
HAMVAS ENDRE ÁDÁM

Hermész útja: Iamblikhosz, az alkimista Zószimosz és a hermetikus tanítás

De mysteriis címen ismert művében a platonikus filozófus, Iamblikhosz egy egyiptomi pap, Abamón személyiségét öltötte magára, hogy válaszoljon azokra a kritikákra, amelyeket mestere, Porphüriosz fogalmazott meg az egyiptomi vallással szemben. Ebben az utóbbi azt vetette az egyiptomiak szemére, hogy vallásuk alapvetően materiális princípiumokon nyugszik, továbbá, hogy asztrális determinizmust hirdet. Iamblikhosz az egyiptomi Thot-Hermész isten tanításaira támaszkodva cáfolja meg Porphüriosz állításait, miközben kifejti a maga filozófiai álláspontját is. A tanulmányban főként a De mysteriis nyolcadik könyvét elemezve mutatom be azt, hogy művében Iamblikhosz minden bizonnyal a hermetikus irodalomra támaszkodott, köztük olyan írásokra, amelyeket mi is olvashatunk. A tanulmány második részében az alkimista Zószimosz Hermészre vonatkozó tanításait elemzem. A párhuzam azért érdekes, mert a vizsgálat megmutatja, hogy a hermetikus irodalom recepciótörténete meglehetősen korán elkezdődött, és már e korai szövegekben is tetten érhetők a hermetikus hagyomány azon elemei, amelyek a titkos isteni bölcsességet kinyilatkoztató Hermész Triszmegisztosz alakjában öltenek testet.¹

Kulcsszavak: hermetikus irodalom, Hermész Triszmegisztosz, Iamblikhosz, Porphüriosz, egyiptomi vallás, platonizmus

Az újplatonikus filozófusnak, Iamblikhosznak a 3–4. század fordulóján írt, Marsilio Ficino óta *De mysteriis Aegyptiorum* vagy *De mysteriis*² címen ismert munkája több szempontból is kihívás elé állítja az értelmezőket. A munka értékének és jelentőségének megítélése meglehetősen vegyes.³

¹ A publikáció az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

² A szöveg kiadása: DES PLACES (1966), CLARKE et al. (2003). A *De mysteriis*ről általában ld. CLARKE (2001).

³ Ezekről röviden ld. CLARKE et al. (2003: xxv–xxvi).

Korábban a vallási-filozófiai irracionalitás megnyilvánulásának látták,⁴ lassanként viszont kezdték felismerni a mű filozófiai érdemeit is, bár Iamblikhosz nem túl világos, helyenként enigmatikus stílusa kétségtelenül nem könnyíti meg az olvasó dolgát. Mindenesetre mára egyre elfogadottabbá vált az a nézet, hogy a *De mysteriis* a iamblikhoszi neoplatonikus teológia, illetve theurgia érdekes és izgalmas összefoglalása.⁵

A könyvben Iamblikhosz nem a saját nevében beszél,⁶ hanem egy egyiptomi pap, Abamón személyét ölti magára, hogy így válaszoljon Porphüriosznak az egyiptomi vallást illető kritikáira. Porphüriosz kritikái nézeteit egy Anebó⁷ nevű paphoz címzett levélben fejtette ki.⁸ Iamblikhosz névválasztása minden bizonnyal célzatos. Th. Hopfner szerint az Abamón név jelentése am. Ab-Amun, azaz Amón szíve.⁹ L. Saffrey – figyelembe véve Iamblikhosz szír származását is – úgy véli, feltételezhető, hogy a névben inkább a szírben és héberben is használt aba (atya) előtag található meg, így a név jelentése Iamblikhosz sajátos alkotása, aminek a jelentése az, hogy Amón atyja.¹⁰ Emma C. Clark elveti azt a lehetőséget, hogy Iamblikhosz Amón istenre utalna. Egyrészt szerinte a műben Amón nem játszik komoly szerepet, másrészt felhívja a figyelmet arra, hogy az Abammón alak Thomas Gale javítása a kéziratok olvasatával szemben, hogy így Amón isten nevének görögös alakja (Ἀμμῶν) alátámasztható legyen. Következtetése végső soron az, hogy az álnévnek nincs értelmezhető jelentése, Iamblikhosz egyszerűen egy egyiptomi hangzású nevet választott.¹¹ Azonban, mivel Amón király a hermetikus irodalom egy szereplőjeként is megjelenik (az *Asclepiusban* Hammon néven), ahol pedig

⁴ Ld. DODDS (2002).

⁵ Erről ld. ARMSTRONG (1987), CLARKE (2001: 5).

⁶ Azt már Proklosz is úgy tudta, hogy a művet valójában Iamblikhosz írta. A vonatkozó helyet idézi SAFFREY (1971: 228–229).

⁷ Van olyan feltételezés, amely szerint Iamblikhosz apameai iskolájának a tagja, Iamblikhosz egyik tanítványa volt. A feltevéshez ld. CLARKE (2001: 7). Ennek fényében különösen érdekes, hogy Iamblikhosz megszólítva érzi magát (*De myst.* 1, 1), és magának vindikálja a válaszadás jogát.

⁸ A levél nem maradt fenn, tartalma Iamblikhosz válaszából, illetve Euszébiosz *Praeparatio Evangelica* című művéből rekonstruálható. Ld. még August. *De civ. D.* 10, 11.

⁹ RE Suppl. V. 1–7.

¹⁰ SAFFREY (1971: 235).

¹¹ CLARKE et al. (2003: xxxiv-xxxvii).

minden bizonnyal az egyiptomi Amun vagy Ámon-Ré görögös, euhémerezált formájával van dolgunk, a *De mysteriis* erős hermetikus kötődései miatt megfontolandónak tűnik a hipotézis, hogy valóban a hermetikus-egyiptomi Ammón istenről van szó. Ahogyan arra a sztobaioszi gyűjtemény (*SH* 11–14) alapján következtethetünk, a hermetikus irodalomban bizonyára létezett Hermésznek vagy Tatnak (vö. *CH* 17) Ammón-Amunhoz intézett tanításait tartalmazó gyűjtemény. Észszerűnek tűnik tehát a feltételezés, hogy ez utóbbi tény is közrejátszott abban, hogy választott álnevével Iamblikhosz Amun¹²-Ammónra mint olyan szereplőre utal, aki járatos a hermetikus tudományban.

