

АПОФАТИЧКИ ЕЛЕМЕНТИ ВО „ЛАТИНСКИОТ АСКЛЕПИЈ“

Марија Тодоровска

(Abstract)

The paper overviews the „Latin Asclepius“, a hermetic text in which the divine Hermes Trismegistus enters a dialogue with his pupil Asclepius, exposing some of the teachings of his religious-philosophical tradition. First, the main historical characteristics and the main points of the text are listed, and the main topics of discourse and teaching with which Hermes Trismegistus addresses his listeners are summarized. Next, the concepts of the order of the world, the hierarchy of principles and the divine nature are analyzed. A special attention is paid to the ways of speaking about god, or the stances that about god it should not be talked about, i.e. the kataphatic and the apophatic approach. Therefore, the article continues with an overview of the possibilities of knowledge about god: through the reason that he has bestowed upon us, and only in the way god himself has determined, that is, of god as partially knowable (the reason has its limitations, and the divine nature is too overwhelming for man's cognitive abilities); the use of positive divine attributes (god as omnipotent, supreme, most beautiful); and of privative attributes, which are either clearly stated (god as uncreated, incorporeal, limitless, without qualities, non-spatial and so on), or they can be derived from the formulations about god as being all of the names (in fact, his namelessness) and transcendence.

Keywords: Hermes Trismegistus, god, knowledge, transcendence, power

Главните карактеристики на „латинскиот Асклепиј“

Тешко е да се опфати природата на херметизмот во една дефиниција. Така, Фестижиер (Festugière) смета дека доколку под *хермеизам*

се мисли на кое било учење наводно откриено од страна на Хермес Трисмегистос, тогаш голем број дела од областите на астрологијата, алхемијата и магијата што датираат од третиот век пр. н.е., како и извесен број филозофски и теолошки трактати составени во вториот и третиот век од н.е. може да влезат во корпусот на *Hermetica* (*Corpus Hermeticum*)¹. Доколку под *хермеџизам* се подразбира некаква религиозна позиција, тогаш таму би припаднала само втората група текстови (заедно со латинскиот *Асклеџиј* и фрагменти зачувани кај Јован Стобајски). Ако, пак, под терминот *хермеџизам* се мисли на одредено филозофско учење, тогаш би му соодветствувале само некои трактати од „филозофската група“. Герш (Gersh), на пример, во неговото истражување на историјата на платонизмот, ја зема за оперативна втората опција на Фестижиер, накратко класифицирајќи ги текстовите сега нарекувани „учената *Hermetica*“ во: трактати на грчки јазик спени заедно во периодот меѓу Јован Стобајски (во шестиот век), кој не реферира на нив како на група, и Михаил Псел (единаесеттиот век), кој ги опишува како: 1) I. *Ог Хермес Трисмеџистос, Поимандар*, II. *Хермес до Таџ, Универзалниот говор*, III. *Ог Хермес, свеџиот говор*, IV. *Ог Хермес до Таџ, сагоџ на Монадаџа*, V. *Ог Хермес до неговиот син Таџ*, VI., VII., VIII и IX – без наслови, потем X. *Ог Хермес Трисмеџистос, Клучоџ*, XI. *Инџелекџиот до Хермес*, XII. *Ог Хермес Трисмеџистос, За Оџиџиот Инџелекџи, до Таџ*, XIII. *Ог Хермес Трисмеџистос до неговиот син Таџ*, XIV. *Ог Хермес Трисмеџистос до Асклеџиј, Поздрави*, XVI. *Ог Асклеџиј до кралоџ Амон, Дефиниџи*, и XVII и XVIII – без наслов; 2) *латинскиот Асклеџиј*, и 3) дваесет и девет фрагменти на грчки јазик од Јован Стобајски².

Дијалогот на латински јазик, *Асклеџиј* (*Asclepius*), во кој божествениот Хермес Трисмегистос разговара со неговиот ученик *Асклеџиј*,

¹ Подетално во воведните дистинкџии од A-J. Festugière, *Ermetismo e mistica pagana*, trad. Luigi Maggio, Il Melangolo, Genova, 1991.

² Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, vol. 1, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, pp. 331-332. За попрецизна класификаџија на трактатите, A. J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste II: Le Dieu cosmique*, J. Gabalda, Paris, 1949, pp. 1-18. Фестижиер ја определува формата на овие текстови како главно дидактичка, во смисла на тоа дека учителот објаснува некој аспект од учењето пред еден или повеќе учениџи, факт кој укажува на тоа дека литературната формулаџија се темели на белешки од усни излагања (op. cit., p. 28).

претставува превод на веќе непостоечки оригинал на грчки јазик, напишан од непознат автор. Делото *Асклејиј* е важен текст кој се однесува на херметичките учења, и единствен кој, со тоа што бил преведен на латински јазик, успеал да изврши влијание врз западната средновековна средина³. Латинскиот *Асклејиј* е превод, односно поскоро адаптација на грчки трактат (со оглед на бројните грцизми што ги содржи)⁴ со наслов *Совршеноиџ џовор*. Како можни преведувачи се јавувале Апулеј, Калкидиј и Мариј Викторин, иако без посилни докази⁵.

Содржината на трактатот се состои од резимеа на филозофскиот систем во целина, и образложувања на некакви посебни поенти од учењето. Така, *Асклејиј* се однесува на составот и хиерархијата на космосот, двојната функција и природа на човекот, првите причини (Бог, материјата, духот, хиерархијата на интелегibilните и сетилно спознатливите божества). *Тракијаиџ V* покажува дека Бог е невидлив и наполно очигледен, *Тракијаиџ VI* дека доброто постои само во Бог, а *Тракијаиџ VII* дека најголемото зло за човекот е незнаењето за Бог.

Асклејиј, иако херметички текст, служи како важен индикатор на состојбите во платонизмот во третиот и четвртиот век, а дека навистина припаѓа на платонистичката струја во историјата на филозофи-

³ Врската со грчкиот *Corpus Hermeticum* била наполно утврдена од А. Д. Нок (A. D. Nock), кој забележал силни паралели и во литературниот израз и во содржината, иако останува нејасно дали авторот на грчкиот оригинал бил автор и на други постоечки грчки трактати, или пак, бил само запознаен со другите текстови, и инспириран од нивното влијание (A. D. Nock et A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. II, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1945, pp. 285-287).

⁴ A. D. Nock, A.-J. Festugière, op. cit., p. 278-279.

⁵ За аргументи дека Апулеј не бил преведувачот, W. Scott, Ed., tran., *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, I-IV, Clarendon Press, Oxford, 1924-1936, pp. 77-78. Дилон (Dillon) го споменува „чудно неинформативниот научен труд“ на Хијсманс (B. L. Hysmans, “Apuleius - Philosophus Platonicus”, *ANRW* I 36:1, pp. 395-475), во кој се тврди дека херметичкиот Асклејиј е авторско дело на Апулеј, што оди, според Дилон „спротивно на сите стилистички веројатности“ (John Dillon, *The Middle Platonists*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, p. 477). Хорсфал Скоти (Horsfall Scotti) се навраќа на истиот труд, во обид да понуди нови елементи на лингвистичка анализа, свесна дека нема да бидат премногу (*Mariateresa Horsfall Scotti*, “The ‘Asclepius’: Thoughts on a Re-Opened Debate”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 4 (2000), pp. 396-416). За детални аргументи дека не биле Калкидиј и Мариј Викторин, кај A. D. Nock, A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. II, 277-287.

