

# ŽIVA TRADICIJA

Hans Jonas

## Poimandres Hermesa Trismegistusa

### Pregled gnostičnih virov

Kateri so viri, se pravi literatura, s katero lahko rekonstruiramo podobo pozabljene gnostične religije? Pregled, ki sledi, teži k reprezentativnosti, ne k popolnosti. Vire moramo razdeliti na prvotne in drugotne, od katerih so bili vse do pred kratkim znani večidel samo drugotni. Te skupine se bomo lotili najprej.

### Drugotni ali posredni viri

1. Boj proti gnosticizmu kot nevarnosti za pravo vero je zavzel ogromno prostora v zgodnji krščanski literaturi in tako so dela, posvečena njegovi zavrnitvi, glede na obravnave in preglede, ki jih dajejo čez gnostične nauke, ter pogosto tudi glede na ekstenzivne dobesedne citate iz gnostičnih spisov najpomembnejši drugotni vir za nas. Lahko pristavimo, da so bili do devetnajstega stoletja (razen Plotinove razprave) edini vir, saj je zmagoslavje Cerkve povzročilo, da so gnostični izvirniki izginili. Iz te skupine velja omeniti velika polemična dela cerkvenih očetov: napisali so jih Irenej, Hipolit, Origen in Epifanij v grščini ter Tertulijan v latinščini. Klemen iz Aleksandrije, tudi cerkveni oče, je med svojimi deli zapustil izjemno pomembne, v grščini napisane *Ekscerpte* iz del Teodota, pripadnika valentinijanske šole, ki predstavlja vzhodno («anatolijsko») vejo gnosticizma. Kar zadeva italsko vejo, pa je Epifanij ohranil celoten literarni dokument, Ptolemejevo *Pismo Flori*. Ob tako popolnem (ali skoraj popolnem) podajanju napadanih nauk (sem bi lahko šteli tudi Hipolitova poročila o naazencih in o *Baruhovi knjigi*) se distinkcija med drugotnimi in prvotnimi viri seveda zabriše. Nič nenavadnega ni, da so vsi izvirniki, ki so se prek tega medija ohranili bodisi v celoti ali le deloma (kar je tudi pravilo), napisani v grščini. Ti patriistični viri, v celoti vzeto, ponujajo podatke o večjem številu ločin, ki so bile vse vsaj nominalno krščanske, čeprav je njihova krščanska plast marsikdaj zelo tanka. Poseben prispevek iz poganskega tabora, ki

se uvršča v to skupino, je razprava neoplatonističnega filozofa Plotina z naslovom *Proti gnostikom ali proti tistim, ki pravijo, da je stvarnik sveta zel in da je svet slab* (Enn. II. 9.). Razprava je naperjena proti naukom neke določene gnostične ločine, ki je ni mogoče zanesljivo identificirati z nobeno posebej omenjeno ločino v patrističnih katalogih, a brez dvoma pripada eni izmed poglavitnih tovrstnih grupacij.

2. Po izteku tretjega stoletja so se antiheretični pisci morali posvetiti zavračanju *maniheizma*. Te nove religije niso imeli za del gnostične herezije, saj so z njo v ožjem smislu do tedaj že opravili; a glede na širše kriterije zgodovine religije spada maniheizem v isti krog idej. Kar zadeva zelo ekstenzivno krščansko literaturo, nam je treba omeniti samo *Acta Archelai*, dela Tita iz Bostre (v grščini), sv. Avgušтина (v latinščini) in Teodorja bar Konaia (v sirijščini). Krščanski zbor dopolnjuje tudi Aleksander iz Likopolisa (v Egiptu), filozofsko izurjeni poganski pisec, ki je pisal eno generacijo za Manijem.

3. Tudi nekatere *misterijske religije* pozne antike na pogojen način pripadajo gnostičnemu krogu, kolikor so alegorizirale svoj ritual in izvirne kultne mite v duhu, ki spominja na gnostičnega: lahko omenimo misterije Izide, Mitre in Atis. Vire v tem primeru sestavljajo poročila tedanjih grških in latinskih, zvečine poganskih piscev.

4. Določena količina zastrtih podatkov je raztresena po *rabinski literaturi*, čeprav je sicer, v naprotju s krščansko prakso, tu molk veljal za bolj učinkovit način spopada s herezijo.

5. Pozna veja *islamske literature*, ki obravnava številne religije, ne nazadnje vsebuje pomembne pripovedi o maniheizmu, pa tudi o nekaterih manj znanih gnostičnih ločinah, katerih dela so se ohranila v islamski dobi.

Drugotne vire najdemo v grščini, latinščini, hebrejščini, sirijščini in arabščini.

#### *Prvotni ali neposredni viri*

Ti viri so začeli prihajati na dan z devetnajstim stoletjem in se nenehoma kopičijo na račun srečnih arheoloških najdb. Razpored, ki sledi, se ne drži vrstnega reda po času nastanka in najdbe.

1. Neprecenljive vrednosti za poznavanje gnosticizma zunaj krščanske orbite so svete knjige *mandejcev*, ločine, katere preostanki so preživeli na področju spodnjega Evfrata (zdaj v Iraku); mandejci so bili odločno antijudovsko in nič manj antikrščansko nastrojeni, a so med svoje preroke, v nasprotju s Kristusom in na Kristusov račun, prištevali Janeza Krstnika. To je edini primer, da se je gnostična religija ohranila vse do današnjega dne. Ime je izpeljano iz aramejske besede *manda*, »spoznanje«, tako da so »mandejci« dobesečno »gnostiki«. Njihova dela, napisana v aramejskem dialektu, ki je močno soroden dialektu

*Talmuda*, sestavljajo najobširnejši korpus – izjema je morda naslednja skupina – izvernih gnostičnih tekstov, ki so nam na razpolago. Gre za mitološke in doktrinalne razprave, ritualne in moralne nauke, liturgijo in zbirke himen in psalmov, ki se odlikujejo z globoko presunljivo religiozno poezijo.

2. Nenehoma naraščajočo skupino virov sestavljajo krščanska *koptsko-gnostična* dela, izhajajoča iz valentinijanske šole ali pa iz širšega kroga, ki ga ta šola reprezentativno zastopa. Koptščina je bila egipčanski pogovorni jezik poznega helenizma, ki je nastal iz stare egipčansčine s primesjo grščine. Promocija tega ljudskega jezika v literarnem mediju reflektira vstajo množične religije proti grški sekularni kulturi helenistično izobraženega sloja. Vse do zdaj je sveženj nam znanih koptsko-gnostičnih del, kot so *Pistis Sophia* in *Jeûjeve knjige*, reprezentiral dokaj nizko in degenerirano raven gnostične misli, ki pripada razkroju spekulacije o Sophiji. Kasneje (okrog leta 1945) pa je senzacionalno odkritje pri Nag-Hammadiju v zgornjem Egiptu prineslo na dan celotno knjižnico gnostične skupnosti, v kateri najdemo koptske prevode iz dotlej neznanih grških del, ki se uvrščajo v »klasično« fazo gnostične literature: med njimi je tudi ena izmed osrednjih valentinijanskih knjig z naslovom *Evangelij resnice* – če je že ni napisal Valentin sam, gotovo datira nazaj v čas nastanka njegove šole –, ki smo za njen obstoj in naslov vedeli iz Ireneja. Z izjemo tega dela kodeksa, ki je bil objavljen leta 1956, in nekaj izvlečkov iz drugih delov preostanek ekstenzivnega novega gradiva (13 zvitkov, nekaj fragmentarno ohranjenih, nekaj skoraj nepoškodovanih, ki v seštevku obsegajo približno 1000 papirusnih strani in prezentirajo okrog 48 del) doslej še ni bil objavljen. Po drugi strani pa je bil koptski kodeks, odkrit že veliko prej, po šestdesetih letih ležanja v berlinskem muzeju prvič objavljen leta 1955; od njegovih gnostičnih delov je najpomembnejši *Janezov apokrif*, osrednje delo Barbelo-gnostikov, ki ga je uporabljal že Irenej v svojem poročilu o tem sistemu iz drugega stoletja našega štetja. (To delo in še neko drugo iz te zbirke, nekoliko kasnejša *Modrost Jezusa Kristusa*, sta bili najdeni v neurejenem delu knjižnice iz Nag-Hammadija – *Apokrif* v nič manj kot treh verzijah, dokaz za to, kako so ga cenili.)