Bár Iamblikhosz többször is kiesik ebből a felvett szerepből, és az egyiptomiakra egyes szám első helyett többes szám harmadik személyben hivatkozik, célja minden bizonnyal az, hogy ezzel a választással maga is belépjen az ősi bölcsességet birtoklók családjába, és a bemutatott isteni kinyilatkoztatásra visszanyúló tanítását a formális következtetéseket preferáló görög tudományos gondolkodással állítsa szembe, mintegy isteni kinyilatkoztatásnak mutatva azokat. Ez azért is lehet észszerű magyarázat, mivel a theurgikus gyakorlatok alkalmazásával Iamblikhosz célja a léleknek az anyagi világ felé való felemelése, tehát az isteni, immateriális szféra elérése. Ezt a célt pedig a *De mysteriis* egy helyén kimondottan Hermész útjával azonosítja.¹³ Mindez annak fényében is érdekes, hogy Iamblikhosz mestere, illetve vitapartner, Porphüriosz maga is a megváltás egyetemes útjának lehetőségét keresi. Iamblikhosz szerint ez az út *via universalis*, amelynek megtétele lehetséges, ahogyan azt az általa propagált hermetikus theurgia meg is mutatja.¹⁴ Másrészt, az egyiptomi pap álarca arra is alkalmas lehet, hogy segítségével Iamblikhosz az észnél is magasabb rendű auktoritáshoz, a kinyilatkoztatáshoz folyamodjon.¹⁵

A *De mysteriis* tanítását tehát a hermetikus tudás összefoglalásának kell tartanunk, ahogyan ezt a szerző a mű elején egyértelműen le is szögezi.¹⁶ Bár Iamblikhosz itt még csak Hermészre (azaz nem Hermész

¹² *De myst.* 8, 3-ban ezt az alakot használja.

¹³ *De myst.* 8, 5.

¹⁴ Vö. FOWDEN (1986: 116–153), CLARKE (2001: 5–6).

¹⁵ CLARKE (2001: 8).

¹⁶ *De myst.* 1, 1.

Triszmegisztoszra) utal, a nyolcadik könyv alapján bizonyos, hogy az utóbbinak tulajdonított hermetikus irodalomról lehet szó.¹⁷ Az értekezés elején Iamblikhosz azt is világossá teszi, hogy a következőkben kifejtendő kérdéseket több szempontból vizsgálja majd meg, azonban a válaszok egy része arra a tudásra megy vissza, amelyet a káldeus bölcsek hagyományoztak,¹⁸ egy másik pedig arra, amit az egyiptomi próféták tanítottak. Iamblikhosz tehát az ősi hagyományra vezeti vissza a könyvében található tanításokat, ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy a könyvben ismertetett doktrínák egy része valóban nem a kinyilatkoztatott igazságot, hanem csak a filozófusok elméleteit követi. Mindez érthető is, hiszen filozófusként Iamblikhosz sem tekinthet – és nem is tekint – el a filozófiai terminológia és érvelések alkalmazásától. Mindez megköveteli azt is, hogy az értekezés nyelvezete és a kifejtés módja összhangba tudja hozni ezt a sokszínű hagyományt. Iamblikhosz ezzel felhívja a figyelmet értekezése nyelvi jellemzőire. Később figyelmeztetni fogja vitapartnerét, Porphürioszt arra, hogy utóbbi elfelejtette figyelembe venni azt a tényt, hogy a hermetikus szövegeket a filozófiában jártas emberek fordították le görögre, ebből következően a Porphüriosz által is ismert szövegek a görög filozófiai nyelvezetre is jellemző terminológiát használnak.¹⁹ Figyelemre méltó, hogy Iamblikhosz kijelentése mennyire hasonlít a hermetikus *corpus* tizenhatodik darabjában olvasható érvhez, miszerint a görög nyelv elégtelen az egyiptomiak bölcsességének visszaadására.²⁰ Nem elképzelhetetlen, hogy Iamblikhosz ismerte a vonatkozó hermetikus hagyományt, és talán olvasta is az említett dialógust.

A tanulmányunk szempontjából fontos, a hermetikus tanítást összegző iamblikhoszi tudósítás a *De mysteriis* nyolcadik könyvében olvasható. A kérdéses könyv meglehetősen tömören tartalmazza a szerző által Hermésznek tulajdonított tanításokat. Az egyiptomiak metafizikai alapvetéseit ismertetve egyébként a hermetikus irodalmat idéző terminológiát használ, ami ugyancsak arra utal, hogy forrásai egy részét a filozofikus

¹⁷ *De myst.* 8, 1.

¹⁸ Itt a szóhasználat is beszédes: Iamblikhosz a παραδίδωμι igét használja, ami a latin *trado* megfelelője, vagyis a hagyomány átadására utal.

¹⁹ *De myst.* 8, 4.

²⁰ *CH* 16, 1–2.

hermetika szövegei között kell keresnünk. Mindebből az következik, hogy bár az első könyv elején említett Hermész akár az egyiptomi Thottal azonosított istenség is lehet,²¹ Iamblikhosz és Porphüriosz minden bizonnyal az általunk hermetikusnak nevezett szövegekre gondolnak.

Iamblikhosz szerint Szeleukosz²² húszezer könyvet tulajdonított Hermésznek, Manéthón pedig harminchatezer-ötszázhuszonötöt.²³ Ha Iamblikhosz vonatkozó megjegyzését Alexandriai Kelemen egy tudósítására²⁴ vonatkoztatjuk – aki részletesen is beszámol arról, hogy az istennek milyen témában hány könyvét tartották számon –, akkor arra juthatunk, hogy a Iamblikhosz által említett számok valószínűleg arra utalnak, hogy Hermész bölcsessége a kozmoszra vonatkozó tudás teljességét tartalmazza.

Miután Iamblikhosz vázolja a legfőbb princípiumokra vonatkozó triadikus-platonikus metafizikai alapvetését, illetve ennek az elméletnek egy másik változatát,²⁵ rátér az anyagi világ természetének magyarázatára. Szempontunkból ez egy igen fontos rész, mivel egyrészt itt tetten érhető, hogy Iamblikhosz miként alkalmazza a hermetikus terminológiát, másrészt újabb érdekes információkat közöl az egyiptomi Hermészhez köthető irodalomra vonatkozó ismereteiről. Iamblikhosz szerint az anyag (*hülé*) Isten szubsztancialitásából (*usziotész*) származik, miután az utóbbiból kivonta az anyagiság (*hülotész*) absztrakt minőségét. Az Isten szubsztancialitása (*ousziotész theu*) kifejezéssel a *Corpus Hermeticum* tizenkettedik darabjában találkozunk, ahol arról olvasunk, hogy ebből származik az értelem (*nusz*). A Sztobaiosznál fennmaradt, tizenhatodik

²¹ *De myst.* 1, 1. Itt a gondolkodás/szavak vezetőjeként, illetve a papok patrónusaként jelenik meg. Továbbá ő az, akinek őseink bölcsességük gyümölcseit felajánlották, minden írásukat Hermésznek tulajdonítva.

²² Bizonytalan, hogy kiről lehet szó. Vagy a grammatikus Alexandriai Szeleukoszról (1. század), vagy a Kr. e. 2. században élt Babiloni Szeleukoszról, aki asztronómus volt.

²³ A szám 25 Szóthisz-ciklust tesz ki. A Szóthisz-ciklussal kapcsolatban Manéthón is arra utal, hogy annak ismerete Hermész oszlopairól származik, így ebben az esetben is egy hermetikus tanítás lehet Iamblikhosz forrása. Szünkelosz szerint a világ 25 Szóthisz-ciklus alatt tér vissza a Zodiákusnak arra a pontjára, ahol megszületett. Ld. BULL (2018: 81). A *Thema mundi* kiszámítását Firmicus hermetikus tanításnak tartja. (*Mathesis* 3, 8, 9).

²⁴ *Strom.* 6, 4, 35–38.

