

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS III.

**A FÉNY AZ EURÓPAI KULTÚRÁBAN
ÉS TUDOMÁNYBAN**

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS III.

ACTA OFFICINAE PROGRAMMATE „OTKA” SVSTENTATAE
IN AEDIBVS UNIVERSITATIS SCIENTIARVM DEBRECENIENSIS
REDACTA

SERIEM EDENDAM CURANT

LADISLAUS TAKÁCS ET URSULA TÓTH

Hoc volumen redigit
Ursula Tóth

Lectores
Thomas Gesztelyi, Aurora (Hajnalka) Óbis,
Catherina Csízy

Adiutrix redactoris
Beatrix Kálny

**HEREDITAS
GRAECO-LATINITATIS III.**

**A FÉNY
AZ EURÓPAI KULTÚRÁBAN
ÉS TUDOMÁNYBAN**

DEBRECEN

2016

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS
ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

A kiadvány az OTKA 104789 K sz. pályázat támogatásával
készült.

A borítón: Héliost ábrázoló dombormű a trójai Athéné
szentélyből
(Pergamon Múzeum, Berlin)

ISSN 2064-9754
ISBN 978-963-473-933-3

Kiadja a DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszéke
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.
A kiadásért felelős: Dr. Forisek Péter, tanszékvezető egyetemi
docens

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	7
TAKÁCS LÁSZLÓ: Színpadi fények Rómában	9
ADORJÁNI ZSOLT: Még egyszer a király fénylő tekintetéről Pindarostól Ciceróig	19
SZEKERES CSILLA: <i>Lumen naturae – naturae obscuritas.</i> A cicerói fény metafora filozófiai háttere	35
KONKOLY DÁNIEL: Figuráció és diszfiguráció. A fény kettős aspektusa Ovidius <i>Metamorphoses</i> című művében	50
SCHILLER VERA: A fény gyermekei	62
HAMVAS ENDRE ÁDÁM: Fény, látás és megistenülés a hermetikus irodalomban: metafora vagy vallási tapasztalat?	71
CSÍZY KATALIN: Iulianus: <i>Hélioshoz</i> [<i>Or.</i> XI (IV)]	89
VÁGÁSI TÜNDE: A szövetséges Nap. Mithras és Sol kapcsolatának ábrázolása Pannoniában	98
PATAKI ELVIRA: Nagy Szent Vazul a fény és az égítetek teremtéséről (<i>Hexaémeron</i> II., VI.)	123
MARÓTH MIKLÓS: A fény problémája Sophonias <i>De anima</i> kommentárjában	158
PROKOPP MÁRIA: A fény szerepe a gótika képzőművészetében, különös tekintettel Magyarországra	168
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID: Idealizált vagy reális ábrázolás? Mátyás-portrék Antonio Bonfini műveiben	180

CZEROVSZKI MARIANN: A látás és a fény Pray György <i>De institutione ac venatu falconum</i> című tankölteményében	187
KECZÁN MARIANN: Modern Ulysses. A fény motívuma Márai Sándor prózájában	199
A KÖTET SZERZŐI	217

FÉNY, LÁTÁS ÉS MEGISTENÜLÉS A HERMETIKUS IRODALOMBAN: METAFORA VAGY VALLÁSI TAPASZTALAT?¹

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

A következő tanulmányban azt kívánom bemutatni, hogy a hermetikus irodalomban miként jelzi a fény az isteni jelenlétet. Célszerűnek tűnik tehát, hogy már előjáróban rögzítsem azt, mit értek ez alatt az első pillantásra egyszerűnek tűnő definíción. Az alapvetésem, amelyet a következőkben példákkal illusztrálok és támasztok alá, röviden a következő: az isteni jelenlétre utaló kifejezések – amelyet nyelviileg a fényhez köthető kifejezések jelölnek, illetve írnak körül – nem pusztán egy kognitív élmény szimbolikus leírásaként értelmezendők, hanem egy isteni entitás valódi, konkrét megjelenésének érzékeltetései, amelyek a szerzők vallásos élményét mutatják be. Másrésztől mindenképpen figyelemre méltó, hogy ez az élmény valóban együtt jár egy kognitív jelenséggel is; ugyanis az a személy, aki ebben az isteni jelenlétben részesül, azaz közvetlenül megtapasztalja az istenit, egy magasabb rendű megismeréshez jut, ami másrésztől maga is szükséges ahhoz, hogy misztikus tapasztalata, vagy isten-élménye ki is teljesülhessen, és maga is a megistenülés útjára lépjen. Ez a körkörösnek tűnő folyamat valójában a hermetikus tudomány és beavatás alapvetése, ám ennek a tézisnek alaposabb alátámasztására e helyen nincs lehetőségünk.² Annyi mindenesetre az idézendő szövegekből is világos lesz, hogy a megismerésnek létezik egy speciális foka, amit éppen az ember számára fényként megjelenő isteni természet, illetve annak megtapasztalása tesz lehetővé. Bár az ember ere-

¹ A tanulmány az OTKA K 101503 számú pályázat keretében készült.

² A téma kimerítőbb tárgyalása kapcsán saját monográfiámra hívom fel az olvasó figyelmét: Hamvas E., *A lélek megváltásának hermészi útja*, Budapest, 2016.

deti természete miatt egyébként is önmagában hordozza e megismerésre való képességét, egyfajta isteni segítség, vagy kegyelem nélkül nincs arra lehetősége, hogy ezt önmagától ki is teljesítse. Reményeim szerint az alább citálandó textusok alá fogják támasztani előzetes megjegyzéseimet.

A következők jobb megértéséhez érdemes hangsúlyoznunk még egy igen fontos dolgot. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az idézendő szövegek nyelvezete metaforikus, éppen ezért a fénnel kapcsolatos leírások is inkább metaforák, szimbólumok,³ esetleg olyan irodalmi toposzok, amelyeket számos párhuzamos irodalmi hellyel világíthatunk meg.⁴ Elméletben igaz lehet ez az ellenvetés, hiszen könnyű belátni, hogy nem egyszerű eldönteni, hol bukkanunk valós vallási élmény nyomaira egy ilyen dialógusban, vagy hol találkozunk inkább csak irodalmi toposzokkal. Az olvasót nyilvánvalóan nem fogja meggyőzni pusztán az a tény, hogy e tanulmány írójának ez a meggyőződése – nagy tekintélyek vonták már kétségbe ezt a feltételezést –, éppen ezért továbbra is az idézendő szövegeket, és néhány vallástörténeti párhuzamot fogok felmutatni annak érdekében, hogy feltevésemet bizonyítsam. Tisztában vagyok azonban azzal, hogy egy ilyen bizonyítás nem lehet tökéletes, bizonyos vallási élmények valódiságának mérése nem a filológia, hanem a valláspszichológia dolga lenne.

