

HAMVAS ENDRE

Kozmikus szomorúság: a lélek eredete a hermetikában¹

I. Módszertani megjegyzések

Egy korábbi alkalommal² lehetőségem volt felvetni azt a problémát, hogy a hermetikus lélektan vizsgálata, továbbá annak a kérdésnek elemzése, hogy az emberi léleknek milyen funkciói és diszpozíciói vannak, hogyan segít abban, hogy megértessük a hermetikus műsztérion³ természetét és célját.⁴ Az alábbiakban arra keresem a választ, hogyan rekonstruálható az a hermetikus tanítás, amely az emberi lélek eredetére vonatkozik, hiszen nyilvánvaló, hogy annak felismerése, hogy a lélek honnan származik, döntő jelentőséggel bír annak megválaszolásában, milyen módon lesz lehetősége a „megváltásra”. Vagyis a lélek eredetének, természetének az ismerete – amely tudás végső soron az én legmélyebb megismerését, tehát önismeretét jelenti – kulcsfontosságú a hermetikus műsztérion megértéséhez, hiszen a probléma nemcsak az ember eredetére, hanem céljára is vonatkozik.

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

Ezek

a lélek égi eredetének doktrínája,

az emberi lélek mint egy isteni teremtés-aktus lehetséges eredménye,

az emberi lélek bukásának magyarázata,

és az isteni állapothoz való visszatéréseinek lehetősége.

Előre kell bocsátani, hogy a két utóbbi kérdés már a műsztérionra⁵ vonatkozó ta-

¹ A következő dolgozat a „K 101503” számú, *a misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban* című OTKA pályázat keretei között készült el. Mivel a szöveg egy több tanulmányból álló sorozat része, a következőkben többször fogok utalni olyan kérdésekre és problémákra, amelyeket itt nem tudok kifejteni, így tárgyalásuk egy későbbi tanulmány tárgya lesz.

² *A megismerés funkciója a hermetikus misztériumban*, Orpheus Noster 3/3-4 (2011) 82-89. o.

³ Mivel célom éppen a $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omega\nu$ hermetikus fogalmának közelebbi meghatározása, ezért a terminust nem fordítom le.

⁴ Festugière a *La révélation d’Hermès Trismégiste* című alapvető művének (Paris 1953) harmadik kötetét teljes egészében a hermetikus lélektannak szentelte.

⁵ A megismerési folyamat e végső állomását világosan írja le a XIII. dialógus (CH. XIII. 3). A testi és lelki szemekkel való látás döntő fontosságú különbségéről később még lesz szó. A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy a megismerés egy olyan tanulási folyamat, amely az emberi belső nagyon is valóságos átalakulását eredményezi. Ebből következően figyelniünk kell azokra a nyelvi nyomokra is, amelyek a hermetikus szövegekben tetten érhetők, hiszen ezek helyes értelmezése és elem-

nítást vezet be, annak ellenére, hogy még nem áll rendelkezésünkre a teljes fogalmi keret annak érdekében, hogy pontosan meghatározhassuk, mit értsünk a hermetikus misztérium fogalmán.⁶ A kérdés megválaszolásában előzetesen az a megoldás tűnik iránymutatónak, hogy a *misztériumot* a tanulás egy fajtájaként értelmezzük, amelynek legvégső célja az isteni szikrát tartalmazó emberi benső teljes, istenivé történő átalakítása. Ahhoz azonban, hogy ez a teljes átalakulás lehetővé váljon, nyilvánvalóan meg kell ismerni, és fel kell tárni az emberi lélek eredetét. Ez a tanulási folyamat, vagyis az én fokozatos átalakítása végül az ember empirikus (azaz látható, tehát materiális) valóságának teljes kiüresítéséhez vezet, egy olyan állapothoz, amelyben az anyagi természetnek (vagyis az ember testi valójának) puszta látzattá kell válnia. Ennek megfelelően a lélek eredetére és szerkezetére vonatkozó előzetes vizsgálódásaink lehetővé fogják tenni, hogy kidolgozzuk a hermetikus ismeretelmélet vázlatát, és elhelyezzük egy szélesebb vallás- és filozófiatörténeti kontextusban.⁷ Nem véletlenül használom a vázlat kifejezést: bár nincs egységes, a hermetikus szövegekre általánosan kiterjeszhető elmélet, mégis általában elmondható, hogy a szerzőknek megvan az a szándéka, hogy kidolgozzanak egy filozófiailag (ha tetszik, tudományosan) megalapozható lélektant, még akkor is, ha egyes szövegekben ezt az elméletet mitikus narratíva segítségével fejtik ki.

Bár egyre inkább előtérbe kerül az a megközelítés, hogy a hermetikus szövegek úgy olvasandók, mint amelyekben a nyelv performatív vagy rituális alkalmazása a domináns – vagyis hogy a pusztán filozófiai kontextusban történő interpretáció nem lehet elégséges a szöveg funkciójának megértéséhez⁸ – a továbbiakban mégis ez utóbbit fogom alkalmazni, mivel e kardinális probléma megvilágításához – éppen filozófiatörténeti vonatkozásai miatt – e helyen ez tűnik célravezetőbbnek.

Vizsgálódásaink végén természetesen arra a manapság egyre fontosabb kérdésre is meg kell próbálnunk válaszolni, kik, hogyan és miért írhatták, illetve olvashatták a hermetikus szövegeket. Én a következőkben amellet fogok érvelni, hogy a szerzőknek a lélektani elméleteket illetően van egy egységesítő szándékuk, ennek ellenére a téma nehézsége és az a környezet, amely meghatározza e diskurzust, szükségképpen ellentmondásokhoz vagy nehezen összeegyeztethető álláspontokhoz vezet.

A következőkben a hermetikus lélektan alapjait mutatom be, szem előtt tartva a fentebb említett négy alapvető szempontot, illetve azt, hogyan nyújtja ez a tanítás egy olyan ön-ismereti módszer alapjait, amely végül misztikus élményben csúcsosodhat ki.

.....
zése – mint például a később bemutatandó fény-terminológia alkalmazása – döntő jelentőségűnek bizonyul, ha a problémát meg akarjuk oldani. L. G. VAN MOORSEL: *The mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht 1955, 77 skk. L. még: F. N. KLEIN: *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*. Brill 1962.

⁶ Ennek kidolgozása egy későbbi írás tárgya lesz.

⁷ Vö. FESTUGIÈRE: *La révélation III*. (1. jegyzet) 27-33. o.

⁸ Ehhez l. J. SÖDEGARD: *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*, Stokholm 2003; R. CHLUP: *The Ritualization of Language in the Hermetica*, *Aries* 7 (2007) 133-159. A. VAN DE KERCHOVE: *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden 2012.

2. A lélek eredetének mítosza a Κόρη κόσμου-ban

Először is vegyük szemügyre a Sztobaios *Anthológiájában*⁹ fennmaradt egyik hosszabb hermetikus szövegnek, a Κόρη κόσμου címen¹⁰ emlegetett dialógusnak a lélek eredetére vonatkozó mitikus narratíváját. Tekintve, hogy maga a szöveg igen komplex, és feltehetően több réteget tartalmaz, sőt talán több traktátus összeillesztéséből jött létre, így általánosságban (a szerkezetre, forrásokra vonatkozóan) sok filológiai problémát nyújt, jelen keretek között csak a kérdéses mítosza fogok koncentrálni. A szöveg egyéb részeit csak annyiban érintem, amennyiben mindenképpen szükséges. Noha a Κόρη κόσμου említett mítosza főbb vonalaiban nyilvánvalóan a *Timaioszt*¹¹ követi, tehát a szöveg elhelyezhető a platonikus tradícióban, a lelkek teremtésének leírását érdemes hosszabban is áttekintenünk, hiszen szemléletesen mutatja be azt a hermetikus tanítást, miszerint az emberi lélek égi eredetű létező.¹² Az áttekintés után alkalmam lesz arra is rámutatni, mennyiben visz közelebb mindez a hermetikus μυστήριον értelmezéséhez.

