

Az újplatonikus theurgia

TÓTH ANNA

1. MI AZ ÓKORI THEURGIA?

1. A theurgia szó etimológiája és eredete

A *theurgia* szó a *theos*: „isten” és az *ergon*: „mű, munka” szavak összetétele, így etimológiailag az istenséggel kapcsolatos cselekvést jelenti, szemben a *theológiával*, az istenséggel kapcsolatos beszéddel. Legáltalánosabb értelmében használhatjuk minden olyan tevékenységre, amelynek során az istenséggel való közvetlen kapcsolat rituális-mágikus tevékenység útján valósul meg. Az ókori filozófia és vallás történetében a theurgia fogalma és gyakorlata a császárkorban, a 2. században jelenik meg, és a későbbiekben szorosan összefonódik a 3. században megjelenő az újplatonikus filozófiával.

A szó első előfordulása a *Káldeus kinyilatkoztatások* című profétikus szövegben található: *u gar hyph'heimartén agelén piptusi theurgoi*: „a theurgosok nem tartoznak a végzet alá vetett nyáj közé”.¹ Ez a csupán töredékeiből ismert vallásfilozófiai költemény, amelyet az ókorban egy bizonyos Iulianos Theurgosnak tulajdonítottak, a későbbiekben is a theurgia alapműve marad.

2. A theurgia antik definíciója

Proklos a *Platóni teológia* című művében a következőképpen határozza meg a theurgia fogalmát: „... hatalmasabb minden emberi belátásnál és tudománynál,

* A tanulmány elkészültét az OTKA K-101503 számú, „A misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta. A görög szövegrészleteket, amennyiben nem adtam meg a fordítók nevét, saját fordításomban közlöm.

¹ Fr. 153 des Places (des Places 1971).

magába foglalja a jóslás áldásait, a beavatások megtisztító erejét, röviden: az isteni ihletettség minden hatását.”²

Tehát (1) a theurgia magasabb rendű, mint a közönséges filozófia. A későbbi, Porphyrios utáni újplatonikus filozófusok egyetértének abban, hogy a racionális bölcsekedés csak egy bizonyos pontig segíthet az istenség megközelítésben; a theurgia egyike azon módszereknek, amik tovább vihetnek az istenség felé vezető úton. (2) A theurgia technikái közül Proklos kiemeli kettőt: a jóslást és a megtisztító hatású beavatási szertartásokat. A megnevezésükre használt szavak (*mantiké*, *kathartikos*, a *telesiurgiké* tövét képező *telein*) mind a klasszikus görög vallás tradicionális szókincséből származnak, azonban a theurgia többé-kevésbé speciális értelemben használja őket. A jóslás általában transzállapotú médium útján történik. Célja nem egyszerűen a jövő megismerése: az isteni kinyilatkozás egyszersmind bizonyítéka is az istenséggel való kapcsolat létrejöttének. A megtisztító hatású beavatás utalhat a *theurgosszá* váláshoz szükséges beavatásra csakúgy, mint a *telestiké techné*, ami a theurgia szóhasználatában elsősorban szobrok „életre keltését” jelenti.³ (3) Az *entheos katakóché* szókapcsolat hangsúlyozza, hogy e rituális tevékenységek isteni „megszállottság” útján történnek. A görög *enthusiasmos* szó jelentése eredendően pozitív: a hétköznapinál magasabb rendű tudatállapotra vonatkozik. Még ha a theurgia módszerei olykor emlékeztetnek is egyes mágikus eljárásokra, e filozófusok számára a fő cél a misztikus élmény elérése.

A források a *theurgia* szó helyett gyakran annak szinonimáit használják. Ilyen például a *hieratiké techné*, amely jelzi, hogy képviselői vallásnak tekintették saját rendszerüket; azután a *theagógia*: „az istenség megidézése”, mely a módszer mágikus eredetére utal; végül a *phótagógia*, „a fény megidézése”, ami a *theagógiával* azonos értelmű, amennyiben a *Káldeus kinyilatkoztatások* legfelsőbb istensége maga a Fény.⁴ Eredetileg talán a *telestiké* (ti. *techné*), *telestés* szavak jelentésmezeje is átfedte a *theurgia*, illetve *theurgos* szavakét, azonban ezeket az újplatonikus írókon kívüli társadalmi közegben szélesebb jelentéskörben használták.⁵

² Proklos: *Platonikus teológia* I. 25, 63.

³ Dodds úttörő jelentőségű, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism* című tanulmánya szintén e két módszer köré szervezi a theurgia bemutatását (Dodds 1947 – a cikkre a továbbiakban a magyar kiadás alapján – Dodds 2002 – hivatkozom). A *telestiké* szó theurgikus használatához lásd Lewy 1978, 495–496. A *Káldeus kinyilatkoztatások* legfrissebb szakirodalma a legutóbbi, 2011-es kiadásában: 743–766.

⁴ Luck 2000, 112.

⁵ Az újplatonikus körön kívül a *theurgos* szó használata ritkább, helyette a *telestés* válik elterjedté, s minthogy az emberek többsége semmit sem tudott a theurgia elméleti háttéréről, egyszerűen „varázslópap” jelentésben használják, vö. Tóth 2011, 38–39.

3. Kísérletek az antik theurgia definiálására

Természetesen szükséges volna megalkotni egy modern theurgiadefiníciót, amely már nem a theurgiában való hiten alapul, e törekvés azonban több nehézségbe ütközik. Ókori theurgián főleg a kései antikvitás egy időben és térben behatárolt szellemi mozgalmát értjük, ami azonban mindvégig nyitott volt a mágia, a vallásos misztika és a filozófia különböző irányzatai felé. Ezért nem könnyű pontos határvonalat húzni ezen területek között, és leválasztani azt, ami tisztán theurgikus. Az egyes kutatók meghatározásai között komoly különbségek figyelhetők meg aszerint, hogy a későantik gondolkodás mely elemeit sorolják a theurgián belülre, illetve hogyan ítélik meg a jelenség vallási/filozófiai értékét. A theurgia megítélésében egyértelmű irányváltás történt a 20. századi ókortudományban: korábban inkább a filozófia degenerációját látták benne, és egy frazeri értelemben vett mágikus attitűdöt tulajdonítottak neki.⁶ Ezzel szemben napjaink kutatói a rituális misztikát hangsúlyozzák a rituális mágia helyett, illetve (nyilvánvalóan a jelenkor megváltozott vallási tapasztalataiból tanulva) a *theurgosok* varázslatai mögött azonosítani vélik a személyes, ám valós pszichológiai élményt.⁷

Bevezetésként csupán egy leíró jellegű, merőben provizórikus definícióra teszek kísérletet. Az antik theurgia alapvetően a kortárs mágiából ismert, azokéval formailag azonos eljárások gyűjteménye, amelyek célja azonban nem valamely közvetlen haszon vagy kár előidézése, hanem az istenség megismerése, az istenséggel való találkozás spirituális élményének előidézése. Ezen eljárások alapjául egy kidolgozott filozófiai háttér szolgált. Történetileg a jelenség kezdetei legfeljebb Marcus Aurelius koráig, a *Káldeus kinyilatkoztatások* keletkezési idejéig vezethetők vissza, az újplatonikus theurgia lényegében ennek a műnek a recepciója. A theurgia vallástörténeti beágyazottságát tekintve nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az irányzat

⁶ Például Theodor Hopfner a RE *Theurgie* szócikkében, ahol a definíció kiemelt kulcsszava a kényszerítés, vagyis az istenség kényszerítése a megidézés során, ami a szerző implicit véleménye szerint nyilván kizárja a tényleges vallási érzést. Ez a megközelítés ismerhető fel Doddsnál is, mikor az ízig-vérig misztikus Plótinost siet kimenteni a mágikus theurgosok sorából. Dodds Iamblichos *De mysteriis*ét az irracionális gondolkodás manifesztumaként olvassa: Dodds 2002, 233–236.

⁷ Az állítás igazolására felsorakoztatható volna az utóbbi évtizedek szinte teljes szakirodalma, ezért csupán néhány szempontot emelek ki. Iamblichos teológiáját mint koherens filozófiai és teológiai rendszert mutatja be Shaw 1995. Dodds negatív véleménye mögött sok esetben nem a Iamblichosi szövegek álltak, hanem az újplatonikus iskola későbbi szerzői (vö. Athanassiadi 1993, 116). Sheppard (1982, 212–224) Proklos szövegeiben is megkülönbözteti a theurgia három rétegét, amelyek skálája a „fehér” mágiától a majdnem tisztán kontemplatív misztikáig terjed. Luck (2000, 146–152) kiemelten foglalkozik a pszichológiai aspektussal, illetve a tudatmódosító szerek esetleges használatának lehetőségével.

akkor bontakozik ki, amikor a kereszténység jelenléte érzékelhetővé válik a Római Birodalom politeista lakossága előtt: a theurgia a kereszténységgel oppozícióban fejlődik, arra reagál, végül Iulianus alatt még a theurgia államvallássá válásának lehetősége is felcsillan. Ez a történeti meghatározottság vezet oda, hogy a 4. század után a keresztény szerzők a pogány vallást azonosítják a theurgiával. A theurgia szöveges forrásanyagában többé-kevésbé elkülöníthető egyfelől egy filozófiailag kidolgozottabb réteg, az újplatonista theurgosok művei (így Iamblichos és Proklos írásai), másfelől a theurgos alakjára való, a folklórban megjelenő reflexió, ami legendás csodatételek, varázslatok nyomát őrzi.⁸

2. AZ ÓKORI THEURGIA FORRÁSAI

1. Iulianos és a Káldeus kinyilatkoztatások

Az antik theurgia, mint említettem, szorosan kapcsolódik a *Káldeus kinyilatkoztatások* (*Oracula Chaldaica*) címen ismert gyűjteményhez, a „Theurgos” megnevezés a forrásokban mindig ezek szerzőjére, Iulianos Theurgosra vonatkozik, a minden jelző nélküli *logion/logia* („kinyilatkoztatás”, „jóslat”) pedig e mű szövegére.⁹ A szerzőről és művéről lényegében semmi biztosat nem tudunk; a szövegek keletkezésük idején visszhang nélkül maradtak, és több nemzedéknyi idő telt el, mire Porphyrios előásta őket a feledés homályából, és ezzel kezdetét vette valódi hatástörténetük.

