

*Jan Ciglencečki*  
EMPEDOKLOV  
NAUK O  
POSMRTNEM  
PRESELJEVANJU  
V LUČI  
HERMETIČNEGA  
TRAKTATA  
*KORĚ KOSMOU*

*STR. OD-DO*

JAN CIGLENEČKI  
ŠVABIČEVA 7  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

OSREDNJA TÉMA PRIČUJOČEGA PRISPEVKA je odnos med Empedoklovim naukom o preseljevanju dajmonov in eshatološko doktrino, kakršna je izpričana v hermetičnem spisu Korē kosmou. V okviru tega avtor v prvem delu na kratko predstavi arhaične grške predstave o metempsihozi, s posebnim poudarkom na Empedoklovi misli, nato pa v drugem delu izpostavi nekatere splošne vzporednice med zgodnjo grško filozofijo in hermetizmom. Temeljna analogija se po avtorjevem mnenju skriva v dvojni konceptualizaciji kozmosa, ki je po eni strani ječa božanske duše in zato pojmovan negativno, po drugi strani pa je razumljen kot uspelo delo stvarjenja, ki ga krasita lepota in urejenost. V tretjem delu skuša avtor s pomočjo odlomka § 42 Korē kosmou vzvratno rekonstruirati nekatere aspekte Empedoklove nauka o preseljevanju dajmonov, pri čemer podrobneje obravnava kriterije njihovega vzpenjanja in vprašanje prve inkarnacije. Na osnovi primerjalne analize se izkaže, da so osnovni kriteriji, ki odločajo o nadaljnji usodi dajmonov, izrazito moralne narave in jih je mogoče aplicirati ne samo na ljudi, temveč tudi na živali in morda celo rastline. V zvezi z vprašanjem prve inkarnacije se avtor nagiba k mnenju, da izhodiščno točko, s katere se začanja veriga vnovičnih rojstev, ne predstavljajo rastline kot najnižje oblike živih bitij, temveč najvišja med njimi – človek.

Ključne besede: zgodnja grška misel, metempsihoza, Empedokles, preseljevanje dajmonov, hermetizem, hermetični trakrat *Korē kosmou*

**ZUSAMMENFASSUNG**

*Empedokles' Lehre von der Wanderung der Daimonen im Lichte des hermetischen Traktats Korē kosmou*

*Das Hauptthema des vorliegenden Beitrags ist das Verhältnis zwischen Empedokles' Lehre der Wanderung der Daimonen und der eschatologischen Doktrin, wie sie in der hermetischen Schrift Korē kosmou bezeugt ist. In diesem Rahmen sind im ersten Teil die archaischen griechischen Vorstellungen von der Metempsychose, mit besonderer Hervorhebung der Denkart Empedokles', kurz dargestellt. Im zweiten Teil hebt der Author einige allgemeine Parallelen zwischen der frühgriechischen Philosophie und dem Hermetismus hervor. Die wesentliche Analogie sieht der Author in zweifacher Konzeptualisierung des Kosmos, der einerseits als Gefängnis der göttlichen Seele und deshalb als negativ verstanden wird, andererseits aber als ein gelungenes Schöpfungswerk, das von Schönheit und Ordnung geziert ist,*

*erfasst wird. Im dritten Teil versucht der Verfasser mit Hilfe des Abschnitts § 42 des Korē kosmou einige Aspekte der Daimonen-Lehre Empedokles' rückläufig zu rekonstruieren, wobei ausführlicher die Kriterien ihres Aufstiegs und die Frage der ersten Inkarnation behandelt werden. Aufgrund der vergleichenden Analyse stellt sich heraus, dass die Grundkriterien, die das weitere Geschick der Daimonen bestimmen, ausgesprochen moralischer Natur sind und man sie nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Tiere und vielleicht sogar Pflanzen applizieren kann. In Hinsicht auf die Frage der ersten Inkarnation, neigt der Autor zur Meinung, dass den Ausgangspunkt, an dem die Kette der Wiedergeburten beginnt, nicht die Pflanzen als die niedrigste Form der Lebewesen darstellen, sondern die höchste davon – der Mensch.*

*Stichwörter: frühgriechische Philosophie, Metempsychose, Empedokles, Wanderung der Daimonen, Hermetismus, hermetisches Traktat Korē kosmou*

## ::UVOD

Predstava na-videzne bivajočnosti kozmosa je ena najstarejših predstav, ki se pojavlja v miselnih sistemih najrazličnejših kultur, še posebno izrazita pa je v zgodnji grški filozofiji. V skladu s to predstavo je celotna pojavnost vesolja navadno razumljena kot vse-obsegajoči privid, katerega ujetniki smo tako ali drugače tudi mi. Zaradi osebne vpletenosti slehernega človeškega bitja, predstavo na-videzne bivajočnosti pogosto spremljajo eshatološko-soteriološki motivi, v arhaičnem grštvu najpogosteje v obliki vere v posmrtno preseljevanje. Posebno vlogo igra pri tem motiv osebnega pobožanjenja, ki ne pomeni le konca dolgotrajnega životarjenja v verižni izmenjavi življenja in smrti, temveč hkrati – in predvsem – osvoboditev iz varljivega labirinta vesoljnih prividov, ki nas obdaja. Kar zadeva predstave posmrtnega preseljevanja, je potrebno na začetku poudariti, da pri tem “ne gre samo za pripovedovanje mita, niti za neko značilno jasno, podob polno zgodbo, ki naj pojasni kultno obredje ali nek poseben dogodek, temveč za oznanjanje nauka, ki je v neposrednem odnosu do človeka in v dobesednem smislu pretendira na resnico”.<sup>1</sup>

Nauk o preseljevanju duše je v grškem svetu izpričan že relativno zgodaj, močno prisoten je v obdobju klasične grške filozofije, spomnimo se Platonovih dialogov *Fajdon*, *Gorgija*, *Menon*, *Država*, *Timaj*, še posebno pa se razmahne v času helenizma, ko naj bi na ruševinah klasične misli vzniknila nova duhovna gibanja, za katera je značilno usihanje spekulativne moči. V delu *Ancient*

<sup>1</sup>Burkert, str. 112.

*Philosophy, Mystery and Magic*<sup>2</sup> avtor Peter Kingsley prepričljivo dokazuje, da je takšna shematizacija antične misli, ki vidi v helenizmu le zaton antičnega genija, v svojem izhodišču izrazito atenocentrična, saj ne upošteva duhovne raznolikosti in vpliva drugih antičnih tradicij, ki so bile v odnosu do atenske "mainstream" filozofije neodvisne. Kar zadeva helenistična duhovna gibanja, se tako pogosto razkrije, da so ta v številnih aspektih nadaljevanje veliko starejše modrosti, ki je bila zaradi zgodovinske prevlade atenske filozofije pozneje potisnjena v ozadje, kljub temu pa o njenem vzporednem obstoju pričajo številna duhovna gibanja, ki se sporadično pojavljajo v različnih obdobjih na različnih koncih antičnega sveta. "Ena glavnih ovir pri odkrivanju teh niti kontinuitete je bila nenavadna tendenca po precenjevanju Aristotelove pomembnosti",<sup>3</sup> ki izhaja iz arogantne predpostavke, da je ravno njegov koncept filozofije, pojmovane kot racionalne znanosti, nekakšna kulminacija in edini resnični kriterij antičnega duha. V skladu s tem so vsi drugi pristopi, ki se skušajo do odgovorov na temeljna človeška vprašanja povzpeti po drugačnih poteh, z razsvetljenega stališča Aristotela in njegovih naslednikov (med slednje sodi tudi veličina antičnih doksografov),<sup>4</sup> nujno izraz miselne degradacije in vsesplošnega duhovnega zatona. Številna gibanja, ki v helenizmu "nenadoma" vzniknejo in jih navadno klasificiramo pod oznako sinkretizmi, so tako nekakšen *novum* samo s stalušča klasične atenske, še posebno Aristotelove filozofije, ne pa tudi v odnosu do nekaterih starejših tradicij, s katerimi jih vežejo stoletja kontinuitete. Nekaj podobnega velja tudi za poenostavljajoče vrednostne sodbe, ki helenistične miselne sisteme označujejo kot "korak nazaj", seveda spet glede na mišljenje, kakršno je značilno za klasično grštvo.