3. V koptskem jeziku je prav tako tudi knjižnica *manihejskih* papirusov, ki je bila najdena v Egiptu leta 1930 in katere urejanje se še ni končalo. Na zelo slabo ohranjenih zvitkih, ki datirajo v četrto stoletje našega štetja in jih cenijo na okrog 3500 strani, so doslej razbrali eno od Manijevih lastnih knjig, ki je bila prej znana samo po naslovu in za katero se je, tako kot za vse druge njegove knjige, verjelo, da je nepopravljivo izgubljena: to je knjiga z naslovom *Kephalaia*, *Poglavja*; nadalje so razbrali tudi *Knjigo psalmov* zgodnje manihejske skupnosti in del zbirke *Homilij* iz prve generacije za Manijem. Tako kot mandejski tudi koptski manihejski korpus vsebuje doktrinalno in obenem

pesniško gradivo. V tem primeru gre verjetno za prevod iz sirijščine, čeprav ni mogoče izključiti posredniške vloge grškega prevoda.

4. Naslednja skupina izvirnih, vendar poznejših virov za vzhodno obliko manihejske religije so tako imenovani Turfanski fragmenti v perzijsčini in turščini, ki so bili najdeni med izkopavanji pri oazi Turfana v kitajskem Turkestanu na začetku tega stoletja; k temu je treba dodati še dva kitajska teksta, prav tako najdena v Turkestanu: zvitke s himnami in z razpravo, ki nosi ime po Pelliotu, ki jo je našel in uredil. Ti dokumenti – čeprav še niso urejeni v celoti – so dokaz, da je gnostična religija cvetela celo v daljni centralni Aziji.

5. Zahodnim učenjakom je najdlje znan korpus grških del, pripisan *Hermesu Trismegistusu* in pogosto navajan pod imenom *Poimandres*, ki pa se, namreč to ime, v strogem smislu nanaša le na prvo razpravo. Obstoječi korpus, ki je bil prvič objavljen v sedemnajstem stoletju, je preostanek egipčanske helenistične literature razodetja in je bil označen za »hermetičnega« zaradi sinkretistične identifikacije egipčanskega boga Thotha z grškim bogom Hermesom. Številne reference in navedki pri poganskih in krščanskih piscih pozne antike so dodatni vir za hermetično misel. Ta literatura ne reflektira gnostičnega duha v celoti, temveč le deloma. Isto velja za nanjo tesno navezujočo se *alkimistično* literaturo in za nekatere grške in koptske *magijske papiruse*, v katerih se kaže primes gnostičnih idej. Hermetično razpravo z naslovom *Poimandres* pa je kljub znamenjem judovskega vpliva treba imeti za prvovrsten dokument neodvisnega poganškega gnosticizma.

6. Tu je končno tudi gnostično gradivo iz nekaterih novozaveznih *Apocrypha*, kot so *Tomaževa dela* in *Salomonove hvalnice* – v obeh primerih ima to gradivo obliko pesmi, ki sodijo med najodličnejše izraze gnostičnega čustvovanja in vere.

Izvirne vire, jezikovno gledano, najdemo v grščini, koptščini, aramejščini, perzijsčini, turščini in kitajščini. (Izraz »izviren« tu ne izključuje starih prevodov, kakršni so turški, kitajski in večina izmed koptskih dokumentov.)

\* \* \*

Kljub velikim odklonom od judovsko-krščanske orbite in kljub sklicevanju nanjo večidel le na način odboja, še zlasti kar zadeva njen judovski aspekt, smo se v zadnjem poglavju gibali docela znotraj nje. Doktrine o stvarnikih sveta, ki smo jih pravkar pregledali, so utemeljene na posebnem antagonizmu nasproti stari zavezi. Šli bi predaleč, ko bi rekli, da je bil ta antagonizem sam po sebi vir gnostičnih načel, vendar pa se v njih zagotovo izraža in jim, grupiranim v različne sisteme, na najučinkovitejši način daje barvo. V tem poglavju se bo kazalo, da gnostična misel in spekulacija ponekod v helenističnem svetu ni imela nikakršne zveze s krščanstvom. Hermetična dela, ki so bila sprva pisana

v grščini, niso samo popolnoma poganska, temveč je v njih odsotna celo polemična referenca na judaizem oziroma krščanstvo, čeprav je očitno, da je bil pisec *Poimandresa* seznanjen z biblijsko zgodbo o stvarjenju, ki je prek *Septuaginte* postala splošno znana v grškem svetu. Religija »trikrat največjega Hermesa« je nastala v helenističnem Egiptu, kjer so Hermesa identificirali s Thothom. Vendar *Corpus Hermeticum* ni v celoti sestavljen iz gnostičnih virov: obsežne dele *Corpusa* preveva duh kozmičnega panteizma, to se ne ujema s strastno zavrnitvijo fizičnega univerzuma, ki je tako značilna za gnostike. Drugi deli so pretežno moralnega karakterja; pri tem se močno izraženi dualizem čutnega in duhovnega, telesa in duha, čeprav se lepo ujema z gnostično naravnostjo, zelo dobro prilega tako krščanskemu kot platonističnemu okviru, saj izraža šplošno transcendentalno razpoloženje te dobe. Tu, v tej sinkretistični celoti, pa so neizbežno tudi gnostični deli: še zlasti prvo delo *Corpusa*, imenovano *Poimandres*, je izstopajoč dokument gnostične kozmogonije in antropogonije, neodvisne od spekulacije krščanskih gnostikov. *Poimandresov* sistem se osredišča okrog božanske figure Prvega človeka; pogreznjenje Prvega človeka v naravo je dramatični vrhunec razodetja, temu sledi vzpon duše, z opisom katerega se razodetje tudi sklene. Antiteza stvarnika in najvišjega Boga je tu odsotna: demiurga je pooblastil Oče in njegovo stvarjenje se zdi (kot bodo to kasneje še vedno poudarjali manihejci) najboljši način spopadanja z obstojem kaotične teme. Vendar je nepredvidena vključitev božanskega Človeka v kozmični sistem očitno tragična; celo najpristnejše demiurgovo delo, sedem sfer in njihovi vladarji, se izkaže za veliko bolj problematično, kakor bi bilo pričakovati po pripovedi o njihovem izvoru. Pri povezovanju različnih delov v konsistentno doktrino nastopijo precejšnje težave in tudi določena dvoumnost, porajajoča se iz združitve kontradiktornega gradiva, nemara izhaja od tod. A tem vprašanjem bomo posvetili pozornost šele, ko bomo obnovili poglavitno telo teksta.

### Tekst

(1) Nekoč, ko sem se zatopil v premišljanje stvari, ki so, in se je moj duh mogočno vzpel, medtem ko sem obrzdal čute svojega telesa... pomislil sem, da zrem prisotnost neizmerne veličine, ki me je poklicala po imenu in mi rekla: »Kaj si želiš slišati in videti in z mislijo naučiti in razumeti?« (2) Rekel sem: »Kdo si?« »Jaz sem,« je rekel, »Poimandres, Nous Absolutne moči. Poznam tvoje želje in sem povsod s teboj.« (3) Rekel sem: »Želim biti poučen o stvareh, ki so, in razumeti njihovo naravo in spoznati Boga...« In je odvrnil: »Dobro si zapomni v svojem duhu, o čemer želiš biti poučen, in poučil te bom.«

(4) S temi besedami je spremenil svojo obliko in nenadoma se je vse odprlo pred mano v blisku, in zrl sem brezbrežen razgled, vse je postalo

Luč, jasno in radostno. Očaralo me je, kar sem videl. In čez čas je navzdol poglela Tema...<sup>1</sup> strašna in sovražna, vijugasto uvita, podobna kači. Potem sem videl, kako se Tema spreminja v neko vlažno naravo, nepopisno razburkano, ki se je od nje kadilo kakor od ognja in ki je oddajala nekakšen neizgovorljiv in žalosten zvok. Tedaj se je od tod zaslislalo neartikulirano vpitje [ali: krik], podobno glasu ognja. (5) Iz Luči je sveta Beseda [Logos] prišla nad naravo in čist ogenj je vzbuhnil iz vlažne narave navzgor v višavo; bil je svetel in prediren in živahen obenem; in zrak, ki je bil svetel, je sledil ognjenemu dihu, vzpenjajoč se toliko, kolikor se je vzpenjal ogenj z zemlje in vode, tako da se je zdel ločen od njiju; a zemlja in voda sta spremešana ostala na svojem mestu, tako da zemlje ni bilo mogoče ločiti od vode; in v slišnem gibanju ju je zadrževal dih Besede, ki je vel nad njima.