Az emberi lélek eredetének mítosza – a lelkekkel való látás metaforájának jelentősége

A Κόρη κόσμου az ember megszületését kozmikus katasztrófa eredményeként írja le. A legfőbb teremtő által létrehozott kozmikus elemek, akiknek az volt a feladatuk, hogy megteremtsék a többi lelket, és akik részesültek a legfőbb isten saját szubsztanciájából – a szöveg ezt az életet adó princípiumot πνεύμα-nak nevezi – valamilyen érthetetlen vágytól hajtva meg akarták ismerni teremtőjük igazi természetét. Ezzel az elbizakodottságukkal azt a büntetést érdemelték ki, hogy emberként kellett újjászületniük. Fontos kiemelnünk, hogy ebben a szövegben Hermész különösen fontos szerepet játszik, hiszen ő az, aki a legfőbb Isten utasítására közvetlenül megformálja az emberi nemet.¹³ A misztikus tapasztalatnak itt ismeretelméleti következményei vannak: erre a mitikus elbeszélés is utal, amennyiben a lélek alapvető intelligibilis megismerési képességét állítja szembe a testi szemek

⁹ A sztobaioszi töredékek vizsgálata a lélek eredetének hermetikus doktrínája szempontjából igen gyümölcsözőnek tűnik, mivel több fragmentum is foglalkozik e témával. Erről alább részletesen lesz szó.

¹⁰ A cím lehetséges értelmezéseit, a szöveg fordítását kommentárokkal együtt I. W. SCOTT: *The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. I-IV. Oxford 1924-1936.* A. D. NOCK – A. J. FESTUGIÈRE: *Corpus Hermeticum*, Paris, 1946-1954. Főleg III-IV. kötet.

¹¹ Itt főleg 41a-42e-re gondolok. A lélekre vonatkozóan: 42a skk.

¹² Emellett nagyon fontos, egyéb vallástörténeti párhuzamok is vannak, például egy leideni varázspapirusz. (Vö. A. DIETRICH: *Abrasax*. Teubner 1891.)

¹³ SH. XXIII. 30. Az ember teremtésének e leírásához érdemes hozzáfűzni, hogy bár a Κόρη κόσμου egészének szerkezete meglehetősen bonyolult, a traktátus feltehetően több forrásból lett összeállítva, az antropológiai rész egységes vonalú, drámai narratíva, amelynek a csúcspontja – a teremtő Isten állapotának megváltozása – különös jelentőséggel bír. Erről alább még lesz szó.

érzékelésének hiányos képességével. A megtestesülni készülő lelkek legfőbb fájdalmát annak a képességnek elvesztése jelenti, hogy intelligibilis módon (vagyis testi szemek nélkül) szemlélhetik otthonukat, az eget, miáltal egyre kevesebb esélyük lesz visszatérni oda.¹⁴ Bár a Κόρη κóσμου kérdéses helyén nem fordul elő a „lélek szeme” kifejezés mint jellegzetes fordulat, a szöveg többször utal arra, hogy a léleknek van szeme, ami képes az isteni szféra (konkrét értelemben is: *aithér* és *aér*) befogadására. Végül ez a szembeállítás nyíltan is megfogalmazódik: a megtestesült lélek azért panaszkodik jövőendő szomorú sorsa miatt, mert testi szeme alig lesz alkalmas arra, hogy az istenit szemlélje, vagyis elvezesse eredeti honába.¹⁵ Tehát a Κόρη κóσμου szerzője, más hermetikus szövegek írójához hasonlóan, a tudás különböző fokozatainak számbavételekor központi szerepet szán a látás metaforájának,¹⁶ amit a lelki és testi szemek markáns szembeállítása mutat. A *láthatatlan és látható szférájának* említett szembeállítása, az intelligibilis és az anyagi világ különbségére vonatkoztatva más szövegekben (CH. V.) is alapvető, ami arra utal, hogy ebben a kérdésben a hermetikus írások szerzőinek egységes koncepciót kell tulajdonítanunk.¹⁷ A lelkek láthatóvá válása – azaz megtestesülése – tehát egyrészt megismerő képességük radikális csökkenését, másrészt végességük kényszerű megtapasztalását jelenti. A lelkek számára a megtestesülés nyilvánvaló csapás, súlyos büntetés, mivel a test börtönébe zárva mintegy száműzetésbe kényszerülnek, távol eredendő honuktól, rokonaiktól, a csillagoktól. Mindezt még az a következmény is tetézi, hogy a test nedvesebb anyagába zárva nem lesznek képesek szemlélni az eget.

A megtestesülésnek továbbá etikai következményei is vannak, hiszen a léleknek mindenféle vétkeket kell majd elkövetnie azért, hogy a test kívánságait teljesíthesse.¹⁸ Nem véletlen, hogy a lelkek fájdalmasan könyörögnek azért, hogy valamiféle vigaszra leljenek. Félelmeikre válaszul a legfőbb isten törvényt szab: ha már nem lesznek vétkeik, akkor visszatérhetnek égi hazájukba, de ha továbbra is vétkezni fognak, akkor mindig újabb és újabb megtestesülés lesz a büntetésük. Hadd jegyezzem meg, hogy a szerző mintegy a látás fentebb bemutatott metaforáját felhasználva teljesíti ki a kozmikus bukás leírását irodalmilag is: a lelkek a testbe kényszerülésük előtti utolsó pillanatban azért könyörögnek teremtőjükhöz, hogy amíg még *láthatják* a ragyogó kozmoszt, legyen hozzájuk néhány vigasztaló szava.¹⁹ Tehát az égi világ tökéletes látványától való megfosztottság, az isteni tökéletes tudásának el-

¹⁴ Vö. SH. XXIII. 34-36. Más hermetikus szövegekben erre nyilvánvaló utalás is történik akkor, amikor a szerző a „lélek szemei” kifejezést használja, mert ezzel fejezi ki az Isten megismerését lehetővé tevő intelligibilis képességet.

¹⁵ SH. XIII. 36.

¹⁶ SÖDEGARD: *Piety*, 163 skk (8. jegyzet). A belső látás (intuíció) egy olyan képesség, amely az Istentől kapott fény által jön létre. Az a nézet, hogy az intuícióhoz az emberben lévő isteni fény vagy szikra kell, egészen elterjedt elképzelés. Így a misztikus élménynek – amennyiben az az istenivel való egysülésben nyilvánul meg – alapvető feltétele az intuitív megismerés képessége.

¹⁷ Vö. CH. V. 2.

¹⁸ SH. XIII. 35.

