

Massimo Cacciari

Angelini demoni

Angeli ne prestrezajo samo »svojega bitja«: »kot po pomoti« se meša »zraven še nekaj našega bitja«, kot pravi Rilke (*Druga elegija*, 31—33). Čeprav angeli sami tega ne opazijo, se zdi, da je njihovim potezam primešana neodločnost, ki »diši« po nas.¹ »Ohrani veselje, / ki se vanj raztopimo, okus po nas?« (*Druga elegija*, 29—30). Angelovo vedenje se spreminja; za vselej je izgubil trdnost gnoističnega Arhonta, odločnost Avicennovih nebeških duš, vsevednost Hekhalot-hovih angelov, jasnino njihovih očesnih prelivov, izmed katerih je vsak razprostranjen kot površje meseca. Angel se je spustil v naše pregnanstvo; nenehen boj s samim seboj ga zadržuje v naši minljivosti, v našem Passagenwerk. Kot nam pregnanstvo onemogoča sleherno možno stanje, trajanje, zaupanje v mater zemljo, tako preprečuje angelu, da bi se vrnil, da bi ponovno razpel svoja velika krila. Angel je hkrati vpet in razpet med naše klicanje in zavračanje. Njega, ki naj bi nas pripeljal Nikamor, saj so ga prav zato odposlali iz izvornega Ne-kraja, je polagoma očaralo naše bežanje »mimo vsega kot površna menjava« (*Druga elegija*, 41). On je »čista človeškost, naš košček plodne prsti«, ki se ne more več krotiti in pomiriti v »božanskih telesih« (*Druga elegija*, 74—79). Prevzeti človeškost pomeni za angela nenehno samospraševanje, deliti skrajno oddaljenost od ni-kjer polnega odgovora, ki ji je sam podvržen. Naš »duh« pozablja na angela. Medtem ko on okuša »čisto vino« naših potez, pozablja na vez, ki ga povezuje z Izvorom, s Počelom. Obseg njegovih krogov, red, taxis njegovih vrtincev, vse to postaja labirint. Zrcalna igra med zemeljskim in božanskim, ki jo njegov logos navidezno predstavlja kot harmonično skladno, razpade v nepričakovane neubranosti. Vanjo vdrejo praznine, naključnosti, nepredvide-

¹ Po Origenesu izvira človek iz neodločnih angelov, iz takih torej, ki se v najbolj kočljivem trenutku niso odločili niti za Boga niti za Satana. Motiv človeka kot neodločnega angela je prevzel Pico della Mirandola v delu *De hominis dignitate* (E. Wind, *The Revival of Origen*, v: *The Eloquence of Symbols. Studies in Humanist Art*, Oxford 1983, ter na področju ikono-loških študij J. Sez nec, *La sopravvivenza degli antichi dèi*, Torino 1981, str. 38 in 100).

no. Angelova glasba, glasba angela tu doli, vsak klic, s katerim ga vabimo, predstavlja tovrstno razglašenost. Toda on je še vedno angel: kljub temu njegove korenine čutijo nostalgijo po Točki, ki presega vsako ime. Toda za potovanje nikamor, na katerega vabi, ne more več predvideti postankov, napovedati postaj. Njegova vednost (ki jo je nekoč simboliziralo na milijarde oces, posajenih po njegovem božanskem telesu)² je potemnela ob zrcalnem odsevu naše nevednosti oziroma spričo dejstva, »da se / držimo zmeraj kakor nekdo, ki odhaja« (*Osmo elegija*, 70—75). Tudi on je pozabil gledati »v odprto«, »ins Freie«. Mar je pogled angela odgovoril na spraševanje človeka in mu obenem dovolil, da bi se vrnil k sebi, v popolni red Caelum Caeli? Angel je to prezrl, zato je prisiljen ostati tu spodaj. Človekovo klicanje-zavračanje se mu kaže kot neprekosljivi, nezasišani škandal. Ena in ista avantura združuje oba lika. Vsemu navkljub pa angel vzljubi boj s človekom, v katerega je izzvan.

Napoved katastrofe te vrste, spričo katere angel ne bi končal kot zapeljivec, pač pa kot tisti, ki je zapeljan, se kot mračen in grozeč podton vleče vzdolž celotne angelologije (= veda o angelih, op. prev.). Od vsega začetka predstavlja človek angelu dvom, razpotje, prehod: izvorni red božjega hrama je s stvarjenjem človeka za vselej porušen. Prvi ustvarjeni angel (pred Mihaelom, ut Deus), vodja dvanajsterice angelov, stražarjev Prestola, se ne more — iz ognja ustvarjen — ponižati do občudovanja tiste kepe prahu in zemlje, ki jo je zgnetel Gospod (*Evangelij po Bartolomeju*, v: *Apocrifi del Nuovo Testamento*, ur. M. Erbetta, Torino 1981, str. 788). Ta odločitev, ta prekleti napuh — »maledetto superbir«, kot se še močnejše izrazi Dante — je za vselej porušil prejšnjo harmonijo. Niti ni toliko tragična edinstvena usoda tega princa in njegove prihodnosti, kolikor se zdi usodnejša neodvrtljiva delitev in razpad angelskega zbora. Po *Berešit Rabbâ*, VIII, 5 (ur. A. Ravenna in T. Federici, Torino 1978) se angeli ravno prepirajo med sabo, razpeti med usmiljenje, ki kar kliče po stvaritvi človeka, in resnico, ki to odločno zavrača, ko Gospod (arhetip oblastnika, ki kliče obsedno stanje) zakliče: »Kaj se prepirate? Človek je vendar že ustvarjen.« To preprosto pojasnjuje, da ni mogel biti noben izmed angelov čisto prepričan o izvrsnosti tega stvarjenja. Del njih se je podredil in sprijaznil z božjo odločitvijo, medtem ko so se ji preostali zoperstavili. Ti zadnji se potem z gesto upora *maščujejo* za razpad božanskega razporeda (s tem pa tudi za prekinitev razmerja med angelom in njegovim nepojasnjenim izvorom), ki ga je sprožilo stvarjenje človeka. Kot je bil božanski razpored »zapeljan« prek popolnega krožnega tira okrog Prestola, tako skuša sedaj padli angel z

² V zvezi z motivom poliftalmije glej R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1974⁴ str. 137, passim.

vsemi mogočimi sredstvi odvrniti človeka od dobrodelnih in miroljubnih del: »Vse jih bom zapeljal, razen tistih, ki so Ti suženjsko vdani« (Koran, XXXVIII, 82—83), »na Tvojo ravno cesto bom postavil zasedo ter zalezoval ljudi s prednje in zadnje strani, z leve in desne!« (Ibid., VII, 16—17). Skušnjave, ki jih izvršuje islamski Iblis,³ se pravi talmudski Samael, Angel smrti, vodja Sataninov, so torej odsev in supplicium *škandala*, ki ga predstavlja človek za celotno nebeško občestvo.

Celo upodobitve najzvestejšega angela ohranjajo razvidne sledi strašljivega dvoma spričo popolne *novitas* človeka (nepreklicne *odločitve* stvarjenja!), celo angel odposlanec se ne more izogniti temu dvomu. Ko je končno smel ob sončnem zahodu zapustiti zemljo, ki mu je bila zaupana v varstvo, je *jokal* pred obličjem Gospodovim: »Prihajamo od njih, ki izgovarjajo Tvoje ime, a so jih skušnjave tega sveta naredile usmiljenja vredne. Vsaka ura jim je nudila obilo priložnosti, toda v svojem življenju niso vzdignili k Tebi ene same molitve iz čistega srca. Zakaj moramo ostati z grešnimi ljudmi?« (Razodetje apostola Pavla, v: *Apocrifi del Nuovo Testamento*, op. cit., str. 1873—1874). Angela muči prisotnost človeka, tako angela odposlanca kot angela varuha, tako tistega Arhangelja, ki z globokim so-čutjem poroča Kralju o neizrekljivih mukah in nasilju, katerega človek trpi »po volji Tebe, Edinega, ki ga ljudje častijo v stvareh, ki jih navidezno občudujejo« (glej Predgovor k spisu Cusanusa *De pace fidei*), kot navsezadnje tudi padlega angela, ki je obsojen na to, da bo dočakal poslednjo sodbo, prav to pa je končni odlog, ki mu ga je Bog določil, da bi lahko zapeljeval, obtoževal, grozil človeku s smrtno kaznijo in se mu maščeval zaradi svojega propada.

