

»Globoko zgoraj«¹

- v znamenju hermetizma

URŠULA LIPOVEC ČEBRON

*»Ti, ki lahko, potopi se v ta krater,
ti, ki se želiš dvigniti do njega, ki ga je poslal,
ti, ki veš, zakaj si rojen.«*

(Corpus Hermeticum IV, 4)

Hermetizma ne bi mogli označiti ne kot filozofski sistem ne kot religijo, ker se izmika obema pojmom in prebiva v prostoru med njima. Prav iz njunega stika, iz soočenja filozofskih konceptov z religioznim občutenjem sveta, hermetizem črpa moč, s katero preoblikuje oba tipa dojemanja v lasten zapis o Bogu, kozmosu in človeku. Tisto, kar daje hermetičnim tekstom najglobljo vrednost, niso izvirni idejni koncepti ali posebne izrazne forme, ampak svojevrsten odnos do sveta, ki ga uteleša hermetik kot iskalec in kontemplator božjega. Gre za odnos do sveta, znotraj katerega postane racionalno-logični tip mišljenja preozek in se umika intuitivnemu, mističnemu načinu spoznavanja, ki se zmore soočiti s poslednjimi vprašanji: o obstoju Boga, o smislu človekovega bivanja, o zakonih, ki vladajo kozmosu ... Kot piše Festugière, je hermetizem reakcija na duhovno stanje Rimskega imperija v prvih stoletjih, ko je bila grška intelektualna tradicija iztrošena in so ljudje hrepeneli po znanju, ki jim ga klasično učenje ni moglo več posredovati.² Okolje, ki se odmika racionalnemu, da bi se približalo skrivnostnemu, transcendentnemu, magičnemu, se tako zrcali v hermetičnih delih, kjer je v ospredju razodeta resnica. Premik v načinu dojemanja, ki ga izraža hermetizem, pa je odraz še nečesa drugega. Čas, v katerem je nastajal, je čas helenizma, ki ga zaznamuje sinkretistično spajanje zahodne in vzhodne civilizacije. Do tedaj razmeroma samozadostna in samozaverovana zahodna tradicija se znajde v vrtincu zunanjih vplivov, ki jo silijo v reflektiranje in prestrukturiranje lastnih kulturnih vzorcev znotraj novih, neskončno večjih dimenzij sveta. Posledica je posrečen preplet različnih, ponekod nasprotujočih si tradicij, ki jih ni več mogoče zvajati na kategorije Zahoda in Vzhoda, ampak jih je potrebno razumeti v novi simbiotični heterogenosti. Iz te duhovne atmosfere rase tudi hermetizem, ki po Filoramu pomeni »prvi zgodovinsko dokumentiran primer stika med racionalistično grško tradicijo in vzhodnjaško modrostjo kot obliko razodetega vedenja«.³

Spričo povedanega ne preseneča dejstvo, da hermetični teksti kažejo na paleta raznorodnih duhovnih vplivov, ki jih sodobni strokovnjaki različno vrednotijo. Reitzenstein izpostavlja predvsem egipčanske oziroma vzhodnjaške elemente hermetizma, medtem ko poskuša Dodd dokazati hebrejske, Festugiere pa v svojih obširnih in odmevnih študijah (*Hermes Trismegiste*⁴ in *La Revelation d'Hermes Trismegiste*⁵) pokaže na pomen grške filozofske tradicije, s platonizmom in stoicizmom na čelu. Kljub očitnemu povzemanju različnih miselnih konceptov, ki ga srečamo v hermetizmu, pa je iskanje ključnega vpliva razmeroma jalovo početje. Hermetizem namreč izposojenih nauk ne sprejema, da bi jim dal status edine resnice ter jim pravoverno sledil, ampak jih jemlje kot sredstvo, s katerim se približa božjemu. Različne doktrine so za hermetika le postaje na poti metafizičnega iskanja, ki ga označuje osebno izkustvo in ne naučeni nauk. S tega stališča postane veliko razumljivejša fragmentarna, raznorodna narava tekstov, med katerimi je mogoče opaziti tudi protislovja. Dejstvo je, da je opus, ki ga danes vidimo kot celoto in dojemamo s sodobnim pojmom hermetizem, nastajal v precej dolgem časovnem obdobju (približno od 3. stol. pr .n. š do 3. stol. n. š.) in zajema besedila, ki so nastala v različnih delih Sredozemlja.

Na zunanji ravni tekste povezuje ime Hermesa Trismegista (Hermesa Trikrat največjega),⁶ ki v nekaterih besedilih nastopa kot avtor tekstov, drugje pa kot božja inkarnacija, ki posreduje in razodeva resnico. Iz takratnih virov je razvidno, da je helenistični sinkretizem povezal Hermesa, grškega boga pisave in interpretacije z egipčanskim bogom Tothom, izumiteljem pisave in umetnosti, v lik Hermesa Trismegista. Tako v helenizmu kot kasneje v renesansi je imela podoba Hermesa Trismegista izjemen pomen, saj so v njej videli skrivnostnega maga, ki poseduje avtentično starodavno vedenje, po nekaterih takratnih interpretacijah pa naj bi bil avtor celotne egipčanske religiozne literature.⁷ Danes je jasno, da je figura Hermesa Trismegista pravzaprav pomenila okvir duhovnemu gibanju, znotraj katerega je mnoge avtorje mogočna podoba egipčanskega maga tako navdahnila, da so ji pripisali avtorstvo svojih del.⁸ Vendar pa še vedno ostaja skrivnost, ali je bil Hermes Trismegist resnična oseba ali le simbolična personifikacija modrosti? Od Boga navdahnjeni modrec, čigar misli zrcalijo tudi hermetični teksti, ali predvsem modno ime, ki je zbujalo občudovanje in privlačilo množice?

