtethetünk) szerint a hermetikus szövegben egy eléggé elterjedt nézettel van dolgunk, ami lényegében fiziológiai-biológiai magyarázatot ad arra, hogy a lélek hogyan képes működni a testben. Itt talán még az aristotelési párhuzam is beszédes, vö. *De generatione animalium* 736 b ssk. Egy fentebb már hivatkozott helyen (vö. 71. jegyzet) Iamblichos is utal arra, hogy egyes platonikusok szerint a lélek mindig testben van, így a nehezebb földi testbe is valamilyen könnyebb testből kell bekerülnie.

¹⁶⁰ Bár vannak olyan szövegrészek (pl. AD 8. 4.), amelyek arra utalnak, hogy nem minden lélekben van meg az értelem, itt inkább metaforikus kijelentésekkel van dolgunk, aminek a lényege az, hogy az olyan lélek, amelyik nem képes arra, hogy éljen a megfelelő intellektuális funkcióival, vagyis aktualizálja a hozzá kapcsolódó értelem képességeit, a materiális világ fogságába fog kerülni. E kérdés majd akkor lesz különösen fontos, ha ezeket a lélek egyes részeihez kapcsolódó intellektuális képességeket vizsgáljuk meg alaposabban.

¹⁶¹ Vö. az örmény definíciók egy szép, metaforikus szöveghelyével AD. 7.3: „Az anyaméh-ből kijutva a test a homályból a fényre jut, ellenben ha a lélek belép a testbe, a fényből a sötétségbe

CH. X. 17.: „E göncök, gyermekem, az anyagi, romlandó testben lesznek egygyé, mert az értelem nem lehet meg pusztán önmagában, csupaszon egy anyagi testben. Az sem lehetséges, hogy az anyagi test ilyen nagy halhatatlanságot hordozzon, és hogy egy ilyen nagy erény elviselje a szenvedélyeknek kitett testtel való szennyes kapcsolatot. Az értelem tehát magára vette lepelként a lelket, a lélek pedig, amely maga is isteni természetű, szolgájaként használja az életerőt.”

CH. X. 18.: „Mikor az értelem elválik az anyagi testtől, felölti önmagához illő, tüzes ruháját, amelyet nem tudott hordani az idő alatt, míg földi testben lakott... Minthogy az értelem a leggyorsabb minden isteni gondolat közül, az elemek közül is a leggyorsabbat, a tüzet ölti magára testként. Mivel pedig mindenek alkotója az értelem, munkája eszközeként a tüzet használja.”

Az idézett szöveghelyek némileg zavarba ejtők, amennyiben nem válaszolnak arra az alapvető kérdésre (ellentétben a *Koré kosmuval*, ahol erre világos választ kapunk), hogy a lélek miért kerül egyáltalán a testbe, miért van tehát szükség arra, hogy az individuális lélek elváljon az egységes világlélektől. Iamblichos a *De animában* (375. 5)¹⁶² számba veszi a lehetőségeket, ahol megemlíti, hogy a gnosztikusok szerint a lélek alászállásának oka valamiféle zavarodottság, míg ezt az eseményt Albinos a szabad akaratból következő helytelen döntésnek tulajdonította. Az eddigiek alapján gyanakodhatunk arra, hogy a CH. X. szerzője szerint is hasonló lehet az ok, bár a 17. § idézett helye alapján arra kell gondolnunk, hogy a léleknek valamiképpen az anyagi világba kellett kerülnie; még akkor is, ha ez nemcsak olyan következményekkel járt, hogy a testben védelemre szorul, hanem a veszéllyel is, hogy elveszíti a megistenülés lehetőségét. Tehát úgy tűnik, hogy a perszónális lélek megtestesülése kozmikus szükségszerűség eredménye, ugyanakkor sajátos felelősséggel is jár. A szöveg egészéből és összefüggéseiből úgy tűnik, hogy a szerzőt inkább a lélek megistenülésének, vagyis felemelkedésének lehetősége foglalkoztatja, tehát nem annyira a lélek alászállásának

jut. A test a szemmel lát, a lélek viszont az Értelemmel. Ahogyan az a test, amelynek nincs szeme, semmit se lát, hasonlóképpen, az a lélek, amelyikben nincs meg az Értelem, vak. Amire az embrió az anyaméhben vágyakozik, azért vágyakozik a terhes asszony is, hasonlóképpen, amire az Értelem vágyakozik a lélekben, ugyanarra vágyik az ember is.”

¹⁶² FESTUGIÈRE 1950–1954, III, 69.

folymata, hanem ellenkezője, a felemelkedése. Iamblichos ugyanakkor egy nagyon fontos különbségre is felhívja a figyelmet. A továbbiakban ugyanis arról ír, hogy vannak olyan szerzők, akik szerint valamiképpen kívülről kapcsolódik a rossz a lélekhez, az anyag vagy a testek révén. Itt újabb párhuzamra bukkanunk. A 15. § szerint a lélek számára az jár tragikus következménnyel, hogy kapcsolatba kerül az anyaggal. (Ez egyben mintha azt is jelentené, hogy a kozmikus lélekből származó individuális lélek eredendően nem rossz!)

Erre a problémára a CH. X. alapos olvasata adhat magyarázatot. A következőkben kissé bővebben kell foglalkoznunk a léleknek a testben eltöltött élet utáni sorsával foglalkozó leírásokkal, közelebbről azzal a problémával, hogy a lélek mely részeit milyen büntetés sújthatja, és annak milyen sorsa lesz, ha elválik a testtől. Így megkaphatjuk a választ arra a kérdésre, hogy mit jelent a lélek bűne, és ez milyen kapcsolatban van azzal a ténnyel, hogy testbe kellett kerülnie.

Korábban már utaltam arra, hogy a lélek bűneiért mintegy többszörösen is bűnhődik: a büntetés különleges 'logikája' az, hogy egyre újabb és újabb bűnöket kell elkövetnie, nyilvánvalóan így kerülve minél messzebb annak lehetőségétől, hogy visszatérhessen eredeti honába. A lélek halál utáni sorsát egy meglehetősen homályos szöveghely írja le: „Amikor a lélek felemelkedik önmagához, az életerő visszahúzódik a vérbe, a lélek pedig az életerőbe, akkor az értelem megszabadul testének gönceitől, és mivel isteni természetű, magára ölt egy tüzes testet, bejár minden helyet, és elhagyja a lelket, hogy azt megítéljék, és érdeme szerint döntsenek felőle.”¹⁶³

A megoldás egyik kulcsa az lehet, ha sikerül megfejtenünk, hogy mi lehet az a 'tüzes test', amiről a szerző beszél, és hogy ennek lehet-e köze a pneuma-kocsi/ochéma, illetve a lélek-lepel/peribolaion vázolt problematikájához. A kérdés megválaszolásában segít a szöveg egy korábbi passzusa, illetve olyan párhuzamos szöveghelyek fellelése, amelyek hasonló leírást nyújtanak arról, hogy a lélek miért nehezedik el, ha a testben van; ez ugyanis megmagyarázza azt, miért 'merül el' a bűnben; lényegében eredendő szubtilis természete változik meg, veszti el asztrális karakterét, és lesz egyre nehezebb, földszerű.

¹⁶³ CH. X. 16: ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς ἑαυτὴν, συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἷμα, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ πνεῦμα, ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον, καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῇ κατ' ἀξίαν δίκῃ.

Az a textus, amelyik a szövegen belüli magyarázattal szolgál, a következő:

„A lélek bűne a tudatlanság. Ha a lélek vak, és nem tud semmit a létezőkről, sem természetükről, sem a Jóról, akkor a test szenvedélyei zaklatják, és szerencsétlenül, mert nem ismeri önmagát, a nyomorúságos és romlott test szolgája lesz. Teherként cipeli a testet, amely irányítja őt, ahelyett hogy ő irányítaná azt. Ez a lélek bűne.”¹⁶⁴

A szöveg itt meglehetősen világos. Ha a lélek nem törekszik arra, hogy világos tudást szerezzen a létezők természetéről, eltompul, a test hatásainak lesz kitéve, és fokozatosan annak szolgájává válik, vagyis elveszíti saját, eredeti funkcióját, mert nem lesz képes arra, hogy az ember vezérlő részévé váljon. Bár erről a szerző nem beszél, de feltételezhető, hogy a lélek csak akkor kerülhet ebbe az állapotba, ha ebben szerepet játszik az az elem, a fentebbiek alapján a *pneuma*, amely a testhez köti. Ugyanakkor ez a magyarázat nem teljesen kielégítő, hiszen a 16. §-ban nem a lélek, hanem a gönceitől megszabadult tiszta értelem az, ami valamely tüzes testet ölt magára. Ez nyilván a lélek *halál utáni* állapotára utal. A két szövegrész közötti kapcsolatot az jelenti, hogy a 8. §-ban arról van szó, hogy a lélek sorsa miként alakul még a *halál előtt*, amíg a testben van. Azaz, ha a két szövegrészt egymásra vonatkoztatjuk, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a lélek materiális természetéhez kötött állapota (tehát amikor a lélek nemcsak önmagában van, hanem hozzákapcsolódik a *logos* és *nus* is) meghatározza azt, hogy mi fog történni az értelemmel akkor, ha elválik a lélek többi részétől. Mi lehet tehát az a tüzes test, amit az értelemnek magára kell öltenie ahhoz, hogy megítélthessék? Itt mintha némi ellentmondásra bukkanánk, hiszen az eddigiek alapján logikus feltételezésnek tűnik, hogy ezt egy olyan elemmel azonosítsuk, amely kapcsolatot tud teremteni a *nus* és a kozmosz között, a fentebbiek alapján pedig ez egyértelműen a lélek-kocsival azonosítható *pneuma* lenne. Ugyanakkor a már idézett 16. § szerint a halál pillanatában ez a vérbe húzódik vissza, a lélek pedig éppen a *pneumába*, vagyis a megtisztult értelem tüzes teste feltehetően nem azonosítható a *pneumával*. A problémát nem könnyű megoldani. A kommentárok¹⁶⁵ szerint arról van szó, hogy az értelem egy daimóni testet öltene magára, mivel több leírás utal arra, miszerint elterjedt képzet volt, hogy a daimónok teste valóban tüzes természetű. A szövegen belül ezt az azonosítást két hely támaszthatja alá. Az egyik

¹⁶⁴ CH. X. 8.

¹⁶⁵ W. SCOTT 1924–1936, II, 263; NF. I. 131. o. 58. jegyzet.

a 7. §, amely szerint a daimónná vált lélek az istenné válás útjára lép, a másik pedig a 19. §, ahol arról értesülünk, hogy „az emberi lélek – bár nem mindegyik, csak az istenfélő – bizonyos értelemben daimóni, sőt isteni természetű. Miután megszabadult a testtől, s megharcolta a vallásosság harcát, az ilyen lélek tiszta értelemmé lesz”. Van továbbá egy zavarba ejtő, meglehetősen ellentmondásos szöveghely, amely részben alátámasztja ezt az értelmezést, részben ellentmond annak. Érdemes ezt is idézni:

„A lélek bűnhődése a következő. Az értelemnek, mikor daimónná válik, egy tüzes testben kell szolgálnia Istent: elmerül egy igencsak istentelen lélekben, és bűnök csapásaival gyötri azt. E bűnök által üzve az istentelen lélek a gyilkosság, önhittség, istenkáromlás és mindenféle más, erőszakos tettek elkövetésére vetemedik. Ezek szülik a jogtalanságot az emberek között. Viszont ha az értelem istenfélő lélekbe lép be, a tudás fénye felé irányítja a lelket.”¹⁶⁶

Eszerint az értelem valóban daimónná lesz, de ebből nem következik, hogy az istenivé válás útjára lépne, pusztán annyi, hogy az isteni büntetés eszközeként gyötörni fogja az istentelen lelket.¹⁶⁷ Nyilvánvaló, hogy itt két egymással össze nem egyeztethető képzetrel van dolgunk. Az egyik szerint az értelem elkülönül a lélek többi részétől, és tüzes testbe lépve daimónná válik, így valamiképpen az istenné válás útjára lép, míg a másik elképzelés szerint (21. §) a tüzes testű daimón nem feltétlenül jó, hanem lehet az ember lelkét gyöttrő isteni szolgáló is.

Kérdés továbbá az, hogy a tüzes testbe lépő nus ellentmondásos képzete összekapcsolható-e valamiképpen a lélek-kocsi doktrínájával. Ekkor azt az érvet kell fontolóra vennünk, miszerint az idézett szövegekben több, gyökerében különböző képzet kapcsolódott egybe. Az első kettő a már említett lélek-kocsi elképzelés, illetve daimonológiai doktrína, a harmadik pedig az az elmélet, amely a pneumát vagy a lelket hordozó kocsit tüzes természetű asztrális testnek¹⁶⁸ gondolja. Bár ez utóbbi elképzelésre a CH. X.-ben nem találunk utalást, nem elképzelhetetlen, hogy a tüzes test erre is utal, hiszen, ahogyan azt

¹⁶⁶ CH. X. 21. Vö. CH. IX. 3. Érdemes figyelni arra, hogy Hésiodos szerint (*Munkák és napok*, 121, illetve 252. skk.) az első emberi nemzetség tagjai lettek daimónokká, a későbbi emberi nemek őrzőivé, de annak ellenére, hogy jóteknő istenségek, hasonló funkciójuk van, mint amiről itt olvashatunk. Sőt a későbbi sorokban erősen kidomborodik természetük büntető aspektusa.

¹⁶⁷ Vö. NF. I. 139–140.

¹⁶⁸ Ahogyan arra Dodds (Proclus, 1963, 313. o. 4. jegyzet) felhívja a figyelmet, az asztrális test kifejezés Proklos előtt nem fordul elő. Azonban a hivatkozott szövegek nyilvánvalóvá teszik,

Dodds kimutatta, az elképzelés alapja az a timaiosi leírás, amely szerint a lelkeket isten kocsira ültette, hogy megismerjék a kozmoszt, továbbá a pneuma aristotelési értelmezése, amely egyes kommentárok szerint az aristotelési *'pneumatikon ochéma'* fogalmában teljesedett ki. Ez azt jelenti, hogy a lélek-kocsit a pneumával azonosították, ami viszont Aristotelés szerint az égitestek anyagával rokon.¹⁶⁹ Nem tűnik elképzelhetetlennek, hogy a hermetikus 'tüzes test' eddig vizsgált fogalma őrzi az asztrális test ilyen dogmájának az eredetét.

Ezt az értelmezést támasztja alá a corpus első darabja, amely mind a lélek alászállásának, mind pedig visszatérésének folyamatáról beszámol. A kettő egyszersmind össze is kapcsolódik, hiszen a lélek alászállása során tesz szert azokra a tulajdonságaira, amelyek az ember földi életét meghatározzák, és e tulajdonságokat az égitestektől kapja, így nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy ekkor egyfajta asztrális testre tesz szert. Visszatérése során éppen ezektől kell megszabadulnia ahhoz, hogy tiszta, immateriális állapotába kerülhessen vissza.¹⁷⁰ Sőt egy helyen egyenesen arról érešülünk, hogy az ember eredendően önmagában hordja a hét kormányzó (vagyis asztrális szféra-istenség) tüzes természetét.¹⁷¹ A leírás nyilvánvalóan arra utal, hogyan lesz a lélek egyre inkább materiális természetű és az anyagi világhoz kötött: annak minden bajával, sőt bűnével együtt.¹⁷² Ezt a folyamatot Proklos egészen hasonlóan írja le, aki

hogy az adott kontextusban jogosan használjuk a terminust, hiszen a lélek testbe kerülése során egyértelműen az égitestekkel kerül kapcsolatba.

¹⁶⁹ Proclus, 1963, 316.

¹⁷⁰ CH. I. 24–25: „Először is, ahogy anyagi tested felbomlik, áttárod azt a változásnak, látható alakod elpusztul, és jellemed, amely már nem cselekszik, áttárod a daimónnak. A test érzékei visszatérnek forrásukhoz, különválnak, majd elvegyülnek az erővel. Az indulat és a vágyakozás visszatér az értelem nélküli természethez. Így indul el az ember fölfelé a kozmosz szféráin keresztül. Az első szférának visszaadja a növekedés és kisebbedés képességét, a másodiknak a gonosz mesterkedést, az ármányt, amelynek már nincs hatása, a harmadiknak a már hatástalan ravaszságot, amely a vágyakozásból fakad, a negyediknek a hatalmon levő mérhetetlen gögjét, amelynek már semmi haszna sincs, az ötödiknek a szentségtelen vakmerőséget és az állhatatlan merészséget, a hatodiknak a gazdagságból származó rosszat, amely már semmit sem ér, végül a hetedik szférának a hazugság cselvetését.” A *Koré kosmu* szerint hasonlóképpen az égitestek (vagy asztrális istenek) ajándékozzák meg a lelkeket az anyagi élethez szükséges tulajdonságokkal, képességekkel. SH. XIII. 27. skk.

¹⁷¹ CH. I. 16.

¹⁷² Itt egy érdekes párhuzamra kell felhívunk a figyelmet. Mikor Proklos hosszasan értekezik az individuális lélek természetéről, a lélek-kocsi kapcsán megemlíti, hogy minden individuális léleknek egy örökkévaló testben kell lennie, de ez a test anyagtalan. *Elemen. theol.* Prop. 208. Vagyis elképzelhető olyan elmélet is, amely szerint a lélek-kocsi egy sajátos, immateriális test. Egy fentebb idézett stobaiosi hely (SH. XXIV. 10., I. 34. jegyzet) mintha ezt az elképzelést támogatná.

egyébként ki is jelenti, hogy a lélekhez és az egyébként immateriális testként létező lélek-kocsihoz leszállásuk során hozzákapcsolódik egy materiális ruha, amit visszaszállásuk során le kell vessenek, hogy elérhessék tiszta állapotukat. A lélek egyébként – a hermetikus elképzeléshez egészen hasonlóan – e folyamat során a testi léthez kötődő képességeket vesz magára, majd, ha sikerül, visszatérése során leveti azokat magáról, miközben a lélek-kocsi minden változásában együtt változik vele.¹⁷³ Bármilyen is tehát ez a kocsi (immateriális test, majd anyagi 'ruha'), a léleknek szükségszerű kísérője. Egy az *Örmény definíciók* címen ismert gyűjtemény egy szakasza az értelemről elvált lélek állapotát egészen különösen írja le. Tanulságos szöveg, mivel világosan mutatja, hogy a lélek önmagában, értelem nélkül nem tud kiteljesedni az intelligibilis világban, azaz ahogyan a materiális világ szempontjából is egy köztes entitás, amelynek szüksége van valamilyen testi hordozóra, az intelligibilis világ szempontjából is az: ha elválk a testétől, az értelem is elhagyja, és e nélkül 'nem találhatja meg helyét' a szellemi világban. Az idézett szöveg tehát rendkívül fontos, mert egyértelműen megfogalmazza az emberi léleknek ezt az átmeneti természetét, nevezetesen, hogy immaterialitásban az értelemről, azaz a mustól függ, de áttételesen a materiális világhoz kapcsolódik:

„A lélek tehát egy halhatatlan entitás, örök, amely képes az értelmi megismerésre, mivel logosa értelemmel van felruházva. Azáltal, hogy megérti a természetet, önmagához vonzza a planetáris harmónia értelmét, de ha egyszer megszabadul testétől, önmagában marad [ti. az értelem is elválk tőle] és szomorúság tölti el, mivel egyedül maradt az intelligibilis világban.”¹⁷⁴

A lélek természetének ilyen értelmezését támasztja alá egy másik szöveghely is, amely szerint a léleknek bele kell születnie ebbe a világba, de az értelem fölötté áll e világnak. A lélek háromosztatú, és a nemzés képessége tekintetében osztozik az anyaggal, míg az értelem Istenben van meg, *a halhatatlan létezők nemzése okán*.¹⁷⁵ Látható, hogy a léleknek az a természete, amely a lélek-kocsi elmélet elemzése kapcsán kezdett kibontakozni, az előbb idézett tömör, szentenciaszerűen megfogalmazott szövegekben konkrét megfogalmazást nyer: a lélek az emberi természet alapvető összetevője, olyan immateriális entitás,

¹⁷³ *Elemen. theol.*, Prop. 209.

¹⁷⁴ AD, 10. 7. SALAMAN–VAN OYEN–WHARTON–MAHÉ 2004, 63. jegyzet alapján idéztem.

¹⁷⁵ AD. 10. 5.

amely két világ (az anyagi és intelligibilis) között közvetít. A pneuma materiális szerepének fontosságára Porphyrios egy szöveghelye mutat rá.¹⁷⁶ Szerinte azon lelkek nagy része, akik a mindenség lelkéből származnak, a Hold alatti szférákat lakják. Bár kapcsolódik hozzájuk pneuma, de értelmükkel képesek azt kormányozni, irányítani, így az emberek számára jótévő lelkek lesznek. Vannak ugyanakkor olyan lelkek, amelyek nem képesek uralkodni a pneuma hatásain, őket nem az ész (*logos*) vezeti, hanem a pneuma, azaz ki vannak téve ez utóbbi szenvedélyeinek és indulatainak.¹⁷⁷ Eszerint világos, hogy a szublunáris szférában lakozó lelkekhez kapcsolódik a pneuma, és az is látható, hogy erre azért van szükség, mert a lelkek ennek segítségével képesek a materiális világban tevékenykedni; jobb esetben az emberek segítőiként vagy éppen mint közvetítők az emberek és istenek között. Ugyanakkor éppen ez a materiális vonás jelenti azt, hogy a léleknek vágyai, törekvései lesznek (*hormai, epithymiai*), amiket logosszal kell irányítani. A pneuma tehát az a szubsztancia, amely azokat a feltehetően irracionális törekvéseket működteti, amelyeket a lélek racionális funkcióinak kell kormányoznia. A hermetikus lélektan lényegében ugyanezt a struktúrát és funkcionalitást tulajdonítja a testbe költözött lélek egyes részeinek, ahol a pneuma a vitális funkciónak ugyanezt a szerepét tölti be. Talán éppen ez a porphyriosi hely magyarázza meg a pneuma ilyen szerepét; ugyanis a daimónok természete azért lesz ilyen, mert nem képesek irányítani a pneumát, ha pedig testi, akkor a hatások elszenvedésének kitett, és pusztuló; lényegében tehát az anyagi világ jellegzetességével bír.¹⁷⁸ Sőt kissé később arról értesülünk, hogy a rossz daimónoknak (*kakodaimones*) azért van szükségük áldozatokra (*loibé, knisé*, amelyek ital-, illetve véres áldozatra utalnak), mert ezek táplálják pneumatikus, vagy testi természetüket, ami az ezekből származó kigőzölgések révén él (42.§), és a hatását is ezek révén fejti ki.

Úgy vélem, az eddigi példák meg tudták világítani, hogy mi lehet a pneuma szerepe a hermetikus antropológia szempontjából, és jelentős adalékokkal szolgált arra vonatkozóan, hogy az emberben lévő intelligibilis természetet hogyan kapcsolhatjuk a materiális világ (*szublunáris*) szférájához. Látható, hogy az elemzett források sokrétűek, de alapvetően a lélek-kocsi platonikus képzetéhez kapcsolódnak, hogy azután innen ágazzanak szét meglehetősen sokfelé, sokféle interpretációt eredményezve. Ez azt jelenti, hogy az egyébként önmagában is sokszínű hermetikus lélektant is ebbe az interpretációs hagyományba

¹⁷⁶ A párhuzamra R. Reitzenstein hívta fel a figyelmet. REITZENSTEIN 1917, 67. sk.

¹⁷⁷ De abstinencia II. 36.

¹⁷⁸ Porphyrios itt némileg eltér Apuleius jellemzésétől. (De deo Socratis, 13, 148.)

helyezzük el, amelynek példáit láthattuk Platónról kezdve, a középső platonizmuson át egészen Porphyriosig. Ebből minden bizonnyal azt a következtetést kell levonnunk, hogy nincs egyetlen forrás, amit mint egyedülállóan fontos szöveget kellene olvasnunk, hanem egy olyan hagyománnyal találkozunk, ahol a psyché-pneuma-nus jelentésének bizonyos alapsémái variálódnak úgy, hogy az egyes szerzők által használt, jobban vagy kevésbé kidolgozott elméletek a terminológia széles spektrumát tárják fel. Látható, hogy a hermetikus lélektan milyen módon illeszkedik e történeti-interpretációs hagyományba.

Hátravan még annak a kérdésnek a megválaszolása, amit egy időre látszólag felfüggesztettünk, nevezetesen hogy miképpen írható le az individuális léleknek a világlélekhez való viszonya. Első megközelítésben erre a kérdésre azt a meglepően hangzó választ adhatjuk, hogy úgy tűnik, a szerzők számára ez nem kardinális probléma. Miután a CH. X.-ben több helyen is olvashatunk arról, hogy a lélek valamiképpen a világlélekből származik, arra, hogy ez miért és mi módon megy végbe, sőt hogy a testtől való elválás után a lélek vajon visszakerül-e a világlélekhez, és ha igen, hogyan, meglepő módon nem kapunk világos választ. Ez esetben arra gyanakodhatunk, hogy egy olyan, meglehetősen ismert és elterjedt nézettel lehet dolgunk, amely a szerzők szerint nem igényelt különösebb magyarázatot. Bár ha olyan szövegek alapján vannak várakozásaink, mint pl. Plótinos IV. 8. 3. skk., ahol meglehetősen világos érvelést kapunk a kérdéses problémát illetően, talán csalódni fogunk a dialógus koherenciáját illetően, de ismert párhuzamok – így a sztoikusok idevágó, az organikus természetűre vonatkozó már elemzett nézetei – iránymutatással szolgálhatnak.¹⁷⁹ Megfontolandó analógiát mutat Plótinos említett szövege (IV. 8. 4.), amely költőien, egyszersmind plasztikus módon írja le azt, hogy az individuális lélek hogyan szakad el a Lélektől és, mégis hogyan tud mindig, a test és az anyagi világ börtönébe zárva is, kapcsolódni az intelligibilis világhoz. Bár a hermetikus szöveg nem írja le egyértelműen azt, hogy az emberi lélek ne szakadna el teljesen a világlélektől, nyilvánvaló, hogy a benne lévő isteni nus révén képes arra, amire a plótinosi individuális lélek, mégpedig hogy ne szakadjon el teljesen az intelligibilis világtól. Ugyanakkor a CH. X. 7., illetve 15. § alapján egyértelműen arra kell következtetnünk, hogy az egyéni lélek önálló entitás, egy a testtől teljes mértékben különböző szubsztancia, amely a mindenség egyetlen lelkéből származik. Így, bár a sztoikusokkal való párhuzam annyiban helytál-

¹⁷⁹ Erre utalt már Festugière is: FESTUGIÈRE 1950–1954, II, 81. sk. Ld. pl. a pneuma természetére vonatkozó töredékeket, SVF. I. 38.

ló, hogy a világ mindkét elképzelés szerint mint lelkes élőlény¹⁸⁰ írható le, az individuális lélek a hermetikus szövegek alapján nem jellemezhető vagy értelmezhető pusztán a világhoz való immanens viszony alapján. Az is alapvető és fontos különbség, hogy az emberi lélek legmagasabb rendű része (vagyis az értelem) a sztoikus hégemonikkonnal ellentétben lényegében egy másik, különálló szubsztancia, amely még a lélekhez is valamiképpen *kívülről* járul hozzá, így létét a materiális világból semmiképpen sem tudjuk megmagyarázni.¹⁸¹ A sztoikus forrásokkal való párhuzamot tehát meglehetősen óvatosan kell kezelnünk. Ahogyan az eddigiekben is láthattuk, a hermetikus lélektannak éppen az a tanítás az egyik kardinális pontja, hogy mind a lélek, mind az értelem önálló, intelligibilis szubsztancia. Az, hogy az értelem ilyenformán különálló entitás, nemcsak pszichológiai, hanem ismeretelméleti és etikai vonásai miatt is különösen jelentős, hiszen azt a bennünk lévő isteni szikrát jelenti, amely a megistenüléshez vezethet, ennél fogva a hermetikus lélektan egyik alapvető és legérdekesebb kérdése. (A kérdés lényegében az, hogy honnan származik, és miként kapcsolódik az emberi lélekhez?) A kérdésfeltevésnek ez a módja, amely az értelmet még a lélektől is elválasztja, bár annak funkcióihoz köti úgy, hogy közben ontológiailag sem természetét, sem eredetét tekintve nem vezethető le egykönnyen a lélek létéből, az a sajátos vonás, amely a hermetikus antropológia különleges 'összetevőjét' jelenti. Egy analógia segítségével talán mégis megvilágíthatjuk azt, hogy miképpen kell elképzelnünk a világlélek és az individuális lelkek kapcsolatát. Ha igaz az, hogy a lelkek a világlélekből származnak, akkor a mindenséget is mint egy 'lelkes lényt' kell elképzelnünk, amely a hermetikus szövegekben éppen eléggé sűrűn előforduló nézet.¹⁸² Hogy ennek milyen ontológiai következményei lehetnek, azt a kaldeus orákulumok kapcsán H. Lewy¹⁸³ elemzése tárta fel, és mivel a vonatkozó fragmentumok fontos párhuzammal szolgálnak, most röviden az ő rekonstrukciójára támaszkodva mutatok be egy lehetséges megoldást. A kozmikus lélek kaldeus fogalma kapcsán Lewy arra hívja fel a figyelmet, hogy a kozmikus testet a teremtő isten lélekkel töltötte el, majd azt, ahogyan az anyagi világba kerülő emberi lelket is, pneumával burkolta be, azaz az emberi test és a kozmikus lélek megelékesítése hasonló fo-

¹⁸⁰ Vö: SVF. II. 633, ill. Cicero: De nat. deorum, II. 23. skk.

¹⁸¹ Éppen ezért igen tanulságos az a megközelítés, ahogyan a sztoikusok leírják az emberi értelem, vagyis a logos fejlődésének útját; ez egy immanens folyamat, amelynek révén az ösztönös és bizonyos értelemben irracionális vagy nem kontrollált 'ösztönös képességek' racionálissá fejlődnek. Vö. LONG 1998, 222.

¹⁸² Ld.: CH. VIII. 1.