O naslednji veliki krizi, ki jo angel utrpi po krivdi človeka (to krizo večkrat omenja *Genesis*, 6 1—4), pripoveduje *Knjiga čuvar-*

³ Poglavitna sestavina islamske demonologije: rivalstvo med Iblisom in Adamom. Shaytun iz *Korana* ni neposredni tekmeč Bogu, ampak človeku, božjemu »izvoljencu« (cfr. T. Fahd, *Anges, démons et djinns en Islam*, v: AA. VV., *Génies, anges et démons*, cit., str. 175 in 180). Vzroki tovrstnega »ljubosumja« so strogo *teološkega* značaja: Iblis je največji mučenec in hkrati priča enkratnega in nedoumljivega božjega bistva. Prav to nedeljivo, čisto in preprosto bistvo Boga je Iblis posredoval angelom. Veliki mistik Husayn Mansur Hallaj postavlja ta ljubosumni monoteizem Satana, ki ne prenese misli, da bi bil Bog podoben nižjemu in snovnemu videzu Adama, v zvezo z negotovostjo Mohameda glede božjega vnetja, glede njegove negorljivosti v tistem ognju, s katerim se je združil v gorečem robidovju, da bi postal eno s predmetom svoje ljubezni. To je izjemna skušnjava, ki se v Satanu vzbudi spričo skrivnosti. Ali ni oboževanje enega in edinega Boga v svojem bistvu dia-bolično? Ali ni potrebno Svetlobe Enega rešiti njene nezdržljivosti? Mistična ljubezen, ki si prizadeva poistovetiti se s svojim predmetom: mar se ne izkaže neizogibno za nečisto nasproti »absolutni« hvali, ki jo Satan dviga k Nedosegljivemu?

jev, natančneje, prvi zvezek *Henohove knjige*, ki je močno vplivala na Cerkev prvih stoletij. Nekateri izmed angelov, stvarjenja prvega dne, se odpovejo svojemu položaju in *prostovoljno* zapustijo nebeške višave, da bi se združili s človeškimi hčerami. Angel se zaljubi v žensko, leže k nji in skupaj ustvarita velikane, ki gospodujejo zemlji in požirajo človeška bitja (*Henoch*, v: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, op. cit., str. 472, passim). Henoha, čigar obličje se v Hekhalothu spremeni v angela (mistika Prestola teži k podobnemu pojavu),⁴ pošlje Bog k angelom, da bi razkril njihovo brezbožnost in jim naznanil kazen. »Ti duhovi so živeli večno življenje, ki ne pozna konca«, »njihovo kraljestvo je bilo na nebu«, toda lepota človeških hčera jih je zapeljala; zaradi tega bodo skupaj z ženskami vrženi v grozljiv kraj, v ječo iz gorečih stebrov. Zgodba iz *Knjige jubilejev*, ki se ravno tako nanaša na *Henoha*, pripiše človeškemu bitju še večjo krivdo pri zapeljevanju angela.⁵ Medtem ko je v *Knjigi čuvarjev* lepota žensk samo mimogrede omenjena in se torej angelov naklep samodejno nagiba k slabemu, v *Knjigi jubilejev* pošlje Bog angela na zemljo, ko je ta že okusila grešnost. In prav tu, *na zemlji*, angel prekrši zakon. Šele človek zapelje angela v greh. Toliko bolj grozljivo bo zdaj maščevanje, s katerim se bodo padli angel in njegovi demoni skušali znesti nad človekom.⁶

V *De Gigantibus* skuša Filon angela »od-rešiti« drame tega padca. Trditi, da so angeli »brezbožni in nevredni svojega imena«, je po Filonu navadno vraževerje. Angel je svet in nedotakljiv božji poslanec pri ljudeh in človekov poslanec pri Bogu. Kdor poroči žensko in ustvari velikane, to so samo duše ljudi, »ki so zaničevali modrost in so se posvetili malovrednim in slučajnim stvarjem (...) truplu, ki nam je vsem prirojeno«. V družbi angelov letijo te duše po zraku skupaj s tistimi, ki se navkljub spustu v čutnost »bojijo, da bodo nepričakovano umrle sredi življenja pri živem telesu«. To so duše filozofov. Zrak je poln teh nevidnih bitij. Ko črpajo življenje iz zraka in vetra, se vse zemeljske in vodne živali sporazumevajo z demoni, angeli in dušami.⁷ Da bi v pravi luči prikazala

⁴ G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., str. 94.

⁵ »Un Ange, imprudent voyageur / Qu'a tenté l'amour du difforme«, Baudelaire, *L'Irrémédiable*.

⁶ V zvezi z biblično demonologijo citiram E. Dhorme, *La Démonologie biblique*, v: *Mélanges W. Vischer*, Montpellier 1960. Zgoščen pregled postbiblične angelologije in demonologije ponuja C. Gonzalo Rubio, *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*, Barcelona 1977. Cilju naše raziskave pa v največji meri ustreza tekst Riwwah Schärf, *La figura di Satana nel Vecchio Testamento*, v: C. G. Jung, *La simbolica dello spirito*, Torino 1959. Tekst pokaže posebnost Satana v primerjavi s poganskimi demoni, vzvišeno duhovnost njegove vloge zapeljivca in tožnika: »Satan je angel« (str. 157).

⁷ Kot komentar in poglobljen študij virov teh odlomkov iz Filona priporočam *Predgovor* in opombe R. Radiceja v: Filone di Alessandria, *Le origini del male*, Milano 1984. Glej tudi J. — P. Vernant, *Mito e pensiero*

angelovo dramo, Filonova alegorična interpretacija razvidno reducira podobo velikana na mero človeka, ki se je izognil zavezništvu z Bogom, ki je »brez družine, domovine, pregnanec in klatež«. Natančneje, ta interpretacija razkrije problem, ki je nerazrešljiv: kakšen odnos obstaja med angelom in demonom v svetu, ki je »oživljen od enega pola do drugega«? Predstavljata mar resničnosti, ki se razlikujeta zgolj po imenu? Ali pa gre za raznoteri resničnosti, ki imata skupno bistvo? Če je veljavna trditev, ki jo navaja zgornji odlomek, namreč da je angel svet in nedotakljiv poslanec, kaj je potemtakem izvor zlih demonov? So eno z dušami ljudmi, ki se ne morejo izogniti silovitemu vrtincu malovrednih in naključnih stvari? So morda ime, ki ga filozofi dajejo padlim angelom? Prav prek razvidnega poskusa »etimologizacije« biblične tradicije Filonova platonizirajoča alegorija v mitskem smislu »poglobi« predstavo angela, s tem ko problematizira odnos med angelom in poganskim demonom.

Še preden bomo sledili temu novemu meandru, si je potrebno vtisniti v zavest, kar z vsako tradicijo znova plane na dan: gravitacijska sila ogroža angelski tir. Pozor, to je moč, bistveno drugačna od nezaustavljivega narcisističnega vzgiba, vzpodbuda, ki vpliva na hermetičnega Anthroposa, sina Očetovega, in ga obsodi na nizkotno združitev z Naravo (*Poimandres, Corpus Hermeticum*, I, 12–14). Anthropos zasleduje svojo lastno podobo, ki jo zagleda v zrcalnem odblesku zemeljskih voda, potem ko je že prestopil v lunino orbito. Nasprotno je angela preplaval val človekovega klicanja, zgrabil ga je glas *drugega*, tako da ga poleg lastne mere določata še mera in podoba drugega. Toda angelovo potovanje ni nikoli gotovo potovanje s pomočjo posrednikov. Vsako njegovo potovanje na neki način »posnema« angelo ve arhetipske padce. Človekovo klicanje ni nikoli »čisto«: nasičeno je z »duhom« po človeku, ki je za angela skrajno zapeljiv. Od tod razlike in neubranosti, nesporazumi in preslišanja, nerazrešljiva igra podobnosti in različnosti, možnost zlitja vlog in zamenjave mask. Srečanja z angelom se ne dogajajo več v risu popolne Samaelove slepote (Samael je bog slepcev), niti na slavnostnem pragu kraljestva luči. Na teh krajih človek omahuje med angelom in zverskim obličjem velikanov, medtem ko angel koleba med skrajno bližino navzočnosti (Prestol se včasih enači s Šekino) in malikujočimi upodobitvami arhontov, kot si jih slika napeta domišljija *Pistis Sophie* in drugih gnostičnih spisov; angel niha med visio facialis in demonom zraka. Prikličemo lahko neskončno število posrednikov, da bi zapolnili te razdalje: neskončen prostor, ki pa je do te mere obljuden (kot je pokazal Filon), da spravlja

presso i Greci, Torino 1978, str. 118. Se vedno je aktualen L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I, New York 1923; o Plutarhu razpravlja od strani 200 dalje; o Filonu od str. 348 dalje; o Origenesu od str. 436 dalje; o neoplatonizmu str. 298, passim.

pod vprašaj ključ njegove interpretacije, se pravi, da lik Angelusa Interpresa spremeni v nedosegljiv cilj stvarjenja. Tako tudi Proklos: »Filona je potrebno brati z nasprotne smeri. Kanonična načela, ki so jih častili srednjeveški sholastiki, je potrebno postaviti na glavo.« (G. Reale, *Saggio introduttivo a Proclo, Manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia*, ur. C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1985, str. XCIII): zanj so entia multiplicanda ex necessitate. Vmesne stopnje, razvojni proces bitij zagotavlja teofanično enotnost kozmosa, svet približuje izvoru, del povezuje s celoto. Brez poznavanja načela o »mnogoterosti v enem« (*Elementa theologiae*, 128) se kozmična harmonija nalomi v pekleno razglašenost (in se ujame z dualističnim naukom gnostikov, ki ne prizna mislečih in oživiljenih teles, še manj pa božanskih, cfr. *ibid.*, 129). Toda načelo o mnogoterosti v enem vseh bitij nujno potegne za sabo konstrukcije in predstave prostora, ki je do te mere labirintno prepreden z razmerji in »simpatijami«, da ne moremo več prepoznati in opisati njihove medsebojne hierarhije (ima morda tu svoj izvor teurgična dimenzija Helenističnih neoplatonistov?). Šele na zaslonu teh dramatičnih protislovij si lahko predstavljamo poslednja srečanja z angelom. Od tod tudi mrzlica, od vsega začetka prisotna protislovnost angelologije, ki se silovito razkriva v teh srečanjih in ki je nobeno pravilo ne more opredeliti.

