HELYTÖRTÉNET
VÁROSI KÖNYVTÁR TATA
REV. 2017.

A bölcsesség fogalma a Krisztus utáni első három század gondolkodásában.

A hellenizmus korában fellépő világ-schémákban gyakran találkozunk egy nőnemü hipostazissal, amely a teremtő legfőbb Isten és a teremtett világ között áll, hasonlóan a himnemü Logos, illetve Nous fogalomhoz, amelynek hellyel-közzel - részben talán épp e helyzeti hasonlóság folytán korelativummá sőt riválisává válik. E sajátszerü női mesitesnek legkikristályosodottabb formája Sophia azaz Bölcsesség néven ismeretes. Épp ezért a fent emlitett nőnemü fogalom illetve hipostazis vallás- és filozófia-történeti nyomait kutatva, a Sophiára vonatkozó elmélkedéseket tettük jelen dolgozatunk tárgyává.

Noha kitüzött tárgyunk a kutatásainkat a keresztény időszámitás első három századára limitálja, célszerünek látszik, előzőleg röviden áttekinteni, mit jelentett a bölcseség fogalma a görög filozófiában, amely a hellenizmus korát jellemző szinkrétizmusnak ha nem is egyetlen, de mindenesetre egyik fő gondolatforrása volt.

Platonnál [1] a Sophia fogalomnak személyi jelentése nincsen, ő azt érti rajta, amit ma ez a szó mind közönségesen jelent, tudnillik az elméleti dolgokba való belátás, ezen dolgok ismeretét, megértését, valamint az ilyen tevékenységre képesitő lelki diszpoziciót. Jelent továbbá a platoi Sophia ~~ezeken kivül~~ egy bizonyos mesterségben való jártasságot, készséget, müvészetet, ami Platon szerint éppen úgy tudás, mint a másik bölcseség; ~~a kettő közötti különbség~~ mindössze ~~fokozati: a mesterségre vonatkozó Sophia~~ alacsonyabb rangú, mivel ~~nem szellemi dologra, hanem konkrét tárgyra: fára, kőre, bronzra, vagy egyéb~~ anyagra vonatkozik.

~~xAristotelesnél~~ [2]

1/ Lásd Frider.Astius: Lexicon Platonicum." sophia, sapientia, intelligentia, cognitio; prudentia; calliditas; sollertia; ars; etiam iron. ponitur. ~~Prot. 329 E.~~:

Aristotelesnél[1] a Platonéhoz hasonló vagyis ~~szintén~~ teljesen theoretikus beállitású a Sophia koncepciója. ~~A személyi jelentés kikapcsolásával Aristoteles~~ a tudás legfőbb formáját érti e szón, amely tudás áll egyfelől az elvek, másfelől azon dolgok ismeretéből, amelyek az elvekből fogalmi uton levezethetők. Igy válik a bölcseség a Nikomachosi Ethikában /VI.7. 1141. a 16./ a nous és az epistémé egységévé. Az aristotelesi Sophia a tulajdonképi s legfőbb értelemben vett tudás, amelynek a tárgyai, ~~(minden más tudástól, tudománytól eltérőleg)~~ ~~ép~~ azok a legmagasabb okok és alapelvek, amelyeknek minden más tudás és tudomány alá van rendelve. E szempontból a bölcseség tulajdonkép a "proté philosophia" -val illetve a metafizikával azonosul, amint ez Aristotelesnek épp a Metafizikáról irt I.könyvének a legelején /Metaph. I.1. és 2./ olvasható.

A Sophiának platoni és aristotelesi értelmezéséből levonhatjuk azt a következtetést, hogy a klasszikus görög filozófiában a bölcseség fogalmának, személyi, vallásos jelentősége nincsen. Azonban a Sophiának ez a klasszikusan theoretikus jelentése magán a görög filozófián belül is nagy változáson ment át az Aristoteles halála után / 322.Kr.e./ következő századokban. Amint a filozófia, - ami a görögöknél bizonyos megszoritásokkal a Sophia szinonim kifejezésének tekinthető /~~a a legfőbb dolgokba való belátás~~/ - a Krisztus előtti III-II.századokban mind gyakorlatibb jelleget öltött, hasonlókép a Sophia jelentése is egyre konkrétabb formát vett fel ~~öltött~~.

A stoikus bölcseség, mint a politikus, pap, erkölcsreformátor, szóval a mindenképp gyakorlati funkciókat végző sophos kritériuma, jelenti a praktikus életre vonatkozó erények összességét,

./.

1/ Lásd Dr.Matthias Kappes: Aristoteles Lexikon Paderborn, 1894.

amelynek birtokába e bölcs a legészszerübben, azaz: él. Ez ~~más ssával~~ annyit jelent, hogy kinek-kinek a saját Sophiáját /= ész, életbölcseség, filozófia/ összhangba kell hoznia az universum nagy Sophiájával, ami nem más, mint a Logos. Ez a gondolat különben csak konzekvenciája a Stoára ~~oly~~ annyira jellemző makrokosmos-mikrokosmos parallelizmusnak. ~~Ez~~ A teljes fuzió az ember és az universum, az értelmi és érzéki világ, vagy még más kifejezéssel : a filozófia háromrésze, logika, fizika és ethika között, egyike a legnagyobb ujitásoknak, amit a Stoa hozott és aminek a segitségével egy olyan, a keleti vallásokra emlékeztetően szilárd texturáju világképet konstruált, aminő a görög filozófiában eddig ismeretlen volt.[1]

Egyáltalán, ha a Stoa gondolattörténeti jelentőségét meg akarjuk határozni, ezt aligha tehetnők más formában, mint úgy, hogy vele kezdődik az a zsidó- görög gondolatfuzió, amely éppen a Stoa eszméitől annyira szaturált Philonnál érte el a tetőpontját.

Hogy Philo Sophia fogalmát s annak a görög koncepcióhoz viszonyitott ujszerüségét helyesen tudjuk értékelni, foglalkoznunk kell - ~~hacsak egész röviden is~~ - az ószövetségi Szentirás azon könyveivel, melyekben a bölcseség fogalom szerepel, sőt mindjárt hozzátehetjük, hogy az ugynevezett Bölcseségkönyvekben és az Ecclesiasticusban ~~világosan felismerhetően~~ éppen azon /személyi/ attributumokkal szerepel, amelyek - mint látni fogjuk - a Philoi Sophiára is jellemzőek.

Jelenleg az egyes ószövetségi könyvek korának problémájától eltekintve /~~tehát nem érintve azt a kérdést, hogy magán az ószövetségen belül is ment-e át a bölcseségfogalom bizonyos fejlődésen, amely kérdésre különben, ha felvetnők, feltétlenül igennel kellene válaszolnunk~~/ egy csoportban kivánjuk összefoglalni és tárgyalni azokat a könyveket, melyekben a bölcseség fogalma ~~szerepel~~ előfordul. Ezek a

1) Bréhier: Hist. de la phil. vol I. fax. II. pp. 299-300.

könyvekben /Jób, Példabeszédek, a Prédikátor v. Ecclesiastes, a Bölcseség és végül Jézus Sirák fiának Ecclesiasticus c. könyve/ a Sophia jelentését egészen világosan két részre oszthatjuk, amelyek közül az egyik rész egy meghatározott személyt / legtöbbször Istennőt /, a másik rész pedig valamilyen dolgot /legtöbbször elvont dolgot/ jelent. Az utóbbi jelentés relative egyszerübbnek látszik, azért is az ószövetségi Sophia jelentésének megállapitását ezt analizálj ~~ennek az értelemnek az analizálásával kezdjük.~~ xxxxxxx

A kérdést, amelyre válaszolni kivánunk, körülbelül igy fogalmazhatjuk meg: mit fejez ki az ószövetségi Sophia akkor, amikor nem személyt, hanem tárgyat, dolgot jelent. xxx

E kérdésre a következőket felelhetjük: a Sophiának ezen a jelentésén az ószövetségi szerzők értették: 1/ Jehova üdvös félelmét, fegyelmet, az isteni törvények tudását és azok megtartását, olyan bölcseséget, amelynek a hiánya, vagy ellentéte a bolondság. /Eu 24-46; 24-47; Eu 4-21; Eu 16-25; Eu prologus 1, Eu 1-7; Eu 2-18; 2-23-tól 2-37-ig. Eu 1-22, Eu 1-16, Eu 5-13; Eu 5-18; Eu 5-23; Ee 2-16; Ee9-13-tól 9-18-ig; Ee 2-12; Ee 2-13; Ee 9-11; Ee 2-21; Ee 7-26. B 10-11; B 8-7;.B 8-8; Pb 1-29; Pb 2-2; Pb 2-3; Pb 2-5; Pb 2-6; Pb 2-10; Pb 1-7; Pb 8-9; Pb 8-10; Pb 12-1; Pb 1-3; Pb 5-1./ J 14-6;]

