Hamvas Endre Ádám

„Az életbe és fénybe távozom”: a lélek isteni eredetének hermetikus tanítása

I. MÓDSZERTANI KÉRDÉSEK

A hermetikus szövegekben olvasható, fényről szóló tanítások alapvetően kozmogóniai, kozmológiai jellegűek, azonban ezekkel összefüggésben e doktrínáknak van egy kulcsfontosságú, az emberi megismerésre és megvilágosodásra vonatkozó aspektusuk is. Az itt következő tanulmányban ennek a komplex tanításnak a rekonstruálására teszek kísérletet: rámutatok, hogy a kozmogóniai, illetve kozmológiai alapok után – amelyekben kitüntetett szerepet kap a mindent megelőző isteni fény, illetve azzal szoros összefüggésben az élet – hogyan válik a fény-teológia a hermetikus ismeretelmélet és antropológia csúcspontjává. Kiindulópontul vázolom a hermetikus kozmológia vonatkozó tanítását, majd bemutatom, hogy e tanítást hogyan lehet tágabb kontextusba helyezni, nevezetesen, hogy e kozmológiai doktrína hogyan lesz az emberre vonatkozó hermetikus elmélet megalapozása. Látni fogjuk, hogy az emberre vonatkoztatva az isteni eredetű teremtő fény miként lesz a legmagasabb rendű ismeret (gnószisz) katalizátora, és hogy e fény miként világosítja meg az emberi értelmet, azaz miért mondhatjuk, hogy e fény a hermetikus fel- és megvilágosodás (illumináció) egyik isteni eszköze.

Elöljáróban fel kell vetnünk néhány módszertani kérdést, amelyeknek fontos szerepe, illetve jelentősége van a szöveg értelmezése, illetve a metodikai kérdések szempontjából. Az egyik probléma történeti jellegű, és arra a kérdésre irányul, hogy vajon a hermetikus fényteológia eredete feltárható-e, és ha feltárható egyáltalán, akkor ennek a történeti ismeretnek van-e bármilyen relevanciája a tanítás megértése, illetve interpretációja szempontjából. A kutatók körében ismeretes, hogy Richard Reitzenstein, a szövegek egyik első alapos ismerője és modern hermetika-kutatás egyik megalapozója a hermetikus szövegek egyiptomi elemeinek hangsúlyozása után egyre inkább az iráni vonások jelentőségének hangsúlyozása felé fordult (lásd Reitzenstein 1904; 1927). Bár Reitzentein tagadhatatlanul jelentős munkát végzett, és számtalan elgondolkodtató párhuzamos szöveghelyet gyűjtött össze, úgy vélem, hogy a hermetikus fényteológia megértése szempontjából a kérdés és az arra adott lehetséges válaszok számunkra e kontextusban jórészt irrelevánsak, mivel segítségükkel inkább a kérdéses

probléma vallástörténeti kontextusára tudunk koncentrálni. Ebben a kontextusban megemlítendő még, hogy a szerzőre egyértelműen hatott a Teremtés könyve (lásd Ter 1,22), amire a 18. fejezetben minden bizonnyal szó szerint is utal (Dodd 1935; Pierson 1981; Wikander 2013). Mindazonáltal a jelen vizsgálódás nem a vizsgált hermetikus szövegek lehetséges forrásaira irányulnak, még ha e megfigyeléseknek lehet is némi jelentősége.

Mindezek mellett is felvethető, hogy a másik módszertani kérdés szorosan összefügg az említett történeti problémával. Reitzenstein óta sokan mások is hangsúlyozzák azt, hogy az egyik, szempontunkból is releváns és elemzendő szöveg (Poimandrész) tanításában a fénnyel kapcsolatos doktrína egy kozmológiai mítosz keretében jelenik meg, amelyben központi szerepet kap az Első Ember (Anthróposz) teremtésének története, és az a kérdés, hogy az isteni eredetű ember miért és hogyan lett az anyagi világ része és részese. A válasz megtalálása érdekében több kutató is foglalkozott ennek a mítosznak a karakterével. A már Reitzenstein által is felvetett párhuzamos szövegek alapján a Poimandrészt egyrészt gnosztikus[1] szövegként olvassák, remélve, hogy e mítosz karaktere és szimbólumrendszere segít feltárni a szöveg üzenetét. Ebből a szempontból nemcsak egy ezoterikus, tehát csak a beavatottak számára elérhető tudás (gnószisz) és annak elérése lesz a tanítás fontos része, hanem egy dualista kozmológiát közvetítő mitikus narratíva is, amely ezt a tudást közvetíti.

Másrészt vannak azok a szerzők, akik azt hangsúlyozzák, hogy ha a szöveg egy késői gnosztikus mítosz nyelvezetét használja, akkor érdemes lehet megtalálnunk a vonatkozó részek esetleges szimbolikus olvasatának a kulcsát, főleg

[1] A „gnosztikus” terminus meglehetősen kérdéses és problémás. Erre – és a kapcsolódó fogalmak (gnoszticizmus, gnózis) – kritikai vizsgálatára itt most nem térhetünk ki. Véleményem szerint továbbra is irányadónak tekinthető az 1966-os messinai konferencia által meghatározott definíciós keret, amely alkalmas kiindulópontnak tekinthető. E meghatározás szerint léteztek olyan szekták (főleg a 2. században), amelyek tanításukat főleg egy egységes motívumrendszert használó mitikus narratíva segítségével mesélték el. Ebben a mítoszban fontos elemet jelent az anyagi világba zuhant isteni szikra, amely a teremtés során, jellemzően Szophia hibájából anyagi testbe kerül, és ennek következtében elfelejti eredetét. A tanítás lényege az, hogy a gnosztikus tanító tanítványainak átadja azt a tudást (gnószisz), ami a beavatottat hozzásegíti eredetének felismeréséhez és az isteni világba visszatéréshez, mivel az emberi lélek – vagy annak egy része – ebből az isteni szikrából származik. A különböző gnosztikus mítoszok lényegében ennek a motívumsorozatnak a variációi. A gnosztikusnak nevezett szövegek kozmológiai tanítása alapvetően dualista, amelyben fontos szerepet játszik az anyagi világba zárt lélek feledése, illetve egy tökéletlen vagy tudatlan teremtő szerepe, aki kozmikus katasztrófát idéz elő. Ez utóbbi motívum a hermetikus szövegekből hiányzik: a teremtő istenség nem lehet rossz, és a világ csak annak tűnik rossznak, aki nem tudja megérteni az isteni teremtés, és az annak révén létrejövő létezők (a kozmosz és az ember) igazi természetét. Ez tehát éles ellentétben áll az úgynevezett gnosztikus tanítások pesszimizmusával. A kérdéshez lásd Bianchi 1967. A gnózis és kapcsolódó fogalmak kritikai elemzéséhez lásd Williams 1999. A Poimandrész mint gnosztikus szöveg kapcsán lásd Layton hivatkozott kötetét. A következőkben a mellett érvelek, hogy bár e motívumok egy része fellelhető egyes hermetikus szövegekben, azok üzenete alapvetően más, és a hermetikus antropológia ennél optimistább képet fest.

az olyan zavarba ejtő részek esetén, amelyek azt írják le, hogy miként esett és vegyült szerelembe az Ember és a Természet (Segal 1986). A másik módszertani probléma tehát arra vonatkozik, hogy miként olvassuk a kérdéses szövegeket, és mennyiben van szó arról, hogy ezekben az értekezésekben egy speciális szimbolikus nyelvezet megértésére kell felkészülnie az olvasónak, amihez az elemzőnek egy hermeneutikai kulcsot kell átnyújtania. (Van Moorsel 1955; Klein 1962; Södergård 2003.) Tény, hogy a hermetikus szövegek ilyen jellegű vizsgálata egyértelműen segít megérteni a hermetikus misztérium, illetve beavatás természetét (Van den Kerchove 2012). Bár a következőkben részben más pontokra fókuszálok, és vizsgálódásom tárgya alapvetően más kérdésekre irányul, a fenti megállapításokat célszerű figyelembe vennünk, hiszen jól mutatják a szöveg értelmezésének nehézségeit, amikor a filozófiai és filológiai vizsgálódás eszközeihez nyúlunk, hiszen teljesen nem tekinthetünk el a jelzett kérdések által megszabott kontextuális keretektől.