Notranje vezi med teksti sestavljajo na eni strani nauki, ki so prežeti z motivi pobožnosti in osebnega odrešenja, ter na drugi doktrina univerzalne *sympatheie*, po kateri so vsi elementi na Zemlji v popolnem sozvočju z elementi na Nebu, kot to izraža znana hermetična formula v *Tabuli Smaragdini*: »Kar je nižje, je enako višjemu, in kar je višje, je enako nižjemu (...).«⁹ Teorija o ujemanju med makro- in mikrokozmosom, ki je bila dolgo pred tem znana tako v Mezopotamiji kot drugod v Aziji,¹⁰ je pomenila temelj, iz katerega sta izšli dve

veji hermetizma. Prva na podlagi simpatijske mreže razvije vrsto kompleksnih praktičnih postopkov, s katerimi spoznava in manipulira s silami kozmosa. Gre predvsem za magične, astrološke in alkimistične tehnike, ki so bile množicam znane v popularno profanih verzijah, kot slab posnetek izvirnejših tekstov (*Liber Sacer*, *Liber Hermetis Trismegisti*, *Picatrix*), ki so skoraj v celoti zasnovani na hieratični magiji: spoznavanju in čaščenju božjih sil. Druga veja hermetizma pa je pravzaprav prevod¹¹ praktičnotehničnih naukov v filozofskospekulativen sistem, iz česar sledi, da obeh tipov hermetizma ni mogoče razumeti ločeno, znotraj klasične evropske delitve na religijo in magijo. Hermetični mag je teoretik in praktik obenem, s spoznanjem makrokozmičnih doktrin vpliva na mikrokozmozmično konstalacijo elementov ter tako briše mejo med kontemplacijo in delovanjem, med transcendenco in imanenco. Med teksti druge veje hermetizma sta verjetno najpomembnejša *Corpus Hermeticum* in *Asklepij ali Popolni Govor*, nastala med 2. in 3. stol. O njiju se domneva, da sta bila originalno pisana v grščini, vendar je zaradi množice egipčanskih elementov (predvsem figure, pokrajinsko in zgodovinsko ozadje)¹² še vedno vprašljivo, ali je njuna izvorna lokacija dejansko Grčija. Podobno je tudi o seriji zapisov, kot so na primer *Kore Kosmou* in *Stobejevi fragmenti*, mogoče ugotoviti le, da so nastali v psevdogipčanskem okolju, na katerega je imela močen vpliv takratna gnostična, platonistična in stoicistična misel. Iskanje kraja, v katerem so hermetični teksti izvorno zapisani, dodatno zaplete dejstvo, da so mnogi podobni motivi prisotni v sočasnih religioznih gibanjih in misterijih, kot so na primer *Dionizijevi* in *Atisovi misteriji* ter *Kibelin kult*. Vsem je skupna močno poudarjena odrešenjska problematika, izpostavljanje eshatoloških naukov in apokaliptičnih spekulacij, zaverovanost v astralni fatalizem ter metoda preseganja tega.¹³ Gre za podobnosti, ki se nanašajo na raven problemov, s katerimi je soočen helenistični človek, vendar pa so različni tako odgovori nanje kot tudi oblika, skozi katero so posredovani.

Ena najvidnejših značilnosti, ki ločuje hermetizem od drugih »helenističnih religij«, je odsotnost vsakega dokaza o verski skupnosti ter z njo povezanih obredih in zakramentih.¹⁴ Hermetizem naj bi po mnenju večine teoretikov uvajal nov tip iniciacije, ki ne pozna množične ekstaze ali obrednega žrtvovanja, ampak se dogaja znotraj posameznika ob poslušanju ali branju razodetega besedila. Dojemanje hermetizma kot oblike *religio mentis* naj bi bilo v jedru odvisno od individualne sposobnosti spoznanja, ki v svojem bistvu ni posledica zunanjega vpliva, ampak notranjega duhovnega stanja.

Ključ pri razumevanju hermetičnih tekstov je spoznanje (*gnosis*), saj pomeni hkrati izhodišče in cilj metafizičnega iskanja. V *Corpusu Hermeticumu* (v nadaljevanju C. H.) kot tudi v *Kore Kosmou* je spoznanje edini resnični stik med Bogom, ki želi biti spoznan, in človekom, ki zaradi svoje božje narave želi spoznati. Za človeka je zato spoznanje obenem stik s transcendentnim Bogom in vrnitev k svojemu

božanskemu izvoru. Ali drugače povedano: človekova pot k *pleromi* (polnosti in enosti) je vedno tudi pot *apokatastaze* (vrnitve v prvotno stanje). V hermetizmu zato pot navzgor sovпада s potjo navznoter: iskanje Boga pomeni potovanje vase, Božje razodetje pa je spoznanje svoje lastne božanske narave, ali kot pravi C. H., »če torej samega sebe ne dojemaš podobnega Bogu, ga ne moreš razumeti, saj je podoben razumljiv le podobnemu«. ¹⁵ Iz tega sledi, da je Boga mogoče spoznati s tistim delom človeka, ki je božji – to ni duša ali srce, ampak *nous* (intelekt, um), kot ga je razumel že stoicizem. V C. H. se *nous* ali um pogosto pojavlja kot luč, s katero je človek sposoben intuitivno ugledati nevidno, nespremenljivo in večno, ki ni dostopno racionalno logičnemu tipu mišljenja (*dianoia*). Slednje ima po nekaterih hermetičnih spisih ¹⁶ ravno nasprotni učinek, saj izhaja iz nepoznavanja (*agnosia*) in se kaže skozi nepotešljivo radovednost, ki pripelje do sistematičnega polaščanja sveta. Če je spoznanje Boga najvišja stopnja človekove eksistence, je nepoznavanje po hermetičnem nauku njegova opozicija. Gre za stanje teme, ki označuje največjo oddaljenost od transcendentnega principa, zato je ponekod nepoznavanje enačeno z zlom. Tako je celoten hermetični sistem zasnovan na treh omenjenih stanjih duha, ki sestavljajo vertikalno os oziroma os navnoter, v človekovo bistvo: nepoznavanje (*agnosia*), ki predstavlja oddaljenost, temo in zlo, sledi ji iskanje (*zeiteis*) kot znamenje približevanja, polteme in razdvojenosti, ki nazadnje pripelje do spoznanja (*gnosia*) ali »najdevanja« svetlobe in dobrega. Ob tem gre tako kot pri krščanskih gnostikih in platonistih vedno za potovanje nazaj, za vračanje k izgubljenemu, ki se iz nezavednega in neartikuliranega stanja preobrazi v zavestno hrepenenje po ponovni enosti. Pot, na katero se odpravlja hermetik, je identična poti, ki ga je pred njim prehodil Hermes Trismegist.

