

Hiša večne lepote* (Dvoje in eno)

IVAN KOSOVEL

IZVLEČEK

Oporna točka tega teksta je binarni značaj razuma oziroma intelekta. Binarni značaj omogoča totalno refleksijo, ki pa se vrti v krogu da - ne, plus - minus, levo - desno, dobro - zlo itd. Razum se poskuša izogniti temu hamletovskemu dualizmu na dva načina. Prvi je regresiven, vodi k fiktivnemu, brezrazličnemu izvoru in se potem sooča z nemogočim problemom, kako iz nediferenciranega Enega izpeljati diferenciran svet. Drugi način se poskuša rešiti stanja čiste refleksije s prehodom v množstvo diferenc, ki pa hkrati predpostavljajo vpeljevanje višjih rodovnih pojmov. V pogledu simbolike števil se te napetosti simbolizirajo v številih dva, ena in tri. Simbolika števil nastaja z vpisovanjem eksistencialne problematike človeka. Izhodiščno število je tako število dva, mitološko pa je nanj vezan zlohotni duh binarius.

Razpravljanje se osredotoča na razmerja, ki nastajajo ob prehodu iz Enega v množstvo. Za področje krajše eksplikacije sozeti nekateri ključni problemi mistike in predvsem mitologije androgina/hermafrodita, kot nastopa znotraj platonistične metafizike, valentinistične gnoze in alkimije. Pokaže se, da izvorno Eno, logos itd. v sebi ne more biti brezrazlično, saj mora vsaj in potentia nositi v sebi difference povnanjenja. Logos, kakršnega si je zamislil Filon, da bi razmejil religijo od mitologije, in kakršen je potem prešel v krščansko teologijo, se tako izkaže za še en mitološki pojem.

Ključne besede: gnoza, binarnost, mistika, filozofija religije

ABSTRACT

A HOUSE OF ETERNAL BEAUTY (THE TWO AND THE ONE)

The starting point of this essay is the binary character of the reason or intellect. The binary character, spinning around yes-no, plus-minus, right-left, good-evil etc., enables the absolute reflection. The reason is trying to avoid this Hamlet's like dualism in two ways. The first way is a regressive one, taking us to a fictitious, undifferentiated source and confronting us with an impossible question, how to derive the differentiated world out from the undifferentiated One. The second way is an attempt to resolve the state of pure reflection with a number of differences, which at the same time imply an introduction of some higher generic terms. Regarding the symbolism of numbers, these dualistic tensions are symbolised by numbers two, one and three. The symbolism of numbers has been formed by introducing the existential problems of humankind. The starting number is therefore number two, associated mythologically with the evil spirit of Binarius.

* Prvo poglavje obsežnejšega dela o problemu Enega in Mnoštva v gnostično-mistični in dialektični perspektivi.

This debate is concentrated on the relations, emerging at the moment of transformation from singularity to plurality. Some essential problems of mysticism and above all the mythology of an androgyne/hermaphrodite are taken in consideration in this brief explication, in the way they are conceived in Platonic metaphysics, Valentinian gnosis and alchemy. At the end, it shows up that the ultimate One or logos etc. cannot be undifferentiable, for it must – at least potentially – be differentiated and externalised. Logos as conceived by Philon, in order to make a distinction between religion and mythology, and in the way it entered the Christian theology, appears to be one of the mythological terms.

Key words: gnosis, binary, mysticism, philosophy of religion

Uvod

"Bog je rekel: 'Bodi obok sredi voda in naj loči vode od voda!' In Bog je naredil obok in ločil vode, ki so bile pod obokom, od voda pod obokom. Zgodilo se je tako. Bog je obok imenoval nebo. In bil je večer in bilo je jutro, drugi dan". (Geneza, 1 Mz 1,6-8).

Pripomba, ki jo v zvezi s tem zapisom navaja naša nova standarna izdaja Svetega pisma dodaja v opombi značilen poudarek: "Pred sklepnim obrazcem za drugi dan gr./ški prevod/ vstavlja *Bog je videl, da je dobro.*" (Sveto pismo 1997, 52)

Začetno vprašanje je torej naslednje: zakaj ta Bog v svojem originalnem, se pravi, negrškem sporočilu, ni videl, da je dobro? In zakaj je bilo njegovo ustvarjanje v vseh ostalih šestih dneh tako dobro, da se je lahko samo še odpočil?

Razlog je preprost in v svoji preprostosti verjetno tudi zanj nevzdržen.

* * *

Stvaritev drugega dne povzroči, da se iz brezrazličnega Enega pojavi prva razlika, dvojnost. Osnova vsake mitologije izvora je, da poišče v nedoločljivi preteklosti vsem različnim pojavom sveta nek skupni izvorni začetek. Razvojno gledano pa se potem prehod iz Enega v mnogo začenja z številom dva. Ne samo, da tiči problem v pojasnitvi prehoda (to lahko zabriše vera), problem je predvsem njegova prva stopnja. Gre namreč za vpeljavo principa dualizma, njegove logične neizogibnosti v prehodu, in kot se pokaže, tudi njegove splošne nejasnosti ter hkratne eksistencialne nevzdržnosti. Zato težava ne bi bila nič manjša, če bi bog opustil številčno vrsto in bi stvarjenje začel s sedem; kajti tudi sedem v vsakem primeru vsebuje dva.

Princip dvojnosti je princip neodpravljive napetosti, ki se množi v neskončnih variacijah polariziranja: levega in desnega, svetlobe in teme itd. Ta princip je še zlasti boleč v etiki, kjer se dobremu konceptualno zoperstavlja zlo in je potem ravno to dejstvo zanj konstitutivno. Etika je porojena iz bolečine.

Dualnost ostaja nerešljiv problem teologije, različnih filozofij, svetovnih nazorov ..., saj nikakor ni mogoče zadovoljivo pojasniti, kako lahko bog, torej izvorno Eno, sploh ustvari zlo. Ob tem pa ostaja seveda jasno tudi to, da brez dvojine (d drugega dneva kot paradigme vseh delitev na plus in minus) ne bi zmoželi ustvariti ničesar.

Teza, ki jo bom tu razvijal, je, da izhodišče razmišljanja nikakor ne more biti

nekakšno izvorno Eno, pa tudi množstvo ne. Izhodišče vsakega razmišljanja je pač refleksija, ki ima svojo osnovo v binarnosti mišljenja. In ker človek ni samo racionalno (logično) bitje, ampak tudi eksistenca, pri svojih življenjskih odločitvah nikoli ne more mirno gledati na razcepe tipa "da" in "ne", na razcepe med bitjo in ničem ... Tako mu ostajata vsega le dve poti: regresivna, ki se poskuša "vrniti" k Enemu in videti (mitološki) začetek vsega v njem, ter progresivna, ki hiti v nova in nova razlikovanja. Obe sta po svoje nemogoči, saj se trudita izigrati oziroma pozabiti na osnovno dualno refleksivnost, iz katere bežita. Vendar je eksistencialno nemogoče tudi vztrajanje v njej, saj tako vztrajanje ne pomeni drugega kot brezizhodno zrcaljenje in vrtenje v krogu.

Na problem je v novejšem času na specifičen način opozoril Lacan s teorijo označevalca, ki ukinja dualnost. Moj pristop bo drugačen. Natančneje si bomo ogledali problem enojnega, dvojnega (dualnega), zgolj nakazali problem trojnega ter se pri tem ustavljali ob motivih gnostične in gnozi sorodne tradicije. (Kosovel 1999, 55-77) Pisci, na katere se sklicujem, so izbrani eksemplarno, prav tako citati. Z njimi hočem zgolj nakazati umestitev izhodiščne teze v tradiciji našega mišljenja.

Binarnost mišljenja in konstitucija dejanskosti

a. Binarnost in doživljena realnost

Izhajamo lahko iz preprostega in splošno sprejetega dejstva, da je binarnost, diferencialnost ena bistvenih značilnosti delovanja človeškega intelekta. V perspektivi te značilnosti se pojavlja tudi predmet njegovega spoznavanja. Spoznavanje potem ne pomeni - vsaj v zahodni tradiciji - nič drugega kot diferenciranje. Zelo približno vzeto velja, da je problem, predmet, ki je bolj razčlenjen, tudi bolj spoznan. Nerazčlenjenost, torej tisto, kar se upira Descartesovi zahtevi po jasnosti in *razločnosti* (*clara et distincta*), ne šteje za znanje, ki bi bilo proizvod znanosti, torej za tisto edino znanje, ki v obdobju vzpona novoveške znanosti sploh kaj velja. Kakorkoli je bila ta Descartesova regula zaradi svoje psihološke utemeljenosti videti problematična, pa se zdi, da se prav dobro veže na problem tu izpostavljene diferencialnosti in refleksivnosti. Njen osnovni namen je vsekakor epistemološki: presekati s tradicionalnimi znanostmi, kjer kraljuje alkimija, z znanji mantik, mistike itd., torej z znanji, ki jim je bil poglavitni cilj *doživljanje*, vživljanje, in ki, prignane do konca, pri spoznanju navsezadnje stavijo na akt božanske milosti, ta pa jim pomeni toliko kot *(od)rešitev*.

Seveda nam pri govorjenju o čisti refleksiji, s čimer poimenujem refleksijo v dualnih razmerjih, ne gre za kakršne koli difference, ampak samo za tiste, ki svoj genus v svoji diferencialnosti popolnoma izčrpajo. Take so: belo-črno, da-ne, bit-nič, moški-ženski spol, južni-severni pol ipd. Oba elementa razmerja sta vsaj na pojmovni ravni pozitiviteti, se pojmovno izključujeta, hkrati pa genus izčrpata. Sta razlika in eno hkrati. Ne temeljita na nobenem srednjem (s)polu, ki ne bi bil hkrati že tudi dvopol.

Gre skratka za refleksijo, v kateri je intelekt sam svoj ujetnik.

Nekaj drugega je razpravljanje o refleksiji, ki se prebija k znanju s pomočjo razčlenjevanja v progresivni smeri. To je mogoče takrat, ko postane genus širši od razlik, na katere se usmerja refleksija. Ko imamo, vzemimo enostaven primer, trikotnik in krog, ki sta le dva od vseh možnih elementov, ki sodijo pod pojem geometrijskih likov. Spet nekaj drugega je tudi razpravljanje o refleksiji, ki si prizadeva ukiniti razlike in s tem samo sebe v Enem. V obeh primerih je že potlačeno prvobitno dualno razmerje, iz katerega je izšla. Tu mi gre seveda za to, da pokažem na problematičnost prehoda od izvorne refleksije k vsem drugačnim tipom refleksij.

Vrnimo se torej k dualnemu razmerju čiste, torej krožne refleksije, katere tradicionalni simbol je kača, ki lovi svoj rep.

Razcep oziroma delitev, ki jo uvaja razum s svojo binarno logiko razdvajanja, za človeka in njegov položaj v svetu vsekakor ne pomeni samo preproste binarne cepitve med 1 in 0, med "da" in "ne"; ta je formalna in v pogledu vsebine vselej indiferentna, pač pa daje ravno ta princip oporo še vrsti tipičnih eksistencialnih, torej življenjskih napetosti. Te se pokažejo takrat, ko pristanemo na refleksijo (refleksija = odbijanje) in se nato zavemo nezmožnosti odločitve med enim in drugim, ko v nedogled nemu mnenju zoperstavljamo in pretehtavamo drugo mnenje, ko skratka odkrijemo hamletovsko pozicijo. Dualno razmerje obeh elementov refleksije nikakor ni samo neposredna (biološka) povezava (kot to predpostavi Lacan pri majhnem otroku in materi), pač pa ločevanje in neločevanje hkrati, nerazrešljivo privlačevanje in odbijanje. Hamletovska pozicija je pozicija čiste refleksije oziroma podvajanja: eno se podvoji v drugem, "da" se zrcali v "ne", teza se podvoji z antitezo, se reflektira v antitezi.

