

A HERMETIKA SZÍNE ÉS VISSZÁJA

SZÓNYI GYÖRGY ENDRE

Hamvas Endre Ádám:

Hermész Triszmegisztosz titkos arcai

Szenzár, Budapest, 2023. 332 oldal, 4999 Ft

Mielőtt rátérnék Hamvas Endre nagy ívű monográfiájának részletes értékelésére, összefoglalom azt a ma is jelentős érdeklődést keltő kultúrtörténeti folyamatot, amelybe Hermész Triszmegisztosz tanainak históriája illeszkedik.

A késő hellenizmus (i. e. I. század – i. sz. II–III. század) világa furcsa, ellentmondásos világ volt. E korszak meghatározása sem könnyű, mást jelent a politikátörténetben, az antik művészet vagy a filozófia korszakolásában, bár e különböző jelenségek közös többszöröse arra az időszakra utal, amelyben a görög kultúra túlcordult az eredeti Helláson, és Nagy Sándor hódításainak folyományaként más kultúrákkal keveredett. Ezzel párhuzamosan a görög műveltség asszimilálta a Kelet-Mediterráneum különböző kultúráit, művészetét, vallását. Ezen eklektikusnak vagy szinkretikusnak mondott produktum nyelvi kifejezőeszköze a görög nyelv volt.

A késő hellenizmus idején Európát, a Közel-Keletet és Észak-Afrikát politikailag a Római Birodalom fogta abroncsba, és hatalmas katonai erejével, valamint erős gazdaságával több évszázadon át meg is tartotta. Az ideológia és a vallási élet ugyanakkor meglehetősen kötetlen volt, a római vallás örömmel integrálta a meghódított népek panteonját, a filozófiai és a művészeti szabadság is létezett. Sokféle irányzat élt egymás mellett.

A monoteizmus megjelenése – először a zsidó nép, majd a gyorsan terjedő kereszténység formájában – számos új konfliktust hozott. A császárság első évszázadaiban a keresztények megtörésére irányuló politika véres üldözésekbe torkollott, aki olvasta Spíró György *Fogság* című regényét, tudományosan is jól megalapozott, lenyűgöző rajzot kaphat e korról – nemcsak Rómáról, a zsidókról és a keresztényekről, hanem az alexandriai egyiptomi-hellén kultúráról is. A kereszténységet azonban nemcsak külső támadások érték, már a kezdetektől belső harcok, teológiai ellentétek szabdalták (ariánusok, donatisták, markioniták, gnósztikusok), melyek a hatalmi harc új tétjei miatt még jobban felerősödtek, miután Nagy Konstantin államvallásként fogadta el Krisztus követőinek tanait.

A késő hellenizmus idején, főleg Keleten és Afrikában, sokszor a platóni miszticizmus, az egyiptomi vallás maradványainak és bizonyos titkos, zsidó és/vagy keresztény aszkéta tanoknak elegyéből kis szekták nőtt ki, a remeteség közösségeiben az intuitív megvilágosodást keresve. Egy vagy több ilyen kis közösség egymáshoz hasonló tagjai lehettek a szerzői annak a görög nyelven fennmaradt traktátusgyűjteménynek, melyet ma *Corpus hermeticum*-ként ismerünk. A főszereplői Hermész Triszmegisztosz és Poimandrész.

A maguk korában e szövegek nem voltak különösebben ismertek, bár egyes egyházatyák hol elítélően, hol megengedően – például Lactantius – megemlégték őket. A *Corpus* bűvópatakként élte túl a középkort, néhány kéziratot példánya egyes kolostori könyvtárakban rejtőzött, s közben az eredeti, a vallási és filozófiai megvilágosodást tárgyaló szövegek mágikus tartalmakkal is keveredtek. A görög mitológiában Hermész egy bonyolult genealógiával és természetfelruházott isten, ám Hermész Triszmegisztosz az egyiptomi papnak, majd az írás istenének, Thotnak a tulajdonságait is magára vette.