Alább igyekszem rámutatni, hogy

1. a hermetikus értekezések a hasonlóságok ellenére sem gnosztikus szövegek,
2. a hermetikus fény-teológia, és az abban található terminológia nem az egyes szövegekben alkalmazott mitológiai narratívából következő szimbolikus beszédmód szerint értelmezendők, hanem egy ontológiai és antropológiai tanítást közvetít. Magam a hermetikus fény-teológia kifejezést használom, mivel, amint látni fogjuk, a teremtésben is alapvető szerepet játszó fénynek az ember megistenülésének kérdése okán a hermetikus tanítás teológiai aspektusával van szoros kapcsolata. Ebből a szempontból lesz fontos a hermetikus illumináció legfontosabb eszköze, az értelem *(nósz)* használata révén elérhető tudás *(gnószisz)*.

A Corpus Hermeticum című gyűjtemény első darabja a Poimandrész címen ismert dialógus, amely egyben a kötet egyik legjobban ismert és legtöbbet elemzett szövege is. Mindazonáltal az értekezés mindmáig több megválaszolatlan kérdést is felvet, amelyeket itt csak röviden érintünk. Az első és alapvető probléma a szövegnek a corpuson belüli helyzete és státusza. Erre a problémára mindenképpen reflektálnunk kell, mivel e nélkül az egész érvelés és annak alapja válhat kérdésessé. Arról van szó, hogy bár a Poimandrész egy hermetikus gyűjtemény részeként, méghozzá annak nyitódarabjaként hagyományozódott, a szövegben nincs megnevezve Hermész, vagy bármely másik, a hermetikus szövegekhez köthető szereplő. Az egyetlen megnevezett alak a rejtélyes nevű Poimandrész, a dialógus központi jelentőségű tanításának kinyilatkoztatója, aki a tökéletes vagy abszolút hatalom értelmeként *(ho authentiasz nósz)* definiálja önmagát. Ezzel szemben a szöveg „főszereplője" – aki egyes szám első személyben számol be az eseményekről, azaz a látomásáról, illetve annak magától Poimandrésztől származó értelmezéséről – végig névtelen marad, így csak feltételezhetjük, hogy

a szöveg annak az események a tanúsága, amikor a gyűjteményben olvasható többi kinyilatkoztatás átadója, Hermész Triszmegisztosz közvetlenül részesül az isteni megvilágosodásban. Érdemes kiemelni, hogy az isteni fény már ebben a kontextusban megjelenik és jelentős szerepre tesz szert, tudniillik Poimandrész magát a teremtő Fényként, értelemként és istenként azonosítja, aki tanításával egyszersmind meg is világítja Hermész értelmét. Ebből következően Poimandrész egyszerre lesz maga az alkotó és az alkotást megvilágító, illetve értelmező isteni fény is (CH. I. 6). Mindezek mellett Poimandrész alakja feltűnik más hermetikus dialógusban is (CH. XIII. 15), mégpedig hasonló módon, a kinyilatkoztatás forrásaként. A tizenharmadik dialógus egy helye arra utal, hogy az ismeretlen szerző éppen a Poimandrészben feltűnő isteni alak nevét, szerepét értelmezi és hozza kapcsolatba az emberi értelemmel, illetve a megvilágosodás képességével (CH. XIII. 19).[2] E szöveghelyeket részletesen most nem kell bemutatnunk, mindez csak azt támasztja alá, hogy Corpus Hermeticumon belül található elégséges érv annak alátámasztására, hogy a Poimandrészt autentikus hermetikus dialógusnak tekintsük.[3] A citált szöveghelyek alapos vizsgálata arra utal, hogy a CH. XIII. szerzője magára az általunk is ismertetendő Poimandrész című dialógusra reflektál, így – a szakirodalomban általánosan elterjedt módszernek megfelelően – a továbbiakban a dialógust hermetikus szövegként olvassuk és elemezzük.

II. A FÉNY KOZMOGÓNIAI SZEREPE A POIMANDÉSZBEN ÉS A CORPUS HERMETICUM III-BAN[4] (HERMÉSZ SZENT TANÍTÁSA)

Hogyan jelenik meg a fény a Poimandrész kozmológiájában és milyen következményei vannak ennek a koncepciónak a szöveg antropológiai tanítása szempontjából? A dialógus elején a látomásáról beszámoló szerző előtt egy hatalmas, pontosan meg nem határozható jelenés tűnik fel, amely képes választ adni a létezők természetére vonatkozó alapkérdéseket illetően. Érdekes módon a jele-

[2] A szakasz szerint az értelem a logosz pásztora (a szerző a pomainei igét használja), ami utalás Poimandrészre, akinek nevét a *poimén*, azaz pásztor szóval hozták kapcsolatba. Az utalásnak nyilvánvalóan csak akkor van értelme, ha a dialógus szerzője tudott Poimandrészről, különben aligha használna ilyen szokatlan kifejezést.

[3] A szakirodalomban nem szokták kétségbe vonni azt, hogy a Poimandrész hermetikus dialógus lenne. Erről, a szakirodalmi hivatkozásokkal együtt lásd Copenhaver 1992. 94–95. Újabban Bull 2018. 121–131.

[4] Bár a Corpus Hermeticum egy szöveggyűjtemény, és egyes dialógusok között kétségtelenül találhatók ellentmondások, ezek egymásra vonatkoztatott értelmezése mégis legitim módszer, mivel határozottan lehetséges egy hermetikus tanítás rekonstruálása. Az értelmezési és terminológiai kérdéseket és problémákat korábban áttekintettem. Erről lásd Hamvas 2023. 11–73, illetve Mahé 2019. cxvii–cxliv. Megjegyzendő még, hogy a szövegek hagyományozódása során sok szövegromlás és interpoláció történt, így nem kizárt, hogy egyes nehezen értelmezhető, vagy ellentmondásos állítások e folyamatnak az eredményei.

nés, azaz maga az isteni értelem, nem szisztematikusnak ható filozófiai tanítást ad elő, hanem – feltehetően mintegy spirituálisan eggyé válva a látomás szemlélőjével[5] – mintegy feltárja és megmutatja a szerzőnek az őseredeti kozmogóniai eseményeket. Vagyis már itt, a dialógus elején világossá válik, hogy itt nem egy diszkurzív módon előadott tanítással van dolgunk, hanem e tanítás tartalmának a közvetlen, kinyilatkoztatásban, illetve látomásban történő átadásával.[6] A kérdéses szöveghelyet alább idézem. (A szöveget én tagoltam az adott pontok szerint, mivel így könnyebb áttekinteni a kozmogóniai folyamat egyes állomásait, és jobban elkülöníthetők a számunkra is alapvető strukturális mozzanatok):

> Figyelj arra értelmeddel, amit meg akarsz tanulni, és én majd megtanítom neked! Miután ezt mondta, alakja megváltozott, és egyszer csak egy pillanat alatt minden megnyílt előttem; egy határtalan látomást láttam, (a) minden fénnyé változott, tisztává és barátságossá, és ahogy megláttam, vágyakozás töltött el. (b) Nem sokkal később félelmetes és utálatos sötétség szállt alá, amely tekergődzve mozgott, úgyhogy számomra <kígyóhoz> volt hasonlatos. (c) Ezután a sötétség valamilyen vizes természetté alakult, ami félelmetesen elmondhatatlanul zavaros volt és füstöt bocsájtott ki, amilyet a tűz szokott, és kimondhatatlan jajgatást hallatott. Majd tagolatlan kiáltás tört fel belőle, ami olyan volt, amely tűzvész hangjára hasonlított. (d) A fényből […] pedig szent Ige (Logosz)[7] szállt alá a természetbe, míg a keveretlen tűz felszállt a vizes természetből. A Tűz könnyű volt, égető és tevékeny; mivel pedig a levegő könnyű volt, a vízből és a földről felemelkedve követte a pneumát egészen a tűzig, és úgy tűnt, hogy azon függ. A föld és a víz egymással összevegyülve lent maradt, úgy, hogy a <föld> nem látszódott a víztől. De hallani lehetett, hogy a fölöttük lebegő lelki természetű Ige hatására folytonosan mozognak. (Hamvas 2022.)

[5] Erre a némileg meglepő állításra később még visszatérek. Az adott kontextusban vélhetően meggyőző lesz az az állítás, hogy a kinyilatkoztató istenség és a befogadó értelme valamiképpen eggyé válik.

[6] Ezt a mozzanatot fontosnak tartom hangsúlyozni, mert e közvetlen tradíció vagy átadás igen fontos jelentőségű a hermetikus tanítás jellegének szempontjából. Poimandrész olyan látomásban részesíti Hermészt (amennyiben vele azonosítjuk e kinyilatkoztatás alanyát), amelyben az utóbbi mintegy filmszerűen képes szemlélni a kinyilatkoztatás tartalmát, amit később már szóban tud átadni az arra érdemes embereknek. Következésképp a Poimandrész az első, eredeti és közvetlen kinyilatkoztatás története.