Izstop iz refleksije tako nikakor ni zgolj intelektualen. Je predvsem rezultat - tradicionalno rečeno - volje, ki edina lahko poseže v vedno navzočo dilemo. Kot npr. takrat, ko nam pride nekdo nasproti, poskušamo se mu izogniti, a se pri tem vselej premaknemo v isti smeri, kot se premakne tisti, ki naj bi se mu ognili. Akt odločitve, akt izstopa iz refleksije, torej odločitve za nekaj, za karkoli tako nikakor ni vezan na binarne operacije čiste refleksije, ki lahko v svoji principielni krožnosti nenehnega prehajanja oziroma refleksije med "da" in "ne" zadržuje še tako močne strasti in morda popelje razum v blaznost vrtoglavosti. Ni čudno, da so se že od nekdaj spraševali, ali je bil Hamlet res nor ali pa je norost bolj na strani njegovih intelektualnih občudovalcev. Načeloma lahko prinaša vsak akt odločitve v sebi vse elemente (od)rešitve iz začaranega kroga "da" in "ne". Pri Jungu se npr. zelo dobro vidi, kako postane odločitev v začaranem krogu arbitrarna, nepresegljiva oziroma presežena samo z zdrsom v nedi-ferencirano nezavedno. (Kosovel 1997, 74-78) Ta odločitvena, rešitvena dimenzija obsega v svoji konkretizaciji cel spekter izhodov iz kroga "za in proti" in začenja z navadno (predrefleksivno) samoumevnostjo, ki izhodiščne dileme sploh še ne pozna, pa tja do Tertulianove religiozno pregrete maksime: "Verujem, ker je absurdno". Za Tertuliana je absurd, torej, logično vzeto, protislovje ali kontradikcija oziroma grški skandalon v tem, da nasprotja najprej enostavno priznamo (bog je absolutno različen od človeka), potem pa jih izenačimo, identificiramo (bog je isto kot človek, Kristus je enak Jezusu). Za to tretjo pot, ki je akt odločitve se tedaj izkaže vera kot skrajna točka v kontinuiteti razpona med verjetjem in vero. (Kosovel 1991, 50-58) Beseda "zato", ki opozarja na posledičnost v stavku "verujem, (zato) ker je absurdno", v resnici tako ne kaže na logično, ampak prej na logiki transcendentno, neko povsem drugače izsiljeno konsekvenco. Izhod iz vzpostavljenega absurda, kot ga ustvari omenjeno sovpadanje identitete in razlike, vsekakor ni nujen, za večino ljudi celo praviloma ni vera, ampak preprosta bolj ali manj zavestna zavrnitev samega absurda. Njegova izločitev iz obzorja razuma, kar zahteva tudi logika (tega sveta). Ljudje si, recimo, rečejo: če je nekaj absurdno, je proti zdravi pameti in s tem nimamo kaj početi. Svojemu morebitnemu odnosu do boga sicer lahko pravijo "vera", le da je potem ta vera zelo oddaljena od svoje dejanske konstitucije.

Na teoretsko problematičnost prehoda iz dvojnega (opozicij) k trojnemu, ("sin-tezi") smo nekako pozabili, pravzaprav smo problem prikrili s samoumevnostjo (dialektične) sinteze. Kot da bi bila ta, tudi potem ko sprejmemo dialektiko, nekaj razumljivega. Čudno, pravzaprav posmeha vredno se nam pri tem seveda zdi nekdanje sholastično reševanje dvojiškega problema. Sholastiki so imeli kljub silogističnemu (trinitetnemu) načinu sklepanja navado dosegati svoj končni prav z navajanjem argumentov "za" in "proti". V disputu namreč ni štel "močan" argument, saj je bilo načeloma jasno, da je mogoče vsakemu argumentu zmeraj zoperstaviti *formalno* enako

močan protiargument. Za odločilno so zato šteli število argumentov *pro*, na katere nasprotnik v polemiki ni znal postaviti argumentov *contra*, in obratno. Kdor je naštel več tez oziroma antitez, na katere nasprotnik ni imel odgovora, je zmagal. Razrešitev torej ni predpostavljala nastop vseodrešujoče sinteze, ki bi potem pomenila ustrezen izstop iz refleksivnega, antitetičnega vrtiljaka, ampak v prekinitvi razpravljanja, v umanjkanju protiargumenta, v prenehanju refleksije; v zaustavitvi vrtiljaka in v prehodu k preštevanju. No, in če si pomagamo z Descartesom v iztrganem kontekstu, je zadevo odločilo srečanje s problemom, s preostankom disputa, z izvrženim elementom, ki kot takšen seveda ni bil več ne jasen ne razločen. Odločil je element, ki ga ni bilo več mogoče reflektirati, o resnici je odločila nezmožnost refleksije. Rečeno drugače, odločilen je postal argument oziroma so za odločilne pri disputu šteli argumenti, ki jih ni bilo več mogoče reflektirati, ki jih ni bilo več mogoče razgrniti v refleksivno diferenco da - ne.

* * *

Razlikovanost v smislu artikuliranja vsebin seveda ne velja samo za "objekt", za svet okrog nas, pač pa tudi za "subjekt", za nas same. Tudi mi smo sebi samim dojemljivi prek razlikovanj, in tudi če je morda naš cilj vzpostavljanje nekakšnega celovitega Jaza Sebstva (Self), je potem pot k njemu kvečjemu vzporedni postopek samega diferenciranja. Pustimo na tem mestu problematičnost tega Self, reči hočem le: tudi, če ta Self eksistira kot človeku dosegljiva možnost, ta zagotovo ni v realizaciji prevladujoče drže stare gnoze, ki jo je pot k Enem dejansko vodila k nediferenciranosti nezavednega. V perspektivi analitične psihologije, torej k mestu, kjer se ukinjajo diferenciacije, kot jih vzpostavlja zavestno z delovanjem razuma. O tem kasneje.

Če sedaj združimo diferencialno sliko "objekta" in "subjekta", potem lahko v luči povedanega ugotovimo, da je skoraj vse odvisno od tega, kaj nam pravzaprav pomeni veriga diferenc, s katerimi klasificiramo, pojasnjujemo različne vsebine. Sedaj imam v mislih zgolj diferencialno sposobnost delovanja razuma. Ali nam torej ta pomeni zgolj protokolni opis, zgolj nekaj vnanjega, operacionalnega, nekakšno knjigovodstvo, ali pa se pri tem kot eksistenca zavemo, kako smo v te diferenciacije neizbežno ujeti tudi sami in zato kot subjekti navsezadnje vselej razcepljeni - v izvornem pomenu potemtakem razsrediščeni. Kako se npr. naši strastni poskusi po doseganju trdne gotovosti (enotnega) jaza kar naprej izgublajo med tistim "da" in "ne", v razlikovanjih; kako, tako rekoč, nenehno visimo nad prepadom potrjevanja in zanikanja, med "bitjo" in "ničem". Če se hočemo v svoji subjektiviteti "odpreti", se moramo nujno potujiti v "drugem". Drugo pa je seveda negacija enega, navidezno prvotnega in celega. Navidezno pravim zato, ker tu, kot rečeno, ves čas zagovarjam tezo, po kateri je človekov izhodiščni položaj položaj v odtujitvi, v antagonizmu dvojnosti, dualizmu, binarnosti, nikakor pa ta položaj ni nekakšno prvotno eno, celota itd., ki bi se nenadoma, in tu je poudarek, ki usmerja to razpravljanje, brez kakega razvidnega razloga cepila.

Platon je v svojem dialogu Parmenid podvrgel svojo teorijo idej (Enega, Dobrega) strogi logični analizi. Ta dialog nam že v uvodu v vsej razgaljenosti pokaže, kaj vse je moral avtor premisliti, preden se je lotil bolj literarnega načina pisanja. Značilno pa je, da potem, ko s Parmenidom prizna logično nekonsistentnost svoje lastne teorije, piše svoje dialoge še naprej, kot da se ni nič zgodilo. S to gesto daje bralcu nedvoumno vedeti, da je v njegovih očeh metafizika nad vsako logiko in da je konec koncev prav metafizika tista, ki odločilno zaznamuje filozofovo misel.

Problem postane bolj domač, če si ga ogledamo z nebeških sfer. Zahodna tradicija začena običajno z bogom kot popolnim bitjem in pri tem nikakor ne more razložiti

božjega ustvarjanja. Prvo gibalo, kot je vedel že Aristotel, nič ne dela, ali kot pravi, najvišjemu se ne spodobi, da bi hodilo sem in tja. Akt stvarjenja je dokaz, da Popolno ni popolno, da mu nekaj manjka. V isto vrsto lahko postavimo še vse kasnejše teorije o božjih emanacijah, izsevanjih vedno nižjih stopenj iz popolnega in nediferenciranega Enega, ki poteka vse tja do grobega in od čistine Enega najbolj oddaljenega materialnega sveta. (Sploh pa: od kod le ta materialni svet, ki igra v spekulativni tradiciji "štirih elementov" tako pomembno vlogo sidra? (Kosovel 1999, 64-73))

Eno in mnogo sta kategoriji, ki ju lahko v resnici dojamemo samo iz procesa ukinjanja prvotne refleksije v binarnem, refleksije razlike. Ta razlika je tarča vseh progresivnih in regresivnih pobegov. Je tarča napada vseh mističnih spekulacij in meditacij, ki jih je iztekajoči se srednji vek npr. izostril v misli Nikolaja Kuzanskega in ki jih je v novejšem obdobju tako sugestivno podoživel C. G. Jung.

* * *

Z dualnostjo je povezana še neka nadvse pomembna in načelno morda nerazrešljiva dilema, okrog katere v tem razdelku nenehno krožimo. Opredelili bi jo lahko takole: ena stvar je za razliko v razlikovanih *vedeti*, povsem druga pa to razliko *doživeti*. Lahko bi rekli, da je razlika med njima v tem, da lahko druga *boli*.

Pri doživljanju gre za različne stopnje doživljanja in v tem smislu za različno dojetje razlik. Vzemimo vsakdanji primer. Naredili smo napako, nekaj, kar odstopa od tistega, kar od nas okolica pričakuje. Kritiki zaženejo vik in krik, ali povedano drugače, delajo iz muhe slona. Rečeno bolj nevtralnno: našo napako potencirajo, delajo jo v nebo vpijočo. Vsi ti izrazi: vik in krik, muha-slon, potenciranje napake povedo, kaj? To, da napaka sicer še naprej ostane napaka, da pa je doživljanje te napake (razlike) preraslo vse meje. Naša nasprotna strategija bo seveda ta, da bomo svojo napako minimalizirali, se pravi, da bomo poskušali zmanjšati doživljanje razlike. Na doživljajski ravni se bomo trudili razliko izničiti in seveda to strategijo vsiliti vsem ostalim. Postavili se bomo proti razliki, jo poskušali nevtralizirati, jo po možnosti narediti nično. Rečeno nekoliko bolj zapleteno: poiskali bomo razliko od razlike, razlika razlike pa je nerazlikovanost.