Klee je narisal eno izmed končnih postaj angelovega križevega pota. Klee množi oznake, toda predvsem ga zanima zaplet angela z demoni in dušami. Njihovo dramo razrešuje z blago ironijo. Za vedno je naš »duh« raz-kril angela; le-ta se zaman skuša »razplesti« iz tragične situacije. To je angelova naslednja postaja, ki je neverjetno podobna tisti pri Rilkeju. Er-innerung je zmanjšala razdaljo, ki se je s strašljivostjo pojavila v uvodnih taktih *Devinskih elegij*. Razpršila se je v neopazne razlike, v minimalne variacije na temo popolne *ustvarjenosti* angela: Klee poimenuje angela kot zgolj stvarjenja. Naš boj z njim in naša Er-innerung sta ga spremenila v »zgodnjega posrečenca, razvajenca stvarstva« (*Druga elegija*, 10), v najmanjšega ustvarjenca stvarstva. Zdaj angeli vedo, kakšno težo nosi s seboj privilegij, prodreti do srca ustvarjencev, se ugnezditi v njih. Z vseh strani obkrožajo angela karakteristike rastlinstva: korenine, deblo, sokovi. Še vedno je lahko stražar (glej serijo risb na temo *Engelshut*, 1931), toda razprostrta krila, korak, oči oblikujejo zaključen labirint skupaj z oblikami, ki jih nosi v sebi. Nemogoče je določiti, komu pripada tista drža, ali je tisto krilo res angelovo. Rafaelova upodobitev angela hkrati priključuje in prekličuje Tobijevo sliko, kot da bi prva vplivala na drugo in jo v isti sapi zavračala.

Tematskemu ciklusu slik z naslovom *Engelshut* je podoben ciklus *Angelus Militans* (1940), angel, ki nikoli ne počiva, znamenje tiste *prosoché* (pozornosti), ki jo najdemo predvsem v ortodoksni mistiki:

čuječi angel, varuh nemirne Agripnije. Iz črne podlage izstopajo bele konture pri *Wachsamer Engel* (1939), iz nje bleščijo ogromne razprte oči, mogočne peruti se koprneče razpirajo. »Estote parati« tega angelskega življenja, ki ga gojijo meniški redovi na Vzhodu,⁸ preseva iz uravnoveženih simetrij s sijem zvezd oblitega angela (1939) ali iz angela, ki je obrnjen h križu, kateremu se popolnoma priliči (*Engel in Werden*, 1934). Prosoché teh podob izžareva vero: seveda, tudi angeli morajo verjeti. Ne morejo se identificirati s slavo niti je ne morejo neposredno zrcaliti. (Samo Sin božji je spoznal Očeta, toda niti Sin ne pozna »de die autem illo vel hora«: angel v ničemer ne presega človekove vednosti o eshatonu).⁹ Angel je kot pobožen človek: brez besed poslušá glas, motri nevidno, pričakuje dan, o katerem ne ve ničesar¹⁰ (Narsai, *Homélie sur la création*, ur. P. Gignoux, »Patrologia Orientalis«, 34, 3—4, 1968, str. 369—384).

Vzhodnokrščanska angelologija obuja motive iz postbiblične judovske tradicije, kot so, recimo, figure neutrudnih stražarjev, zadnja roža svetlobe iz sveta Sefiroth, prag med nebeškim in zemeljskim stvarstvom. Njihova skrajna oddaljenost od najvišjega angela (gre za obličje osebe, ki ga Bog pošlje izvoljenemu ljudstvu v *Exodusu*, za tisto obličje, ki si ga nadene trojica v Abrahamovem videnju in ga kabalistična interpretacija dešifrira kot razodetje) nevarno približa te angele človeku, saj predstavljajo duhove, ki močneje zagospodujejo elementom, kot to zmore inteligenca kerubinov, »ea luce illuminati qua creati« (*De civitate Dei*, XI, 9). Njihovim potezam so primešane demonične lastnosti oziroma značilnosti človeške duše, ki je primorana neprestano potovati in se preseljevati, reinkarnirati. Meje, ki ločujejo posamezna bitja, postajajo čedalje manj jasne. Pri Kleeju spominja avantura angela na »spust« arhangela, ki ga je Jamblihos takole opisal: od bogov k arhangelu, od arhangela k angelu, od tega k demonu, k junaku, nato pa k arhontu, ki ima v rokah oblast nad svetom, in še naprej k oddaljenim dušam zgornjih plasti do praznih prikazni, do umetelnih ognjev zaslepjujoče magije, do »varljivih ponaredb različnih vrst« (*De mysteriis*

⁸ V zvezi z razmerjem med angelskim življenjem in samostansko ureditvijo cfr. C. Korvin Krasinski, *Microcosmo e macrocosmo...*, cit., str. 317, passim.

⁹ Med cerkvenimi očeti je zlasti Izak iz Niniv, in še ta nekako nedoločno, zagovarjal »nedovršenost« angelovega videza. Glej tudi *Predgovor* P. Bettiola k: Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali. Copitoli della conoscenza*, Bose 1985.

¹⁰ Tudi za angela bi veljale besede svetega Pavla, ki jih Dante ponovi v *Raju*, XXIV, 64—65: »Vera je trdno prepričanje o tem, kar kdo upa, in prepričanje o stvareh ki so nevidne« (prozni prevod, op. prev.). Kot bomo še videli, se ta motiv ne sklada z večno nespremenljivostjo smeri pogleda Dantejevega angela.

Aegyptiorum, II, 84—95). V teh prostorih mrgoli bitij, ki so čutom nedosegljiva. »Zrak je poln duš, ki jih imajo za demone in junake, od tu so ljudem odposlane sanje in znamenja bolezni in zdravja, pa ne le ljudem, ampak tudi čredam in sploh vsem živalim« (Dionigenes Laertius, *Vitae philosophorum*, VIII, 32). Toda po katerem vzroku se to življenje oblikuje? Kateri Nomos predstavlja? Kako se v celoti izraža njegova posredovalna vloga, funkcija *metaxý*?

Kleejevi angeli so nemočni ob teh vprašanjih. Kljub milini in umirjenosti, ki presevata skozi njihova obličja, kljub naklonjenosti, ki jo izžarevajo njihovi pogledi, ti angeli oprezajo, namesto da bi odsevali svetlobo, spričo katere se komajda spominjajo, da so se nekoč davno iz nje izlili. Mogoče so še nesmrtni, gotovo pa ne več »rdeče ožarjeni vrhovi vsega ustvarjenega«. V vlogi stražarjev in varuhov ostajajo prikovani na prag. Tako slabo kot mi poznajo srce »najsvetejšega«. Če so sploh kdaj prestopili prag in vdrli v notranjost, so jo gotovo pozabili in so nedvomno pozabili tudi to, da so jo pozabili. Najmočnejši spremljajo človeka do praga in ga motrijo, medtem ko le-ta čaka. Zavidajo mu upanje, ljubosumni so na njegovo potrebo po spraševanju in rotnju. In spet, zanimivo, jih zmede prisotnost človeka. Medtem ko opazujejo človekovo revščino, občutijo neodvrtljivo sočutje do sebe. Prisiljeni so »netiti« brezupno pričakovanje človeka, »si izmišljevati« odgovore, ki dejansko preobračajo vprašanja v brezkončno verigo predstav in nadaljnjih podvprašanj. In končno: dokončno izčrpani so navsezadnje prisiljeni priznati prav njemu, najbolj minljivemu izmed vsega ustvarjenega, svojo nemoč.¹¹

Angel čuvar in *padli* varuh vsrkata pri Kleeju še druge predstave tradicionalne angelologije. Zbrisana je vsaka sled spekulativnih aeropagičnih hierarhij in iniciatorsko eshatoloških vizij iransko-islamske mistike. Klee osredotoča pozornost na tiste elemente angelologije, ki se najboljše »skladajo« z minljivostjo in prehodnostjo mundus sitalisa. Kleejevega angela grabi vrtinec, ki ga sili stran od makrozrcala. Sredobežna sila, ki je usmerjena iz svoje notranjosti navzven, trga angela od »ognjene ljubezni serafinov« (*Raj*, XXVIII, 45), od rdeče inteligence angela razlagalca pri Sohravardiju, od temnomodrega neba kerubinov¹² (po Dioniziju Aeropagitu le-ta simbolizira željo po vednosti in kontemplaciji) vse do naših »chemins qui mènent nulle part« (*Gedichte in französischer Sprache*, v: *Werke*,

¹¹ V kolikšni meri ohranijo Kafkovi čuvarji videz teh angelov? V kolikšni meri predstavljajo ti čuvarji poslednji, razkrojeni blesk »čistih božanstev trenutka«?