јата се покажува со истакнувањето на силната трансценденција на божественоста, позиција слична на таа на Апулеј и други платонисти од околу еден век претходно. Сепак, инсистирањето не само на трансценденцијата, туку и на иманентноста на божеството, укажува и на извесна асоцијација со стоичарската традиција, дивергирајќи од стојалиштето на највлијателните платонисти од периодот⁶. Покрај ова, делото е значаен пример на синкретизмот меѓу платонистичките и стоичките учења во историјата на филозофијата, покажан низ интересирането на незнајниот автор за врската меѓу макрокосмосот и микрокосмосот, истражувана кај Платон (особено во неговото толкување на врската меѓу космичката душа и индивидуалните души од *Тимај*), и силно асоцирана со ставовите на стоиците, позиција која дивергира од Апулеј и од неговите современници.

Во делото *Асклепиј* (*За мене овој Асклепиј е како сонцеџо – Свеџа книга на Хермес Трисмегистос во обраќање до Асклепиј*), Хермес се обраќа на својот ученик Асклепиј, кој, пак, одвреме навреме поставува прашања. Хермес прво зборува за континуитетот на животот низ космосот, како и за хиерархискиот ред според кој создателот бог владее со небесата, а небото владее со променливите тела, ред во чии рамки небесните божества комуницираат со демоните, а демоните, пак, со човештвото (2-7)⁷. Човекот има двојна функција во космичкиот систем – посветено да го воспева бог и да му служи, и да ја обработува земјата, според верувањето во двојната природа на душата и телото (8-9). Оние кои соодветно ги исполнуваат своите функции после смртта се враќаат во чисто божествена состојба, а оние кои потфрлаат се подложни на трансмиграција во животни (10-14). Основните принципи на космосот, објаснува Хермес, се три: бог, духот, и материјата⁸. Секој од нив е несоздаден и вечен, и кореспондира на различен

⁶ S. Gersh, op. cit., p. 338.

⁷ Наводите (преку реден број на главата) се според преводот со забелешки на Brian P. Copenhaver, *Hermetica – The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁸ Основната метафизичка тријада во херметичките текстови, бог, космосот и човекот, на барем едно место во корпусот е изразена низ релациите татко-син-внук (*Corpus Hermeticum*, понатаму во текстот *CH*, X, 14 – космосот е секогаш син божји, а човекот, пак, како да е син на космосот), што се наоѓа кај Нумениј (фр. 21), и уште се наоѓа, на пример, и кај Плотин (*Enn*, V, 5, 3, 16-24).

аспект од разноликите живи суштества – бог со интелектот, духот со душата, и материјата со сетилните форми (14-18). Според Хермес, првиот бог е бисексуален, во смисла на тоа дека ги произведува сите нешта без потреба од соработка со некаков втор принцип (во смисла на тоа дека бог се размножува асексуално, односно дека умее да произведе без потреба од „партнер“). Луѓето имаат по еден пол, и не умеат да се самооплодуваат, но може да учествуваат во божествено устроени мистерии преку копулација (20-21).

Врската меѓу првиот бог и човекот е истакната и преку две линии на аргументација. Така, со оглед на тоа што човекот е обдарен со разум за да ги контролира непријателските импулси на материјата, а небесните богови немаат потреба од такво нешто, во одредена смисла човекот се наоѓа поблиску до создателот отколку што се наоѓаат тие (22). Покрај ова, со оглед на тоа што човекот и создава богови, поставувајќи статуи наменети да ги примаат највишите влијанија во храмовите, а се верува дека бог ги создал супериорните богови поставувајќи небесни тела во храмот на космосот, се забележуваат сличности и во овие дејности и функции (23)⁹. Низ текстот има бројни повторувања¹⁰,

Бог е врховниот создател на космосот и на човековата природа, и треба да се забележи дека иако делови од корпусот (особено трактатите I и VII) имаат гностички елементи, концепцијата за бог се разликува од концепцијата на демиургот во гностичкиот систем.

⁹ Така, Египет е аналогија на небото, затоа што служи како храм за целиот свет. Со оваа формулација се започнува дигресија во која се предвидува опаѓањето на религиозното верување во земјата, а потоа и природните катастрофи, како инструменти на божествена ретрибуција, која би требало да предизвика враќање на дамнешниот интензитет на религиозна посветеност (*Asclepius*, 24-26).

¹⁰ Повторувањата и несредената и дискурзивна структура на текстот упатуваат кон тоа дека не се работи за една литературна единица, туку за дело составено од неколку делови (Желињски, врз база на неконзистентноста во дијалошката структура, предлага поделба на пократки текстови и тоа (i) *Asclepius* 1-14, (ii) *ibid.* 14-27, (iii) *ibid.*, 27-37, и (iv) *ibid.*, 37-41 (T. Zieliński, “Hermes und die Hermetik”, *Archiv für Religionswissenschaft* 8, 1905, pp. 321-372). Доколку поради непотребните реитерирања и неконзистентностите во филозофските учења се заклучи дека не може само еден човек да бил автор, се поставува проблемот на можноста за реконструирање на филозофски систем од овој трактат. Сепак, постојат и гледишта според кои делото е во голема мера литературна целина, како што покажува ракописната традиција, дури и ако авторот имал менталитет повеќе на собирач отколку на оригинален мислител. Така, Нок забележува дека низ целиот

па така, Хермес се навраќа на аргументот за потребата од точно извршување на функциите на човекот, затоа што, едно е да се пострада од смрт како резултат на одделување на душата од телото, но пострано е доколку се работи за вид на смрт која се манифестира со казна на душата, преку нејзино пребивање во подрачјето на немирот (можно е со ова да сака да нагласи дека космосот е вечно жив, наспроти реалноста на човековата смртност). Космосот е вечно жив затоа што вечното се содржи себеси и го оживува еднадвор. На ист начин, космосот ги содржи и оживува во негови рамки темпорално ограничените нешта (30-32). Хермес уште еднаш се навраќа на тоа дека човекот треба да си ги извршува своите функции поврзани со (и предизвикани од) неговата двојна природа, фокусирајќи се на улогата на човекот како создател на земни богови, кои претседаваат врз човековите индивидуални прашања, онака како што небесните богови извршуваат нешто како општо провидение (37-38). Се појавува прашањето за улогата на Судбината (или Суденото), што, иако може да се дефинира како нужноста што ги поврзува настаните, не може со сигурност да се тврди дека е еквивалентна на првиот бог, на светот, или, пак, на уреденоста на небесните и земските нешта. Асклепиј прашува кој дел од планот припаѓа на Судбината (имајќи го предвид верувањето дека небесните богови владеат со општите закони и правила, и дека поединечното им припаѓа на земските богови). Она што го нарекуваме „Судбина“, одговара Хермес, е нужноста на сите настани, кои секогаш се врзани еден за друг преку алки што формираат синцир. Судбината и Нужноста се врзани една за друга со најцврсто лепило, и, од двете, прва доаѓа Судбината, раѓајќи ги изворите на сите нешта, кои, пак, зависат од Нужноста да ги принуди да дејствуваат. Она што ги следи обете е Редот, структурата и временото уредување на нештата кои мора да бидат воведени во светот (39). Судбината, Нужноста и Редот се во најполна смисла производи на бог, кој владее со светот според неговиот сопствен закон и божествен план. Бог спречил тие да имаат каква било пројава на волја, или, пак, нејзин недостиг. Непоматени од гнев, ниту убедени од љубезност, тие се подложни на вечниот план, кој е самата вечност, неподвижна и неуништулива (40).