V prvi razpravi C. H. Hermesa Trismegista kot človeka iskalca razsvetli Poimandres, božji um, s katerim se Hermes zlije in biva le še znotraj svoje božje narave kot posrednik božjih resnic. S tem ko hermetik dosega notranjo preobrazbo in stopa k božjemu, sledi stopinjam Hermesa Trismegista, ki ga lahko dojamemo kot božji glas oziroma notranjega učitelja. Duhovna preobrazba hermetika se dogaja v prostoru naddiskurzivnega, nadrazumskega, do katerega je po hermetičnem nauku mogoče priti izključno skozi individualno izkušnjo, zato je razumljivo, zakaj Hermes svojim učencem (Asklepiju, Tatu in Ammonu) v C. H. nikoli eksplicitno ne razloži poteka notranje preobrazbe, ampak na teh mestih (predvsem v XIII. traktatu) govori v poudarjeno simboličnem, razpršenem in logično težko razumljivem jeziku, ki najde sogovornika le v duhovno razvitem človeku. Ob tem je zanimivo sporočilo iz Kore kosmou, ki pravi, da je Hermes Trismegist svoje tekste skrnil, da bi jih »vsaka doba, ki bi kasneje prišla na svet, iskala«. ¹⁷ Iskanje, na katerega Hermes s svojim dejanjem obsodi celotno človeštvo, spominja na iskanje Svetega grala ali izgubljenega raja in – ob tem je odveč dodati, da ne gre za konkretne tekste – simbolizira spoznanje, da se v bistvu človeka skriva zapis o njegovem božjem izvoru, ki ga mora odkriti sam.

Hermesova prerokba o iskanju hermetičnih tekstov pa se na bizaren način dejansko uresničuje. Dokaz za to je nenavadna usoda, ki so jo ti teksti doživeli v različnih obdobjih evropske zgodovine. Že zelo zgodaj, v 2. stol., je apologet Laktancij v hermetični misli videl potrditev krščanskih nauk, v figuri Hermesa Trismegista pa starodavnega preroka, ki je napovedal rojstvo Jezusa Kristusa. Drugačnega mnenja je bil Avguštin, ki je hermetične tekste zaradi magičnih postopkov, opisanih v Asklepiju, obsodil kot brezbožno pogansko literaturo.¹⁸ Kljub mnogim cenzuram, ki so jih hermetične knjige doživele v srednjem veku, ime Hermesa Trismegista ni bilo pozabljeno. Večinoma so ga povezovali z okultističnimi praksami izdelovanja talismanov, medtem ko so druga filozofskospekulativna dela neznana. Posebno pozornost je hermetizmu posvetila šele renesansa, za katero je pomenil Ficinov latinski prevod *Corpus Hermeticum* (leta 1463) odkritje izvirne teologije (*prisca teologia*). Renesančnim novoplatonistom, kot sta bila Ficino in Pico della Mirandola, je bil hermetizem starodavna modrost in hkrati dokaz večne, univerzalne, pristne religiozne misli. Popularnost hermetizma je pomembno vplivala na percepcijo egipčanske tradicije ter na povečano zanimanje za magijsko prakso. Kot pravi Yatesova, je bila figura Hermesa Trismegista najpomembnejši element pri renesančni oživitvi magije, saj je Hermes kot *prisci magi* spajal magijo z domnevno najstarejšimi filozofskimi spisi.¹⁹ Potem ko je v 17. stol. Isak Casaubon ovrgel več stoletij trajajočo iluzijo o starodavnosti hermetičnih del in je Zahod zajel novo-veški racionalistični ideal, je splošno zanimanje za hermetične tekste usahnilo, hermetizem pa je dobil status svojevrstnega kuriozuma, s katerim so se odtlej ukvarjali le redki posamezniki. Težko je ugotoviti, ali je ta percepcija prisotna še danes ali pa je naša »postracionalistična« doba s svojim nemirnim duhovnim sinkretizmom dejansko podobna situaciji v poznem helenizmu in je tudi zato ponovno pripravljena dojeti pomen *philosophie perennis*, ki jo izraža hermetizem. Če sklepamo po delih sodobnih akademikov, se zdi, da je zanimanje za hermetizem in njemu podobne pojave vedno bolj v središču pozornosti. V zadnjem stoletju so mnogi avtorji (Reitzenstein, Dodd, Scott, Nock, Festugière, Doresse, Filoramo) s svojimi poglobljenimi analizami hermetičnih tekstov in dobe, iz katere so zrasli, ter njihovih vplivov na kasnejšo renesančno misel (Yates, Garin, Couliano) vrnili hermetizmu status posebnega religioznega fenomena.

Ob tem velja opozoriti na na videz precej obrobno, a hkrati problematično razdelitev hermetičnih del na tekste optimistične in pesimistične oziroma dualistične gnoze, ki se vztrajno pojavlja v delih sodobnih avtorjev. Kot je že leta 1914 ugotovil Bousset, sta v hermetičnih tekstih prisotni dve nespravljivi teologiji: prva zagovarja monistični panteizem, druga izpostavlja močen dualizem.²⁰ Kontradiktornost nauk je opazil tudi Festugière, ki je tekste C. H. razdelil v kategoriji optimistične in pesimistične gnoze. To klasifikacijo povzemata Eliade in Yatesova, ki piše: »Za pesimističnega (ali dualističnega) gnostika je snovni