¹⁸³ LEWY 1978, 120. skk.; FESTUGIÈRE 1950–1954, III, 57. skk.

lyamat; a pneuma pedig mindkét esetben a lélek lepleként szolgál, éppen úgy, ahogyan a hermetikus szövegek esetében is láthattuk. Ezt a pneumát pedig az emberi lélek éppen alászállása folyamán, a világlelket körülvevő pneumából öltheti magára. Az emberi lélek tehát azért képes megtestesülni, mert a kozmikus testet megelékesítő lélekből kiszakadva a szférákon keresztül végigjárja a szublunáris világ felé vezető útját, miközben magára ölti az intelligibilis és materiális világ között közvetítő elemet, a pneumát.¹⁸⁴

Talán elég szöveghelyet és párhuzamot mutattunk be ahhoz, hogy világossá váljon, a lelkeknek milyen nehéz sorsuk van a kozmikus szférákon keresztül az anyagi világba tartó útjuk során, mit kell magukra venniük ahhoz, hogy egyesülhessenek a testtel, mi szükség lehet arra, hogy valami hordozhassa őket, és hogyan őrizhetik meg tisztaságukat, legalábbis kitüntetett részük, az értelem számára. A hermetikus traktátusok és néhány relevánsnak tűnő párhuzamos szöveghely vizsgálata alapján úgy tűnik, hogy a hermetikus lélektan több, egymással gyakran nehezen összeegyeztethető elképzelést olvasztott magába, mindamelllett a szerzők kísérletet tettek arra, hogy valamiképpen koherens antropológiát dolgozzanak ki, amelynek célja egy olyan etikai útmutás kimunkálása, amely lehetővé teszi azt, hogy a beavatandó a megistenülés útjára lépjen. A következőkben még az van hátra, hogy összegezzük az eddigieket, és levonjuk azt a tanulságot, amit ez a hermetikus antropológia kínál a szövegek mindenkori olvasójának.

Az eddigieket röviden a következő három pontban foglalhatjuk össze:

1. A hermetikus pszichológia zavarba ejtő formai és terminológiai sokféleséget fed fel. Ahogyan elemzéseink során is láthattuk, a lélektanra vonatkozóan megjelennek mind az emberi lélek kozmológiai drámájának (CH. I; *Koré kosmu*) mitikus feldolgozásai, mind a filozófiai érvelés különböző formái, miközben a szerzőknek a lélek funkcióinak, eredetének kérdéseire és anyagi világba kerülésének módjára adott válaszai néha meglehetősen sokszínűek. E jelenség magyarázatát mindenképpen a dialógusok repetitív-didaktikus céljánál kell keresnünk: ugyanannak a problémának vagy kérdésnek többszöri felvetése, megismétlése és különböző módon (ebbe a probléma eltérő szintű magyarázata is beleértendő) való tárgyalása az olvasóban nyilvánvalóan tudatosítja a kérdés fontosságát, és a felé irányítja a befogadót, hogy értelmezni próbálja az emberi lélek funkcióinak szerepét, így önmaga is gondolkozzon, és igyekezzon fel-

¹⁸⁴ fig. 104. LEWY 1978, 177. skk. Vö. CH. I. 25, CH. XIII. 7–9.

tárni saját természetének eredetét, jelen (materiális vagy hülikus) helyzetét, és eljövendő megváltásának lehetőségét. Hogy ez a didaktikai folyamat hogyan mehet végbe, azt a következőkben vizsgáljuk meg.

2. Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a hermetikus szövegekben a kozmikus dráma a manicheus vagy gnosztikus mítoszokhoz képest jelentősen egyszerűsödik: a mítoszban kevesebb szereplő van, és a lélek alászállásának folyamata is egyszerűbb és átláthatóbb lesz. Még a *Poimandrés*ben is, ahol a próféta számára nem csak az emberi lélek, hanem az egész kozmosz teremtése tárul fel egy látásban, a mitikus narratíva központi jelentőségű része egyértelműen az emberi lélek eredetét tárgyalja, és bár e lélek a szférákon keresztül testhez, sőt a testi világhoz kötött lesz, és így megismerkedik a materiális rosszal, mindazonáltal a gnosztikus dualizmus legfeljebb csak nyomokban érhető tetten. Sem itt, sem a bővebben tárgyalt *Koré kosmu*ban nem találkozunk az emanációk, asztrális létezők vagy daimónok burjánzó számú seregével, hanem (a kompozíció egyenetlenségeitől eltekintve) a lélek kozmikus bukásának narratívája során egy meglehetősen leegyszerűsített mitológiát kapunk (legalábbis a gnosztikus szövegek szövevényes történeteire képest). Mindez azt jelenti, hogy a lélek bukásának sötétebb árnyalatú története mellett is egy egészen optimista állásponttal találkozunk: a világ nem javíthatatlanul rossz, és az ember sem teljesen bukott lény, aki gyökeresen rossz lenne. Ennek az elképzelésnek nyilvánvaló etikai és eszkatológiai jelentése van: az ember önnön erőfeszítései által lehet képes arra, hogy természetének értékes részét alkalmassá tegye az istenihez való visszatérésre. A hermetikus antropológia éppen ezért lesz kulcsfontosságú: önmagunk mint egyszerre testi és lelki ember megértése a kozmikus-materiális világban, és ezzel együtt tiszta, szubsztanciális természetünk felismerése jelenti megváltásunk lehetőségét. Éppen ezért lesz a hermetikus szövegek spirituális, intellektuális jellege olyan szembeűnő; a helyes megismerés folyamatának el-sajátítása mellett a konkrét etikai kérdések háttérbe szorulnak, hiszen a materiális világban véghez vitt tetteink nem kötődnek intelligibilis valóságunkhoz, csak annyiban, amennyiben veszélyeztetik a testtől való elszakadás folyamatát. A hermetikus etika ebben az eszkatologikus kontextusban jelenik meg, és nyeri el értelmét.

3. Fontos kérdés továbbá a lélek szintjeinek megkülönböztetése mind a világlélek, mind az individuális lelkek tekintetében; sőt a *Koré kosmu* egy helye (SH. XIII. 38.) és más stobaiosi töredékek alapján (SH. XXIV.) arra is gondolhatunk, hogy az egyes individuális lelkek között is lehet minőségi kü-

lönbség (SH. XXVI.), ami az égbe való visszatérésük, tehát az előbb tárgyalt eszkatologikus értelmezés miatt fontos kérdés. Ugyanakkor érdemes emlékeztetnünk arra, hogy ennek a problémának messze nyúló gyökerei és ágai vannak a platonikus filozófiai hagyományban, egészen olyan későbbi szerzőkig, mint Porphyrios. Mindezek ellenére az a kérdés, hogy az individuális lelkek hogyan viszonyulnak a kozmikus lélekhez, feltételezhetően nem vezethető vissza egyetlen kitüntetett forrásra, sokkal inkább olyan kérdéskört jelent, amelynek megoldási kísérletei a platonikus hagyományban végig jelen vannak. A hermetikus szövegek e szempontból egy sajátos forráscsoportot jelentenek, ahol – mint láttuk – ugyancsak heterogén válaszokkal találkozhatunk.

A források problémája:

A lélek teremtése a *Timaios* szerint

Az irracionális elem a lélekben:

Phaidros, Törvények, Az államférfi

A platóni lélekfogalom megértéséhez elengedhetetlen a világlélek teremtésének és funkciójának ismertetése,¹⁸⁵ hiszen a *Timaios*ban előadott mítosz szerint a világlélek és az emberi lelkek anyagukban¹⁸⁶ azonosak, bár az utóbbiak a világléleknek csak maradványai, vagyis bizonyos tekintetben alacsonyabb rendűek annál,¹⁸⁷ hiszen bennük nagyobb a keveredés mértéke. Ez a kitétel figyelemre méltó, hiszen az emberinek a kozmikkal való szubsztanciális hasonlóságát (bár nem teljes azonosságát) hangsúlyozza. A kérdés mindenekelőtt az, hogy mi a világlélek kozmológiai funkciója, hiszen az emberi lélek természet-e (anyaguk azonossága miatt) csak ezen keresztül szemlélhető.

Előadásában Timaios hangsúlyozza, hogy bár a kozmosz leírása után tér rá a lélek természetének ismertetésére, ez csak előadásának tökéletlen mivoltából következik, mert a lélek a kozmosznál mind keletkezésében, mind pedig értékében előbbre való.¹⁸⁸ Majd áttér annak ismertetésére, hogy mi módon alkotta meg az isten a lelket az Azonosból, Másból és a Létből.¹⁸⁹ Ennek a bonyolult

¹⁸⁵ Vö: S. Zedda: How to build a world soul: a practical guide. In: WRIGHT 2000, 23–42.

¹⁸⁶ A világlélek anyagát a Lét, az Azonos, és Más keveréke alkotja, vö. Tim. 35 a - b. A koncepcióhoz bővebben ld. 34 b3 - 37 c5

¹⁸⁷ Tim. 41 d

¹⁸⁸ Tim. 34 c

¹⁸⁹ Részletes ismertetését lásd: CORNFORD, 1984, 60. sk.

és problematikus szöveghelynek a leírására itt most nem szükséges kitérnünk, annyit azonban ki kell emelnünk, hogy a lélek összekötő kapocs a racionális és irracionális, az intelligibilis és érzéki világ között,¹⁹⁰ hiszen a létezés kevert formáját birtokolja, mégpedig a lét állandó (önmagával azonos és oszthatatlan) és a testekben meglévő, változó formája között egy közbülső, kevert létezés.¹⁹¹

Ezután Timaios (miután előad egy bonyolult leírást a lélek harmóniájáról) elmondja, hogy a világlélek, amely láthatatlan, az egész látható kozmoszt átjárja, annak legkülső köréig, és ez jelenti örökké tartó, értelmes életének a kezdetét.¹⁹²

A világlélek tehát az a közbülső princípium, amely a kozmoszban (önmaga is élőként) az élet eredete. Életéhez két különösen fontos tulajdonság is kapcsolódik. Az egyik az, hogy a lélek hordozza önmagában mind a vélekedés és hiedelem, mind a tudás lehetőségét, attól függően, hogy mozgása során az Azonos vagy a Más körével kerül-e kapcsolatba. A mozgás, mint a lélek alapvető és különösen jelentős jellemzője, a *Phaidros*ban is megjelenik;¹⁹³ ott isteni eredetének éppen az a jellemzője, hogy kétféle mozgásra képes, és pedig hogy önmagát és hogy önmagán kívül másokat – így a testet is – mozgatni tudja. A mozgásra azért kell különös tekintettel lennünk, mert a *Törvényekben* éppen a rendezetlen mozgás lesz a kozmoszban eredendően meglévő irracionalitás magyarázatának kulcsa, míg a *Timaios*ban a befogadó végez ilyen szabálytalan és rendezetlen mozgást, amit a Démiurgosnak kell elrendeznie.¹⁹⁴ A rendezetlen mozgás tehát a preegzisztens irracionalitás megnyilvánulása. Ezért lesz az égitestek rendezett mozgása által szemlélhetővé számunkra a Démiurgos világrendező műve, hiszen éppen azt mutatja meg, hogyan keletkezett rend a preegzisztens rendezetlenségben. Így jön létre az örökkévalónak szám szerint megragadható örökké tovahaladó képmása,¹⁹⁵ vagyis az égitestek által szemlélhetővé vált idő, ami nem más, mint a rendezett, racionális mozgás. Tehát az idő és az örökkévalóság, amelyek később hiposztazeálódva mint isteni entitások jelennek meg,¹⁹⁶ csak a megismerni is képes lélek által manifestálódott lét szempontjából válnak értelmezhetővé. A lélekkel összekapcsolódott létezésnek ez az értelmezése (vagyis az egzisztenciális kérdésfeltevés, amely

¹⁹⁰ Tim. 37 a - c. Vö. CORNFORD 1984, 65.

¹⁹¹ Tim. 35 a

¹⁹² I. m. 36 e

¹⁹³ I. m. 245 c

¹⁹⁴ I. m. 30 a

¹⁹⁵ I. m. 37 d

¹⁹⁶ Vö. CH. XI. 1.

egyszersmind immanens módon, az érzékelhető világon belülré helyezi az irracionalitást, amely tehát az élet sajátja) jelenik meg a Platón követő gondolkodásban Numenioson keresztül egészen a hellenizmusig.

Tárgyunk szempontjából az sem mellékes, hogy mintegy az idő mérésének az eszközeként alkotja meg a Démiurgos a Napot, a Holdat és az öt bolygót,¹⁹⁷ amelyek ugyan szabályosan mozognak, de mozgásukat a Más, vagyis a változás körén végzik. A hermetikus gondolkodásban is ez biztosít az égitesteknek az emberi élet szempontjából kiemelkedő szerepet, hiszen az égitestek (vagyis az idő) hatalmának alávetett lét éppen rajtuk keresztül lesz a Végzet által determinált. Nem arról van szó, hogy a hellenisztikus (és a hermetikus) asztrológia forrásának pusztán a *Timaios*t kellene tekintenünk, de a platóni szöveg önmagában rejti azt, hogy megérthessük ennek az asztrológiának egzisztenciális értelmét. Ennek magja az, hogy az anyagi világba zuhant lélek alá van vetve az időnek, amely az emberi lét egyik kulcsmozzanata. Az idő az a kozmikus erő, amelyen úrrá kell lenni, de ez csak a lélek isteni eredetének tudása – vagyis visszaemlékezés – által lehetséges. Az idő az ember számára ambivalens erő. Mert egyrészt igaz, hogy az anyagba vetettséget és az embernek isteni (vagyis szubsztanciális) valójától való idegenségét fejezi ki, másrészt, mint az örökkévalóság mozgó képmása, egyszersmind erre a szubsztanciális valóra történő visszaemlékezés eszköze is.¹⁹⁸

A következőkben a platóni mítosz két további elemére kell fordítanunk figyelmünket, mégpedig a Démiurgos istenekhez intézett beszédére és a lélek-kocsi *Timaios*ban is megjelenő, fentebb már bővebben is elemzett képzetére. Hogy ezekre a hermetikus szövegek szempontjából olyan fontos helyekre ki térhessünk, elhagyjuk a dialógusnak az állócsillagokra és hagyományos istenekre vonatkozó részeit.¹⁹⁹

A Démiurgos beszéde számunkra két szempontból is jelentőséggel bír. Az egyik magát a szöveget érinti, amennyiben megvilágítja a lélek struktúrájáról vallott platóni felfogást a *Timaios*ban, másrészt a teremtő isten hasonló beszédet intéz az istenekhez a *Koré kosmub*ban is. A párhuzamokra később kell kitérni, először azt nézzük meg, hogy mit jelent a mítosznak ez a része a platóni lélektan szempontjából.

Timaios mítosza szerint, miután az alkotó istenség létrehozta a többi istent, hátravolt még, hogy megjelenjen a világban a már a Más köre által is előrevetí-

¹⁹⁷ Tim. 38 c - d

¹⁹⁸ Erre maga a szöveg is utal, vö. Tim. 38 b, 39 e

¹⁹⁹ I. m. 40 a - b, 40 e

tett három halandó faj, de ezeket ő nem teremtheti meg, hiszen akkor tulajdonképpen egyek lennének elsődleges alkotásaival, a halhatatlan (bár keletkezett) istenekkel. Így az istenségek megalkotásának célja az lesz, hogy a Dēmiurgos által adott halhatatlan részhez hozzátegyék azt, ami az élőlényekben halandó lesz, és ezt önnön természetük szerint kell megtenniük:

„Hogy tehát halandók is legyenek s ez a mindenség valóban mindenség legyen, természeteknek megfelelően ti fogjatok hozzá az élőlények megalkotásához, s utánozzátok az én képességemet, melyet a ti alkotásotoknál tanúsítottam. És amely tekintetben megilleti őket az, hogy a halhatatlanokkal egy elnevezésük legyen, ezt az isteninek mondott részt – amely vezérlője közöttük azoknak, kik mindig az igazságosságot és titeket akarnak követni – elvetvén a magot és a kezdő lépést megtéve – én adom hozzájuk”²⁰⁰

A *Koré kosmuban* ez az isteni cselekedet – nevezetesen az, hogy az alkotó istenség a teremtés folyamatának egy részét átadja az égitesteknek – indítja el a kozmikus katasztrófát, hiszen az istenek nem tudnak élni az adománnyal. A hermetikus dialógusban a teremtő isten a következőt mondja: „Alkossatok, gyermekeim, akik az én természetemből születettek! Vegyétek művem maradvékát, és alkosson mindegyikőtök valamit, ami illik természetéhez. Én pedig mintát adok nektek ehhez.”²⁰¹

Ebben az elbeszélésben a *Timaios* mítoszához két ponton is hasonló leírást olvashatunk:

1. az isteneknek a démiurgosi teremtés mintájára, de saját természetük szerint kell alkotni, mégpedig
2. annak a keveréknek a maradvékából, amit az istenség korábban már felhasznált.²⁰²

²⁰⁰ I. m. 41 c - d: ἵνα οὖν θνητὰ τε ἡ τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἡ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν ζῶων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσήκει, θεῶν λεγόμενοι ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰὲ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε. (Kövendí Dénes fordítása.)

²⁰¹ SH. XXIII. 19: Πλάσσετε ὧ τέκνα, τῆς ἐμῆς φύσεως γεννήματα· δέχεσθε τῆς ἐμῆς τέχνης τὰ λείψανα καὶ ἐκάστη τῇ ἐαυτῆς φύσει πλασσέτω τι παραπλήσιον· παραθήσομαι δ' ἔτι καὶ ταῦθ' παραδείγματα.

²⁰² SH. XXIII. 22.

A *Timaios* szerint az élőlények olyan összetett létezők, akiknek egy része birtokol egy sajátos, isteni adományt, a vezérlő részt. Ez közvetlenül az alkotó istenségtől származik, aki az örök mintaképre tekintve teremtette meg a kozmoszt. Ha ez így van, bizonyára igaz az is, hogy éppen azért van rá szükség, hogy a halandó lényekben meglegyen a képesség az isteni és halhatatlan megértésére. Azt, hogy Platón ezzel kapcsolatban az élőlények lelkéről beszél, azok a szöveghelyek világítják meg, amelyekből kiderül, hogy az alkotás folyamata azokból az alkatrészekből történik meg, amelyeket a Démiurgos a világlélek megalkotásához felhasznált.²⁰³ A halandók lelke tehát tartalmaz egy olyan isteni elemet, amely képes az igazság megragadására. A léleknek ez a része birtokában is van ennek a tudásnak, hiszen a Démiurgos még a lelkek megszületése előtt megmutatja nekik a kozmosz természetét.²⁰⁴ A dialógusban itt találkozunk a visszaemlékezés platóni tanításának megalapozásával.²⁰⁵ Eszerint az istenség, mintegy kocsiira ültetve az égitestekkel egyenlő számú lelket, „megmutatta nekik a mindenség természetét, és elmondta nekik a sors törvényeit”.²⁰⁶ Mindezek után az istenek nekilátnak, hogy megalkossák az embernek azon részeit, amelyek illenek anyagi létéhez. Ilyenek az érzékelőképesség, a gyönyörrel és fájdalommal keveredett szerelem, a félelem és az indulat, vagyis a léleknek azon képességei, amelyek az *Államban* mint a vágyakozó és indulatos lélek-rész jelennek meg.²⁰⁷ Ez utóbbiak a halandóság és az anyagi világban való létezés lelki összetevői, hiszen a Démiurgos éppen azt hagyja meg az isteneknek, hogy azt hozzák létre, ami felbomlani képes. A léleknek ezt a struktúráját és funkcióját világítja meg a jól ismert lélek-kocsi hasonlat a *Phaidrosban*. Itt a lélek struktúrájának problematikája hasonlóképpen kapcsolódik össze a visszaemlékezés tanával,²⁰⁸ ami (mint föntebb láthattuk) már a *Timaiosban* is az emberi lét egzisztenciális kérdésével függ össze. Utóbbi dialógus esetén az összekötő kapocs az idő volt, amely az emberi lét isteni és anyagi világban való aspektusait fogta össze. A *Phaidros* lélek-kocsi motívuma hasonló funkciót tölt be, hiszen a lélek szerkezetének leírása egyszersmind

²⁰³ Tim. 41 d

²⁰⁴ I. m. 41 e

²⁰⁵ E helyen csak utalnék az álom–felébredés gnosztikus motívumára, vö. G. MACRAE: *Sleep and Awakening in gnostic texts*. In: BIANCHI 1967, 496–507.

²⁰⁶ Tim. 41. e: καὶ ἐμυβήσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμος τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς. (Kövendi Dénes fordítása.)

²⁰⁷ 436 a skk.

²⁰⁸ Erről ld. E. N. OSTENFELD: *Self-motion, tripartition, and embodiment*. In: ROSETTI 1992, 324–328, ill. G. SANTAS: *The theory of Eros in Socrates' second speech*. In: i. m. 305–308.

annak testhez való kapcsolatát is megmagyarázni hivatott. Az a kérdés, hogy a platóni lélek a test nélkül létező princípium-e, ugyancsak releváns probléma, hiszen a szövegek alapján úgy látszik, Platón arra utal, hogy a lélek elválasztása a testtől pusztán gondolatban végrehajtható feladat,²⁰⁹ hiszen a lélek, amely mozgó szubsztancia, mozgását csak akkor képes kifejezni, ha valamiben mozog. Aristotelés legalábbis ezt sugallja,²¹⁰ ahogyan maga Platón is, amikor a testet a lélek eszközének tekinti,²¹¹ sőt még a halandó lelkek teremtésénél is hangsúlyozza, hogy mindegyik valamelyik égitesthez lett kötve. Ezt a kérdést a *Törvények* kapcsán még érintenünk kell, figyelmünket azonban most a lélek struktúrájának (és nem funkciójának!) leírására kell fordítanunk, hiszen ez lesz annak a magyarázatnak a kulcsa, hogy mit is jelent *embernek lenni*²¹² Platón szerint. Más szóval, a mítosz megértése annak felfedezése, hogy az ember az időnek alávetett, a kozmoszsal rokon létező, aki, mivel önmagában hordja isteni eredetének emlékét, örökké vágyódik arra, hogy meglássa a változatlan létezőket, az ideákat, amelyeket tulajdonképpen születése előtti állapotából már ismer. Mi más ez, ha nem a gnosztikus mítosz alapmotívuma, az anyagi világ fogságába esett isteni emberről, aki értelme révén képes visszajutni eredeti otthonába?

Érdekes, hogy a *Timaios*ban még a *megváltás* mozzanata is megjelenik. A lelkek ugyanis előbb vagy utóbb, lehet, hogy csak egy hosszabb vándorlás után, de visszatérnek eredeti honukba, miután eszükkel legyőzték az anyagi testnek azt a nehézkes és irracionális (*ἄλογον*) tömegét, ami visszahúzta őket a testi világba, vagyis az örökös pusztulásba.²¹³ A *Phaidros*ban Sókratész a lélek halhatatlanságát a mozgás, pontosabban a mozgítás képességével bizonyítja.²¹⁴ Ahogyan már láttuk, a mozgásnak különleges szerep jut a platóni

²⁰⁹ A lélek halál után, test nélkül létező képze talán inkább a lélek szókratészi, nem annyira platóni doktrínájának felel meg. Mivel Platón a mozgást tette meg a lélek specifikus jellemzőjének, és a befogadót is rendezetlenül mozgónak tekintette, helyesnek tűnik Aristotelés értelmezése, miszerint a lélek mindig testhez kötött kell hogy legyen. Erre a problémára később, a *Törvények* kapcsán még ki kell térnünk. Platón a *Phaidros*ban is kiemeli, hogy a halhatatlan lényeket is olyanok képzeljük, mint akiknek lelke és teste is van. (246 D)

²¹⁰ De anima 406 B.

²¹¹ Tim. 36 e - 37 a

²¹² Ezt nevezem egzisztenciális kérdésnek.

²¹³ Tim. 42 c - d. A *Phaidros* szerint ez az idő akár tízezer év is lehet. (249 A)

²¹⁴ Phaidr. 245 c. A bizonyítás alapja az a tétel, hogy a lélek önmozgó. Márpedig az önmozgás az elsődleges, mivel nincs szüksége semmiféle okra, ebből következően kezdete sincs, így maga az önmozgás az a kezdet, ami nem keletkezik és nem is pusztul el. A léleknek ugyanez a meghatározása a *Törvények*ben is. (896 a)

lélektanban, sőt az irracionalitás problémája is kapcsolatban van a mozgással, mégpedig a rendezetlen mozgással. A timaiosi befogadónak ez a tulajdonsága a *Törvények*ben már a lélek-fogalom immanens konstitútumává válik. Az utóbbi dialógusban ez az állítás ahhoz a következtetéshez vezet, hogy a lélek – pontosabban annak egyik fajtája – a rossznak is az oka. A *Phaidros*ban és a *Törvények*ben az a közös, hogy egyik sem tagadja annak a lehetőségét, hogy az emberi lélek valamilyen módon el fog térni a helyes iránytól.²¹⁵ Eszerint éppen az az emberi lét alapvető sajátossága, hogy természeténél fogva képes nemcsak *visszaemlékezni*, hanem *felejtani* is. A visszaemlékezés nem más, mint az embernek önmagára való visszaemlékezése, a felejtés pedig önmaga elfelejtése. Az emberi lélekben van *valami*, ami képes visszahúzni, ami által eredendően kiszolgáltatott a vélekedésnek és annak, hogy elveszítse az utat önmagához.

E ponton érkezünk el a rossz eredetének problémájához, ahhoz a kérdéshez, amely szorosan összeköti a hermetizmust a platonizmussal. Előljáróban ki kell emelnünk, hogy a probléma Platónnál is több aspektusban jelenik meg. A rossz eredetének az a magyarázata, hogy megjelenése ontológiai priváció talajáról értelmezhető, lehetővé teszi, hogy a világban lévő rossz eredetét ne kelljen radikálisan dualista módon magyarázni, mivel így az nem pozitív princípium, hanem a lét megvalósulásának hiányos állapota. Emellett Platón azt is megfogalmazza, hogy a rossz elidegeníthetetlen velejárója a megvalósult kozmosznak, tehát annak a világnak, amelynek az ember is részese. A *Theaitétos*ban Sókratész ki is mondja, hogy a rossz szükségképpen megvan a halandó természetben, vagyis az anyagi világban, mivel az isteneknél nyilvánvalóan nem lehet.²¹⁶ Az, hogy miért is *szükségsszerű*²¹⁷ a világban lévő rossz, nem könnyen megválaszolható kérdés, erre maga Platón is többféle megoldást nyújt. Számunkra e helyen az a kísérlet lesz releváns, amely a rossz eredetét asztrális-kozmológiai keretbe helyezi, és alapvetően az anyag rendezetlen mozgásából, majd a kozmosz létrejötte után magából a rendezetlen mozgásból származtatja. Erre egyik lehetőség a *Törvények* kétlélek-elmélete, vagy egy másik, azzal rokon elképzelés, amellyel *Az államférfi* nagy mítoszában találkozhatunk (268 e - 274 e). E szövegrész vizsgálata abból a szempontból is különös figyelmet érdemel, hogy itt ismét megjelenik a felejtés

²¹⁵ *Törvények* 397 a - b

²¹⁶ *Theait.* 176 a

²¹⁷ Az ἀνάγκη kifejezést maga Platón használja egy mondaton belül kétszer is, ami nyilvánvalóan nem véletlen.

motívuma, amely, mint már többször is láhattuk, a hermetikus kozmológia és lélektan alapvető mozgatója. A platóni mítoszban funkciója tulajdonképpen ugyanez: ezzel nyeri el végső értelmét a rossz megjelenésével szerephez jutott irracionális.

Az említett mítosz egyik kulcsmozzanata az a megállapítás, miszerint a mindenség mozgása kettős; egyrészt rendezett, mivel a kozmosz az istenség irányítása alatt áll, másrészt idővel rendezetlenné válik, mivel a kozmosz olyan élőlény, amelynek saját mozgása is van, ezért fokozatosan eltávolodik az isteni szabályosságtól. Ez utóbbi mozgás hordozza önmagában az isteni teremtettség munka során létrejött folyamatok megfordulásának lehetőségét, és okoz zavart a mindenség működésében.²¹⁸ E hely ismét a *Timaios* és a *Törvények* felé irányítja figyelmünket, hiszen mindkét dialógusban a mozgás rendezettsége, illetve rendezetlensége az, amely egyúttal kozmológiai szerepet is kap: a *Timaios*-ban a befogadó, míg a *Törvények*-ben a lélek (illetve annak egyik része, az irracionális lélek) mozgása.

Ez a kozmikus struktúra képződik le az emberi lélekben is, mivel annak jellemzője ugyanaz, mint a kozmikus léleké: egyrészt a mozgás-mozgatás képessége, másrészt a strukturáltság.²¹⁹ Amint látni fogjuk, a léleknek ez a rendszere a hermetikus antropológia egyik alapmotívuma, amely egyértelmű hasonlóságokat mutat a platóni és a xenokratési pszichológiával. Visszatérve *Az államférfi* mítoszához: miért kell mindennek így lennie? A válasz annak szükségszerűségében rejlik, hogy az, ami teremtettségben (σώμα) is részesült, márpedig az anyagisággal együtt jár egyfajta tökéletlenség, hiszen ha nem így lenne, akkor annak, ami teremtettségben, változatlanul, vagyis istennek kellene lennie, ez pedig egyértelmű ellentmondás: „Mert az, hogy valami mindig azonos maradjon és ugyanolyan állapotban legyen, csupán a legistenibb lényekhez illik – márpedig a testnek természete nem ebbe a rendbe tartozik. Az pedig, amit égne és világna nevezünk, sok boldogító tulajdonságban részesült ugyan teremtettség jótól, de testben is részesült. Éppen ezért lehetetlen, hogy teljesen ment legyen a változásoktól.”²²⁰

²¹⁸ 269 d

²¹⁹ A lélek strukturáltsága alatt azt értem, hogy van egy racionális és egy irracionális része. Ezen interpretáció jogosságát később kívánom alátámasztani, e helyen csak jelzem.

²²⁰ 269 d - 270 a: τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. ὃν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετέλιπεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκε γὰρ καὶ σώματος· ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον. (Kövendí Dénes fordítása.)

Az anyagi világ, a tökéletlenségben való részesülés képességének a feltétele tehát a változás (ἡ μεταβολή) lehetősége, mert ebben rejlik az, hogy valami nem képes önmagával tökéletesen azonos maradni.

(τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι).

Ebből az következik, hogy

- a) a kozmosz mozgásának nem lehet oka két istenség, hanem
- b) egyszer az isten, másszor saját maga mozgatja önmagát.

Számunkra a b) bír különös jelentőséggel, mivel ennek következménye az, hogy a kozmosz az idő múlásával elfeledkezett teremtmőjének tanításáról. Fontos, hogy mindez csak fokozatosan következett be, hiszen a kozmosz önmozgásának elején a racionalitás még képes volt uralkodni a világban egyébként meglévő anyagi eredetű zűrzavaron,²²¹ az idő múlásával azonban megszületik benne a feledés, és felülkerekedik benne az, hogy el kelljen szenvednie régi elrendezetlenségét.²²² Az emberi lélekre jellemző feledés tehát ugyanúgy megvan a kozmoszban is. Ahhoz, hogy ez az állapot elmúljon, és ne történjen meg a kozmosz és a benne lévő létezők végleges felbomlása, vagyis pusztulásuk, isteni beavatkozásra van szükség,²²³ ezzel pedig mintegy megismétlődik a teremtetés aktusa, ami nem más, mint a rend létrehozása abban, ami természeténél fogva rendezetlenül mozog.