A *Káldeus kinyilatkoztatások* szerzőjéről a bizánci *Suda* lexikon a következőket tudja:¹⁰ Iulianos Marcus Aurelius idején élt, művei: *Theurgika*, *Telestika*, *Logia di'epón*, azaz *Hexameteres jóslatok*. Apja a *Sudában* szintén szereplő Iulianos Chaldaios, akinek a lexikon egy a daimónokról szóló írást (*Peri daimonón*) tulajdonít. Ma bizonyosnak tekinthető, hogy a *Logia di'epón* a *Káldeus kinyilatkoztatások* gyűjteményére vonatkozik. A *Theurgika* esetleg a hozzájuk készített kommentár lehetett.

⁸ A csodás elemek általában már az olyan filozófus-életrajzokban is megjelennek, mint Eunapios *Vita sophistarum*-ja vagy Marinos Proklos-életrajza, sőt Porphyrios Plótinios-biográfiája is tartalmaz ilyen elemet (a római Isis-templomban lezajló szeánsz: *Vita Plotini* 10). Ezeket az életrajzokat az ábrázolt személyekkel személyes kapcsolatban álló szerzők készítették, így feltehető, hogy ezeknek a csodás elemeknek volt valamiféle reális alapjuk. Az ezekből a beszámolókból kialakuló és igen elterjedt városi legendák fő forrásai a kora-bizánci krónikák voltak (lásd 100. jegyzet).

⁹ Lewy 1978, 5.

¹⁰ A *Suda* „Iulianos” szócikke (iota 434), vö. még Proklos: *In Cratylum* 72, 10: *hoi epi Marku theurgoi*, ill. Proklos: *In Rem publicam* 123, 12; Dodds 2002, 230.

Valószínű, hogy maga Iulianos alkotta meg a theurgia szót.¹¹ A kinyilatkoztatások végső soron egy istenségtől, Hekatétól származnak, aki központi szerepet játszik a káldeus rendszerben. A szöveg az antik jóslatirodalom tradícióihoz igazodva Homéros nyelvét és versmértékét próbálja imitálni archaikus nyelvezetével. Semmit sem tudunk arról, hogy Iulianos miként tett szert a jóslatok szövegére; talán egy transzállapotú médium zavaros kijelentéseit szedte versbe, mint Dodds feltételezte, de erre nincs bizonyíték.¹² Theurgiai praxisáról keveset tudunk. Talán volt egy varázsigéje Kronos megidézésére.¹³ Állítólag el tudta érni, hogy a lélek elhagyja a testet, majd visszatérjen belé.¹⁴ A többi *theurgos*-varázslóhoz hasonlóan az ő nevéhez is számos csoda híre kapcsolódott, egyes források szerint a Marcus Aurelius idején történt nevezetes esőcsoda az ő műve volt.¹⁵ Psellos szerint az idősebb Iulianos megidézte fiának Platón szellemét.¹⁶ Agyagmaszkot készített, amely villámokat szórt az ellenségre.¹⁷ Mágiával kettéhasított egy követ.¹⁸ Egy bájos és teljesen anakronisztikus legenda szerint részt vett egy varázslóversenyen Apuleius és a tyanai Apollónios társaságában, amelyet fölényesen megnyert.¹⁹ Bár a történetek alapján kétségtelennek látszik, hogy a két Iulianos hivatásos varázsló volt, legendáik értékelése igen nehéz. Kortárs adatunk nincs róluk, amúgy pedig csodáik párhuzamokat mutatnak a császárkor többi filozófus-varázslójáról híresztelt nagy tettekkel.

Jóllehet a *Káldeus kinyilatkoztatások az újplatonikus theurgia megkerülhetetlen alapműve*,²⁰ eredete homályos, maga az eredeti szöveg pedig elveszett. Az *Oracula Chaldaica* mérvadó kiadása 210 fragmentumot tartalmaz (valamint 17 kétes eredetű töredéket), ezek között alig 63 töredék van, amelynek eredete biztos és

¹¹ Dodds 2002, 230.

¹² Dodds (2002, 231) a médium mellett érvel, elutasítva a tudatos hamisítás lehetőségét. Psellos szerint (*Scripta minora* I. 249. 29) Iulianos szerepe annyiban állt, hogy versbe szedte a jóslatokat. Psellost a theurgia kérdéseiben az teszi mérvadó forrássá, hogy még használhatta Proklosnak a *Káldeus kinyilatkoztatásokhoz* készült, azóta elveszett kommentárját.

¹³ Proklos: *In Tim.* III. 120, 22.

¹⁴ Proklos: *In Rem publicam* II. 123, 9 skk.

¹⁵ A *Suda*-lexikon Iulianos szócikke. Az esőcsoda forrásairól vö. Kovács (ed.) 2006, 75–147.

¹⁶ Dodds 2002, 232; Lewy 1978, 224. Psellos: *De aurea catena* 217 Sathas. Iulianos egy arkangyali lelket kért fia számára a „Mindenség fenntartójától”, az Atyától – a nagy filozófusok lelkének emberfeletti eredete pythagoreus hatásként terjedt el. A *synestése* („összeilleszt, bemutat”) ige itt theurgikus szakkifejezésként szerepel, az istenséggel való találkozás terminusa a *systasis*. A theurgikus *systasis* és a *henósis* megkülönböztetése eredetileg Eitremnél: Eitrem 1929, 49.

¹⁷ Psellos: *Scripta Minora* I. 446, 28.

¹⁸ Sózomenos: *Historia Ecclesiastica* I. 18.

¹⁹ Anastasius Sinaita (*Patrologia Graeca* 89.525A).

²⁰ Porphyrios, Iamblichos és Proklos is kommentálta őket.

hosszabb egyetlen sornál.²¹ Ilyen módon a kutatók pontosan fordított problémával szembesülnek, mint a hermetikus iratok esetében: ott rendelkezésünkre áll egy ép szövegkorpusz, amelynek antik felhasználói nehezen azonosíthatók; a *Káldeus kinyilatkoztatások* esetében viszont gyakorlatilag csak a rá vonatkozó újplatonikus recepciót ismerjük.

A *Kinyilatkoztatások* tanrendszere nehezen rekonstruálható, hiszen a ránk maradt kevés szöveg válogatása is az újplatonikus kommentátorok igényeit tükrözi, így a káldeus és a platonikus rendszer összemosódik. Az értelmezési problémákat csak fokozza a szövegek szándékoltan enigmatikus stílusa.²² A monoteisztikus rendszer középpontjában az Atya (*Patér*) áll, aki teljes mértékben transzcendens, lakhelye a nyolc szférán túl található, ezért alkalmazható rá a *hapax epekeina* („egyedülvalóan transzcendens”) kifejezés. Ezen intelligibilis világ elnevezése a *Kinyilatkoztatások*-ban „tüzes kozmosz” (*kosmos pyrios*), mivel tiszta tűz alkotja, ezért nevezhető az Atya is „transzcendens tűz”-nek (*pyr epekeina to próton*) vagy „tüzes fény”-nek. Az intelligibilis tér neve: „az Atya mélysége”, „Csend”.²³

E szféra emanációi már nem transzcendensek, anyaguk ritkább fény.²⁴ Közülük legfontosabb a Világlélek, akit azonosnak tekintettek Hekatével. Lakhelye a földi és az égi világ határa, ennek megfelelően részben elválaszt, részben összeköt: a transzcendens világ misztériumai rajta keresztül ismerhetők meg. Éppen ezért lehet ő e szövegek kinyilatkoztatója. Leginkább talán ezen a ponton kötődik a rendszer a hagyományos görög valláshoz: Hekaté egyrészt a mágikus művészetek éjszakai istennője, másrészt azonban már Hésiodos *Theogoniá*jában is univerzális jelentőségű alakként jelenik meg.²⁵

Ezek a tanítások elsősorban inspirációs forrásként szolgálnak a későbbiekben az újplatonikus theurgia számára, amely magába olvasztja a klasszikus ókor szellemi terméséből mindazt, amit saját spirituális rendszerével harmóniába tud hozni. A többi görög látnoknak – Orpheusnak, Pythagorásnak, és ebben a kontextusban Platónnak – tulajdonított tanítások mellett a theurgosok számára különleges jelentőséggel bírnak a *Káldeus kinyilatkoztatások*, amelyeket sugalmazott szövegnek tekintenek. A teoretikus rendszer mellett Iulianos meg kellett, hogy alkossa saját rituális mágiájának rendszerét is, hiszen éppen ennek megnevezésére alkotta meg

²¹ Lewy 1978, 72: a szöveget főleg a Proklosnál olvasható idézetekből ismerjük, kisebb részben Damaskiosztól.

²² Lewy 1978, 74.

²³ Lewy 1978, 76–77. A tűz szerepe a szisztémában: Luck 2000, 112.

²⁴ Oracula Chaldaica fr. 34, 35, 37; Iamblichos: *De mysteriis* I. 9, 31.