(6) Tedaj mi je Poimandres rekel: »...Ta luč sem jaz, Nous, tvoj Bog, ki sem bil pred vlažno naravo, ki je nastala iz Teme. In svetleča Beseda, ki je nastala iz Nousa, je božji Sin... Pomni: to, kar v tebi vidi in sliši, je Gospodova beseda, a Nous [tvoj nous?] je Bog Oče: nista ločena med seboj, kajti Življenje je njuna zveza... Zdaj pa obrni svojega duha k Luči in se jo nauči spoznati.«

(7) Ko je to govoril, me je napeto motril, tako da sem trepetal ob njegovem pogledu; potem sem, ko je pogledal navzgor, v svojem nousu<sup>2</sup> uzrl Luč, ki je bila iz nepreštevni Moči in je postala brezbrežen Kozmos, in ogenj, ki ga je zaobsegala mogočna moč in se pod njenim strogim nadzorom ni premaknil s svojega mesta...

(8) Znova mi je rekel: »V Nousu si videl praobliko, načelo ki predhaja neskončnemu začetku.«<sup>3</sup> ... »Od kod so tedaj,« sem vprašal, »izšli elementi narave?« Na to je odgovoril: »Iz Božje Volje,<sup>4</sup> ki je potem, ko je vase sprejela Besedo in uzrla lepi [arhetipski] Kozmos, vse to posnela, s tem da je sebe izoblikovala [ali: uredila] v kozmos v skladu s svojimi lastnimi elementi in svojim spremstvom, se pravi dušami.«

(9) A Božanski Nous, ki je bil dvospolen in je bival kot Življenje in Luč, je z besedo spočel drugega Nousa, Demiurga, ta pa je kot bog ognja in diha ustvaril sedem Vladarjev, ki s svojimi krogi obdajajo čutni svet, in njihovo vladanje se imenuje Heimarmene [Usoda]. (10) Tisti hip se je božja Beseda iz navzdol poglobljenih elementov pognala navzgor v čisti [del] fizičnega stvarjenja [demiurške sfere] in se združila z Nousom-Demiurgom, kajti bila je enega bistva z njim. In tako so spodnji elementi Narave ostali brez razuma,<sup>5</sup> zdaj so bili gola Snov. (11) In

<sup>1</sup> Tekst je nejasen: »nastajajoč v enem kosmu« ali »kosem za kosmom«, tj. postopoma (?).

<sup>2</sup> Tj.: »v svojem lastnem duhu«, ki je identičen z absolutnim Nousom.

<sup>3</sup> Ali nemara: »neskončno načelo, ki predhaja začetku« (?).

<sup>4</sup> Božjo voljo označuje *Boulé*, beseda ženskega spola.

<sup>5</sup> »Brez *logosa*«, kolikor se je Logos (Beseda) ločil od njih: *logos* pomeni »besedo« in »um«, česar iz prevoda v druge jezike ni mogoče razbrati.

skupaj z Besedo je Nous-Demiurg, ki je obdajal kroge in jih vrtil s hitrostjo bliska, spravil svoje stvaritve v kroženje neskončnega vrtenja, ki se začneja tam, kjer se konča. In to vrtenje sfer je v skladu z voljo Nousa[-Demiurga] naredilo iz spodnjih elementov nerazumne živali, kajti ti elementi niso zadržali Besede v sebi... [zrak, voda, zemlja – zadnja dva zdaj ločena – ustvarjajo vsak svoje živali: dvospolne, kot se izkaže kasneje].

(12) Tedaj je Nous, Oče vsega, ki je Življenje in Luč, rodil človeka, ki mu je podoben, in je bil od njega očaran kot od svojega lastnega otroka, kajti bil je zelo lep, saj je nosil Očetovo podobo; kajti še celo Bog je bil očaran od svoje lastne oblike in mu je dal na voljo vsa svoja dela. (13) In Človek, zroč stvaritev, ki jo je Demiurg ustvaril v ognju [v nebesnih sferah], si je zaželel, da bi tudi sam ustvarjal, in Oče mu je dovolil. Ko je vstopil v demiurško sfero, kjer naj bi imel popolno oblast, je uzrl dela svojega brata, in oni [sedem Vladarjev] so bili očarani nad njim in vsak od njih mu je dal delež v svojem kraljestvu.<sup>6</sup> Ko je spoznal njihovo bistvo in prejel delež njihove narave, si je zaželel prebiti se skozi obod krogov in prevzeti<sup>7</sup> moč tega, ki vlada ognju. (14) In on [Človek], ki je imel polnomočje nad svetom smrtnih stvari in nad nerazumnimi živalmi, se je sklonil skozi Harmonijo<sup>8</sup> in je potem, ko se je prebil skozi svod, dal videti spodnji Naravi lepo božjo obliko. Ko je uzrla njega, ki je imel v sebi neizčrpno lepoto in vse sile Vladarjev, zvezane z božjo obliko, se je nasmehnila v ljubezni; kajti v vodi je videla odsev te najlepše oblike Človeka in prek zemlje njegovo senco. Tudi on je, ko je videl svojo podobo prisotno v njej, odseval v vodi, jo vzljubil in si tu zaželel prebivati. Nenadoma je želja postala resničnost in je prišel naseliti obliko, izpraznjeno razuma. In ko je Narava sprejela vase svojega ljubega, ga je vsega objela in sta se združila: kajti vzplamtela sta v ljubezni. (15) In zato je izmed vseh živali na zemlji samo človek dvojen, smrten po tele-

<sup>6</sup> Ali: »od svojih lastnih darov«.

<sup>7</sup> Ali: »popolnoma razumeti«.

<sup>8</sup> Držim se astrološkega in dinamičnega pomena izraza. Sodobni razlagalci razumejo izraz »harmonia« v konkretnem pomenu, ki ga najdemo v govorici tesarjev, kot »stik«, »skladanje«, tako Nock predlaga kot prevod izraz »sestavljene okvir«. Festugière pa to prevaja z »armature des sphères«. Oba izvrstna učenjaka, ki poskušata dati kar najbolj ustrezen prevod, sta gotova, da beseda denotira posebno *osnovno* strukturo in ne, kot jaz to razumem, obče bistvo sistema moči oziroma zakon medsebojno povezanih gibanj makrokozmosa, ki ga reprezentira sedem planetov (te pa je treba razumeti predvsem v njihovem »psihološkem« aspektu, kot se to jasno pokaže v pripovedi o vzponu duše). Izmed ugovorov, ki jih imam proti novejši interpretaciji, navajam samo dva: stavek »[Človek], ki ima v sebi naravo harmonije Sedmerih« (16) ima smisel samo v zvezi z *abstraktnim* pomenom, ki so ga izrazu »harmonia« prvi dali pitagorejci; to je obenem v tesni korelaciji z dejstvom, da obravnavani tekst »harmonio« večkrat nadomešča s »heimarmene« (usodo). Skratka, »harmonia« zastopa totaliteto sil (Vladarjev), denotirano s poenotujočo karakteristiko (obliko njihovega kolektivnega vladanja), ne pa samo ločitveni zid ali kakršnokoli bolj kompleksno bivajoče te vrste. Sferični sistem je bil dejansko ustvarjen iz ognja, kar se nikakor ne sklada s predstavo okvira.

su, nesmrten po bistvenem Človeku. Kajti čeprav je nesmrten in ima moč nad vsemi stvarmi, trpi delež smrtnosti, podvržen Heimarmene; čeprav je bil dvospolen, saj je nastal iz dvospolnega Očeta, in nespeči iz nespečega, sta ga premagala ljubezen in spanec.

[Sledita podrobna pripoved o izvoru sedanjega rodu človeštva (16–19) in moralno napotilo (20–23), ki ju bomo v nadaljevanju obnovili. Ker je Človek, zdaj spremešan z Naravo, »imel v sebi naravo harmonije Sedmerih«, je Narava rodila sedem dvospolnih ljudi, kar ustreza naravam sedmih Vladarjev. Obšli bomo podrobnosti v zvezi s prispevki elementov, zemlje, vode, ognja in etra, k ustroju teh bitij. Kar pa zadeva prispevek Človeka kot dela spočenjajoče mešanice: spremenil se je »iz Življenja in Luči v dušo in duh [nous], v dušo iz Življenja in v duh iz Luči« (17). To stanje stvarjenja je trajalo do konca te svetovne dobe. Nova svetovna doba se je začela z delitvijo vseh teh dvospolnih bitij, tako živali kot ljudi, na moške in ženske. In tu naletimo na odlomek, v katerem avtor izpriča seznanjenost s staro zavezo v grščini, nekakšen skoraj direkten citat: po zgledu Gen. 1:22,28 Bog naloži novim dvospolnim stvaritvam: »Plodite se in množite«, a nato nadaljuje z besedami: »In [človek], navdan z duhom, bo spoznal, da je nesmrten in da je vzrok smrti ljubezen« (tista ljubezen, ki je Prvega človeka vpotegnila v naravo) (18). Ta, ki je prišel do spoznanja o samem sebi, je prišel do najvišjega dobrega; ta pa, ki je negoval telo, izhajajoče iz zablode ljubezni, še naprej blodi v temi, utrpevajoč v svojih čutih razprostiranje smrti. Kaj je tedaj greh tistih nevednih, zaradi katerega naj bi jim bila odvzeta nesmrtnost? Prvi vzrok individualnega telesa je sovražna tema, iz katere je nastala vlažna narava, iz te je bilo sestavljeno telo čutnega sveta, z njim pa se hrani smrt. Tako tisti, ki ljubijo telo, pravzaprav živijo v smrti in si smrt zaslužijo. Po drugi strani pa ta, ki spozna samega sebe, spozna obenem, da Očeta vseh stvari sestavljata Luč in Življenje, da je zato, tako kot Prvi človek, tudi sam izšel iz njega in da je sam od Luči in Življenja, ter se hoče prek tega spoznanja vrniti v Življenje. Tisti, ki imajo spoznanje, napolnjeni z ljubeznijo do Očeta sovražijo čute, katerih učinke so spoznali, dokler ne izročijo telesa njegovi lastni smrti; in Poimandres-Nous jim je pri tem v pomoč, ko deluje kot čuvaj pri vratih in ne dovoli vstopa zlim vplivom telesa. Tisti, ki nimajo spoznanja, pa so plen vseh zlih strasti, katerih nenasitnost je njihova muka, saj vseskozi razpihujejo plamen, ki jih požira.]