A lélek platóni leírását eszerint a következő pontokban foglalhatjuk össze:

1. A lélek jellemzője a mozgás és a mozgatás képessége.
2. A lélek közös a kozmoszban, illetve az individuumban, lelkük struktúrájának hasonlósága nem véletlen.
3. A mozgás lehet rendezett – ez egyszersmind a racionalitás és az isteniség tulajdonsága –, másrészt rendezetlen. A rendezetlenség a testtel van kapcsolatban, és az irracionalitás lehetősége.
4. Az irracionalitás tehát szükségszerű, mivel a rendezetlen mozgás hozzátartozik a teremtettség állapotához.
5. A megistenülés kulcsa az értelmes lélek irányítása az irracionális lélek felett.

²²¹ 273 b: κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον· τοῦτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸ νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.

²²² 273 c - d: προΐόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος.

²²³ 273 d

A hermetikus lélektan és a platonizmus

Ebben a fejezetben célom kettős. Először is szeretném bemutatni azt, hogyan írható le a lélek struktúrája a hermetikus szövegek alapján, másrészt hogy milyen párhuzamok mutathatók ki egyes platonikus doktrínákkal, főleg Xenokratés munkásságában, akinek lélek- és daimón-tana egyértelműen párhuzamba állítható egyes hermetikus tanításokkal. Ennek az összehasonlításnak azon túl, hogy adalékokkal szolgálhat a hermetikus szövegek forrásait illetően, az is haszna lehet, hogy segít megérteni annak a lélektannak sajátos vonásait, ahol a pszichológia és a daimonológia jellegzetes módon összefügg.

Az emberi lélek részei

Arról, hogy az emberi lélek lényegében egy struktúra, amelynek részei meghatározott módon kapcsolódnak egymáshoz, világos leírást olvashatunk a X. dialógus egy már idézett részében. A lélek négy funkciója a biológiai meghatározottságoktól a szellemi képességekig írják le az embert. Erre a struktúrára azért van szükség, mivel „az értelem nem lehet meg pusztán önmagában csupaszon egy anyagi testben. Az sem lehetséges, hogy az anyagi test ilyen nagymértékű halhatatlanságot hordozzon, és hogy egy ilyen nagyszerű kiválóság elviselje a szenvedélyeknek kitett testtel való szennyes kapcsolatot”.²²⁴

A lélek részei a következők: maga az életerő, az a feltehetően anyagi természetű rész, amely biztosítja az élőlény fennmaradását, vagyis a pneuma.²²⁵ Erre utal az a leírás, miszerint a halál nem más, mint amikor a pneuma visszahúzódik a lélekbe.²²⁶

Ezt követi maga a lélek, amely biztosítja egyrészt az alacsonyabb rendű funkciók, az úgynevezett szenvedélyek, másrészt a magasabb rendű funkciók,

²²⁴ CH. X. 17.

²²⁵ Festugière (NF. 1946–54, I. 129. o. 49. jegyzet) a $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ - $\psi\upsilon\chi\eta$ - $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ - $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ négyesség sztoikus eredetére hívja föl a figyelmet. Való igaz, a sztoikus $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -fogalom feltűnő hasonlóságot mutat az idézett hermetikus szöveggel, mindazonáltal e helyen az a görög orvostudományból kiinduló, Aristotelésen keresztül a sztoikusokig eljutó felfogással találkozunk, miszerint a $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ az erekben lévő vitális princípium. Ami szövegünkben a sztoikus hatás, az a chrysipposi elképzelés, hogy a $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ összekapcsolódik a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -szal, a ’ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ hordozója’ lesz. (A sztoikus $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -tant vö. LONG 1998, 199. sk.)

²²⁶ CH. X. 13.

a gondolkodás és beszéd (*logos*), valamint a megértés (*nus*) képességének működését. Ezen képességek pontos leírását más szövegek alapján egészíthetjük ki, de mivel e ponton a dialógusok meglehetősen következetes terminológiával élnek, az ilyen utalások felhasználása érvelésünkben legitim eljárás. Mielőtt azonban az említett szöveghelyeket közelebről is megvizsgálánk, vessünk még egy pillantást a lélek szerkezetére, mivel részeinek egymáshoz való viszonya nem véletlenszerű. Ahogy már említettem, a pusztá vitális funkciókat fenntartó pneumát követi maga a lélek, amely az ember intelligibilis természetének legalacsonyabb foka. Ezt követi az értelmes, vagyis diszkurzív gondolkodás képessége, a *logos*, majd az emberi lét legmagasabb rendű tevékenységének eszköze, Isten megismerésének képessége, az értelem, vagyis a *nus*.²²⁷ A lélek halhatatlanságának szempontjából elengedhetetlen annak megértése, mire is szolgálnak ezek a képességek, mivel látni fogjuk, hogy csak ennek segítségével válaszolható meg az a kérdés, hogy vajon az egész lélek halhatatlan-e, vagy csak egy része, és ha csak egy része, akkor melyik? A leírást kezdjük a *psychével*, amely láthatóan a legátfogóbb természet az ember intelligibilis részében. Ahogyan az előző fejezetben láttuk, az egyik Stobaiosnál fennmaradt hermetikus töredék meglehetősen részletesen írja le az emberi lélek természetét. Emlékezhetünk rá: a szöveg szerint a lélek egyik része harcban áll a másik kettővel; nyilvánvalóan arról van szó, hogy a megértés képességének kell uralkodóvá válnia az ember empirikus karaktere felett, mert ha a szenzibilis tulajdonságok felülkerekednek az ember értelmén, a léleknek bűnhődve kell élnie az anyagi világ és empirikus vágyai fogságában.²²⁸ Látható, hogy a lélek önmagában hordozza azokat az irracionális elemeket, más néven szenvedélyeket, amelyek természettől fogva megvannak az emberben, és amelyeket az embernek le kell győznie. A töredékben olvasható felosztás egyértelműen platóni eredetű, a két rész nyilvánvalóan a racionális, továbbá az indulatos (*τὸ θυμοειδές*) és vágyakozó (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) lélekrésznek felel meg,²²⁹ míg a szövegben egyként aposztrofált lélekrész a platóni értelmes lélekrész (*τὸ λογικόν*), vagy *νοῦς*.²³⁰ Ugyanez a felosztás olvasható CH. XVI. 15.-ben is,

²²⁷ Az egész leírás a következőképpen szól (CH. X. 13): ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα διήκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βασιτάζει. Lásd még: CH. XII. 2.

²²⁸ SH. II. B. 3–8.

²²⁹ Vö. SCOTT 1924–36, III, 325.

²³⁰ A két fogalom itt szinonimaként értendő, más helyen (pl: CH. IV. 4.) a kettő között egyértelműen különbség van.

amely szerint a daimónok azért tudnak befolyással lenni az emberi életre, mivel képesek elmerülni a lélek két részében, ellenben az értelmes lélekrésznek megvan az ereje ahhoz, hogy ellenálljon hatásuknak.²³¹ Ha itt nem teljesen ugyanolyan struktúrával találkozunk is, mint a X. dialógusban olvasható négyes felosztás, mindkét szöveg szerzőjének célja az, hogy megmutassa, hogy az emberi lélekben meg kell zabolázni azokat a benne rejlő erőket, amelyek a földi léthez, az anyaghoz, tehát a halálhoz kötik. A CH. X.-ben a stobaiosi töredékhez hasonlóan azt olvashatjuk, hogy az a lélek, amely végül nem tudja legyőzni önmagát (azaz nem képes megismerni saját természetét), arra lesz kárhoztatva, hogy ne tehesse meg a felfelé vezető utat, és büntetésből az anyagi világ foglya maradjon.²³² A gondolatmenet kiindulópontja az a hermetikus irodalomban közhelynek számító alaptétel, hogy a szenvedélyek az ember teste, vagyis anyagi mivolta miatt őt érő hatások eredményeképpen jönnek létre; vagyis azáltal, hogy valami képes elszenvedni bármilyen hatást, képes elszenvedni a változást is, tehát létében nem állandó, így nem is tökéletes.²³³ Az irracionalitás éppen abban nyilvánul meg, hogy valaki nem tud ellenállni ezeknek a hatásoknak. Az értelem használatának tehát arra kell irányulnia, hogy az ember képes legyen megérteni a szenvedélyek keletkezésének módját, ezáltal megtalálja a fölöttük való uralkodás képességét.

Egy másik szöveghely megvilágítja azt is, miért van különös jelentősége annak, hogy az emberi lélek részei mintegy egymásba vannak ágyazódva. Ugyanis ebből következik az, hogy egyrészt az értelem képes irányítani a lélek többi részét, másrészt, hogy maga is áldozatul esik a lélek eredendő irracionalitásának. Így az embert az a veszély fenyegeti, hogy lelkének éppen az a része lesz segítője annak, hogy letérjen felemelkedésének útjáról, amely egyedül lenne képes arra, hogy ezt számára biztosítsa. A XII. dialógusban ezt olvashatjuk:

„Ahol lélek van, ott értelem is van; hasonlóképpen: ahol élet van, ott lélek is van. A gondolkodni nem tudó élőlényekben a lélek maga az élet, értelem nélkül. Az értelem az emberi lelkek jótevője, mert a Jó felé irányítja őket. A gondolkodni nem tudó élőlényekben természetes ösztönükkel együtt fejti ki hatását, az emberekben viszont ellenáll annak.

²³¹ οὗτοι οὖν εἰς τὰ δύο μέρη τῆς ψυχῆς δύντες διὰ τοῦ σώματος στροβοῦσιν αὐτὴν ἑκαστος πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν· τὸ δὲ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἀδέσποτον τῶν δαιμόνων ἔστηκεν. Megjegyzendő, hogy az idézett helyen nem a νοῦς-ról, hanem az ὤν. τὸ λογικὸν μέρος-ról van szó. A különbség talán az erőteljes platonikus hatással magyarázható.

²³² CH. X. 8.

²³³ Vö. CH. XII. 11.

Ugyanis minden lelket, alighogy testbe kerül, megront a szomorúság és a gyönyör. Mert a szomorúság és a gyönyör olyanok, mintaz összetett test forrongó nedvei. Az értelem beragyogja fényével azt a lelket, amelyet irányít, mert ellenáll a lélek vélekedéseinek. Amiként a jó orvos étetéssel és vágással fájdalmat okoz a testnek, amelyet betegség gyötör, ugyanúgy az értelem is fájdalmat okoz a léleknek, amikor megszünteti benne a gyönyört, amelyből a lélek összes betegsége származik. A lélek legnagyobb betegsége az istentelenség, azután pedig a vélekedés, mert ezekből csak rossz származik, jó ellenben semmi. Az az értelem, amely ellenáll e betegségnek, létrehozza a lélekben a jót, ahogyan az orvos a testben létrehozza az egészséget. Ellenben azoknak az embereknek a lelke, akiket nem az értelem irányít, olyan, mint egy oktalan állaté. Mert az olyan lelket, amelynek a cinkosává válik az értelem, és amelynek ösztönzi vágyait, a sóvárgás ereje a vágyakhoz sodorja, amelyek esztelenséghez vezetnek; az ilyen lélek hasonlatos az oktalan állathoz: nem hagy fel értelmetlen indulatával és vágyaival, és nem tud betelni bűneivel. Mert a felindulás és a vágyakozás esztelen vétkek, amelyek túllépnek minden mértéken.²³⁴

A szöveg világosan fogalmazza meg, hogy az emberi lélek, mihelyt testbe kerül, a szomorúság (λύπη) és a gyönyör (ἡδονή) áldozatává válik. Ha nem tud ezeken felülemelkedni, bűnhődni kell, mivel minél inkább nem képes legyőzni szenvedélyeit, annál inkább foglyukká is válik. A büntetés tehát rettenetes, mivel a bűnös arra kényszerül, hogy egyre mélyebbre merüljön az anyagi világba. Ugyanez a gondolat jelenik meg a X. dialógusban is.²³⁵

Figyelemre méltó az a tény, hogy a lélek olyan sajátos entitásként jelenik meg, amely a testbe kerülve válik igazán többretegűvé. Ennek ellenére képes megtartani egységét, sajátos természetét és alapvető halhatatlanságát. Ha a kozmosz lelkéből származó lélek²³⁶ nem térhet is vissza eredetének forrásához, büntetése nem az, hogy elpusztul, hanem hogy nem válhat az isteni tudást birtokló tiszta intelligibilis létté.²³⁷ A X. dialógus érdekessége az, hogy szerzője szerint a lélek többi része meghatározó hatással van az értelemre is, mivel ha az nem eléggé felkészült, nem válhat egyből az isteni megértés képesség-

²³⁴ CH. XII. 2–4.

²³⁵ CH. X. 19., 21.

²³⁶ CH. X. 7.

²³⁷ CH. X. 19.

gévé, vagyis tiszta értelemmé, hanem szolgálatot kell végeznie, amely abban áll, hogy daimónként megtorolja az istentelen lelkek bűneit.²³⁸ Vagyis az értelem olyan lehetőség az ember számára, amely önmagában még nem garantálja a megvilágosodást. A lélekkel hosszasan foglalkozó XII. dialógus is arról tudósít, hogy az értelem nem képes mindenki számára azonos tudást nyújtani. Ebből következik, hogy vannak *értelmes* és balga emberek.²³⁹ A tudás hermetikus átadásának célja abban áll, hogy megmutassa az értelem helyes használatának a módját.

A lélek ilyen meghatározását – nevezetesen hogy önálló, testetlen és halhatatlan, de különböző részekből álló entitás – fejt ki világosan a fentebb egészében idézett, Stobaiosnál fennmaradt harmadik töredék is.²⁴⁰ Eszerint a lélek három fajtáját kell megkülönböztetnünk: isteni, emberi és logos nélküli lélek. (ἰδέαι δὲ ψυχῶν· θεία, ἀνθρωπίνη, ἄλογος) Ez utóbbi nyilván az állatokra vonatkozik, akiknek a lelke csak vágyakozásból és indulatból áll.²⁴¹ A szöveg szerint a lélek két alapvető tulajdonsága a mozgás és a mozgítás képessége, illetve a halhatatlanság.²⁴² Az emberi lélek ugyan rokon az istenivel, de hozzákapszolódnak az irracionális elemek, mégpedig a vágyakozás és az indulat. Sajátos jellemzője tehát éppen az, hogy nem tud megenni ezen elemek nélkül, viszont a halhatatlanság ezeket is megilleti, mivel alapvető jellemzőjük az élet, így biztosítják a halandó test működéséhez szükséges erő.²⁴³

Egy másik, meglehetősen jó állapotban fennmaradt töredék alapján jól rekonstruálható az is, hogyan lehet a lélek irracionális szenvedélyeit mérsékelni, így kovácsolva erénnyé azokat. A szöveg leírása ismét csak a platóni pszichológiát juttatja eszünkbe. Eszerint a lélek egy tökéletes szubsztancia (οὐσία αὐτοτελής), amely a testbe lépve lesz alávetve a végzetnek, és ekkor kapcsolódnak hozzá az indulatok, illetve a logos; ezek működése lényegében az anyagban gyökeredzik.²⁴⁴ Ez azonban a lélek számára kedvező lehetőségeket is

²³⁸ CH. X. 22: διό, ὃ τέκνον, εὐχαριστοῦντα τῷ θεῷ δεῖ εὐχεσθαι καλοῦ τοῦ νοῦ τυχεῖν.

²³⁹ CH. XII. 7.

²⁴⁰ SH. III. (Scottnál IV. A.) Feltűnő, hogy Stobaiosnál mennyi lélekkel kapcsolatos, filozófiai jellegű töredék olvasható. Ebben a szövegben megjelenik az irracionálisnak megfelelő terminus, az ἄλογος.

²⁴¹ SH. III. 8: ἡ δὲ τῶν ἀλόγων συνέστηκεν ἐκ θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας.

²⁴² SH. III. 4.

²⁴³ SH. III. 7. καὶ αὐταὶ μὲν ἀθάνατοι, καθότι καὶ αὐταὶ ἐνέργειαι τυγχάνουσι, ἐνέργειαι δὲ θνητῶν σωμάτων. „De ezek is halhatatlanok, amennyiben maguk is erők, mégpedig a halandó testek ereje.” Vö. CH. XII. 2., ahol a kettő hasonlóképpen az anyagi test összetartására szolgál.

²⁴⁴ SH. XVII. 1: ἐπεσπάσατο ἐαυτῇ λόγον ὅμοιον τῇ ὕλῃ ἔχοντα θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν.

hordoz, mivel a szenvedélyek megfelelő irányítása olyan lelkiállapotot (ἐξίς²⁴⁵) hoz létre, amely a bátorság és eszesség erényének kialakulásához vezet. Vagyis a szenvedélyek egyensúlyba hozhatók, mégpedig a megfelelő gondolkodás segítségével. Ez végső soron a nus tevékenységének eredménye, amely a logos támogatásával tudja helyes irányba terelni az indulatot és a vágyakozást.²⁴⁶ Ez a struktúra az, ami biztosítja az ember szabadságát, és döntéséért őt magát teszi felelőssé. Mert az igaz, hogy akkor, amikor a lélek megszületik az anyagi világban, a végzet hatalma alá kerül, de lelke mindvégig megőrzi független (αὐτοτελής) természetét, vagyis szabadságát. Bizonyos gnosztikus elképzelésekkel szemben itt nincs szó valamiféle különleges kiválasztottságról, arról, hogy csak az emberek egyes csoportjai lennének alkalmasak a megváltás művére, hanem minden egyes ember számára lehetséges a jobb választása, a visszatérés az istenihez.²⁴⁷ A szabadság, és ebből következően a bűn választásának lehetősége a hermetikus pszichológia központi problémája, mivel az ugyan nem rajtunk áll, hogy lelkünk az anyagi világba kerül, és ezért mintegy lepelként, vagy a lélek *gönceiként* megjelennek rajta e világ diszpozíciói, viszont az, hogy először itt, a földi létben megzabolázzuk szenvedélyeinket, vagyis erényesen éljünk, majd ennek eredményeként megszabaduljunk testünk zsarnokságától, és isteni életben legyen részünk, már a mi döntéseink következménye.

Hermetizmus és platonizmus

Talán nem járunk messze az igazságtól, ha a fent vázoltak alapján arra a következtetésre jutunk, hogy a hermetikus lélektan alapvetően platonikus eredetű doktrína. Ezt támasztja alá az a nézet, hogy a lélek strukturált egész, amely egyrészt halhatatlan, másrészt viszont adott körülmények között arra kény-

²⁴⁵ A terminushoz lásd: Arist: Et. Nik. 2.5.2. A szó használata jelentős, mivel egyértelmű etikai jelentést hordoz, hiszen itt is állandósult lelki alkatot, vagyis nem egyszerű és véletlenszerű cselekvést jelent. (Vö. SCOTT 1924–36, III, 446.)

²⁴⁶ SH. XVII. 3: ἀναπληροὶ γὰρ ὁ λογισμὸς τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας, ὅταν δὲ ἀμφότερα ὁμοιοποίη καὶ ἴσιν ἔξιν ποιήσει καὶ ἔχῃται ἀμφότερα τοῦ τῆς ψυχῆς λογισμοῦ, γίνεται δικαιοσύνη· ἢ γὰρ ἴση ἔξιν αὐτῶν ἀφαιρεῖ μὲν τὴν ὑπερβολὴν τοῦ θυμοῦ, ἐπανισοῖ δὲ τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας.

²⁴⁷ SH. XVIII. 3: τὸ γὰρ αἰρεῖσθαι τὸ κρεῖττον ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ χεῖρον, ἀκουσίως· ἐχομένη γὰρ αἵρεσις τῶν κακῶν πλησιάζει τῇ σωματικῇ φύσει, διὰ τε τοῦτο τῷ ἐλομενῷ εἰμαρμένη δυναστεύει.

szerűlhet, hogy a testi világban újjászülessen. Másik fontos motívum a lélek isteni eredetének tétele, amely a *Phaidros* mítoszt juttathatja eszünkbe. A harmadik kapcsolódási pont a lélektan és a daimonológia összefüggése. Amennyire tudjuk, ez az eljárás is a platonizmushoz köthető, ahol a daimónok, a hermetikus szövegekhez hasonlóan, az istenek és emberek között lévő köztes lényekként jelennek meg, és egyik legfőbb jellemzőjük éppen az, hogy bár szellemi természetű lények, de hatnak rájuk a szenvedélyek, ami által feltűnően hasonlítanak az emberekhez.²⁴⁸ Ez akkor történhet meg, ha a léleknek van olyan szenzibilis része, amely képes bizonyos hatások elszenvedésére. Ha ez igaz, akkor azt jelenti, hogy a daimónok lelkének szerkezete az emberekéhez hasonlatos. Ahogyan már láttuk, a X. dialógus szerint az emberi lélek, ha daimónná változik, a halhatatlanság útjára lép, hogy azután az istenek közé jusson.²⁴⁹ Vagyis a hasonlóság nem véletlen: a daimónok (legalábbis egy részük) eredendően rokonok az emberrel, mivel egykor maguk is emberek voltak.

Érdekes továbbá az analógiák rendszere, amely jelzi a kozmosz és az emberi lélek rokonságát. Fentebb már láttuk, hogyan osztotta fel három részre a világot Xenokratés, és hogyan tett episztemológiai különbséget is e részek között. Van ugyanis az érzékelhető, az értelemmel felfogható és a kevert rész, ami a lélekhez hasonlóan a szenzibilitás, illetve intelligibilitás fogalma mentén értelmezi a világ megismerhetőségét. A lélekhez hasonlóan tehát a világ is strukturáltan létező egész. A kozmikus és emberi lélek közötti analógia olyan erős, hogy a IX. dialógus szerint még a kozmosznak is van érzékelése és megismerőképessége.²⁵⁰

Az *Asclepius* nemcsak alátámasztja, hanem árnyalja is az eddig felvázolt képet. Bár a latin nyelvű dialógus különbözik az eddigiektől abban, ahogyan az emberi lélek részeinek egymáshoz való viszonyát leírja, de ez nem érinti azt a jellegzetesen hermetikus tanítást, miszerint az emberi – és csak az emberi – lélekben megvan az isteni elem. A megismerőképességet lényegében ez a dialógus is olyan lehetőségnek írja le, amely által az ember képessé válhat az isteni szemléletére, azonban ezt kinek-kinek meg kell valósítania, a lehetőség nem jelenti az ember automatikus megváltását. A szöveg szerint ugyanis az emberben megvan Isten ajándéka (ez a *sensus*), de ez csak

²⁴⁸ Plut: De Iside, 360.

²⁴⁹ CH. X. 7.

²⁵⁰ CH. IX. 5: καὶ γὰρ ὁ κόσμος, ὃ Ἀσκληπιέ, αἰσθησιν ἰδιάν καὶ νόησιν ἔχει, οὐκ ὁμοίαν τῇ ἀνθρωπείᾳ, οὐδὲ ὡς ποικίλῃν, ἄλλως δὲ καὶ κρείττω καὶ ἀπλουστέραν.

a megfelelő gondolkodásmód segítségével képes kifejteni hatását, vagyis a *mens* feladata az abszolút megragadására irányuló értelmi tevékenység, míg a *sensus* ennek passzív lehetősége.²⁵¹ Ez azt jelenti, hogy az embernek meg kell tanulnia elfogadni az isteni adományt; aki pedig erre képes, az megfelelően viszonyul Istenhez. A 32. caputban megtudjuk, milyen az isteni és emberi *sensus*, és milyen az egymáshoz való viszonyuk. A leírás azokkal a platonikus elképzelésekkel mutat rokonságot, amelyek különbséget tesznek Isten és értelme között, és az ideákat lényegében Isten elméjébe helyezik. Az *Asclepius*ban a *sensus* mintegy hiposztázisként²⁵² jelenik meg, amely „haszonlít”²⁵³ az istenséghez, önmagában mozdulatlan, és miközben mozdulatlan, mozog: ez az értelem szent, romlatlan és örökkévaló, s ha találób szóval lehet megnevezni, a legfőbb Isten örökkévalósága, mely az igazságban foglaltatik benne.²⁵⁴

Az isteni *sensus* nyilvánvalóan részes a teremtésben is, mivel benne van meg az érzékelhető dolgok összessége és a mindenség elrendezése.²⁵⁵ Itt egyértelműen a timaiosi kozmológia értelmezésével van dolgunk, a *sensus* eszerint nem más, mint az ideák világa, amelyre tekintve a teremtő isten megalkotja a világot. Az idézett helyen is erről van szó: az Istennel együtt létező értelem önmagában hordja az érzékelhető világ összességét, és a kozmoszra vonatkozó törvényszerűségeket.²⁵⁶

²⁵¹ Ascl. lat. 18: *Sensus autem, quo dono caelesti, sola felix sit humanitas – neque enim omnes, sed pauci, quorum ita mens est, ut tanti beneficii capax esse possit; ut enim sole mundus, ita mens humana isto clarescit lumine et eo amplius.*

²⁵² *consistens cum deo*

²⁵³ *divinitatis similis*, ez a kifejezés is arra utal, hogy a *sensus* mint önálló hiposztázist vegyük tekintetbe.

²⁵⁴ Ascl. lat. 32: *Omnis ergo sensus divinitatis similis immobilis ipse in stabilitate se commovet sua: sanctus et incorruptus et sempiternus et, et si quid potest melius nuncupari, dei summi in ipsa veritate consistens aeternitas.*

²⁵⁵ Uo. *plenissimus omnium sensibillum et totius disciplinae.* (A magyar szöveg Tar Ibolya fordítása.)

²⁵⁶ Annak ellenére, hogy itt egy jelentős szöveghellyel van dolgunk, értelmezése nagyon nehéz, mivel a szerző több fogalmat használ a mentális képességek jelentésére, illetve elkülönítésére. Így a már említett *sensus* mellett (amely a fentebbiek értelmében elég jól interpretálható) a kozmikus és emberi megismerőképesség leírásánál használja az *intellegentia* terminust is. Ez utóbbi jelentése azonban meglehetősen homályos. A legegyszerűbb megoldás mindenképpen az lenne, ha az *intellegentiát* a *sensus* megvalósulásának tekintenénk, ez azonban elég problémás értelmezés. Scott szerint a *sensus* egyértelműen a görög νοῦς megfelelője, és a szöveg ennek három szintjét különbözteti meg: *divinus*, *mundanus*, *humanus*; vagyis az isteni megértés, továbbá a világ és az ember megértése. A különbség szerinte leginkább az emberi értelemre, pontosabban az emberi

A megértés képessége olyan isteni adomány, amely egyedül az embernek adatott meg, az ennél alacsonyabb rendű keveredés szegycmentjes lett volna. Ebből az isteni adományból származik az ember kitüntetett szerepe a világban, hiszen ez rója rá a Föld fölötti gondoskodás felelősségét is. Ezzel ismét oda jutottunk, hogy az emberi megismerőképeség leírása egyszersmind etikai vonásokat is hordoz, hiszen ennek az adottságnak a megértése egyszersmind emberi létünk és ebből következő felelősségünk kérdése is, tudniillik a megértésből következik a helyes morális diszpozíció. A *Poimandrés* kapcsán már említettük azt a különleges szerepet, amit a hermetikus irodalomban az ember játszik. Ezt a szöveg azzal támasztja alá, hogy az ember nem pusztán egy az alkotó istenség többi teremtménye között, hanem közvetlenül a legfőbb Isten gyermeke. Az ember teremtése az *Asclepius* szerint is a legfőbb Isten műve volt, létének ezt a sajátos szerepét a dialógus a lélektan felől közelíti meg. Pontosan azért, mivel rokon az anyagi világgal, amelynek fogyatékosságai és hibái megvannak benne,²⁵⁷ olyan utat kell bejárnia, amely a tisztán szellemi természetű istenek fölé emeli. Ebből a szempontból teremtése sajátos cél szerint is történt: neki kell gondot viselni az anyagi világra, így halandósága e sajátos isteni adomány része is egyben; halandó természet nélkül nem lenne képes beteljesíteni e feladatát. E tekintetben a halandóság olyan tulajdonság, amely inkább gazdagítja, mint lealacsonyítja az emberi létet. Mindeközben figyelemmel kell lennie a tiszta értelem (*mens pura*)²⁵⁸ megszerzésére, mert ha arra képes lesz, nem fogja a test tömege önmagához kötni gondolkodását, más szóval

megértés egyre magasabb fokaira vonatkozik. Akiben megvan az isteni értelem, az képes felfogni Istent, míg a kozmikus és emberi értelem lényegében csak az anyagi és időben meghatározott világ megértésére képes, és az előbbi egy általános, nem individuális tapasztalat megragadására szolgál. (SCOTT, 1924–36, III, 209–212.) Ezen értelmezés szerint tehát nincs igazi különbség *sensus* és *intellegentia* között, valójában arról van szó, hogyan lehet leírni az *emberi* megismerőképeség egyre magasabb fokozatait annak megfelelően, ahogyan az ember képes kilépni saját anyagi korlátai közül a kozmosz tudományos szemléletén át Isten vallásos megismeréséig. Az *intellegentia* értelmezése mindenesetre problémás; talán igaza van Scottnak (i. m. 214. o.), amikor arra gyanakszik, hogy az olyan kifejezések, mint pl: az *intellectus noster ad qualitatem sensus mundi intellegendam et dinoscendam mentis pervenit intentione* a fordító valamilyen félreértésén alapulnak. Nock és Festugière hasonlóképpen bizonytalan a szöveg értelmezését tekintve, mégpedig, hogy felfejthető-e a szerző igazi szándéka az idézett hely alapján. Vö. NF. II, 391. o. 290. jegyzet.

²⁵⁷ Ascl. lat. 22.

²⁵⁸ Ascl. lat. 9.

nem marad az anyagi világ foglya, hanem képes azon túlemelkedni, egészen az isteni szemléletéig.²⁵⁹

Ez az alapján véve optimista emberkép a hermetikus antropológia alapja és lélektanának kulcsmotívuma. Az az elképzelés, amely az emberi létet halandóságában sem céltalannak, hanem az isteni belátás eredményének tekinti, olyan vonás, amely a hermetikus irodalmat erősen megkülönbözteti a gnosztikus mítoszok karakterétől. Az emberi lét eszerint nem más, mint e célszerűség kiteljesítésének útja, egy olyan lehetőség, amely mindenkinek megadatott, de amellyel tudni kell élni. A lélek szerkezetének megértése tehát éppen azt a célt szolgálja, hogy a beavatandó felismerje, milyen módon kötődik egyrészt az anyagi világhoz, másrészt Istenhez. Az isteni teremtmény halandóságának ez a paradoxona egyszersmind felemelkedésének alapja is.