svet močno prežet z usodnim vplivom zvezd in je sam na sebi zlo; treba mu je ubežati z asketskim načinom življenja, ki se čim bolj izogiba stiku z materijo (...),« in: »Za optimističnega gnostika je snovnost prežeta z božjim, Zemlja živi, se giblje z božjim življenjem, zvezde so božje živali, sonce sveti z božjo močjo, nobenega dela narave ni, ki ne bi bil dober, ker so vsi deli Boga.«²¹ Delitev na pesimistično in optimistično gnozo je do neke mere točna, vendar jo je težko pravilno razumeti, če ne poznamo kompleksnega sistema, znotraj katerega se giblje hermetična misel. Dejstvo je, da je C. H. prepojen s platonistično delitvijo na snovno, čutno dojemljivo stvarnost in na inteligibilni, nevidni svet, ki je spoznat z umom. Vendar ta razdelitev nikakor ne sovпада s sistemom nekaterih krščanskih gnostikov, ki postavijo med božji svet luči in arhontski svet teme nepremostljiv prepad. Nasprotno se hermetični teksti nikoli ne odpovejo doktrini *sympatheie*, po kateri sta »višja« in »nižja« realnost usodno povezani z recipročnim vplivom: »Netelesno se zrcali v telesnem, telesno v nestelesnem oziroma čutni svet se zrcali v inteligibilnem in inteligibilni v čutnem.«²² Hermetizem vztrajno poudarja, da sta obe ravni stvarnosti različni, ne pa tudi ločeni. Kljub temu bi bilo zmotno hermetično sporočilo razumeti kot panteistično. Večina traktatov v C. H. namreč izpostavlja doktrino, po kateri je metafizični princip transcendenten v odnosu do stvarstva, saj biva v svetu le posredno, prek svoje podobe – demiurga. Izpostaviti pa velja, da odnos med transcendentnim počelom in demiurškim principom pogosto označuje prežemanje, ki presega shemo oče – sin oziroma izvirnik – posnetek in obstaja kot prehajanje, ki ga ponekod ni mogoče razumeti kot dvojnost. Imanenca in transcendenca sta tako na svojevrsten način v sozvočju, saj je svet na eni strani »poln Boga«, »veliko telo, ki je duša, polna Boga in intelekta«,²³ na drugi pa si le izposoja podobo Boga, ki presega raven minljivosti in spremembe, v kateri se giblje svet. Hermetični viziji sveta, ki je »vidna podoba nevidnega Boga«, nasprotujejo nekateri traktati (predvsem VI, X, XIII v C. H. in tekst Kore kosmou), ki izpostavljajo negativne vidike kozmosa: »Svet je dober, v kolikor ustvarja, zaradi drugega ne,« ali: »Svet je celota zla, Bog je celota dobrega.«²⁴ Čeprav bi bilo mogoče slednje stavke označiti za negativno gnostične in ob tem ugotoviti njihovo radikalno protislovje v razmerju do sporočil iz drugih traktatov, pa ob tem ne smemo spregledati dejstva, da se ti zapisi pogosto navezujejo na vprašanje človekovega bivanja in spoznanja. Mislim, da je pojav dualizma potrebno v hermetizmu dojeti predvsem kot problem človekove dvojne narave, ki je na eni strani smrtna (zaradi telesa je človek zavezan snovnemu svetu) in na drugi nesmrtna (po svojem bistvu pripada božjemu principu). V večini tekstov, ki jih Festugière označi za pesimistično gnostične, je težko spregledati skrb za usodo človekove duše, zaradi svojega zemeljskega dela izpostavljene silam materialnega sveta. S slednjim je pogosto mišljen vpliv zodiaka z nebesnimi znamenji in dekadami, ki same po sebi niso negativne, vendar v odnosu do človeka neredko nastopajo kot prinašalke zla: »Prebivališče, iz katerega smo izšli, je bilo oblikovano s krogom zodiakalnih znamenj, ki je prav tako zgrajen iz dvanajstih

prvin, vse so iste narave, po kakovosti pa različne in človeka vodijo v zmoto.«²⁵ Traktate, ki poudarjajo negativne principe kozmosa, je tako mogoče razumeti kot opozorila, opomine, naj človek ne živi le znotraj čutne stvarnosti, temveč spozna tudi božjo dimenzijo, ki deleži v njegovi nesmrtni naravi. Podobno ugotavlja Filoramo, ko pravi, da gre »tudi v najbolj pesimističnih traktatih, kot je na primer Poimandres, v bistvu za psihološki pesimizem, ki se nanaša na izvor in usodo duše in ne na izvor in usodo kozmosa.«²⁶ S tega stališča bi bilo morda pravilneje hermetizem razdeliti v kategoriji – če sta taki kategoriji sploh potrebni – psihološko pesimistične in psihološko optimistične gnoze.

V nadaljevanju bom poskušala skozi trikotnik, ki povezuje Boga, človeka in materijo, pokazati na nekatere pomembnejše doktrine hermetizma, kot so izražene v C. H. in spisu Kore kosmou.²⁷ Ob branju obeh besedil se ponujajo številne primerjave z mnogimi religioznimi in filozofskimi teksti antike, med katerimi je morda najočitnejša povezava s Platonovim Timajem in zgodnjimi besedili krščanske gnoze.

1 Vprašanje kozmogonije ali očetova vizija se udejani

V C. H. je močno poudarjena misel, da je ustvarjanje med najpomembnejšimi atributi Boga²⁸ in pravzaprav pogojuje njegov obstoj: »(...) tako Bog, če bi prenehal s svojo ustvarjalno dejavnostjo, sliši se brezbožno, ne bi bil več Bog.«²⁹ Božja ustvarjalna dejavnost neizbežno napoveduje kreacijo sveta, do katere pride po božji volji.

Kot razlog stvarjenja sveta navajata oba hermetična teksta dva vzporedna argumenta, ki se do neke mere ujemata. Prvi, tipično platonističen, razlaga, da je svet nastal zaradi božje dobrote in preobilja. Hermetični Bog ustvari svet iz sebe: iz latentnega stanja, znotraj katerega je svet deležil na prvobitni enosti, ga preobrazi v manifestno bivanje, kjer živi skozi mnoštvo oblik. Tako kot pri Platonu mora kreacija doseči popolnost s tem, da generira vse vrste življenja ter ničesar ne pusti v nebivajočem, latentnem stanju. V ozadju tega vzgiba je verjetno ponovno platonistična vizija ustvarjenega, ki mora biti kot posnetek čim podobnejši originalu.

Drugi razlog stvarjenja izhaja iz težnje Boga, da bi bil spoznan. Po nauku Hermesa Trismegista v X. traktatu je stvarstvo nastalo, da bi bitja lahko spoznala Boga, saj je lastnost dobrega, da želi biti spoznano.³⁰ V Kore kosmou prav božja težnja po razodetju navdihuje človeško dušo, da postane iskalka (še) neznanega Boga. Želja po spoznanju je torej tisti perpetuum mobile, ki stvarstvo neprestano približuje svojemu izvoru in hkrati simbolizira most, ki omogoča stik med vrhovnim bitjem in svetom.

Vendar pa: zakaj je Bog stvarstvo odtegnil pleromičnemu stanju, v katerem je bilo del njega samega, in ga pahnil v večno iskanje tistega, iz katerega je nastalo? Na to temeljno vprašanje, s katerim se na tak ali drugačen način sooča

vsaka religiozna misel, je nemogoče enoznačno odgovoriti. Kljub temu pa hermetična misel ponuja možnost za eno od razlag: če izhajamo iz hermetičnega nauka, ki trdi, da želja po spoznanju izhaja iz samega božjega principa, je mogoče to težnjo razumeti kot božjo potrebo po samospoznanju, kot željo Boga, da bi se srečal s samim sabo. Stvarstvo potemtakem simbolično predstavlja ogledalo, v katerem Bog sebe ugleda kot Boga. Skladno s tem govori misel v C. H.: »Bog ne more misliti samega sebe, ker ni ločen od objekta mišljenja«,³¹ saj se kot večno neločeni, identičen sam s sabo, ne more projicirati v odnos subjekt – objekt, ki ga implicira vsaka oblika mišljenja. Ravno stvarjenje svet oddalji od Boga, ki tako postane predmet spoznanja za bitja v svetu (predvsem za človeka) in s tem »po ovinku«³² reflektira samega sebe. Bog sebe prepozna po svoji lastni ustvarjalni dejavnosti in – kot na več mestih poudarja C. H. – tako postane viden. S tega vidika sta Bog in stvarstvo v soodvisnem, recipročnem odnosu, saj na eni strani stvarstvo dolguje svojo existenco Bogu, na drugi pa je svet nepogrešljiv element pri božjem samospoznanju.

