

Mágia-klasszifikáció Guillaume d’Auvergne műveiben

Habár neve a nemzetközi szakirodalomban gyakran szerepel, Guillaume d’Auvergne-t, a 12. és 13. században élt párizsi püspököt Magyarországon még kevesen ismerik, holott megérdemli a figyelmet több szempontból is. Jóllehet magyar vonatkozása Guillaume-nak nincs, sok érdekességre lelhetnek írásaiban a középkori teológiát, tudományokat, népi hiedelmeket vagy éppen a mágia történetét vizsgáló hazai kutatók is. Ez a tanulmány az írásaiban fellelhető, mágiával kapcsolatos fogalmakat mutatja be, érintve néhány korabeli asztrológiai és demonológiai problémát is. Legvégül pedig kiderül, hogy milyen polémiák forrása lehetett a mágia és a tudomány közötti kapcsolat, illetve ellentét.

Guillaume d’Auvergne (1) 1180 körül született, 1249-ben halt meg, és majd’ hetven évében gazdag életutat járt be. Dominikánus szerzetes, a párizsi egyetem doktora, majd pedig Párizs püspöke (1228–1249) lett. Teológusként és íróként hatalmas corpust hozott létre: egybegyűjtött műveinek – igen apró betűkkel – nyomtatott kiadása csak két kötetben fér el, az első kötet pedig még így is több, mint ezer oldal. (2) Persze munkájának mennyisége mellett annak minősége még inkább tiszteletet parancsol, ő a 13. századi filozófia egyik kimagasló alakja. (3) Írói termékenysége, az általa tárgyalt témák változatossága miatt sok szempont alapján lehet vizsgálni műveit, így ezek egyaránt izgalmasak lehetnek a különböző érdeklődésű történészeknek.

A mágiatörténet kutatói Guillaume mágikus műveltségét elsősorban azért vizsgálják, hogy az általa idézett és említett mágikus írásokat azonosítsák. Ez kétségkívül izgalmas munka, de így háttérbe szorul az az alapvető követelmény, hogy alaposabban megismerjük az általa használt fogalmakat, és megpróbáljuk megérteni, hogy e terminusokat hogyan szervezte rendszerré, illetve hogyan illesztette bele az általa felvázolt világképbe. (4) Azt tűztem ki tehát célul, hogy bemutassam mágia-klasszifikációjának alapjait, értelmezem többek között az idolatria, a divinatio, az asztrológia, a mágia, a magia naturalis és a nekromantia terminusait. Néhány Guillaume-ot érdeklő demonológiai kérdést is megvizsgálok, főleg abban a tekintetben, hogy Isten ellenségeinek mi a szerepe a világban. A mágia rendszerezése kapcsolódik a korszak tudománytörténetéhez is, ezért reményeim szerint tudománytörténeti adalékokkal is szolgálhatok abban a vonatkozásban, hol volt a helye, egyáltalán, volt-e helye a mágiának a tudományok között.

Mivel Guillaume sok helyen, sokszor használja a különböző elnevezéseket, a fontosabb részek egybegyűjtése, magyarázata éppen emiatt a szerteágazás miatt fontos; csak így érthető meg az a teljes kép, amit kialakított a mágiáról. (5) Guillaume struktúrájára vonatkozó elképzeléseimet sok idézettel fogom alátámasztani, ami azért is hasznosnak tűnik, mert műveiből eddig még semmi sem volt elérhető magyar nyelven, és valószínűleg a nagy terjedelem miatt a helyzet a jövőben sem fog változni.

Az idolatria Guillaume értelmezésében

Guillaume művei ugyanazt a problémát tükrözik, amellyel már az első egyházatyák is szembesültek, ez pedig a kereszténység és a pogány hagyományok kapcsolata vagy éppen ellentéte. A történet valahol *Szent Agostomál* kezdődik, aki igen alaposan megvizsgálta a római-görög filozófiát és vallási hagyományokat, valamint arra is kísérletet tett, hogy azoknak egy részét elfogadhatóvá tegye a kereszténység számára. (6) Ez a törekvés, vagyis az antik pogány tradíció, majd később a zsidó és arab filozófiai hatások kritikai interpretálása és beillesztése a keresztény világmépbe végigkísérte a középkori kereszténység történetét. Lényegében minden jelentősebb teológus és egyházi szerző foglalkozik ezekkel a hatásokkal. A transzcendens vagy éppen természetes jelenségek vizsgálata során felbukkantak az asztrológia, a mágia, a demonológia, valamint a folklór egyes elemei, ezek gyakran fedésbe kerültek egymással akár úgy is, hogy a teológusok a különböző komponenseket tudatosan és a saját céljaiknak megfelelően egy rendszerbe illesztették bele.

Guillaume-nál többféle kategorizálást is találhatunk a mágiával kapcsolatban, érdemes először azt megvizsgálni, amelyik a mai fogalmak szerint a legszűkebb értelemben vett mágiát illeti. A *De universo*-ban (1231–1236) azt írja, hogy a mágikus műveleteknek három fajtája van: az első igazából bűvészkedés, tárgyak észrevétlen mozgatása egyik helyről a másikra, amely csak kényeztetést kíván, és amit a köznép tractationesnek vagy trajectationesnek nevez. A második csoportba az érzékcsalódások tartoznak, amelyeknek semmilyen valós alapjuk nincs. A harmadik csoport foglalja magába az igazából mágikus cselekedeteket, amelyek a démonok segítségével valósulnak meg. (7)

mágikus műveletek

a) bűvészkedés (tractationes)	b) érzékcsalódások	c) démonok alkalmazása
----------------------------------	--------------------	---------------------------

1. ábra. A mágia felosztása

Pingree ezt a viszonylag leegyszerűsített rendszert használja abban a tanulmányában, amelyben Guillaume mellett *Albertus Magnus* és *Michael Scot* mágikus ismereteit hasonlítja össze egy kézirat alapján. Azonban úgy gondolom, kizárólag ennek a felosztásnak az alapján nem lehet meghatározni Guillaume d'Auvergne mágiáról vallott nézeteit.

A legalaposabb felosztást másik művében, a korábban keletkezett *De legibus*-ban (1228–1230) kell keresnünk. Ennek az írásnak a mózesi törvények adnak keretet, azonban az előírásokkal kapcsolatban számos pogány – görög és római – szokást és hiedelmet is említ a szerző, amelyekről szólván szintén nagyon gyakran használja az idolatria fogalmát. A szó bibliai jelentése bálványimádás, és a főbűnök közé számított. Később a középkor folyamán is megtartotta eredeti értelmét, a kora középkor jellegzetes egyházi művei, a penitenciás könyvek is többször kitérnek az idolatria problémájára. (8) A szó eredetét Guillaume úgy magyarázza, hogy először Babilon királya emelt szobrot az elhunyt fia emlékére, habár nem azért, hogy azt imádják, csupán hogy a szeretett fiú képmása vigaszt nyújtson neki. (9)