²⁵ Hésiodos: *Theogonia* 411–452; Johnston 1999, 203–249. Hekatéről lásd Kulin Veronika tanulmányát ebben a kötetben, 000.

magát a theurgia szót, azonban az általa alkalmazott technikákat tárgyaló művei elvesztek. Kétséges, hogy mennyivel tudnánk többet róla, ha a *Telestika* vagy a *Theurgika* kötetét a kezünkbe vehetnénk, hiszen a későbbi theurgosok praktikáinak zöme is szóban hagyományozódott mesterről tanítványra – ez a személyes kapcsolati lánc azonban megszakadt Iulianos és Porphyrios között, így feltételezhetjük, hogy az újplatonikus filozófusoknak részben Iulianostól függetlenül kellett kialakítaniuk saját theurgiai praxisukat. A mágikus eljárások fő célja a lélek megtisztítása és így a halhatatlanság elérése.²⁶ Bizonyos konkrét rituálékra már a *Kinyilatkoztatások* szövegében találunk utalást, ilyen például a növényeknek, köveknek stb. tulajdonított hatás, vagy a napfény belégzése, ami az isteni tűzzel való kapcsolatot erősítette meg. Az istenséggel való találkozást szolgálta a *systasis*, az istenség megidézése.²⁷

2. Plótinus (204/5–270)

A *Káldeus kinyilatkoztatások*ra épülő theurgia az újplatonikusoknak köszönhetően kerül be a későantik közgondolkodásba. A iulianosi szövegek felfedezésének érdeme vitathatatlanul Porphyriosé. Mindazonáltal érdemes megvizsgálni már Plótinus esetében is, hogyan vonódik be a misztika és a mágia a filozófia területére. Plótinus theurgiához való viszonyának megítélése ellentmondásos. Tagadhatatlan, hogy Plótinus nem ismeri a theurgia szót, és az is kétséges, hogy egyáltalán ismerte volna a *Káldeus kinyilatkoztatásokat*. Valóban nehéz elképzelni, hogy az az ember, aki olyannyira elutasítóan viszonyult a gnószishoz (*Enneades* II. 9), hamis tanításokat leplezett le (Porphyrios: *Vita Plotini* 16), hajlandó lett volna igazságként elfogadni e szövegek világképét. Azok a vallástörténészek, akik Plótinus alakját is bevonják a theurgia látókörébe, elsősorban az *unio mystica* Plótinus gondolkodásában játszott szerepére hivatkoznak.²⁸ Plótinus az I. 2. *enneas*ban a következőképpen fogalmaz (6): „Az emberhez tehát az illik, hogy semmilyen vétséget ne kövessen el, hanem hogy helyesen éljen. Csakhogy a cél nem egyszerűen az, hogy elkerüljük a bűnt, hanem hogy istenné váljunk.” Plótinus, állítása szerint több alkalommal átélte a *henósis*, az *unio mystica* élményét,²⁹ ez azonban hangsúlyozottan tiszta kontempláció eredménye volt, nem pedig mágikus megidézés, amit a theurgikus ritu-

²⁶ *Káldeus kinyilatkoztatások* 97: „felszárnyalva a halandók lelke magába fogadja az istent, s minthogy semmi halandó nincs benne, egészen megrészegül az istenségtől”.

²⁷ Lewy 1978, 227, 252 skk. A napfény belégzése: *Káldeus kinyilatkoztatások* 124.

²⁸ Dodds 2002, 234, 238 skk.; Athanassiadi-Fowden 1981, 5 skk.

²⁹ Plótinus: *Enneades* I. 6, 9; IV. 8, 1 és VI. 7, 34.

sokban várnánk. Másfelől persze a theurgia későbbi teoretikusai sem tagadták a kontempláció értékét.

Plótinus mágiafogalma, ahogyan a IV. 4, 37–40-ben kifejti, alapot biztosíthat a theurgikus megközelítés elfogadásához is – még ha a szerző szándéka ellenében is. Plótinus nem kérdőjelezi meg a mágia hatékonyságát bizonyos esetekben, ám az isteni szférának csak az alacsonyabb rendű összetevőit érinti: a kozmosz létezőit átható *sympatheia* lehetővé teszi, hogy a mágus vagy az imádkozó hívő szavai és cselekedetei kölcsönhatásba lépjenek a magasabb szintű létezőkkel, és ennek révén fizikai hatásokat váltsanak ki. Ha ebből a mágiafelfogásból indulunk ki, a theurgia legitimitása is csökken (hiszen hatóköre csak az isteni legalsó szférájára terjed ki), azonban vele együtt a hagyományos vallásé is, ami szintén a rítus által megszabott szavakra és cselekedetekre épül:

Így tehát mindazt, ami bármiféle külső készítés nélkül a mindenség öntudatlan életéből születik, és egyáltalán mindent, ami belőle származik, azt is, ami külső készítésre, például közönségesen vagy szertartásosan előadott ima hatására megy végbe, mindezt tehát nem az egyes égi lényekre, hanem a hatások természetére kell visszavezetni... Hiszen akit ráolvasások bájolnak el, vagy kígyó bűvöl meg, az sem tud róla, sem nem érzékeli, ami vele történik, hanem csak utána veszi észre, hogy történt valami, mindeközben azonban lelkének irányító része érintetlen marad. Ha valaki imádkozik egy égi lényhez, valami eljut tőle ehhez vagy egy másik égi istenhez, de odafigyelni nem figyel oda sem a nap, sem a többi csillag. A kérések teljesülése annak köszönhető, hogy a mindenség egyik része „együtt-érez” a másikkal, hasonlóan a kifeszített húrhoz.

IV. 4, 38–40. Horváth Judit és Perczel István fordítása

A kozmikus *sympatheia* tana, a világegyetemnek a modern ezoterikusok számára is oly kedves holisztikus szemlélete rendelkezett egyfelől tisztán filozófiai (sztoikus) gyökerekkel, emellett pedig évszázadok óta része volt a mágia elméletének.³⁰ Bár módosított formában, az elv a theurgia elméletében is fontos szerepet játszik.

³⁰ Kákosy 1978, 271–273.

3. Porphyrios (233–301/5)

Porphyrios volt az a filozófus, aki – nem tudjuk, honnan – előásta a *Káldeus kinyilatkoztatások* szövegét, és intenzíven foglalkozni kezdett vele.³¹ Korai művében (*A kinyilatkoztatásokból meríthető filozófiáról*)³² még nem használta a *theurgia* szót, és *expressis verbis* nem hivatkozott a *Káldeus kinyilatkoztatásokra*, azonban Lewy e mű töredékei között is több jóslatot az *Oracula Chaldaica*ból származóként azonosított.³³ Plótinus halála után készült műveiben Porphyrios már egyértelműen utalt a *Káldeus kinyilatkoztatásokra*, kommentárokat is készített hozzájuk.³⁴ A rituális mágiához való viszonya ambivalens. Ellenezte az istenek kényszerítését,³⁵ elismerte, hogy a theurgikus beavatások képesek megtisztítani a pneumatikus psychét „és alkalmassá tenni a szellemek és angyalok befogadására, valamint az istenek meglátásra”, ám figyelmeztetett, hogy az eljárás veszélyes, rossz célokat is szolgálhat. Tagadta, hogy a theurgia egyáltalán eredményezheti a lélek visszatérését istenhez, illetve hogy e visszatérés elengedhetetlen segédeszköze volna.³⁶

4. Iamblichos (245 k. – 325 k.)

Porphyrios számára a theurgia inkább csak intellektuális kalandot jelentett. Tanítványa, Iamblichos formálta a theurgia rendszerét teljes értékű vallássá. A *Káldeus kinyilatkoztatásokhoz* írott kommentárja elveszett, a theurgiáról vallott nézeteit elsősorban *Az egyiptomiak misztériumai* (*De mysteriis Aegyptiorum*) című értekezéséből ismerjük.³⁷ A mű válasz Porphyrios számára, aki levelében azokat a kérdéseket és problémákat vetette fel, amelyeket leginkább nyugtalanítónak talált ebben az újfajta mágikus filozófiában. A választ Iamblichos egy Abammón nevű fiktív egyiptomi pap alakja mögé rejtőzve írta meg, írásában megteremtve a theurgikus kultusz elméleti hátterét. Ez nem jelentett szakítást a filozófiai hagyománnyal, filozófus-

³¹ Lewy 1978, 7–8; Dodds 2002, 235.

³² Még Plótinossal való találkozása előtt íródhatott: Eunapios: *Vita sophistarum* 457. Az eredetileg háromkönyves művet elsősorban az Eusebios *Praeparatio Evangelicá*jában szereplő részletekből ismerjük.

³³ Lewy 1978, 1. fejezet.

³⁴ Lewy 1978, 7; Dodds 2002, 235. Porphyrios gyakran hivatkozott a *Káldeus kinyilatkoztatásokra*, vö. Augustinus: *Az Isten városáról* X. 32.

³⁵ Eusebios: *Praeparatio Evangelica* V. 10, 199A.

³⁶ Augustinus: *Az Isten városáról* X. 32 = *De regressu animae* fr. 1. Bidez; *Az Isten városáról* X. 9 = fr. 2. Vö. Dodds 2002, 235. Porphyrios szerepéhez a theurgia kialakulásában: Lewy 1978, 68.

³⁷ Jamblique: *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris, 1966.

ként Iamblichos racionális platonista maradt, azonban fő törekvése az volt, hogy a filozófiát következetes rituális gyakorlattal egészítse ki, ezáltal pedig egy lényegében önálló, új vallást hozott létre.

Porphyrios is rajongott a *Káldeus kinyilatkoztatásokért*, azonban fenntartásai voltak a rituális gyakorlattal szemben. Iamblichos viszont polgárjogot ad a rítusnak:

Ugyanis nem a gondolkodás köti össze a theurgosokat az istenekkel: hiszen akkor mi akadálya volna, hogy az elméleti filozófusok is elérjék az istenekkel történő theurgikus egyesülést? Azonban ez nem így van. A theurgikus egyesülést csak a kimondhatatlan és bármiféle megértést meghaladó tettek megfelelő végrehajtásának rítusa (*teseiurgia*), valamint az egyedül az istenek számára érthető, kimondhatatlan szimbólumok ereje hozza létre. Ezért azt nem érhetjük el a gondolkodással; mert így ezek megvalósulása gondolati lenne és tőlünk függő, ami nem igaz. Ugyanis ezek a jelképek (*synthémata*)³⁸ a mi intellektuális hozzájárulásunk nélkül, önmaguktól töltik be feladatukat.³⁹

E gondolatmenet nem a mágikus gondolkodás, hanem a rítus apológiája. A szimbolikus jeleknek tulajdonított önműködő hatékonyság ölthetne mágikus színezetet is („mágia mint rossz tudomány” a frazeri értelemben), azonban Iamblichos nem ezt hangsúlyozza: a *symbola* használata azért hatékonyabb, mint a bölcselkedés, mert a theurgikus egyesülésben a kezdeményezés nem az emberé: a világban szét-hintett *symbolon*jai segítségével maga az istenség nyújt lehetőséget az embernek a hozzá való felemelkedésre. A misztikus élmény valóban nem az értelem révén jön létre, de ennek oka nem az, hogy szub-, hanem hogy szuperracionális.⁴⁰

Iamblichos és Plótinus szótériológiájának különbsége a lélek és a kozmosz állapotának eltérő értelmezéséből fakad. Plótinosnál a megváltás szükségessége a léleknek az alacsonyabb rendű fizikai világba való alávetettségéből fakad. Iamblichos számára a világ jó, s így a rossz forrása csak az emberi lélek zavara lehet. Iamblichos szerint minden egyes ember feladata, hogy a démiurgos kozmoszteremtő tevé-

³⁸ Ti. a theurgikus rítusban használt jelek és szimbólumok.

