

MEGJEGYZÉSEK A HERMETIKUS IRODALOM KERESZTÉNY RECEPCIÓJÁRÓL

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

A hermetikus irodalommal kapcsolatban azzal a különös és nem mindennapi problémával találjuk szemben magunkat, hogy manapság már ismerünk jó néhány Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított ókori, középkori, különböző nyelven írott szöveget, azonban semmit sem tudunk arról, hogy kik voltak a szövegek címzettjei, kik olvasták azokat. Vajon egyes, mára már ismeretlen személyek, akik a szöveget saját használatukra, esetleg meditációik, elmélkedéseik megsegítésére írták, vagy kisebb-nagyobb vallási csoportok, amelyek célja és jellege egymáshoz hasonló volt és különböző szövegeket használtak; netalán olyan csoportok, amelyek kitüntetett módon Hermész Triszmegisztosznak, a bölcsnek, esetleg az istenség¹ követőinek is tekintették magukat, ahogyan ezt egyébként jó néhány szöveg sugallja? Ebből a bizonytalanságból kell tehát a modern interpretátornak kihámozni az egyébként ismeretlen szerzők intencióját. Mivel tehát a szerző – vagy inkább szerzők – személye ismeretlen, igencsak nehéz, ha egyenesen nem lehetetlen vállalkozás a szerző szándékának (*intentio auctoris*) megállapítása. A befogadó céljának és szándékának (*intentio lectoris*)² pontos feltérképezése pedig minden bizonnyal lehetetlen feladat, hacsak valami szenzációs lelet nem fogja egyértelműen bizonyítani hermetikus közösségek létét, ahogyan azt például Richard Reitzenstein már a 20. század elején, alapvető, a témát illető úttörő könyvében feltételezte.³

¹ Az egyiptomi Szakarrából a Kr.e. 168–164 közötti évekből kerültek elő olyan feliratos osztrakonok, amelyeken minden valószínűség, és a tudósok konszenzusa szerint is, Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított jóslatok voltak. Itt az istenség még *megisztosz*, *megisztosz theosz megasz Hermész*ként jelenik meg, ami nyilvánvalóan a háromszorosan legnagyobb isten titulusát jelenti: *a legnagyobb, legnagyobb isten a nagy Hermész*. Hogy az említett osztrakonok felbukkanása és a Hermésznek tulajdonított szövegek első megjelenése között milyen folyamatok játszódtak le, hogyan lett a jóslatot adó *megisztosz*, *megisztosz theosz megasz Hermész* jósisistenségből a hermetikus szövegek forrásaként megjelenő Hermész Triszmegisztosz, továbbá, hogy ennek az istenségnek mikor és miért kezdtek el filozófia, illetve vallásos traktátusokat tulajdonítani, az egyéb adatok hiányában egyelőre nem megválaszolható kérdés.

² Vö. Eco, 2013.

³ Reitzenstein, 1904.

Bár előrebocsátom, hogy véleményem szerint léteztek a hermetikus szerző által elképzelt, eoi terminussal élve ideális olvasók, akik az auktor szándéka szerint többé-kevésbé képesek voltak dekódolni ezeket a szövegeket (csak szerencsétlenségünkre semmit sem tudunk ezekről az olvasókról), a vázolt helyzetből két következtetés levonható:

1. A hermetikus szövegek magyarázóí, főleg az újabb kori, filológiai módszereket alkalmazó szerzők, kénytelenek voltak kidolgozni egy fogalmi keretet, amely segített megérteni a szövegek háttérét. Ezért vezette be például a már említett Richard Reitzenstein a *Lese-Mysterium*⁴ fogalmát, vagy írhatta le André-Jean Festugière vele szinte teljesen ellentétes módon a hermetikus szövegek világát, mint egy valós vallási közösséget nélkülöző közeget, ami inkább a késő ókor okkultizmusa és populáris filozófia iránti érdeklődésének, de leginkább a görög racionális tudomány hanyatlásának köszönhetette a létét.⁵
2. A hermetikus szövegek ilyen státusza – ti. hogy semmit nem tudunk arról, mi lehetett az *intentio lectoris* – igen kedvezőnek bizonyult abból a szempontból, hogy a hermetikus szövegeknek szinte végtelen interpretációs lehetőséget biztosítson. Kissé leegyszerűsítve: ahány olvasó, annyiféle hermetika; amely ezen értelmezők kezén mégiscsak egy tradícióvá vált. E tradíció jellemzője, hogy hihetetlen módon képes arra, hogy újra és újra erőre kapjon és burjánozzék, hiszen az egyetlen biztos pont maga Hermész és a neki tulajdonított tanítás; csakhogy a mintaolvasó híján ez a tanítás újabb elemekkel bővíthető: ki mondana ellent annak, hogy egy gondolat hermetikus, ha senki sem tudja, hogy ki volt Hermész Trismegisztosz, kik számára írták a műveit, és végső soron milyen céllal? A tradíció szempontjából ez a hermeneutikai circulus vitiosus tehát igen kedvezőnek bizonyul, amennyiben bármi lehet hermetikus, amit Hermész Trismegisztosznak tulajdonítunk.

E második pont azonban egy meglehetősen érdekes és kutatásra érdemes horizontot tár fel a filológus előtt. Ha a hermetikus szövegek elsődleges, korabeli olvasóiról nem is tudunk semmi biztosat, a második századi, kora keresztény és pogány szerzők utalásai és idézetei óta nyomon tudjuk követni azokat az olvasókat, akik vagy befogadták, vagy elutasították a Hermésznek tulajdonított műveket, de mindenképpen reflektáltak erre az irodalomra; egyszóval meglehetősen jól nyomon követhető a hermetikus irodalom recepciótörténete. Annál érdekesebb, hogy mindeddig nemigen történt kísérlet arra, hogy a filológusok ezt a meglehetősen gazdag recepciótörténeti anyagot szisztematikusan feldolgozzák. Kiemelkedő, hogy a területen komoly, nemzetközileg is elismert részeredményeket értek el szegedi kutatók, így *Keserű Bálint* és *Szőnyi György Endre*, akik nemcsak a nyugat-európai, hanem a közép- és kelet-európai tendenciákra is felhívták a figyelmet. Itt talán megemlíthetem,

⁴ Reitzenstein, 1909.

⁵ Festugière, 1950–1954.

hogy magam is Keserű professzor úr inspirációjára fordultam az ókori hermetika tanulmányozása mellett Hermész Triszmegisztosz recepciótörténetének kutatásához. Mindenképpen érdemes azonban kiemelni, hogy a neves filológusok (P. O. Kristeller⁶, E. Garin⁷) és angolszász történészek (P. D. Walker⁸, Frances Yates⁹, Brian Copenhaver¹⁰) egyre nagyobb számú tanulmánya mellett mára egyre több kísérlet történik a hermetikus irodalom tecepciótörténetének rendszeres feldolgozására, továbbá annak a folyamatnak a feltárására, amely során a Hermész Triszmegisztoszhoz kötött irodalom elterjedt, és időközönként kifejezetten nagy hatást gyakorolt Európa szellemi életére. Az említett kísérletek egyébként éppen ennek a hatásnak a felismeréséhez segítettek hozzá az eszmetörténészeket. Az utóbbi időben kiemelkedik A. Faivre¹¹, F. Ebeling¹², W. Hanegraaff¹³ munkássága és C. Moreschini¹⁴ monográfiája, amely kimondottan – amint azt címe (*Hermes Christianus*¹⁵) is sugallja – arra tesz kísérletet, hogy a hermetika recepciótörténetét mutassa be, különös jelentőséget tulajdonítva ebben a folyamatban a kereszténységnek. Mindezek az eredmények azonban korántsem teszik feleslegessé a téma további kifejtését, nemcsak azért, mert magyar nyelven meglehetősen kevés szakirodalom áll rendelkezésre, hanem azért is, mert a hermetika recepciótörténetében még igen sok a feltáratlan terület.