Az idolatria ismert kategória volt a kereszténység kezdete óta, elsődleges jelentése idegen istenségek, bálványok tisztelete. A szó Guillaume értelmezésében is rokon jelentésű, de ha azt is megvizsgáljuk, milyen tevékenységeket sorolt ehhez a fogalomhoz, akkor világos lesz, hogy nem egyszerű bálványimádásról van szó, más jellegzetességekkel is gazdagítja a szó értelmét. Az idolatria a bűnnek egy eléggé összetett fajtájaként szerepel a szövegben; nem véletlenül inkább a *De legibus*-ban használja Guillaume ezt a terminust. Ez tehát elsősorban teológiai kategória, míg a mágiát, úgy tűnik, valamennyire a tu-

domány részeként tartotta számon, mégis rokonságot lehet felfedezni közöttük. Ahogy látni fogjuk, az idolatriához tartozó tevékenységek bizony jelentősen kitöltik azt a területet, amelyet Guillaume a démoni mágiához tartozónak vélt. Az idolatrának kétféle csoportosítását végezte el. Az első csoportosítás még inkább bibliai alapú, és az Ószövetségben található esetek típusainak összegyűjtése:

idolatria		
a) álmok		t
b) előjelek		i
c) konstellációk		s
d) tüszentések		z
e) napok és órák		t
f) mágikus ábrák (10)		e
g) sebek		l
h) karakterek		e
i) talizmánok		t
j) sejtelmek		e
k) kedvező előjelek		

2. ábra. Az idolatria első felosztása

A második osztályozás némileg átfedést mutat az előbbivel, mégis Guillaume ez utóbira alapozza későbbi okfejtéseit:

„Az első és alapvető idolatria a démonok tisztelete. A második a csillagoké és a fényké. A harmadik az elemeké. A negyedik a bálványoké. Az ötödik a talizmánoké, amelyeket nemrég említettünk. A hatodik a mágikus ábráké, amelyekről már említést tettünk. A hetedik a szavaké és a neveké. A nyolcadik az idő és annak részeié, vagyis az óráké és az évszakoké. A kilencedik a dolgok kezdeté. A tizedik a dolgok kitalálásáé. Ugyanis a bolond és elvetemült emberek ezek felé – amelyekről beszéltünk – fordítják Isten erényét és dicsőségét.” (11)

Bizonyíthatóan ennek a csoportosításnak tulajdonította a legnagyobb jelentőséget, különben nem ezeket a pontokat vette volna sorra a „De legibus” későbbi fejezeteiben. Ez a felosztás logikus, és részei szervesen egymásra épülnek. A démonok tiszteletéből adódik az összes többi idolatria, azok tisztelete szorosan összefügg a démonokéval. Ugyanis minden olyan tevékenység mögött a démonok állnak, amely valamilyen különleges, természetfeletti hatalom elnyerésére irányul. Tehát az asztrológia, a mágikus ábrák, talizmánok és figurák alkalmazása a démonok szolgálatába hajtja az embert. Amit eddig leírtam, azt be lehetne illeszteni bármelyik középszerű korabeli teológus nézeteibe. Innentől viszont Guillaume rendkívüli mágikus műveltségére sorozatosan szolgáltatja a példákat. Ez a mágikus ismeretanyag jelentős hatással volt arra, hogy ilyen tágan értelmezi az idolatriát. Ha annak részeit alaposabban is megvizsgáljuk, végül megállapíthatjuk, milyen viszonyt rajzolhatunk meg közte és a mágia között.

idolatria			
a) démonok	t		v
b) csillagok és fények	i		i
c) elemek	s	i	z
d) bálványok	z	l	s
e) talizmánok	t	l	g
f) mágikus ábrák	e	e	á
g) szavak és nevek	l	t	l
h) órák és évszakok	e	v	a
i) dolgok kezdetének	t	e	t
j) dolgok kitalálásának	e		a

3. ábra. Az idolatria második felosztása

A démonok, a csillagok, illetve a talizmánok és a mágikus ábrák kapcsán kielégítően meg lehet vizsgálni Guillaume mágia-klasszifikációját.

Isten, az emberek és a démonok kapcsolata

Guillaume a legnagyobb problémának tehát a démonok idolatriáját tartotta, és ahogy az a „De legibus” későbbi fejezeteiből kiderül, amikor ezt a fajta cselekedetet említi, akkor sokszor valójában ókori bálványok vagy istenségek imádasáról van szó. (12) Ebben a témában az általa legtöbbször idézett forrás *Hermész Triszmegisztosz*, akit ő különféle néven nevez: általában *Mercurius*-ként említi, de előfordul az *Aegyptus*, valamint a *philosophus* et magus elnevezés is. (13) Hermész írásaiból pedig az egyik leghíresebb rész ad kitűnő alapot ahhoz, hogy a párizsi püspök a démonok és a szobrok közötti összefüggéseket fejtegetse; ez a rész az „Asclepius” kilencedik fejezete. Ebben Hermész tanítványának, *Asclepius*nak arról beszél, hogy léteznek természetes és az emberek által készített földi istenek is, amelyek igazából a szobrok, és melyeket az emberek tisztelnek. Hermész azt mondja, hogy a szobrokban démonok vannak és hogy azok nem gonoszak. Guillaume ezt a részt szó szerint idézi és még azt is megemlíti, hogy a bálványoknak vagy képmásoknak („idolis vel imaginibus”) (14) tisztelőik virágokkal, füstölökkel és szentségtelen énekekkel áldoztak.

(15) A fő probléma pedig az, hogy ezzel a tisztelettel a pogányok a démonokat imádták, mivel „az idegen népek minden istene démoni”. (16)

A középkori mágia szempontjából Guillaume munkásságának egyik fontos jellemzője különleges viszonya a hermetikus iratokhoz: ő az egyike azoknak a középkori szerzőknek, akik elsőként fedezik fel újra közvetlenül Hermész Triszmegisztosz műveit. Habár létezett egy latin nyelvű fordítása, addig leginkább Szent Ágostonon keresztül voltak ismertek az „Asclepius” bizonyos részei. (17) Guillaume viszont magát az „Asclepius”-t (is) olvasta, mivel olyan részeket is idéz, amelyeket Ágoston a „De civitate dei”-ben nem. (18)

A démonokat azért tisztelték tehát, mert azt hitték, hogy befolyással lehetnek számos dologra, de valójában az emberek nem sorsuk jobbra fordulását, hanem csak romlását várhatták tőlük: miközben az emberek gyógyulást és békét reméltek a démonoktól, valójában azok voltak a rossz dolgok igazi okozói. (19) Guillaume a mágiában ugyancsak járta *Apuleius* véleményét idézi, aki a „De deo Socratis” című művében azt írta, hogy a démonok lélekkel rendelkeznek, racionális alakjuk van, testük a szenvedéseknek kitett, örökéletűek, és feladatuk, hogy az emberekről gondoskodjanak. (20) Guillaume viszont nem ért egyet *Apuleius*szal, elveti azt, hogy a démonoknak racionális testük volna, főként pedig azt, hogy az emberekről kellene gondoskodniuk. Érdekes megfigyelni, hogy a démonokról szóló fejtegetéseiben Guillaume hogyan keveri a különféle eredetű forrásait. Valamivel lejjebb egy, a folklórból származó hiedelemmel bizonyítja azt, hogy a démonok teste nem valódi, csupán káprázat.

A mágikus ábrák nem saját természetes erejükből képesek előidézni csodálatos dolgokat, hanem a démonok ereje által, akikkel tisztelőik szerződést kötnek. Ez hasonlatos a keresztények szent szimbólumaihoz, ugyanis azok sem a maguk erejéből hasznosak, hanem Istenen keresztül, aki megígérte, hogy jelen lesz ezekben.