Prav tako napačno kakor pretirano povečevanje Aristotela je seveda zahajanje v drugo skrajnost in zanikanje velikanskega vpliva, ki ga je na helenistično duhovnost imela klasična atenska filozofija. Na tem mestu bi zato želeli poudariti predvsem to, da je fenomen grške duhovnosti, kakršna se vzpostavi v helenističnem Egiptu, v številnih aspektih izraz širše in veliko kompleksnejše slike, ki je ni mogoče pojasniti samo z Aristotelom, četudi je njegov vpliv nesporen. V zvezi z raznolikostjo idej in tradicij, ki so vplivale na nastanek in razvoj novih gibanj, velja zato še posebno ozavestiti dejstvo, da mnoge poti, po katerih so te ideje prihajale v Egipt, niso šle nujno skoz Atene.<sup>5</sup>

<sup>2</sup>P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Empedocles and Pythagorean Tradition, Oxford 1995.

<sup>3</sup>*Ibid.*, str. 340.

<sup>4</sup>Dejstvo, da izhodišče večine doksografskih virov predstavlja ravno peripatetična šola, je še posebno zgovorno zato, ker je preko te linije aristotelški pogled, ki pogosto izkrivlja zgodnje grške miselne koncepte, postal nekakšen *opinio communis*.

<sup>5</sup>Prim. Kingsley, str. 341.

Eden takšnih miselnih tokov je tudi starodavna magijsko-religiozna, Atenam mimobežna tradicija, ki sega globoko v obdobje arhaičnega grštva, njene korenine pa je mogoče iskati že v velikih kulturah bližnjega vzhoda. Ta magijsko-religiozna filozofska tradicija se je v grškem svetu, kakor v omenjeni študiji pokaže Kingsley, začejala z zgodnjim pitagorejstvom in orfičnimi gibanji, eden njenih najznačajnih predstavnikov pa je tudi Empedokles. V geografskem smislu so bile te "pitagorejske in orfiške ideje, ki jih je mogoče datirati nazaj do 5. stol. pr. n. št., iz južne Italije ali Sicilije prenešene v Aleksandrijo in še naprej do nižin zgornjega Egipta".<sup>6</sup>

V zvezi z antičnimi duhovnimi tradicijami na splošno, še posebno pa s pitagorejskim gibanjem, h kateremu v širšem smislu prištevamo tudi Empedokla,<sup>7</sup> je potrebno poudariti, da so bile le-te vedno dovzetne in odprte za raznorazne vplive, kar še posebno velja za področje Egipta; "ironično je ena izmed implikacij te odprtosti tudi ta, da se pri preučevanju preživetja pitagorejstva ne smemo omejiti samo na ti. novopitagorejsko gibanje, temveč moramo v enaki meri vzeti v obzir tudi hermetizem. Skoraj predvidljivo enako velja tudi za Empedokla".<sup>8</sup> Znotraj tega širšega okvira je zato osrednja naloga pričujočega prispevka, da skuša na osnovi najdaljšega, a kljub temu manj znanega hermetičnega besedila *Korē kosmou*, pri katerem je vpliv sicilskega misleca še posebno izrazit, vzvratno osvetliti nekatere manj izpostavljene aspekte Empedoklovega nauka o posmrtnem preseljevanju.

## ::ARHAIČNE GRŠKE PREDSTAVE O POSMRTNEM PRESELJEVANJU

V zvezi z naukom o metempsihozi (gr. *metempsychōsi-*), Herodot na nekem mestu omenja,<sup>9</sup> da so "določeni Grki" to razširjeno verovanje, ki je predstavljalo glavno alternativo tradicionalnemu grškemu pojmovanju smrti, kakršno je izpričano pri Homerju, prevzeli od Egipčanov: "Egipčani so bili prvi, ki so trdili, da je človeška duša nesmrtna, saj po razpadu telesa vedno prehaja v drugo živo bitje, ki se (takrat) rojeva. Ko tako prepotuje (skoz) vse zemeljske in morske (živali) ter ptice, nato/vnovič preide v rojevajoče se človeško telo;

<sup>6</sup>Kingsley, str. 243–244. Ni naključje, da so bili tudi papirusni fragmenti, ki so jih nedavno najdeni v *Strasburški deželni in univerzitetni knjižnici*, prvotno odkriti na področju zgornjega Egipta; o tem podrobneje Ciglenečki (2006), str. 190–195.

<sup>7</sup>Empedokla s pitagorejskim gibanjem ne povezuje samo geografska bližina, tj. območje južne Italije in Sicilije, temveč ga v njihovo družščino tudi kar zadeva nauk eksplicitno umešča tudi antična doksografija. Prim. npr. Diog. Laert. VIII, 54.

<sup>8</sup>Kingsley, str. 334.

<sup>9</sup>Herodot II, 123.

njeno preseljevanje traja tri tisoč let. To verovanje so si prilastili tudi Grki, nekateri prej, drugi pozneje, kakor da bi bilo njihovo lastno; njihova imena poznam, vendar pa jih ne zapišem”.<sup>10</sup> Kljub temu, da pisec njihova imena skrivnostno zamolči, pa je iz drugih virov znano, da je bil nauk o preseljevanju duše, kakršnega omenja Herodot, v grškem svetu razpoznavni znak pitagorejskih in orfičnih krogov.

Kar zadeva zgodnje pitagorejstvo, je med vsemi nauki, ki so jih Pitagori in njegovim naslednikom, bolj ali manj upravičeno, pripisovali pozneje, najbolj zanesljivo izpričan ravno nauk o posmrtnem preseljevanju duše. Ta nauk ima izrazite moralno-praktične implikacije,<sup>11</sup> saj je glavni cilj “pitagorejskega življenja”, kakor bi temu rekel Platon,<sup>12</sup> celovito očiščenje duše. Slednje je – podobno kakor pri Empedoklu – mogoče doseči prek stroge askeze, ki jo določa vrsta pravil, na prvem mestu prepoved ubijanja živih bitij in uživanja mesa.

Najstarejše pričevanje o pitagorejski teoriji metempsihoze je Ksenofanov fr. DK II B 7, 2–5, v katerem se slednji, kakor nam pove Diogen Laertski,<sup>13</sup> norčuje iz Pitagore in njegovega nauka: “Ko je nekoč šel mimo, ko (so) pretepali psa, / se mu je (ta) zasmilil, (zato) je izrekel naslednje besede: Prenehaj vendar z udarci, zakaj dušo prijatelja / sem prepoznal, ko sem zaslišal njegovo cviljenje.” Nadalje nauk o transmigraciji duše v zvezi s Pitagoro omenja tudi Ion iz Hiosa, ki v epigramu za Ferekida pravi takole: “Kdor se sedaj odlikuje v pogumu in časti, / bo po propadu (telesa) živel v duši krasno življenje, / če si je modrec Pitagora v resnici / pridobil znanja in se naučil več kakor vsi (drugi) ljudje” (DK 25 B 4).<sup>14</sup> Med najstarejšimi pričevanji o grških predstavah posmrtnega preseljevanja – po najverjetnejših razlagah gre ravno za Pitagorov nauk – velja navesti tudi Empedoklov fr. DK 31 B 129, v katerem se omenja neznani modrec: “Med tistimi pa je bil neki mož, ki je vedel čezmerne stvari, / pridobil si je največje bogastvo razuma, / bil je največji vladar vsakršnih modrih dejanj; / zakaj ko je segel nazaj z vsemi svojimi mislimi, / je zlahka videl vsako od vseh bivajočih stvari, / tudi v desetih in dvajsetih človeških dobah.” Zadnji verz tega fragmenta evocira pred oči tiste legende o Pitagori, ki poimensko naštevajo njegove predhodne inkarnacije v človeški obliki.<sup>15</sup>

Po nekaterih poznejših pričevanjih, ki pa verjetno odsevajo zgodnejše

<sup>10</sup>Vsi prevodi so avtorjevi, razen če ni navedeno drugače.

<sup>11</sup>Za razliko od navedenega Herodotovega pričevanja je v pitagorejskem nauku, kakor opozarja Philip, veliko večji poudarek na njegovi etični plati. Prim. Philip, str. 168–169, op. 8.

<sup>12</sup>Plat. *Rep.* 600b.

<sup>13</sup>Diog. Laert. VIII, 36.

<sup>14</sup>Diels-Kranzova izdaja ta fragment sicer navaja pod oznako “zweifelhaft”.

<sup>15</sup>Prim. Diog. Laert. VIII, 4–5.

predstave, je pri pitagorejcih telo (*sw ma*) razumljeno kot grob-zapor (**shma-froua**), v katerega je ujeta nesmrtna duša. Pitagorejcem je bila v skladu s tem verjetno blizu tudi predstava, da je izvorna domovina duše območje božanskega, vendar pa je ta misel, kakor tudi številne druge, eksplicitno izpričana šele pri Empedoklu.