¹² V zvezi s simboliko barv v angelologiji glej P. Lamborn Wilson, *Angels* cit., ter H. Corbin, *Nécessité de l'angéologie*, v: AA. VV., *L'Ange et l'homme*, cit., str. 33, in P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, ur. P. Modesto in E. Zolla, Milano 1974, str. 612, *passim*.

cit., 11. zv., str. 323), če naj v tej zvezi citiram Rilkeja, nikakor pa ne Heideggra. Prelomne katastrofe znotraj angelskega zbora so v vsakem angelu povzročile krizo (risba s kredo, 1939) ali *dvom* (*Angelus dubiosus*, akvarel, 1939). Na teh listih je angel portretiran kot prestrašen nočni ptič; preveč neizkušen, da bi lahko varoval ali vodil, zaman išče zatočišče v naročju svojih peruti. Zasačimo ga, kako se obrača nazaj v *Preddverju angelskih trum* (kot se glasi naslov ene izmed risb iz l. 1939): je čakajoči angel oziroma bivši angel, ki upa, da se bo vrnil v svoj Nikjer, angel melanholičnega obličja, ki ga razsvetljuje blede lunin krajec (*Engel-Anwärter*), angel Pierrot. Ubog je ta angel, četudi mu *manía* občasno dovoljuje praedicare verbum: ostali so zgolj fragmenti, sledi in prameni poslanstva, ki naj bi ga predstavljal. Njegovo obličje je ostalo nedokončano (*Unfertiger Engel*): *in toto* angel predstavlja nedokončanost celotnega stvarstva.

Nedokončanost pomeni metamorfozo, igro delov, ironično razrešitev nedoločljivosti oblik, njihove »ubi«. Ne samo da se ob izteku popotovanja njegova poslanica lahko izkaže za neizrekljivo, ampak lahko tudi glasnik sam pozabi *nase* (nikakor ne zaradi nevednosti, ker ne bi vedel, katera je zanj določena meja potovanja, pač pa zato, ker je preveč utrujen, preveč uničen, da bi nadaljeval pot). Glasnik se lahko predstavi tudi na način, kot to opiše Krafka. »Ein Bote bin ich,« odgovori Barnabas K.-ju v *Gradu*, toda na kakšen način se njegova podoba in njegove besede izmikajo nedokončani (neskončni?) igri stvarstva? Spričo naših pričakovanj postajamo nestrpni, saj spraševanju ni videti konca. »Od ranega jutra do večera sem hodil gor in dol po sobi. (...) S svojih obhodov sem poznal že vsako najmanjšo podrobnost v sobi.«¹³ Nenadoma se je zgodilo, da se je soba začela premikati. Zidovi so se podrli, slapovi barv so preplavili prostor, bile so to barve razdetja: žareče bela, rumena, zlatorumena. »Nedvomno, veljalo je meni, nastopila bo prikazen (Erscheinung), ki me bo osvobodila (naš kurziv). Kar je hotelo priti, se mi je spustilo nasproti, da bi mi naznanilo, kar je imelo naznaniti (und mir melden, was es zu melden hatte). Ah, končno angel! sem pomislil. Že ves dan leti proti meni, toda jaz, skeptičen kot sem, tega nisem vedel. Sedaj bo spregovoril.« Toda namesto besede, naznanila nastopi preobraz, metamorfoza, *scenski preobrat* — ali bolje — napoved tega preobrata. Trenutek po prikazni angela »z ogromnimi belimi krili svilnatega bleska, ki je nosil sinjevijoličasto obleko, bil prepasan z zlato vrvico in je v dvignjeni roki vihtel meč v vodoravni smeri«, hip zatem noben »živ angel« ni več visel pod stropom sobe, šlo je zgolj za pobarvan kos lesa, za podobo na ladijskem kljunu, kakršne

¹³ Citiram čudovito stran iz Kafkovih *Tagebücher*, ki je datirana s 25. junijem 1914 (F. Kafka, *Tagebücher 1910—1923*, ur. Max Brod, Frankfurt a. M. 1983, str. 294—296).

po navadi visijo po mornarskih beznicah. Držaj meča je služil za svečnik, da »sem ob slabotni luči angela obsedel do noči«.

Kafka ne opisuje halucinacije ali čarovniškega trika. *Prikaže se angel*, ki se z velike višine spusti v vseh njenih dimenzijah »določeno« sobo, obenem *se prikaže* še kos pobarvanega lesa. Navsezadnje svetloba, ki jo okrog sebe meče sveča, celo dobi ime »slabotna luč angela«. Pred nami je razgrnjen podoben proces kot na Kleejevih risbah; angelska »bitnost« razpade, toda da bi bila ironija še večja, se razpad angela ne sklada z njegovo negacijo. Angel sam pravzaprav predstavlja sporočilo tovrstnega razpada; prek metamorfoze svojih znamenj napove razpad svoje »bitnosti«. V nji biva negotov, nikoli popolnoma odločen, omahujoč med navzočnostjo in pozabo, melanholičen zaradi studium a sine fine, ki ga priklicuje njegova podoba. Ne odstopa od tega, da ne bi kazal na problem prikazovanja svoje lastne ou-topie, ki je — kot se bo kasneje izkazalo — problem prikazovanja tout court. Kafka na eni sami strani zlije v skupno predstavo, v edinstven vozal najbolj zapletenega paradoksa (ki ga ironija ne more razrešiti, ampak ga lahko zgolj opazuje z nepremostljive razdalje), tradicionalni stereotip angela zmagovalca z najbolj tradicionalnimi in stereotipnimi profanimi predstavami. Gre za skrajne točke, za mejne maske — če smemo tako reči —, ki obkrožajo angele v preobrazbi in Augenblicksgötter, kot si jih je Klee vedno znova zamišljal.

Toda med vsemi drugimi se pri Kleeju pojavlja podoba angela, ki združuje njihova različna imena: to je Angelus Novus. On je ta, ki ne samo da priklicuje navezavo na talmudsko angelologijo z vsem bogastvom njenih vizionarskih in pravljicnih elementov, ampak jo tudi neizogibno zahteva. Samo Mihael in Gabrijel (ki tvorita os drevesa sefiroth) trajno služita Bogu in na vekov veke slavita neizrekljivo luč; ostali angeli ponavljajo njuno himno, nakar izginejo tja, kjer so bili ustvarjeni, v ognjeno reko (Dn, 7, 10), ki nikoli, ne podnevi ne ponoči, ne preneha teči, tako kot reka Jordan. To je reka, ki so jo z znojem napolnili štirje hajot iz Ezekijelovega videnja, medtem ko so s svojimi pleči podpirali prestol svetega. Tudi Maimonides povzame to tradicijo v tistem delu svojega *Vodnika*, v katerem razpravlja o angelih, in jo skuša filozofsko razložiti: kot je za vsako bitje značilna individualna oblikujoča sila, ki oblikuje in strukturira posamezne ude, telesa, tako dva angela ne moreta prevzeti istega poslanstva, niti ne more en sam angel izvršiti dveh. Vsak dogodek ima svojega angela, »vsaka posamična telesna zmožnost [je] angel«

¹⁴ Kot je znano, se je na prehodnost in potrpežljivost angela osredotočil Benjaminov esej *Agesilaus Santander*, ki ga je Scholem predstavil in komentiral v: *Walter Benjamin und sein Engel*, v: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt a. M. 1972; it. prev. *Walter Benjamin e il suo angelo*, Milano 1978.

(II, 6). Toda čemu potem razlikujemo med stalnimi in trajnimi angeli in angeli popotniki? S tem ko govorimo o stalnih angelih, mislimo na *vrsto* individualnih zmožnosti. Ko govorimo o popotnih, minljivih angelih, pa imamo v mislih posamične sposobnosti kot take. Novi angel je podoba angela, ki poseduje v sebi najbolj edinstveno in neponovljivo individualnost stvari, še več, Angelus Novus je poimenovanje za *zmožnost*, ki omogoča življenju, da je enkratno in neponovljivo.

Prišli smo do točke, ko ni več daleč do ugotovitve, da se angelovega simbolizma ne da več ločiti od človekovega. Simbolika minljivosti, ki je prisotna v sleherni angelologiji, prav na tej točki sovпада z ikono angela. Angel ne poseduje, ne izroča ali »prehaja«, on sam je prehod: ikona nekega trenutka (je mar to še vedno tisti ozki košček prsti med reko in kamni, ki ga omenja *Druga elegija?*). Novi angel, omahljiv v svojem biti-za-trenutek, *potrpežljivo vztraja*, čakajoč na neponovljiv, edinstven trenutek svoje himne. Nunc aeternum angelskega aevum »v svetlobi, ki je izven časa« (Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., str. 231), Nunc, v katerega zrcalo brez madeža se lahko potopi *totum simul*, se je spremenil v nedoumljivo bliskovitost trenutka. Novi angel namiguje ravno na to nedoumljivost. Nedoumljiva je enkratna sila, ki giblje to edinstveno, neponovljivo bitje; nedoumljiv je najmanjši dih, ki sestavlja glas; nedoumljivi so duhovi, ki oživljajo prostor in se združujejo z vsemi elementi. Novi angel je nedoumljiva *resničnost*, ki jo biva individualna eksistenca: to je nedoumljiva resničnost, s katero je vse tukajšnje bivajoče prepojeno.¹⁵ Zato se individualna sposobnost imenuje angel, kar pomeni, da je nevidna in nedoumljiva. Minljivost tega angela (na Kleejevi risbi je z glavo obrnjen proti nam in na čelu nosi zvitke Zakona) obnavlja našo minljivost, jo *po-ustvarja*. Iz njegove podobe preseva njegova zmožnost, da misli in časti trenutek, da naslika *ikone* tega prehoda in te revščine. Obstajajo pristne ikone našega ubožnega časa. Angelu je treba povedati stvari, toda treba jih je razkriti novemu angelu, ker samo ta angel z vsemi imeni, ki jih poseduje, zmore v največji meri izraziti tako minljivo in prehodno kot tudi resnično (kar vse so lastnosti tukajšnjih stvari, tu-bit). Ko človek razmišlja in se spominja (erinnern) svoje minljivosti, se sreča z novim angelom, ki je odblesk človekove minljivosti. Angel je podoba moči minljivega trenutka, tiste moči, ki *dopušča*, da trenutek otpne v svoji neponovljivi enkratnosti, ki ga, skratka, iztrga