²⁵ *De myst.* 8, 1–3.

hermetikus értekezésben a kifejezés a lélekre vonatkozik. Eszerint a lélek testetlen szubsztancia, amely azonban még a testben sem veszíti el szubsztancialitását.²⁶ Bár ez a hermetikus töredék terminológiáját tekintve nem állítható párhuzamba a iamblikhoszi szöveggel, a gondolat jobb megértését segítheti elő a hermetikus *Koré kozsmu* egy helye,²⁷ ahol arról van szó, hogy a kozmikus lelkek megalkotásakor Isten – egyéb titkos műveletek és varázsszavak mellett – a saját pneumáját használta fel a lelkek anyagának (*hülé*) megalkotásához. Mint később kiderül, ez a művelet az égitestek meglelkesítését, egyszersmind anyaguk megalkotását jelenti. Iamblikhosz szerint a meglelkesült anyagból (*hülé zótiké*) a Démiurgosz ugyancsak a szférákat alkotja meg. Tekintve, hogy mind a hermetikus szerző, mind Iamblikhosz úgy írja le a szférák anyagának megalkotását, hogy az végső soron az istenség lényegéből (pneumájából vagy szubsztancialitásából) származik, talán nem járunk messze az igazságtól, ha arra következtetünk, hogy a nyolcadik könyv idézett helyén Iamblikhosz nem egy közvetítő forrást, hanem közvetlenül egy hermetikus szöveget használt, talán éppen a *Koré kozsmut*.

A hermetikus hagyomány szempontjából fontos megjegyzéseket találunk az ötödik fejezetben is. Iamblikhosz itt beszél Hermész útjáról (*hodosz Hermu*). A kifejezés minden bizonnyal a lélek theurgia révén történő felemelkedésére (*anodosz*) utal.²⁸ Iamblikhosz azt állítja, hogy ezt a tanítást, ami hieroglif jelekkel volt leírva, Szaisz földjén egy szentélyben találta meg egy bizonyos Bitüsz,²⁹ aki a feliratok értelmét elmagyarázta Ammón királynak. Iamblikhosz tudósítása a hermetikus mitológiának, egy egyiptomi pap, Manéthón kapcsán is ismert elemeit tartalmazza. E mitológia szerint Hermész tanításának írásos formája Egyiptom földjén egy szentélyben rejtőzött, ahol egy arra érdemes személy (azaz pap), aki képes volt a szent nyelvet elolvasni és értelmezni is, az abban foglalt bölcsességet átadja az arra érdemes uralkodónak. A Iamblikhosz által említett Bitüsz alakjával nem hagyjuk el a hermetikus mitológia kereteit, hiszen a mitologikus próféta az ugyancsak mitologikus Ammón királynak

²⁶ SH 16, 1; SH 21, 1.

²⁷ SH 23, 14.

²⁸ *De myst.* 8, 5.

²⁹ Bitüsz prófétáról ld. alább, a szakirodalmat illetően ld. DES PLACES (1966: 221–222).

magyarázza el a tudást. Manéthón esetében azonban a hermetikus tudás tradíciója történetileg nyilvánul meg, hiszen a történet szereplői már nem mitikus, hanem történelmi személyek: Manéthón ugyanis Ptolemaiosz Euergetész egyik tanácsadója volt, aki jelentős szerepet vállalt Szarapisz kultuszának meghonosításában. Manéthón és Ptolemaiosz esetében a hangsúly azon van, hogy az egyiptomi pap Thoth-Hermész ősi tanításának segítségével legitimálja Euergetész uralmát, mondván, az uralkodóval egy új aranykor következik be.³⁰ Iamblikhosz tudósítása kapcsán viszont éppen arról van szó, hogy az általa előadott theurgikus eljárás ősi egyiptomi eredetét legitimálja azzal, hogy az isteni hermetikus hagyományhoz köti azt. Bitüsz egyébként talán azonos az alkímista Zószimosz³¹ által említett Bitosszal. Zószimosz ugyanis Bitosz táblájáról (*pinax*) beszél, amiben Bitosz a háromszorosan nagy Platónnal és az ezerszeresen nagy Hermésszel együtt arról értekezik, hogy Thoth isten mit tanított szent nyelven írt művében az első emberről.

Visszatérve Iamblikhosz tudósítására: a fentiek alapján elmondhatjuk, hogy minden bizonnyal használt hermetikus forrásokat az egyiptomi teológia rekonstruálásához. Ezek egy része talán közvetlenül hermetikus forrásokra megy vissza, míg más részük olyan elemeket tartalmaz (a Hermész sztéleíról szóló tudósítások, a szent nyelven írt szövegek értelmezése, a tradíció megjelenése), amelyek ismertek a Thoth istenhez kötődő mítoszokban, azonban részei az általunk ismert hermetikus szövegek által konstruált mitológiának is, amint azt Manéthón példája is mutatta. Érdekes továbbá, hogy Hermész *hermetikus tanításait*³² (*hermaikai doxai*) említve Iamblikhosz a hermetikus jelzőt az általunk is használt módon (hermetikus irodalom, hermetikus tanítás) alkalmazza. Ha a iamblikhoszi jelzőt összevetjük Alexandriai Kürillosz egy megjegyzésével, aki megemlíti, hogy Athénban ismert volt egy tizenöt értekezésből álló hermetikus gyűjtemény (*Hermaika*),³³ akkor meglehetősen

³⁰ Ezt hosszasan és meggyőzően bizonyítja Christian BULL, aki Manéthón műve kapcsán az uralkodó-listák, illetve a már említett Szóthisz-évek jelentőségét elemzi. Ezzel kapcsolatban csak azt kell kiemelnünk, hogy Manéthón szerint az újabb Szóthisz-periódus, azaz az aranykor éppen Euergetész uralmával kezdődik. Ld. BULL (2018: 47–80).

³¹ Ld. MERTENS (1995: I, 4) és (1995: II, 83–85).

³² *De myst.* 8, 4.

³³ COPENHAVER (1992: xlii).

valószínű, hogy a *hermaika* szó használatával Iamblikhosz is ilyen tanításokra, esetleg gyűjteményre gondol. Ebből arra is következtethetünk, hogy ő maga is ismert ilyen szövegeket.

