

Etična razsežnost gnosis v evangeliju po Filipu (Knjižnica Nag Hammadi)

IVAN KOSOVEL

POVZETEK

Izpostavljeno je valentinistično doumevanje razmerja med gnosis in agape. Izhodiščna razlika med delnim znanjem (to know) in popolnim spoznanjem (gnosis) je prikazana na primeru Pavlove poslanice Korintčanom in njenim komentiranjem pri Janezu Zlatoustu. Avtor smatra, da je lahko neko izkustvo "popolnega spoznanja" dostopno vsakomur skozi t.i. Jaz-Ti odnos, in zato prav na njem gradi tudi tezo o srečevanju erosa (pot od človeka k bogu) in agape (pot od boga k človeku).

Izvor krščanske gnosis je postavljen v etično sfero, ki jo razpre Geneza s trditvijo, da je človek postal bog prav s spoznanjem dobrega in zla. Razvoj družbe v smeri znanosti in tehnike je v tem pogledu dokaj irelevanten.

Valentinistična gnoza povezuje gnosis z ljubeznijo (semitški jeziki razumejo gnosis kot polnost ljubezenskega odnosa), vendar z odgovorno ljubeznijo, ki pa se ne ravna po apriornih katoliških kodifikacijah, pač pa po različnih potrebah različnih ljudi v različnih situacijah. Šele v takem razumevanju gnoze, ki jo vodi ljubezen, stopa človek po poti dejanske transformacije, iz perspektive pa v precejšnji meri izginja katoliški problem zla v smislu samostojnega (substantiviranega) dejavnika.

ABSTRACT

ETHICAL DIMENSION GNOSIS IN THE GOSPEL OF PHILIP (NAG HAMMADI LIBRARY)

In his article the author emphasises the Valentinian understanding of relation between gnosis and agape. The essential distinction between partial knowing and absolute insight (gnosis) is expressed in a way as illustrated in Paul's letter to the Corinthians and in the commentary of this letter by John Goldmouth. The author thinks that certain experience of the "absolute insight" could reach anyone through the so-called relation Me-You, and that is why it represents a basis for his thesis on meeting between eros (a path leading from man to god) and agape (a path from god to man).

The origin of Christian gnosis is placed into the ethical sphere as demonstrated in Genesis, in the statement that man had become god precisely by realising what is good and what is evil. In this regard, scientific and technical development of the society is rather irrelevant.

Valentinian gnosis associates gnosis with love (in Semitic languages gnosis means the richness of relation of love), yet love must involve responsibility. Such love, however, is not driven by a priori catholic codifications, but it is rather motivated by different needs of different people in different situations. Only with such

understanding of gnosis, being driven by love, man takes a path bringing him to the real transformation, which means that catholic problem of evil as an autonomous (substantialised) factor is disappearing from the perspective to a great extent.

Po uvodni besedi prevajalca v angleški jezik Wesleya W. Isenberga je Evangelij po Valentinu razumeti kot "kompilacijo stališč, ki v osnovi zadevajo pomen in vrednost zakramentov znotraj konteksta valentinistične koncepcije človekove ujetosti (predicament) in življenja po smrti".¹

Na naslednjih straneh poskušam ob tekstu tega evangelija pokazati na specifično valentinistično povezovanje ljubezni (agape) in spoznanja (gnosis), kot se tu razkriva skozi opisovanje petstopenjske zakramentalne iniciacije.

"Gospod /je/ vse naredil v skrivnosti, krst in posvetitev (chrism) in evharistijo in odrešitev in nevestino sobo."²

Tekst govori o iniciaciji, katere cilj je kultna (duhovna) obnova nekdanje androgine človekove praelote, celote, kakršna naj bi obstajala pred nesrečnim razcepom, ki vodi od izvorno enega k dualnosti seksualnega nasprotja (Adam - Eva). Vendar - tu so si iniciacije sila podobne - postaja znotraj iniciacijskega dogajanja obstoječi razcep (polov) le prispodoba razkrivajočega se temeljnega ontološkega razcepa oziroma podvojitve sveta na nebeško in zemeljsko stran, takoj za tem pa tudi prispodoba ukinjanja te delitve in na ta način tudi prispodoba gnostikove poslednje odrešitve. Prav ritualna prisotnost Kristusa (bogočloveka) v duhovno-kultnem prostoru "nevestine sobe" namreč opozarja, da v tem dogajanju "ukinjania razlik" ne gre zgolj za duhovno odpravo seksualne razlike, pač pa ima ukinjanje te razlike simbolni pomen ukinjanja razlike sploh, predvsem torej razlike, ki jo ustvarja razcep na nebeški in zemeljski način človeškega bivanja. Poslednje dejanje take iniciacije, ki se dogaja v "nevestini sobi", ima najverjetneje tudi pomen kompleksne šifre, s katero evangelist opiše paralelnost kozmične in gnostikove odrešitve.

Moj poskus interpretacije ne bo sledil vsej zapleteni problematiki, kot jo razgrinja tekst Evangelij po Filipu. Kot rečeno, se omejuje le na obravnavo specifično valentinistične povezanosti ljubezni in gnoze, torej na obravnavo tistega, v drugem krščanskem stoletju ekspliciranega razmerja, za katerega verjamem, da razkriva nekatere bistvene predpostavke razumevanja tradicionalne gnostične misli, hkrati pa tudi latentno delovanje gnostične percepcije na razreševanje dilem sodobnosti.

Sv. Pavel

Gnoza ima mnogo obrazov in morda nam je na začetku bliže tisti, ki ga razkriva sv. Pavel v znamenitem odlomku iz *Prvega pisma Korintčanom*.

"Ljubezen nikoli ne mine. Prerošnja bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. Ko sem bil otrok, sem govoril kot otrok, mislil kot otrok, sklepal kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem prenehal s tem, kar je otroškega. Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.

¹ Wesley W. Isenberg, *The Gospel of Philip*, Nag Hammadi Library, E. J. Brill, Leiden 1988, 139.

² Evangelij po Filipu, prav tam, 67. 28-31.

Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen." (1 Kor. 13. 8 -13)

V zvezi s tem odlomkom bi rad na začetku poudaril troje:

1. Sv. Pavel govori o parcialnem spoznanju (ek merous gar ginioskomen), ki bo nadomeščeno s popolnim spoznanjem (gnosis). Ta gnosis pa, kot znano, v semitskem jeziku pomeni tudi totalnost, ki vključuje tudi polnost ljubezenskega odnosa.³

2. V obdobju zemeljskega bivanja (v tistem "zdaj") je po Pavlu mogoče samo delno spoznanje, zato pa kristjanu ostajajo vera, upanje in ljubezen, "največja med temi pa je ljubezen".