текст се провлекуваат филозофски теми од ист карактер, како и јазични паралели (A. D. Nock, A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. II, pp. 292-295).

Природата на бог и уреденоста на светот

Кога Асклепиј го прашува Хермес кои богови се извори на нештата, или први почетоци, Хермес најавува откривање на големи нешта и божествени мистерии. Постојат многу видови на богови, одговара, од кои еден дел е интелигибилен, а другиот сетилно достапен. Главните на сите класи се богови кои се изворите на сите нешта, а потем доаѓаат сетилно достапните, кои се составени од *ousia*, и кои според својот сензибилитет им влијаат на нештата. Хермес вели дека владетел, *ousiarchês*¹¹, на светот, со не многу корисната додавка „што и да се мисли под тоа“ е Јупитер, затоа што од небесата снабдува живот за сите нешта. Светлината е *ousiarchês* на сонцето, затоа што благословот на светлината се истура на светот од сончевата топка. Триесет

¹¹ Kaj Mead (G. R. S. Mead, *Corpus Hermeticum*, vol. II (изворно vol. II од *Thrice Greatest Hermes*), X - *The Key of Thrice-Greatest Hermes*, Theosophical Publishing Society, 1906, <<http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th221.html>>), стои како *essence-chief*. Фестижиер го задржува *ousiarchês*, односно адаптираната варијанта во француски/италијански јазик (A.-J. Festugière, *Ermetismo e mistica pagana*, p. 130). Меѓутоа, што се подразбира под *ousiarchês*, забележува, зависи од тоа што се подразбира под *ousia*. Фестижиер упатува на Скот, кој ја смета *ousia* во стоичката варијанта како телесна супстанција, со што *ousiarchês* е оној кој владее над (некаков вид на) материјална супстанција. За Скот ова било одлично толкување (првите три *ousiarchai* владееат врз различни сфери на небото, односно различни слоеви на огнот, четвртиот владее врз воздухот, петтиот владее врз земјата и водата, W. Scott, *Hermetica*, p. 115). Фестижиер мисли дека ова толкување е наполно незасновано, затоа што, од една страна, го занемарува суштинскиот дел од глава 19 – поделбата на божествениот свет на две категории на богови кои кореспондираат една на друга, а од друга страна, боговите *ousiarchai* не владееат директно со материјалните елементи, туку со божествените ентитети, персонифицираното небо (или свет – *Caelus*), Сонцето, триесет и шесте хороскопи, и седумте сфери, кои, од своја страна, владееат со материјата. Значењето кое треба да се атрибуира на *ousia* во овој контекст попрецизно би се определило при консултирање на формулите на Јамблих, во кои се спротивставени *ousiai* со *archai* со пример од #19. Така, кога во *De Mysteriis VIII, 1*, Јамблих одговара на Порфириј за учењето на Египќаните за првиот Принцип, за тоа дали е *Nous*, или нешто повисоко од *Nous*, и дали е единствен или поврзан со втор принцип, или пак со множество принципи, тој кажува дека поради бројноста на божествени ентитети, кои мошне се разликуваат едни од други, египетските свештеници поучувале дека постои и множество на Принципи кои кореспондираат на тие божествени ентитети, A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 131. Фестижиер наведува бројни примери од објаснувањата на Јамблих, кај кого *ousia* (во множина) има прецизно значење – се однесува на божествените ентитети од вториот ред (видливите, космичките), кои се бројни и различни, и кои како принципи ги имаат интелигибилните божества, кои, се

и шестемина (хороскопите), свездите кои се фиксирани на едно место, го имаат како *ouisarchês* Сеформниот (*Pantomorphos*), кој низ разните класи прави различни форми. Таканаречените *седум сфери* како *ousiarchai* ги имаат Судбината и Нужноста, поради што сè се менува според законот на природата, и стабилноста која се мешколи во вечна промена (19).

Во пораниот платонизам (во ставовите на Алкиној и на Апулеј, на пример), описите на бог се во прва инстанца субјективни – неговата природа се објаснува преку начинот на кој ние го перципираме, и овие се позитивни субјективни описи (бог може да биде спознаен), позитивни и негативни (бог може до некаде да биде перципиран и искажан), или негативни (бог не може да биде перципиран, објаснет, искажан). Во *Асклеиј* се забележуваат примери од сите овие начини на опишување на бог. Апофатичките елементи се присутни во реферирањето на бога како во колебливите формулации во контекст на делумното спознавање на бог (но само според начинот и до границата што самиот ги определил), така и во бројните лишувачки атрибути што му се припишуваат. Бог е непознатлив, затоа што неговата преобилна скриена природа не е дадена на разумот на човекот. Сепак, некои делови од божјата врховност и моќ стануваат очигледни, преку дејствувањето на божјите волја и сила. Така, Хермес објаснува дека „сфаќан само преку умот, богот нарекуван 'врховен' е владетел на сетилниот бог кој во него го опфаќа сето место, сите супстанции на нештата ... и сè што како било постои“ (16). Таткото и господарот на сите, кој (единствено) е сè, се покажува слободно на сите – не каде во

чини, владее со нив – *op. cit.*, p. 132. Секој космички ентитет ја извршува својата функција под влијание на надкосмичкиот бог од кого зависи. Интелигибилниот *ouisarchês* е владетелот (главниот) на *ousia*, или на космичкиот бог со кого владее. Разликата меѓу Јамблих и авторот на латинскиот *Асклеиј* е во тоа што во *Асклеиј* *ousia+arhe* е земено како владетел на супстанцијата наместо како причина за супстанцијата. Фестижиер уште забележува дека *Асклеиј* така ги наредува учењата на Јамблих и Салустиј (*op. cit.*, p. 132). Херметичката теолошка схема е споредлива со системите на доцноплатоничките/неоплатоничарски автори (како Порфириј, Јамблих и Салустиј), кои, иако се разликуваат, сепак често ги содржат двата херметички аспекта од божествената хиерархија – класите на интелигибилни и сензибилни богови, и кореспонденцијата меѓу интелигибилните и соодветните космички (сензибилни, видливи) богови (попрецизно во примерите наведени од Фестижиер, *op. cit.*, pp. 130-133).

смисла на место, ниту како, преку некаков квалитет, ниту колку, во смисла на квантитет, туку преку просветлување на луѓето со познание кое доаѓа само преку умот (29). Првиот принцип, врховниот бог, е интелигибилен (се спознава само преку умот), што е став во класични платонистички рамки. Покрај ова, Хермес додава дека сонцето ги осветлува останатите ѕвезди, не толку поради интензитетот на неговата светлина, туку преку неговите божественост и светост. Сонцето е навистина втор бог, инсистира Хермес, тоа владее со сите нешта и фрла светлина на сето она што се наоѓа во светот (29). (Пр)осветлувањето како познание (и обратно) и моќта на Сонцето се типично Платонов мотиви.