A hermetikus tanításokkal, illetve asztrológiai szövegekkel kapcsolatban Iamblikhosz tesz még egy némileg rejtélyes és figyelemre méltó megjegyzést. Eszerint az asztrológiai gyűjteményekben olvasható doktrínák csak a hermetikus tanítások csekély szeletét alkotják.³⁴ A megjegyzésben figyelemre méltó az asztrológiai gyűjteményekre használt iamblikhoszi kifejezés: τὰ τε ἐν τοῖς σαλμεσχινιακοῖς. Egyesek³⁵ szerint a σαλμεσχινιακοῖς terminus alapvetően ellenáll az értelmezési kísérleteknek, mások ellenben azzal a Porphüriosz és Iamblikhosz számára minden bizonnyal Khairémón³⁶ közvetítésével ismeretes *Salmeschiniaka* címen ismeretes asztrológiai gyűjteménnyel azonosítják, ami Nechepso és Petosiris asztrológiai tanításainak is forrásul szolgált.³⁷ Mivel pedig az asztrológus Héphasztión (5. század) *Apotelesmatica*³⁸ című munkájában Nechepsóval kapcsolatban ugyancsak említi a *Salmeschiniaka* könyveit,³⁹ nincs okunk kétségbe vonni, hogy létezett egy ilyen című munka. Számunkra itt most az a fontos, hogy az említett asztrológiai értekezést mind Héphasztión, mind Iamblikhosz a hermetikus hagyománnyal kapcsolja össze; Iamblikhosz közvetlenül, Héphasztión pedig Nechepsón keresztül. Héphasztión és Iamblikhosz tudósítása alapján is valószínűnek látszik, hogy a *Salmeschiniaka* a horoszkóp kitüntetett helyeivel és ezzel kapcsolatban a dekánokkal foglalkozott.⁴⁰ Ezek a témák központi jelentőségűek voltak a hermetikus szövegek asztrológiai tanításában, így

³⁴ *De myst.* 8, 4: Τὰ τε ἐν τοῖς σαλμεσχινιακοῖς μέρος τι βραχύτατον περιέχει τῶν ἑρμαϊκῶν διατάξεων.

³⁵ CLARKE et al. (2003: 317).

³⁶ Bár Khairémón művei ugyancsak elvesztek, az mindenesetre valószínűnek tűnik, hogy mivel egyiptomi pap (ἱερογραμματεὺς) és sztoikus filozófus is volt, ideális közvetítője lehetett annak a hagyománynak, amelyről Iamblikhosz is beszél. Hiszen filozófusként a görög filozófiai nyelvet használva közvetíthetett egyiptomi tanításokat, ahogyan arról Iamblikhosz maga is beszél.

³⁷ FOWDEN (1986: 139–140), LITWA (2018: 278).

³⁸ Ld. ADAMSON (2014).

³⁹ Καὶ ἐκ τῶν Σαλμεσχινιακῶν δὲ βιβλίων ἀναλεξάμενος ὡς ἔστιν ἐκεῖ οὕτως λέγει.

⁴⁰ Ld. ADAMSON (2014: 61).

újabb bizonyítékot találhatunk arra vonatkozóan, hogy Iamblikhosz és Porphüriosz esetében is számolnunk kell azzal, hogy közvetlenül is ismerik a hermetikus hagyomány egyes elemeit. Iamblikhosz asztrológiával kapcsolatos érve egyébként arra irányul, hogy bizonyítsa Porphüriosznak a következőket: bár igaz, hogy a hermetikus asztrológiai művek bemutatják a mindenséget irányító látható okokat, azaz az égitestek által megszabott törvényszerűségeket, ám ez nem jelenti azt, hogy az egyiptomiak ne ismernék az ezeket is meghatározó intelligibilis okokat, amelyekről korábban Iamblikhosz be is számolt. Amennyire a tudósítasokból meg tudjuk ítélni, a *Salmeschiniaka* dekánonra vonatkozó tanítása meglehetősen hasonlított a sztobaioszi töredékekből és más szövegekből ismert hermetikus dekántanra,⁴¹ amelynek ismerete nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a lélek megismerje azokat a módokat, ahogyan az anyagi világ korlátait levetve hatásukat ki tudja kerülni, azonban Iamblikhosz szerint ez a doktrína csak a hermetikus tanítás egy szeletét tartalmazza.

A nyolcadik könyv második részében Iamblikhosz röviden azt is leírja, hogy az emberi lélek miként tud megszabadulni az égitestek által megszabott sorstól. Ezzel kapcsolatos álláspontját Porphüriosznak azzal a vádjával szemben fejt ki, amely szerint az egyiptomiak vallását asztrális determinizmus határozza meg, mivel a rajtunk álló dolgokat végső soron az égitestek mozgása szabja meg.⁴² Iamblikhosz erre azt a némileg meglepő választ adja, hogy az embernek két lelke van. Az egyik az első intelligibilis létezőtől (*prótosz noétosz*) származik, és része van a Démiurgosz erejében is, a másikat pedig az égitestek mozgása juttatja az emberbe. Ez utóbbi az, amelybe az Istent szemlélni képes lélek (*pszükhé theoptiké*) belép. Iamblikhosz tehát elveti azt az elképzelést, hogy a lélek eredendően egy lenne, és a megismerőképeségek kapcsán nem a lélek különböző fakultásairól beszél, hanem arról, hogy az emberben két lélek van. Az isteni lélek mintegy belép a kozmikus mozgásból származó másik, asztrális természetű lélekbe. A két lélek elmélete segítségével Iamblikhosz képes magyarázatot adni egyrészt arra, hogy az égitestek miért lehetnek hatással az emberi életre, másrészt arra is, hogy isteni segítséggel hogyan lehet megszabadulni a végzet bilincseitől. Ezzel kapcsolat-

⁴¹ Erről bővebben ld. ADAMSON (2014: 63–65).

⁴² *De myst.* 8, 6.

ban ki kell emelnünk, hogy nemcsak a leírás tartalma, hanem terminológiája is emlékeztet a hermetikus szövegekre. A Démiurgosz erejében részesülő lélek a *Poimandrész* (CH 1) első emberét juttatja eszünkbe, aki meglátva a teremtő művét, maga is teremteni akar.⁴³ A *pszükhé theoptiké* kifejezésnek ugyancsak van hermetikus párhuzama,⁴⁴ mivel pedig a *theoptikosz* melléknév tudtommal csak e két szöveghelyen fordul elő, így bizonyosan nem véletlen egybeesésről van szó.

Iamblikhosz végső következtetése a hermetikus antropológiára emlékeztet. Eszerint az ember földi világban való tartózkodásának – az *Asclepius* egyik alapvetéséhez hasonlóan – Istentől elrendelt célja van: Isten azért küldte el az emberi lelket a lefelé vezető útján, hogy megtegye a Hozzá vezető felfelé tartó utat is.⁴⁵

Összességében elmondható, hogy Iamblikhosz – és feltehetően Porphüriosz is – minden bizonnyal ismert olyan Thotnak-Hermésznek tulajdonított szövegeket, amelyek tartalmukban és a bennük használt nyelvezet tekintetében is hasonlítottak az általunk hermetikus szövegekként olvasott és Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított értekezésekhez. A *De mysteriis*ből jól rekonstruálható az a hermetikus szövegekre is jellemző tanítás, amely szerint az anyagi világba került isteni eredetű emberi lélek (*pszükhé theoptiké*) a megfelelő tudás, illetve a megfelelő eszközök és műveletek (*theurgia*) segítségével fel tud emelkedni az intelligibilis isteni természet szemléletéhez. Ez a felfelé való törekvés jelenti Hermész útját.

Iamblikhosznál továbbá azokat az elemeket is megtaláljuk, amelyeket a hermetikus mitológiát konstituáló eszközöknek nevezünk. Ezek az elemek arra szolgálnak, hogy megmagyarázzák a tradíció szerepét, illetve folyamatát. Iamblikhosz szerint ennek a tradíciónak a forrását Hermész tanításai jelentik, amelyeket azután Bitüsz adott tovább Ammón királynak. A hermetikus mitológia ezekben az elemekben is világosan tetten érhető: Ammón a hermetikus *corpus* egyik szereplője, Hermész sztéléi pedig szerepet kapnak a Nag Hammadi *corpus* egyik érte-

⁴³ CH 1, 13.