3. Pavel s to trditvijo prihaja v nasprotje s svojo predhodno izjavo, v kateri govori o razmerju gnosis in agape. (1 Kor. 8 in 9) Tu lahko sprejememo razlago Elaine Pagels, ki ustrezne odlomke iz epistole rezimira takole:

"...Pavel pravi, da je preučil sebe v pogledu lastne gnoze, tako da lahko je in pije kar koli želi, svobodno potuje s krščanskimi sestrami /morda vendarle priležnicami - op. p./, kot da bi bile to žene, in svobodno živi kot evangelist na stroške skupnosti /slovenski prevod Sv. pisma je tu značilno nejasen/. Vendar, dodaja Pavel, tega spoznanja (gnosis) nima vsak (1 Kor. 8, 7-13), in voljan je opustiti svojo svobodo zaradi ljubezni, da /ravno s to svobodo/ ne bi žalil potencialnih spreobrnjenec ali nezrelih kristjanov".⁴

Delno in popolno znanje (gnosis): Pavel in Janez Zlatoust

Eno najbolj znanih in hkrati prvih katoliških interpretacij navedenih odlomkov iz Pavlove poslanice Korintčanom najdemo pri Janezu Zlatoustu, in sicer v njegovi prvi od šestih homilij o Nedoumljivem /Bogu/.⁵ Prva homilija je skoraj v celoti posvečena temeljnemu problemu razlikovanja parcialnega in popolnega spoznanja (gnosis). Ključna pri tem postane zato Pavlova misel: "...Spoznanje bo prešlo" in pa "Zdaj spoznavam deloma, takrat /! pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan" (1 Kor. 13.8 in 13). Pavel meri najprej na spoznanje, kakršnega je človeku dano doseči v svojem tosvetnem, zemeljskem, predodrešitvenem bivanju. Za to spoznanje torej velja, da ne more biti celostno (gnosis), ampak le delno, natančneje: ne gre za spoznanje posameznega dela, ampak zgolj za delno (nejasno), a človeku za tega življenja vselej dostopno in za obstoj njegove specifične humanosti (v pogledu drugih živih bitij) vsekakor nujno "delno spoznanje". Vendar pa v prihodnosti - ki se prav s Pavlovimi novozaveznimi simboli preinterpretacijami Kristusovih besed odmika v vse bolj nedoločljivo prihodnost - takšno "delno spoznanje, ki bo prešlo, /zato/ ne bo več delno, ampak popolno".⁶ Na tem mestu Janez Zlatoust komentira vse tri Pavlove primere iz Prve epistole Korintčanom, ki naj bi vsak po svoje osvetlili omenjeno razliko v spoznavanju: gre za primero otroka (ki ga v spoznanju prekaša odrasel človek), kovinskega ogledala (ki daje le motno podobo resnice) in uganke tipa: "Vem, da /Oče/ poraja Sina, ne vem pa, kako..."

Videti je, da je prav zadnji primer odločilen. Prav z njim izstopi razlika, ki naj

³ Komentar tega mesta v SP je naslednji: "Tako bo tudi našemu meglenemu spoznanju Boga in stvari sledilo jasno "spoznanje" (tj. v semitskem smislu polnost ljubezenskega odnosa) v večnem občestvu z Bogom." Sveto pismo, SSP, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1716.

⁴ Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, Penguin Books, London 1997, 172.

⁵ Janez Zlatoust: *O nedoumljivem (Peri akataleptou)*. Šest homilij, ki so nastale med njegovim bivanjem v Antiohiji (386-7). Do teh homilij, v nasprotju z vrsto drugih, na Internetu ni prostega dostopa. Slovenski prevod prve, tu navajane homilije, s komentarjem Gorazda Kocjančiča najdemo v knjigi: G. Kocjančič: *Posredovanja*, MD, Celje 1996, 227-250.

⁶ Prav tam, 232-3.

obvladuje povprečnega kristjana v tem svetu, torej razlika med spoznanjem, bolje, priznavanjem, verovanjem, da nekaj "je", priznavanjem "božanske biti" in pa spoznanjem o tem "kaj", "kako" je tisto, kar je priznано v svoji biti, kaj je bistvo te bitnosti. Tako izpostavljeno stališče vere je za religijo, ki stavi na posmrtno odrešenje oziroma popolno spoznanje po smrti, ključno - zato bomo lahko prav ob njem izmerili pravi dosež valentinistične gnoze. Ogledali si bomo specifičen način, po katerem se temeljna krščanska kategorija ljubezni (agape) ne povezuje več z vero (religijo), ampak s spoznanjem (gnozo).

(Mimogrede naj pripomnim, da je mogoče kljub različnim ravnam participacije na svetem, pri obeh, tako pri religiji kot pri gnozi, mnogokrat uporabiti enaka orodja razlage, npr.: teološko razlikovanje apofatičnosti in katafatičnosti, filozofsko razlikovanje imanentnosti in transcendentnosti, lacanovsko delitev na žensko in moško serijo... ali splošneje rečeno, delitev na metonimičnost in metaforičnost. To pomeni, da je lahko tako po religioznih kot po gnostičnih predstavah Božansko vedno v nekem odnosu do sveta: da je v njem nekako vsenavzoče ali pa od njega radikalno ločeno. To pa hkrati pomeni, da je ta vidik konstitucije religije in gnoze za nas nepomemben).

Iz omenjenega teksta razberemo, da Janez Zlatoust svojo celotno homilijo v prvi vrsti namenja zavračanju neoarianizma (amoneanizma),⁷ ki sicer kot vsak pravi gnosticizem verjame, da je mogoče doseči božansko (samo)spoznanje v trenutnem (mističnem) uvidu - kar tukaj in zdaj. Rečeno drugače: po naukih gnosticizma "spoznanja" ne prinaša neka obljubljená odrešitev v prihodnosti, pač pa je zadeva ravno obratna: spoznanje samo (gnosis) je edina pot k odrešitvi - že za tega življenja.

"Kje so... tisti, ki pravijo, da so prejeli celoto spoznanja (gnosis), a so padli v brezno nevedenja? Tisti, ki trdijo, da so že v sedanjosti prejeli vse, in bodo s tem sebe v prihodnosti oropali za celotno spoznanje... Zato vas pozivam, da zbežite pred njihovo norostjo. Značilnost skrajne norosti je to, da si prizadevaš vedeti, kaj je Bog po svoji bitnosti."⁸

Seveda pa je za prave gnostike le tovrstno človekovo spoznanje hkrati in v izvirnem pomenu tudi božansko. In sicer božansko v obeh pomenih: v pomenu človekovega pripoznavanja božanskega in v pomenu božanskega pripoznavanja človeškega, skratka v božanskem samospoznavanju. Kako torej konkretnije opisati "logiko" procesa pripoznavanja/spoznavanja, ki hkrati pokriva tako področje svetega, to pa v svoji nedostopnosti izginja, kot tudi profanega, ki se v temistem aktu ukinja, pri tem pa se ne zadovoljiti s prehitrim sklepom o nebuloznosti take mistike?