¹⁹ SH. XIII.37.

vesztése a jövőbeni emberi lelkek egyik alapvető élménye lesz a szublimáris (ez itt lényegében a materiális világ szinonimája) szférába történő alászállásuk után. Az *értelemmel való látás*²⁰ mint az igazi tudás metaforája, amely a Κόρη κόσμου antropológiájának központi jelentőségű eleme, önmagában is figyelemre méltó, ugyanakkor – ahogyan arra a *corpus*ban található egyéb párhuzamok utalnak – a hermetikus irodalom tágabb kontextusa felé mutat. E metafora értelmét és jelentőségét a kérdéses szöveg egyébként különösen jól megvilágítja,²¹ hiszen segít abban, hogy a kifejezést a hermetikus μυστήριον-ra vonatkoztassuk. Ugyanis a kérdéses helyen Hermész arra buzdítja fiát, imádkozzon Istenhez azért, hogy az felvillantsa számára az intelligibilis tudás megragadásához szükséges lángot. Az imára való felszólítás jelentősége annak megmutatásában áll, hogy az embernek isteni adományra van szüksége ahhoz, hogy Isten fellobbantsa benne önnön fényét, és a beavatandó így jusson tökéletes ismerethez.²² Talán nem tévedünk, ha ez alapján a hermetikus megismerést lényegében egy performatív aktusként jellemezzük, amelynek kiteljesedését az Istenhez forduló ima és az ennek következtében megnyilvánuló isteni segítség eredményezi.²³ A Κόρη κόσμου antropológiai drámájának e felvonása nem véletlenül ér éppen azzal véget, hogy a teremtő Isten – miután beszédet intézett a lelkekhez, amelyben felvillantja előttük megváltásuk lehetséges útját – eltűnik a megtestesült lelkek szeme elől, vagyis felveszi eredendő, intelligibilis természetét, romolhatatlan Értelmmé lesz.²⁴

Látható, hogy a Κόρη κόσμου szerint az emberiség létrejötté, mint a kozmikus lelkek megtestesülése, és földre való száműzése büntetés, így a folyamat leírása mindenképpen pesszimista hangvételű. Ugyanakkor a legfőbb isten ígérete megcsillantja azt a reményt, hogy a helyes, bűn nélküli élet a lelkek visszatérésének lehetőségét jelenti. Ez felvet egy olyan következményt, amelyet a szakirodalom talán nem hangsúlyoz eléggé, de számunkra kiemelkedően fontos, nevezetesen hogy a lélek testbe kerülése *etikai következményekkel* jár. Ha ugyanis a test börtönébe zárt lélek vissza akar jutni égi otthonába, arra kell törekednie, hogy megváltoztassa az anyagi világban betöltött egzisztenciális állapotát, vagyis az értelem szerint való látás csak akkor teljesíthető ki, ha a lélek nem vétkezik.²⁵

Az emberi testbe zárt lélek tehát kozmikus eredetű természet, olyan πνεῦμα, amelynek megalkotása közvetlenül a legfőbb istenhez köthető; ebből az következik, hogy az

²⁰ Máshol (CH. VII. 1.) „a szív szemei” (ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας) fordulat jelenik meg, de nem hiszem, hogy ez lényegi különbséget jelentene.

²¹ CH. V. 2.

²² Vö. CH. X. 6, XIII. 18, XVI. 16, *Asclepius Latinus*, 23.

²³ Meg kell jegyezni, hogy CH. XIII. és NHC. VI. 52 értelmezhető úgy, mint egy ilyen performatív aktus leírása, amely éppen e megismerés teljes folyamatát mutatja be. A CH. XIII-nak van ezzel ellentétes olvasata is, ennek klasszikus példáját l. R. REITZENSTEIN: *Die Hellenistische Mysterienreligionen*, Teubner 1927 47-52. o. A hermetikus vallási nyelv performativitásához l. R. CHLUP: *The Ritualization of Language*. (8. jegyzet.)

²⁴ SH. XIII., 42.

²⁵ SH. XIII., 38-39. Vö. CH. X. 8.

ember bukott állapotában is különleges, isteni státusszal bír. A Κόρη κόσμου kozmogóniai mítosza az ember teremtését egy olyan folyamatba helyezi, amely mint egy keretet biztosít annak, hogy megérthessük az emberi állapot alapvető helyzetét. Mivel az emberi lélek végső soron a teremtő πνεῦμα-jából származik, azon túl, hogy a mindenség legfőbb régióival rokon természetű, isteni is. Ezzel kapcsolatban érdemes hangsúlyoznunk, hogy a lelkek megteremtése folyamán Isten a saját πνεῦμα-ját veszi a lelkek alapanyagául, amelyet azután tűzzel és más „szent anyagokkal” vegyít össze,²⁶ hogy titkos szavak (mágikus kántálás?) kíséretében hozza létre azt a keveréket, amelynek legfinomabb, láthatatlan része végül a kozmikus lelkek szubsztanciája lesz.²⁷ A Κόρη κόσμου mítosza szerint tehát e különleges, mágikus teremtési aktus révén létrejövő, isteni szubsztanciából származó πνεῦμα lesz az az anyag, amelyből az emberi lélek is származik. A lélek megteremtésének leírása itt egészen különleges: a πνεῦμα legfinomabb, különleges része, amely teljesen sajátos, semmi máshoz nem hasonlítható szubsztancia, az alkímiai eljáráshoz hasonló hevítés, majd hűtés után elnyeri azt a formáját, amely Istentől a Meglelkesülés (ψύχωσις) nevet kapja. Ez az isteni πνεῦμα, amit Isten tűzzel és más anyagokkal hevít, majd lehűt: az az alapvető szubsztancia, amit az alkímistának is meg kell találnia ahhoz, hogy abból képes legyen bármit létrehozni az isteni teremtés analógiájára. Az alkímiai processzus során ugyanis az alkímista először is olyan keveréket (εὐκροασία) akar találni, amely ismeretlen szubsztanciákból áll, hogy a megfelelő folyamatok – hevítés, szublimáció, *fixatio* – révén alakíthassa át az anyagot.²⁸ A Κόρη κόσμου leírásában a teremtő Isten hasonlóképpen jár el: a különleges isteni szubsztanciából hevítés és *fixatio* révén hozza létre az élő anyagot, a lelket, ezzel lényegében annak anyagi mivoltát is átlényegíti.

Az ember nyomorúsága abból ered, hogy isteni eredetű lelke testbe kényszerül. Itt egy érdekes párhuzamra mindenképpen fel kell hívni a figyelmet. Egy leideni varázspapiruszban, amelyet a kommentárok említenek a Κόρη κόσμου-val kapcsolatban, a világ – miként a hermetikus dialógusban is – Isten nevetésének eredményeképpen jön létre, a Lélek viszont e teremtési folyamat végén keletkezik, akkor, amikor Isten nevetéséhez könnyek keverednek.²⁹ Talán nem tévedünk, ha a két szö-

²⁶ Az, hogy a pneuma jellemzése és bevezetése sztoikus eredetre utal, míg a lelkek teremtésének leírása egyértelműen a *Timaios* hatását mutatja, megjegyzendő, de számunkra kevésbé releváns. Azonban az a kérdés, hogy milyen e keverék természete, és hogyan kell értelmezni a teremtés mágikus aktusát, már fontosabb problémának tűnik.

²⁷ Azt, hogy a lelkek teremtése tulajdonképpen egy alkímiai folyamat leírása, már Zielinski is megfogalmazta, bőséges párhuzamokkal pedig FESTUGIÈRE támasztotta alá: *La création des âmes dans la Korè Kosmou*. Hermétisme et mystique païenne Paris, Aubier-montaigne, 1967. 230-248.o.

²⁸ Vö. LAWRENCE M. PRINCIPE: *Alchemy*, Dictionary of Gnosis, ed. by Wouter J. Hanegraaff, Leiden, Brill, 2006, 17. o.