A Sophia tárgyjelentésének második formája a fenti /törvény/ismeretnek, tudásnak a gyakorlatban való megvalósitása. Itt tehát jelenti a bölcseség azt az életet, amely istenfélő és törvénytisztelő, jelent tehát a Sophia tudáson kivül erkölcsöt is. /Eu I-31; 1-33; Eu 1-30-tól 1-40-ig; Eu 2-12-től 2-21-ig; Pb 9-10; ~~Pb 1-28-tól 1-18-ig~~. J 28-18/

A tárgyjelentés harmadik formája az előbbi kettőnél jóval elmosódottabb, kialakulatlanabb, aminek valószinüleg az az oka, hogy a személyjelentések között éppen ez a jelentés teljesen kibontakozott, sőt primordiális fontosságot nyert. A Sophia ugyanis mint tárgy, harmadsorban olyan eszközt jelent , amelynek Isten

kezében a világ megalkotásánál jelentős és speciális szerepe volt. /Pb 3-19; 3-20./

Térjünk át most a Sophia ótestamentumi jelentésének második csoportjára, amelyben e fogalom mindig személyt, még pedig a héber szó /חכמה/ neméből következőleg nőnemü személyt jelent, akinek éppen női nemiségére nagy suly esik.

E szempontból nézve a Sophia jelent mindenekelőtt egy olyan teremtő Istennőt, aki Isten mellett a kosmopoiesisben tevékeny részt vett. /Eu 24-5-től 24-47-ig; Eu 4-12-től 4-21-ig; Eu 1-1; Eu 1-4; ~~Eu 24-5; Eu 24-6; Eu 24-8;~~ Pb 8-30; Pb 4-36; Pb 1-20; Pb 1-23; B 9-8; B 7-10; B 8-6; B 8-7; B 9-9./

Másodszor mint személy jelent a Sophia olyan Istennőt, akivel Isten házastársi viszonyban áll. ~~Ő a "szüz menyasszony", a"tisztes anya"~~ /Eu 15-2./, ~~aki anyja minden értéknek,~~ s akivel mindazok is, akik a bölcseség birtokában vannak, Istenhez hasonló benső ~~és bizalmas~~ viszonyban állnak./B 7-15; B 7-28; B 8-2; B 8-3; B 8-9; B 8-16; Pb 4-5; Pb 4-6; Pb 4-7; Pb 4-8; Pb 8-22; Ee 9-9; Ee 1-12-től 1-16-ig./

A személyjelentés harmadik osztályába sorozzuk végül mindazokat a helyeket, ahol a Sophia egy az Isten mellett álló mindenható Istennőt jelent. / Eu 2-12-től 2-21-ig; Eu 24-25; Eu 24-7; Eu 24-47; B 7-23; B 7-26; B 7-27; B 8-5-től B 8-7-ig; B 9-4; B 9-9; B 10-4; B10-21./

Természetesen az itt felsorolt két jelentéscsoport hatféle variánsa nem fordul mindenütt ennyire elkülönítheto tisztaságban elő, hanem e jelentések át meg áthatják egymást, egyik a másikba belecseng. Azonban proponált sémánkba az összes ótestamentumi bölcseség helyett belehelyezhető, ami különben sématizálásunknak egyetlen célja volt.

E kitérő után térjünk most már vissza Philonhoz. E bölcselő Sophia fogalmának tárgyalásánál a zsidó gondolkodók értelmi

univerzum,az értelmi és érzéki világ vagy még más kifejezéssel a filozófia három része: logika,fizika,és ethika közt,egyike a legnagyobb ujitásoknak,amit a stoicizmus hozott és aminek segitségével egy olyan,a keleti vallásokra emlékeztető,szilárd texturáju világképet konstruált,amilyen a görög filozófiában eddig ismeretlen volt.

Egyáltalán ha a stoa ~~fixxxfi~~ gondolattörténeti jelentőségét megakarjuk határozni,ezt aligha tehetnők más formában mint ugy,hogy vele kezdődik az a zsidó-görög gondolatfuzió,amely épen a stoicizmustól annyira inficiált Philonnál érte el a tetőpontját.

~~Philo Sophia fogalmának tárgyalásánál e gondolkodó~~ ~~értelmi~~ struktúrájának egy jellemző tulajdonságából kivánunk kiindulni. Ez a tulajdonság ~~abból~~ az áll,hogy Philo gondolkodási módja polarizált,értvén ezen azt,hogy rendszere alapfogalmait legtöbbször az ellentét szemszögéből ~~állitja be~~ látja.,

A következő két oldalu táblázat,amely nem vindikálja magának a teljesség aptribútumát,azokat az ellentétes fogalompárokat adja,amelyek Philo rendszrének mintegy a vázát,tengelyét alkotják.

	Isten /teremtő/	Világ /teremtmény/
	Logos	S o p h i a
	Atya	Anya
	Férfi	Nő
	Szálem	Anyag
(+)	Tudás	Tudatlanság (-)
	Esz	Lélek / Érzékek
	Önmegtartóztatás	Gyönyör
	Ég	Föld
	Nap	Hold
	Fény	Sötétség

Fenti táblázatra nézve a következő megjegyzéseket tesszük:

1./ Az egy oldalon levő fogalmak egy összetartozó fogalomkört alkotnak.

2./ Az egy sorban álló jobb és baloldali fogalmak az ellentét, helyesebben a korrel~~ativitás~~ ció viszonyában állnak egymással.

3./ A táblázat baloldala a positiv,a jobboldala pedig a negativ értékek sorát adja.

Azt a kérdést,hogy miért magasabbrendü a szellem az anyagnál,a gondolat

./.

az érzelemnél, a férfi a nőnél és igy tovább, Philo önmaga számára soha sem vetette fel s ezt helyesen is cselekedte, mivel ugyis aligha tudott volna rá mit válaszolni, nemcsak azért, mert az értékeléseink alapja rendszerint irracionális momentum, hanem főkép azért, mert ezt az értékskálát, a racionalizmussal együtt, a görög kulturától készen kapta. Ami nála e téren egyéni hozzáadás, az legföljebb csak annyi, hogy ő a készen kapott nemi szinezetü gondolatkereteket a görög bölcselőknél intenzivebben élte át és a nemi vonatkozások irányában még jobban megmerevitette.

Ez okozza azután azt is, hogy egész rendszere mintegy a férfi-nő fogalompár ellentétes beállitottságán szürődik át, illetve egész filozofiájának mintegy ez a "Grundvorstellung" képezi az alapját. Ezt az állitásunkat, sajnos, momentán nem áll módunkban az egész rendszer ilyen szempontból való kifejtésével igazolni. Mivel azonban a philoi Sophia szerepe és jelentősége épen a rendszernek e sajátos sexuális beállitottságából valamint a baloldali himnemü és jobboldali nőnemü fogalmak kiviláglik, fenti alapfogalom- és értéktáblázatunk igazolására idézzük a következő helyeket.

Ez okozza azután azt is, hogy egész rendszere mintegy a férfi-nő fogalompár ellentétes beállitottságán szürődik át, illetve egész filozófiájának mintegy ez a "Grundvorstellung" képezi az alapját, amely alapból azután a Sophia következőleg egészen sajátszerü - és természetesen erősen sexuális szinezetü - beállitást kap, amely beállitásból az összes, alant felsorolandó attributumai következnek.

Ezek az attributumok a következők: 1/ a bölcseség a világ anyja, dajkája, táplálója, amelyből minden létező dolog keletkezett [δι' ης τα ολα ηλθεν εις γενεσιν] irja Philon a " de Profugis"-ban.