³⁹ *De mysteriis* II. 11, 96–97.

⁴⁰ Hasonló a végkövetkeztetés a *De mysteriis* III. 20, 149-ben. Ebben és néhány további pontban Iamblichos felfogása kevésbé mágikus, mint Porphyriosé: Athanassiadi 1993, 119: Porphyrios a jóslatok esetenkénti zavarosságát azzal magyarázta, hogy az alászállás során az isteni erők is a csillagok hatása alá kerülnek. Iamblichos szerint az ilyen problémák egyetlen lehetséges oka az emberi pszichében van. Ragaszkodik a platóni tanhoz, miszerint az istenség mozdulatlan és változatlan, éppen ezért megidézése csupán az isteni energiák kiáradása révén történik (*perusia dynaméis*: *De mysteriis* III. 14, 17, V. 22, 233). A később olyannyira elterjedt szobormágiáról (lásd alább) éppen ezért nincs jó véleményem.

kenységét utánozva önnönmagában teremtse meg a kozmikus rendet, és éppen ez a theurgia értelme.⁴¹

Iamblichos nem tagadja a kontempláció hatékonyságát sem, azonban ez kevesek számára elérhető, a többség számára a rítus teremti meg az egyetlen lehetőséget az istenivel való találkozásra. Ezt a módszert legitimizálja azzal is, amikor azt mondja, hogy az ima és az áldozat az istenség ajándéka; a tökéletesen érett embernek nincs rájuk szüksége, mivel nem függ a testtől, de a többségnek igen.⁴² A valódi kultusz hatékonyságát az biztosítja, hogy nem pusztán konvenció, hanem mély és szoros kapcsolatban van az istenség lényegével, ezért lehetséges, hogy a hétköznapi ember is valós istenélményben részesülhessen a rítus során – ellentétben Plótinus némileg elitista nézeteivel. Iamblichos ugyanezért ellenzi az interpretatio Graecát: a barbár istennevek szerint nem fordíthatók le, mert nem pusztán nevek, hanem mélyen kötődnek az istenség lényegéhez, az istenség valós „lenyomatait” az érzékelhető világban.⁴³

Iamblichos fellépése kétségtelen irányváltást jelent az újplatonikus iskolán belül, és ezt saját utókora is érzékelte. Olympiodóros például különbséget tesz azok között, akik a filozófiát részesítik előnyben, mint Plótinus és Porphyrios, illetve azok között, akik a *hieratikét*, mint Iamblichos, Syrianos és Proklos.⁴⁴ Vitatható, hogy a két fejlődési irány között mennyire volt mély a szakadék, de kétségtelen, hogy Iamblichos olyan rendszer alapjait fektette le, amely már alkalmas volt arra, hogy néhány évtizeddel később, Iulianus császár alatt mint „hellén vallás” jelenjen meg a nyilvánosság előtt, és magában rejtette annak a lehetőségét, hogy nagy tömegek vallási nézeteit alapozza meg.⁴⁵

⁴¹ Shaw 1995, 10, 14–15, 47–57.

⁴² Iamblichos: *De mysteriis* V. 20, 228: „Amikor valaki a kozmosz feletti módon részesül a theurgia isteneiben (ami rendkívül ritka), kétségtelenül felülemelkedik az anyagon és a testen az istenek imádatában, és egy kozmosz feletti erő révén egyesül velük. Azonban azt a dolgot, amit az egyes ember csak nehezen és későn ér el, papi tevékenységének csúcán, azt nem kell nyilvánosan az emberek elé tárni, azokkal sem kell azonnal megosztani, akik kezdők a theurgiában, sőt azokkal sem, akik közepes előrehaladást értek el benne.”

⁴³ Iamblichos számára a görögök kultuszai nélkülözik a valódi szakralitást, a görögök újítók (*neóteropoioi*), akik állhatatlanságukkal megfosztják a kultuszt valódi hatásától (*De mysteriis* VII. 5). Jellemző, hogy – Porphyrioszal ellentétben – Iamblichos nem változtatta meg saját sémi nevét sem görögre, a *De mysteriis* pedig egy egyiptomi pap fiktív személye mögé rejtőzve írja. A barbár nevek használatának teológiájához lásd Shaw 1995, 179–188.

⁴⁴ Olympiodóros: *In Phaedonem* 123 Norvin, vö. Suda I. 159: „A *hieratiké* és a filozófia nem ugyanazon princípiumokon alapul.”

⁴⁵ Athanassiadi-Fowden 1981, 6 Iulianosról.

5. Sópatros(+337 előtt)

A theurgia nem Iulianus idején kerül először kapcsolatba a magas politikával. Sópatros, Iamblichos tanítványa Constantinus császár belső köreiből tartozott. A *Suda lexikon* Sópatros neve alatt filozófushoz illő műveket sorol fel: *A gondviselésről, Az embereket érő ki nem érdemelt jó és rossz szerencséről*. Iamblichos halála után az iskola tagjai szétszélednek, Sópatros a császári udvarba megy, hogy megcsinálja a szerencsáját.⁴⁶ Az uralkodó közeli barátjaként és *theurgos*ként van jelen az udvarban. A híres – minden bizonnyal fiktív – történet szerint a császár őt kéri meg, hogy tisztítsa meg Crispus megölése után, amit a *theurgos* megtagad.⁴⁷ Végül udvari intrikák áldozata lesz: a vád szerint a gabonaszállítmányok késlekedésének oka az volt, hogy Sópatros mágikusan megkötötte a szeleket.⁴⁸ Constantinus végül valamikor 337 előtt kivégezteti. A hagyomány egy másik, valamivel későbbi ága igen meglepő szerepet tulajdonít neki: Ióannés Lydos szerint a Konstantinápoly alapításához kapcsolódó szertartásokon fontos szerepet töltött be Praetextatus *hierophantés* és Sópatros *telestés*.⁴⁹ Bár Constantinus sajátos szinkretizmusa és a város alapítási rítusaihoz kapcsolódó esetleges pogány elemek alaposan fel vannak dolgozva, egyelőre hiányzik annak vizsgálata, hogy e rituálékban tetten érhető-e egy *koherens* theurgikus-platonikus filozófiai háttér.⁵⁰

⁴⁶ Eunapios 462 ezt arrogáns tettként értelmezi, ami szükségszerűen vezet majd a filozófus bukásához.

⁴⁷ Sózomenos: *Historia Ecclesiastica* I. 5 közismert pogány rágalomként közli a történetet, hogy Sópatros azzal utasította el a kérést, hogy ilyen bűnre nem létezik tisztító szertartás, s hogy ez vezetne volna a császárt a kereszténység felvételére.

⁴⁸ Zósimos II. 40; Eunapios 463.

⁴⁹ Lydos: *De mensibus* IV. 2. Lydos állítása nem mellőzhető könnyen, hiszen maga is szorosan kötődött az újplatonikus iskolához: Lydos: *De magistratibus* III. 26: Agapiosnál, Proklos egy tanítványánál tanult filozófiát Konstantinápolyban.

⁵⁰ Ezek a pogány elemek bizonyosan a konstantinápolyi építkezéseket bevezető alapító rituálékhoz kapcsolódnak, és nem a város felavatásához. Zónaras szerint Constantinus elkészíttette az új város horoszkópját (*Patrologia Graeca* 134, col. 1108). A város kapott egy titkos nevet, amely egy szersmind a városvédő *tyché* neve: Anthusa. A név és a *tyché* léte számos forrásból ismert (vö. Bühl 1995). Természetesen érthető, hogy első lelkesedésükben és megkönnyebbülésükben a kortárs keresztény szerzők szemet hunytak Constantinus ortodoxiájának ilyen hiányosságai fölött. A legvitatottabb Constantinus monumentális szobrának a kérdése, amelyen a császár, úgy tűnik, Héliosként ábrázoltatta magát: Preger 1901, 469 (a kérdés további irodalma: Karayannopoulos 1965, 109–132). További auktorhelyek szerint áthozatta Rómából, Vesta szentélyéből a Palladiumot, és saját szobra alatt rejtette el, hogy legyőzhetetlenné tegye a várost (Prokopios: *Bellum Gothicum* I. 15, 11, Malalas XIII. 7, p. 320 Bonn; Patria Konstantinupoleós p. 174 Preger). Akár igaz ez a történet, akár nem, az eljárásnak egyértelműen theurgikus jellege van (vö. Tóth 2007, 361–378). A város keresztény szakrális terének megtervezése is felvet bizonyos kérdéseket. Constantinus három

6. Iulianus Apostata köre

A theurgosok következő generációját inkább az életrajzíró Eunapiostól és más történetíróktól ismerjük, semmint saját írásaikból.⁵¹ Sokuk került kapcsolatba valamilyen módon Iulianus császárral, akit magát is a *theurgosok* közé számíthatunk. Itt csak röviden említem az újplatonikus iskola azon fontosabb képviselőit, akik a theurgia gyakorlatában is elmélyedtek. A korszak rangidőse Aidesios (megh. 355). Iamblichos halála után Pergamonban telepszik le, tanítványai Iulianus császár mesterei: a myndosi Eusebios, Chrysanthios és az ephesosi Maximos. Eunapios szerint Eusebios óvta az ifjú tanítványt a theurgiához kapcsolódó szemfényvesztéstől: elmondása szerint Maximos egyszer Hekaté templomába hívta el barátait, ahol imájával mosolyra, majd nevetésre fakasztotta Hekaté szobrát, végül parancsszavára lángra lobbant a szobor kezében tartott fáklya. Eusebios szerint mindez nem különb egy vásári mutatványos produkciójánál, és az ilyen szemfényvesztéssel szemben a lélek értelem révén történő megtisztítását (*tén dia tu logu katharsin*) ajánlja ifjú tanítványa figyelmébe, aki a történetet hallva azonnal feláll, és rövid búcsú után Ephesosba indul megkeresni Maximost.⁵²

