

BUGÁR M. ISTVÁN

Basilides Aristotelicus: Misztikus teológia mitikus köntösben¹

Basileidés talán a legkülönösebb teremtmény a gnóosztikus dzsungelben: vonásai egyszerre szokatlanok és rendkívül egyediek. Annyiban természetesen ő is tipikus alakja e tropikus flórának, hogy szinte lehetetlen a személyéhez fűzött egymásba gabalyodó hagyományokat szétválasztani, az egy tőhöz tartozó indákat és ágakat végigkövetni, sőt egyáltalán megmondani, hogy hány egyed áll is előttünk tulajdonképpen. E különös alak mindig is sokak fantáziáját megmozgatta. Éppúgy tulajdonítottak neki meghatározó szerepet a keresztény teológia fejlődésében,² mint az újplatonizmus születésében,³ tekintették a buddhizmus első nyugati közvetítőjének,⁴ Eckhart és Jakob Böhme elődjének,⁵ vagy – a közelebbi múltra gondolva –, éppúgy ihlette Jungot,⁶ mint ahogyan másokat Sartre-ra⁷ vagy legutóbbi monográfusát Nietzsche és Heideggerre emlékeztette.⁸ Miért ne jutna hát neki hely a misztika történetében is? És valóban, a gnózis egyik legnagyobb szaktekinétye, G. Quispel misztikusként jellemezte szerzőnket.⁹

¹ A tanulmány az OTKA K81278 pályázatának támogatásával készült, a KRE BTK Szabaddolcsészeti Tanszéke és az OTKA Patrisztikus antropológia programja által rendezett *Misztika és antropológia az antik és középkori keresztény hagyományban* c. konferencián hangzott el 2011. május 20-án.

² R. M. Grant, *Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne*, *Revue des études Augustiniennes* 25 (1979), 201-216.

³ M. Jufresa, *Basilides, a Path to Plotinus*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 1-15.

⁴ J. Kennedy, *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides*, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902) 377-411; Arthur Versluis, *Basilides and the Political Implications of Negative Theology*, *Studies in Spirituality* 19 (2009), 16-19; 22 (a hasonlóság állítása, nem hatása; e cikk a pozitív tudományosságtól messzire kalandozó, nagyon „spirituális”, „politikailag korrekt” és apologetikus írás); vö. még Edward Conze, *Buddhism and Gnosis, Further Buddhist Studies*, London 1975, 15-32 idézi Versluis 163; a hasonlóságokat felszínesnek tartja G. Quispel, *L'homme gnostique (La doctrine de Basilide)*, *Eranos* 16 (1948), 89-139 ff.; angolul: *The Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*, in Joseph Campbell, ed., *The Mystic Vision: Papers from the Eranos Yearbooks* London: Routledge 1969, 210-246; repr. in *Gnostic Studies*, Istanbul: Ned. Hist.-Arch. Inst. 1974-5, I: 103-133 [hivatkozások erre a kiadásra], kül. 103; 113. o.

⁵ Versluis, i.m., 21.

⁶ Carl Gustav Jung, *Septem Sermones ad Mortuos* [magánkiadás, 1917].

⁷ Raoul Mortley, *From Word to Silence II. The Way of Negation, Christian and Greek* (Theophaneia 31), Bonn: Hanstein 1986, 28.

⁸ A szóban forgó mű: Graziano Biondi, *Basilide: La filosofia del Dio inesistente*, Roma: Manifesto-libri, 2005; erről ld. Lucia Saudelli, *Étude critique: La philosophie du gnostique Basilides*, *Apocrypha* 17 (2006), 211-222.

⁹ G. Quispel, *The Gnostic Man* (4. lj.), 103.

Először természetesen tisztáznom kell, mit is jelent a címben a „misztikus” jelző. Elsősorban azt, amit „Areopagita Dénes” hasonló című munkájában: egyrészt az apofatikus teológiát, amely a misztériumból a rejtettség vonását emeli ki;¹⁰ másrészt értem alatta a misztérium másik fő vonását, mely a közvetlen megtapasztalásban rejlik.¹¹ Alexandriai Kelemen szerint ugyanis Basileidés azt állította, a hit „noétikus megragadással, bizonyítás nélkül tesz szert a [gnosztikus] tanokra.”¹² Mint alább látni fogjuk, a baszileidészi rendszer alább vizsgált formájában a misztikus beállítódás ennél messzebb megy, s teljesen felülírja a kortárs gnosztikus és rokon rendszerekre jellemző kozmológiai pesszimizmust.

A források

A Basileidésre vonatkozó fő forrásaink¹³ három csoportra oszlanak. Az egyik Irenaeus és a tőle függő forrásokban leírt theo- és kozmogónia, melyhez doketista krisztológia társul a keresztrefeszítés tagadásával, s ebből a hitért való szenvedés értelmetlensége és libertinus moralitás következik. Kelemen – akihez Órigenés nem sokat tesz hozzá – elsősorban etikájával foglalkozik. Ebben a bűn és a szenvedés elválaszthatatlanul összekapcsolódik a testi léttel, de az önuralom és az üdvös szenvedés révén az alacsonyrendű *pathosok*tól megszabadulva a reinkarnáció köréből kitörhet a gnosztikus. Kelemen nyilvánvalóan jól ismerte a baszileidiánusokat, és szövegszerűen idéz Basileidéstől éppúgy, mint fiától és tanítványától, Isidórosztól, de Órigenés is megnevezi műveiket.

Harmadszor a *Refutatio omnium haeresium* c. mű (a továbbiakban *Ref.*) szerzője a III. század elején egy baszileidiánus írásból hosszasan idézve egy radikálisan más kozmogóniát és szótériológiát állít elénk. Ez Kelemennel akár össze is egyeztethető, merthogy a baszileidiánus rendszer más-más területéről szólnak. Ha nagyon igyekszünk, az irenaeusi kozmo- és theogóniát is összeilleszthetjük a *Ref.* leírásával, amennyiben mindkét leírást hiányosnak tartjuk. Az viszont egyértelmű, hogy a keresztthalál és feltámadás értelmezése kibékíthetetlenül eltér: a *Ref.* krisztológiája nem doketista, s a keresztthalál nála fontos szótériológiai momentum – még ha egészen másképp is, mint az Egyház számára.

Több tisztázási kísérlet született a kusza információk kibogozására. Egy elter-

¹⁰ Foerster ezt a gnózis és a misztika örök közös pontjának nevezi: Werner Foerster, *Das System des Basilides*, *New Testament Studies* 9 (1962), 236.

¹¹ Ezt már Gilles Quispel is kiemelte: *The Gnostic Man* (4. lj.) 128; vö. uo. 103; Jufresa (3. lj.), 9-10.