Во искажување на посветена благодарност на крајот (затоа што боговите, верува, претпочитаат искрено заблагодарување, наместо сепаленица), Хермес декламира прекрасна молитва на восхит. Во неа учесниците во разговорот се заблагодаруваат на врховниот бог, преку чија милост ја постигнале светлината на неговото знаење¹². Тие благодарат за тоа што им биле доделени верност, посветеност и љубов, преку даровите на свесноста, разумот и разбирањето, и тоа – свесност, преку која може да го познаат бог; разум, преку кој може да го бараат бог во нивните матни претпоставки; и познание, преку кое се радуваат познавајќи го. „Оние кои сме спасени од твојата моќ“, продолжува Хермес, „навистина се радуваме, затоа што бог ни се покажал наполно“. Единствениот начин на давање благодарност за човештвото е знаењето за божествената премоќ. „Сме те спознале“, продолжува молитвата, „огромна светлина што се перципира само преку разумот. Сме те разбрале, вистинскиот живот на животот, утробата полна со сето она кое треба да настане. Сме те спознале, тебе, кој вечно траеш преку замислување на сето настанувачко во совршена полнотија“. Обожувајќи го со оваа молитва доброто на божествената добрина, тие бараат само да останат во љубовта на божјото познание, и никогаш да не бидат оттрнати од таквиот живот (41)¹³.

¹² Неколку оддели претходно Хермес дава благодарност на Бог, затоа што го просветлил со светлината преку која божественоста може да биде видена (32).

¹³ Авторот овде открива три аспекти од човековото познание на бог – врската меѓу знаењето и (пр)осветлувањето; фактот дека таквото просветлувачко познание зависи од благоста божја; и, поделбата на познанието и просветлувањето во

Постојат барем две формулации кои го споредуваат познанието на бог со божествен поток на откриено знаење, односно преку примена на умот кој е подарен од божественото подрачје. Кога Хермес говори за елементите и за материјата уредена од бог да биде примателка на разновидни облици, го споменува описот на божественото, чие познание има потреба од боголика концентрираност на свесноста, и наликува на река што тече во млаз од високо, истурајќи се, истуркувајќи, така што нејзиниот брзак ја претркува нашата концентрација, и тоа не само додека слушаме, туку и кога подучуваме (3). Бог може да биде спознаен, но само на од него определен начин.

Кога Хермес одговара на прашањето за тоа кои богови ги нарекува *извори на нешп̄а̄й̄а̄*, или *џрви џочей̄џоци*, објаснува дека има многу видови на богови, од кои еден дел е интелигибилен, а еден сетилен¹⁴. Боговите не се сметаат за интелигибилни затоа што се отаде досегот на нашите способности, сепак, ние сме многу посвесни за овие интелигибилни богови, отколу за оние кои ги нарекуваме *видливи*. Хермес потсетува да се обрнува повеќе внимание, затоа што неговиот говор е надмен, дури и божествен, та останува отаде човековите мисли и напори. Ако Асклепиј не внимава и не ги слуша зборовите, предупредува Хермес, говорот ќе мине крај него, ќе протече покрај него, или пак ќе се влее назад во самиот себе, мешајќи се со потокот од неговиот извор (19).

Во извонредно долга реченица, Хермес објаснува за Бог, таткото, господарот на сè, односно, кое и да е името кое луѓето го употребуваат, нека е тоа посвето или посвечено, затоа што треба да биде свето меѓу нив, нагласува, поради разбирањето што тие го имаат. Поради преобилната големина на оваа божественост, ниедно од имињата не го именува прецизно бог, тврди тој. Ако зборот е звук на духот кој го удира воздухот и објавува желба или значење, за да може да биде сфатен од умот, и ако името, со целата негова дефинирана и заокружена содржина, составено од неколку слогови, ја овозможува сета неопходна размена меѓу човековите глас и уши, тогаш целото божјо име,

определени фази (S. Gersh, op. cit., p. 390; за познавателната вредност на фазите во Асклепиј, A. D. Nock, A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. II, p. 399).

¹⁴ Кај Мид стои дека едната класа од бројната хиерархија на боговите е ноуменална, другата сетилна (G. R. S. Mead, op. cit.).

исто така, вклучува значење и дух и воздух и сè што е во нив, или низ нив, или од нив, и тоа истовремено. Не може да се надева да го именува создателот на сета семеј, таткото и господарот на сè, со едно единствено име, дури и тоа да е составено од бројни имиња, објаснува Хермес. Бог е безимен, или, поскоро, тој е сеимен, затоа што тој е едно и сè, така што сите нешта треба да се нарекуваат со неговото име, или тој да се нарекува со имињата на сето. Бог, единствен и сè, наполно полн со плодноста на двата пола, и секогаш носејќи ја во себе својата волја, секогаш го раѓа тоа што сака да го произведе (20).

Герш ова го резимира низ три фази на човеково познание на бог. Прво, пишува, со тоа што името се состои од концептуални и физички елементи, различни (и разделни) едни од други, а Бог има когнитивни и физички манифестации кои се неразделни, тој не може да биде разбран преку името. Второ, со оглед на тоа што Бог е идентичен со сите нешта од него создадени, неговата суштина може да биде разбрана од сите тие имиња. И трето, продолжува Герш, со оглед на тоа што името е составено од ограничен број на слогови, а Бог е бесконечен во неговите начини на постоење, божествената природа не може да биде собрана, ниту разбрана, преку името¹⁵. Додека Герш има право за првата и третата фаза, тешко дека од овој говор на Хермес може да се разбере дека божјата суштина се разбира од имињата на сите нешта во целиот свет. Во овој извадок нема направено разлика меѓу манифестацијата и суштината, ниту поставување на манифестацијата и суштината така што ќе може да се претпостави дека името соодветно ја манифестира суштината. Покрај ова, ако бог е сеимен, затоа што е едно и сè, и или сите нешта треба да се нарекуваат со неговото име, или тој треба да се нарекува со имињата на сите нешта, поентата е дека суштината не може да биде разбрана од сите тие имиња. Иако авторот вели дека бог е поскоро сеимен отколку безимен, сепак, доловува дека сеименоста е неизводлива. Ова е, впрочем, прилично базичен чекор во разбирањето на онтолошките категории – ако се направи обид да се дефинира битието (сметајќи дека тоа е сè што постои), се запаѓа во неможност да се постигне класична (или аналитичка,

¹⁵ S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, p. 343.

или реална) дефиниција. Имено, со тоа што битието е сè што постои, нема ништо како множество или категорија кон кои би се припоило, тоа нема најблизок родов поим (*genus proximum*). Исто така, за битието нема ни видова разлика (*differentia specifica*), не затоа што таа не постои, туку затоа што е преголема за да биде соодветна во дефиницијата (неизводливо е да се наведе со што сè битието не е исто, односно од што сè битието се разликува, таквата дефиниција би била преширока). Во случајот на Хермес, со имињата на сите нешта, тешко е да се наведат сите имиња на нешта кои би можеле да се применат на бог, односно да се конципира името на бог кое би можело да им се даде на сите нешта, правејќи го обидот за именување неизводлив¹⁶. Бог е споменат како отаде какво било име во *Corpus Hermeticum* (V, 1) и во (V, 10), каде има и формулација за бог како сите имиња – нема ништо што Тој не е, затоа што сè е тој, и тој е сè, тој ги има сите имиња, затоа што сите се на тој еден татко. Поради ова тој самиот нема име, затоа што е татко на сите (имиња).