A következőkben e tanulmány keretein belül csak röviden tudom vázolni, hogy egy készülő monográfiában mi az a vezérfonal, aminek segítségével bemutatom majd a hermetikus irodalom recepciójának történetét, mindössze néhány példán keresztül érzékeltetvén azt, hogy mit jelent Hermész Triszmegisztosz alakja az európai keresztény hagyományban. A következő tanulmány szükségképpen vázlatos, mivel itt csak arra teszek kísérletet, hogy egy készülő hosszabb monográfia gondolati vázát és főbb téziseit mutassam be röviden, ennek megfelelően itt arra sem lesz lehetőségem, hogy a szakirodalom megállapításaira reflektáljak.

⁶ Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: *Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*. In: Kristeller, *Studies*. Vol. 1, 221–247. U.ő.: *Lodovico Lazzarelli et Giovanni da Correggio, due ermetici del Quattrocento, e il manoscritto ii.d.i.4 della Biblioteca Comunale degli Ardenti di Viterbo*. In: Kristeller, *Studies*. Vol. 3, 207–225.

⁷ Garin, 1988.

⁸ Walker, 1954; Walker, 1958.

⁹ Yates, 1964.

¹⁰ Copenhaver, 1992; 1988. (In: Merkel – Debus, 1988, 79–110.)

¹¹ Faivre, 1996.

¹² Ebeling, 2005.

¹³ Hanegraaff, 2002.

¹⁴ Moreschini, 2011. L. még. Moreschini, 1985.

¹⁵ Érdekességként megemlíthetjük, hogy a 17. században B. Jacquinot jezsuita szerzetes is kiadott egy kötetet *Hermes Christianus: Seu Ars Vitae ex Dei nutu in Seculo institutende* címmel. Itt azonban nem Hermész Triszmegisztoszról, hanem az utazók istenéről, Hermésről, és az utak mentén felállított hermákról van szó. Azaz egy pogány istenség és jelenség jelenik meg a helyes keresztény életútra irányító metaforaként.

A HERMETIKUS IRODALOM KERESZTÉNY RECEPCIÓJÁNAK KÉRDÉSEI

Ahhoz, hogy megérthessük, hogy egy pogány bölcs tanításait miért fogadhatta be a keresztény írók egy része, a korai apologetikus irodalomhoz kell fordulnunk magyarázatért. A 2. századi görög apologeta, Jusztinosz első Apológiájában például azt állítja, hogy igaz beszédével már Szókratész megpróbálta eltéríteni az embereket a démonok ártó hatásától, és maga az Értelem egyenesen a pogányok között jelent meg Krisztus alakjában.¹⁶ Itt nyilvánvalóan a pogányoknak tett engedményről van szó, és egy olyan apologetikus stratégiáról, amelynek célja az volt, hogy bebizonyítsa: a természetes értelem segítségével a pogányok is beláthatják a keresztények által vallott igazságot. A második apológiaként számon tartott szövegben¹⁷ ezt egyértelműen meg is fogalmazza. A 13. fejezetben a sztoikus észcsírák (logoi szpermatikoi) tanát átvéve azt állítja, hogy a pogány filozófusok képesek voltak az igazságnak megfelelően néhány egymással megegyező dolgot is feltárni, és azt helyesen előadni. És bár az igazságot teljesen nem birtokolták, az írók a bennük természettől fogva meglévő értelem révén képesek voltak arra, hogy a dolgokat homályosan meglássák.¹⁸ E szempontból válik érthetővé az, hogy Jusztinosz miért tekint magára is filozófusként, és a zsidó Trüphónhoz írt párbeszédének első könyvében miért meséli el hosszan annak történetét, hogy mennyi filozófiai kutatás után jutott el a keresztény filozófiához. Ez utóbbi ugyanis az igazi és tökéletes filozófia, amennyiben egyedül képes arra, hogy az Istenről való helyes tudásra vezesse az embert. Ebben a törekvésben a pogány filozófia sosem jutott el a teljességre, mivel nem ismerte a kinyilatkoztatást.¹⁹

A természetes értelemre és a görög filozófiai hagyományból ismeretes istenérvekre más apológéták is szívesen támaszkodtak annak érdekében, hogy a pogányok figyelmét felhívják arra, hogy a keresztény tanítás egyáltalán nem érthetetlen a pogány racionális filozófia szempontjából, amely számára a kinyilatkoztatáson alapuló keresztény hit és annak egyes tételei (mint pl. az inkarnáció tana) igencsak idegennek hatottak. Hasonlóképpen érvel Áthénagorasz is, aki például Platón egyes tanításait említi meg annak alátámasztására, hogy a kereszténység istenképe nem összeegyeztethetetlen a pogány tanításokkal.²⁰ Ugyanakkor az apologetikus irodalomban egyértelműen megfigyelhető egy másik tendencia is, amely a pogány

¹⁶ 1. Apologia V. 3 skk.

¹⁷ A jusztinoszi apológiákkal kapcsolatos filológiai problémákhoz röviden I. Moreschini – Norelli, 2005, I. 198. Mivel a jusztinoszi szerzősége nem vonják kétségbe, e kérdések nem érintik gondolatmenetünket.

¹⁸ 2. Apol. XIII. 5. οἱ ἀποστολικοὶ πάντες διὰ τῆς ἐνοουσίας ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς ἀμυδράς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. L. még 2. Apol. VIII.

¹⁹ Dialogus cum Tryphone I. I–VIII.

²⁰ 6. 2 skk. Erre a tendenciára, amely arra építi stratégiáját, hogy a pogányok képesek a keresztény hit igazságainak belátására, szentírási példát is találunk, nevezetesen Pál apostol areopagoszi beszédét, amelyben egyértelműen nem a támadás, hanem a meggyőzés szándéka dominál.

hatás kizárására törekszik; ennek során gyakran meglehetősen vehemens módon támadják a görög mitológia és vallás isteneinek immoralitását, a görög filozófusok istentelen tanításait, ami gyakran a pogányság műveltségnek tett engedmények teljes elutasításával jár, ahogyan azt például Tatianosz gunyoros támadása is mutatja. A pogány bölcsesség elutasításának vagy befogadásának problémája azonban később is felmerül. Eretnekek ellen írt művében Hippolütosz például a görög filozófusok egymásnak ellentmondó nézeteiből vezeti le a megcáfolandó eretnekségek tanításait,²¹ azaz azt állítja, hogy az eretnekségek a görög filozófiából vezethetők le. Ezzel szemben Alexandriai Kelemen már úgy vélte, hogy a pogány bölcsesség eklektikus felhasználása – azaz egy olyan módszer, amely nem egyetlen filozófiai iskola tanításaira támaszkodik, hanem azokból mintegy kiemeli a helyes életvitelre vezető igazságot²² – haszonnal alkalmazható a keresztény nevelésben, és így a tévtanítások megalapozott megcáfolásában. A 2–3. században Órigenész – Somos Róbert szavaival élve – a fölhasználhatóság és az óvatos távolságtartás mellett érvel.²³ A nagy műveltségű és nagyhírű tudós ezegéta munkássága e szempontból jól megvilágítja azt a tényt, hogy a pogány, hellén műveltség, illetve filozófia minden különbség és vita ellenére milyen mértékben volt adaptálható a keresztény gondolkodásba. Érdeemes kiemelnünk, hogy ebben a kontextusban a görög filozófia tulajdonképpen a Szentírás jobb megértését szolgáló eszköz, egyfajta propeudeutika lesz, ahogyan arra maga Órigenész mutat rá Csodatévő Szent Gergelyhez írott egyik levelében.²⁴ Érdeemes lehet figyelmünkre, hogy a hivatkozott levélben ezzel kapcsolatban Órigenész szimbolikusan értelmezi a *Kivonulás könyvének* azt a részét, amelyben az Úr arra szólítja fel a zsidókat, hogy szomszédjaiktól kérjenek arany és ezüst dolgokat:²⁵ e szerint ezek nem anyagi javak, hanem az egyiptomiaktól kölcsönvehető tudományos ismeretek. E rövid tanulmányban azt vázolom, hogy mit jelentett ez az adaptáció a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított szövegek esetében, és miért érdemes figyelmet fordítanunk éppen Hermész Triszmegisztosz alakjára.