¹⁵ Pasovi mehanično-fizičnega sveta so »preširoki«, zato skožnje uhaja edinstvena enkratnost, individualna določenost — »resnično« (V. Vitiello, *Ethos ed eros in Hegel e Kant*, Napoli 1984, str. 45). To pomembno delo, ki se končuje z Rilkejevo predstavo angela, predstavlja enega izmed ključnih virov pričujočega eseja.

iz zaporednega niza trenutkov. Novi angel je zatorej veliko več od preprostega, neizkušenege in nepopolnega angela: *potrpežljivo vztraja* v nunc svojega trenutka. V svojem območju je dejansko sprejel nase tisti »topel, bežen val srca«, kar pravzaprav smo, da bi na ta način izrazil nepreklicno sedanost: »Vendar to, / da si *énkrat*, čeprav samó *enkrat* bil / *zemeljski*, to se zdi nepreklicno.« (Deveta elegija, 15—17).¹⁶ Njegova himna, ki traja le trenutek, se ne pre-liva, ne niza glasov in besed na črti-puščici nepovrnjivega použivanja. Novi angel je *infant*: ne zahteva, ne sprašuje, ne prosi. Je *schuldlos*. Včasih se zdi srečen spričo nemoči, da je obenem sredstvo, vzrok in cilj. Učinkuje na »preprost« način kot glasovi zvonov (*Schellen-Engel*, risba iz l. 1939). Je najmlajši izmed vseh angelov glasbenikov;¹⁷ nanj ne pritiska harmonija sfer, toda zato ni njegov spev nič manj jasen, njegova *manía* nič slabotnejša. Novi angel prebiva v otroškem vrtcu (*Engel im Kindergarten*, 1939), prav tu, na tem kraju ga doseže naše klicanje, tu prepozna stvari, ki mu jih hvalimo, tu se borimo z njim. Kot da bi se krhkost otroštva preobrazila v moč, ki se zoperstavlja minljivosti. *Lucida intervalla* ustvarjajo otroštvo angela: špranje, prelomi, razpori v navideznem kontinuumu Časa-Kronosa.

Novi angel je poslednja figura obsežne teme iz angelologije, ki ima svoje izhodišče v neoplatonizmu, saj angelskemu Nousu zoperstavi Moiro, vladarico demonov¹⁸ (pri tem se vse odigra na zaslonu težke, obupane ironije). S tem kontrastom je naznačena celotna angelova avantura: dogodki in pripetljaji te pustolovščine se skladajo s ponovitvami istega poskusa pod različnimi preoblekami, namreč angelovega poskusa, da bi se znebil podobnosti z demonom, da bi odstranil strašljivo nevarnost, iz katere se navidezno oba porajata. Mar se ni figura *daimona* v grško-rimskem svetu razvila v smislu *metaxý*, posredništva in priprošnje? Po Plutarhu (kar je razvidno zlasti v spisu *De genio Socratis*, pa tudi iz drugih del) lahko daimon

¹⁶ Pri Rilkeju črpa »nepreklicnost« zemeljskega svoj navdih iz Hölderlina in Kleista, ki mu jih je posredovalo branje Nietzscheja.

¹⁷ V zvezi z ikonologijo angela glasbenika citiram poleg Hammersteina še E. Winternitza, *Gli strumenti musicali e il loro simbolismo nell'arte occidentale*, Torino 1982.

¹⁸ »Nebesni svod, nebeška telesa (...) so hudobna bitja, nebesni svod je sedež nižjih bitij, kot so recimo Stvarnik, angeli ustvarjalci in demonični oblastniki (...) Tu se človek duši kot v zaporu« (H. — C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano 1985, str. 264). Brezupno prizadevanje alloghenésa, »tujca«, da bi ubežal izpod »zvezdnatega neba, naseljenega z despoti in zatiralci« (*ibid.*, str. 271—272), da bi porazil tiste »gosposke astrologe«, ki kot »papagaji v kletki« opisujejo tirnice in nebesne sfere (Bruno, *Proemiale epistola, De l'infinito, universo e mondi*): na ta boj se osredotočita med sabo izredno različna spisa Florenskija in Šestova (za našo temo je še posebej relevanten spis Šestova, *Athènes et Jérusalem*, Paris 1938). Za celovit vpogled v problematiko usode v antiki cfr. G. de Santillana, *Fato antico e Fato moderno*, Milano 1985, ki pa se žal ne loteva našega središčnega vprašanja, odnosa med angelologijo in demonologijo.

pomaga človeku. Njegov neslišni diskurz (*De genio Socratis*, 588, it. prev. *Il demone di Socrate*, ur. D. Del Corno, Milano 1982) je razumljiv le čisti misli, ki je osvobodjena sleherne strasti: »ljudem, ki jih imamo za svete in demonične« (589 d). Želja demona, da bi rešil duše tistih, ki »so se v zaporedju številnih generacij z žarom in pogumom borili v velikih bitkah« (593 f), ni last niti Homerjevega daimona, še manj Heziodovega. Gre za razvoj soterioloških motivov (soteriologija — religiozna doktrina o odrešenju človeka, op. prev.), ki so značilni za pitagorejsko in platonistično demonologijo.¹⁹ Pred pojavom tovrstnih motivov se posredovalne vloge daimona ne da izpričati.²⁰ Homer razlikuje pojem daimona od pojma theós, pri čemer »termin poimenuje neopredeljivega božjega posrednika, ne pa toliko posamično božanstvo mita ali kulta«;²¹ s terminom theós je mišljena božja oseba, ki jo opredeljuje obred in mitologija, medtem ko daimon označuje učinek, moč, zmožnost te osebe: numen boga. Pri Heziodu se daimon popolnoma loči od olimpskih božanstev, Homerju pa demoni predstavljajo neznan rod bitij: so duše prvega človeškega rodu, ki je še srečno živel pod oblastjo Kronosa: »močni v rokah in nogah, nedovzetni za sleherno bolečino, so preživljali svoj čas na poledinah, ob hrani in pijači. Umrli so, kot bi zaspali v snu.« Zdaj pa »po Zeusovi volji živijo na zemlji« (epichthonioi) in bdijo nad opravili smrtnikov (*Dela in dnevi*, 141). Vendar pri Heziodu daimoni nimajo vloge posrednika oziroma priprošnjika: kot poslanci kozmične Dike bdijo duše umrlih iz zlatega obdobja nad opraviлом ljudi. Nasproti *metra* Dike učinkujejo modro (spomnimo se samo etimologije Platonovega *Kratilosa*, ki neposredno črpa iz citiranega Heziodovega odlomka).

Po Platonu je daimon »na sredi med bogom in umrljivim« (*Simpozij*, 202 e). Prav govor Diotime pokaže na njegovo možno funkcijo posrednika. Njegova moč obstaja v tem, »da vzdržuje zvezo med bogovi in ljudmi: da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi« (202 e). Ozadje tega dogajanja je prostor mita, v katerem kar mrgoli demonov in ki ga oživlja celota: iz tega prostora se nato iztrga določena kategorija bitij, ki jih določa posebna in nezamenljiva posredniška funkcija (podobno kot kasneje pri Plotinu, *Eneade*, 111 v). Bog nikoli ne komunicira neposredno s človekom, ampak vedno samo prek posredovanja demona (iz česar izvirajo vedeževanja in darovanja,

¹⁹ Glej M. Detienne, *Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme*, »Revue d'histoire des Religions«, 155, 1959.

²⁰ E. Rohde, *Culto delle anime presso i Greci*, v: *Psiche*, Bari 1982, vol. I, str. 100.

²¹ D. Del Corno, *Predgovor k: Plutarco, Il demone di Socrate*, cit., str. 29. Glej tudi U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975, str. 163.

prerokovanja in čaranja). Od tega trenutka, ko je človeški rod zla tega obdobja izginil z obličja zemlje, je človekov odnos z bogom zaupan daimonovi sposobnosti posredovanja.

Na kakšen način se zgornja predstava vklopi v okvir platonične psihologije in eshatologije? Duša se jasno razlikuje od daimona. Iz te razlike nastaja možnost, da si lahko vsaka duša izbere svojega daimona, kot to opredeljuje znani odlomek iz *Države*. Tovrstna možnost dopušča različne soteriološko-eshatološke perspektive. Izhodišče te izredno problematične poti, ki jo je Platon le bežno skiciral, medtem ko sta jo Plotin in Proklos razvila do konca, in ki torej osvobaja od »kyklos tes geneseos«, od večnega kroga ponovnih rojstev, od omejitev večnega vračanja,²² izhodišče sleherne ideje odrešenja, odkupa namreč počiva prav v tem izboru, v odločitvi, ki jo duša sprejme pred obličjem Lahese, tik preden se znova izroči minljivi eksistenci telesa, ki predstavlja »preludij ponovne smrti« (*Država*, X, 617 e). V tem izredno kritičnem trenutku duši dejansko ni več treba ponoviti, ponovno izreči svoje enkratne pretekle eksistence, ampak mora na osnovi tega, kar je že videla in izkusila, izbrati svoje novo življenje. Prav ta kritični trenutek odločitve bistveno opredeljuje krog preseljevanja duš. Če ga duša sprejema z vedno večjo modrostjo, se ta trenutek preobrazi v proces očiščevanja. Ta možnost pomeni torej predpostavko za sleherno idejo končne odrešitve.