Iulianus trónra lépése után udvarába hívja Maximost (310 k. – 372) és Chrysanthios is. A két *theurgos* igyekszik isteni jóváhagyást kérni a rájuk váró feladathoz, ám az előjelek annyira elrettentőek, hogy Chrysanthios meghátrál a feladat elől. Maximos azonban kijelenti, hogy egy igazi hellénhez nem illik meghátrálni az első nehézség előtt, sokkal inkább „erővel kényszeríteni az isteni természetét, amíg hozzá nem hajlítod a hívő (akaratához)”.⁵³ Chrysanthios habozása, mellyel elutasította a császár ismételt meghívásait, hosszú és nyugodt öregkort biztosított a számára. Maximos Iulianossal tartott, ő és egy másik theurgos-barát, Priskos még a végzetes perzsiai hadjáratra is elkísérték, sőt bátorították az uralkodót. Maximos túlélte Iulianus bukását, azonban üldözött ember lett belőle, végül Valens alatt kivégezték.⁵⁴

templomot alapít: a Hagia Sophiát, a Hagia Dynamist és a Hagia Eirénét – három fogalom-perszonifikációnak. Ivánka Endre a három fogalmat együttesen értelmezte és platonikus gondolatkörből magyarázta: Ivánka 1939, 312–321.

⁵¹ Eunapios 461. Aidesios és követői hallgatását részben a Constantinusszal megváltó valláspolitikával magyarázza, részben pedig azzal, hogy a vallási misztériumokhoz jobban illik a hallgatás.

⁵² Eunapios 475.

⁵³ Eunapios 477. Chrysanthios felesége Eunapios rokona volt, ez a kapcsolat magyarázza, honnan származnak Eunapios információi, illetve a Chrysanthios iránti szimpátiája.

⁵⁴ Eunapios 478–480.

A régi vallásnak ez a tisztavirág életű újjászületése hirtelen reflektorfénybe állítja a theurgiát. Iulianusnak az általa elképzelt restaurációhoz valódi riválisra volt szüksége a kereszténységgel szemben, az újplatonikus theurgia pedig megfelelt erre a célra: képes volt sugalmazott szent szöveget, dogmát és liturgiát nyújtani.⁵⁵ Aligha meglepő, hogy a következő néhány évszázad keresztényei számára a pogány vallás tartalmilag a theurgiát fogja jelenteni: görög prófétikus szövegek, mágia és csillagimádat egyvelegét.⁵⁶

7. Proklos (412–485)

Iamblichos iskolája és az athéni újplatonikus iskola között talán a kevésbé ismert Nestórios jelenti a kapcsolatot.⁵⁷ Zósimos szerint 375-ben ő volt az eleusisi főpap. Athénban egy Achilleus-szoborból talizmánt készített, amely védelmezte a várost. Proklos szerint Rómában meggyógyított egy nőt, akinek egy megidézett daimón segítségével feltárta előző életeit.⁵⁸ Ennek az athéni újplatonikus iskolának utolsó nagy képviselője Proklos.

Proklos nem csupán az utolsó theurgosok egyike, hanem az újplatonikus filozófiai iskola utolsó nagy hatású szintézisalkotója is. Élete és működése arra a korszakra esett, amely elhozta a kereszténység végérvényes diadalát, ugyanakkor a Római Birodalom legsúlyosabb válságperiódusa volt. Proklos és kortársai számára a theurgia az utolsó legális lehetőséget jelentette a pogány vallásgyakorlat fenntartására, nem pedig egy reális politikai perspektívával rendelkező alternatívát a kereszténységgel szemben. Proklos mint személyiség különleges helyet foglal el az újplatonikus theurgosok között, amennyiben ő az egyetlen, akinek egyfelől jól ismerjük elmélyült filozófiai tevékenységét (és ennek alapján semmi esetre sem vádolhatjuk azzal, hogy közönséges szemfényvesztő volt, ami például Maximos esetében már nem zárható ki), másrészt forrásaink szerint gyakorló mágus volt. Fennmaradt filozófiai műveiből elsősorban a filozófust és kommentátort ismerhetjük meg: a *Platóni teológia* és *A teológia elemei* rendszere az újplatonikus metafizika kiteljesedése. Proklos ugyanakkor vonzódott a theurgiához is, amit saját írásai és a róla fennmaradt biográfiai adatok egyaránt bizonyítanak. Rendkívül nagyra értékelte a *Káldeus*

⁵⁵ Itt feltétlenül meg kell említeni Sallustios nevét és az istenekről és a kozmoszról írott művét, amelynek szövege magyarul is hozzáférhető: Sallustius: *Az istenekről és a rendezett mindenségről*. Ford. és jegyzetekkel ellátta Lautner Péter. In *Pogány teológia*. I. Budapest, 2004, 35–64.

⁵⁶ Tóth 2011.

⁵⁷ Lewy 1978, 69; Eitrem 1942, 52.

⁵⁸ Zósimos IV. 18; Proklos: *In Rem publ.* 2. p. 324.

kinyilatkoztatásokat, életrajzírója, Marinos szerint gyakran mondogatta, hogy a régiek írásai közül nem is tartana meg mást, mint ezt és Platón *Timaiosát* – így, ebben a sorrendben.⁵⁹ Öt évig írta kommentárjait a *Kinyilatkoztatásokhoz*. E műve elveszett, ugyanakkor a *Káldeus kinyilatkoztatások* töredékeinek többsége az ő filozófiai írásaiban maradt fenn. Írt egy kifejezetten theurgiai művet is, amelyet a *Suda Peri agógés (A megidézésről)* címen említ.⁶⁰ Gyakorló theurgos volt, életrajzírója, Marinos pontokba szedve sorolja fel a varázslatokat, amelyekre képes volt.⁶¹

8. A platóni iskola vége és a továbbfejlődés útjai

A theurgia szorosan kötődött az újplatonikus iskolához, ezért a pogányság háttérbe szorulása eredeti formájában pusztulásra ítélte a rendszert. Amikor Iustinianus bezáratta az athéni Akadémiát, az utolsó athéni filozófusok Damaskios vezetésével egy időre Perzsiában kerestek menedéket. A nyilvános tanítás vége azonban nem ítélte feledésre az irányzatot. A theurgia ekkorra már olyan mélyen beivódott a közgondolkodásba, hogy a legkülönbözőbb kerülőkkel, de utat tört magának. Itt három nevet érdemes megemlíteni, akik a theurgia továbbélésének három, gyökeresen különböző módját képviselik.

Ióánnés Lydos mestere, Agapios révén kötődött a prokliosi iskolához. Nem filozófus, hanem régiségbúvár, foglalkozását tekintve hivatalnok, s így közvetlenül tapasztalhatta, hogy a iustinianusi politika milyen mértékben számol le az antik tradíciókkal. Lydos életműve az elkerülhetetlen pusztulás tudatában a hagyományok írott emlékműve szeretett volna lenni. A töredékes *De mensibus* a régi vallás foglalatának készült. E vallás teológiáját Lydos a káldeus-platonikus hagyományok alapján képzelte el. Rendszerének újdonsága, hogy ezt a filozófus mestereitől örökölt szisztémát a tradicionális római vallás rendszerére húzza rá, ami theurgos elődei előtt gyakorlatilag ismeretlen volt.

A továbbélés másik útja az átalakulás volt: Pseudo-Areopagita Dénes a prokliosi gondolatokat keresztény eszmerendszerbe ülteti át, és megteremti egy keresztény theurgia lehetőségét.

⁵⁹ Lewy 1978, 70; Marinos: *Vita Procli* 38.

⁶⁰ Lewy 1978, 71.

⁶¹ Marinos: *Vita Procli* 28: a káldeus rítust követve találkozott az istenekkel, látomásban találkozott Hekatével, az *inyx* megfelelő mozgatásával esőket idézett elő, földrengés elleni talizmánokat készített, személyesen jósolt. A mágikus zúgattyú, az *inyx* használatához lásd Lewy 1978, 249–252; valamint Kulin Veronika, illetve Tordai Éva és Hajdu Péter írását ebben a kötetben, 000, illetve 000. A theurgia különböző rétegeinek elkülönítéséhez lásd Sheppard 1982.

Az eredeti hagyomány fennmaradása szempontjából különös jelentősége van a 11. századi Michaél Psellosnak (1017/18–1096), aki nem csupán a hermetikus corpust, hanem a theurgiát is felfedezi a maga számára, írásaiban pedig több mára elveszett theurgikus műre hivatkozik. Tevékenységével Psellos mintegy archetípusa lesz azoknak a majdani itáliai humanistáknak, akik Platónnal együtt a theurgiát is megismerik.

3. AZ ÓKORI THEURGIA GYAKORLATA

1. A rituális praxis

A 20–21. századi kutatás valamivel behatóbban tanulmányozta a theurgia elméleti hátterét, hiszen itt bőséges írott forrásanyagra lehet támaszkodni. A theurgikus gyakorlatról sokkal kevesebbet tudunk, mint a teológiáról. Theurgosszá, akárcsak mágussá, nem a könyvek olvasása tett valakit: az efféle ismeretek átadásához élő mester–tanítvány viszonyra volt szükség, és a misztériumokhoz hasonlóan magában kellett foglalnia a beavatást is. Így aligha meglepő, hogy a theurgosok tudásának jelentős része szakmai titok volt.