[Zadnji del navodila (24–26) je posvečen vzponu duše po smrti. Najprej, ob razpadu snovnega telesa, človek prepusti demonu svojo čutno naravo (?),<sup>9</sup> ki je zdaj brez učinka, in telesni čuti se vrnejo k svojemu izvoru med elementi.] (25) In tedaj se človek vzpne navzgor skozi Harmonijo in prvemu pasu preda moč rasti in propadanja, in drugemu

<sup>9</sup> Tekst uporablja izraz »ethos«, tj. »karakter«, ki se v pomenu moralnega karakterja nekako ne ujema s celotno sekvenco 25–26, kakor tudi ne z izjavami v razdelku 24.



nakane zlobne zvijačnosti, ki zdaj ostanejo brez moči, in tretjemu prevaro poželenja, očiščenega svojega hlepenja [ali: zdaj brez moči, da bi doseglo svoj cilj], in petemu naduto predrznost in naglico strastnega ravnanja, in šestemu zla poželenja po imetju, ki so zdaj ostala brez moči, in sedmemu laž, ki slepi. (26) In potem vstopi prost pred učinki Harmonije v naravo Ogdoj [tj. v osmo sfero, sfero nespremenljivih zvezd], svojo moč dobi nazaj v svojo posest in s tistimi, ki so že tu, povečuje Očeta; in vsi prisotni se skupaj z njim veselijo njegove prisotnosti, in potem ko postane tak kot oni, zasliši določene moči nad osmo sfero, kako povečujejo Boga s sladkim glasom. In potem v sprevedu vstajajo navzgor k Očetu in se izročajo Močem, in ko sami postanejo Moči, vstopijo v Božanstvo. To je srečen konec tistih, ki so dosegli spoznanje: postati Bog.

### Komentar

Kompozicija teksta je jasna. Njegov najobsežnejši del (1–26) je prvo osebno poročilo o vizionarski izkušnji in o naukih, razodetih v teku vizije. Sklepni odstavek (27–32), ki smo jih izpustili v pričujočem prikazu, opisujejo iz tega izhajajočo misijonarsko dejavnost recipienta med njegovimi bližnjimi. V poročilu o razodetju, s katerim se tu ukvarjamo, razločimo naslednje poglavitne razdelke. Odstavki 1–3 opisujejo *viziorno situacijo*, v kateri se pojavi Poimandres (»Pastir ljudi«), ki se identificira kot Nous (Duh), tj. kot najvišje božanstvo. V odstavkih 4–11 je razvita *kozmogonija* vse do stvarjenja nerazumnih živali; v odstavkih 12–19 *antropogonija*, središčna doktrina celotnega razodetja. Odstavki 20–23, ki vlečejo moralne sklepe iz predhodnih teoretičnih delov razodetja, zarisujejo dva nasprotna tipa *človeškega ravnanja*. Odstavki 24–26 zaključujejo razodetje z opisom *vzpona* gnostikove duše po smrti. Najprej bomo komentirali središčno doktrino, ki zadeva izvor in bistvo *človeka*; kozmogonični del ponuja ozadje, ki ni neogibno potrebno za razumevanje te doktrine. Nato bomo obravnavali *vzpon duše*, ki korespondira z izvirnim sestopom Prvega človeka: pri tem se bodo detajli vzpona dopolnjevali z detajli sestopa.

### Izvor božanskega Človeka

Človek je tretji v triadi zaporednih božjih stvaritev ali emanacij: Beseda (Logos), Duh-Stvarnik (Nous-Demiurgos), Človek (Anthropos). Demiurga ima lahko za svojega brata, a je na poseben način podoben Logosu v tem, da oba stopata v tesno zvezo s spodnjo Naravo, ki se pravočasno spet pretrga. Beseda in Demiurg morata oba izpolniti kozmogonični cilj, medtem ko je bil Človek spočet od Boga *po* utemeljitvi

kozmičnega sistema, čeprav zunaj le-tega, in brez jasnega namena, če izvajamo dejstvo, da Bog občuduje lastno popolnost v popolni podobnosti samega sebe, neskajli se primesejo spodnjega sveta. Zaradi stvarjenja »po božji podobi«, ki se dogodi šele po koncu kozmičnega stvarjenja, ta verzija nastanka boga Človeka kaže večjo sorodnost z biblijsko pripovedjo kakor pa s tisto verzijo, ki se je močneje uveljavila v gnosticizmu: v skladu z njo namreč Človek *predhaja* stvarjenju in ima sam kozmogonično vlogo. Rabinske spekulacije o Adamu, ki se opirajo na podvojitve poročila o njegovem nastanku v Gen. 1 in 2 ter sklicujejo na nebeškega in zemeljskega Adama, omogočajo povezavo biblijskih z gnostičnimi doktrinami o Prvem človeku. Določeni nauki zoroastrizma bi bodisi prek posredstva teh judovskih spekulacij ali pa neposredno utegnili vplivati na zasnovo te nadvse pomembne figure gnostične teologije. Odklon od biblijskega modela (če je le-ta res bil izhodišče spekulativnega razvoja, o čemer obstaja mnogo diskusij med sodobnimi učenjaki) je vprašljiv zaradi naslednjih momentov: Bog ne »naredi« Človeka, temveč ga kot dvospolen generativni princip spočne in rodi, tako da je Človek v resnici emanacija njegove lastne substance; Človek ni oblikovan iz gline, temveč je čisto Življenje in Luč; »podoba« ne pomeni simbolične podobnosti, temveč popolno istost oblike, tako da Bog v Človeku kontemplira in ljubi ustrezno upodobitev samega sebe; Človek je ekstramundan, medtem ko ima celo Demiurg svoje mesto znotraj kozmičnega sistema, čeprav o osmi, najvišji in najbolj zunanji sferi; njegove dimenzije so v sorazmerju z dimenzijami fizičnega stvarjenja, kot se to kaže v njegovi kasnejši združitvi s celoto Narave; gospodstvo, ki mu je dano, ni le gospodstvo nad zemeljsko favno kakor v Genesis, temveč hkrati nad astralnim makrokozmosom.

Vendar Oče Človeka ni ustvaril z namenom, da bi razpolagal s to močjo: pripadla mu je, ko je Oče ustregel njegovi želji, »da bi ustvarjal tudi sam«. Ta motivacija božanskega sestopa in posega v spodnji svet se pogosteje – in tudi bolj logično – povezuje z demiurškim principom samim in naj bi pričala prav o obstoju tega sveta. Vendar je tu svet že ustvarjen, zato je težko ugotoviti, kaj naj bi Človek kot Demiurgov sodelavec bodisi kot njegov tekmeč sploh še opravil. Tudi nadaljevanje pripovedi ne ponuja odgovora na to vprašanje: motiv za njegov vstop v demiurško sfero nemara ni ustvarjalna gnanost, temveč ostaja kuri-oziteta. Te nekonsistentnosti pa nas napeljujejo k mnenju, da imamo pred sabo prilagojeno obliko mita o Anthroposu, v kateri so se komajda še ohranile sledi prvotne kozmogonične funkcije te figure.