A hermetikus irodalom hatásának keresztény értelmezése ebben a keretben válik világossá. Egyes szerzők egyértelműen úgy látják, hogy Hermész tanításai lényegében az isteni üdvtörténet keretében értelmezhetők, hiszen olyan tanításokat tartalmaznak, amelyek a pogányok számára is lehetővé tették egyes hitigazságok (így pl. a Szentháromság titkának) megsejtését, még ha ez az elsajátítás nem

²¹ *Philosophumena*, I. könyv, bevezetés.

²² „Amikor filozófiát mondom, akkor ezen nem a sztoikus, platonikus, epikureista vagy arisztotelészi filozófiát értem, hanem mindazt, amit ezek az iskolák egyenként helyesen mondtak, s ami minket a kegyes tudással kísért igazságosságra tanít. Ez a kiválogatott egész az, amit filozófiának nevezek.” Somos Róbert fordítása. In: Somos, 2001, 52–53.

²³ Somos, 2001. 180.

²⁴ Idézi Somos, 2001. 180–181.

²⁵ Kiv 11. 2.

is lehetett teljes, lévén Hermész az Ige megtestesülése előtt működött. Mások fenn-tartásokkal voltak a pogány, istentelen, sőt démoni pogány tanításokkal szemben.²⁶ Ennek megfelelően egyes keresztény szerzők meglehetősen negatívan nyilatkoznak róla. Szent Ágoston például egyértelműen azért kárhozza, mert démoni figurát lát benne. A hippói püspök az általa is olvasott, latin nyelvű *Asclepius* című hermetikuskon traktátus híres apokalipszisét,²⁷ amelyben Hermész az egyiptomi vallás pusztulását jövendőli meg, úgy értelmezi, mint a démonok által sugalmazott próféciát, amelyben Hermész a pogányság pusztulása miatt kesereg.²⁸ Láttuk, hogy már Jusztinosz utalt arra, hogy az igazság igéjének elterjedését a démonok próbálják megakadályozni, akik még arra is képesek voltak, hogy Szókratész elítélését sugallják a pogány athéniaknak. Ezzel szemben mások, mint például Lactantius²⁹, pozitív szerepű pogány prófétának láttatják Hermészt, aki az isteni bölcsesség folytán már a pogányok körében elkezdte bizonyos hitigazságok terjesztését. Ilyen értelmezésekbe még az is belefért, hogy a „háromszor legnagyobb” jelzőt a Szentháromságra vonatkoztassa. Annak, hogy Ágoston tekintélye ellenére sokáig inkább a lactantiusi interpretáció dominált, az az oka, hogy Hermészt – és más pogány bölcseket is – be lehetett illeszteni a keresztény üdvörtörténet menetébe. Ez az elképzelés azt sugallja, hogy a keresztény igazságok olyan örök kinyilatkoztatások, amelyek ugyan Krisztus eljövételével teljesedtek ki, ám a bölcsek számára (még ha töredékesen vagy részleteiben is) mindig elérhetőek voltak. Ez az elképzelés, a már említett Jusztinosz óta, azon alapult, hogy a világnak Isten Igéje által történt teremtése tanítását össze lehetett kapcsolni a sztoikus filozófia logosz-tanával. Ez utóbbi szerint a logosz egyrészt a kozmosz ontológiai alapelve, másrészt nemcsak elrendezi és formálja a világot, hanem meg is nyilvánul a teremtményekben, amelyek közül az ember így értelmezni is képes a mindenséget, és az azt elrendező alapelvet. Ezt a két koncepciót összhangba lehetett hozni,³⁰ és ennek következtében lehetett érvelni a mellett, hogy a teremtő Isten Igéje, aki testet öltött Krisztusban, a teremtésben mindig is jelen volt: azaz, ha nem is teljes mértékben, de a pogányok is részesei lehettek az igazság részleges megragadásának. Hermész alakjának lactantiusi értelmezése egyébként olyannyira jelentős, hogy később is egyértelműen tetten érhető, így például a sienai dóm híres, Hermész Triszmegisztooszt ábrázoló márványpadlóján. Fontos megjegyeznünk, hogy ez a kettősség – a pogány műveltség befogadásának vagy elutasításának útja – mindvégig megtalálható a kereszténység történetében; sőt Hermész esetében meglehetősen fontossá válik az újabb kori hitviták során.³¹

²⁶ Az apologéták által alkalmazott kétféle stratégiáról l. Edwards – Goodman – Price – Rowland, 1999. L. még Grant, 1988.

²⁷ *Asclepius latinus* 24–25.

²⁸ *De civitate Dei* VIII. 23; XVIII. 39.

²⁹ Lásd *pl. Div. inst.* 9.3; *Div. inst.* I, 6, 4.

³⁰ Vö. Harry Y. Gamble: *Apologetics* szócikk. In: Ferguson – McHugh – Norris, 2010. 86.

³¹ A kérdésről bővebben l. Hanegraaff, 2012.

Azzal kapcsolatban pedig, hogy miért éppen egy egyiptomi bölcs kerül egyes keresztény értelmezők érdeklődésének homlokterébe, a következőt érdemes szem előtt tartanunk. Egyes elképzelések szerint az ember istentől kapott eredeti bölcsességét, ami a bűn következtében a feledés homályába merült, e tudás birtokában lévő, kiválasztott emberek oszlopokra vésve akarták megőrizni Egyiptom földjén. Ez az elmélet így mintegy összekötő kapocsként szolgál, amennyiben megmagyarázza, hogy az Ádámól eredeztethető tudás hogyan őrződött meg Egyiptomban. Itt pedig (mint Lactantius és Ágoston tudósítása alapján már láttuk) éppen Hermész Trismegisztosz volt az az alak, akit az isteni bölcsesség kiemelkedő őrzőjének ismertek el, még akkor is, ha tudása csak részleges lehetett.

*Josephus Flavius*³² a zsidók történetéről írt művének első könyvében beszél arról, hogy Ádám fiai közül ki kell emelni Széthet, mivel neki és utódainak is jelentős szerepe volt abban, hogy az égitestekre vonatkozó tudást megőrizték. Josephus Széthet és utódait különleges képességű embereknek írja le, akik úgy éltek, hogy nem sújtotta őket semmi baj, egészen haláluk napjáig; ez nyilvánvalóan arra utal, hogy különleges, isteni kegyben részesültek. A továbbiakban azt olvassuk, hogy az égitestekre vonatkozó tudással is rendelkeztek. Mivel pedig Ádám jövődölése révén azt is tudták, hogy a mindenséget egyrészt tűz, másrészt vízözön fogja elpusztítani, két sztélét állítottak fel, hogy az általuk birtokolt ismeret fennmaradjon, és ne vesszen el az emberiség számára. Az egyik ilyen bölcsességet tartalmazó sztélé pedig fennmaradt *Szeriosz földjén*.³³ Josephus tudósítását mindenképpen érdemes jelentősnek tartanunk a keresztény hagyomány szempontjából is, hiszen tudjuk, hogy a szerzót olvasták: Órigenész idézi,³⁴ Euszebiosz egyháztörténeti művében pedig egy hosszabb részben ismerteti Josephus működését,³⁵ és innen az is kiderül, hogy az idézett művet az *Antiquitates* is ismeri.³⁶ A hermetikus tradíció szempontjából ki kell emelnünk – ahogyan arra már Reitzenstein is felhívta a figyelmet³⁷ –, hogy a Szeriosz földjére történő utalás Egyiptomra vonatkozik, amiből az következik, hogy az ősi, ádami bölcsesség nyomait Egyiptomból kell feltárni és értelemszerűen az egyiptomi forrásokból kell rekonstruálni.³⁸ A hagyománynak ebben a megállapításában

³² A későbbi hagyomány szempontjából Josephus alább említett tudósítása központi jelentőségű volt. Vö. Schmidt-Biggemann, 1998. 413.