[7] A logosz jelentése többértelmű. Bár az „ige" kifejezés alkalmazása nem tökéletes választás, véleményem szerint jól kifejezi azt, hogy ebben az esetben a logosz egy isteni hiposztázis, olyan rendező elv, amely az artikulált rendet jeleníti meg és hozza el az egyébként artikulálatlan (és ilyen hangot is hallató!) sötétség által meghatározott nedves természetbe. Annak érzékeltetésére, hogy a terminus a hermetikus szövegben is többjelentésű (rendező elv/gondolat/szó), megtartottam az Ige kifejezést.

Ahogy a fő szövegben általam meghagyott szövegkritikai jelek is mutatják, a kérdéses paragrafusok több komoly filológiai problémát is felvetnek, ezért a kozmogóniai beszámoló interpretációja során mindenképpen mértéktartóan kell eljárnunk, és figyelembe kell vennünk, hogy a szöveg kiadói és magyarázói is több ponton csak feltételezésekre, illetve kiegészítésekre vanna utalva.[8] Mindenesetre azt kijelenthetjük, hogy a kozmológiai folyamat főbb strukturális elemei, illetve az eseményeknek a mitikus narratíva szerint előadott sorrendje megbízhatóan rekonstruálható. Az interpretáció során érdemes kiemelnünk egy beszédes párhuzamot. Amikor Poimandrész a látomás magyarázata során kinyilvánítja, egyszersmind definiálja önmagát, így szól: *Az a fény* [ti. amit láttál] *én vagyok, az Értelem, a te Istened, aki a sötétségből előtűnő nedves természet előtt voltam*. (CH. I. 6.) A kijelentésből az következik, hogy maga az isteni Fény, aki egyszersmind értelem[9] is, a beavatandónak önnön valós természet mutatja meg, mégpedig abban a formában, ahogyan mindig, így az anyagi világ kialakulása előtt is létezett. Tehát az a perspektíva, amelyben egybe esik az ontológiai, illetve kozmogóniai princípiumként megjelenő, alkotó fény és ennek a fénynek az értelmi természete, már itt tetten érhető, és világosan megjelenik.

A leírás szerint a fény az alapvető ontológiai princípium, ami szemlélőjét vágyakozással tölti el. Ahogy a szöveg párhuzamosan szerkesztett struktúrája mutatja (a fény tiszta és barátságos, a sötétség pedig utálatos és félelmetes) ezzel a fénnyel szemben áll a sötétség. Itt ki kell emelnünk, hogy egyes véleményekkel szemben, amelyek a Poimandrészt gnosztikus szövegként értelmezik (Layton 1995. 449), a szerző itt egy inkább optimista kozmológiát és természetszemléletet alapoz meg (Hanegraaff 2022. 85–86).[10] Mivel a fény minden tekintetben előbbre való a sötétségnél, és mint a (d) pont mutatja, nemcsak ontológiai értelemben előzi azt meg, hanem belőle ered a sötét és nedves természetet elrendezni és strukturálni képes logosz is, a fény egy olyan isteni elv is, ami a kialakuló anyagi világ elrendezésében is szerepet játszik. Ha e ponton előre utalunk a szöveg idézendő, 14. paragrafusára, akkor hozzátehetjük, hogy a szerző már itt megalapozza azt a gondolatot, hogy az isteni fénynek ilyen strukturális szerepe miatt végső soron a fényből, logoszból, illetve anyagi elemekből létrejövő Természet is az isteni alkotóerő pozitív megnyilvánulása és nem a min-

[8] A CH. első darabjának kritikai kiadását először R. Reitzensten készítette el, Poimandres című, 1904-ben megjelent munkája függelékeként. Ezt követte W. Scott teljesen megbízhatatlan editiója. A mai napig sztenderdnek tekintett, és széles körben használt kiadást A. D. Nock készítette el. Újabban Christian Wildberg kiadása várható, aki szerint a szöveg sokkal jobban érthetővé válik, ha a modern editor megtisztítja azt a sok beszúrástól és a szövegbe bekerült glosszáktól. Ez eddig nem történt meg minden esetben. Lásd Wildberg 2013.

[9] Az „értelem” terminus jelentése kettős, egyrészt jelenti az istenséget, mint Értelmet, másrészt azt az emberi intellektuális képességet, ami lehetővé teszi az isteni természet, illetve a kinyilatkoztatás megragadását és megértését.

[10] Természetesen a *hermetikus gnózis* kifejezésnek van létjogosultsága, ami a hermetikus megismerés jellegére és az ennek nyomán elérhető megistenülés sajátos mivoltára utal.

den jótól megfosztott negativitás, amit a gnosztikus rendszerek emanációs folyamata eredményez. Ebből következik, hogy meglátásom szerint a (b) pontban leírt események nemcsak a narratíva során, az elbeszélés kényszerűsége okán követik a fény megjelenését, hanem kozmogóniai értelemben is. A Poimandrész történeti kontextusában ennek az apró különbségnek igen nagy jelentősége van, hiszen – amint arra már utaltam – ez markáns különbséget jelent egyes gnosztikus rendszerekhez képest. (A kérdéshez általában lásd Van den Broek – Van Heertum 2000.) Mindamellett a fénynek ez a kozmogóniai státusza a hermetikus antropológiában is különlegesen fontos szerepet fog játszani.

A kozmológiai leírás dinamikus mivoltát mutatja a sötétségből előtűnő nedves természet jellemzése is. Bár a szöveg a kérdéses helyen minden bizonnyal romlott, így értelmezése során részben feltételezésekre[11] vagyunk utalva, az bizonyosnak tűnik, hogy utóbbi olyan, mint egy élőlény: mozgásban van és hangot ad, jajgat. A narrátor ezen a ponton az anyagi világ kialakulásának kezdeteit írja le, amelynek során a nehéz és a könnyű elemek egymástól szétválnak és az isteni ige, azaz Logosz hatására kezd alakot ölteni az anyagi világ is, amire az irányok (lent maradó és felemelkedő elemek) megjelenése is utal. A kinyilatkoztatás és a kozmogónia első része végül a fény és a sötét természet egyértelmű elválásával és megkülönböztetésével zárul.

Mindezek mellett a kozmogóniai kérdéseken túl a Poimandrész narratívájának egy sajátosságát kell még kiemelni, mivel látni fogjuk, hogy a zoomorf elemi világ, illetve az elemekből létrejövő antropomorf Természet (lásd CH. I. 14.) a szöveg egésze szempontjából is jelentőséggel bír.

A Corpus Hermeticumban található, kozmológiai jellegű harmadik traktátus az eddig bemutatott hermetikus kozmológia főbb jellemzőivel csak részben egyezik meg, ami azt mutatja, hogy a különböző hermetikus szövegekben nem mindig számolhatunk egységes kozmológiával, mindamellett érdemes lehet egy pillantást vetnünk erre az értekezésre is. A szöveget a filológusok és a szövegkiadók több szempontból is meglehetősen problémásnak tartják, tudniillik nincs konszenzus a tekintetben, hogy a szöveg egy olyan textus-e, amely teljes egészében fennmaradt, amely egyszersmind meglehetősen sok kétséges olvasatot tartalmaz, vagy csak egy töredék, amely önmagában is sok változtatásnak és betoldásnak esett áldozatul. Ezek a kérdések a meglehetősen rövid dialógus egészét érintik, a jelen értekezés szempontjából fontos kozmológiai tanítás azonban összességében jól rekonstruálható. Tekintetbe véve az említett problémákat, a magyar kiadása során igyekeztem egy, a meglátásom szerint alapvetően követhető és koherens értelmezést nyújtani. A szöveggel kapcsolatos egyik legnagyobb

[11] A fő szövegben olvasható hasonlat szerint a sötétség olyan, mint egy kígyó. Bár ez a kiadói kiegészítés kérdéses, a kontextusban a párhuzam egyrészt meggyőzőnek tűnik, másrészt jelen kérdések szempontjából a probléma irreleváns. A szöveghely vizsgálatához lásd Reitzenstein és NF. kiadásának kritikai apparátusát.

problémát az okozza, hogy a mindössze négy paragrafusból álló értekezés[12] nagyobb része egy kozmogóniai leírást, illetve az élőlények és az ember teremtését bemutató tanítást tartalmaz. Az értelmezők egy része számára a szöveg utolsó paragrafusának helyzete jelent problémát, mondván, hogy az asztrológia jelentőségére célzó, és emellett az ember nagyszerűségét hangsúlyozó záró szakasz egyszerűen nem illik a szöveg többi részéhez (Wildberg 2013). Meglátásom szerint ez nem feltétlenül van így, és éppen a Poimandrész elemzett tanítása bizonyítja, hogy a hermetikus kozmogónia helyes értelemzése nem önmagában érdekes, hanem az emberre és az ember megistenülésére vonatkozó hermetikus tanításra vonatkoztatva nyeri el mélyebb értelmét,[13] így az összefüggés valójában teljes mértékben helytálló lehet, mivel az asztrológiai részek arra utalnak, hogy az ember – legalább is testi valója – alá van vetve a sors hatalmának (Mahé 2019. clxxvii–cciv).

