

Pethő Sándor

Palingeneszia

Adalék egy antik vallási fogalom történetéhez

A *Corpus Hermeticum* (CH) XIII. könyve immár több mint egy évszázada újra és újra zavarba hozza a kései antik vallástörténettel foglalkozó kutatókat. Nemcsak a könyv titokzatos, leginkább a misztériumvallások fogalmi és hangulati világát idéző alaptónusa, hanem a középpontjában álló, Hermész Triszmegisztosz és a fiaként megjelölt Tat párbeszéde középpontjában álló fogalom, a *palingeneszia* sem talált – megannyi színvonalas kísérlet ellenére sem – kielégítő magyarázatot. E hiány legfőbb oka valószínűleg az, hogy a kutatók nem reflektáltak arra a tényre, hogy a könyv nem kínál egységes koncepciót a fogalomról, hanem három, egymástól részben eltérő szemlélettel megfogalmazott megközelítésben tárgyalja azt. Ezzel pedig mintegy maga mond ellent annak a törekvésnek, hogy egységes teóriává alakítsuk nézeteit. A három, inkább egyfajta *motus*, semmint elmélet formájában megfogalmazott, a szöveg mélystruktúrájában rejlő tárgyalási mód különbségeinek feltárására akkor van esélyünk, ha a fogalom történetének más, a *Corpus Hermeticum*on kívül eső fejezeteire is vetünk néhány pillantást. Erre vállalkozik ez a dolgozat.

Az újjászületés (*palingeneszia*) főnév kétséget kizáró módon az antik vallástörténet egyik legrejtélyesebb kifejezése. Olyan fogalom, melynek értelmezése, szinte minden egyes előfordulási helyén komoly nehézség elé állítja a klasszikafilológust, s vallástörténetészt egyaránt. E nehézségek számottevő részét immár közel egy évszázada, ha nem is mindig jól működő, de legalább hallgatólagosan többek által elfogadott megoldások kanonizálásával igyekszik megkerülni a tudomány. Az egyik ilyen, először valószínűleg C. F. G. Henrici által alkalmazott (HEINRICI 1918, 203), de később R. Reitzenstein által is népszerűsített (REITZENSTEIN 1927, 262) tétel szerint a *palingeneszia* kifejezés a misztériumok szókincsének részét képezi, s ebből a háttérből kiindulva érthető meg. Ez a feltevés, jöllehet a vallástörténetészek soha nem bizonyították be helytállóságát, s nyelvtörténeti szempontból sem vették alaposabb vizsgálat alá¹, kétségkívül sokat megmagyaráz a fogalom homályosságából, legalábbis ha a szakrális jelentéskörön belül gondolkodunk. Ez azonban a fogalomnak csak egyik jelentésköre, számos olyan előfordulásáról van ugyanis tudomásunk, melyben a főnév a kontextus tanúsága szerint nem hordoz, s nem is igen hordozhat szakrális jelentést. A fogalom hermetikus és ókeresztény jelentésének értelmezéséhez tehát első lépésként legalább nagy vonalakban körbe kell határolnunk a főbb alkalmazási területeket, majd az ebből nyert eredmények alapján kell megkísérelnünk a hermetikus, illetve az ókeresztény használat jelentésének meghatározását. A főbb alkalmazási területek körülhatárolásának előfeltétele a kifejezés grammatikai szerkezetének rekonstrukciója.

¹ A fogalom első alapos nyelvtörténeti elemzését tudomásom szerint Fr. Büchselnek köszönhetjük, vö. KITTEL, 1933, I, 685–688.

A *palingeneszia* fogalma szigorúan vett nyelvészeti kategóriák szerint vizsgálva első pillantásra – szemben a jelentés meghatározásának azonnal látható nehézségeivel – nem hozza zavarba az értelmezőt. Nyilvánvalóan egy olyan *nomen actionis*-szal van dolgunk, amelynek egyik összetevője a *palin* (újból, újra) adverbium és a *hé geneszisz* (keletkezés) főnév. E kettőből a *szisz* nőnemű főnévképző helyett álló *szia* képző révén keletkezik a *hé palingeneszia* főnév, amelyet ilyen módon újrakeletkezésnek, újraszületésnek értelmezhetünk, azaz a létezés egyik meghatározott formájából a másikba, végső soron a halálból az életbe való visszatérésnek.² Grammatikailag a legkomolyabb, de a tartalom megközelítőleg is pontos körülírásánál még mindig számottevően kisebb nehézséget a *szisz* főnévképző *szia*val helyettesítése jelenti, ám még ez a valóban ritkán alkalmazott – a fogalom értelmezése szempontjából egyébként figyelmen kívül hagyható – eljárás is kielégítően megmagyarázható filológiai érvekkel (vö. DEBRUNNER 1917, 64A, 1).

A jelentés ilyen módon elvégzett, grammatikai szempontokból kiinduló első s megközelítő körülhatárolása könnyen érthetővé teszi, hogy a filológusok és vallástörténészek miért tekintik elsődlegesen a szakrális szókincs részének a főnevet, s miért vetették fel már igen korán,³ hogy az egyenesen a görög vallás számunkra talán legnehezebben megközelíthető rétegéből, az orphikából származik.⁴ Kétségtelen, hogy a fogalom jelentése, amennyiben valamilyen állapotból egy másikba való, egy bizonyos (újra)keletkezési aktus révén megvalósuló eljutásra utal, egymástól különböző létszférák közötti kapcsolatteremtés képzetét kelti, ami érthető módon ébreszt vallási asszociációkat. Emellett az értelmezés mellett egy sor kétségbevonhatatlan filológiai érv szól. Akár az Újszövetséget, akár a patrisztikus vagy hermetikus irodalmat nézzük, szép számmal találunk ezt hitelesítő anyagot,⁵ de nincs ez másként akkor sem, ha a Kr. u. 5. századi neoplatonikus Prokloszt (vö. PROKLOS 1994 378E–389D) vagy éppen a görög lírai scholionokat lapozzuk fel (DRACHMANN 1903, Ol. II, 104c). A fogalom *par excellence* vallási jelentése bizonyosan nem kései eredetű, már Platónnál is megtalálható (vö. PLATÓN 1984a, 70C), igaz, ő a vallási mellett egy másik általánosabb értelemben is használja a kifejezést (vö. PLATÓN 1984b, 23B).

A szakrális és a profán alkalmazás elkülönítése, sőt, már a pusztán előfordulás dokumentálása sem minden esetben ilyen könnyű. A sztoikus fizika, az *ekpürószisz* tan, azaz a világ tűz általi periodikus elpusztulásának tanítása, illetve a világ ezt követő megújulása (vö. ZELLER 1928, 263) kapcsán szinte bizonyosan használta a *palingeneszia* fogalmát. Ennek bizonyítása azonban nehéz, hiszen a korai sztoikusoktól egyetlen olyan eredeti töredék sem maradt ránk, melyben a kifejezés szerepelne, a későbbiek pedig szemmel láthatóan eltávolodtak ettől a tanítástól. Mivel azonban az iskola egyik vezetőjéről, Khrüszipposzról (lásd COPLESTON 1951, I., 390) közvetett források alapján szinte biztosan állíthatjuk, hogy ismerte a fogalmat, a sztoikus a *palingeneszia* tannal vitatkozó Philón pedig egy ideig kétes eredetűnek tekintett *De aeternitate mundi* című munkájában többször is a sztoikus értelemmel rokonítható technikai értelemben él a kifejezéssel⁶, valószínűsíthető, hogy a főnév jelen volt a sztoikusok szókincsében is. Az a körülmény pedig, hogy Philón nem saját érveket használ, hanem mintegy ösz-

² Hészükhiosz 1867 szerint: *to ek deuteru anagennéthénai é anakainiszthénai*.

³ Vö. W. Kroll szócikkét. In RE VIII, 813.

⁴ Az értelmezés problematikuságára először tudomásom szerint E. Rohde hívta fel a figyelmet, vö. ROHDE 1907, II, 135A, 2.

⁵ Lásd alább.

⁶ Összesen kilencszer fordul elő a kifejezés ebben az értelemben a műben.

szegyűjti, s rendszerezi a sztoikus *palingeneszia* tan ellen másoknál elhangzó ellenvetéseket (ARNIM 1888, 9), egy szélesebb, a sztoikus iskolán túlmutató használat lehetőségére utal. E profán, technikai értelmű használat mellett a filozófiai gondolkodás, szintén Philónnál igazolható módon, szinte bizonyosan egy másik, a szakrális használatához jelentésében közel álló értelemben is élt a kifejezéssel.

A sztoikusok esetében inkább vélelmezhető, semmint bizonyosan igazolható használat mellett a fogalomnak valószínűleg létezett egy másik, a neoplatonikusoknál kimutatható filozófiai alkalmazása is. Ennek dokumentálásakor alig valamivel több értékelhető támpontunk van, mint a sztoikusok esetében. Ami bizonyosan igazolható, hogy a kommentáriródalomban Olümpiodorosz és természetesen Proklosz, főképpen a *Phaidón* és a *Timaiosz* kommentálása kapcsán kétségtelen figyelmet fordít a Platónnál *palingeneszthai* formában szereplő fordulat magyarázatára. Ennél az összefüggésnél azonban mind filológiai, mind vallástörténeti szempontból sokkal érdekesebb az a kapcsolat, amely Szimplikiosz egyik Arisztotelész *Fizikájához* írott kommentáló megjegyzése (*Physica* II, 8) és a *Corpus Hermeticum* egyik fordulata között kimutatható. Szimplikiosz az idézett helyen a *palingeneszia* fogalmát a magével (*szperma*) kapcsolja össze. Ez a gondolat szó szerinti formában tér vissza a *Corpus Hermeticum* egyik helyén, ahol a szöveg az újjászületés magjáról (*szperma tész palingenesziasz*) beszél (vö. CH III, 3). A gondolatot minden első pillanatban megnyilvánuló egyszerűsége ellenére sem könnyű teljes mélységében megértenünk. Kézenfekvő, s a *Corpus Hermeticum* ismeretében bizonyos mértékig helyénvaló lenne, ha a hermetikus kifejezés eredetét kizárólag valamilyen kései antik filozófiai irányzat hatásával magyaráznánk.