„Ezért tehát azt mondom, hogy úgy tűnik, szabad volt nekik [ti. a démonoknak] arról a helyről eljönni, sőt még ma is szabad, mivel a varázslók és a nekromanták hívására jönnek. Mit mondjak még tehát azokról a műveletekről, melyeket a nagyobbik körrel és a kisebbik körrel végeznek, amelyekben ezeknek akkora sokasága megjelenik, és ahol, azt mondják, ezeknek négy királya megszámlálhatatlan-

nul nagy seregekkel összegyűlik a világ négy sarkából. Hanem inkább [beszélék] az éjszakai seregekről, akiket egyesek Hellequin-nek hívnak, mások pedig a régiék seregének.” (21)

„Az éjszakai seregekről pedig, és azokról, amelyek azon műveletek alatt keletkeznek, amelyeket nagy és kis körnek neveznek, (...) azt mondom, hogy nem kell elfogadnod, vagy elhinned, hogy az ilyen seregek valódiak, vagy ha mégis valódiak voltak, akkor, hogy ilyen szubsztanciákból származtak. Ugyanis nem mindegyik látszódtat igazinak azok közül, amelyeket így látnak, mint ahogy nem valódiak azok, amelyeket az alvók, az extázisban lévők vagy más értelmüket nem használók látnak; azaz sokan ezek közül csupán képzetben keletkeznek, nem pedig a valóságban, és erről a következőkben hallasz majd. Ügyelned kell arra is, hogy sem igazi lovak, sem igazi lovasok nem lehetnek, igazi fegyverük sem lehet, mivel nem anyagiak. Az pedig nyilvánvaló ebből, hogy nem maradnak testekben, s nem is maradnak meg ezek által, és azoknak nem is állnak ellen, sem pedig azok által ezeknek nem állnak ellen. Az emberek néha megkísérelték, hogy visszatartsák ezeket holtestekkel és eléjük helyezett gerendákkal, de ezek az éjszakai seregek mindenén áthatoltak, mint a szélén, vagy a pusztaságon. De egyet sem lehetett kardokkal, sem kalapáccsokkal megsebesíteni, sőt, mint a szél, vagy a pusztaság, ezeket befogadták.” (22)

A Hellequin eredetileg egyáltalán nem függött össze a démonokkal, először a 11. században említette *Orderic Vitalis*, egy angol szerzetes, aki úgy mutatja be ezt a jelenséget, mint a halottak éjszakai menetét. A szó germán eredetű, a seregre („Heer”) és a szabad férfiak gyűlésére („thing”) utal. Alapvetően tehát valamiféle kísértetseregeként képzeltek el a Hellequint, és éppen Guillaume évszázada az, amikor a Hellequin demonizálódik. (23) Guillaume műve ennek a változásnak a reprezentánsa, habár a tétovázását is észre lehet venni, amikor megpróbálja eldönteni, vajon valódiak-e ezek az éjszakai seregek egyáltalán, illetve démonok-e. Viszont vitathatatlanul a démonokkal kapcsolatban említi ezt a jelenséget, és a fejezet címében is azt sugallja, hogy a Hellequin a démonok egyik megjelenési formája. (24)

A „De universo” másik szakaszában arról beszél Guillaume, hogy a démonok nemcsak az embereknek a legnagyobb ellenségei, hanem Istennek is, arra törekednek, hogy az embereknek ártsanak és Isten dicsőségét csökkentsék, illetve hogy az Istennek kijáró tiszteletet maguknak kisajátítsák. Ezért az idolatria összes fajtáját ők sugallták az embereknek, hogy azok tiszteletadása által hatalmat nyerjenek. (25) Azonban a démonoknak nincs, csak Istennek van igazi hatalma, ők azt hajtják végre, amire engedélyt kapnak a Teremtőtől. Isten az igazi forrása minden jónak:

„Ha ugyanis ezeket felfedték volna, egyáltalán nem tűntek volna olyanoknak, aiktől félni kellene, mivel a Teremtő hatalmával annyira akadályozott a hatalmuk, hogy ne gyakran és ne nagyon akarjanak rosszat okozni az embereknek. Azonban a Teremtő mindenható akarata hatalmas és gyakran beteljesült, és ez, amely az emberek nyugtalanításában ezeket a vonakodókat megfélemezi, gyötrésre őket szabadon bocsátja, ha úgy látja, hogy azzal saját dicsőségét és az emberek jólétét előmozdítja, és ha ez az Ő igazságához illik. Ez okból és csaló tévedésből adódóan tehát az idolatria szolgálatát elsőként démonoknak tulajdonították. Támogatta és tetézte ezt a ragályt a démonok divinatiója, amivel úgy látszott, hogy bizonyos eljövendő és más rejtett dolgokat előre megmondtak; ez által ugyanis azt hitték róluk, hogy valódi isteni igazságot birtokolnak, és ebből a divinatiót az isteni értelem utánzásáról [divinitatis imitatio] nevezték el, ugyanis egyedül az isteni értelemnek és bölcsességnek a tiszte a rejtett dolgok megismerése és felfedése.” (26)

A divinatio tehát a rejtett dolgok megismerésére való törekvés különféle tiltott technikákkal, és ugyancsak démoni eredetű Guillaume szerint. Az az alapja, hogy az emberekben bűnös vágy él arra, hogy olyan dolgokat tudjanak meg, amelyeket nem kellene tudniuk, és ezt a kíváncsiságot (amely, mint a többi bűn is, idolatriához vezet) használják ki a démonok. Ők ugyanis elhitették az emberekkel, hogy segítségükkel megismerhető a jövő, a jelen és a múlt:

„Ebből jöttek létre azok a nagyon szörnyű tevékenységek, amelyeket általában már ismernek, tudniillik a tükörbe, a kanálba és a körömre tekintés, és amelyek ravasz és rejtett dolgoknak bizonyultak. Ezeknek mindegyikében az ördögi áldozatok istentelensége részben elrejtett, részben pedig mindenki

számára nyilvánvaló, ha azok tökéletesen megszerkesztettek bizonyultak. A kíváncsiságnak ugyan-
ebből a ragályából lépett elő az a gyalázkodó és istentelen könyv, amelyet az emberek „Liber Sacra-
tus”-nak hívnak, és ugyanígy egy másik, amelyet „Speculum”-nak neveznek, s amelyekben szerzőik-
nek megígérték a démonok, hogy láthatják a múltat, a jelent és a jövőt.” (27)

Guillaume d'Auvergne igen jól tájékozott volt a mágia terén. Olyan könyveket ismert,
amelyek a mágia tiltott formáival foglalkoztak, tehát elkerülendő volt ezek olvasása. Guil-
laume esetében azonban nyilvánvalóan tiszta a cél: megismerni ezeket az írásokat, aztán
pedig cáfolatokkal elpusztítani a téves elképzeléseiket. (28) Az általa itt megnevezett mű-
vek közül biztosan beazonosítható „Liber sacratuſ” vagy „Liber sacer”, más néven „Hono-
rius hites könyve” unikumnak számít a középkori mágikus művek között, ugyanis az
egyetlen olyan könyv, amely a varázslók szemszögéből tekint az egyház és a mágia kap-
csolatát, és szinte apologetikus hangnemben beszél a mágusokról. Az pedig, hogy Guil-
laume „gyalázkodónak” és „istentelennek” nevezi, nem is csoda, hiszen a könyv szerint
az egyház és a pápa az ördög szolgálatába állt, és ezért üldözik a varázslókat. (29)

Az asztrológia bűne és a talizmánok mágiája

Guillaume az idolatria második fajtájának a bolygók és csillagok idolatriáját nevezte.
Az erre vonatkozó ismereteit is a varázskönyvekből vette, ahogy erről ő maga is beszél.
A középkori asztrológia történetének feltárása néhány évtizede már nagy léptekkel halad
előre, a munka terjedelmessége miatt itt csak annyit érdemes ebből ismertetni, amennyi
Guillaume álláspontjának megértéséhez kell.