A számunkra releváns szövegrészlet a következő (CH. III. 1–2; Hamvas 2022. 45–48):

> 1. Minden dolog dicsősége Isten, az isteni, és az isteni természet… A mélyben végtelen sötétség volt, és a világ kezdeti állapotában az isteni erő révén víz, továbbá igen finom, szellemi természetű lélek létezett.[14] Majd szent fény küldetett le, és az elemek [homok] által szilárdultak meg vizes őslényegükből, és az összes isten felosztotta egymás közt a nemző természet [elemeit]. 2. Meghatározatlan és rendezetlen volt minden létező, majd a könnyű elemek el lettek különítve úgy, hogy felülre kerüljenek, a nehezek pedig a vizes homokba, mintegy alapjukba; tűzzel lett elválasztva mind, és bele lettek helyezve a világlélekbe, hogy az hordozza őket. Az ég hét körben jelent meg, az istenek pedig csillagok, és azok összes konstellációjának alakjában lettek láthatóvá; és ez az elrendezés megfelelt a benne lévő isteneknek. A mindenséget levegő ölelte körül, és az isteni világlélek mozgatta körmozgással.

A szöveg olvasása során szembeötlő lehet, hogy bár a szerző az értekezés elején leszögezi, hogy mindennek eredete és alapelve Isten (akit itt nem azonosít egy-

[12] Bár nem kizárt, hogy a szöveg töredék, véleményem szerint teljesen jól értelmezhető egy rövid, de teljes szövegként sok szövegromlás ellenére is. A szöveget többen elemezték, a filológiai problémákat röviden összefoglalja Copenhaver 1992. 128–129.

[13] Ezt az állítást valójában a harmadik paragrafus következő mondatai támasztják alá, amelyek bizonyítják, hogy a megtestesült lélek célja az, hogy csodálja és megértse a kozmosz működését.

[14] A mondat értelmezése nem könnyű és több lehetőséget is felvet. A megoldás függ a szövegkiadó által javasolt tagolástól és a központozástól is (Lásd NF. kiadást!). Korábban főleg Copenhaver javaslatára támaszkodtam: *In the deep there was boundless darkness and water and fine intelligent spirit, all existing by divine power in chaos*. (Copenhaver 1992. 13.) Mahé et al. is hasonló megoldást javasol: *For in the abyss was infinite darkness, water and fine intelligent spirit . By the power of God were these within the chaos*. (Mahé et alii 2004. 30.) Újabban Ch. Wildberg, (ahogyan korábban Festugière is) kissé más megoldást javasol: *A boundless darkness was in the abyss, and by divine power water and subtle, intelligent pneuma were present in Chaos*. (Wildberg 146.).

értelműen a fénnyel), és érdekes módon a fény szerepe némileg el is tér a Poimandrészben olvashatótól, amennyiben a kozmogóniai leírásban látszólag nem kapja meg azt a kitüntetett ontológiai szerepet, mint a corpus első darabjában, a vizsgálat során egyértelmű lesz, hogy a párhuzam helytálló és a fény kozmológiai, illetve ontológiai szerepe a Poimandrészéhez hasonlatos.

A szerző ugyanis először a homályt, a vizet és a lelket említi meg alapvető princípiumokként. Hozzáteszi azonban, hogy ezek valamilyen isteni erő hatására léteztek már ekkor is, következésképpen az isteni hatás, esetleg terv révén léteztek ebben a formában, mégpedig, amint a 2. paragrafusból világosan kiderül meghatározatlan és rendezetlen módon. Hogyan lehet az, hogy – bár még semmilyen isteni princípiumról nem esett szó – az említett elemek kezdeti állapotát valamilyen isteni erő határozza meg? Minden bizonnyal arról van szó, hogy a szöveg elején a szerző nem teljesen a kezdeti kozmológiai állapotot írja le, és feltételezi, hogy a kozmogóniai folyamat már immanensen tartalmazza az isteni teremtést és az ahhoz szükséges isteni erőt *(theia dünamisz)*. Innen szemlélve nem meglepő, hogy az isteni fény – amelyből a Poimandrész szerint kivált a mindent elrendező isteni ige, vagyis a logosz – leszáll, és ezzel elkezdődik az eddig tehetetlen nedves természet világgá formálódása. Mindez arra utal, hogy a teremtő isteni fény implicit módon ontológiailag is megelőzi az anyagi, illetve elemi világ összetevőiként szolgáló alapelveket. Ebből következően meglátásom szerint a két dialógus kozmogóniai tanítása közt nincs lényegi különbség, amennyiben elfogadjuk, hogy bár a harmadik dialógus szerzője nem hangsúlyozza Isten és a fény azonosságát, a teremtő folyamat leírása, a szent fény *(hagiosz phósz)* megjelenése és az elemeket elválasztó, a világi rendet és mértéket megjelenítő tűz *(pür)* funkciója a két értekezésben ugyanaz. Említést érdemel még, hogy ebben a kozmológiai kontextusban a teremtő tűz a fény után jelenik meg, mintegy annak finom anyagi megnyilvánulásaként, azaz a logoszt magában hordozó tűz valójában az intelligibilis fény megnyilvánulása az anyagi világban. Figyelemre méltó, hogy mindkét kozmológiai leírásban szerepet kap a lélek (pneuma), ami a logosz mellett minden bizonnyal kozmikus funkcióval bír: az emberi pneumával fennálló párhuzam alapján arra gondolhatunk, hogy ebben a kontextusban a pneuma olyan lelket jelent, amely képes közvetíteni az intelligibilis princípiumok és az anyagi világ között, amint CH. X. 16–17 szerint az emberi pneuma lehetővé teszi a kapcsolatot az ember szellemi és testi valója között, mivel az isteni elem nem lehet meg az anyagi világban egy közvetítő lepel nélkül, amit magára ölt. A pneuma szerepe azért is fontos, mert egyes keresztény szerzők e három kozmológiai princípium (Isten, Logosz, pneuma) megjelenése miatt a hermetikus tanításnak ezt a részét egyértelműen trinitológiai értelemben magyarázták[15] és úgy

[15] A hermetikus irodalom kereszténységre gyakorolt hatását számos tanulmány elemzi. Összefoglalóan lásd Moreschini 2011; Hamvas 2023.

vélték, hogy itt Hermész egyértelműen a szentháromságra utal.[16] Térjünk vissza e ponton a Poimandrészhez és vizsgáljuk meg, hogy az eddigiek milyen értelmet nyernek az ember megteremtésének fényében.

III. AZ EMBER TEREMTÉSE A POIMANDRÉSZBEN, ÉS AZ EMBERI TERMÉSZET (ÉLET ÉS FÉNY)

A világ és a benne lévő élőlények teremtése[17] *után mindenek Atyja, az Értelem, aki élet és fény, világra hozott egy Embert, aki hasonló volt Hozzá, akit saját gyermekeként szeretett, hiszen gyönyörű volt, mert Atyjának képmását viselte* (CH. I. 12). A Poimandrész tanítása e ponton megegyezik a latin Asclepius egyik tömören megfogalmazott szentenciájával: *Az örökkévalóság ura az első Isten, a második a világ, a harmadik az ember*.[18] Az első ránézésre egyszerű szentencia meglehetősen komoly interpretációs problémát vet fel: a latin szöveg csak az első Isten kapcsán használja a *deus* szót: a szentencia párhuzamos, második részében pusztán ennyit olvasunk: a második a világ, a harmadik az ember. Természetesen adódik a kérdés, hogy miként értsük a második és harmadik kifejezést: *második istenség*, vagy *második létező*? Mivel a latinban mind a világot jelölő *mundus*, mind az embert jelentő *homo* hímnemű szavak, felmerül a lehetőség, hogy a szöveget nem kell kiegészítenünk a deus szóval, pusztán arról van szó, hogy a teremtésben, illetve a létben Istent másodikként a világ, harmadikként az ember követi. Egyik szöveg sem állítja tehát azt, hogy a világ vagy az ember isten, hiszen az isteni attribútumoknak valójában egyik sem felel meg pontosan. Ezt a dilemmát a világ, illetve hely természete kapcsán elég világosan megfogalmazza a hermetikus corpus második dialógusa, amelyben a beszélgetők egyértelmű különbséget tesznek Isten és az isteni fogalma között. Míg Isten szubsztancia nélkül való *(anúsziasztosz)*, feltehetőleg azért, mert felette áll a létnek és annak forrása,[19] addig az iste-

[16] Lásd Alexandriai Kürillosz értelmezését egy hermetikus fragmentum kapcsán: Egyetlen értelmi intelligibilis fény létezett az első intelligibilis fény előtt; ez örökké létezik, ez az Értelem fénylő értelme; és ezen egységen kívül semmi más sem létezett. Önmagában van: értelmében, fényében és lelkében (pneuma) mindent örökké tartalmaz. (Contra Julianum, 42–43.)