A saját műveik révén ismert szerzők rendszerét koherens filozófiai gondolkodás jellemzi, legyen szó Iamblichosról vagy Proklosról, de nem szabad elfeledkezni a theurgia másik arcáról sem: forrásaink szerint ezek a gondolkodók jeleskedtek

esőcsinálásban, szobrok életre keltésében és egyéb csodatételekben. A mai olvasó számára nem egyszerű a két képet összhangba hozni, különösen úgy, hogy nem tudjuk, valójában *mit* csináltak, mit értek el a theurgosok, ami hitelessé tette saját maguk előtt a csodákat és varázslatokat. Hiszen a theurgosok és környezetük lelkesedése nehezen magyarázható mással, mint hogy technikájuk működött – ha másként nem, a szubjektív psziché szintjén.

Adódó értelmezési lehetőség, hogy a theurgosok narkotikumok használatával részesültek nem hétköznapi spirituális élményeikben.⁶² Plótinus nem kérdőjelezi meg a mágia hatékonyságát bizonyos esetekben, ám ezek alkalmazása leginkább a rituáléikon használt *arómata* kapcsán képzelhető el. Alkalomadtán ezek az „aromák” igen erőteljesek lehettek, mint a megtisztításra használt aszfalt és kén keveréke.⁶³ Különösen zárt helységben ez bizonyára bódulatot okozhatott. Az enyhe oxigénhiányos állapot azonban könnyen kiváltható megfelelő légzéstechnikák segítségével is, mint az a hészichasztáktól a jógikig minden, a meditációt alkalmazó kultúrából ismert. Valószínű, hogy a theurgikus gyakorlatban fontos szerep jutott az (ön)szuggesztió révén létrehozott megváltozott tudatállapotoknak (hipnózis, önhipnózis, meditatív transz stb).⁶⁴ A theurgosok egyetlen szót találhattak a görög nyelvben, amely alkalmazható ezen megváltozott tudatállapotokra, ez pedig az *enthusiasmos*, az „istennel való elteltség”, ami a klasszikus görögben elsősorban a jósdák papnőinek profetikus ihletettségére vonatkozott. Iamblichos a *De mysteriis*-ben több fejezetet szán az *enthusiasmos*ra és annak különböző fajtáira.⁶⁵ A leírásból sajnos nagyon keveset tudunk meg az állapot kiváltásának technikáiról. Különösen a hipnózisra igaz, hogy még a modern, kontrollált hipnoterápia is kiválthat olyan élményeket – akár a terapeutában is! –, amelyek a természetfelettil való találkozás érzetét keltik, a nem orvosi alkalmazás pedig olyan tudattartalmakat hozhat felszínre, amelyek alkalmasak (pszeudo)vallási mozgalmak önlegitimációjára. Itt elsősorban a regressziós hipnózisra gondolok, illetve arra a nagyszámú esetre, mi-

⁶² A narkotikumok esetleges használatáról részletesen: Luck 2000, 113 skk.

⁶³ Vakaloudi 1996, 104.

⁶⁴ A kor jóslási technikáiban, akár theurgikus, akár mágikus az eljárás, szívesen használtak médiumként gyerekeket. Ennek névleges oka tisztaságuk (Delatte 1932, 25; Vakaloudi 1996, 93), ám azt is figyelembe kell venni, hogy ekkoriban a talán leggyakrabban emlegetett technikák a *lekano-manteia*, az edénybe öntött víz tükröződéseiből történő jóslás, illetve a tükrőjóslás, a *katoptromanteia* különböző formái voltak. Könnyen elképzelhető, hogy egy kisgyermek korú médium, ha meggyőződik ennek lehetséges voltáról, valóban fog képeket látni a zavaros tükröződő felszínen, ehhez sem drogokra, sem transzra nincs szükség.

⁶⁵ Iamblichos: *De mysteriis* III. 4–8.

kor a hipnoterápiáról a páciens egy UFO általi elrablás emlékével térhetett haza.⁶⁶ Az újplatonikus iskola megfelelő kereteket biztosított a mentális kísérletezgetéshez, s mivel e filozófusok az *enthusiasmos*ban és az isteni megszállottságban hittek, élményeik értelemszerűen ezt a formát öltötték: a daimón emberi testbe lépve nyilatkoztatta ki magát. Ha a regressziós hipnózis során könnyen elérhető, hogy a páciens szájából fiktív, egykor élt személyek szólaljanak meg, valószínűleg a daimóni megszállottság kiváltása sem volt nehezebb. Az eljárás mindenestre kétségtelenül létezett az antikvitásban. A médium elnevezése *katochos* vagy *docheus*.⁶⁷ Talán már Iulianos Theurgosnál felbukkant az eljárás, és erre céloz Proklos kijelentése, miszerint lelke képes volt elhagyni testét és visszatérni. Ez az emberi médiumot használó jóslás sosem jósdákhoz kapcsolódott, hanem (az újkori spiritizista szeánszokhoz hasonlóan) magánemberek szervezték meg, a rituáléja szertartásosan kötött volt. Az ideális médium nagyon fiatal vagy egyszerű személy. Egyes leírások szerint a daimónok eleinte vonakodva érkeznek, később egyre könnyebben.⁶⁸ A transz során a médium bizonyos esetekben teljesen elveszíti saját személyiségét, más esetekben viszont tudatosan jelen van, érzékeli, mit beszél és cselekszik a daimón rajta keresztül.⁶⁹ A médiumon jelentkezhetnek sajátos fizikai tünetek, például a fájdalommal szemben érzéketlenség.⁷⁰ A résztvevők hozzáértésének hiánya eredményezheti, hogy a megidézett istenség helyett egy alacsonyabb rendű vagy rosszindulatú démon jelenik meg.⁷¹ Iamblichos, életrajzírója szerint egy alkalommal leleplezett egy magát Apollónnak kiadó szellemet, aki csupán egy gladiátor kísértete volt.⁷² A jelenés néha csak hallható, szerencsés esetekben látható jeleket is adhat.⁷³ A módszert,

⁶⁶ Vö. Carl Sagan: *Korok és démonok*. Ford. Hraskó Péter. Budapest, 1999, különösen 99–111 az UFO-elrablások kapcsán. E. Ronson és C. Tavis („Történet hibák, de nem én tehetek róluk.” *Az önigazolás lélektana*. Budapest, 2009, 89–114) foglalkozik részletesebben azokkal az elsősorban Amerikát érintő hisztériahullámokkal, amelyeket hipnózisban pszichiáterek által felszínre hozott (jobbára) hamis emlékképek váltottak ki, s amelyek, ellentétben az UFO-elrablásokkal, tömeges büntető eljárásokhoz vezettek. A jelenségek értelmezéséhez közelebb vezetne, ha valamivel több ismeretünk volna annak okairól, amikor mentálisan egészségesnek tűnő emberek éber állapotban találkoznak természetfölötti lényekkel. Az ilyen beszámolók a néprajzi leírásokban még a 20. században is tömegesek voltak. Az urbanizáció talán csökkentette az előfordulások számát és moderizálta a látomások mögötti mitológiát, de a jelenség maga megmaradt.

⁶⁷ Dodds 2002, 250 skk. A továbbiakban elsősorban őt követem.

⁶⁸ Pythagorast idézi Porphyrios (Eusebiosnál: *Praeparatio Evangelica* V. 8).

⁶⁹ Psellos: *Oratio* 27; *Scripta minora* I. 148, 1 skk.; *De operatione daemonum* 14 (*Patrologia Graeca* 122. 851). Ezt megerősíti Iamblichos is: *De mysteriis* III. 4–7.

⁷⁰ Iamblichos: *De mysteriis* III. 5–6: az *enthusiasmos* fizikai tünetei.

⁷¹ Iamblichos: *De mysteriis* III. 31.

⁷² Eunapios 473.

⁷³ Iamblichos: *De mysteriis* III. 5. A médium teste felemelkedhet: uo. Proklos megkülönböztet olyan eseteket, mikor a jelenést minden résztvevő láthatja, illetve olyanokat, amikor csak a *klétór*

haszonlóan a theurgia többi módszeréhez, nem csak a theurgosok alkalmazták, bár talán tökéletesítették.⁷⁴

A forrásadatok alapján nem mindig lehet eldönteni, hogy a megidézés eredménye vizuális hallucináció volt-e, vagy csupán a transzállapotú médium szavai. Elképzelhető, hogy e technikák segítségével a theurgosok valamiféle intuitív pszichoterápiás módszert is kialakítottak, mindenestre több adat van rá, hogy képesek voltak a hozzájuk csatlakozó személyek mentális egészségén javítani.⁷⁵ Különösen érdekes egy Proklosnál olvasható történet, melynek theurgosa, Nestorios elmúlt életeinek felidézésével gyógyít meg egy nőt.⁷⁶

A theurgikus rítusok többnyire jóslásra szolgáltak, a *De mysteriis* III. könyve például kizárólag ezzel a témával foglalkozik. A jóslás elsődleges célja ebben az esetben nem a jövődömondás.⁷⁷ A görög *mantiké* szó Platón szerint a *mainomai*, illetve *mania* („megszállottság”) szavakból ered,⁷⁸ s így már etimológiájában is a megváltozott tudatállapotra utal, mely a görög jósdákban tipikusan *enthusiasmos*: az istennel való elteltség. A theurgos fő célja, mint mindig, itt is az istennel való találkozás: az inspirált jóslás megtörténte bizonyítja, hogy a találkozás létrejött és a szakrális kommunikáció során kétirányú csatornán kapcsolatba lépett az emberi és a természetfölötti világ. Ez önmagában értéket jelentett, függetlenül attól, hogy a kapott jóslatnak volt-e bármiféle használható értéke.⁷⁹ A theurgosok nem várták el, hogy az istenség egyértelmű kinyilatkoztatásokkal szolgáljon.

2. Telestiké

A rítusok másik fő típusa a *telestiké* (*techné*), mely elsősorban szobormágiát jelentett: istenszobrok felszentelését, élővé tételét, daimónok szobrokba zárását, a felszentelt szobroktól jóslatok nyerését. Proklos megfogalmazásában: „a *telestiké* létrehozza a földön az istenek jósdáit és szobrait, és bizonyos *symbolonok* révén képessé teszi e részleges és romlandó anyagból készült tárgyakat, hogy befogadják az istent, maguktól mozogjanak, és előre megmondják a jövőt” (*in Tim.* III. 6, 13); „a

elbeszélése alapján értesül róla (Dodds 2002, 255).