A hellén kultúra lehanyatlásával a görög filozófia örökét az arab tudományosság vette át, s itt Hermész alakja jelentős átalakuláson ment keresztül. Mindezekelőtt megsokszorozódott. Az arab források három Hermészről beszéltek (Triszmegisztosz így nemcsak háromszor nagy, hanem valóságos hármasság lett): az első azonos Hénok bibliai pátriárkával (arabul Idrisz), aki szépapjától, Ádámtól tanulta az égitestek mozgásának és az órák számításának tudományát; a második babilóniai király volt, bölcselő és Püthagorasz mestere; végül a harmadik Egyiptomban élt, és természettudományokkal foglalkozott, őt tartják az alkimia atyjának és Aszklépiosz mesterének.

Konstantinápoly elfoglalásával gyökeres fordulat állt be: megkezdődött a görög értelmiség nyugatra emigrálása. Nagy tömegű görög kéziratot hoztak magukkal. A XV. században a *Corpus hermeticum* eredeti görög szövegeit a firenzei reneszánsz újra felfedezte, és az akkoriban hódító neoplatonizmussal, egyszersmind a kereszténységgel is összeépítette.

1460 körül egy szerzetes, Leonardo da Pistoia Makedóniában megtalálta a *Corpus hermeticum* egy

1 ■ *Corpus hermeticum*. Ford., bev., jegyzetek Hamvas Endre. Lectum, Szeged, 2010.

példányát, és Firenzébe vitte. A felfedezés annyira lázba hozta Cosimo de' Medicit, a köztársaság nem hivatalos egyeduralkodóját, hogy megbízta udvari filozófusát, Marsilio Ficinót, hagyja abba a Plátón-fordítást, amelyen éppen dolgozott, és lásson neki a *Corpus* latinra ültetésének, mert még halála előtt olvasni szeretné ezt a revelatorikus szöveget. A nagy hatású fordítás (első, Ficino által nem autorizált kiadása 1471) hatalmas karriert futott be. E hatás többfelé ágazott. Nyilvánvalóan inspirálta a neoplatonista-keresztény szinkretikus filozófiát és teológiát, ahogy Hamvas Endre részletesen dokumentálja is a *prisca theologia* eszméjét. Más vonalon megtermékenyítette a filológiát, a fordítások, kommentárok, további szövegek felfedezése és kiadása végighúzódik a XVI. századtól egészen napjainkig, amint azt Hamvas Endre teljes magyar fordítása és értelmezései is bizonyítják.¹ Végül, de nem utolsósorban a hermetikus szövegek úgy is kultikussá váltak, hogy a rájuk hivatkozók nem is ismerték az eredeti *Corpus*-t, de egyes motívumait és elsősorban a főszereplő Hermész Triszmegisztosz belekeverték a legkülönbébb ezoterikus és mágikus spekulációkba. Ezeket már nem lehet egyértelműen hermetizmusnak nevezni, hiszen nincs organikus kapcsolatuk sem a görög szövegekkel, sem pedig az őket összeállító és/vagy használó közösséggel. A

dichotómia és a kapcsolat jelzésére Wouter Hanegraaff a hermetizmus és a hermeticizmus megkülönböztetését javasolta, és ezt Hamvas Endre is átveszi.

A XVI–XVII. század mindkét irányzat virágzását hozta. Ezt nevezhetjük a klasszikus ezoterizmus korszakának, mások az „okkult filozófia” és „a reneszánsz mágusok kora” címkéket használják. 1614-ben jelentős fordulat következett be: a svájci születésű, de Angliában élő protestáns késő humanista, Isaac Casaubon *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes* című traktátusában alapos filológiai és nyelvészeti érveléssel bebizonyította, hogy a *Corpus hermeticum* görög szövegei nem keletkezhetek Mózes korában, ahogy azt előzőleg még Ficino is gondolta, hanem jóval később, a már említett késő hellenizmus idején. A bizonyítást a humanista közösség nem fogadta el, például Athanasius Kircher, a jezsuita polihisztor még a század közepén is vitatta (*Obeliscus pamphilius*, 1650), de említhetjük a cambridge-i neoplatonistákat