2/ A bölcseség - és ez valóban igen érdekes beállitás-Isten hajadon /Parthenos/ leánya;amint Philon irja "neveztetik még a bölcseség a szent könyvekben Baethuelnek, amely név Isten leányának értelmezendő. Nem is csodálatos, hogy ez a leány, az örök hajadon, tiszta és szüzies természetet nyert, ~~úgy~~ résznint a saját szemérmessége, résznint ~~mint~~ pedig szülőjének nagy méltósága miatt." /IV. 245./

3/ A bölcseség továbbá házastársa is Istennek, ami az előbbi attributummal ellentétben látszik lenni, de a tényeket el kell fogadnunk úgy amint vannak. Brehier e tárgyról irva azt mondja: "L'idée d'une épouse-mère gardant sa virginité est familière aux ~~orphiq~~ orphiques "/p. 119./, ami ~~már csak~~ azért is helyes megjegyzés,mert nem filozófiai, hanem kortörténeti alakon próbál megmagyarázni olyasmit, ami önmagában és a rendszerben illogikus és igy immanens szisztematikai alapon magyarázható nem volna. El kell tehát fogadnunk, hogy Philon szerint Isten [της βουλας αυτης], amely esetben -nyilván az egyiptomi Isisre gondolva- a bölcseséget úgy képzeli el, mint földet, még pedig mint [αγαμος και παρθενος μη] /de Cherub. II. 28./

A nőnemü értékek, fogalmak között tekintve, a világteremtésében játszott nagyfontosságú szerepét, kétségkivül a Sophia a legmagasabb rangú, teremtő receptivitás benne a teremtő aktivitással: Istennel egy rangra emelkedik. E tény alapján a Sophia a többi nőnemü értékeknek,-amelyeket Philon kevés kivétellel negativ értékeknek tart,- jelentékenyen fölébe emelkedik. A Sophia bizonyos értelemben és bizonyos fokig aktiv principium, mint ilyen pozitiv érték és mint ilyen valóban érdekes Philon szemében egyszersmind himnemü férfi természetü.

Ugyanis mint a "de Profugisban" irja /IV.245./ a bölcseség, illetve Baethuel Rebekkának atyja. Azonban hogyan lehet - kérdi Philon maga, - hogy a bölcseség mint Isten leánya, egyszersmind atyának is mondható, vagy ~~pedig~~ miért van az, hogy a bölcseség noha nőnemü neve van, valójában himnemü természettel bir? Erre a kérdésre azután bölcselőnk igy felelt: a bölcseség, Istennek leánya, egyszerre anya és apa, aki a lelkekben elhinti a csiráját és létrehozza a müveltséget, a tudományokat, a bölcseséget általában minden dicséretes és hasznos cselekvést."

A Sophiának a nőnemü értékek fölé való emelkedését bizonyitja az a körülmény is, hogy a fogalma nagyon gyakran az egyébként csak a himnemü értéksort megillető /Isten, Logos, Értelem/ fényattributummal kapcsolódik össze. Ez annál meglepőbb, mert az ősi női principiumnak - amelynek ~~xxxx~~ mint női principium, a Sophia is csak egyik variánsa- ~~xxxxxxxx~~ tudnillik az anyagnak a fogalma már Platontól fogva a sötétséggel párosult.

A fényattributum irányában haladva, a Sophia fogalma és értéke további emelkedő tendenciát mutat. Mivel a fény a tudás szimboluma , s mivel a Sophia fény, igy a fogalma egyuttal a tudással is összekapcsolódik: a legfőbb bölcseség a legfőbb tudással azonosul. Ezt bizonyitják a Sophia szinonim elnevezései, amelyek okosságot /Phronesis/ tudományt /Epistémé/ igazságot /Alétheia/ jelentenek. A bölcseség ellentétének viszont, ami e fogalom intellektuális szinezetére nem kevésbbé jellemző, az őrültséget, esztelenséget, szofisztikát, illetve a látó urnővel szemben /ez a Sophia a vak rabszolganőt tartja Philon./ Megjegyzendő, hogy Philon szerint a látás him, a hallás nőnemü jelleggel biró érzékszerv, természetesen a tökéletességi fokuk szerint./

Maga a bölcseség Philon éttelmezésében ismét kétféle lehet, úgymint ~~xxxxxxxxxx~~ isteni és emberi, amelyek közül az első ~~természetesen~~ a magasabb rangú s az Istenre vonatkozó ismereteket, valamint ezeken keresztül mintegy Isten birását jelenti, mig a másik, az emberi bölcseség, az emberi gondolatokkal, cselekedetekkel foglalkozik. Nem érdektelen talán azt sem megjegyezni, hogy Philon szerint az isteni Sophia szimboluma

a pacsirta, amely mindig egyedül és mindig a magasban jár, mig a földi bölcseség szimboluma a galamb, amely az emberek városaiban tanyázik. Ez a két hasonlat különösen akkor nem érdektelen, ha figyelembe vesszük, amit Leisegang mond, hogy tudnillik a galamb éppen a nőnemü principiumok, istenségek szimboluma.

A Sophia attributumai közül szántszándékkal hagytuk utolsónak az örökkévalóság attributumát, miután Reitzensteinnek a Poimandres cimü müvében tett megállapitásaimszerint a hellenisztikus imákban számtalan alakban szereplő Thot az Αἰὼν Αἰώνιος , Isis pedig "ist ja Schöpfungsgötting, Mondgötting und Σοφία ,und die Σοφία wird als Αἰὼν in dem Papyri bezeichnet."/Poimandres 1904.p.270./ E figyelemreméltó megjegyzésből kiindulva, nagyobb érdeklődéssel néztünk a Philoi Sophiának az örökkévalóság fogalmával való kapcsolata elé, mint amennyi figyelmet az az eredmények szerint megérdemelt volna. A Sophia örökkévalóságáról ugyanis Philon mindössze annyit mond, /V.p.5./ hogy a bölcseség körül nem irható és valami le nem zárt, be nem fejezett dolog, mivel a tudományhak határa, vége általában nincsen.

Ezzel a philoi Sophia tartalmának elemzését körülbelül ki is merítettük és most áttérhetünk arra a gondolkodóra, akit Philonnal az uj-platonikus néven kivül egybekapcsol az a körülmény, hogy a zsidó bölcselőhöz hasonlóan Plutarchos és a legszorosabb kapcsolatban áll kora / / világnézetével, vallási és filozófiai problémájával.

Plutarchosnak itt számbajövő "De Iside et Osiride" cimü munkájával teljes mértékben belekerülünk abba az egyptomi,vallásos gondolatkörbe,amelyből már Philonnál is több izelitőt kaptunk. A két gondolkodónál a stoicizmus révén a kor általános divatjává vált allegorizáló tendencián kivül közös a platói tanok kultusza,amelyeket azonban Philo ó testamentumi zsidó,Plutarchos pedig egyptomi, vallásos mithosokkal kiván egybekapcsolni.

A bölcseség mint jelentős nőnemü istenség,principium,Plutarchos előtt sem ismeretlen,ami egyszersmind azt is bizonyitja,hogy a Sophia koncepciója távolról sem kizárólag ó testamentumi eredetü.

Mindjárt a szóbanforgó mü elején /1.§./[1] megállapitja Plutarchos,hogy a legnagyobb jó,amit az emberek az istenektől kaphatnak,az értelem és a bölcseség,amin maguknak az isteneknek is minden hatalma és minden boldogsága alapul. Az istenek boldogsága ugyanis abból áll,hogy ők mindent tudnak,hallhatatlanságuk pedig,az istenségnek eme legfőbb kritériuma,azt jelenti,hogy az igazságot megismerik.

Az igazság ismeretére való törekvés jobban megszenteli a lelket,mint bármilyen lithurgikus megtisztulás és különösen kedves az előtt az Istennő előtt,aki maga is bölcs és a bölcseség barátja. /

σοφὴ καὶ φιλόσοφος

/ Ez az Istennő Isis,akinek a neve Plutarchos szerint az εἰδέναι - tudni görög igéből származik,és aki maga a bölcseség.