A középkori európai asztrológia forrásait a neoplatonista világkép, az arab és a zsidó
asztrológiai írások jelentették. A neoplatonista nézetek részét képezte a hermetikus iro-
dalom jelentős hányada, sőt ez utóbbi erősen befolyásolta az arab munkákat is. Azonban
az arab művekre mért hatásokat ki lehet mutatni a hellenisztikus világ másik végéből, In-
diából is. Összességében tehát a középkorra bonyolult kölcsönhatások eredményeként
nyert – nem végleges – formát az európai asztrológia: Hispániától Indiáig áramlottak az
ismeretek oda-vissza, korszakonként különböző irányba, és Európa a 13. századtól fog-
va egyre inkább az asztrológiai tudás tárházává vált. Ez a tudás azonban nem számított
tudománytalan dolognak, sőt a korszak végére, a tizenötödik századra egyetemeken tanít-
ott tárgy lett. Guillaume-nak sem tudományos kifogásai vannak ellene, amennyiben az
az asztronómiai tudást hordozza, hanem a hozzáállást és hitet bírálja, amely magába fog-
lalta a bolygók vagy égi szférák szellemeinek a segítségül hívását, és az egyéni sors meg-
változtatásának a lehetőségét Isten akarata ellenére. Leegyszerűsítve: ha valaki hitt az ef-
féle asztrológiában, akkor elfogadta, hogy a bolygóknak és a szféráknak különböző kor-
mányzó és szolgáló szellemeik vannak, akik befolyásolják a földi dolgokat. Az asztroló-
gus-mágus pedig a megfelelő együttállások idején ezeknek a szellemeknek a segítségét
kérte jóslás vagy közvetlen beavatkozás formájában. A szertartás során a bolygók, illet-
ve szellemeik képmását elkészítették vagy szobor, vagy pedig talizmán formájában. Ez a
tevékenységet talizmán-mágiának nevezi a szakirodalom. (30) Guillaume d'Auvergne-
nél szerepelnek a talizmánok és a szobrok is; ezek használatát sok oldalon keresztül kár-
hoztatja, illetve a talizmán-mágia racionalitását cáfolja, mivel szerinte ez démoni csele-
kedet, hiszen az Istennek kijáró tiszteletet másoknak nyújtják, azonban feleslegesen: a
démonoknak nincs olyan hatalmuk, amelyet tisztelőik nekik tulajdonítanak. Mivel Guil-
laume írásaiban az asztrológia tévedéseit is hosszan sorolja, ezért az tűnik a legjobb meg-
oldásnak, ha csak azokat a legfontosabb elképzeléseket mutatom most be, amelyek őt ér-
dekeltek ebben a témában. Fontos még egyszer megjegyezni, hogy nála az asztrológia
káros fajtája mindig összefügg a démonok segítségül hívásával.

Guillaume vitatta, hogy minden bolygónak és szférának, sőt még az elemeknek is len-
nének saját irányító és szolgáló szellemei (31), és hogy meg lehet őket idézni elrejtett/el-

ásott talizmánokkal. (32) A ‚De universo’ egyik részében a Holdnak és a Vénusznak negyven szolgálójáról, illetve a tizenkét csillagkép szolgáló angyalairól van szó. (33) Mivel több helyen is visszatér erre a problémára, úgy tűnik, ez jelentette számára az asztrológia egyik legnagyobb tévedését. Íme egy példa, hogyan függ össze az asztrológia a talizmán-mágiával:

„...mikor az volt a szándékuk, hogy a Szaturnuszhoz tartozó dolgokkal tevékenykedjenek, annak nevével hívtak segítséget, vagy pedig még azoknak az angyaloknak a nevével, akikről azt állították, hogy a Szaturnusz szférájában, vagyis ennek egében szolgálnak. És amikor a Vénuszhoz tartozó dolgokkal akartak dolgozni, ugyanúgy tettek azokkal az angyalokkal, amelyekről azt hitték, hogy a Vénusz szférájában szolgálnak, és másokkal is így. Felhasználtak még írásokat és véseteket, azokkal írták le az efféle neveket, vagy azokat rávésték gonosztesteik eszközeire, azaz talizmánokra, tükrökre, lapokra és más dolgokra, amelyeket gonosz tevékenységek esetében alkalmaznak, mint a cserepeket és a viaszgyertyákat. Ugyanígy cselekedtek azok, akik a tűzzel, a tengerrel vagy a földdel kapcsolatos dolgokat akarták irányítani, miként azt világosan olvassuk ezeknek az ilyen dolgokról szóló könyveikben, mint a ‚Libri Septem Planetarum’-ban és másokban, amelyeket a becsapott és megrontott, valamint a másokat becsapó és megrontó emberek vagy maguk írtak, vagy pedig a démonok nevéükben.” (34)

Nem választható el az asztrológiának ez a fajtája a talizmánok használatától, a kettő egymást kiegészíti. Guillaume d'Auvergne értelmezésében – és itt követi a többi neves kortárs teológus véleményét – az asztrológia minden hozzátartozó tevékenységgel együtt démoni eredetű, haszontalan dolog, amely messze van a tudományosan is elfogadható asztronómiától. (35) A mágikus ábrák nem saját természetes erejükből képesek előidézni csodálatos dolgokat, hanem a démonok ereje által, akikkel tisztelőik szerződést kötnek. Ez hasonlatos a keresztények szent szimbólumaihoz, ugyanis azok sem a maguk erejéből hasznosak, hanem Istenen keresztül, aki megígérte, hogy jelen lesz ezekben. (36) Az asztrológiának habár csillagászati alapjai voltak (a csillagok és bolygók mozgásának megfigyelése), azonban az általa alkalmazott démoni segítséget Guillaume-nak mindenféleképpen el kellett vetnie teológiai alapon. Ismét azt látjuk, hogy az asztrológia, vagyis az idolatria egyik fajtája legfőképpen azért elvetendő, mert bűn, nem pedig azért, mert nem volnának tudományos alapjai.