Valószínű azonban, hogy az összefüggés bonyolultabb ennél. A CH III idézett fordulata, ha a szöveg szélesebb összefüggésében vizsgáljuk, szemmel láthatóan az élőlények szaporodásának titkáról szól, s nem kevesebbet állít, mint azt, hogy az élőlények saját újjászületésük magját (*szperma tész palingenesziasz*) önmagukban hordják.⁷ Ezt a gondolatot azonban az Ószövetségből is eredeztethetjük (vö. Gen. 1), jóllehet minden alaposabb vizsgálat esetében pontosan tisztáznunk kellene, pontosan mit is jelent ott, s mit jelent a *Corpus Hermeticum*-ban az a fordulat, hogy az élőlények saját újjászületésük magját magukban hordozzák.

A további, nem vallási, de nem is a filozófia területéhez kapcsolódó jelentésárnyalatok feltárásánál ugyancsak szórványos, de valamivel talán könnyebben értelmezhető adatokra vagyunk utalva. Így például biztos adatunk van arról, hogy a Kr. u. 2. században élt Galénosz *De theriaca* című munkája orvostudományi összefüggésben, a halálos kilátású betegségből kigyógyító gyógyszer *hatásának leírására* használja a *palingeneszia* fogalmát (vö. GALENOS 1965a XIV, 510), egy másik művében pedig maga a betegség reverzibilissé válásának *folymatát* nevezi így (vö. GALENOS 1965b XIII, 83). Az orvostudományi és filozófiai jelentés mellett, talán meglepő módon, de a politikai, sőt, a jogi szókincsnek is részét képezte a *palingeneszia* a Kr. u. első századokban. Az előbbi vonatkozásban valamely nép politikai állapotának konszolidációját, illetve rekonszolidációját jelentette (vö. FLAVIUS 1944, XI, 3). Létezett azonban ettől kevésbé általános, egyszersmind sokkal nehezebben meghatározható jelentése is. Cicero Atticuszhoz írott levelében a politikai száműzetéséből való visszatéréssel összefüggésben, vagyis szimbolikusan alkalmazza a kifejezést (Cicero, Ad. Att., VI, 6), s az a körülmény, hogy ezt az eredeti görög formában teszi, arra utal, hogy a főnév jelentése, legalábbis a műveltebb körökben, közismert volt.

⁷Vö. CH III, 3 *szperma tész palingenesziasz eb heautoisz eszpermogonuntai*.

Hasonlóan érdekes kérdéseket vet fel a fogalom jogi használata is. A *Codex Justinianus* több helyen is használja a *restitutio natalium*, illetve a *natalibus restituere*, valamint a *ius regenerationis* kifejezéseket.⁸ E kifejezések a személyi jog körébe tartoznak, s a görögül *to dikaion tész palingenesziasz*nak nevezhető jogosultság gyakorlásával állnak kapcsolatban. Mögöttük egy jól rekonstruálható jogi aktus húzódik meg, a személyi jogállásnak az a megváltozása, mely révén a nem szabadon született gyermeket a szabad jogállású jogaival ruházzák fel. A *palingeneszia* ebben az értelemben tehát a szó jogi értelmében vett *renovatiót* jelent, s természetesen semmilyen közvetlen köze sincs a fizikai vagy lelki újjászületéshez. Érdekes, a fenti jogintézménnyel valószínűleg csak távolról, s nehezen dokumentálható módon függ össze az a szokás, melyről Plutarkhosz egy viszonylag keveset idézett munkája tudósít (vö. Plutarkhosz, Quest. rom. 5). A szokás háttérében a halál, a halottakkal kapcsolatos hit, s ennek az élők világához fűződő bonyolult és ellentmondásos képzetrendszerre húzódik meg. Plutarkhosz egy olyan szokásról számol be, mely során a korábban holtak hitt, de a család körébe visszatért rokont szakrális eljárások révén mintegy újra visszavezetik az életbe, az élők világához kapcsolják. Az eljárásra azért van szükség, mert a halottnak hitt személy – legalábbis a rokonok hite szerint – távollétében a túlvilágon tartózkodott, s mint jóllehet visszatért halott nem vehet részt sem a család, sem a tágabb közösség szakrális alkalmain, vagyis ki van zárva a közösséget konstituáló szakrális viszonyrendszerből.

A feltételezett sztoikus, az orvosi s a jogi használat, továbbá a Plutarkhosz által ránk hagyományozott történet, ha a problémára éppen csak rávilágít is, világossá teszi, hogy milyen nehézségekkel kell szembenéznünk már akkor, amikor a szakrális jelentéskört még kihagyjuk a vizsgálat köréből. A *palingeneszia* elsődleges grammatikai jelentése szemmel láthatóan keveset mond. Vagy – s ez ebben az esetben ugyanaz – túlságosan is sokat mond első megközelítésben a filológus számára. Nyilvánvaló, hogy a kozmosz megújulása, a betegség visszafordulásának folyamata vagy az ezt a visszafordulást eredményező hatás logikailag nagyon nehezen hozható kapcsolatba valamely politikai egység konszolidációjával, vagy éppen a rabszolga jogállású gyermek személyi állásának megváltoztatásával. Mindebből az következik, hogy a fogalom jelentésének első, grammatikai szempontok szerint nyert értelmét tovább kell árnyalnunk. Ez az árnyalás azonban elkerülhetetlenül a szakrális vagy legalábbis azzal közelebbi kapcsolatban álló használat közelébe visz minket.

Világosan látható ez, ha az összes eddig feltárt jelentés legkisebb közös többszöröséként elfogadható *megújulás* jelentés vizsgálatából indulunk ki. Ez a jelentés mind Philónnál (Philón, Vita Mosis, II, 65), mind a patrisztikus irodalomban (Isidorusz Pelus Ep. IV, 17) kimutatható, az előbbinél nem a sztoikus *palingeneszia* tan kritikájával összefüggésben. Az első esetben pozitív jelentést hordoz, Philón a Noé és utódai általi megújulásról beszél, a második esetben azonban az egyházatya a zsidó nép megújulásának képtelenségével kapcsolatban (*ukh hexei palingeneszian*) használja a főnevet. Mindkettő bizonyos értelemben teológiai összefüggésben áll, jóllehet egyikre sem mondhatnánk, teljes bizonyossággal, hogy teológiai *terminus technicus*nak tekinthető. Hasonló mondható el a szintén a megújulás jelentésben álló, Kr. u. 6. századi forrás esetében is (Johannész Philoponosz, De opf. Mundi, VI, 6). A kifejezés teológiai szövegösszefüggésben való használatából tehát szemmel láthatóan nem következik, hogy a *palingeneszia* fogalma primer teológiai vagy más módon szakrális jelentést hordoz.

⁸Vö. például Jusztinianusz, Nov. XVIII, 11, Dig. 40, 14, 40, 11.

Elgondolkodtatóan más a helyzet azonban, ha a megújulás fogalmát pregnánsabb értelemben, az élet *renovatio*jaként értelmezzük. Ebben az esetben a megújulás valójában az élet megújulását jelenti, méghozzá két értelemben. Egyik értelme szerint a *palingeneszia* a halálból az életbe való egyszeri visszatérést jelenti, Lukianosz példája szerint úgy, ahogyan az elpusztult légy életre kel, ha hamuval beborítják (Lukianosz, Encom. Musc. 7). Az újjászületés másik értelme szintén a halálból új életre támadással van kapcsolatban. A megújulás ebben az esetben azonban nem egyszeri, hanem periodikus, a *renovatio* újabb és újabb, kiszámíthatóan ismétlődő ciklusokban játszódik le. Ennek példája a természet periodikus megújulása, s ebben az értelemben beszél Plutarkhosz Oszirisz haláláról és feltámadásáról (Plutarkhosz, De Isi et Os. 35). A *palingeneszia* ezt az értelmét tekintve a feltámadás, az *anabiózis* szinonimája. Akár Lukianosz nyilvánvalóan Platón lélek halhatatlanságáról alkotott nézeteit parodizáló epés példáját, akár Plutarkhosz idézett helyét vesszük alapul, világosan megállapítható, hogy mindkét fogalom jelentése sokkal közelebb áll a szakrális használatához, mint a korábbiak, ide értve a fenti teológiai összefüggésben állókat is. A *renovatio* e két esetben a halálból az életbe való visszatérést jelenti, vagyis az élet megújulásának egy olyan sajátos formáját, mely függetlenül attól, hogy egyszeri aktusként valósul-e meg vagy ciklikusan, a nemlét és létezés között teremt közvetlen kapcsolatot.

Ez a mozzanat a korábbiaknál sokkal közelebb visz minket a fogalom szakrális jelentéséhez. A szakrális jelentés azonban még nem feltétlenül teológiai jelentés, jóllehet természetesen e fogalomnak sem képzelhető el olyan teológiai jelentése, mely nélkülözné a *sacrum* jelenlétét. A szakrális, de összefüggő teológiai rendszerbe nem illeszkedő jelentéskör meglétére a legkézenfekvőbb példa a *palingeneszia* klasszikus antikvitásbeli lélekvándorlástannal való összefüggése. A lélekvándorlás tana, szemben azzal, amit az európai gondolkodásban, főképpen az ázsiai minták után tájékozódva gondolnak róla, nem kizárólag a lélek testi halál utáni más létformában való megszületésének lehetőségét jelenti, hanem, akár – mint az előző talán legpregnánsabb ellentétét – a lélek halál utáni, test nélküli evilági bolyongását is. Ez a néprajzi és vallástörténeti adatokkal régóta meggyőzően alátámasztott összefüggés az antikvitásban, s ezen belül annak kései korszakában is kimutatható. Az előző korszakból, mint talán a legkorábbi példa Püthagorasz, aki a hagyomány szerint mesterétől, Phereküdesztől vette át a tanítást, a kései korszakból Plutarkhosz, aki ugyan jól láthatóan szkeptikus a lélekvándorlásnak bizonyos formái iránt (Plutarkhosz, De Isi et Os. 72), de nem kételkedik abban, hogy a thériomorf egyiptomi istenek tisztelete elválaszthatatlan kapcsolatban áll azzal, hogy az istenként tisztelt állat korábban már átment a lélekvándorlás és újjászületés folyamatán (Plutarkhosz, De esu carnium I, 7).