Во завршната молитва се заблагодаруваат на највисокиот и најпрекрасен (бог), затоа што преку милоста негова ја добиле светлината од неговата *gnosis*. Му се заблагодаруваат на светото Име, соодветно да биде обожувано, име единствено, според кое само бог е благословуван преку обожување на Господарот, за сета милост, грижа, љубов, и сите најпријатни доблести кои им ги дал, обдарувајќи ги со осет, за да може да го почувствуваат, со разум, за да може да го следат преку

¹⁶ Кога Лактангиј резимира дел од учењата на Хермес, наведува дека тој пишувал книги што се однесувале на познанието на божествените нешта, во кои Хермес ја застапувал семокта на врховниот и единствен Бог, и го споменуваат со истите имиња како и повеќемината – како Бог и Татко. За никој да не се распрашува за божјото име, Хермес рекол дека Тој е без име, подвлекува Лактангиј, и дека поради неговата едност нема потреба од име. Лактангиј ги наведува зборовите на Хермес – Бог е еден, но Тој кој е само еден нема потреба од име, затоа што тој кој е себепостоечки е безимен. Бог нема име, повторува Лактангиј, затоа што е сам. Сепак, лично име за бог се покажува како потребно кога мнозина имаат потреба за одликувачка карактеристика (во смисла, за да се денотира секоја личност со посебен знак и именување). Lactantius, *Divine Institutes* I, 6 (во A. Cleveland Coxe, *Ante-Nicene Fathers*. Volume 7, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, Christian Literature Publishing Co., New York, 1886, <<http://oll.libertyfund.org/titles/1974>>). Kaj Barry D. Smith, *The Indescribable God: Divine Otherness in Christian Theology*, Pickwick Publications, Eugene, 2012, p. 64 се упатува уште и на 1, 7 и 2, 17, во врска со тоа дека бог е во принцип безимен, но овие места не се соодветни за таквото тврдење.

појавите на нештата, и со интелигенција, за да се радуваат преку препознавање, спознавајќи го (41)¹⁷. Ова единствено име според кое само бог е благословен според религијата на предците, останува неспоменато, што е веројатно намерно испуштање во контекст на сето кажано во врска со проблемот на именувањето на бог¹⁸. И во завршниот дел се забележува конзистентност во ставовите за (не)именувањето, како и во идеите за познанието на бог: описите на бог се субјективни, затоа што неговата природа се открива и објаснува низ начините на кои бог бидува перципиран, и главно негативни – бог не може да биде вистински перципиран.

¹⁷ Без попрецизна референца, Герш повлекува споредба на завршната молитва од *Асклеиј* со грчкиот текст од *Papyrus Mimaui*, каде стои формулацијата дека Бог има „неискажливо име“ (S. Gersh, op. cit., p. 343). Во екстензивна анализа на различни аспекти од филозофската лексика во *Асклеиј*, Берголини (Marco Bertolini, “Sul lessico filosofico dell’Asclepius”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, Vol. 15, No. 4* (1985), pp. 1151-1209), авторот наведува дека *cognitio* е употребено пет пати, од кои еднаш во #8, во вообичаена смисла на познание (во смисла на познание во рамките на, и во врска со, некаква дисциплина или вештина), и четири пати во завршната молитва, постојано во контекст на реферирање на херметичкиот концепт на *gnosis* како надумствено познание и мистичко спојување со божеството (p. 1157). Термините *intelligentia-intellectus* низ делото се употребувани реферирајќи на основна разумска познавателна способност, или, пак, во поконтроверзните случаи, реферирајќи на познание типично за интелектот, интерпретација на *poiesis*, како способност за познание на реалното, или за интуирање на божественото. Во овој случај, утврдува Берголини, се работи за надразумско мистичко познание (*gnosis*) (pp. 1160-1161; бројни примери на двата вида употреба pp. 1161-1165).

¹⁸ Лактантј го пренесува Платоновият став од *Тимај* 28c3-5, формулирајќи дека космосот е владен од моќта и провидението на еден бог, чии енергија и премок се толку големи, што никој не може ниту да го поими во својот ум, ниту да го искаже со зборови, затоа што тој ја надминува секоја немерлива моќ (*De div. inst.*, I, 8, 1). Кај Платон ставот за божјите неспознатливост и неискажливост не е вака ригиден – да се спознае бог е тешко, а кај Лактантј е пренесено како невозможно. Кај Влосок се расправа дека оваа промена доаѓа од гностичкиот платонизам во кого навлегло херметички спекулации (Antonie Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis 1*, Heidelberg Akademie d. Wissenschaften, Heidelberg, 1960, особено pp. 202, 226, 225). Нок смета дека таа има право кога општо ја нагласува позицијата на херметичките дела во мислата на Лактантј, но не и во овој случај, и после опсежно разледување на неискажливоста кај Филон, Апулеј и во херметичката традиција, во споредба со платоничките ставови, меѓу другото заклучува и дека не треба да се оди надвор од традицијата на грчката филозофија за да се бараат влијанија врз ставовите за божјата трансценденција, колку и да се тие силни A. D. Nock, „The Exegesis of *Timaeus* 28“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 16, No. 2 (Jun., 1962), pp. 85-86.

Божјите атрибути

Уште во раниот платонизам важи ставот дека описите на бог може да се однесуваат на неговата природа, без да се реферира на способностите и границите на човековото познание. Во *Асклепиј* има неколку инстанции на опишување на првата причина како добро (bonus). Во дел значаен за хиерархијата на божественото (поради концептот за втор бог, што овде се јавува прв пат), кога Хермес објаснува за настанувањето на човештвото, ја споменува и божјата добрина. Кога господарот и обликувачот на сите нешта, кого со право го нарекуваме *бог*, направил бог според него¹⁹, кој може да биде виден и осетен, тој се покажал како прекрасен, направен наполно од добрината на сè, и го засакал како производ на сопствената божественост. Хермес објаснува дека бог го создал човештвото (кое ги подражава неговите разум и внимателност), затоа што вториот бог бил толку голем и добар, што бог сакал да има уште некој кој ќе се восхитува на тоа што го создал од себе (8). Кога Хермес го опишува опаѓањето на светот со одминувањето на времето („староста на светот“), предвидува непослушност, непочитување, неред, презир на сè што е добро. Сепак, го теши Асклепиј, господарот и таткото, бог чија моќ е примарна (односно врховна), владетелот на едниот бог, ќе го види сето тоа однесување, и во чин на волја, што ќе биде божја милост, ќе истапи против пороците и перверзијата во сè, поправајќи ги неправдите, измивајќи ја злобата низ поплава или уништувајќи ја во општ пламен, за да може да го обнови светот во неговата древна убавина, за да биде повторно заслужен за восхит и почит. Луѓето во тоа време со постојани благослови и восклицанија ќе го слават бог кој прави и обновува нешто толку добро. Ова ќе биде повторното раѓање на светот, предвидува Хермес, поправање и возобновување на сите нешта кои се добри, и најсвета и најсвечена обнова на самата природа. Сето ова ќе биде можно благодарение на божјата волја, која е без почеток и е вечнотраечка. Божјата волја останува иста, секогаш во нејзината сегашна состојба, затоа што не подлежи на време и промени. Бог со чинови на волјата го посакува сето она што е добро, поентира Хермес, и сите нешта се добри, ако се разгледани и посакани од бог. Таков е бог, заклучува, а светот е

¹⁹ За оваа концепција на вториот бог накратко подоцна во текстот.