Prežemajoče razmerje obeh »entitet«³³ pomeni jedro hermetične misli, ki skozi C. H. razgrne kompleksen sistem njune povezanosti. Bog, imenovan tudi Prepadre, predhaja kreaciji in je hkrati njeno počelo. Sam akt stvarjenja pa večina traktatov C. H. opisuje kot dejanje drugega, čutnega boga, ustvarjenega po božji podobi. Kot je bilo že povedano, odnos med transcendentnim in demiurškim počelom zaznamuje skladnost, pogosto pa tudi identiteta, zato hermetizma ni mogoče razlagati v klasičnih kategorijah imanentizma in transcendentizma. Razlog za to je predvsem izmuzljiva identiteta demiurga, ki v tekstih nastopa bodisi združen z Bogom, kot Logos (božja hipostaza), bodisi s simbolom sonca predstavlja Boga-Stvarnika. Obenem pa ni izključeno, da hermetizem ne enači demiurga s svetom kot celoto, saj je v hermetični hierarhiji bitij svet, kot nesmrtna podoba Boga, vedno uvrščen na drugo mesto, takoj za prvim, transcendentnim in negeneriranim Bogom. Po tem ključu je mogoče ugotoviti, da prehajanje zaznamuje celotno vertikalno os, na kateri so nanizana piramidalna razmerja med transcendentnim Bogom in demiurgom ter med demiurgom in svetom. V nasprotju s krščanskimi gnostičnimi teksti, ki ohranjajo toga hierarhična razmerja med vrhovnim počelom, Stvarnikom in stvarstvom, bi bilo v hermetizmu zaradi doktrine *sympatheie* absolutno razlikovanje med temi tremi principi oziroma nivoji nemogoče, saj gre za odnose radikalne kontinuitete: »Bog ima dve podobi: svet in človeka,«³² »Vse, kar obstaja, torej zajema tisto, kar je ustvarjeno, in tistega, ki ustvarja; nemogoče je ločiti eno od drugega, saj tisti, ki ustvarja, ne more obstajati neodvisno od ustvarjenega.«³³ Povezava med nivoji je pogosto izražena skozi verižna razmerja: »Večnost³⁴ je torej podoba Boga, svet je podoba večnosti, sonce podoba sveta in človek sonca,«³⁵ ali pa: »Bog ustvari večnost, večnost svet, svet čas in čas nastajanje.«³⁶ Kljub temu da je distinkcija med vrhovnim bitjem in svetom ponekod popolnoma zabrisana, sta si v nekaterih tekstih komplementarno nasprotna. Eno, večno, negenerirano, nespremenljivo, vseobsegajoče počelo predhaja in presega

generirano, spreminjajoče se stvarstvo, ki biva znotraj mnogoterosti in minljivosti. Hermetizem se tako giblje v liniji navideznega paradoksa: svet na eni strani živi kot podoba božjega principa, na drugi pa ima povsem lastno eksistenco, ki ji vlada zakon spremembe. Skladnost med vrhovnim principom in ustvarjenim se ponovno pokaže skozi razmerje med kategorijama časa in večnosti. Čas, ki determinira eksistenco sveta, najde svoj komplementaren protipol v večnosti, ki je božja hipostaza: »(...) iz negibnosti večnosti izhajajo gibanje, in gibanje časa postane negibno zaradi nespremenljivosti zakona (večnosti; op. prev.), ki usmerja njegovo gibanje.«³⁷

V večini hermetičnih tekstov je tako problem enega in mnoštva rešen z njunim medsebojnim sovpadanjem. Slednje je verjetno razlog, da nekateri traktati C. H. spoznanje sveta postavljajo ob bok spoznanju Boga: »Spoznati je treba le tistega, ki ustvarja, in to, kar je ustvarjeno.«³⁸ V tem se hermetizem drastično loči tako od krščanske gnoze kot tudi od platonizma, kjer je čutno spoznanje popolnoma podrejeno umskemu. Podobna platonizmu pa je hermetistična percepcija sveta kot živega bitja, ki je kljub minljivosti svojih delov nesmrten. Personificiran hermetični svet, obdarjen z umom (ki pogosto nastopa kot nadrejen človeškemu), živi znotraj lastne logike in je na neki način, tako kot človek, v stalnem procesu preobrazbe oziroma na poti vračanja k prvotni enosti (*apokatastaza*). Kot je bilo že rečeno, nekateri traktati poudarjajo predvsem negativne vidike sveta, ki se večinoma nanašajo na njegovo podrejenost usodi (*heimarmene*) in nujnosti (*ananke*), zaradi česar svetu vlada astralni determinizem. To je tudi razlog, da ti spisi (I, VII, XIII) zavračajo imanentistično spoznanje Boga skozi svet, namesto tega pa izpostavljajo dejstvo, da je spoznanje pravega, transcendentnega Boga mogoče le s človeškim umom. Kljub poudarjanju različnih spoznavnih sredstev pa nobena oblika hermetične misli ne pripelje do apofatičnosti Boga, temveč optimistično vztraja v prepričanju, da je mogoče vrhovni princip spoznati in se s tem vrniti v primordialno enost.

2 Vprašanje antropogeneze ali kako se sinova radovednost sprevrže v hrepenenje

V hermetizmu človeškost pomeni dvojnost. Človek je »smrtni bog«,³⁹ ki zaradi uma, nousa, pripada Nebu, s telesom pa Zemlji. Gre za inačico klasično grške delitve na materialni in esencialni del človeka, ki nastopa v C. H. kot smrtna in nesmrtna narava človeka.

