

HERMÉSZ TRISZMEGISZTOSZ ÉS A HALHATATLANSÁG ERŐSZA

A Hermész Triszmegisztoz neve alatt fennmaradt *Asclepius* című dialógus első fejezetének végén, mielőtt Hermész belekezd tanításába, ezt olvashatjuk¹: ...*competenti venerabiliter silentio ex ore Hermu animis singulorum mentibusque pendantibus, divinus Cupido sic est orsus dicere.*² W.Scott³ kitér a kérdéses szöveghely kommentálására, azonban – véleményem szerint – nem hatol annak mélyére. Nock–Festugiére a szöveghely magyarázatában egészen másfelé indul; Erószban a természet összekötő kapcsát látva, és egyben a világ összefüggő voltát hangsúlyozva, sőt az egész mű központi gondolatát ebben határozva meg.⁴ E vélemény elméletileg igen jól megalapozott, a hermetizmus tudományával kapcsolatban Festugiére egy helyen már korábban helyt adott ennek a magyarázatnak.⁵

Talán éppen ezen jól kimunkált és a hermetizmus egyik alapvető gondolatát feltáró magyarázat meggyőző mivolta miatt lett a hely ilyen értelmű interpretációja elfogadott. Azonban véleményem szerint nem kell – sőt nem szabad – Erósz megfosztanunk isteni aspektusától. A traktátus egészének értelme éppen azzal van összefüggésben, amit Erósz egyik isteni aspektusa kifejez. Vizsgálódásaink végén egyúttal megérthetjük azt is, miért volt a görög eredeti címe az, hogy *Logosz teleiosz*⁶, azaz „befejezett” vagy „teljes”, sőt „kiteljesült tanítás”.

1. Erósz isteni aspektusa

A szöveghagyományban a latin *Asclepius* Apuleius művei között hagyományozódott.⁷ Habár ma elvetik annak lehetőségét, hogy az eredeti görög fordítója Apuleius⁸, bizonyára nem véletlen, hogy a későbbi hagyomány úgy érezte, Apuleiusnak volt köze a dialógushoz. Mindenesetre Erósz alakjának a vizsgálatához e tényből szeretnék kiindulni, párhuzamul felhasználva még egy antik szerző, Plutarkhosz két szövegét⁹. Ahhoz, hogy Erósz (Cupido) szerepét megérthessük az *Asclepius*ban,

¹ Ascl. 1.297.14–16.

² Az *Asclepius* idézésénél mindig A. D. NOCK–A.-J.FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum II.*³ (Paris 1973) c. munkájára hivatkozom. (Eredeti kiadása: *Hermès Trismégiste II: Traités XIII–XVIII. Asclépius. Texte établi par A.D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE. Paris 1945.*) Emellett használtam W. SCOTT, *Hermetica* (The ancient Greek and Latin Writings which contain religious or philosophic teaching ascribed to Hermes Trismegistos, I Introduction, text and translation. II Notes on the Corpus Hermeticum. III Commentary. IV Testimonia. Vol. III had to be revised, and vol.IV in part redone by A.S. Ferguson. Oxford 1924–1936.) című munkáját is. Magyarul 1.: *Aszklépiosz* (Ford.: TAR Ibolya) In: *Ikonológia és műértelmezés 5. Szeged 1995, 71–96.*

³ SCOTT i. m. III 8.

⁴ NOCK–FESTUGIÈRE i. m. II 357–358.

⁵ A.-J.FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne. Paris 1967, 42.*

⁶ Vö. Lactantius, *Div. inst.* 4.6.4: *Hermes, in eo libro, qui Logos teleios inscribitur...*

⁷ Erről lásd többek között: Antonio Gonzales BLANCO, *Hermetism. A bibliographical approach. ANRW II 17.4. 1984, 2253*; NOCK–FESTUGIÈRE i. m. 259; SCOTT i. m. I 49. A kézirat hagyománnyal kapcsolatban 1: P. THOMAS, *Apulei opera quae supersunt. III De philosophia libri. Lipsiae 1908.*

⁸ Erről 1. Stephen GERSH, *Middle Platonism and Neo-Platonism. The Latin tradition. Notre Dame (Indiana) 1986, 218.* W. Scott szerint (bár hangsúlyozza, hogy a dolgról biztos nem állítható) a fordító Marius Victorinus volt. vö.: SCOTT i. m. I. 79–81.