негова слика и прилика – добро (потекнато или произлезено) од добро (26); единствено бог е исполнет само со добро (14). Бог е сè, говори Хермес подоцна, сè доаѓа од него, и сè зависи од неговата волја. Сето (создадено) е добро, праведно, мудро, интелигибилно само за бог. Без бог немало ништо, ниту има што било, ниту ќе има, затоа што сите нешта се од него, во него и преку него: разновидни квалитети, бројни, разни количества, сите немерливи севидности на разни форми (34).

Во некои формулации определбите на бог како добро и како едно се наоѓаат во иста поента. На самиот почеток, кога Хермес го најаува својот инспиративен говор, предвидува дека доколку Асклепиј го разбира тоа за што се зборува, целиот негов ум ќе се исполни само со добри нешта, под претпоставка дека има многу добрости, а не едно добро во кое сите тие се содржат. Сепак, едното е конзистентно со другото, логички разгледува Хермес – затоа што сите се од едно, и сите се едно, затоа што се така поврзани што не може да бидат одделени (1). Целината од сите бесконечни идеи, како и од материјата и од душата, говори Хермес, објаснувајќи за составот на светот, е едно, и се чини дека сето и потекнува од едно. Хермес дури и го опоменува Асклепиј да не заборава што кажал – дека сите нешта се едно, а едното е сите нешта, затоа што сè било во создателот пред да го создаде - и да памети дека само тој е сè. Затоа, потсетува, тој бил нарекуван сè, чии членови се сè што постои (2).

Бог како еден или единствен е претставен во веќе споменатиот дел за неговата безименост-сеименост (единствениот и сето, 20)²⁰. Говорејќи за живототворната моќ на вечноста која го придвижува светот, Хермес објаснува дека светот е примателка на времето, и цикличноста и промешувањето го освежуваат. Сепак, времето функционира според владеење на редот – всушност, редот и времето го предизвикуваат обновувањето на сè во светот преку неизменично појавување. Ништо во оваа ситуација не е стабилно, ништо не е фиксно, ништо неподвижно меѓу нештата што настануваат на земјата и на небото. Само бог е исклучок, и со право, затоа што тој е потполн, целосен, совршен во себе и по себе (30). Разбран само преку умот, богот кој се

²⁰ Слични формулации има и на други места од корпусот. Така, Тој (бог) е врховен, и Еден и единствен, вистински мудриот во сè, со тоа што нема ништо подречно од него самиот, *СН*, XV, 3.

нарекува „врховен“ е владетел на сè (16). Во веќе споменатата завршна молитва се заблагодаруваат на врховниот и највиш бог (41).

Кога Хермес објаснува за граѓата (односно природата на материјата) и за духот, забележува дека иако од почеток се чини дека не настанале, сепак, поседуваат моќ и природа на настанување и прокреирање. Вечнотраечкиот бог, вечен бог, ниту може ниту можел да настане. Она кое е, кое било, кое ќе биде засекогаш, тоа е божјата природа, наполно од себе и по себе (14)²¹. Доброто и вечното траење се во иста формулација (обновата на добар свет достоин за почит е можна благодарение на божјата волја, која е без почеток и вечнотраечка, 26).

Сепак, очигледно е дека позитивните атрибути ги вклучуваат и честите реитерирања на божјата трансценденција. Така, беше покажано дека бог во *Асклепиј* (и пошироко во *СН*) е опишуван како добар, еден, целосен или совршен, највиш, отаде небесата, вечнотраечки. Не недостигаат ни негативните (односно лишувачките) атрибути, и во оваа смисла може да се говори за очигледни апофатички елементи, покрај делумните (бог-не-е-токму-спознатлив, бог не може да биде именуван, бог е без почеток, затоа што е вечен): бог е бесконечен, бестелесен, без квалитети и без квантитет, непросторен, непроменлив.

Бог отсекогаш бил стабилен, а и вечноста секогаш стоела покрај него, содржејќи во себе свет кој не настанал, кој ја имитира вечноста, и кој бил направен според сликата на бог. Вечноста е неподвижна и фиксна, и бог е неподвижен, дури и кога се придвижува себеси, затоа што во неговата огромност, придвижувањето на неговата стабилност е самото неподвижно (31)²². Ваквото битие, недостапно за сетилата,

²¹ Исажување за вечното траење на Бог се наоѓа и на неколку места низ *СН*. На пример, има дел во кој се воспева оној кој е навистина најпрв, вечен, кој го трансцендира раѓањето, кој е Бог, создателот на општоста. После него е космосот, според неговата слика, создаден од бог, одржуван и хранет од бог, и сторен бесмртен. Она кое секогаш живее се разликува од вечното, затоа што Тој (вечниот) не бил воведен во постоење од некој друг, а дури и да се смета дека бил воведен во постоење, тој не бил воведен во постоење од себе, туку постојано и секогаш е постојано воведуван во постоење. Вечното, токму затоа што е вечно е, сето. Таткото е самиот вечен поради самиот себе (односно по себе), додека космосот станал вечен и бесмртен преку таткото, *СН*, VIII, 2.

²² Бог е неподвижен, но го движи сето движечко, *СН*, V, 5).

лежи отаде ограничувањето, разбирањето и пресметувањето (овде се мисли на бог, на вечноста, обете, едно во друго, или обете во обете), и е бесконечно (31)²³. Бог е бестелесен, претставен во сликата на рајот, оддалечен од какви било телесни објекти – тој дарува и распоредува сè што треба во светот (свесност, душа, живот), на сите форми и видови, седнат на врвот на највисокото небо, тој е насекаде и надгледува сè, затоа што постои во безсвездено место отаде небесата, одделено од сета телесност (27)²⁴. Таткото и господарот на сето, беше споменато, се покажува не каде е (во смисла на место), ниту како (во смисла на квалитет), ниту колку (во смисла на квантитет), туку преку разбирањето на разумот (29)²⁵. Бог не може да биде носен, или пренесуван, или заловуван. Каде е, од каде доаѓа и кон каде оди, како дејству-

²³ За бог, кој е Доброто, не може да се каже дека има граници. Тој е без каков било крај, и за себе е и без почеток (иако за посветените се чини дека има, а тоа е gnosis – *CH*, IV, 8).

Бог се разбира како нешто што ги има сите нешта во себе како мисли, целиот космос. Бог не може да се спознае, доколку не се стане налик на него (затоа што сличното слично познава), и затоа посветениот човек треба да се труди да порасне до истата височина како Големината која трансцендира секаква мерка, да се обиде да го надмине времето, да стане вечност, за некако да го знае бог, *CH*, XI, 20. Бог ги опфаќа и ограничува сите нешта, самиот останувајќи неограничен (XI, 18).

²⁴ Во дијалектички разговор меѓу Хермес и Асклепиј за важењето на спротивностите, Хермес прашува дали спротивното на тело би било бестелесното, со што Асклепиј се согласува. Хермес продолжува, наведувајќи дека просторот е бестелесен, но дека навистина бестелесно би можело да биде или нешто налик на бога, или самиот бог (а под „нешто налик на бога“ не мисли на нешто создадено, туку на нешто што не се создава), *CH*, II, 4.