Az a bölcseség,amelyet ez az Istennő megszemélyesit és amelynek a megszerzésére buzdit,nem más mint az első és a leggfőbb lénynek ismerete,akivel az Istennő maga a legszorosabb kapcsolatban áll. Isist a Typhonnal vivott harcaiban is a bátorság és bölcseség jellemzi.Nyilván ugyancsak a bölcseséggel függ össze az Istennőnek az a tulajdonsága is,hogy amit ő alkot,az mind szép,rendezett,jó és hasznos/64§,II3.1/ Isisnek különben ,úgy véli Plutarchos,a tudománynak és az előre hala-

[1] Plutarch: Über Isis Und Osiris,nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzung und Erlauterungen,herausgegeben von Gustav Parthey, Berlin. 1850.

dó mozgásnak a fogalma az Isis-eidenai féle ethimológián tul is-benne van a nevében / /
és ez a tény azt juttatja kifejezésre,hogy ő tudománnyal megy,siet ~~116~~ előre./ 60§,106.1./

A plutarchosi Isisnek,a bölcseségen ~~kivül~~ után,második jellemvonása, hogy ő ~~egyszersmind~~ a női termékenység szimboluma.Ez a gondolat,amely valamennyi,nőnemü istenség ,principium,hiposztázis hátterében ott lappang,Isisszel kapcsolatban a következő formákat öltötte fel.

a/Isis a föld,még pedig speciálisan Egyiptom földje,amelyet a kiáradó Nilus /Osiris/ megtermékenyit./32§. 54.1./ ~~Amint a Nilus kiáradása Osiris, illetve Osiris müve,ugy a megöntözött föld,amely igy a belé vetett magvak előhozására alkalmassá válik, Isis teste./38§.60.1.~~ /A tehén,amely a földnek és Isisnek egyaránt szimboluma /39§.68.1./ hasonlóképen a termékenység gondolatát akarja kifejezésre juttatni,és ugyancsak ebből a gondolatkörből kapja értelmét és jelentőségét az az érdekes szertartás, hogy tél végén ,amikor egész Egyiptom a tavaszt illetve a Nilus kiáradását várta,a papok Isis és Osiris ~~egyesülésének~~ termékenyülésének szimbolumaként arany szelencében földet és vizet vegyitettek össze /39§.69.1./.A földhöz hasonlitja Isist Plutarchos még az 53.és 57.§-ekben is /95 és 102 1./.

b/ Isis a természet.Amikor bölcselőnk Isist a földhöz hasonlitotta,m már csak egy lépést kellett tennie,hogy ne csak azzal,de a földdel együtt mindazzal,ami a földből fakad, t.i. az egész vegetativ élettel és természettel azonositsa.Az erre vonatkozó részt /53§.95.1./ kifejező ereje és gondolati gazdagsága miatt idézzük: "Isis tehát a természet nőnemü,minden keletkezést magába felvevő része,amiért is Platon dajkának és mindent befogadónak ,mások pedig ~~az~~ ezernevünek hivják ,mivel a Logosztól alakitva minden formát felvesz.Belé van oltva az Első és minden dolog közül Legkiválóbb iránt érzett szerelem,amely Első és Legkiválóbb a Jóval azonos.Ez után vágyódik és ez után törekszik,mig a rosszból származó részt /moira/ elkerüli és megveti.Pedig ő mind a két rész számára felvevő ..... és anyag lehetne,de temészettől fogva a jobb felé hajlik, ~~sőt annak a számára ő maga kinálkozik fel~~,hogy igy a jó benne a maga hasonmásait

hozza létre,ő /t.i.Isis /ugyanis örvend ezeknek és megtermékenyitve és telitve keletkező dolgokkal ujjong örömében,miután a keletkezés a lényegnek az anyagban levő.képmása és a keletkezett dolog a létező utánzata."

c/ Isis az anya.Mivel Isis a termékenység női principiuma,érthető mi alapon nevezi őt Plutarchos egyszersmind a "világ anyjának " is,amivel különben csak egy egyiptomi vallásos hagyományt elevenitett fel/44§.76.1./. Ő egyben a hold istennő,akinek Osiris,mint napisten,a férje,/Ibid./hatalmas istenasszony,aki ugyanolyan mértékben produkál is,mint amilyen mértékben reprodukál,amiért is Plutarchos arsenothelusnek azaz egyszerre him és nőnemünek nevezi,ugyanugy mint ahogyan Philo a saját rendszerében szereplő "mindenség anyját",a Sophiát,egyidejüleg him és nőnemünek deklarálta. Mivel Isis az éjjel tündöklő hold és a termékenység istennője,kézenfekvő dolog volt őt,e fogalmak körének kiterjesztésével,egyszersmind a szerelem istennőjének is megtenni,ami Plutarchos szerint az egyiptomi vallásban ténylegesen meg is történt./52§.94 1.és 64§.113.1./A szobrain látható tehénszarvakra és holdsarura egyaránt emlékeztető fejdisz is arra utal,hogy az istennő a szerelem és a termékenység egyesitett szimboluma.

d/ Isis az anyag.Az eddigi attributumokból már nagy valószinüséggel következtethető volt,hogy Plutarchos Isist az anyaggal is azonositani, fogja,amely a platoi és az arisztotelesi filozofiában ép azoknak a tulajdonságoknak a hordozója,amelyekkel Plutarchos az egyiptomi istennőt ruházta fel.Ez az azonositás az 56§-ben meg is történik,ahol azt olvassuk hogy az "isteni természet" három részből áll,amely három rész közül az első Osiris,a kezdet és a gondolat; a második Isis,a felvevő és befogadó principium,az ősanyag; a harmadik pedig az előbbi kettő produktuma :Horus,a látható világ ,amelyben a gondolat és az anyag egyaránt képviselve van.Ez az apa,anya,gyermek temészetes háromsága,amelyet Plutarchos a Politeiabeli derékszögü háromszöggel kapcsolatba hoz,mondván,hogy az vizszintes alapvonal a női,a merőleges vonal a férfi,az átfogó ferde egyenes pedig a gyermek szimboluma.A női principiumot ugyanitt ismét anyának /Mouth/,Horus kozmikus házának /Athyri/,valamint telinek és oknak nevezi /Methyer/,hozzáírva hogy Isis mint a világ anyja és anyaga,telity van és hogy az anyag mindig a jóhoz,tisztához és rendezetthez kapcsolódik.

Vizsgálódásainknak következő területe az a keleti vallásokból és a görög filozófiából összeszürődött gondolat-,érzés-,cselekvéskomplexus,amelyet a vallás és filozófiatörténet "gnosis" névvel szokott megjelölni.Az idetartozó rendszerekben a Sophiának ,mint női istenségnek,hiposztazisnak,elsőrangban fontos szerepe volt.

E ténynek valószinüleg az az egyik oka,hogy a leg elterjedtebb keleti vallásokban megszokott dolog volt egy-egy hatalmas istennőt /Kybele,Ištar,Isis/ a világkép közepén látni.Ennek a női világprincipiumnak az attributumait összeszedve azután könnyü volt a gnosisban is /amely nem egy gnosztikusnál egy szerelmi regénynek kozmikus dimenziókba való transpositioját jelenti/ a Sophiát hasonló centrális formában beállitani.

A gnosisról szólva megoldásra vár mindenek előtt egy methodik-ai probléma: hogyan lehet a Sophia szempontjából a gnoszticizmusról,mint olyanról,általában beszélnünk,amikor tulajdonképen annyi gnosztikus rendszer van,ahány gnosztikus gondolkodó /Faye:Gnostiques et gnosticisme,1925.p. /,már pedig Leisegang szerint /Die Gnosis,1927.p.59 /csupán keresztény gnosztikus iskola is éppen 60 féle volt.

E nehézséget a következő meggondolással illetőleg eljárással véljük áthidalhatónak.Ha annyi gnosztikus rendszer van is,mint amennyi gnosztikus gondolkodó,mégis van a gnosztikus gondolkodásnak magának bizonyos alapschémája,amin a rendszerek minden differenciáltságuk dacára nyugszanak.Ezt az alapschémát kivánjuk mindenek előtt megrögziteni,abban a Sophia szerepét meghatározni s végül azokat a rendszereket áttekinteni,amelyekben a Sophiának speciális jelentősége van.

a/ A gnosztikus rendszerek alapja egy /görög eredetü?/ triadikus világschéma,amelynek kialakulására bizonnyal az a stoikus eredetü Grundvorstellung volt döntő hatással,amely szerint a kozmosz egy megasz anthroposz,illetve az anthroposz egy megasz kozmosz.Ennek az elvnek az alapján ugyanis emberi kategóriáknak a kozmopoiesisre való átvitele semmi nehézséget sem jelentett,sőt éppen természetesnek tetszett.Amint tehát egy uj emberi individuum létrehozásához is apára és anyára van szükség,ugy gnostikus felfogás szerint,a világ létrejöttében is egy him és egy nőnemü principium müködött közre. Igy jött létre azután az apa,anya és fiu gnostikus istentriásza /v.ö.Osiris,Isis,Thot/,amelyben a fiu általában a látható világot jelenti,vagy azt az istenséget,aki a látható világot létrehozta.[1]

1) Az apa, anya, fiu istentriászra nézve v.ö. Leisegang Pneuma Hagion, 1922. p.25.