A hermetikus tradícióhoz kapcsolódó egyik érdekes és fontos szövegnek, a kozmosz és az ember megteremtését egy mitikus narratíva keretében elmesélő, *Koré kosmu*⁵ című dialógusnak köz-

³ Vö. G. Van Moorsel, *Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis*, *Symbolon* 1, 1960, 128–137.

⁴ Ehhez bővebben I. F.-N. Klein, *Die Licht-terminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften*, Leiden, 1962, 1–10.

⁵ Vö. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistus*, Münster, 1928, 133–155; A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, 1967; P. A. Carozzi, *Gnose et sotériologie dans la 'Korè Kosmou' Hermétique*, in: J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique* (Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980), Louvain, 1982, 61–78; H. M. Jackson, *Koré kosmou*. Isis, pupil of the eye of the world, in: *Chronique d'Égypte*, 1986/61, 111–135. Magyarul a szöveg szerkezetére vonatkozó bevezetéssel együtt I. Hamvas E., *Κόρη κόσμου* – A világ leánya, *Orpheus Noster*, 2013/4, 93–112. L. még Hamvas E., *Kozmikus szomorúság: a lélek eredete a hermetikában*, *Orpheus Noster*, 2012, IV/4, 48–64. A szöveg-

ponti tárgyát képezi a testbe zárt lelkek – más szóval az ember – anyagi világban elfoglalt helye és sorsa. Ebben a meglehetősen nagy terjedelműnek tekinthető kozmológiai mítoszban a teremtő istenség, a Démiurgos által megteremtett lelkek elbizakodottságuk okán bűntetésben részesülnek, a szöveg tehát megvilágítja és elmagyarázza, így érthetővé teszi az emberi lélek bukásának kozmikus drámáját. A lelkek eredetileg az istenség alkotásai, akiknek egyébként különleges státuszuk van, hiszen létrehozásukkor a Démiurgos saját pneumáját veszi alapul, amit azután egy titkos – talán alkímiai? – módszer segítségével a lélek, vagy az élet alapjává alakít:

Mivel pedig Isten többé már nem akarta, hogy a fönti kozmosz tétlen legyen, hanem úgy látta jónak, hogy lelkekkel töltsen meg azért, hogy egyetlen részében se legyen mozdulatlan és tétlen, ezért hát hozzáfogott művéhez, alkotásának kezdetéhez pedig szent szubsztanciákat használt. Önnön pneumájából annyit vett, amennyi elég volt, és tűz segítségével egy intelligibilis keveréket alkotott,⁶ majd más, ismeretlen anyagokat vegyített hozzá. Miután ezeket titkos szavak kíséretében egyesítette egymással, ezt az egész keveréket nagy erővel mozgásba hozta, míg a keverék felszínén fel nem pezsgett egy olyan anyag, ami finomabb, tisztább és ragyogóbb volt, mint az, amiből megszületett. Olyan áttetsző volt, hogy csak az Alkotó látta. Bár a tűz égette, nem olvadt meg, amikor pedig a pneuma hatására elérte tökéletes állapotát, nem dermedt meg, hanem e keveréknek sajátos, csak rá jellemző állaga volt, amelynek jellege egyedülálló volt, és ami semmi máshoz nem volt hasonlatos. Ezt a keveréket Isten hozzá illő névvel Meglelkesülésnek (Psychósis) nevezte el, mivel ez megfelelő hatásának; ennek habjából jó néhány ezer lelket hozott létre. Azt, ami e keverék felszínén keletkezett, rend és mérték szerint megfor-

ról újabban I. J. P. Sørensen, *The Eye of the World: An interpretation of the Kore kosmou on its Egyptian Background*, a tanulmány megtalálható az interneten: <http://www.princeton.edu/~hellenic/Hermeneutica/PodemannPaper.pdf>

⁶ αὐτὸς δ' οὐκέτι βουλόμενος ἄργον τὸν ὑπεράνω κόσμον εἶναι, ἀλλὰ πνευμάτων πληρῶσαι δοκιμάσας τοῦτον ὡς μὴ τὰ κατὰ μέρος ἀκίνητα καὶ ἄργα μὲνη, οὕτως εἰς ταῦτα ἤρξατο τεχνιτείας, οὐσιαίς πρὸς τὴν τοῦ ἰδίου ἔργου γένεσιν χρησάμενος ἱεραῖς. πνεῦμα γὰρ ὅσον ἄρκετὸν ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβῶν καὶ νοερῶς [?] τοῦτο πυρὶ μίξας ἀγνώστοις τισὶν ἐτέραις ὕλαις ἐκέρασε.

*málta akaratának megfelelően, tudása szerint, miközben kimondta a megfelelő szót, hogy a lelkek csak annyira különbözzenek egymástól, [amennyire] szükséges volt.*⁷

Jelen tanulmány keretében nincs arra módunk, és nem is ez a témánk, hogy számba vegyük a lelkek további sorsát egészen a bukásukig, legyen itt elég annyi, hogy amikor a megfelelő mértéken túl részt kérnek a teremtés művéből, megszegik a teremtő parancsát, aki ezért, megátalkodottságuk és *hybrisük* „jutalmaként” méltó büntetést kíván kiszabni rájuk. Mi más lehetne ez, mint hogy elveszítsék azt, ami a legfontosabb lehet számukra? Továbbá, hogy büntetésük még súlyosabb legyen, saját maguknak kell rádöbenniük arra, hogy mit is szenvednek el. E ponton adjuk át a szót ismételten az ismeretlen szerzőnek, aki a kellő plasztikussággal és művészi erővel fogalmazza meg a testbe zárt lelkek panaszát, egyszersmind lerántja a leplet arról a titokról is, hogy miben áll a lelkek büntetésének valódi lényege:

*Ég, létünk forrása, aithér és aér, és az Uralkodó Isten kezei és szent pneumája, és ti, istenek szemei, ragyogó csillagok, és a Napnak és Holdnak fáradhatatlan fénye, akik a kezdetektől fogva testvéreink vagytok, ti mindannyian, akiktől el lettünk szakítva kegyetlenül, mily bajokat szenvedünk el?! És azután, hogy elszakadtunk mindattól, ami nagyszerű és ragyogó, e szent égi szférától és ettől a boldog élettől, amiben az istennel együtt volt részünk, még nagyobb lesz nyomorúságunk, mert be leszünk zárva e becstelen és alávaló földi hajlékba! Ó, mi nyomorultak! Milyen nagy bünt követtünk el? Mi lehet méltó erre a büntetésre? Milyen vétkek várnak még ránk, szerencsétlenekere? Mi mindent fogunk megtenni gonosz reményeink miatt, hogy gondoskodjunk vizenyős és gyorsan felbomló testünk szükségleteiről? Szemünk alig hagy majd helyet lelkünknek, amely már nem tartozik Istenhez, és mivel a benne lévő vizes és kerek természettel oly keveset látunk majd atyánkból, az égből, örökké csak panaszkodunk, mert nem látjuk már őt.*⁸

⁷ *Stobaei Hermetica* (a továbbiakban *SH*) XIII. 14–16.