Ta primer nam zelo natančno pokaže, zakaj gre v celem spektru ideologij, ki, prosto po Althusserju, delajo na spremembah doživljanja, ne pa kot npr. materialno-proizvodna praksa na spremembah materialnih predmetov ali znanstvena na spremembah spoznanj. V skladu s tem poskušajo nekatere, denimo rasistične ideologije iz razlik med rasami delati izključujoče razlike, delati prepade, druge spet skušajo razlike odpraviti in izpeljati poenotenje z novimi ključi ("vsi ste otroci božji"). Doživljajska raven sega tako od doživljanja razlik kot ne-pravih razlik, pa tja do doživljanja razlik kot neskončnih, nepremagljivih razlik. Sega od nič do neskončno. Indikativno seveda pri tem je, da pojmovno ne moremo dojeti ne nič ne neskončnosti, da pa se nam zdi to mogoče na ne-pojmoven, nepojmljiv način, na način doživljajske eksaltacije. Tega, da gre za *doživljeno realnost*, nasproti t.i. objektivni realnosti ter logični realnosti, ne more prikriti niti govorjenje tipa: nasprotjem pripisujemo večji ali manjši pomen. Kajti "večji in manjši pomen" imenujeta ravno stopnjo doživljanja, ki je običajno v veliki meri pogojena z mestom, ki ga zaseda nek konflikt v pragmatično-vrednostno vzpostavljeni hierarhiji naših ciljev.

Odločitve za takšna ali drugačna doživljanja razlik in z njimi povezane vsakokratne praktične odločitve lahko v mnogih primerih štejejo za pristne eksistencialne akte.

Vse skupaj pa nas ne sme zapeljati k sklepu, da lahko doživljanje razlik v tej ali

drugi smeri od dualne razlike razlike ustvarja ali izničuje. Razliko lahko naše doživljanje le obvladuje na eksistencialni ravni. Tako bomo rekli, da je dualna razlika prvotna v tem smislu, da je hkrati mesto izrivanja - vendar identiteta tega mesta še ni Eno mistikov. Eno mistikov izhaja šele iz doživljanja te dualnosti kot ene in nerazlikovane.

Ker sem se šele proti koncu tega spisa zavedel, da me je zaneslo na področje, na katerem danes dominira Lacan, naj dodam še pripombo. Skoraj vsi "racionalistični" sistemi, vključno z Lacanovim, trpijo za naslednjo hibo. Domnevajo namreč, da se da z "logičnimi" mehanizmi, kot je denimo pri Heglu dialektika, razložiti vse. Vendar so vsi ti mehanizmi kvečjemu modeli, ki živo dejanskost bolj ali manj posiljujejo. Velika stvar je, če takim modelom nismo pritaknili še kakšnega skritega pomena, ki ga, kot pri Heglu, glej no, svečano razkrije šele poslednja sistemska eksplikacija. Rečeno z drugega konca: lepo je, ko Lacanovi somišljeniki vsak filozofem, celo vsak še tako pogrošen dnevni pojav precedijo skozi nekaj kategorij in se na koncu vsakič zmagozlaslavno nasmehnejo. Še lepše pa bi bilo, ko bi s svojim aparatom, če ima sam na sebi res tako veliko pojasnjevalno moč, povedali še kaj novega. Nekaj takega, kar ne bi bilo dolgočasno ponavljanje enega in istega na različnih materijah.

b. K simboliki binarnega

Tradicionalno je bil *duh binarius*a vselej duh neznosne razcepljenosti, v kateri se vsakršna identiteta izgublja v nenehnem zrcalnem prehajanju, podvajanju, v nenehni *refleksiji* ter se v človekovi simbolni interpretaciji naseljuje in razrašča v grozečo in prečiščeno simboliko *števila dva*. Zli bog *binarius* prinaša s seboj potenco radikalnega in vrtoglavega spoznanja *drugosti* - stopnjevane v smislu manihejsko nepresežene, nepresegljive drugačnosti, ki ustvarja veličastne mitologije desnega in levega, mitologije razcepa identitete v npr. spolno razliko, stopnjevanja, ki priključuje zahteve po nastanku etike in morale dobrega in zlega ... Duh *binarius*a je zato vedno tudi duh *zlo-deja* (Jung a,14), je zli duh. Zli duh ni samo utelešen v negaciji prvotno Enega, Prvega gibala, Njega, Izvornega, iz katerega naj bi z odtujitvijo oziroma povnanjenjem domnevno nastala prva razlika; ni utelešen samo v njegovem negativnem polu, ne domuje samo v zlodeju, hudiču, Luciferju, ki pripoveduje svojo resnico o binarnem - zli *duh* je v resnici duh te delitve (shize) same. Zlo je po bolj razmišljujoči tradiciji ne samo negativni pol delitve, ampak že delitev sama.

Drugače rečeno, zli duh binarnega naredi, da na nek način "sovpadeta" oba pola iste delitve. "Pozitivni" pol je mogoč samo s svojo refleksijo, s hkratnim obstojem "negativnega". Znotraj operacije delitve je jasno predvsem to, da pomenita pozitivni in negativni pol zgoj *označbo* delitve in da sta plus in minus oziroma ena in nič samo nujni, a povsem *arbitrarni artikulaciji* te delitve - da princip delitve načelno ni vrednotenje, da plus in minus izvorno nista zadeva aksiologije. V razlikovanju pa vlada neskončna poljubnost zrcalnih slik in ta poljubnost vselej in po svojem bistvu posledično relativira tudi vsako materialno dejstvo, na katero se nanaša naše v osnovi binarno (polarno) dojetje sveta.

Ker za razum ni in ne more biti izvornega Enega in torej niti privilegirane pola razcepa, vzdržujeta pola razcepa zgoj razliko kot razliko, bomo zato tudi na področju morale priča načelnemu in latentnemu nihilizmu (Kosovel 1999,75-76, 55-59), saj osnovna logika razlike ne privilegira nobenega od svojih dveh polov, ki sta zgoj njeni enakovredni, nujni in sočasni manifestaciji.

Prva možnost prehajanja od ubijalske čiste refleksije k življenja zmožnim delitvam se pokaže v simboliki. Simbol je prehod, v simboliki spregovori spomin na preseženo dualnost.

Ta spis se sicer ukvarja s simboliko in simbolizacijo (števil), vendar ne s simboliko v kakšnem mantičnem smislu - tako, ki bi številom že vnaprej pripisovala magične lastnosti. Nasprotno, cilj je pokazati, kako se povsem stvarni človeški, točneje, eksistencialni problemi človeka zaodenejo v podobo števil in številčnih razmerij, ta pa lahko pridobivajo šele s tem in po tem tudi kakšne "magične" razsežnosti. Simbolika števil je na ta način videti kot koncentriran zapis nenehne eksistencialne izkušnje.

Zakaj sem zapisal, da je simbol spomin? Osnovna opredelitev simbola pove, da gre za čutno podobo, ki ima vlogo označevalca za nek pojem, smisel, pomen, skratka meri na nekaj čutom nedostopnega, transcendentnega. Pri Starih, kjer so bila potovanja dolga in srečanja še redkejša, je bilo v navadi, da sta se nekdanja znanca kasneje sporazumela s simbolom (symbolon). Običajno sta preklala deščico in jo po dolgih letih skušala ponovno sestaviti. Ujemanje obeh kosov je dokazovalo duhovno, sorodstveno, prijateljsko ali kakšno drugačno povezanost. Rečeno drugače: *del kaže na celoto*.

Pogledi na simbol in simbolizacije so mnogovrstni, sodobne teorije pa jih ne krčijo, ampak le še dodatno množijo. Tu bom opozarjal in razvijal samo eno pot razmišljanja in sicer tisto, ki se mi zdi za namen našega razpravljanja nujna. Poudariti velja, kar je uvodoma zelo dobro zapisal J. Chavalier v svojem Slovarju simbolov:

"Simbol ločuje in združuje, v njem sta ideji ločitve in združitve; evocira skupnost, ki je bila razbita in ki se lahko spet sestavi. Vsak simbol ima del *razbitega znamenja*; pomen simbola se odkrije v tistem, kar je hkrati razpoka in zveza ločenih pojmov." (Chavalier 1993, 10)

Seveda je treba vse skupaj razumeti v najširšem smislu. Gre za sleherno skupnost, ki jo človek ustvarja s stvarmi okrog sebe in seveda tudi v sebi. Prepoznavna identiteta se ustvarja šele skozi diferenco in obratno, prav od tod tudi smisel "razbitega znamenja", znamenja, ki ni preprosto emblematično ali kakšno podobno označevanje razlike, ampak tudi povezanosti. Če se vrnemo k problemu človekove identitete, je seveda jasno, da bo tudi človekovo bogastvo v raznolikosti in povezanosti te raznolikosti. Ta raznolikost pa ravno v pogledu simbolizacij ne meri samo na razumsko razčlenjevanje, pač pa tudi na vse ostale sfere raznolikega in večkrat civilizacijsko nujno potlačenih oblik doživljanja; na emocionalnost, vizualnost, intuitivnost itd. Ker se takšne identitete in razlike prikazujejo prav v osrčju njegove psihe, je seveda razumljivo, da je v njihovo prehajanje pritegnjen človek kot celota, kot celota vseh svojih moči, s katerimi se potrjuje kot živo bitje.

Simbol lahko do neke mere racionalno popišemo, vendar njegov poslednji smisel nikakor ni samo racionalen, racionalen je le toliko, kolikor je racionalnost del živega človeškega dožemanja in izražanja. Lahko bi ga opredelili kot odprt znak, katerega označevalec ima enkrat preveč označenega, da bi ga lahko dojeli in opredelili (kot pri katofatični teološki tradiciji zahodnega krščanstva), drugič pa se zdi, da je tudi največja možna množina označencev nezadostna, da gre za vselejšnji presežek označevalca (boga) in lahko zato o božanskem govorimo samo nikalno, samo tako, da o njem nič ne povemo - da ni to, da ni ono ... (apofatična, negativna teologija vzhodnega krščanstva).

Prehajanje kot prvovrstni problem dobi z vidika našega razpravljanja tu odločen pomen. Prehajanje med razlikami, proces njihovega nastajanja in ukinjanja v perspektivi simbolizacije običajno označujemo s *posredovanjem*. S posredovanjem, v katerem se dogaja razdvajanje, denimo, razdvajanje dveh deščic - in njihovo ponovno

združevanje. Oba akta pomenita simbolno potrjevanje prijateljstva, ljubezni, krvne zaveze, dolga, pravic in podobno. Ta posredovalna dimenzija simbola lahko v bolj konkretiziranih podobah *izstopi kot posebna entiteta*, kot tretji, posredovalni *člen*, ki pripade siceršnjemu dualizmu nasprotij. Tisto, kar se je do sedaj v zvezi s simbolom pojavljalo le kot notranje posredovanje razlik in identitet, se povnanji in fiksira v tretjem posredovalnem členu. Iz dvojnosti, kamor nekako na pol še vedno sodi sfera simbolnega, preidemo v *trojnost*.

V medčloveških odnosih prihaja pogosto do izpostavitve tretjega člena v smislu tretjega človeka kot posrednika. Običajna predstava o posredniku med "strankama v sporu" je navadno takšna: tam, kjer se dva nenehno prepirata, poskuša posrednik najti skupne točke, tam pa, kjer sta dva pretirano povezana v unijo in se za nič ne menita, jima poskuša predstaviti tudi pomen razlike. Smisel posredovanja je vzpostavljanje harmonije, možnosti zanjo pa so vzpostavljene šele takrat, ko ni pretirane zlepljenosti ali pretirane drugačnosti.