Az idő korlátai között élő ember véges létének minden pillanatában az örökkévalóságra tekint, mivel az idő nem más, mint az örökkévalóság képmása.²⁶⁰ Az ember véges létének ellentmondása az, hogy *lehetősége szerint* a végtelenben nyugszik.

A dialógus egy helyen világosan fogalmazza meg az emberi lét célját, amely bár az örökkévalóságban nyugszik, egyszersmind anyagiséggal terhes. Eszerint az Istennek tetsző élet három pilléren nyugszik: abban, hogy műveli és felügyeli a világot, tiszteli Istent, és követi az ő akaratát. Ha mindezt megteszi, akkor megszabadul a halandóság bilincseiből, és Isten visszahelyezi magasabb rendű, szubsztanciális természetébe. A halandóság azonban nem jelenti a lélek teljes pusztulását, inkább folytonos mássá válását; hiszen egyrészt megmarad, másrészt, istentelensége büntetéseként, egy másik testbe kell költöznie.²⁶¹ Hasonló problémával találkozunk a platóni lélektan kapcsán is.

²⁵⁹ Uo. *Aliqui ipsique ergo paucissimi pura mente praediti sortiti sunt caeli suspiciendi venerabilem curam. Quicumque autem ex duplici naturae suae confusione <in> inferiorem intelligentiam mole corporis resederunt, curandis elementis hisque inferioribus sunt praepositi. Animal ergo homo, non quod is eo minor, quod ex parte mortalis sit, sed eo forte aptius efficaciusque compositus ad certam rationem mortalitatis auctus esse videatur.*

²⁶⁰ Ascl. lat. 31: *aeternitatis imitator*

²⁶¹ Ascl. lat. 11–12: *Hunc (ti.: hominem) sic effectum conformatumque et tali ministerio obsequioque praepositum a summo deo, eumque [conpetenter] munde mundum servando, deum pie colendo, digne in conpetenter et in utroque dei voluntati parentem, talem quo munere credis esse munerandum... nisi eo, quo parentes nostri munerati sunt, quo etiam nos quoque munerari, si foret divinae pietati conplacitum, optamus piissimus votis, id est, ut emeritos atque exutos mundana custodia, nexibus mortalitatis absolutus, naturae superioris partis, puros sanctosque restituat?... Secus enim inpieque qui vixerint, et reductus denegatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio.*

A dialógusok által hagyományozott pszichológia első olvasatban ellentmondásosnak hat, mivel a *Phaidros*-ban olvasható kijelentéssel szemben, ami nem kevesebbet állít, mint hogy a lélek teljes egészében halhatatlan,²⁶² a *Timaios* szerint²⁶³ a léleknek van valamennyi halandó része.²⁶⁴ Az ellentmondás feloldásához két magyarázat kínálkozik. Az első alapja az lehet, ami egyszerűs mind a *Timaios* összes többi részével kapcsolatban is elmondható, nevezetesen hogy itt nem eredeti platóni doktrínával van dolgunk, mivel a mítoszt Timaios adja elő. Ezzel mintha maga Platón intené óvatosságra az olvasót. A másik megoldási lehetőség az, hogy a halandó (θνητός) kifejezés nem szó szerint értendő, hanem arra utal, hogy a lélek érintkezésbe került azzal, ami az emberben halandó, vagyis a testtel.²⁶⁵ Ez utóbbi interpretáció a lélek hermetikus doktrínáját illetően is meggyőzőnek tűnik, mivel, ahogyan azt fentebb láthattuk, ott sem arról van szó, hogy a lélek egy része halandó lenne, sokkal inkább arról, hogy a lélek halála a testben való örökös raboskodást, a megváltás lehetőségének hiányát jelenti. Hangsúlyoznunk kell, hogy a probléma Xenokratésnál hasonló módon merül fel, mivel a lélektan nála is alapvetően egy bővebb kozmológiai keretben jelenik meg; az individuális lélek ugyanis feltételezhetően kapcsolatba hozható a kozmikus lélekkel,²⁶⁶ mivel annak egyfajta derivátuma. A *Corpus Hermeticum* X. dialógusa szerint az emberi lelkek a mindenség lelkéből származó, elkülönült entitások.²⁶⁷ Ez az az összekötő elem, ami lehetővé teszi, hogy az isteni természetű értelem összekapcsolódhasson az anyagi jellegű testtel, más szóval a lélek a mikrokozmoszban lévő közvetítő az intelligibilis és szenzibilis szféra között, azoknak mintegy határa. Ebből a tételből származik a lélek irracionalitásának magyarázata is. Ez azt jelenti, hogy a testbe került lélek bizonyos részei átveszik a test egyik legjellemzőbb tulajdonságát, azt, hogy képes hatást elszenvedni, változni, akár rosszabbá válni. Ilyenkor a lélek a test irányítása alá kerül, egyre jobban elmerül abban, ahelyett hogy ő irányítaná azt.²⁶⁸ Feltételezhetjük, hogy az a kérdés, miszerint milyen a lélek struktúrája, illetve mennyiben halandó, hasonló megfontolások miatt foglalkoztatta Xenokratést is. Damasciustól tudjuk, hogy a chalkédóni

²⁶² Phaidr. 246 c

²⁶³ Tim. 61 c, 72 d

²⁶⁴ ψυχῆς τε ὅσον θνητόν

²⁶⁵ DILLON 2003, 123.

²⁶⁶ Bár forrásaink erre egyértelműen nem utalnak, de a Timaios 41 d - 42 d alapján ezt feltételezhetjük. Vö. DILLON 2003, 122.

²⁶⁷ CH. X. 7.

²⁶⁸ CH. X. 8: ὥσπερ φορτίον βασιτάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη.

filozófus (egyébként Speusipposhoz hasonlóan) úgy tartotta, hogy a lélek irracionális része is halhatatlan, ezt ugyanakkor az emberben meglévő titáni elemnek tekintette.²⁶⁹ A töredékes tudósítások alapján megállapíthatjuk, hogy Xenokratés hajlott egyfajta dualisztikus kozmológia és lélektan kidolgozására, ugyanakkor mindezt alá is kívánta rendelni az Egyben megnyilvánuló tökéletesség uralmának. Nem kétséges, hogy a lélekben lévő irracionális elem természetének problémája platóni eredetű tanítás, legismertebb leírása pedig a *Phaidros* híres mítosza.²⁷⁰

Mindenesetre úgy tűnik, hogy Xenokratés e kérdésben megkísérelt kidolgozni egy olyan eszkatológiát, ami később meghatározóvá vált. Univerzumában ugyanis következetesen törekedett egy létrend kidolgozására, a tiszta, intelligibilis isteni természettől a kevert – lunáris – természetén át egészen a szenzibilis földi világig.²⁷¹ A természet ilyen felosztásának felel meg egy-egy struktúra egyrészt a megismerőképeség (tudás-vélekedés-érzékelés), másrészt a teológia szintjén, mivel az isteni és az emberi létszint között megjelennek a daimónok, akik részesek ugyan az emberek szenvedélyeiben, de hatalmasabbak náluk, annak ellenére, hogy nincs meg bennük tisztán az isteni természet.²⁷² Viszont ezt az egész kozmoszt, a tisztán anyagi jellegű Földig, átjárja az isteni elem,²⁷³ ami létrehozza a világ egységét. Ez a rendszer feltűnően hasonlít a latin *Asclepius*ban megismerthez. Ott az alapvetően transzcendens, intelligibilis istenség az intelligibilis, illetve asztrális istenségeken keresztül nyilvánul meg az anyagi világban.²⁷⁴ Mivel pedig az individuális lélek a kozmikus lélek egy része, ebből következően nem más, mint a kozmikus rendszer egyfajta leképeződése, amelyben egy egységben kapcsolódik össze az intelligibilis és szenzibilis szféra. A lélek természetének leírása így a kozmológiai és teológiai összefüggésben nyeri el végső értelmét. Eszerint az ember önmagában hordozza a kozmosz egészét annak minden jellemzőjével együtt az intelligibilis szférától egészen az anyagi természetig.

Az emberi lét az a küzdelem, ami ennek a bennünk lévő isteni elemnek a tiszta, szubsztanciális állapotban való megvalósítására irányul. Az a kérdés, hogy ez a megváltás megvalósulhat-e még az anyagi testben vagy csak annak felbomlása után, bizonyos értelemben másodlagos, mivel csak az ember tevé-

²⁶⁹ DILLON 2003 133. Lásd még: SCHIBLI, 1993

²⁷⁰ 246 A.

²⁷¹ Frg. 83.

²⁷² Frg. 225.

²⁷³ Frg. 15.

²⁷⁴ Ascl. lat. 27.

keny közreműködésével, a helyes élet nyomán valósulhat meg. Ebből következően a jó az ember számára pusztán egy szó, ugyanis az anyagi testtel való kapcsolata miatt életében azt sosem birtokolhatja, ellenben a rossz fenyegető jelenléte minden pillanatban szorongatja, mivel az ember „a rosszról hiszi azt, hogy jó, mivel mindenféle rossz veszi körül. Nem telik be a rosszal, és fél, hogy meg lesz fosztva attól, és nem csak arra törekszik minden erejével, hogy bírja a rosszat, hanem hogy sokasítsa is azt. Hát ilyen az emberi jó és szép, Asklépios, ami elől nem tudunk elmenekülni, és meggyűlölni sem vagyunk képesek. Az a legfájdalmasabb dolog, hogy szükségünk van a rosszra, és nem tudunk élni nélküle.”²⁷⁵

Van azonban e pszichológiának egy olyan sajátos vonása, amely a lélek útját különösképpen megszabja. A hermetikus dialógusokból ugyanis az derül ki, hogy minden egyes élőlény isteni rendelés folytán kerül a neki megfelelő testbe. Eszerint az emberi testben lévő lélek, bármennyire bűnös is, a test halála után nem juthat az emberi létállapotnál alacsonyabb helyzetbe. Így a lélek-vándorlás kötött: egy emberi testbe került lélek büntetése nem lehet az, hogy állati testbe kerüljön. Ebből következik, hogy a büntetés ugyan az anyagi világhoz köti, de csak meghatározott módon és formában. A megelékesülés folyamata így egyirányú, a testbe költözött lélek csak fölfelé emelkedhet vándorlása során, így a csúszó-mászó állatok vízivé válnak, a vízi állatok szárazföldivé, a szárazföldiek szárnyasokká, a szárnyasok emberekké.²⁷⁶ Tehát az anyag legalacsonyabb, legnehezebb fajtájához, vagyis a földhöz kötött lélek az elemek egyre könnyebb, tisztuló (víz-levegő) részéhez kapcsolódva, fokról fokra végigjárhatja a felemelkedés útját. Az emberré lett lélek előtt azonban két lehetőség van: vagy daimónná, majd istenné válhat, vagy emberi testben születhet újjá, hogy elszenvedje a rá mért büntetést.²⁷⁷

A *Koré kosmu* szerint a lelkek testbe költözése Istentől elrendelt dolog,²⁷⁸ tehát az, hogy melyik lélek milyen élőlényként születik meg, nem véletlenszerű:

²⁷⁵ CH. VI. 6. καὶ τὸ κακὸν πιστεύσαντα ἀγαθὸν εἶναι καὶ οὕτως αὐτῷ χρώμενον ἀκορέστερον καὶ φοβούμενον αὐτοῦ στερηθῆναι, πάντα δὲ ἀγωνιζόμενον, ἵνα μὴ μόνον ἔχη ἀλλὰ καὶ ἐπαύξει. τοιαῦτα τὰ ἀνθρώπεια ἀγαθὰ καὶ καλὰ, ὧς Ἀσκληπιέ, ἃ οὔτε φυγεῖν δυνάμεθα οὔτε μισῆσαι· τὸ γὰρ πάντων χαλεπώτατον, ὅτι χρεῖαν αὐτῶν ἔχομεν καὶ ζῆν τούτων χωρὶς οὐ δυνάμεθα.

²⁷⁶ CH. X. 7.

²⁷⁷ CH. X. 19.

²⁷⁸ SH. XXV. 4: ὅθεν δεῖ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτῆς σύνοδον ἀρμονίαν θεοῦ ὑπὸ ἀνάγκης γενομένην εἶναι.

a lelkek ahhoz a testhez kapcsolódnak, amelyhez hasonlóak annak az elemnek megfelelően, amelyik abban túlsúlyban van.²⁷⁹ Itt is az előbb már látott sémával van dolgunk: az alacsonyabb rendű élőlénybe jutott lélek megfelelő körülmények között felemelkedhet. Az inkarnáció ellentétes irányú mozgása (az embertől az állatok felé) bizonyára azért nem lehetséges, mert a lélek benne már az isteni eredetű elemmel, az értelemmel kapcsolódott össze. A lelkek közötti különbséget a stobaiosi fragmentumok asztrológiai aspektussal is bővítik. A lélek ugyanis nem csupán annak megfelelően nyeri el földi formáját, hogy milyen testtel van összekötve, hanem az is meghatározó, hogy a kozmosz mely részéről került a földre. Ez első pillantásra ellentmond a lélek mint egységes szubsztancia képzetének, de mivel leereszkedése során a kozmosz minden egyes részén újabb tulajdonságokban részesül, nem kell feltétlenül arra gondolnunk, hogy az élőlények világából származó lelke eredendően differenciált. E ponton ismét a *Koré kosmu*hoz kell fordulnunk. Ahogy fentebb már láttuk, a szöveg mind szerkezetét, mind pedig tartalmát tekintve igen bonyolult, ezért e helyen csak egyes pontjaira szorítkozom. Számunkra a szöveg azért különösen érdekes, mivel a szerző részletesen beszámol benne a lelkek megalkotásáról.

Az adott helyen arról olvashatunk, hogy a kozmosz teremtése közben abból a célból, hogy az egészet átjárja az élet, a teremtettség lelkekkel²⁸⁰ töltötte meg a felső égboltot. Ez úgy történt, hogy saját pneumájából egy részt tűzzel vegyített össze, amiből így egy sajátos szubsztancia jött létre. Ennek a keveréknek a felszínén a Démiurgos titkos munkája nyomán megjelenik egy olyan tiszta réteg, amely különbözik attól az anyagtól, amelyből létrejött.²⁸¹ Így tehát rendelkezésére áll egy eredendően egységes anyagú szubsztancia, ez azonban már a kezdeteknél a differenciálódás jeleit mutatja. Ez lesz a lélek anyaga, amelyből aztán a Démiurgos lelkek ezreit hozza létre akarátának megfelelően. Jól láthatjuk, hogy a lelkek teremtése az isteni célszerűség és gondviselés szerint történik, Istennek azért van szüksége minderre, hogy azután a megfelelő módon hívhassa életre a mindenséget, mivel

²⁷⁹ SH. XXVI. 6–7: εἰς γὰρ ἕκαστον τῶν σωμάτων τούτων καθ' ὁμοιότητα ἐγκλείονται αἱ ψυχαί, ὥστε εἰς μὲν ἀνθρώπους χώρειν τὰς κριτικὰς, εἰς δὲ πτηνὰ τὰς ἀπανθρώπους, εἰς δὲ τετράποδα τὰς ἀκρίτους (νόμος γὰρ ἐκείνοις ἐστὶν ἡ ἰσχύς), εἰς δὲ ἔρπετα τὰς δολίᾶς, εἰς δὲ νηκτὰ τὰς δειλὰς καὶ ὅσα τῶν λοιπῶν στοιχείων ἀπολαβεῖν ἀνάξια τυγχάνει.

²⁸⁰ A szerző itt a πνεῦμα kifejezést használja, mivel a lelkek alapvetően isten leheletéből származnak.

²⁸¹ SH. XXIII. 14.

e lelkekkel fogja benépesíteni a kozmosz egyes részeit.²⁸² Ez magyarázza azt, hogy az eredendően egyféle anyagból származó lelkek nem kerülhetnek akármilyen testbe: az isteni előrelátás eszközeként ugyanis céljuk van a kozmosz egészének szempontjából. Így keletkezésük után rögtön a lelkek különböző nemei jöttek létre, annak ellenére, hogy egyetlen szubsztanciából valók voltak.²⁸³

Ezt a leírást egészíti ki a XXV. fragmentum, amely a lelkek rendjeinek leírását egy kozmológiai rendszerrel kapcsolja össze. Itt arról olvashatunk, melyik a kozmosznak az a hatvan része, amit a lelkeknek be kell járniuk.²⁸⁴ A *Koré kosmuban* is arról van szó, hogy a Teremtő előrelátó tevékenysége folytán a lelkeknek hatvan neme jött létre.²⁸⁵ A szerző itt nyilvánvalóan arra utal, hogy mindegyik lélek egy számára kijelölt helyre kell hogy kerüljön.

A lelkek teremtésének ez a leírása feltehetően a *Timaios* hatását mutatja. A platóni dialógus a 41 e - 42 d közötti részében ugyancsak arról van szó, hogy a lelkeket a Démiurgos egy anyagból formálta, és létüket az égítetekhez kötötte, vagyis a pszichológiai leírás ugyanúgy kozmológiai keretben kap hangsúlyt, és az individuális lelkek anyaga hasonlóképpen kozmikus eredetű.

Ez a rövid áttekintés elégséges ahhoz, hogy megállapíthassuk, mi az a fő vezérfonal, amely a különböző hermetikus szövegek pszichológiáját összetartja. Ez a lélek teremtésének isteni módja, amely során azt a kozmosz megalakításakor egy isteni anyagból, isteni terv és cél szerint hozza létre a teremtő istenség. A *psychogónia* egyszersmind kozmikus tett is, mivel az anyagi világ szerkezetének egészével van kapcsolatban; nem az isteni gondolat megnyilvánulásának öncélú eredménye, hanem egy olyan aktus, amelynek nyomán a teremtett, anyagi világ kiteljesedik, mivel élővé lesz. És, bár a lelkek szubsztanciája azonos, éppen az isteni terv részeként hordozzák magukban annak lehetőségét, hogy különbözővé váljanak egymástól. Így annak ellenére, hogy

²⁸² SH. XXIII. 15.

²⁸³ SH. XXIII. 16: ὅς ἀν ἐκ μιᾶς οὐσίας.

²⁸⁴ SH. XXV. 11. A hatvan terület a következő négy nagyobb térségbe sorolható be: földi világ (négy részből áll), ἀἷρ κινούμενος (8 rész), ἀἷρ λεπτός (16 rész), ἀἷρ λεπτότατος (32 rész). Vö. Scott 1924–36, III, 595. A hatvan így misztikus számnak tekinthető, mivel mindig az előző szám megkétszereződéséből, majd a számok összegéből áll elő: $2 \times 2 = 4 \times 2 = 8 \times 2 = 16 \times 2 = 32$. Vö. Macrobius: In somn. Scip. I. 6.

²⁸⁵ SH. XXIII. 16.

a közös isteni forrásból erednek, végső funkciójukat csak a nekik megfelelő testben történő megszületésükkel tölthetik be.²⁸⁶

²⁸⁶ A XXIV. és XXV. töredék kozmológiája között a hasonlóan négyes felosztás ellenére is vannak különbségek: Az előbbi szerint a világ négy régiója az οὐρανός, az αἰθήρ, az ἄήρ és a Föld. Minden területet a neki megfelelő lények népesítenek be: az eget (οὐρανός) az istenek, az αἰθήρ-t az égitestek, vagyis az asztrális istenségek, az ἄήρ-t a daimónok, a Földet pedig az emberek és a többi élőlény. (SH. XXIV. 1.) Itt tehát egy kevésbé bonyolult sémával van dolgunk, amely megelégszik a világmindenség elemek szerinti felosztásával. A XXV. fragmentumban kidolgozott kozmológia ennél szofisztikáltabb. A világ ugyan alapvetően itt is négy nagyobb területre (μοῖρα) osztható, de ezek további strukturáltsága révén 60 égi mezőről (χώρα) beszélhetünk, és csak ezek fölött helyezkedik el az ég (οὐρανός). Az istenek és a csillagok ez utóbbiban laknak, így a lelkek a már említett 60 égköz különböző részein osztoznak. A lelkek méltóságát az adja, hogy melyik mezőt lakják, mivel a kozmosz részei a bennük uralkodó elem szerint épülnek egymásra, vagyis a legmagasabb rendű az, amelyik legközelebb van az istenek lakhelyéhez, az éghez. (SH. XXV. 11–14.)

III. FEJEZET: A HERMETIKUS SZÖVEGEK KULTIKUS VONATKOZÁSAI

A drómenon szerepe a hermetikában

A hermetikus szövegekkel kapcsolatban mindig is alapvető problémát jelentett a dialógusok funkciójának értelmezése: miért és kinek születtek ezek az írá-
sok, van-e bennük valami nyoma annak, hogy létező vallásos közösségek va-
lódi kultikus célokra használták azokat, vagy inkább csak a középplatonizmus
hagyományában gyökerező iskolai célra használt, didaktikus szövegekkel van
dolgunk, amelyek a késő ókor iskolai filozófiájának közhelyeit ismételtetik
néha szárazon, néha kétségtelenül emelkedett stílusban, és így nem is annyira
önmagukban van az értékük, hanem abban, hogy egy egész kor szellemi miliő-
jét tárják elénk?¹

Tény, hogy régészeti adatok vagy írott források egyértelműen nem támaszt-
ják alá azt, hogy léteztek olyan közösségek, amelyek számára a hermetikus
szövegek jelentették volna azokat a 'szent' textusokat, amelyekre valamifé-
le vallási dogmát vagy kultikus cselekményekben is megnyilvánuló rítusokat
alapoztak volna. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy magukban a szövegekben
a kultikus cselekményekre történő egész sor utalást találunk (rituális étkezés,
rituális csók, baptizma), amelyek alapul szolgálhatnak annak a feltételezésnek,
hogy egyes hermetikus traktátusokat használtak ilyen kultikus célokra.² Ennek
egyértelmű példáját a Nag Hammadi-i szövegek esetében már látjuk, ahol vi-
lágosan tetten érhető, hogy egyes hermetikus dialógusok egy vallási közösség
számára a kultikus cselekmény egyes aspektusait közvetítő élő hagyományt je-
lentettek. Ennek az élő hagyománynak kiemelkedő példája a hermetikus ima,
amely egy szövegrésztől függetlenül, önállóan is funkcionált, ahogyan azt a latin,

¹ Lásd erre vonatkozóan Festugière jellemző kijelentését: *Cette raison générale trouve dans le cas de l'hermétisme une application toute spéciale en ce sens que l'hermétisme est rien moins qu'un système cohérent de philosophie. On ne saurait trop le redire: cet ensemble de textes ne vaut guère par lui-même, mais en tant qu'il témoigne sur les idées de l'époque.* (FESTUGIÈRE, 1950–54, IV, 55.)

² A régebbi, a Nag Hammadi-i lelet előkerülése előtti irodalomból, Reitzenstein úttörő munká-
ján kívül (*Poimandres*, első megjelenése: 1904) ld. WILLOUGHBY 1929, VAN MOORSEL, 1955.

kopt és görög változatban, a latin *Asclepius*, a görög mágikus papirusz és a Nag Hammadi-i könyvtár részeként fennmaradt ima esetében láthatjuk.³ Mivel tehát annak megvilágítására, hogy egy hermetikus traktátus élő, kultikus eljárások során alkalmazható szöveggént létezhetett, a legevidensebb példát a hermetikus himnuszok vagy imák nyújtják, ezért az tűnik leginkább célravezetőnek, ha ezek struktúrájának nyelvi elemzésén keresztül mutatom be, miként funkcionál a hermetikus ima valamely kultikus cselekmény részeként.⁴ Mivel azonban ahhoz, hogy világos legyen, egyáltalán mit is jelent az ima mint a kultuszban használt performatív nyelvi eszköz, előzetesen néhány elvi megjegyzést kell tennünk; illetve érdemes kitekintnünk arra az interpretációs hagyományra, amely a hermetika újabb kori recepciójának történetében a kezdetektől tetten érhető.

A másik fontos elméleti aspektus, amit a hermetikával kapcsolatban tisztáznunk érdemes, a hermetikus misztérium fogalmának értelmezése. Mindekelőtt le kell szögezni, hogy általában sem könnyű definiálni a misztérium fogalmát, a R. Reitzenstein által bevezetett, majd elterjedt 'hellenisztikus misztérium-vallás' terminus jogossága és értelme pedig mára egyszerűen kérdésessé vált. Ugyanis semmi alapunk sincs arra, hogy feltételezzük, hogy léteztek volna olyan, az orientális vallási hagyományok döntő befolyása alatt kialakult közösségek, amelyek éppen a hellenizmus korában szöktek szárba, és jól elkülöníthető, sajátos vallásokat jelenítenének meg. W. Burkert rámutat, hogy ebben a felfogásban a 'hellenisztikus' fogalma lényegében annyit jelent, hogy orientális hatásokkal átszőtt, másrészt felhívja a figyelmet arra, hogy egy misztérium mintája – legyen bár tárgya egy tagadhatatlanul keletről származó istenség –

³ A kérdéses ima három forrásban érhető el számunkra: Az említett latin és görög változaton kívül a Nag Hammadi-i corpusban is megtalálható. Annyit érdemes lehet kiemelni, hogy a NHC kopt változata két bizonyíthatóan hermetikus szöveg közé illesztve hozza a szövegvariáns, ami azt a feltételezést erősíti, hogy a másoló a kérdéses imát vagy egy hermetikus gyűjteményből merítette, vagy hermetikus szövegnek tekintette. Így, filológiai érvek alapján, nincs okunk kétségbe vonni, hogy a szöveg latin vagy görög változata felhasználható lenne a hermetikus misztérium fogalmának elemzéséhez. Ettől függetlenül, a jelen körülmények alapján nem tudjuk eldönteni, hogy a latin *Asclepius*ba a fordító emelt-e be egy hermetikus imát, vagy az eredeti forrása is tartalmazta-e a kérdéses hálaadást. A görög párhuzamra még Reitzenstein figyelt fel. A kérdéses szöveghe-lyek: Ascl. lat. 41; PGM. III. 591–609; NHC. VI. 7. 65. 3–7. Vö. MAHÉ 1978–1982, I. 160–167.

⁴ A kérdéshez általában ld. Amina KROPP: How does magical language work? The spells and formulae of the latin defixionum tabellae. In: H. S. VERSNEL–D. FRANKFURTER–J. HAHN (eds.): *Religions in the Graeco-Roman World*. Brill, 2010, Leiden. 357–380. Frances Hickson HAHN: Performing the Sacred: Prayers and Hymns. In: Jörg RÜPKE (ed.): *A Companion to Roman Religion*. Blackwell Publishing Ltd. 2007. 235–248. A hermetikus kultuszhoz újabban: VAN DEN KERCHOVE 2012.

mindig is a görög misztérium marad (mint Dionüszosz misztériuma, vagy az Eleuszi misztériumok).⁵

Másrészt igen nehéz egyértelmű nyomára bukkani a misztériumok genealógiájának kezdeti pontjára, már ha van egyetlen kezdőpontjuk, és nem inkább több hagyomány egyébként igen ősi, akár neolitikus időkbe visszanyúló találkozásáról beszélhetünk. A misztérium fogalmának definiálása tehát nem egyszerű feladat. Ennek oka egyrészt a misztériumok forrásvidékének már említett meglehetősen nehéz megragadása, a másik a görög vallás kettőssége. A görög vallás ugyanis – mint a polis vallása – alapvetően a nyilvános, és nem a titkos kultuszt takarja; a vallásos érzületet, azaz az eusebeiat, az ezeken való részvételt jelenti; míg ezek elutasítása istentelenséggel, asebeiaival ér fel.⁶ Ennek fényében különösen érdekesek a hermetikus irodalomban található, a nyilvános vallást elítélő, kritikus megjegyzések.⁷

A következő problémát a hieros logos vagy teleios logos interpretációja jelenti. A logos – azaz a beavatási folyamat, vagyis a tanulás – a hermetikus irodalom központi jelentőségű része, a beavatandó csak ennek révén, és e folyamat befejezéseként érheti el a megvilágosodást. (Tehát a logosnak itt más jelentésével találkozunk, mint az eddigiekben elemztük.) Nem véletlen, hogy a latinul *Asclepius* címen ismert dialógus eredeti címe *Logos teleios*, azaz 'a tökéletes tanítás' volt. Éppen ezért úgy tűnik, hogy – ha a létezését elfogadjuk – a hermetikus misztérium középponti eszköze, a logos, kulcsszerepének megfelelően lehet az írott szó, akár maga a könyv. Tény, hogy vannak arra utaló adatok, hogy a misztériumban is szerepet játszott a tanulás, a logos elsajátítása, adott esetben bizonyos könyvek használata.⁸ Arra nézve viszont semmi bizonyíték nincs, hogy ezek a könyvek például teológiai kérdésekkel foglalkoztak volna, vagy éppen ilyen jellegű dogmákat találhatnánk bennük; a misztériumok hívei tehát használhattak könyveket, de a tanulás sokkal inkább szóban történt, azaz a könyv vagy írott szöveg a misztériumban nem játszott központi szerepet.⁹ Persze mindezt értelmezhetjük úgy is, hogy a hermetikus traktátusok éppen ezeknek a szóbeli tanításoknak a leírt változatát tartalmazzák; ám eb-

⁵ BURKERT 1982, 2.

⁶ BURKERT 1985, 276. Idézzük itt emlékezetünkbe, hogy Xenophón határozottan arra utal, hogy a Sókratés elleni egyik legsúlyosabb vád éppen az asebeia vádjá volt, ti. hogy nem tiszteli a város isteneit, helyette más istenek (pl. a saját daimónionja) tiszteletét vezeti be! (Memor. I. 1.)

⁷ CH. IV. 10.

⁸ Például a pompeji 'Misztériumok házában' található olyan falfestmény, ahol egy gyermek tekercset tanulmányoz anyja (?) mellett, akinek a kezében ugyancsak egy tekercs van.