Do dela teh odgovorov se bomo poskušali dokopati ob navezavi na Filipov evanġelij, kjer si bomo na kratko pogledali, kako deluje valentinistična gnoza v etiki in kakšno je njeno razmerje do krščansko razumljene ljubezni (agape).

Svoboda gnosis

Da bi bilo mogoče kar najustrezneje predstaviti specifiko valentinističnega pristopa, ki odmeva iz Filipovega evanġelija, je morda primerno začeti z bolj splošno, leksikalno formulacijo same gnoze:

"Za gnostike je človekov nezavedni jaz konsubstancialen z Božanskim. Ker pa je zaradi tragičnega dogodka vržen v svet, je s tem ta jaz popolnoma odtujen od svoje realne biti. Z razodetjem, ki prihaja od zgoraj, se človek zave svojega izvora, bistva in

⁷ Prim: Andrew Louth: *Apophantic Theology: Before and After The Aeropagite*, Bogoslovni vestnik, 56 / 1996 / št. 3. Tu najdemo tudi natančnejše terminološke razmejitve.

⁸ Janez Zlatoust, prav tam, 233-4.

transcendira usodo. Gnostično razodetje je treba razlikovati od filozofskega razsvetljenstva, saj ne more biti doseženo z močmi razuma, pa tudi od krščanskega razodetja, saj ni zakoreninjeno v zgodovini in se ne prenaša s svetimi teksti. Je prej intuicija misterija sestva.⁹

Zadeva z gnozo postane veliko jasnejša, če tej sumarni, zato po svoje tudi zavajajoči definiciji gnoze, dodamo opredelitve, ki jih najdemo pri Elaine Pagels. Z njo je nakazana pot k povsem sodobnim razpravljanjem.

"Beseda /*gnosis*/ se pogosto prevaja kot spoznanje, vendar je tak prevod do neke mere zavajajoč, ker se *gnosis* razlikuje od intelektualnega spoznavanja..., ki ga opredeljuje grška beseda *eiden*... Angleščina je znotraj svoje skupine jezikov nenavadna, ker ima samo en glagol (to know - vedeti), ki izraža različne vrste vedenja. Moderni evropski jeziki uporabljajo eno besedo za označevanje intelektualnega znanja in drugo za poznavanje personalnih odnosov: francoščina npr. razlikuje med *savoir* in *conaitre*, španščina med *saber* in *conocer*, italijanščina med *sapere* in *conoscere*, nemščina med *wissen* in *kennen*. Grška beseda *gignosko*, iz katere izhaja *gnosis*, se nanaša na poznavanje personalnih odnosov (kot v primeru: "Mi poznamo Kristusa" ali z besedami delfskega oraklja: "Spoznav samega sebe!"). Termin bi bilo bolje prevesti z vpogledom ali modrostjo..."¹⁰

E. Pagels nam pomaga dojeti, kako lahko razlika med spoznanjem (*gnosis*) in običajnim spoznanjem meri v bolj posvetnih oblikah na t.i. "Jaz-Ti" odnos na eni strani, na drugi pa na spoznanje, v katerem postane tisti "Drugi" zgolj predmet preiskovanja, goli objekt konkretnih, preštevnih lastnosti. Tu velja opozoriti, da je mogoče šteti t.i. "spoznanje/priznanje", kot se dogaja v Jaz-Ti odnosu, le pogojno za zgolj nekaj človeškega ali zgolj božanskega, saj vsak tak odnos razkriva tisto nenavadno presežnost, ki jo izžareva jedno svetega.

Najprej naj navedem že precej obrabljen primer, ki nakazuje nenehno možnost in navidez povsem banalno konkretnost takega odnosa. Gre za zgodbo o ljubljeni ženski. Ženska hoče pač slišati, zakaj jo ima njen fant rad; ta pa, nespameten kot je, našteva, da jo ima rad zaradi njenih oči, dobrote, lepih nohtov itd. Ko torej fant *gnosis*, ki jo dejansko zahteva tak Jaz-Ti odnos, transformira v serijo faktičnih (delnih!) spoznanj, izgubi celoto, ki pa je nato ne uspe zamašiti nikakršna slaba neskončnost naštevanja, v smislu: "... in še bi lahko naštevali, govorili...". Slabost neskončnosti je v tem, da je slaba dvakrat: ne samo zaradi tega, ker se po začetem naštevanju ni mogoče primerno zaustaviti, ampak tudi zato, ker znotraj neeksplicirane celote neskončnosti ni mogoče dokončno opredeliti niti enega samega elementa naštevanja, ki jo tvori.

Vemo, da tiste celote, ki jo razkriva npr. Jaz - Ti odnos, ne moremo izraziti z imeni, besedami, definicijami. Ker torej ta "celota" ni čutno fiksirana, je po logiki stvari največkrat pač potisnjena v nadčutno, še raje kar v sakralno.

Če nam ta primer dokazuje vselej navzočo možnost dogajanja Jaz-Ti odnosa, pa obstaja po drugi strani tudi pot, po kateri si lahko pojasnimo vselej navzočo možnost skozenj delujoče svetosti. Tu je potrebno anticipirati kasnejše razpravljanje. Vzemimo, da ima od tipičnih oblik predkrščanskega *erosa* pomen vzpenjajoče ljubezni, se pravi, ljubezni, ki izhaja iz hrepenenja zemeljskega človeka po najvišjem, božanskem, in vzemimo, da ima ena tipičnih oblik *agape* pomen spuščajoče se ljubezni, ljubezni, ki prehaja od božanskega k človeku. Ko se v Jaz-Ti odnosu obe ljubezni združita - in za Jaz-Ti odnos je ljubezen seveda konstitutivna - potem je v njem nujno prisotno vsaj neko izkustvo svetega. Bivanje svetega je mogoče le skozi Jaz-Ti odnos. Kako drugače

⁹ Encyclopedia Britannica.

¹⁰ E. Pagels, prav tam, 167.

bi namreč lahko bilo sveto v svetu sploh še navzoče? Saj ne gre za indiferentno stvar med stvarmi. O tem kasneje.

S pomočjo teh primerov, ki nam služijo tudi kot anticipacije, preidimo k naslednji pripombi v Filipovem evangeliju:

"Resnica ni prišla na svet gola, ampak prek tipov in podob. Svet /človek/ ne prejme resnice na noben drug način. Je rojstvo in podoba ponovnega rojstva. Gotovo je nujno, da se ponovno rodimo prek podobe. Preko katere? /Preko podobe/ vstajenja. Podoba mora nastati (rise) spet preko podobe."¹¹

Ker je treba v tej logiji videti gnostično sporočilo, je seveda prvo tako sporočilo v tem, da resnica ni diskurzivna, ampak skozi različna stanja "otipana" in za različne oči različno "upodobljena".

Prav zaradi simbolnega izražanja, ki je v pogledu svetega skupen in konstitutiven vsem trem potem do svetega, torej religiji, magiji in gnozi,¹² sproža sprejemanje gnostičnih "podob" adeptoovo notranjo transformacijo predstavnega sveta pa z njo povezan uvid v vselejšnjo nezadostnost tosvetne fiksiranosti posebnih znanj, torej predvsem zavest o razliki med "vsem" in "delnim".