A fenti részlet tanúsága szerint Guillaume ismeretei az asztrális mágiáról arab hatásról árulkodnak. Maga a könyv is, amit említ – a ‚Liber septem planetarum’ – is arab eredetű, és a Hermésznek tulajdonított mágikus könyvek egyike. A másik könyv, amely a szolgáló szellemekkel foglalkozik – és amelyet Guillaume szintén ismer (37) –, a ‚Liber de stationibus ad cultum Veneris’. (38) Az asztrológiával kapcsolatban Guillaume ugyancsak többször idézi Ptolemaiosz könyvét, a ‚Centiloquium’-ot (Guillaume-nál ‚Centilogium’), vagy ahogyan ő másként említi, a ‚Liber centum verborum’. (39) Amit Guillaume-on keresztül megtudhatunk erről a könyvről, az például az, hogy Ptolemaiosz szerint a földi dolgok engedelmesskednek a nekik megfelelő égi csillagképeknek, de nem csak azoknak, hanem azok talizmánjainak is. (40) Ezt azután Guillaume cáfolja azzal kiegészítve, hogy a szolgáló angyalok sem közvetítenek a két világ között a csillagképeknek engedelmesskedve, mivel az angyalok mint tisztán szellemi lények sokkal magasabb rendűek az anyagi természetű bolygóknál és csillagoknál. A másik Ptolemaiosztól idézett elképzelés szerint nemcsak a szerencse segíthet valakit abban, hogy valamilyen tudást megszerezzen, hanem az is, hogy születése idején kedvező volt a csillagok együttállása. (41) Guillaume egy talizmánt pontosan meg is nevez, ez pedig a mandal vagy almandel, amely, úgymond, négyyszögletű mágikus ábra, és minden szentségtelenséget és babonáságot tartalmaz, hatásának minden szellem engedelmesskedik. (42) Ezt a talizmánt később is említi:

„Tudnod kell pedig, hogy a mágikus ábráknak négy fajtájáról állították, hogy a csillagok idolatriája a bolygókkal kapcsolatban, tudniillik a pecsétekről, a gyűrűkről, a mágikus jelekről és a talizmánokról. Ne gondold azonban, hogy ezek a talizmánok a bolygókhoz hasonlóak, sőt bizonyos mágikus je-

lek vonalaikban és alakjukban semmilyen hasonlóságot nem mutatnak a bolygókhoz. (...) Az idolatriának ezt a fajtáját érinti az a négy mágikus ábra, amelyeket Salamon gyűrűinek hívnak és az ötödik, amelyet pedig Salamon pecsétjének, és kilenc másik, amelyeket kilenc szkarabeusznak. Mindezekben a legkárhözatosabb átkok, valamint a legutálatosabb invokációk, feliratok és talizmánok az idolatria nyílt szétségtelenségét tartalmazzák. Arról az istentelen talizmánról pedig, amelyet Salamon ideájának és entocájának hívnak, említés se essen a keresztények között, sem pedig arról a könyvről, amelynek neve ‚Sacratius‘, de annak hatásairól sem. És ugyanígy arról a mágikus ábráról, vagy annak hatásairól sem, amelyet Mandalnak, vagy Almandelnek neveznek.” (43)

Itt a salamoni talizmán-mágia eszközei között említi Guillaume a mandalt, vagy almandelt (utóbbiról könnyen kitalálható, hogy az előbbi név arabosított változata). Ez a talizmán indiai eredetű, és neve a mandala kissé torzult változata. Az, hogy Guillaume említi ezt a nevet, bizonyítéka annak is, hogy nagy valószínűséggel ismerte azokat a szövegeket, amelyek a firenzei nemzeti könyvtárban megtalálható BN II. III. 214 jelű kéziratban maradtak ránk. Ebben két szöveg is foglalkozik az almandallal, az egyik le is írja ennek alakját: egy négyzet, benne egy kör, valamint abban küllök, amelyek a négy fő és a négy mellék-égtáj felé mutatnak. (44) Guillaume is négyszögletűnek („figura... quadrangula”) írta le az almandel alakját. (45) Az egyik legfontosabb arab mágikus könyv az Európában ‚Picatrix‘-ként ismert, eredetileg ‚Ghayat al-hakim‘-nak (‚A bölcs célja’) nevezett mű, amely a bolygók talizmánjainak leírásakor indiai forrásokra (is) támaszkodik. (46) Ez jelen esetben csak annyiban érdekes, hogy megállapítsuk, Guillaume, habár még nem ismerhette a ‚Picatrix‘-ot (mivel annak latin fordítása 1256 körül készült el), ezekből a részekből kitűnik, hogy arab és indiai eredetű-hatású mágikus szövegeket is olvashatott.

Ha David Pingree kategóriáit használjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy Guillaume, amikor a démonok felhasználásáról beszél, kétféle mágiát mutat be tulajdonképpen. A hermetikus mágia a szellemekre mint közvetítőkre tekintett az ég és az emberek között, azokat tehát kérni kellett a közreműködésre, ellenben a salamoni mágiában a démonokat az asztrológus-mágus kényszerítette a közreműködésre, erre szolgáltak a különféle ábrák és talizmánok:

A magia naturalis a természet rejtett erőinek az ismeretét és felhasználását foglalja magába, amelyben nincsen semmi káros, kivéve akkor, ha ezeket az erőket a démonok használják. A nekromantia pedig egyértelműen a démonok segítségével üzött mágiára vonatkozik.

„Hasonló tévedést tartalmaz a kiszabadított szellemekről szóló üres beszéd, hogy azt mondják, Salamon minden démont bezárt kristályedényébe, és hogy azt hitték, hogy kiszabadított szellemek vannak a tükrökben, gyűrűkben és kövekben. Az pedig a testeknek semmilyen pecsétjével, zárával vagy elfalazásával, illetve eltorlaszolásával nem lehetett biztos a teljesen test nélküli szubsztanciákra nézve.” (47)

Annak ellenére, hogy mind a két fajta mágia feltűnik Guillaume-nál is, úgy tűnik, nem veszi észre vagy nem akarja észrevenni a kétféle eljárás közötti különbségeket, tehát ő nem tesz különbséget köztük. Szerinte azok a lények, akik angyaloknak adják ki magukat, csupán csaló démonok (48), ezért lehet jelentéktelen számára a különbség, hiszen a mágusok így is, úgy is démonokkal kerülnek érintkezésbe. A talizmán készítésén kívül létezik egy másik módszer is, amellyel segítségül lehet hívni a bolygók szellemeit, ez pedig a szellem testbe – adott esetben egy ércszoborba – idézése. Konkrétan azt az elképzelést írja le Guillaume, hogy ha a Szaturnusz feljövetelek az asztronómus ércből szobrot készít, akkor az beszélni fog, vagyis megmondja a jövőt. (49) A Szaturnusz próféta ereje máshol is említésre kerül, az asztronómusok szerint ez a bolygó hatalmas tudással és próféta ragyogással tölti fel az emberi lelkeket, az isteni bölcsesség közvetítőjeként. (50) Egyértelmű tehát, hogy az asztrológia egyik lehetséges célja a jóslás volt. A ‚De universo‘ előbb említett fejezetének címében is szerepel a jósló asztrológia („astrolo-

gia divinatoria”) elnevezés. A divinatio fogalmához visszatérve: megállapítható, hogy a többi mágiához tartozó fogalomhoz hasonlóan ez sem határolható körül pontosan, jelentését tekintve nem specifikus fogalom, nem takar egy konkrét jóslási technikát, általában csak jóslást – és nem csupán jövőmondást – jelent. Ahogy még szó lesz róla, a jósláshoz nagyon hasonló tevékenységet – a rejtett dolgok megismerését – is nekromantiának nevez Guillaume, tehát ebből is az látszik, hogy a 13. század elején még nem voltak annyira speciálisan elkülönítve ezek a fogalmak.