Za odtenek drugačno sliko posmrtnega preseljevanja je mogoče razbrati iz znamenitih "orfičnih lističev", majhnih zlatih ploščicah z napotki za pot v onstranstvo. Najstarejši med njimi so nastali okrog leta 400 pr. n. št., pri čemer pa je mogoče domnevati, da so bili narejeni po arhetipskem vzorcu, ki datira najpozneje v 5. stol. Ker se v okviru zastavljenega dela v kompleksno problematiko odnosnosti orfičnih besedil in pitagorejstva ne moremo podrobneje spuščati, naj na kratko omenimo le, da je zlate lističe kritika v 19. stol. najprej razumela v kontekstu orfičnih gibanj, pozneje pa se je pod vplivom Wilamowitza<sup>16</sup> prebudil val skepticizma, ki je začel dvomiti v orfično provenienco zlatih lističev. Günther Zuntz, avtor poglobljene študije o antični religiji na področju Sicilije in južne Italije, v sklopu katere je podrobneje obravnavana tudi Empedoklova pesnitev *Očiščenja*,<sup>17</sup> je tako v duhu tega skepticizma zlate lističe označil za produkt pitagorejskega miselnega milieu-a, pri čemer je odločno zanikal vsakršne povezave z orfičnimi in dionizičnimi kultu. Nedolgo zatem so Zuntzevo trditev na laž postavile najdbe novih primerkov; na zlatem lističu, ki so ga našli v Hipponionu,<sup>18</sup> se namreč v zadnjem verzu eksplicitno omenjajo **mustai kai barcoi**, kar te napise nedvomno postavlja v kontekst dionizičnih kultov, s katerimi so bila orfična besedila tesno povezana. S tem odkritjem je postala stara teza o "orfičnih lističih" zato spet aktualna, kljub temu pa številne nejasnosti ostajajo.

Ne glede na to, kakšna je prava identiteta teh lističev, pa se na splošno zdi, da na njih najdemo drugačen model posmrtnega preseljevanja, kakršnega izpričujejo najzgodnejši viri o pitagorejskem nauku. Podobno kakor slednji so tudi pisci orfičnih besedil telo razumeli kot ječo, v katero je ujeta nesmrtna duša – o tem zgovorno pričajo nekateri odlomki iz Platona<sup>19</sup> –, vendar pa se v njihovem nauku, v nasprotju s pitagorejskim, veliko bolj eksplicitno omenja vmesni postanek duše v podzemlju, pri čem ima poseben pomen srečanje s tamkajšnjo kraljico (**cqoniwn basil eia**).<sup>20</sup> O motivu osebne divinizacije, s katero se zaključí dolgotrajna veriga vnovičnih rojstev, na teh "orfičnih li-

<sup>16</sup>Prim. Wilamowitz-Moellendorff, str. 200sl.

<sup>17</sup>G. Zuntz, *Persephone*, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, Oxford 1971.

<sup>18</sup>Prim. Zuntz (1976), str. 129–151.

<sup>19</sup>Prim. Plat. *Crat.* 400c, *Gorg.* 493a-b, *Phaid.* 62b.

<sup>20</sup>Prim. Zuntz (1971), str. 300–305.

stičih” priča znameniti verz “blažen in najsrečnejši, postal boš bog namesto smrtnik”. V zvezi s tem velja omeniti, da predstavljajo te “osupljive izjave o pobožanjenju in nesmrtnosti, ki jih najdemo na zlatih lističih, (...) najbolj neposredne in zgovorne paralele z znamenito Empedoklovo trditvijo, da je sam postal “nesmrten bog, nič več umrljiv”.”<sup>21</sup>

Podoben nauk o posmrtnem preseljevanju, kakršen je izpričan na zlatih lističih, najdemo tudi v Pindarjevi *Drugi olimpijski odi*, ki je nastala leta 476 v počastitev zmage Terona iz Akraganta. Tako kot na zlatih lističih se tudi pri Pindarju eksplicitno omenja vmesni postanek in sojenje duše v Hadu. Za razliko od pitagorejcev, ki v krog vnovičnih rojstev poleg ljudi vključujejo tudi živali, “se zdi v Pindarjevem herojskem ambientu nepredstavljivo, da bi bile v inkarnacijski krog vključene tudi živali”,<sup>22</sup> četudi tega s popolno gotovostjo ni mogoče zanikati. Na splošno je, kar zadeva starogrški imaginarij, malo verjetna predstava, da bi bilo v Hadu mogoče soditi tudi živalim, saj je čut za pravičnost (**dikh**) kot predpogoj vsakršnega sojenja *specificum* človeških bitij, kakor beremo že pri Hesiodu.<sup>23</sup> V zvezi s Pindarjevim naukom o posmrtnem preseljevanju, natančneje s hierarhijo živih bitij, v katere se lahko utelesijo duše, je potrebno omeniti tudi njegov fr. 133; v njem se kot najboljša možna oblika med človeško vrsto, podobno kakor bomo videli pozneje pri Empedoklu, omenjajo “ponosni kralji” in “možje, ki so največji v modrosti”.

Gledano v celoti lahko na osnovi navedenih pričevanj zaključimo, da sta bila v Empedoklovem času v grškem svetu razširjena (vsaj) dva modela posmrtnega preseljevanja, pri čemer je bil Empedokles, kakor trdi Alt, skoraj zanesljivo seznanjen z obema:<sup>24</sup> na eni strani “pitagorejski” model, ki v krog vnovičnih rojstev vključuje tako ljudi kot živali (morda tudi rastline), pri čemer se v maloštevilno ohranjenih pričevanjih vmesni postanek duše v podzemlju, v kolikor je ta sploh predviden, in končna apoteoza eksplicitno ne omenjata, ter na drugi strani “orfični” model, ki v reinkarnacijski krog najverjetneje vključuje samo človeška bitja, pri čemer ima večji poudarek vmesno bivanje in sojenje duše v podzemlju, vse skupaj pa je izrazito osredinjeno okrog motiva končnega pobožanjenja. Kakor bomo videli v nadaljevanju, je Empedoklov nauk o posmrtnem preseljevanju nekakšna sinteza obeh arhaičnih modelov, saj v krog vnovičnih rojstev vključuje tako rastline in živali kakor tudi ljudi, po drugi strani pa ima pri tem osrednjo vlogo tudi motiv končnega pobožanjenja.

<sup>21</sup>Kingsley, str. 258–259; prim. tudi Empedoklov fr. DK 31 B 112, 4.

<sup>22</sup>Alt, str. 387.

<sup>23</sup>Prim. Hes. *Erga*, 276sl.

<sup>24</sup>Prim. Alt, str. 388.



## ::Empedoklov nauk o posmrtnem preseljevanju

Kljub svoji fragmentarnosti predstavlja Empedoklov nauk najboljše ohranjeno arhaično pričevanje o posmrtnem preseljevanju. Osrednje mesto v tem nauku zavzema pojem dajmona, gr. **daimwn**, ki je v arhaični grščini označeval "božansko bitje", negativne konotacije, kakršne je ohranil do danes, pa je dobil šele v judovsko-krščanski tradiciji. Kar zadeva Empedoklove fragmente, pojem dajmona v njih v celoti nadomešča, četudi ne sinonimno, pojem duše, gr. **yuchy** ki se v ohranjenih odlomkih pojavi le enkrat in še takrat v splošnejšem pomenu "življenja",<sup>25</sup> nikoli pa ne v kontekstu posmrtnega preseljevanja.

Standardna rekonstrukcija Empedoklovih pesnitev, kakršno v svojih *Pred-sokratikih* podajata H. Diels in W. Kranz,<sup>26</sup> nauk o preseljevanju dajmonov, na osnovi pozitivistične predpostavke, da je treba "religiozne" fragmente striktno ločiti od "naravoslovnih", uvršča v (domnevno) religiozno pesnitev *Očiščenja* (**Kaqarmoi**) Kar zadeva takšno razvrščanje fragmentov, je nedavno odkritje novih papirusnih odlomkov pokazalo, da je bila eshatološko-religiozna tematika veliko tesneje prepletena s kozmološkimi, torej naravoslovno-znanstvenimi teorijami, kakor je bilo mogoče pričakovati. Novejši raziskovalci Empedoklove misli so zato v zvezi z naukom o preseljevanju dajmonov zvečine soglasni, da ne gre za nikakršen *specificum* pesnitve *Očiščenja* (četudi se verjetno pojavlja tudi tam), temveč za enega osrednjih motivov, po našem mnenju morda celo rdečo nit pesnitve *O naravi* (**Peri; Fusew~**).