[17] Ezt a tényt érdemes hangsúlyoznunk, mivel később, egyes keresztény szerzők a Poimandrész idézendő helyét a keresztény Logosz tanra vonatkoztatták: e szerint az Isten által elsőként teremtett, azaz második istenség maga a Szent Ige, azaz a Logosz, nem pedig a világ (mundus). Erről később még lesz szó bővebben. Ennek az interpretációnak a keresztény hagyomány szempontjából kiemelkedő jelentősége van, ahogyan azt a sienai dóm híres Hermész ábrázolása is jelzi (lásd Copenhaver 1993).

[18] Asclepius Latinus 10: Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius. Tar Ibolya magyar fordításában: *Az örökkévalóság ura az első Isten, a második Isten a világ, a harmadik az ember*. A fordítást némileg átalakítottam, mivel a szöveg nem utal egyértelműen a világ isteni mivoltára, és ennek jelentős interpretációs következményei lehetnek. Erről lásd később.

[19] A fogalomnak lételméleti és ismeretelméleti konnotációi is vannak, mivel nemcsak az a kérdés, hogy Istennel kapcsolatban helyes-e használnunk az Úszia terminust, hanem az is,

nire az *uszíódész*, azaz lényegi vagy szubsztanciális kifejezést kell használnunk, ami arra utal, hogy az isteni valamilyen módon részesül a halhatatlanság isteni attribútumából.[20] Mindezt a Poimandrész vizsgált részére vonatkoztatva, elég világos lesz a szöveg értelme: Isten egy önmagához hasonlatos *(iszosz)*, de nem vele egyenlő létezőt hozott világra. Mivel pedig az utóbbi atyjának képmását *(eikón)* viselte, megengedhetjük azt a következtetést, hogy természetében atyjához hasonlóan maga is élet és fény. A Poimandrész szövege tehát nem állítja azt, hogy az ember maga Isten lenne – a második dialógus idézett helye alapján ez csak az egyetlen Istent illeti – pusztán annyit, hogy Istenhez hasonlatos, ebből viszont következik, hogy benne is élet és fény van. Ha mindezt a második dialógus terminusaival akarjuk kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy az ember isteni *(theion)* létező, aki ebből következően szubsztanciális természetű is, amit pedig minden bizonnyal annak köszönhet, hogy megvan benne a fény és az élet. Továbbá, ha az emberben megvan az isteni élet, abból az következik, hogy bár teremtett létező, mégiscsak részesült a halhatatlanságból. Mindennek legalább további két következménye van. Egyrészt mivel az Ember a legfőbb Isten fia, ezért Isten iránta meglévő szeretete következtében átadja neki alkotásait és megengedi neki, hogy maga is teremtsen.[21] Viszont ezzel az Ember[22] részesévé lesz a Természetnek. Másrészt éppen e részesülés következtében felelősséget kell, hogy érezzen a teremtett világ iránt és vigyáznia kell arra, ahogyan azt az Asclepius című dialógusban Hermész világosan meg is fogalmazza. A kérdés csak az, hogy miként válik az ember a Természet részesévé és mindennek milyen következményei vannak nemcsak az emberre, hanem a világra nézve is. Továbbá – hogy ne veszítsük szem elől eredeti kérdésünket – mit jelent az ember fénytermészete ebből a szempontból?

A Poimandrész leírása itt valóban érdekes narratív elemekkel bővül, ezek az elemek pedig igen fontos információkkal szolgálnak az ember természetére vonatkozóan. Ahogyan említettük, az Ember, meglátva a teremtő istenség[23] alkotásait, részese akar lenni utóbbi teremtésének, illetve világának, ebből ezért

---

hogy ha van, akkor megérthetjük-e egyáltalán.(CH. VI. 4; XI. 1; XII. 1.) A terminus alaposabb értelmezésére itt nincs lehetőségünk, a kérdést elemeztem korábban, erről lásd Hamvas 2009. A kérdés átfogó vizsgálatát lásd Stead 1977.

[20] A második dialógus szövege a folytatásban talán romlott: *A hely tehát testetlen; ami pedig testetlen, az vagy isteni, vagy isten. Mikor most azt mondom, hogy 'isteni', akkor azt nem úgy értem, hogy teremtett, hanem úgy, hogy teremtetlen*. A mondat első része érthető, viszont a második értelme nem világos, hiszen a világot Isten nemzette vagy teremtette, ebből következően nem lehet teremtetlen/nemzetlen.

[21] CH. I. 12–13: *És mert Isten valóban megszerette önnön alakját, átadta neki minden alkotását*. Mint látni fogjuk az Istenben lévő szeretet, ennek nárcisztikus jellege, illetve ennek az emberben meglévő megnyilvánulása a Poimandrész kozmológiájának egyik alapmotívuma.

[22] Itt az első emberről (Anthróposz) van szó, ezért használom nagy kezdőbetűvel, egyéb esetekben általában az ember természetéről, illetve anyagi világban való helyzetéről, képességeiről van szó. Ez indokolja az írásmód különbségét.

[23] A Démiurgosz nem azonos az első Istennel.

leszáll az alsóbb, anyagi világba, azaz a Természetbe. Alászállása során a Démiurgosz alkotásai, azaz az égitestek részesítik a rájuk jellemző tulajdonságokból – hogy ezek nem feltétlenül jó dolgok vagy emberi tulajdonságok, arról csak később, a 25. paragrafusban értelesülünk. Az Ember így fokozatosan része lesz a kozmikus világnak és ezzel együtt alá is lesz vetve a kozmosz hatalmának. Mindeközben továbbra sem veszíti el a benne lévő fényt, illetve életet, így megmarad isteni, azaz „szubsztanciális” természete. Az ember alászállásának csúcspontját azonban a következő eseménysor jelenti. Egyrészt az ember magára ölti a halandó természetet, másrészt viszont meg is ajándékozza az anyagi világot az értelemmel, amit az utóbbi addig nélkülözött (CH. I. 14):

> Mivel az Ember hatalommal rendelkezett a halandók világa és az értelem nélküli élőlények fölött, kinézett az ég eresztékein, és annak burkát áttörve megmutatta Isten gyönyörű formáját a lefelé hulló természetnek. Az pedig meglátva őt, akinek szépségét nem lehet megunni, aki önmagában hordozza a kormányzók teljes erejét, és Isten formáját, szerelemmel mosolygott rá, mert megpillantotta az Ember szép alakját a vízben és árnyékát a földön. Az Ember pedig meglátván, hogy egy hozzá hasonló képmás van a vízben, beleszeretett, és vele akart élni. Amit elhatározott, azt rögtön meg is tette, és beköltözött az értelem nélküli formába. A természet pedig befogadta szerelmét, teljesen átölelte, majd egyesültek, hiszen szerették egymást.