Duša je »svobodna« v odnosu do daimona, ona namreč prevzame odgovornost za odločitve, njena odločitev pa ni niti stvar boga, niti Moir, niti Nujnosti, ki določa red, po katerem naj se duše ravnaajo, ko izbirajo usodo. »Aitios o elomenos«, tisti, ki izbira, nosi krivdo. »Krepost ne pripada nikomur« (*loc. cit.*). Ko so si bile vse duše izbrale svoje življenje, so po vrsti, kakor so izbirale, odhajale k Lahesi; ta je vsaki dala daimona, ki si ga je bila izbrala, da bedi nad njenim življenjem in uresniči njeno izbiro. Nato je bila izbira, za katero se je duša odločila, dokončno potrjena in zapečatená še s strani Kloto in Atropos (*ibid.*, 620 e). Odločitev v prihodnji eksistenci ne nastopi v toku življenja, ampak v tistem usodnem trenutku, ki nastopi tik pred ponovnim rojstvom. Potek življenja je v celoti odvisen od tega, kar se zgodi v tem nevarnem trenutku par excellence (»Tu je, očitno, dragi Glavkon, največja nevarnost za človeka.«) Ko Moire nerazdružljivo povežejo dušo z daimonom, samo potrdijo njeno nepreklicno odločitev: »dopolnijo« usodo, ki si jo je duša

²² E. Rohde, *Fede nell' immortalità presso i Greci*, v: *Psiche*, cit., vol. II, str. 452, passim. Razvoj soterioloških motivov obširno obravnava U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1976, str. 129—187, iz povsem drugačne perspektive pa J.—P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., str. 93—143.

izbrala. Tej usodi določijo neizprosne varuha, ki bdi nad njeno odločitvijo. Pri ljudeh se daimon neprestano razkriva prek duše, in sicer v teku njenega ponovnega življenja, da bi jo opozarjal na meje in poti, ki si jih je prostovoljno izbrala, še preden se je vnovič utelesila, še preden se je rodila »za novo smrt«, to pa zato, da duša ne bi *de-lirila* (kar je treba razumeti v etimološkem smislu) spričo nespremenljivosti potovanja, ki ji ga je Atropos napletla (od tod tudi krožni tir vretena Nujnosti). Demonični ljudje, recimo Sokrat, so zmožni slišati glas daimona z neskaljeno jasnostjo.

Tudi pri Plutarhu ohrani demon relativno samostojnost v odnosu do duše. Duše, ki jih je videl Timarkos, kako so kot zvezde strmo-glavile iz Mesečevega neba k novemu rojstvu, so duše tistih, »ki jih je strast popolnoma zmedla« (*De genio Socratis*, 591 d); druge pa, ki se jim je posrečilo zbežati iz močvirja reke Stiks, so bile sposobne ohraniti zvezo s tistim svojim delom, ki je »neobčutljiv za korupcijo« in ki ga večina ljudi imenuje intelekt (Nous), misleč, da obstaja znotraj njih (...), toda tisti, ki razmišljajo v pravi smeri, ga imenujejo demon (Daimon), saj se nahaja zunaj njihovih teles (591 e). Te duše so v močni zavezi s svojim daimonom, krotko in poslušno kot »udomačene živali« sledijo njegovemu glasu, sprejemajo ga »brez bolečin in pretresov« (592 c). Soteriološki poudarek Plutarhove demonologije ne odstopa bistveno od glavnih potez Platonove: oba priznavata daimonovo drugačnost in neizogiben značaj varstva nad dušo, ki se je ponovno utelesila. V tem miselnem sklopu postane bistveno razlikovanje med Nousom in Daimonom. Brez pomoči in poguma demona se duša ni sposobna rešiti sama od sebe, *kykloute lexai* (Proclus, *In Timaeum*, 42 c-d) in »zajeti sapo iz uboštva« (kot prevaja Colli). Toda glas demona ne more v ničemer odstopati od tega, za kar se je duša odločila — Moire pričajo o tem.

Če demon dejansko ohranja svoje ločeno bistvo, si ga je neogibno treba predstavljati kot podložnika in poslanca Ananke (Nujnosti). In obratno, kar se da razločno razbrati iz Plotina: če se demon identificira in združi z dušo človeka, natančneje, z njeno voljo po *nadvladi* (*Eneade*, 111, IV), dobi Nous, ki je v nas, odločujoč vpliv, se osvobodi in popelje človeka k demoničnemu ali celo božanskemu življenju (111, IV, 3). Nous versus Ananke: toda izgubi oziroma zmanjša se pomembna razlika med demonom in dušo. Pravkar smo opredelili *problematično* razmerje med tradicionalno demonologijo in angelologijo. Zdi se, da angel združuje dve protislovni sposobnosti: angel je bitje, ki obstaja ločeno od duše, zavesti, Nousa, kljub temu pa ni podrejen zakonu Ananke. Angel posreduje, priskoči na pomoč, skratka, pomaga, toda na popolnoma drugačen način kot posredujejo demoni pri Plutarhu: demon vodi človeka, da popravlja, izboljšuje in premaguje to, kar mu je usojeno. Angel podpira človekova prizadevanja, ki tvega vse, da bi se osvobodil iz spon Ananke.

ke.²³ *Bistvo* angela se zoperstavlja demonovemu jedru: razlika se ne dotika toliko značaja ali vloge, ki jo izvršujeta obe figuri: demon, ki nenadoma stopi vmes, je lahko strašen ali blažen, je lahko bonus ali malus Eventus, je hkrati duh, ki bedi nad rojstvom in vis procreativa človeka, in duh uničenja ter maščevanja. Daimon lahko nastopa v usmiljenja vredni drži Tanatosa in Hipnosa, ki se nam pridružita v grobu, kot tudi v bedni preobleki besnečih Erinij. Vsaka vrsta demona, sleherna potencia je razpeta med božansko in človeško. In mi jo vdihavamo z istim dihom. Tako kot predstavljajo demoni neskončno število »podob« duše, tako je angelov neskončno vrst, od najvišjih do teh, ki so padli v najnižje kroge podzemeljskega Hada. Razlika je do te mere ključna, da je ne more razjasniti nobena preprosta fenomenologija. *Etimološki* sestav besede daimon je identičen s pojmi daiomai, dainymi: oddeliti, izročiti usodi. Ta koren neizprosno uvrsti demona v kraljestvo Moir.²⁴ Naš *ethos* se ne more izogniti demonu. Nasprotno pa nas angel ne le čuva, bedi nad nami, ampak nas tudi vodi, uči, spreminja in preobraža. Na ta način postane angel sam sebi eshatološka misija, kar je demonu tuje. In še več: angel pomaga duši, da se osvobodi svojega demoničnega deleža, da izvrši čudež in se reši izpod tiranije demona Nujnosti. Z vso močjo demon sili dušo v *vlogo*, za katero se je odločila, v kolesnice vretena Nujnosti. Nasprotno si angel prizadeva, da se duša upre tovrstni neizogibnosti. Demon ostaja »na vrvi«, odvisen

²³ Strinjamo se lahko s Šestovom (*Spéculation et Apocalypse*, v: *Spéculation et révélation*, Lausanne 1982), ko v nekem esejju podvrže totalni kritiki filozofijo religije Solovjova; zoperstavi se namreč tezi, po kateri naj ne bi vodstvo angela predstavljalo nič drugega kot metaforo za »mens ducente ratione«. Angel tako pretrga zvezo z demonom in se ujame v past »helenistično« racionalistične teologije. Nobenega dvoma ni, da sta angel in demon nasprotna, a hkrati komplementarna pola tradicionalne angelologije: neprestano nihanje med astralno neizogibnostjo in pomirjujočo filozofsko hermeneviko. Motiv zvezd pa se je vznemirljivo povračal v »temnem obličju« modernosti. Th. Fechner, utemeljitelj sodobne psihofizike, piše o Zemlji v *Über die Seelenfrage* (1861): »Obstaja angel, ki preletava nebo (...) in v čigar naročje potegne tudi mene«. (Pozornost, ki jo je vzbudila pomembna in veličastna Fechnerjeva osebnost, je nanj usmeril J. Hillman, *Il sogno e il mondo inferno*, Milano 1984, str. 19–38). Podobne pripombe bi lahko zapisali tudi v zvezi z delom Louisa Augusteja Blanquija, *L'eternité par les astres* (1972), za katerega se je izredno zanimal Walter Benjamin.