²⁹ PGM. XIII. 162 skk. Vö. DIETRICH: *Abrasax* (12. jegyzet) 3-20. TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE: *Teremtő nevetés*. Vallástörténeti tanulmányok, Budapest, Akadémiai, 1981, 9-13. A papirusz szövegére a kommentárok felhívják ugyan a figyelmet, de az általam említett párhuzamot tudtommal még nem hangsúlyozták.

veget e szempontból is párhuzamba állítjuk: az emberi lélek a kozmikus teremtési folyamat végén jött létre, és valamilyen, egyébként ismeretlen okból szomorúság és bánat lesz az osztályrésze. A két szöveg közötti párhuzam bizonyára nem véletlenszerű:³⁰ az anyagi világ szubsztanciájának teremtése mindkét esetben közvetlenül az isteni nevetésből származik.³¹

A hermetikus szövegekben az emberi létállapot kettős megítélésével találkozunk. Egyrészt az emberi lélek kozmikus bukás eredménye, másrészt olyan isteni eredetű természet, amelyet éppen ez az eredet tesz alkalmassá arra, hogy az anyagi világban pozitív szerepet játsszon. Feladata az, hogy őrizze az isteni teremtés eredményeként létrejött világot, és a megismerés helyes útján járva értse meg önnön való természetét. A kozmikus bukással kapcsolatban ki kell emelnünk, hogy az isteni eredetű lelkek eredendő bűnük, elbizakodottságuk miatt kényszerülnek a megtestesülésre. Ez annyit tesz, hogy az ember eredendően, már megszületése előtt is bűnös, és a megtestesülés éppen e vétkeknek a következménye. Ez a felfogás ellenében áll a minden bizonnyal alapul szolgáló platóni szöveg, a *Timaios*z mítoszával, ahol a megtestesülés sokkal inkább a világnak a Démiurgosz szándéka szerinti harmóniájához szükséges, és e harmónia fenntartása épp a lelkek bűne miatt kerülhet veszélybe. Ezzel a Κόρη κόσμου szerzője világos választ ad arra a kérdésre, amely a középső platonizmustól kezdve egyre inkább égető filozófiai és teológiai kérdésnek számít, mégpedig, hogy a jó teremtő által alkotott, intelligibilis természetű lelkeknek miért kell alászállniuk az irracionális vágyaktól és törekvésektől hajtott anyagi testbe?³² Figyelemre méltó, hogy a lélek már azelőtt vétkezik, hogy kapcsolatba kerülne a testtel, így azzal a némileg szokatlan megoldással találkozunk, hogy a rossz oka *magában a lélekben*, nem az irracionális anyagban van.

3. Az emberi lélek természete a stobaiosi töredékekben A „lélek leple” kifejezés jelentősége

A stobaiosi antológiában a *Koré koszmou*-t követő hermetikus töredék kimondottan lélektani kérdésekkel foglalkozik, közelebbről: a lelkek eredetével és természetével. Nehezen oldható meg az a filológiai probléma, amelyet a töredéknek a gyűjteményben viselt címe (Εν ταύτῳ azaz *ugyanabban a könyvben*) okoz, tudniillik, hogy a

.....
Érdekes, hogy a teremtő isten minden egyes nevetése – összesen hét – egy-egy teremtő isteni erőt (tkp. isteni emanációt) szül, de a folyamat során fokozatosan megjelenik a szomorúság; Isten már az ötödik nevetésénél elszomorodik. (Ennek egyébként az emberi életre is drámai hatása van, amennyiben Ananké is így születik meg.) Ez a gnosztikus emanációs mítoszokat juttathatja eszünkbe, ahol a teremtés egy pontján megjelenő isteni erő – valamilyen váratlan kozmikus baleset következményeként – szomorú lesz, amely bánatból újabb isteni erők keletkeznek.

³⁰ A párhuzamot egyébként a szöveghagyomány is megerősíti, amennyiben a mágikus papiruszon lévő imát (feltehetően) a Ἐρμαϊκός kitétel vezet be, vagyis egy hermetikus imának tekinthető.

³¹ TRENCSENÝI-WALDAPFEL: *Teremtő nevetés* (29. jegyzet.) 10. o.

³² A kérdés megfogalmazását l. Arnobius, II. 37 skk. A problémához l. FESTUGIÈRE III (4. jegyzet) 63 skk.

XXIV. töredék a Κόρη κόσμου folytatása-e, vagy hogy ugyanabban, az Íszisz és Hórosz közötti párbeszédet tartalmazó gyűjteményben volt-e. Ezt a dilemmát e helyen nem kell megoldanunk, annyi mindenestre megállapítható, hogy jellegében közel áll a fentebb bemutatott szöveghez.³³

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

Hórosznak arra a kérdésére, hogy a lelkek hogyan lesznek bölcsekké, Íszisz így válaszol: „A látószervet, gyermekem, burok fedi. Ha ez a burok vastag és sűrű, a szem nem lát élesen, de ha laza és vékony, akkor az ember igen élesen lát. Így van ez a lélekkel is. Hiszen, mivel maga is testetlen, neki is van egy testetlen leple. Bennünk ezt a levegő rétegei alkotják. Ha ezek könnyűek, lazák és átlátszók akkor lesz a lélek képes a megértésre.”³⁴

Az idézett szövegrész emlékeztet a Κόρη κόσμου már említett szakaszára, amelyben a megtestesülés előtt álló lelkek azért panaszkodnak, mert testbe kerülve a látószervük nem lesz alkalmas az igazság megismerésére.³⁵ Tehát az anyagi test, amelybe a léleknek szükségképpen alá kell szállnia, itt is akadály annak, hogy a lélek tökéletes megismerési képessége működhessen. A megismerés valós természetének valójában testetlennek, azaz intelligibilisnek kellene lennie. E ponton ugyancsak fontos és a hermetikus szövegekben jellemző problémával találjuk szembe magunkat: a lélek önnön, testével ellentétes, immateriális természete szerint nem tud egyesülni a testtel, ezért valamilyen lepelre (περιβόλαιον) van szüksége ahhoz, hogy a szubblunáris világban is megőrizhesse integritását. Ez a lepel, amely a lelket a test durva anyagának hatásaitól védi, a stobaiosi töredékben az ἀήρ. Van a *Corpus Hermeticum*ban egy figyelemre méltó párhuzamos szöveghely, ahol a lepelnek ezt a funkcióját éppen a lélek egy másik formája (ψυχή) látja el, amennyiben védelmezi az ember legmagasabb részét, az értelmet (νοῦς) attól, hogy az teljesen a testtel való kapcsolat uralma alá kerüljön; lehetetlen ugyanis, hogy az értelem önnön természete szerint legyen a testben, illetve hogy a test az értelmet megillető halhathatatlan részesevé váljon.³⁶

Az az elképzelés, miszerint a léleknek lepelre,³⁷ vagyis valamilyen közvetítő elemre van szüksége ahhoz, hogy a testtel egyesülhessen, minden bizonnyal elterjedt nézet volt a hermetikus irodalmon kívül is, hiszen Jamblikhosz a *De anima* című értekezésében külön bekezdést szentelt a kérdésnek,³⁸ és egyértelműen jelzi

³³ *Corpus Hermeticum*, Paris 1954. III, ccxix skk. (10. jegyzet.)

³⁴ SH. XXIV. 10.

³⁵ SH. XXIII. 36. A szövegrészletet l. fentebb.

³⁶ CH. X. 13.