¹² Alexandriai Kelemen, *Stromata* II 3: 10,1 μαθήματα ἀναποδείκτως εὐρίσκουσιν καταλήψει νοητικῆ.

¹³ Jó áttekintés: Grant, i.m., 201-211; Foerster, i.m., 233-6. Eusebios Agrippa Kastórja és az *Acta Archelai* csak apró részletinformációkkal szolgálnak, e források taglalását az alábbiakban mellőzöm. A töredékeket összegyűjtötte: Winrich Alfried Löhr: *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr, 1996, 5-254. Recenziója: Alastair H. B. Logan, *The Journal of Ecclesiastical History* 49 (1998), 149-50.

jedt megoldás szerint az alexandriaiak és a *Refutatio* megbízható, Irenaeus és a későbbi hereziológusok csak vázlatosan ismernek valamiféle elsatnyult vulgárbaszileidianizmust.¹⁴ Újabban a még szigorúbb kritika látszik felülkerekedni: Kelemen (és Órigenés) egyedül megbízható, de a polemikus kontextus itt is torzít.¹⁵

Jelen szempontunkból a kérdés irreleváns: célom nem a történeti Basileidés rekonstruálása, hanem a *Ref.* által idézett szöveg jelentőségének feltárása. Ennek ellenére megfogalmaznék egy munkahipotézist: azt, hogy itt Basileidés tanainak a későbbi gnózis (elsősorban a valentinianizmus) hatására történő átdolgozásáról lenne szó,¹⁶ ebben a formában kizártnak tartom, mivel – mint látni fogjuk – az írás vilásképe radikálisan eltér ezektől az irányzatoktól. Talán a *Ref.* szerzője által használt bevezető formula ad támpontot:

Nos hát Basileidés és Isidóros, az ő édes fia, s egyszersmind tanítványa, azt állítják ...¹⁷

Kelemen világossá teszi, hogy Isidórosz komoly önálló irodalmi és teoretikus munkásságot fejtett ki,¹⁸ így kézenfekvőnek látszik, hogy őt lássuk forrásunk mögött. Természetesen a *gnózi*s természeténél fogva konzervatív önképe nem engedte meg a különbség hangsúlyozását. Az első dolog ugyanis, amit „Basileidés és Isidóros” állítanak az, hogy

Mátyás szólt hozzájuk titokzatos (*apokryphos*) szavakat, melyeket maga hallott az Üdvözítőtől, amikor négy szemközt tanította.¹⁹

Ám úgy tűnik, a szöveg többször is alig burkoltan utalni látszik arra, hogy Isidórosz apját felülmúlta a gnózisban. Az idézett mű szótériológiai koncepciójának

¹⁴ Ezt támasztja alá Kelemen egy megjegyzése, mely a későbbi baszileidiánusoknak az irenaeusi hagyomány által is kiemelt laza erkölceit szembesíti a szekta atyáinak tanításával: *Stromata* III 1: 3,3; vö. Foerster, i.m., 236. (hibás helymegjelöléssel).

¹⁵ Löhr, i.m., 337. Szerinte a *Ref.* viszont még Basileidés követőihez sem használható forrásnak (uo., 323). Kelemen kritikája: P. Nautin, Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974: 393-403.

¹⁶ E teóriákról ld. Quispel, i.m., 103-104.

¹⁷ *Ref.* VII 20,1. A másképpen meg nem jelölt idézeteket saját fordításban közlöm, a következő szövegkiadások felhasználásával: Paul Wendland, ed., *Hippolytus Werke* III. *Refutatio omnium haeresium* (Griechische Christliche Schriftsteller 26), Berlin: 1916; M. Marcovich, ed., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25). Berlin: De Gruyter, 1986; L. Dunkcker & F. G. Schneidewin, eds., *S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, Göttingen: 1859 (a szövegvariánsokat szükség esetén jelezve).

¹⁸ Alexandria Kelemen, akit elsősorban etikai tanítása érdekel, a következő műveit említi cím szerint és idézi: *A bozzánótt lélekről* (Str II 20: 113,3); *Etika* (uo., III 1: 2,2); *Parchór próféta magyarázatai* (uo., VI 6: 53,2).

¹⁹ *Ref.* VII 20,1.

lényege ugyanis, hogy a világ több szintjén is a fiúk, akik bölcsőbbek,²⁰ világosítják meg atyjukat. A Nagy Arkhón esetében például:

a mellette ülő fiú oktatta a hitre, s tanítgatta neki, ki a Nemlétező, ki a Fiúság, mi a szent szellem, mi a mindenség felépítése, hova fognak ezek visszatérni,²¹

azaz mindarra – fűzném hozzá – amit *Ref.*-ban ismertetett baszileidiánus írás tartalmaz. Arra már Foerster felhívta a figyelmet, hogy a szótériológiai aktus Alexandriai Kelemennél található leírásában – mely közvetlen Basileidésre alapul – a fiú ezen motívuma hiányzik.²²

Epiphánios tanúsága szerint Isidóros egyébként némileg valentiniánus hatás alatt állt – ami magyarázná az esetleges hasonlóságokat a *Ref.* Basileidése és a valentiniánus rendszerek közt.²³ Ráadásul Isidóros ténylegesen hivatkozott Aristotelésre, ami viszont a *Refutator* alább részletezett vádját is érthetővé tenné.²⁴ Az alábbiakban azonban az egyszerűség kedvéért szimplán Basileidésnek fogok utalni a szöveg szerzőjére. Ha szükséges megkülönböztetni a többi forrás Basileidésétől, akkor kiteszem a forrásokat, a szerzőnket pedig a *Refutatio* Basileidésének, vagy egyszerűen Basilides Aristotelicusnak fogom hívni.

Ez az utóbbi jelzős szerkezet magyarázatot kíván, ehhez pedig a töredékeket közlő szerzőt kell jellemeznem. A 217 és 222 között született *Ref.* anonim íróját, akit korábban római Hippolytossal igyekeztek azonosítani,²⁵ az alábbiakban az egyszerűség kedvéért Refutatornak nevezem. Alapkonceptiója,²⁶ hogy a keresztény szakadársoportok (*baireseis*) tanítása mögött egy-egy görög filozófiai irányzat (*baireis*) áll. Ebben kortársának, Tertullianusnak véleményét osztja.²⁷ Számára ez azonban azt is jelenti, hogy felesleges e szektákkal vitatkozni: elég kimutatni, hogy tanításuk a pogány filozófiában gyökerezik. Aki ennél többet akar, azt Irenaeushoz

²⁰ *Ref.* VII 23,4; 23,5; 23,7; 24,4; 26,2.

²¹ *Ref.* VII 26,2.