²⁴ P.—M. Schuhl, *Essais sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949, str. 144 in 190; orfično-pitagorejsko eshatologijo obravnava na str. 237–238, passim. *Anax*, vladar, je *theós ti*, božanstvo, ki vodi Agamemново baroko pri Ajshilu; *anax* je »krajevno božanstvo«, ki ga kliče Odisej z obale Scheria. Kljub temu, da je nedoločljiv in nestanovit, morda pa prav zato, je demon neizprosni in bliskovit gospodar. Olimpijski bogovi morajo na vrhuncu svoje oblike ponotranjiti njegovo moč. *Zeus keraunos*: »Sleherne stvari gospoduje blisk (keraunós)« (Heraklit, 64 DK). Glej E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959. (To znano knjigo je temeljito kritiziral U. Bianchi, *La religione greca*, cit., str. 51 in 129.)

od spon, vezi, ureditve kozmosa. Rezultat tega ima dvojno vrednost: demon je sicer povezan z izvornim temeljem, bolj od kateregakoli angela se neposredno dotika Urgrunda, toda po drugi strani je priklenjen v verige in predestiniran, skratka, popoln ujetnik. Nebesna vez, podobna vrvem vojnih ladij, drži skupaj ves svod (*Država*, X, 616 b-c) in ga ovija z njegovo lastno svetlobo, spreminjajoč demona v *marioneto*. Marioneta — to je usoda demona (da, prav marioneta, ne pa Rilkejeva lutka, je tista, ki vodi v »največjo tišino življenja, ki nas vedno znova izdihne iz prostora, vsakič ko dosežemo meje svojega življenja« (Rilke, *Puppen*, v: *Werke*, cit., vol. 111, 2. zv., str. 538), usoda, nasproti kateri je angel izzvan v neskončen boj.

Z zornega kota angelologije je vsak demon »hudoben«; zato vsi poganski bogovi (ki pa imajo manjšo moč kot Ananke) »postanejo« daimones, hudobni demoni. V polemiki zoper Celzusa je Origenes brez omahovanja pripisal angelom lastnosti, ki jih ponavadi pripisujejo poganska verstva demonom, saj — kot smo lahko malo prej opazili — med enimi in drugimi ni bistvene razlike. Te lastnosti so v zakupu daimona kot posledica učinkovanja zakonov Adrasteje, medtem ko te iste lastnosti pripadajo angelu, da uči in vodi človeka, dokler ga ne prepriča v to, kar se glede na Nujnost zdi nemogoče. Da upa, ko ni nobenega upanja več. Obličja demonov se navsezadnje združijo z zvezdnatimi oblikami, z njihovimi nepresegljivimi *velikostmi*. Nasprotno predstavlja angelova inteligenca čisti Nous, osmo nebo zvezd stalnic, ki se pne nad sferami planetov. Tak je potek gnostične angelologije (še posebno v njenih teurgičnih aspektih), v tej smeri pa se razvija tudi tok neoplatonistične demonologije od Plotina in Jamblihosa do Proklosa. Pri Proklosu beseda daimon ne označuje več ločenega, zase bivajočega bitja (ne predstavlja več bitja, ki bi imelo svoje samostojno bistvo): demon se ne skriva v intimnosti duše, ampak je njena resnična, globlja notranjost, poglobljena delujoča zmožnost duše, njeno neizčrpno življenje. Glede na prejšnji način življenja duša neprestano izbira svojega daimona: duša je sama sebi daimon. Ethos ni daimon, pač v pomenu, da bi ga le-ta določal ali nadvladal, ampak je ethos samemu sebi demon. Glede na način našega delovanja, ravnanja in življenja izbiramo svojega daimona oziroma duša sama pokaže, katera izmed njenih vrlin je *prevladujoča*. V tem procesu je angel brez moči. Angel postane neko drugo ime, da bi prišli do izraza sila in moč duše. Ši lahko sploh zamišljamo drugačno rešitev? Se mar sleherni boj z demonom ne konča tako, da zanikamo katerokoli funkcijo angela? Kako ohraniti samostojnost in ločenost angela, ko vendar predstavlja »prosto« potenco Nousa? Če je angel podedoval »prostost« Nousa, kako naj si ga predstavljamo ločeno, od duše neodvisno bistvo, ki ima svojo posebno vlogo? Vloga, mesto demona je bila v »teodramatičnem« boju, ki ga je vodila Ananke, jasna in enostavna. Toda

katero »nujnost« obdrži angel, če je rešen sleherne Nujnosti? Ni duša ponotranjila vseh njegovih lastnosti? Ali drugače, z Rilkejevimi besedami: ali angel ne pripada vesoljnemu »gedeutete Welt«, tistemu svetu, ki se je skrčil v »pojasnjeno«?

Angel je ou-topia: niti demon niti gola potencia duše; angela potrebuje blodeči popotnik, angel misli nemogoče (kako se osvoboditi izpod tiranije Ananke), neločljivo je povezan s tistim svetom *metaxý*, v katerem kar mrgoli brez števila duhov, podrejenih Moiram. Angel je brez domovine in *prav zato* »neizogibna« figura trenutka, ki zaustavlja puščico časa, ki prekinja kontinuum. Ker je brez-domec, je »neizogiben« spremljevalec mladega Tobije, ki je ostal mlad in nedolžen kot v *letih otroštva*, česar ne more pojasniti nobena interpretacija. Tako si Klee zamišlja novega angela: kar nepreklicno posreduje, je zgolj to, da je »nekoč bil«, da je nekoč častil *neki trenutek*. Ta trenutek predstavlja katastrofo slehernega popolnega kontinuumu.²⁵ Ta trenutek ustvarja vrzel, ki se je ne da zapolniti, ponoviti, ponovno izreči, ki je zunaj risa ponovnih rojstev. Svoboda tega »ubožnega trenutka« nam je dana, toda praznih rok. K tej svobodi nas vodi zadnji izmed angelov, najmlajši in najstarejši med njimi, novi angel.

Ubožni angel, zlomljeni angel, s strastjo duše ponotranjeni angel, padli angel, »med dva svetova nasprotujočih čustev« razpeti angeli (točnost in nezmotljivost Swedenborga, ki se je z njimi pogovarjal, »kot da bi šlo za Stockholm in njegove prebivalce«, in tista zatopljenost vase do »popolnega premolka«, s katero se zaključuje Musilov roman) — angeli, razumljivi v svetu, »kjer imamo umor bodisi za zločin ali za junaško dejanje in se nam ura ljubezni včasih zdi kot list, ki je izpadel iz angeloove peruti, drugič pa kot navadno gosje pero« (R. Musil, *Mož brez posebnosti*, str. 250): okrog vseh teh motivov se vrti sodobna ikonografija angela.²⁶ »¿ Adónde el Paraíso, / sombra, tú que has estado? / Pregunta con silencio« (Alberti, *Paraíso perdido*, v: *Sobre los ángeles*, Madrid, 1929). Raj je izgubljen, da bi ga iskali, toda iskanje so odvíja »sin luz para siempre«. Dobri in hudobni angeli, duhovi, ki raztapljajo nekdanje vrline v nedoumljive spojine, mrtvi angeli mrgolijo v misteriju, h kateremu teži beseda. Angeli so znamenje realissimuma, ki ga nobena beseda ne more doseči, izraziti. Angeli napolnjujejo vsakdan;²⁷ njihovo bivališče je neločljivo povezano z zrakom, ki ga vdihujemo: »te arrojaron en mi alma« (*Desahucio*). Iščemo jih — *tu hočejo prebivati* — »v mlakužah, ki ne zmorejo nobenega oblaka / zadržati«.

²⁵ Referenca se nanaša na W. Benamina, *Tesi di filosofia della storia*, v: *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1962.

²⁶ V današnjem času je najbolj obširno analiziral angele J. Jiménez, *El ángel caído*, Barcelona 1982.

²⁷ J. Jiménez, *op. cit.*, str. 139.

»v tisti globoki odsotnosti, ki jo / čuti razstavljenemu pohištvo«, »pod kapnikom sveče, pod katerim je / pokopana beseda neke knjige«, »v bližini rezila, odloženega na rob prepada« (*Los ángeles muertos*). Od neba razdejani — uničeni, osupli, strmoglavijo angeli sèm dol, v našo dušo, v svoja imena, človekova duša pa jih kliče, roti tisto nevidno, katerega na smrt ranjene priče so. To razdejanje ni preprosta kenosis. Če angeli niso več trdno zasidrani na svojem nebeškem kraju, če se jih »nebeški valčki« ne dotikajo več, je do tega prišlo, ker so zmogli prekiniti sleherno »religijo« z Nujnostjo. Njihove zlomljene peruti so cena, ki so jo plačali za trenutek, ko so se iztrgali oblasti demona, se osvobodili iz nepretrganega toka besed in navzočnosti. Potrebno jih je iskati povsod in nikjer; nobena »metoda« in čarodajstvo jih ne moreta priklicati in zapopasti. To, kar angeli hranijo, je nedoumljivo navzočnosti in toku besed. Tako trdi pismo, »ki ga je iz neba / angel prinesel« (*Alberti, El ángel bueno*).