⁹ BURKERT 1987, 71. skk.

ben az esetben feltehetően inkább rokoníthatók a Nag Hammadi-i gnosztikus könyvtár kódexeivel, mint a misztériumok egyébként számunkra ismeretlen szövegeivel. A Nag Hammadi-i könyvtárat ugyanis valamilyen, számunkra egyébként ismeretlen ok miatt szükségesnek tartották elrejteti – éppen ennek köszönhetjük fennmaradásukat; a kódexeket használó közösség számára tehát a leírt szövegnek fizikai mivoltában is jelentősége volt. Azonban a misztériumok tekintetében ez nem állítható biztosan; ezek esetében fontosabb a kultikus cselekvés révén végrehajtott beavatás, amit a beavatást végző papnak szóban meg sem kell indokolnia; elég, ha a gyakorlatban elsajátította, hogyan hajtsa végre azt a cselekvést, amely által a beavatandó elnyeri az áhított célt, a végső beavatást.¹⁰ A kultusz középponti eleme tehát nem a szó, nem a tanítás, hanem a kultikus cselekmény (*drómena*); ha tehát azt akarjuk bizonyítani, hogy a hermetika valamiképpen nem könyvvallás, hanem misztérium, akkor azt kell megmutatnunk, hogy e kultikus cselekmények (*drómena*) ugyanolyan súllyal találhatók meg ezekben is, mint a misztériumokban. Látható, hogy a később még említendő, ugyancsak reitzensteini terminus, az úgynevezett ’olvasott misztérium’ (*Lese-Mysterium*) elmélete, aminek a középpontjában tehát egy szöveg olvasása és az azon keresztül nyert beavatás áll, legalább olyan kérdéses, mint a misztériumvallás fogalma. Mindezek okán, ha a hermetikus vallásról, közösségről vagy akár hermetikus misztériumról beszélünk, csak hipotézisekre tudunk hagyatkozni. Nem állíthatjuk azt, hogy e fogalmakat teljesen illegitim módon használjuk, és ki kellene zárunk őket a tudományos diskurzusból, de azt világosan kell látnunk, hogy alaposabb bizonyítékok híján egyelőre a szövegek elemzésén alapuló elméleteket tudunk csak megfogalmazni. Azonban az a tény, hogy a hermetikával kapcsolatban lényegében csak szövegeket ismerünk, és nincsenek adataink a hermetikus ’drómená’-t illetően, nem jelenti azt, hogy a hermetikus vallás (ha volt ilyen egyáltalán) könyvvallás lett volna; elképzelhető, hogy csak a szövegek maradtak fenn, amelyeket a beavatás során a beavatandó tanulását megkönnyítendő alkalmaztak, még ha nem csak ezek játszottak is szerepet a hermetikus közösségek életében.

Mindenesetre, ha a misztérium fogalmát a Walter Burkert által kijelölt és előbb ismertetett definíciós keretben értelmezzük, majd ezen belül próbáljuk meg elhelyezni a hermetikus irodalmat, illetve a hermetikus misztériumot, akkor használható támpontot kaphatunk. Burkert a misztérium alapvető vonásának a beavatás mozzanatát tartja,¹¹ mivel ez az egyetlen olyan közös jellemző,

¹⁰ Plat. Men. 81 a

¹¹ BURKERT 1987, 7 skk.

ami a misztériumnak tekintett vallási fenoméneket összeköti, illetve jól elkülöníthetővé teszi más vallási vagy kultikus jelenségektől. Mivel semmi bizonyítékunk nincs arra nézve, hogy a 'misztériumvallás' fogalmát használhatnánk mint olyan terminust, amely egy valós vallástörténeti jelenséget jelöl, amennyiben maguk a misztériumok és beavatottjaik nem léptek ki a hagyományos poliszvallás keretei közül, és nem is azzal szemben definiálták önmagukat, így egy olyan sajátos jellemző megtalálása, ami segít abban, hogy a misztériumot ezen a poliszvalláson belül mint önálló jelenséget definiálhassuk, fontos fogalmi segítséget jelent. Márpedig a hermetikus irodalommal kapcsolatban a beavatás fogalma kétségtelenül alapvető jelentőségű. Ahogyan láttuk, a dialógusok gyakran éppen azt a folyamatot tárják fel, ahogyan a spirituális, nem biológiai értelemben vett atya feltárja azt a tudást a fiának, amely révén az utóbbi beavatott lehet. A szövegek ebből a szempontból éppen a fiúvá válás, egyszersmind az ehhez szükséges tanulás folyamatát mutatják be. A tudás átadásának (*paradosis*), azaz a beavatásnak az állomásait számos szöveghelyen tetten érhetjük,¹² és minden bizonnyal nem tévedünk, ha a hermetikus irodalom egyik alapvető jelenségének tartjuk. Látható, hogy a misztérium mint a beavatás fogalma használható hermeneutikai kulcsot jelent, ugyanakkor továbbra is nehéz – ha nem lehetetlen – feladat, hogy megragadjuk a beavatási cselekményekre való utalásokat, azok nyomait a szövegcorpusban. A legfőbb kérdést ebben a vonatkozásban az jelenti, hogy a hermetikus értekezések használói valóban hajtottak-e végre empirikus kultikus cselekményeket, vagy kénytelenek vagyunk ahhoz az interpretációs módszerhez folyamodni, amelynek segítségével a szövegben fellelhető, erre vonatkozó szórványos utalásokat úgy értelmezzük, hogy a szerzők vagy a beavatók célja az empirikus kultusz spirituális átértelmezése volt, azaz empirikusan végzett kultikus cselekmények helyett maga a szöveg lesz a spirituális beavatás eszköze; tehát a beavatandó teljes, lényegi átalakítása egy értelmi beavatás során jön létre, amikor a külsődleges kultikus cselekményeknek semmilyen funkciójuk nincs.

Lényeges hasonlóságot jelent továbbá a misztériumok és a hermetikus irodalom között az individualizáció. Bár a misztériumok mellett, azokkal együtt működik, a nem beavatottak számára is elérhető nyilvános kultusz (itt csak Mithrasz kultusza tekinthető kivételnek, ahol ez a jelenség nem figyelhető meg), a misztérium célja az egyén beavatása és gyökeres átformálása. Burker szerint a „misztériumok beavatási rituálék voltak, amelyben szóhoz jutott

¹² L. CH. I. 26; I. 32; IV. 3; V. 1; XII. 9.; XII. 12; XIII. 1, 16; XIV. 1; Ascl. lat. 1, 10, 19, 20. Vö. VAN MOORSEL 1955, 79–80.

a (beavatandó) saját akarata, a személyiség, és a titok, amely a szent megpasztalása révén az értelem megváltozását kívánta meg”.¹³ Azaz a misztérium feltételezi azt, hogy a beavatandó önként vállalja és saját maga akarja a beavatását, amelynek során átlényegül. Ez a megállapítás kétségtelenül igaz a hermetikus misztériumra. A dialógusok általában két személy (esetleg három, mint az *Asclepius*ban) között zajlanak le, ahol a mystagógés és a tanítvány atya-fiú viszonyba kerülnek, és a beavatás teljesen személyes élménnyé válik. Ennek a folyamatnak a legvilágosabb példája a XIII. dialógus, de említhetjük a *Poimandrést* is, ahol bár a beavató egy isteni személy (lényegében az isteni nus), nem egy tanító vagy egy ember, a beavatás folyamata lényegében ugyanúgy megy végbe, mint egyéb esetekben. A személyes beavatás – *initiatio* – meglelte tehát kétségtelenül nemcsak megvan a hermetikus irodalomban, hanem annak egy kulcsfontosságú eleme is.

Mindamellettt számomra kérdésesnek tűnik, hogy lehetséges-e tisztán spiritualizálni a misztériumot úgy, hogy ezzel együtt ne legyen szerepe a külsődleges kultikus cselekményeknek. A misztérium alapvető vonása, sőt inkább csúcspontja egy olyan esemény, amelyet a beavatandó konkrétan, fizikai valójában átél: a mithraikus kultuszban ilyen a taurobolium szertartása, Eleuszisban pedig a beavatás csúcsa, az úgynevezett *epopteia*, amikor a beavatandó előtt tárják fel a szent dolgokat. Egyszóval úgy tűnik, hogy a misztérium lényegi eleme, hogy a beavatandónak empirikus élményben legyen része.¹⁴ Egy Aristotelésnek tulajdonított, tömören megfogalmazott állítás szerint azoknak, akik beavatást nyernek, nem tanulni kell, hanem átélni (vagy szenvedni?): οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν.¹⁵ Itt feltehetően nem arról van szó, hogy a beavatandónak semmiféle tudásra nem kellene szert tennie, inkább arról, hogy a beavatás végén a tanulás eléri végcélját, és a beavatandónak revelációban lesz része, ahogyan az egyébként a hermeticus corpus XIII. darabjában is történik, amikor Hermés feltárja fia, Tat előtt, miként változik át még anyagi testében spirituális testté; fia először nem is érti, mi történik, hiszen a reveláció a szeme előtt játszódik le. Kérdéseire Hermés felvilágosítja, hogy revelációja, azaz Értelembe való újjászületése miatt igazi valója Tat testi szemei számára nem érzékelhetők. Teste, amit Tat ismerni vél, már csak látszat, ő maga elidegenedett az anyagi

¹³ BURKERT 1987, 11.

¹⁴ BURKERT 1985, 277.

¹⁵ Frg. 15. Rose.

világtól, éppen ezért az anyagi világ számára ismert tulajdonságok (nagyság, szín, alak) révén nem is határozható már meg.¹⁶

A hermetikus irodalommal kapcsolatban a 'spirituális misztérium' terminust Van Moorsel használta (szembeállítva azt az úgynevezett empirikus misztériummal), amely szerinte az empirikus misztérium spontán továbbélése.¹⁷ Mit jelent ez a megállapítás? Van Moorsel szerint a hermetikus traktátusok nyelvének bizonyos technikai elemei egyértelműen a misztériumokra utalnak; köztük a beavatáshoz kapcsolható, a beavatandó vezetésére vonatkozó *hodégein* ('vezetni az úton') is. Van Moorsel úgy véli, hogy a hermetikus szöveg egy misztagógikus katekézis, ahol maga a szöveg a kathodégos, az a vezető, aki a beavatandót végigkíséri az útján. A szöveg úgy képes kifejteni hatását, hogy lényegében isteni szóként (*sermo divinus*) funkcionál, amelyben maga az isteni nus fejt ki hatását. Mégis, a spirituális misztérium terminus bevezetésének jogossága legalábbis kétséges, hiszen kérdéses, hogy a fogalom jelöl-e bármilyen történeti jelenséget, vagy utólagos konstrukció csupán, főleg ha ilyen erősen, sőt mesterségesen állítjuk szembe az úgynevezett empirikus misztériummal. A fentebbi megjegyzések és a burkerti definíciós alapon kidolgozott értelmezési keret inkább azt látszik megerősíteni, hogy ha létezett is hermetikus misztérium, az a misztérium hagyományos fogalma felől érthető meg. Van Moorsel amellett érvelt, hogy a hermetikus misztérium sajátossága abban áll, hogy miközben empirikus módon megszünteti a rituális gyakorlatot (drómenon), egy másik szinten, spirituálisan újjáépíti azt. Ezt az eljárást a hermetikus spirituális folyamat lényegi és belső mozzanatának tartja. A hermetikus misztériumot éppen ezért *pneumatic mystery*-nek nevezi.¹⁸ Később érvelni fogok amellett, hogy például a szövegekben olvasható himnuszok vagy imák értelmezhetők *drómenon*-ként, és ennyiben jogosan érvelhetünk amellett, hogy a hermetikus dialógusokból kiolvasható a feltételezett közösségekben meglévő empirikus kultikus cselekmény némely nyoma, még ha ez az állítás nem vonja is kétségbe teljesen Van Moorsel tézisé, amely kultusz spirizualizációs átalakításának folyamatát tételezi. Van Moorsel szerint: „úgy tartjuk, hogy a hermetika nem csak úgy tesz, mintha misztérium lenne, hanem valóban misztérium, más szóval egy kimondhatatlan élmény közlője, amely, spirituális módon, lépest tart az

¹⁶ CH. XIII. 3.

¹⁷ VAN MOORSEL 1955, 83.

¹⁸ VAN MOORSEL 1957, 77. skk. Mindenesetre érdekes, hogy a *mysterium* kifejezés mindössze háromszor fordul elő a hermetikus corpusban!

empirikus misztérium fokozataival.”¹⁹ Ez a definíció nem is áll olyan messze Burkert misztériumértelmezésétől.

Látható, hogy nem sokkal Festugière monumentális művének megjelenése után már találkozhatunk olyan elmélettel, amely inkább a reitzensteini tézis felé mutat, amennyiben az az alapvetése, hogy az empirikus misztérium valamilyen módon nem empirikus, hanem spirituális élménnyé transzformálható, belső átalakulássá, ami tulajdonképpen a szöveg olvasása révén jön létre; és ennek az átalakulásnak a nyomai a szöveg nyelvi elemzése révén érhetők tetten.

Összességében tehát elmondható: kérdéses, hogy létezik-e misztérium *drómenon*, azaz kultikus cselekmény nélkül. Később, a hermetikus ima szerkezetét elemezve igyekszem majd rámutatni arra, hogy a szövegekben találhatunk olyan elemeket, amelyek erősíthetik azt a hipotézisünket, hogy a textusokat használók számára bizonyos cselekmények – például maga az ima, vagy a himnusz előadása – ilyen valós, kultikus elemekként, *drómena*-ként funkcionáltak.

Számomra mindenesetre kétségesnek tűnik, hogy bármely misztérium beavatottja képes lenne-e eksztatikus örömmel számolni be látomásáról, ha pusztán a szó vagy logos lenne az az eszköz, amely elvezette az illuminációhoz. Az *aranyszámár* XI. könyvében Apuleius arra céloz, hogy egyrészt a beavatás részleteit nem árulhatja el, mert sem elmondani, sem meghallani nem szabad,²⁰ másrészt abból, amit elárulhat, az olvasó úgysem ért meg semmit; a beavatás lényege tehát az elmondhatón túl van: „Íme, elmondtam neked mindent, s mégis bizonyos, hogy hiába hallod, egy szót sem értesz belőle.”²¹ A Corpus XIII. darabjában Tat eksztatikus állapotba kerül, és hangsúlyozza, hogy univerzális ismeretre és mindent-látásra tett szert: „Mivel erőssé lettem Isten által, atyám, már nem szemeimmel jelenítem meg a dolgokat, hanem az erőktől származó szellemi képességgel. Az égben vagyok, a földön, a vízben, a levegőben. Az állatokban vagyok, a növényekben, az anyaméhben, az anyaméh előtt, az anyaméh után, mindenütt.”²² A XI. traktátus hasonlóan emelkedett stílusban írja le a megvilágosodott, most már belsőleg átalakult, és Istennel egyesült ember állapotát: „Ha nem teszed magad egyenlővé Istennel, nem ismerheted meg Istent. Hiszen csak a hasonló ismerheti meg a hasonlót. Növekedj mérhetetlen nagyságúvá, hagyj magad mögött minden testet, szárnyald túl az időt,

¹⁹ VAN MOORSEL 1957, 78.

²⁰ Metamorph. XI. 23: *Quaeras forsitan satis anxie, studiose lector, quid deinde dictum, quid factum; dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire.*

²¹ *Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est. Ergo quod solum potest sine piaculo ad profanorum intelligentias enuntiari, referam.* (Révay József fordítása.)

²² CH. XIII. 11.

válj Örökkévalósággá, és megismered Istent. Megértve, hogy semmi sem lehetetlen számodra, gondold azt, hogy halhatatlan vagy, és hogy képes vagy megismerni mindent: minden mesterséget, minden tudományt, és az élőlények természetét. Emelkedj magasabbra minden magasságnál, és merülj mélyebbre minden mélységnél! Fogadd magadba mindannak az érzékét, ami meg lett alkotva: a tűzét, a vizét, azét, ami száraz, és ami nedves! Gondold azt, hogy egyszerre vagy mindenütt, a földön, a tengeren, az égen; hogy meg nem született vagy, az anyaméhben vagy, ifjú, öreg, halott vagy, és túl vagy a halálon!

És ha egyszerre megértetted mindezt – az időt, a helyet, a dolgokat, a minőséget, a mennyiséget –, képes leszel megérteni Istent.”²³ Az V. dialógusban pedig a még teljes beavatás előtt álló Tatot buzdítja Hermés a következő szavakkal: „Bárcsak képes lennél szárnyakat növesztve fölrepülni az égbe, és ég és föld között lebegve láthatnád a szilárd földet, a hullámzó tengert, a folyók áramlását, a kóborló szeleket, a tűz hevesességét, az égítetek útját, s a gyorsan forgó eget, mely egyre csak ugyanazok körül forog körbe-körbe! Mily szerencsés látvány, gyermekem, egyetlen pillanatban szemlélni mindezt; azt, hogy a mozdulatlan megindul, ami pedig az érzékelés számára rejtett, megnyilvánul a dolgok által, amiket alkotott.”²⁴ A X. traktátusban Hermés e misztikus látásnak mintegy elméleti megokolását adja: „A Jó látványa nem hasonlatos a Nap sugarához, amely tüzes, és fényével elvakítja szemünket, így arra késztet, hogy behunyjuk azt. Ellenkezőleg: oly mértékben világosít meg, amennyire valaki képes az értelmi fényesség kiáradásának befogadására. Erősebben világít, mint a nap fénye, hogy elérjen hozzánk, de nem ártalmas, és halhatatlansággal teli.”²⁵ Majd azt is elárulja, hogy a beavatandónak fel kell készülnie arra, hogy alkalmassá váljon erre a látásra, ami nem érhető el a lélek és az értelem bizonyos, még gyenge állapotában: „Azok, akik e látványból többet tudnak felfogni, gyakran elalszanak, és testükből felemelkednek e gyönyörű látványhoz, ahogyan az Uránosznak és Kronosznak, a mi őseinknek is sikerült... De most még gyöngék vagyunk, és nem vagyunk elég erősek ahhoz, hogy kinyissuk értelmünk szemeit, és szemléljük a Jó romolhatatlan és utolérhetetlen szépségét. Akkor látod majd meg, ha nem tudsz róla mit mondani. Mert a róla való tudás nem más, mint az isteni csönd és az érzékek tompasága.”²⁶

E szövegeket – főleg az apuleiusi tudósítás fényében – olvasva minden bi-

²³ CH. XI. 20.

²⁴ CH. V. 5.

²⁵ CH. X. 4–5.

²⁶ CH. X. 5.

zonnyal felmerül bennünk, hogy a mindent-látásnak erről az élményéről beszámoló tudósítások valós beavatási tapasztalat lenyomatai. Ezek alapján kétségesnek tűnik, hogy pusztán egy szöveg olvasása képes lenne-e egy ilyen spirituális élmény bázisává válni.

A fentebb vázolt definíciók alapokról elindulva most már kísérletet tehetünk arra, hogy megvizsgáljuk a kérdést: vajon tényleg léteztek-e olyan vallási közösségek, amelyek használták a hermetikus szövegeket, vagy ha a dialógusok olvasója nem is egy közösség tagjaként, de legalább individuális módon – a szöveg mint műsztagógosz segítségével – részesülhetett-e spirituális beavatásban, vagy mindezek helyett be kell érünk azzal, hogy pusztán hipotéziseket állítunk fel a lehetséges megoldásokat illetően. A hermetikus corpus tudományos, filológiai igényű feldolgozásának megalapozásában úttörő munkát végzett a kiváló német filológus, Richard Reitzenstein. Bár konkrét bizonyítékok még nem álltak rendelkezésre – hiszen a számunkra bizonyító erejüként ható Nag Hammadi-i lelet csak szűk fél évszázaddal az először 1904-ben megjelent *Poimandres* című könyve után került elő –, kiváló filológusi intuícióval állította fel hipotézisét, amely szerint létezett egy 'Poimandrés-közösség', amely számára a hermetikus szövegek szent textusokként szolgáltak.²⁷ Az úttörőnek kijáró tisztelet okán, és mert minden hasonló elmélet végső soron Reitzensteinre vezethető vissza, röviden vázolom tézisé, amely talán számunkra is némi (nem is csekély!) tanulsággal szolgál. A magam álláspontját alább, a hermetikus ima szerkezetének elemzésénél fogom ismertetni. E ponton annyi látszik még előre-bocsátandónak, hogy a hermetikus szövegek legújabb értelmezései, amelyek hangsúlyozzák a textusokban tetten érhető kultikus elmek jelentőségét, lényegében a dialógusok nyelvi természetének és struktúrájának elemzése révén bizonyítják a hermetikus kultusz létének lehetőségét;²⁸ ebből a szempontból tehát lényegében nem lépnek tovább a Reitzenstein által alkalmazott, alapvetően filológiai-történeti módszernél.

Többször hivatkozott *Poimandres*²⁹ című könyvében Reitzenstein azt a hipotézist állította fel, hogy bár a hermetikus irodalom sajtáságos, különleges vallástörténeti emléksoportot alkotott, a különböző szövegek lényegében egy középponti elemre, minden reveláció forrására vezethetők vissza; a kinyilatkoz-

²⁷ Reitzenstein módszerét illetően ld. GRAFTON 1990, 77–98.

²⁸ Fontosak lehetnek ebből a szempontból egyes modern nyelvészeti eredmények is, mint a *kognitív metafora* fogalma, vagy a performatív beszédaktusok szerepe. Ilyen elemzéshez ld. SÖDERGARD 2003.

²⁹ A következőkhöz ld. REITZENSTEIN 1922, 146. skk.

tatások végső kútfeje az az istenség, amely kiteljesíti a teremtetést (*diakosmosis*), és szokásosan egyik fia³⁰ vagy tanítványa a tanításának letéteményese. Ebben a könyvben a német tudós még amellett érvelt, hogy a dialógusok Egyiptomban keletkeztek, a tradíció örökösei közötti eltérést – ti. hogy Tat vagy éppen Asklépios részesül-e a kinyilatkoztatásból – a különböző vidékek között lévő papi tradíció különbsége határozza meg; a szövegek tehát lényegében az egyiptomi papi hagyományra vezethetők vissza, és ebből fejlődtek ki. Reitzenstein szerint a hermetikus irodalom az egyiptomi népi vallásosság hellenizálódott talajából nőtt ki, és a tágabb értelemben vett hermetikus irodalomban egy új istenség, Poimandrés, vele együtt pedig egy új vallás és vallási közösség jelent meg (Poimandrés-vallás). Ahhoz, hogy megértsük, ez a vallás hogyan született meg ezen a talajon és hogyan terjedt el, a tanítvány-Mester, és a Próféta-közösség viszonyát kell alaposabban szemügyre vennünk és elemeznünk. E viszony megvilágításához Reitzenstein egy mágikus papiruszon található párhuzamra hívja fel a figyelmünket. A *Poimandrés* (CH. I.) végén olvasható imát (pontosabban a próféta elküldetésének, majd imájának leírását) a Papyrus Mimaout Z. 297–325. sorokkal veti egybe. Fontos tanulság, ami a *Poimandrés* jobb megértését segíti elő, hogy az imát a pap egy bizonyos cél érdekében mondja el; egy gyülekezet van körüllette, ő pedig meglepő szavakkal imádkozik: „tegyél azoknak szolgáljává, akik árnyékomban vannak” – azaz tégy engem tanítványaim szolgáljává. Ez arra utal, hogy különleges kapcsolat van tanítvány és mester, mester és közösség között; olyan kapcsolat, amely éppen a hermetikus Poimandrés szövegét juttatja eszünkbe. Ott ugyanis, miután az ismeretlen próféta tanítványokat gyűjtött maga mellé, elkezdte beavatásukat. „Én pedig talpra állítottam őket, és vezetője lettem nemzetségüknek. Megtanítottam nekik, hogyan és mi módon lesznek megváltva, és elültettem bennük a bölcsesség tanításait. Ambróziás víz táplálta őket.”³¹ Megtanította őket imádkozni, majd miután meditált, és elmondott egy szép himnuszt, így fohászkodott: „Fogadd el e szent értelmi áldozatokat, amelyek szívemből és lelkemből szólnak, és Hozzád emelkednek, aki kimondhatatlan és ismeretlen vagy, akit csendben szólítunk meg. Hallgass meg engem, aki azért könyörgök, hogy ne felejtsem el a tudást, amely a lényünkéből fakad. Tégy erőssé engem, és én ezzel az ado-

³⁰ Ez a fiú természetesen lehet spirituális értelemben is utód; sőt minden bizonnyal ez a fogalom helyes értelmezése. Ehhez ld. CH. XIII. 3. Itt a beavatás elején Tat éppen azt nem érti meg, hogy az igazi atya-fiú viszonyt nem a biológiai rokonság, hanem a spirituális beavatás jelenti: igazi fia nem biológiai értelemben lesz atyjának, hanem akkor, ha apjától mint mesterétől elsajátította a megvilágosodás módját.

³¹ CH. I. 29.

mánnyal megvilágosítom azokat, akik tudatlanok, mert testvéreim ők, és a te gyermekeid. Ezért hiszek és teszek tanúságot, az életbe és fénybe távozom. Áldott vagy, Atyám. Az, aki a te embered, részes akar lenni a megszentelésben, hiszen megadtál neki minden erőt ehhez.”³² Azaz a hermetikus szövegből jól rekonstruálhatóak a prófétai elhívás, majd az ennek következtében elkezdődő prófétai tevékenység egyes állomásai, amelynek központi magvát egy közösség létrehozása alkotja. Reitzenstein amellet érvel, hogy a hasonló közösségek vallásának alapvető tanítása is rekonstruálható: van egy legfőbb isten, akit a különböző népek más-más név alatt tisztelnek. Annak ellenére, hogy hasonló kultuszok révén lényegében egy istent tisztelnek, mégis különböző csoportok léteztek egymás mellett, amelyek egy próféta körül tömörültek, és nevüket is róla kapták; kapcsolatuk szoros volt, a közösség tagjai testvéreknek (fivérnek, nővérnek) nevezték egymást.³³ Mivel a mágikus papiruszok szerzőiről sem tudunk semmit, és bár céljaik részben a szövegek természetéből adódóan megismerhetők, talán merésznek tűnhet az a párhuzam, amit Reitzenstein a mágikus papiruszok és a hermetikus szövegek között feltételez; tudniillik hogy amiként a mágus természetfeletti erőért, úgy a *teológus* természetfeletti tudásért könyörög. Kiemelendő mindezek mellett a német filológusnak az a tézise, hogy a tudásnak – azaz a hermetikus gnózisnak – ez a fogalma, nevezetesen, hogy a népi vallásosság csak a burok, amelyen keresztül eljuthatunk a dolgok lényegének megfjtéséhez, egyértelműen egyiptomi sajátosság. Mindenesetre, ha a feltevés igaz, akkor nyilvánvalóan helyes lehet a következtetés, hogy a vallástörténeti párhuzamok alapján olyan, a görög befolyástól talán nem független, de az egyiptomi vallás és teológia talajából sarjadó profetikus hermetikus közösségek létrehozhatók, amelyek egy teológus-próféta köré szerveződő csoportok voltak. Ahhoz – mondja Reitzenstein –, hogy a népi vallásosság burkán keresztül eljuthassunk a dolgok lényegéig, allegorizálni kell a vallást, azaz képesnek kell lenni arra, hogy bizonyos jelenségeket, szövegeket a maguk szó szerinti értelmezésén túl mélyebb, allegorikus jelentéssel ruházhassunk fel. Reitzenstein szerint ennek a folyamatnak az a lehetséges végkimenetele, hogy egyes körökben az allegorizálás révén elpárolog a vallási erő, vagy új formát nyer a miszticizmusban: „a kinyilatkoztatás fogalma mélyen a népi vallásosságban gyökerezik, és a keleti vallásoknak mint kinyilatkoztatott vallásoknak (*Offenbarungsreligion*) a karakterét a gnosztikus rendsze-

³² CH. I. 31–32.

³³ REITZENSTEIN 1922, 154.

rek sem tagadják meg.”³⁴ Így lesz e folyamat során a hermetika egyre inkább spiritualizált allegorizáló könyvvallás, pontosabban *’olvasott misztérium’*. Továbbá, a hermetikus gnózis fogalmának kialakulásában szerepet játszott az az Egyiptomban általános nézet, hogy létezik egy folytonosan működő isteni erő, egy kinyilatkoztatás, amely a szent papnak (*hiereus*) hatalmat és tekintélyt ad. Azt a jelenséget, hogy miért nem tudunk különálló, sajátos hermetikus közösségről, Reitzenstein azzal magyarázza, hogy a vizsgált kultikus közösség papja tanítását a népi vallásosság isteneihez kapcsolta, így egy ilyen közösséget általában nem könnyű elválasztani az egyiptomi vallástól. Reitzenstein tehát alapvetően az elsődleges szöveges források filológiai vizsgálatán keresztül kísérli meg, hogy rekonstruálja egy hermetikus, úgynevezett Poimandrés-közösség létét, illetve dogmáját. Azonban e rekonstrukció e ponton mégis elszakad a szigorú szövegkritikai vizsgálatától. Párhuzamos források – főleg Iamblichos és Zósimos – alapján arra következtet, hogy a Iamblichos és Zósimos által említett Bitys nevű próféta³⁵ volt az, aki Egyiptomban elterjesztette az Anthrópos- (az anyagi világba került isteni ember) vallást, ami a hermetikus közösségek központi dogmája lett. A hermetikus vallás itt kezd önállósulni; e koncepció már annyira új, hogy az alapító új istent (Poimandrés) vezet be, és ennek az új istennek a kultusza, továbbá az említett dogma (azaz az első ember bukásának és felemelkedésének történetét, és e folyamat értelmét elmagyarázó elmélet) tanításának hagyományozása köré szerveződik meg az új közösség.³⁶

Reitzenstein tehát a forrás alapján merész konstrukciót épít: olyan közösség létrehozását követelt, amire valójában nem találunk utalásokat, és olyan forrásokat is alkalmaz, amelyek értéke legalábbis kétséges. Bitysről ugyanis semmi biztosat nem tudunk, azonosítása legalább annyira kérdéses, mint Hermés Trismegistosé. A hivatkozott források mitikus elbeszélései inkább azt sejtetik, hogy Bitys esetében egy pszeudonim irodalmi alakkal van dolgunk, akire hivatkozva könnyebben lehetett tovább építeni a *prisca theologia* koncepcióját. A *De mysteriis* című írásában Iamblichos a theurgikus eljárás általa vázolt koncepcióját támasztja alá a Bitysre való hivatkozással, és azt ősi, egyiptomi eljárásnak tünteti fel. Szerinte ugyanis annak a módját, hogy az ember theurgikus gyakorlatok révén (tehát nem pusztán elméleti tudással) felemelkedhessen olyan magasságokba, amelyek már nem állnak a sors, vagy a végzet hatalma alatt, már Hermés is ismerte. Ennek az útnak „a magyarázatával szolgált

³⁴ I. m. 158. sk.

³⁵ Iamblichos nevezi így: *De myst.* VIII. 5.

³⁶ REITZENSTEIN 1922, 159.