⁸ *SH* XIII. 34–36.

Látható, hogy a hermetikus szerző bizony jobban volt képes kifejezni önmagát kései interpretátoránál: ugyanis megkapóan írja le, hogy milyen állapotba kerülnek a lelkek, amikor rádöbbennek, hogy a büntetésük tényleg a legsúlyosabb: el kell szakadniuk attól, ami – bár talán nem is tudták – a legfontosabb volt számukra: az isteni jelenléttől, vagyis, ahogyan az idézett szövegrész arra egyértelműen utal, az isteni fénytől. A görög szöveg értelmezésekor nem kis problémát okoz a következő rész megfelelő interpretációja: ὀφθαλμοὶ τὰς οὐκᾶτι τοῦ θεοῦ ψυχὰς χωρήσουσιν ὀλίγοι, καὶ παντελῶς μικρὸν τῷ ἐν τούτοις ὕγρῳ καὶ κυκλίῳ τὸν ἑαυτῶν πρόγονον οὐρανὸν ὀρῶσαι στενάξομεν αἰεὶ, ἔστι δ' ὅτε καὶ οὐ βλέπομεν. E helyen arra kérek mindenkit, hogy tekintsen el a fordító gyarlóságától, és próbáljunk meg a szövegre koncentrálni: vajon mit jelenthet ez a rejtélyes kifejezés: ὀφθαλμοὶ τὰς οὐκᾶτι τοῦ θεοῦ ψυχὰς χωρήσουσιν ὀλίγοι? Azt hiszem a kulcsot a más hermetikus szövegekben olvasható párhuzamos kifejezés, a „lélek szeme” fordulat helyes értelmezése nyújtja: ugyanis a hermetikus szerzők világos különbséget tesznek kétféle, fizikai, vagy testi látás, illetve valódi, intelligibilis, vagyis értelemmel való látás között. A *Koré kosmu* idézett helyén a lelkek arra jönnek rá, hogy az anyagi testben elvesztették ez utóbbi képességüket: a lélekkel való tökéletes látás helyett (amelynek segítségével mint istenből származó, intelligibilis létezők a hasonlóhoz hasonlóként láthatták volna közvetlenül teremtő istenüket) ezentúl a látásnak sokkal alacsonyabb rendű képességében lesz részük; a szöveg arra utal, hogy a fény csak egy kis résen – a szemén – keresztül juthat el hozzánk (ahelyett, hogy teljes, intelligibilis, azaz non-materiális valójukban érzékelnék Istent), így meg lesznek fosztva attól, hogy eredendő, tiszta, anyagiságtól minél inkább mentes otthonukban részesüljenek, és következésképp az Istent közvetlenül szemlélő ontológiai állapotban legyenek. Ebből tehát levonhatjuk azt a következtetést is, hogy az anyagi testben már csak részleges és közvetett (a vizes természet, vagyis a testi szem) által közvetített istenismeretben lehet részük. A szöveg ezen pontján ezt egyértelműen ki is mondják:

Ó, mi nyomorultak! Elítéltek minket, és már nem részesülünk a látás adományában, mert fény nélkül nem adatik meg nekünk, hogy lássunk. Hiszen ezek csak a szemek helyei, és már nem a szemek!

*Milyen nyomorultak leszünk, mert majd halljuk az égben fúvó, velünk rokon természetű szeleket, és nem lélegzünk együtt velük. Ez égi világ helyett a szív szűkös kötege vár ránk otthonunkként.*⁹

Egyrészt megragadom az alkalmat, hogy felhívjam a figyelmet a szerző által kiaknázott irodalmi lehetőségekre (így a mitikus narratíva és metaforikus nyelvhasználat tudatos, művészi alkalmazására),¹⁰ másrészt arra, hogy a lelkek beszédükben milyen szépen fejtik ki a párhuzamot: maguk már nem lesznek birtokában a valódi látás adományának, másrészt viszont kénytelenek lesznek tudni, hogy vannak velük rokon, pneumatikus természetű lelkek, akik mindig emlékeztetik őket elveszített isteni mivoltukra. A kérdés most már csak az, hogy van-e valamiféle megoldás: részesülhetnek-e egyáltalán még egyszer az értelemmel való tökéletes látás képességében?

A lelkek panaszos félelmére atyjuk, a Démiurgos a következőképpen válaszol:

Lelkek, a Szerelem és a Végzet uralkodik majd felettetek, mert velem együtt ők urálnak és irányítanak mindent. Ti pedig, lelkek, akik engedelmeskedtek el nem múló hatalmammak, tudjátok meg, hogy amíg bűn nélkül éltek, az ég tereit lakjátok majd. De ha egyikőtök okot ad haragomra, akkor egy másik hely lesz kijelölve nektek, halandó testben, hogy abban lakjatok. Ám ha az ellenetek felhozott vádak jelentéktelenek, elhagyván a hús halandó börtönét, könnyek nélkül üdvözlitek újra hazátokat, az eget. De ha nagyobb bűnöket követtek el, nem végzitek be azt, amiért a testbe kerültetek, többé nem laktok majd az égben, sőt még emberi testben sem, hanem folyton-

⁹ SH XIII. 36: ἄθλια γὰρ κατεκρίθημεν καὶ τὸ βλέπειν ἡμῖν οὐκ ἄντικρυς ἐχαρίσθη, ὅτι χωρὶς τοῦ φωτὸς ἡμῖν τὸ ὄραν οὐκ ἔδόθη· τόποι τοίνυν καὶ οὐκέτ' εἰσὶν ὀφθαλμοί. ὡς δὲ καὶ τῶν συγγενῶν φυσῶντων ἐν ἀέρι πνευμάτων ἀκοῦσαι τλημόνως οἶσομεν, ὅτι μὴ συμπνέομεν αὐτοῖς. οἶκος ἡμᾶς ἀντὶ τοῦ μεταρσίου κόσμου τούτου ὁ βραχὺς περιμένει καρδίας ὄγκος.