Ekstremen primer posredovanja je poskus posredovanja med človekom in bogom, med profanim in svetim. Tu gre za tako velika ekstrema, da mora nevtralni posrednik svojo vlogo v mestu srečevanja obeh ekstremov plačati z izničenjem, z smrtjo. Posrednik tu zaigra vlogo žrtve, ki edina lahko za trenutek združi dva nemogoča, se pravi radikalno različna pola, ki pa se po poenotenju prek posrednika po njegovem izničenju ponovno razmakneta. Božansko se v posredniku približa človeškemu, človek pa bogu. Prek posrednika nastaja stik, v katerem se dogodi radikalna kontradikcija spajanja različnega, pri tem pa se v kultu žrtvovanja ponovno potrdi njuna radikalna razlika. Eksistenca posrednika je potrjevanje in negacija povezave, je torej eksistirajoča kontradikcija in se mora zato izničiti. Funkcijo posredovanja lahko opravlja z manj radikalne perspektive splošna funkcija darovanja (Mauss), ki dobi v krščanstvu pomen evharistije. Tudi ta funkcija ostaja seveda dvosmerna, saj tudi v krščanskih predstavah ne predstavlja drugega kot ponovitev božjega samodarovanja. Njena struktura pa je v osnovi enaka strukturi vsakega orgiastičnega rituala. V vsakem primeru gre namreč za izstop iz običajnih norm, za poskus zlitja z nadnaravnim (s tistim kar v nekem okolju figurira kot nadnaravno, sakralno ...) ter za ponovno vzpostavljanje varne razdalje v kateri nato spet steče urejeno profano življenje.

Tu se sedaj odpira širše vprašanje, ki je logikom ob pogledu na dialektiko vedno dvigalo pritisk. Kakšen je logični status tega posredujočega elementa, če velja, tradicionalno rečeno, zakon izključitve tretjega? Simbolika je prva instanca, ki s svojo drugačno logiko, z logiko prehajanja nenehno opozarja na kršitev načela izključitve tretjega. Z njim se ukinja načelo, po katerem je lahko samo A ali ne-A, samo nekaj ali nasprotje tega nekaj; v simboliki je namreč lahko vse poenoteno in hkrati razlikovano. Morda je to rečeno premalo natančno - recimo raje, da je simbol izhod v sili, življenjsko izsiljena izbira, izstop iz napetosti, ki jih lahko za eksistenco proizvedejo nasprotja. Ta izstop jih na ta način nekako vsebuje in presega ter jim tako podeljuje neko novo (simbolno) identiteto.

Oboje se nam zdi pravilno, tako to, da v prvem primeru nastopi kategorija posredovanja, kot v drugem, ko je ta kategorija, na način kot se pojavi, pravzaprav formalno logično nemogoča. Seveda gre za dialektiko, vendar dialektiko, ki jo je prav s tega vidika potrebno utemeljiti še nekoliko drugače, kot so to storili Hegel in njegovi.

d. Gnostična interpretacija

Kako se opisana razmerja pokažejo znotraj gnostične in gnosticistične interpretacije?

Tradicionalno gnostična interpretacija vidi tostrani svet kot nevesel kraj bivanja.

V spisih Knjižnice Nag Hammadi sicer ne bomo našli konkretnih opisov vsestranskega razsula poznega rimskega imperija, zato pa najdemo v njih mitsko prekonfiguracijo teh razmer. V mitologiji te gnoze se tako vedno znova srečujemo z idejo bežanja človekove iskre božje pred arhonti in drugimi demonskimi silami, ki vladajo zemeljskemu konfuznemu svetu. Iz njega se lahko bitja, ki v sebi nosijo in negujejo iskro božanskega ognja, dvignejo na dva radikalna načina: z asketskim odrekanjem zemeljskim dobrinam (to je značilnost največjega dela tradicionalne gnoze) ali, ker je ta svet brez pravih vrednosti, s kršitvami vseh moralnih norm (kot je bilo to pri Barbelo gnostikih). Vodilni motiv vseh gnostičnih mitov pa ostaja ideja odrešitve. V soju te ideje so vse zemeljske tragedije videti brezpredmetne. Onstran vseh tostranih shizem išče gnostik pot k praeloti, k pravemu bogu. Tradicionalna gnoza torej teži k umiku v Eno, pri čemer ji pomeni to Eno nekakšen nadsvet, območje vseobsegajoče *plerome*. Gnostično spoznanje se v vsakem primeru najprej in predvsem dogaja v človekovi duši. V njej se vzpostavi izhodiščna distanca do postvarelega sveta, v njej se dogodi ex-sistenca, vendar pa je scenografija celotnega mitskega dogajanja, torej svet doživljanja stare gnoze nato postavljen v objektivirano tostranost in onostranost sveta.

Tu tiči, seveda poleg večje sofisticiranosti, ki jo srečamo v kasnejših obdobjih, tudi poglobljena razlika med staro in novo gnozo oziroma gnosticizmom. Sodobno gnozo nezaustaljivo privlačijo Jungove teorije, ki pa premaknejo predstave o božanskem vedenju iz mitologije zunanjega v notranji svet, hkrati pa skoraj vsa ta gnoza izpelje še preobrat od ezoterije k eksoteriji.

Vprašanja terminologije, kot so tista, ki jih narekuje delitev gnoza/gnosticizem, danes še niso enotno razrešena, se pa postopoma uveljavljajo definicije kroga znanstvenikov, ki se zbira na Michigan State University okrog revije *Esoterica*. (Hanegraaff 1999, 4-6) Kolikor ne bo rečeno drugače, bom tu po analogiji hermetizem/hermetizem, ezoterija/esoterizem uporabljal besedo gnoza za opis vedenja o božanskih skrivnostih, rezerviran za elito, ki je zastopala naslednje ključne ideje:

- tostranstvo z njegovim tvorcem v glavnem nima posebne vrednosti;
- v človekovem notranjem jazu odkriva obstoj božanske iskre, iskre, ki ostaja zaradi tragičnega dogodka v predkozmičnem obdobju ujeta v materialnem telesu;
- ki pa lahko pobegne k svojemu božanskemu izvoru;
- ter se z njim ponovno združi s pomočjo odrešilne gnoze.

Gnoza, "božansko vedenje" je tako notranji ključ do specifične religiozno-magijske, mistično ugledane odrešitve. To so vodilne ideje originalnih gnostičnih spisov Knjižnice Nag Hammadi (1988). Tem spisom, ki so bili tisočletje in pol poznani le v fragmentih, se pridružuje kasnejša tradicija, ki se na različne načine dotika vprašanja "božanskega spoznanja" ali "spoznanja božanskega", prinaša pa nove teme in, kot rečeno, v svojih sodobnih podobah povečini zamenjuje gnostični ezoterizem s (komercialno) ekzoterijo. Vso kasnejšo in danes pogosto tudi zelo plitvo raznolikost, kot se širi v znamenju New Agea, pri tem pa se vendarle dotika gnostičnih, pravzaprav kar *arhetipskih* tem, bom uporabljal termin gnosticizem.

Novejša postjungovsko orientirana analitična psihologija si ne pomišlja poudariti psihotični, torej regresivni značaj gnostičnega juriša na nebo. (Segal 1995, 33) Odrešitev, ki naj temu sledi, pa nikakor ni samoumevna. Kot pri vsakem *communio in sacrificio*, se mora tudi tu nebo približati zemlji, se pravi božansko človeškemu. Poglavitni odrešenjski cilj je tako za gnostike kot tudi ostale mistike navsezadnje dosežen po *milosti* in z ekstatičnim skokom v edino pravo realnost popolnega sveta *plerome*. To pleromo lahko v predstavnem svetu gnoze konstituirajo različne stopnje nadčutnega sveta, ki vse kažejo na polnost boga in predstavljajo hkrati - npr. pri Valentinu - stopnjevanje harmonij nevtraliziranih nasprotij. Harmonija je lahko le

harmonija različnega, zato je mogoče tudi sicer nedostopnega boga, ki kraljuje svetu *plerome*, vsaj približno opisati na paradoksalen način sovpadanja nasprotij - recimo z njegovo dvospolno naravo. Gnostični preskok je preskok iz zemeljskega disharmoničnega stanja nerazrešljivih nasprotij, kot jih je *utrdil* demiurg, iz sveta, kjer se eksistenca le megljeno spominja nekdanje harmonije, v svet božanske harmonije, kjer služijo nasprotja zgolj kot sredstvo prikazovanja harmonije. Gre torej za prehod od sveta razlikovanj k svetu enega. V zemeljskem svetu so primarne razlike, izza njih se le v nekem spominu poraja sled enotnega (iskra božja), medtem ko je v pleromatičnem svetu primarno Eno (praogenj), razlike pa so pomembne le toliko, kolikor je potrebno za prikazovanje, artikulacijo harmonije sfer. Vsa ta ontologija tostranstva in onstranstva predstavlja pravzaprav gigantsko simbolno konstrukcijo, v kateri razcep objublja povezanost.

Vzeto bolj psihološko, se v ta gnostično simbolni zapis odrešitve investira, kot bi rekel Jung, celota človekovega psihizma - kar pa seveda pomeni, da tu ne zadošča prav nobena zgolj racionalna razlaga. Da bi se gnostični projekt posrečil, da bi bila dosežena simbolna objuba, je potrebno svetu razlik prirediti še svet ne-razlik. V nekem vseobsegajočem merilu bi gnostik živel simbol: tako razliko kot tudi povezavo. Živeti na ta način simbolno, bi tudi po Jungu pomenilo živeti samorealizacijo sebstva (Self). Ozaveščena navzočnost porajajočega se simbola sebstva (Self) in drugih nezavednih arhetipov najavlja po Jungu nič manj kot objubo polnega smisla, izhod iz kletke ne-nehnega brez-smiselnega preskakovanja med plusom in minusom, dobrim in zlim, črnim in belim, čutnim in miselnim, pomeni odrešilni moment človekovega življenja na zemlji. Pomeni transcendiranje nasprotij kot nasprotij v nečem tretjem, presežnem, v nečem, kamor se zliva in v kar se transformira energija zavestnega in nezavednega, osebnega in neosebnega, individualnega in kolektivnega, energija sedanje in historične izkušnje. Gnostični simboli postajajo pri Jungu analitično psihološki koncepti. Koliko se pri tem Jung moti, je seveda drugo vprašanje. Zdi se, da gnostiki navsezadnje ne nadgrajujejo nasprotij s povezavami, pač pa nasprotja zemeljskega sveta preprosto izbrišejo in se posvetijo zgolj doseganju Enega. Posvetijo se torej svoji lastni psihozi, saj ostaja njihov naskok na nebo brez vsakih korenin.

Kakorkoli že, pravi simboli lahko prinašajo smisel v globoko razklanost sveta, v katerem se je dogodila pozaba na (pra)povezanost. V globini razklanosti se zmore dogajati ex-sistenca, ki ve za tujost sveta, sluti pa tudi domačnost. V tem smislu lahko simboli nakazujejo možnost ukinjanja in preseganja domnevno že povsem skrepenelih razcepov v svetu vsakdanjosti. V svetu tako dojetih simbolov se dogaja ukinjanje in preseganje, ki ga zmore dati le neko novo *doživljanje realnosti* kot "prave" realnosti, ki nadomešča oziroma napolnjuje realnost manjkajočega smisla. V simbolnem se s tem transcendentnim lepilom lepijo razbiti vrči sveta, celijo se rane in objublja odrešitev.