Bár a Poimandrészt egy dualista gnosztikus szövegként olvasva, a szövegrészt sokan az Első ember bukásának gnosztikus mítoszaként értelmezték, és negatív konnotációkat véltek benne felfedezni, jogosan mutatott rá újabban W. Hanegraaff (Hanegraaff 2022), hogy a mitikus narratíva ellenére a Poimandrész idézett részlete, sőt az egész kontextus nem rokon a gnosztikus szövegek pesszimista világképével.[24] Tény, hogy a már emlegetett 25. paragrafus fényében az embernek a természetbe való leszállása negatív következményekkel is jár, hiszen ennek révén tesz szert minden olyan negatív tulajdonságra, ami az emberiség körében tapasztalható bűnöket magyarázza (CH. I. 25), továbbá a latin Asclepiusban olvasható apokalipszis is sötét színekkel festi le az ember által lakott és felügyelt világot, a Poimandrész – és a hermetikus tanítás egésze – nem feltétlenül fest olyan pesszimista képet az anyagi világról és az emberről, gnosztikus dualista szemléletről pedig semmiképpen sincs szó. Tudniillik az ember szabad akaratából, az isteni teremtés gyönyörűségétől elragadtatva száll alá a Természetbe, amellyel szerelemben egyesül, és lesz részese annak e vágyakozás és vonzódás következtében. Ezért nem kell az ember bukásának történeteként olvasnunk a szövegrészt, mivel nem feltétlenül arról van szó; helyesebb, ha az ember alászállásáról beszélünk. Másrészt ennek az alászállásnak a Természetre (ami nyil-

[24] Magam is ezt a nézetet vallottam, már régebben is, lásd *A lélek megváltásának hermési útja* című monográfiámat, bár azóta a saját olvasatom is alakult.

ványalóan az anyagi világ szinonimája) nézve is megvan a nem is annyira negatív következménye, amennyiben a 4–5. paragrafusban olvasott és fentebb idézett kozmogónia szerint a sötétből származó természeten alapuló anyagba éppen az ember alászállása révén költözik be a fény és az élet. (Láttuk korábban, hogy a könnyű tűz a teremtés során felemelkedett, az Emberben most annak eredeti formája, az intelligibilis fény tér vissza.) Következésképpen a Természetben az Emberrel együtt megjelenik az élet és a fény is. Mindezt kiegészíti még egy különleges motívum. Mivel korábban a Természet nem látta, nem tapasztalhatta meg Istent, most éppen az ember formája révén látja meg és szeret bele szépségébe, ahogyan végső soron az Ember is saját képmását látva meg lesz szerelmes a Természetbe – pontosabban önmagába, még pontosabban Istenbe. Látható tehát, hogy a Poimandrészben olvasható, az első Ember nárcisztikus szerelmének motívumát megrajzoló rész tulajdonképpen a természetnek és az Embernek Isten iránt való öntudatlan vágyódását mutatja be. Ez a vágyódás, kiegészülve az ember isteni fényben és életben való részesültségével magyarázza meg az ember megistenülésének lehetőségét, és azt, hogy az emberek egy része vágyik is erre a megistenülésre, továbbá arra, hogy megtalálja az Istenhez vezető utat. A Poimandrész antropológiai mítosza tehát nem az első ember bukását meséli el, hanem az első Isten és az isteni világ iránt való öntudatlan sóvárgás metaforája, hiszen egyesülésükkor mind az Ember, mind a Természet Isten csodálatos képmását szemléli a nélkül, hogy ezt realizálnák.

A következő paragrafus (15) azután világosan megfogalmazza az Ember alászállásának következményeit. A folyamat eredményeként az ember természete kettős lesz. Egyrészt, mivel részesül a természetből, azaz az anyagi világból, és teste van, halandó lesz, ugyanakkor megmarad benne valami isteni is – a szöveg ezt a 2. dialógushoz hasonlóan lényeginek vagy szubsztanciálisnak (usziódész) – nevezi. Ez utóbbi vonás felelősséget jelent az ember számára, mivel hatalmat kapott a teremtett világ létezői felett és vigyáznia kell rájuk. (Pontosabban szólva, a latin Asclepius alapján látni fogjuk, hogy helyesebb lenne, ha úgy fogalmaznánk, hogy vigyáznia kellene.) Másrészt a paradoxont éppen anyagi természetének és alászállásának következményei mutatják meg. Bár az égitestek sorban megajándékozták a rájuk jellemző – nem feltétlenül pozitív – tulajdonságokkal, és az ember halandó lesz, mindezzel azonban nem veszti el eredendő, halhatatlan természetét sem. Az idézetteknek van még egy jelentős – bár a szövegben ki nem mondott – következménye. Az ember a világba önként, a maga akaratából szállt le; tehát nem beszélhetünk fatális tévedésről vagy kozmikus hibáról, úgy mint a gnosztikus rendszerek bukás-mítoszai esetében szokás. Inkább azt mondhatjuk, hogy az első Ember ugyan szabadon választotta meg sorsát, azonban nem látta választásának következményeit, és ezért azzal kell fizetnie, hogy kénytelen elviselni a kozmosz felette megnyilvánuló hatalmát, továbbá a halandóságot. Ugyanakkor megvan benne ezek legyőzésének a feltétele, nevezetesen az isteni értelem *(nósz)*, továbbá magában hordozza az is-

teni élet, azaz a halhatatlanság magvát is. A kérdés az, hogy a benne lévő értelem képes-e felismerni mindezt és mihez kezd mindezzel.

Összességében azt mondhatjuk, hogy a Poimandrészben olvasható kozmogónai és kozmológiai mítosz mögött egy meglehetősen világos filozófiai antropológia is meghúzódik, aminek alapját az ember szabad döntése és e döntés következményeit vázoló gondolatmenet jelenti. Ezeket röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember elnyert szabadsága a teremtett világ iránt való felelősséggel jár együtt, hiszen a szabadságát éppen akkor akarta elnyerni, amikor meglátta a teremtő istenség alkotását. Ekképpen az ember szabadsága összefügg a teremtett anyagi világgal: mivel ez megtetszett neki, maga is teremteni akart, következésképpen atyja engedélye révén részese lehetett a teremtett világnak, azonban az egyedüli értelemmel rendelkező lényként felügyelnie is kell arra. Egyszóval: a szabadság felelősséggel jár.

A következő kérdés, amit meg kell vizsgálnunk, hogy az ember hogyan él ezzel a szabadsággal, képes-e elviselni ezt a felelősséget, továbbá, hogy a benne lévő isteni fénynek, illetve életnek milyen szerepe van mindennek a szempontjából. A Poimandrész eddig akár optimistának tekinthető emberképe ekkor fokozatosan sötétebb tónusúra vált, amit azonban megmagyaráz a szabadság és felelősség már említett szerepe. A dialógus második feléből egyértelműen megtudjuk, hogy az elemzett alászállásnak vannak negatív következményei, főleg a feledés, aminek eredményeként az első Ember utódai, a már nővé és férfivé lett emberek egyre inkább elfordulnak Istentől és átadják magukat a testüknek (CH. I. 20–23). Márpedig, mivel e test a sötétségből, illetve a nedves természetből ered, e feledés legfőbb jellemzője az lesz, hogy az emberek átadják magukat a látható és tapasztalható világnak, következésképpen elfelejtik azt, hogy eredetileg a nem látható spirituális fényből származnak. Itt ragadható meg az, hogy a spirituális és látható fény közötti ontológia különbségnek egyfajta értékelméleti következménye is van: a hermetikus szövegekben a platonikus tanításhoz hasonlóan a látható és érzékelhető világ a nem valójában vagy nem igazán létezőként jelenik meg. Ez a látszólag közhelyszerű gondolat különös jelentőségre tesz szert, mivel a hermetikus megistenülés, ahogyan azt egyes szövegekben olvashatjuk, lényegében az anyagi test spirituális testté alakulását jelenti – mégpedig már itt, az anyagi világban. Ezt a meglehetősen különleges és első olvasatra meghökkentő gondolatot a szövegek a világtól való elidegenedés fogalmával írják le (lásd CH. XIII).[25] Az az elképzelés, hogy az ember valódi is-

[25] Lásd CH. XIII. 13 „Látván magamban egy Isten kegyelméből származó, egyszerű képet, kiléptem önmagamból egy halhatatlan testbe, és már nem az vagyok, aki korábban voltam, mert újjászülettem az Értelemben. Ez a dolog nem tanítható, nem látható olyan anyagi formában, amelyben a dolgok itt megjelennek, ezért már nem érdekel korábbi, összetett alakom, többé nincs színem, nem vagyok érinthető vagy megmérhető, idegen vagyok mindezek számára. Most látsz engem a szemeddel, gyermekem, de hogy mi vagyok, azt nem érted, ha a testi látásoddal nézel.”

teni természetének felismerése egyszersmind anyagi testének átalakulásával jár együtt, olyannyira különös gondolat, hogy először még a beavatandó tanítványt is zavarba ejti, ahogyan az a tizenharmadik dialógusban (CH. XIII. 2–4), illetve az egyik Nag Hammadi töredékben (NHC VI. 6. 52–61; vö. Mahé 1991) is olvasható. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a hermetikus tanítás szerint annak megértése, hogy az ember szubsztanciális természete fény és élet, nem merül ki annak a platonikus tanításnak a megismétlésében, hogy az anyagi világ pusztán látszat, hanem a megistenülés elérésének egyik kulcsmozzanata, amennyiben az anyagi test valós átváltozásával is jár, és nem csak a lélek halál utáni sorsára vonatkozó ígérettel párosul. (Lásd Mahé 2019. ccv–cclxvii.)