## Sestop Človeka; planetarna duša

Vstop Človeka v demiurško sfero zaznamuje začetek njegove znotrajsvetne zgodovine. Davek, ki mu ga plača sedem Vladarjev, s tem da mu vsak od njih da delež v svojem kraljestvu, pomeni pozitiven prirastek njegovega bitja: Človek vsrka in poslej nosi v sebi naravo Harmonije, tj. moči sedmih Vladarjev iz posameznih sfer; in to vsaj v očeh spodnje Narave povečuje privlačnost božanske oblike, ko se ji le-ta pokaže. Vendar ne bi smeli pozabiti, da je Vladarje in njihove sfere ustvaril Demiurg iz ognja, ki je, čeprav najčistejši, še vedno eden izmed fizičnih elementov, izhajajočih iz prvotne Teme. Tako lahko že zdaj zaslutimo, da darovi planetarnih moči nemara niso bili docela zaželeni s strani čistega božanskega bitja in da imajo celo usodne razsežnosti. Neposredni kontekst ne vsebuje ničesar, s čimer bi lahko utemeljili to slutnjo, in bi jo gotovo razpršil, če ne bi bilo opisa vzpona duše, ki sledi v nadaljevanju, in če ne bi bilo drugih pripovedi znotraj in zunaj hermetične literature o izvornem sestopu duše skozi sfere k njenemu zemeljskemu bivališču. Gotovo imamo tu opravka z enim od karakterističnih primerov za sestavljeno naravo hermetične religije, saj gre za nihanje med predgnostičnim in gnostičnim smislom iste mitološke teme. To je tema planetarnega opremljanja duše. Ta predstava sodi v astrološki niz idej: vsaka od planetarnih moči prispeva svoje k opremljenju duše, ki predhaja njenemu utelešenju. V afirmativni kozmologiji so to darovi, ki jih bo človek potreboval za svoje bivanje na zemlji. In zato je človek, ki ima te psihične komponente v sebi, simpatetično povezan z njihovim astralnim izvorom, tj. s kozmosom, na katerega »harmoniji« tako participira. Prek te simpatije je podvržen *influencam* zvezd in na ta način tudi heimarmene, to je temeljna premisa astrologije, a vse dokler kozmos velja za dobrega, ta predstava ne prinaša nič slabega; v resnici je izraz kozmične pobožnosti.<sup>10</sup>

Omenjenemu kompleksu idej pa je gnosticizem spremenil smisel, saj je v planetarnih sestavinah duše prepoznal popačenja njene izvorne narave, ki se je skrčila ob sestopu skozi kozmične sfere. Kristijan Arnobij kot del hermetičnega nauka navaja naslednje besede:

Ko zdrsnemo in pohitimo navzdol v človeška telesa, se nam iz kozmičnih sfer pritaknejo vzroki, po katerih postajamo zmeraj slabši.

(Adv. Nat. II. 16)

Tesno paralelo (v nasprotni smeri) k *Poimandresovi* pripovedi o vzponu duše je mogoče najti v naslednjem opisu njenega sestopa:

<sup>10</sup> Cf. v zvezi s pozitivnim pomenom planetarnih darov: Makrobij, *In somn. Scip.* I. 12; Servij, *In Aen.* XI. 51; in *Korè Kosmou*, ki spada v *Corpus Hermeticum* sam.

Ko duše sestopajo, pritegujejo nase odrevenelost Saturna, srditost Marsa, pohotnost Venere, pohlep po dobičku Merkurja, željo po moči Jupitra; vse to povzroča zmedo v dušah, tako da ne morejo več vleči koristi iz svoje lastne moči in iz svojih pravih zmožnosti.

(Servij, *In Aen.* VI. 714)

Uporabljeni izrazi jasno kažejo, da ima to, kar se pritakne duši med njenim sestopnim potovanjem, karakter substancialnega, a nesnovnega bivajočega; to bivajoče je pogosto poimenovano »ovojnica« ali »oblačilo«. V skladu s tem je zemeljsko »dušo« mogoče primerjati s čebulo in njenimi plastmi, in sicer po zgledu kozmosa samega, le da je treba upoštevati nasproten vrstni red: kar je najbolj zunanje tam, je najbolj notranje tukaj, in potem ko se proces dovrši z inkarnacijo, ki je tisto najbolj notranje v sferični shemi kozmosa, zemlja, telo postane zunanje oblačilo človeka. Da je *telo* nesreča za dušo, so že veliko prej razglašali orfiki, katerih nauki so oživel v dobi gnosticizma. Zdaj pa tudi *psihične* ovojnice pomenijo poškodbe in okove transmundanega duha.

Ko je duša zrla navzdol iz najvišje višave in večne luči ter s skrivnim hrepenjem motrila poželenje telesa in njegovo »življenje«, kot se to imenuje na zemlji, se je prav s težo te svoje zemeljske misli postopoma pogrezala v spodnji svet... V vsaki sferi (skozi katere je potovala) je bila odeta z eterično ovojnico, tako da se je počasi sprijaznila s spremstvom tega zemeljskega oblačila. In tako je šla skozi mnogo smrti, ko je skozi sfere potovala k temu, kar se na zemlji imenuje »življenje«.

(Makrobij, *In somn. Scip.* II. 11)

A kaj so ti tuji dodatki? V celoti vzeto, niso nič drugega kot empirični karakter človeka, ki obsega vse zmožnosti in nagnjenja, po katerih človek stopa v razmerje do sveta narave in družbe; se pravi, da ti dodatki konstituira to, kar bi lahko imenovali »psyche«. In kaj je izvirno bivajoče, prekrito z dodatki? Je transcendentni akozmični princip v človeku, ki je navadno skrit in se ne kaže v njegovem zemeljskem početju, drugače pa prihaja do izraza le na negativen način v občutju tujstva, pomanjkljive pripadnosti, in postaja pozitiven zgolj prek *gnosis*, ki mu z zrenjem božanske luči daje njegovo lastno akozmično vsebino in ga s tem vrača v njegovo prvotno, a zdaj zatemnjeno stanje. Pogosto, kot smo videli že prej, se ta skriti princip imenuje »pneuma«, medtem ko je izraz »psyche« rezerviran za njegovo manifestno »kozmično« ovojnico. Hermetična dela se ogibajo izrazu »pneuma« v njegovem spiritualnem pomenu<sup>11</sup> in ga nadomeščajo z izrazom »nous«; a z ustreznimi kvalifikacijami se izraz »psyche« ponekod uporablja tudi za *oba* dela, tako da pogosto, nič drugače kot v navedenem citatu, beremo preprosto

<sup>11</sup> Kjer se izraz pojavi, nastopa v pomenu fizičnega elementa, to se ujema s stoiško rabo tega izraza.

o »duši«, ki sestopa, podvržena opisanim popačenjem. Kadar izraz »duša« zadrži tradicionalno dostojanstvo, se o teh popačenjih govori kot o duhovih, ki so bili pridani prvotni duši, ali pa kar naravnost o drugi duši, ki je vase zajela prvo. Na prvo varianto naletimo pri Klemenu iz Aleksandrije:

Tisti okrog Basilida strasti navadno imenujejo »dodatke«, za katere pravijo, da so v bistvu določeni duhovi, dodani razumni duši zaradi izvirnega prevrata in zmede.

(Strom. II. 20. 112)

Po mnenju Basilidove šole ti »dodatki« v celoti konstituira dušo, kot namiguje naslov izgubljene knjige njegovega sina Isidora *O priraščeni duši*, ki je govorila o »sili dodatkov« (Ibid.).<sup>12</sup> Tako je v zvezi z zemeljskim človekom nastala teorija o dveh dušah, ki jo je pozni neoplatonizem eksplicitno razglasil za hermetično doktrino.

Človek ima dve duši: prva je od Prvega duha in ima tudi delež pri Demiurgovi moči, druga pa je bila dana z vrtenjem nebes, in v to vstopa Boga zroča duša. Kolikor je tako, duša, ki je prišla v nas skozi sfere [dobesedno: »svetove«], sledi vrtenju sfer; tista pa, ki je prisotna v nas kot duh od Duha, je vzvišena nad gibanjem, ki povzroča postajanje, in po njej prideta prostost pred heimarmene in vzpon k inteligibilnemu Bogu.