Zunanji okvir Empedoklovega nauka je razviden iz fr. DK 31 B 115, za katerega Plutarh pravi, da se je nahajal na "začetku (Empedoklove) filozofije" (**ejh arch/ th~ filosofia~**): "Obstaja prerokba Nujnosti, bogov starodavna odločba, / večna, z obširnimi prisegami zapečaten; / tisti, ki so z umorom v grehah oskrunili svoje ude / in storili napako, da so krivo prisegli, / dajmoni, ki so prejeli dolgotrajno življenje, / blodijo trikrat desetisoč dob odmaknjeni od blaženih, / in zrastejo v teku časa v razne umrljive oblike, / menjavajoč težke steze življenja. / Moč zraka jih namreč požene v morje, / morje izpljune na zemeljska tla, zemlja pa v žarke / svetlečega sonca, ki vrže v vrtince jih zraka. / Drug od drugega jih sprejemajo, a vsi jih sovražijo / Zdaj tudi sam sem eden od njih, ubežnik od bogov in blodeči, / ki verjame v blazneči Prepir" (DK 31 B 115).<sup>27</sup> Izvirni greh, zaradi katerega so dajmoni pahnjeni v telesno izgnanstvo, je kakor vidimo izrazito moralne narave in

<sup>25</sup>Prim. fr. DK 31 B 138: "zajemajoč življenje (**ajpo; yuchn**) z bronom".

<sup>26</sup>Diels, H. in Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951.

<sup>27</sup>Vsi prevodi Empedoklovih fragmentov so povzeti po Ciglenečki (2006).

najverjetneje povezan s kršenjem zakona, ki prepoveduje ubijanje živih bitij (mh; kteinein to; ejnyucon).<sup>28</sup>

V nadaljevanju pesnitve<sup>29</sup> Empedokles opisuje, kako padli dajmoni ogrnjene v "tuje oblačilo iz mesa" (DK 31 B 126) prispejo na zemljo, kjer se začena njihovo potovanje skoz različne oblike živih bitij. Empedokles tako na nekem mestu našteva svoje predhodne inkarnacije: "Kajti nekoč bil sem že deček in deklica, / grm in ptič in nema riba iz morja" (DK 31 B 117). Na hierarhični lestvici živih bitij, kakor se zdi, obstajajo določene vrste, ki so primernejše za utelesitev dajmonov in verjetno predstavljajo nekakšno odskočno desko za prehajanje v višje oblike živih bitij; takšne prehodne inkarnacije so v rastlinskem in živalskem svetu lovorji in levi: "Med zvermi se rodijo kot levi, ki v gorah imajo brlog in spijo na zemlji, / kot lovorji pa med lepolasimi drevesi" (DK 31 B 127). Najrazvitejše oblike zemeljskih bitij so po Empedoklovem prepričanju predstavniki človeške vrste: "Proti koncu pa bivajo kakor preroki, pesniki, zdravilci / in vodje med ljudmi, ki živijo na zemlji, / iz tega vzklijejo kot bogovi, vzvišeni v časteh" (DK 31 B 146).<sup>30</sup> Preroki, pesniki, zdravilci in vodje so po Empedoklovem prepričanju tiste oblike živih bitij, ki se bodo neposredno po smrti osvobodile bremena vnovičnih rojstev, ki jih priklepa na varljivo bivanje v kozmosu, in svojo zemeljsko eksistenco dokončno zamenjale z božansko: "Z drugimi nesmrtniki si ognjišče in isto mizo delijo, / brez deleža v človeških bolečinah, neuničljivi" (DK 31 B 147). Na končno pobožanje, o katerem govori fragment, verjetno na simbolični ravni namiguje tudi znamenita legenda o Empedoklovi smrti, po kateri naj bi skočil v vulkansko žrelo Etna in se od tam povzpел med bogove.<sup>31</sup>

Gledano v celoti predstavlja nauk o preseljevanju dajmonov ogrodje celotne Empedoklove misli, katere osnovna struktura je v grobih potezah sledeča: dajmoni so iz božanske domovine po lastni krivdi izgnani v varljivo pojavnost kozmosa – temeljne zakonitosti, po katerih ta kozmos deluje, obravnava pesnitev *O naravi* – in obsojeni na dolgotrajno potovanje skoz sovražna elementarna področja, od koder se ob koncu velikega reinkarnacijskega cikla ponovno povzpnejo med bogove. Ne glede na to, da je takšen okvir najbolj smiselna vez med navidez nekompatibilnima pesnitvama, pa se kljub vsemu ob tem zastavlja paleta vprašanj, ki na osnovi ohranjenih fragmentov ne dopuščajo enoznačnih odgovorov. V sklepnem delu bomo skušali na nekatera

<sup>28</sup>Prim. fr. DK 31 B 135.

<sup>29</sup>Vprašanje same rekonstrukcije Empedoklovih pesnitev v celoti puščamo ob strani. O tem podrobneje Ciglenečki (2006), pogl. "Rekonstrukcija pesnitev".

<sup>30</sup>Fragment ima izrazite avtobiografske konotacije; iz antičnih pričevanj je namreč razvidno, da je bil historični Empedokles, vsaj v očeh svojih sodobnikov, verjetno vse to, kar našteva navedeni fragment.

<sup>31</sup>Prim. Kingsley, pogl. "Death on Etna".

od njih odgovoriti s pomočjo mnogo poznejšega hermetičnega besedila, ki je ohranjeno pod naslovom *Korē kosmou*.

## ::EMPEDOKLES IN HERMETIZEM

Hermetična besedila, ki naj bi zvečine nastala v prvih stoletjih našega štetja, so navadno razdeljena na dve skupine: na eni strani se tako govori o “filozofskih” oz. “teoretičnih traktatih”, pri katerih naj bi bilo v ospredju motrenje bivajočega in spoznanje Boga,<sup>32</sup> na drugi strani pa o “poljudnih” oz. “tehničnih” besedilih, ki naj bi zadevali magijo, alkimijo, astrologijo in sorodne vede.<sup>33</sup> Kar zadeva omenjeno dihotomijo med “filozofskimi” in “poljudnimi” hermetičnimi besedili, je potrebno poudariti, da je takšno razlikovanje, ki izhaja iz novoveškega razumevanja bistva tako filozofije, magije kot religije, več kot očiten anahronizem; ker podobno razlikovanje pogosto projiciramo tudi v zgodnjo grško misel,<sup>34</sup> si je nujno vedno znova zastaviti vprašanje, v kolikšni meri so se antični pisci dejansko gibali znotraj takšnih distinkcij. V večini primerov se izkaže, da ne gre za razlikovanja, ki so bila lastna antičnim mislecem, temveč v prvi vrsti za tista, ki so lastna nam samim.

Arbitrarnost delitve hermetičnih spisov na filozofske in poljubne je najbolj očitna na primeru hermetičnega *Corpusa*, za katerega na splošno velja, da vsebuje izrazito “filozofska” oz. “teološka”, skratka teoretična besedila. V ločeno zbirko se je hermetični *Corpus* oblikoval šele v bizantinskem obdobju, verjetno pa tudi takrat ne “zaradi nič boljšega razloga kakor naključnega posredovanja besedil ali predsodkov bizantinskih kompilatorjev”.<sup>35</sup> Slednji so namreč iz svojega izbora nemilostno črtali vse, kar se je tesneje dotikalo magije, alkimije, astrologije ali zdravilstva, s tem pa so anticipirali poznejšo delitvo hermetičnih spisov na “filozofske” in “poljubne”. Ne glede na to, da so bizantinski učenjaki na ta način močno zameglili pravi obraz hermetizma kot pojava, pa kljub temu že površen bralec hermetičnih spisov opazi, da so tudi v najbolj “teoretskih” med njimi navzoči številni elementi magije, alkimije in astrologije.

Kar zadeva odnosnost, ki se kaže med zgodnjegrško, še posebno Empedoklovo mislijo in hermetizmom, smo že v uvodnem delu omenili mistično-religiozno

<sup>32</sup>Prim. *Corpus hermeticum* I, 3.

<sup>33</sup>Prim. npr. Festugière (1967), pogl. “L’hermétisme”. K filozofskim besedilom, s katerimi se bomo ukvarjali v nadaljevanju, lahko v skladu s tem razlikovanjem prištevamo 17 (grških) traktatov, zbranih v znameniti *Corpus hermeticum*, poleg njih pa še (latinski) *Asklepij*, 42 (grških) spisov, ki so ohranjeni v Stobejevem *Antologiju*, 3 (koptski) teksti iz Nag Hammadi kodeksov, (armenske) *Definicije* in ti. *Dunajski fragmenti*.