⁴⁴ SH 2, A. 6.

⁴⁵ *De myst.* 8, 8.

kezésében is.⁴⁶ Azt is láttuk, hogy ezek az elemek (ugyan némileg módosult formában) Manéthónnál is megjelennek, ami arra enged következtetni, hogy nem Iamblikhosz leleményével van dolgunk, hanem egy olyan hagyománnyal, amely már az ő számára is elérhető volt.

A következőkben ennek a hermetikus mitológiának az alkimista Zószimosznál fellelhető változatát vizsgáljuk meg.

Az alkimista Zószimosz és a hermetikus hagyomány

A panopoliszi Zószimoszt az első ismert alkimistaként tartják számon. Művei mind az alkímiai módszerek, folyamatleírások, mind az alkímiai elméletek miatt fontosak. Le kell szögeznünk azonban, hogy ebben a kontextusban nem foglalkozunk a zószimoszi alkímia jellegzetességeivel, hanem a panopoliszi szerzőnek a hermetikus hagyományban elfoglalt helyét vizsgáljuk.⁴⁷ Annyit azonban érdemes megemlítenünk, hogy Zószimosz minden bizonnyal végzett alkímiai kísérleteket,⁴⁸ bár a szövegekből az is kiolvasható, hogy számára az alkímiai eljárás egyszersmind egy spirituális folyamat párhuzamos szemléltetése is. Ennek az eljárásnak a segítségével az anyag megváltoztatásának és megtisztításnak folyamata azt az utat mutatja meg, ahogyan a bölcs képes megtisztítani önmagát, hogy értelmével segítségével kiemelje lelkének isteni részét a végzet irányítása alól, aminek pusztán önmaga testi valóját hagyja meg. Fontos még kiemelnünk, hogy Hermészre hivatkozva Zószimosz kifejezetten elítéli a mágia alkalmazását: szerinte a bölcs hagyja, hogy a végzet saját természetének megfelelően működjön, egyedül a testre fejtve ki hatását, miközben ő maga állhatatos marad Isten megismerésében.⁴⁹ Az ilyen kijelentések – mint a hermetikus asztrológia, vagy Iamblikhosznak a két lélekre vonatkozó idézett tanítása – az asztrális determinizmus ellen szólnak, ám nem tagadják azt a tényt, hogy az égitestek képesek befolyásolni a szublunáris szféra, illetve a materiális világ történéseit. A hangsúly sokkal inkább azon van, hogy miként lehet ezt a hatást a lélekkel

⁴⁶ NHC 6, 6.

⁴⁷ Magyarul bővebben ld. *Az isteni Zószimosz: A kiválóságról, avagy a vizek megalkotásáról.* (Ford. HAMVAS Endre Ádám)

⁴⁸ Erre az általa precízen leírt alkímiai apparátusokból és folyamatleírásokból tudunk következtetni. Ld. PRINCIPE (2015: 16).

⁴⁹ LINDSAY (1970: 327–328), FOWDEN (1986: 124).

szemben pusztán a testre korlátozni. Látható, hogy Zószimosz tanítása e ponton meglehetősen hasonlít Iamblikhoszéra, és a közös elem – az asztrális determinizmus megszüntetése – talán egy hasonló, hermetikus forrás alkalmazásával magyarázható.

Minden bizonnyal nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy ebben az esetben Zószimosz hermetikus módon értelmezi át az alkímiai operációt, amennyiben kijelenti, hogy Hermész útmutatása alapján a bölcs képes megérteni, hogy mennyiben van alávetve a végzetnek, és mennyiben tudja uralni azt. Ebből következik, hogy szerinte akik az alkímiai műveit kritizálták, éppen azért tették, mert nem értették meg annak spirituális üzenetét.⁵⁰ Az alkímiai apparátusokról szóló művében⁵¹ ez a gondolat vezeti át Zószimoszt ahhoz, hogy Zóroasztrész és Hermész műveinek segítségével megmutassa azt, hogy mit jelent a belső és külső ember közötti különbség, és hogy a bölcs miként valósítja meg a belső ember felé vezető utat.⁵² A gondolat megint csak Iamblikhosznak a két lélekről vallott felfogását juttatja eszünkbe.

Zószimosz misztikus tanításának lényegébe bepillantást enged fő művének szerkezete is. Az *ómegáról* címen ismert munka huszonnyolc könyvből állt. Ez egy tudatos konstrukció eredménye: minden egyes könyv egy betűnek és egy istennek van szentelve (így pl. az ómegának és Ókeánosznak), ugyanakkor a görög abc huszonnégy betűjét kiegészítette négy kopt betűvel, hogy így kialakuljon rendszere, amelyben minden egyes bolygóhoz négy magánhangzót lehet rendelni.⁵³ Minden bizonnyal igaza van Reitzensteinnek, aki szerint az ilyen elrendezés az isteni világ

⁵⁰ Az *ómegáról* 2: Αἱ καιρικαὶ καταβαφαί, ὧ γύναι, εἰς χλευασμὸν ἐποίησαν τὴν περὶ καμίνων βίβλον. Πολλοὶ γὰρ εὐμένειαν ἐσχηκότες παρὰ τοῦ ἰδίου δαιμονίου ἐπιτυγχάνειν τῶν καιρικῶν ἐχλεύασαν καὶ τὴν περὶ καμίνων καὶ ὄργάνων βίβλον, ὡς οὐκ οὔσαν ἀληθῆ. Καὶ οὐδεὶς λόγος αὐτοὺς ἀποδεικτικὸς ἔπεισεν ὅτι ἀλήθειά ἐστιν, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ ἴδιος αὐτῶν δαίμων κατὰ τοὺς χρόνους τῆς αὐτῶν εἰμαρμένης μεταβληθεὶς, παραλαβόντος αὐτοὺς κακοποιῦ δέ, εἶπεν. U.o. 4: Τοὺς τοιοῦτους δὲ ἀνθρώπους ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἐκάλει ἄνοας, τῆς εἰμαρμένης μόνους ὄντας πομπάς, μηδὲν τῶν ἀσωμάτων φανταζομένους, μηδὲ αὐτὴν τὴν εἰμαρμένην τὴν αὐτοὺς ἄγουσαν δικαίως, ἀλλὰ [τοὺς] δυσφημοῦντας αὐτῆς τὰ σωματικὰ παιδευτήρια, καὶ τῶν εὐδαιμόνων αὐτῆς ἐκτὸς <μηδὲν> ἄλλο φανταζομένους.

⁵¹ Περὶ τοῦ ω στοιχείου. Ld. MERTENS (1995: 1–10).

⁵² FESTUGIÈRE (1944: I, 282).