(Jamblih, *De myst.* VIII. 6)

Še neki drug citat, kjer sirijski gnostik Bardesan pravi:

<sup>12</sup> Že Platon uporabi naslednjo zgovorno prisposodbo za obstoječe razmerje duše do njene prave narave:

»O duši smo zdaj povedali resnico, toda ta resnica velja zanjo samo tedaj, kadar je duša takšna, kakršna se nam zdaj kaže; to stanje, v katerem jo poznamo, je podobno stanju, v katerem mornarji pogosto vidijo morskega boga Glavka; ti njegovo prvotno stanje komaj prepoznajo, ker so njegovi prvotni telesni deli deloma odtrgani, deloma polomljeni in od valovja popolnoma iznakaženi, prirasle pa so nanj druge stvari: školjke, alge in kamenje, tako da je bolj podoben kakim živalim kakor samemu sebi v svoji prvotni postavi. Podobno je tudi z našo dušo, ki jo kazijo neštete napake. Toda pri tem... moramo gledati na nekaj drugega... Na njeno ljubezen do modrosti. Paziti moramo, kam kot sorodnica božanstvenosti, nesmrtnosti in večnosti teži in kakšno družčino si želi; kako se spremeni, če se popolnoma vda svoji božanski biti, se po njej vzdigne iz morja, v katerem zdaj živi, ter odvrže kamenje in školjke, ki so prirasli nanjo: kopice kamenja in zemlje, ostankov »srečne pojedine«, saj je zemlja tista, ki jo hrani. Komaj sedaj lahko spoznamo njeno resnično naravo...« (*Država*, 10. knjiga, 11. poglavje, prevedel Jože Košar).

Zanimivo je, kako se Platon v tej bolj ali manj naključni prisposodbi igra s podobami, ki bodo kasneje pri gnostikih postale še kako smrtne resne: s simbolizmom morja in tujih »dodatkov« duše. Kar zadeva slednje, Platon uporabi isti izraz (*symphyein*) kot Isidor v naslovu svoje knjige. Šeststo let za Platonom pa se Plotin sklicuje na ta odlomek iz *Države* v svoji izjemno zanimivi obravnavi zgornje in spodnje duše (*Enn.* I. 1. 12), h kateri se bomo imeli priložnost vrniti v zvezi s simbolom reflektirane podobe.

Obstajajo sovražne moči, zvezde in znamenja, telo od Zlega brez vstajenja, duša od Sedmerih.

(Efraim, *Hymn*. 53)

Lahko bi našli še več pričevanj v zvezi z doktrino o planetarni duši (tj. iz mandejske literature in iz *Pistis Sophie*), vendar je naš izbor prikazal njene bistvene sestavine dovolj jasno.

V hermetičnem citatu iz Jambliha se natančno pokaže to, kar tvori ozadje te mitološke fantazije: ne le zavrnitev fizičnega univerzuma v luči pesimizma, temveč tudi popolnoma nova ideja o človeški svobodi, ki je drugačna od moralne predstave o njej, kakršno so razvili grški filozofi. Čeprav je človek še tako globoko določen z naravo, katere del je – in prodirajoč v svojo notranjost plast za plastjo odkriva to odvisnost –, tu še vedno ostaja najnotranjše središče, ki ne pripada kraljestvu narave in po katerem se človek izmika njenim spodbudam in nujnostim. Astrologija velja za naravnega človeka, tj. za slehernika, kolikor je člen kozmičnega sistema, vendar ne velja za duhovnega v naravnem človeku.<sup>13</sup> Tako je bila prvič v zgodovini razprta radikalna ontološka diferenca med človekom in naravo, izjemno pretresljiva izkušnja te difference pa je prišla do izraza v nenavadnih in sugestivnih naukih. Ta razpoka med človekom in naravo se ni nikdar več zaprla in je, potrjujoč svojo skrito, a bistveno *drugost*, prek mnogo variacij postala stalna téma v iskanju človeške resnice.

### Združitev Človeka z Naravo; motiv Narcisa

Prišli smo do druge plati Anthroposove drame, do pogreznjenja Človeka v spodnjo Naravo. Tu je naša pripoved čudovito jasna in impresivna: razodevanje božanske oblike Človeka na višavi zemeljski Naravi pomeni hkrati njeno zrcaljenje v spodnjih elementih; Človeka njegova lastna lepota, ki mu spodaj stopi pred oči, potegne navzdol. Ta raba Narcisovega motiva je – vsaj v tej eksplicitnosti – izvirna značilnost *Poimandresa* in se drugod v literaturi te dobe pojavlja samo prek nejasnih namigov. Vendar motiv Narcisa le deloma daje nove poteze mitološki ideji, ki se je zelo razširila v gnostični misli, njen izvirni smisel pa nima ničesar opraviti z grško legendo: gre za idejo, da je bodisi kozmogonični proces oziroma pogrezanje duše ali pa navzdolšnje gibanje božanskega principa nasploh iniciiral odsev Luči zgoraj v Temi spo-

<sup>13</sup> Ta superiornost se razširi na celotno gnostikovo osebo, v kateri je začel dominirati »duh«: »Hermes pravi, da tisti, ki so spoznali Boga, niso varni le pred nadlegovanjem demonov, temveč jih celo moč usode ne zadeva več« (Laktancij, *Div. inst.* II. 15. 6; cf. Arnobij, *Adv. nat.* II. 62 – »niso podvrženi zakonom usode«). Krščanski gnostiki so učili nekaj podobnega: »Pred krstom je usoda resnična, po njem prerokbe zvezdoznancev niso več resnične« (*Exc. Theod.* 87. 1).

daj. Če skrbno analiziramo *Poimandresovo* verzijo, ugotovimo, da več-če kombinira tri različne ideje: idejo o Temi, ki jo je očarala Luč in se je deloma polastila; idejo o Luči, ki jo je očarala Tema in se je prostovoljno pogreznila vanjo; idejo o žarenju, odsevu ali podobi Luči, ki je padla v Temo spodaj in tam ostala ujeta. V gnostični misli naletimo na medsebojno neodvisne reprezentacije vseh treh idej. Prva verzija pripisuje pobudo za mešanje spodnjim silam in najpopolneje pride do izraza v sistemu manihejcev, ki ga bomo obravnavali posebej. Druga verzija je eksemplificirana v že navedenem hermetičnem citatu iz Makrobija. Na to, da se ne nanaša le na sestop individualne duše, temveč najpoprej in predvsem na kozmogonični sestop izvirne Duše, pa nas opozarja arabska pripoved o haranitih, iz katere smo že citirali.<sup>14</sup>

Tretja verzija je najbolj nenavadna od vseh, saj vključuje mitsko idejo o substancialnosti podobe, odseva ali sence, ki reprezentira resnični del izvirnega bivajočega, od katerega se je ločila. Ta simbolizem je bil prepričljiv za tiste, ki so ga povezovali z osrednjo fazo božanske drame. Uporabljen je v spekulaciji setijancev in gnostikov, proti katerim je pisal Plotin, ter v sistemu, o katerem je Basilid pričal, da ni njegov, temveč so ga izdelali določeni »barbari«, s čimer so verjetno mišljeni perzijski misleci (*Act. Arch.* 67. 5.). Ideja, skupna vsem tem doktrinom, pa je naslednja. Luč po svoji naravi sije v Temo spodaj. Delno razsvetlitev Teme je pri tem mogoče vzporejati z učinkovanjem nesestavljenega žarka, ki širi svetlobo kot tako, kolikor pa ta razsvetlitev prihaja od individualne božanske figure, kot je Sophia ali Človek, je že zajeta v sami naravi *oblike*, ki je bila projicirana v temni medij in se je tam pojavila kot podoba božanskega odseva. Čeprav ne pride do resničnega sestopa ali padca božanskega izvirnika, v obeh primerih velja, da se del le-tega pogrezne v spodnji svet, in kakor Temi poslej pomeni dragocen plen, tako je tudi tisto božanstvo, ki ni padlo, zdaj nenadoma vpleteno v nadaljnjo usodo te emanacije. Tema se polakomni svetlobe, ki se je pojavila v njeni sredi ali na gladini primordialnih voda, in da bi se popolnoma spremešala z njo in jo za vselej zadržala v sebi, jo potegne navzdol, pogoltne in razprši v nepreštevne delce. Od zdaj naprej posku-

<sup>14</sup> Tu navajamo preostanek odlomka. »Bog, ki vselej skrbi, da se vse obrne na najboljšo, jo je pridružil Snovi, nad katero jo je videl tako očarano, in razporedil vanjo množstvo oblik. Od tod so nastala sestavljena bitja – nebesa, elementi [etc.: ki jih je v celoti treba razumeti kot posode »Duše«]. A ker Bog ni hotel pustiti Duše v njenem ponižanju s Snovjo, ji je dal razumnost in zmožnost zaznavanja, dragocena darova, z namenom, da jo spomnita na njen visoki izvor v duhovnem svetu... da ji povrneta spoznanje o sami sebi, da ji pokažeta, da je tu spodaj tujka... Ker je duša prejela to navodilo prek zaznavanja in razumnosti, ker ji je znova prišlo spoznanje o sebi, si zdaj želi duhovni svet, tako kot človek, odpeljan v tujo deželo, vzdihuje za svojim daljnim domom. Prepričana je, da se mora osvoboditi svetnih vezi, čutnih želja, vseh snovnih stvari, da bi se vrnila v svoje izvirno stanje.« (Chwolson, *Die Ssabier*, II, 493) Čeprav se zdi, da drugi del odlomka govori o človeški duši, kar tudi drži, saj padla svetna duša šele v človeku prejme razumnost in zmožnost zaznavanja, pa prvi del nedvoumno pripoveduje o univerzalni Duši, katere padec je vzrok za nastanek sveta.