⁷⁴ Firmicus Maternus: *De errore profanarum religionum* 14. Porphyriostól idézi: *Serapis vocatus et intra corpus hominis collocatus talia respondit.*

⁷⁵ Vakaloudi 1999, 107–109.

⁷⁶ Proklos: *In Rem publicam* II. p. 324–325.

⁷⁷ Proklos: *In Rem publicam* I. 86, 13: „sok kinyilatkoztatást kapott múltból és jövőről”.

⁷⁸ Platón: *Phaidros* 244c.

⁷⁹ Shaw 1995, 232.

telestiké teljesen megtisztítván és köréje bizonyos betűket és *symbolon*okat helyezvén megelevenítette a szobrot” (*Platonikus teológia* I. 28, 70);⁸⁰ „a *telestiké* a *symbolon*ok és kimondhatatlan *synthémák* segítségével szobrokat alkalmassá teszi rá, hogy befogadói legyenek az istenség ragyogásának (*ellampsis*)” (*In Crat.* p. 19, 12. Pasquali).⁸¹ A lehetséges *symbolon*ok legteljesebb listáját Psellosnál olvashatjuk:

A *telestiké* tudománya ugyanis az adott hatáshoz (*dynamis*) illő anyagokkal tölti meg a szobrok üregeit: állatokkal, növényekkel, kövekkel, fűvekkel, gyökerekkel, vésett kövekkel (*sphragis*), varázsigékkal, néha még a megfelelő illatszerekkel is; ezekkel együtt vegyítőedényeket, áldozati csészéket és füstölő edényeket is odaállítván, megeleveníti és szörnyű hatalmával mozgatja a szobrokat.⁸²

Az állatok, fűvek, illatszerek Iamblichosnál és Proklosnál is megjelennek, mágikus hatású anyagokat pedig már a *Kinyilatkoztatások* is említ.⁸³

A szövegekben szereplő *symbolon*, illetve *synthéma* jelentése nagyjából átfedi egymást, bár a *synthéma* gyakrabban verbális jel.⁸⁴ A *symbolon* és *synthéma* hatását a kozmikus *sympatheia*-tan biztosítja, a mindenség létezői között fennálló titokzatos kapcsolatrendszer. A *symbolon* nem utánozza azt, amit szimbolizál, kapcsolatuk más jellegű: például az oroszlán vagy a babér kapcsolatban állnak a Nappal.⁸⁵ Így, *symbolon*jaik révén mutatkoznak meg az istenek az érzékelhető világegyetemben. A *Káldeus kinyilatkoztatások* szerint a világ tele van az Atya szimbólumaival.⁸⁶ E *symbolon*ok sorozatokat alkotnak, melyek csúcsán rendszerint egy-egy tradicionális istenalak, illetve egy bolygó áll.⁸⁷ E jelek nem csupán könnyen behelyettesíthető jelképek alakjában tűnnek fel, megjelenhetnek egészen bonyolult rendszerek formájában is: a theurgia a pythagoreus alapú számmisztikát is beemeli rendszerébe.⁸⁸

⁸⁰ Dodds 2002, 243–250. Vö. még Proklos: *In Tim.* I. 51, 25; III. 6, 12; *In Crat.* 19, 12.

⁸¹ Proklos: *In Crat* 19, 51 Pasquali: καὶ ὥσπερ ἡ τελεστική διὰ δὴ τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων τὰ τῆδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων.

⁸² Dodds 2002, 245; Psellos: *Epistulae* 187 Sathas (*Bibliotheca Graeca Medii Aevi* V. 474).

⁸³ Iamblichos: *De mysteriis* V. 23. 233.; Augustinus: *Az isten városáról* X. 11; Proklos: *In Tim.* III. 6, 13.

⁸⁴ Johnston 2008, 454.

⁸⁵ Proklos: *In Rem publ.* I. 198, 13–14; Johnston 2008, 455 skk.

⁸⁶ Iles Johnston 2008, 456; *Oracula Chaldaica* fr. 108: Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον: „az atyai értelem széthintette szerte a kozmoszban szimbólumait.”

⁸⁷ Proklos: *In Tim* I. 11, 9; III. 271, 1.

⁸⁸ Shaw (1995, 199, 215) Proklos és Damaskios alapján mutatja be a theurgikus számmisztikát. Lydos *De mensibus*ának is ez lesz az egyik szervező elve, hiszen a naptár és az újplatonizmus össze-

Mivel a *symbolon* részesedik (*metechei*) az istenségben, alapanyagul szolgálhat a megidézésére szolgáló szobornak.⁸⁹ A szobor a rítus során *hypodoché*, „tartály” lesz az istenség számára.⁹⁰ A theurgiának ezt a módszerét még Iamblichos is lenézi és theurgoszhoz méltatlannak tartja,⁹¹ azonban a szobormágia az idők során egyre inkább polgárjogot nyert, míg végül a *telestiké* gyakorlatilag egyet jelentett a theurgiával. E fejlődésben valószínűleg Maximos tevékenysége jelentett fordulópontot.⁹² A platonikusok írásaiban emlegetett szobrok elsősorban jóslásra szolgálnak, a későbbi legendás hagyomány pedig bajelhárító funkciót tulajdonít nekik; időnként, mint Maximos Hekaté-szobra esetében, még különlegesebb jeleket is produkálhatnak. Proklos a *telein* igét használja kultuszszobrok felszentelésére vonatkoztatva is, ebben az esetben nem szükségszerű, hogy a szobor bármilyen különleges életjelet adjon. A *Suda* szerint Héraskos theurgos képes volt megkülönböztetni az élő és élettelen istenszobrokat.

A *telestiké* technikájának nincs olyan eleme, amely kizárólag a theurgiára volna jellemző. A *sympatheia*-tannak filozófiai megalapozást a Stoa adott, a mágia elméletében pedig a hellénizmus óta központi jelentőséggel bír az az elképzelés, hogy a növények, állatok, illatszerek, égitestek, istenek stb. között fennálló *sympatheia* alapján a mágus az egyiket a másik helyett használhatja fel.⁹³ Ez a mágikus tan a theurgiától függetlenül maradt fenn a középkorig, mint azt a *Kyranides*hez hasonló varázskönyvek elterjedtsége bizonyítja.⁹⁴ A theurgiában használt vésett gemmák (*sphrageis*), írott szavak (*engrammata*), éltető betűk és nevek (*charaktéres kai onomata zótika*)⁹⁵ az istenségre utaló jelek lehetnek, például a hét bolygóval kapcsolatba hozott hét görög magánhangzó, valamint az istenség titkos nevei, amelyek hatékonyságának Iamblichos külön fejezetet szentel (*barbara onomata*). Ezek mind leírva, mind hangosan és a megfelelő módon kiejtve használhatók.⁹⁶

A szobrok, bábuk mágikus felhasználása klasszikus eredetű, és a theurgián kívül is igen elterjedt. A rontó mágia már évszázadokkal korábban is használt anyag-

kötése elsősorban a számok és misztikájuk alapján lehetséges.

⁸⁹ Proklos: *In Tim.* III. 155, 18. A *symbolon* jelentősége Iamblichosnál: Athanassiadi 1981, 7. A *symbola* és a *synthémata* szerepe: Iamblichos: *De mysteriis* I. 11, 15–21; II. 11; IV. 2; VII. 4, 5; az *unio mystica*: VI. 5, 7.

⁹⁰ *De mysteriis* V. 23, 233.

⁹¹ *De mysteriis* III. 29, 173.

⁹² Athanassiadi 1993, 123.

⁹³ Kákosy 1978, 271–273.

⁹⁴ Kaimakis (ed.) 1976.

⁹⁵ Proklos: *In Tim.* III. 6, 13.

⁹⁶ Dodds 2002, 246.

vagy viaszfigurákat, számos ilyen lelet került elő Hellas területéről,⁹⁷ tágabban pedig a Mediterraneumban. Főleg a császárkori irodalomban találunk példákat arra, hogy szobrok spontán életjeleket mutatnak, vagy legalábbis valamiféle hatást gyakorolnak. Görög nyelvterületen ez a jelenség újdonságnak tűnik, míg Rómában az istenszobrok által adott előjelek a tradicionális *prodigium*ok közé tartoztak. Lukianos maró szatírában gúnyolja ki az érző, mozgó, jósló szobrokban való hitet (*Philopseudés – A hazugság szerelmese*; lásd Nagy Levente kommentárjait ebben a kötetben, 000). Eusebios beszámol ténylegesen megszólaló szobrokról – amelyek a keresztények üldözésére buzdítottak.⁹⁸ Hogy ez miként volt lehetséges, nem tudjuk. Mindenesetre ismerünk olyan filozófusszobrot, amelynek fejét megfúrták, hogy távolról egy fémcsővön át megszólaltatható legyen.⁹⁹

A „beavatott”, „megtisztított” szobor (*teleisthai*) *telesmá*vá lesz, ami a modern talizmán szó forrása. A theurgosok saját szövegeiben a szobor elsősorban jóslásra szolgál, de e belső körön kívül említésre kerülő szobrok már valóban talizmánok. Céljuk az, hogy egy várost megóvjanak valamilyen veszélytől. A bennük való hit a népi képzeletből táplálkozott, azonban ez a fajta felhasználás csak a theurgia terjedésével vált népszerűvé. Eleinte szóban, városi legendaként terjedtek az efféle

történetek, írott formát a *patria* műfaja révén kaptak, illetve onnan kerültek át a krónikákba.¹⁰⁰ A *telesmák* egy kisebb részét történetileg ismert theurgosoknak tu-

⁹⁷ Faraone 1991, 165–205.

⁹⁸ Eusebios: *Historia Ecclesiastica* IX. 3.

⁹⁹ Poulsen 1945, 178–195.