Бог е отаде секакво име, непојавен, а најсилно манифестиран, оној кој само умот може да го контемплира, а сепак е некако видлив и за очите. Тој е без тело, односно од многу тела, односно поскоро, од сите тела, затоа што ништо што не е Бог не постои (*CH*, V, 10). Во истиот дел се осврнува и на именоста/безименоста на бог – тој е сè, и ги има сите имиња, затоа што сите имиња се негови. Но, токму затоа тој самиот и нема име, затоа што е татко на сите имиња (*ibid*).

Бог е бестелесен, а сепак преку телата ги манифестира идеите што ги има (кои се, пак, исто така, бестелесни), *CH*, XI, 16.

Бог не може да биде вознемирен, не може да биде дефиниран, нема фигура и украс, не е подложен на промена, и ниедно тело не го содржи. Покрај ова, бог е разбирлив само на себеси (*CH*, XIII, 6).

²⁵ Ниту големина, ниту простор, ниту квалитет, ниту форма, ниту време го обиколуваат бог, затоа што тој е сè, и сето го обиколува сето, и проникнува низ сето, *CH*, XII, 23.

ва и што претставува е несигурно (29), во што може да се прочита божјата непросторност (бог нема „каде?“)²⁶.

Секако, со сите нагласувања дека бог е во сè, тешко дека може да се зборува за отсуство на концепција за божјата иманентност, напротив, бог е очигледно иманентен во светот. Во инстанците кога се реферира на сите нешта кои се бог, затоа што бог е сите нешта, авторот ја покажува релацијата меѓу концептите на едното и на сето, и асоцијацијата на причина и последица (сите нешта постојат поради бог). Ако се подвлече ваквиот став за силна иманентност на бог во светот, се чини дека учењето дивергира од платонистичката линија на трансцендентен бог, и се приближува кон стоички или синкретички стоичко-платонистички концепции. Но, ваквиот став не може да се изолира и хиперболизира, туку мора да се има предвид општиот дух на текстот, во кој е присутен концептот за божјата трансценденција. Беше споменато повторувањето на Хермес дека сите нешта доаѓаат од бог, дека зависат од него, односно дека сите нешта потекнуваат од бог и се резултат на неговата волја²⁷. Исто така, сите нешта постоеле

²⁶ Ваквите негативни атрибути се наоѓаат и во опусот на Алкиној и на Апулеј, и, со толкување кое не е особено поткрепено, се наметува кај Нумениј.

Слично во *СН*, V, 10 – нема начин, нема место за бог, нигу што било од сите нешта. Бог е толку голем, што не треба да биде именуван *Bož* (во ваквиот став Керабин ја гледа идејата за неименливоста на бог прикажана на начин кој оди отаде кој било друг средно-платонички писател, D. Carabine, *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain, 1995, p. 68). Бог, сепак, треба да се нарекува со некои имиња, како *ἰαίηκο*, *СН*, II, 15-17 и *гобро* *СН*, VI, 4.

²⁷ Во херметичкиот корпус бог не е ова и не е она, туку причината на ова и она: бог не е ум, туку е причина за умот; бог не е дух, туку причината што духот постои; бог не е светлина, туку причина за светлината (*СН*, II, 14). Ваквото „не ова“ и „не она“ негирање се наоѓа кај Плотин, на пример. Бог е причината на сите нешта, и е во сите нешта, но не е ништо од нив, тој е бестелесен и безсуштински (*anousiastos*), или несусанцијален, затоа што ја надминува *ousia* (*СН*, II, 5). Овој став наликува на *Држава* 509В, каде Доброто е надпостојечко. Сепак, според Фестижиер *anousiastos* не е токму идентично со *anousios* во неоплатоничарски контекст, затоа што треба да се разликува нешто што има постоење отаде постоењето, и нешто без определено постоење (A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste*, vol. 4 - *Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris, 1954, p. 71). Во корпусот се јавува ставот дека за бог не може да се каже дека постои, а сепак, поради јазичната неопходност, се споменува божјо постоење.

Бог е и истовремено скриен и очигледен. Ова го нема толку во *Асклепиј*, но е неколку пати споменато во останатите трактати од корпусот. Скриениот бог ги

во бог пред да бидат создадени, значи постоењето има пред-постоење, или се работи за две фази – пред, и по создавањето од страна на бог. Предегзистенцијата во бог упаѓува на кореспондирање на бог со создадените нешта уште пред временски лоцираниот процес (или темпорален процес) на создавање, како и на кореспондирање и после создавањето. И покрај бројните повторувања на ставот дека сè е бог и бог е сè (односно сите нешта), не се работи за целосна еквиваленција, поради бројните повторувања дека нештата (објектите, процесите, душите, настаните, сè што постои и сè што се случува), зависат од бог, произлегуваат од него, и се одржувани од него. Покрај ова, процесот на создавање не е само темпорален, затоа што создавањето е резултат на дејствувањето на божјата волја, која, иако дејствува во времето, останува непроменлива и независна од времето. Создавањето, значи, е комбинација на темпорален и нетемпорален процес, а бог има двојна релација со создаденото: го содржи во неговата предегзистенција, го овозможува и одржува создавајќи го, и е создаденото. Ваквата линија на аргументација потврдува дека бог од *Асклеиј* е истовремено иманентен и трансцендентен.

Во објаснување на хиерархијата на божественоста, Хермес наведува втор бог, кој бил создаден од врховниот бог, според неговата слика (8)²⁸. Во истиот говор Хермес вели дека бог произвел прв бог

создава сите нешта, кои се пројавуваат, но тој останува непројавен (*CH, V, 7* – овој трактат, впрочем и е насловен *Иако непројавен, Бог е најсилно пројавен*). Божјата добрина се открива во сите нешта, така што тој, иако скриен, е секогаш присутен (*CH, V, 1*). Присуството во светот е истовремено манифестирано и скриено – тој е скриен, а сепак најочигледен. Бог се разбира само преку мислата, а сепак може да го видиме со нашите очи (*CH, V, 10*). Божјата природа останува непозната, неразбрана, неискажлива, поради нејзината трансцендентност. Божјата суштина се манифестира преку создавачкото дејствување, затоа што Бог е истовремено во сите нешта и надвор од сите нешта (*CH, V, 10*). Овој концепт за манифестирање преку дејствувачкиот аспект, е познатието преку енергиите карактеристично за византиските концепции, и за Џон Скот на Запад (*De div. nat.*, 650D, 678C) и, во одредена мера, кај Филон и кај Плотин.

Бог мора да се открива, затоа што не може да се дојде до негово познание на човечки начини. Божјата моќ е таква што нема ништо човечко со неа споредливо, таа не може да му биде позната на човекот. Поради тоа што на земјата нема ништо како бог, ако тој не се открие, останува непознат и неспознатлив (*CH, XI, 5*).