³⁷ SCOTT: *Hermetica* III, 570 sk. (10. jegyzet)

³⁸ *De anima*, 38, Wachsmuth, I. 454, 10 sk. Én a következő kiadást használtam: IAMBlichos: *De anima*. Eds: John F. Finamore–John M. Dillon. Leiden 2002.

a probléma filozófiai lényegét. E szerint a lélek és a test között lévő szubsztanciák (vagyis az említett lepel, περιβόλαιον) természetét illetően különböznek a filozófusok nézetei. Itt utal arra, hogy egyesek – sajnos nem említi, kikre gondol – az immateriális lélek és a materiális test közé különböző szubsztanciákat (a περίβλημα kifejezést használja) iktatnak, hogy megvédjék az élet intelligibilis princípiumát. A jamblikhoszi és a hermetikus szövegek nyelvezete és terminológiája közötti hasonlóság alapján helytállónak tűnik az a feltételezés, hogy Jamblikhosz itt többek között a hermetikus szövegekre gondolt.³⁹

A bemutatott párhuzamos szöveghelyek két következtetést engednek meg. Egyrészt: a különböző forrásokban fennmaradt hermetikus szövegek között gyakran szövegszerű kapcsolatok is kimutathatók (jól mutatja ezt a περιβόλαιον kifejezés), másrészt: bár az emberi lélek (vagy értelem/νοῦς) testbe kényszerült, de itt, a materiális világban is megőrzi intelligibilis funkcióját, a megértés és megismerés képességét. A kérdés az, hogy a megismerést az anyagi világ viszonyai között hogyan lehet a lehető legteljesebb mértékben „mozgósítani”, és csökkenteni a testnek a lélekre nehezedő terhét. Az idézett szövegek hangsúlyozzák, hogy a lélek vagy – értelmi funkcióként megjelenvén – az értelem: νοῦς, isteni természetű és testetlen, a lepelre tehát minden bizonnyal azért van szükség, hogy mintegy burokként az ember isteni, immateriális természetét megóvja a test anyagi hatásaival szemben.⁴⁰

A következő szöveg, amelyet meg kell említenünk, a Nock-Festugière-féle kiadásban XXVI. számmal jelzett stobaiosi töredék.⁴¹ Ennek a hagyományozott címe (*A lelkek megtestesüléséről és a lélekvándorlásról*) is arra utal, hogy lélektani traktátussal van dolgunk, éppen ezért érdemes ezt a dialógust is röviden szemügyre vennünk.

A szöveg bevezetése szerint mind a már testüket elhagyó, mind a még csak ezután megtestesülő lelkek az ég és föld közötti területeket lakják, mégpedig rangjuknak megfelelően: a magasabb rendűek a magasabb égi szférákat, az alacsonyabb rendűek az alacsonyabbakat. Az a gondolat, hogy a lelkek osztályai között különbségek vannak, a Κόρη κόσμου-ban is megjelenik; ott a lelkek bűnösségének vagy büntelenségének mértéke jelenti a különbséget.⁴² Már itt, a 2. §-ban választ kapunk

³⁹ *De anima*, 185. o. (38. jegyzet)

⁴⁰ A περιβόλαιον fogalma minden bizonnyal kapcsolatban van a lélek-kocsi (πνεῦμα-ὄχημα) metaforával, ami ugyan a *Timaios*-on alapul (41 D), de a későbbi platonikus hagyományban egyre nagyobb szerepre tett szert, és megtalálható a hermetikus szövegekben is. (CH. X, 13. l. később.) E szerint a lélekek vagy πνεῦμα-nak valamilyen segédeszközzre van szüksége ahhoz, hogy az égi szférákból alászállhasson, illetve, hogy kapcsolatba kerülhessen a testtel. Vö: R. CH. KISSLING: *The Ochema-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene*, *The American Journal of Philology* 43/4 (1922) 318-330, aki szerint a fogalom úgy alakult ki, hogy egyes kommentátorok azonosították a platóni ὄχημα-t és az arisztotelészi πνεῦμα-t. Ennek következtében még a πνευματικὸν ὄχημα kifejezés is megjelent. Simplicius szerint pl. ennek az ὄχημα-nak a szubsztanciája az intelligibilis tűz. Számunkra ez annyiban jelentős, hogy itt ugyanazzal a platonikus interpretációs hagyománnyal találkozunk, ami a hermetikus lélektan kialakulása szempontjából is meghatározónak tűnik. Vö. SH. XXIV. 18.

⁴¹ A XXV. szöveg is hasonló tárgyú, de témánk szempontjából csak kisebb része érdekes.

⁴² SH. XXIII. 38 skk.

arra a kérdésre, hogy a lelkeknek miért kell megtestesülniük. A lelkeket egyrészt valamilyen céllal küldik a földre (a magasabb régiókból származókat azért, hogy uralkodjanak), másrészt, ha betöltik a számukra természetből fogva, Isten által kijelölt feladatot, visszatérhetnek az ég magasabb régióiba. Ez lényegében megfelel annak az ígéretnek, amit a Κόση κόσμου-ban a teremtő isten ad az azért könyörgő lelkeknek, hogy büntetésük ne legyen örökké tartó.⁴³

Ha mindezt tekintetbe vesszük, látható, hogy a hermetikus lélektan teleologikus (azaz, hogy az emberi lét nem céltalan) és etikai szemléletének (vagyis hogy az emberi léleknek még bukott állapotában is be kell töltenie célját) alapvető jelentősége van. Ugyanakkor ez a dialógus abból a szempontból is fontos, hogy válasz ad arra a kardinális kérdésre, miért vannak különbségek a lelkek között. Ahogyan láttuk, ennek egyik oka az, hogy a lelkek az ég különböző szféráiból származnak (l. még: 8. §.), a másik viszont az, hogy a négy elem keverékének megfelelően minden egyes test más és más (13. §, skk).⁴⁴

4. A lélek természete és funkciói

Az, hogy létezik valamilyen intelligibilis természet, amely önálló – azaz független az egyedi dolgok anyagi világától –, oszthatatlan és alakatlan, ismert elv a platonikus hagyományban. Úgy tűnik, hogy ez a megkülönböztetés a hermetikus szerzők számára is alapvető,⁴⁵ az emberre vonatkozóan pedig két entitás, a lélek és az értelem szerepe miatt kerül a középpontba. Ezt a kérdést a CH. X. segítségével tudjuk megvilágítani.

Először egy olyan szöveghelyet érdemes idéznünk, amely röviden, de figyelemre méltó módon írja le az emberi lélek szerkezetét: „Az emberi lélek mozog (mintha valami kocsi vinné), mégpedig a következőképpen. Az értelem az észben van, az ész a lélekben, a lélek pedig az életerőben.⁴⁶ Az életerő mozgatja az élőlényt szétáradva az ereken, ütőereken és a véren keresztül, így bizonyos értelemben viszi azt.”⁴⁷

Itt más megközelítésben ugyanarról a problémáról („a lélek leple”) van szó, amellyel fentebb már találkoztunk: a lélek-kocsi fogalma⁴⁸ alapvető és elterjedt elképzelés annak a dilemmának a feloldására, hogy az isteni természetű lélek hogyan kerülhetett a testbe. A képzet forrásainak, párhuzamainak kérdésére e helyen nem kell kitérnünk, most elég azt rögzítenünk, hogy a lélek-kocsi mintegy harmadik ter-

⁴³ Uo. 38-39.

⁴⁴ Itt nemcsak az emberi lelkek különbségéről van szó, hanem általában arról, hogy az egyes lelkek milyen élőlényekké válnak.

⁴⁵ Vö. CH. XIII. 3. A szöveget l. fentebb, 3. jegyzet.

⁴⁶ A szövegrész nagyon hasonlít egy káldeus fragmentumra. (frg. 94, *Oracles Chaldaïques*. Ed. DES PLACES. Paris 1971, 89.)

⁴⁷ CH. X. 13.

⁴⁸ Plat. Phaidr. 246 A-B. Vö. R. CH. KISSLING: *The Ochema-PNEUMA*. (40. jegyzet)

mészetként (mint a περιβόλαιον-nak vagy περιβλημα-nak nevezett elem) közvetít az anyagtalan lelki és a materiális testi szubsztancia között.⁴⁹ Annyi bizonyos, hogy a lélek részei/funkciói⁵⁰ a következők: νοῦς, λόγος, ψυχή, πνεῦμα; továbbá, hogy ez a struktúra lényegében egy hierarchikus rendszert is takar, amennyiben e részek mintegy „egymásban vannak” vagy egymásra épülnek.⁵¹ Később, elemzésünk végén az is világossá fog válni, hogy e rendszerben a lélek milyen fontos szerepet tölt be mint átmeneti vagy közvetítő entitás az intelligibilis és a materiális világ között.