A Püthagorasz és Plutarkhosz közé eső valamivel több, mint hét évszázad során a gondolat, ha nem is mindig a felszínen, de szinte folyamatosan jelen volt a görög gondolkodásban. Az egyiptomi novellákban (Hérodotosz, II, 123) Hérodotosz – vallástörténetileg egyébként tévesen – az egyiptomiaknak tulajdonítja a lélekvándorlásba vetett hitet. Gondolatmenete félreérthetetlen, jóllehet, csakúgy, mint jó ideig a rákövetkező nemzedékek, még nem a *palingeneszia* főnevet használja a jelenség leírására (Hérodotosz, II, 123: *eszdzueszthai*). Az a körülmény, hogy nemcsak Platón, aki a *palingeneszthai* fordulattal él, de még Diogenész Laertiosz,⁹ Diodórosz Siculus,¹⁰ sőt alkalmasint a *palingeneszthai* már kifejezetten a lélekvándorlás értelmében is használó

⁹Vö. Diogenész Laertiosz, VIII, 1,14: *alloisz endeiszthai dzóioisz*.

¹⁰Vö. Diodórosz, Siculus X, 6,1. *eisz hetera dzóa erkheszthai*.

Plutarkhosz (vö. Plutarkhosz, *De esu carniū*, I, 7) is gyakran körülírást alkalmaz¹¹, arra utal, hogy a *palingeneszia* főnév fokozatosan nyerte el a lélekvándorláshoz kapcsolódó jelentését. Mihelyst azonban elnyerte, általa egyszerre visszafelé, a görög irodalom és kultúra kezdetei felé hatóan is magyarázó értékűvé vált. Így például Porhüriosz a Kr. u. 3. században egy Sztobaiosz által ránk maradt gondolata (vö. Sztobaiosz, *Ecl.* I, 446, 11) szerint már Homérosz is ismerte a lélekvándorlás gondolatát, sőt, annak azt a sajátos változatát, mely lehetővé teszi az emberi lelkek számára az emberinél alacsonyabb létformában való újjászületést. A *palingeneszia* fogalmának ez az Odüsszeia Kirké jelenetére (HOMÉROSZ 1960, X, 239) alapozott értelmezése már világosan mutatja, hogy a fogalom a lélekvándorlás jelentést hordozza.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a *palingeneszia* lélekvándorlás jelentésének megszilárdulása problémátlanul ment volna végbe. Bármilyen töredékesek is az ide vonatkozó adatok, az világosan látszik belőlük, hogy a nyelvhasználat hosszú ideig bizonytalan volt abban, hogy valójában mit is kell a lélekvándorláson érteni, s ennek megfelelően több kifejezést is használt rá. Servius az Aeneis egyik helyéhez kapcsolódó (VERGIILIUS 1967, II, 68) kommentárjában például amellet a Persius egyik scholionja által is említett. (Schol. Persius. Sat. VI, 10) tétel mellett érvel, hogy Püthagorasz a *palingeneszia*, azaz a lélek újjászületésének tanítását vallotta, s ez nem azonos a lélek más testbe vándorlásával (*metempsükhószisz*). Ezzel szemben Diodórosz arról tudósít, hogy Püthagorasz a *metempsükhószisz* tanításában hitt (Diodórosz, X, 6,1). A különbséget mai gondolkodással nem könnyű megérteni. Valószínűleg arról van szó, hogy az egyik esetben, ez lenne a *palingeneszia*, a lélek közvetlenül az Alvilágból rögtön emberi alakban születik újjá. A másikban viszont a lélek folyamatos, egyik testből a másikba történő, s az élővilág teljességét, tehát az emberi létformánál alacsonyabakat is átfogó vándorlásáról van szó, melyet legfeljebb rövid időre szakít meg az az állapot, mely során a lélek, útban egyik testtől a másikba, a levegőben lebeg.

A *palingeneszia* e jelentésének kikristályosodásához nyilvánvalóan egy sor további körülmény is hozzájárult. A *metempsükhószisz* fogalmától való megkülönböztetéssel egyenlő súlyú lehetett a lélek vándorlása helyett inkább a testek változását előtérbe helyező *metenszómatószisz* fogalmától való elhatárolódás. Tovább árnyalta a fogalomhasználatot az újjászületések rendjének időbeli dimenzióval való kiegészülése. Erre nézve különösen jelentős lehetett az a Hérodotosznál megtalálható (Hérodotosz, II, 123), de Porhüriosz (Porhüriosz, *Vita Pyth.* 19) és Szimplikiosz Arisztotelész *Fizikájához* írt kommentárja szerint (Szimplikiosz, *In Phys.* IV, 12) Püthagorasznak tulajdonítható tanítás, mely szerint egy lélek az élőlények világában a teljes körforgást háromezer év alatt teszi meg. Mindebből világosan látszik, hogy a *palingeneszia* fogalmának a lélekvándorlással való összekapcsolódásához vallástörténeti szempontból egy sor heterogén tényező sajátos együttműködésére volt szükség.

Külön kérdés, s hozzá a fenti fogalomtörténeti probléma részletezésénél számunkra fontosabb, hogy miképpen áll ez a probléma a *Corpus Hermeticum* szóhasználatában. Ha elfogadjuk, hogy a *Corpus Hermeticum* mai formájában számos igen archaikus vonása mellett is a kései antik szellem szinkretista terméke, joggal fogalmazódik meg a kérdés, hogy ismerik-e ezek az iratok a *palingeneszia* és a lélekvándorlás fogalmának összekapcsolását. Erre a kérdésre a fenti általános formában szinte lehetetlen válaszolni, hiszen sokféle forrásból származó, s bizonyára esetlegesen összeillesztett iratanyaggal van dolgunk, melyben az egységes teológiai koncepció min-

¹¹ Vö. Plutarkhosz, *De esu carniū*, II, 5 *eisz szómatá palimmetabolé*

denen áthúzódó vörös fonalát hiába is keresnénk. A szöveg ráadásul azon túl, hogy helyenként romlott, önmagában véve is rendkívül homályos, s alkalmasint a filológusok önkényének keze nyomát is magán viseli. A *palingeneszia* és lélekvándorlás fogalmának összekapcsolódása, illetve ennek hiánya a *Corpus Hermeticum* szövegében így összességében véve nagyon nehezen bizonyítható. Van azonban néhány olyan hely, mely túl azon, hogy mind a szöveg eredendő homályosságát, mind pedig a filológusok önkényét egyértelműen bizonyítja, bizonyos mértékig támpontot ad arra, hogy ezt a kérdést alaposabban is megvizsgáljuk.

A *Corpus Hermeticum* szöveganyagának egyik terjedelmes, Sztobaiosz által fenn tartott töredéke (Sztobaiosz, Ecl., I, 398,5), a *Koré koszmu* című értekezésé újjászületésre vonatkozó egyik fontos fordulata Wachsmuth olvasta szerint azt mondja, hogy az egyes lelkek újjászületése (*palingeneszia*) közötti különbség (*diaphora*) oka a test különbsége.¹² Az állításnak nyilván csak abban az esetben van értelme, ha nem absztraktnak, hanem a testbe zárt lélekre értjük. Ebben az esetben azt jelenti, hogy minden léleknek olyan újjászületés (*palingeneszia*) jut majd osztályrészül a jövőben, amelyet jelen testébe zárt állapotában megérdemel. Más szavakkal a lélek jövőbeli sorsa a test jelenlegi cselekedetei által van meghatározva. Ha ezt az állítást összevetjük a *Corpus Hermeticum* XIII *palingeneszia*-tanításával, világosan látszik, hogy a kettőnek nem sok köze van vallástörténetileg egymáshoz. A *Corpus Hermeticum* XIII a fenti értelemben egyáltalán nem ismeri az érdemek alapján való újjászületés toposzát. A *palingeneszia* ott a *műsztszben* a *műsztagóg* által létrehozott, pontosabban aktivált képesség kibontása, mely nem a fizikai test látványos átalakulásában, hanem egyfajta szemléletváltásban, az érzékelési képesség határainak kitérülésében nyilvánul meg.

Wachsmuth szövegértelmezése nem explikálja, bár végső előfeltevéseit tekintve logikailag előfeltételezi, hogy bármiképpen is viselkedik a test jelen állapotában, s bármilyen sorsa lesz ebből következően a léleknek a következő életben, a jelenlegi testnek e sors megtapasztalásához el kell pusztulnia. W. Scott sajátos, az alapszöveget itt is alaposan átrendező értelmezése éppen erre a Wachsmuth olvasatából inkább csak kikövetkeztethető összefüggésre helyezi a hangsúlyt (W. SCOTT, 1924–1936. I, 478, 29). Interpretációja – tekintve, hogy a szöveg néhány kulcskifejezésének jelenlétét elvitatja az archetípustól – tartalmát tekintve oly lényegesen különbözik Wachsmuthétól, hogy ha nem tudnánk, aligha jönnénk rá, hogy ugyanarról a szövegről van szó. Scott szerint ugyanis a rész értelme, hogy az újjászületés (*palingeneszia*) kezdete (*arkhé*), a test pusztulása (*diaphora tón szomatón*).¹³ Még ha logikailag fel is tételezzük, hogy a test pusztulása mindkét értelmezéshez hozzátartozik, a két olvasat közötti tartalmi különbség teljesen nyilvánvaló. Ha Scott értelmezését a *Corpus Hermeticum* XIII tanítása felől vizsgáljuk, első pillanatban itt is a teológiai alapgondoltban kimutatható különbség tűnik fel. Ha a *Corpus Hermeticum* XIII nem beszél a test pusztulásáról az újjászületés kapcsán, akkor Scott olvasata részben vagy egészben önkényes.