"Kar gnostični kristjan končno "zve", je, da lahko Kristusov evangelij dojame na globlji ravni, kot je tista, ki jo sprejemajo vsi kristjani. Kdor stopa po poti *gnoze*, odkriva, da je evangelij več kot sporočilo o kesanju in odpuščanju grehov; evangelij postaja pot spiritualnega prebujanja, v katerem odkriva božansko v sebi samem. Skrivnost *gnosis* se razkrije takrat, ko pride človek do spoznanja samega sebe na najgloblji ravni, ko spozna Boga kot izvor svojega lastnega bivanja."¹³ Denimo krst. Za različne ljudi je različen. Nekateri gredo v vodo, vendar zaradi tega ne prejmejo še nič božanskega. Ime "kristjan" je za njih bolj obljuba kot dejanska posledica samega krsta. Za gnostika pa ima krst pomen transformacije, ponovnega rojstva, pridobitev duha oziroma povratek nekoč izgubljenega (božanskega) sebstva. Za takega človeka je premalo reči, da je kristjan, prej bo zanj veljala oznaka Kristus. ¹⁴

(Tu velja vsaj omeniti, da je po Valentinu Kristus idealen lik, ki tvori s tridesetimi aioni (duhovi) celoto *plerome*. Njegova zemeljska upodobitev v Jezusu je začasna. Pomen te kreacije je v vzpostavitvi mostu med zemeljskim in idealnim, v vzpostavitvi gnostične perspektive resničnega spoznanja, ki je spoznanje pravira luči).

Valentinistična gnostična spekulacija poskuša ob navezavi na krščansko agape razviti svojevrstno etiko. Ta naj v duhovnem smislu preseže dve (slepi) poti. Prva taka pot je po Valentinu pot etike, kot jo ponuja nastajajoča dogmatika katolicizma, pot, ki jo ubirajo t.i. ekleziati ali, bolj gnostično rečeno, hiliki in psihiki. Prva oznaka velja za ljudi, ki svoje interese vežejo na materialni svet, drugi nihajo med materialnim svetom hilikov in duhovnim svetom gnostikov. Gre kajpak za valentinistično personifikacijo tradicionalne trihotomije človeka, namreč delitve na telo, dušo in duh.

Druga pot je pot, ki jo ubirajo Ešeni. Ti se v svojem asketskem puščavniškem

¹¹ Evangelij po Filipu, 67. 9-15.

¹² Ivan Kosovel, Tretja pot - pot gnoze, Branko, N. Gorica 1997. "V območju svetega se po logiki človeškega koraka prepletata dve, sicer komplementarni poti. Prva se pred svetim, pred to strašno, pa hkrati privlačujočo in nedoumljivo skrivnostjo ustavi, druga z njo manipulira. Obstaja pa še tretja pot - pot, ki se pred fascinacijo svetega ne zaustavi, hoja po njej pa ne pomeni manipulacije. Ta pot je - pot gnoze, vedenja o svetem.", str. 9. Zakaj ni omenjena npr. umetnost kot samostojna pot? Zato, ker gradi na metaforičnih in metonimičnih premikih, ki jih v osamosvojeni obliki v pogledu svetega globalno zastopata vera (metafora) in magija (metonimija - apriorni plan možnih menjav). Umetnost kot umetnost teh razponov ne vzpostavlja, ampak troši. O obeh globalnih planih menjav glej: I. K.: Magija in metamorfoze duha, ZPS, Ljubljana 1993.

¹³ Elaine Pagels, prav tam, 167-8.

¹⁴ Evangelij po Filipu, 67. 26.

življenju resda ne menijo za katoliške predpise, a, kar je za našo temo najpomembnejše, postavljajo zato svoje elitne, še radikalnejše, manihejske zahteve.

Predvsem hiliki se v svojih religioznih težnjah ne zmorejo prepustiti sproščenim duhovnim iskanjem in nemočno pristajajo na farizejske sezname predpisov in zapovedi - na "delna spoznanja". Prav tako držo od vernikov izrecno zahteva apologetika Valentinovega sodobnika in zagretega nasprotnika Tertuliana. Tovrstna teologija ne dovoljuje prav nobenih spraševanj in dvomov; kakršna koli religiozna iskanja naj bi po tej doktrini že s samim svojim obstojem omajala temelje prave (ortodoksne) vere.¹⁵ Ne postavljati vprašanj, pomeni pristajati na narekovani kod, ta pa je temelj konstitucije oziroma katoliške institucije.

Kar pa zadeva samo etiko, najdemo v evangelijskem krščanstvu seveda tudi povsem drugačna nekonvencionalna izhodišča. Jezusov, na reprociteti zgrajen etični nauka gre, denimo, nekako takole: če si ne moreš zapomniti vseh desetih zapovedi, lahko še vedno živiš moralno, če se le vselej držiš zlatega pravila. In ta je v tem, da obravnavaš drugega tako, kot bi želel, da tudi on obravnava tebe.

Seveda je tudi ta reprociteta enostavna samo na prvi pogled; že njen historiat je v resnici zelo pisan. Ko tako, recimo ji abstraktno-logična reprociteta, temelječa na formuli $a = a$, prenesemo v družbena razmerja, se izkaže, da lahko ukradeno jabolko velja reprocitetno toliko kot smrt z obešenjem.¹⁶ In to sploh ne pomeni, da je taka reprocitetna logika v očeh obeh "strank v sporu" kakor koli krivična, da se namesto ekvivalentne reprocitete uveljavlja kaj drugega. Interiorizirana moč kodifikacije, ki ustvarja ekvivalence med "neekvivalentnim", je včasih res neizmerna in je prav zato ni mogoče kar tako vezati na psihologijo posameznika, na njegovo nezmožnost ustvarjalnega preseganja danega, odsotnost freigeistovstva..., na njegovo hiletično naravo na primer. Ignacio Loyola je bil gotovo odličen um, čarovnice pa je vseeno sežigal po natančno določenem protokolu.

Poleg te plati kodifikacije, torej plati, po kateri se določa, kaj je kaj, kaj je enako in kaj je različno, kaj pomeni delati dobro in kaj zlo, česa se je treba držati in kaj je treba zavračati, pa ima kodifikacija še drugo plat. S stopnjevanjem kodificiranjem prepovedi in zapovedi o dobrem in zlem polaga nastajajoča Cerkev na področju morale pravzaprav temelje skrepenemu dualizmu dobrega in zla, ki se pogosto personificira v dobrem Bogu in zlem Satanu. Pri tem se Cerkev v strasti za izdelavo seznamov ne zaveda situacijske pogojenosti in vzajemne implikacije obeh dihotonomičnih določil, po katerih dobro pač implicira zlo, ter nerešljivih dilem, ki jih tako predpisovanje s seboj nujno prinaša. Prav sem se zato usmerjajo valentinistični očitki.