<sup>34</sup>Prim. Ciglencečki (2006), str. 167sl.

<sup>35</sup>Copenhaver, str. xxxii.

filozofsko tradicijo, ki se začneja s pojavom zgodnjega pitagorejstva na grškem Zahodu, pozneje pa se manifestira v različnih duhovnih gibanjih. Še posebno intenzivno privre na dan v obdobju helenističnega Egipta, kjer se zliva z avtohtonimi oblikami religije, magije in mišljenja. Ta zmožnost prepletanja in specifična fleksibilnost pitagorejske tradicije, ki je v enaki meri značilna tudi za Empedokla, pa “je še posebno očitna v primeru njihovega odnosa do hermetizma in hermetičnih spisov.”<sup>36</sup>

Med formalnimi sorodnostmi, ki povezujejo Empedoklovo misel s hermetičnimi spisi, velja na prvem mestu izpostaviti takorekoč identično strukturo posredovanja samega nauka, ki ima izrazit značaj razodetja in temelji na osebni odnosu med (pol)božanskim učiteljem in iniciiranim učencem. Med ohranjenimi Empedoklovimi fragmenti se ta odnos, ki je značilen za številna okultna gibanja, najbolj jedrnato izraža v verzu “vse te stvari bom izpolnil le zate”,<sup>37</sup> pri čemer je iz konteksta razvidno, da gre pri objektu stavka za posredovanje ezoteričnega nauka; “najbližje vzporednice (temu) Empedoklovemu zagotovu (...)

– to so tudi edine prave vzporednice znotraj celotnega korpusu ohranjene grške in latinske književnosti – najdemo v svetu grško-egipčanskega misticizma: v magijskih papirusih (še posebno v znamenitem *Pariškem papirusu*), hermetizmu in alkemistični literaturi.”<sup>38</sup>

Podobno kakor Hermes, osrednja figura hermetičnih spisov, čigar avtoriteta temelji na njegovi božanski naravi, tudi Empedoklovo podoba obdaja pridih božanskega učitelja, o čemer pričajo tako njegove lastne izjave, med katerimi velja omeniti verz “jaz pa nesmrten bog, nič več umrljiv”,<sup>39</sup> kakor tudi številna sekundarna pričevanja o njegovem življenju.<sup>40</sup> Med slednjimi so v tem oziru še posebno zanimiva arabska pričevanja, ki v Empedoklu vidijo “duhovnega vodjo in preroka, ne zgolj v omejenem smislu “vedeževalca” ali “vidca”, temveč v širšem kot nekoga, ki je sposoben razkriti ljudem izvor in položaj njihovih duš in jim pokazati pot nazaj k duhovnem izviru;”<sup>41</sup> skratka, gre za strukturo, ki je skoraj natanko takšna kot jo srečamo v hermetizmu, le da ima tam vlogo božanskega sla in odrešitelja Hermes.<sup>42</sup>

<sup>36</sup>Kingsley, str. 333.

<sup>37</sup>Emp. DK 31 B 111, 2.

<sup>38</sup>Kingsley, str. 221.

<sup>39</sup>Emp. DK 31 B 112, 4; prim. tudi DK 31 B 23, 11.

<sup>40</sup>Prim. Ciglenečki (2006), str. 170sl.

<sup>41</sup>Kingsley, str. 382–383. V tem smislu je arabsko izročilo, kakor dokazuje Kingsley, verjetno bližje historičnemu Empedoklu kakor to priznava zahodna tradicija, ki sicer – pod Aristotelovim vpivom – v njem vidi predvsem racionalnega naravoslovca. Prim. *ibid.*, pogl. “From Empedocles to the Sufis”.

<sup>42</sup>Hermes je odrešitelj predvsem v tem smislu, v kolikor je prišel ljudi osvoboditi njihove nevednosti, kajti “nevednost je zlo duše” (*Corpus hermeticum* x, 8).

Kar zadeva vsebinske sorodnosti, se najbolj očitna vzporednica kaže v predstavi božanske narave sleherne duše, ki je značilna tako za pitagorejce, orfike in Empedokla kakor za hermetizem in številna gnostična gibanja. Pri vseh teh duhovnih tradicijah je božanska duša obsojena na verigo vnovičnih rojstev zunaj njene božanske domovine, kamor se bo na koncu velikega reinkarnacijskega cikla znova vrnila. V tem smislu sta, če se omejimo samo na dve izmed naštetih tradicij, tako Empedoklova misel kakor “hermetizem po svojem bistvu soteriološko razodetje”, saj je pri obeh prisilno bivanje duše na zemlji takorekoč ekvivalent smrti.<sup>43</sup> V prvem spisu hermetičnega *Corpusa*, ki je znan pod naslovom *Pojmander*, tako najdemo besede, katerih osrednjo poanto, prav tako pa vzvišeni ton, bi lahko mirno pripisali tudi Empedoklu: “Zakaj ste se vi, na zemlji rojeni ljudje, izročili smrti, ko pa imate pravico biti deležni nesmrtnosti? Premislite še enkrat, vi, ki ste potovali skupaj z zмотo in se družili z nevednostjo! Osvobodite se temačne luči, bodite deležni nesmrtnosti in pustite minljivost za sabo”.<sup>44</sup> Podobno kakor pri Empedoklu, kjer sta odrešitev dajmonov in vzpon med bogove dosegljiva prek celovite telesne in duhovne askeze, ki vključuje visoko moralno zavest, je tudi v hermetičnih spisih moralno-praktični aspekt močno poudarjen; v 10. traktatu hermetičnega *Corpusa* lahko tako beremo, da je za vzpon duše potrebno dvojje: “spoznati božje stvari in nobenemu človeku ne prizadeti krivice”,<sup>45</sup> k čemer pa lahko dodamo še prehrabno etiko, ki jo prav tako srečamo že pri pitagorejcih in Empedoklu.

Odrešitev duše je, kakor smo videli, nedvomno osrednji motiv hermetizma, s katerim je tesno povezan tudi specifičen, po svojem bistvu izrazito ambivalenten odnos do kozmosa. Ta ambivalenca se kaže v tem, da je celotno stvarstvo po eni strani razumljeno kot lepo in urejeno, po drugi strani pa je isti kozmos hkrati nekakšen *locus poenae* za izgnane duše. Za razliko od nespremenljive božanske biti je zanj značilno nenehno spreminjanje: “kozmos, ki je čudovit, ni pa dober (...); zlahka ga premagajo zunanji vplivi in je prvi med vsemi stvarmi, ki so spremenljive; med vsemi stvarmi, ki bivajo, pa je drugo in nepopolno v sebi. Ko je enkrat nastalo, biva večno, toda biva v nastajanju in v stalnem procesu nastajanja kakšnosti in kolikosti”.<sup>46</sup>

Ta dvojna konceptualizacija kozmosa pa ni značilna samo za hermetizem, kakor pogosto pozabljamo, temveč je izrazito navzoča tudi v zgodnji grški misli, v največji meri morda pri Parmenidu in Empedoklu; kar zadeva oba

<sup>43</sup>Carozzi, str. 62.

<sup>44</sup>*Corpus hermeticum* 1, 28 (Češarek, str. 16).

<sup>45</sup>*Ibid* x, 19 (Češarek, str. 50); prim. tudi Fowden, str. 106–107.

<sup>46</sup>*Ibid* x, 10 (Češarek, str. 48).

omenjena grška misleca, je pri njiju manifestni kozmos razumljen bodisi kot videz/mnenje (**doka**) (Parmenid) bodisi kot prevara (**apath**) (Empedokles),<sup>47</sup> kljub svoji na-videzni bivajočnosti pa je vendar, kakor pove že beseda **kosmo-**, lepo urejen in ga je vredno raziskovati. Že od samih začetkov je ta dvojnost v dojemanju kozmosa lastna tudi pitagorejcem, saj je kozmos kot mesto utelešenja nesmrtni duše tudi pri njih po eni strani pojmovan negativno, po drugi strani pa sta zanj značilni harmonija in lepota; v zvezi s tem ne preseneča, da so zato doksografska pričevanja v zvezi s Pitagoro in pitagorejci zmedeno razpeta med poročila o njihovem “mističnem” nauku, ki zadeva transmigracijo duše, in “znanstvenem” raziskovanju narave – oboje namreč izhaja iz tega ambivalentnega, a vendar enega samega pogleda na kozmos. Kar zadeva odnos med zgodnjo grško filozofijo in hermetizmom, velja v tej zvezi še enkrat poudariti, da je bilo ravno pitagorejsko gibanje, kakor smo omenili, še posebno zaslužno za prenos starejših idej preko Sicilije v Egipt. Ta historična povezava morda pojasnjuje po našem mnenju temeljno analogijo med zgodnje grško in hermetično mislijo, ki se kaže ravno v dvojni, pozitivno-negativni konceptualizaciji kozmosa.