Természetesen ez sem lenne meglepő, hiszen Scott számos helyen alapvető filológiai szabályokkal megindokolható módon nyúl bele az eredeti szövegbe. A helyzet azonban jelen eseten összetettebb ennél. Az a körülmény, hogy Scott értelmezése ellentmondani látszik a *Corpus Hermeticum* XIII újjászületésről szóló tanításának, önmagában véve még nem jelenti azt, hogy nem helyénvaló. Ha abból a korábban már említett körülményből indulunk ki, hogy a *Corpus Hermeticum* nem tartalmaz egysé-

¹² *Hé toinün diaphora tész palingenesziasz hümón esztai hé tón szomatón.*

¹³ *arkhé toinün [diaphora] [tész] palingenesziasz hümin esztai [hósz ephén] diaphthora.*

ges, egymáshoz minden részében csiszoltan illeszkedő teológiai tanítást, nem zárhatjuk ki, hogy az újjászületés tanításában is több, alkalmasint különböző forrásból származó hagyományt őriz a szöveganyag. Nehéz eldönteni, hogy ez valóban így van-e. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a *Corpus Hermeticum* XIII kapcsolatba hozza az újjászületést a halandó testből való kilépéssel (CH XIII, 3), a test egyfajta börtönként való értelmezése a legkevésbé sem idegen tőle (CH XIII, 7), s a testi érzékelés szintjének elhagyását az újjászületés fontos elemének tekinti (CH XIII, 10). Ebből önmagában véve még nem következik, hogy az eképpen felfogott újjászületés szükségképpen előfeltételezi a jelenlegi test pusztulását, sőt a *Corpus Hermeticum* XIII kifejezetten hangsúlyozza a régi és az újjászületett ember közötti folyamatosságot, igaz, mindjárt hozzátéve azt is, hogy az újjászületés eredménye a hagyományos módon, azaz testi érzékelés útján nem fogható fel (CH XIII, 3). Összességében tehát az újjászületés előtti testi létezés és az azt követő állapot a *Corpus Hermeticum* XIII tanítása szerint lényegét tekintve szemben áll egymással, jóllehet ez a szembenállás fizikai síkon az újjászületésben még nem részesült *műstész* számára nem érzékelhető (uo.). Ha ebből kiindulva közelítünk Scott értelmezéséhez, s az – egyébként kizárólag az ő javítása nyomán a szövegbe kerülő – *diaphthora* főnevet átvitt értelműnek tekintjük, az értelmezés tartalmát tekintve nem mond sokkal többet, mint a *Corpus Hermeticum* XIII azon tétele, mely szerint az újjászületés a halandó test általi érzékelés felfüggesztését követeli.

Ennek a *Corpus Hermeticum*mal összefüggő problémának a felvetése, illetve részben már a *palingeneszia* fogalmának a lélekvándorlás jelentésével való összekapcsolódása is egy másik, a filológiaiától eltérő, vallástörténeti területre vezet. Az újjászületés-fogalom vallástörténeti jelentésének széles s szerteágazó problémaköréből ebben az esetben csak egyetlen összefüggés lényeges számunkra. Annak a vallástörténeti háttérnek a megvilágítása, melyből a *palingeneszia* korai keresztény és hermetikus jelentése értelmezhető. A szélesebb vallástörténeti háttér fontosabb kontúrajait másutt már felvázoltuk¹⁴, most az újjászületés fogalmának különböző, e háttérbe illeszkedő, az általunk vizsgált fogalmak értelmezése szempontjából jelentős előfordulásait kell közelebbről szemügyre vennünk. E vállalkozás csak az első pillanatban tűnik magától értetődőnek. A korai kereszténység vallástörténeti háttérével foglalkozó kutatók, ha nem is egy teljes, de legalább háromnegyed százada világnézetüktől függetlenül nagyjából azonos, jól beváltak tűnő utat követnek. Ha vállalkozásuk arra irányul, hogy az újszövetségi fogalmak teológiai jelentését a korai kereszténység vallástörténeti háttéréből magyarázzák meg, a segítségül hívott szövegeket igyekeznek a lehető legszélesebb körre kiterjeszteni. Így például a vallástörténeti szempontból természetes kiindulópontnak tekinthető misztériumvallások mellett a gnosztikus, a mandeus, nem ritkán még az iráni vallás vizsgálatából leszűrhető tanulságokat is megkísérelik azonos súlylyal beépíteni elemzéseikbe.

Ez a törekvés egyfelől tökéletesen érthető. A kései antikvitás szinkretista világában nyilvánvalóan érdekes, s figyelmen kívül hagyhatatlan érintkezési pontok mutatkoznak e vallási irányzatok között. Az egyes irányzatok közötti utak, gondoljunk csak a korai egyiptomi kereszténység és a gnoszticizmus kapcsolatára (vö. KÁKOSY 1984, 53) csak később, a történelmi végkifejlet felől nézve különböznek szembetűnően egymástól. Az adott korban a különbség kezdetben gyakran elhanyagolható, amit az is világosan kifejez, hogy a különböző vallási irányzatokhoz tartozó szerzők számos esetben ugyanazt

¹⁴ Lásd a *Corpus Hermeticum* XIII-ről szóló megjelenés alatt álló monográfiám I. fejezetében.

a terminológiát használják¹⁵, vagy teológiai gondolkodásuk számára ugyanaz a rendezőelv bizonyul meghatározó jelentőségűnek.¹⁶ A vizsgálatba bevonandó szövegek bővítésének azonban kétséget kizáró módon van egy bizonyos határa, melyet nemcsak a szerző nyelvi és vallástörténeti ismeretei jelölnek ki, hanem néhány, ettől szembevetően objektívebb, a tudomány fejlődésével összefüggő körülmény is. E határ kijelölésének szükségességét világosan mutatja, hogy mindazok, akik az egyes fogalmak jelentésének vallástörténeti vizsgálatát túlságosan széles filológiai bázisra próbálják építeni, egy ponton a tapasztalatok szerint szinte szükségszerűen tartalmatlan általánosításokra kényszerülnek. Így például mint fontos vallástörténeti párhuzamról beszélnek gyakran a gnoszticizmusról, azaz láthatóan nem vesznek tudomást arról az általuk egyébként nyilvánvalóan ismert tényről, hogy a gnoszticizmus nem egységes teológiai rendszer, hanem egymással lazán érintkező közösségek vallása volt: Ebből következően általánosságban nem informatív, igaz, konkrét iskoláit tekintve a források hiányossága miatt nem könnyű rá hivatkozni. Ezek a látszólag jelentéktelen különbségek gyakran egy sor további, súlyosabb vallástörténeti perspektívatévesztést alapoznak meg, többek között gyakran a gnosztikus irányzatok, s a valójában egyetlen, mindmáig élő változatuk, a mandeus vallás közötti elválasztáshoz vezetnek.

Ám nemcsak az ehhez hasonló tévedések elkerülésének igénye, hanem egy másik, a kései antikvitással foglalkozó, illetve az összehasonlító vallástörténet utóbbi évtizedekben végbement fejlődése is óvatosságra int azt illetően, hogy hol kell meghúznunk a *palingeneszia* fogalom értelmezéséhez segítségül hívott irányzatok és textusok körét. E látványos, jóllehet mindössze néhány csomópontra koncentráló, másokat pedig változatlanul árnyékban hagyó fejlődés legnagyobb ígérete, hogy rövid időn belül átalakulhat a kései antikvitás vallásairól, s azoknak egymáshoz fűződő viszonyáról kialakított eddigi képünk. Ez a talán már a nem túl távoli jövőben alapvető ismereteinket is átstrukturáló tudománytörténeti helyzet, feltéve, ha a szerző kifejezett törekvése, hogy állításait a rendelkezésére álló adatok alapján, s ne többé-kevésbé homályos sejtéseire támaszkodva alapozza meg, mindenképpen egyfajta szerénységre int. Éppen ezért a fogalom közelebbi, vallástörténeti értelmezési háttérének felvázolása során a korai keresztény és a hermetikus *palingeneszia* fogalom kapcsán a misztériumvallások gondolat és fogalmi világából indulok ki.

Valljuk be, ez a feladat sem nélkülözi a nehézségeket és buktatókat. Kétségtelen, hogy a hermetizmus és a misztériumok, illetve ez utóbbi, s a kereszténység legalábbis egy korai, a *religio licitavá* válást megelőző korszaka között létezik egy természetes, vallástörténeti szempontból megközelítőleg pontosan leírható közös elem. Mindhárom, szemben az antik állami, illetve ezzel párhuzamosan létező vérségi szervezetre épülő nyilvánosan, azaz a polgárok és/vagy az adott vérségi közösséghez tartozók előtt zajló vallásgyakorlási formákkal egyfajta személyességet és titkosságot hordozott, ami, bizonyos feltételek megvalósulása esetén a személyes megváltás lehetőségét ígerte a kultusz beavatottjainak. Ez a körülmény sajátos módon specifikálta mind a hermetizmus, mind a misztériumvallások, mind pedig, legalábbis a legkorábbi időkben, a kereszténység által megnyerendő célcsoportot. Ez közelebről azt jelentette,

¹⁵ Így például a gnosztikus Valentinosz által használt terminológia nyomai kimutathatók az irányzattól egyébként energikusan elhatárolódó Pál apostol egyes leveleiben is. Vö. 1 Kor 15, 44–48, továbbá 1 Kor 2,14. Hasonló gnosztikus színezetű gondolatmenet nyomait őrzi az Efézusi levél is. Vö. Ef 6,12. Ezzel szemben az 1 Tim 6,20–21 valószínűleg az irányzattól való elhatárolódás nyomát őrzi.

¹⁶ A legismertebb példa erre a gnosztikus fény/sötétség ellentétpár elterjedtsége, ami János evangéliumán kívül számos kései antik vallási szövegben, így pl. Philónnál is megtalálható. Vö. Jn 1,5 és 9–11.

hogy a személyes üdvösség elnyerésének ígérete erősebb szervező erőt jelentett, mint az egyes társadalmi réteghez, csoporthoz vagy vérségi közösséghez való tartozás. Ez a körülmény azonban az adott történeti helyzetben aligha jelentett többet, mint egyfajta személyes megszólítotttságot, és semmit vagy nem sokat mondott arról, az idő múlásával, és a Római Birodalom válságtüneteinek erősödésével egyre fontosabbá váló kérdéstről, hogy az adott vallásnak van-e a társadalom szélesebb rétegei számára valamilyen szociális üzenete is.