Kézenfekvő dolog,hogy e schémában a Sophia szerepe csak a női világprincipium reprezentálása lehet. Ez a kozmikus nőnemü erő jelenti azt a teremtő receptivitást,amely a beléhullt csirát életreváltja és igy minden termékenységnek,életnek anyja. Ez a megállapitás egyszersmind azt is megmagyarázza,miért azonosul a szinte az örök nőiség szimbolumává emelt Sophia olyan gyakran a földdel,a természettel vagy a lélekkel,amely utóbbi a klasszikus görög felfogás szerint valami mozgó,mozgást létrehozó elevenséget,életet jelentett.[1]

b/ E női principium/gnosztikus rendszerekben szabályszerüen visszatérő sors-schémája a következő: a Sophiát,amely mint mondtuk,az anyag kozmikus reprezentánsa,hirtelen /helyesebben egy meghatározott időpontban/ szenvedélyes vágy fogja el a szellem birodalmának legmagasabb csucsa,a himnemünek hiposztazált legmagasabb rangu metafizikai és theologiai principium után s az ő fényességét keresve az anyag sötétségébe hull.

E z a tény inditja el a világtörténések nagy drámáját,amelynek második fázisa a Sophia számkivetettsége,a harmadik pedig a Sophia ujboli felemeltetésének és megváltásának ténye illtve folyamata.

c/ A továbbiakban,mint ezt már jeleztük,azt kivánjuk egészen röviden kimutatni és megállapitani,hogy az egyes rendszereken belül hogyan maradt meg vagy hogyan alakult át a Sophia fent vázolt schémaszerü szerepe.

1) Basilidesnél az Isten és a világ között levő közvetitő erők ,hiposztazisok sorában ott találjuk a Sophiát,mint a szellemi erők legutolsóbbikát.

2) Valentinosnál az Isten és a világ között levő közvetitő erők egy him és egy nőnemü,"aeon"-nak nevezett entitásból álló párok /syzygien/ szerint vannak csoportositva.Ezek közül a harmincadik aeon lebukik,amely tény az anyagi világ ,általában az alsóbb rangu lények,az ember létre-

---

1. "Wie eng aber trotz aller Spiritualisierung der Anschluss Philons mit seiner Lehre von der " jungfräulichen Seele" , die den göttlichen Samen empfangt,an den Volksglauben blieb,zeigt die von R.Ganszyniec gemachte Entdeckung,dass die psyche im Volksglauben,wie er sich uns in den Zauber - papyri darstellt,geradezu einen Körperteil,nahmlich den Mutterschoss bedeutet." - Leisegang,Pneuma Hagion,Leipzig 1922.p.47.

3) Valentin tanitványai közül Ptolemaiosnál találkozunk ismét a Sophia mithosszal. Nála is a Sophia négy szenvedélyéből jön létre a négy világalkotó elem és az ő bukása a belőle született Enthymesis - Achamothnak a sorsában, aki Krisztus megismerésére vágyódik, ujból megismétlődik. Ebben az esetben a második fázisban szereplő megmentő és megerősitő természetesen nem Horus vagy Krisztus, hanem Paracletus.

Az ophiták és barbalognosztikusok, továbbá mint kevésbé jelentősek: a kainiták, a sethiánusok és severiánusok szektáit, Faye "az Anya

4) követői, les adeptes de la Mère" név alatt foglalja össze s nekünk nincs okunk rá, hogy e pontot ne kövessük.

Faye szinthézisének ugyanis ép az a felismerés az alapja, hogy ezek a rendszerek az első, minden tekintetben absolutnak gondolt principium után egy nőnemü entitást posztulálnak, amely szerepének kiváló fontosságát tekintve a régebbi rendszerek Logosz fogalmára emlékeztet. E gnostikus körön belül tehát a hagyományos triádikus világkép igy alakul:

I/az absolutum, fény, atya v. első ember = archanthropos

2/a második principium, második ember v. az Ember fia

3/egy nőnemü principium, amelynek a neve Szent Lélek v. első asszony /prima foemina/

α) Ophiták.

Az Első Asszony egy második nőnemü erőt hoz létre, a Sophiát v. más néven Prunikost, aki, mint Aphrodité, az ősi vizekből ölt testet s emelkedik elő. /A viz ~~által~~ban, ebben a gondolatkörben, ahol most vagyunk, általában a tipikus női elemnek látszik. / E második nőnemü principium láncszerüen hét fiut hoz létre, akikkel együtt az Anya egy ogdoaszt, azaz egy nyolc tagból álló egységet alkot.

Az első fiu, Jaldabaoth, s az Anya, Sophia-Prunikos, között a lelkek birásáért harc keletkezik, ~~amelynek egyik epizodja az első emberpár teremtése, egész folyamata pedig a világ sorsa és története. Ádám és Éva teremtése a hét fiu közös müve, mig Jaldabaoth-tal vagyis a rosszal szemben való engedetlenségre a kigyó /ophis/ utján Sophia -Prunikos csábitja el őket. Ennek az engedetlenségnek a folyamányaképp az első emberpár - s veluk együtt a Sophia-Jaldabaoth közti harc szintere- a láthatatlan szellemiből a látható anyagi világba kerül át. A harc az anya és fiu közt a lelkek birásáért~~ és a harc, amelynek folyama a világtörténettel azonos, lassanként a jó és rossz kozmikus küzdelmévé alakul át, amely küzdelemben a Jaldabaoth-tól származó démonok az embert a rosszra, mig Sophia a rossz, tehát Jalda-

jöttének, sőt általában minden rossznak és bajnak a kutforrása lett. A lebukó aeon neve Sophia és bukásának oka az a csillapithatatlan vágyódás a szellem és fény kutforrásának egy teljesebb szemlélete után, amely kutforrástól ő, mint az aeonok sorában a legutolsó, a legtávolabb áll.

Ennyi az amit a valentinosi Sophiáról Hyppolitusnál találunk, míg Iraeneus ~~már tovább megy és a Horusról szóló mithosszal kapcolatban~~ rátér a Sophia mithosz második és harmadik fázisára is.

Miután az ősemő ~~a Sophia~~ a fény és szellem utáni ~~szenvedélyes~~ vágyának engedve lezuhant, csaknem elnyelte őt a sötétség és az anyag, ~~ami formátlan és határtalan.~~ de Ekkor Horus, a teremtett dolgok számára fenálló, átléphetetlen határ, felvilágositja a Sophiát, a saját természete és hatalma határairól, megnyugtatja őt és lecsendesiti, valamint szenvedélyss vágyától megszabaditva. Igy ~~mind a gyülölködő további aeonok, mind pedig a szenvedő Sophia megnyugszanak és~~ azután a dolgok határairól szóló törvény alapján a világrend megzavart harmóniája ~~ugyan~~ helyreáll.

De a Sophia bukása nem maradt nyomtalan, és a jóvátétel csak a szellemi világra vonatkozott. A Sophia szenvedelméből született anyagi világba azonban a rossz betört és örökre ottmaradt.

Hogyan született a Sophia szenvedelmeiből az anyagi világ? E probléma megoldása igen eredeti s a Sophiának, mint női principiumnak, az anyaggal való szoros kapcsolatára élénk fényt vet.

Azok a szenvedélyek, amelyek a Sophia bukását okozták és követték, a rend helyreállttával nem multak el, hanem a Sophiától elválva, önálló hipostazisokká lettek s mint ilyenek létrehozták a négy elemet. A Sophia szomoruságából és könnyeiből lett a viz, a "nedves elem", a mosolyából a "fénylő substancia" /οὐσία φωτεινή/, amely alatt Valentinos talán a levegőt értette és igy tovább. Igy lett a Sophia bukásának, ~~mint ősöknek és rosznak~~, végső következménye az anyag.

A Philosophoumena-ban a valentinosi Sophiára nézve lényegében ugyanezeket az adatokat találjuk, azzal a különbséggel, hogy itt a Sophia bukásának oka a fenti motivumokon kivül, az az óhaj, hogy ő is önerejéből, társ nélkül teremtsen, amint az Atya az aeonokat létrehozta. Ereje fogyatékossága miatt azonban az ő produktuma - egy második, a pleromán kivül álló Sophia - csak erőtlen korcs, amelyet a nyugtalankodó aeonok közeléből a megváltó Krisztus eltávolit.