¹⁰⁰ Ezekben az esetekben köztéri szobrokról van szó, amelyek talizmánként funkcionálnak, vagy pedig csodálatos életjeleket mutatnak a városi legendákban. A legendák megjelenésének oka talán egyfajta elidegenedés, amit a keresztény lakosság érzett egy régi (azaz pogány) szobrok tömegével díszített városban élve. A városleírás, a *patria* műfaját egyedül a Konstantinápolyra vonatkozó írásokból ismerjük, vö. Preger, Th. (ed.) 1901. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*. Lipsiae. Csak néhány fontosabb példa innen különleges erejű szobrokra: p. 20, 35, 162, 185, 195, 205. Emellett bizonyosan léteztek hasonló iratok Antiocheiára és Alexandriára vonatkozóan is, az antiocheiai lehetett a krónikás Ióannés Malalas forrása közvetlenül vagy másodkézből (Schenk, A., Graf von Stauffenberg 1931. *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*. Stuttgart, 411, 507 skk.). A későbbi krónikákban is kedveltek maradnak a szobortörténetek, de a legnagyobb számban a két fenti mű tartalmazza őket. A bizánci *telesmaszobrok* kérdéséhez lásd Dulière, W. L. 1970. Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe. *Byzantinische Zeitschrift* 63, 247–277; Blum, C. 1946. The Meaning of *στοιχειον* and its Derivatives in the Byzantine Age. A Study in Byzantine Magic. *Eranos*

lajdonítják (például Nestóriosnak), de a folklórban a par excellence *telesmakészítő* mágus a tyanoi Apollónios lesz, akiről azonban bizonyosan állíthatjuk, hogy semmi köze nem volt a theurgiához, híres talizmánjairól még Philostratos életrajza sem tud.¹⁰¹

A *telesma*állítás hagyománya tovább él a középkorig. A kései források theurgiához való kapcsolódása kétséges, itt inkább egy független mágikus hagyományról lehet szó. Ezek az iratok általában nem daimónok és istenek megidézésével próbálkoznak, hanem a szobor felállításakor érvényes asztrológiai konstelláció biztosítja a hatást. Bár valószínűleg a theurgiától különböző hagyományból táplálkoznak, hatástörténetüket nem függetleníthetjük teljesen a theurgiától. Amikor a reneszánsz felfedezte az újplatonizmust, a theurgia újdonsült hívei számára Proklos vagy Iamblichos fennmaradt művei csak töredékes útbaigazítást adhattak a theurgikus gyakorlat felelevenítésében. Ezt a hiányt a talizmánmágia arabból latinra fordított iratainak segítségével pótolták.¹⁰²

A *telestiké techné* mellett a görög vallás szempontjából is teológiai fontossággal bír. Az utóbbi évtizedekben két nagy jelentőségű könyv is tárgyalta a szobor, a vallás és a mágia kapcsolatrendszerét a görög kultúrában: Faraone (1992) és Tarn Steiner (2001) műve. Mindkét kötet mérföldkő volt annak bizonyításában, hogy a görög kultúrában a szobor több mint művészeti alkotás – ugyanakkor épp a kultuszszobrok esetében az istenségnek a szoborban történő megjelenése alig-alig bizonyítható. Az istenség spontán módon beléphet a szobrába (bár főleg, mint mondtam, a római felfogásban),¹⁰³ azonban a kultuszszobor felszenteléséhez semmilyen speciális rituálé nem kapcsolódik: ellentétben a keleti vallásokkal, a kultuszszobrot nem kell rituálisan felszentelni. Faraone és Tarn Steiner ennek ellenkezőjére utaló példái vagy mitikusak,¹⁰⁴ vagy igen kései, és a theurgiához kapcsolódnak. Ennek a ténynek nagy vallástörténeti jelentősége van: a keresztény ellenfél a pogányságot elsősorban bálványimádásként határozza meg, és elsősorban ezt a bálványimádást

44, 316–325; Dieterich, K. 1925. Hellenistische Volksreligion und byzantinische-neugriechische Volksglaube. In *Angelos. Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* 1, 2–23. További szakirodalom: Tóth 2007, 361–378. Bárhogyan fejlődött tovább e mágikus szobrokban való hit, létrejöttét a theurgosok mágiájának kell tulajdonítanunk.

¹⁰¹ Dzielska 1986, 99 skk. A neki tulajdonított talizmánokhoz lásd az előző lábjegyzet irodalomjegyzékét.

¹⁰² Például Thabit ibn Qurra latinra fordított írásait felhasználva: Carmody, F. J. (ed.) 1960. *The Astronomical Works of Thabit B. Qurra*. Berkeley–Los Angeles. A talizmánmágia hatása a nyugati középkorban: Láng 2007, 67–81, „Talizmánmágia” című fejezet. Lásd továbbá a szerző tanulmányait ebben a kötetben, 000.

¹⁰³ Tóth 2010, 53, 55.

¹⁰⁴ Például Daidalos vagy Héphaistos eleven, mozgó szobrai.

ítéli el. Azonban az idolatria megléte, hogy ti. a hívő a szobrot imádja az istenség helyett, a klasszikus görög kultúrában alig bizonyítható. A görög kultuszban az oltár a nélkülözhetetlen elem, nem pedig a szobor. Semmilyen információnk nincs arról, hogy létezett volna bármiféle kidolgozott elmélet arra vonatkozóan, hogy milyen módon áll kapcsolatban az istenség a szobrával. Amikor a theurgia szobrokat szentel fel, és ehhez filozófiai háttérrel alkot, lényegében a bálvány eddig hiányzó teológiáját teremti meg.

4. A THEURGIA ÉRTÉKELÉSE

A theurgia kutatásában gyakran felbukkanó kulcsszó az irracionalitás. Amennyiben a theurgiát a filozófiatörténet nézőpontjából vizsgáljuk, valóban fontos kérdés, hogy a theurgikus rendszerek mennyiben felelnek meg a filozófia kritériumainak, illetve mennyiben jelentenek szakítást a görög filozófiai hagyománnyal. A theurgia azonban mindenekelőtt vallástörténeti jelenség, vallástörténeti szempontból nézve pedig a fenti kérdés értelmetlen: a theurgia a görög vallás fejlődésének egyik utolsó fázisa, amely történetesen egy filozófiai iskola keretein belül született meg. A theurgia kapcsolata a mágiával egyértelmű, azonban maguk a theurgosok is igyekeztek leválasztani tevékenységüket a császárkor hétköznapijaira annyira jellemző, egyéni haszonszerzésre irányuló mágiától.¹⁰⁵ Az elsődleges különbséget theurgia és mágia között abban látom, hogy a theurgia kifejlett formájában teljes rendszert alkot. A mágia módszerei bármely tetszőleges vallás perifériáján létezhetnek, hol jobban, hol kevésbé integrálódva az illető vallás egészébe. Ezzel szemben az újplatonikus theurgia nem egy adott vallás vagy kultusz hagyomány részeleme, hanem önmagában is megálló kerek rendszer, vagy legalábbis magában rejtette ennek lehetőségét.

Ez a valláskezdemény az európai vallási hagyományban korábban ismeretlen módon az inspirált tanító, egyfajta guru személye köré szerveződött. A régi kérdés, hogy az istenséggel való magasztos *unio mystica* vagy az isteneket kényszerítő mágikus megidézés volt-e a theurgia domináló eleme, egészen más módon jelentkezik az összehasonlító vallástörténet fényében: az indiai jógi is képes kényszeríteni az isteneket, akár fölējük emelkedni, miközben szentsége nem csökken. A mítoszokban az aszkéta ereje akkorára nőhet, hogy képes akár Brahma vagy Visnu nyugalmát is

¹⁰⁵ Luck 2000, 114 idézi Iamblichost (*De mysteriis* III. 28–29 és IV. 2): Iamblichos is tisztában van azzal, mekkora a hasonlóság theurgia és mágia között a módszer és az eredmény tekintetében is, azonban a mágusok által közvetített istenkép hamis.

megzavarni¹⁰⁶ – az elképzelés mögött álló *hybris* nem kisebb, mint az ephesosi Maximos korábban idézett kérdésére, azonban ettől a jóga még nem válik mágiává, csupán az általa közvetített vallási tapasztalat nem illeszthető a hagyományos nyugati vallási gondolkodás kategóriáiba.

A „mi lett volna, ha ...” kérdését nem érdemes feltenni, hiszen a theurgia sikerének és bukásának oka is a kereszténység volt. A theurgia rendszere formailag a kereszténységhez hasonlóan épült fel: filozofikus teológiát, az istenség által sugalmazott szövegeket kínált fel. A hagyományos kultuszban ezek az elemek addig szinte ismeretlenek voltak. A theurgia privát jellegű rítusaival, filozófiájával két évszázadra túlélési lehetőséget kínált a régi vallás hívei számára, és ez a túlélési lehetőség még a kultuszok teljes betiltását követően is alternatívát nyújtott. Azonban erejét és lehetőségeit tekintve az irányzat behozhatatlan hátrányban volt a kereszténységhez képest, és mint önálló vallás Iustinianus idején eltűnik.

Látens módon mindazonáltal fennmarad: elmélete és módszertana a középkor és az újkor ezoterikus keresztény irányzataiban bukkan elő újra. Továbbélésének másik útja ironikus módon a kereszténységen belül formálódott ki: a későantik keresztények számára a pogányság lényegében azonos a theurgiával, így a theurgia árnyéka, lenyomata az újplatonikus filozófia eltűnése után is jelen van a keresztény szövegekben, halhatatlanná téve a legyőzött ellenséget, amelynek mágikus tanai fokozatosan a mediterrán folklór részévé váltak.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Mircea Eliade: *A jóga*. Ford. Horváth Z. Zoltán. Budapest, 2005, 119.

¹⁰⁷ Figyelemre méltó a hagyományok ötvöződése a 16–17. század fordulóján élt Leo Allatiosnál, aki a filozófiai tradíció ismeretét a maival már gyakorlatilag megegyező újjörög néphittel kombinálja: Hartnup, K. 2004. 'On the Beliefs of the Greeks.' *Leo Allatios and Popular Orthodoxy*. Leiden–Boston, különösen 10. fejezet: „Allatios and the Stoicheion”, 271–306. Lásd még Tóth A. 2010. Az artai híd balladája. *Vallástudományi Szemle* 6/1, 72–83.