A személyes üdv ígérete mellett a másik közös, a hermetizmus és a misztériumvallások esetében folyamatosan létező, ámbár alkalmasint sérelmet szenvedő¹⁷, a kereszténység esetében viszont ismét csak a vallás legalizálásáig érvényesülő sajátosság az *arkana*-elv, vagyis a titoktartás kötelezettsége (vö. CLAUSS 1990, 24). E két sajátosság együttesen az antikvitásban éppúgy, mint ma a titokzatosság, s megrázó titkok felfedését ígérő beavatás sejtelmes légkörét varázsolta a misztériumvallások köré, egyszerűsített több, hol együttesen, hol külön-külön megjelenő sztereotípiá forrásává vált (vö. BURKERT 1987, 2). Az egyik, valószínűleg R. Reitzenstein E. Meyerrel szemben kifejtett álláspontjára visszamenő (vö. REITZENSTEIN 1927, 94), de makacsul tovább élő (vö. GIVERSEN 1975, 255) sztereotípiá szerint e vallási forma kései antik eredetű. Kétségtelen, hogy a misztériumvallások bizonyos formái, így pl. a Magna Mater vagy Mithrasz kultusza csak a Kr. u. 2 és 4. század között jelent meg Rómában, ám mások, így például az eleusziszi misztériumok a Kr. e. 6. századtól folyamatosan jelen voltak. Mai ismereteink szerint valószínű tehát, hogy egy hosszabb, esetleg még a Kr. e. 6. századnál is egy évszázaddal korábbra nyúló kezdettel, s megközelítőleg a Kr. u. 4. századig terjedő jelenléttel kell számolnunk (vö. CLAUSS 1990, 24). Ezeket az időbeli határokat azért érdemes tisztán látnunk, mert a Reitzenstein által képviselt, a misztériumvallások körét leszűkítő nézettel szemben létezik egy másik, hasonlóan problematikus, de ellentétes következtetésre jutó szemlélet is, mely szinte minden, nem az állami vallásosság keretei közé tartozó vallási formát misztériumvallásnak tekint. E nézet legalább olyan tekintélyes múltra tekint vissza, mint Reitzensteiné, jó tudnunk, hogy már U. von Wilamowitz-Moellendorff is élesen kritizálta (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1932, II, 386).

A másik, a misztériumvallások modern kori félreértésében számottevő szerepet játszó, részint szintén Reitzenstein elhíresült, nagy hatású definíciója (REITZENSTEIN 1927, 2), részint pedig F. Cumont nagy erudícióval megírt, viszonylag hamar nemzetközi jelentőségre szert tett munkája (CUMONT 1956) nyomán elterjedt vélekedés e vallások keleti eredetét hangsúlyozza. Ez az állítás, legalábbis alapjaiban nehezen támadható. Kétségtelen, hogy a misztériumvallások középpontjában álló istenségek gyakran keleti eredetűek, például Ízisz Egyiptomból, Mithrasz, legalábbis családfája legtávolabbi nyúló gyökereit tekintve, valószínűleg Perzsiából származik. Az is tagadhatatlan azonban, hogy ezek a keleti istenségek nem saját eredeti, tiszta formájukban, hanem már egyfajta *interpretatio Graeca*, illetve *Romana* nyomait viselve terjedtek el a birodalomban. A misztériumvallások *tartalmi* vonatkozásait illetően tehát összességében nincs különösebb okunk arra, hogy Reitzenstein és Cumont álláspontjának helyességében kételkedjünk, világosan kell azonban látnunk, hogy az eredeti keleti elem e vallásokban szinte csak kivételesen ragadható meg tiszta formában számunkra. Többek között ezért is megfontolandó W. Burkertnek (BURKERT 1987, 2) a misztériumvallások

¹⁷ Így például Plutarkhosz arról tudósít, hogy Alkibiádész profanizálta az eleusziszi misztériumokat. Vö. Plutarkhosz, Alkib. 22. Hasonló adatunk van Ailianosztól Aiszkhüloszról, ám ennek igazságát ez idáig nem igazolta a történettudomány. Vö. Ailianosz, Var. Hist. V, 19.

egyik legnagyobb mai kutatójának végső alapjait tekintve Wilamowitz-Moellendorffra támaszkodó (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1932, II 368–387) álláspontja, mely szerint különbséget kell tennünk e vallások tartalmi elemei, s a misztériumvallás, mint e tartalmat hordozó vallási forma között. Ha ennek a különbségtételnek a jogosságát elismerjük, s a két elem történeti eredetét vizsgáljuk, világosan felismerhetővé válik, hogy a misztériumvallások tartalmát alkotó, a görög és római kultúrán átszűrt vallási képzetek sajátos, a görög vallásból ismert formában jelennek meg, még pontosabban a misztériumvallások formája az eleusiszi misztériumok vagy a Dionüszosz-kultusz, esetleg a kettő együttes adaptációja során, de mindenképpen görög minta alapján jöhetett létre (vö. BURKERT 1987, 134).

Ennek a körülménynek, tekintve, hogy – mint látni fogjuk – az újjászületés és *müsztérion* fogalma mind a hermetizmus, mind a korai kereszténység gondolatvilágában összekapcsolódik, legalább akkora jelentősége van számunkra, mint a misztériumvallások első megközelítését nehezítő harmadik, a kutatók és részben a modern ezoterikus irányzatok által legtöbbször egymástól függetlenül terjesztett nézetnek. E szerint a misztériumvallások alapvetően egy újfajta spiritualitás elérését célozták (REITZENSTEIN 1927, 9), s nyilvánvaló szotériológiai orientációjukat tekintve a kereszténység szellemi rokonainak tekinthetők. Ez utóbbi, hol nyíltabb, hol leplezettebb formában megjelenő állítás éppen annyira elgondolkodtató, mint amennyire félreérthető. Ha azt értjük rajta, hogy a misztériumvallások valamilyen módon a kereszténység primitívebb vallástörténeti előzményei, nyilvánvalóan súlyosan tévedünk. Előzményként való felfogásukat eleve kizárja, hogy egyik-másik jóval régebbi eredetű, mint a kereszténység, állítólagos előzményi mivoltuk tehát történetileg nem, csupán a kereszténység valamiféle magasabbrendűségének nyílt vagy hallgatóságos, de mindenképpen előfeltételezett elismerése mellett, azaz a történetitől lényegében különböző logika alapján igazolható. E logika alapján a misztériumvallások az egy és igaz vallásként felfogott kereszténység pogány ellenlábasként, néha egyenesen az igaz tanítás elfajulásaként jelennek meg. Ez az értelmezés már az apostoli atyák némelyikénél is megjelenik (lásd Jusztinosz, Apol., I, 54), később pedig Tertullianuson (Tertullinus, Cor. 15., Praescip. haer. 40) és Firmicus Maternuson (Firmicus Maternus, Err., 22,1) át Augusztinuszig (Augusztinus, In Iohan. Tract. VII, 1,6) figyelemre méltó hagyománya alakul ki a keresztény teológián belül. Lehetséges azonban egy másik értelmezés is. Érthetjük úgy, hogy a misztériumok és a kereszténység közötti lényegi közösséget éppen a szotériológiai szempont személyes felfogása, s ennek középpontba helyezése adja. Ebben az esetben, valószínűleg a valóságnak megfelelő módon, csak annyit állítunk, hogy eredeti formájában mindkettő misztériumvallás. Más kérdés, hogy sorsuk tartalmi vonatkozásaiktól alig ha függetlenül egymástól eltérően alakult: az egyik eredményessége nem független a másik bukásától. Bizonyos vallástörténeti szempontból nézve tehát a kereszténység egy, nyilvánvalóan sem önmagától, sem az őt körülvevő társadalmi környezettől nem függetlenül: sikeres, sőt, a legsikeresebb misztériumvallásként fogható fel.

Ha e három, a műveltebb közvélekedésben éppúgy jelen lévő, mint számos kutatói generáció munkáját befolyásoló körülménnyel számot vetünk, nagyjából ki is rajzolódik előttünk, hogy mi a probléma a misztériumvallások interpretációjával. Az értelmezési probléma azonban elválaszthatatlanul összekapcsolódik azzal, hogy az értelmezés mire irányul, s ebben az értelemben a misztériumvallások kapcsán ránk maradt irodalmi és régészeti dokumentációval kapcsolatos nehézségek prioritást élveznek a legszellemesebb, s legeruditívabb értelmezéssel szemben is. Az alapvető probléma ter-

mészetesen a források szórványossága, s különműsége. E vallások némelyike, így például az eleusiszi misztériumok, közismerten pregörög eredetűek, s csak viszonylag későn, a császárkorban tettek – egyébként sikertelen – kísérletet arra (vö. Suetonius, *Vita Claudii* 25), hogy gyökereitől elszakítsák, Rómába telepítsék őket. Dacára annak, hogy fénykorában a kultusz éves, nagy előkészülettel megült ünnepén tízezer ember is részt vett (Cicero, *de nat. deor.* I, 42, 119), magáról a beavatásról igen keveset tudunk, bár annyi bizonyosnak látszik, hogy, fontosabb elemei a Kr. e. 7. századból származó agrár jellegű Démétér himnuszban megörökített szakrális történet köré szerveződnek, s az is valószínű, hogy a beavatás több szintű volt. E néhány adat, különösen azzal együtt, hogy még az ünnepi körmenet megrendezésének idejét is ismerjük és lefolyásának menetére is tudunk következtetni a rendelkezésünkre álló adatokból, bármily hézagos képet is eredményez, voltaképpen nem is olyan kevés.

A trák vagy fríg eredetű, Görögországba valószínűleg csak a homéroszi korban került (vö. Diogenész Laertiosz, VI, 39), ám kétségkívül az egyik legnagyobb hatást kiváltó istenséggé vált Dionüszosz kultusza esetében sokkal több találgatásra vagyunk szorulva. Ennek egyik oka, hogy ellentétben az eleusiszi misztériumokkal Dionüszosz kultuszának nem alakult ki egyetlen centruma. Amennyire ezt ma meg lehet állapítani, a császárkorban a kultusz népszerűsége Kis-Ázsiában volt a legnagyobb. További nehézséget jelent a kultuszlegenda hiánya, s végső soron az istenalak meglepő sokrétűsége, amit az alakjához kapcsolódó kultikus jelképek is kifejeznek (vö. Plutarkhosz, *De cup. div.* 8). E nehézségek más misztériumvallások esetében is többé vagy kevésbé, de jól érzékelhető módon jelen vannak. A legszélsőségesebb, s számunkra talán a legkihívóbb példa valószínűleg az ősi alakjában már az Avesztában is jelenlévő fény és égisten, Mitra Mithrasz néven elterjedt császárkori kultusza. Az érdekességet ebben az esetben nemcsak a páratlanul jól dokumentálható, s gyors elterjedés okozza, nem is az, a más misztériumvallások esetében is megfigyelhető körülmény, hogy a Kr. u. 2. századra a kultusz a római politika legfelső köreiből is jelen volt.¹⁸ Diocletianus idején Mithrasz egyenesen a birodalom védőistenévé vált, s valójában, amilyen gyorsan s titokzatosan érkezett, olyan gyorsan el is tűnt: a Kr. u. 4. század végén, Theodosius alatt, mostanáig úgy tűnik, örökre elveszítjük a nyomát.