### ::Hermetični traktat *Korē kosmou* (fr. xxiii Nock–Festugière)

*Korē kosmou* (**Korh kosmou**), kar pomeni *Vesoljna deklica* (ali tudi *Zenica vesolja*), je najdaljši hermetični spis, ki je ohranjen preko Janeza Stobeja (6. stol. n. št.), pisca iz makedonskih Stobijev. Kakor se zdi, gre za enega najbolj težavnih hermetičnih besedil, ki “ne predstavlja številne težave samo v posameznih filoloških vprašanjih, temveč tudi kar zadeva njegovo kompozicijo in duhovno-zgodovinsko umestitev”.<sup>48</sup> Na splošno je za *Korē kosmou* mogoče reči, da ima “vse prej kot koherentno strukturo”,<sup>49</sup> v čemer naj bi se odlikovala predvsem raznolikost vplivov, ki so nesprenno povezani v celoto.<sup>50</sup> V tem kolažu najrazličnejših izročil še prav posebno izstopajo nekatera grška.

Preden si podrobneje ogledamo odlomek § 42, ki je za Empedoklovo misel neposredno relevanten, naj na kratko navedemo osrednja težišča celotnega besedila. V grobih potezah je namreč vsebino *Korē kosmou*, katere zunanji okvir sestavlja pogovor med boginjo Izido in njenim sinom Horom, mogoče razdeliti na dva, mestoma neorgansko povezana tematska sklopa: a) motiv stvarjenja sveta, ki obsega odlomke §§ 2–4, 9–13 in 50–52, in b) pripoved o

<sup>47</sup>Emp. DK 31 B 23, 9; prim. tudi Ciglenečki (2006), str. 176–177.

<sup>48</sup>Holzhausen, str. 402.

<sup>49</sup>Fowden, str. 35.

<sup>50</sup>Za pregled različnih teorij, ki zadevajo raznolikost vplivov, glej Holzhausen, str. 403.

nastanku, padcu in vzpenjanju duš, ki obsega odlomke §§ 14–63. Kar zadeva nauk o posmrtnem preseljevanju duše, je za témo naše razprave, kot rečeno, zanimiv predvsem odlomek § 42, v katerem Stvarnik nagovarja izgnane duše in našteva nekatere vrste, ki so najboljše za njihovo utelesitev:

Pravičnejše (sc. duše) med vami, ki lahko pričakujejo preobrazbo v božanstvo, (bodo) med ljudmi pravični kralji, pristni filozofi, ustanovitelji (mest) in zakonodajalci, resnični vedeževalci, pristni nabiralci korenin, najodličnejši preroki bogov, izkušeni glasbeniki, modri astronomi, zanesljivi opazovalci ptičev,<sup>51</sup> vestni žrtvovalci in drugi, ki so vredni lepih in dobrih (stvari). Med ptiči (bodo) orli, kajti oni ne napadajo in ne žrejo (pripadnike) svojega rodu, niti ne dopustijo, da bi v njihovi bližini kakšna druga žival delala krivico šibkejši od nje; orlovska narava namreč stremi po najpravičnejšem. Med štirinožnimi živalmi (bodo) levi, kajti to je močna žival, (ki) ima neutrudno naravo in se z umrljivim telesom na nek način vežba v nesmrtni naravi; nikoli se namreč ne utrudijo niti ne počivajo. Med plazilci (bodo) kače,<sup>52</sup> kajti to je krepka in dolgoživa žival, nepokvarjena in tako ljubeča do ljudi, da se jim bodo nekatere pustile celo ukrotiti; nimajo strupa in pomlajujejo se tudi v starosti kakor narava bogov. Med plavajočimi živalmi (bodo) delfini, kajti sočustvujejo s tistimi, ki padejo v morje; žive namreč prenesejo na zemljo, mrtvih pa se ne dotaknejo, čeprav so najbolj požrešne od vodnega rodu.

Če smo v predhodnem poglavju na splošno izpostavili nekatere temeljne idejne analogije med Empedoklom in hermetizmom, pa lahko v primeru § 42 *KorĚ kosmou*, kakor se strinja večina raziskovalcev, govorimo tudi o konkretnih zgodovinskih povezavah.<sup>53</sup> Pri tem odlomku gre namreč, kakor je prvi opozoril Zuntz, za očitno interpolacijo, kar se kaže v številnih vsebinskih anomalijah, še posebno v odnosu do predhodnih odlomkov (§§ 38–39), pri katerih dominira vpliv Platonovega *Timaja*.<sup>54</sup> Na osnovi teh nekonsekventnosti<sup>55</sup> je v zvezi z naukom o preseljevanju duše, kakršnega izpričuje odlomek § 42, zato mogoče zaključiti, da je le-ta vzet iz neke druge eshatološke doktrine, ki je neodvisna in nezdružljiva s platonskimi miti.<sup>56</sup> Številne podobnosti med § 42 in Empedoklovo mislijo, za katere je težko verjetno, da bi bile samo naključne, govorijo močno v prid tezi, da se v ozadju celotnega odlomka skriva ista magijsko-religiozna filozofska tradicija, o kateri smo govorili na začetku.

<sup>51</sup>Mišljeni so prerokovalci, ki napovedujejo na osnovi ptičjega leta.

<sup>52</sup>Verjetno gre za posebno vrsto nestrupene kače imenovane "pareias"; grški izraz je **drakonte-**.

<sup>53</sup>Prim. Kingsley, str. 373.

<sup>54</sup>Prim. Plat. *Tim.* 41e–42c; prim. tudi Holzhausen, str. 414.

<sup>55</sup>Prim. Festugière (1945–1954), zv. III., str. ccii sl.

<sup>56</sup>Prim. Zuntz (1971), str. 233, op. 4.

Na osnovi predpostavke, da izhaja odlomek § 42 iz iste duhovne verige, del katere je tudi Empedokles, je tako dejansko mogoče, kakor upravičeno trdi Zuntz, vzvratno rekonstruirati nekatere aspekte Empedoklovega nauka o posmrtnem preseljevanju.<sup>57</sup>

Preden pa se dokončno lotimo te naloge, si še enkrat ogledimo nekatere fragmente, ki so neposredno povezani z odlomkom § 42: v prvi vrsti je to fr. DK 31 B 146, ki našteva najboljše inkarnacije znotraj človeške vrste: "Proti koncu pa bivajo kakor preroki, pesniki, zdravilci / in vodje med ljudmi, ki živijo na zemlji, / iz tega vzklijejo kot bogovi, vzvišeni v časteh"; nadalje fr. DK 31 B 127, ki omenja najboljše utelesitve v živalskem in rastlinskem svetu: "Med zvermi se rodijo kot levi, ki v gorah imajo brlog in spijo na zemlji, / kot lovorji pa med lepolasimi drevesi"; na koncu pa še fr. DK 31 B 117, ki našteva Empedoklove predhodne inkarnacije: "Kajti nekoč bil sem že deček in deklica, / grm in ptič in nema riba iz morja".

## ::EMPEDOKLOV NAUK O PRESELJEVANJU *DAJMONOVIN* ODLOMEK § 42 *KORĒ KOSMOU*

Vzporednice med fr. DK 31 B 146, v katerem Empedokles omenja "preroke (*mantei-*), pesnike (*umnopoloioi*), zdravilce (*ihtrioi*) in vodje (*promoi*)", ter odlomkom § 42, ki navaja "pravične kralje (*basilei- dikaioi*), pristne filozofe (*filosofoi gnhsioi*), ustanovitelje (mest) in zakonodajalce (*ktistai kainomogetai*), resnične vedeževalce (*mantei- ajhqeii-*), pristne nabiralce korenin (*rizotomoi gnhsioi*), najodličnejše preroke bogov (*aristoi profhtai qewn*), izkušene glasbenike (*mousikoii; empeiroid*), modre astronome (*ajstronomoi noeroii*), zanesljive opazovalce ptičev (*oijmoskopoi safei-*) in vestne žrtvovalce (*akribeii- qutai*) in druge", so same po sebi tako očitne, da ne zahtevajo veliko komentarja.<sup>58</sup> "Ideja najboljših inkarnacij kaže nazaj k pitagorejcem in še posebno k Empedoklu".<sup>59</sup> V obeh primerih gre tako za naštevane najvišjih oblik živih bitij, ki predstavljajo zadnjo stopnjo pred končnim vzponom dajmona/duše med bogove in se tako ali drugače odlikujejo po pravičnosti, resničnem védenju (slednje nikakor ne izključuje magije in vedeževalstva) in značajni odličnosti.