is, akik közül Ralph Cudworth *The True Intellectual System of the Universe* (1678) című munkájában Kircher érvelését fogadta el, és a *Corpus*-ban egy egyiptomi ősi monoteista vallás nyomait kutatta. Bár még Newton is érdeklődött a hermetikus tanítások iránt, a század végétől a racionalizmus, majd a felvilágosodás hatására a hermeticizmus, és ezzel együtt Hermésznek mint ősi tekintélynek a tisztelete egyre inkább az okkult ellenkultúra részévé vált.



Metszet részlete egy 1609-es kiadású traktátusból

sorozata is: *The History of Magic and Experimental Sciences* (1923–58).

Hamvas Endre is ezt a modellt követi, monográfiájának értékei közé tartozik az anyag – mind a szakirodalom, mind az elsődleges források – imponáló ismerete; a teljes *Corpus hermeticum*-ot korábban (2010) ő maga fordította magyarra, majd néhány további szöveggel és alapos magyarázatokkal kiegészítve megjelentette a *Hermész Triszmegisztosz bölcsessége* című kompendiumot (2020), melynek immár negyedik újranyomása is elfogyott. Az itt tárgyalt könyv a *Corpus hermeticum* recepció- és hatástörténetét mutatja be, magyarul ez a legteljesebb ilyen témájú munka. Miközben a fent jelzett periódusra koncentrálnak, Hamvas kitér a hellenizmus előtti kapcsolódási pontokra is, kritikailag bemutatja a modern szakirodalom sarokköveit, illetve röviden megemlíti a modern hermetizmus további lehetséges vizsgálatainak némely aspektusát.

A *Corpus hermeticum* és a hermetizmus recepciótörténete nagyjából három szakaszra osztható: a mitikus ködbe vesző kezdetekre, a késő hellenizmus korától a XVII. század végéig tartó időszakra, majd a felvilágosodás utáni – és máig tartó – okkult ellenkultúra, illetve a vele párhuzamosan a XIX. századtól kezdve kialakuló modern kultúr- és vallástörténet periódusára. A klasszikus ezoterizmussal, ezen belül a hermetizmussal és hermeticizmussal foglalkozó szakmunkák általában a középső szakaszra koncentrálnak, melynek csúcspontjai a késő antikvitás, a keresztény középkor és a reneszánsz neoplatonista szinkretizmus. A műfaj egyik klasszikusa Keith Thomasnak a *Religion and the Decline of Magic* című korszakos műve (1971), de ide sorolható Lynn Thorndike úttörő, nyolckötetes

A könyv elméleti és módszertani bevezetése a hermetikus tradíció és a hermetikus hermeneutika fogalmának meghatározásával kezdődik. Mint Hamvas írja, a hermetikus tradíció kutatásának egyik fő nehézsége az, hogy a szövegek keletkezési körülményeiről, illetve használóiknak közösségéről vajmi keveset tudunk. Ennek ellenére a szerző a filológiai és történeti kutatásoknak köszönhetően lehetségesnek tartja az *intentio auctoris* és a használók teológiai/filozófiai alapállásának rekonstrukcióját. Az egész könyvön végigvonul azon meggyőződése, hogy a hermetizmus recepciója a legszorosabban kapcsolódott a *prisca philosophia* és a *philosophia perennis* elméleteihez. Ezen elméletek szerint létezik egy ősi bölcsesség, mely az isteni felismerésén, valami olyan kinyilatkoztatás általi tudáson alapul, mely aztán minden vallásban archetipikus magként, revelatorikus bűvópataként bukkan fel.