Ha ennyit, s csak ennyit tudnánk Mithrasz kultuszáról, alighanem ez is elegendő lenne arra, hogy a vallástörténészek fantáziáját megmozgassa. Ám mivel ettől többet tudunk, mindaz, ami még ezen felül rendelkezésünkre áll, időnként minden elképzelhető határon túllendíti a tudósi képzeletet. Ismerjük ugyanis a hétfokozatú beavatás egyes fokozatainak szimbolikáját (vö. Porhüriosz, *De abst.* IV, 16), s a bikaölő Mithrasz, a kultuszban láthatóan központi szerepet játszó, hiszen a Római Birodalomban meglepően széles körben elterjedt, Dura Europosztól a Rajnáig, s fel a mai Nagy Britanniáig megtalálható ábrázolását. A bikaölő ábrázolása, csakúgy, mint nagyjából a beavatási fokok szimbolikája e pillanatban holt ismeretként van jelen számunkra. Néhány, az egyházatyákra visszamenő, negatív módon elfogult közlésen, a kultusz menetére vonatkozó utaláson (Tertullianus, *de cor.* 15), és feliraton túl semmilyen szöveges anyag nem maradt ránk, melynek segítségével a mithraista jelképeket, köztük természetesen a kultusz központi szimbólumát, a tauroktonoszt értelmezni tudnánk.

Az eleusiszi misztériumok, Dionüszosz és Mithrasz kultusza a maga módján, ha egymástól eltérő úton is, ugyanazt a nehézséget vetíti elénk. A rendelkezésünkre álló anyag vagy nem elégséges ahhoz, hogy egészen bizonyosat mondhassunk e kul-

¹⁸ Commodus maga is beavattatta magát a kultuszba. Vö. Lampridius, *Comm.* 9.

tuszok mibenlétének részleteiről, vagy elég bőséges ugyan, de nincs kezünkben az értelmezéséhez szükséges kulcs. E három kultusz kiválasztása bizonyos szempontból tehát teljesen esetleges. Akár Ízisz és Sarapis, akár Orpheusz vagy Kübelé, akár más misztériumokhoz kapcsolódó kultuszokat vizsgálunk, az eredmény megközelítőleg ugyanez lesz. Mindhárom azt példázza, hogy a misztériumvallások értelmezése során még akkor is különös körültekintéssel kell eljárunk, ha az egyes megjelenési formákat vesszük vizsgálat alá.

Különösképpen nagy a félreértés veszélye akkor, ha nem korlátozódunk az egyes vallásokra, hanem, amennyire a téma és a forrásanyag engedi, komparativisztikai szempontokat is érvényesítünk. Ebben a pillanatban ugyanis már nem tudjuk elkerülni a késő antik misztériumkultuszok kutatásának paradigmaticus kérdését: van-e valamilyen közös, a tartalmi és kultikus eltéréseken túlmutató elem ezekben a vallásokban? A Mithrasz-kultusz egyik korai, de a maga idejében igen nagy hatást gyakoroló kutatója, A. Dietrich egyértelmű igennel felelt erre a kérdésre. Válaszának legfontosabb tartalmi eleme szerint az a közös elem, amely az egyes, különböző eredetű, különböző ideig élő, s különböző sorsú misztériumvallásokat vörös szálként köti össze; mindegyik az újjászületés ígérését nyújtja a híveinek (DIETRICH 1910, 25)¹⁹. Első olvasatra aligha lepődünk meg Dietrich értelmezésén, viszont annál inkább meglepődünk azon, hogy álláspontját ma jószerivel senki sem osztja, sőt könyvétől hol finomabb, hol kifejezettebb formában el is határolódnak a késői antik vallástörténet kutatói (LEIPOLD–GRUNDMANN 1966 I, 122).

Pedig Dietrich nem biztos, hogy abban tévedett, amiben mai kritikusi elmarasztalják. Nemcsak felületesen, de még bizonyos fokú hozzáértéssel olvasva is úgy tűnik, az újjászületés ígérete ilyen vagy olyan formában, de a legtöbb misztériumvallásban jelen van. Más kérdés, s ez már nem kizárólag Dietrich, hanem sokkal inkább a művére épülő, vagy legalábbis folyamatosan arra hivatkozó módszertani hagyomány tévedése, hogy a fogalmat univerzálisan, azaz minden általunk ismert misztériumvallásba problémátlanul behelyettesíthetőként fogja fel. Ha ez így lenne, minden kétséget kizáró módon igaza lenne például H. Hepdingnek, aki Attis kultuszának szinte minden lényeges elemét a Dietrich által leírt Mithrasz kultuszbeli beavatás alapján konstruálja meg. Aligha kétséges azonban, hogy nem egészen így van. A misztériumvallásoknak mai tudásunk szerint nemigen voltak olyan közös tartalmi elemeik, melyek behelyettesítésével valamiképpen kiegészíthetnénk az egyes, különös megjelenési formákról rendelkezésünkre álló ismeretek hiányait, s ennek a rekonstrukciónak az eredményeképpen mintegy eljuthatnánk e vallások általános képéhez. Innen nézve persze kérdéses, hogy a kritika valóban Dietrichre, vagy éppen a nyomában haladó kutatókra vonatkozik-e. Sokkal kevésbé kérdéses, hogy Reitzenstein néhány évvel később elkezdett, majd a misztériumvallásokról írott könyvében (REITZENSTEIN 1927, 112) végrehajtott módszertani fordulata, M. Dibelius minden kritikája ellenére, sokat kiküszöböl ebből a problémából.

Reitzenstein fordulata lényege abban állt, hogy szakított az egyes misztériumvallások elszigetelt vizsgálatával, s e helyett a kultuszokat konstituáló egyes kultikus elemeket vette közelebről szemügyre. Ez a törekvés természetesen nemcsak a korábbiaktól eltérő, hanem bizonyos értelemben azokkal ellentétes eredményre is vezetett. A módszertanból következően megszűnt az a lehetőség, hogy az egyes misztérium-

¹⁹ A hivatkozás a második kiadásra vonatkozik. A könyv ma már jószerivel beszerezhetetlen, első kiadása néhány évvel korábban jelent meg.

vallásokról egyre kimerítőbb, alaposabb képet nyerjenek a kutatók, ám ezt a hiányt a misztériumvallások, mint vallási forma mélyebb és alaposabb megismerésének reménye ellensúlyozta. Az előnyöknek, s hátrányoknak ezt a finom viszonyát jelen esetben nem szükséges minden elemében mérlegelnünk ahhoz, hogy a kérdésben követett, s korai keresztény és a hermetikus fogalomhasználat elemzésekor is érvényesített módszertani álláspont lényegét néhány mondatban megfogalmazzuk.

Ellentétben a gyakran Dietrichen számon kért, de sokszor inkább a nyomában haladóknál tetten érhető módszertani előfeltevéssel, a misztériumvallásokat semmilyen szempontból nem tartom egységes vallástörténeti képződménynek. Bizonyos elemek sokkal inkább a görög és pregörög misztériumok alapján magyarázhatók, mint a keleti kultuszok segítségével, ám ez megítélésem szerint sokkal inkább a kultusz formai elemeire, mintsem tartalmára vonatkozik. Ebből következően felfogásom szerint nincs olyan tartalmi elem, még a megváltás ígérete sem, amely alapján minden kultusz megmagyarázható, s amely részben vagy egészében segítségül hívható a korai keresztény és a hermetikus újjászületés-fogalom vizsgálatához is. Ezzel szemben létezik néhány, egyébként igen korlátozott számú olyan, a kultusz gyakorlásával kapcsolatos vagy ahhoz közvetetten kapcsolódó elem, melynek összegzése, jelentős lehet a számunkra fontos fogalmak szempontjából is.

Ezek egy része specifikusan a misztériumvallásokra jellemző, egy másik része azonban széles területen érintkezik a korabeli vallások többségével. Sajátosan a misztériumvallásokra jellemző az a vallásszociológiai szempontból jelentős tény, hogy a kultuszok személyi köre a társadalmi hierarchiától függetlenül, szabad akaratukból csatlakozó tagokból szerveződött. Ez azt jelentette, hogy aki eleget tett a beavatáshoz szükséges feltételeknek, a közösség tagjává válhatott, függetlenül attól, hogy mely társadalmi rétegből származott, s milyen tisztséget töltött be. Ez a fajta, a társadalom lényegében minden rétege irányában megnyilvánuló nyitottság egy másik fajta, vallási nyitottsággal fonódott össze. A misztériumvallások, szemben például a számos misztériumelemet magába olvasztó kereszténységgel, nem törekedtek exkluzivitásra, s nem kívántak és nem is próbáltak a birodalom más vallásainak riválisai lenni. A valamely fajtájukhoz csatlakozó hívő nemhogy arra nem kényszerült rá, hogy saját városának, s őseinek kultuszát feladja, vagy az állami kultusztól elszakadjon, hanem egyenesen más misztériumvallásba is beavattathatta magát.

Mindez természetesen azzal is járt, hogy e vallások nagyon nyitottak voltak az új impulzusok befogadására. Az e képességük nyomán bekövetkező változások mértékét, irányát s hatását meglehetősen nehéz megállapítani, nem kizárt azonban, hogy sokszor a misztériumvallások központi elemét képező *misztérion*, azaz bizonyos értelemben szakrális mag megváltozását is eredményezték. Annyi bizonyosan látszik, hogy számunkra már nehezen elképzelhető rugalmasságú vallási formáról van szó, ami Nagy Sándortól Konsztantinoszig számos, vallástörténeti szempontból rendkívül érdekes változáson ment át (vö. ANGUS 1975, 41). Ettől, a legtöbb vallástól eleve idegen adaptációs képességtől aligha választható el az a hatás, amit e vallások gyakoroltak a Mediterraneum szellemi, vallási arculatának alakulására. E fejlődés egyes állomásairól csak hozzávetőleges ismereteink vannak. A legvalószínűbb foratókönyv szerint a túlnyomórészt Phrúgiában és Thrákiában őshonos kultuszok kezdetben egyes emberek, majd kisebb, elszigetelt csoportok révén kezdtek elterjedni, főként Caligula császár uralkodásának idején a birodalom más területein. Az Isis Campensis templomát felszentelő Caligula bizonyos szempontból egy tradíció megtörését jelentette. A csá-

szárság korai korszakának uralkodói ugyanis, néhány olyan kivételtől eltekintve, mint Augustusz érdeklődése a Magna Mater kultusz iránt, nem mutattak különösebb vonzalmat a keleti vallások iránt. A Caligula által elindított folyamat alapozta meg e vallások fénykorát, ami lényegében a kereszténység elterjedéséig, bevett, majd államvallássá nyilvánításáig tartott (vö. uo. 43).