Mindezt megerősíti az alkimista Zózimosz tudósítása is (lásd Fowden 1986. 120–126; Mertens 1995; Litwa 2018. 196–201). Zószimosz kifejezetten utal arra, hogy ismert hermetikus szövegeket – ezt a tudósítását nincs okunk kétsége vonni – és az ember fény-természetére vonatkozó eddigi megállapításainkat további érdekes vonásokkal gazdagítja. A panopoliszi alkimista szerint az ember kettős természetére az is utal, hogy két neve van, mégpedig az első ember külső, anyagi neve – a hermetikus irodalomban ez Thouth, a héberek szerint Ádám – és a valódi, azaz belső (pneumatikus) természetére utaló név, nevezetesen Phósz (Mertens 1995– 1–10). Az első ember (másként testi Ádám vagy *szarkinosz Adam*) külsődleges neve anyagi természetére utal. Ezt nemcsak a név jelentése (Zószimosz szerint a név jelentése: szűz föld, véres föld, tűzvörös föld, illetve testi föld), hanem betűinek szimbolikus értelme is megvilágítja. E szerint a testi embert már maguk e betűk is az anyagi világhoz kötik, mivel szimbolikusan a négy elemre *(sztoikheia)* utalnak, a következőképpen: az *alfa* jelentése kelet, illetve levegő, a delta a nyugatot és a lefelé tartó földet, a *mü* pedig az elemeket összekötő vagy azok között közvetítő tápláló tüzet jelenti (Mertens 1995. 5.) Azzal, hogy Zószimosz Ádám nevét nemcsak az elemekkel, hanem az égtájakkal is összeköti, minden bizonnyal arra, a Poimandrészben megjelenő gondolatra is utal, hogy az ember anyagi teste alá van vetve a kozmikus törvényeknek. Nem elképzelhetetlen, hogy azzal, hogy Zószimosz szerint a belső ember neve Phósz, szándékosan két dologra utal, ugyanis, ha a görög szót éles hangsúllyal írjuk, akkor jelentése am. „ember", viszont, ha hajtottal, akkor am. „fény", vagyis egyértelművé teszi, hogy az első ember, aki még őrzi igazi természetét, nem más, mint maga az isteni fény. (Lásd Mertens 1995. 6.; 96–98.) Úgy gondolom, mindezek fényében joggal állíthatjuk, hogy Zószimosz nemcsak megerősíti azt, amit a Poimandrész kapcsán megállapítottunk, hanem intencióinak megfelelően érdekes aspektusokkal is bővíti az interpretációs lehetőségeket. A hermetikus corpus szövegeihez hasonlóan kiemeli az ember testi természetének kozmikus meghatározottságát, illetve azt, hogy az ember csak akkor léphet túl e kozmikus meghatározottságon, ha határozottan a belső ember, azaz Phósz kiteljesítésének útjára lép.

Ebben a kontextusban világosan érthető lesz a Poimandrész kinyilatkoztatását megkapó és immár megértő, prófétává vált beavatottnak az emberekhez

(tulajdonképpen az anyagi emberekről van szó, akiket a föld szülötteinek nevez) intézett felhívása, ami szerint meg kell szabadulniuk a homályos fénytől *(szkoteinosz phósz)*, és el kell nyerniük a halhatatlanságot (CH. I. 28). A látszólag nehezen érthető szöveg értelme immár világos: a homályos fény az anyagi világ materiális fénye; a próféta végül leveti az első embertől örökölt anyagi természetét, és a dialógus végén, feladatát beteljesítve ezért mondja, hogy az életbe és a fénybe távozik (CH. I. 32), azaz immár visszanyerve isteni természetét halhatatlanná lett. Ő maga átadta a tudását, le is jegyezte azt, Hermész útját pedig, követve a beavatott próféta példáját, minden tanítványnak magának kell megtennie.

Végül néhány megjegyzést érdemes tenni a hermetikus fény-teológia továbbélésének lehetőségeiről, mintegy felmutatva, hogy az elemzett tanítás nem maradt elszigetelt, hanem tágabb kontextusba is helyezhető. A hermetikus szövegek recepciójának (bővebben lásd Hamvas 2023) történetét itt most nem vázolhatjuk, de az egyik legfontosabb szöveg, a latin fordításban teljes egészében fennmaradt Asclepius (legújabb kiadását lásd Stefani 2019) ismerete a késő ókortól kezdve kimutatható.[26] Az Asclepius egyrészt megerősíti azt az emberképet, ami a Poimandrészben is olvasható, hangsúlyozva, hogy az embernek feladata is Isten teremtményeiről, illetve a teremtett világ egészéről való gondoskodás (Asclepius 8), továbbá azt, hogy e gondoskodás jutalma az, hogy az ember visszakerülhet eredeti isteni állapotába (Asclepius 11). E kötelesség hangsúlyozása mellett az Asclepius is kiemeli az emberi szabadság jelentőségét, aminek drámai következményei lesznek, mivel ez a mozzanat az emberi feledést kozmikus kontextusba helyezi. Eszerint az ember nemcsak elfordul Istentől, hanem az ég képmásának számító Egyiptomban még tiltani is fogják az igaz vallásgyakorlást, aminek következtében az isteni világot leképező földi világban fel fog borulni a létezés természetes rendje, és a sötétség előbbre való lesz a fénynél (Asclepius 25). Ezen a ponton visszatérünk a Poimandrész ontológiai és kozmogóniai alapvetéséhez és éppen annak paradox módon történő visszájára fordulásának leszünk szemtanúi. Az Asclepius szerzője is hangsúlyozza, hogy a világ ekkor megvénül és Isten kénytelen lesz elpusztítani, majd újrateremteni alkotását (Asclepius 26; vö. Lucentini 2003). Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben az isteni fény ismét elnyeri majd elsőbbségét az újjáteremtett világban is. Innen nézve az emberi szabadság negatív és destruktív aspektusa tagadhatatlan, miként az az optimista gondolat is, hogy az emberben is megtalálható, a destruktív erőkkel ellentétes isteni fény, amihez egyszersmind élet is járul, előbb-utóbb a teremtett világban is mindig visszanyeri az őt megillető helyet. A recepciótörténet másik elemét, amire itt csak utalhatunk, Marsilio Ficino fordítása jelenti (Campanelli 2011), aki a Corpus Hermeticum dialógusainak latinra fordításával biztosította, hogy a hermetikus elképzelés, miszerint az isteni értelem

[26] A középkori, hermetikus szövegeket tartalmazó kéziratok katalógusát lásd Lucentini–Compagni 2001.

(mens) egyszersmind élet és fény *(vita et lux)* ne csak fennmaradhasson, hanem mélyebb hatást is kifejthessen a későbbi gondolkodókra. (Erről bővebben lásd Moreschini 1985; 2011; Szőnyi 2015.) Ficino fordításának hatása mellett kiemelendő a szöveghez írt rövid bevezetése (Argumentum), amelyben Hermészt az ősi tradíció *(prisca philosophia)* egyik legfontosabb alakjának, illetve forrásának teszi meg.[27] Ezt a képet jelentősen módosította Isaac Casaubon *(De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. 1614)* kritikája, aki nyomós, főként filológiai érvek segítségével mutatta be, hogy a görög hermetikus szövegek korántsem lehetnek olyan régiek, amint arra Ficino is gondolt. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy egyes hermetikus szövegek ne gyakoroltak volna hatást a későbbi írókra, gondolkodókra. Meg kell említenünk, hogy hermetikus hagyomány sem veszett ki, sőt bizonyos értelemben a már említett *prisca philosophia* gondolata új erőre is kapott. Ralph Cudworth *(The true intellectual system of the universe)* ugyancsak megfontolandó érvekkel mutatott rá Casaubon bizonyításának gyenge pontjaira, és vetette fel azt, hogy miért nem kell elvetni a hermetikus irodalom genuin egyiptomi rétegeinek lehetőségét. A felvilágosodáshoz kapcsolódóan itt most a hermetikus irodalom recepciótörténetének egy olyan elemét emelem ki, amely jól mutatja az összefüggést az elemzett ókori szövegekkel. Ez a kapcsolat azért is lehet fontos, mert megmutatja, hogy egyes középkori legendák miképpen közvetítik a hermetikus hagyomány egyes elemeit.[28]