Ebből következik az a módszertani dilemma, hogyha valaki kritikai-filológiai apparátussal közelít a hermetikus szövegekhez, akkor a tiszteletüket tévedésnek, félredatálásnak tartja, ha viszont az ősi bölcsesség történetét kutatja, akkor tipológiai megközelítésben a konkrétan fennmaradt szövegek kora irreleváns. Ez utóbbi megközelítés jellemezte a hermetikus filozófus Hamvas Bélát (akit névrokona, a jelen szerző nem említ), vagy Mircea Eliadét, a teljes tudományos apparátus birtokában lévő vallástudóst (aki szintén nem jelenik meg a monográfiában). Hamvas Endre viszont haszonnal forgatta Umberto Eco polemikus munkáját, *Az értelmezés határait*,² melyben Eco hosszan értekezett a hermetikus filológiáról, és jellegzetesen körkörös érvelése miatt határozottan elvetette. Összeségében elmondható, hogy Hamvas a fenti két értelmező irányzat között finoman egyensúlyozva pozicionálja magát, és mindkettő eredményeit felhasználja. A kérdéskör ismerői tudják, hogy a hermetizmus vizsgálata nem kerülheti meg Frances Yates munkásságát, aki az 1960–70-es években nagy hatású koncepciót dolgozott ki a hermetikus tradíció reneszánszkori hatásáról és annak összefüggéséről az „új tudomány” megjelenésével. Yates tézisei azonnal szélsőséges reakciókat váltottak ki, a teljes lelkesedéstől a kritikus elutasításig. Így nagy szakirodalom keletkezett, amelyet Hamvas Endre részletesen nem taglal,³ hanem saját álláspontját Wouter Hanegraaffnak a 2000-es években kikristályosodott kritikájához köti, amely tömören úgy fogalmazható meg, hogy „lépjünk túl Yates tézisein”.⁴

A történeti rész fejezetei a következőképpen sorjáznak:

Az első két rész – *Hermetica originalis* és *Hermes Aegyptiacus* – az eredeti *Corpus* ismerteti, és részletesen taglalja kapcsolatát a görög filozófiával, illetve az egyiptomi vallással és tudományossággal. Itt esik szó a hermetikus szövegek korai értelmezőiről, elsősorban a korai egyházatyákról (pl. Lactantius) és a késő hellén neoplatonista filozófusokról (Pló-

tinosz, Iamblikhosz). Itt ismerjük meg a *Corpus* modern kutatóit, Reitzensteintől Festugière-n át Mahéig.⁵ Ugyancsak ennek a résznek témája a filozófiai hermetika és a technikai hermetika viszonya, utóbbi vizsgálata elsősorban a görög alkímia születésére, konkrétan Zószimosz műveire reflektál. Itt örömmel találkoztam a „spirituális alkímia” terminussal, tudvalévő ugyanis, hogy az elmúlt két évtizedben nagy vita folyt arról, létezett-e egyáltalán spirituális alkímia a XIX. század előtt, vagy az csak Jung találmánya volt (ahogy William R. Newman és Lawrence M. Principe meglehetősen provokatívan és a kultúrtörténészek által majdnem egyöntetűen elutasítottan javasolta).⁶

A következő fejezet, *Hermes divinator et magus* a Hermész Trismegisztosz személyéhez kapcsolódó mitológia fejlődését mutatja be a késő antikvitástól a középkoron át, mely elsősorban arab filozófusok (pl. Al-Kindi) értelmezésén alapult, de itt a szerző már eljut a reneszánsz egyik fontos eszmei előkészítőjéhez, Nicolaus Cusanushoz is. Mint a többi fejezetben, e kronológiai részben is a hagyomány evolúciója és a használók számára fontos jelentése kerül előtérbe. Mivel az arabok úgy vélték, hogy Trismegisztosz alakjában három személy egyesült (egy bibliai, egy babiloni és egy egyiptomi), tanítása olyan szinkretikus ötvözetet alkotott, mely zsidókhoz, keresztényekhez és mohamedánokhoz egyaránt szólhatott.