Osnovni problem je, širše vzeto, kajpak v tem, da pri vseh prepovedih in zapovedih, vezanih na kategoriji dobrega in zla, nikakor ni jasno, kaj zlo sploh počne v svetu, ki ga je ustvaril neskončno mogočen in dober bog. Ekstrapolacija dobrega seveda ne uspe, dobro vedno implicira zlo. Tem manj je to jasno zato, ker katolicizem v nasprotju s prevladujočimi (nevalentinističnimi) gnostičnimi težnjami zla ne prepozna kot samostojni kozmični princip.

Naj omenim, da sta poleg starozaveznega judovskega mita v obdobju Valentina in kasneje znani dve "rešitvi" tega problema. Po Origenesu (roj. l. 185) je Lucifer padli angel, ki se je po svoji volji ločil od boga in vnesel zlo v stvarstvo dobrega. Za Avgušтина (roj. l. 354), ki je v svojih zgodnjih iskanjih izkusil moč svobodne volje, pa je proizvedla zlo človekova svobodna odločitev za greh. Greh je v upiranju božjemu

¹⁵ Elaine Pagels, prav tam, 164.

¹⁶ I. Kosovel, *Lex talionis ali o enakosti različnega*, v knjigi *O veri in verjetju*, Revija 2000, Ljubljana 1991.

(dobremu), je nekaj kar lahko stori človek proti Bogu. Zlo nima značaja kozmičnega principa, zanj pa ni odgovoren niti ustvarjajoči Bog, saj je podaril človeku moč svobodne volje. Zanj je odgovoren izključno človek, pravzaprav najprej in predvsem kar prvi človek (v prevodu Adam). Šele s krščanstvom pa je oznanjena "vesela vest" milostnega izbriša greha in torej tudi svetovnega zla v spravi z Bogom preko Kristusa.

Kodificiranje in sakraliziranje dihotonimij po valentinistični gnozi ne prinaša pravih rešitev, saj je problem v tem, da še tako popoln seznam dobrega in slabega ne zmore pokriti vseh življenjskih situacij, v katerih bi ga hoteli uporabiti, zato je treba te situacije ali posiliti ali pa se vrniti k njihovi izvorni presoji - h gnozi.

O Valentinovi izvorni gnostični misli lahko sklepamo pravzaprav posredno, le prek tekstov njegovih pristašev, saj so bili njegovi originalni spisi po zmagi katolicizma uničeni, njegovo obsežno delo pri praktičnem oznanjevanju gnostičnega krščanstva pa pozabljeno. Ohranjenih je le nekaj fragmentov.¹⁷ Gradivo iz Knjižnice Nag Hammadi pa govori o tem, da valentinistična šola sicer priznava potrebo, celo nujnost cerkvene organizacije in nauka, vendar jo razume le kot najnižjo stopnjo sprejemanja krščanstva. Vsaka nadaljnja višja stopnja pomeni torej hkrati dvig v gnostično duhovnost, v kateri pa se pozitivna oprijemljivost Cerkvene organizacije in njenega nauka skoraj heglovsko ukinja.¹⁸

Po naukih valentinizma vnanje prepovedi in zapovedi z jedilnika katolicizma kristjanu ne prinašajo dejanske notranje etične transformacije. Korenine zla so namreč v nas samih in gnoza uči: ko jih prepoznamo (!), jih uničimo.

"...Naj vsak od nas koplje do korenine zla, ki je znotraj nas, in naj vsak iztrga korenino iz srca... /Zlo/ bo izruvano, če ga prepoznamo. Če pa se zanj ne menimo, požene v nas korenino in obrodi svoj sad v našem srcu. Obvlada nas. Njegovi sužnji smo. Naredi nas ujetnike, pripravi nas do tega, da počnemo stvari, ki jih /nočemo/... Zlo ima moč, ker ga nismo prepoznali... Nevednost je mati /vsega zla/... Za resnico velja podobno kot za nevednost: če je skrita, počiva v sebi sami, ko pa je razodeta in prepoznana, je slavljenja tem bolj, kolikor je močnejša od nevednosti in zmote. Resnica daje svobodo. Rečeno je bilo: Če boste spoznali resnico, vas bo resnica osvobodila. (Jan. 8. 32) Nevednost je suženjstvo, resnica je svoboda. Če poznamo resnico, bomo našli sadove resnice v nas samih. Če smo povezani z njo, nam prinese izpolnitev."¹⁹

Prav zato pravo osebno transformacijo prinaša šele gnostični uvid, ki pa ga, kot rečeno, ni mogoče dojeti v smislu intelektualizma. Naprotno, gnostični uvid se umešča v napredujoč sistem iniciacij, ki vodijo k odrešitvi, natančneje, k odrešilnemu spoznanju kot njegovemu poslednjemu cilju, ki pa nima nič skupnega s skrepenelimi kodifikacijami dihotonij dobrega in zla. Zlo izhaja iz nevednosti, dobro pa iz spoznanja. Vsekakor smo prišli v bližino Sokratove etike, po kateri človek ne more ravnati slabo, če ve.

Izvor krščanske gnozis v etiki

Prvič v krščanski tradiciji je spoznavanje v smislu božanskega spoznanja omejeno v knjigi Geneze:

"Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: 'Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z

¹⁷ W. Voelker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, 1932.

¹⁸ V bližino gnoze so postavljali Hegla predvsem zaradi dialektične težnje po ukinjanju skrepenele pozitivnosti, transformacijo simbolnega (Vorstellung) na spoznanje, odrešitvenega cilja filozofije v njegovi lastni filozofiji...

¹⁹ Evangelij po Filipu, 83. 19 - 84. 11.

drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej!." (1 Mz. 2, 16-17)

"Kača pa je rekla ženi: 'Nikakor ne bosta umrla! V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in hudo.'" (1 Mz. 3. 4-5)

Iz tega lahko razberemo, da je "spoznanje" dojeto:

- V smislu razpiranja etične dihotomije dobrega in zla, in da gre torej za etično spoznanje. Filozofski prepiri o tem, ali lahko etika načelno privede do kakršnih koli specifičnih spoznanj, spoznanj, ki bi bila, recimo, primerljiva z antropološkimi, fizičnimi... spoznanji, postanejo v tej luči precej nepotrebni, saj spoznanje tu ni mišljeno zgolj intelektualistično.

- Če torej verjamemo kači, in gnostiki, ki so si jo vzeli za svoj simbol, so ji nedvomno verjeli, potem lahko, rečemo, da gre pri tem za "božansko spoznanje", ker je z njim človek postal "kakor Bog".