⁹ A két szerző kapcsolatára felhívja a figyelmet P. G. WALSH, *Apuleius and Plutarch. Neoplatonism and Early*

elsősorban Apuleius *Metamorphoses* című művét fogom segítségül hívni¹⁰, annak is egyik központi jelentőségű részét, Amor és Psyche történetét.

Kerényi Károly egy tanulmányában¹¹ már kapcsolatba hozza a *Corpus Hermeticum* V., XI. traktátusát¹² a *müisztész* állapotainak leírásaival és az Erósztól származó *mania*-val.

Magyarázatunk kiindulópontját itt kell keresnünk.

Vizsgáljuk meg, hogyan értelmezhetnénk Psyche történetét Apuleius művében, legfőképpen az ő álmát, mely *infernus ac vere Stygius*¹³. Ehhez azonban Lucius történetéhez kell nyúlnunk, aki már visszanyervén emberi alakját, úgy kommentálja ezen eseményt, mintha családtagjai ekkor gyászukat „vetették volna le”¹⁴. Tehát hamisan költötték Lucius halálának hírért, rokonai mégiscsak gyászolták, sőt ő maga *ab inferis* tért vissza. A hamis halálnak köze van a gyászhoz, sőt az alvilághoz is, ez pedig annál is fontosabb, mert Lucius most már beavatásával kapcsolatban arról beszél, hogy még életében megjárta a halál határát és az alvilági istenekhez imádkozott, bár nem halt meg¹⁵. Vegyük észre, hogy Apuleius következetesen (tehát Psyche alvilági álmával kapcsolatban is) egy halálközeli állapotról beszél, ami legalább is hasonlatos a halálhoz. Mindez miért fontos nekünk?

Psyche álmánál megjelenik Amor, aki Psychét felébreszti¹⁶, tehát Amor az, aki – ha visszatérünk azon megállapításhoz, hogy itt egy beavatás történik – a beavatottat megszabadítja ezen halálos álomból, hiszen ő az, aki vágyat ébreszt az emberben a bölcsesség vagy a minden dolgok tudása által megszerezhető halhatatlanság iránt. Apuleius a platonikus számmisztikát alapul véve még könyvének struktúrájával is utal a beavatásra, mint az új életre való születésre¹⁷. Ebben az új életre való hívásban van Amor (Erósz) alapvető szerepe Psyche történetében is, mert ő az, aki segíti legyőzni a beavatandó lelkében (Psyche!) ezen halálhoz hasonlatos álmot, amely a halhatatlanság elérésére való alkalmatlanságból származik. Alkalmatlan az, aki megsérti a *Logoszt*, mely a lét kijelentése – a világban lévő immanens lét egységéé, mely egységben minden egy (itt egy a halál és élet), és amely lét éppen ezért az élet (és így a halál) preegzisztens esszenciája – amelyet Íszisz és Oszirisz szerelme (Erósz!) jelent. Ezért kell Luciusnak is Íszisz és Oszirisz kultuszába beavatást nyernie, hogy Oszirisz, azaz a legfelsőbb *Logosz* által érthesse meg az élet örökké való újrakeletkezését, ami éppen, mert a létből nyeri szubsztanciáját, kapcsolatban van a halhatatlansággal. Nem véletlenül mondja Hermész a dialógus legelején Asclepiusnak: ...*Quem* (ti.: a *sermo religiosissimus*-ról van szó) *si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus*.¹⁸ A szöveg eredeti címe ezért volt *Logosz teleiosz*.

Tehát egy beavatást látunk; egy beavatást, amely nem egy misztériumban létrejövő misztikus cselekvés, hanem a szavak által az isteni *Logoszba* történő szimbolikus beavatás¹⁹, mely beavatás egyben a hermészi út kiteljesedése²⁰.

Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong. London 1981, 20–32.

¹⁰ Apuleius idézésekor HELM szövegkiadását veszem alapul: *Apuleius: Metamorphoseon libri XI.* Lipsiae 1968. A magam részéről tehát Apuleius sajátos, inkább beavatási művének tartom az írást, de nem olyan módon, ahogy tette azt R. MERKELBACH híres könyvében: *Roman und Mysterium in der Antike.* München und Berlin 1962.