Regresivni pomik

a. Mistična perspektiva

Gnostična interpretacija je mistična, vendar zaradi svojih specifičnih teženj tudi omejena. Tu mislim predvsem na poudarjeno psihotično dimenzijo, ki se je Jung očitno ni povsem zavedal, kljub temu pa prišel z njo in mimo nje do analitičnih konceptov svoje psihologije.

Ostanimo zaenkrat pri *doživljanju* razlike in identitete in pustimo vnmear vprašanje, ali so te razlike in identitete res "dejansko objektivne" ali pa zgolj, recimo temu, "doživljeno dejanske". Poglejmo si mistično razreševanje oziroma mistični pobeg pred strašljivo dualnostjo.

Doživljena dejanskost bi v tem primeru pomenilo, da je mistikovo doživljanje "sovpadanja razlik", torej doživljanje Enega, prav taka realnost, kot je po drugi strani za manihejca realna neprehodnost razlike med dobrim in zlim, svetlobo in temo - da je ta razlika utelešena, substancionalizirana celo na način "objektivno" realne razlike med dobrim bogom in zlim hudičem. Obema vrstama doživljanja je torej skupno vsaj to, da vzpostavljata doživljanje dejanskega kot dejanskega stanja stvari.

Tu pa je treba biti pozoren še na dejstvo, da ima mistična pot dve možni usmeritvi: od enega k vsem in od vsega k enem. Po Will-Erich Peuckertu (1963) bi lahko prvo imenovali teozofsko, drugo pa panzofsko. Imen je še več, niso pa tako pomembna, kot je pomembno spoznanje, da je cilj te *poti* v vsakem primeru doživetje sovpadanja enega in vsega, da moramo imeti hkratni vpogled tako v Eno kot v Vse. Nikakor pa nas to ne sme zapeljati k misli, da gre tu za tisto znamenito globalno delitev, po kateri je denimo za Vzhod značilno mišljenje, ki izhaja iz celote (Enega), za Zahod pa mišljenje, ki se lovi v razdrobljeni analitičnosti (Vsega). Preprosto ne gre za enako raven. Mistično preskakovanje med Enim in Vsem ima lahko en sam cilj: Eno. Kajti tisto Vse v mističnem kodu najpogosteje nima nikakršne zveze s kakšnim realnim znanjem, znanjem, ki sloni na analitičnih razčlenitvah. Povezovanje Enega z Vsem ima v mistiki prej funkcijo meditativne tehnike povezovanja "pike in kroga". Mistično spoznanje je zato v najboljšem primeru gnostično, predvsem pa gre pri njem za specifično *doživetje*. Sv. Pavel, pripominja Kuzanski, je bil dvignjen h Kristusu, vendar je ostal v pogledu spoznanja o njem neveden. Prav zato, ker gre tu prej za iskanje "učene nevednosti", (Kuzanski 1997, 197), lahko tudi upravičeno govorimo o nekem področju doživljene dejanskosti.

Louth pravi, da je bil Plotin "morda prvi, ki je uvidel, da je samozavedanje oziroma ovedenje sebe lahko ovira pri napredovanju duše" na njeni mistični poti (Louth 1993, 72). Gre seveda za znamenito ločevanje med egom zavesti in pravim Sebstvom (Self). To seveda še dodatno osvetljuje značaj mistične poti, na kateri se morajo shematizmi znanj, ustvarjenih samopodob, družbeno kodificiranih obnašanj itd. umikati mističnem kodu, ali pa, kolikor ostajajo, pretrpeti temeljito preinterpretacijo. (Kosovel, 105-116)

Velja pa še enkrat zapisati, da polno doživetje mističnega uvida nikakor ni samoumevni nasledek truda samotnih iskalcev, ki po teh poteh hodijo. V religioznem izrazoslovju naj bi se to doživetje vselej dogodilo kot akt posebne božje milosti, a nikakor ni nujno, da gre vselej za religiozno doživetje. Tu pač zmanjkuje slovarja, zato mistiko kar mimogrede potisnejo v religijo. Problemi se, denimo, pokažejo pri razlikovanju nenadnih videnj in preroštev, ko ljudje vidijo na nebu napis in podobno, ali pa pri doživljanju, ki npr. Henrija Lefebvra doleti zunaj religioznega referenčnega okvirja. (Scholem 1981, 17; Lefebvre 1978, 153)

Naj dodam še nekaj citatov iz Loutha. V zaključnem komentarju k Plotinu pravi naslednje:

"Eno se ne zanima za dušo, ki ga išče, in tudi duša kaže le bežno skrb za druge duše, ki so se podale na isto iskanje - duša nima spremljevalcev. Samotnost, osamitev; nasledki tega spodkopujejo kakršenkoli nauk o milosti (Eno se namreč ne zaveda, kdo ga išče in se zato tudi ne more obrniti k njemu) in vsakršno pozitivno umevanje sopripadnosti človeka človeku. In ... prav te meje Plotinovega nauka razkrivajo radikalno nasprotje med platonskim videnjem in krščansko mistično teologijo." (Louth 1993, 83)

Poglejmo si to pot še z drugačnega vidika. Najprej je treba ugotoviti, da je, gledano razumsko, neskončna, saj zadeva *prehod* med dualnim in nerazlikovanim. Prehod med obema kvalitetama logično vzeto nikakor ni nujno končen. Če gre beseda o

bogiu in podobnem, lahko predpostavimo neskončnost. Kvalitativni preskok tako implicira vsaj virtualno neskončnost, ki pa ji razum s svojim pojmljenjem ne zmore slediti. Razum zgolj pojasnjuje z grafi in infinitezimali, ne da bi dejansko razumel. Enostavneje rečeno: tega prehoda ni moč razumeti, lahko pa si ga na različne načine ponazorimo. Tovrstna nedojemljivost prehoda in njegovega doživetja ima v vsakem primeru elemente ekstatičnosti. Po eni strani govorimo o mistični poti kot poti neskončne iniciacije, očiščevanja, na kateri se mistik nadeja "milosti" razsvetljenja, po drugi pa je ta milost lahko dana že kar na začetku in se zdi potem "pot" do nje vsaj na videz nepotrebna, konstrukcija za nazaj. Tisti mistični "nenadoma" in predvsem tista nenadna "neposrednost", o kateri govori tudi Platon (Louth 1993, 33-34), ostaja zadeva nousa in je že po platonističnih kriterijih, še bolj pa seveda po kriterijih apofantične teologije nad vsakim možnim logosom, pa naj že ta pomeni karkoli. Platon to izpostavi v znamenitem Sedmem pismu, ki ga Louth v tej točki povzema takole:

"Poslednje motrenje *theoria* - Dobra in Lepega pomeni konec dialektike, ni pa to dejavnost, ki bi jo lahko povzročili ali v kateri bi se lahko vadili - kot se npr. vadimo v dialektiki. Poslednja *theoria* se preprosto dogodi; lahko smo bili nanjo pripravljeni, lahko pa tudi vse pripravimo zanjo, a si je vseeno ne moremo izvoliti, saj je *theoria* motrenje Tistega, kar je onkraj vedenja, onkraj moči našega umevanja." (Louth 1993, 34-35)

Dalje. Treba je povedati, da se t.i. Eno, arhe v zahodni tradiciji bolj slučajno pokriva s številom ena oziroma s številčno vrsto, ki naj bi začnjala s številom ena. V skladu s to zgodnjegrško metafiziko Enega je potem vsekakor razumljivo, da je bilo potrebno število ena iz serije števil na nek način eliminirati. Število ena naj potemtakem sploh ne bi bilo število, saj, argumentira Pitagora, z njim še nimamo kaj prešteti. Orientalna tradicija pa postavlja Eno v število nič, ki je iz istih, čeprav še radikalnejših razlogov pred števnim, torej raznolikim in prav zato navideznim svetom maje.

Za Eno je torej vseeno, ali mu rečemo, da je "nič" ali da je "nekaj". V obeh opredelitvah se z vidika možnega racionalnega opisa njegova "vsebina" praktično izčrpa.

"Kadar torej ni navzoča drugost, je medsebojno navzoče ne-drugo. In ker Ono nima drugosti, je vselej prisotno". (Louth 1993, 80)

b. Mitologija androgina in hermafrodita

Morda se na prvi pogled res zdi, da gre pri androginu in hermafroditu (Hermes in Afroditu) za dve različni besedi in eno samo stvar, a se zdi, da ni tako. Obe besedi sta sicer grškega izvora, uporabljamo pa ju lahko tudi za vse prejšnje in kasnejše tradicije, ki poskušajo s svojo mitologijo, teologijo in filozofijo po svoje izraziti *coincidentia oppositorum* - izvorno popolnost, ki obstaja v sovpadanju vseh nasprotij v Eno. Tako sovpadanje se izraža na dobesedni, veliko bolj pa na simbolni ravni kot poenotenje moškega in ženskega principa (yin-yang, Šakti-Šiva). To je simbolni način, ki o Enem sploh omogoča spregovoriti. Artikulacija Enega izsili nenavadne preobrate.

Bralcu se opravičujem, ker bom sicer povezane teme večkrat razcepil in jih uvrstil v različne rubrike. Z njimi bom postavil različne perspektive, ki naj vsaka po svoje pokažejo na osnovno idejo tega teksta. Žal bo pri tem nujno prišlo tudi do nekaterih ponavljanj.

Model Sofije

V spisu Grom ali popolna zavest (ganzheitliche Bewusstsein, Perfect Mind) je najti predkščanska, judovska izhodišča, v katerih se razodene Sofija kot *modrost* Grkov in *gnoza* barbarov v opozicijah: kot vlačuga in svetnica, nevesta in ženin - kot androgino

bitje. V biblijski knjigi Salomonova modrost, nastali v Aleksandriji in napisani v grščini, se pojavi Sofija v smislu vseprešinjajočega Svetega duha, pa tudi kot odblesk večne luči, brezhibno ogledalo božjega učinkovanja. Je stvariteljica, živi duh v vseh ljudeh, hkrati pa na paradoksen način tudi žena boga. (8, 3) V knjigi Siraha postane mati in nevesta. (15, 1)

Danes, ko je v modi holizem, ta paradoks zmešnjav morda ni več tako jasen, pa čeprav je v jedru prav isti. Vsekakor, pravi G. Quispel, tega paradoksa gnoza konec koncev ni več prenesla. Zanj je bila lahko ta modrost, poimenovana Barbelo ali tudi *Sige* (Tišina), le žena boga, medtem, ko je bila od nje odpadla Sofija zgolj vlačuga (*Prounikos*), ki je postala zaradi svoje pohote oziroma hybrisa kriva tragedije sveta. Seveda pa so predstave o bogu in njegovi ženi še mnogo starejše. (Glej Quispel 1981, 418-420)

Pri tako slikovitem govoru, ki poskuša povezati Eno z množtvom, so nam lahko v veliko pomoč alkimistični in gnostični predstavniki svetovi seksualiziranih metafor in simbolov. Prav iz njih razberemo, da težnja po razdvajanju Enega ne vodi v preprosto delitev moški-ženska, ampak prej v delitev sestra-brat. V čem je poglobljena razlika? Seveda v tem, da je Eno v diferenci mnogo bližje sestri in bratu, ki seveda sta sicer tudi moški in ženska, vendar sta v tem primeru "bolj iz enega".