Iz antropogničnega mita, ki je opisan v Asklepiju in Poimandru, je razvidno, da je prvemu človeku – Anthroposu namenjena vloga božjega izbranca. Ustvarjen je po božji podobi, z umom mu je dana ustvarjalna moč Boga, zaradi katere ga ne moremo primerjati z bibličnim Adamom, ampak prej z božjim sinom, Luciferjem.⁴⁰ Poleg tega Anthroposa od Adama ločita narava in vzrok padca v materialni svet. Če je pri Adamu padec iz raja posledica božje volje, ki kaznuje

njegovo neposlušnost oziroma grešnost, se Anthropos spusti po svoji volji, iz radovednosti in želje po ustvarjanju. Anthroposovega svojeglavega ravnanja, s katerim spominja na Prometeja, Bog ne kaznuje, ampak ga z zaupanjem prepušča lastnemu delovanju. Kot ugotavlja Ficino v svojem komentarju k Poinmandresu, je hermetični človek »več kot človeški; je božanski in pripada vrstam zvezdnih demonov«, »je obenem 'brat' ustvarjalne Besede – demiurga – božjega Sina in 'drugega boga'«. ⁴¹ Hermetični človek poleg »božanske iskre«, ki jo predstavlja um, združuje vse sile stvarstva; po I. traktatu C. H. je ob spustu v »nižji svet« namreč ponotranjil moč planetov, hkrati pa je prejel sile narave, s katero se je na Zemlji združil. Podoben je opis v Kore kosmou, kjer ob utelešenju božje duše vsak planet podari del svoje narave novorojenemu človeku. ⁴² Skladno s tem se spremeni tudi percepcija človeškega telesa, ki v večini traktatov C. H. ne pomeni ječe (kot telo imenuje krščanska gnoza), ampak služi izpolnitvi človeške naloge na Zemlji: »Ko je (Bog; op. prev.) ustvaril človeka v svojem univerzalnem bistvu, je ugotovil, da ne more skrbeti za vse stvari, dokler ne bo ovit v materijo, zato mu je podelil telo (...)«. ⁴³

Večina hermetičnih spisov antropogonijo argumentira s posebno pozicijo, ki jo ima človek v svetu. Na eni strani mu je dodeljena vloga skrbnika in »upravljalca« zemeljskih zadev, na drugi pa je kontemplator in častilec božjega. Posebnost hermetične misli je v tem, da človekove dvojne narave ne dojema kot slabost, ampak prej obratno, kot prednost, ki človeka bogati in ga postavlja v nadrejen položaj glede na druga nebesna bitja: »Po božji volji je človek nadrejen bogovom, ki so ustvarjeni le z nesmrtno naravo, in vsem smrtnikom,« ⁴⁴ »Kako srečna je dvojna narava človeka kot posrednika, ljubi bitja pod sabo in je ljubljen od bitij nad sabo (...)«, »Človek je obogaten s smrtnostjo, saj ima tako več sposobnosti za določen cilj.« ⁴⁵ V svoji poziciji posrednika hermetični človek zbližuje Nebo z Zemljo tudi s tem, da reproducira božjo naravo v obliki kipov, »zemeljskih bogov«. Gre za magične veščine, ki jih je človek zaradi svoje povezanosti z božjim principom sposoben dojeti in uporabiti. Človek mag je v vlogi »stvarnika na Zemlji« tako povsem podoben »stvarniku na Nebu«, saj oba vodi ustvarjalna dejavnost, ki je usmerjena v vzpostavljanje reda in harmonije v svetu.

Kljub pozitivnim vidikom dvojnosti človeške narave pa mnogo hermetičnih traktatov svari pred nevarnimi posledicami vzgibov, ki jih prinaša smrtni oziroma zemeljski del človeka. Človeška pozicija je zato pozicija izbire: človek se more odločiti, ali bo živel zgolj kot telesni človek (*hyliksos*) in zadovoljeval le svoje fizične potrebe, ali pa v skladu s svojo božjo naravo (*ousionis*). Izbrana pot determinira človeško eksistenco po fizični smrti, po kateri duše ljudi, ki so izbrali drugo pot, odvržejo vse zemeljske sponse, se skozi nebesne nivoje dvignejo do pleromatičnega stanja in se zlijejo z Bogom. Usoda »telesnih ljudi« pa ima v hermetičnih delih različne interpretacije. Ponekod je prisotna ideja *paligene-sie*, po katerem se duša uteleša v živalska in človeška bitja tako dolgo, dokler ne spozna svoje božje narave, drugod pa je obsojena na večno blodenje v zlu in praznini.

Sredstvo, s katerim človek črpa moč, da se dvigne nad posvetne reči in biva skladno s svojim nesmrtnim delom, je um. Kot je bilo že povedano, je um božja iskra, ki se po hierarhiji bitij spusti do človeka in ga postavi v nadrejeni položaj glede na druga bitja v svetu. Obenem pa um simbolizira Jakobovo lestev oziroma pot, ki vodi do spoznanja. Kot opisuje XIII. traktat C. H., je srž človekove preobrazbe v zlitju človeškega uma s svojim izvorom – božjim umom. Hermetizem pogosto poudarja, da človeški in božji um pravzaprav nikoli ne bivata ločeno, saj sta si identična in kot ločena ne moreta obstajati. S tega vidika ločenost ne zaznamuje sam um, ampak njegovo razmerje do človeške duše. Enako kot v Platonovem Timaju je tudi v hermetizmu um položen v človeško dušo kot v posodo, znotraj katere sicer navidezno biva kot njen del, čeprav ima drugačno naravo. Lahko bi celo rekli, da je um duši »na posodo«, saj predstavlja edini način, po katerem duša spozna in se vrne v svoj izvor. To tezo potrjuje tudi njuna različna usoda ob fizični smrti: medtem ko se um takoj dvigne k svojemu izviru, mora duša prestati razsodbo in se šele nato skozi nebesne sfere vrniti v pleromo. Ob tem hermetična misel neprestano izpostavlja vlogo uma, »brez katerega duša ni sposobna ničesar«,⁴⁶ saj »doživi usodo bitij brez razuma«.⁴⁷ Kljub temu da um in duša le za kratek čas živita drug ob drugem, prav njuno sobivanje označuje človeškost v smislu njegove dvojne narave. Vendar pa po C. H. um ni namenjen vsemu človeškemu rodu, temveč pripada le izbrancem. Razlog, zaradi katerega je človek deležen uma, je v C. H. razložen nejasno in kontradiktorno. V nekaterih traktatih se um pojavi naključno, drugeje ga človek dobi ob rojstvu, pogosto pa je opisan kot nagrada za predanost svoji božji naravi. Slednje protislovnosti kažejo na dejstvo, da hermetična misel pogosto niha med idejo človekove determiniranosti oziroma predestiniranosti in predpostavko o svobodni volji. Kot je bilo že opisano, hermetični nauk poudarja možnost človekove izbire med dvema vrstama eksistence (telesno in duhovno), vendar pa ob tem zanemari problematični obstoj človeškega uma, brez katerega je vsaka odločitev zgolj navidezna. Um je namreč edino sredstvo, s katerim se človeška duša dvigne nad materialno, telesno stvarnost in postane iskalka lastnega božjega bistva. Na tem mestu se C. H. zavrti v začarani krog: nekoherentnost nauka, ki se navezuje na pridobitev uma, vpliva na nejasnost glede človeške usode, za katero ne vemo, ali je posledica svobodne izbire ...