¹¹ KERÉNYI Károly, *Ascensio Aeneae.* (A görög apokalyptica történetéhez). EPHK 47 (1923) 22–43; 48 (1924) 21–33.

¹² Itt olvashatók ugyanis hermetikus ascensiók.

¹³ Met. VI.21.

¹⁴ Met. XI. 18.

¹⁵ Met. XI. 23.

¹⁶ L. 19. jegyzet

¹⁷ A mű ugyanis tizenegy könyvből áll. Ennek jelentőségéről l.: S. HELLER, *Apuleius, Platonic dualism and eleven.* American Journal of Philology 104 (1983) 333–334.

¹⁸ Ascl. I.296. 8–9.

¹⁹ A hermetizmusban meglévő szimbolikus beszédről l. Gerard VAN MOORSEL, *Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis.* Symbolon 1 (1960) 128–137.

²⁰ A hermetizmus beavatási illetve didaktikus vonásairól ír G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A historical approach to late paganism.* Cambridge 1986, 97–100.

Ahhoz, hogy mindezeket elmélyítsük, érdemes lesz Plutarkhoszhoz fogok fordulni.

* * *

Ki kell emelnünk azt, hogy Lucius nem véletlenül változik számárrá, hanem azért, mert a számár Typhón állata. Ennek fontosságát akkor láthatjuk be, ha a typhónit szembeállítjuk azzal, amit Íszisz jelenít meg. A beavatás szempontjából fontos megértenünk, hogy mit jelképez a typhóni ebben az ellentétben. Miként erről a *De Iside* 371 A–B-ben értesülünk: "...a lélekben pedig az értelem és a logosz Oszirisz, aki mindennek, ami jó, vezetője és ura; míg Typhón a lélekben az, ami szenvedélyeknek kitett (*pathétikon*), titáni és a logosz nélkül való (*alogon*)" Tehát míg Oszirisz a logosz – és hogy a logosz a legmélyebb, tehát a halhatatlanság és így végső soron az élet forrásának kijelentése, már föntebb láttuk; addig Typhón éppen ennek az ellentéte, tehát *alogosz*, ami végső soron a létől – mint az élettől és halhatatlanságtól – való megfosztottságot jelent. Aki typhóni és aki Typhón állatának alakjában járja be a világot, az a halálhoz – de mint az élet forrásától való elszakadáshoz – kerül közel, és ezzel elköveti a legnagyobb bűnt: erőszakot követ el a világ értelmén, tehát nem csak önmagának, hanem a Koszmosznak vét. Ezért pedig bűnhődnie kell. Íszisz *erótiké*, mert kezdettől fogva a legelső és leghatalmasabb iránt vágyódik szerelemmel: „mert természetből fogva megvan benne a szerelem az iránt, aki első és úr mindenenek”²¹. Íszisz az, aki vágyódik a Jóra, Oszirisz pedig győz, mégpedig: „Hermésznek – aki maga a logosz – tanúsága szerint”²². Végül megjelenik Hermész is – mint maga az értelem, vagyis a *logosz* – hogy elmélyítse a mítoszban megjelenő misztérium értelmét.

Oszirisz, a Nap, Hermész és Erósz ugyanannak – a csak értelemmel felfogható (azaz *noétosz*) *Logosznak* a megnyilvánulási formái; és Íszisz az, akiben a Luciushoz hasonló, typhónitól végleges halállal veszélyeztetett ember Erósz által az isteni utat megláthatja. Hermész Apuleius *Metamorphosesének* VI. könyvében megjelenik mint a vezető, akinek Iuppiter megparancsolja, hogy *arripi Psychen et in caelum perducit*.²³ Ő az tehát, aki a lélek számára halhatatlanságot jelentő égi utat megmutatja az embernek.

Az *Asclepiusban* ugyancsak Hermész az, aki mint *herméneusz*, azaz a bölcsesség Erószának tolmácsa, az embert az isteni tudása felé vezeti.