Ez a szinkretikus potenciál gyújtotta fel a XV. századi firenzei neoplatonikusok képzeletét, akik az egyház mélyülő válságának láttán a hermészi tanok-

2 ■ Umberto Eco: *Az értelmezés határai* (1990). Európa, Bp., 2003.

3 ■ A Yates-vitával kapcsolatban röviden idéz néhány külföldi szerzőt, majd olvasóját az én írásaimhoz utalja: Szőnyi György Endre: *'Exaltatio' és hatalom. Okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. JATEPress, Szeged, 1998. (Ikónográfia és műértelmezés 7), 191–195. old. Ennél részletesebben is írtam angolul: György Endre Szőnyi: *John Dee's Occultism. Magical Exaltation Through Powerful Signs*. Albany, SUNY Press, New York, 2004. (Series in Western Esotericism), 9–11, 42–47. old.

4 ■ Hamvas Endre Wouter Hanegraaff későbbi munkáit használja, a holland tudós Yates-kritikáját először ebben a cikkében fejtette ki: *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*. *Aries*, 1 (2001), 1. szám, 5–37. old.

5 ■ A mérföldkőnek számító tanulmányok: Richard Reitzenstein: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Teubner, Leipzig, 1904.; André-Jean Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Lecoq, Paris, 1950–54. 4 kötet; Jean-Pierre Mahé: *Hermès en Haute-Egypte: les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1978–1982, 2 kötet; Brian P. Copenhaver (ed.): *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

6 ■ William R. Newman – Lawrence M. Principe: *Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry*. University of Chicago Press, Chicago–London, 2002.

7 ■ Magam a wolfenbütteli Herzog August Könyvtár példányát használtam, de mivel szorított az idő, és más projekten dolgoztam, e részt nem volt alkalmam részletesen áttanulmányozni.

ban látták a kereszténység megújításának lehetőségét. Így kapcsolta össze Ficino saját keresztény hitét és a *prisca theologia* eszméjét, elgondolása tovább élt a XVI. század folyamán. E fejezet egyik erőssége a Ficino-fordítás filológiai elemzése és Ficino intenciójának rekonstruálása. Ahogy Ficino felvázolta a hermetikus mágusok genealógiáját Hermésztől Platonig, úgy Hamvas Endre is elének tárja a hermetikus reneszánsz általa fontosnak tartott genealógiáját Marsilio Ficino, Lodovico Lazzarelli, Francesco Zorzi, Francesco Patrizzi és Hannibal Rosselli olasz teológusok és filozófusok ismertetésén keresztül. Nem minden szerzőre helyez ugyanakkora hangsúlyt. Wouter Hanegraaff nyomán Lazzarellit véli a keresztény hermetizmus legtisztább képviselőjének (erről lásd alább), míg „saját felfedezései” közül Rossellit tartja a legfontosabbnak. Ezzel teljesen egyet is lehet érteni.

Rosselli Krakkóban tevékenykedett, Báthori István királysága idején, a magyar királyról dicsőítő nekrológot is írt, ennek ellenére a magyar szakirodalomban szinte ismeretlen. Főműve, az összefoglaló *Pymander* cím alatt hat főlíó kötetben megjelent kommentár (1584–86), egyrészt tartalmazza a *Corpus hermeticum* és a latin *Asclepius* szövegét, melyeket hosszas magyarázatokkal és bővített értelmezésekkel látott el. Már az egyes kötetek címe is jelzi, hogy itt nem a hermetikus szövegek a főszereplők, hanem Rosselli belőlük elvont teológiája. Az első kötet címe *De SS. Trinitate*, a másodiké *De Spiritu Sancto et angelis*, a harmadiké *De ente, materia, forma, et rebus metaphysicis*, a negyediké *De coelo*, az ötödiké *De elementis et descriptione totius orbis*, a hatodiké *De immortalitate animae, qui est primus Asclepii*. Azért idéztem mind a hat címet, hogy érzékeljük, a hermetikus szövegek milyen változatos teológiai kérdésfeltevésekre ösztönözték Rossellit. Hamvas Endrét főként az érdekli, hogy „személyében egy olyan tudós szerzetessel találkozunk, aki szó szerint magával hozta krisztianizált, eirénikus hermetizmusát Itáliából Közép-Európába, ahol személye és munkássága is nagy tekintélynek örvendett” (228. old.).