Izjemno pomembno je na tem mestu opozoriti, da je *potemtakem od vseh mogočih "spoznanj" za judovsko-krščansko religijo samo prvobitno etično spoznanje, spoznanje dobrega in zla, dejansko božansko spoznanje, spoznanje, po katerem je človek enak Bogu.*

Arhaične skupnosti so ohranjale prepričanje, po katerem je etika tesno povezana z življenjem skupnosti, s "politiko" (Aristotelov polis), ki nato determinira ekonomske in znanstveno-tehnične prakse. Tu mislim na Maussovo opredelitev menjave kot "kompleksnega socialnega akta" pa tudi na opozicijo arhaična / sodobna družba. Slednja opozarja na prepoznavno značilnost arhaičnih družb, v katerih politika z vsemi sredstvi blokira avtonomijo ekonomije, ne dopušča akumulacije, ki bi pomembno spreminjala družbeno (sorodstvena) razmerja, pri tem pa spoznavne in sorodne prakse podredi magijskemu kodu. Gre torej za planski tip urejanja družbenega življenja, ki se je ponekod obdržal dolga stoletja.

Zakaj je treba to omenjati? Zato, da bi se ovedli, da v skladu z omenjeno judovsko-krščansko religijo sodobni človek v svetu nenehnih razvojnih sprememb, v svetu znanstveno-tehničnega "napredka" ni postal prav nič bolj božanski.

Človek namreč ne postaja podoben Bogu po kopičenju, denimo tehničnih spoznanj - takšno razumevanje božanskih zadev je *modernistično* in v njem je tudi glavni sprevid moderne iztirjenosti, ki vodi zaradi človekove potrebe po *transcendentnem k proizvodnji novih in novih malikov*. Intenzivna proizvodnja novih spoznanj namreč nikoli ne more zapolniti zahteve po tistem "Vse", saj se giblje na preprosto drugačni ravni.

Z mitologijo drevesa spoznanja, ki se stopnjuje v mitologijo drevesa večnega življenja, postane tudi za valentinistično krščansko gnozo etična razsežnost človekovega bivanja temeljna, univerzalna - in neposredna. A tudi mimo te mitologije je več kot očitno, da večina ljudi ne pozna prave vsebine znanstveno-tehničnih dosežkov, da jih uporablja le skozi njihove pragmatične uveljavitve, vsakdo pa je prepričan, da ima nek uvid v to, kaj je dobro in kaj je slabo. Ta intuitivni (gnostični) uvid zato v svojem jedru ne more biti znanstveno-tehničen, zavezan zgolj intelektu, hkrati pa je ta uvid pogoj delovanju neke občečloveške etike. Niz indicev kaže, da je predpostavljen tudi na samem izvoru filozofske etike, pri Sokratu. Le na ta način lahko razumemo Sokratov napor po notranjem prebujanju, misel, da je človeška duša del boga, da sliši usmerjajoče božanstvo v svojih prsih (daimonion)...

Kasneje se pomen tega uvida, ki mu nobena še tako izčrpna intelektualna preiskovanja ne pridejo do dna, v filozofiji nekako izgubi. Tako, recimo, razume že Aristotel Sokratovo tezo, po kateri je vrlina - torej človekova etična opora pri doseganju dobrega - v vednosti, za nekakšen intelektualizem. Ker je pač etično po tej interpretaciji

podrejeno vednosti. Res pa je Sokratova raba termina *episteme* precej zavajajoča. Temu manj opaznemu terminološkemu preskoku, ki loči gnosis od episteme, lahko sledijo Aristotelove kasnejše izpeljave, po katerih naj bi v sferi etično dobrega pravzaprav vselej iskati le ravnotežje med razumom (*dianoia*) in volitivnostjo (*oreksis*), ob tem pa Aristotel vrline še dodatno razčleni na etične (nравstvene) in razumske. Kar pa gre pri tem takoj v pozabo, je ravno Sokratovo sklicevanje na delfski orakelj (!): "Spoznaj samega sebe!" V pomenu tistega "spoznaj!" namreč nikakor ne odmeva *episteme*, ampak *gnosis*.

Povezava gnosis in agape po Valentinu (Valentin in Hegel)

Nenehno valentinistično prepletanje ključnih pojmov spoznanja in ljubezni lahko razberemo iz naslednjega odlomka:

"Tisti, ki poseduje spoznanje resnice, je svoboden človek, a svoboden človek ne greši, kajti 'tisti, ki greši, je suženj greha' ... Resnica je mati, spoznanje /resnice/ je oče... Kdor je resnično svoboden s /pomočjo/ spoznanja, je suženj ljubezni za tiste, ki še niso uspeli doseči svobode spoznanja. Spoznanje jih usposobi, da postanejo svobodni. Ljubezen /nikoli ne pravi/, da je nekaj naše... Nikoli ne /reče/ 'To je tvoje/' ali 'To je moje', /ampak 'Vse to/ je tvoje'. Spiritualna ljubezen je vino in dišava. Vsem, ki se mazilijo z njo, daje veselje..."²⁰

Preden poskušamo opisan prehod med gnozo in agape konceptualizirati, se ponovno vrnimo h krščanski religiji kot referenčnemu izhodišču krščanske gnoze.

Če je izvor krščanske gnosis v etiki judovske Geneze, pa si kasnejša krščansko opredeljena etika zastavlja nov in specifičen imperativ (božanske) ljubezni, *agape*.²¹

Tu je treba spet opozoriti na že večkrat citirano Pavlovo pismo Korintčanom:

"Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.

Zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen."

(1. Kor. 13. 12-13)

Kaj pravzaprav pomeni agape in kakšne so razlike med agape, erosom in judovskim nomosom, ni mogoče zanesljivo določiti, saj obstaja poleg idealnotipske razmejitve v realnosti pojmovanje niz nepričakovanih prehodov. Kljub občestvu oddaljenim teološkim konstrukcijam ostaja, da se hoče agape kot božanska, darujoča ljubezen izviti iz togosti judovskih (farizejskih) kodifikacij, nomosa, hkrati pa je na dlani, da ostaja z erosom, helenističnim, poganskim pojmom ljubezni v komplemenarnem odnosu. Vernik si prizadeva dvigniti k bogu s pomočjo ljubezni (eros) - kakšna drugačna pot mu spričo božanske absolutne drugosti tako ali tako ne preostane - njegov poskus pa je lahko na koncu nagrajen z milostjo kot aktom, ki navsezadnje razodeva poslednjo in hkrati popolno iracionalnost božanske agape.²² Spet smo seveda pri problemu strukturiranja Jaz-Ti odnosa, pravzaprav pri problemu "deleža" Jaz-a in Ti-ja v njem.

²⁰ Prav tam, 77. 8 - 78. 1.

²¹ Robi Kroflič, Avtoriteta v vzgoji, ZPS, Ljubljana 1997, 117 pp.; Denis Rougemont, Mitovi o ljubavi, NIRO, Kjiževne novine, Beograd 1985, opomba 13-14.