A következőkben ezt kell megvizsgálnunk. Ahhoz, hogy tovább léphessünk, kell tennünk néhány megjegyzést. A most következő fejtegetések látszólag nem kapcsolódnak az eddigiekhez. Azonban az, amiről fentebb szó volt, ti: hogy a léleknek szüksége van beavatásra ahhoz, hogy Istenhez eljuthasson és maga is megistenüljön, ez annyit jelent, hogy egy különleges tulajdonságra, a *gnoszisz-ra*²⁴ is szüksége van. Mégpedig azért, hogy megismerhesse önmagát és ezáltal az istenit magában. Végül is az Istennel való rokonság teszi lehetővé a felszálást²⁵ Istenhez. Ez az, amit az embernek fel kell ismernie önmagában. A következőkben Isten megismerhetőségéről kell szólnunk.

2. Isten megismerhetősége az *Asclepiusban*

Annak ellenére, hogy az *Asclepius* szövege fordítás, és van olyan vélemény, mely szerint a célja nagyban megváltozott ezen fordítás során, és apokaliptikus tanítás²⁶ vált központi gondolatává, már a szöveg legelején találhatunk némely kitétel, mely megerősíti fentebb tett megállapításainkat a *logosz* (itt: *religiosissimus sermo*) természetére vonatkozólag²⁷. Itt a fentebb leírtak megerősítését kell

²¹ Plut.: *De Iside*, 372 E.

²² *De Iside*. 373 B.

²³ *Met.* VI. 23.

²⁴ A hermetika és gnoszticizmus egymáshoz való viszonya rendkívül problémás. Nem egyértelmű, hogy gnosztikusoknak tekinthetjük-e a hermetikusokat. Kétséges az is, hogy beszélhetünk-e egyáltalán egységes gnosziszról. vö.: A. D. NOCK, *Gnosticism*. In: *Essays on religion and the ancient World*. Cambridge 1972, II 940–959.

²⁵ Vö. CH. I.

²⁶ Erről I. David N. WIGTIL, *Incorrect Apocalyptic: The Hermetic 'Asclepius' as an Improvement on the Greek Original*. ANRW II 17.4. 1984, 2282–2297.

²⁷ Ascl.1.297.7–9: *Praeter Hammona nullum vocassis alium, ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interventu praesentiaque violetur*.

látunk, és azt, hogy a dialógus alapvető célja – még így, fordításban is – a *logosz teleiosz*, ami pedig isteni tudást jelent. De mi bizonyítja, hogy valóban isteni tudásról van szó?

A következőkben ehhez kell jobban megvizsgálunk a szöveget, szemünk előtt tartva, hogy a dialógus pontosan utal²⁸ ezen ismeret természetére: a *sermo* (vagy *logosz*) megértése az Egy megértése lesz.

Kiindulópontul Isten transzcendenciájának és immanenciájának kérdését kell megvizsgálunk. Ebből származik alapvetően egy másik kérdés, mely Isten ismeretére vonatkozik. (A fentebbiek alapján így kell feltennünk a kérdést: Megismerhető-e Isten akkor, ha transzcendens?)

A következőkben azt próbáljuk meghatározni, hogy az általunk vizsgált Asclepius esetében (a) Isten transzcendens vagy immanens-e (megtehető-e egyáltalán ez a megkülönböztetés) és ebből kifolyólag (b) megismerhető-e, és ha igen, mi módon. Mindezen kérdések megválaszolása azt az alapvető problémát érinti, hogy az ember helyzete milyen a világ hierarchiájában.²⁹

A traktátus elején³⁰ Hermész így szól Asclepiushoz: *Caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaue sol et luna sortiti sunt. Caeli vero et ipsius animae et omnium, que mundo insunt, ipse gubernator est, qui est effector, deus.*

A kérdés most már az, hogy a *sensibilis deus* kifejezés *deus*-a megegyezik-e a mondat végén említett *deus*-szal, akiről azt tudjuk meg, hogy: *caeli te ipsius animae... ipse gubernator, qui est effector, deus.*

Nem arról van-e szó a kérdéses szövegben, hogy létezik az ég (*caelum*) istene, vagyis inkább e *caelum* mint maga *deus*, amely isten minden testet (*corpora*) irányít. Azonban megtudjuk azt is, hogy az ég maga is bír egy vezetővel (*gubernator*) és egy alkotóval (*effector*), tehát az ég mint teremtettség nem maga a legfelsőbb isten. A saját szférájába tartozó dolgoknak ő az irányítója, de növekedésüknek és csökkenésüknek már nem ő az irányítója.