Bitys próféta Ammón királynak, miután felfedezte azt hieroglif jelekkel felvésve Szaisz környékén, Egyiptomban.”³⁷ A Iamblichosi leírásban ugyanaz a koncepció ismétlődik meg, mint például Manethón esetében: a görög nyelvű hermetikus szövegek forrása egy egyiptomi szentélyben található, eredetileg hieroglif jelekkel leírt szent szöveg, amit aztán egy az eredeti feliratot értő pap írt le, és tolmácsolt egy királynak.³⁸ Világos, hogy itt egy irodalmi konstrukcióval van dolgunk, ami annak az alátámasztására szolgál, hogy a szerző által hivatkozott forrás (Manethón vagy Bitys) autentikus.³⁹ Reitzenstein tehát mérészen ötvözi a forráskritikát a vallástörténeti konstrukcióval; a szilárd filológiai bázisra egy nehezen bizonyítható hipotézist épít.⁴⁰ Ugyanakkor figyelemre méltó, ahogyan Reitzenstein megtalálta azokat a pontokat a hermetikus szövegekben, amelyek valódi kultikus eljárások nyomait őrizhetik. Ilyenek például a mester-tanítvány viszony értelmezése, vagy az ima funkciójának és a hermetikus gnózisnak azok az elemei, amelyek meggyőző érvekként szolgálhatnak amellet, hogy a szövegeket használhatták kultikus célokra, és segítségükkel könnyebben érvelhetünk annak alátámasztására, hogy a hermetikus szövegek által ígért gnózis emlékeztet a misztériumok céljára és arra a párhuzamra, ami a kétféle vallási jelenség között fennáll. Iamblichos *De mysteriis*e azért lehet érdekes hivatkozási alap, mert az újplatonikus filozófus célja éppen az volt, hogy egy élő vallási, filozófiai eljárást, azaz a lélek theurgikus felemelésének módszerét ismertesse és támassza alá elméletileg is, lehetőleg forrásokra és autentikusnak tartott tekintélyekre hivatkozva. Ám tudósítása éppen e ponton válik nagyon óvatosan kezelendővé: a hermetikus irodalomra ugyanis éppen feltételezett ősisége miatt hivatkozik, így kívánva nagyobb nyomatékot és tekintélyt adni saját elméletének. Ugyanakkor jogosnak tűnik az az újabban megfogalmazott ellenvetés, hogy Reitzenstein elméletének leggyengébb pontja éppen az, hogy nem mutat rá, vajon maga a szöveg hogyan lesz a hermetikus kultusz katalizátora. Ha igaz az, hogy a szöveg e vallás központi eleme, akkor az író mint mystagógos hogyan alkalmazta a leírt szöveget a misztikus

³⁷ De myst. VIII. 5.

³⁸ Vö. HAMVAS 2010, 12. skk.

³⁹ Vö. FOWDEN 1986, 150. skk.

⁴⁰ Ezt röviden így foglalja össze: *In der Hauptmasse dieser Literatur hat sich uns die theologische Schriftstellerei ägyptischer Priester aus verschiedenen Epochen der Kaiserzeit erhalten. Verschieden stark erscheint in ihr das griechische Element, je nachdem Spruch oder Darlegung, Vision oder Philosophie stärker hervortreten; aber etwas von griechischem Geistesleben trägt jede dieser Schriften in sich und trägt es hinaus in die mancherlei Länder, in welche der Kult der ägyptischen Gottheit dringt.* (REITZENSTEIN 1922, 159.)

beavatás során?⁴¹ Ennek az érvnek a jogosságát támasztja alá az a mód is, ahogyan maga Reitzenstein módosította elméletét. *Poimandres* című könyvében még helyesen mutatott rá, hogy a hermetikus szövegek egy Egyiptomban szárbá szökkenő élő vallási jelenség lenyomatai, később, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* című művében azonban amellettt érvelt, hogy a szövegek mint olvasott misztériumok (*Lese-Mysterium*) funkcionálnak. Ezt úgy definiálja, hogy az olvasott misztérium nem a szó szoros értelmében vett misztériumot jelent, inkább egy misztérium leírását, amit olyan párbeszédekben adnak elő, amelyekben elméleti, doktrinális elemek is helyet kapnak. Ezekben a szövegekben maga a szerző játssza a mystagógos szerepét, de a misztériumot írott formában is közre lehet adni, mert a szöveg maga fog olyan hatást tenni az olvasóra, mint egy valóságos beavatás, amely ez esetben a képzelőerő révén fejti ki hatását. Ugyanakkor ennek révén a vallás individualizálódik, és egyre különbözőbb formákban ölt testet. Mindamellettt Reitzenstein maga is elismeri, hogy a vallások „nem az íróasztal mellett születnek”, hanem különböző emberek érintkezése révén fejlődnek.⁴² Tagadhatatlan, hogy Reitzenstein ezzel továbbfejlesztette elméletét, mindazonáltal kérdéses, hogy a *Lese-Mysterium* terminus bevezetésével sikerült-e megoldani az egyik legfőbb problémát, nevezetesen, hogy mi a vizsgált szövegek valós funkciója?

Södergard részben kiritizálva, részben mégis továbbfejlesztve Reitzenstein tézisé, a hermetikus szövegekkel kapcsolatban bevezeti a *performatív szöveg* terminust.⁴³ Nézete szerint a hermetikus dialógusok beavató rítusok, amelyek lényege abban áll, hogy a szöveg nem pusztán egy kultikus eljárás leírása, hanem az *empirikus olvasó* értelmi beavatása, amelynek révén az *mintaolvasóvá* válik. A dialógus ennyiben hasonlít a mágikus szövegek vélhető működésére; eszerint a mágikus szövegek is performatív szövegeknek tekinthetők, hiszen céljuk nyilvánvalóan abban áll, hogy valamilyen konkrét hatást váltsanak ki, és nem pusztán abban, hogy mágikus leírásokként szolgáljanak. A hermetikus szerző vagy mystagógos tehát hasonlít a mágushoz, akinek kezében a szöveg performatív eszközzé válik, és nem pusztán narráció vagy leírás marad. Összességében elmondható, hogy a mester és tanítványa közötti beavatás leírásának értelmezése az olvasó számára maga a beavatási cselekmény végrehajtását jelenti. Úgy tűnik tehát, hogy Södergard számára sem az a kérdéses, hogy a hermetikus dialógusokban felfedezhetjük-e egy létező kultusz nyomait, amiből

⁴¹ SÖDERGARD 2003, 114.

⁴² REITZENSTEIN 1927, 52.

⁴³ SÖDERGARD 2003, 119. sk.

aztán arra következtethetnénk, hogy a szövegek egy hermetikus közösség által különböző (pl. didaktikus) célokra használt írások, melyeket a beavatandó felkészítése során használtak, hanem a szöveg maga a beavatás performatív eszköze; a hermetikus beavatás célja eszerint az emberi belső, szűkebb értelemben az értelem beavatása, átalakítása. Az olvasás – vagy egy szűk körben a szövegek hangos olvasása – lesz maga a beavatási rítus.

A következőkben Willoughby⁴⁴ elméletét, illetve strukturális elemzését felhasználva rekonstruálom a hermetikus beavatás állomásait és azoknak a jelentőségét, illetve jelentését.

Willoughby hivatkozott művében Reitzensteinétől kissé eltérő hangsúlyokkal, de ugyancsak amellett érvelt, hogy a vizsgált szövegek létező vallási közösségek kultikus használatra szánt írásai. Willoughby szerint a szövegekből feltárható belső bizonyítékok éppen amellett szólnak, hogy mind a nyilvános (azaz közösségi) imák, mind az egyéni vallási elemek megvannak a szövegekben; ezeknek a rituális cselekményeknek a dialógusokban fellelhető nyomait ő is leginkább a himnuszokban és imákban látja tetten érhetőeknek. A szerző szerint a szövegek tehát önmagukban elégségesen (külsődleges bizonyítékok hiányában is) alátámasztják, hogy voltak olyan hermetikus csoportok, melyek egy próféta körül gyűltek össze: a megőrzött kinyilatkoztatások nekik szóltak. Mindezek mellett a dialógusokból rituális cselekmények olyan elemei is rekonstruálhatók, amelyeket fizikailag – azaz nem csak spirituális módon – végre is hajtottak, ám a hangsúly nem elsődlegesen e cselekmények végrehajtásán, hanem ezek spirituális vagy metaforikus értelmezésén volt.⁴⁵ Van azonban e szövegeknek egy fontos vonása: egyes hagyományos liturgikus elemek elvetése (pl. az illatszerek használatának tilalma az *Asclepius*ban) azt mutatja, hogy a hagyományos vallási cselekedetek külsődlegességével szemben a hangsúly a beavatott belső átalakulásán van; ebben a vonásban a hermetikus szövegek inkább a misztériumkhoz hasonlíthatnak, és céljuk a spirituális újjászületés elérése, amit tehát nem külsődleges eszközökkel, hanem a belső átváltozás útjának végigjárásával érhetünk el. A hermetikus vallás tehát – ebben egyetérthetünk Willoughbyval – önmagát nemcsak hogy másként értelmezi, mint a hagyományos vallás, hanem azzal szemben határozza is meg önmagát, ahogyan a negyedik dialógusban is olvashatjuk: „Miként a nyilvános ünnepi menetek, amelyeknek semmi hasznuk sincs azok számára, akik részt vesznek bennük, a többieket pedig csak akadályozzák, így ezek az emberek is csak parádéznak a világban, mert testük örömei tévútra

⁴⁴ WILLOUGHBY 1929.

⁴⁵ Ezt a folyamatot leginkább a lélekben való spirituális bemelegítésnek nevezhetjük.

vezetik őket.”⁴⁶ A külsődlegességnek ez a fajta elutasítása nem azt jelenti, hogy ne lenne egy jól elkülöníthető hermetikus kultusz, hanem azt, hogy ebben a kultuszban a hangsúly azon van, hogy miként lehet az isteni szférával bensődleges, spirituális kapcsolatba lépni; pontosabban, hogy miként lehet vele azonosulni. Alább látni fogjuk, hogy az ima, nyelvi performativitása és szerkezete révén, illetve a himnusz, amelyek ennek a hermetikus kultusznak a központi elemei, éppen azt a célt szolgálják, hogy elősegítsék ezt az isteni szférához való közeledést.

Willoughby szerint a XIII. dialógusból rekonstruálhatóak az átváltozás fozkozatai, amelyek a következők:

Elhívás a bűnbánatra

Ez a felhívás a gnosztikus típusú szövegekben (leginkább a CH. I., VII.-ben) található. A *Poimandrés*ben például – miután részesült a revelációból, és elindult, hogy hirdesse az igazságot, a próféta így szól: „Föld szülöttei, miért vetettétek magatokat a halálnak, habár részetek lehetne a halhatatlanságban? Tartsatok bűnbánatot, akik eddig a tévedés útját jártátok, és akiknek a tudatlanság volt a társa! Távozzatok el e homályos fényből, részesüljétek a halhatatlanságból, és hagyjátok el a pusztulást! Néhányan közülük, akik átadták magukat a halál útjának, gúnyolódtak és elmentek, mások viszont kérlelve engem, hogy tanítsam őket, a lábam elé vetették magukat. Én pedig talpra állítottam őket, és vezetője lettem nemzetségüknek. Megtanítottam nekik, hogyan és mi módon lesznek megváltva, és elültettem bennük a bölcsesség tanításait. Ambróziás víz táplálta őket. Amikor este lett, és a Nap fénye elhalványult, meghagytam nekik, hogy adjanak hálát Istennek, és miután a hálaadást befejezték, lefeküdtek ágyukra.”⁴⁷ Figyeljük meg, hogy a szöveg nem csak a rituális bűnbánatra utal, hanem egyértelművé teszi, hogy a megtisztulás után hálaadásra is szükség van. Ez a mozzanat egyébként hasonlít a corpus XIII. darabjában olvasható intelmre, ahol Hermés figyelmezteti fiát, hogy milyen módon kell hálát mondanía: „Így tehát gyermekem, itt, az ég alatt állva, a lenyugvó Nap fényében a déli szél irányába tekintve, borulj térdre. Ha visszatér a Nap, cselekedj hasonlóképpen a keleti szél irányába fordulva.”⁴⁸ Látható, hogy a két szövegben – megtisztulás, azaz a bűnbánat megtartása után – a hálaadás hasonló motívu-

⁴⁶ CH. IV. 7.

⁴⁷ CH. I. 28–29.

⁴⁸ CH. XIII. 16.

mai következnek, amelyek egyértelmű rituális cselekedeteket jelenítenek meg. A latin *Asclepius*ban egyébként ugyanezt olvashatjuk: „Kiléptek tehát a szentélyből, s éppen imádkozni kezdtek az Istenhez dél felé fordulva.”⁴⁹

A CH. VII.-ben pedig ezt olvassuk: „Hová rohantok, emberek, részegen, a tudatlanság keveretlen borától, amit nem bírtok elviselni, hanem már ki fogtok háyni! Álljatok meg, és józanodjatok ki! Figyeljete szívetek szemével! Ha nem is mindannyian, de legalább azok, akik képesek rá! Mert a tudatlanság bűne elárasztja az egész földet, és megrontja a testbe zárt lelket, mert nem engedi, hogy befusson a megmenekülés kikötőjébe.”⁵⁰

Ezek a példák nyilvánvalóan mutatják azt a struktúrát, amely a bűnbánattal kapcsolódik össze: a bűnbánat – vagyis a gondolkodásmód teljes megváltoztatása – alapvető feltétele a megvilágosodásnak, amit azután a megfelelő rend szerint (a Nap felé fordulva elvégzett) hálaadás követ.

Bensőséges instrukciók

Ezeket a 'beavató atya' adja. Az atya válaszai a beavatandó kérdésére gyakran inkább zavarba ejtők: ennek a funkciója az, hogy a beavatandót érzelmileg érintse meg, de intellektuális érdeklődését még ne elégítse ki, hiszen ha ez megtörténne, a beavatandó nem érezne késztetést arra, hogy saját maga igyekezzen elérni a gnózishoz. A X. dialógusban például Hermész figyelmezteti Tatot annak egy értetlenkedő kérdése után:

- „– Hogy érted ezt, atyám? Az értelem különválík a lélektől, a lélek pedig az életerőtől? Hiszen az előbb azt mondtad, hogy a lélek az értelem gönce, a léleké pedig az életerő?
- A hallgatónak, együtt kell gondolkodnia a beszélővel, együtt kell lélegezniük, sőt hallásának gyorsabbnak kell lennie a kimondott szónál, a kimondott szó előtt kell járnia.”⁵¹

A IX. dialógus végén a szerző egyértelműen kijelenti, hogy az igazsághoz a beszéd által kifejezhető gondolkodás nem, csak az értelmi belátás, azaz a megvilágosodás képes eljutni; tehát van olyan pont, ahonnan a beavatandót nem lehet továbbkísérni, az igazsághoz neki kell eljutnia, egyedül:

⁴⁹ Ascl. lat. 41.

⁵⁰ CH. VII. 1.

⁵¹ CH. X. 16–17.

„Belátod majd, Asklépios, hogy mindez igaz, ha megérted, de hihetetlen lesz, ha nem érted meg. Hiszen megérteni annyi, mint hinni, nem hinni pedig annyi, mint nem megérteni. A gondolkodás nem jut el az igazsághoz, de az értelem erős, és ha a gondolkodás elvezeti valameddig, képes gyorsan eljutni az igazsághoz. Ha az értelem mindezt figyelmesen megvizsgálja, és megérti, hogy ez megegyezik mindazzal, amit a gondolkodás tárt fel előtte, eljut a hithez, és e szép hitben megnyugszik.

Azok, akik Isten segítségével megértik azt, amit elmondtam, hihetőnek találják mindezt, de akik nem értik meg, azok számára hihetetlen.”⁵²

Márpedig – ahogyan a XIII. dialógus világosan mutatja – ezt az átalakulást a beavatott csak az út végén, saját erejéből érheti el.

*A tanítvány felkészülése*⁵³

Az előzőek alapján is világos, hogy a tanítvány nem lehet a beavatási folyamat során teljesen passzív: lelki és szellemi felkészülésre és megtisztulásra van szüksége, amely lényegében csak rajta múlik. Ehhez alapvetően rá kell jönnie, hogy a materiális világ csak illúzió, tehát egyfajta aszketikus szemléletet is el kell sajátítania: lemondani a testi vágyakról stb. Ez azt is jelenti, hogy nagy jelentősége van az ember belső, mentális erejének. Az embernek választania kell az időleges és az örökkévaló között, márpedig ez a választás egyedül rajta áll. Ugyanakkor e választáshoz végső soron Isten segítségére van szükség.

Csendes meditáció

A meditáció lehet magányos, vagy történhet a beavató atya társaságában is (vö. a *Poimandrés* prófétájának már idézett látomásával). Ahogy a CH. X.-ben is lehet olvasni, a meditáció, illetve a csönd szerepe nagyon fontos: az ember ennek révén juthat el a tudás legmagasabb fokához, ami nem közölhető. (Nyilvánvalóan csak egy belső illumináció révén érhető el.)

⁵² CH. IX. 10.

⁵³ A szerző itt hangsúlyozza, hogy a tanítványnak ezt magának kell megtennie: a folyamatot *self-preparation*ként írja le.

Elragadtatás, révület

A beavatás csúcspontja – egyrészt az atya beavatása, másrészt a beavatandó erőfeszítései révén – egy elragadtatott állapot. A lelki felindultságra utal Tat is, amikor a XIII. dialógusban arról beszél, hogy Hermés beszédének hatására zavarodott lelkiállapotba került. Végül mindez egy a zavarodottsággal ellentétes ekstázikus lelkiállapothoz vezet. Ez az ekstázis a szövegekben a ragyogó fény és látás metaforáival van leírva. (Spirituális látás, vízió.)

E végső elragadtatás elsődleges feltétele a gnózis, ami végső soron az isteni szellemel való eltöltekezés ajándékának eredménye. A gnózis tehát egy spirituális megvilágosodás, túl az ember önpercepcióján és diszkurzív tudásán. Ugyanakkor isteni adomány is.

A spirituális újjászületésnek két hatása is van:

1. erkölcsi, amely a további földi életre irányul. Az ember ugyanis ennek hatására megtisztul. Az ember istennel eltelte és jóvá válik, megszabadul az anyagi test bűneitől;
2. nem kevesebb, mint a megistenülés – ez az ember számára egyúttal a halhatatlanság elnyerését is jelenti. (Ahogyan arra már többször is utaltam, a CH. XIII. szerint az ember átalakulása révén egy új, nem romlandó, tehát végső soron spirituális testre is szert tesz.)

A fentebbi áttekintés után kellő definíciós alappal rendelkezünk ahhoz, hogy pontosabban meghatározzuk a hermetikus misztérium jellegét, és a hermetikus ima elemzése révén rámutassunk arra, hogy milyen kultikus vonásokat ragadhatunk meg a vizsgált szövegekben. Tehát először is definiáljuk röviden a kulcsfontosságúnak tűnő 'misztérium' terminust! A hermetikus misztériumról írott könyvében G. Van Moorsel arra a megállapításra jut, hogy bár a hermetikában valójában nincs jelen a kultikus cselekmény (*drómenon*), a szövegek magukat mindenképpen spirituális misztériumnak mutatják.⁵⁴ Mit jelent ez? Ahogyan láttuk, Van Moorsel szerint a hermetika egyrészt 'lebontja' az empirikus, azaz a kultusz külsődleges elemeit, hogy spirituálisan, tehát elsődlegesen építse újjá; ehhez pedig ahhoz a módszerhez folyamodik, hogy az olvasót egy belső beavatás részévé teszi, ami nem is annyira a nyelvi terminus technicusok alkalmazásában nyilvánul meg (ezek száma Van Moorsel statisztikája szerint csekély), hanem abban, hogy a szövegek egy beavatás fokozatait reprezentálják. E megfigyelés alapvetően helyes mivoltát alátámasztja Burkert elemzése, aki

⁵⁴ VAN MOORSEL 1955, 76.

aláhúzza, hogy a görög *mysterion* és a belőle származó kifejezések latin fordításai az *initia*, *initiare*, *initiatio*, amiből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a misztérium végső célja nem a titok, hanem egy beavatási szertartás – amihez a titok természetes módon kapcsolódott, hiszen szükség volt arra, hogy ez a beavatás rejtve maradjon az avatatlanok előtt, különben nem lett volna szükség a beavatásra. Ennek megtörténte rituális cselekményekhez volt kötve, amelyeket a beavatandónak el kellett végeznie, hogy részesülhessen a beavatás végső formájában.⁵⁵ Ez a párhuzam helytállónak bizonyul: a hermetikus traktátusokat tehát beavatási dokumentumoknak tekinthetjük, amelyek lényegében annak a folyamatnak a lenyomatai, amelynek során a beavatandó eljut beavatása végső pontjáig, ami Isten meglátását jelenti, azét az intelligibilis istenségét, aki bennünk lakozik, és akivé a beavatott végül átalakul, ahogyan már annyi példán is láthattuk. A titok megőrzése természetesen fontos: az avatatlanok számára mindez érthetetlen, ezért nem lehetnek méltók arra, hogy hallják, hiszen ezzel az isteni titok (*divina mysteria*)⁵⁶ profanizálná, elveszítené szakrális jelentőségét és értelmét.

A hermetikus hálaadás (ima és himnusz) mint a kultikus cselekmény, drómenon egy példája

A hermetikus ima elemzése több szempontból is gyümölcsöző kísérletnek tűnik. Egyrészt, ahogyan látni fogjuk, a hálaadás határozott struktúrával rendelkezik, ami a tradicionális kultikus imához köti (Van Moorsel szóhasználatában ez az úgynevezett empirikus misztérium), másrészt világosan mutatja azt a jellegzetességet, ami egy vallási cselekményt meghatároz; tudniillik az, aki imádkozik, a szavak performatív ereje révén akar kapcsolatba kerülni az isteni szférával. A következőkben azt fogom demonstrálni, hogy a hermetikus ima az imádságnak egy speciális fajtája, mégpedig az, amit Iamblichos theurgikus imának nevez. Az apameai filozófus szerint a theurgikus ima funkciója az, hogy az imádkozó lelkében lévő isteni elemet megtisztítsa a szenvedélyektől, amelyek meggátolják abban, hogy kapcsolatba kerüljön a spirituális világgal. Ahogyan a *De mysteriis*ben fogalmaz „lelkünkben őrizzük az istenek misztikus és titokzatos képését, mégpedig teljességében; és mi ezeken keresztül

⁵⁵ BURKERT 1987, 7. sk.

⁵⁶ Ascl. lat. 19. 32.

emeljük fel lelkünket az istenekhez, és amennyire lehetséges, ha felemelkedett, megtapasztaljuk az Istennel való egységet.”⁵⁷

Az az állítás, hogy a hermetikus (vagy theurgikus) ima közvetlen kapcsolatba hozható a hagyományos, kultikus imával, nem mond ellent annak a már többször említett ténynek, hogy a vizsgált szövegekben tetten érhető egy, éppen a hagyományos rítust erősen kritizáló tendencia. Ez a kritika azonban nem arra vonatkozik, hogy ne lenne szükség olyan rítusra, ami kapcsolatot teremthet az isteni szférával, hanem arra, hogy a hagyományos vallás nem érheti el ezt a célt, mivel ahhoz materiális eszközöket kell használni, azaz a romolhatatlan intelligibilis természetet romlandó anyagokkal és eszközökkel próbálja meg befolyásolni; ez pedig éppen ellentmond a természetes jámborságnak, azaz szentségtörés.⁵⁸ Iamblichos ezt az állítást elméleti megfontolásból is elveti, amennyiben rámutat, hogy a hagyományos rítus az isteni, intelligibilis természet félreismerésén és félreértelmezésén alapul. Tehát a hagyományos vallás az isteni erőt nem intelligibilis isteni értelemnek, hanem pusztán fizikai erőnek tekinti, ami anyagi szubsztanciához kötött.⁵⁹ Iamblichos mindezzel fontos elméleti, kategoriális megkülönböztetést vezet be: a theurgiát elkülöníti egyrészt a tradicionális kultuszoktól, másrészt a mágiától, amelynek során a mágus célja egyszerűen az, hogy a természeti erőket hatalma alá hajtsa – még ha isteni segítséget kényszerít is ki ennek érdekében. A theurgikus eljárás során határozott rendet kell követni, hogy elérhessük a célt, és megfelelő kapcsolatba léphessünk az isteni szférával.

Iamblichos *De mysteriis*ének idézett (és alább még idézendő) szöveghelyei kellő támpontot nyújtanak ahhoz, hogy elemezhessük a hermetikus performatív ima szerkezetét és funkcióit. Ebben az értekezésben többek között arról olvashatunk,⁶⁰ hogy a theurgia bizonyos cselekedetek kiteljesítése; ezeket nem szabad kifecsegni, és túl is vannak a fogalmi megismerés szintjén. A theurgikus egyesülést ezért olyan jelek segítségével lehet végrehajtani, amit csak az istenek ismernek; ám az emberi lélek valamilyen módon őriz bizonyos kép-másokat, azaz az istenek titkos szimbólumait. E szimbólumok miatt, és ezek révén lehetséges a lélek már említett felemelkedése, és Istennel való egyesülése.⁶¹ Az ima lényege éppen az, hogy valamilyen, tőlünk függetlenül hatni képes isteni erő segítségével megérthetjük ezeket a bennünk lévő misztikus

⁵⁷ De myst. VII. 4. 256.

⁵⁸ De myst. V. 4. 202–204; CH. IV. 7.

⁵⁹ De myst. V. 8.

⁶⁰ De myst. II. 11.

⁶¹ De myst. VII. 4. 256.

jeleket, amelyek az emberi lelket összekötik az isteni szférával. Az ima tehát az a performatív aktus, amelynek révén az ember – ha helyesen és rendben hajtja végre – segítséget kaphat az istenségtől, elszakadhat az anyagi világtól és egyesülhet Istennel. Ennek az isteni szférával való kommunikációnak szép példája a XIII. dialógus végén olvasható áldás, az újjászületés himnusza, aminek egyszerre több funkciója is van. Először is mágikus inkantációra emlékeztet, amennyiben előadója hangsúlyozza, hogy segítségével hatalmat nyert a kozmosz materiális világa és anyagi erői fölött:

„Fogadja el e himnuszt az egész világ! Nyílj meg, Föld, nyíljon meg nekem az esőt hordó ég minden retesze, fák, ne rázkódjatok! A teremtés urát készülök énekelni, a mindenséget és az egyet. Nyíljatok meg, egek, álljatok meg, szelek! Isten halhatatlan szférája, fogadd be beszédemet!”⁶²

Másrészről a himnusz hálaadás is, mert a beavatott – Isten segítségével – megértette a kozmosz és az isteni szféra titkait:

„Dicsérjük ezért őt mindannyian, aki az ég magasságában minden természetnek alkotója. Ő az értelem szeme. Fogadja el tőlem a dicsőítést, amely az erőimtől származik!... Erők, amelyek bennem vagytok, dicsőítsétek himnusszal az Egyet és a mindenséget! Énekeljete együtt, bennem lévő erők úgy, ahogyan én akarom! Szent tudás, általad megvilágosodva, általad énekelem a felfogható fényt, örvendezem az Értelem örömeiben. Énekeljete velem, erők!... Te vagy az Isten. A Te embered kiáltja mindezeket a tűzön, a vízen, a levegőn, a földön, a lelken és a Te alkotásaidon keresztül. Örökkévalóságod által leltem áldásra, és a Te akaratodban leltem meg a nyugalmat, amit keresek. A Te kívánságodnak megfelelően tanultam meg ezt az áldást.”⁶³

Az idézett szöveg példáján jól látható, hogy a himnusz, áldás és ima olyan fogalmak, amelyek szoros rokonságban állnak, hiszen funkciójuk jelentős mértékben hasonlít; olyan performatív aktusok, amelyek közvetlen kapcsolatot teremtenek a beavatott (de csak a beavatott!) és az isteni szféra között. Ahogyan az idézett szövegben Hermés nyomatékosítja, az ilyen áldást csak isten embere mondhatja el és alkalmazhatja a megfelelő módon.

⁶² CH. XIII. 17.

⁶³ CH. XIII. 17–20.

Ahogy a hagyományos kultikus himnuszoknak, úgy a hermetikus áldásoknak is van egy meghatározott struktúrája. Ennek feltárásában ismét Iamblichos elemzett szövege lesz segítségünkre, és – ahogyan látni fogjuk – az apameai filozófus meglepően pontos instrukciókkal szolgál a struktúra megértéséhez. A hagyományos hálaadás hármassá tagolódású, amelynek során az, aki az imát előadja, először megszólítja az istenséget, majd egy középső leíró rész után előadja kérését (*invocatio, narratio, preces*); e szigorú struktúrának az a célja, hogy az ima alatt végig biztosítsa az istenség jótékony jelenlétét.⁶⁴ A hermetikus theurgikus ima szerkezetével kapcsolatban Iamblichos hasonló hármassá tagolást említ. Először idézem Iamblichos tudósítását, majd egy példán mutatom be a felosztás jelentőségét.

A hivatkozott szövegrész elején Iamblichos hangsúlyozza, hogy az ima nemcsak hogy nem elhanyagolható részét jelenti az áldozat bemutatásának (még ha az áldozat itt a spirituális, nem materiális áldozatot jelenti is), hanem annak elengedhetetlen része, amennyiben kiteljesíti azt. E megjegyzés után bemutatja a theurgikus ima részeit: „Azt állítom tehát, hogy az ima első foka a bevezető rész (*eidos exegoumenon*), ami megteremti a kapcsolatot az istenivel, és annak ismeretéhez vezet; a második az, ami hozzákapcsol (*eidos syndetikos*), ez összeköti vele a hozzá hasonló értelmet, és magához hívja az istenektől származó jótéteményeket még azelőtt, hogy kimondanánk, és beteljesíti cselekedeteinket, még mielőtt gondolnánk rájuk. Végül a legtekélyesebbet kimondhatatlan egyesülésnek (*arretos henosis*) nevezzük; aminek beteljesülése teljes mértékig az istenen áll, és ami végül megadja, hogy lelkünk megnyugvást lel bennük.”⁶⁵

Érdemes megjegyeznünk, hogy ebben a háromszoros struktúrában a klasszikus himnuszok esetében megfigyelhető szerkezet jelenik meg, ami alapot ad arra, hogy a hermetikus himnuszokat is kultikus folyamatok közepette helyezzük el. A iamblichosi klasszifikációt összefoglalva röviden a következő szerkezet írható le:

1. Invokáció, vagyis felkészülés az isteni jelenlétre.
2. A két szféra közötti kapcsolat megteremtése; enélkül az, aki végrehajtja a rítust, nem fogadhatná be az isteni ajándékokat.
3. A legmagasabb rendű állomás: a kapcsolat megteremtése az istenivel, ekkor szűnnek meg az emberi és isteni szféra közötti határok.

⁶⁴ Vö: PULLEYN 1997; GRAF 1991.

⁶⁵ De myst. V. 26, 237–238.