²² Foerster, i.m., 244; ld. Alexandriai Kelemen, Str II 8: 36,1.

²³ Epiphánios, *baer.* I 158,8 (*Ep. ad Acacium* 4), megismételve uo., 5: I 160,7-8. Konkrétan Sekundinos hatásáról beszél. Bár, mint hangsúlyoztam, szerzőnk vilásképe kozmológiai optimizmusában radikálisan eltér a legtöbb gnosztikusétól, így a valentiniánusokétól is, néhány vonásban fellelhető hasonlóság – így pl. a nem létező Isten világát elválasztó határoló szellem és a valentiniánus plérómát határoló *horos* között, ld. Foerster, i.m., 238; vö. Löhr, i.m., 316.

²⁴ Alexandriai Kelemen, Str VI 6: 53,2-5.

²⁵ Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-bishop* (Vigiliae Christianae, Supplements), Leiden: Brill, 1995; J. A. Cerrato, *Hippolytus Between East and West*, Oxford: University Press, 2001. A vita korábbi történetének jó összefoglalója: Jaap J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' "Elenchos" as a Source for Greek Philosophy* (Philosophia Antiqua Series), Leiden: Brill, 1992, 317-325.

²⁶ *Ref.* prooim.

²⁷ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* [200k.] 7, 1: *Ipsae denique haereses a philosophia subornantur.*

utalja. Alapkoncepcióját ennek ellenére következetesen csak 5 esetben viszi végig a 33-ból:

- a valentiniánus iskola Platón és a püthagoreusok²⁸ nyúlványa;²⁹
- Markión teológiája Empedokés dualizmusának folyománya;³⁰
- Hermogenés tévtana a „szókratikus” (azaz platóni) kozmogónia hatásának eredménye;³¹
- Basileidés rendszere Aristotelésből vezethető le;³²
- és végül Noétos trinitológiai tévedése Hérakleitostól ered.³³

Esetlegesen még három esetben vezet vissza egy-egy vonást görög filozófiai tradíciókra: Simon mágus esetében Hérakleitos és Empedoklés, Monoimosnál és Elkhasainál pedig a püthagoreusok kerülnek szóba. Ami a legmeglepőbb, Theodotosnál,³⁴ aki Eusebios szerint³⁵ a teológiából arisztotelianus logikai kalkulust akart csinálni, semmiféle filozófiai hatást nem fedez fel a Refutator. Basileidés esetében ugyanakkor – mint az alábbiakban nyilván mindenki érzékelti fogja – igen intenzív képzeletörőre van szükség, hogy rendszerébe Aristotelést lássuk bele. Egy apró részlettel eltekintve – ahol Basileidésünk a homonímia problémájára utal, s amely talán az ötletet adta a Refutatornak – csak igen távoli analógiák adódnak, amit a Refutatornak Aristotelésről adott igen részletes doxográfiai beszámolója sem igen támaszt alá, jóllehet helyenként ebbe az irányba igyekszik azon csavarni.³⁶

Negatív teológia

A kozmogónia Basileidés elbeszélésében szokatlan módon kezdődik:

(2) Volt, amikor semmi volt. Ám a semmi sem volt a létezők egyike, hanem pusztán és minden hátsó gondolat és szofizma nélkül³⁷ teljességgel semmi. Amikor

²⁸ Tanításuk kifejtve: *Ref.* VI 22-27.

²⁹ *Ref.* VI 21-55.

³⁰ *Ref.* VII 29-31.

³¹ *Ref.* VIII 17.

³² *Ref.* VII 14-27.

³³ *Ref.* IX.

³⁴ *Ref.* VII 35.

³⁵ Eusebios, *HE* V 28,13.

³⁶ A feltételezett kapcsolódási pontok: (1) a legátfogóbb „nem” önmagában semmi; (2) a *noésis noéseós* olyasvalami, ami nincs; (3) a Hold alatti és Hold feletti világ élesen különbözik. (1) és (2) erőltetett, (3) a hellenisztikus és a római korban Aristotelésnek tulajdonított közhely. (A *Ref.* I. könyvében egy jóval elnagyoltabb és pontatlanabb doxográfiai beszámolót kapunk Aristotelésről: *Ref.* I 20; a VI 9-ben a *dynamis* és *energeia* arisztotelészi megkülönböztetését említi még a szerző a simoniánus kozmogónia kapcsán.)

³⁷ Talán utalás Platón *Szofisztájára*, mely szerint a nem létező is létezik valamiféleképpen.

azt mondom, hogy „volt”, nem azt értem alatta, hogy volt, hanem azt akarom vele jelezni, hogy egyáltalán semmi se volt. (3) Ez pedig nem csak egyszerűen ‘kimondhatatlan’, mert azt hívjuk kimondhatatlannak, aminek a ‘kimondhatatlan’ a neve. Azt, ami nem kimondhatatlan, nem nevezzük kimondhatatlannak, hanem, ez „minden nevezett név feletti.”³⁸ (4) Hiszen a világra sem elegendők a nevek – annyira sokrétű –, hanem híjával vagyunk a megnevezéseknek, s nem fogadom el, hogy minden dologra található tulajdonnév. Hanem a megnevezett dolgok sajátosságait nem a nevekkal, hanem kimondhatatlan módon a gondolkodással kell megragadni. A homonímia ugyanis zavart és tévedést kelt a hallgatókban a tárgyalt dolgokkal kapcsolatban. (*Ref.* VII 20)

Nem véletlen, hogy e rendkívül erőteljes nyelvezet a gondolkodás történetének legkülönbözőbb vélt vagy valós nihilistáit idézte olvasóiban. Az a diskurzus – illetve diskurzusok – azonban, melyekbe Basileidés kijelentései illeszkednek, egészen másról szólnak. Ez egyértelművé válik a folytatásból:

Mivel semmi sem volt, sem anyag, sem lényeg (*ousia*), sem lényegnélküli, sem egyszerű, sem összetett, sem értelemmel felfogható, sem érzékelhető, sem ember, sem angyal, sem isten, sem semmi, amit megnevezünk, vagy érzékeléssel megragadunk, vagy értelemmel felfogunk, vagy akár ennél finomabb eszközökkel leírhatunk, a nemlétező isten értelemmel felfoghatatlanul, érzékelhetetlenül, akarattalanul, elhatározás nélkül, szenvedély nélkül, vágy nélkül, világot akart teremteni. (2) Azt, hogy „akart”, azért mondom, hogy jelezzem: akarattalanul, értelmetlenül, érzékelhetetlenül; „világon” nem azt értem, ami későbbi, differenciált, széltében kiterjedt, hanem a világ magját.³⁹

A hatásos és megdöbbenítő kifejezések kontextusa tehát egyrészt a semmiből teremtés jellegzetesen keresztény és legalább Parmenidés óta a görög gondolkodó tradíciótól oly idegen tanítása.⁴⁰ Kissé alább így is foglalja össze:

(4) Így teremtette a nem létező Isten a világot: nem létezőként a nem létezőkből.⁴¹

A másik, bennünket most jobban érdeklő szövegösszefüggés a negatív teológiának

³⁸ Vö. Ef. 1,21.