Jelen pillanatban levonhatjuk a következtetést: az általunk főntebb vizsgált hely szerint létezik egy Isten, mely teremtetője az égnek (amely maga is istenség) és a többi világban létező dolognak, de nem csak teremtetője, hanem irányítója is azoknak, bár nem világos, hogy a másik három itt említett istenség – (a) *sol*, (b) *luna*, (c) *caelum* – által-e. Minthogy ezen első istenség irányítja (mert *gubernator*) a másik három említett istenséget, úgy vélem, ezt a következtetést kell levonnunk³¹.

Egy másik szöveg hely a dialógusban mintha megerősítené főntebbi értelmezésünket³².

Hogyan illeszkedik mindez fentebbi elemzésünkbe illetve milyen módon erősíti meg azt?

(a): Létezik egy szuprakozmikus Isten, aki *supra verticem summi caeli*³³ helyezkedik el, azaz egy olyan helyen, amely nem asztrális és ezért különbözik a testi vagy anyagi dolgoktól. Ezt az Istent a fentebb vázolt keret alapján nevezhetjük transzcendens Istennek. Az idézett helyen nem tudunk meg semmit arról, hogy ez a transzcendens vagy szuprakozmikus Isten milyen kapcsolatban áll a többi, asztrális istenséggel, pedig róluk is szól a kérdéses hely, amiből megállapíthatjuk, hogy:

(b): az ég (*caelum*) és a föld (*terra*) között „foglal helyet” Iuppiter, az eget és a tengert pedig Iuppiter Plutonium uralja, aki ezen helyzete által a halandó állatok és növények táplálója is (*nutritior*)³⁴.

Ha a 3. caput idézett részére utalunk vissza, megállapíthatjuk, hogy kisebb fajta zavar van

²⁸ Ascl.1.296.10.

²⁹ A gnósziszról általában l.: Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis*. Leipzig 1977. A hermetizmus és a gnószisz kérdéskörében érdekes még: H.D. BETZ, *The Delphic Maxim GNWQI SAUTON in Hermetic Interpretation*. Harvard Theological Review 63 (1970) 465–484.

³⁰ Ascl.3.299.3–7.

³¹ Vö. Scott i.m. III 107–115; ill. NOCK–FESTUGIÈRE i.m. II 384.

³² Ascl. 27.332.8–15.

³³ Ascl. 27.332.9.

³⁴ Erről a 27. c. hivatkozott helyén van szó.

az isteneket illetően. A két passzus csak annyiban egyezik meg, amennyiben mindkettő alapján levonható a következtetés, miszerint létezik egy szuprakozmikus Isten, illetve léteznek a Koszmosszal kapcsolatban álló, asztrális istenek. Ez utóbbiakról egymással egyáltalán nem egyező állításokat kapunk. A 27. caput Iuppitert az ég és föld közé helyezi, míg a 3. nem is beszél Iuppiterről, hanem magát az eget nevezi meg istenségként. Továbbá, a 27. beszél Iuppiter Plutoniusról, míg a 3. solról és lunáról. (Bár a kérdéses hely solt és lunat nem istenségekként aposztrofálja, a caelum analógiájára így kezelhetjük őket, hiszen nekik is kiosztatott a maguk feladata.)

Talán segítségünkre lehet, ha most továbballadunk, és azt a szöveghelyet vizsgáljuk meg, amely után Scott a 27. caputot helyezte, kiemelve azt a szöveghagyomány alapján elvárt helyéről. A 19. caputban így szól Hermész: *deorum genera multa sunt eorumque omnium pars intelligibilis, alia vero sensibilis*³⁵. A folytatásban egy nagyon érdekes megállapítást találunk, amikor a *dei intelligibiles*-ről azt tudhatjuk meg, hogy valójában sokkal jobban érzékelhetőek, mint a *sensibilis* istenek³⁶.

Ahhoz, hogy megérthessük e passzusok értelmét, illetve azt, hogy mi is a különbség az *intelligibilis* és a *sensibilis* istenek között, érdemes lesz segítségül hívni egy modern szerzőt. Stephen Gersh már idézett könyvében bővebben foglalkozik az istenek hierarchiájának kérdésével. Igen jól szemlélteti ezt egy táblázatban³⁷, melyet így adhatnánk vissza:

Létezik: (a) Deus, az első Isten. Van a második Isten (b), akinek a részei mellett megfelelő ousziarkhész³⁸ állnak:

(a)1. Juppiter 2. Lumen 3. Pantomorphus 4. Heimarmené 5. Iuppiter Secundus

Ezek tehát a szövegben intelligibilisnek nevezett istenségek.