Miután úgy tűnik, meglehetősen szilárd elméleti és definíciós alapokra tettünk szert, az idézett, CH. XIII.-ban található himnusz elemzésének segítségével be is tudjuk mutatni, hogy a kérdéses szöveg miként funkcionál theurgikus imaként.⁶⁶ Nem ez az egyetlen olyan szövegrész, amit kiválaszthatnánk, az egyik Nag Hammadi-i hermetikus szövegben azt olvassuk, hogy miután Hermés feltárta a megváltás útját, a résztvevők himnuszt énekeltek, majd megcsókolták egymást, és eltávoztak, hogy elfogyasszák vértelen rituális lakomájukat, azaz a himnusz egyértelműen rituális kontextusban hangzik el.⁶⁷ Ugyanakkor ki kell emelnünk, hogy a leírások alapján a hermetikus kultikus gyakorlatban a hálaadás módja és célja spirituális; a hermetikus himnuszhoz nem kapcsolódik semmilyen materiális elem, nem égetnek füstölőt, nem mutatnak be állatáldozatot, ellenben az áldozatot maga az ima vagy a himnusz spirituális felajánlása jelenti.

Iamblichos tudósítása alapján a következőképpen írhatjuk le a CH. XIII.-ban olvasható himnusz szerkezetét:

1. eidos exegoumenon/invocatio (CH. XIII. 17.). A himnusz előadója megszólítja a kozmikus erőket, és Istenhez imádkozik, hogy a spirituális erők révén világosítsa meg értelmét:

„Hallja meg e himnuszt az egész világ! Nyíl meg Föld, nyíljon meg nekem az esőt hordó ég minden retesze, fák, ne rázkódjatok! A teremtés urát akarom énekelni, a mindenséget és az Egyet. Nyíljatok meg, egek, állatok meg, szelek! Fogadja be beszédemet Isten halhatatlan szférája! Őt készülök dicsérni, aki megalkotott mindeneket, megszilárdította a földet, felfüggesztette az eget, aki elválasztotta az édes vizet az óceántól és a lakható és lakhatatlan szárazföldre parancsolta azt az ember táplálékául és teremtéséhez; aki megparancsolta, hogy égjen a tűz az istenek és az emberek minden munkája számára. Dicsérjük ezért őt mindannyian, aki az ég magasságában minden természetnek alkotója. Ő az értelem szeme. Fogadja el tőlem a dicsőítést, amely az erőimtől származik!”

2. eidos syndetikos/narratio (18–19. §). A beavatott felkészíti magát arra, hogy egyesüljön Istennel. Megjelennek értelmében az isteni erők, ezek segítségével kerülhet kapcsolatba az isteni szférával (*ogdoad*). A beavatandó e ponton még olyan, mint egy médium, rajta keresztül nyilvánul meg az isteni szó:

⁶⁶ Vö. VAN DEN KERCHOVE 2012, 185–274.

⁶⁷ NHC. VI, 6, 60.

„Erők, amelyek bennem vagytok, dicsőítsétek himnusszal az Egyet és a mindenséget! Énekeljete együtt, bennem lévő erők úgy, ahogyan én akarom! Szent tudás, általad megvilágosodva, általad énekelem a felfogható fényt, örvendezem az Értelem örömeiben. Énekeljete velem, erők! És te, Önuralom, énekelj! Igazságom, énekelj általam az igazságot! Együttérzésem, énekelj általam a mindenséget! Igazság, énekelj az igazságot. Jó, énekelj a Jót! Élet és Fény, Tőletek indul és Hozzátok érkezik meg ez az áldás. Köszönetet mondok Neked, Atyám, a bennem lévő hatalmak Erejének, és köszönetet mondok neked, Isten, erők Hatalmának! Általam a Te Igéd énekel Téged. Fogadd el tőlem, az Ige által, a mindenséget értelmi áldozatként! Ezeket kiáltják a bennem lévő erők. A mindenséget éneklük, a Te akaratodat akarják. A Te akaratod, ami Tőled indul el, és Hozzád tér vissza: a mindenség. Fogadd el mindenektől az értelmi áldozatot! Élet, mentsd meg a bennünk lévő mindenséget, Fény, világosítsd meg azt, Pneuma, Isten! Az Értelem legelteti a te Igédet. Léleknek hordozója, Alkotó!”

3. arretos henosis (20. §)/preces. A himnusz csúcspontja. A beavatott elérkezik az isteni szférához, ahol hálaadást mond: „A Te embered kiáltja mindezeket a tűzön, a vízen, a levegőn, a földön, a lelken és a Te alkotásaidon keresztül. Örökkévalóságod által leltem áldásra, és a Te akaratodban leltem meg a nyugalmat, amit keresek. A Te kívánságodnak megfelelően tanultam meg ezt az áldást.”

Elemzésünk után néhány megjegyzés erejéig rá kell mutatnunk, hogy bár a iamblichosi terminológiai alap megfelelő ahhoz, hogy megérthessük a hermetikus himnusz struktúráját, a szövegtípus iamblichosi interpretációja adhat okot némi félreértésre. A filozófus számára a theurgia fő célja az, hogy megismételje a démiurgosi teremtetést, amelynek során a kozmosz létrejött. A theurgia révén megismerhetjük azokat a magasabb rendű elveket, amelyek alapvetőek voltak a Démiourgos számára a teremtetés során. Ezzel szemben a hermetikus beavatás célja éppen az, hogy az embert eltávolítsa, elidegenítse a kozmosztól, azaz egy olyan akozmikus attitűd, ami ellentétes a iamblichosi theurgiával. A hermetikus beavatás során az ember az újjászületést keresi, amelynek révén spirituális természetté válva elválk az anyagi világtól. Ahogyan láttuk, a liturgikus cselekmény célja az, hogy a beavatandó kapcsolatba kerülhessen az isteni szférával, ez azonban olyan elem, amely a hermetikus szövegeket összekapcsolja a theurgia iamblichosi értelmezésével. Ugyanakkor a fentebbi megállapítások és megfigyelések megengedik, hogy levonjuk a következtetést: találtunk néhány nyomot arra vonatkozóan, hogy komolyan számításba vegyük a hermetikus irodalom kultikus vonatkozásainak lehetőségét.

IV. FEJEZET: ÖSSZEFOGLALÁS

A könyv fejezeteiben arra tettem kísérletet, hogy a 'hermetikus irodalom' összefoglaló terminus alatt ismert szövegcorpusnak olyan olvasatát mutassam be, amely lehetővé teszi, hogy a dialógusokat egy lényegében egységes hagyomány tekintetéből értelmezzük; továbbá hogy az értekezéseket olyan traktátusokként olvassuk, amelyek egy spirituális beavatási folyamat állomásait tárják az olvasó elé. Ahogyan fentebb bemutattam, ez a fajta interpretáció nem ismeretlen a hermetika újabb kori kutatástörténetében, jelen kötet újdonsága talán abban áll, hogy ezt az értelmezést a görög filozófiai tradíció forrásvidékén vizsgálja.

A kutatásban kitapintható másik markáns vélemény szerint e szövegek inkább csak a hellenisztikus didaktikus irodalom termékei, vallási vonatkozásuk lényegében igen csekély. E nézet legjelesebb képviselője a kiváló dominikánus tudós, A.-J. Festugière. Jelentősége okán foglaljuk össze röviden a hermetikus irodalom világára és a szövegek keletkezésére vonatkozó nézeteit, hogy ezzel egyszersmind érzékeltethessük a két interpretációs módszer alapelvei közötti különbségeket. Monumentális művének első fejezetében Festugière a hermetikus irodalom világát (amit megközelítőleg a Krisztus utáni első, második századra tehetünk) mint a görög racionalizmus hanyatlásának időszakát írta le.¹ A hellenizmus e második korszakát, a pogányság végét olyan kulturális keveredés jellemzi, amelyben nem csak a görög filozófiai tradíció és vallás egyes ágai, hanem a Kelet, főleg Egyiptom és az iráni kaldeus hagyomány játszották a főbb szerepeket.²

A szerző szerint tehát akkor érthetjük meg a hermetikus irodalom lényegét, ha vázoljuk, mit jelentett e hanyatlás a görög racionalizmushoz képest, vagyis melyek ennek az újfajta gondolkodásnak azok a főbb jegyei, amelyek e viszonyítási rendszerben, de a görög szellemi tradíció határain belül értelmezhetők, mivel meglehetősen nehéz, ha nem lehetetlen különválasztani a korszakra jellemző szellemi alkotások lehetséges forrásait.³

¹ FESTUGIÈRE 1950–1954, I. 1. fejezet.

² FESTUGIÈRE 1967, 13.

³ FESTUGIÈRE 1967, 14.

E ponton még nem térek ki arra a történeti problémára, hogy az eredet kérdése hogyan érinti a hermetikus irodalom recepcióját, bár kétségtelenül ez a kutatás egyik sarkalatos pontja. Először azt szeretném megvizsgálni, milyen következményei vannak a fentebb vázolt alapvetésnek, vagyis mi következik abból, ha a hermetizmust a görög racionalizmushoz való viszonyában értelmezzük. Mindezzel elérkeztünk ahhoz, hogy egyszersmind össze is foglaljuk vizsgálódásaink eredményeit.

A racionalitás fogalmának problémája

Festugière szerint a görög racionális tudományos gondolkodás három főbb jellegzetessége leginkább az aristotelési tudomány példáján szemléltethető.

Ezek a következők:

1. E tudomány kontemplatív jellegű, célja a tudás önmagáért a tudásért, vagyis teljesen intelligibilis természetű.
2. Nem korlátozódik pusztán arra, hogy leírja a jelenségeket, hanem azok okát is kutatja. (Vagyis nem csak a $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$, hanem a $\delta\iota\alpha$ $\tau\acute{\iota}$ kérdését is meg akarja válaszolni.)
3. Ebből következik, hogy a létezők sorában a végső alapelveket, vagyis okokat kutatja.

Mindez egy olyan deduktív tudományt eredményez, amely az említett alapelvekből kiindulva írja le a létezők természetét, azok egymáshoz való viszonyát, végső soron a természet rendszerét.⁴ Azonban a Krisztus utáni első századokra a racionalizmus kifulladás látszik, talán annak következtében, hogy a görög tudomány nem teszi meg a döntő lépést a felé, hogy tapasztalati kísérletekkel oldjon meg egyes problémákat. Így a görög dialektika mintegy fölemésztette önmagát, és a tudományos kutatás megszűnt *kutatás* lenni, a korszak megelégedett azzal, hogy lexikális formában gyűjtse össze az addig felhalmozott tudást. Ebből a helyzetből két lehetséges kivezető út kínálkozott. Az egyik az, amit egyes filozófiai iskolák tettek, amikor a szkepticismus felé fordultak, a másik pedig egy új tudományos szemlélet keresése volt. Ez utóbbi vezetett olyan szellemi megoldások felé, amelyek végső soron az okkult tudományok elterjedéséhez vezettek. Eszerint a tudomány képviselője a mágus, aki, mivel ismeri a természet egyes részei között ható különböző erőket, képes arra is,

⁴ FESTUGIÈRE 1967, 40. skk.

hogy felhasználja azokat. A kor tudósa számára tudásának végső forrása Kelet ősi bölcssejénél, leginkább a minden tudomány őshazájának tekinthető Egyiptomban található meg.⁵

Az új tudományban megváltozik az individuum megismerésének módja is, a tiszta kontemplációval szemben a hangsúly arra a praxisszal elérhető haszonra helyeződik, amit a bölcs tudása révén megszerezni képes, amelynek segítségével előre láthatja a jövőt (*asztrológia*), gazdag lehet (*alkímia*), vagy befolyásolhatja az emberi sorsot (*mágia*). E kontextusban nyer kitüntetett szerepet a természet titkos erőinek mágikus tana. A mágus – aki egyszersmind tudós is – nem csak megismeri a természet hatóokait (ez a kontemplatív tudomány), hanem tudása segítségével fel is használja azokat. Ez utóbbi jellegzetességgel függ össze az új tudománynak egy másik sajátos vonása is, mégpedig, hogy az alapvető szümpáthiák és antipáthiák rendszerét – mivel azok lényegi jellemzője, hogy titkosak – az ember nem képes önmagától, pusztán értelme segítségével feltárni, ezért isteni kinyilatkoztatásra van szüksége. Ebből következik, hogy e tudomány misztérium, a tudomány művelése pedig e misztérium átadása.⁶ Így siklik át, szinte észrevétlenül, az intellektuális kutatást alkalmazó tudomány a vallás és mágia területére.⁷

Mindehhez járul még az is, hogy a hermetikus irodalom alapvetően két nagy csoportra, a populáris (*l'hermétisme populaire*) és a tudós szövegekre (*l'hermétisme savant*)⁸ osztható. Vagyis a hermetika pusztán egy gyűjtőfogalom, és az e kategória alá sorolható szövegeket lényegében csak az tartja össze, hogy a Hermés Trismegistoshoz köthető kinyilatkoztatásokat tartalmazzák.⁹ E megkülönböztetésben is annak az alapvetésnek a lenyomatát láthatjuk, amiről fentebb szó volt. Azok a traktátusok, amelyek megőriztek valamit a görög filozófiai tradícióból, még kiérdemlik a tudós megnevezést, a többi viszont semmiképpen. Túl azon, hogy az effajta kategóriák alkalmazása hasznos, sőt adott esetben szükséges lehet egy szellemtörténeti jelenség értelmezéséhez,

⁵ FESTUGIÈRE 1967, 42.

⁶ FESTUGIÈRE 1967, 44.: *La science nouvelle sera nécessairement un mystère, la transmission d'un mystère.*

⁷ Festugière koncepcióját más szempontból veszi szemügyre és bírálja H. F. Cherniss (GNOMON 1950, 22, 204–216.) a mű második kötetéről írt recenziójában. A francia tudós ebben a kötetben a kozmikus isten (*le Dieu cosmique*) képzetének kialakulását vizsgálja a platóni alapoktól egészen Philónig.

⁸ FESTUGIÈRE 1967, 30. skk.

⁹ FESTUGIÈRE 1967, 39. E definíció természetesen csak akkor igaz, ha az egész hermetikus irodalmat vesszük figyelembe, nem csak a *Corpus Hermeticumot* és az *Asclepiust*.

nem biztos, hogy tükrözik azt a felfogást, amely annak a kornak a jellemzője, amelyben e traktátusok megszülettek. Ha egyszerűen megfordítjuk a kérdést, és azt tudakoljuk, hogy egyes szövegek miért éppen Hermés és nem egy másik isten vagy bölcs kinyilatkoztatásait tartalmazzák, a probléma más megvilágításba kerül, hiszen ezzel annak a kérdésnek akarunk a nyomára bukkanni, hogyan alakult ki a hermetikus hagyomány, és nem azt sugalljuk, hogy e tradíció végeredményben nem is létező, irodalmi fikció, amely ismeretlen szerkesztők tudatos beavatkozásának eredménye.

Mindezzel kapcsolatban először is hangsúlyoznunk kell, hogy kutatásaink eredményei alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a hermetikában fontos szerepet kap az irracionális problémája; az irracionális, amely eleve adott a materiális világ megformálatlan, preegzisztens szubsztrátumában, megmarad a rendezett anyagi világban is, ám éppen a ráció (*logos*) felettiben, a kinyilatkoztatásban oldható fel. Ez az állapot azonban nem a tudománytól különböző szellemi-spirituális tapasztalat, éppen ellenkezőleg, a szellem által elérhető legmagasabb rendű tudás. A görög filozófiai hagyománnyal kapcsolatban e helyen talán elég csak emlékeztetni az olvasót Platón már idézett hetedik levelére, amelyben a tudás legmagasabb foka ugyancsak mint ilyen nem-rationális élmény jelenik meg.¹⁰

Ahogy láttuk, az ember szellemi, spirituális képességei a hermetikus irodalomban is olyan egységet alkotnak, amely nem tűri meg önmagán a messzieség megkülönböztetést. A helyes észhasználat (*logos*, λόγος) feltétele a kinyilatkoztatásnak, ezáltal a racionális tudomány és az intuitív megértés csak annyiban ellentétes és szemben álló fogalmak, amennyiben nem jutunk el annak felismeréséig, hogy a *logos* használata nem a legvégső állapot az emberi tudás (γνῶσις) szempontjából. E ponton ismét Platónra kell hivatkoznunk. Ahogy láttuk, a *Timaios*, a *Törvények* vagy *Az államférfi* mind olyan dialógusok, amelyekben megjelenik a rendezetlenség eredetének problémája. A rendezetlenség egyszersmind irracionálíst is jelent, hiszen az intelligibilis mintára teremtett kozmoszon belül, annak szerves alkotóelemeiként a kozmosz lényegének, a rendnek olyan ellentét jelent, amelyen a teremtés műve sem képes teljesen úrrá lenni. Az elemzett platóni kozmológiák egyik legfőbb kérdése éppen az, hogyan lehet leírni, megmagyarázni a rendezetlenség azon megnyilvánulásait, amelyek a világban minduntalan felszínre törnek. A *Theaitétos*ban nyíltan meg is fogalmazódik az a gondolat, hogy a rossz az anyagi világ szük-

¹⁰ Erről lásd: 52. sk.

ségszerű, megkerülhetetlen része.¹¹ A fentebb hivatkozott platóni szöveghe-
lyek elég bizonyosságul szolgálnak ahhoz, hogy levonjuk azt a következtetést,
miszerint Platón úgy tartotta, hogy a kozmosz nem írható le teljes egészében
a ráció segítségével. Ezért tehetjük fel a kérdést: Mi másra is szolgálnának
műveiben a nagy kozmológiai mítoszok, ha nem arra, hogy feltárják a minden-
ségnek a dialektikus tudomány hatókörén kívül eső természetét?¹²

A platonizmus – értve ezalatt már Platón közvetlen követőit az Akadémián –
későbbi történetének általam vázolt állomásai egyértelműen jelzik azt a ten-
denciát, amely a kozmosz irracionális elemeinek hangsúlyozására irányul. Ha
a kialakulás folyamatát egyértelműen nem tárhatjuk is fel, a kozmológiai prob-
lémák jellege a későbbi szerzők esetében is a közvetlen platóni hatást mutat-
ják. Hogy hogyan és milyen mértékben színezhették e kérdésfelvetést a keleti
eredetű leírások, olyan dilemma, amelynek megoldása talán lehetetlen feladat.
E ponton abba a módszertani problémába ütközünk, amely minden szellemtör-
téneti fenomén megértésének a lehetőségét érinti. Arról van szó, hogy a törté-
neti kutatás azon törekvése, hogy egy önmagát egységesnek mutató szellemi
jelenség egyes részeit – motívumait – szétválassza egymástól, hogy azokat
külön-külön, mint önálló összetevőket eredetük alapján értelmezze, nem biz-
tos, hogy a jelenséget éppen önmagában, sajátos egységében teszi érthetővé.
Éppen ezért e könyvben én sem kíséreltem meg feltárni a hermetikus irodalom
gyökereit, ahogyan nem vállalkoztam arra sem, hogy a görög vagy egyiptomi
eredet kérdését megválaszoljam.

E szempontból nézve célom mindösszesen az volt, hogy a hermetikus iro-
dalmat egy olyan tradíció részeként értelmezsem, amely kérdéseinek végső
forrását a platonizmusból nyeri, de pusztán e hagyományból nem érthető meg
önmagában. E módszer azt a *létélményt* kívánja megérthetővé tenni, amely-
ben a hermetikus hagyomány létrejöhet. Mivel a mélyebb összefüggések fel-
tárásához további kutatásokra van szükség, így e kötetben csak egy kérdést,
az embernek a kozmoszhoz való viszonyára vonatkozó hermetikus tanítást
jártam körül. Mint láttuk, ennek központi motívuma az a gondolat, hogy az
emberi lét célja alapvetően abban rejlik, hogy kiszabadítsuk a bennünk lévő
isteni természetet (*νοῦς*) az anyag fogságából. Ami ebben sajátosan hermési,
az nem maga ez az alapvetés, hanem a megvalósítás módja. Az isteni eredetű
lélek doktrínája olyannyira nem idegen a görögségtől, hogy már igen korán,
Empodoklésznál vagy a püthagoreusoknál is felbukkan, viszont e tézis olyan

¹¹ Vö. 186.

¹² Vö. M. R. WRIGHT: *Myth, science and reason in the Timaeus*. In: WRIGHT 2000, 1–22.

erejű megfogalmazását, mint a platóni mítoszokban, korábban sehol sem találjuk meg. A későbbi gondolati rendszerek sajátosságát éppen az mutatja meg, hogyan nyer ez a nézet egyre újabb és egymástól eltérő megfogalmazásokat a platonikusoknál, gnosztikusoknál vagy a hermetikusoknál. Röviden tehát azt mondhatjuk, hogy e kötet szűkebb értelemben vett célja a hermetikus megváltástan meghatározása volt.

A megváltás hermési útja, avagy léteztek-e hermetikus közösségek?

A kérdés annyiban provokatív, amennyiben előre ki kell jelentenünk: nem válaszolhatjuk meg kielégítően. Mivel azonban a probléma szükségképpen összefügg a hermetikus irodalom történetével, nem is kerülhető meg, hiszen a legfontosabb kérdés mégiscsak az, hogy kinek és mi célból íródtak e szövegek? Mivel erre vonatkozóan jószerével semmiféle adatunk sincs, e helyen csak azokat a tényeket emelhetjük ki, amelyek segíthetnek tájékozódni.

A kérdés kezdettől fogva a kutatás homlokterében állt. Reitzenstein korai teóriájával szemben azonban egyre inkább elterjedt az a nézet, hogy a hermetikus irodalom mögött valószínűleg semmilyen kultikus misztérium, így hermetikus vallási csoport sincs. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a szövegeknek semmilyen funkciójuk sem volt, mindenesetre a valós, szervezett vallási közösség helyett egy iskolai, a késő hellenizmus szellemiségének lenyomatát hordozó kis közösség használatára szánták volna, céljuk így az, hogy a szellemi kontempláció által elérhető revelációt segítsék elő. Itt ismét csak jelezni szeretném, hogy e következtetés mögött is kitapinthatjuk a fentebb vázolt kategóriális megfontolásokat, amelyek szerint a hermetika lényegében a hanyatló, kumulatív, nem pedig az alkotó görög szellem terméke. Az ilyen kultúra pedig alapvetően könyvhöz kötött, mivel – alkotóerők híján – meg kell elégednie annak katalógizálásával, amit egyébként készen kapott.

A Nag Hammadi-i leletben talált hermetikus szövegek azonban arra figyelmeztetnek, hogy más módszertani megközelítések is helytállónak bizonyulhatnak.¹³ Ezek a traktátusok ugyanis arra késztetnek, hogy felülvizsgáljuk azokat a kategóriákat, amelyek korábban megközelíthetővé tették számunkra a gnosz-

¹³ A Nag Hammadi-i leletnek a festugière-i elméletre gyakorolt hatásáról ld. P. KINGSLEY: *An Introduction to the Hermetica: Approaching ancient esoteric tradition*. In: VAN DEN BROEK –VAN HEERTUM 2000, 18–40. (Főleg 18. skk.)

tikus vagy hermetikus irodalmat.¹⁴ Ebből a szempontból különösen fontos az a tény, hogy a lelet egy olyan gyűjteményt tár elénk, amelyben korábban külön kezelt szövegcsoportok jelennek meg együtt, ami arra utal, hogy a gnosztikus vagy hermetikus irodalom korábban definiált területe felülvizsgálatra szorul.¹⁵ A Nag Hammadi-i lelet arra is felhívja a figyelmünket, hogy adott körülmények között bármelyik szöveg alkalmas lehet arra, hogy használják, akár még kultikus célokra is.¹⁶ Más szempontból az a tény is figyelemre méltó, hogy feliratos bizonyítékkal is rendelkezünk Hermés Trismegistos isteni tiszteletére vonatkozóan. Egy Ptolemaios Philopatör korából származó felirat az egyiptomi uralkodó törvényhozói hatalmát Hermés Trismegistostól eredezteti.¹⁷ Ezek alapján nincs okunk kétségbe vonni, hogy a hermetikus tradíció mögött létező vallási jelenséget sejtünk, amit egyébként az antik testimoniumok is valószínűsítene. Ha mindez így van, a szövegben lévő kultikus utalásokat (ilyenek pl. a szentély az *Asclepius*ban, a kultikus csók vagy a baptizma¹⁸ jelentősége) sem kell pusztán irodalmi elemeknek tekintenünk, ahogyan arról az utolsó fejezet elemzései meg is győzhették az olvasót.

A szövegek alapján tehát joggal juthatunk ahhoz a feltételezéshez, hogy a hellenisztikus Egyiptomban léteztek olyan vallási közösségek, amelyek istenként tisztelték Hermés Trismegistost, és kultikus célból is forgatták a neki tulajdonított kinyilatkoztatásokat tartalmazó traktátusokat. Azonban arra vonatkozóan, hogy e közösségek milyen formában működtek, semmilyen adatunk sincs.

E megjegyzésekkel arra szerettem volna rávilágítani, hogy mennyiben befolyásolhatja választott módszerünk azokat a következtetéseket, amelyeket a hermetikus irodalom jellegére vonatkozóan levonhatunk. Mivel a hermetikus közösségek léteire vonatkozóan semmilyen bizonyítékunk sincs, e megkerülhetetlen kérdésre kénytelenek vagyunk a szövegek alapján, jórészt filológiai érvek alapján megfogalmazott hipotézisek révén válaszolni. E ponton kap a Nag Hammadi-i lelet a hermetikus irodalom szempontjából is különös jelentőséget, mivel rávilágít arra, hogy a késő hellenisztikus jelenségre vonatkozó

¹⁴ E kategoriális kérdéssel foglalkozik tudománytörténeti szempontból Karen L. King: *What is Gnosticism?* (KING 2005) című könyvében.

¹⁵ Vö. R. VAN DEN BROEK: Religious practices in the Hermetic 'Lodge': New Light from Nag Hammadi, in: VAN DEN BROEK–VAN HEERTUM 2000, 78–95.

¹⁶ Amennyiben feltételezzük, hogy ez a könyvtár egy vallásos közösség tulajdonát alkotta, akik azt vallási céljaikra is felhasználták.

¹⁷ MITTEIS-WILCKEN, I. 109.

¹⁸ FESTUGIÈRE 1967, 100. skk.

csekély tudásunk nem elég ahhoz, hogy kijelentsük, mindez csak irodalmi fikció, esetleg skolasztikus jellegű iskolai oktatás lenyomata, és semmi esélye annak, hogy létezett az a hermetikus vallás, amelynek legalább egyes iratai (talán szent szövegei?) a birtokunkban vannak. E traktátusok alapján felvázolhatjuk a hermetikus megváltástan, szótéria (σωτηρία) természetét akkor is, ha nem adhatunk megnyugtató feleletet a hermetikus csoportok létét illetően. A hermetikus σωτηρία kérdésének tisztázására az előbbiekben már többször volt alkalmunk; az pedig nem más, mint a hermési útnak a gnózis (γνῶσις) segítségével elérhető végcélja. A γνῶσις annak felismerése, hogy az ember önmagában hordja azt az isteni természetet, amely a teremtet világban csak neki jutott. Az emberi lét célja az, hogy a helyes földi élet után az ember alkalmassá váljon önmaga isteni valójának megszabadítására az anyagi világból, sőt a materiális világ ellenében. Aki végigjárja a hermési utat, végül visszatál önmagához, az isteni emberhez. Így nyer új, hermési értelmet a görögök számára olyan régóta ismert delphoi felirat:

Γνῶθι σεαυτόν

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

A *Corpus Hermeticum* és a stobaios hermetika kiadásai és fordításai

Szövegkiadások

- NF. I–IV.: *Corpus Hermeticum I–IV*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris (Les Belles Lettres).
- SCOTT 1924–1936: *Hermetica*. I–IV. ed. et. trans. W. Scott. (vol. IV. ed. A. S. Ferguson) Oxford (Clarendon Press).

Fordítások

- COLPE–HOLZHAUSEN 1997: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. Stuttgart–Bad Cannstatt (Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften bearbeitet und herausgegeben von Carsten Colpe, Holzhausen).
- COPENHAVER 1992. Copenhaver: *Hermetica (the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction)*. Cambridge (Cambridge University Press).
- RAMELLI 2005: *Ermete Trismegisto: Corpus hermeticum*. Con testo greco, latino e copto (a cura di I. Ramelli). Milano (Bompiani).
- SALAMAN–VAN OYEN–WHARTON–MAHÉ 2004: *The Way of Hermes* (transl. by Clement Salaman, Dorine van Oyen, William D. Wharton, Jean-Pierre Mahé). Rochester (Inner Traditions).

Magyar fordítások

- PÁL 1995: Aszklépiosz (ford.: Tar Ibolya). In: *Ikonológia és műértelmezés 5. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*. Szeged (Jatepress). 71–96.

- ADAMIK 1996: Poimandres (ford. Bollók János). In: *Apokalipszisek* (szerk. Adamik Tamás). Budapest (Telosz). 133–140.
- BUGÁR 2005: *Corpus Hermeticum II., III., V* (ford. Hamvas Endre). In: *Kozmikus teológia* (szerk.: Bugár István). Budapest (Kairosz).
- HAMVAS 2010: *Corpus Hermeticum* (ford., bev.: Hamvas Endre). Szeged (Lectum).

Egyéb szövegkiadások

- BETZ 1996: *The Greek Magical Papyri in translation* (ed. by H. D. Betz). Chicago, London (The University of Chicago Press).
- BIDEZ–CUMONT 1938: Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe (texte établi et traduit par J. Bidez et Fr. Cumont). Paris (Les Belles Lettres).
- BURNET 1905: *Platonis opera* (ed.: I. Burnet). Oxford (Scriptoris Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- DIELS–KRANZ 1934: Diels, Hermann–Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin (Weidmannsche Buchhandlung).
- DES PLACES 1971: *Oracles Chaldaïques* (texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J.). Paris (Les Belles Lettres).
- DES PLACES 1973: *Numénios: Fragments* (texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J.) Paris (Les Belles Lettres).
- DODDS 1963: Proclus: *The elements of theology* (a revised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds). Oxford (Clarendon Press).
- FERABOLI–MATTON 1994: *Hermetis Trismegisti de triginta sex decanis* (Livre des trente-six décans, éd. S. Feraboli, S. Matton). Turnhout. (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 144.)
- HELM 1931: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. Vol I. Metamorphoseon libri XI*. (Edidit Rudolphus Helm). Lipsiae (Teubner).
- IAMBlichus 2003: *Iamblichus: On the mysteries* (ed. Thom Johan C., transl. Clarke, Emma; Dillon, John and Hershbell, Jackson P.) Atlanta (Society of Biblical Literature).
- KROLL 1894: *Oracula Chaldaica* (ed. Wilhelm Kroll). Breslau (Breslauer philologische Abhandlungen. VII, 1.).
- LAYTON 1995: *The gnostic scriptures* (ed. Bentley Layton) New York, London, Toronto, Sydney, Auckland (Doubleday).
- LUFT 2003: Luft Ulrich (szerk): *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban* (ford. Almásy Adrienn et al.). Budapest (Kairosz).