Az ősi, egyiptomi bölcsesség hermetikában fellelhető elemeink kutatása mellett érdemes megemlítenünk, hogy a *prisca theologiá*nak a már említett narratívája megjelenik a szabadkőműves hagyományban is.[29] A szabadkőműves legendáriumban ismert egy olyan történet, amely az építők mesterségének szempontjából kiemelten fontosnak tartják a hét szabad művészetet, ezen belül is a geometriát, mivel – lévén ez a mérték tudománya – minden más tudomány alapja. Az ősi kötelmek egyike szerint (*Old Charges*, 279; *Kilwinning Manuscript*, 17. század) a geometria művészetét az Ószövetségben szereplő Lámek fia, Jábel találta fel, aki testvéreivel Isten haragjától félve (minden bizonnyal azért, mert az építőmesterség magának Isten művészetének az utánzása) oszlopokra véste fel tudományát. Ezt a tudást a nagy özönvíz után Noé unokája, a nagy Hermarius, azaz Hermész Triszmegisztosz találta meg. Ezután tehát a Jábel által feltalált, és az oszlopokon megőrzött tudományt oktatta az embereknek. (Stevenson 1988. 20.) Látható, hogy a meglehetősen korai kőműves hagyomány dokumentumában a prisca philosophiának Ficino által is ismert, azonban korábbról származó narratívája jelenik meg. Ebben a kontextusban a tudás átadásának egyik központi figurája Hermész, aki a nagy özönvíz előtti ősi tudást adta át az embereknek, hogy az

[27] Ficino hatásáról és a hermetikának a humanista szerzőkre tett benyomásáról lásd Fr. A. Yates (Yates 1964) nagy hatású könyvét.

[28] A felvilágosodást illetően, bővebben lásd Ebeling 2005 vonatkozó fejezeteit.

[29] A kérdésről magyarul lásd Péter 2007.

később Babilon királyának, Nimródnak közvetítésével maradjon fenn és jusson el a kőművesek tudása révén Egyiptomba, majd a híres tudóshoz, Eukleidészhez. A korai kőműves legendáriumot itt most nem kell tovább követnünk, talán csak annyit kell még megjegyeznünk, hogy a történet folytatása szerint Eukleidész alkotta meg a kőművesek alapvető szabályait, majd tudományuk innen származott át a Szentföldre, ahol 80 000-en vettek részt a templom építésében. Itt Dávid és Salamon királyok is ellátták őket szabályokkal.

A szöveg azért is érdekes, mert az ismertetett elemek arra utalnak, hoogy minden bizonnyal korai, középkori hagyományra megy vissza (erre utalhat a Hermarius név is), vagyis ebben az esetben a prisca philosophiának egy igen régi emlékével lehet dolgunk, ami jól mutatja a hermetikus irodalom századokon átívelő továbbélését.

IRODALOM

Szövegkiadások

CH = *Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum I–IV*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres, 1946–1954.

Copenhaver Brian 1992. *Hermetica (The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction)*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9781107050075

Hamvas Endre Ádám 2020. *Hermész Triszmegisztosz bölcsessége*. Budapest, Helikon.

Hamvas Endre Ádám 2022. *Hermész Triszmegisztosz: Corpus Hermeticum*. Budapest, Helikon.

Jackson H. M. 1978. *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega*. Atlanta, Society of Biblical Literature.

Layton B. 1995. *The Gonstic Scriptures*. New York, Doubleday.

Litwa David M. 2018. *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/9781316856567

Mahé, Jean-Pierre 2019. *Paralipomènes. Tome V: Codex VI de Nag Hammadi – Codex Clarkianus 11 Oxoniensis – Définitions hermétiques – Divers. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Mahé*. Paris, Les Belles Lettres.

Mertens Michel 1995. *Les Alchimistes grecs. Zosime de Panopolis*. Paris, Les Belles Lettres.

Scott, Walter 1924–1936. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings, ascribed to Hermes Trismegistus, with an English translation and notes, I-IV*. Oxford, Oxford University Press.

Stefani Matteo 2019. *Ps-Apuleius, Asclepius*. Turnhout, Brepols.

Felhasznált irodalom:

Bianchi, Ugo. 1967. *The origins of gnosticism: colloquium of messina,13-18 april 1966. Texts and discussions*. Leiden, Brill.

Bull, Christian H. 2018. *The Tradition of Hermes Trismegistus*. Leiden, Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004370845_002

Campanelli, Maurizio 2019. Marsilio Ficino's portrait of Hermes Trismegistus and its afterlife. *Intellectual History Review*. 2019/29. 53–71. DOI: 10.1080/17496977.2019.1546439

Copenhaver, Brian 1993. Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons. In O'Malley, John W. – Izbicki, Thomas M. – Christianson, Gerald szerk. *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Leiden, Brill.

Dodd, Charles Harold 1935. *The Bible and the Greeks*. London, Hodder and Stoughton.

Ebeling, Florian 2005. *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos: Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit: Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*. München, C.H. Beck.

Fowden, Garth 1986. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, Princeton University Press.

Hamvas Endre Ádám 2009. Some Points to the Explanation of the Concept of οὐσία θεοῦ in the Hermetic Literature. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*. 45. 29–43.

Hamvas Endre Ádám 2020. Initiation in the Hermetica. In Sepsi E. – Daróczi A. – Vassányi M. szerk. *Initiation into the mysteries*. Budapest, L'Harmattan, 13–30. DOI: https://doi.org/10.56037/978-2-343-20654-7

Hamvas Endre Ádám 2023. *Hermész Triszmegisztosz titkos arcai*. Budapest, Helikon.

Hanegraaff Wouter 2022. *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/9781009127936

Klein, Franz-Norbert 1962. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*. Leiden, Brill.

Lucentini Paolo 2003. Il problema del male nell'«Asclepius». Paolo Lucentini – Ilaria Parri – Vittoria Perrone Compagni szerk. *Hermetism from Late Antiquity to Humanism – La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo: Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*. Turnhout, Brepols, 2004.

Lucentini, Paolo – Vittoria Perrone Compagni 2001. *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*. Firenze, Edizioni Polistampa.

Mahé, Jean-Pierre 1991. La voie d'immortalité à la lumière des „Hermetica" de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes. *Vigiliae Christianae*. 45/4. 347–375. DOI: https://doi.org/10.2307/1584184

Moreschini, Claudio 1985. *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*. Pisa, Giardini.

Moreschini, Claudio 2011. *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*. Turnhout, Brepols.

Péter Róbert 2007. Hermetizmus, exaltatio és szabadkőművesség. *Bölcsészműhely*. 2007. 141–150. https://www.researchgate.net/publication/323734999_Hermetizmus_exaltatio_es_szabadkomuvesseg_Hermeticism_exaltation_and_freemasonry

Pierson, Birger A. 1981. Jewish Elements in Corpus Hermeticum I. In Roelof van den Broek and Maarten J. Vermaseren szerk. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden, Brill. 336–348.

Reitzenstein Richard 1904. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, Teubner.

Reitzenstein Richard 1921. *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn, A. Marcus & E. Weber's Verlag.

Södegård J. P. 2003. *The Hermetic Piety of the Mind*. Stockholm, Almqvist & Wiksell Intl.

Segal, Steven A. 1986. *The Poimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*. Berlin, De Gruyter.

Stead, Christopher 1977. *Divine Substance*. Oxford, Clarendon Press.

Stevenson, David 1988. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590–1710*. Cambridge, Cambridge University Press.

Szőnyi, György Endre 2015. The Hermetic Revival in Italy. In Christopher Partridge szerk. *The Occult World*. London, Routlidge.

Van den Broek, Roelof – Cis Van Heertum szerk 2000. *From Poimandres to Jacob Bohme: Hermetism, Gnosis and the Christian Tradition*. Amsterdam, In de Pelikaan. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004501973_001

Van den Kerchove, Anna 2012. *La Voie d'Hermès: Pratiques Rituelles Et Traités Hermétiques*. Leiden, Brill.

Van den Kerchove, Anna 2017. *Hermès Trismégiste – Le messager divin*. Paris, Entrelacs.

Van Moorsel, Gerard 1955. *The Mysteries of Hermes Trismegistus*. Utrecht, Kemink.

Wikander, Ola 2013. Old Testament Prototypes for the Hermetic Trishagion in Poimandres 31 – and Support for an Old Conjecture. *Greek. Roman and Byzantine studies*. 53/3. 579–590.

Wildberg, Christian 2013. The Genesis of a Genesis: Corpus Hermeticum III. In Lance Jenott – Sarit Kattan Gribetz szerk. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen, Mohr Siebeck.

Williams, Michael Allen 1999. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, Princeton University Press. DOI: https://doi.org/10.1515/9781400822218

Yates, Frances 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago/IL, University of Chicago Press.