¹⁰ A *Koré kosmu* stilsztikai elemzéséhez I. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig – Berlin, 1923⁴, illetve A.-J. Festugière, *Le style de la »Koré Kosmou«*, in: *Vivre et penser*, 1942/2, 15–57.

*folyvást vándoroltok majd az egyik oktalan állat testéből a másikéba.*¹¹

Úgy tűnik, a Démiurgos arra utal, hogy a lelkeknek mégiscsak lesz lehetőségük arra, hogy visszatérjenek eredeti honukba, az égbe. (Ne feledjük, panaszos kérésük elején a bukott lelkek nem is a teremtő Istent szólítják meg – mintha már nem is ismernék, hanem az eget, illetve az égi szférát: „Ég, létünk forrása, aithér és aér!”) Mindenestre világosnak tűnik, hogy a lelkek erkölcsi természetű bűne (a *hybris*) súlyos büntetést von maga után, amely erkölcsi jellegű kötelességet is ró rájuk; másrészt látható, hogy büntetésük lényege abban áll, hogy nélkülözniük kell az isteni jelenléte. E ponton arra a következőkre kell jutnunk, hogy a lelkek bukása a következőkben áll:

1. A megfosztottság az isteni jelenléttől. Ez maga az ég (vö. *SH* XXIII. 4):

*Amikor pedig eldöntötte (ti a legfőbb Isten), hogy felfedi önnön valóját, vággyal töltötte el az isteneket, és bőségesen ajándékozott értelmüknek abból a fényből, amit bensőjében hordott, hogy először keresni akarják, majd vágyakozzanak arra, hogy megtalálják, majd pedig, hogy képesek is legyenek erre.*¹²

2. A valódi látás képességének elvesztése.

3. A büntetlen élet ugyanakkor enyhíteni látszik e büntetés súlyát, és lehetővé teszi, hogy a bukott lelkek végül valóban látni képes par excellence lelkekké váljanak: ez alatt azt értem, hogy semmi (azaz semmiféle anyagi, és vizes természet sem) akadályozza meg őket, hogy anyagi test nélkül ismerjék meg azt, ami hozzájuk hasonlóan feltehetően anyagtalan, más szóval intelligibilis, amennyiben egyrészt ontológiai státusza immateriális, másrészt ennek megfelelően csak értelemmel (*nus*) ragadható meg.

A *Corpus Hermeticum*-ban olvasható hetedik traktátus ugyancsak ismeretlen prófétája emelkedett stílusban feddi meg a tökéletlen (*ateleioi* vagyis beavatatlan) tömeget tudatlanága miatt. E helyen az

¹¹ *SH* XXIII. 38–39.

¹² ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ αὐγὴν ἦν εἶχεν ἐν στέρνοις πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις, ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ἐπιθυμήσωσιν εὐρεῖν, εἶτα καὶ κατορθῶσαι δυναθῶσι.

egyébként nem anonim, szolid irodalmi képességekkel megáldott interpretátor (akit időnként ugyancsak megkörményez a *hybris*, amennyiben szeretné, hogy neve legalább egy röpke időre említést nyerjen) ismét Hermés névtelen követőjének adja át a szót, hogy az olvasót némi irodalmi élménnyel is megörvendeztesse:

*Hová rohantok, emberek, részegen, a tudatlanság keveretlen borától, amit nem bírtok, elviselni, hanem már ki fogtok hányni! Álljatok meg és józanodjatok ki! Figyeljétek szívetek szemével!*¹³ *Ha nem is mindannyian, de legalább azok, akik képesek rá! Mert a tudatlanság bűne elárasztja az egész földet, és megrontja a testbe zárt lelket, mert nem engedi, hogy befusson a megmenekülés kikötőjébe.*¹⁴

Bár a szerző e helyen nem a lélek, hanem a szív szeméről beszél, a párhuzam egyértelmű. De hogy a párhuzamot a filológusi erudícióhoz illően még jobban kiaknázhassuk, és azon olvasókat is megnyugtassuk, akik most már – jogosan! – azt követelik, hogy a fényről is essék szó, olvassuk kissé tovább a szöveget, és máris látni fogjuk, hogy mindennek bizony igen is sok köze van a fényhez; ti. azok, akik megértik a próféta szavát, ezzel Hermész útjára lépnek, és eljutnak oda, ahol a valódi ragyogó fény, Isten van:

Ne engedjétek, hogy az ár magával ragadjon benneteket! Ha megvárjátok, hogy az apály eljöjjön, eléritek a megmenekülés kikötőjét. Ha pedig ott lehorgonyoztatok, keressetek egy vezetőt, aki megmutatja nektek a tudás kapujához vezető utat. Oda, ahol ragyogó fény van, ahol kitisztul a homály, ahol senki sem részeg, hanem mindenki józan és látja szívével azt, aki maga akarja, hogy lássák. De Ő nem hallható, nem kimondható. Szemmel nem, csak értelemmel és szívvel látható.

Látható tehát, hogy a párhuzam meggyőzően támasztja alá tézisünket: a hermetikus gnózis, amely a lelkek bűne miatt kialakult tudatlanság egyetlen lehetséges gyógyszere, azt jelenti, hogy a töké-

¹³ Vö. *Corpus Hermeticum* (a továbbiakban *CH*) IV. 11; V. 2.

¹⁴ *CH* VII. 1.

letessé vált ember szert tesz az értelemmel való látás képességére, ami ráadásul olyan, mint egy misztikus élmény. Ebben a kontextusban a fény nem pusztá metafora, nem az isteni természet körülírása, hanem az isteni jelenlét realitása, amelyet az, aki méltó rá, megtapasztal. Ha az éppen előbb idézett szöveget összekapcsoljuk a *Koré kosmu* kozmológiai mítoszával, világos lesz, hogy bár a szerzők képes beszédet használnak, az általuk leírt események nagyon is valóságok: a lelkek *hybris*ük miatt kényszerülnek az anyagi test fogságába, de egy nagyon is valós út végén juthatnak el az isteni fény valós megtapasztalásához.