²⁸ Грчкиот текст е цитиран кај Лактангиј (*De div. inst.* VII, 18), кој, реферирајќи на дел кој не фигурира во латинскиот *Асклеиј*, тврди дека вториот принцип е, исто

од себеси како негов втор (8). Постои и формулацијата што реферира на бог како на господарот и таткото, со највисока моќ, владетелот на еден бог (26). Според веќе наведените карактеристики на овој втор бог – прекрасен, полн со божјата добрина, кој може да биде виден и осетен, и чија убавина предизвикала бог да го засака како производ на неговата божественост (8), може да се претпостави дека се работи за физичкиот свет. Хермес му најавува на Асклепиј теорија која на многумина им се чини неверојатна, и предупредува да биде примена со внимание и со ревност. Светот (во овој случај употребен е зборот *caelum*, наизменично употребуван со *mundus* низ текстот), перцептибилниот бог, објаснува Хермес е задолжен за сите тела чие растење и опаѓање се на товар на сонцето и месечината. Но бог, кој е нивниот создател, самиот е владетел на светот и на душата, и на сите нешта кои се во светот (3). Во овој дел светот е експлицитно определен како бог кој може да биде перципиран. Доста значаен дел во врска со определувањето на вториот бог како светот е и следниов дел. Господарот на вечноста е првиот бог, експлицитно кажува Хермес, светот е вториот, а човештвото е третиот. Бог е создател на светот и на сè што тој содржи, владеејќи со сите нешта заедно со човештвото, кое е задолжено за сложените, составените нешта. Човештвото и светот се меѓусебни украси, и со оглед на божествената составеност на човештвото, правилно е што светот се нарекува „убаво уреден“, иако „космос“ би било уште посоодветно. Хермес објаснува и за распоредот на достапноста на познанието. Така, човештвото се знае себе и го знае светот, затоа тоа е внимателно во врска со улогата која ја игра, и со она кое му е корисно. Човештвото дава најголеми пофалби и благодарности на бог, славејќи ја неговата слика, но не игнорирајќи дека тоа е втората слика на бог, кој има две слики – светот и човештвото (10)²⁹. Авторот на *Асклепиј* го дефинира и сон-

така, „прв“, односно дека херметичкиот автор постулира ко-заменувачка релација меѓу првиот и вториот принцип, со тоа што вториот бог е трансцендентен духовен принцип. Според Герш, интерпретацијата на Лактантиј е можеби поддржана од делови од грчкиот корпус каде се предвидувало изведувањето на таков принцип (на пример, *СН*, V, 20, S. Gersh, op. cit., p. 370).

²⁹ Низ *СН* има бројни слични формулации. Неколку од нив се следниве: навистина прв од сите, вечен и трансцендирајќи го раѓањето, е бог, создателот на сето општо; втор е оној кој е „според неговата слика“, космосот, воведен во постоење од него *СН*, VIII, 2. Бог е господарот на космосот, а космосот е господар на сето тоа што е

цето како втор бог, кој владее со сè, фрлајќи светлина врз сето она што се наоѓа во светот (29). Ова може да се покаже како збунувачки став, но не се работи за дискрепанца во учењето, поради тоа што во херметичката филозофија сонцето игра особена улога. Покрај тоа, низ текстот се појавуваат стојалиштата дека светот владее со физичките процеси, користејќи го сонцето (3; 30); како што светот дава живот, така сонцето владее со животните процеси, значи постои изедначување меѓу светот (вториот бог) и сонцето (3; 27; 30). За познавателните прашања, пак, особено значајно е тоа што сонцето го осветлува светот онака како што интелектот го осветлува човека – сонцето е онтолошки пресудно, а нему аналоген му е интелектот (18)³⁰.

Очигледни се апофатичките конструкции во *Асклепиј*, како јасно формулирани лишувачки атрибути за бог, и силни ставови за неговата непознатливост, како ставови за неговата делумна (и од него одредена и контролирана) спознатливост, или како спознатливост преку светот (како негово дело, односно негов дел), и преку Доброто во светот. Позитивните атрибути се мошне чести, но се постојано опкружени со ставови за бојјата природа што не може да биде спознаена од сетилата, ниту од човековите ограничени моќи на разумот, што покажува дека концепциите за иманентноста на бог во светот се постојано придружувани од подлежечка концепција за трансцендентното, непознатливо, неискажливо божество.

во космосот. Космосот е син бојји, но нештата во космосот се од космосот. Тој бил соодветно наречен така, ред, уреденост, затоа што тој уредува сè во различноста на раѓањето (животот, сите дејства, брзината на дејствувањето на нужноста, составот на елементите и редот на неговите суштества), *СН*, IX, 8. Повторно – космосот е првиот од живите нешта, додека човекот е вториот по него, иако прв кој е подложен на смртта, *СН*, X, 12.

³⁰ Учењата за вториот бог и за хиерархијата на интелегивилните и сензибилните богови може да се чинат како независни делови од херметичката теологија, барем во поглед на фактот дека се јавуваат во различни оддели на текстот, како и поради тоа што не реферираат едни на други. Се јавуваат и проблеми поради тоа што и светот и сонцето се опишани како втор бог во еден оддел, а како првиот и вториот член на серијата на сензибилни богови во друг оддел. Герш се обидува, преку хоризонтално и вертикално сопоставување во табела, да расветли дел од хиерархиските разидувања, во S. Gersh, op. cit., pp. 377-379.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Bertolini, Marco, “Sul lessico filosofico dell’Asclepius”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, Vol. 15, No. 4 (1985), pp. 1151-1209.
- Carabine, Daphne, *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain, 1995.
- Copenhaver, Brian P., *Hermetica – The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Dillon, John, *The Middle Platonists*, Cornell University Press, Ithaca, 1996.
- Festugière, A.-J., *Ermetismo e mistica pagana*, trad. Luigi Maggio, Il Melangolo, Genova, 1991.
- Festugière A.-J., *La révélation d’Hermès Trismégiste II: Le Dieu cosmique*, J. Gabalda, Paris, 1949.
- Festugière, A.-J., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. 4 – Le dieu inconnu et la gnose, Gabalda, Paris, 1954.
- Gersh, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, vol. 1, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986.
- Hijmans, B. L., “Apuleius – Philosophus Platonicus”, *ANRW* 36:1, pp. 395-475.
- Horsfall Scotti, Mariateresa, “The ‘Asclepius’: Thoughts on a Re-Opened Debate”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 4 (2000), pp. 396-416.
- Johannis Scotti Erivgenae, *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, vol. III, I. P. Sheldon-Williams, Ludwig Bieler, Eds., The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1981.
- Lactantius, Divine Institutes, Cleveland Coxe, A., Ed., *Ante-Nicene Fathers*. Volume 7, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, Christian Literature Publishing Co., New York, 1886, <<http://oll.libertyfund.org/titles/1974>>.
- Mead, G. R. S., *Corpus Hermeticum*, vol. II, Theosophical Publishing Society, 1906, <<http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th221.html>>
- Nock, A. D. „The Exegesis of Timaeus 28“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 16, No. 2 (Jun., 1962), pp. 79-86.
- Nock, A. D., Festugière A.-J., *Corpus Hermeticum*, vol. II, Société d’édition Les Belles Lettres, Paris, 1945.
- Numénus, *Fragments*, Budé’ édition par E. des Places, Belles Lettres, Paris, 1973.
- Plotinus, *Enneads*, vol. 1-9, A. H. Armstrong, transl., Harvard University Press, Cambridge, 1989.

- Scott, W., Ed., transl., *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, I-IV, Clarendon Press, Oxford, 1924-1936.
- Smith, Barry D., *The Indescribable God: Divine Otherness in Christian Theology*, Pickwick Publications, Eugene, 2012.
- Wlosok, Antonie, *Laktanz und die philosophische Gnosis 1*, Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Heidelberg, 1960.
- Zieliński, T. "Hermes und die Hermetik", *Archiv für Religionswissenschaft* 8, 1905, pp. 321-372.