(b) Deus Secundus, azaz maga a világ, melynek részei:

1. Caelum 2. Sol 3. Horoscopi 4. A hét szféra 5. Aer

A rendszer úgy épül fel – ha elfogadjuk a szöveg azon alapvetését, miszerint minden egy –, hogy a *sensibilis* Isten, azaz maga a Világ, melynek részei a *sensibilis* istenek, az *intelligibilis* Isten akarata szerint működik, mely Istennek immanens részei a *sensibilis* istenségeket irányító ousziarkhész-ek; a *sensibilis* Isten pedig ugyanígy egy, sok alakban – mint világ – miként egy az *intelligibilis* Isten is sok alakban. A világban tehát van hierarchia, ahol az *intelligibilis* istenségek a *sensibilis* istenek fölött vannak, azért, mert végső soron egy magasabb rendű, az istenivel szorosabb kapcsolatban álló ismeret alapján ismerhetőek meg, mint a *sensibilis* istenségek³⁹.

A kérdés most már csak az, hogy elfogadjuk-e azt a következtetést, miszerint az intelligibilis istenségek által meghatározható egy Isten azonos lenne a legfőbb Istennel vagy sem, hiszen úgy látszik Gersh ezt a következtetést vonja le⁴⁰.

Az általunk keresett hierarchia a következő módon építhető fel.

Létezik egy szuprakozmikus Isten, túl az asztrális szféra istenségein, aki *omnia circum inspicit*⁴¹, és aki teremtette az eget és mindazt, ami a világban létezik. Ez az Isten irányítja az általa teremtett világot, mégpedig oly módon, hogy a világ megfelelő részéhez megfelelő ousziarkhész-t állít⁴².

Talán úgy tűnik, hogy ez a passzus ellentmond mindannak, amire fentebb jutottunk, hi-

³⁵ Ascl.19.318.6–7.

³⁶ Ascl. 19.318.8–11. *Intelligibiles dicuntur non ideo, quod putentur non subiacere sensibus nostris; magis enim ipsos sentimus quam eos quos visibiles nuncupamus.*

³⁷ GERSH i. m. 377.

³⁸ Az ousziarkhész tkp. annyit tesz, mint: „az ouszia irányítója”, vö. Ascl.19.318.7–11.

³⁹ A gondolat kialakulását elemzi A.-J. FESTIGUÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II Paris 1949. 247–259.

⁴⁰ GERSH i. m. 378, ahol az tűnik ki, hogy az intelligibilis isteneket az Első Isten valamely aspektusainak kell fel-fogni. Másból (361.) azt írja, hogy Isten mint örökkévalóság egy időben, egyszerre transzcendens és immanens a világhoz való kapcsolatában.

⁴¹ Vö. 34. j.

⁴² Vö. Ascl.14.313.4–19, ahol az egy Istenről olvashatunk.

szen itt a létrejövő dolgok és Isten immanens egységéről van szó. Az én véleményem azonban az, hogy ezt a kettőséget nem lehet feloldanunk; a szöveg egyrészt az immanens Isten „teóriáját” látszik erősíteni, más aspektusában viszont erősen dualista színezetű. Mindenesetre ezen következtetések elegendők ahhoz, hogy megállapítsuk mi módon ismerhető meg Isten az Asclepius szerint, illetve ez az istenismeret mit jelent az ember számára.

Ahhoz, hogy meghatározhassuk az ember helyét a világ hierarchiájában, és megtudhassuk, miként áll ez kapcsolatban az Isten megismerhetőségével, meg kell vizsgálnunk, hogy e kontextusban mit is jelent a *genus-species* fogalompár.

Hermész így tanítja Asclepiust még a dialógus legelején⁴³: *Genera rerum omnium suae species sequuntur, ut sit ita soliditas genus, species generis particula. Genus ergo deorum ex se deorum faciet species. Daemonum genus, aequae hominum, similiter volucrum et omnium, quae in se mundus habet, sui similes species generat.*

Először is utalnunk kell arra, hogy a két fogalom használatakor nem szabad egységes hagyományra gondolnunk. (Miként arra a kommentárok felhívják a figyelmet⁴⁴, a fogalmak használata a görög filozófiai hagyományban eltérő lehet és az *Asclepiusban* sem egységes.)