A talán legismertebb hermetikus szövegben, a *Poimandrés* című dialógusban az ugyancsak ismeretlen, később prófétává váló narrátornak revelációban lesz része.¹⁵ Ennek során feltárja magát előtte Poimandrés, az isteni hatalom értelme, aki egy kozmológiai látomást mutat meg neki. Ez a következőképpen kezdődik:

Miután ezt mondta, alakja megváltozott, és egyszerre minden megnyílt előttem. Egy határtalan látomást láttam. Minden tiszta és barátságos fénné változott, és látványától öröm töltött el. Nem sokkal később a fénytől elkülönülve félelmetes és utálatos sötétség szállt alá, amely tekergődzve mozgott, <kígyóhoz>¹⁶ tűnt hasonlatosnak számomra.¹⁷

Úgy gondolom, világos, hogy miről van szó: a látomás elején megjelenik a mindent megelőző fény, az isteni világ – melyet isteni jelenlétnek nevezek – ami szemlélőjét örömmel tölti el, és amit ellenpontoz a hirtelen feltűnő sötétség, amely minden szempontból

¹⁵ A *Poimandrés*hez l. R. A. Segal, *Poimandres as a Myth*, Berlin, 1986; J. Büchli, *Der Poimandres: Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum I. Traktat des Corpus Hermeticum*, Tübingen, 1987. A következőkhöz l. Bollók J., *Poimandres and the Acta Andreae*, in: *The Apocryphal Acts of Andrew* (Studies on Early Christian Apocrypha 5), Leuven, 2000, 104–109.

¹⁶ A szövegkritikai problémához l. *Corpus Hermeticum I-IV. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere* (a továbbiakban: *NF*), Paris, 1946, 12, 9. jegyzet.

¹⁷ *CHI* 4.

ellentéte az isteni szférának: sötét, és félelemmel tölt el.¹⁸ Erre a problémára alább még egyszer, bővebben visszatérek.

Az isteni jelenlétet tehát a fény jeleníti meg, ami azonban szerepet játszik a beavatandók megvilágosodásában is; amennyiben az értelemben konkrétan megjelenő isteni fény vezet el a tudáshoz. Erre utal a XII. dialógus is, ahol azt olvassuk, hogy *az értelem beragyogja fényével azt a lelket, amelyet irányít, mert ellenáll a lélek vélekedéseinek*. Az isteni fény tehát minden tekintetben elsődleges, mind ontológiai – nem véletlenül előzi meg a sötétséget –, mind ismeretelméleti szempontból. A már idézett *Poimandrés* ezt a kapcsolatot egy szép vallási élmény keretében mutatja be. A beavatott próféta hálát mond Istennek, majd így szól:

*Fogadd e szent értelmi áldozatokat, amelyek szíveimből és lelkemből szólnak, amelyek Hozzád emelkednek, aki kimondhatatlan és ismeretlen vagy, akit csak önmagunkban szólítunk meg. Hallgass meg engem, aki azért könyörgök, hogy ne felejtsem el e tudást, amely a lényünkéből fakad. Tégy erőssé engem, és én ezzel az adománnyal megvilágosítom azokat, akik tudatlanok, mert testvéreim ők és a te gyermekeid. Ezért hiszek és teszek tanúságot, az életbe és fénybe távozom.*¹⁹

Ez utóbbi kijelentés a dialógus egy másik szöveghelye alapján válik érthetővé: a 12. paragrafusban ugyanis arról olvashatunk, hogy az első ember (Anthrópos) teremtője, az Értelem (*nus*) élet és fény (*zósé, phós*): azaz, ha a próféta az életbe és a fénybe távozik, az annyit jelent, hogy eggyé válik a teremtő istennel. E ponton kezd világossá válni, hogyan kapcsolódik össze az emberi megismerés, és az isteni jelenlét, és hogyan képes befogadni az értelem az isteni fényt. Azt gondolom, a *Corpus* idézett szöveghelyei mellett, erre a kérdésre a *Koré kosmu* lényegében már megadta a választ: röviden azt mondhatjuk, hogy *maga az istenség* van jelen értelmünkben. A *Koré kosmu*-ban láthattuk, hogy a teremtő isten önmaga pneumájából és szubsztanciájából teremtette a lelkeket, akik tehát valamiféle lényegi

¹⁸ Vö. *PGM* XIII. 167 skk.

¹⁹ *CHI* I. 31–32.

rokonságban állnak vele; következésképpen az istenismeret során az ember nem valami mást, valami tőle idegent ragad meg értelmével, sokkal inkább egyé lesz azzal, amivel eredendően is összetartozott; az isteni megismerése tehát – már ha igaz megismerésről beszélünk – azt jelenti, hogy önmagunkba fogadjuk az istenit. Éppen ezért lehetséges, hogy a *Corpus* tizenharmadik darabjában egy szép, emelkedett ima, illetve himnusz során Hermés magát a teremtőt nevezi az értelem szemének: *Dicsérjük ezért őt mindannyian, aki az ég magasságában minden természetnek alkotója. Ő az értelem szeme. Fogadja el tőlem a dicsőítést, amely az erőimtől származik!*²⁰ Ez talán nem is véletlen: az idézett szövegrész a dialógus végén hangzik el, köszönetképpen, mert Hermés részese lehetett az átalakulásnak, amely során levetette régi, földi énjét, hogy elnyerhesse isteni mivoltát. Azaz, a szöveg végére kiderül, hogy maga is megistenült, tehát egyé lett istennel. Hermés ezen a ponton már azonos istennel, már képes látni az értelem szemével, azzal a tökéletes tudással, amelyet a *Koré kosmu* szerint az emberek bukásuk következtében egyszer elveszítettek. Végigjárva azonban a beavatás isteni útját, az ember visszanyerheti isteni természetét, hogy végül felragyogjon benne az isteni fény; amely tehát nemcsak egy megismerési képesség metaforikus leírására utal, hanem az emberben újra fellobbanó isteni jelenlétre.

A *Poimandrés*ben a próféta megistenülésével párhuzamba állítható motívum – ami ugyancsak a fény isteni jelenlétét fejezi ki, továbbá megmutatja az isteni fény kozmológiai, az anyagi világba rendezettséget hozó, strukturáló erejét – még a szöveg elején, a kozmogóniát tárgyaló, nem annyira bőséges, ám annál jelentősebb 4–5. fejezetben olvasható. A szöveg egyébként kulcsfontosságú helyeken romlott, ami nyilvánvalóan fontos filológiai problémákat vet fel, mindazonáltal úgy vélem, hogy a lényegi mondanivaló több-kevesebb biztonsággal rekonstruálható. Én a Nock-Festugière-féle szövegkiadáshoz tartom magam, az olvasó pedig a kötet kritikai apparátusában és jegyzeteiben talál bővebb útmutatást.²¹ A *Poimandrés* látomása meglehetősen különösen kezdődik: a próféta határtalan látomást lát, ami-

²⁰ CH XIII. 17.