És hogy ne legyen az olvasónak kétsége Guillaume ismereteinek eredetéről, ő maga mondja:

„...és emlékszünk, hogy mindezt az ártalmas asztronómiáról szóló könyvekben és a mágusok, illetve boszorkányok könyveiben láttuk fiatalkorunkban.” (51)

A természet titkai: magia naturalis

Az idáig már nyilvánvalóvá vált, hogy az idolatria inkább teológiai fogalom, és jöllehet közben Guillaume számos mágikus tevékenységet is bemutat, igazából az a célja, hogy az idolatriához tartozó bűnök típusairól írjon. Amikor viszont kifejezetten a mágiát kategorizálja, akkor átfedésbe kerül a korszak tudomány-klasszifikációival. Habár alapvetően a hét szabad művészet számított a tudomány, a filozófia részének, mégis sokan más felosztást követtek és egyéb ismereteket is filozófiának tekintettek. *Petrus Alfonsi* szerint a szabad művészetek közül a hetediket nevezik nekromantiának (52), filozófiának vagy grammatikának, attól függően, hogy ki miben hisz, illetve mit tanul. (53) *Dominicus Gundissaliamus* (12. század) a természettudományok („sciencia naturalis”) közé sorolta a nekromantiát („nigromantia secundum physicam”) is. (54) Guillaume külön kitér a mágia értelmezése körüli polémiára, amely, úgy tűnik, már az ő korában is problémát jelentett a tudósok számára. A mágia szerinte két részre osztható, létezik a mágia tiltott formája, amelyet a démonok segítségével művelnek a varázslók, és a magia naturalis, amelyet csupán a természet rejtett erőinek a felhasználása:

„A harmadik ok: bizonyos tevékenységek csodálatos jellemzői, amelyek valóban természetes dolgok; mégis mivel azokat a természetes dolgokat a démonok kiengesztelésére, összekötésekre vagy a vegyítésekre, vagy pedig másként elvégezendő feladathoz felhasználják, ezeket a tudatlanok a démonok tevékenységének gondolják.” (55)

Guillaume arra is felhívja a figyelmet, hogy a magia naturalis nem azonos a nekromantiával, habár sokan összekeverik a kettőt.

„És ezekből a tevékenységekből tevődik össze a magia naturalis, amelyet a filozófusok nekromantiának vagy philosophicának neveznek (jöllehet nagyon helytelenül), és ez a teljes természettudományoknak a 11. része. Tehát azok az emberek, akik járatlanok az efféle tudományban, amelyben a természetet magától a Teremtő által létrehozott erővel irányítják, azt hiszik, hogy a démonok irányítják ezeket a csodás dolgokat, és ezért nem csupán nagy és csodás hatalmat, hanem még mindenhatóságot is tulajdonítanak nekik...” (56)

Amit a nekromantiával kapcsolatban leír, már korántsem ennyire természetes, például a jóslás, távoli dolgok meglátása is ilyen bűnös tett:

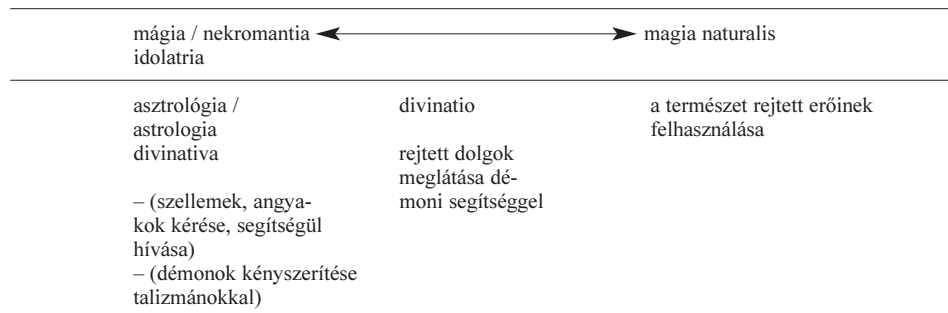
„Emlékezz tehát azokra a víziókra és jelenésekre, amelyek, úgy tűnik, a boszorkányoknak jelennek meg, akiket közönségesen nekromantáknak hívnak. Ezek között létezik egy, amely úgy keletkezik, hogy egy szűz ifjú saját körmére tekint, és ott úgy tűnik, hogy az a gyermek maga meglátja az ellopott dolgot és a tolvajt, a tolvaj nevét, azt, hogy honnan ragadták el, és hogy hová szállították az ellopott javakat.” (57)

Guillaume értelmezésében tehát a nekromantia és a magia naturalis élesen elkülönül, előbbi egyértelműen negatív, elítélendő tevékenység, míg utóbbi a tudományok közé sorolható. A magia naturalis a természet rejtett erőinek az ismeretét és felhasználását foglalja magába, amelyben nincsen semmi káros, kivéve akkor, ha ezeket az erőket a démonok használják. A nekromantia pedig egyértelműen a démonok segítségével üzött mágiára vonatkozik. Itt tehát – hasonlóan több késő középkori egyházi szerző műveivel – nem az eredeti jelentésében szerepel ez a fogalom, mintha ekkorra elfelejtették volna a szó eredeti értelmét (ami jóslás céljából halottidézés). (58) A nekromantia tehát a démoni mágia szinonimája Guillaume-nál. Annál furcsább, hogy több szerző számára ez a tudományok közé is besorolható volt. A probléma hátterében az elnevezések körüli bizonytalanság áll, láthatóan ezért törkedett Guillaume arra, hogy tisztázza a nekromantia helyét.

A „De legibus” huszonegyedik fejezetének nagy részét példák egész sora tölti ki, amelyek azt mutatják be, hogyan lehet a természet rejtett erőit különféle dolgok elérésére felhasználni. A magia naturalis egyik alkalmazása például, amikor valaki különféle – de csak természetes – eszközökkel felgyorsítja a békák vagy férgek szaporodását. Az ilyesmi csak azok számára tűnhet csodának, akik járatlanok a tudományban. (59) Egy másik helyen megerősíti, hogy bizonyos mágikus műveletek a természetes mágia tudományából („ex arte magica naturali”) származnak. (60) Abban pedig nincs semmi meglepő, hogy ő, aki kiáll a természet rejtett erőinek a létezése mellett, azt is elfogadja, hogy az ásványokban és kövekben is ilyen titkos erők lakoznak. (61)

A nekromantia pedig számtalan különféle mágikus tevékenységet takarhat, tulajdonképpen mindent, amit a természet ellenében hajtanak végre. Nem is igazán az elnevezés fontos, inkább csak az a határvonal, amely ezt elválasztja a magia naturalistól. Guillaume beszélhet nekromantiáról, csalásról, mágiáról vagy akár a démonok szolgálatáról, mindig ugyanazt ostromozta: az elfordulást Istentől és a természetől.

A magia naturalis – mint a természettudományok tizenegyedik része – nem számított tehát ártalmasnak, ellentétben a mágiával vagy nekromantiával; mindkét elnevezés ugyanazt jelentette Guillaume-nak: ártó, bűnös, démoni mágiát. Minden, ami ide sorolható, egyben idolatria is volt, tehát egyike a fő bűnöknek. Az asztrológia, amelynek művelőit asztronómusoknak is hívták, szintén démoni mágia, legalábbis annak káros fajtája, az astrologia divinativa, mivel a démonokat hívja segítségül vagy kényszeríti segísége. A hermetikus mágia esetén a démonokat / szellemeket kéri, hogy öltsenek testet szobrokban, a salamoni mágia pedig talizmánok révén kényszeríti őket, sőt, gyűrűkbe, pecsétekbe be is zárja a démonokat. (S ha Guillaume nem különíti is el élesen egymástól a két technikát, látszik, hogy mindkettővel találkozott a mágikus szövegekben.) A démonok megidézésének célja pedig sokszor a divinatio is lehet, vagyis a rejtett ismeretek feltárása a múltból, a jelenből és a jövőből.