Veress Endre kutatásait idézve leszögezi, hogy magyar olvasói is voltak e műnek: megvolt Báthori András könyvtárában, Rákóczi Zsigmond gyűjteményét pedig az 1630-as második kiadás gazdagította. Hamvas jelen elemzéseire nem tartozik hozzá, de a magyar kutatókat érdekelheti, hogy az ötödik kötet-

ben (*De elementis et descriptione totius orbis*) több tucat oldalt szentel Magyarországi történetének a kezdetektől Báthori koráig, tudomásom szerint ezt még senki sem tárta fel, sem tartalmát, sem forrásait illetően.⁷

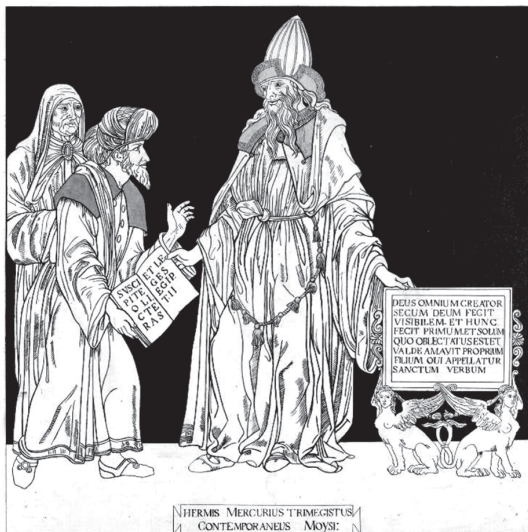
A könyv utolsó fejezete – *A filológia és kronológia szolgálatában* – a *Corpus* datálása körüli XVII. századi vitát foglalja össze. Részletesen ismerteti Isaac Casaubon filológiai elemzéseit, amelyek alapján tagadta a szövegek ősiségét, és keletkezésüket a késő hellenizmus korára tette. Ám itt nem csak nyelvészeti

és textológiai érvelésről volt szó. Hamvas helyesen látja, hogy Casaubon agendája teológiai is volt: protestáns szemszögből kívánta diszkreditálni a katolikus „babonaságot”, a Hermészhez fűződő mítoszokat, s ezáltal puritán szellemben megtisztítani a kereszténység forrásait. Ellenlábasa, a jezsuita Athanasius Kircher épp ellenkező célokat követve okoskodott: számára a szövegek ősiségéhez nem férhetett kétség, hatalmas felkészültsége ellenére a textusokat igen szabadon kezelte annak érdekében, hogy egy feltételezett primordiális monoteizmusból vezethesse le a katolikus hitrendszer archetipikus igazát.

Az Összegzésben a szerző megindokolja, milyen program alapján válogatta be a hermetizmus genealógiájába szerzőit, és hogy miért hagyott ki más szerzőket (például Paracelsust). Arra is magyarázatot ad, hogy miért állt meg a XVII. századnál: véleménye szerint ami utána következett, az vagy tudománytörténet (ezt pedig valóban tárgyalja), vagy olyan típusú ezoterizmus, amelynek már nem volt helye vizsgálati horizontján.

Ha elfogadom is fenti magyarázatát, ezen a ponton meg kell fogalmaznom néhány ellenvéleményt, illetve erős hiányérzetemet.