³⁹ *Ref.* VII 21,1-2.

⁴⁰ Cf. Ps.-Justinus, *De resurrectione* 6:591d: „Bár közöttük [platonikusok, epikureusok, sztoikusok közt] ekkora nézeteltérés uralkodik, van néhány olyan tan, amellyel kapcsolatban mindnyájan egyetértenek. Ezek közül egy az, hogy a nem létezőből nem lehetséges keletkezés, sem fel nem oldódhat semmi nem létezőben elpusztulva, s hogy azok az elemek, amelyekből az egyes dolgok létrejönnek, maguk romolhatatlanok.”

⁴¹ *Ref.* VII 21,4.

az a korabeli közkinccse, melyet a közép-platonisták és a legkorábbi keresztény apologeták éppúgy osztottak, mint a hermetikusk⁴² és gnosztikus⁴³ szövegek által képviselt különféle félfilozófiai-félvallási mozgalmak. Ez utóbbi kontextusban azonban Basileidés megfogalmazása példátlanul messzire megy: a nyelven túlra igyekeznek. E radikalizálásnak – vagy Whittakerrel szólva⁴⁴ „túllicitálásnak” – („még csak nem is kimondhatatlan”) azonban, mint alább látni fogjuk, konkrét polemikus indokai is vannak: tudniillik a hellenizált zsidó teológiával folytatott vita.⁴⁵

Ez azonban nem az egyetlen magyarázat. Basileidés leírása ugyanis egyszersmind Hérakleitos 31. töredékét is idézi:

„Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki,”

ám e hérakleitoszi mondást egyúttal át is értelmezi, mégpedig a görög – és számos indoeurópai – nyelvre jellemző szimpla tagadás által lehetővé tett – és Odysseus által is kihasznált – szójáték mentén:

Nékik a barlangból így szólt az erős Polüphémosz:
»Társak, Senkise öl meg csellem, senki erővel.«⁴⁶

Basileidés azonban nyelvileg is segít, hogy félre ne értsük, mint a kyklópsok Polyphémosz. A világ eredete nem a semmi (τὸ οὐκ ὄν), hanem – hímnemben – a Senki (ὁ οὐκ ὄν). Ez megkülönbözteti Porphyrios 26. szentenciájának kifejezésétől: „a létező feletti nemlétező” (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν).⁴⁷ Ugyanakkor Basileidésünk kozmológiájának egyik jellemzője a „helyek” és „helytartók” szoros összefonódása, jelzőik felcserélhetősége. A Semmi a szó szoros értelmében a nemlétező Isten birodalma:

a kimondhatatlanoknál kimondhatatlanabb és minden név felett való helye a nemlétező istennek és vele a fiúságnak,⁴⁸ ami nem más, mint a rejtett hallgatás (ἀποκρύφω σιωπῆ).⁴⁹

⁴² A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris: 1953, 40-79.

⁴³ Boudewijn Dehandschutter, *Théologie négative: la contribution des textes gnostiques et hermétiques*. Théologie négative, ed. Marco M. Olivetti, Padova: CEDAM 2002, 505-513.

⁴⁴ J. Whittaker, *Basilides on the Ineffability of God*, Harvard Theological Review 62 (1969): 370.

⁴⁵ Ld. M. Jufresa, *Basilides* (3. lj.), 3; vö. Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain theological & pastoral monographs 19), Louvain: W. B. Eerdmans, 1995, 85-87.

⁴⁶ *Odiüsszeia* I (IX) 407-408, Devecseri Gábor fordítása.

⁴⁷ Porphyrios, *Sententiae* 26, vö. Jufresa, i.m., 12²⁴.

⁴⁸ *Ref.* VII 22,13.

⁴⁹ Uo. 25,3.

A gnóosztikus irodalomból az *Allogenés* című nag hammadi traktátusban találkozunk Basileidés kifejezéseinek némileg halvány visszhangjával.⁵⁰ Ugyanígy a valentiniánus Markos genealógiája a Refutator szerint a következőképp kezdődött:

Az Atya, aki gondolattalan (*anemnoétos*) és léttelen/lényegtelen (*anousios*), sem nem férfi, sem nem nő, azt akarta, hogy kimondhatatlansága kimondottá legyen, s láthatatlansága alakot öltjön.⁵¹

Ám még e szöveg sem megy el a kimondhatatlanság tagadásáig, ami a baszileidészi teológia paradoxona: a „kimondhatatlan” metanyelvi jelző a negatív teológia alapüzenetének kifejezésére,⁵² ám nyelvileg ez is csak egy jelző, egy predikátum (ókori terminussal: név), amelyet a negatív teológia értelmében tagadni kell a mindenképp Forrásáról. Az eredmény Mortleyt⁵³ talán joggal emlékezteti a platóni *Parmenidés* „6. hipotézis”-ére.⁵⁴

A theo- és kozmogónia folytatása

A semmiből való senki általi „ész nélküli” teremtés révén jött tehát létre a világ, mely ilyen formán érthetetlen lesz. Magától fejlődik: ez a folyamat se nem evolúció, se nem *intelligent design* – egyszerre automatikus és tervezett, ahogy majd a végén összegzi Basileidés:

A természetnek megfelelően létrejönnek a létrejövő dolgok, amikor eljön születésük ideje, annak révén, aki eltervezte, mikor és hogyan és milyenek kell létrejönni a jövőbeli dolgoknak. Nincs semmiféle felügyelőjük, gondviselőjük vagy alkotómesterük: elég nekik az a terv, amit a nem létező Isten gondolt el, amikor alkotott.⁵⁵

Ugyanis

Így teremtette a nem létező Isten a világot: a nem létezőként a nem létezőkből:

⁵⁰ Ld. Jufresa, i.m., 12²⁵, *Allogenés* (NHC XI,3), 61,32-39: „Ő él, de értelem [*nous*] nélkül – sem nem élet, sem nem lét [*hyparxis*], sem nem lét [*kopt athyparxis*] –, felfoghatatlan módon;” 62,17-25: „Ezért nincs szüksége sem értelemre, sem életre, sem másra egyáltalán, meghalad mindent hiányosságában és megismerhetetlenségben: ő a nem létező létezés. Mert övé a csend és a nyugalom ...” (Ötvös Csaba kézirat fordítása – köszönet illeti szíves segítségéért).