4. ábra. Guillaume d'Auvergne mágia-klasszifikációja

Alaposságával, a mágikus irodalomban való jártasságával és a mágia megkülönböztetésének (démoni mágia – természetes mágia) igényével Guillaume d'Auvergne méltán figyelmet érdemel. Kétségtől még sok minden leírható lenne mágiával kapcsolatos elképzeléseiről. Érdemes lesz majd tovább fejtegetni az asztrológiai ismereteit és cáfolatait, illetve nézeteit a mágia és a tudomány kapcsolatáról.

Jegyzet

- (1) Az egyik legrégebbi és máig idézett monográfia Guillaume d'Auvergne-ről: Valois, Noel (1880): *Guillaume de Auvergne, évêque de Paris (1228–1249)*. Sa vie et ses ouvrages. Paris. Mágikus ismereteivel kapcsolatban Lynn Thorndike egy fejezetet szentelt neki monumentális sorozatának második kötetében: Thorndike, Lynn (1923): *History of Magic and Experimental Science*. Vols. 8. London. Vol. 2, 338–371. Újabbban, főként a kilencvenes évektől egyre gyakrabban utalnak Guillaume-ra azok, akik a korszak mágiáját kutatják. A művek címét később mindig a megfelelő helyen megadom. Magyarországon Láng Benedek és Klaniczay Gábor említette érintőlegesen Guillaume-ot. Előbbi szerző a középkori mágia és a tudomány kapcsolatát elemezve (Láng Benedek: *Asztrológia a késő középkori tudományos diskurzusban*. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43. évf. [1999/6] [a továbbiakban: *Láng*, 1999], 748., 758., 765. és 766.) tette ezt, míg utóbbi az extázisról és a vele szemben támasztott szkepszisről szóló tanulmányában (Klaniczay Gábor [2001]: *Tranz és szkepticizmus Johannes Nider Formicarius című traktátusában*. In: *Demonológia és boszorkányság Európában*. Szerk.: Pócs Éva. Budapest. 52.).
- (2) *Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis, Mathematici Perfectissimi, Eximii Philosophi, Ac Theologi Praestantissimi, Opera Omnia, Tomus I–II*. Paris. 1674 (reprint kiadás: Frankfurt Am Main, 1963). Ebben a tanulmányban a saját szempontom szerinti két legfontosabb művéből származó részeket fogok elemezni, a két mű címe: *De legibus* és *De universo*.
- (3) Munkáját filozófiai, teológiai szemszögből elemzi: Marrone, Steven P. (1983): *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*. Princeton, New Jersey. További tanulmányok: Teske, J. R. (1993): *William of Auvergne on the Individuation of Human Souls*. *Traditio*, 49. 93–105.; idem, *William of Auvergne and Plato's World of Ideas*. *Traditio*, 53. (1998) 117–130; idem, *William of Auvergne on Time and Eternity*. *Traditio*, 55. (2000) 125–141.
- (4) David Pingree tette az első kísérletet erre (Pingree, David [1994]: *Learned Magic in the Time of Frederick II*. In: *Micrologus II*. [továbbiakban: Pingree, 1994], 40), később mások is az ő modelljét idézték, azonban véleményem szerint Guillaume mágikus rendszere sokkal bonyolultabb annál, ahogy azt Pingree bemutatta. Erre a „leegyszerűsített” Pingree-féle rendszerre lejjebb még visszatérek.
- (5) Az egész struktúrát még így sem tudom itt bemutatni, most csak szigorúan a fogalmak bemutatására vállalkozom, a Guillaume előtti és utáni mágia-klasszifikációk ismertetése, azok összevetése Guillaume munkájával, illetve az egész rendszer mélyebb értelmezése nagyobb terjedelmet – és mindenekelőtt további kutatómunkát – igényel.
- (6) *De civitate dei*, I–X. könyv.
- (7) *De universo*, II. III. 22 (1059–1061); ezt a csoportosítást veszi alapul Pingree, lásd: *Pingree*, 1994, 40.
- (8) McNeill, John T. – Gamer, Helena (1969/1991): *Medieval Handbooks of Penance*. New York. 5., 18., 92., 153., 207., 226., 248. és 348.
- (9) *De legibus*, XXIII. (66. col.1 E)
- (10) A latin figura szót fordítom mágikus ábrának, mivel talán ez áll legközelebb ahhoz, amire itt vonatkozik ez a latin szó.
- (11) *De legibus*, XXIV. (67. col. 1 B).
- (12) *De legibus*, XXIII. (66. col. 1 H – col. 2 H)
- (13) Hermész Trismegisztosznak Guillaume d'Auvergne műveire gyakorolt hatását mutatja be a következő cikk: Porreca, David (2000): *Hermes Trismegistus: William of Auvergne's Mythical Authority*. In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. 67. 143–158. (a továbbiakban: *Porreca*, 2000)
- (14) Ahogy látható, itt mindkét kifejezés a szobrokra vagy bálványokra vonatkozik, de az imago szót más értelemben is használja Guillaume, úgy, ahogy azt a mágiával foglalkozó könyvek szerzői is: más helyen talizmán lesz a szó jelentése, de erről lejjebb még említést teszek.
- (15) *De legibus*, XXIII. (66. col. 1 H)
- (16) *De legibus*, XXIII. (66. col. 1 H) , vö. Zsolt. 95.
- (17) *De civitate dei*, VIII. (legfőképpen VIII. 23.)
- (18) *Porreca*, 2000. 145–146.
- (19) *De legibus*, XXIV. (69. col. 1 D)
- (20) *De universo*, II. ii. xxxiii. (875. col. 2 B)
- (21) *De universo*, II. ii. xciv. (948. col. 1 G)
- (22) *De universo*, II. ii. xciv. (949. col. 2 B–C)
- (23) Schmidt, Jean-Claude (1998): *Ghosts in the Middle Ages*. Chicago. 93–121.