Az első, módszertani fejezetben Hamvas Endre szelíd polémiába bonyolódik velem, pontosabban azzal a nézetemmel, hogy Frances Yates igenis felfigyelt Lazzarelli fontosságára a hermetikus filozófia átörökítésének történetében. Finomított véleményét, miszerint Lazzarelli Yates számára marginális figura maradt, már inkább el tudom fogadni, sőt másokat is tudnék említeni, akik Yates horizontjáról lemaradtak, mint például a késő hellén neoplatonisták (ahogy ezt Brian Copenhaver a szemére is vetette), vagy a teljesen érthetetlen okból negligált Paracelsus. De nem gondolnám, hogy Wouter Hanegraaffnak és



A sienai székesegyház márványpadlóján látható ábrázolásnak a XIX. században kopírozással készült másolata

az öt követő Hamvas Endrének igaza volna, amikor azt állítják, hogy Yates szelektív olvasási módszerrel és tendenciózusan hanyagolt el bizonyos szerzőket, hogy saját narratíváját bizonyítsa. Ha valaki olyan hatalmas anyaggal dolgozik egy új koncepción, ahogy Dame Frances úttörőként tette a korai 1960-as években, bizonyos dolgok óhatatlanul kihullanak a rostán, bár elismerem, kár lenne tagadni, hogy az objektivitásra törekvő tudóst is könnyen eltéríthetik szubjektív olvasatai, bizonyos témák iránt feltámadó lelkesedése. Nem akarom visszadobni a labdát, de Hamvas tárgyalásában is vannak marginalizált, vagy egyenesen negligált szerzők. Paracelsust, sőt a Yates által favorizált Cornelius Agrippát ő is elkerüli.⁸ Értelmetlennek tartom továbbá, hogy szinte egy szó sem esik Pico della Mirandoláról, aki ugyan a hermetizmus mellett a keresztényiesített kabbalát is szinkretizálta, de híres 900 tézisében foglalkozik nemcsak az orphikus himnuszokkal, Zoroaszter tanításaival, a platonistákkal és a neoplatonistákkal, de 10 tézist kifejezetten Triszmegisztosznak szentel: *Conclusiones secundum priscam doctrinam Merurii Trismegisti Aegyptii numero X*.⁹ Itt most nincs hely arra, hogy Ficino és rebellis tanítványa, Pico filozófiájának különbségeivel foglalkozzunk, sem arra, hogy a tézisek később *Oratio de hominis dignitate* címmel híressé vált bevezetőjét, illetve annak a *Pimander* egyes szövegeivel való összecsengését taglaljuk, ehelyett térjünk rá a legmeglepőbb hiányra.

Hamvas Endre is elismeri, hogy a „hermetikus tradíció” terminust, úttörő előzmények (P. O. Kristeller, Eugenio Garin) után Frances Yates plántálta a tudományos és népszerű ezoterikus köztudatba. Abban is igaza van, hogy – mint ahogy már magam is többször bemutattam a 2000-es évektől kezdve – Yates téziseit, évtizedekig tartó polémia után, ma már csak nagyon sok korrekcióval és bizonyos határok között övezi konszenzus. De mi is volt 1964-es monográfiájának címe? *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. A könyv egyharmada Bruno műveit olvasta újra, s bár ez a rész is nagy vitákat váltott ki, senki sem tagadta, hogy Bruno egyiptomániája nem érthető meg a reneszánsz hermetizmus kontextusa nélkül. Hogyan lehetséges, hogy Hamvas könyvében Bruno neve egyetlenegyszer sem fordul elő?

Számomra a legkevésbé kielégtelen a Lodovico Lazzarellivel foglalkozó fejezet tűnik. Lazzarelli furcsa kapcsolatát Mercurio da Correggióval (melynek során önmagát Hénok reinkarnációjaként, Correggiót pedig Hermész Triszmegisztoszként azonosította) megfontolandó értelmezésben tárgyalja. Ezzel szemben Lazzarelli főművének, az 1483 körül írt *Crater hermetis*nek az elemzése messze nem kimerítő, és itt a szerző a szelektív és tendenciózus olvasás csapdájába esik. Túlságosan hatása alá kerül Wouter Hanegraaff tézisének, mely szerint a *Crater hermetis* a *Corpus* tanításának legtisztább keresztény értelmezését adja,¹⁰ s ennek érdekében nem vesz tudomást sem Lazzarelli judaisztikai és kabbalisztikus érdek-