./.

baoth ellen ösztönzi. Végül Sophia anyjától, az Első Asszonytól kér Jaldabaoth ellen segitséget, aki ki is eszközli az Archanthropostól a megváltó Krisztus kiküldetését. A dicsőséges passio után Krisztus a Jaldabaoth jobbjára kerül, és ott magához fogadja azok lelkeit, akik őt ismerték és a test béklyóit le tudták magukról vetni. Ezek a lelkek véglegesen megszabadultak Jaldabaothtól, ami egszerre mint a Sophia - Prunikos győzelmét jelenti. I/

I/. Az itt ismertetett tanok forrása Irenaeus Adversus Haereses c. művében található s ugyanerre vonatkozik Theorodetusnak Haer. Fab. I; I4.-e is, ahol ő a szóban forgó szektát sethiánusoknak vagy ophitáknak nevezi. Tény az, hogy Hipplitusnak Epiphanesnél megőrzött hiradása az ophitákról egy alapvonalaiban azonos rendszerről számol be; amelynek vezérmotivuma ugyancsak a vizekből testet öltött Prunikos harca Jaldabaoth-hal. - A szekta neve a hiradások szerint onnét ered, hogy amidőn az első emberpár lelkébe az Anya közbenjárására fentről egy magasabb rendü "szikra" szállt alá, Jaldabaoth haragjába bosszuja eszközéül egy kigyóalaku fiut nemz, aki azonban a Sophia-Prunikos hatása alatt elfordult nemzőjétől és Évát engedetlenségre csábitva Jaldabaoth-hal szemben. /L. Faye i.m.

/.

A bárbelognostikusoknál a nőt entitás neve Barbelo[1]. Ő az Atya teremtő gondolatának első exterisatioja és ő a közvetitő a Teremtő és a teremtmények között, ugy amint a hasonló koru rendszerekben a Logos-Mesites. Az aeonok, u.n. mint Valentinosnál a gnosis legfilozofikusabb elméjénél, itt is páronkint vannak csoportositva, és mint a ophitáknál, itt is meg van a küzdelem az Anya - Barbelo - és a fiu - itt Protarchontos - között. Az Anya a jó, a fény és az ogdoas csucsán, tehát az Absolutum alatt a legmagasabb ponton áll.

Egyebekben a Sophia-Prunikos már ismertetett sorstémája itt is teljesen azonos módon ismétlődik, ~~hiszen éppen ezeknek az analogiáknak az alapján foglalta Faye e rendszereket egy fejezet alá.~~

Azok közül a gnostikus rendszerek közül, amelyekben a női principiumnak a világegytem sorsára nézve döntő szerepe van, meg kell még emlékeznünk a kopt gnostikus iratok közül egy minden valószinüség szerint a III. századból származó nagyobb eredeti fragmentumról: az u.n. Pistis-Sophiáról. A név kettős, s mind a kettő azt a női aeont jelentette, akivel most speciálisan foglalkozunk.

A Pistis-Sophia tárgya a következő. Tizenegy évvel feltámadása után Jézus tanitványaival az Olajfák hegyén ülve fény-jelenések között a szellemi világ misztériumairól beszél. Elmondja, hogy fény palástjába burkolva, mint ment feljebb sféráról sférára megnyiló ajtók és széttáruló függönyök között, ~~miközben csodálatos dolgokat látott,~~ mig csak el nem jutott a heimarmené uraihoz, az archonokhoz, démonokhoz, akiknek erejét megtörte és ezáltal a hatalmukban levő lelkek megmentését lehetővé tette. Folytonosan felfelé haladva igy jutott el Jézus a 13. aeonhoz, ami eredetileg a Pistis-Sophia helye volt, ~~s aki most a chaos sötétségében tanyázik.~~

Itt Jézus elmondja a Pistis-Sophia bukásának a történetét. Az a női principium, amint ez már több rendszerből előttünk ismeretes, fel akart emelkedni a legmagasabb fényforrásig elhagyván az összes alatta levő aeonokat. Ezek ~~természetesen fel vannak háborodva~~, bosszura törekszenek és ~~minden módon~~ a Sophia vesztére törnek. Az az archon, akit ~~speciálisan~~ megbiznak a Sophia megbüntetésével, hamis fényeket csillogtat meg előtte, amelyket Sophia tévesen az általa annyira kivánt nagy fényességnek gondol, elhagyja helyét, utána hajlik, és igy belezuhan a chaosba.

Itt kezdődik a Sophia sorstragédiájának második fázisa, a női ~~entitás~~ aeon

szenvedéseinek és megpróbáltatásainak periodusa. Mi közben az anyag sötétségében vergődik, az archonok meg nem szünő intrikájából kifolyólag egyre ujabb-s mind fantasztikusabb - erők támadják meg, hogy elvegyék tőle azt a fényt, amelynek birtokában van. Az ellene inditott támadás mind erősebbé válik, mind addig, amig a történet harmadik fázisában, mint megmentő Jézus közbe nem lép s elvéve a Sophiát támadó erőktől, démonoktól s archonoktól a saját fényrészüket, a Sophiát tőlük meg nem szabaditja.

Ez a megszabaditás azonban több formához van kötve. Sophiának a 12 megsértett aeon kibékitésére 12 bünbánó zsoltárt kell elmondania s végül egy 13-ikat, az elhagyott 13. aeon tiszteletére. Ekkor Jézus egy megszabaditó erőt küld hozzá, amely őt a chaosnak egy "tágasabb" helyére vezeti. A teljes megszabaditás azonban csak most, az Atya közbelépése és hozzájárulása után kezdődik, amikor is Jézus megparancsolja Gabriel és Mihály arkangyaloknak, hogy a Sophiát nagy vigyázva emeljék ki a chaosból, ugy hogy fényrészének teljes birtokában megmaradjon. Ekkor Sophia egy a 13. aeon fölött álló helyre, tehát az Atyához mégis csak közelebb, kerül. Jézus ujból megerősiti őt, miután még, mint ezt előre jelzi, három támadást kell kiállania. Ezek a támadások hamarosan be is következnek, azonban az archonok bukásával, illetőleg fényük elvesztésével, és a Sophia diadalával végződik. Véglegesen megmenekülvén Sophia megnyugszik és egy utolsó himnuszban a hálájának és örömének ad kifejezést.

~~/ A bölcseség fogalma Plotinosnál /~~

Amint az előzőkből kiderült, a bölcseség fogalma, mint nőnemü hiposztazis illetve a nőiség kozmikus szimbóluma a gnosztikus irodalomban jelentős~~ségű~~ szerepet játszott.

Tudjuk, hogy Plotinos attitüdje a keleti veretü gnosztikus irányzattal szemben világosan ellenséges és szembeforduló. Ez a görög racionalizmus szembehelyezkedése a keleti misztikával, érzékiséggel, mértéktelenséggel szemben.

Hasonlókép azt is tudjuk, hogy az uj iránynak Plotinos közvetlen közelében, mint maga mondja: a barátai között is voltak hivei /II.9. 10./, - hiszen ép ezen körülmény inditotta arra, hogy a gnoszticizmussal szemben elfoglalt álláspontját, nem minden apologizáló s visszatéritő tendencia nélkül, a II.9-ben oly pregnánsan körvonalazta.

Mielőtt a sophiára nézve a plotinosi szövegek vizsgálatába fognánk, a priori sem látszik valószinünek, hogy ezen előőranguan fontos gnosztikus hiposztazisnak semmi nyomára se bukkanjunk annál a Plotinosnál, aki a gnoszticizmussal állandó és intenziv személyi és gondolati kapcsolatban állott és akinek a legjellemzőbb személyi kvalitását éppen ugy jelölhetnénk meg, hogy bámulatos lelki fogékonysága ~~egyenesen~~ predesztinálta őt kora világnézeti problémáinak a ~~szintézésére, amelyet~~ az Enneaszokban ~~valóban meg is alkotott.~~

De lássuk a szövegeket. Hogy azonban ezeket helyesen tudjuk értékelni és felhasználni, célszerünek látszik a bölcseség fogalom neve és tartalma között a következő ~~praeliminális~~ megkülönböztetést tenni. Mikor a bölcseség nevét keressük, fel fogjuk sorolni mindazokat ~~az Enneaszok-beli~~ helyeket, ahol Plotinosnál a sophia kifejezés előfordul. Mikor azonban a philoi és gnosztikus Sophia atributumaival fellépő női hiposztazist kutatjuk, akkor a név előfordulásán kivül ~~még más módot is fogunk keresni arra, hogy~~ ennek a hiposztazisnak a körvonalait - esetleg más plotinosi hiposztazisok vagy fogalmak alatt - megtaláljuk.