³³ *Antiquitates*, I. 2. 3.

³⁴ Kelszosz ellen, I. 47.

³⁵ H. E. III. 9–10.

³⁶ H. E. III. 10. 7–11.

³⁷ Reitzenstein, 1904. 183 skk.

³⁸ Josephus tudósítását vö. Josephus Malalas (6. sz.) *Chronographia* 2, 26, 5, illetve: Georgios Syncellos: *Ecloga chronographica* 41; L. még: Gergios Syncellos, *Ecloga chronographica*, 41. Vö. Van den Kerchove, 2012. 26 sk. A sztélékre utal még Proklosz is. Comment. in Tim. 22 b.

találjuk meg annak a problémának a kulcsát, hogy az egyetemes isteni bölcsesség miért éppen az egyiptomi forrásokból rekonstruálható: Ádám valamely le származottja, Széth (vagy más források szerint Idris, akit Hénokkal azonosítanak) valamilyen okból Egyiptomban telepszik le, és lesz az ezoterikus tudás kútfeje. Érdemes megjegyezni, hogy abban, hogy Hermész a *philosophia perennis* egyik prófétája lehet, feltehetően a kereszténységnek van döntő szerepe, hiszen a keresztény történelemfilozófia vázol fel egy olyan történelemképet, amely a kinyilatkoztatáson alapulva a világ kezdetétől kezdve volt képes egy nagy ívű, teleologikus világtörténelmet ábrázolni, amelyben a kinyilatkoztatás közvetítőinek – a pátriárkáknak és a pogány bölcseknek egyaránt – kulcsszerep jutott, amennyiben az emberiségnek adott közös isteni tudás közvetítői.³⁹ Tehát – alexandriai Philón és Josephus nyomdokain⁴⁰ – egy olyan átfogó, biblikus történelemkoncepció alakul ki, amelyben a történelem célja – a megváltás műve – nemcsak lehetővé, hanem szükségyszerűvé is teszi, hogy e kinyilatkoztatás szövegei mindenki számára (a pogányoknak is) hozzáférhetővé váljanak, mivel a történelem Isten univerzális műve. Ebben a kontextusban válik érthetővé a később különösen jelentőssé váló kronológiai kutatás: ha az isteni kinyilatkoztatás egyetemes az emberi történelemben, akkor a pogány szerzők is elhelyezhetők a bibliai próféták és történelem menetében. Itt mindenesetre azt kell leszögeznünk, hogy ez, a már Josephusnál megtalálható hagyomány, amely a rejtélyes egyiptomi bölcsességben az egészen Ádámgig visszavezethető tudást látja, rendkívüli jelentőségű lesz a későbbiekben, minden bizonnyal nem függetlenül az arabok által közvetített hagyományoktól, amelyekre itt most csak utalhatunk.⁴¹

Hermész Triszmegisztosz alakjának keresztény recepcióját több további körülmény is magyarázza. Ahogyan a bevezetőben láttuk, a szövegek jellege igen tág interpretációs horizontot tett lehetővé, és mivel a középkorban – részben arab szövegek fordítása révén – a filozófiai jellegű szövegek mellett számos, gyakorlati jellegű, az okkult⁴² tudományokkal foglalkozó, mágikus, asztrológiai és alkimiai értekezés terjedt el Hermész neve alatt, ezért ettől kezdve nemcsak mint prófétát

³⁹ Vö. Schmidt-Biggemann, 1988.

⁴⁰ Schmidt-Biggemann, 1988. 411.

⁴¹ Magyarul I. Fodor Sándor kiváló összefoglalását: Fodor, 1971.

⁴² Itt mindenképpen szem előtt kell tartanunk, hogy az *okkult* fogalma a századok folyamán egyértelmű változáson megy keresztül. Eredetileg nem a manapság is használatos értelemben szerepelt, hanem azt a természetfilozófiai elképzelést jelentette, amely szerint a természetben olyan erők működnek, amelyek rejtettek, azaz – ahogyan azt *Occulta philosophia* című összefoglaló munkája első könyvének tizedik fejezetében Nettesheimi Agrippa kifejti – okuk ismeretlen, így a kutató elme nem tud teljesen a végére járni, megértésükben ezért a tapasztalatnak is fontos jelentősége van. A szó mai értelme hosszas fejlődés eredményeképpen alakult ki, amelynek során az okkult erőket vizsgáló tudományok kiszorultak a tudományos vizsgálódás köréből, és egyre inkább gyanús praktikákká váltak. Vö. Hanegraaff, 2013.

és bölcslet, hanem mint mágust is tisztelték. E szövegcsoport elterjedése teszi érthetővé, hogy a középkori szerzők számára miért fontos a hermetikus mágia és asztrológia: ezen okkult tudományok segítségével megismerhető a mindenségben uralkodó isteni rend, illetve az isteni teremtés titka.

A középkori hermetikus irodalomnak egyik legismertebb textusa, amely egyben az okkult irodalom egyik kulcsszövege is, a *Tabula Smaragdina* címen ismert szentenciagyűjtemény. A textus kialakulásának filológiája részben óvatosságra int a szöveg túlzott misztifikálásától, másrészt igaz az is, hogy enigmatikus mivolta miatt is a mai napig lázban tartja az okkultizmus rajongóit.⁴³ A mi szempontunkból jelentős, hogy a *Tabula Smaragdina*hoz kapcsolódóan fennmaradt egy, a valószínűleg a 14. században működő francia vagy angol szerzetesnek, Hortulanusnak (Ortolanus néven is ismert)⁴⁴ tulajdonított kommentár. Hortulanus a szentenciákat a saját maga által írt, folytonos magyarázatba szöve őrizte meg. Műve tehát annak dokumentuma, hogy miként 'szakralizálódik' Hermész alakja ebben a hagyományban. Számunkra itt éppen ezért kiemelkedő jelentőségű, példáján pedig kitűnően bemutatható, hogy a középkorban egyes szerzők hogyan ötvözték a pogány eredetű okkult tudományokat a korabeli keresztény tanítással, és vonatkoztatták az isteni teremtés megértésének módszerére. Ebből a szempontból tanulságos, hogy Hortulanus szerint az alkímiai szöveg homályosságát a Szentlélek működése ellensúlyozza; azaz, mintha egy isteni, szent tudománnyal lenne dolgunk, maga a Szentlélek segíti a mű megértését. A szöveg keresztény értelmezését mutatják a kommentárban található egyes keresztény terminusok, elemek, másrészt az, hogy az alkímiai operációt Hortulanus egyértelműen az isteni teremtés analógiájaként mutatja be, illetve az isteni teremtés kulcsaként tekint rá. Ugyanakkor a keresztény interpretáció mögött néhány platonikus jellegzetesség is kitapintható, mint például a befogadó (*receptaculum*) fogalma, illetve az ósanyagnak rendezetlen masszaként való bemutatása, amelyek a platóni Timaiosz teremtéstörténetét juttatják eszünkbe. Hortulanus számára tehát az alkímiai operáció az isteni teremtés egyfajta utánzása, illetve lenyomata, amely – ahogyan arra bevezető imájában is utal – egyfajta gyógyírt is biztosít a világ ellenségességével szemben. Az alkímia tehát az a művelet, amely során az ember betekintést nyer a világ isteni teremtése titkába.

⁴³ A szövegről l. Ruska, 1926.