A misztériumvallások szinte páratlannak mondható sikere azonban nyilvánvalóan nemcsak az egyes uralkodók érdeklődésének intenzitásán múlott. E vallási forma népszerűségét valószínűleg főképpen az adta, hogy sajátos, és sokértelmű szimbolikája a legkülönbözőbb vallási igények kiszolgálására volt alkalmas. Az orgiasztikus kultuszok kicsapongásai iránt fogékony hívő éppúgy megtalálta benne a saját spirituális számítását, mint a misztérium iránt fogékony műveltebb rétegek, vagy az az aszkéta, aki a testi kötöttségektől való megszabadulás útján kereste megváltását (vö. uo. 42). Páratlan és lenyűgöző hatása ellenére, szigorúan vallástörténeti szempontból nézve a misztériumvallások egy igen egyszerű, de egyszerűségében is megoldhatatlan és lenyűgöző ellentmondás feloldására tett kísérletből nőttek ki. Az ellentmondás az élet és halál ellentmondása, a feloldási kísérlet pedig a halált követő, a természet megújulásának analógiája alapján létezőnek, s az ember által is megtapasztalhatónak elgondolt újjászületés (*palingeneszia*). E végső, s e vallások számára döntő *müisztérion* szolgálatában áll a misztériumvallások a XVIII. század óta kutatott,²⁰ majd a XIX. században F. Creuzernél újra előtérbe került, de kielégítő magyarázatot még ma sem nyert²¹ szimbolikájának egésze.

E szimbolikának ebből következően kulcsfontosságú jelentősége van úgy a misztériumvallások egyes fajtáinak, mint a középpontjukban álló *palingeneszia* tanításnak az értelmezése szempontjából. Ezt az elméletben kétségkívül helyes felismerést azonban rendkívül nehéz e vallások gyakorlati tanulmányozása során alkalmazni. Ennek egyik oka kétséget kizáró módon az, hogy e vallások magától értetődően nem rendelkeznek egységes szimbolikával. Jelképeik eredetüktől, a magukba szívott hatásoktól függően változnak, némelyek egyszerűbbek, mások, mint például a Mithrasz-kultusz esetében többfokozatú beavatásra utalnak, s rendkívül homályos jelentésűek. Egy másik, általános, azaz az egyes vallások jelképrendszerének megfejtésén túlmutató nehézség magában a szimbólum természetében rejlik. A szimbólum célja a beavatásban, hogy a misztikus élmény átéléshez segítséget nyújtson, azaz a maga sajátos kifejezési módján legyen a beavatandó személy segítségére a beavatási folyamat során. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a szimbólum nem feltétlenül valamely, egyébként szokványos úton, például beszéd révén is közölhető ismeret helyettesítésére szolgál, hanem funkciója az, hogy eleve túlmutasson a racionalitás határain, s valami azon túl elhelyezkedőre irányítsa a figyelmet. Ebből következően a szimbólum nem elsősorban az értelemre hat, hanem sokkal inkább a dolgok felszíne mögött meghúzódó valóság érzékelésére alkalmas emóciókat provokálja. Ez a funkciója azonban rendkívül megnehezíti, hogy közel férközzünk hozzá. Nem ismerjük ugyanis elég jól azt az asszociációs bázist, amely alapján a misztériumok korabeli beavatói és beavatottai e szimbólumokhoz közeledtek, s így nagy az esély arra, hogy saját gondolati és emocionális háttérünk felől értelmezzük, vagyis bizonyos értelemben félreértjük őket.

²⁰ Lásd G. E. J. Saint-Croix munkásságát (1784).

²¹ Egyetlen, de szemléletes példája ennek a Mithrasz-kultusz bikaölő (*tauroktonosz*) ábrázolásának értelmezése, mely F. Cumonttól egészen D. Ulansey-ig a legkülönbözőbb, egymással nem lényegtelen kérdésekben vitázó interpretációkat hívta életre.

Természetesen nem állítom, hogy a szimbólumrendszer kutatása révén semmiképpen sem juthatunk közelebb a misztériumvallásokhoz. Mindössze azt mondom, hogy a *palingeneszia* tanításának akár a misztériumvallásokat tekintve, akár ezeknek a korai kereszténységhez, illetve a hermetikához fűződő viszonyát illetően mai ismereteink szerint nem ez a legtöbb eredménnyel bíztató út. Van azonban egy másik, mind szociológiai, mind vallástörténeti szempontból érdekes körülmény, amely az e szimbólika által közvetített, a beavatás által megnyerhető titokkal, *misztérionnal* áll kapcsolatban, s egyszersmind túl is mutat a misztériumvallások határain. A titok, s a felfedését szolgáló beavatási rítus jelenléte ugyanis nemcsak a misztériumvallások sajátossága. A kései antik vallások, sőt, alighanem minden vallás konstitutív eleme a szentséget rejtő titok (vö. ELIADE 1958, 1–38), melynek megismerése az új, a régít minőségileg felülmúló élet ígéretét hordozza a hívő számára. E titkot, ha már az azt közvetítő szimbólumok jelentését nem ismerjük pontosan, megkísérelhetjük, ha tetszik szociológiai úton a közvetítő szervezet, illetve vallástörténetileg, az alapvető kultuszi legenda irányából megfejteni.

Alaposabban szemügyre véve egyik út sem ígérkezik zökkenőmentesnek. A misztériumvallások szervezeti kérdéseinek kutatásában akár a szimbólumkutatásban, az elmúlt, megközelítőleg egy évszázad alatt nem sokat léptünk előre. Hipotézisek természetesen vannak, a jelenleg leginkább elfogadott valószínűleg W. Burkerté. Az általa alkalmazott hármass felosztás, vagyis a magányos karizmatikus²² vándortanító, a szentély köré csoportosuló kultikus közösség, s a valamely istenség tiszteletére szerveződő csapat, *thiaszosz* megkülönböztetése inkább az eddigi kutatási eredmények összefoglalása, semmint a legvégső igazságot tartalmazó állítás, amelyet a misztériumvallások szervezeti vonatkozásairól eddig megfogalmazott a tudomány (BURKERT 1987, 31). Kétségtelen azonban, hogy e felosztásnak, minden ideiglenessége ellenére is megvan a maga szilárdnak látszó történeti alapja. A misztérium magányos közvetítője az antik gondolkodás egyik legkorábban felbukkanó, már a Kr. e. 5. században is jelen lévő alakja, gondoljunk csak Empedoklészre, s a személye és halála köré fonódott mondanakörre. Ettől jóval későbbi, s hála a Kr. u. 2–3. században élt Philoztratosznak, jobban dokumentált, de vallástörténeti szempontból ugyanebbe a típusba tartozó alak a Tüanai Apollóniosz.

A szentélyek köré csoportosuló, többé-kevésbé állandó tagokból szerveződő szakrális közösségek létezése szintén megbízhatóan dokumentálható. Sajátos, hogy e szervezeti forma nem annyira Görögországban, mint inkább a Közel-Keleten és Egyiptomban terjedt el. Ennek oka valószínűleg azzal a már F. de Coulange által is érzékelt (COULANGE 1888, 223), s újabban is hitelesnek tekintett (ARNAOUTOGLU 1988, 68) körülménnyel függ össze, hogy a görög szentélyek általában nem önálló gazdasági egységként működtek, hanem valamely polisz vagy család fennhatósága alatt álltak. Ez a sajátosság nemcsak a szentély bevételeire volt hatással, hanem főként a meghatározott helyhez kötődés révén világosan megkülönböztethetővé tette e szentély papságát a karizmatikus vándortanítóktól. A harmadik, az előzőnél lazább szervezeti típus, a *thiaszosz*, mely tipikus formájában Görögországban fordult elő, valójában egy meglehetősen laza, szakrális célokból szerveződött közösséget jelentett, ha

²²A nyelvi és vallástörténeti pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy a *kharizma* kinevezést legkorábban a páli *corpus* alkalmazza (vö. Rm 1,11, 5,15, 6,23 stb. Továbbá 1 Kor 1,7, 7,7, 12,4, 2; Kor 1,11 1; Tit 4,14). A kifejezés innen nyerte el, nem utolsó sorban M. Weber munkássága nyomán a szociológiában és a vallástudományban azt az általánosabb jelentését, melyben fentebb is használtam.

nem szentségtörés ezt mondani: egyfajta vallási klubot. Ennek tagjai minden tekintetben önállóak voltak, életük kereteit, csakúgy, mint minden más polgárét a saját vérségi szervezetükhöz, illetve városállamukhoz fűződő kapcsolataik határozták meg. A leglényegesebb különbség köztük és a *thiaszosz*hoz nem tartozó polgártársaik között az volt, hogy túl a vallási érdeklődésen, vagyonuk egy részével, s befolyásukkal is támogatták a közösséget. Ez alkalmasint akár komoly vagyon felhalmozódását is eredményezhette, megkívánta a közösségek jogi helyzetének rendezését, ám, amennyire meg tudjuk állapítani, még fénykorukban, Marcus Aurelius idején (Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* IX, 30) sem vezetett el a belső hierarchizálódásához s egyetlen karizmatikus vezető kiválasztódásához.