Kar zadeva konkretne historične povezave z Empedoklom, velja še posebno izpostaviti omembo "nabiralcev korenin" oz. dobesedno, "rezačev korenin", gr. *rizotomoi*, to je zeliščarjev in implicitno magijskih zdravilcev, kakršen

<sup>57</sup>Prim. *ibid*, 233–234; prim. tudi Kingsley, str. 345.

<sup>58</sup>Prim. tudi Pindarjev fr. 133.

<sup>59</sup>Kingsley, str. 345.



je bil tudi sicilski mislec sam. Potrditev tega aspekta njegovega delovanja, ki je bilo sicer izredno raznoliko, najdemo v znamenitem fr. DK 31 B III, v katerem Empedokles svojemu učencu razkriva magijske cilje svojega nauka. V prvem verzu tega fragmenta pri tem omenja tudi nekakšna zdravila, gr. **farmaka**, ki so “nastala, da odvrčajo zla in starost”,<sup>60</sup> pri čemer pa samega izraza “zdravila” ne smemo razumeti preveč dobesedno,<sup>61</sup> saj je “njegova primarna referenca, brez dvoma, magijski izvleček iz rastlin. Kakorkoli že, izraz “pharmakon” je imel tudi širše konotacije “uroka” ali “čarovnije”; tukaj pri Empedoklu ga ne smemo razumeti samo kot referenco na zdravila, temveč implicitno tudi na inkantacije (**epwidai**), ki so spremljale nabiranje rastlin in njihovo pripravo”.<sup>62</sup> Na osnovi vsega tega lahko omembo “nabiralcev korenin”, ki se pojavi samo v hermetičnem tekstu, razumemo kot očitno aluzijo na Empedokla in zdravilske metode njegove šole, ki so bile tesno povezane z magijskimi praksami.<sup>63</sup>

Na prvi pogled manj očitne so vzporednice med fr. DK 31 B 127 in odlomkom § 42; za razliko od hermetičnega besedila, ki podrobneje navaja najboljše vrste štirih različnih živalskih rodov (ptičev, štirinožcev, rib in kač), izpostavlja Empedoklov fragment samo leva in hkrati v istem dahu omenja najboljšo rastlinsko vrsto, o čemer pa odlomek § 42 ne govori. Kljub tej navidezni nepodobnosti, lahko ob natančnejši primerjavi vidimo, da se oba odlomka vendarle ujemata vsaj v eni točki, in sicer v omembi leva, hkrati pa si v nobeni eksplicitno ne nasprotujeta. Omenjene razlike je zato mogoče pripisati tako fragmentarni ohranjenosti Empedoklovega nauka kakor tudi arbitrarnosti morebitne skrajšave izvirnega besedila, iz katerega si je pisec *Korē kosmou* sposodil snov za odlomek § 42; ta je bil v preostalo besedilo, kot rečeno, vrinjen od drugod.<sup>64</sup>

V kolikor torej drži, da so navidezne divergence posledica fragmentarne ohranjenosti obeh odlomkov, ne pa tudi globjih vsebinskih razlik, lahko nepopolno sliko, ki jo dobimo na osnovi enega, upravičeno dopolnimo z drugim, in seveda, vice versa. “Poznejše besedilo lahko tako navajamo kot potrditev tega, da je Empedoklova pesnitev vsebovala sistematičen opis stadijev vzpona

<sup>60</sup>Emp. DK 31 B III, I.

<sup>61</sup>Izraz **farmaka** bi lahko prevedli tudi kot “strupi” ali “praški”.

<sup>62</sup>Kingsley, str. 222; o antičnem magijskem zeliščarstvu na splošno glej Scarborough, str. 138–175.

<sup>63</sup>O magijskem značaju Empedoklove medicinske šole priča tudi odlomek iz psevd-Hipokratovega spisa *O božjasti*, v katerem anonimni pisec, sicer pripadnik konkurenčne medicinske šole, odločno napada tovrstne “čudodelnike, mazače, separje in bahače, ki se pretvarjajo, da so zelo pobožni in da vedo nekaj več”; prim. Ciglencečki (2004), str. 156.

<sup>64</sup>Na mestu, kjer bi v *Korē kosmou* pričakovali, da bo govor o utelesitvah v rastlinske oblike, tj. po obravnavi človeških in rastlinskih vrst, se besedilo namreč nenadoma prekine.

dajmona, od rastlinskega prek živalskega do človeškega sveta, pri čemer je najvišje mesto med pticami pripisoval orlu, med plazilci pa, najverjetneje, neškodljivi kači imenovani *pareias*.<sup>65</sup> Med štirinožci najvišje mesto, kakor vemo tudi iz fr. DK 31 B 127, nesporno pripada levu, med ribami pa verjetno delfinu, kar domnevno potrjuje tudi fr. DK 31 B 17, ki omenja “nemo ribo (ki skače) iz morja (*ejal o-*).<sup>66</sup> Enačenju ribe in delfina bi morda lahko ugovarjali, da je med vsemi “ribami” ravno delfin tista, ki je najmanj nema, vendar pa je obenem treba tudi priznati, da je celoten konec verza korumpčen in izraz *ej lopo-*, ki naj bi označeval nemost, močno vprašljiv.

Tudi v zvezi z vprašanjem določitve kriterijev, po katerih dajmoni prehajajo v višje oz. nižje oblike živih bitij, nam traktat *Korē kosmou* ponuja zanimive analogije. Kakor je mogoče razbrati iz ohranjenih Empedoklovih fragmentov, je osrednji kriterij, ki odloča o nadaljnji usodi dajmonov, vsaj kar zadeva človeka, nedvomno zakon o neubijanju živih bitij.<sup>67</sup> Za živali, in še manj za rastline, omenjeni zakon verjetno ni zavezujoč, saj bi bilo na primer od leva, ki je po Empedoklovem prepričanju najboljša vrsta med štirinožci, nesmiselno pričakovati, da ga bo spoštoval, naravnost absurdno pa bi ga bilo aplicirati na rastline. Samo po sebi se zato ob tem zastavlja vprašanje kriterijev, v skladu s katerimi se po hierarhični lestvici živih bitij premikajo dajmoni, utelešeni v rastline in živali; ker ohranjeni Empedoklovi fragmenti, kakor se zdi, na to vprašanje ne ponujajo odgovora, si oglejmo, kaj nam o tem govorijo analogije s *Korē kosmou*.

Odlomek § 42 omenjenih kriterijev sicer eksplicitno ne navaja, kljub temu pa je med vrsticami mogoče razbrati, da je tudi pri določitvi hierarhije živalskih vrst, podobno kakor pri človeku, dominantna “ideja pravičnega, resničnega, pristnega, na splošno plemenitega obnašanja, opazimo pa lahko celo asociacije na nesmrtnost”.<sup>68</sup> Orel je tako najboljša vrsta ptičev zato, ker ne napada in ne žre pripadnikov svojega rodu, prav tako pa ne dopusti, da bi kakšna druga žival delala krivico šibkejši od nje. Za razliko od orla, katerega odličnost je utemeljena na njegovih moralnih kvalitetah, pa je kača najboljša vrsta med plazilci zato, ker je po svoji lastnosti, omenja se nenehno pomlajevanje, sorodna božanski naravi. Podobne utemeljitve najdemo tudi pri obeh preostalih živalskih vrstah, ki ju omenja odlomek § 42. Iz vsega tega je torej mogoče sklepati, da so tudi pri dajmonih, ki so utelešeni v živalih, kriteriji

<sup>65</sup>Zuntz (1971), str. 234.

<sup>66</sup>Prim. *ibid*, str. 233.

<sup>67</sup>Prim. fr. DK 31 B 135, ki ga Aristotel omenja v neposredni zvezi s prepovedjo neubijanja živih bitij (Prim. *Rhet.* 1373b14–17).