⁴⁴ A szöveg bevezetésében a szerző annyit árul el magáról, hogy a tenger mellékéről (azaz a szigetekről vagy Franciaországból) származik, és 'jakabi csuhát' visel. Ha elfogadjuk azt a korábbi álláspontot, hogy a szöveg 1040-ben íródott (l. Ruska, 1926, 180.), akkor itt egy anakronizmussal van dolgunk. Ennek feloldása igen nehéz, tekintve, hogy a jakabi csuha a domonkos rend Franciaországban alapított, Szent Jakab kolostorára utalhat. Mivel a domonkos rend működését III. Honorius pápa 1216-ban engedélyezte hivatalosan, a kommentár írója 1040-ben nyilvánvalóan nem viselhette a domonkos rend csuháját. Ezt a korábbi elméletet már J. Ruska is elvetette, aki a szöveget a 14. század közepére datálta. (Ruska, 1926. 193–194.)

Ez a fajta szótériológikus, illetve spirituális értelmezés egyébként tipikusan hermetikus megközelítésnek mondható.

A hermetikus irodalom középkori recepciója esetében a következő főbb vonalak bontakoznak ki a szemünk előtt.⁴⁵ Hermész Triszmegisztosz alakját illetően azt látjuk, hogy két főbb megjelenési formája van: egyrészt az isteni titkokat ismerő, a kereszténységet megővendőlő próféta, másrészt az okkult tudományok atyja, a mágus. A kettő között ekkor még nincs feltétlenül ellentmondás, hiszen a kor természet-tudományos elképzeléseinek megfelelően az okkult tudományok ismerője – mint az alkímia példáján is láttuk – azt tudja, hogy Isten milyen rejtett, azaz titkos (okkult) erők által kormányozza a világot. Ennek az arisztoteliánus alapokon nyugvó mágikus világgépnek a legjelesebb reprezentánsai között találjuk Hermész Triszmegisztoszt és a neki tulajdonított okkult műveket, amelyek így nemcsak tudományos, hanem teológiai munkáknak is tekinthetők, hiszen az Istenhez vezető helyes utat mutatják meg az olvasóknak. Ez a kettősség magyarázza, hogy Hermész még templomok ábrázolásain is feltűnik (Siena – lásd alább, illetve Zutphen, Hollandia), és a hermetikus művek olyan tudományos központokban letek olvasókra és felhasználókra, mint a krakkói egyetem.⁴⁶ Mindenesetre elmondható, hogy ez a kettősség teszi érthetővé a hermetikus irodalom későbbi recepciójának történetét, azt, ahogyan a humanisták felhasználják. A szövegek utóéletére vonatkozóan azt kell kiemelnünk, hogy a középkorban az okkult írások mellett a teljes egészében csak latinul fennmaradt *Asclepius* című dialógus ismert, amelyet olvasói ugyan nem tulajdonítanak minden esetben Hermész Triszmegisztosznak, továbbá a címét sem egységesen idézik (Dehlera,⁴⁷ *De natura deorum*), ismertsége azonban kimutatható.

HERMÉSZ ÉS A HUMANIZMUS

A hermetika humanista recepciójának kérdése meglehetősen kiterjedt problémakör, így most csak arra van lehetőségünk, hogy néhány jelentős kérdést felvillantsunk, és bemutassuk, hogy az utóbbi évtizedek kutatásai milyen eredményekkel kecsegtetnek. A *Corpus Hermeticummal* kapcsolatban meg kell említenünk, hogy a híres humanista platonikus filozófus, Marsilio Ficino (1433–1499) egy 14. századi kéziratból fordította le a gyűjteményt latinra, művének pedig példátlan sikere lett. Ficino fordításának következtében a hermetikus irodalom mérhetetlen hatást gyakorolt a humanista gondolkodók jó részére, akik úgy gondolták, hogy a hermetikus irodalommal a régóta elfeledett, hieroglifákba vésett egyiptomi bölcsességet ismerhették meg,

⁴⁵ Az alapvető szövegek a *Corpus Christianorum* sorozat *Hermes Latinus* című kötetében található meg.

⁴⁶ Láng, 2003.

⁴⁷ A cím eredete és értelme egyelőre nem tisztázott.

ami valójában az isteni tudás letéteményese; azaz úgy vélték, hogy egy olyan dokumentum került a kezükbe, amire Josephus Flavius említett tudósítása utal. Ficino fordítását, ami a corpus rövidebb változatát tartalmazta, 1463-ban fejezte be, nyomtatásban pedig 1471-ben jelent meg; mindennek következtében Turnebus már említett 1554-es kiadásáig lényegében a ficinói fordítás, illetve interpretáció révén ismerték meg a hermetikus tanítást a latin nyelvű Európában. A humanista tudós művének jellemzésére most csak azt emelem ki, hogy munkája során a latin terminológia segítségével krisztianizálta is a hermetikus tanítást, amennyiben úgy tekintett rá, mint aki az isteni bölcsesség egy pogány prófétája, aki azonban jól ismert bizonyos keresztény hitgizságokat, és a neki tulajdonított kötet is ezeket tartalmazza. Ficino törekvését mutatja a cím is: *Pimander, avagy Isten Hatalma és Bölcsessége (Pimander, sive De Potestate et Sapientia Dei)*; Ficino tehát úgy tekintett a gyűjteményre, mint egyetlen összefüggő szövegre, amit ő az első dialógus címe után *Pimandernek* nevez. (A Pimander a görög Poimandrész szó latinus változata. A szó eredete és jelentése nem teljesen világos, a filológusok többsége nem fogadja el azt az értelmezést, hogy a szóösszetétel a „poimén”, pásztor; illetve „anér” férfi jelentésű szavakból származna, és jelentése az lenne, hogy ‘az emberek pásztora’. Ez a magyarázat egyébként erősítené a szövegek krisztianizálásának tendenciáját, amennyiben a keresztény jó pásztor képzetét juttatja eszünkbe.) Érdemes felhívniunk a figyelmet arra is, hogy maga Ficino nem akarta megjelentetni a fordítást, így az említett 1471-es kötet valójában egy olyan nem hivatalos kiadás, amit Ficino nem felügyelt, és ami – ahogyan azt Maurizio Campanelli, akinek megállapításaira a továbbiakban támaszkodom, nemrég kimutatta – olyan sok hibát tartalmaz, hogy lényegében egy nehezen értelmezhető latin szöveg lett.⁴⁸ Ennek következményeként a későbbi kiadók folyamatosan igyekeztek javítani a szöveget. Így különösen érdekes, hogy az eredeti görög szöveg, ami a latin és időközben megjelent vernakuláris fordítások hitelességének megállapításához referenciaként szolgálhatott volna, csak jóval később lett elérhető! Figyelemre méltó tény, hogy – ahogyan láttuk – bár a fordítás 1463 körül már készen lehetett, nyomtatásban először csak 1471-ben jelent meg Ferrarában. Eközben a szöveg természetesen változhatott is, hiszen Ficinónak lehetősége volt változtatni a kéziratokon, (így már maga a ficinói fordítás is külön szövegtörténettel bír, amit Campanelli tárt fel említett munkájában). Másrészt kérdéses, hogy milyen állapotú, a ficinói szándéknak mennyiben megfelelő kéziratot vettek alapul azok, akik a szöveget kinyomtatták. A híres trevisói kiadás esetében elmondhatjuk, hogy Ficino felügyelete nélkül, meglehetősen hanyag szöveggondozás mellett, a görög szöveg ismerete nélkül végrehajtott önkényes változtatásokkal tarkított verzióról van szó, ami minden valószínűség szerint meglehetősen távol áll a fordító eredeti koncepciójától, így elmondhatjuk, hogy csak

⁴⁸ Campanelli, 2011.

meglehetősen fenntartásokkal állíthatjuk azt, hogy itt a ficinói szöveggel van dolgunk. Ficino fordítása és a nyomtatott kiadások történetét, illetve a kézirati hagyományt nemrég Campanelli dolgozta fel alaposan és adta ki a ficinói eredeti kritikái kiadását, így ma már abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy jóval árnyaltabb képünk van a hermetika recepciójának ezt a fejezetét illetően.⁴⁹