- (24) *De universo*, II. ii. xciv. (948. col. 1 E)
- (25) *De universo*, I. i. ilvi. (663. col. 1 C–D)
- (26) *De legibus*, XXIV. (69. col. 2 B–C)
- (27) *De legibus*, XXIV. (70. col. 1 E–F)
- (28) Richard Kieckhefer azt állítja a varázskönyvek használóiról, hogy nagyrészt klerikusok lehettek, habár figyelmeztet arra is, hogy a középkorban a latin clericus szót jóval tágabb értelemben használták, általában így neveztek mindenkit, aki közelebbi kapcsolatba került az egyházzal, illetve elindult a pappá válás útján. Így klerikusok voltak a szerzeteseket, papokat szolgáló személyek, de az egyetemek hallgatói is. Kieckhefer a „klerikus alvilág” („clerical underworld”) elnevezést használja a mágiát ismerő és használó klerikusokra. Lásd: Kieckhefer, Richard (1989): *Magic in the Middle Ages*. Cambridge. 153–162.
- (29) A Liber sacratu s már szerepel Lynn Thorndike-nál is (Thorndike, 1923, vol. 2, 279–289). Legutóbbi elemzését lásd: Mathiesen, Robert (1998): *A Thirteenth-Century Ritual to Attain The Beatific Vision from the Sworn Book of Honorius of Thebes*. In: *Conjuring Spirits*. Edited by Fanger. Claire, Pennsylvania State UP, Pennsylvania. (továbbiakban: CS), 143–162. Mathiesen úgy mutatja be a könyvet, mint egy korai tizenharmadik századi munkát, amit már Guillaume d’Auvergne is olvasott – és meg is említett. A könyv eredetével kapcsolatban Richard Kieckhefer a könyv végi rövid összefoglaló tanulmányában (The Devil’s Contemplatives. In: CS, 250–263., különösen 253–257.) vitátja, hogy ez ugyanaz a könyv, amiről Guillaume írt, mivel a Liber sacratu s legkorábbi ránk maradt példánya a tizennegyedik századból származik. Három érvet hoz fel állítása bizonyítására: szerinte sok korabeli mágikus könyv címében szerepelhetett a sacer vagy a sacratu s szó, hangsúlyosabb érv az, hogy a szöveg által említett pápa nem IX. Gergely lehetett, aki az eretnekek ellen lépett fel, hanem a későbbi XXII. János, aki már kifejezetten a varázslókat üldözte. Végül Kieckhefer azt is kiemeli, hogy a szöveg inkább a késő tizenharmadik századból származó kabbalisztikus hatást mutat, mint a kereszténységét.
- (30) A magyar terminusok hiánya miatt kénytelen vagyok az angol kifejezéseket fordítani és egyben torzítani: a talizmán-mágia az angolban image magic, ami talán kifejezőbb, mint az én fordításom.
- (31) *De legibus*, XXV. (76. col. 1 E–F)
- (32) *De universo*, I. i. ilvi. (663. col. 2 A)
- (33) *De universo*, II. ii. xcvi. (950. col. 1 G)
- (34) *De legibus*, XXV. (76. col. 1 G–H)
- (35) Az asztrológia-asztronómia körüli korabeli és későbbi polémiaórl lásd: Láng, 1999, 752–756.
- (36) *De legibus*, XXVI. (89. col. 2 C)
- (37) Lásd a (38) lábjegyzetet.
- (38) Guillaume hermetikus ismereteiról legutóbb Antonella Sannino publikált egy tanulmányt: Sannino, Antonella (2000): Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d’Alverna e Ruggero Bacone. *Studi Medievali*, 41. 151–209.
- (39) *De universo*, I. i. xlv. (660. col. 2 E) Itt Guillaume mind a két fajta elnevezést egy helyen említi: „...quod dicit Ptolemaeus in libro centum verborum, quem vocat centilogium, ...” A Centilogium az egyik olyan könyv, amelyet Guillaume és a *Speculum astronomiae* szerzője is idéz.
- (40) *De universo*, I. i. xlv. (658. col. 2 E)
- (41) *De universo*, I. i. xlv. (662. col. 1 E)
- (42) *De legibus*, XXVI. (84. col. 2 H)
- (43) *De legibus*, XXVI. (89. col. 2 C–D)
- (44) Pingree, 1994, 48.
- (45) *De legibus*, XXVI. (84. col. 2 H)
- (46) A Picatrix kritikai kiadása: Pingree, David (1986): *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat al-hakim*. London, Ehhez kapcsolódó cikkek: idem, (1980): Some of the Sources of Ghayat al-hakim. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 43. 1–15.; idem (1989): Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic. *Ibid.*, 52. 1–13.; idem (1987): The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe. In: *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*. Roma. 58–102.
- (47) *De legibus*, XXVI. (84. col. 1 E)
- (48) *De universo*, II. ii. xcvi. (952. col. 1 F–G)
- (49) *De universo*, I. i. li. (670. col. 1 H)
- (50) *De universo*, II. ii. lxxvi. (929. col. 2 A–D)
- (51) *De legibus*, XXV. (78. col. 1 F) A „judiciorum astronomiae”-t fordítottam ártalman asztronómiának, mivel éppen a tizenkettedik századtól kezdve kezdtek megkülönböztetni a mai fogalmaink szerinti asztrológiát az asztronómiától. A „scientia judiciorum” a mai értelemben vett asztrológiát takarta, tehát keresztény szemszögből mindenképpen bűnös dolognak számított.
- (52) Itt kell megjegyezni, hogy a necromantiának sokféle írásmódja létezett – necromancia, nigromantia –, de mindegyik jelentése ugyanaz.
- (53) Petrus Alfonsi: *Disciplina clericalis* I, idézi Burnett, Charles: Talismans: Magic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts. In: idem (1996): *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*. Norfolk. (továbbiakban: Burnett, 1996) I, 1.
- (54) Dominicus Gundissalianus, *De divisione philosophiae*, IV. 2–3. In: Burnett, 1996. I, 2.
- (55) *De legibus*, XXIV. (69. col. 2 C)

(56) *De legibus*, XXIV. (69. col. 2 C–D)

(57) *De universo*, II. ii. xxxiii. (878. col. 1 G) A jóslásnak ugyanilyen és hasonló módjairól lásd: *De universo*, II. iii. xviii. (1049–1050.)

(58) Sevillai Izidornál még az található, hogy a necromanták halottakat idéznek, hogy a jövőbe lássanak, illetve hogy kérdéseikre választ kérjenek. Lásd: *Etymologiae*, VII, 9., 11.

(59) *De legibus*, XXIV. (69. col. 2 D)

(60) *De universo*, II. iii. xxii. (1060. col. 2 F)

(61) *De universo*, I. i. xlvi. (659. col. 2 A–D)

Irodalom

Ágoston, Szent: *De civitate dei, I–X., VIII.* 23.

Burnett, Charles (1996): Talismans: Magic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts. In: idem, *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*. Norfolk. I. 1–2.

d'Auvergne, Guillaume (1674): *De legibus*. In: *Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis, Mathematici Perfectissimi, Eximii Philosophi, Ac Theologi Praestantissimi, Opera Omnia, Tomus I–II*. Paris. (reprint kiadás: Frankfurt Am Main, 1963), 66–67., 69–70., 76., 78., 84., 89.

d'Auvergne, Guillaume: *De universo*. In: *i.m.*, 658–660., 662–663., 670., 875., 878., 929., 948–949., 950., 952., 1049–1050., 1059–1061.

Kieckhefer, Richard (1989): *Magic in the Middle Ages*. Cambridge. 153–162.

Kieckhefer, Richard (1998): The Devil's Contemplatives. In: Fanger, Claire (szerk.): *Conjuring Spirits*. Pennsylvania State UP, Pennsylvania. 250–263.

Láng Benedek (1999): Asztrológia a késő középkori tudományos diskurzusban. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43. évf. 6., 748., 752–756., 758., 765–766.

Mathiesen, Robert (1998): A Thirteenth-Century Ritual to Attain The Beatific Vision from the Sworn Book of Honorius of Thebes. In: *Conjuring Spirits*. 143–162.

McNeill, John T. – Gamer, Helena (1969/1991): *Medieval Handbooks of Penance*. New York. 5., 18., 92., 153., 207., 226., 248. és 348.

Pingree, David (1994): Learned Magic in the Time of Frederick II. In: *Micrologus II.* 40., 48.

Porreca, David (2000): Hermes Trismegistus: William of Auvergne's Mythical Authority. In: *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. 67., 143–158.

Schmidt, Jean-Claude (1998): *Ghosts in the Middle Ages*. Chicago. 93–121.

Thorndike, Lynn (1923): *History of Magic and Experimental Science*. Vols. 8, London. vol. 2. 338–371.