Kljub nedorečenosti te teme je v antropogoničnih mitih vedno prisoten element človekove suverene odločitve. V C. H. je telesna eksistenca Anthroposova lastna izbira, prav tako se v Kore kosmou duše svojevoljno odločijo za neubogljivost Bogu. Oba mita združuje želja po spoznanju, ki se izraža kot radovednost in kot težnja po ustvarjanju, s katero poskušajo duše in Anthropos oponašati Boga. Oba vzgiba naznanjata neizbežno usodo: padec, ali bolje, spust v materijo. Čeprav duše v Kore kosmou eksistirajo v blaženosti božje prisotnosti in je Anthropos obdan z lepoto in harmonijo Neba, nedoločno hrepenijo po nečem, česar ne najdejo v varnem blagostanju, s katerim jih obdaja Bog: po lastnem spoznanju, do katerega pridejo le z oddaljitvijo Boga in sestopom v svet. Spust

platonovsko čiste duše v materialno realnost ima za posledico pozabo na lastni izvor (*agnosia*), ki jo postopoma nadomešča spominjanje (*anamnesis*) oziroma v hermetizmu iskanje (*zesis*) prvotne enosti. Želja po spoznanju, ki determinira »spuščanje« v materijo, je tako diametralno nasprotna tisti, ki človeka »dviga« k lastnemu izvoru. Medtem ko hermetična misel prvo označuje s predrzno radovednostjo (*periergos tolma*), drugo dojema kot sveto spoznanje, ki ga skozi božji um v človeku navdihuje Bog sam. Obenem pa je prav želja po spoznanju, ki je v svojem bistvu vedno težnja po samospoznanju, gibalo, ki vodi tako božjo dejavnost kot človekovo oddaljitev in vračanje k izvoru.

3 Vprašanje teodiceje ali kakšno vlogo ima mati

Oba hermetična teksta v razumevanju materije (*hyle*) sledita Platonovemu nauku iz Timaja, ki dojema materijo kot zbiralnik vseh podob in oblik, ki skozi prehajajo, ne da bi spremenili njeno brezoblično stanje. Enako kot Platon tudi C. H. ne enači materije s štirimi elementi (ogenj, zrak, zemlja, voda) niti z naravo kot celoto, ki je glede na materijo v vlogi aktivne božje sile: »Narava jih je (različne vrste; op. prev.) uporabila, da je skozi štiri elemente dala materiji čutne oblike (...).«⁴⁸ V C. H. nastanek materije ni povsem jasen: ponekod⁴⁹ je percipirana kot božja stvaritev, drugod⁵⁰ pa tekst zanika možnost, da bi bila materija generirana, saj obstaja od samega začetka. V večini hermetičnih besedil sta materija in Bog zaradi skupnih principov v nekem smislu identična, obenem pa v razmerju opozicije: oba sta negenerirana, a hkrati sposobna generiranja; brezoblična in obenem zajemata vse oblike; večno ena oziroma identična sama s sabo. Razlika med njima je pravzaprav le ena. Bog kot princip absolutnega dobrega ustvarja le dobro, medtem ko materija generira tako dobro kot zlo. Kljub zapletenemu razmerju med obema principoma, ki ga je mogoče interpretirati kot odnos komplementarnih protipolov ali kot razmerje opozicije v smislu manihejskega sistema Dobrega in Zla, pa hermetični teksti tej temi posvečajo zelo malo pozornosti, zaradi česar ni mogoče nedvoumno definirati njunega razmerja. Podobno nejasen (ali nepomemben?) je pojav zla. Zanj so na eni strani odgovorni zli demoni, na drugi ga povzročata generiranje in trajanje. Hermetizem ne vztraja v povezavi zla z materijo, ki je lastna misli krščanske gnoze, ampak ga ohranja v abstraktnjši obliki. Pojav zla se mi zdi smiseln predvsem le v luči negotove človeške pozicije. Zlo se pojavi kot odsotnost božjega principa v človeškem življenju, kot posledica agnostičnega stanja, ki vodi v poudarjanje smrtnega in zanemarjanje nesmrtnega dela bitja. S tega vidika se hermetična misel približa Plotinovemu dojemanju zla, ki nastopi z oddaljitvijo od Boga.

Dejstvo, da hermetična misel v C. H. in Kore kosmou ne zmore koherentno rešiti problema zla v svetu in vprašanja človekove svobodne volje, pomeni troje. Prvič, dokazuje, da sta oba hermetična teksta dejansko nastala kot skupek raznorodnih besedil, ki jih je zapisalo več avtorjev. Drugič, potrjuje Festugièrjevo

tezo, da hermetizem nikoli ni bil religiozna skupnost, saj bi ta za svoj obstoj potrebovala bolj nedvoumno dogmatično ozadje od C. H. in Kore kosmou. In, tretjič: na mestih, kjer nastopijo protislovja, se pokaže, kako naivno bi izzvenela vsaka enoznačna razlaga metafizičnih problemov, ki jim je zaradi kompleksnosti bližja nedorečenost.