- MAJERCIK 1989: *The Chaldean Oracles* (introduction, text and translation, ed. Ruth Majercik). Leiden (Brill).
- MERTENS 1995: *Zosime de Panopolis* (texte établi et traduit par Michele Mertens) Paris (Les Belles Lettres).
- PARTHEY 1854: *Hermetis Trismegisti Poemander* (ed. Gustav Parthey). Berlin.
- PARTHEY 1857: *Jamblichi De Mysteriis liber* (ed. Gustav Parthey). Berlin.
- PGM: *Papyri Graecae Magicae* (zweite Auflage hrsg.: Karl Preisendanz–Albert Henrichs). Stuttgart (Teubner).
- PARENTE 1982: *Senocrate-Ermodoro: Testimonia, doctrina et fragmenta* (ed. M. I. Parente). Naples (Bibliopolis) 1982.
- ROBINSON 1996: *The Nag Hammadi Library in english* (ed. by James M. Robinson). Leiden (Brill).
- SOMOS 2005: *A középső platonizmus* (szerk.: Somos Róbert). Budapest (Osiris).
- SVF: *Stoicorum veterum fragmenta*. 1–4. (ed. Hans Friedrich August von Arnim). Leipzig (Teubner).
- THOMAS 1970: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt III. De philosophia libri* (recensuit Paulus Thomas). Stuttgart (Teubner).

Válogatott szakirodalom

- ADORJÁNI 2008: Alexandriai Philón: *De vita contemplativa* (ford: Adorjáni Zoltán). Budapest (L'Harmattan).
- ALAND 1978: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Ed. Barbara Aland. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- ALLEN 1965: Allen, A. E.: *Studies in Plato's Metaphysics*. London (Routledge & Kegan Paul).
- ALGRA et al. 1999: *Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (eds. K. Algra et al.) Cambridge (Cambridge University Press).
- ARMSTRONG 1970: *The Cambridge history of later greek and early mediaval philosophy* (ed. A. H. Armstrong). Cambridge (Cambridge University Press).
- ASSMANN 2003: Assmann, Jan: *Mózes, az egyiptomi* (ford.: Gulyás András). Budapest. Igaz (Osiris).
- BALTES 1999: Baltes, Matthias: *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart (Teubner).
- BARTON 1994: Barton, Tamsy: *Ancient astrology*. London (Routledge).
- BETZ 1981: Betz, H. D.: The delphic maxim „Know yourself” in the Greek magical papyri. *History of religions*, 1981, 21. 156–171.

- BETZ 1970: Betz, H. D.: The hermetic interpretation of the Delphic maxim ΓΥΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. *Harvard Theological Review*, 1970, 63. 465–484.
- BIANCHI 1967: Bianchi, Ugo: *Le origini dello gnosticismo*. Leiden (Brill).
- BLANCO 1984: Blanco, Antonino G.: Hermetism. A bibliographical approach. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 17, 4. 2241–2281.
- BONARDEL 2002: Bonardel, Françoise: *La voie hermétique*. Paris (Dervy).
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1899: Bouché-Leclercq, Auguste: *L'astrologie grecque*. Paris (E. Leroux).
- BOUSSET 1922: Bousset, Wilhelm: Kore Kosmu. In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 11, 2. 1386–1391.
- BOUSSET 1973: Bousset, Wilhelm: *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen (Vandenhoeck and Ruprecht).
- BROADIE 2003: Broadie, Sarah: The Contents of the Receptacle. *The Modern Schoolman* 80, 171–89.
- BULTMANN 1941: Bultmann, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- BURKERT 1985: Burkert, Walter: *Greek religion*. Cambridge (Harvard University Press).
- BURKERT 1987: Burkert, Walter: *Ancient mystery cults*. Cambridge (Harvard University Press).
- BURNET 1916: Burnet, John: *The Socratic Doctrine of the Soul*. London (Oxford University Press).
- BÜCHLI 1987: Büchli, Jörg: *Der Poimandres, ein paganisiertes Evangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament, 2. Tübingen (Mohr-Siebeck).
- CAROZZI 1982: Carozzi, Pier Angelo: *Gnose et soteriologie dans la 'Kore Kosmou' Hermetique*. In: RIES 1982, 61–78.
- CHERNISS 1950: Cherniss, Harold Fredrik: Review of Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II. *Gnomon* 22, 1950. 204–216.
- CHERNISS 1962: Cherniss, Harold Fredrik: *The riddle of the early Academy*. New York (Russel and Russel).
- CLAGHORN 1954: Claghorn G. S.: *Aristotle's criticism of Plato's Timaeus*. The Hague (Martinus Nijhoff).
- COLISH 1985: Colish, Marcia L.: *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages*. Leiden (Brill).
- COPENHAVER 2015: Copenhaver, Brian P.: *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. New York (Cambridge University Press).

- CORNFORD 1957: Cornford, Francis M.: *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. New York (Harper and Row).
- CORNFORD 1984: Cornford, Francis M.: *Plato's cosmology*. Indianapolis (Hackett Publishing).
- CUMONT 1931: Cumont, Franz: *Die orientalische Religionen im römischen Heidentum*. Leipzig–Berlin (Teubner).
- CUMONT 1960: Cumont, Franz: *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York (Dover Publications).
- DANIÉLOU: Daniélou, R. P.: *Le judaïsme au temps du Christ*. Paris (Institut Catholique de Paris). (Évszám nélkül.)
- DILLON 1996: Dillon, John M.: *The Middle Platonists*. Ithaca (Cornell University Press).
- DILLON 2000: *Essays on the Platonic tradition* (ed. by John Dillon). *Mediterranean & Near Eastern Studies*. Dublin (University of Dublin).
- DILLON 2003: Dillon, John M.: *The Heirs of Plato*. Oxford (Clarendon Press).
- DILLON 2007: Dillon, John M.: Iamblichus' Defence of Theurgy. *The International Journal of Platonic Tradition*. 2007, 1, 30–41.
- DOBROVITS 1979: Dobrovits Aladár: *Egyiptom és az antik világ*. Budapest (Akadémiai).
- DODD 1935: Dodd, Charles Harold: *The Bible and the Greeks*. London (Hodder & Stoughton).
- DODDS 1928: Dodds, E. R.: The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'. *Classical Quarterly*, 1928, 22/3–4, 129–142.
- DODDS 1960: Dodds, E. R.: Numenius and Ammonius. In: *Les Sources de Plotin. Dix exposés et Discussions*. Vandouvres-Genève (Fondation Hardt).
- DODDS 2002: Dodds E. R. *A görögség és az irracionális* (ford.: Hajdu Péter). Budapest (Gond-Palatinus).
- DRIJVERS 1970: Drijvers, H. J. W.: Bardaisan of Edessa and the Hermetica. *Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*. 1970, 21, 190–210.
- FARAONE–OBBINK 1991: *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion* (eds.: Christopher A. Faraone–D. Obbink). Oxford (Oxford University Press).
- FESTUGIÈRE 1942: Festugière, André-Jean: Le „logos” hermétique d'enseignement. *Revue des Études Grecques* 55, 259–260, 77–108.
- FESTUGIÈRE 1942 b: Festugière, André-Jean: Le style de la »Korè Kosmou«. *Vivre et penser*, 1942, 2, 15–57.

- FESTUGIÈRE 1950–1954: Festugière, André-Jean: *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris (Gabalda). 1–4. kötet.
- FESTUGIÈRE 1951: Festugière, André-Jean: La religion grecque à l'époque romaine. *Revue des Études Grecques*. 64, 302–303, 472–493.
- FESTUGIÈRE 1954: Festugière, André-Jean: *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley–Los Angeles (University of California Press).
- FESTUGIÈRE 1967: Festugière, André-Jean: *Hermétisme et mystique païenne*. Paris (Aubier-Montaigne).
- FILORAMO 2000: Filoramo, Giovanni: *A gnoszticizmus története* (ford.: Dobolán Katalin). Budapest (Paulus–Kairosz).^{*19}
- FILORAMO 1999: Filoramo, Giovanni: The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts. In: *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (eds. Jan Assmann–Guy G. Stroumsa) Leiden (Brill). 137–149.
- FOWDEN 1986: Fowden, Garth: *The egyptian Hermes. A historical approach to late paganism*. Cambridge (Cambridge University Press).
- FREDE 1987: Frede, M.: Numenius. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. 36, 2. Berlin (de Gruyter). 1034–1075.
- FINE, 1999: Fine, G.: *Plato. 1. Metaphysics and Epistemology*. Oxford Readings in Philosophy. Oxford (Clarendon Press).
- GEFFCKEN 1978: Geffcken Johannes: *The last days of graeco-roman paganism*. Cambridge (Cambridge University Press).
- GENTILE–GILLY 2001: *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto/Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus* (eds. S. Gentile, C. Gilly). Florence (Centro Di).
- GILLY–HEERTUM 2005: *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th–18th centuries* (eds. C. Gilly, C. van Heertum). Florence (Centro Di).
- GERSH 1986: Gersh, Stephen: *Middle-Platonism and Neoplatonism: The latin tradition*. Indiana (Notre Dame). 1–2. kötet.
- GIVERSEN 2002: *The Nag Hammadi texts in the History of religions* (eds. Søren Giversen, Petersen Tage, Jørgen Podemann Sørensen). Copenhagen (Danske Videnskabernes Selskab).

* A fordítás a szerzőt Giacomo Filoramónak tünteti fel, helytelenül. A szerző neve helyesen: Giovanni Filoramo. Eredeti kiadása: *L'attesa della fine: storia della gnosi. Laterza, 1983*.

A magyar kiadás értékeléséhez ld. Jakab Attila: Giacomo Filoramo: A gnoszticizmus története (ford. Dobolán Katalin Bp.: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2000.). *Vigilia* 68, 2003, 5, 397; Hamvas E: Mi a gnoszticizmus? *Antik Tanulmányok* 2005, 49, 285–293.

- GRAF 1991: Graf, Fritz: Prayer in Magical and Religious Ritual. In: FARAONE–OBBINK 1991. 188–213.
- GRAF 2009: Graf, Fritz: *A mágia a görög-római világban* (ford. Torma Péter). Budapest (Gondolat).
- GRAFTON 1990: Grafton, Anthony: *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*. Princeton (Princeton University Press) 1990.
- GRANT 1959: Grant, R. M.: *Gnosticism and early christianity*. New York (Columbia University Press).
- GUNDEL–GUNDEL 1966: Gundel, Wilhelm–Gundel, Hans-Georg: *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden (Franz Steiner).
- GUNDEL 1936: Gundel, Wilhelm: *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*. München (Bayerische Akademie der Wissenschaften).
- GUNDEL, 1936b: Gundel, Wilhelm: *Dekane und Dekansternbilder: ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*. Glückstadt–Hamburg (J. J. Augustin).
- GUNDEL 1992: Gundel, Hans-Georg: *Zodiakos*. Mainz am Rhein (Verlag Philipp von Zabern).
- GUTHRIE 1993: Guthrie, William Keith Chambers: *A history of greek philosophy*. Cambridge–London (Cambridge University Press). 1–6. kötet.
- HADOT 2013: Hadot, Pierre: *Plótinosz, avagy a tekintet egyszerűsége* (ford. Cseke Ákos). Budapest (Kairosz).
- HAMVAS 2009: Hamvas Endre Ádám: Some Points to the Explanations of the Concept of 'ousia theou' in the Hermetic Literature. *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*. 2009, 45. 29–43.
- HAMVAS 2011: Hamvas Endre Ádám: A megismerés funkciója a hermetikus misztériumban. *Orpheus Noster*. 2011. 3, 3–4. szám. 82–89.
- HAMVAS 2012: Hamvas Endre Ádám: Kozmikus szomorúság: a lélek eredete a hermetikában. *Orpheus Noster*. 2012, 4, 4. 48–64.
- HAMVAS 2012b: Hamvas Endre Ádám: Time and eternity. Some remarks on the connection between the astral powers and magic in the Hermetic literature. In: *The Iconology of law and order* (eds. Kérchy Anna, Szőnyi György Endre, Kiss Attila). Szeged (JatePress). 7–16.
- HAMVAS 2013: Hamvas Endre Ádám: Κόρη κόσμου – A világ leánya. *Orpheus Noster*; 2013, 4. 93–112.
- HAHN 1998: Hahn István: *A próféták forradalma*. Budapest (Múlt és jövő könyvek).

- HEERTUM—VAN DEN BROEK 2000: *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (eds. R. Heertum, C.–Van den Broek). Amsterdam (Brill).
- HILLAR 2012: Hillar, Marian: *From Logos to Trinity*. Cambridge (Cambridge University Press).
- HUNINK 1996: Hunink, Vincent: Apuleius and the Asclepius. *Vigiliae Christianae*. 1996, 50, 3. 288–308.
- HÜBNER 1995: Hübner, Wolfgang: *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum. Quellenkritische Edition mit Kommentar*. Stuttgart–Leipzig (Teubner). 1–2. kötet.
- IVERSEN 1984: Iversen, E.: *Egyptian and Hermetic Doctrine*. Opuscula graecolatina, Supplementa musei Tusculani 27. Copenhagen (Museum Tusculanum Press).
- JACKSON 1986: Jackson, Howard M.: Κόρη κόσμου. Isis, pupil of the eye of the world. *Chronique d'Égypte*. 1986, 61. 111–135.
- JACKSON 1999: Jackson, Howard M.: A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1999, 128. 95–106.
- JASNOW—ZAUZICH 2005: Jasnow, Richard—Zauzich, Karl-Theodor: *The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica Bilingual Edition*. Wiesbaden (Harrassowitz Verlag).
- JONAS 1934: Jonas, Hans: *Gnosis und spaetantiker Geist*. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht).
- JONAS 1973: Jonas, Hans: *The gnostic religion. The message of the alien God and the beginning of Christianity*. Boston (Beacon Press).
- KÁKOSY 1969: Kákósy László: *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest (Akadémiai).
- KÁKOSY 1978: Kákósy László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest (Akadémiai).
- KÁKOSY 1984: Kákósy László: *Fény és káosz*. Budapest (Gondolat).
- KÁKOSY 1998: Kákósy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest (Osiris).
- KÁKOSY 2001: Kákósy László: *Az alexandriai időisten*. Budapest (Osiris).
- KERÉNYI 1923: Kerényi Károly: De teletis Mercurialibus observationes. *Egyetemes Philologiai Közlöny*. 1923, 47. 150–164.
- KERÉNYI 1984: Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón vallás*. Budapest (Magvető).

- KING 2005: King, Karen L.: *What is gnosticism?* Cambridge–London (The Belknap Press of Harvard University Press).
- KIRK–RAVEN–SCHOFIELD 1998: Kirk, Geoffrey Stephen–Raven, John Earle–Schofield, Malcolm: *A preszókratikus filozófusok* (ford. Steiger Kornél és Csiszter Kálmán). Budapest (Atlantisz).
- KISSLING 1922: Kissling, Robert Christian: The OXHMA–IINEYMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene. *The American Journal of Philology*. 1922, 43, 4. 318–330.
- KROLL 1928: Kroll, Josef: *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. 2. Ausgabe. Münster (Aschendorffsche Buchhandlung).
- KROLL 1912: Kroll, Wilhelm: *Hermes Trismegistus*. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 8/I.
- LÁSZLÓ–NAGY–SZABÓ 2005: László Levente–Nagy Levente–Szabó Ádám: *Mithras és misztériumai*. Budapest (Kairosz). 1–2. kötet.
- LEWY 1978: Lewy, Hans: *Chaldean Oracles and Theurgy*. Paris (Etudes Augustiniennes).
- LEWY 1929: Lewy, Hans: *Méthé néphaliosz. Untersuchungen zur Gesichte der antiken Mystik*. Berlin.
- LONG 1998: Long, Anthony A.: *Hellenisztikus filozófia*. (ford. Steiger Kornél). Budapest (Osiris). A kötethez kapcsolódó szöveggyűjtemény magyarul is olvasható: Bene László (szerk.): *A hellenisztikus filozófusok* (ford. Bene László et al.). Budapest (Akadémiai).
- LUCCHESI–SAFFREY 1984: *Mémorial André-Jean Festugière: antiquité païenne et chrétienne* (éd. E. Lucchesi, H.–D. Saffrey). Geneva (P. Cramer, Cahiers d’Orientalisme 10).
- MACRAE 1967: MacRae, George W.: *Sleep and Awakening in gnostic texts*. In: BIANCHI 1967
- MAHÉ 1978–1982: Mahé, Jean-Pierre: *Hermès en Haute-Égypte*. Quebec (Presses de l’Université Laval). 1–2. kötet.
- MAHÉ 1991: Mahé, Jean-Pierre: La voie d’immortalité à la lumière des “Hermetica” de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes. *Vigiliae Christianae*. 1991, 45, 4. 347–375.
- MAHÉ 1996: Mahé, Jean-Pierre: Preliminary Remarks on the Demotic “Book of Thoth” and the Greek Hermetica. *Vigiliae Christianae*. 1996, 50, 4. 353–363.
- MARKSCHIES 2011: Marksches, Christoph: *A gnózis* (ford.: Boros István). Budapest (Szent István Társulat).
- MARÓTH 2002: Maróth Miklós: *A görög filozófia története*. [Piliscsaba] (Pázmány Péter Katolikus Egyetem).

- MAJERCIK 1992: Majercik, Ruth: The Existence-Life-Intellect triad in gnosticism and neoplatonism. *Classical Quarterly*. 1992, 42, 2. 475–488.
- MAJERCIK 2005: Majercik, Ruth: Porphyry and gnosticism. *Classical Quarterly*. 2005, 55, 1. 277–292.
- MEAD 1906: Mead, George Robert Stow: *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Philosophy and Gnosis*, Londres et Benares (Theosophical Publishing Society). 1–3. kötet.
- MERKEL–DEBUS 1989: Hermeticism and Renaissance (eds. Ingrid Merkel, G. Debus). Washington D. C. (Folger Books).
- MOHR 2005: Mohr, Richard D.: *God and forms in Plato*. Chicago (Parmenides Publishing).
- MORESCHINI 2011: Moreschini, Claudio: *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*. Turnhaut (Brepols).
- MORESCHINI–NORELLI 2005: Moreschini, Claudio–Norelli, Enrico: *Early Christian Greek and Latin Literatur. A Literary History*. Peabody (Hendrickson Publishers).
- NILSSON 1941: Nilsson, Martin P.: *Geschichte der griechischen Religion*. München (C. H. Beck).
- NILSSON 1940: Nilsson, Martin P.: *Greek Popular Religion*. New York (Columbia University Press).
- NOCK 1972: Nock, Arthur Darby: *Essays on Religion and the Ancient World*. Cambridge (Harvard University Press). 1–2. kötet.
- NOCK 1988: Nock, Arthur Darby: *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. University Press of America 1988.
- NORDEN 1923: Norden, Eduard: *Agnostos Theos. Untersuchungen Zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig (Teubner).
- OELLACHER 1951: Oellacher, Hans: Papyrus- und Pergamenfragmente aus Wiener und Münchner Beständen. In: *Miscellanea G. Galbiati. Essays presented to G. Galbiati*. Milan 2. 179–188.
- PHILOLENKO 1987: Philonenko, Marc: De l'habitation des deux Esprits en nous. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 131e année, N. 2, 1987. 388–400.
- ÖTVÖS 2004: Ötvös Csaba: Plótinosz és Allogenezs. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2004, 3, 293–320.
- PARAMELLE–MAHÉ 1991: Paramelle, Joseph–Mahé, Jean-Pierre: Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford. *Revue des études grecques*. 1991, 104. 109–139.

- PEREIRA–GUILHERME 2010: Pereira, Gurgel–Guilherme, Ronaldo: *The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Ägyptologie. Vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel.
- POIRIER 1981: Poirier, Paul-Hubert: *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*. Louvain-la-Neuve (Centre d'histoire des religions; Collection Homo religiosus, 8).
- PULLEYN 1997: Pulleyn, Simon: *Prayer in Greek Religion*. Oxford, (Clarendon Press).
- QUISPTEL 1989: Quispel, Gilles: Hermes Trismegistus and Tertullian. *Vigilia Christianae* 1989, 43, 2. 188–190.
- QUISPTEL 1992: Quispel, Gilles: Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism. *Vigiliae Christianae*. 1992, 46, 1. 1–19.
- REITZENSTEIN 1917: Reitzenstein, Richard August.: *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*. Heidelberg (C. Winter).
- REITZENSTEIN 1922: Reitzenstein, Richard August: *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig (Teubner).
- REITZENSTEIN 1926: Reitzenstein, Richard August: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig (Teubner).
- REITZENSTEIN 1927: Reitzenstein, Richard August: *Die hellenistischen Mysterien-Religionen*. Leipzig (Teubner).
- RHEINS 2010: Rheins, Jason G.: *The Intelligible Creator-God and the Intelligent Soul of the Cosmos in Plato's Theology and Metaphysics*. University of Pennsylvania, 2010. Doktori értekezés.
- RIES 1982: Ries, Julien: *Gnosticisme et monde hellénistique: actes du colloque de Louvain-la-Neuve*, 11–14 mars 1980, édité par Julien Ries. Louvain (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27).
- RIST 1962: Rist, John M.: The Neoplatonic One and Plato's Parmenides. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1962, 93. 389–401.
- RIST 1978: Rist, John M.: *The stoics*. Berkeley, Michigan, Los Angeles (University of California Press) 1978.
- ROCHETTE 2003: Rochette, Bruno: Un cas peu connu de traduction du grec en latin : l'« Asclepius » du Corpus Hermeticum. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*. 2003, 14, 67–96.
- ROSSETTI 1992: *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the 2. Symposium Platonicum (ed. Livio Rossetti). Sankt Augustin (Akademia Verlag) 1992.

- RUSKA 1926: Ruska, Julius: *Tabula Smaragdina*. Heidelberg, (Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung).
- SCHIBLI 1993: Schibli, Hermann S.: Xenocrates daemons and the irrational soul. *Classical Quarterly*. 1993, 43. 143–167.
- SCHOTT 1972: Schott, Siegfried: Thot als Verfasser heiliger Schriften. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1972, 99, 20–25.
- SCHNEIDER 1967: Schneider, Carl: *Kulturgeschichte des Hellenismus*. München (C. H. Beck).
- SCOTT 1987: Scott, Thomas McAllister: *Egyptian Elements In Hermetic Literature*. Doktori értekezés. The New Testament Department of The Faculty of Harvard Divinity School.
- SEGAL 1986: Segal, Robert A.: *Poimandres as a Myth*. Berlin (Mouton de Gruyter).
- SHAW 1995: Shaw, Gregory: *Theurgy and the Soul: The Neo-Platonism of Iamblichus*. Pennsylvania (The Pennsylvania State University).
- SOMOS 2001: Somos Róbert: *Az alexandriai teológia*. Budapest (Paulus–Hungarus–Kairosz).
- SLAVENBURG 2012: Slavenburg, Jacob: *The Hermetic Link: From Secret Tradition to Modern Thought*. Lake Worth (Ibis Press).
- SÖDERGÅRD 2003: Södergård, J. Peter: *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*. Stockholm (Almqvist & Wiksell International, Coniectanea biblica: New Testament series 41).
- SZÖNYI 1978: Szőnyi György Endre: *Titkos tudományok és babonák*. Budapest (Magvető).
- STEAD 1977: Stead, Christopher: *Divine substance*. Oxford (Oxford University Press).
- STEAD 2002: Stead, Christopher: *Filozófia a keresztény ókorban* (ford. Bugár M. István). Budapest (Osiris).
- TAYLOR 1928: Taylor, Alfred Edward: *Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford (Clarendon Press).
- TAYLOR 1997: Taylor, Alfred Edward: Platón. (ford. Bárány István, Betegh Gábor). Budapest (Osiris).
- THORNDIKE 1923: Thorndike, Lynn: *History of magic and experimental science*. New York (Columbia University Press) 1–2. kötet.
- THORNTON 1976: Thornton, Agathe: *The living universe*. Leiden (Brill).
- TRÖGER 1971: Tröger, Karl-Wolfgang: *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Berlin (Akademie Verlag).

- TRÖGER 1978: Tröger, Karl-Wolfgang: On Investigating the Hermetic Documents Contained in Nag Hammadi Codex VI. In: *Nag Hammadi and Gnosis* (ed. R. M. Wilson). Leiden Brill. 117–121.
- TURNER 1986: Turner, John D.: Sethian gnosticism. A literary history. In: *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. (Szerk. C. W. Hedrick –R. Hodgson) Hendrickson Publishers, 1986.
- TURNER 2006: Turner, John D.: The gnostic Sethians and Middle-Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides. *Vigiliae Christianae*. 2006, 60, 1, 9–64.
- TURNER 1992: Turner, John D.: Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature. In: WALLIS–BREGMAN 425–460.
- VAN BLADEL 2009: Van Bladel, Kevin: *The arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford University Press, 2009.
- VAN DEN KERCHOVE 2012: Van den Kerchove, Anna: *La Voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyden (Brill, Nag Hammadi and Manichaean Studies 77).
- VAN MOORSEL 1955: Van Moorsel, G.: *The Mysteries of Hermes Trismegistus. A phenomenologic study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius*. Utrecht (Kemink en zoon).
- VAN MOORSEL 1960: Van Moorsel, G.: Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis. *Symbolon*. 1960, 1, 128–137.
- WALLIS 2002: Wallis, Richard T: Az újplatonizmus (ford., a fűggelékét összeáll. Buzási Gábor). Budapest (Osiris).
- WALLIS–BREGMAN 1992: *Neoplatonism and gnosticism*. Papers presented at the 6th international conference of the International Society for Neoplatonic Studies, entitled International Conference on Neoplatonism and Gnosticism, held at University of Oklahoma, Mar. 18–21, 1984 (eds. Richard T. Wallis, Jay Bregman). New York (SUNNY Press).
- WILLIAMS 1996: Williams, Michael Allen: *Rethinking „Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton University Press 1996.
- WILLOUGHBY 1929: Willoughby, Harold R.: *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World*. (The University of Chicago Press).
- YATES 1992: Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago and London (The University of Chicago Press).
- ZIELIŃSKI 1905–1906: Zieliński, Tadeusz: Hermes und die Hermetik. *Archiv für Religionswissenschaft*. 1905–1906, 8–9, 322–372, 25–60.

A SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

1. MARÓTI Egon: *Kalózkodás a római polgárháborúk korában*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1972. 104 p.
2. RITOÓK Zsigmond: *A görög énekmondók*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. 163 p.
3. MÓCSY András: *Pannonia a korai császárság idején*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. 202 p.
4. MÓCSY András: *Pannonia a késői császárkorban*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. 211 p.
5. ERDÉLYI Gizella: *A római kőfaragás és kőszobrászat Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. 208+57 p.
6. SZILÁGYI János György: *Etruszkó-korinthusi vázafestészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975. 283+52 p.
7. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I. *Egyiptom és az antik világ*. Szerkesztette Kákossy László. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 203+15 p.
8. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II. *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban*. Szerkesztette KÁKOSY László. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 317+28 p.
9. KÁKOSY László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1978. 347 p.
10. ADAMIK Tamás: *Martialis és költészete*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 243 p.
11. MARÓTH Miklós: *A görög logika Keleten*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980. 175 p.
12. HEGYI Dolores: *Az iónok Kisáziában*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1981. 259 p.
13. MARÓTI Egon: *Az itáliai mezőgazdasági árutermelés kibontakozása. A pun háborúk kora*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1981. 298 p.
14. MARÓTH Miklós: *Aristoteléstől Avicennáig*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1983. 336 p.
15. SZABÓ Miklós: *Archaikus agyagszobrászat Boiótiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1986. 186+56 p.
16. SZEPESSY Tibor: *Héliodóros és a görög szerelmi regény. Fejezet az antik regény történetéből*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1987. 267 p.

17. MARÓTI Egon: *Delphoi és a Pythia sportversenyei*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1995. 128+15 p.
18. VARGA Edith: *Napkorong a fej alatt. Egy egyiptomi sirmelléklet – a hypokephal – kialakulása*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1998. 263 p.
19. HEGYI Dolores: *A görög Apollón-kultusz*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1998. 128 p.
20. RIMÓCZI-HAMAR Márta: *Horatius, Vergilius és Maecenas. Barátság és hűség Augustus Rómájában*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2000 (2. kiad. 2003). 177 p.
21. MARÓTI Egon: *A delphoi Pythia sportversenyeinek győztesei*. Argumentum Kiadó, Budapest 2000. 189 p.
22. DÉRI Balázs: *A részek és az egész. Prudentius Cathemerinon című himnusz-ciklusának szerkezete*. Argumentum Kiadó, Budapest 2001. 228 p.
23. HAJDU Péter: *Claudius Claudianus eposzai*. Argumentum Kiadó, Budapest 2002. 217 p.
24. FERENCZI Attila: *Valerius Flaccus és az epikus hagyomány*. Argumentum Kiadó, Budapest 2003. 223 p.
25. FARKAS Zoltán: *Teleios logos. Eusebius-tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2005. 185 p.
26. NEMES Júlia: *Xenophón: Peri hippikés. A lovaglás művészete az ókori Athénban*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2006. 133 p.
27. GLOVICZKI Zoltán: *Ovidius ars poeticája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2008. 236 p.
28. SIMON L. Zoltán: *Árkádia kettős tükörben. T. Calpurnius Siculus eklogái*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2009. 187 p.
29. MAYER Péter: *A líra születése*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2009. 273 p.
30. ADAMIK Béla: *A latin nyelv története. Az indoeurópai alapnyelvtől a klasszikus latinig*. Argumentum Kiadó, Budapest 2009. 281 p.
31. KISDI Klára: *Egy rejtélyes középkori enciklopédia. Virgilius Grammaticus: Kivonatok és Levelek*. Argumentum Kiadó, Budapest 2010. 284 p.
32. MÉSZÁROS Tamás: *A rhamnusi Antiphón. Antiphón-tanulmányok*. Argumentum Kiadó, Budapest 2011. 170 p.
33. PATAKI Elvira: *Tettix. A tücsök mint szakrális-poétikai szimbólum az ókori görög irodalomban*. Szent István Társulat, Budapest 2013. 433 p.
34. KOPECZKY Rita: *Homéros-fordítás az archaikus római irodalomban*. Argumentum Kiadó, Budapest 2014. 156 p.
35. JUHÁSZ Erika: *A Húsvéti krónika. Prolegomena*. Argumentum Kiadó, Budapest 2014.
36. ADORJÁNI Zsolt: *Szem és tekintet Pindaros költészetében*. Argumentum Kiadó, Budapest 2015. 240 p.