1./ A Sophia Plotinosnál.

I.2.6 és 7: a bölcseség idea /minta/, amelynek a megvalósulása erény

I.3.6: a bölcseség /és a dialektika/ olyan erények, amelyek az embert filozofálásra képesitik.

I.4.9: itt a sophia a stoikus bölcseséget jelenti, vagyis olyan

./.

cselekvések ~~szakadatlan~~ láncolatát, amelyek az ész szabályainak a legjobban megfelelnek. Ilyen cselekvések láncolata teszi ki, stoikus felfogás szerint, a bölcs életét, és a bölcseség létformája magával a ~~léttel~~ létezéssel /ousia, etre/ azonosul.

I.4.15: a bölcseség itt egy speciális erényt jelent.

II.9.8: a bölcseség fogalma az élettel kapcsolódik össze.

II.9.8: a bölcseség olyan tulajdonság /erény, tudás/, aminővel a csillagok is birhatnak.

II.9.10./11.12/: itt a gnosztikus sophia lép előtérbe, amelynek a fogalma abban a szektába, amelyről Plotinos beszél /barbelognosztikusok ? l. Schmidt / a lélekével a legszorosabb kapcsolatban állott.

II.2.9: a bölcseség az embernek egyik lelki tulajdonsága /erénye/, olyan mint az értelmesség, müvészi tehetség, igazságosság.

V.1.4: a kimondhatatlan "bölcseség itt az értelmi világ vezető fogalmainak hipostaszisainak sorában szerepel, még pedig ismét az élet fogalmával szoros kapcsolatban.

V.9.11: itt Plotinos felsorolja, hogy az értelmi világban, az ideák között minő tudományok foglalnak helyet. Legmagasabb rangu közülők a geometria után következő sophia, mely a létező körül forog. /Itt sophián minden bizonnyal a philosophiát érti Plotinos/

Azok közül,a helyek közül,ahol a sophia kifejezés előfordul szándékkal hagytuk utoljára az V.Enneasz 8-ik könyvének 4.5.és 6.fejezeteit. Amig ugyanis az eddig felsorolt helyeknél a gnosztikus Sophiának a II.9.-ben adott ismertetését is talán még az V.1.4-et kivéve általában azt találtuk,hogy a sophia Plotinosnál egy lelkiképszséget,diszpoziciót jelent,amelynek a megléte a sophos /mégpedig, hozzátehetnők,a stoikus sophos/ kritériuma,addig a most tárgyalandó három fejezetben a sophia önálló szubsztanciává válik,amely többé nem csupán az ideák szintelen,lehetőségi életét éli,hanem önálló,tevékeny energia. E tevékeny bölcseségnek a fogalma itt jellemző módon az élettel és a tudománnyal kapcsolódik össze. Nagy horderejü az 5. fejezetben ez a kijelentés: " magának a bölcseségnek nagyságát és hatalmát leginkább abból láthatjuk,hogy magánál tartja és ő teremtette valamennyi létezőt" .

Ilyen Sophiáról,amely teremt,sőt ideákat /=,létezőket/ teremt, illetőleg hasonlóan a Noushoz,minden ideát ő teremt,az Enneásokban eddig sohasem hallottunk.

Ugyanilyen hangnemben folytatódik az V.8.5 fejezete,amely a Sophia teremtő tevékenységéről további részleteket közöl. Minden természeti és müvészeti alkotás,ezek szerint,a Sophia tevékenységének produktuma. A természetben van egy ősi bölcseség,amely szerint a természeti jelenségek létrejöttek,teremtettek. A müvészek,amidőn festménnyel,vagy szoborral a természetet próbálják utánozni,tulajdonkép ezt a bölcseséget keresik és igy az ő alkotásaik is e szerint a bölcseség szerint jönnek létre.

Ugyanezt a gondolatot Plotinos egyszer már a III.8.2.végén, illetve a III.8.3.elején is kifejezte,azonban azzal a különbséggel, hogy amit itt bölcseségnek nevez,akkor ott logosznak mondotta.

Hogy ez az összehasonlitásunk s az abból folyó megállapitás nem jót hibáztat nyomon bizonyitja,hogy az V.8.5. fejezetének 23.sorától /Editio Volkmann/ Plotinos a természetben ható bölcseséget váratlanul ismét Logosznak nevezi/ / s e logos eredetét nyomozva négy soron át ilyen /himnemü/ formában is beszél róla. A 27.sorban azután,mintha csak a logosz és a sophia ki-

./.

fejezés számára egyenlő értékü synonima volna, váratlanul ujból azt kérdi: a bölcseséget az ész nemzette-? Felelet: Igen, mert az észnek valódi léte van, a valódi lét pedig bölcseség, s mint bölcseség a Nous a természetben levő bölcseséget is, mint hasonló a hasonlót, könnyen teremthette.

A 6. fejezet az egyiptomi hieroglifekről, mint az egyiptomi tudomány és bölcseség /e két fogalom gyakran visszatérő kapcsolata jellemző/ symbolumairól szól, s Plotinos megjegyzi, milyen csodálatos, hogy a bölcseség, annak, ami az ő mintájára s hasonmására alkottatott /= a hieroglifek/ ilyen önálló életet tud adni.

Összegezzük e három fejezetnek a sophiára nézve levonható tanulságait. Az V.8.4.5 és 6.-ban

a./ a sophia önálló substanciává válik

b./ teremt

A./az ideák világában

B./ a természetben

C./ a müvészetek terén.

c./ Ezen atributumok alapján a sophia itt a logossal /sőt bizonyos mértékig magával a Nous-szal/ azonosul.

d./ Aminek alapján viszont, tekintettel arra, hogy itt a sophia ilyen szerepben minden előkészités, magyarázat nélkül lép fel, megállapithatónak véljük, hogy a szóbanforgó három fejezetben /egészen pontosan szólva a Volk. kiadás 236. oldalának 21. sorától a 236. o. 30. soráig/ ha még talán nem is a rendszer alapstrukturája, de legalábbis a plotinosi terminologia szempontjából /határozott következetlenség észlelhető.

Mi ennek az inkonzekvenciának az oka ?

Karl Schmidt szerint /Plotins Stellung z. Gnosticizmus, p.64-5/ a gnostikusok elleni polémia az V.8. könyvvel kezdődik s a II.1., III.7. III.2., III.3., II.9. -en át folytatódik illetőleg tetőződik be. Schmidt szerint is kétségtelen tehát, hogy Plotinos tanitói munkásságának egy hosszabb periódusán át foglalkozott ezzel a neki oly idegen s mégis közelről rokon gondolatkomplexummal, emellyel környezetének számos tagja szoros kapcsolatban áll..

E tények alapján felmerül annak a lehetőségnek a gondolata,

./.

vajjon nem a Mesternek egy gnostikus gondolatoktól inficiált tanitványa toldotta-e be az V.8.-ba az inkriminált három fejezetet? E feltevés ~~távolról~~ nem látszik kizártnak,azonban e problémával való foglalkozás ezuttal kivülesik a feladatunk szabta kereteken és igy a részletes indokolást más alkalomra kell halasztanunk.

Inkább vessük fel most utolsóra azt a kérdést,vajjon nincsen e a plotinosi hipostazisok közt olyan,amely neme,szerepe és atributumai alapján a gnostikus sophiával egybevethető volna? 2./ A feleletet e kérdésre ugyancsak Schmidt megadta már,aki szerint "die Weltseele des Plotin ist die Sophia der Gnostiker" /o.c.40 o./

Ha e megállapitás igaz,akkor e tény egyben megmagyarázza a plotinosi sophia fogalom tartalmi szegénységét.

Vizsgáljuk tehát mi a világlélek Plotinosnál.