Gnostični rokopisi knjižnice *Nag Hammadi* govorijo o povezavi, poroki sestre in brata v zvezi z arhetipom *nevestine sobe* (gr. nymphon). Omenjajo jo različni rokopisi, tu naj na kratko omenim samo *Eksegezo duše*. (NH, II, 6) Duša (že omenjena Sofija) je po tej pripovedi padla iz onstranstva v telo, se vdala razvratu in prostituciji. Tak način življenja pa jo je navsezadnje razočaral, zato v molitvi prosi Očeta, da ji dovoli povratek v pleromo. Želja je uslišana, vendar je treba prej opraviti dve poglobljeni stvari. Največjo bitko je potrebno izbojevati proti prostituciji duše, kajti iz nje se poraja še prostitucija telesa. Dušo je potrebno očistiti zunanje, tosvetne nesnage, kar ima hkrati simbolni pomen krsta. (NH 1988, II, 6/130:35-132:2). Nato "ji iz nebes pošlje oče njenega moža, ki je njen brat, prvorojenec". (NH, 132:8-10) Konjunkcija, kopolucija dveh spolov v eno je mogoča samo na idealni ravni: "ker ta poroka ni podobna meseni poroki." (NH, 132:28-30) Pomen te kopolucije lahko v polnem pomenu dojame le pneumatik, gnostik, nikakor pa ne hiletik. Poroka je torej duhovna in z njo se obnovi prvotna zaveza: "Saj sta bila prvotno povezana drug z drugim že takrat, ko sta bila z očetom." (NH, 132:1-5)

Text torej govori o obnovi androginega značaja, *onstrane* predspolnosti.

Androgin ali hermafrodit

Moja teza nadalje je, da se izza različnih rab terminov androginost in hermafroditizem skrivajo stvarni problemi likovne predstavitve in filozofsko-mitološke ter metafizične razlage. Da se ne bi že na začetku zapletel s terminologijo, bom uporabil sodobne splošno uveljavljene definicije. Po njih pa je:

Androgin človek, ki

- ima ženske in moške značilnosti;
- ni razločljivo niti moški niti ženska ne po oblačenju, ne po zunanosti ali obnašanju.

Hermafrodit pa je človek, ki

- ima seksualne organe in mnoge druge sekundarne seksualne značilnosti tako moškega kot ženske.

Te opredelitve so fiziološke, vendar jih lahko smiselno uporabimo še na preostalih

dveh področjih tričlene sheme opredeljevanja človeka. Torej v opredelitvi človeka kot celote telesnega, duševnega in duhovnega (spiritualnega, ki postane večasih v mistiki tudi del božanskega ali pa kraj njegovega prikazovanja). Pravzaprav je uporaba terminov androgin in hermafrodit v njihovem telesnem smislu za tukajšnji prikaz, ki je obrnjen v problematiko metafizičnosti, duševnosti in duhovnosti, še najmanj pomembna. Bolj indikativno je, da nekateri avtorji, na katere se tu eksemplarno sklicujem, torej G.C. Jung, termina androginost skoraj ne uporabljajo, drugi, kot npr. Platon, Boudewijn Koole, Julius Evola pa ne uporabljajo termina hermafrodit. Kot sem uvodoma opozoril, nastajajo razlike tudi zato, ker avtorji ne izhajajo iz povsem identičnih izhodišč. Pravzaprav nam ravno izpostavitve teh razlik pomaga pri argumentaciji naše osnovne teze. Naj zdaj nanje opozorim z nekaterimi ključnimi primeri.

Platon in Julius Evola

Najznamenitejši antični mit o androginu je razložen v Simpoziju v treh govorih in sicer v govoru Eriksimahosa, Aristofana ter v Sokratovem razpravljanju o Diotimi. Medtem ko teče pri prvem govor o Erosu kot prvotnem bogu, prinašata ostala dva različna pogleda na ljubezen. Seveda bi bilo potrebno razpravljati o celotnem kompleksu Erosa, ki ga tu in še drugje razvije Platon, vendar je z vidika naše teme najpomembnejši govor Aristofanesa. Ta v zvezi s imenom androgin pravi:

"Sprva so bili ... trije spoli, ne dva kakor zdaj, moški in ženski, ampak še tretji, ta je združeval v sebi značilne posebnosti obeh, moškega in ženskega, in se je v skladu z obojno naravo imenoval dvospolnik. Danes tega bitja ni več, ime 'androgin' pa se rabi le še v zaničljivem pomenu." Sledi opis v tem smislu: "Tudi spolovila so bila v dvojce in vse drugo kakor si je mogoče prestavljati". (Platon 1960, 189 d-e)

Ti androgini so imeli spričo svoje popolne vsestranosti veliko moč in bogovi so se prestrašili, da jih utegnejo v svojem hybrisu napasti tako kot že prej giganti. V nasprotju z njihovim pokončanjem pa se Zevs v primeru androginov odloči, da jih prepolovi in s tem v njihovi moči oslabi. Nato Platon nadaljuje:

"S prestavitvijo plodil je bog omogočil parjenje, in sicer moškega z žensko, da bi dobila otroke in bi se ohranil rod ali moškega z moškim, da bi se v spojitvi potešila in pomirila, nato pa se obrnila k delu... Tako dolgo je torej že, odkar živi v človeku Eros, ki neti v srcih medsebojno kopnenje, ki spaja prvotne bitnosti, ki dela iz dvojega eno in zdravi človeško naravo". (Platon 1960, 191 c-d)

Navidez bi pri Platonu tako šlo za opis hermafrodita, kot ga slika simbolika alkimije. Alkimijska slikovna simbolika lahko namreč na označevalni ravni nazorno predstavi vse po dvojce in to je za predstavo o hermafroditu kar se da pomembno. Izkaže pa se, kot pravi J. Evola, da je treba tudi tu, tako kor pri večini Platonovih mitov, domnevati, da gre za filozofijo z "misterizofskim in iniciacijskim" temeljem. (Evola 1962, 79)

Ustvarjena naj bi bila, tako Evola, bitja, "v katerih še naprej živi spomin na prejšnje stanje in v katerih se razplamteva impulz po vzpostavitvi izvorne enotnosti. Po Platonu je iskati v tem impulzu zadnje, metafizično in večno pomensko vsebino Erosa." (Evola 1960, 80)

To mnenje najprej opre na Platonov stavek:

"Saj spolno združevanje menda ne more biti tista močna vaba, da bi samo zavoljo nje tako strastno hrepeneli po skupnem življenju; očitno hoče njih duša nekaj drugega, samo povedati ne more kaj, ampak zgolj temno sluti in ugiblje". (Platon 1960, 192 c-d)

Na fingirani Hefaiastosov predlog razcepljenemu človeškemu paru, da ga za vedno

zvari v eno, pa bi po Platonu oba ljubimca gotovo odgovorila, "da je taka zvaritev in spojitev z ljubljenim, tako zlitje v eno, pravi in resnični izraz tega, kar jima je že od njega dni srčna potreba. To izvira od tod, ker je bila naša narava prvotno enovita in mi del celote: koprnenju torej in hlepenju po celoti je ime Eros". (Platon 1960, 192 e)

Od tod sledi Evolin sklep, da se moramo v skladu s Platonom pri razumevanju prave razsežnosti Erosa ozreti nazaj "na neko *stanje*, na neko duhovno stanje Izvornega - ne toliko nauka v zgodovinskem smislu, ampak prej v okviru ontologije, nauka o mnogovrstnosti bistvenih stanj biti. Če demitologiziramo neko takšno /izvorno/ stanje, potem ga lahko dojamemo kot stanje *absolutne biti* (ki ni razcepljena, ki ni dualistična), kot stanje neke celote ali čiste enotnosti in na ta način /lahko/ dojamemo tudi stanje nesmrtnosti." (Evola 1962, 81)

Mimogrede, latinska beseda "a-mor" pomeni tudi nesmrtnost. Nedeljiva bit, o kateri govori Evola, pa je seveda hkrati tudi brezčasna bit. Platonov oz. Aristofanov androgin naj bi nas tako s pomočjo slikovnih prispodob in simbolov na misteriozofski in iniciacijski način vodil naravnost do absolutne, nerazcepljene, torej tudi večne Biti. Tak sklep je razumljiv, še posebej če ga gledamo z očmi Evole, kajti zanj v vsakem primeru velja, da "elementarni temelj erotičnega impulza ni fizične, ampak metafizične narave". (Evola 1962, 84)

* * *

Tako smo prišli do ključnega problema in sicer problema, ki sem ga poimenoval z regresijo. Ali ostati pri hermafroditu, ki je dualen, vendar predstavljen in ki ga je zato razumljivo polna vsa alkimistična likovna simbolika, ali preiti v Eno, ki je vselej paradokсно nepredstavljivo, tj. razumu nedostopno, in do katerega vodi v Platonovem primeru po Evoli misteriozofski, iniciacijski, gnostični, skratka mistično-metafizični pogled? Ali pa navsezadnje reči, da govorita obe rešitvi o nečem identičnem. Zdi pa se, da bi v tem zadnjem primeru vendarle zapadli v brezplodni redukcionizem, ki zvaaja različne ravni na eno samo.

Jungova psihologija

Ko Jung spregovori o konceptu *anime*, pravi, da je bila za otroka "mati najprej božanski hermafrodit, ki pa je bila potem, s sinovim razočaranjem nad izkustvom realnosti, oropana svoje androginosti, platonične popolnosti /polne biti, op. p./ in se spremenila v žalostno podobo običajne stare ženske. Tako je od samega začetka, od otrokovega zgodnjega otroštva, mati asimilirana v arhetipski ideji *syzygy*, oziroma v konjunkciji moškega in ženske in se je na ta način pojavljala kot popolna in nadčloveška ... Sinovo razočaranje je povzročila kastracija hermafroditske matere ... Njegov t.i. strah pred kastracijo je bil strah pred realnim življenjem ..." (Jung 1990 b, 67-68)

Jung opozarja, "da je morda večina kozmoloških bogov biseksualne narave. Hermafrodit pomeni nič manj kot enotnost najmočnejših in najudarnejših opozicij." (Jung 1990 c, 173)

V Psiholoških aspektih Kore zapiše o Primeru X:

"X je identična z mladim dekletom, ki se pogosto pojavlja tudi kot *mladost*. Ta mladost je animus-podoba, utelešenje moškega elementa v ženski. Mladost in mlado dekle tvorita skupaj *syzygy* ali *coniunctio*, ki simbolizira bistvo celote (tako kot platonični hermafrodit, ki postane kasneje simbol popolnosti celote v alkimistični filozofiji) ..." (Jung 1990 d, 191-2)

K Jungu se obširneje vrnemo kasneje, ko bo beseda o alkimiji.

Krščanska (valentinistična) gnoza

Iz Irinejevega poročila o pomenu najvišjega bitja/bití, prvega vzroka (Bythos) pri Valentinovih naslednikih lahko razberemo obstoj različnih pojmovanj. So taka, ki govorijo, da Bythos ni niti ženski niti moški princip, pa tudi taka, ki govorijo o žensko-moškem principu ali pa o Sige (Tišina) kot elementu prve syzygy. (Good 1987, 72-73)

V mitologiji te gnoze se kaže vesolje kot serija hierarhično urejenih koncentričnih sfer. Sfere so seksualizirane. Najvišjo sfero predstavlja nepojmljivi androgin bog-oče. Ta sfera je celota "globine in tišine"; je prvi in najpopolnejši androgini eon, ki zaobjame vse stvari, ne da bi bil sam zaobjet (NH, Evangelij resnice, I, 3 in XII, 2/18:34; NH, Valentinova ekspozicija, XI, 2/22:27-28 ...).