šajo zgornje moči rešiti ugrabljene delce Luči. Po drugi strani pa so prav s pomočjo teh elementov spodnje sile zmožne ustvariti svet. V teku stvarjenja se njihov prvotni plen razprši v obliki »isker«, tj. individualnih duš. Po nekoliko bolj sofisticirani verziji te ideje pa spodnje sile s pomočjo projicirane *podobe* božanske *oblike* naredijo svet oziroma človeka, tj. kot *posnetek* božanskega izvornika; a ker se na ta način božanska oblika ravno tako utelesi v snovi Teme, medtem ko je »podoba« zamišljena kot substancialni del božanstva samega, je rezultat isti kakor v surovejšem primeru pogoltnjenja in razpršitve. Celota teh podob se v vsakem primeru razvije v božansko tragedijo tako, da sta krivda tistega zgoraj in vpad tistega spodaj v božansko kraljestvo izključena. To, da zgolj in samo izžarevanje Luči in njen odsev v obliki podob ustvarjata nove hipostaze, še Plotinu velja za metafizični princip prvega reda, ki aficira njegovo občo ontološko shemo. V istem kontekstu, v katerem se sklicuje na Platonovo prisodobno morskega boga, namreč prav zastran razmerja med zgornjo in spodnjo dušo Plotin pojasnjuje, da skrenitev Duše navzdol ne pomeni nič drugega kot razsvetlitev tega, kar se nahaja pod njo, in da je prek te razsvetlitve nastal *eidolon*, odsev, ki je spodnja duša, podvržena strastem; a izvorna duša v resnici ni nikdar sestopila (*Enn.* I. I. 12). Presenetljivo podobno doktrino pa so zagovarjali tudi taisti gnostiki, ki jih je Plotin ostro napadel:

Duša, pravijo, ali določena Modrost [Sophia – Plotin ne ve natančno, ali se razlikuje od »Duše« ali ne] je skrenila navzdol... in z njo so sestopile druge duše: te, kot da bi bile »udi« Modrosti, nadeta telesa... A obenem spet pravijo, da ta, na račun katere so sestopile, v nekem smislu sama ni sestopila in na neki način ni skrenila navzdol, temveč je le razsvetlila Temo, in tako je nastala »podoba« (*eidolon*) v Snovi. Nadalje so si izmislili »podobo podobe«, ki se oblikuje nekje spodaj v Snovi ali Snovnosti... in tako naj bi nastal ta, ki ga imenujejo Demiurg, in naj bi se ločil od svoje Matere, in od njega gredo naprej k svetu vse do zadnje izmed »podob«.<sup>15</sup>

(*Enn.* II. 9. 10)

Glavna in zares ključna razlika med gnostiki in Plotinom je v tem, da gnostiki obžalujejo »sestop« prek reflektirane podobe kot vzrok za božansko tragedijo, medtem ko ga Plotin afirmira kot nujen in pozitiven samoizraz učinkovanja prvega izvora. Vertikalna struktura tega razvoja, se pravi navzdolšnja smer vsega metafizičnega porajanja, pa je gnostikom in Plotinu skupna.

<sup>15</sup> Cf. mandejski odlomek: »Abathur [eden izmed Uthrov, ki snujejo stvarjenje sveta] gre v ta svet [teme]... V črni vodi zagleda svoje obličje in njegova podoba in sin nastane po njem iz te črne vode.« Ta primer iz območja, ki je zelo daleč stran od intelektualnega okolja, v katerem je Plotin srečal svoje gnostike, kaže, kako se dejanje zrcaljenja v gnostični literaturi nenehoma zamišlja kot produkcija *alter ega*, in obenem tudi, kako je vse to tesno povezano s kozmogonijo.



Pojavljanje Luči na višavi v odsevu spodaj je torej mogoče uporabiti tudi za razlago božanske zablode. Celotna tragedija Pistis Sophie, vsa njena tavanja, gorje in kesanje v svetu teme, je nastala iz dejstva, da je luč, ki jo je zagledala spodaj, zamenjala za »Luč Luči«, po kateri je hrepenela, in se za njo spustila v globine. Še več, v Manijevi spekulaciji pogosto naletimo na enačenje božanske podobe z vabo, ki jo uporabljajo Arhonti, da bi privabili in ujeli božansko substanco, ali pa sli božanstva, da bi ujeto svetlobno substanco iztrgali iz primeža Arhontov. Zdaj torej vidimo, da je motiv Narcia v *Poimandresovem* opisu Anthroposove ljubezenske zablode rahla variacija in kombinacija več naštetih tém. Anthropos ne nosi takšne krivde kot primordialna Duša, ki se ukloni želji po užitkih telesa, kajti navzdol ga je potegnila lepota njegove lastne božanske oblike, popolna podoba najvišjega Boga. Vendar je bolj kriv kakor preprosto zapeljana Pistis Sophia, ker je želel svobodno ravnati in ker ne bi smel zamenjati odseva spodaj za luč Očeta, od katerega se je namenoma ločil. Kljub temu ga njegova zabloda deloma opravičuje, saj ni poznal prave narave spodnjih elementov, ki so bili videti, kakor da se nahajajo v njegovem lastnem odsevu. Tako je projekcija njegove oblike na zemljo in vodo izgubila karakter substancialnega dogodka in je v rokah tega helenističnega pisca postala sredstvo, s katerim se prej motivira, kakor pa konstituira potopitev božanske emanacije v spodnji svet.

#### Vzpon duše

Prispeli smo potemtakem do tistega vidika, ki naj bi bil resnično gnostičen ali pneumatičen, tj. do vzpona duše po smrti, v katerega pričakovanju je gnostik uravnaval svoje življenje. Glede na to, da smo že govorili o veljavnih doktrinah, povezanih z astralnim sestopom duše, opis vzpona v *Poimandresu* ne terja nobene nadaljnje razlage: vzpon je nasprotje sestopa duše. Vendar bi z nekaj paralelami in variacijami, ki izvirajo iz drugih šol gnostične spekulacije, lahko še bolj jasno pokazali na široko uveljavljenost te teme v gnostični religiji. Nebesno potovanje vračajoče se duše je zagotovo ena od najsplošnejših značilnosti sicer zelo različnih sistemov, pomembnost tega potovanja za gnostičnega duha pa povečuje dejstvo, da reprezentira prepričanje, ki ni bistveno le za gnostično teorijo in pričakovanje ter se ne izraža samo v pojmovanju človekovega razmerja do sveta, temveč ima tudi neposreden *praktičen* pomen za gnostičnega vernika, saj smisel *gnosis* obstaja v pripravi na ta končni dogodek, smisel vseh etičnih, ritualnih in tehničnih napotil pa v tem, da zagotovijo njeno uspešno izpolnitev. Zgodovinsko gledano, obstaja še daljnosežnejši aspekt doktrin o vzponu duše, kot je njihov dobesedni pomen. V poznejšem obdobju »gnostičnega« razvoja (ki pa mu ne pripada več ime gnosticizma) se je zunanja topologija vzpona

duše skozi sfere obenem z njenim slačenjem svetnih ovojnic in ponovnim prejemanjem izvirne akozmične narave »ponotranjila« in našla analogijo v psihološki tehniki notranjih preobrazb, prek katerih naj bi sebstvo, *ko je še v telesu*, lahko doseglo Absolutno kot imanentno, čeprav začasno stanje: vzpenjanje mentalnih stanj je zamenjalo postaje mitskega itinerarija, dinamika napredujočih duhovnih preobrazb pa prostorsko prodiranje skozi nebesne sfere. Tako se je transcendenca lahko preobrnila v imanenco, medtem ko se je celoten proces poduhovil ter bil prestavljen v domeno in orbito subjekta. S to transpozicijo mitološke sheme v notranjost osebe, s prevodom njenih objektivnih stopenj v subjektivne faze samodogajajoče se izkušnje, katere višek ima obliko ekstaze, je gnostični mit prešel v (neoplatonistični in meniški) misticizem in v tem novem mediju živi še naprej kljub izginotju prvotnih mitoloških prepričanj.