A hivatkozott dialógus (CH. X.) némileg zavarba ejtő, amennyiben nem válaszol arra az alapvető kérdésre, hogy a lélek miért kerül egyáltalán a testbe, miért van arra szükség, hogy az individuális lélek elváljon az egységes világlélektől, ahonnan származik. Jamblikhosz a *De animában* (375. 5) számba veszi a megtestesülés különböző lehetséges okait; megemlíti, hogy a gnosztikusok szerint a lélek alászállásának oka valamiféle zavarodottság (παράνοια), míg Albinosz azt a szabad akaratból következő helytelen döntésnek tulajdonította.⁵² Az eddigiek alapján gyanakodhatunk arra, hogy az ok a CH. X. szerzője szerint is hasonló lehet, bár a 17. § szerint a léleknek mindenképpen az anyagi világba kellett kerülnie, még akkor is, ha ez nemcsak olyan következményekkel jár, hogy a testben védelemre szorul, hanem azzal a veszéllyel is, hogy elveszíti a megistenülés lehetőségét. Tehát úgy tűnik, hogy az ember egyéni lelkének megtestesülése kozmikus szükségszerűség eredménye; az az állapot pedig, amely e folyamat végén meghatározza az ember állapotát, felelősséggel is jár. A szöveg egészéből és összefüggéseiből úgy tűnik, a szerzőt nem annyira a lélek bukásának, mint inkább megistenülésének, vagyis felemelkedésének lehetősége foglalkoztatja. Ugyanakkor Jamblikhosz egy nagyon fontos különbségre is felhívja a figyelmet. A továbbiakban arról ír, hogy vannak olyan szerzők, akik szerint a rossz valamiképpen kívülről kapcsolódik a lélekhez, az anyag vagy a testek révén. Itt újabb párhuzamra bukkanunk. A CH. 15. szerint a lélek számára az jár tragikus következménnyel, hogy kapcsolatba kerül az anyaggal. (Ez implicite mintha azt is jelentené, hogy a kozmikus lélekből származó individuális lélek eredendően nem rossz – ez a kijelentés ellentétben áll a sztobaioszi töredékekkel.)

A következőkben a léleknek a testben eltöltött élet *utáni* sorsával foglalkozó leírásokkal foglalkozunk, mégpedig azzal, hogy a lélek mely részeit milyen büntetés sújthatja, és, ettől függően, milyen sorsa lesz, ha elválik a testtől. Így meghatároz-

⁴⁹ Vö. E. R. DODDS: *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1992, 313 skk.

⁵⁰ Mivel kérdéses, hogy a lélek egységes-e és csak egyes funkciói különíthetők-e el, vagy különálló részekből áll-e, egyelőre nem használok egyértelmű terminust.

⁵¹ Bár vannak olyan szövegrészek, amelyek arra utalnak, hogy nem minden lélekben van meg az értelem, itt inkább metaforikus kijelentésekkel van dolgunk, amelynek a lényege az, hogy az olyan lélek, amelyik nem képes élni a megfelelő intellektuális funkcióival, vagyis aktualizálni a hozzá kapcsolódó értelem képességeit, a materiális világ fogságába fog kerülni. Mindez majd akkor lesz különösen fontos, ha alaposabban megvizsgáljuk a lélek egyes részeihez kapcsolódó intellektuális képességeket.

⁵² FESTUGIÈRE: *La révélation* III. (4. jegyzet) 69.

hatjuk azt, miben áll a lélek bűne, és ez milyen kapcsolatban van azzal a ténnyel, hogy testbe kellett kerülnie.

Előzetesen arra kell felhívunk a figyelmet, hogy a lélek büntetésének „logikája” különleges: egyre újabb és újabb bűnököt kell elkövetnie, ezzel viszont nyilvánvalóan egyre messzebb kerül annak lehetőségétől, hogy visszatérhessen eredeti honába. Az idézett dialógusban a lélek halál utáni sorsát egy meglehetősen homályos szöveghely írja le: „Amikor a lélek felemelkedik önmagához, az életerő (πνεῦμα) visszahúzódik a vérbe, a lélek pedig az életerőbe, akkor az értelem megszabadul testének gönceitől, és mivel isteni természetű, egy tüzes testet ölt magára, bejár minden helyet, és elhagyja a lelket, hogy megítéljék azt, és érdeme szerint döntsenek felőle.”⁵³

A szöveghely értelmezésének egyik kulcsa az lehet, ha sikerül megfejtünk, mi lehet az a „tüzes test”, és hogy ennek lehet-e köze a πνεῦμα-ὄχημα, illetve a lélek-περιβόλαιον képzeleteinek fentebb vázolt kérdésköréhez. Meglátásom szerint a megoldásra alapvetően két lehetőség kínálkozik. Az egyik az, ha segítségül hívjuk a szöveg egy korábbi passzusát. A másik lehetőség, ha olyan párhuzamos szöveghelyeket találunk, amelyek hasonlóan magyarázzák meg, hogy a lélek miért nehezedik el, ha a testben van, hiszen a léleknek ez az állapotváltozása magyarázza meg azt, hogy miért „merül el” a bűnben. Az anyagi testben ugyanis éppen a lélek eredendő természete változik meg, elveszti asztrális karakterét, és egyre nehezebb, földszerű lesz.

A következő szöveghely szolgál az egyik megoldással: „A lélek bűne a tudatlanság. Ha a lélek vak, és nem tud semmit a létezőkről, sem természetükről, sem a Jóról, akkor a test szenvedélyeihez csapódik, és szerencsétlenül, mert nem ismeri önmagát, a nyomorúságos és romlott test szolgája lesz. Teherként cipeli a testet, amely irányítja őt, ahelyett, hogy ő irányítaná azt. Ez a lélek bűne.”⁵⁴ A szöveg itt meglehetősen világos. Ha a lélek nem törekszik arra, hogy világos tudást szerezzen a létezők természetéről, eltompul (τυφλώπτουσα), a test hatásainak lesz kitéve, és fokozatosan annak szolgájává válik, vagyis elveszíti sajátos képességét, mert nem lesz képes arra, hogy a teljes (a materiális világban élő, anyagi, egyszersmind szellemi természetű) ember vezérlő részévé váljon.

5. A πνεῦμα szerepe az emberi lélekben és a fogalom értelmezésének jelentősége

Bár erről a szerző nem beszél, de feltételezhető, hogy a lélek csak akkor kerülhet ebbe az állapotba, ha ebben szerepet játszik az az elem (a lélek leple) – a fentebbiek alapján ez esetben a πνεῦμα⁵⁵ –, amely a testhez köti. Ugyanakkor ez a magyarázat nem teljesen kielégítő, hiszen a 16. §-ban nem a lélek (ψυχή), hanem a göncei-

⁵³ CH. X. 16.

⁵⁴ CH. X. 8.