Po H. Jonasu in njegovem branju krščanskih kritikov valentinistične gnoze je stvari razumeti takole:

"V nevidni in brezimni višini je bil popoln Eon pred-eksistenten. Njegovo ime je Pra-začetek, Prednik, Prepadna globina. Nobena stvar ga ne more dojeti ... Z njim je bila Enoia (Misel), imenovana tudi Milost in Tišina /vsa tri imena so ženskega spola, op. p./ Nekoč pa je ta globina (Abyss) uporabila misel in zasnovala zunaj sebe začetek vseh stvari ter potopila svoj zasutek kot seme v maternico Tišine, ki je bila z njim - in ta je spočela in rodila Duha (Nous: moški), ki je enak svojemu stvarniku (begetter) in edini dojema veličino Očeta. Imenovan je Edino-rojeni, Oče in Začetek vseh bitij. Skupaj z njim je ustvarjena (produced) Resnica (Aletheia: ženska); in to je prva Tetrada: Prepadna globina in Tišina, potem Duh in Resnica." (Jonas 1992, 179-180)

Druga sfera je sfera eonov, ki izhajajo iz "edino rojenega Sina". Sfera teh eonov je pleroma, tj. božanska polnost. Božanska polnost zaobseže zemeljski svet, ta pa ne zaobseže ničesar. Prva meja je tako postavljena med bogom in pleromo, druga pa med pleromo in nepopolnim svetom. Nepopolni svet je nepopoln zaradi pomanjkanja vedenja (gnosis).

Naprej. Kot rečeno, so vse pleromatične sfere seksualizirane (po principu moški-ženska) in imajo obliko diad. Ta razmerja se imenujejo "syzygy". "Edino rojeni Sin" se razkrije kot "nebesni človek" Anthropos, prvi človek, androgin, ki se, če se nekoliko odmaknemo, po Hipolitovem poročilu o Naaseni imenuje Adamas, pri Irinejevem poročilu o Markusu pa je vzpostavljena referenca po analogiji z Genezo 1: 27. (Good 1987, 72) K tej temi se bomo vrnili na koncu tega spisa.

Nebesni človek nato emanira in ustvari moško-ženski par v diadi duha (nous) in resnice. V Evangeliju resnice je Sin imenovan tudi "Ime boga". Zato Oče in Sin predstavljata skupaj štiri (!) diade.

Iz vsake diade Sina nastaneta novi dve diadi. Iz prve sledi logos-svet (moški) in življenje (ženska), ki spet proizvede novih deset diad, iz druge pa prvi idealni človek (moški) in idealna cerkev (ženska) (Val. eksp., XI, 2/29:25-37), ki proizvede dvanajst novih diad. Sin tako ponovno vsebuje štiri (!) eone. Skupno torej posedujeta oče (prvotne štiri) in sin (sekundarne štiri) skupaj osem eonov (kar tu šteje kot popolno število), iz njih pa izhajajo še preostali. V celoti vzeto gre za emanacijo petnajstih parov oziroma trideset eonov.

Eoni predstavljajo tako v valentinistični gnozi stopnje pleromatične hierarhije in so po bogu v svojih stopnjah določeni vsebinsko, substancialno - po načinu razvrstitve in predvsem po polarnih razmerjih pa tudi formalno-hierarhično. Celoten zgornji univerzum je seveda zgolj potencialen. (Val. eksp., XI, 2/22:27-28, Tripartitni traktat, I, 5/60:1-34 ...) Bog (oče-mati) je nespoznaven in zato ločen od spoznavne pleromatične polnosti, ki začenja šele s sinom. Vse naslednje delitve razodevajo naravo sina, njegovo

"osebnost". Meja pa je jasno začrtana (Val. eks., XI, 2/27:36-37) in loči spoznavno od nespoznavnega. Sin kot duh in resnica je (gnostično) spoznavna podoba nespoznavnega (Tripart. trak., XI, 2/66:13-15 ...) Celota plerome je model za oblikovanje manj popolnega zemeljskega sveta, v katerem pa se očitno dokončno izgubi prav nedopovedljiva skrivnost prvobitne androginiosti.

Pri tem velja opozoriti, da se v poslednjih diadah *krščanske* gnoze pojavi tudi Kristus, pri razvojnem višku *setianistične* gnoze pa prevzame njegovo vlogo androgini Set. Obema je dodeljena vloga povezovanja "neba" in "zemlje".

Na tem mestu se ne bomo spuščali v gnostične razsežnosti, ki jih taka struktura kozmosa omogoča, niti na njen pomen za odrešitvena prizadevanja pnevmatičnega gnostika. (Kosovel 1997, 19-23) Morda kaže še enkrat omeniti le arhetip "nevestine sobe". Potem, ko smo nekoliko opredelili valentinistični predstavnostni svet gnoze, se lahko vrnemo k že omenjenemu paru brat - sestra. Brat je prvorojeni Sin, sestra pa je Sofija. Valentinistična varianta mita o Sofiji pravi, da je hotela Sofija vedeti preveč in zato padla v nepopolni zemeljski svet. Oba lika Sin in Sofija delujeta sicer v pleromi androgino, vendar zahteva Sofijin padec v območje nepopolnega in njena kasnejša odrešitev od zemeljskega sveta izpeljavo obreda očiščevanja od zemeljskega, nato pa ponovno duhovno poenotenje z moškim (Sinom) v arhetipu "nevestine sobe". Hkrati s zahtevo po izpostavitvi diference (obračanje maternice navznoter ter Sinom, ki se pojavi v moški podobi), je poudarjena tudi zahteva po njeni ponovni "unifikaciji", ki je več kot nakazana s tem, da sta moški in ženska (Sin in Sofija) pravzaprav brat in sestra - da sta iz Enega.

Iz opisanih preobratov lahko hitro razberemo, kako celota deluje na svoje nižje dele, in deluje seveda toliko močnejše, kolikor bolj se bližamo najvišji celoti, torej Enemu, ki je v našem primeru *androgini bog*, v čigar nedoumljivi skrivnosti se je dokončno skrila tudi sama androgina diferenca.

Alkimija

Če se preselimo na področje alkimije, vidimo, da je celota nasprotij, torej znamenita *coniunctio oppositorum*, navzoča že na samem začetku alkimističnega procesa, vendar le potencialno kot konfuzna nespoznavna (!) materija, nato pa ponovno na koncu velikega Dela, ko se polarnosti zbistrijo, izostrijo in poslednjič *sovpadajo* v sijoči kovini, tj. izvirnemu simbolu *razsvetljenja*.

Opus alchimicum predstavlja po Jungu nezavedno projekcijo psihičnega procesa individualizacije. Po analogiji z alkimijo (v njej navzočem prehajanju materije prime k filozofskemu kamnu, zlatu, razsvetljenju) natančneje pomeni: prehod od razpršenih in zamegljenih vsebin kolektivno nezavednega k zavestni samorealizaciji, Samosti (Jaza, Self).

V serijah konjunkcij, kot nastopajo v alkimističnih procesih, igra najpomembnejšo vlogo Mercurius - sicer v dejanskosti nikoli fizično navzoč element. Gre pravzaprav za srednjemu veku dobro poznani peti element, peto esenco, ki kot medij omogoča transmutacijsko igro ostalim štirim.

Ta peti element "je duh, ki je enak duhu življenja. Razlika je pri tem samo ta, da življenjski duh stvari ostaja, medtem, ko je duh človeka umrljiv ... *Quinta essentia* je življenjski duh stvari in ga iz čutno zaznavnih stvari ni mogoče *ekstrahirati tako kot iz čutno nezaznavnih*." (Paracelsus 1988, 27) Pridobiti peti element pomeni konec koncev pridobiti pravi eliksir življenja. V tehnološki alkimiji sta poleg Merkurja (simbol je živo srebro - rdeče) sicer odločilno pomembna predvsem sol (belo) in žveplo (črno), a

razlaga raznoterih alkimističnih konotacij bi bila na tem mestu odvečna.

Pomembneje je opozoriti, da je prihajalo v zgodovini "tradicionalnih ved" prav v zvezi z Merkurjem do vrste zmešnjav. Tako je npr. znano, da obstajata v tradiciji kar dva Hermesa in oba pretendirata na vlogo *posređovalca*. Prvi je Hermes Trismegistus, ki ima svoj dejanski izvor v helenistični literaturi Egipta kot avatar egipčanskega boga Thotha. Pripisujejo mu vrsto traktatov, ki jih kasnejša Renesansa uredi v Corpus Hermeticum. Drugi Hermes pa je grški bog Hermes, ki se pojavlja v latinski literaturi kot Mercurius. To je bog križišč, mostov, ki vodijo prek prepadov, interpret znakov na splošno; tisti, ki človeku omogoči prehajanje skozi različne ravni realnosti. Je tako tudi bog transmutacij in kot takšen je izpostavljen prav v alkimističnih tekstih.

V šestdesetih letih sta se končno udomačila dva termina, ki naj razjasnita nastale težave. Prvi je hermetizem in se po novem nanaša na prvega Hermesa, drugi je hermetizem, ki naj kaže na svojevrstno naravo človeškega duha, ki je podlaga raznolikim tradicijam in njihovim posredovanjem. Poleg alkimije ("hermetične znanosti" v največji meri) vsaj še astrologiji, kabali, krščanski teozofiji in okultni filozofiji ali magiji, kot jo je Renesansi po Ficinu (naturalna magija), Picu (kabalistična magija) navsezadnje celovito predstavil Agrippa (1982) in kot so jo je nato razumela tudi kasnejša desetletja. Renesansa je doživljala naravo kot živo bitje, prepleteno s znaki in korespondencami, ki jih je mogoče dešifrirati in interpretirati (teorija signature). Kasneje proti novemu veku se družina "tradicionalnih ved" še razširi in pridobi skupno oznako ezotericizma. Termin hermetizem postaja tako vse bolj ekvivalent termina ezotericizem, ki ga v polnem pomenu skuje šele 19. st. (Faivre 1998, 110)

Poglejmo si sedaj še nekaj opredelitev iz Jungovih obširnih raziskav alkimije.

Najprej nam Jung pripoveduje o praeinem in "enotnosti" kasnejših, iz njega nastajajočih razlikovanj:

"Merkur je na začetku in koncu Dela. Je 'prima materia', 'caput corvi', 'nigredo'; kot zmaj požira samega sebe, umre in dočaka kot lapis ponovno vstajenje. Je igra barv v pavovem repu (cauda pavonis) in delitev v štiri počela. Je hermafrodit prvega bitja/biti, ki se deli v klasično dvojnost brat-sestra, in združuje (*coniunctio*), da bi se na koncu spet pojavil v bleščeci obliki 'lumen novum', lapisa. Čeprav je kovina, je tekoč, je tvar, pa vseeno duh, hladen, pa vseeno ognjen, strup, a tudi zdravilni napitek, simbol, ki združuje nasprotja." (Jung e, 305)

Jung nam pokaže bližino alkimije ter gnoze oz. gnosticizma:

"Fizični cilj alkimije je bil zlato, *panacea*, eliksir življenja; spiritualni cilj pa je bil v ponovnem rojstvu (spiritualne) luči iz teme Fizisa: zdravljenje spoznanja o sebi in osvobajanje pnevmatičnega /duhovnega/ telesa iz propadajočega mesa". (Jung f, 159)

Sam problem androginiteti in hermafroditizma je mogoče v alkimiji po Jungu predstaviti že na osnovi nekaj primerov.

"Par brat-sestra je alegorija za zamisel o nasprotjih na splošno." (Jung e, 341)

Posredujoči element med obema skrajnostima se imenuje *Merkur*, ki ima dvojno naravo in se v realnosti nikoli ne pokaže kot poseben element.