Mi a világlélek Plotinosnál ? Olyan nőnemü kozmikus principium,amely az ideákat anyaggal kapcsolja össze és igy eleven valóságokká alakitja. A fa ideája pl. az értelmi lény az érzéki világba jutva ideából egy konkrét anyagi valóságban ható logosszá,illetve egy konkrét fává alakul. E processzusban a lélek az életadó principium szerepét játsza,sőt,amint Plotinos mondja ő maga az Élet,amely határtalanul nagy és mindenhová kiterjed /V.2.2./ A lélek további jellemzésére az V.1.2-ben azt olvassuk: "minden élőlényt,melyeket a föld,a viz,a levegő éltet,továbbá a csillagokat,a napot,a nagy égboltot,egyszóval mindent,ami mozog s ami ennek folytán él,életet lehelve beléjük a lélek hozott létre. Ép ezért ő maga minden létező dolognál értékesebb,mert a dolgok a szerint keletkeznek, vagy mulnak el,amint a lélek odahagyja őket vagy életet nyujt nekik."

Mármost ép azt a funkciót,amely által a lélek teremt,tehát ami ép,mint fönt láttuk,őt naggyá,halhatatlamá és istenivé teszi,Plotinos ugyanakkor bukásnak,lehajlásnak nevezi. /IV.3.4; III.6.5; VI.8.16; V.1.1; / Mi az oka ennek ? Az,hogy görög ember létére,ő a cselekvés sféráját a tiszta gondolaténál kevesebbre értékeli,mivel a cselekvésnek az anyag a szükségképü előfeltétele. A hypostasisok sorában ép ezért a psyché a legutolsó rangu,amely az észt és a legfőbb Egyet,mint legkülső gyürü veszi körül.

Miből áll tehát a lélek bukása és e bukást a lélek miért követte el ? Megelőzőleg ugyanis "a lélek felkerekedett s amennyire csak tudott,ő /- Egy/ felé fordult,amint csak őt felismerte és meglátta. Örvendezett azon,hogy szemlélhette és csodálhatta,amennyire csak azt szemlélni képes volt. Ő nézte folyvást,mintegy megigézve s belőle másis valamit magában hordozva örvendett neki,amikor hirtelenül szenvedélyes vágy fogta el,mint azokat,akik egy szeretett lény vagy dolog képét nézve felindulnak,s a képmásban folyvást azt látják, amit szeretnek." /VI.7.31./

A bukás,az anyagba való lehajlás ebben a mistikus pillanatban következett be. Ennek az eseménynek a gnostikus Sophia bukásával való közeli rokonságát élénken illusztrálja,hogy Plotinus

./.

legbehatóbban a II.9-ben tárgyalja, ahol a Sophiát egyszerüen lélek-nek nevezi. Kár, hogy épp ezekből a fejtegetésekből arra nézve, hogy Plotinos maga miképen gondolta a saját világképén belül a világlélek lehajlását, ~~nemsokat~~ alig lehet ~~kihámozni~~ valamit kivenni: a saját nézetei ugyanis teljesen össze~~vannak~~szőve a cáfolt gnostikus tanok expozéjával. " A lehajló lélek meglátta és megvilágitotta a meglévő sötétséget ", - idézi a gnostikusokból a II.9.12-ben az a Plotinos, aki az V.1.2-ben maga is azt irja, hogy " a magában nyugton álló világegyetemben minden oldalról beleömlik, folyik a lélek, amely a mindenséget mindenfelöl áthatja és megvilágitja. Mint ahogy egy sötét felhőt a nap fénylő sugarai ragyogóvá tesznek és aranyos külszint kölcsönöznek neki, ugy a lélek is, amint a világegyetem testébe jut, életet és hallhatatlanságot ad neki, felkeltvén őt nyugalmából. Igy a világegyetem, a lélek észszerü vezetése mellett örök mozgással mozgatott boldog élőlény lett. Amióta bentlakik a lélek, van értéke, mig viszont a lélek előtt csak halott test, föld és viz, illetve az anyag sötétsége volt, továbbá nem létező, az, amit, mint valaki mondja /Homeros: Ilias, XX.65/, az istenek gyülölnek. "

Miért teremt a plotinoszi lélek? Ugy, amint a fény után a sötétségbe hulló gnostikus Sophia, ő is ~~ezt~~ a szellem utáni vágyódásból teszi. Mi alatt a Nous szemlélte, heves vágy fogta el egy a nousban szemlélt ideának megfelelő cselekvés, teremtés után. /IV.7.10./ ~~az nélkül~~ és, mintegy e szemlélődéstől megtermékenyülve ~~és szülési fájdalmaktól gyötörten~~ teremteni ~~igyekszik~~ törekszik. /IV.7.10 / A léleknek ezt a teremtési processzusát ugy is jellmzi még Plotinos, hogy a lélek a szellemre tekintve, ami fény, ezt a fényt magábafogadja és a sötét anyagban visszatükrözi /IV.3.11./ / E tanitásnak a gnosissal valamint a plotinoszi világléleknek a gnostikus Sophiával való rokonságára nézve, ismét a II.9.12-ből kiemelt citátumra hivatkozunk. /

Plotinos szerint azonban a bukás, a szellemtől való elszakadás, elpártolás nem az egész lelket érte. Az V.1 3-ban olvassuk, hogy " a léleknek van egy az isteninél is istenibb része ", amely azzal a felsővel határos, és amelytől a lélek származott, ~~ami kétségkivül csak az~~ ~~és lehet~~ Ezt a legfelső v. legelső lelket - olvassuk folytatólag - ne ugy

./.

fogd fel,mint amelyik onnan teljesen kifolyik,hanem ugy,mint ami részben abban marad,részben pedig közvetlenül alatta van.

Mivel pedig Platon a világlelket Aphroditének nevezte el,ezt az elnevezést Plotinos is megtartja /III.5.5/,de ugy alkalmazza, hogy a világléleknek azt a részét,amely az értelmi sférában fennmarad égi,amelyik pedig az anyagba leszáll,földi Aphroditének nevezi./III.5.2/.

Az u.n. földi Aphrodité /amelyet talán megint alkalmasan lehetne egybevetni a gnosztikus"alsó" Sophiával //l.Bousset:Hauptprobleme der Gnosis,p.64// / ugy van a világgal összekötve,mint az embri test az emberi lélekkel. A földi Aphroditének egy még alacsonyabb fekvő része a vegetativ természetben müködő,teremtő "lélek" , amely az Enneasban gyakran magával a természettel azonosul/ III.8; IV.7.19; IV.4.22;/ Igy érthető,hogy Plotinos a IV.4.20-ban a természetet,illetve a benne lakozó psyché-t anyához hasonlitja,ami e principium személyi és nemi karakterére vonatkozólag igen fontos és jellemző adat.

Plotinos tanainak a bölcseségfogalom értelme és jelentősége szempontjából való átvizsgálása után fejtegetéseink végére jutottunk. Láttuk, hogy e fogalomnak Philonnál, Plutarchosnál, a gnósisban és - bizonyos mértékig-Plotinosnál, vallásos- misztikus értelme van, amelynek megállapitása és meghatározása, amint ezt előző fejtegetéseinkben megkiséreltük, véleményünk szerint a filozófiatörténész megértő és értékelő munkásságához szükségképen hozzátartozik.

Vizsgálódásaink eredményét legmegfelelőbben talán ugy foglalhatnók össze, hogy a keresztény időszámitás első három századában a Sophia fogalom tartalmában egy női istenség, illetőleg hipostasis koncepciója is benne van, amely istenség az imént tárgyalt bölcselőknél a receptiv termékenység kozmikus szimboluma.

E szimbolum eredetét Reitzenstein még messzebb viszi vissza, amidőn megállapitja, hogy az általunk vizsgált Sophia,személyi, tehát vallásos értelmét tekintve, egyik variánsa az iráni eredetü Psyché Istennőnek, az teremtőjétől ~~Az az istennő~~ a világtörténet kezdetén

~~szerencsétlen~~ elszakadt ~~eltévelyedett~~ és csak a dolgok végezetével tud hozzá ismét visszatérni.

A filozófiai fogalmak eredetének vizsgálatában a filozófiatörténész természetesen ilyen messzire nem mehet vissza s e problémák megoldása csak az összehasonlító vallástörténettől várható, amely tudománnyal való szoros együttműködésre - különösen a hellenizmus korában a filozófiatörténet egyenesen rá van utalva. Ezt a kollaborációt próbáltuk a jelen dolgozatunk szabta szerény keretek között magunk is megvalósitani, azonban függetlenül a ~~saját~~ munkánk értékétől szilárdan meg vagyunk győződve arról, hogy e két tudomány összemüködésétől mind a kettőnek az irányában még jelentős eredmények várhatók.

kézirat.

VÁROSI KÖNYVTÁR 4528 TATA