⁵⁵ Vö. 55. jegyzet.

tól⁵⁶ megszabadult tiszta értelem (νοῦς) az, amely valamely tüzes testet ölt magára (καθαρός γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν σώματος πυρίνου λαβόμενος). Ez nyilván a lélek *halál utáni* állapotára utal. Mégis, a két textus közötti kapcsolatot az jelenti, hogy a 8. §-ban a lélek *halál előtti* sorsáról van szó, arról az állapotról, amíg a testben van. Azaz, ha a két szövegrészt egymásra vonatkoztatjuk, azt a következőt vonhatjuk le, hogy a lélek (ψυχή) materiális természethez kötött állapota (tehát amikor a lélek nemcsak önmagában van, hanem hozzákapcsolódik a λόγος és νοῦς is) meghatározza azt, mi fog történni az értelemmel (νοῦς) akkor, ha elválik a lélek többi részétől, amelyekkel egyébként a materiális világban kényszerűen együtt kell lennie. Mi lehet tehát az a tüzes test, amit az értelemnek magára kell öltenie ahhoz, hogy megítélthessék? Itt mintha ellentmondásra bukkannánk, hiszen az eddigiek alapján logikus feltételezésnek tűnik, hogy ez egy olyan elemmel azonosítandó, amely kapcsolatot tud teremteni az immateriális νοῦς és a κόσμος között azért, hogy az isteni elem megjelenhessen az anyagi világban. Az eddigiek alapján ez egyértelműen a lélek-kocsival azonosítható πνεῦμα lenne, amely képes arra, hogy a materiális⁵⁷ szférában hordozza az értelmet. Ugyanakkor a 16. § szerint a halál pillanatában ez az elem a vérbe húzódik vissza, a lélek pedig éppen ebbe a πνεῦμα-ba – vagyis a megtisztult értelem tüzes teste nem azonosítható a πνεῦμα-val. A kérdést nem könnyű megoldani. A kommentárok⁵⁸ szerint arról van szó, hogy az értelem egy daimóni testet ölt magára (több leírás utal arra, hogy a daimónoknak tüzes természetű teste volt). Ezt az azonosítást két szöveghely támaszthatja alá. Az egyik a 7. §, amely szerint a daimónná vált lélek az istenné válás útjára lép, a másik pedig a 19. §, ahol arról értesülünk, hogy „az emberi lélek – bár nem mindegyik, csak az istenfélő – bizonyos értelemben daimóni, sőt isteni természetű. Miután megszabadult a testtől, s megharcolta a vallásosság harcát, az ilyen lélek tiszta értelemmé lesz.” Van továbbá egy zavarba ejtő, meglehetősen ellentmondásos szöveghely, amely részben alátámasztja ezt az értelmezést, részben ellentmond annak. Érdemes ezt is idézni: „A lélek bűnhődése a következő. Az értelemnek, amikor daimónná válik, egy tüzes testben kell szolgálnia Istent: elmerül egy istentelen lélekben, és bűnök csapásaival gyöttri azt... Ám ha az értelem istenfélő lélekbe lép be, a tudás fénye felé irányítja a lelket.”⁵⁹

Tehát az értelem valóban daimónná lesz, de ebből nem következik, hogy az istenivé válás útjára lép, pusztán annyi, hogy az isteni büntetés eszközeként gyötörni fogja az istentelen lelket.⁶⁰ Nyilvánvaló, hogy itt egyazon szövegen belül két, egy-

⁵⁶ Minden az értelem göncének számít, amit az értelem magára vesz leszállása során, tehát nemcsak a test, hanem a lélek és a πνεῦμα is.

⁵⁷ Ez itt a szublnunáris szférát jelenti.

⁵⁸ W. SCOTT: *Hermetica*: 263; NF. I. 131. o. 58. jegyzet.

⁵⁹ CH. X. 21. Vö. CH. IX. 3. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Hésziodosz szerint (*Munkák és napok*, 121, illetve 252-254) az első emberi nemzetség tagjai lettek daimónokká, a későbbi emberi nemek őrzőivé, de annak ellenére, hogy jótékony istenségek, hasonló funkciójuk van, mint amiről itt olvashatunk.

⁶⁰ Vö. NF. I. 139-140.

mással össze nem egyeztethető képzzel találkozunk. Az egyik szerint az értelem elkülönül a lélek többi részétől, és tüzes testbe lépve daimónná válik, így megkezdí istenné válásának útját, míg a másik elképzelés szerint (2I. §) a tüzes testű daimón nem feltétlenül jó, hanem az ember lelkét gyötrő isteni szolga is lehet.

A következő kérdés az, hogy a tüzes testbe lépő *voũc* ellentmondásos képzete összekapcsolható-e valamiképpen a lélek-kocsi doktrínájával. Ez esetben azt kell fontolóra vennünk, hogy (amint az világozá vált) az idézett szövegekben több, gyökerében különböző képzet kapcsolódott egybe. Az első kettő a már említett lélek-kocsira vonatkozó, illetve daimonológiai doktrína, a harmadik pedig az az elmélet a *πνεῦμα*-t vagy a lelket hordozó kocsi tüzes természetű asztrális testnek⁶¹ gondolja. Bár ez utóbbi elképzelésre a CH. X-ben nem találunk utalást, nem elképzelhetetlen, hogy a kérdéses „tüzes test” kifejezés erre is utal. Ahogyan azt Dodds kimutatta: az, hogy a lélek-kocsi és az asztrális test fogalmi összekapcsolódtak, két elmélet egybegyúrásának eredménye. Az egyik annak a timaioszi leírásnak az interpretációja, miszerint isten a lelkeket kocsi ültette azért, hogy arról szemlélődvén megismerjék a kozmoszt, a másik pedig a *πνεῦμα* arisztotelészi értelmezése, amely egyes kommentárok szerint az arisztotelészi *πνευματικὸν ὄχημα* fogalmában teljesedett ki. Ez azt jelenti, hogy a lélek-kocsi a *πνεῦμα*-val azonosították, ami viszont Arisztotelész szerint az égitestek anyagával rokon elem.⁶² Így tehát a platóni lélek-kocsiból végül a tüzes természetű *πνεῦμα*-val azonosított elem lett. Nem tűnik elképzelhetetlennek, hogy a hermetikus „tüzes test” eddig vizsgált fogalma az asztrális test ilyen dogmájának az emlékét őrzi.

Ezt az értelmezést támasztja alá a *corpus* első darabja, amely mind a lélek alászállásának, mind pedig visszatérésének folyamatáról beszámol. A kettő egyszersmind össze is kapcsolódik, hiszen a lélek alászállása során tesz szert azokra a tulajdonságaira, amelyek az ember földi életét meghatározzák; e tulajdonságokat az égitestektől⁶³ kapja, így tulajdonképpen egy asztrális testre tesz szert. Visszatérése során éppen ezen asztrális hatásoktól kell megszabadulnia ahhoz, hogy tiszta, immateriális állapotába kerülhessen vissza.⁶⁴ A leírás arra utal, hogyan lesz a lélek egyre inkább – alászállása folyamatának megfelelően, fokozatosan – materiális természetű, és az anyagi világhoz kötött – annak minden bajával, sőt bűnével együtt.⁶⁵ Ezt a

⁶¹ Ahogyan arra Dodds (*Elements*, 313. o. 4. jegyzet) felhívja a figyelmet, az „asztrális test” kifejezés Proklosz előtt nem fordul elő. Azonban a hivatkozott szövegek nyilvánvalóvá teszik, hogy az adott kontextusban a terminust jogosan használjuk, hiszen a lélek testbe kerülése során egyértelműen az égitestekkel kerül kapcsolatba.

⁶² E. R. DODDS: *The elements*, 316. (49. jegyzet.)

⁶³ Vagy azok szféráitól; a szövegben a hét kormányzó, vagyis asztrális szféra-istenség szerepel. Szempontunkból e különbségnek nincs jelentősége. Vö. CH. I. 16.

⁶⁴ CH. I. 24-25. A Κόρη κόσμου szerint hasonlóképpen az égitestek (vagy asztrális istenek) ajándékozzák meg a lelkeket az anyagi élethez szükséges tulajdonságokkal, képességekkel. SH. XIII. 27 skk.