Amit itt megtudunk, az annyi, hogy a két fogalom egymással meghatározható viszonyban áll, ez a viszony pedig az, hogy a *species* a *genus* része, itt pedig az egyed, amely valamilyen módon – az nem derül ki, hogy miképpen –, a *genustól* nyeri létezését, mert a *genus sui similes species generat*. Ebben a keletkezésben azonban, ahogy azt később megtudjuk, fontos szerepe van Istennek, mert *corpora enim impossibile est conformari sine nutu divino*.⁴⁵

Tehát az egyed az isteni akarat folytán testet ölt a neki megfelelő *genus* szerint.

Miért fontos számunkra mindez? Az előbbi szöveghely folytatásaként⁴⁶ arról olvashatunk, hogy a fajok egyedei (*species*) egymással keveredhetnek: *omnibus tamen generibus omnium generum species miscetur*. Először azt nézzük meg, hogy az embernek mi itt a helyzete, majd pedig azt, hogy miért lehetséges ez a keveredés. A továbbiakban azt olvashatjuk⁴⁷, hogy az ember kapcsolatban áll a daimónokkal egyrészt, másrészt viszont – és ez a fontosabb – az istenekkel, méghozzá *mente* és *divina religione*. Minthogy fentebb már láttuk, hogy az isteneknek – bár nem egyértelműen meghatározható módon – de közülük van a szuprakozmikus Istenhez (akár úgy, hogy immanens részei, akár úgy, hogy az valami módon irányítja őket, de mindenképpen belőle származnak, mert ő az Egy), levonhatjuk azt a következtetést, hogy az ember kapcsolatban áll a legfőbb Istennel. Azonban mi módon lehetséges a keveredés?

Az ember – vagyis az egyes ember (*species*) – egy bizonyos tulajdonsága által kerülhet közel Istenhez, kilépve a saját *genusa* által meghatározott keretek közül. Egészen közel, mintegy lényegi kapcsolatba kerülhet vele, és ezáltal lehetősége van Isten megismerésére, pontosan azért, mert ezen lényegi kapcsolat miatt önmagában van valami isteni – hiszen láttuk már, hogy minden minden-nel összefügg. Végső soron ez a tulajdonság az, amit a benne lévő isteni *nousz* biztosít a számára. Ezért fontos az embernek önmaga megismerése is⁴⁸.

Tehát láthatjuk: az ember közvetlenül áll kapcsolatban Istennel, mert annak második képmása és minthogy isteni hasonlósággal rendelkezik, melyet csak ő birtokol az élőlények között,

⁴³ Ascl.4.299.17–300.2.

⁴⁴ W. Scott például igen hosszasan elemzi a *species* fogalmát, és azt a görög *eidosz*-szal azonosítja. E vizsgálat során hivatkozik Platónra, Arisztotelészre, Senecára a sztoikusokra, megvizsgálva a terminus jelentését a különböző filozófusoknál illetve iskoláknál; vö. SCOTT i. m. III 15–18; 25.

⁴⁵ Ascl.5.300.24–25.

⁴⁶ Ascl.5.300.19.

⁴⁷ Ascl.5.301.7–13. E magyarázathoz fontos kiindulópontot jelentenek: SCOTT i. m. III 28–29, NOCK–FESTUGIÈRE i. m. II 361. Vö. Ascl. 6.303.5–8: *Spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat, sensu addito ad hominis intelligentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere*. ill. uo. 10.308.20–21: *non ignarus (ti.: homo) se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo*.

⁴⁸ Erről l. BETZ hivatkozott cikkét (29. j.).

alkalmas arra – bár a megértés nehéz és csak feszült figyelemmel, megfelelő felkészültséggel érhető el – hogy az égbe emelkedvén egészen az isteni, sőt az Isten közelébe kerüljön.