²¹ L. 16. jegyzet.

ben először minden fényre lesz, majd csak ez után kezdődik meg a sötét természet megjelenésének, és az anyagi világ kialakulásához vezető kozmológiai folyamatnak a leírása. Azaz, szokatlan módon, először a fény jelenik meg, majd a sötétség, ezután pedig e sötétségbe ismét a fény fog rendet és értelmet vinni.²² Ahogyan később, a látomás magyarázata során maga Poimandrés feltárja, a fény ő maga, Isten, vagyis az Értelem (*Nus*), aki minden szempontból elsődleges a sötétséghez, és a materiális világhoz képest, azaz az utóbbit mind ontológiai, mind ismeretelméleti szempontból megelőzi.²³ Ez a koncepció jól illik a szöveg mondanivalójához. A leírás szerint a sötétség valamilyen vizes természetté változott, amely talán kígyóhoz (?)²⁴ volt hasonló; mindenesetre szinte élőlényként jelenik meg, amit jelez az is, hogy furcsa, tagolatlan kiáltást hallat. E ténynek azért van jelentősége, mert a fényből éppen az isteni *Logos* száll alá, hogy mintegy válaszul e tagolatlan kiáltásra rendet adjon a sötét természetnek, és elkezdjen kialakulni a kozmosz strukturált világa. Ez a folyamat tehát választ ad arra, hogy a látomás elején miért is előzi meg a fény a sötétséget: ahogyan arra utaltam, a fény ontológiai többségénél fogva az az isteni szféra, amelynek közvetítője a sötétséget elrendező *Logos*, az Értelemnek, azaz Istennek fia.²⁵ Látható, hogy a hermetikus dialógusban a fény nem pusztán szimbólum, hiszen maga Isten tárja fel, hogy ő a sötétséget megelőző fény, akinek fia, a *Logos* révén része van a világ elrendezésében is. A fénynek ilyen értelmezése teszi egyértelművé a szöveg legvégén²⁶ megjelenő, már idézett párhuzamot, amikor a próféta a fénybe és az életbe távozik, azaz maga is az isteni szféra részese lesz, tehát megistenül. A fény és a sötétség ilyen szembeállítására több mint pusztán ellentét; ahogyan az isteni fény az ember megistenülésének kulcsa, úgy a test, ami a nedves természetből, azaz a sötétségből származik, a halál oka

²² Vö. Segal (1986) 24 skk.

²³ *CH I. 6*: Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκοτῶν φαεινῆς ὁ δὲ ἐκ Νοῦς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ.

²⁴ Itt sajnos szövegromlás van, *NF.* meggyőző konjektúrája.

²⁵ *CH I. 6. L.* az előző jegyzetet.

²⁶ *CH I. 32.*

és forrása.²⁷ A *Poimandrés* elején olvasható kozmológiai mítosz így nyeri el végső értelmét a szöveg végének szótériológiai fejtegetésében. A hermetikus fény-tan megértéséhez számtalan párhuzamot sorolhatnánk, ezek egy részéről itt lemondunk. Álljon azonban itt még két idézet, amelyek kellően érzékeltetik, hogyan jelzi a fény az isteni jelenlétet, és hogyan utal arra, hogy az ember mindezzel meg is tudja ragadni az istenség valódi természetét; azaz, hogy az emberi megismerés legmagasabb fokán, ami csak a hermészi út végén tárul fel a beavatandó számára, éppen e revelatív megismerés révén szinte eltűnik a legfőbb istenség és az anyagi világban lévő ember közötti ontológiai differencia. A *Corpus* tizedik darabjának szerzője így írja le az isteni fény természetét, illetve annak megjelenését az azt befogadni képes ember számára: *A Jó látványa nem hasonlatos a nap sugarához, amely tüzes és fényével elvakítja szemünket, így arra késztet, hogy behunyjuk azt. Oly mértékben világosít meg, amennyire valaki képes az értelmi fényesség kiáradásának befogadására... Erősebben világít, mint a nap fénye, hogy elérjen hozzánk, de nem ártalmas, és halhatatlansággal teli.*²⁸ A leírás részben a jól ismert, lényegében közhelynek tekinthető nap-hasonlatot bontja ki, másrészt megmutatja azt, hogy képesnek kell lenni e fény befogadására – vagyis nem mindenki részesülhet benne – továbbá világosan leírja, miként ragyog fel az ember számára: nem úgy mint a nap, amely minél erősebb, annál inkább arra késztet, hogy behunyjuk szemünket,²⁹ hanem éppen ellenkezőleg: minél erősebb a Jó fénye, annál inkább arra késztet, hogy értelmünk még jobban megnyíljon számára. A szöveg folytatása még konkrétan írja le az isteni fény befogadásának folyamatát: *Azok, akik e látványból többet tudnak felfogni, gyakran elalszanak, és testükből felemelkednek e gyönyörű látványhoz, ahogyan az Uránosznak és Kronosznak, a mi őseinknek is sikerült... De most még gyöngék vagyunk, és nem vagyunk elég erősek*

²⁷ CHI. 20. Vö. Bollók (2000) 108: a víz azért lesz a halál forrása az ember számára, mert a *Poimandrés* kozmológiai mítoszában a *Logos* és a víz nem érintkezik egymással.

²⁸ CH X. 4–5.

²⁹ Ez a leírás egyértelműen platonikus reminiscenciákat hordoz. Vö. Plat. *Állam* VI. 508 b–e; VII. 517 a–c; Plot. *Enn.* V. 1. 6; 28–30; 3, 12, 40; 1, 15, 5. A továbbiakhoz l. NF. I. 107 skk vonatkozó jegyzetait.

ahhoz, hogy kinyissuk értelmünk szemeit, és szemléljük a Jó romolhatatlan és utolérhetetlen szépségét. Akkor látod majd meg, ha nem tudsz róla mit mondani. Mert a róla való tudás nem más, mint az isteni csönd és az érzékek tompasága.³⁰ Látható, hogy a dialógus e ponton világosan fejt ki az előbb felvillantott párhuzamot, egyben az ellentétet: ahogyan a Jó látványa és annak befogadása növekszik a számunkra, annál inkább tompulnak el az érzékeink. Egyébként ez történik a *Poimandrés* prófétájával is, aki a szöveg legelején éppen egy félálomhoz hasonlatos állapotban, érzékei teljes eltompulása közepette részesül a revelációban. A szöveg tehát világosan utal arra a folyamatra, ahogyan az isteni fény megtapasztalása során az anyagi világ érzékelésére szolgáló érzékszervek elveszítik erejüket, hogy ezzel párhuzamosan az isteni befogadásának eszköze, az értelem minél nyitottabb legyen.