⁵³ REITZENSTEIN (1904: 266skk).

totalitását hivatott kifejezni:⁵⁴ minden egyes elem egy istenséget reprezentál, az istenségek pedig a Minden-egy Isten részei, pontosabban az elemek (*sztoikheia*). Azaz Zószimosz művével az isteni világ totalitásának bemutatására vállalkozik, ám alkimistaként szimbolikusan azt is bemutatja, hogy miként lehetünk képesek arra, hogy felemelkedjünk e totalitás megértéséhez, miután önmagunkat a fémek mintájára megtisztítottuk a salaktól. A külső és belső ember megkülönböztetésének analógiájára Zószimosz azt is hangsúlyozza, hogy meg kell különböztetni az úgynevezett testi hangot a belső, testetlen hangtól. Az ember életéhez hasonlóan a beszéd, illetve az írott szöveg értelme csak ebben a kettősségben tárul fel megfelelően. Eszerint az ember testi mivolta alá lehet vetve ugyan a végzet és a természet törvényeinek, azonban belső, isteni mivolta a betű szimbolikus jelentéséhez hasonlóan felette áll a természet törvényeinek. A testi és testetlen szó, és így a külsődleges és titkos dolgok megismerhetősége kapcsán Zószimosz nemcsak Hermészre vagy Zóroasztrészre utal, hanem arra is, hogy csak egy bizonyos Nikotheosz ismerte az első ember titkos nevét.⁵⁵ Nikotheoszról szinte semmit sem tudunk, csak annyit, hogy Porphüriosz szerint egyes gnosztikusok olvasták Nikotheosz apokalipsziséét,⁵⁶ illetve azt, hogy a *Bruce Codex* cím nélküli gnosztikus irata is megemlékezik róla, mégpedig a zószimoszi közléshez egészen hasonló szelvényben. Eszerint az egyetlen istenség megnyilatkozott neki, mégpedig úgy, hogy kinyilvánította a láthatatlan, tökéletes, három erejű egységet. Nikotheosz alakja egyébként különösen érdekes. Zószimosz két melléknevet is alkalmaz vele kapcsolatban, amelyek lényegében szimbolikus alakká emelik a gnosztikus tanítót. A két kifejezés meglehetősen rejtélyes. Az idézett mű első paragrafusában Zószimosz a *ho kekrümmenosz*, míg a 10-ben az *aneuretosz* jelzőt alkalmazza. A két szó között minden bizonnyal kapcsolat van: az előbbi annyit jelent, mint 'elrejtett', illetve 'titkos'; míg a második ehhez hasonlóan kb. am. 'aki nem található'. A probléma megoldására természetesen több megoldási kísérlet született,⁵⁷ R. Reitzenstein szerint a melléknevek arra utalnak, hogy Nikotheosz próféta volt, aki már

⁵⁴ REITZENSTEIN (1904: 269).

⁵⁵ *Az ómegáról* 10.

⁵⁶ *Vita Plot.* 16.

⁵⁷ Ezeket ismerteti MERTENS (1995: 56–57).

nincs a földön. Nikotheosz ugyan ismerte az első ember spirituális, titkos nevét, de megtiltotta, hogy terjesszék azt.⁵⁸ Festugière is hasonló megoldást javasol, bár nem veti el, hogy egy pusztaságba vonult vallási tanítóról lehet szó. Összességében úgy tűnik – és ez Zószimosz szövegének megértése szempontjából fontos lehet –, hogy Nikotheosz egy Hermész Trismegisztoszhoz hasonló próféta, akinek különleges művet és titkos tudást tulajdonítottak. Nikotheosz műve tehát minden bizonnyal annak a revelációs irodalomnak lehetett egy emléke, amelynek a hermetikus szövegek is a reprezentánsai.⁵⁹

Zószimosz említett tudósítása azért is különösen érdekes, mivel – ahogyan láttuk – kissé korábban kijelentette, hogy Hermész szerint a bölcs nem tesz erőszakot a végzetten, hagyja, hogy csak azt illetően bánjon vele kedve szerint, amire hatással lehet. Említettük már, hogy ez a test, de semmiképpen sem a bölcsnek belső, valódi önmaga. Márpedig a bölcslet ennek a belsőnek a megismerése (ez a hermetikus önismeret, annak felismerése, hogy az emberben van egy szubsztanciális isteni elem) vezet el ahhoz, hogy meglássa és felismerje Isten fiát.⁶⁰ A hermetikus bölcs ennek okán veti el a mágiát, mivel a mágia pusztán a külső világ befolyásolásának eszköze, aminek semmi köze sincs a belső spirituális megismeréshez, azaz az igazi emberhez. Ezen a ponton eszünkbe juthat a hermetikus mitológikus narratíva egyik központi témája, a *Poimandrész*ben oly szemléletesen leírt Anthróposz mítosza, amely az első ember bukásának történetét meséli el,⁶¹ nevezetesen azt, ahogyan a teremtettség egyik legnagyobb teremténye az anyagi világba zuhant, és annak fogságába esve ott halandóvá lett. A bölcsnek legnagyobb tudása éppen az, hogy a mindenk-

⁵⁸ REITZENSTEIN (1904: 288).

⁵⁹ Vö. JACKSON (1978: 40, 4. jz).

⁶⁰ Az *ómegáról* 7: 'Ο μέντοι Έρμησ εν τῷ περι έναυλίας διαβάλλει και την μαγειάν λέγων ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγειίας κατορθοῦν τι, ἔαν και καλὸν νομίζεται, μηδὲ βιάζεσθαι τὴν ἀνάγκην, ἀλλ' ἔαν ὡς ἔχει φύσεως και κρίσεως, πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν, και θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα και ἔαν τὴν εἰμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτὴσ πηλῶ, τοῦτ' ἔστιν τῷ σώματι. Καὶ οὕτως, φησί, νοήσας και πολιτευσάμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἔνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆσ εἰμαρμένησ ἐπὶ τὸν ἀσώματον.

⁶¹ CH 1, 12–15.

ben benne rejlő első ember miként ébreszthető fel minden egyes halandó ember testében és vezethető vissza a halhatatlanság ösvényére: Zószimosz tehát a hermetikus út klasszikus, a *Corpus Hermeticum*ban is tetten érhető témáját egy keresztény-gnosztikus tanítással kapcsolja össze.

Mindezek fényében felmerülhet a kérdés, hogy ha Zószimosz ilyen jól ismeri a hermetikus tanítás alapjait, milyen hermetikus műveket olvashatott?⁶² Fentebb már utaltunk rá, hogy a *Poimandrész* mindenképpen szóba kerül, és valóban, Zószimosz a *Kratér* (CH 4) című hermetikus értekezéssel együtt ezt cím szerint is megemlíti.⁶³ Az ómegáról szóló írásban⁶⁴ említ egy *A természetről*,⁶⁵ illetve *A visszavonultságról* című művet. Ez utóbbit nem feltétlenül tudjuk az általunk is ismert hermetikus *corpus* valamelyik dialógusával azonosítani. Zószimosz tudósítása alapján arra következtethetünk, hogy a szöveg az isteni nyugalomba való visszavonultságról szólhatott, vagyis arról az állapotról, amit a belső, isteni világot megismerő ember elér. Ahogyan az eddigiekből is látható, itt minden bizonyosan a hermészi út egyik jól ismert toposzáról van szó, azaz ebben az esetben is arra kell következtetnünk, hogy Zószimosz közvetlenül egy hermetikus forrást idéz.