Ezek után megkockáztathatjuk azt a feltevést is, hogy a szöveg kardinális pontja nem az a metafizikai tanítás, miszerint minden mindennel összefügg és ezért Egy – bár kétségtelenül ez is igen fontos –, hanem az a vallásos jelleg, amely megmutatja az utat az ég, azaz az isteni, sőt, végső soron Isten felé. Ennek eszköze vagy elengedhetetlen feltétele a minden egységének belátása, de a végső cél nem ez – bár kétség kívül ezen keresztül vezet a "*hermészi út*" – hanem a megistenülés a *gnószisz* által.

Ennek belátása lesz segítségünkre abban, hogy megérthessük, miért olyan fontos a dialógusban Erósz szerepe és hogyan kapcsolódik ide mindaz, amiről az első részben volt szó.

3. A halhatatlanság Erószra

Most már az maradt hátra, hogy bemutassuk: nem véletlenül szerepel Erósz (Cupido) az *Asclepiusban*.

Mint főtebb szó volt róla, úgy látom, hogy Erósz, Hermész egyazon dolog különböző aspektusai és így egyazon dolgot fejeznek ki. Azonban különbözőképpen világítják meg azt, tehát nem cserélhetők fel egymással; de kapcsolatuk olyan szoros, hogy csak így, együtt érthetjük meg őket.

Vegyünk először is szemügyre egy fontos hasonlóságot. Bizonyára nem véletlen, hogy mind Hermész, mind Erósz szárnyas istenségek. A szárnyak jelentése az, hogy kifejezze az égbe emelkedés képességét, amely képesség a lélekkel van kapcsolatban.

Hermész nem véletlenül van ott Amor (azaz Erósz) és Psyche lakodalmán – amely Psyche számára az égbe emelkedést, az istenné válást, tehát végső soron a halhatatlanságot jelenti; amely aktusnál Hermészt mint *herméneusz*-t, azaz a zeuszi parancs közvetítőjét értelmeztük; ha tehát ezen aspektushoz hozzávesszük azt, hogy Hermész lélekvezető, és így az alvilággal áll kapcsolatban, kibővíthetjük a Hermész alakjáról eddig mondottakat és megállapíthatjuk azt, hogy Hermész a hermetikus *Asclepiusban* Erósszal együtt megőrizte ősi jelentését.

Hermész *pszükhopomposz*, a lelkek kísérője alvilági útjukon, és fentebb már láttuk: a beavatás – tehát az égbe emelkedés és halhatatlanná válás – első lépése a misztikus halál, az alvilági út megtétele – pontosan azért, hogy a beavatott a földi halálon túljutva jusson el az élet forrásához, hisz halál nem lehetne az azt megelőző élet nélkül –; így Hermész *pszükhopomposz* jelentése új értelmet nyer. Ő az, aki a beavatandót misztikus útján kíséri, hiszen Hermész, mint az élet férfi eredetének megtestesítője⁴⁹ biztosítja az örökkévalóságot a világban és a halhatatlanságot az ember számára. Erósz az *Asclepius* elején megnyilvánul Hermészen keresztül, mert ő biztosítja az ember számára a vágyakozást az égbe emelkedésre, tehát az isteni felé; míg Hermész az, aki egyrészt az erósz-i reveláció tolmácsa, másrészt pedig a kísérő, aki a beavatandót útjára kíséri, hiszen – mint *Plutarkhosz* mondja – Hermész maga a *Logosz*, melyet megsértenünk nem lehet.

Az *Asclepius* vallási-beavatási szöveg, mely *logosz teleiosz* még így, fordításban is. Hermész a tanító, akiben azonban egy ősi aspektus jut kifejezésre, mely aspektus a halhatatlansággal áll kapcsolatban. Itt kapcsolódik össze Hermész alakja Erósszal: megmutatni előbb a vágyakozást, majd az utat az ég felé, mely út így a megistenüléshez és a halhatatlansághoz vezet. Erósz tehát e kontextusban – mely inkább vallásos mint filozófiai – a bölcsesség Erószja ugyan, de minthogy a bölcsesség a halhatatlanság eszköze, az isten a halhatatlanság Erószává válik.

⁴⁹ Erről I. KERÉNYI Károly, *Hermész a lélekvezető*. (Fordította: Tatár György.) Budapest 1984, főleg 63–109 ill.: Uő., *A Symposion nagy daimónja*, in: *Az égei ünnep*. (Ford.: Kocziszky Éva.) Budapest 1995, 47–71.