A hermetikus *Poimandrés* kapcsán F.-N. Klein meggyőző párhuzamok segítségével mutatta be, hogy a szöveg fényszimbolikájában iráni előképeket is kell keresnünk,³¹ amellet, hogy a fentebb bemutatott *Logos*-tan minden bizonnyal a hellenizált judaizmus hatásának meggyőző bizonyítéka.³² Mindezek mellett a *Poimandrés* mítoszának és a szöveg egészének értelmezése szempontjából nem mellékek azok az egyiptomi elemek sem, amelyek ugyancsak jelentősek a szöveg keletkezésének megértése szempontjából; mivel azonban az általunk tárgyalt problémát kevésbé érintik, itt csak jelzem ezeket.³³

³⁰ CH X. 5.

³¹ Klein (1962) 85 skk.

³² Úgy tűnik, hogy a hermetikus szöveg elég jól érthető és interpretálható a *Genesis* parafrázisaként is, amelyben egy, a jánosihoz hasonló *Logos*-tan is központi szerepet játszik. A hatástörténet megértése szempontjából nagyon fontos lehet az, hogy a *Poimandrés* keletkezésének idejére a görögök milyen formában ismerték ezt az iráni (illetve a szöveg alaposabb elemzése alapján manicheus) forrást. Azaz természetesen a perzsa-iráni hatást nem lehet kizárni; kérdés azonban, hogy az milyen formában, illetve milyen közvetítőn keresztül juthatott el a hermetikus szöveg írójához. Vö. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London, 1935. L. még: B. A. Pearson, *Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)*, in: R. van den Broek – M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden, 1981, 336–348.

³³ *Poimandrés* alakjának megértéséhez l. H. M. Jackson, *New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 128, 1999, 95–106.

Számunkra e párhuzamok nemcsak azért fontosak, mert esetleges irodalomtörténeti, vallástörténeti adalékokat nyújtanak, hanem azért is, mert e szövegek a fényt ugyancsak mint a valós isteni jelenlét megjelenését írják le. Fentebb a célom az volt, hogy érzékeltessem: a hermetikus irodalomban kimutatható egy egységes fénykoncepció; e ponton azonban tehetünk néhány kiegészítő megjegyzést anélkül, hogy gondolatmenetünket megtörnénk, miközben jó néhány példával tudjuk alátámasztani az eddigieket. A Klein által bemutatott párhuzamok nemcsak azért meggyőzőek, mert egyes szövegek és a *Poimandrés* között strukturális hasonlóságokat mutatnak, hanem azért is, mert Zoroastrés, vagy Máni esetében a fényként megjelenő istenség példájával is találkozunk, ahogyan azt az életből és fényből álló Anthrópos kapcsán már láttuk. Azt a kérdést, hogy az iráni elemek milyen módon hathattak a hermetikus szövegre, a probléma bonyolult mivolta miatt e helyen nem tudjuk tisztázni, és valójában külön tanulmányt is érdemelne.³⁴ Annyit talán a *Poimandrés* kapcsán érdemes lehet kiemelni, hogy a görögök számára is ismert eljárás volt az istenséget a fényvel összekapcsolni: például Pseudo-Kelemen³⁵ a Zoroastrés névalakot görög formának tekinti és a jelentését is megadja. E szerint a perzsa mágus neve annyit tesz, mint *a csillag élő fénye/áramlása (zósa rhoé ateros)*, ami egyértelműen Zoroastrés fény természetére utal. E ponton a perzsa mágus alakjának értelmezése ugyanabba az irányba mutat, mint a hermetikus Anthrópos, illetve az újjászületett ember. A fény tehát az isteni földi életben való megjelenésére utal, ami másrészt a megistenülés kulcsa is egyben. Pseudo-Kelemen is arra utal, hogy Zoroastrést hívei élő csillagnak tekintették, azaz úgy vélték, hogy valójában nem halt meg.

³⁴ Klein (1962) hivatkozott művén kívül a lehetséges iráni hatásokat illetően I. R. Reitzenstein – H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Wiesbaden, 1926, 8 skk. Érdemes megjegyezni, hogy az újabb kutatásokban nem annyira az iráni, hanem a lehetséges egyiptomi hatások jelentőségének kérdése került ismét előtérbe.

³⁵ *Homil.* IX. 3–5. Vö. J. Bidez – F. Cumont, *Les Mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*. T. I. Introduction; T. II. Les textes, Paris, 1938, B 45. L. még: A. F. De Jong, *Traditions of The Magi: Zoroastrianism in Greek And Latin Literature*, Leiden, 1997.

A *Poimandrés* prófétája hasonló módon, még halandó emberként jelenti be átalakulását (megistenülését) azzal, hogy az életbe és a fénybe távozik. Azonban bármilyen elemek (iráni, zsidó, görög) keverednek is a *Poimandrés* kozmológiai és antropológiai mítoszában, a próféta üzenete már sajátos és érthető: ahogyan a világban a nedves, sötét elem ellentétéként megjelent az isteni fény, hogy rendezettséget adjon a világnak, úgy szabadítja ki az embert is az anyagi világ börtönéből. Ez utóbbi megállapítás is mutatja, hogy nem az esetleges keleti hatásokat szerettem volna túlzottan hangsúlyozni, pusztán azt kívántam megmutatni, hogy mit jelent az emberben lévő fény és élet koncepciója, és hogy ezt milyen párhuzamok támasztják alá. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha a fény és élet kettősségéből való hermetikus Anthrópos párját véljük felfedezni a manicheus első emberben is. A manicheus kozmológiai-szótériológiai mítosz szerint a sötétség ellen harcoló Fény istenség – mivel önmaga akarta legyőzni a sötétséget –, létre hozta az Első Embert, aki öt elemmel vértette fel magát. Ezek a következők: friss lég, szél, fény, víz és tűz.³⁶ Ezután a sötétség elemeinek fogságába esett Első Embert többek között az Élet Szelleme kelti fel, és menti meg.³⁷ Látható, hogy az Első Ember fény (illetve életadó) természetét hasonló terminológiai eszköztárral fejezi ki a manicheus mítosz, és az emberi megváltást ugyancsak a sötétség birodalmába, illetve az anyagi világba került emberi princípiumnak a fény segítségével történő konkrét, illetve szellemi megvilágosítása révén véli elérhetőnek.