Láttuk, hogy a hermetikus mitológiában fontos szerep jut az első ember bukásáról szóló mítosznak, továbbá annak a kérdésnek, hogy ennek az első embernek eredeti, isteni természetéből mindenki őriz valamit. Éppen ez teszi lehetővé a hermészi út megtételét, amelynek révén az isteni vagy szubsztanciális elem szabadul meg a test, az anyagi világ és a kozmikus determinizmus által megszabott végzet fogásából. Ezt a megfigyelést még egy adattal kell kiegészítenünk. Figyelemre méltó, hogy Zószimosz szerint az első ember testi neve Ádám vagy Thóuth. Az első embernek emellett azonban van egy pneumatikus neve is. Ez a név ket-tős; az első alakja viszont csak a már említett Nikotheosz számára volt ismert.⁶⁶ Az előzmények fényében arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a spirituális név az a lényegi és titkos név, amelyen az angyalok

⁶² A hermetika és Zószimosz kapcsolatához ld. FOWDEN (1986: 120–126).

⁶³ FESTUGIÈRE (1944: 363–368).

⁶⁴ 7. paragrafus.

⁶⁵ 4. paragrafus.

⁶⁶ 10. paragrafus.

nevezik az első embert.⁶⁷ A belső ember nevének második összetevőjét Zószimosz már ismeri; ez szerinte nem más, mint a Phósz szó. Ebben az esetben ezt a kifejezést nem fordítjuk le egyértelműen, mivel minden valószínűség szerint maga Zószimosz is szándékosan alkalmaz egy szójátékot, tudniillik a görög szó hangsúlyának jellege szerint alapvetően kétféleképpen értelmezhető. A szó éles változatának jelentése *ember*, míg hajtott formája szerint azt jelenti, hogy *fény*. Szövegkiadásában Mertens a korábbi gyakorlattól elérően nem is teszi ki az ékezetet.⁶⁸ Számunkra ebben a kontextusban az a fontos, hogy minden bizonnyal itt is egy hermetikus reminiszcenciával van dolgunk. A már többször emlegetett *Poimandrész* végén a megvilágosodott próféta az *életbe* és a *fénybe* távozik,⁶⁹ ami egyértelmű utalás arra, hogy megistenül, amennyiben ez a kijelentés visszautal az isteni értelemnek, magának Poimandrésznek a szöveg elején olvasható önmeghatározására. Eszerint ő nem más, mint a fény, az értelem és a megszólított próféta istene, aki már a természet elemeinek elrendezése előtt is ragyogott a homályban, azaz megelőzte a sötétséget.⁷⁰ A hermetikus szövegben az igazi, lényegi, tehát belsővé vált ember ugyanúgy fénné válik, ahogyan a metaforikus kifejezés Zószimosz belső emberére is utal, akinek valódi nevét, és így lényének lényegét csak egyes rejtélyes kiválasztottak, illetve az angyalok ismerik.⁷¹ Zószimosz ezután egy gnosztikus mítosz keretében ismerteti, hogy ez a belső ember hogyan lett egyszersmind testi ember is: minden bizonnyal az arkhónok voltak azok, akik rábeszéltek,⁷² hogy öltse magára a négy

⁶⁷ 9. paragrafus.

⁶⁸ MERTENS (1995: 6), FESTUGIÈRE (1944: 270).

⁶⁹ CH 1, 32: εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλογητὸς εἶ, πάτερ. ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρῆδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

⁷⁰ CH 1, 6.

⁷¹ A problémáról részletesebben ld. HAMVAS (2016: 71–88).

⁷² A görög szövegben hiányzik az alany, de a szöveg kontextusa és a gnosztikus párhuzamok alapján ez tűnik a legvalószínűbb kiegészítésnek. 11. paragrafus: Ὅτε ἦν Φῶς ἐν τῷ παραδείσῳ διαπνεόμενος ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης, ἔπεισαν αὐτὸν ὡς ἄκακον καὶ ἀνερέργητον ἐνδύσασθαι τὸν παρ' αὐτῶν Ἄδὰμ, τὸν ἐκ τῆς εἰμαρμένης, τὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων. Ὁ δὲ διὰ τὸ ἄκακον οὐκ ἀπεστράφη· οἱ δὲ ἔκαυχῶντο ὡς δεδουλαγωγημένου αὐτοῦ.

elemből álló testi Ádámot, hogy így az ő hatalmuk alá kerüljön.⁷³ Ezután leírja a spirituális megtisztulás módját. Zószimosz szerint Jézus Krisztus megjelent Ádámban, és a tudatlan embereknek – emberré válva – megnyilatkozott, és mintegy titokban mutatta meg az övéinek, és mutatja meg nekik azóta is értelmükön keresztül, hogy miként lehet legyőzni a halált. Az anyagi emberből, aki vak és irigykedik rájuk, át kell változtatniuk önmagukat a spirituális és fényből lévő emberré.⁷⁴ Ez a felhívás a mítosz gnosztikus karaktere mellett egyértelmű hermetikus elemeket mutat. A *Corpus Hermeticum* hetedik darabjában Jézus nevének említése nélkül lényegében ugyanezt a felhívást olvashatjuk. Ebben a hermetikus szövegben az ismeretlen próféta arra figyelmeztet, hogy az ember csak akkor érheti el „a megmenekülés kikötőjét”, ha leveti énjének azt az anyagi ruháját, amely képtelenné teszi arra, hogy értelmével gondolkodjon. Az embernek ez az anyagi része gyűlöli a belső embert, egyfolytában szorongatja, hogy az utóbbi elfeledje eredeti természetét.⁷⁵

Számunkra különösen érdekes, hogy Zószimosz e gnosztikus mítosz eredetének két fő forrását adja meg. A 15. paragrafusban kiemeli, hogy az általa ismertetett tanításokat csak a héberék és Hermész szent könyvei ismerik. A héberék említése esetén a Nikotheosznak tulajdonított szövegre gyanakodhatunk, míg a hermetikus források esetében több lehetőség is szóba jöhet. Az első ember bukásának és felemelkedésének hermetikus mítoszáat Zószimosz valószínűleg a *Poimandrész*ből és talán a *Corpus Hermeticum* hetedik értekezéséből ismerte. Másrészt, ha Zószimosz vonatkozó megjegyzését kiegészítjük egy korábbi tudósításával, akkor újabb adalékokkal gazdagodunk Zószimosz forrásait illetően. A szöveg egy korábbi részében, Ádám nevének ismertetésekor (8. paragrafus) a panopoliszi szerző azt mondja, hogy az Ádám belső nevére vonatkozó tudás a Ptolemaioszok könyvtáraiban lelhető fel. Zószimosz a kijelentését még egy érdekes adattal egészíti ki. Eszerint a Ptolemaioszok felkérték Aszenaszt, a jeruzsálemi főpapot, hogy küldjön valakit, aki a héber szöveget lefordítja a görögök és az egyiptomiak számára. Ez

⁷³ A mítosz eredetéről ld. MERTENS (1995: 96–97), akinek minden bizonnyal igaza van abban, hogy Zószimosz számára a Paradicsom a testetlen világot jelenti.

⁷⁴ 13. paragrafus.