V *Poimandresu* je vzpon opisan kot serija napredujočih odštevanj, ki za sabo pušča »golo« resnično sebstvo, priliko Prvega človeka, kakršen je bil pred kozmičnim padcem: to sebstvo lahko zdaj vstopi v božansko kraljestvo in spet postane eno z Bogom. Že prej smo naleteli na alternativno verzijo vzpona, kjer smisel potovanja ni ogolevanje duše, temveč njen prehod. Predpostavka te verzije je, da je to, kar se začne vzpenjati, že čista pneuma, rešena svojih zemeljskih bremen, in še več, da so vladarji sovražne moči, ki poskušajo ovirati njen prehod z namenom, da bi jo zadržali v svetu. Za obe verziji obstaja obilica dokazov v gnostičnih delih. Kjerkoli je govor o odlaganju oblačil, otrešanju vezi in razvezovanju vzlov v teku nebesnega potovanja, imamo namreč tudi analogije k odlomku iz *Poimandresa*. Celota teh vzlov (itd.) se imenuje »psyche«: potemtakem duša, ki jo pneuma odloži (Iren. I. 7. 1; 21. 5). Tako vzpon ni le topološki, temveč tudi kvalitativen proces, proces odlaganja svetne narave. Omeniti velja, da so ta temeljni proces v določenih kultih napovedovale ritualne odredbe, ki naj bi na način zakramentov povzročile začasno ali simbolno preobrazbo že v tem življenju in zagotovile njeno dokončno izpolnitev v naslednjem. Tako se je za iniciirane v misterije Mitre prirejala svečanost vstopanja skozi sedem vrat, ki so bila postavljena na vzpenjajočih se stopnicah (tako imenovanih *klimax heptapylos*, Origen, *Contra Celsum*, VI. 22), predstavljajočih sedem planetov; v misterijih Izide pa naletimo na postopno oblačenje in slačenje sedmih (ali dvanajstih) oblačil oziroma živalskih preoblek. Rezultat, dosežen z razvlečenim in včasih mučnim ritualom, se je imenoval rojstvo (*palingenesia*): iniciirani sam naj bi se znova rodil kot bog. Izrazi »ponovno rojstvo«, »reformacija« (*metamorphosis*) in »transfiguracija« so bili skovani v kontekstu teh ritualov kot del jezika kulturnih misterijev. Pomeni in aplikacije, ki jih je bilo mogoče dati naštetim metaforam, so bili dovolj široki, da so se te metafore lahko včlenile v različne teološke sisteme, saj je bila njihova privlačnost *prima facie* prej »religioznega« in splošnega kakor pa dogmat-

sko specifičnega karakterja. A čeprav niti po izvoru niti po veljavnosti niso bile vezane na gnostični referenčni okvir, so izvrstno ustrezale gnostičnim ciljem. V kontekstu kultnega misterija kakor tudi v zasebnih in spiritualiziranih zamenjavah zanj, inspiriranih s tem splošnim modelom, je »nebesno potovanje« namreč lahko postalo resnična vizionarna izkušnja, dosegljiva v kratkem ekstatičnem stanju. Tako imenovana Mitrova liturgija<sup>16</sup> ponuja natančen opis takšne izkušnje, ki sledi navodilom za pripravo in vstop v vizionarno stanje. (V tem primeru je teološki sistem kozmično-panteističen, ne pa dualističen, medtem ko je cilj nesmrtnost prek združitve s kozmičnim principom, ne pa osvoboditev izpod kozmičnega jarma.) Bolj specifično gnostično pojmovanje potovanja v smislu postopnega odštevalnega vzpona skozi sfere pa je v mistiki in literaturi še dolgo živelo naprej. Tisoč let po *Poimandresu* Omar Hajam poje:

Navzgor s središča zemlje sem se vzpel  
skozi sedem vrat, da Saturnov prestol bi zavzel,  
in mnogo ugank sem razvozlal na poti;  
največje pa, človeške usode, rešiti nisem uspel.

Bila so vrata, ki ključa nisem našel zanje;  
pajčolan je bil, ki je prestrezal moje zrenje:  
kratek pogovor še vmes med mano in tabo –  
in potem tebe nič več ne mene.

(Rubajji 31–32 v Fitzgeraldovem prevodu)

Druga, manj poduhovljena verzija vzpona kaže bolj zlovesčo podobo. Duša si v strahu in tesnobi zamišlja srečanje s strašnimi Arhonti tega sveta, ki bi radi preprečili njen pobeg. V tem primeru ima gnoza dva cilja: prvi cilj gnoze je, da duši podeli magično kvaliteto, s katero postane neosvojljiva in nemara celo nevidna za oprezujoče Arhonte (zakramenti, izvrševani v tem življenju, utegnejo zagotoviti takšen potek dogodkov); drugi cilj gnoze pa je, da se človek prek napotil polasti imen in učinkovitih formul, s katerimi utegne izsiliti prehod, pri čemer takšno »spoznanje« obsega del pomenskega obzorja, ki pripada izrazu »gnosis«. Človek mora poznati skrivna imena Arhontov, kajti to je neogibno sredstvo, da bi jim bil kos: poganski pisec Celzij, ki piše o tovrstnih pričanjih, se posmehuje tistim, ki »so se pomilovanja vredno učili na pamet imena vratarjev« (Origen, *Contra Celsum*, VII. 60). Medtem ko je ta del gnoze surovo magijski, pa formule, s katerimi naj bi bili nagovorjeni Arhonti, razodevajo pomembne aspekte gnostične teologije. Enega smo navedli že prej in tu lahko dodamo še nekaj primerov. Epifanij je povzel naslednje iz gnostičnega *Filipovega evangelija*:

<sup>16</sup> To je napačno poimenovanje, saj je Mitrova liturgija literarni izdelek, ne pa dejanski kulturni dokument.

Gospod mi je razodel, kaj mora reči duša, ko se vzpenja v nebo, in kako mora odgovoriti sleherni izmed zgornjih moči: »Prišla sem, da bi spoznala sebe, in zgrnila sem se od vsepovsod, in nisem zasejala otrok Arhontu, temveč sem trebila njegove korenine in zbrala skupaj razpršene ude, in poznam te, kdo si: kajti jaz sem izmed tistih z višav.« In tako jo spusti.

(Epifanij, *Haer.* 26. 13)

Origen pa v svojem dragocenem poročilu o ofitih povzema celoten seznam odgovorov, ki jih je treba dati »pri večno zaklenjenih vratih Arhontov«, od katerih bomo navedli naslednja dva. Odgovor Ialdabaotihu, »prvemu in sedmemu«:

... Jaz, ki sem beseda čistega Nousa, popolno delo Sina in Očeta, ki nosim znamenje z vtisnjeno črko Življenja – jaz odpiram vrata sveta, ki si jih ti zaklenil s svojim eonom, in grem znova prost mimo tvoje moči. Milost z mano, o Oče, milost bodi z mano.

Odgovor Sabaothu:

Arhont pete moči, vladar Sabaoth, branilec zakona svojega stvarjenja, zdaj razveljavljenega po milosti, ki je močnejša od tvoje petkratne moči, poglej znamenje, neosvojljivo tvoji spretnosti,<sup>17</sup> in me pusti mimo.

(Origen, *Contra Celsum*, VI. 31)

Očitno je, da imajo te formule silo gesel. Kaj je potemtakem interes Arhontov, ki nasprotujejo eksodusu duše iz sveta? Odgovor gnostikov izpriča Epifanij takole:

Pravijo, da je duša hrana Arhontov in Moči, brez katere ne morejo živeti, ker je iz rose z višav in jim daje moč. Ko se prepoji s spoznanjem, se vzpne v nebo in se obrani pred vsako močjo, in tako se dvigne čeznje k zgornji Materi in Očetu Vsega, od koder se je spustila v ta svet.

(Epifanij, *Haer.* 40. 2)

Izbral, prevedel in spremno opombo napisal Vid Snoj

**Hans Jonas** se je rodil in šolal v Nemčiji, ki jo je zapustil leta 1933 s Hitlerjevimi prihodom na oblast. Leta 1940 je stopil v britansko armado, po vojni pa je poučeval na Hebrew University v Jeruzalemu in na Carleton University v Ottawi. Bil je tudi profesor na New School for Social Research v New Yorku.

S knjigo *Gnosis und spätantiker Geist* (1934–54) je Jonas postavil preučevanje gnosticizma na nova metodološka izhodišča. V gnosticizmu, s katerim se je začel ukvarjati pod vodstvom znanega protestantskega teologa Rudolfa Bultmanna, je prepoznal splošno religijo poznega helenizma, tj. »dualistično transcendentno religijo odrešenja«. Prekinil je s filološko-genetično metodo svojih

<sup>17</sup> Možen prevod; druga možnost je: »neosvojljivo znamenje tvoje spretnosti«(?).