Pismo je odposlano pesniku, ki mu Bog podari »la souffrance / Comme un divin remède« (*Baudelaire, Bénédiction*), vzvišenost bolečine, »Où ne mordront jamais la terre et les enfers«. Nevidni angel ščiti pesnika v tovrstni preobrazbi, v metamorfozi bolečine v okus po nektarju in ambroziji, v laetitia, v čisto luč, nasproti kateri oči smrtnikov »Ne sont que des miroirs obscurcis et plaintifs«. Na ta način angel v *Mort des amants* poživlja, »fidèle et joyeux«, potemnjena zrcala in ugasle plamene; ukazuje usahlemu srcu, da vzljubi lepoto (*Que diras-tu ce soir, pauvre âme solitaire*); prebuja naskoke idealizma, domišljijo, ki je skupna bleščeči duši in nesmrtnemu soncu. Metafizično oddaljenost od *Réversibilité* je potrebno vzeti za izhodišče tovrstnih spraševanj in iskanj, ta oddaljenost pa ne velja za tolažilno izid, ampak za prvo postajo neke negotove, težke *philie*, v kateri podoba angela sovpade s pesnikovim pogledom v nevidno.²⁸ Oddaljenost pomeni medsebojno zrcaljenje angela, ki je a-topos, in »la honte, les remords, les sanglots, les ennuis«, ki stiskajo človeško srce: oddaljenost predstavlja zrcalo, ki ločuje, hkrati pa je pot, ki vodi k nekemu času. Zato je angel — še zlasti pa novi angel — mojster umetnosti steklarstva. Zrcalo nam neusmiljeno vrača podobo naše minljivosti (»Celo življenje se opazujte v ogledalu in opazili boste, kako marljivo deluje smrt kot čebele v panju iz stekla.« pravi stekleni

²⁸ Razločno razlikovanje med principoma dobrega in zlega se izgublja, postaja čedalje manj jasno, podobno kot se v *Maldororjevih spevih* zmanjšuje razlika med svetlobo in temo v boju Maldororja z angelom. Tema pogleda v nevidno je prisotna v Rilkejevem romanu *Zapiski Malteje Lauridsa Briggeja*. Oseba Erika Braheja, ki po zaslugi »zdravega« očesa pripada svetu živih, obenem pa zaradi slepega očesa tudi nevidnemu svetu mrtvih, se znova pojavi v Rilkejevi *Četrta elegiji*, 30–35. Te in še druge, na temo pričujočega eseja navezujoče se motive je raziskala Federica Pirani, *L'immagine angelica in Licini e Klee*, diplomatska naloga, tipkopis, Roma 1983.

angel Heurtebise Orfeju),²⁹ toda tudi zrcalo ostaja znak, ki se *sam iz sebe* tvori za Drugega (ne za to ali neko drugo bitje, ampak za Drugega nasploh oziroma za to, kar se nahaja »izza« zrcala). Bežnost podobe, ki se v ogledalu zrcali, je metafizično ločena in vendar neločljivo povezana s tem Drugim. Smrt prihaja in odhaja skozi zrcala, ki so angelova »mojstrovina«. Smrt je trajni del podobe, nespremenljiva predpostavka tega, kar ogledalo zrcali. Novi angel se skupaj z nami zrcali v tem ogledalu, v zadnjem izmed sinjih ogledal, v edinem, ki mu ga je uspelo prinesiti iz neba, ko se je spustil v našo dušo.

Novi angel je podoben novemu Narcisu.³⁰ Kot starodavni cvet se pridruži ogledalu. Nekoč so veliki angeli odsevali »večno vrednoto«, nasprotno pa ima novi angel neskončno število imen za dvomljivo, tvegano, nepopolno, kratkotrajno podobo, ki se zrcali v ogledalu Heurtebisa. »Neke vrste angel je sedel na robu vodnjaka. Opazoval se je in videl odsev človeka s solzami (...) žrtev neizmerne žalosti« (P. Valéry, *L'Ange*, 1945, sedaj v: *Ouvres*, Paris 1957, vol. I, str. 205—206). »Neverjetno tuje in oddaljene se zdijo podobe v zrcalih, v trdni in mrtvi vodi kristala.« (S. Solmi, *Meditazioni sullo Scorpione*, v: *Opere*, vol. I, 2. zvezek, Milano 1984, str. 14—16). Ko se človek sreča s podobo iz zrcala, se mora angel vrniti v položaj hermetičnega Anthroposa. V to podobo pa se — nasprotno — ne more več zaljubiti. Razočaran je. Kako se je moglo zgoditi, da je iz popolne védnosti, ki je odsev Luči, cvet duše, strmoglavil v »stanje«, ki je na začetku človeške ubožnosti? V nasprotju s človekom angel ne more upati na odgovor, saj se že samo spraševanje zoperstavlja njegovi naravi. Nikoli ne bo zmoglo njegovo bistvo dojeti vzrokov zla, ki ga sedaj prestaja. »Il y a donc autre chose que la lumière?« (So še druge stvari poleg svetlobe?) Polagoma je angel primoran sprijazniti se s tem, da v nas gleda svojo lastno podobo oziroma da se skupaj z nami zrcali v *nekem* izviru. Priznava sicer, da poleg luči obstajajo še druge stvari, toda v tem zrcalu pa *ne* prepozna več lastne podobe. Skozi njegova ogledala tam gori ni šla smrt. Vpričo svoje podobe, ki je ne zmore več poimenoovati, se preobrazi v infanta. Neprekosljiva predstava človekovega otroštva ga bega in obenem privlači kot rečni odsev Narcisa. Angel se sicer sprijazni s tem odsevom, toda k podobi pristopa z napeto, previdno *melanholijsko*. Melanholija je usoda novega angela: poklican je, da bi priklical trenutek, problem predstavitve tiste Baudelairove »fan-

²⁹ Med zadnjimi je dialektiko angela in Orfeja razvil Cocteau v svoji filmski verziji *Orfeja* iz l. 1950. Tik pred smrtjo je Rilke nameraval prevesti pesmi tega francoskega pesnika.

³⁰ V kontekstu sodobne misli se s to figuro ukvarjata G. Agamben, *Stanze*, Torino 1977, in F. Rella, *Metamorfosi*, Milano 1984. Za obširnejši vpogled v problematiko odnosa med domišljijo in prikazovanjem ter z njima povezanih elementov priporočam G. Carchia, *Estetica ed erotica*, Milano 1981, str. 63, passim. Rad bi opozoril tudi na svoj spis *Narciso o della pittura*. »Spazio umano«, 7, 1983.

tazme«, védnosti, ki ne doume (»il ne cessa de connaître et de ne / pas comprendre,« trdi Valéry o svojem angelu Narcisu), ki ne poseduje, ne razume in ne posreduje — a novega angela štíti, da, ravno *njega* štíti pogled nevidnega besede. Vsako zrcalo je beseda: odseva minljivo podobo, s katero se ne more nikoli popolnoma zliti, hkrati pa je *znak* (semainein — kar ne pomeni niti izreči niti skriti) Drugega, ki se ga ne da zvesti nazaj na isto podobo in ki ga vsaka podoba predpostavlja.

Izbral Vid Snoj,

prevedla in spremno opombo napisala Tea Štoka

Massimo Cacciari se je rodil v Benetkah l. 1944. Na beneški Akademiji za likovno umetnost predava filozofijo. Soureja več revij s tega področja: »Angelus Novus«, »Contropiano«, »Laboratorio politico«, »Il Centauro«. Prevaja predvsem iz nemškega kulturnega in jezikovnega prostora: doslej je pripravil italijanske izdaje avtorjev, kot so Simmel, Hartmann, Lukács, Hofmannstahl, Loos. Med njegovimi knjigami naj omenimo *Krisis*, Milano 1976, 1983⁷; *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977, 1978²; *Dallo Steinhof*, Milano 1980; *Icone della Legge*, Milano 1985².

Objavljeni odlomek je vzet iz njegove odmevne knjige, ki je doživela ponatis in prevod v nemščino, *L'angelo necessario*, Adelphi Editore, Milano 1986. Gre za drugo poglavje, v katerem Cacciari zasleduje motiv in podobo angela v prerezu skozi različne civilizacije, kulture, verstva in tekste posameznih avtorjev, v mogočem razponu od židovskokrščanske in islamskoiranske tradicije prek Platona, Plotina in drugih neoplatonistov do Baudelaira, Kleeja, Rilkeja in Kafke. Dolgo časa smo bili prepričani, da so angeli zgolj odvečna bitja, primerna kvečjemu za starinarnico. Toda angel se nenehoma javlja, nas spremlja, se preobraža, toda nas ne zapusti. Cacciarijev traktat se posveča angelu, ki se je izkazal kot človeku »potreben« (necessario). Figura angela uči in vodi k drugačni védnosti, povsem drugačni od običajne, ki se razvija in opredeljuje v odnosu do vidnega, čutnega in čutom preverljivega. Odlomek sloni na iskanju in poudarjanju razlike med angelom in demonom. Medtem ko je daimon podložen kozmični nujnosti in usodnosti, se angel v toku razprave izkristalizira v »bitje, ki časti trenutek«, ki mu torej uspe ukaniti neizogibno in predstaviti človeku svobodo, ki pa je toku besed težko doumljiva. Med vsemi podobami in imeni angela izstopa novi angel, Angelus Novus (s čimer se italijanski filozof navezuje na Walterja Benjamina), ob katerem se problem predstavitve nevidnega spremeni v resnično gnoseološko dramo. Novi angel, »najmlajši in najstarejši« v zboru angelov, očaran in hkrati zmeden zaradi človekove prisotnosti, hrani v sebi na paradoksalen način splet radosti, obupa in svobode, s čimer odzrcalja naše enkratno, neponovljivo in minljivo bivanje.