⁶⁵ Itt egy érdekes párhuzamra kell felhívni a figyelmet. Mikor Proklosz hosszasan értekezik az individuális lelkek természetéről, a lélek-kocsi kapcsán megemlíti, hogy minden individuális léleknek egy örökkévaló testben kell lennie (vö. a fentebb már vizsgált περιβόλαιον fogalmával, 43. jegyzet),

folyamatot Proklosz egészen hasonlóan írja le. Szerinte a lélekhez és az egyébként immateriális testként⁶⁶ létező lélek-kocsihoz leszállásuk során egy materiális ruha (χιτών ενυλοτέρον) kapcsolódik hozzá, amelyet visszaszállásuk során le kell vetniük, hogy így érijék el tiszta állapotukat. A lélek egyébként – a hermetikus elképzeléshez egészen hasonlóan – e folyamat során a testi léthez kötődő képességeket (γενεσιουργούς δυνάμεις) vesz magára, majd – ha sikerül – vet le visszatérésekor, miközben a lélek-kocsi minden átalakulásakor együtt változik vele.⁶⁷ Bármilyen is tehát ez a kocsi (immateriális test, majd anyagi „ruha”), szükségszerű kísérője a léleknek.

Egy, az *örmény definíciók* címen ismert hermetikus gyűjtemény egy szakasza az értelemről elvált lélek állapotát egészen különösen írja le. Tanulságos szöveg, mivel világosan mutatja, hogy a lélek önmagában, értelem (νοῦς) nélkül nem tud kiteljesedni az intelligibilis világban. Tehát a lélek mind a materiális, mind az intelligibilis világ szempontjából köztes entitás, amelynek szüksége van valamilyen testi hordozóra: ha elválik testétől, az értelem is elhagyja, és nélküle nem található meg helyét a szellemi világban,⁶⁸ így a lélek az emberi természet alapvető összetevője lesz, olyan immateriális entitás, amely két világ (az anyagi és intelligibilis) között közvetít.

A πνεῦμα materiális szerepének fontosságára Porphüriosz egy szöveghelye mutat rá.⁶⁹ Szerinte azon lelkek nagy része, akik a mindenség lelkéből származnak (mint az emberi lelkek a CH. X-ben), a Hold alatti szférákat lakják. Bár kapcsolódik hozzájuk πνεῦμα, de értelmükkel képesek azt kormányozni, irányítani, így az emberek számára jótévő lelkek lesznek. Vannak ugyanakkor olyan lelkek, akik nem képesek uralkodni a πνεῦμα hatásain, őket nem az értelmük (λόγος) vezeti, hanem a πνεῦμα, ezáltal ki vannak téve ez utóbbi szenvedélyeinek és indulatainak.⁷⁰ Ez alapján világos, hogy a πνεῦμα a szublunáris szférában lakozó lelkekhez kapcsolódik, és e kapcsolatra azért van szükség, mert a lelkek ennek segítségével képesek a materiális világban tevékenykedni; jobb esetben az emberek segítőiként, vagy mint közvetítők az emberek és istenek között. Ugyanakkor éppen a πνεῦμα -nak ez a materiális vonása jelenti azt, hogy a léleknek vágyai, törekvései lesznek (ὀργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι), amiket értelemmel (λόγος) kell irányítani. Tehát a πνεῦμα működteti azokat a feltehetően irracionális törekvéseket, amelyeket a lélek racionális funkcióinak kell kormányoznia. A hermetikus lélektan lényegében ugyanezt a struktú-

.....
de ez a test anyagtalan (ἄυλόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον) *Elemen. theol.*, Prop. 208. Vagyis olyan elmélet is elképzelhető, amely szerint a lélek-kocsi egy sajátos, immateriális test. Egy fentebb idézett stobaiosi hely (SH. XXIV. 10., l. 34. jegyzet) mintha ezt az elképzelést támogatná.

⁶⁶ E kifejezés miatt használom következetesen a *materiális* kifejezést az *anyagi* helyett.

⁶⁷ *Elemen. theol.*, Prop. 209.

⁶⁸ AD, 10. 7. CLEMENT SALAMAN-DORINE VAN OYEN-WILLIAM WHARTON – JEAN-PIERRE MAHE (eds): *The Way of Hermes* alapján idéztem.

⁶⁹ A párhuzamra R. Reitzenstein hívta fel a figyelmet. *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg 1917, 67 sk.

⁷⁰ *De abstinentia* II. 36.

rát és funkcionalitást tulajdonítja a testbe költözött lélek egyes részeinek, ahol a πνεῦμα a vitális funkciónak ugyanezt a szerepét tölti be. Éppen ez a porphürioszi hely magyarázza meg a πνεῦμα e szerepét; ha a daimónok nem képesek irányítani, természete rosszá válik, mert testi (σωματικόν), a hatások elszenvedésének kitett (παθητικόν) és pusztuló (φθαζόν), lényegében tehát az anyagi világ jellegzetességével bír elem.⁷¹ A rossz daimónoknak éppen azért van szükségük áldozatokra (λοιβή, κνίση, amelyek ital-, illetve véres áldozatra utalnak), mert az táplálja pneumatikus vagy testi természetüket, amely az ezekből származó kigőzölgések révén él (42.§).

Úgy vélem, elég példát mutattunk be annak szemléltetésére, hogy a hermetikus antropológia szempontjából mi lehet a λόγος szerepe. E szöveghelyek jelentős adalékokkal szolgálnak arra vonatkozóan is, hogy az emberben lévő intelligibilis természet hogyan kapcsolódhat a materiális (szublunáris) világ szférájához. Látható, hogy az elemzett források sokrétűek, de alapvetően a lélek-kocsi platonikus képzetéhez kapcsolódnak, majd innen ágaznak szét meglehetősen sokfelé, miközben sok különböző értelmezés számára adnak lehetőséget. Az egyébként önmagában is sokszínű hermetikus lélektan ebben az alapvetően platonikus interpretációs hagyományban helyezhető el, amelynek példáit Platónról kezdve a középső platonizmuson át egészen Porphürioszig láthatjuk. Ebből minden bizonnyal azt a következtetést kell levonnunk, hogy nincs egyetlen forrás, amit mint egyedülállóan fontos szöveget kellene olvasnunk, hanem olyan hagyománnyal találkozunk, ahol a ψυχή–πνεῦμα–νοῦς jelentésének bizonyos alapsémái váltakoznak, miközben az egyes szerzők által használt, jobban vagy kevésbé kidolgozott elméletek a terminológia széles spektrumát tárják fel. Fentebb azt vázoltam, hogy a hermetikus lélektan milyen módon illeszkedik ebbe az interpretációs hagyományba.

Endre Hamvas: The Hermetic doctrine about the origin of the human soul

In the Hermetic treatises the concepts about the divine origin of the human soul play a special role since its salvation is one of the main purposes of the doctrine that can be found in these documents. In my study I examine the main features of this doctrine that instruct us about from where human souls descend its heavenly abode. Furthermore, I scrutinize the problem, described in the Hermetic texts, why the originally divine soul has to descend to the material world evidence.

After some methodological remarks, I discuss the main problems in four chapters. First of all, how the mythological description in the Kore kosmou depicts the creation and embodiments of the souls. Secondly, why the immaterial soul needs to take on a special substance (pneuma) to be able to appear in a material body. And finally, I analyse the parts and functions of the human soul after its embodiment in the material (sublunar) world.

⁷¹ Porphüriosz itt némileg eltér Apuleius jellemzésétől. (*De deo Socratis*, 13, 148.)

My main theses are that the Hermetic concept is in relation with the Platonic tradition as it can be seen from the doctrine concerning the material soul-vehicle (pneuma) widely used in Platonic texts. I also examine whether the human soul springs from the divine pneuma or from the world soul, and finally my conclusion is that its fatal descent to the material body is a consequence of some kind of foul before embodiment; namely that it wants to imitate the act of divine creation.