²² "Izvorno vprašanje vsake religije je, kako dojemamo odnos do Boga... Odgovori na to vprašanje so v helenizmu, judovstvu in krščanstvu opredeljeni s temami Erosa, Nomosa in Agape. Človekova želja po božanskih stvareh, človekovo izpolnjevanje božanskega zakona in Božja ljubezen - svobodno podarjena grešniku, so tri različne poti do vzpostavljanja odnosa z Bogom." A. Nygren, Agape and Eros, S.P.C.K., London 1953, P.S. Watson preface, XI.

"Zgodovino krščanske ideje ljubezni je nemogoče predstaviti kot enotno kontinuirano smer. To je prej zgodba o srečanjih/spopadih med motivoma Erosa in Agape." Prav tam, 54. Ravno ta zgodba je seveda zgodba Jaz-Ti odnosa.

Temo ljubezni v povezavi z iracionalnim značajem predestinacije so v smislu "darujoče ljubezni" kasneje radikalneje razvijale predvsem protestantske usmeritve. Kar je tu pomembno, je, obdržati pred očmi ravno ta, v jedru breztemeljni značaj agape, kajti le v tej luči lahko sodimo o večsah prav smešnih poskusih, da bi agape disciplinirali in vključili v skozinskoz pregleden teološko-filozofski sistem.

Valentinova percepcija treh krščanskih (teoloških) vrlin vere, upanja, ljubezni je v tem smislu za razumevanje zahodne misli izredno pomembna. Ljubezen kot najvišja med njimi je, kot rečeno, že po svojem semitskem pomenu zelo blizu gnosiz: "spoznanje" je polnost ljubezenskega odnosa. V navedeni Pavlovi misli pomeni potemtakem ta polnost ljubezenskega odnosa do Božanskega ravno tisto neopredeljivo "polnost", znotraj katere je intelektualno spoznanje lahko le še delno, nikakor pa ne "popolno".

Bližina gnoze in ljubezni, prehajanje gnoze v ljubezen in obratno, skratka, "ljubezensko spoznanje", o katerem eksemplarno priča tudi odlomek iz Filipa, ki sem ga navedel na začetku tega razdelka, opozarja, če se zdaj zadevi približamo s čisto drugega konca, na tisti strukturno analogen in nadvse pomemben vidik, s katerega je mogoče presojati npr. tudi zanimiv prehod od "mladega k zrelemu Heglu".

Ta prehod, v katerem se dogaja Heglova osebna transformacija, ima pomen tistega "aufhebung", torej ukinjanja in "nadgrajevanja", in je kot takšen za razumevanje strukture duhovnih gnostičnih dogajanj zelo ilustrativen tudi za nas same.

V svojem t.i. "jenskem obdobju" (1801-1807) prenese Hegel težišče razpravljanja s področja religije na filozofijo, z vere na pojem, z verovanja (glauben) na pojmovanje (begreifen). Prej je namreč verjel, da je vera univerzalni integrativni, "totalizirajoči" element, ki se lahko socialno najpristneje izrazi skozi ljubezen. Tega prepričanja kasneje načelno sicer ne spreminja, vendar pa prevlada *forma* filozofsko dialektično pojmovane "aufhebung". To pomeni, da je "resnica" religije in filozofije ostala na sebi enaka, le da jo zdaj ustrezneje razkriva, bolje, transformira filozofija kot najvišja forma absolutnega duha na višjo, eksplicitnejšo, torej na duhovno-filozofsko primernejšo raven. Nekdanjo kategorijo "življenja", "ljubezni", iz religije izpeljanih kategorij splošnega duhovnega integrativnega dejavnika družbene skupnosti nadomesti nova duhovnologicna kategorija "celote", ki ji na področju uma, kjer deluje dialektična logika v svoji najeksplicitnejši obliki, ustreza specifično heglovsko dojeta vloga pojma (Begriff). Vloga pojma v smislu umskega (racionalnega) dojetja, zapopadanja (begreifen) - zapopadanja celote vsega. Romantika zgodnjega Hegla se prevesi v modernizem, kar pomeni, da se mu luterantsko-krščanski sv. Duh kot dialektična sinteza Očeta in Sina najprej razkrije skozi dogajanje duha v Fenomenologiji duha, nato pa dokončno sistematizira v Enciklopediji.²³ Enostavno rečeno: Hegel transformira možno integrativno funkcijo ljubezni v pojem (Begriff), filozofijo; upanje kot tretjo krščansko vrtilino pa izpusti, saj se zgodovina z njegovim filozofskim sistemom tako ali tako konča. Vsaj po tej plati je Hegla zagotovo mogoče postaviti v gnostično tradicijo novega veka, kako inspirativno je znal v tem smislu delovati tudi na svoje učence, pa je mogoče razbrati iz dela Ferdinanda Christiana Baura.²⁴

Valentinistične gnoze seveda ne nosi heglovska radikalna "logična" aufhebung, videli pa smo, da ostaja zanjo bistvena predvsem težnja po preseganju "pozitivnosti" cerkvenega kodificiranja, težnja po svobodi individualnega duhovnega življenja v območju krščanstva. V njem "resnica ni prišla na svet gola, ampak prek tipov in podob"; heglovsko rečeno: resnica absolutnega duha se prikazuje kot Vorstellung. Da bi

²³ Ivan Kosovel, Razvoj Heglovih pogledov na religijo 1798-1807, *Anthropos*, 1978, 5-6, 73.

²⁴ Ferdinand Christian Bauer, *Die Christliche Gnosis oder die Christliche Philosophie in ihre Geschichtlichen Entwicklung*, prva izdaja 1835.

lahko tolmačili te podobe, je potrebno iniciacijsko vživljanje, ki se mu na precej neurejen način posveča tekst Filipovega evangelija. Tako npr. predstavi organsko božansko rast kristjana na poti h gnosiu s simboliko *štirih elementov*: zemlje, vode, vetra (zraka) in luči (ognja).

"Poljedelstvo v svetu zahteva sodelovanje štirih bistvenih elementov. Žetev je pospravljena v skednju samo kot rezultat naravnega delovanja vode, zemlje, zraka, vetra in luči. Na podoben način se tudi božje kmetovanje opira na štiri elemente - vero, upanje, ljubezen in spoznanje. Vera je naša zemlja, tisto, v čemer koreninimo. Upanje je voda, s katero se hranimo. Ljubezen je veter, s katerim rasemo. Spoznanje je luč, v kateri zorimo. Milost obstaja v /štirih poteh.../.²⁵

Katoliška kodifikacija nauka v predpise odvzema verniku svobodo in napor tolmačenja žive simbolike ter mu na ta način preprečuje notranjo transformacijo in dozorevanje. Kristjan, ki veruje, bolje, verjame v predpisano, se ne spreminja notranje, ampak se mu samo vnanje prilagaja. *Namesto dogmatičnega prepričanja, da je dobro dobro in slabo slabo, recimo prepričanja, da je dobra poroka, ne pa celibat, mora nastopiti gnostična presoja, ki prepozna pri ljudeh različne potrebe na različnih stopnjah njihove spiritualne zrelosti.* Prepoznati je treba konkretne okoliščine, znotraj katerih lahko postane ista stvar tako dobra kot slaba. Dobro in zlo ni kar tu, pač pa gre vselej za oceno, za zadevo prepoznavanja. S splošnim pravilom ni mogoče vnaprej določiti, kaj je za konkretnega posameznika konkretno dobro in kaj ne. Nekomu je koristno to, drugemu ono. Celo Pavel je, kot rečeno, trdil, da bi spričo posedovanja gnosiu brez škode počel kar koli, vendar bi bil lahko potem drugim za slab zgled, ker pač "nimajo vsi vedenja". Cerkvene zahteve po večnostni kodifikaciji (etike) je potrebno na višjih stopnjah valentinistične duhovno-gnostične zrelosti vsekakor preseči.