"Mercurius ... ni samo medij konjunkcije, ampak tudi, to kar naj bo povezano" (Jung f, 170)

Nato pokaže na alkimistično erotologijo, ki jo v zametkih najdemo že pri Empedoklesu:

"Dejavniki, ki se združujejo v *coniunctio* so razumljeni kot opozicije; ali si medsebojno nasprotujejo v sovraštvu ali se privlačujejo v ljubezni." (Jung g, 156)

Navsezadnje poveže alkimijo s svojo analitično psihologijo:

"Ker v svoji alkimistični formi Mercurius v realnosti ne eksistira, mora biti nezavedna projekcija, in ker je absolutno fundamentalni koncept v alkimiji, mora

označevati samo nezavedno." (Jung f, 160)

V alkimističnih postopkih lahko opazimo, da so "v njem vsebovane opozicije *in potentia*, odtod hermafroditizem nezavednega, njegova sposobnost za avtohtono re-produkcijo. Ta ideja se reflektira v /Enem/ 'očetu-materi' gnostikov." (Jung f, 161)

* * *

Merkur ostaja tako v vsakem primeru medij nasprotij, ki se hkrati privlačujejo in odbijajo, zato nastopajo poenoteno. Kolikor ostanemo pri dualizmu, gre pri tem mediju za "treji člen", ki ga lahko označimo za gramatikalni srednji spol, ki pa ga dejansko spet ni, ampak eksistira le kot *domnevno ontološka, razumu nedostopna, dejansko torej androgina idealiteta*. Zato je to Eno domnevno pred vsemi delitvami in potentia in postane (za razum) aktualno šele z njimi.

Boudewij Koole

Želja po povezavi različnega v istem je seveda motiv, ki dobi različne konkretizacije. Težnja cepitve in pa seveda erotična težnja ponovne združitve se dogaja na vseh treh ravneh klasičnega trinitenega pojmovanja človeka: na materialni, duševni in spiritualni ravni. Če hočemo te ravni videti v njihovi konstituciji, jih moramo videti v obliki parov. Tu je, denimo, Jungovo psihološko izhodišče biseksualnost *duše* (animus - anima), pri religiozno-mističnih in metafizičnih usmeritvah pa seveda spet kaj drugega. Tako Meister Eckhart in Heidegger npr. vesta, da najvišje pri človeku ni nič "človeškega", antropološkega, ampak se izkaže za "mesto" (Staeite, Ortschaft), kjer se dogaja "transcendentno". Ko govorita o človeku, govorita pravzaprav o istem: o "temelju duše" in tubiti. (Caputo 1982, 431)

Zanimivo je, kar B. Koole navaja v zvezi s pojmovanjem androginitosti v krščanski tradiciji na splošno. Šlo naj bi za tri poglobitve uvide:

- androginitost v krščanstvu je simbol spiritualne transformacije, je simbol za pot, ki vodi k poenotenju z bogom in ki ima vedno globok vpliv na osebno izkustvo;
 - androginitost ne negira opozicij - ne tistih zunaj človeka ne tistih v njem samem
- poudarja pa njihovo bistveno enotnost;
- ta enotnost ima za posledico stvari, ki so lahko izražene z besedami, kot tudi stvari, ki jih ni mogoče izraziti. (Koole 1986, 4)

Omejimo se na nekaj elementov, ki v tem spisu tezo bolj ilustrirajo kot dokazujejo.

Najprej je tu Filonova (približno 20 let pr.n.š. - 50 let p.n.š.) interpretacija androgina iz biblijske Geneze. Filon Aleksandrijski sicer ni pravi krščanski avtor, je pa posrednik, mistik, ki je odločilno prispeval k zbliževanju judovske religije in grške kulture ter uporabljal pojmovni aparat aleksandrijske šole, ta pa je nato močno vplival na razvoj krščanske teologije. Gre predvsem za vpeljavo koncepta logosa. Louth mu celo priznava precejšnjo pravico do naziva "oče negativne teologije", torej apofatične teologije, ki je tako zelo obeležila vzhodno krščansko misel. (Louth 1993, 41)

Model Anthroposa

Filon je naredil distinkcijo med človeškim bitjem, ki je bilo ustvarjeno najprej po božji podobi in podobnosti, in historično podobo Adama in Eve, ki sta bila ustvarjena kasneje. Nekaj podobnega je, kot sem že omenil, opazila tudi kasnejša gnoza. (Tomažev

evangelij - simbolika luči, Filipov evangelij - syzygy, pa nevestina soba v interpretaciji pneumatikov.) Filon se je lahko oprl na liberalne judovsko-aleksandrijske kroge. To prav gotovo velja vsaj za pojmovanje človeka-boga, "nebesnega človeka", imenovanega anthropos v Pimandru. Ta miselna tradicija se nadaljuje v judovski mistiki tja v srednjeveško Kabalo in sicer v znamenju izvirnega Adama (Adam kadmon). Vsekakor pa gre v izhodišču za predkrščansko tradicijo, ki je prešla tudi v Biblijo. (Quispel 1981, 416-418) Sedaj sledim le še Koolejevim kratkim povzetkom iz Filonove knjige O stvaritvi sveta po Mojzesu:

"Človek (samo njegov intelekt, ne njegovo telo in iracionalni del njegove duše) je podoba božje prave podobe: logos, božji 'intelekt'. Stvaritev je oblikovana po nebesnih idejah (!), opisanih v Gen. 1; konkretna stvaritev je opisana v Gen. 2-3. Diferenciacija *genera* človek (v Gen. 1: 2-3) v *species* moški in ženska je anticipacija (kasnejšega) dejanskega moškega in ženske ... /Filon/ naredi ostro distinkcijo med 'nebesnim' človekom (imenovanim tudi 'pravi' človek in človek 'po podobi boga') po Gen. 1:27 in 'zemeljskim' človekom iz Gen. 2:7, ki je smrten, materialen in kmalu razdeljen v moškega in ženske. Kajti 'zemeljski' človek, blagoslovljeni oče vseh ljudi, je bil androgin. S prihodom ženske, tj. z delitvijo tega androgina v moškega in ženske, se je začela nesreča zemeljskega življenja: Padeč človeka."

Po logiki same Geneze, tako Koole, bi bil torej po Filonu androgin samo prvi dejanski, "zemeljski" človek (Gen. 2:7), medtem, ko bi bil "nebeški" človek, anthropos (Gen 1:26-27) a-seksualen. Če je to res, je postavljen pod vprašaj tudi sam koncept *logosa*, ki se povezuje s pojmom "nebeškega" človeka in ki ga Filon pripravi za nadaljnjo krščansko-teološko rabo. Logos je namreč koncipiral kot nasprotje mitu, vendar kaj sploh logos še je, če mu odvzamemo ves (kompromitirajoči) material, v katerem se uteleša? Mit? (Koole 1986, 9)

* * *

Tudi iz teh predstavljenih kratkih povzetkov in nakazanih interpretacij lahko razberemo, da nastopa androgin na ravni *metafizičnega* koncepta vselej mitsko in da v resnici ne more biti kaj drugega kot "misteriozofsko", iniciacijsko itd. znamenje. Seveda pa je treba hkrati reči, da velja potem prav isto tudi za t.i. absolutno, nerazcepljeno Bit, se pravi za Eno - o katerem pa začuda tečejo sicer nadvse resna razpravljanja.

LITERATURA

- H. C. Agripa von Nettesheim: Geheimen Philosophie oder Magie, Die Magische Werke, Fourier, Wiesbaden 1982.
- Caputo, John D: Majstor Eckhart i kasni Hajdeger: mistički elemenat u Hajdegerovoj misli, Treći program (III/1982), Beograd. Prevod iz Journal of the History of Philosophy, Un. Of Callifornia, Jan., 1975, Vol. XIII, No 1.
- Chavalier, Jean: Slovar simbolov, MK, Ljubljana 1993.
- Nicholas of Cusa: On Learned Ignorance, Selected Spiritual Writings, Paulist Press, New Jersey 1997.
- Evola Julius: Metaphysik der Sexus, Ernest Klett V., Stuttgart 1962.
- Faivre, Antoine: Renaissance, Hermeticism and the Concept of Western Esotericism; Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times, State of New York Press, N.Y. 1998.
- Good, Deirdre J.: Reconstruction the Tradition of Sophia in Gnostic Literature, Society of Biblical Literature, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1987.
- The Nag Hammadi Library, ur. J. M. Robinson, E. J. Brill, Leiden 1988.
- Hanegraaff, Waunter J.: Some Remarks on the Study of Western Esotericism, Esoterica I., Michigan State Un., Michigan 1999.
- Jonas, Hans: The Gnostic Religion, Routledge, London 1992.

- Jung, C. G. a: Psychology and Western Religion, iz CW 11&18, Bollingen Series XX, Princeton Un. Press, New Jersey 1984.
- Jung, C. G. b.: Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept, Bollingen Series XX, The Archetypes and the Collective Uncinscious, CW 9, New Jersey 1990.
- Jung, C. G. c.: The Psychology of the Child Archetype (The Hermaphroditism of the Child), prav tam.
- Jung, C. G. d.: The psychological Aspect of Kore, prav tam.
- Jung, C. G. e.: Psihologija i Alkemija, Naprijed, Zagreb 1984.
- Jung, C. G. f.: The Personification of the Opposites, *Mysterium Coniunctionis*, iz CW 14, Jung on Alchemy, Routledge, London 1995.
- Jung, C. G. g.: The Components of the Coniunctio, prav tam.
- Koole, Baudawijn: Man and Woman are One: Androgyny in Christianity, particularly in the Works of Jacob Boehme (Extensive "Summary in English"), Utrecht 1986. Obstaja separat, sicer še neprevedene doktorske teze. Tekst tega separata (povzetka) se nahaja na Internetu in šteje 16 strani. Ta je uporabljen v tem spisu.
- Kosovel, Ivan: Nekateri vidiki gnostičnega razumevanja etike, *Etika in etos*, Revija 2000, Ljubljana 1999.
- Kosovel, Ivan: Tretja pot - pot gnoze, Branko, N. Gorica 1997.
- Kosovel, Ivan: O veri in verjetju, Društvo 2000, Ljubljana 1991.
- Skrajšana verzija: On Faith and Belief, *Bridges, An International Journal*, Fall/Winter 2000, Monkton, Maryland, USA.
- Kosovel, Ivan: Magija in metamorfoze duha, ZPS, Ljubljana 1993.
- Lefebvre, Henri: Einfuerung in die Modernitaet, Suhkkamp V., Frankfurt 1978.
- Louth, Andrew: Izvori krščanskega mističnega izročila, zbirka Hieron, Nova revija, Ljubljana 1993.
- Mauss, Marcel: Esej o darovanju in drugi spisi, *Studia humanitatis*, Škuc, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1996.
- Paracelsus: Archidoxis, *Der Himmel der Philosophen*, Greno, Noerdlingen, 1988.
- Peuckert, Will-Erich: Pansophie, W. Kohlhammer V., Stuttgart 1936.
- Platon: Simposion in Gorgias, SM, Ljubljana 1960.
- Quispel, Gilles: Gnosis, *Die Orientalischen Religionen in Roemerreich*, Hrsgb. Maarten J. Vermasem, E. J. Brill, Leiden 1981.
- Scholem, Gerschom: Kabala i njena simbolika, *Zodiak* (51), Kultura, Beograd 1981.
- Segal, Robert A.: Jung's Fascination with Gnosticism, *The Allure of Gnosticism*, Open Court, Chicago 1995.
- Sveto Pismo, Slovenski standardni prevod, SDS, Ljubljana 1997.