Utolsó megjegyzésként két párhuzamot mutatok be, amelyek alkalmassnak mutatkozni arra, hogy segítségükkel a probléma továbbgondolására ösztökéljek. Első *Apológiájában* Justinus felfedi a keresztény keresztelési misztérium némely aspektusát. A keresztésgről (pontosabban a lemosdatásról; ez is külön megjegyzést érdemelne!) azt állítja, hogy *phótismos*nak is nevezik,³⁸ azt pedig, aki felké-

³⁶ Magyarul I. Simon R. – Simonné Pesthy M., *Máni és a fény vallása. A manicheizmus forrásai*, Budapest, 2011, 318 (Simon Róbert fordítása).

³⁷ A mítosz összefoglalását I. K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Transl. R. McLachlan Wilson, Edinburgh, 1983, 336 skk.

³⁸ εἰ δὲ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμνηε τὴν ἄσπτον μανίαν. καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ'

szül erre az aktusra (vagyis a *katekhument*) *phótizomenos*nak. Reitzenstein³⁹ azt javasolja, hogy a *phótizó* kifejezést ne úgy fordítsuk, hogy ‚megvilágosít‘, hanem úgy, hogy ‚fényvé változtat‘, azaz ‚átformál‘, ‚megistenít‘; ha most a *Poimandrés* prófétájára gondolunk, nem tűnik alaptalan feltevésnek, hogy Reitzensteinnek igaza van. Emlékszünk: a szöveg végén a hermetikus szerző ugyancsak az életbe és a fénybe távozik, és talán nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy a keresztség szentsége eredetileg ugyancsak őrizte ezt a koncepciót, ami egyébként komoly dogmatikai és rituális következményeket von maga után. Ezekre a kérdésekre azonban egy másik helyen kell kitérnünk.

Azt az állítást, hogy a fény megjelenését ne csak metaforaként értelmezzük, hanem a konkrét isteni jelenlét leírásaként, mint látható, keresztény szerzők is alátámasztják. Sőt, a keresztény hagyományban ugyancsak megtalálható az isteni fény megjelenése és az emberi megismerés kiteljesedése közötti egyértelmű kapcsolat. A keresztény megtérés folyamatának leírásakor Cyprianus egyik megkapó, rövid dialógusában (ami valójában egy monológ), a Donatushoz írott szövegben egészen hasonló módon számol be az ember átalakulásáról, mint a *Poimandrés*, vagy a *Corpus Hermeticum* XIII. névtelen írója. Nem hangsúlyozható eléggé a párhuzam és a hasonlóságok jelentősége. Ugyanis Cyprianus lényegében ugyanarról számol be, mint a hermetikus szerzők: az ember a keresztségben isteni adományban (ti. a lélek adományában) részesül, azaz természete átalakulásának bizonyos mértékig passzív elszenvetője.⁴⁰ (Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a Lélekben való megmaradáshoz szerinte már jócselekedetekre van szükség.⁴¹) A szöveg ötödik fejezetében Cyprianus kiemeli, hogy azt, amivé elkezdtünk válni, a lélek ereje teszi mind nagyobbá (*ita quod esse iam coepimus, acceptus spiritus licentia sua potior*), ugyanakkor annak, hogy a testünk még őrzi előző életünk nyomát, nagy jelentősége van, hiszen a testi látást még evilági felhők homályosítják el: *quod necdum corpus ac membra*

όνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται.

³⁹ R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927, 192, 265.

⁴⁰ *Ad Donatum* 4.

⁴¹ Uo, a paragrafus végén.

mutavimus, adhuc carnalis aspectus saeculi nube caecatur. Cyprianus tehát lényegében ugyanarra utal, amire a *Corpus Hermeticum* XIII-ban Tat, aki addig nem képes megérteni atyja, Hermés átváltozásának lényegét, amíg pusztán testi érzékeléssel akarja megragadni annak értelmét és lényegét, azaz amíg pusztán a hétköznapi értelemben és nem spirituálisan nézi atyját.⁴² Cyprianus a folyamat leírását a következő fejezet elején bontja ki teljesen, megszólítván Donatust, s egyszersemind a megismerés fényét ígervén neki azért, hogy az isteni ajándék – azaz a Szentlélek által közvetített isteni kegyelem – révén feltárult igazság az ember számára még tündöklőbb lehessen: *Atque ut inlustrius veritate patefacta divini muneris indicia clarescant, lucem tibi ad cognitionem dabo.*⁴³

A fentebbi elemzést összefoglalva az alábbi következtetésekre juthatunk. Bár vizsgálódásunk középpontjában a hermetikus szövegekben fellelhető – első pillantásra allegorikusnak vagy szimbolikusnak tűnő – fényteológia értelmezése állt, néhány meggyőző párhuzammal kiegészítve próbáltam meg bemutatni és feltárni e fényteológia struktúráját és mondanivalóját. Ahogyan láthattuk, a mitikus elbeszélések mögött a narráció kettős struktúrája húzódik meg: a fény az emberi lelket egyrészt konkrétan is az isteni világhoz kapcsolja (hiszen az ember egy része ezzel áll kapcsolatban), másrészt az isteni fény anyagi világban való megjelenése jelenti azt a próféta üzenetet, amely által a lélek megérti eredetét és valódi természetét. A fény tehát nemcsak az isteni szimbóluma, nem pusztán a szimbolikus beszéd eszköze, hanem annak az isteni jelenlétnek a megnyilvánulása, amely adott ponton megjelenik a világban; ez a megjelenés pedig két dolgot von maga után: egyrészt a megértést, másrészt az újjászületést, vagy újjáalakulást. Aki képes arra, hogy megértse e fény üzenetét, az életté, fénné változik, azaz újból részesévé válik az isteni világnak. Ezt az értelmezést még a keresztény hagyomány egyes elemei is megerősítik, amelyekből nyilvánvalóvá válik, hogy az e fényben való részesedés az ember testi valójának transzformációját jelenti, ahogyan azt a hermetikus szövegek mellett Justinos és Cyprianus is tanúsítja.

⁴² CH XIII. 5 skk.

⁴³ *Ad Donatum* 6.