Kako torej najti gnostični izhod iz skrepenelih dihotomij, v katere se zapleta običajno, po hiletičnih merilih strukturirano znanje, utrjuje pa jih avtoriteta vere, ki se ravna po predpisih Cerkve? Kje so merila, po katerih naj se ravna krščanska gnoza pri presojanju vsakomur primerne diete?

Odgovor je preprost: ravnati se mora po krščansko dojeti ljubezni, po agape, ki jo je oznanjal Kristus in ki jo v različnih niansah sprejema vse krščanstvo. Ravnati se je potrebno po odgovorni ljubezni do bližnjega, kar pa pomeni tudi do drugega in drugačnega. (Konec koncev, in tu je krščanska etika prignana do absurda, ki kaže na njen brezprizivni iracionalistični temelj, je treba ljubiti tudi svoje sovražnike.)

Z ljubeznijo, opredeljeno v smislu agape, dobi svoboda gnoze svojo etično referenčno smer, hkrati s tem pa se svobodnemu kristjanu (gnostiku) z njo odpira pot prehoda zavesti iz pasivnega izpolnjevanja Cerkvenih prepovedi in zapovedi v trajno transformacijo, ki jo zahteva prav ta ljubezen. Vodilo etičnega delovanja tako ni zgolj na dihotomijo postavljen predpis, pač pa gre za zavezanost ljubezni, ki naj posameznika vodi v njegovem konkretnem življenju. Krščanski gnostik bo torej vedno usklajeval svobodo gnoze z odgovorno ljubeznijo do drugega. "Drevo zakona", v katerem se zrcali farizejstvo, je treba zamenjati za pravo "drevo gnoze", za pravo drevo svobode;

Tam kjer bom jedel kar koli, je drevo spoznanja... "Ta vrt /je mesto/, kjer mi bodo rekli: 'Jej/ to ali pa tega ne jej, /kot pač želiš./' Tam, kjer bom jedel vse stvari, je drevo spoznanja. To je nekoč Adama ubilo, ampak tu je drevo spoznanja, ki ga je naredil živ človek. Zakon je drevo. Ima moč dajati spoznanje dobrega in zla. Ni ga mogoče umakniti od zla, niti ga ni mogoče postaviti v dobro, vendar daje smrt tistim, ki jedo od njega. Ko je rečeno 'Jej to, ne jej onega', se je začela tudi smrt."²⁶

²⁵ Evangelij po Filipu, 79. 19-34.

²⁶ Prav tam, 73. 33 - 74. 1-7.

Sedaj postaja jasno, zakaj je za sodobno razumevanje valentinistične gnoze koristno nekatere stvari pogledati tudi skozi heglovsko optiko "ukinjanja".

Kot smo videli, je v triadi krščanskih vrlin postavljena ljubezen za tretjo in hkrati najvišjo kardinalno vrlino. Prav to kategorijo ljubezni nato valentinistični gnostiki transformirajo v kategorijo spoznanja - opredelijo jo kot ljubezensko spoznanje, za spoznanje v največji meri. Ta prehod zanje konceptualno pravzaprav ni videti posebno težaven, saj je ljubezen, kot rečeno, že po svojem izvornem pomenu, kot se ohranja znotraj semitskega okolja, hkrati tudi najvišje osebno (!) spoznanje. Ljubiti (tudi fizično) je starozavezno gledano "isto" kot spoznati.

Spoznanje, ki ga v zvezi z etično problematiko izrecno izpostavi in po katerem hrepeni valentinistična gnosis, je tudi danes zanimivo zaradi svoje subverzivne vmesnosti. *Spoznanje v smislu tako postavljene gnozis tudi v današnjem času opozarja na nemoč z modernizmom povnanjenega razcepa na slepo vero (v avtoriteto) in indiferentno intelektualno znanje.* Na dejstvo, da se ljubezen (vera) ne zmore dvigniti prek (narcisoidne) zaverovanosti v diktirano avtoriteto in da ostaja na drugi strani narcisoidna faktografija znanj brez osmislitve. Potemtakem se ni čuditi, da ti dve stranki v sporu druga drugi zgolj sterilno kažeta jezik, za njegovo drugačno uporabo pa ne kažeta nikakršnega zanimanja.

A prav naravnost k tovrstni sintezi, ki je, kot rečeno, temeljna značilnost vsake gnoze, naredi gnozo skozi vso zgodovino za nesprejemljivo: tako samozadostni iracionalnosti vere ("Verujem, ker je absurdno." - Tertulian) kot samozadostnemu intelektualnemu logicizmu. Domača ostaja le človeku, ki se ne meni za skrajnostne norosti enega ali drugega. Največja sramota sodobne filozofije je pravzaprav v tem, da je v svoji slepi zaverovanosti v profesionalizem prepustila ta vprašanja mantikam.

Omenjen je bil Hegel in njegova dialektika. Vidimo pa, kako izpostavljena semantična povezava ljubezni in spoznanja, premikanje od enega k drugemu, kot se dogaja na poti valentinistične gnoze, nikakor ne more imeti pomena heglovske logično-dialektične *aufhebung*. Valentinistični *aufhebung* vidi obe skrajnosti: vidi ljubezen (vero) in intelekt v ekstremih, ki jih neizogibno združi *praxis*, življenje. Heglov zastavek je povsem drugačen. On bi transformiral eno v drugo brez vsakršnega preostanka. Hegel je totalitarist, vztrajna raba kategorije totalnosti pa govori nekaj podobnega tudi o njegovih naslednikih.

Gnostičen premik pri poudajanju "znanja" v diapazonu ljubezni (vere) in intelektualizma (logicizma) opozarja na zgolj abstraktni, neživljenjski značaj obeh polov: tako vere kot intelekta, tako "resnice vere" kot "resnice intelekta". Opozarja na to, da je "resnica" kot tista celota, v kateri domuje človek, izmuzljiva tako veri kot intelektu, da je na nek način pravzaprav res "gnostična" in da je pri vsej enigmatičnosti "močnejša kot nevednost zmote".²⁷

²⁷ Prav tam, 84, 1-6.