⁵¹ *Ref.* VI 42,4.

⁵² Vö. *Ref.* VII 22,1: „olyan és akkora isten, hogy sem kimondását, sem elgondolását nem képes befogadni a teremtés.”

⁵³ Mortley, i.m., 28-29.

⁵⁴ Platón, *Parmenidés* 163C.

⁵⁵ Uo. *Ref.* VII 24,5.

egy magot rakott le és hozott létre [*hypostésas*], melyben a világ teljes csíráváltoztatossága megvolt.⁵⁶

E magban, a Logoszban rejlik a világ, de a hármas rétegződésű Fiúság is, mely a nem létező Istennel egylényegű (*homoousios*), és végső soron egészében hozzá is „röppen fel” a Semmibe, a világfelettibe,⁵⁷ amit a Szent Szellem mint boltozat választ el a világtól.

Miután tehát ez a boltozat megvolt az ég felett, előtört a kozmikus magból, s a csíráváltoztatosság kupacából a nagy Arkhón, a világ feje: olyan szépség, nagyság és erő,⁵⁸ melyet elbeszélni nem lehet, mert a *kimondhatatlanoknál kimondhatatlanabb*, a hatalmasoknál hatalmasabb, a bölcseknél bölcsebb, és bármi szépet meg tudsz nevezni, annál jobb.⁵⁹

Ez az Arkhón a holdfeletti világ teremtője és fejedelme, a Nyolcas ura. Ám még a teremtés előtt

először is úgy látta jónak, ne legyen egyedül, ezért az alatta fekvőkből fiút nemzett magának, aki nála sokkal jobb és bölcsebb volt, [...] lenyűgözte szépségével a nagy Arkhónt.⁶⁰

Ezek után születik meg a második Arkhón, a Hetes ura, a holdalatti világ teremtője, aki

mindennél nagyobb, ami alatta van, kivéve a Fiúság hátramaradt darabját,

s hasonlóan ő is magánál bölcsebb fiút nemz. A *Ref* VII 24,4 szerint – legalábbis a kódex olvasatával – a Hetes Arkhón is kimondhatatlan. Ez azonban nem egy direkt idézet, hanem a Refutátor kommentárja. Valószínűleg vagy a kódex hibás, vagy a szerző nézett el valamit, ugyanis alább megtudjuk, hogy

Ennek a kiterjedésnek pedig az ura és királya viszont a Hetes volt. A Nyolcas kimondhatatlan, a Hetes viszont kimondható. A Hetesnek ez az arkhónja beszélt Mózeszel: „Én vagyok Ábrahám, Izsák és Jákób istene, és isten nevét nem fedtem fel előttük,⁶¹ tudniillik a kimondhatatlan Nyolcas arkhón-istenét.⁶²

⁵⁶ *Ref* VII 21,4.

⁵⁷ *Ref* VII 23,2.

⁵⁸ Wendland, ill. a Dunkcker-Schneidewin olvasatával.

⁵⁹ *Ref* VII 25,3.

⁶⁰ *Ref* VII 23,5-6.

⁶¹ Kiv 6,2-3, LXX változtatással.

⁶² *Ref* VII 25,4.

A világ forrása tehát a sem nem kimondható, sem nem kimondhatatlan nem létező isten a világefeletti semmiben: hozzá a negatív teológia vezet. Alatta a kimondhatatlan, sőt kimondhatatlannál kimondhatatlanabb Arkhón a Nyolcasban, aki minden megnevezhető szépnél jobb, tehát bár transzcendens, a *via eminentiae* mutat rá. Végül a Hetes arkhónja, aki a Holdalatti világban a legjobb, de nyelvileg elérhető, leírható világunk csúcán áll. Ő a Törvény istene.

Abraxas

Ezen a ponton érdemes egy pillantást vetni Irenaeus Basileidésére. Szerinte a genealógia élén az első, születetlen Atya áll, akiből emanációval létrejön az értelem (*nous*), majd a logosz, aztán a *phronésis*, s végül a *dynamis* és a *sophia*. E két utóbbiból az első fejedelemségek (*archai*), hatalmak (*exousiai*) s angyalok,⁶³ akik az első égboltot teremtik. Ez az utolsó lépcső 365-ször ismétlődik, míg a mi világunkhoz jutunk, akinek arkhónja a zsidók istene. Pseudo-Tertullianus azt is közli, hogy az Atya neve Abraxas – ezt beszámolójában egy későbbi ponton Irenaeus is említi, s hasonlóan Epiphánios is.

Első látásra nehéz lenne közös pontot találni Irenaeus és a *Refutatio* Basileidése között. Ám a megváltás leírásánál a Refutator a Hetes szférájához érve váratlanul közbeveti, hogy:

szerintük ezekben a térközökben végtelen sok teremtés van, uralmak, erők, hatalmak, amelyekről igen hosszadalmasan és bőbeszédűen *tudnak* értekezni. Azt *állítják* ugyanis, hogy itt 365 égbolt található, s az ő nagy arkhónjuk Abrasax, mert az ő nevének betűi 365-öt adnak ki, s így nevének összege mindent tartalmaz, s ezért áll az év is ennyi napból.⁶⁴

Ezek szerint tehát az Irenaeusnál szereplő Atya, Abrasax valójában csak a Hetes arkhónja, s a Hetes ezek szerint az emanáció Irenaeus által említett 7 szintjét jelentené.⁶⁵ Kérdés ekkor, Irenaeusnál mi történt az előző szintekkel? Egy lehetséges válasz az lenne, hogy az irenaeusi változat a baszileidiánusok *exoterikus* tanítása,⁶⁶ mely exoterikus tanítás a Hetes világán belül marad. Más lehetőség az volna, hogy Basilides Aristotelicus (Isidóros vagy akárki) megtoldotta az eredeti baszileidiánus rendszert két további transzcendens szinttel. Ez esetben nem Irenaeus asszimilálná Basileidés tanítását állítólagos tanítványtársáéhoz, Saturninoséhoz, hanem az való-

⁶³ Itt Irenaeus fordítása nem őrzi meg a görög terminusokat, de Epiphánios nyilvánvalóan igen.

⁶⁴ *Ref.* VII 26,6.

⁶⁵ Grant Abrasaxot a Nagy Arkhónnal igyekszik azonosítani, és az emanációkat megtoldva két, Kelemennél olvasható metafizikai szereplővel 6-ról 8-ra egészíti ki (az angyalokat nem számítja): Grant, i.m., 206.