Ficino műve mellett azután több latin nyelvű fordítás, kiadás, sőt kommentált szövegközlés jelent meg. Ezek a kötetek nemcsak a *Corpus Hermeticum* nagy sikerét jelzik, hanem érzékeltetik azokat a vitákat, amelyek a korabeli kereszténység állapotára vonatkoztak. Ugyanis mind a reformáció előtt, mind azután akadtak olyan szerzők, akik Hermész bölcsességében látták az egyik olyan katalizátort, amely segíthet a keresztény egység helyreállításában. Ez az univerzalizáló kereszténység tetten érhető Ficino munkásságában ugyanúgy, mint például Francesco Patrizzi⁵⁰ *Nova de universis philosophia* (1591) című kötetében is, amely a hermetikus irodalommal is fémjelzett platonizáló ősi bölcsességben (*prisca philosophia*) vélte megtalálni az istentelen arisztotelianus filozófia ellensúlyát. E szemlélet szerint a skolasztikus racionalizmus a kegyes bölcsesség megrontása, azaz túlzottan magabiztos emberi tudás, ami messze elkanyarodott attól az isteni kinyilatkoztatástól, amit az ősi egyiptomi (hermetikus), illetve káldeus filozófia közvetít. Ennek megfelelően Patrizzi nemcsak megalkotja saját, a mindenségről szóló új filozófiáját, hanem közli is az általa alapvetőnek tekintett ősi szövegeket.

A sok mű közül megemlíthetjük még az itáliai ferences szerzetes, Hannibal Rosseli többkötetes, monumentális munkáját, ami lényegében egy krisztianizáló kommentár a hermetikus corpushoz. (*Pymander Mercurii Trismegisti, cum commento fratris Hannibalis Rosseli. Hat kötet, Krakóban jelent meg 1585 és 1590 között.*)⁵¹

Talán nem túlzás azt állítanunk, hogy a reneszánsz keresztény hermetizmus egyik – ha nem a legfontosabb – alakja az a Lodovico Lazzarelli,⁵² akinek szellemi atyja egy különleges próféta volt (maga szerzőnk emlegeti atyjaként), egy olyan mester, aki megismertette az ősi hermetikus bölcsességgel, és ezáltal – ahogyan maga is mondja – költőből a filozófia követőjévé tette, ezzel mintegy felelevenítve a hermetikus beavatás irodalmi formáját. Hogy az említett próféta, az izgalmas életű

⁴⁹ A szöveg történetéhez l. még Purnell, 1976. A könyvészeti adatok alapján a trevisói kiadás Geraert van der Leye (Gherardo de Lisa) és Francesco Rolandello közreműködésének köszönhetően született meg. Bár a kötet létrejöttének körülményei nem teljesen ismertek, így azt sem tudjuk, kettejük közül kinek volt nagyobb felelőssége a létrejött textus állapotát illetően, az mindenesetre elmondható, hogy a trevisói kiadás lett a latin nyelvű hermetikus corpus vulgata verziója; ez a tény pedig – figyelembe véve a kiadók meglehetősen hanyag, másrészt önkényes szövegkiadói eljárást – nem kis jelentőséggel bír.

⁵⁰ Patrizziról l. Grendler, 2002. 300 skk.

⁵¹ Rosseliről bővebben l. Hamvas, 2017.

⁵² Lazzarelli műveit l. Hanegraaff – Bouthorn, 2005.

Giovanni da Correggio mennyire tekinthető igazi reneszánsz hermetikus prófétának, az mindenesetre kérdéses, ahogyan az is, hogy valóban ő ismertette-e meg Lazzarellit a hermetikus irodalommal és nem fordítva; az azonban már tagadhatatlan, hogy Lazzarelli leírása szerint, Correggio mint *Christus redivivus*, azaz mint Isten fia, más megfogalmazásban pedig Poimandres, a hermetikus corpus első darabjában szereplő isteni személy lépett föl. Ha tehát Lazzarelli túloz is, tudósítása számunkra különösen fontos. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy maga Correggio is isteni küldöttként mutatja be magát, és profetikus jellegű, ihletett szövegekben számol be küldetéséről.

Összességében elmondható, hogy Lazzarelli széles látókörű szerző, aki a hermetikus irodalmat, több szempontból is integrálja; nemcsak jól ismeri a ficinói Pimandert, hanem újabb görög szövegeket ad ki (CH. XVI–XVIII.), és építi be a hermetikát a keresztény gondolkodásba. Mindezek mellett pedig a hermetikus alkímiához is kapcsolódik; egy firenzei kézirat bizonyága alapján (Vade Mecum, MS. 984.) alkímiával is foglalkozott, és a szöveg tanúsága szerint ismerte a Tabula Smaragdinán alapuló hagyományt,⁵³ amit krisztianizált módon interpretált; nevezetesen, hogy a mágia legmagasabb rendű formájában lehetséges elérni az isteni lélek konjunkcióját az emberi lélekkel. Ebben az interpretációban a hermetikus alkímia célja a keresztény megvilágosodás elérése, az alkímiai konjunkció pedig az emberi lélek Istennel való egyesítését jelenti. Lazzarelli számára tehát a hermetikus szövegek jóval többet jelentenek egy pogány forrásnál, amennyiben kereszténységének integráns részét alkotják, ahogyan az a *Crater Hermetis* című, a hermetikus corpus negyedik darabját, és a latin Asclepiust megidéző, keresztény-hermetikus dialógusából egyértelműen kiderül. E műben ugyanis néhány alapvető teológiai kérdést (ilyenek a bűnbeesés problémája; az élet, illetve a jó és rossz tudása fájának magyarázata) nem pusztán a szentírási helyekre alapozva, hanem a hermetikus szövegekből kiindulva magyaráz: „*Quare hunc volo nostrum sermonem et Christi calicem et Hermetis cratera nuncupari. Quicquid enim hic de vera felicitate investigabimus et ab evangelica doctrina et ab Hermetis praeceptis hauriemus.*”⁵⁴ Ugyanez a metódus figyelhető meg akkor is, amikor Correggio római fellépésnek jelentőségét mutatja be az úgynevezett Hénok-levél lapjain; az Isten fiaként megjelenő Correggio egyszersmind hermetikus próféta is, ahogyan arra a szövegbe szőtt hermetikus allúziók folyamatosan figyelmeztetnek. Lazzarellinek az említett levélben olvasható beszámolója bemutatja azt is, hogy a szerző miként ötvözte a bibliai prófétaként fellépő Correggio⁵⁵ alakját a hermetikus Poimandresra utaló allúziókkal. E szerint Correggio 1481-ben megjelent Rómában. Állítólag a pápai palota lépcsőjén állt meg,

⁵³ Hanegraaff – Bouthorn, 2005. 272 skk.

⁵⁴ Crater Hermetis, 4.3.

⁵⁵ Hanegraaff, 2006. 273–275.

egy hét pecséttel lezárt Bibliával, amelyen egy hosszabb prófécia volt olvasható. Számunkra ez a prófécia itt különös jelentőséggel bír, amennyiben abban maga Isten mutatja be úgy fiát, azaz Correggiót, mint Hermészt. A prófécia szövegében biblikus és hermetikus idézetek, parafrázisok keverednek, így a hermetikus kereszténység Correggio megjelenésében igen pontosan megragadható: a próféta lényegében Isten fiaként, mint Krisztus-Hermész jelenik meg, amit a szöveg már említett, egészen különös kompozíciója emel ki, amennyiben benne a hermetikus idézeteket Lazzarelli beleszővi a biblikus textusba.