lődéséről (Pico egyik tanítója, Yohanan Alemanno Lazzarelli ismerőse is volt), sem arról, hogy a *Craterben* a *Széfer Jetzira* és az Abulafiára visszamenő Gólem-teremtés motívumai is megtalálhatók. Míg D. P. Walker és Moshe Idel mágikus praktikákat is vélt felfedezni e rendkívül érdekes műben,¹¹ Hanegraaff szerint mindez csak *generatio mentis* és allegorikus vízió.¹² Ha a mágikus vonalat is számításba vesszük, akkor még a Picóéénál is komplexebb szinkretikus gondolkodás sejlik fel, mely egyrészt a hermetikus iratokat a *prisca theologia* átörökítőjének tartja, másrészt a kabbalához és a reneszánsz mágia változatos forrású hagyományaihoz is kapcsolódik. Megtisztelőnek tartom, hogy Hamvas hivatkozik a Routledge okkultizmussal foglalkozó könyvében megjelent tanulmányomra, melyben a fenti módon problematizáltam Lazzarellit,¹³ ám sajnálom, hogy nem vette észre ennél bővebb és későbbi Lazzarelli-tanulmányomat, amely az ő saját cikke mellett, ugyanabban a kötetben található.¹⁴

Fentiek ellenére elmondhatom, hogy a magyar szakirodalomban úttörő és egy minden eddigénél átfogóbb, jól szerkesztett és világos okfejtésű monográfiát köszönhetünk Hamvas Endrének. És amint *Összegzésében* írja, „Az is különösen érdekes, hogy Hermész mítosza és a hermetikus szövegek tekintélye nyíltan, vagy a felszín alatt milyen szívósan tartotta, illetve tartja magát a mai napig is. Történünk tehát korántsem ér itt véget, sőt, a későbbiekben néhány újabb fejezet megírását kívánja meg.” □

8 ■ Mivel jelenleg Hamvas és Frazer-Imregh Mónika együtt dolgozik Agrippa hatalmas *De occulta philosophiá*jának magyarításán, gondolom a nagy reneszánsz mágus újabb értelmezésére nem kell sokáig várunk.

9 ■ A tézisek modern latin–angol kritikai kiadása S. A. Farmer több száz oldalas kísérőtanulmányával: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses* (1486). Text, trans. and comment. S. A. Farmer. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 1998.

10 ■ Wouter J. Hanegraaff: Lodovico Lazzarelli and the Hermetic Christ: At the Sources of Renaissance Hermetism. In: Lodovico Lazzarelli: *The Hermetic Writings and Related Documents*. Eds. Wouter Hanegraaff – Ruud M. Bouthoorn. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 2005. 1–151. old.

11 ■ D. P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (1958). University Park, Pennsylvania State University Press, 2000; Moshe Idel: Hermeticism and Judaism. In: Ingrid Merkel – Allen G. Debus (eds.): *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Folger Shakespeare Library / Associated University Presses, Washington, DC – London, 1988. 59–77. old.

12 ■ Lásd Hanegraaff: *Lazzarelli*, 92, 257–59. old.

13 ■ György E. Szónyi: The Hermetic Revival in Italy. In: Christopher Partridge (ed.): *The Occult World*. Routledge, London, 2015. 51–74. old.

14 ■ György Endre Szónyi: A Christian-Hermetic-Judeo Initiation into the Mysteries: Lodovico Lazzarelli's *Crater Hermetis* (cca. 1493). In: Enikő Sepsi – Anikó Daróczi – Miklós Vassányi (eds.): *Initiation into the Mysteries*. L'Harmattan, Bp., 2020. 139–157. old. Ugyanebben a kötetben Endre Hamvas: Initiation in the Hermetica, 13–30. old.