⁶⁶ Ez egy furfangosabb lehetőség a fent (92. o. a 14. jegyzettel) említett vulgarizálódáshoz képest.

ban közel is állt volna. Ám talán a legvalószínűbb, hogy egyikről sincs szó, hanem a Refutator – aki Basileidés előtt és után egyértelműen Irenaeusra támaszkodik beszámolójában⁶⁷ – a közbevetéssel igyekezett elhelyezni a nagyrabecsült Irenaeusnál található, ám forrásában nem olvasható információt. A közbeszúrás ugyanis háromszor egyértelműen jelzi, hogy nem az eddig kivonatolt dokumentumot idézi:⁶⁸ az addigi egyes szám helyett többes számot használ (szerintük, mondják, állítják). Az összeegyeztetés azonban teljesen nem sikerülhet: többek között azért sem, mert Irenaeusnál a zsidók istene egy sokkal alacsonyabb angyal, míg a Refutatornál Abrasax maga.

Mi a tanulság a negatív teológiára nézve ebből az összevetésből? Ha Abrasax a Törvény istene, a Refutator Basileidése alapján nem várhatjuk, hogy a megismerésen és megnevezhetőségen kívül álljon. Valóban, nem is találunk Irenaeusnál és a tőle függő forrásokban ilyen kitétel. Egyedül Irenaeus latin fordítása egészíti ki később, a szótériológia leírásánál az Atya *innatus* jelzőjét *innominatus*-szal. Ez azonban valószínűleg nem jelenti azt, hogy megnevezhetetlen, csak azt, hogy megnevezetlen, névtelen. Ám még e gyenge értelmezése a kifejezésnek is ellentmond annak a később közölt információnak, hogy igenis van neve: Abraxas. Hasonlóan félrevezetőnek látszik Irenaeus latin fordításában az a megjegyzés, hogy az első emanációval, az Értelemmel azonosított Megváltó, a Fiú *incognitus omnibus*. Az Irenaeusból dolgozó görög források alapján itt egyértelműen az állt, hogy „nem *mindenki számára* felfogható:”⁶⁹ csak a gnózis beavatottjai számára az ugyanis, aki egyébként maguk is ismeretlenek a többi ember előtt.

A negatív teológia ilyenfajta hiánya mindenesetre Irenaeus Basileidés-beszámolójában különösen szembeötlő, ha az általa mesterének tartott Menandros, és állítólagos tanítványtársa, Saturninos rendszerének leírásával összevetjük. E szerint ugyanis mindkét gnosztikus tanító az első forrás, az Atya abszolút megismerhetetlenségét állította.⁷⁰ Ezt az információt nemcsak Irenaeus későbbi hereziológus követői,⁷¹ de a Refutator maga is átveszi.⁷²

Segíthet a basileidési teológia megértéséhez a szintén alexandriai Philónnal történő összevetés: a párhuzamok és különbségek számbavétele. Kezdjük az előbbivel! Philónnál a különféle alkalmi változatokban előbukkanó kozmogóniai koncepció alapstruktúrája a következő: a megnevezhetetlen, megismerhetetlen Létező kimondja a Logoszt, aki – ha kevésbé is – de alapvetően szintén hozzáférhetetlen

⁶⁷ Grant, i.m., 204-205 (Ref: VI 55,2 és VII 28 alapján); a VI 42,1 szerint szerzőnk Irenaeust a bemutatott szekták képviselőinek panaszai miatt korrigálja.

⁶⁸ Erre figyelj Foerster, i.m., 234.

⁶⁹ οὐ πᾶσι χωρητὰ καὶ καταλητὰ: Theodóretos 349,35-6; vö. Epiphánios 24,3; I 260,18-19.

⁷⁰ Irenaeus AH I 24,1; I 23,5.

⁷¹ Pl. Theodóretos I 2 (Menandros): τὴν πρώτην ... δύναμιν ἄγνωστον ... ἔφησε; I 3 (Saturninos): Πατέρα παντάπασιν ἄγνωστον.

⁷² Ref: VII 28,1: „ἔνα Πατέρα ἄγνωστον τοῖς πᾶσιν” (szerinte egyébként csak Saturninos Menandros tanítványa, és Menandrost nem is ismerteti külön, mert szerinte – ahogy Irenaeus is megállapítja – ugyanazt tanítják).

a földiek számára. A Logoszból két égi *dynamis* (hatóerő) ered, Isten és Úr, a világ teremtője, illetve fenntartója. A Holdalatti világot további három *dynamis* uralja, melyek tevékenysége a Törvénnyel kapcsolatos. Így bár Philón tiltakozna e konklúzió ellen, valójában Izrael Istene nála is ez alsóbb *dynamis*ok formájában jelenik meg, melyek Basileidés Hetes Arkhónjával rokonok; az Isten és az Úr *dynamis* a Nagy Arkhónnal, a Logosz a kozmikus maggal és a benne rejlő Fiúsággal, a Logosz megnevezhetetlen (*akatonomastos*)⁷³ kimondója⁷⁴ pedig Basileidés „minden nevezett név feletti” istenével. Semmiképpen sem áll tehát az a feltételezés, hogy Basileidés tantétele a még csak nem is kimondhatatlan, nemlétező Istenről a judaizmus *philóni* értelmezése szerinti Istene fölé helyezze egy istent. Valóban Philónnal látszik vitatkozni, de ez nem radikális szembenállás, csupán helyesbítés: a végső forrást nem helyes „létezőnek” nevezni.

Jufresa érvelt amellett, s ebben Carabine is követte, hogy valójában a „még csak nem is kimondhatatlan” basileidési tételét kifejezetten anti-judaizmus motiválja, lévén Izrael istene a Templom lerombolása óta „kimondhatatlan.” Csakhogy ezzel az érveléssel több probléma is van. Először is a *Refutatio* Basileidésénél nem találkozzunk olyan anti-judaista polémiával, mint Irenaeusénál, aki számára a zsidók istene az angyalok között egy háromszázhatvanötödik *niemand*, aki a többi angyal népe ellen hergeli népét. Másodszer, mint láttuk, Basilides Aristotelicus szerint az Ószövetség istene *nem* kimondhatatlan. Ha tehát polémiáról lenne is szó, az csak többszörös csavarral működne: (1) a zsidók istene valójában *rhéton*, s az *arrhéton* isten felette áll (2), az igazi még rajta is túl van. Ennek következtében amiképpen az Evangélium mögött rejlik egy titkos (*apokryphos*) gnózis, úgy Basileidésünk szerint a keresztények Háromsága mögött is rejtőzködik egy második (vagyis inkább előbbi, *apokryphos*)⁷⁵ háromság, sőt, amögött egy még ősiobb. Pontosabban fogalmazva „kettőség,” mert Basileidés egy alapvetően binitárius teológiából indul ki, akárcsak a Refutator maga is.