Hermész Triszmegisztosz alakjának humanista recepcióját egy utolsó, plasztikus példával szemléltetem. A sienai dóm márványpadlójának egyik méltán híres ábrázolása mintegy szimbolikusan mutatja be tárgyunkat.⁵⁶ A képen azt látjuk, amint a középpontban álló Hermész, aki a lába alatti felirat szerint Mózes kortársa, egy nyitott könyvben jelképesen átnyújtja a jobbján álló két alaknak a tudományok és törvények ismeretét, ahogyan azt a nyitott lapok felirata az értésünkre adja.⁵⁷ A Hermész mellett álló két alak azonosítását illetően a kutatók közt nincs egyetértés: egyesek azt valószínűsítik, hogy a turbános alak, aki a könyvet Hermésztől átveszi, egy egyiptomi uralkodó, míg mögötte minden bizonytalán egy pap áll. Mások szerint a két, Hermész mellett megjelenő figura a keleti és a nyugati bölcsességet szimbolizálja, azaz a kép arra utal, hogy minden tudás Hermész Triszmegisztosztól származik. A képen az is látható, hogy a központi alak, azaz Hermész Triszmegisztosz a bal kezével egy szfinxek által tartott táblát fog, amelynek felirata szerint Isten alkotott egy látható istenséget, akiben gyönyörűségét leli, és akit szeret. Istennek ezt az alkotását Verbum Sacrumnak, azaz Szent Igének nevezik. Itt valószínűleg egy hermetikus szövegre történik utalás, ám érdemes figyelembe vennünk, hogy a hermetikus tanítás szerint az Isten által teremtett második istenség nem Isten fia, az Ige volt, hanem a látható világ, a Kozmosz. Elérkeztünk tehát ahhoz a ponthoz, ami Hermész alakjának krisztianizálását mutatja: a kép alkotója szerint Hermész egy Mózessel egy időben működő pogány bölcs volt, aki mintegy prófétaként megjövendölte Isten fiának, Krisztusnak a megszületését. Honnan tudhatjuk ezt? Tekintve, hogy a sienai dóm Szűz Mária tiszteletére épült, és a templom külső, illetve belső ikonográfiai üzenete is Szűz Máriának, mint Krisztus anyjának a jelentőségét emeli ki, Hermész ebben a keresztény üdvtörténeti koncepcióban kap hangsúlyos szerepet a pogány sibyllák mellett, bizonyítván, hogy Krisztus eljövendő megszületésének jó híre már a pogányok bölcsei előtt is ismert volt, azaz a keresztény vallás univerzális, és mindennél ősbibb.⁵⁸

⁵⁶ Copenhaver, Brian P.: *Hermes theologus. The Sieneese Mercury and Ficino's Hermetic demons*. In: O'Malley – Izbicki – Christianson, 1993. 149–184.

⁵⁷ *Suscipite o licteras et leges Egiptii*.

⁵⁸ Copenhaver, 1993. A kép leírása esetén Copenhaver említett tanulmányára támaszkodtam. Ahogyan arra utaltam is, a padlókép többféle értelmezésre ad lehetőséget; ezek ismertetésétől itt eltekintek, mivel következtetéseinket végső soron nem befolyásolják.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A HERMETIKA RECEPCIÓJÁNAK JELENTŐSÉGÉHEZ

A hermetikus irodalom recepciótörténetében a tudomány fordulópontnak tartja (vagy sokáig fordulópontnak tartotta) a protestáns filológus, Isaac Casaubon⁵⁹ 1614-ben megjelent művét (*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*), amelyben a katolikus egyháztörténésszel, Cesare Baroniusszal vitatkozva igyekezett kimutatni, hogy többek között a hermetikus szövegek sem lehetnek olyan régiek, mint ahogyan korábban gondolták.⁶⁰ Alapos nyelvi elemzéssel igazolta, hogy a szövegek jelen állapotukban azt mutatják, hogy már eleve görögül íródtak, azaz nyelvészeti, filológiai és történeti érvekkel és referenciákkal bizonyította, hogy a hermetikus szövegekben zsidó–keresztény hatások mutathatók ki, vagyis a traktátusok nem közvetíthetik az ősi egyiptomi bölcsességet; sokkal inkább egy keresztény szerző hamisítványának kell tekintenünk a kötetet. Casaubon kritikájának célja alapvetően a katolikus történetírás volt, annak bizonyítása, hogy a Baronius által a katolikus tanítás ősiségére vonatkozó tanúságok hamisak, ebből következően nem állíthatjuk, hogy a katolikus egyház hitigazságai már a pogányoknál is megtalálhatók. Azt az elképzelést, hogy Casaubon munkássága radikális fordulópontot jelentett volna, mára alaposan revidálta a kutatás, amennyiben – nem vonva le semmit a híres filológus munkásságának értékéből – többen rámutattak, hogy érvei és meglátásai, ha nem is olyan kidolgozott formában, mint nála, de korábban megtalálhatók más szerzőknél is, akik e tekintetben Casaubon elődeinek tekinthetők.⁶¹ Casaubon érveit⁶² e helyen nem tudjuk ismertetni, csak annyit állapítunk meg, hogy vele szemben érdekes ellenvetéseket tett az angol Ralph Cudworth (*The true intellectual system of the universe*, 1678). Továbbá a hermetikus hagyomány később némileg módosulva, egyfajta teozófikus, illetve alkímiai irodalomként újra felvirágzott, főleg olyan rózsakeresztes szerzőknek köszönhetően, mint Michael Maier vagy Robert Fludd, akik Hermészben ugyancsak azt a nagy ősi bölcset látták, aki az egyetemes isteni bölcsesség kinyilvánítója volt, műveinek tanulmányozása tehát elengedhetetlenül fontos annak, aki azt meg akarja érteni. Műveikben Hermész

⁵⁹ Casaubonról l. Grafton, 2011.

⁶⁰ Vö. Hamvas, 2010.

⁶¹ Például Gilbert Générard *Chronographiájában* már hasonló érveket találunk. Szerinte a hermetikus szövegek datálása téves, és nem keletkezhetek Nagy Sándor kora előtt. Ha Casaubonnál rövidebben is, de megelőlegezi annak nyelvi és filológiai érveit: „*Mercurius Trismegistus Aegyptius, cuius hodie extant dialogi duo, Pimander et Asclepius. Mihi enim videntur errare qui eum propinquum Mosi, eundemque cum Deo Mercurio faciunt, ut Suidas, qui eum Pharaone antiquiorem prodit. Nam Aegyptus Graecum idioma vix ante Alexandrum Magnum audiverat...*” (*Chronographia*, 1586, 158.) L. Mulsow, 2002. 316 sk.

⁶² Vö. Grafton, 1983.

állandó vonatkoztatási pont. Michael Maier például a jezsuita Athanasius Kircherhez⁶³ (1602–1680) hasonlóan úgy vélte, hogy megfejtette a hieroglifákat, aminek azért tulajdonítottak nagy jelentőséget, mert – ahogyan láttuk – úgy vélték, hogy az egyiptomi obeliszkeket Ádám leszármazottai (főként Széth) állították, hogy megőrizték rajta azt az isteni tudást, amit Isten még Ádámnak adott.

Cudworth, Kircher és a főként protestáns gondolkodókhoz köthető rózsakeresztes szerzők (Robert Fludd, Michael Maier) példája mindenesetre azt mutatja, hogy a növekvő kritikai hangok, Casaubon monumentális kritikája ellenére a hermetikus irodalom reputációja és a kereszténységbe való integrációjának kísérlete tovább élt, s bizonyos szerzők esetében ugyanúgy virágzott, mint korábban. Sőt némelyek továbbra is úgy vélték, hogy Hermész Triszemegisztosz univerzális vallása – legalábbis abban a formában, ahogyan azt a humanista szerzők, így Ficino vagy Lazzarelli nyomán értelmezték – továbbra is kulcsot nyújthat az eredeti kereszténység helyreállításához. A hermetikus irodalom e szerint egy olyan univerzális kereszténység létrehozásához vezet, amely nemcsak a vallási és felekezeti vitáktól szabdalt keresztény egységet állítja helyre, hanem azt is bebizonyítja, hogy a kereszténység az Isten által adott egyetlen, igaz vallás. Ennek az igaz vallásnak az emlékei a hermetikus szövegek, amelyek az egyiptomi bölcsességen keresztül őrzik az Ádámnak és utódainak adott eredeti, isteni kinyilatkoztatást.