⁷⁵ Vö. CH 7, 3.

utóbbi adat két szempontból is érdekes: az egyik, hogy Zószimosz ennek révén összekapcsolja a héber, az egyiptomi és a görög bölcsességet, mégpedig úgy, hogy az utóbbiak forrásaként a héber könyveket adja meg. Ez az elem egyes keresztény szerzők számára is fontos lesz, amikor ennek a módszernek a segítségével legitimálják a pogány bölcsesség kegyes értelmezését. A másik szempontot egy értelmezési probléma határozza meg. Zószimosz szövegében a következő áll: Ταῦτα δὲ ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν Πτολεμαίων ἠϋρηνται ὧν ἀπέθεντο εἰς ἕκαστον ἱερόν, μάλιστα τῷ Σαραπείῳ, ὅτε παρεκάλεσεν Ἀσενᾶν τὸν ἀρχ<ιερέα> Ἱεροσολύμων πέμψαντα Ἑρμῆν ὃς ἠρμήνευσε πᾶσαν τὴν Ἑβραϊδα Ἑλληνιστὶ καὶ Αἰγυπτιστί.⁷⁶ Eszerint a fordító, akit Aszenész küldött, maga Hermész volt, azaz Hermész fordította le görögre és egyiptomi nyelvre a héber könyvek bölcsességét. Scott és Festugière a Hermén olvasatot a 'herménea' főnévre javasolták javítani. Meglátásom szerint egyetérthetünk Mertensszel⁷⁷ abban, hogy erre a javításra nincs szükség: látható, hogy a Zószimosz által leírt történet ebben a formában teljesen beleillik a *prisca theologia* koncepciójába, ami teljesen hasonló módon kapcsolja össze a héberek ősi bölcsességét az egyiptomiaknak és a görögöknek tulajdonított szent könyvekben található isteni tanítások eredetével. A nyolcadik és tizenötödik paragrafus egymásra vonatkoztatott olvasata tehát világosan kirajzolja a panopoli-szi szerző hermetikus tanításának alapvonalait, amely szerint Hermész egyszerismind az ádami bölcsesség interpretátora is.

Iamblikhosz és Zószimosz elemzett tudósításai jól mutatják, hogy a hermetikus irodalom milyen komoly hatást tett rájuk. Láttuk, hogy nemcsak másodkézből ismernek hermészi tanításokat, hanem jól beazonosítható hermetikus szövegeket is idéznek. Mindebből az következik, hogy Hermésznek általuk ismertetett útja az egyiptomi Thot-Hermész tanításai mellett a Hermész Triszmegisztosz neve alatt fennmaradt hermetikus szövegeken is alapul, és olyan jól ismert hermetikus toposzokat dolgoznak fel, mint az asztrális determinizmus kérdése, az első ember mítosza, illetve a belső ember megistenülésének lehetősége, amely egyszerismind a hermészi út célját is jelenti.

⁷⁶ 8. paragrafus. MERTENS (1995: 5–6).

⁷⁷ MERTENS (1995: 5, 56. jz).

Források

- CH A. D. NOCK (établ.) – A.-J. FESTUGIÈRE (trad.), *Corpus Hermeticum, Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum I-IV*, Paris, 1946–1954.
- CLARKE et al. 2003 E. C. CLARKE et al. (eds.), *Iamblichus: On the Mysteries*, Atlanta, 2003.
- COPENHAVER 1992 B. P. COPENHAVER, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge, 1992.
- DES PLACES 1966 É. DES PLACES (ed.), *Jamblique: Les Mystères d'Égypte. Texte établi et traduit*, Paris, 1966.
- JACKSON 1978 H. M. JACKSON, *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega*, Atlanta, 1978.
- MAHÉ 2019 J.-P. MAHÉ (établ., trad.), *Hermès Trismégiste: Paralipomènes. Tome V: Codex VI de Nag Hammadi - Codex Clarkianus 11 Oxoniensis – Définitions hermétiques – Divers*, Paris, 2019.
- MERTENS 1995 M. MERTENS (ed.), *Les Alchimistes grecs. Zosime de Panopolis*, Paris, 1995.
- NHC Nag Hammadi Corpus
- SAFFREY–SEGONDS 2012 H.-D. SAFFREY – A.-P. SEGONDS (établ., trad., comm.), *Porphyre: Lettre à Anébon*, Paris, 2012.
- SH *Stobaei Hermetica*

Felhasznált irodalom

- ADAMSON 2014 G. ADAMSON, *The Old Gods of Egypt in Lost Hermetica and Early Sethianism*, in: A. D. DeConick – G. Adamson (eds.), *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, Cambridge, 2014, 58–86.
- ARMSTRONG 1987 A. H. ARMSTRONG, *Iamblichus and Egypt*, *Les Études philosophiques*, 2 (1987/3), 179–188.
- BULL 2018 C. H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden, 2018.
- CLARKE 2001 E. C. CLARKE, *Iamblichus' de Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*, Philadelphia, 2001.
- DODDS 2002 E. R. DODDS, *A görögség és az irracionális (ford. Hajdu Péter)*, Budapest, 2002.
- FESTUGIÈRE 1944 A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste I*, Paris, 1944.
- FOWDEN 1986 G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986.
- HAMVAS 2016 HAMVAS E. Á., *A lélek megváltásának hermészi útja*, Budapest, 2016.
- HOPFNER 1924 T. HOPFNER, *Abammon*, RE, Suppl. IV. 1–7, Stuttgart, 1924.
- LINDSAY 1970 J. LINDSAY, *The Origins of Alchemy in Roman Egypt*, New York, 1970.
- PRINCIPE 2015 L. M. PRINCIPE, *The Secrets of Alchemy*, Chicago, 2015.

- REITZENSTEIN 1904 R. REITZENSTEN, *Poimandres, Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
- SAFFREY 1971 H.-D. SAFFREY, *Abamon, pseudonyme de Jamblique*, in: R. B. Palmer – R. Hamerton-Kelly (eds.), *Philomatès, Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague, 1971.

The way of Hermes: Jamblichus, Zosimos the alchemist and the Hermetic revelation

In his work, known as De mysteriis, the platonic philosopher, Jamblichus puts on the character of an Egyptian priest Abamon. His aim was to answer his master's critical remarks about Egyptian religion. The main points of Porphyrius' attack were that the Egyptian religion was based mainly on material principles and the main topic of its teaching was about astral determinism. Jamblichus leaned on the teaching of the Egyptian god Thot-Hermes, and also explained his own philosophical teachings about the principles of theurgy.

In my paper I analyze the eighth book of the work, and I prove that Jamblichus' main sources were the Hermetic literature attributed to the Thrice-Greatest Hermes, and he read Hermetic treatises known also by us. In the second part I examine Zosimos the alchemist's statements about Hermes. The ideas of both authors are interesting because they grant evidence that the reception history of Hermetica had an early beginning and also in these early texts there are a lot of elements that will be manifested in the figure of the Thrice-Greatest Hermes, the sage who reveals the hidden divine teaching to the chosen ones.

Keywords: Hermetic Literature, Thrice-Greatest Hermes, Jamblichus, Porphyrius, Egyptian religion, Platonism