Nem könnyű megmondani, hogy e szervezeti formák miképpen éltek egymás mellett. A kisebb vallási közösségek működési mechanizmusait és felépítését vizsgáló vallásszociológia által rendelkezésünkre bocsátott újabb adatok, s nem utolsó sorban a modern szekták tevékenységével kapcsolatosan napvilágra került rémségek alapján joggal gondolhatnánk, hogy e szervezetek között szükségképpen létezett egyfajta feszültség. A valóságban ez persze nem zárható ki, igaz, kétséget kizáró adattal sem rendelkezünk azt illetően, hogy tényleg így volt. Az antikvitás vallásainak s vallási közösségei működésének valamelyes ismeretében (vö. Носк 1972 II, 791) azonban sokkal valószínűbbnek tarthatjuk, hogy e szervezeti formák egymástól lényegében függetlenül, de az érintkezést semmiképpen ki nem záró módon léteztek egymás mellett. Így például egyáltalán nem lehetetlen elképzelni, hogy valamely karizmatikus vándortanító egyszerre feladta korábbi életformáját, hogy híveivel a földrajzi állandóságot és folyamatosabb szellemi jelenlétet biztosító *thiaszosz*ba tömörüljön, s másfelől azt sem, hogy egy korábbi *thiaszosz*-tag maga mögött hagyva az addig kielégítőnek érzett *koinoniát* útra kelt, hogy vándortanítónaként hirdesse tanításait (vö. BURKERT 1987, 32).

A három szervezeti forma természetesen nem érvényesült egyformán az egyes misztériumvallások esetében, sőt az egyes vallások különböző korszakaiban is valószínűleg hol az egyik, hol a másik dominált. Így például Dionüszosz kultusza esetében – s ez valószínűleg így volt más misztériumvallásoknál is – a számunkra még kikövetkeztethető fejlődés legelején egy karizmatikus, idegenből jött tanítómester igen elmosódott, s csak főbb kontúrjaiban kivethető alakja rajzolódik ki. Ez a tanító, magának az idegenből Thébába érkező istennek az alakjában jelenik meg Euripidész *Bacchansnők* című tragédiájában (vö. EURIPIDÉSZ 1984, 1–5). Livius azonban a római bacchanáliák eredetének magyarázatakor már a mi realitásérzékünkhöz közelebb eső képet rajzol a vallás eredetéről, amikor a kultusz meghonosítását egy görög tanítónak tulajdonítja (vö. LIVIUS 1982, 39, 8–19). A két változat vallástörténeti háttérét tekintve szembevetően közel áll egymáshoz, hiszen mindkettő feltételezi valamilyen ősi, karizmatikus tanító jelenlétét a kultusz kialakulásában és elterjedésében. Akárhogyan is volt, annyi bizonyos, hogy a Kr. e. 2. századtól már nem mutatható ki ennek a homályos alaknak a jelenléte Dionüszosz misztériumaiban. Eltűnésének okát éppoly kevéssé ismerjük, mint a kultusz eredetét, de nem kizárt, hogy kapcsolatban áll a vallás elterjedésével.

Ez az elterjedés más esetekben, így például az eleusziszi misztériumok kapcsán nem igazolható ilyen egyértelműen, mint ahogyan a vallásalapítással kapcsolatba hozható személy jelenléte sem. Kétségtelen, hogy a kultusz szerte Görögországban ismert volt (FARNELL 1896–1909, III, 199), s ismertségét már Hérodotosz is az iónok migrációjával hozza összefüggésbe (Hérodotosz, IX, 97). Az sem kétséges ugyanakkor, hogy a kultusz igazán autentikus központjának az istennő által kiválasztott helyet tar-

tották. Ebben az értelemben lokális kultuszról van szó, amely vallástipológiai értelemben egyértelműen különbözik a karizmatikus vándortanítók kultuszának mind eredeti, mind későbbi, a tanító alakjától már elszakadt változatától. Az állandóságot ebben az esetben szervezeti szinten is könnyen tetten érhetjük. Elég csak arra gondolnunk, hogy az eleusziszi misztériumok lényegében két arisztokrata család irányítása alatt álltak, amelyek gondosan kidolgozott rendszer szerint osztották meg maguk között a kultusz végzésével kapcsolatos teendőket.

Egy harmadik típusú, mindkét előzőtől legalább részben különböző megoldást találunk a Mithrasz-kultuszban, ahol – szemben az eleusziszi misztériumokkal – a beavatást végző és a laikus réteg nem különül el élesen egymástól, hanem a beavatás egy hétfokozatú, valószínűleg szoláris vonatkozásokat is magában foglaló (vö. BECK 1988, 4) rendszer révén valósul meg. E rendszer legmagasabb fokozata az Atya (*pater*) (vö. CLAUSS 1990, 144). Az elnevezés, de még sokkal inkább az, hogy a kultusszal kapcsolatos feliratok az atyák testületének az új szentélyek felszentelésekor bizonyos feladatokat tulajdonít, arra utal, hogy a kultusz tisztasága fölött itt is őrködött valamiféle testület, ám ennek tagsága bizonyosan nem vérségi alapon szerveződött.

Mindez azonban csak közvetve segít hozzá minket a *Corpus Hermeticum* vallástörténeti hátterének vizsgálatához. A kutató helyzete ugyanis félreismerhetetlen módon paradox: a ránk maradt, viszonylag nagy terjedelmű szöveganyag annyira heterogén, hogy fölöttébb kérdéses, hogy a hermetizmus követőinek volt-e abban az értelemben központi tanításuk, mint más, korabeli vallásoknak. Természetesen a *Corpus Hermeticum* XIII újjászületéstanát vizsgálva nagy a kísértés, hogy a palingenesziát valamiféle dogmatikai magként képzeljük el. A valóságban azonban a *Corpus Hermeticum* teljes anyagát tekintve, semmiképpen sem látszik megalapozottnak ez a feltevés. A szöveganyag ugyanis sehol másutt nem beszél a *Corpus Hermeticum* XIII-ban olvasható részletességgel az újjászületés problémájáról. Mindebből két következtetés vonható le. Az egyik – a hermetikus közösség létét illetően – az, hogy a jelenlegi adataink alapján még hipotézist is csak ügyel-bajjal fogalmazhatunk meg azt illetően, hogy – ha ez a közösség egyáltalán létezett szociológiai értelemben – milyen kultikus gyakorlatot folytatott. A másik következtetés az újjászületés tanításával kapcsolatos. Tekintve, hogy a *Corpus Hermeticum* más iratai nem tárgyalják mélységében a problémát, az egyetlen, komolyan vehető forrásunk e tekintetben a *Corpus Hermeticum* XIII. Ez azt is jelenti, hogy nem kerülhetjük meg a – még oly enigmatikus – szöveg mélyebb rétegeinek filológiai elemzését. Ennek a munkának azonban már első fázisa, az újjászületéstan három megközelítésének rekonstrukciója is akkora kihívás, mely csak külön tanulmány keretében végezhető el.

IRODALOM

- ANGUS, Samuel 1975. *The Mystery-Religions*. New York: Dover Publications.
- ARNAOUTOGLU, Ilias 1988. Between Koinon and Idion: Social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athen. In *Kosmos* (ed. P. Cartledge, P. Millet, S. von Reden), Cambridge: Cambridge University Press.
- ARNIM, H.von 1888. Quellenstudien zu Philo von Alexandria. In: *Philologische Untersuchungen IX.*, 9 skk. Berlin.
- BECK, Roger 1988. *Planetary Gods and Orders in the Mysteries of Mithras*. (EPRO 9) Leiden.
- BURKERT, Walter 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass.
- CLAUSS, Manfred 1990. *Mithras. Kult und Mysterien*. München: C. H. Beck.
- COPLESTON, Frederick 1951. *The History of Philosophy*. New York.
- COULANGE, Fustel de 1888. *Az ókori község*. Ford.: Bartal Antal. Budapest.
- CUMONT, Franz 1965. *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover.
- DEBRUNNER, Albert 1917. *Griechische Wortbildungslehre*. Heidelberg: C. Winter Verlag.
- DIETRICH, Albert 1910. *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig: B.G. Teubner.
- DRACHMANN, A. B. (ed.) 1903. *Scholía Vetera in Pindari Carmina I*. Leipzig.
- ELIADE, Mircea 1958. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed and Ward.
- EURIPIDÉSZ 1984. Bacchánsnök. In *Euripidész összes drámái*. (Ford. többen.) Budapest: Európa.
- FARNELL, L. R. 1896–1909. *The Cults of the Greek States*. Oxford: Clarendon Press.
- FLAVIUS, Josphus 1944. A zsidók története. Budapest: Gondolat Könyvkiadó – Talentum Kft.
- GALÉNOS, Claudius 1965a. De theriaca. In C. G. Kühn (ed.): *Opera omnia* (1–20, 1821–33; 1–22., 1964–65). Leipzig.
- GALÉNOS, Claudius 1965b. De compositione medicamentorum. In C. G. Kühn (ed.): *Opera omnia* (1–20, 1821–33; 1–22., 1964–65). Leipzig.
- GIVERSEN, Søren 1975. Der Gnostizismus und die Mysterienreligionen. In *Handbuch der Religionsgeschichte* (eds. J. P. Asmussen – J. Lassoë). Göttingen.
- HEINRICI, Georg C. F. 1918. *Die Hermes-Mystik und Das Neue Testament*. Leipzig.
- HOMÉROSZ 1960. *Iliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Ford.: Devecseri Gábor. Budapest: Magyar Helikon.
- KÁKOSY László 1984. *Fény és káosz. Kopt gnosztikus kódexek*. Budapest: Gondolat.
- KITTEL, Gerhard 1933. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- LEIPOLD, J. – GRUNDMANN, W. (eds.) 1966. *Umwelt des Urchristentums*. (Vols. 3.) Berlin.
- LIVIUS, Titus 1982. *A római nép története a város alapításától*. Budapest: Európa.
- NOCK, Arthur Derby 1972. *Essays on Religion and the Ancient World*. Ed. Zeph Stewart. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PLATÓN, 1984a. Phaidón. In *Összes művei*. Budapest: Európa.
- PLATÓN, 1984b. Timaios. In *Összes művei*. Budapest: Európa.
- PROKLOS 1994. In *Platonis Cratylum Commentaria*. Griechische Ausgabe (Gebundene Ausgabe). University of Michigan Press; Auflage: Unveränd. Nachdr.
- REITZENSTEIN, Richard 1927. *Hellenistische Mysterionreligionen nach ihren Grundlagen und Wirkungen*. Leipzig.
- ROHDE, Erwin 1907. *Psyche*. Tübingen.
- SCOTT, Walt 1924–1936. *Hermetica I–IV*. Oxford.
- VERGILIUS, Publius Maro 1967. Aeneis. In *Összes művei*. Budapest: Magyar Helikon.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von 1932. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin.
- ZELLER, Eduard 1928. Die Historie der griechischen Philosophie. O. R. Reisland.