Ha azonban nem Izrael elhívása, hanem a teremtés felől nézzük Basilides Aristotelicust, akkor élesebb a különbség a *mainstream* gnózissal és Markiónnal szemben. Egyfelől igaz ugyan, hogy nála – a filozófus Órigenésszel ellentétben – a teremtő – azaz a Nagy és a „Kis” Arkhón – felett van Isten, azonban a végső, nem létező Isten teremtő is, mint láttuk, s a teremtés Tőle töretlenül halad. Azaz – mint látni fogjuk – a negatív teológia Basileidésünkénél nem egy kozmológiai pesszimizmus következménye.

A Refutator kritikája

Most pedig nézzük meg a Refutator kritikáját Basileidés teológiájáról. Alapkonceptiója értelmében elégnék véli megmutatni, hogy Basileidés rendszerének forrása

⁷³ *De mutatione nominum* 11-12; *Legatio ad Gaium* 6 (magyarul Bugár M. István, *Kozmikus teológia*, Budapest: Kairosz, 2005, 472-473; 491-492); uo. 353; *De somniis* I 67.

⁷⁴ *De fuga* 95 (magyarul in: Bugár, i.m., 466.).

⁷⁵ *Vö. Ref.* VII 25,3.

Aristotelés, s nem a kijelentés. Ehhez a világ holdalatti és holdfeletti szférára történő osztása mellett elsősorban a negatív teológiára utal. Szerinte Basileidés végső, nem létező istene egyrészt olyan, mint Aristotelésnél a legátfogóbb nem, ami önmagában semmi.⁷⁶ Ehhez hozzáfűzhetnénk, hogy Aristotelés szerint nincs is legátfogóbb neme a dolgoknak: de annál jobb a Refutatornak. Másfelől arra hivatkozik, hogy Basileidés nem létező, tervezetlenül tervező istene éppolyan kiméra, mint Aristotelés *noésis noéseósa*, a belátás belátása. Az erőltetett párhuzamokon⁷⁷ túl azonban arra érdemes figyelnünk, hogy a Refutator kritikájának tárgya épp a negatív teológia, ami a szerző által is respektált aristotelési logika mentén első megközelítésben értelmezhetetlen.⁷⁸ Az aristotelési „logika”⁷⁹ pozitív recepcióját sejteti az a részletesség, amellyel a Refutator bemutatja (s e privilégiumot megőrzi a Sztagirita logikája az első keresztény évezredben). A Refutator szerint a teológia célja az Istenről, a kozmosz és a megváltás történetéről adandó, a szó szűk értelmében vett konzisztens leírás, valahogy úgy, ahogy azt kevéssel idősebb kortársa, Alexandriai Kelemen is gondolhatta, már amennyire a *Strómata* VIII. könyvében tetten érhető előkészületekből ez sejthető. Mindenesetre, amikor a Refutator a X. könyv végén⁸⁰ kifejti (*apodeixis*) a helyes tanítást, ott a negatív teológiának semmi helye – ellentétben a II. századi apologéták konszenzusával.⁸¹ Hogy számára nem ismeretlen az elmélet, azt mutatja néhány más gnóosztikus iskola leírása (Saturneilos, Kerdón, egyes valetiniánusok),⁸² valamint a püthagoreus rendszer ismertetése.⁸³ Platón-doxográfiájából azonban teljesen hiányzik ez az aspektus. A Refutator Platónja Irenaeus Basileidéséhez hasonló e szempontból. Szerinte

az Isten testetlen, formátlan, és egyedül a bölcs férfiak számára felfogható.⁸⁴

Azt, hogy a Refutátornál a negatív teológia elvetése mögött egy ilyen értelemben felfogott metodológia áll, megerősíti, hogy az általam máshol paradoxnak nevezett, a negatív teológiához logikai szempontból hasonló álláspontot is – melyet ő héraikleitiánusként jellemez – racionális alapon veti el.⁸⁵

⁷⁶ Ref. VII 14,2; 17.

⁷⁷ Harmadrészt a *Hermeneutika* használatát sejtí abban, hogy Basileidés utal a homonímia szemantikai problémájára. Ez a legkevésbé erőltetett párhuzam.

⁷⁸ Természetesen valójában nem az: l. *Fizika* VIII 10.

⁷⁹ A szó tág, nem mai értelmében az *Organon* tárgykörére értve a kifejezést.

⁸⁰ Ref. X 33.

⁸¹ Aristeidés, *Apol.* I; Iustinos mártír, *Apol.* II 6; Athénagoras, *Legatio* 10,1; Theophilos, *Ad Autolyicum* I 3 (e szövegek magyarul megtalálhatók az Ókeresztény Írók VIII. kötetében: *II. századi görög apologéták*).

⁸² Pl. Ref. VI 38,1 (valentiniánusok), VII 28,1; 33,2 (Saturneilos); 37,1 (Kerdón); X 15,1 (gnóosztikus Iustinos); vö. fenn Markos: 96. o. az 51. jegyzettel.

⁸³ Ref. I 2,6; VI 29,2-3.

⁸⁴ Ref. I 19,3: <Καί> τὸν μὲν θεὸν φησὶν ἀσώματὸν τε καὶ ἀνείδεον καὶ μόνους σοφοὺς ἀνδράσι καταληπτὸν εἶναι.

⁸⁵ Vö. Bugár M. István, *Logosz tész alétheiasz: Nyelv és teológia Melitótól Hippolütoszig*, in: Xeravits Géza &

Via eminentiae: erós és unio

Amit a Refutator *nem* kritizál a negatív teológiában, az az a tény, hogy a transzcendencia végletekig vitt hangsúlyozása gyakorlati szempontból valóban ateizmushoz és nihilizmushoz vezet, ahogy azt az idősebb kortárs középső-platonista Attikos Epikuros szemére is veti:⁸⁶ az ilyen isten *számmunkra* nincs. Az egyetlen kiút ebben az esetben az istentapasztalat, ahogy az Ál-Areopagita Dénesnél is megjelenik a *Misztikus teológiában*, s ahogy Barlaam ellenében Palamas Szt. Gergely fogja hangsúlyozni. A gyakorlati ateizmus kritikájával szemben azonban Basilides Aristotelicus immúnis. A negatív teológia nála is kiegészül a *via eminentiae* és a platóni *erós* mentén megfogalmazott misztikával. A cél az, amit a Fiúság elér az Atyával egyesülve:

a nem létezőhöz ért,⁸⁷ mert szépségének és gyönyörűségének mindent felülszárnyaló volta miatt rá vágyik minden természet, ki-ki a maga módján.⁸⁸

Amint később összefoglalja:

Hiszen minden letről felfele siet, a rosszból a jobb felé.⁸⁹

A Refutator Basileidésénél ugyanis⁹⁰ nem találkozunk kozmológiai pesszimizmussal, még annyira sem, mint Kelemen Basileidésénél, ahol legalábbis a szenvedés és a bűn a világban való lét szükséges és egymást feltételező velejárái.⁹¹ A Refutator leírásában ilyesmit nem találunk, sőt Irenaeusnak a gnoszticizmusról adott általános jellemzésével⁹² szemben itt a rossz magyarázatának semmi szerepe nincs a rendszerben, sőt bukás sincs.⁹³ Minden az első Isten szándéka szerint történik,⁹⁴ bomlik ki a kezdetből. Ilyen értelemben a megváltás nem helyreállítás, hanem végkifejlet – tegyük hozzá, misztikus végkifejlet. A szépség mentén történő felemelkedés útján a Nagy Arkhón is egy fontos állomás, hiszen – mint láttuk – elbeszélhetetlenül szép, minden szépségnél jobb. A misztikának csupán egyetlen korlátja van: csak a Fiúságból részesedőkre, azaz a gnózis birtokosaira terjed ki.⁹⁵ Miután ők misztikus

Papp Miklós (szerk.), *Az igazságról*, Budapest: Vigilia, 2011, 92.

⁸⁶ Attikos, fr. 3 (magyarul in: Somos Róbert [szerk.], *Középső platonizmus*, Budapest: Osiris, 2005).

⁸⁷ Basileidés itt a Jn 1,1-et látszik átírni.

⁸⁸ *Ref.* VII 22,9.

⁸⁹ *Uo.*, 22,16.

⁹⁰ *Vö. uo.*, 22,15-16.

⁹¹ Alexandriai Kelemen, *Strómata* IV 12: 81,1-83,2; IV 24: 153,4; II 20: 112,1-114.

⁹² *Vö. AHI* 22,2.

⁹³ Ezt hangsúlyozza Foerster, i.m., 252-253. és Quispel, *The Gnostic Man*, 122.; 127-128. is.

⁹⁴ *Vö. különösen Alexandriai Kelemen, Strómata* IV 12: 82,2.

⁹⁵ *Ref.* VII 27,1-3.

módon egyesülnek a nem létező Istennel, a többiek részére marad a számukra elérhetetlen transzcendens felőli boldog tudatlanság. Ez azonban része a természet egészét szintekre tagoló isteni tervnek. Basilides Aristotelicus misztikájának – gnóosztikus elitizmusa mellett – az Egyháztól őt elválasztó másik vonása az, hogy nála az, aki az Ősforrással egyesül, mindig „minden tekintetben egylényegű [...] a nem létező Istennel.”⁹⁶

Misztika és mítosz

Basileidés gnóosztikussága tehát nem negatív teológiájában áll, sem nem *erős*-misztikájában, hanem egyrészt elitizmusában, másrészt – tehetjük még hozzá – abban a különös képi nyelvezetben, melyen rendszerét kifejti, s amelyet a Refutator is mítikusnak nevez.⁹⁷ Ezt a jelzőt használja az irenaeusi hagyomány is a maga Basileidésére⁹⁸ – azaz követőire. Ezen utóbbi beszámolók arra engednek következtetni tehát, hogy hosszú távon a mítosz maga alá gyűrte Basileidés és Isidóros teológiai üzenetét, a mágia pedig misztikus programját. Basilides Aristotelicus mítikussága nemcsak a Fiúság repülésének, a Szentlélek szárny-voltának képében és egyéb metaforákban áll, hanem talán a háromszintű istenség- és világkorszak- elképzelésnek a görög mitológiában való gyökerezésében is.⁹⁹ A racionálisan megragadhatón túlnak ilyen képekbe öltöztetése azonban már Platón misztikáját is jellemezte.¹⁰⁰

Érdekes módon Basileidés bírálója is él a mítosszal: természetesen nem a kreatív mítosszal, hanem a kulturális hagyomány részét képező mesék képi világával. A Basileidés tanait leíró szakasz előtt a helyes tanítástól eltérő szekták tanítóit Odysseus szirénjeihez hasonlítja.¹⁰¹ Ezek szerint a fentiekben magam is egy szirén misztikus énekét hangszereltem. Remélem azonban, ettől nem ellenállhatatlan, hanem csupán tanulságos lett.

István Bugár

Basilides Aristotelicus

The Gnostic Basilides has already been described as a mystic. This has been stated with a

⁹⁶ Ref. VII 22,7; X 14,2. Az állítás a Fiúság mindhárom részére igaz!

⁹⁷ Ref. X 26,13.

⁹⁸ Epiphanius, *Panarion* 24,1: I 257,3; 24,3; I 261,3; 24,7; I 264,3; 24,8; I 265,8; 24,9; I 267,3 és 5; vö. Irenaeus *AH* I 25,3: *ut altius aliquid [...] invenisse videatur, in immensum extendit sententiam.*

⁹⁹ Isidóros explicite hivatkozik Pherekydésre mint tekintélyre: in *Alexandriai Kelemen, Str* VI 6: 53,2-5.

¹⁰⁰ Quispel odáig megy, hogy a basileidiánus mítosz valójában belső folyamatokat jelent: Quispel, *The Gnostic Man*, 124-133.

¹⁰¹ Ref VII 13.

reference to the account of the Basilidean doctrine by the anonymous Refutatio omnium haeresium (and partly to that of Clement). In my paper I deal exclusively with the former account. Although I suggest, on the basis of various evidence, that it might describe the system of Isidorus, I disregard the question of authorship and the quest for the “original Basilides,” as I analyse the system presented in quotations and paraphrase by the Refutatio.

The mystical tone in the Refutator’s Basilides has two aspects: 1. the extravagantly phrased negative theology (the aspect of secrecy of a mystery); 2. the eros-mysticism which pictures a world that is not evil, and fully dependent on its Prime Source (the aspect of experience and catharsis in a mystery). The first feature is a common good of second century Gnostic, Christian and Platonic theology – it is another question that the author of the Refutatio shows no understanding toward the idea. The second feature, however, sharply contrasts our “Basilides” not only with the overwhelming majority of Gnostic systems, but in its elimination of the Fall also with (orthodox) Christianity. It is a truly Platonic trait of his thought. Its eschatological elitism and mythical expression are its most Gnostic characteristics – neither of the two incompatible with Platonism, though. All the more so, since I agree with those who notice that the remark about the esoteric figure of Abrasax in the account of the Refutatio is due to nothing else than the author’s – unsuccessful – attempt to reconcile his source with the information from his renowned model, the Adversus haereses of Irenaeus.