Razdalja, ki loči prostor, v katerem so nastajali hermetični teksti in svet ob koncu drugega tisočletja, je nedvomno neznanska. Tako je tudi vsaka sodobna interpretacija nujno prežeta z nanosi, ki jih v človeka vpisuje drugačna prostorsko-časovna konstalacija sveta. Pa vendar zmore filozofsko-religiozna misel, kot je hermetizem, še danes svojega bralca zvatiti na popotovanje, ki se sicer začne v svetovjih oddaljene preteklosti, a vodi k točki, v kateri se dimenziji časa in prostora razvodenita, se umakneta stanju, ki ga lahko imenujemo enost, istost, večnost ... ali le bližina. Hermetizem lahko razumemo kot neizčrpen nagovor človeku iskalcu, ki se ne ustavlja ob skeletu priučenih dogem, ampak stopa skozi raznovrstno paletu različnih metafizičnih resnic, ki mu v svoji protislovnosti ne dajejo druge možnosti, kot da preneha iskati nad ali pod sabo in se zazre vase

Opombe:

- ¹ Izraz *Globoko zgoraj* je tudi naslov pesniške zbirke Ines Cergol Bavčar.
- ² A.-J. Festugière, v: F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Chicago, 1978, str. 4.
- ³ G. Filoramo, v: *Hermete Trismegisto: La pupilla del mondo*, Marsilio, Venezia, 1994, str. 15.
- ⁴ A.-J. Festugière, A. D. Nock, *Corpus Hermeticum*, Les Belles Lettres, Paris, 1945 in 1954.
- ⁵ A.-J. Festugière, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, Paris, 1950-1954.
- ⁶ F. A. Yates navaja Ficinovo razlago Hermesovega vzdevka Trikrat največji, ki naj bi označeval njegovo trojno funkcijo duhovnika, kralja in zakonodajalca. O pomenu te trojne vloge piše tudi R. Guénon v zvezi z Melkitzedekom v delu *Kralj sveta*.
- ⁷ Ermete Trismegisto, *Corpo Ermetico e Asclepio*, Conoscienza religiosa, Milano, 1997, str. 153.
- ⁸ B. M. T. Portogalli opozarja, da na podoben fenomen naletimo pri perzijskih, hebrejskih in indijskih profetih.
- ⁹ Tabula Smaragdina, *Hermetizem*, Poligrafi, Nova revija, Ljubljana, 1996, str. 1411.
- ¹⁰ Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej II*, DZS, Ljubljana, 1996, str. 168.
- ¹¹ G. Filoramo, v: *Ermete Trismegisto, La pupilla del mondo*, Marsilio, Venezia, 1994, str. 17.
- ¹² J. Dorese vztrajno poudarja, da ne smemo podcenjevati egipčanskega izročila, ki je prisotno v hermetični literaturi.
- ¹³ Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej II*, DZS, Ljubljana, 1996, str. 167-180.
- ¹⁴ O teoriji, da hermetizem ni nikoli obstajal kot religiozna skupnost, je veliko pisal Festugière, ki je svoje stališče argumentiral z nekoherentnostjo hermetičnih nauk in z odsotnostjo elementov, ki bi spominjali na tako organizacijo. Nasprotnega stališča pa sta bila Reitzsenstein in Geffcken.
- ¹⁵ Ermete Trismegisto, *Corpo Ermetico e Asclepio*, Studi Religiosi, Milano, 1997, str. 74.
- ¹⁶ Predvsem gre za Kore Kosmou.
- ¹⁷ Ermete Trismegisto, *La pupilla del mondo*, Marsilio, Venezia, 1994, str. 39.
- ¹⁸ F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Chicago, 1978, str. 6-12.
- ¹⁹ Prav tam, str. 18 in 58.
- ²⁰ M. Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, DZS, Ljubljana, 1996, str. 178.
- ²¹ F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Chicago, 1978, str. 22.
- ²² Ermete Trismegisto, *Corpo Ermetico*, Coscienza religiosa, Milano, 1997, XVII.
- ²³ C. H. XI, 5.
- ²⁴ Prav tam, VI, 2.
- ²⁵ Hermes Trismegist, *Corpus Hermeticum*, XIII, 12, Hermetizem, Poligrafi, Nova revija, 1996, str. 19.

- ²⁶ G. Filoramo, v: *Ermete Trismegisto, La pupilla del mondo*, Marsilio, Venezia, 1994, str. 20.
- ²⁷ Po mnenju Chiare Poltronelli je najustrežnejši prevod Kore kosmou Puncica sveta.
- ²⁸ Naj bo na tem mestu še irelevantno, ali je pod imenom Bog pravzaprav mišljen demiurg.
- ²⁹ C. H. XI, 12.
- ³⁰ C. H. X, 4.
- ³¹ C. H. II, 5.
- ³² Asklepij, 10.
- ³³ C. H. XIV, 5.
- ³⁴ Večnost pogosto nastopa v C. H. kot božja hipostaza. Misel, da je svet podoba večnosti, je po Filoramu izrazito platonistična.
- ³⁵ C. H. XI, 15.
- ³⁶ C. H. XI, 2.
- ³⁷ Asklepij, 31.
- ³⁸ C. H. XIV, 4.
- ³⁹ C. H. XII, 2.
- ⁴⁰ Posredno na to namiguje tudi Festugière v: F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Chicago, 1978, str. 27.
- ⁴¹ Prav tam.
- ⁴² Sodelovanje planetov pri kreaciji človeka verjetno izhaja iz Platonovega Timaja, kjer »bogovi v gibanju« posnemajo božje ustvarjanje in v človeku spojijo smrtno in nesmrtno naravo.
- ⁴³ Asklepij, 8.
- ⁴⁴ Prav tam, 22.
- ⁴⁵ Prav tam, 6 in 9.
- ⁴⁶ C. H. X, 23.
- ⁴⁷ Prav tam, XII, 4.
- ⁴⁸ Asklepij, 3.
- ⁴⁹ Prav tam.
- ⁵⁰ Prav tam, 14.

Literatura:

- Mihael Baigent, Richard Leigh, *L'elisir e la pietra*, Marco Tropea, Milano, 1998.
- Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, I-III (poglavja, ki se navezujejo na hermetizem), DZS, Ljubljana, 1996.
- Mircea Eliade, *Essential sacred writings from around the world*, II. pogl., Harper, San Francisco, 1977.
- R. P. Festugière: *La révélation d'Hermes Trismegiste, I* (do 216), Societe d'edition les belles Lettres, Paris, 1983.
- Eugenio Garin, *Spisi o humanizmu in renesansi*, ŠKUC, Ljubljana, 1993.
- La gnosi e il mondo*, zbornik, Tea, Milano, 1988. 0
- Hermetizem*, zbornik, Poligrafi, Nova revija, Ljubljana, 1996.
- Giovanni Pico della Mirandola, *O človekovem dostojanstvu*, Tretji dan, Ljubljana, 1997.
- Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981.
- Ermete Trismegisto, *Corpo Ermetico e Asclepio*, Conoscenza religiosa, Milano, 1997.
- Ermete Trismegisto, *La pupilla del mondo*, Marsilio, Venezia, 1994.
- Francis A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Chicago, 1978.