Mindezen fejlemények bővebb ismertetésétől azonban e ponton eltekintünk, mivel az eddigiek során egyrészt remélhetőleg sikerült felvázolni a hermetikus irodalom recepciótörténetének főbb kérdéseit, másrészt a további fejlemények ismertetése szétfeszítené e tanulmány kereteit. A vizsgált recepciótörténet újabb kori szakaszai ugyanis új problémákkal járnak együtt (ilyen például a harmincéves háború kiváltotta helyzet, amelynek értelmezése ebben az esetben legalább annyira problematikus, mint az eddig vázolt kérdések). Ezen szempontok vizsgálata túlmutat e rövid tanulmány keretein, az említett monográfia azonban alkalmas lesz e kérdések tárgyalására is.

Összességében azonban láthattuk, hogy a hermetikus irodalom recepciójának története miért volt fontos – és miért fontos most is. A hermetikus irodalom integrációja és adaptációja a keresztény önértelmezés és identitás fejlődésének egyik eleme, amennyiben arra a régi, a kezdetektől fogva fennálló kérdésre kereste a választ, hogy a pogány műveltség integrálható-e a kereszténységbe. Láttuk, hogy a kérdés egyértelműen megfogalmazódott már a korai apologéták műveiben, és Hermész Triszemegisztosz alakja már ekkor felbukkan, hogy kevésbé vagy jobban meghatározott módon jelen legyen a keresztény irodalomban. Egyrészt ugyanis félő volt,

⁶³ L. Hamvas, 2012.

hogy a hermetikus (illetve általában a pogány) irodalom befogadása megrontja a kereszténységet, lévén alapvetően pogány, eretnek, tehát végső soron istentelen. Másrészt, mintegy ezzel versengve, jelentős volt az az elképzelés, hogy a pogányságban is meg kellett lenniük az isteni tanítás csíráinak, hiszen Isten a kezdetekben nem foszthatta meg a világot az igazság elemeitől. Ez a teológiai kérdés, amely így a kinyilatkoztatás és a keresztény igazság természetére vonatkozott, befolyásolta a pogány irodalom és bölcsesség adaptációjának és recepciójának folyamatát, aminek plasztikus megfogalmazása a sienai dóm Hermész-ábrázolása, irodalmi csúcspontja pedig talán Lazzarelli leírása mesteréről, Correggióról, aki mintegy szinkretisztikus módon egyesíti magában Hénok, Hermész és Krisztus alakját.

Dr. Hamvas Endre Ádám
adjunktus

Gál Ferenc Főiskola Társadalomismeret Tanszék

TÁJÉKOZTATÓ BIBLIOGRÁFIA

Fontosabb modern szövegkiadások

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

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

Das Corpus Hermeticum Deutsch. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften bearbeitet und herausgegeben von Carsten Colpe und Jens Holzhausen. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997

Ermete Trismegisto: *Corpus hermeticum. Con testo greco, latino e copto* (a cura di I. Ramelli). Bompiani, 2005.

A hermetikus irodalom későbbi fejleményeinek kiadása, több kötetben a *Corpus Christianorum* sorozat részeként jelenik meg. (*Hermes latinus*). A sorozatról tájékoztatás itt található: http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm_hermes_latinus.html

Szakirodalom a további tájékozódáshoz

Blanco, Antonino G: Hermetism. *A bibliographical approach*. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. II. 17.4. Hrsg v./Ed by Wolfgang Haase. Berlin & New York, Walter de Gruyter & Co. 1984. 2241–2281.

Campanelli, Maurizio: *Mercurii Trismegisti Pimander sive de potestate et sapientia Dei*. Torino, Nino Aragno, 2011.

Eco, Umberto: *Az értelmezés határai*. Ford.: Nádor Zsófia. Budapest, Európa kiadó, 2013.

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

Edwards, Mark J. – Goodman, Martin m – Price, Simon: *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, Clarendon Press, 1999.

Faivre, Antoine: *The Eternal Hermes (From Greek God to Alchemical Magus)*. Grand Rapids, Phanes Press, 1996.

Ferguson, Everett – McHugh, Michael P. – Norris, Frederick W.: *Encyclopedia of early christianity*. New York, Routledge, 2010.

Festugière A.-J.: *Hermétisme et mystique païenne*. Paris, Aubier-montaigne, 1967.

Festugière A.-J.: *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, Gabalda, 1950–1954. Vol. 1–4.

Fodor Sándor: *Arab legendák a piramisokról*. Budapest, Akadémiai kiadó, 1971.

Gentile, S. and Gilly, C.: *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto/Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*. Florence. Centro Di, 2001.

Gilly, Carlos and van Heertum, Cis: *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th–18th centuries*. Florence, Centro Di, 2005.

Grant, R. M.: *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia, The Westminster Press, 1988.

Grendler, Paul F.: *The Universities of the Italian Renaissance*. Baltimore – London, Johns Hopkins University Press, 2002.

Hamvas Endre Ádám: *Athanasius Aegyptius. Athanasius Kircher és hieroglifák hermeneutikája*. Ókor, 2012/4.

Hamvas Endre Ádám: *A lélek megváltásának hermési útja*. Budapest, Argumentum kiadó. 2016.

Hamvas Endre Ádám: *A filozófikus hermetika Krakkóban. Hannibal Rosseli és Jakobus Vitellius. Deliberationes*, 2017/2. 9–32.

Hanegraaff, Wouter in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden, Brill, 2005.

Hanegraaff, Wouter – Bouthoorn, R. M.: *Lodovico Lazzarelli (1447–1500): The Hermetic Writings and Related Documents*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005.

Hanegraaff, Wouter: *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012

Hanegraaff, Wouter: *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London, Bloomsbury, 2013.

Ingrid Merkelbach – A. G. Debus (eds): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington D.C, Folger books, 1988.

Fowden G.: *The egyptian Hermes. A historical approach to late paganism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Gilly, C. and van Heertum, C.: *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th–18th centuries*. Florence, Centro Di, 2005 (1st ed. 2002). Vol. II (catalogue, indices, bibliography).

Garin, Eugenio: *Ermetismo del Rinascimento*. Riuniti, 1988

Grafton, Anthony: *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*. Princeton, Princeton University Press, 1990.

Grafton, Anthony – Weinberg, Joanna: „*I Have Always Loved the Holy Tongue*”: *Isaac Casaubon, The Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*. Cambridge, Harvard University Press, 2011.

Kristeller, Paul Oskar: *Studies in Renaissance Thought and Letters, vol. I–IV*. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956–1996.

Láng Benedek: *The Kraków Readers of Hermes*. In: Lucentini, Paolo – Parri, Ilaria – Compagni, Vittoria Perrone (eds): *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*. Turnhout, Brepols, 2004. 577–600.

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

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

Moreschini, Claudio – Norelli, Enrico: *Early Christian Greek And Latin Literature: A Literary History*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2005.

Mulsow, Martin (ed.): *Das Ende des Hermetismus: Historische Kritik und Neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

O'Malley, John W. – Izbicki, Thomas M. – Christianson, Gerald: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Leiden, Brill, 1993.

Purnell, Frederick: *Francesco Patrizi and the Critics of Hermes Trismegistus*. *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 1976, 6/2, 155–178.

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

Reitzenstein, Richard: *Die hellenistische Mysterien-Religionen*. Leipzig, Teubner, 1909.

Ruska, Julius: *Tabula Smaragdina*. Heidelberg, Carl Winter's Universitaetsbuchhandlung, 1926.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998.

Somos Róbert: *Az alexandriai teológia*. Budapest, Kairosz kiadó, 2008.

Van Bladel, Kevin: *The arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Van den Kerchove, Anna: *La Voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 77), Leiden, Brill, 2012.

Van Heertum, Cis – den Broek, Roelof (eds): *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam, In de Pelikaan, 2000.

Walker, D. P.: *The Prisca Theologia in France*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), 204–259.

Walker, D. P.: *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*. Warburg Institute, 1958.

Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago – London, The University of Chicago Press, 1992.