<sup>68</sup>Alt, str. 403–404.

za vzpenjanje moralne narave. Kar zadeva rastline, ki jih hermetični spis za razliko od Empedokla ne omenja, bi tudi pri njih verjetno lahko izpostavili določene lastnosti, ki tako ali drugače, podobno kakor pri kači, spominjajo na božansko naravo, vendar pa mora to na osnovi ohranjenih fragmentov ostati spekulacija.

V zvezi s kriterijem pravičnosti, ki se torej skriva v ozadju tako Empedoklovega nauka kakor tudi *Korē kosmou*, se nadalje zastavlja vprašanje, kakšno vlogo igrajo pri tem Had in podzemeljski sodniki. Kakor smo že omenili, ko smo obravnavali Pindarja, je idejo pravičnosti kot kriterija nadaljne usode dajmonov mogoče predpostaviti le takrat, ko nauk o posmrtnem preseljevanju vključuje tudi podzemeljske sodnike. Naloga slednjih je namreč v tem, da v skladu z idealom pravičnosti ovrednotijo dejanja, ki so bila storjena med bivanjem na zemlji. V kolikor kriterij pravičnosti seveda izostane, kar je sicer v okviru Empedoklovega nauka, kakor smo videli, malo verjetno, postanejo odvečni tudi podzemeljski sodniki. Prav tako smo omenili, da sta v Empedoklovem času obstajala (najmanj) dva modela posmrtnega preseljevanja, "pitagorejski" in "orfični", pri čemer se za prvega zdi, da je zanj predpostavka podzemlja nepotrebna, medtem ko je nasprotno pri drugem podzemlje eksplicitno izpričano in njegova vloga pri posmrtnem preseljevanju velika. Ob tem se seveda zastavlja vprašanje, kakšna je vloga podzemlja in posmrtnih sodnikov v Empedoklovem nauku?

Pri odgovoru na to vprašanje je treba ostati previden. Po eni strani se namreč zdi, da je vsakršen koncept podzemlja, podobno kakor pri pitagorejskem modelu, v okviru osnovne sheme padca, preseljevanja in vzpona dajmonov odvečen, po drugi strani pa je nemogoče zanikati preprosto dejstvo, da se v ohranjenih Empedoklovih fragmentih, četudi ne v ožjem kontekstu posmrtnega preseljevanja, Had eksplicitno omenja dvakrat, in sicer v fr. DK 31 B 111, 9 in DK 31 B 142, 2.

Poleg teh dveh odlomkov nekateri raziskovalci opis podzemlja vidijo tudi v fr. DK 31 B 121: "(...) nesrečni kraj (**ajterpea cwron**), / kjer umor in sovraštvo in druge vrste pogub, / sušne bolezni in gnitja ter učinki izločanja, / tavajo v temi na livadi Nesreče". Četudi je v navedenem fragmentu težko spregledati očitne podobnosti tako s homerskimi predstavami sveta mrtvih,<sup>69</sup> kakor s Platonovim mitom o podzemeljski livadi kot zbirališču duš,<sup>70</sup> pa je vendar mogoče navesti tudi nasprotna mnenja, ki skušajo referenco na podzemlje v celoti izničiti: "Ko Empedokles iz Nekyie (I 94) uporabi izraz **ajterpea cwron**, to ne dokazuje, da je želel s tem opisati Had, temveč predvsem to,

<sup>69</sup>Prim. Hom. *Od.* II, 539 in 573.

<sup>70</sup>Prim. Plat. *Rep.* 614c2 in 616b2.

da s homersko asociacijo poudarja žalost zemeljskega življenja. Tudi katalog uničujočih instanc (B 121) ni karakterističen za svet mrtvih. Večina navedenih negativnih sil lahko deluje samo na zemlji. Kako naj bi bil v Hadu sploh še mogoč **fono-**.<sup>71</sup> V prid omenjene teze, da homerska aluzija ne pomeni nujno potrditve obstoja podzemlja, govori tudi to, da bi ob predpostavki nasprotnega v Empedoklovo misel implicitno vnesli tudi homersko pojmovanje smrti, kar pa je z njegovimi siceršnjimi predstavami – o tem pričajo drugi ohranjeni fragmenti<sup>72</sup> – bistveno nezdružljivo.

Prav tako so mnenja med raziskovalci deljena kar zadeva skrivnostni opis v fr. DK 31 B 120: “Prispeli smo pod to podstrešno votlino”. Nekateri avtorji v zvezi s tem izpostavljajo novoplatonistično tradicijo, ki “podstrešno votlino” razume kot **sumbol on kosmou**, torej ne kot opis podzemlja, temveč kot metaforo kozmosa, medtem ko drugi poudarjajo, da so novoplatonistične interpretacije pogosto samosvoje, kar naj bi bilo še posebno očitno v tem primeru. V Porfirijevem sobesedilu navedenega fragmenta se namreč omenjajo **yucopompoi; dunamei-**, nekakšne “sile, ki vodijo duše”, kar naj bi očitno namigovalo na pot duš v podzemlje. Spričo nasprotujočih si mnenj, ki jih poraja vprašanje, kakšno vlogo – če sploh – igra v Empedoklovem nauku o preseljevanju dajmonov podzemlje, s tem pa tudi vprašanje, kdo je po smrti telesa določen, da presoja dajmone, se zdi najpametneje, vzdržati se dokončnega odgovora in vprašanje podzemlja ter njegove vloge pri Empedoklu pustiti odprto.

V zvezi s kriteriji, po katerih se dajmoni vzpenjajo po hierarhični lestvici živih bitij, se nadalje zastavlja vprašanje, ali se lahko dajmoni iz vsake izmed omenjenih najvišjih vrst, torej tudi iz rastlinskih in živalskih, neposredno po smrti povzpnejo med bogove, kakor je teoretično mogoče sklepati na podlagi § 42, ali pa je **eij- to; qeion metabol hn**, torej končni vzpon med bogove, mogoč šele takrat, ko dajmoni dosežejo človeško vrsto, konkretno njene najvišje oblike? Odgovor na to vprašanje razkriva fr. DK 31 B 146, ki se začinja z nedvoumnim **eij- de; tel o-**, kar dobesedno pomeni “na koncu”; reinkarnacijski krog se v skladu s tem tako ne končuje z živalskimi in rastlinskimi vrstami, temveč šele in samo z najvišjimi oblikami človeške vrste: s preroki, pesniki, zdravilci in vodji.

Četudi splošna smer preseljevanja dajmonov nedvomno poteka od nižje k višje razvitim bitjem, na koncu se namreč končuje pri bogovih, pa to vendar ne pomeni, kakor zmotno sklepa Zuntz,<sup>73</sup> da je njihovo vzpenjanje ves čas linearno. Dokaz za to je v prvi vrsti Empedoklov fr. DK 31 B 137, iz katerega je,

<sup>71</sup>*Ibid.*, str. 393.

<sup>72</sup>Prim. Emp. DK 31 B 8 in DK 31 B 9.

<sup>73</sup>Prim. Zuntz (1971), str. 234.

po našem mnenju, lepo razvidno, da je prehajanje mogoče tudi v smeri od višje k nižje razvitemu bitju, v konkretnem primeru iz človeške v živalsko obliko: “Oče kolje sina, ki spremenil je obliko, / dvigajoč ga med molitvijo, veliki norec! Drugi pa žrtvujejo / moledujočega v zadregi! Spet gluh za njihove klice / ga je zaklal in hudobno pojedino pripravil v dvoranah. / Prav tako sin zgrabi očeta in otroci svojo mater / jih oropajo življenja in jedo lastno meso”.

V kolikor je preseljevanje dajmonov, kakor kaže prejšnji primer, nelinearen proces, se samo po sebi zastavlja vprašanje prve inkarnacije: ali je res, da dajmoni svojo zemeljsko bivanje začenjajo pri najnižjih oblikah živih bitij, torej pri rastlinah, in se nato postopoma vzpenjajo proti bogovom, ali pa je mesto njihove prve utelesitve človek, od koder se potem spustijo po hierarhični lestvici živih bitij, dokler se pred končnim vzponom k bogovom ponovno ne vrnejo v človeško telo? V zvezi s tem vprašanjem Zuntz meni, da si je mogoče “navzdol do živali, in celo do rib, predstavljati, da bi lahko žreb ali izbira determinirala nadaljnje spuščanje duš po lestvici živih bitij, ki so se po svojem padcu najprej rodile v človeških telesih; toda dejstvo, da so vključene celo rastline, je pokazatelj, da Empedoklovi padli dajmoni svojo kazen začenjajo na najnižji stopnici lestvice”.<sup>74</sup> V ozadju tega se skriva predpostavka, da poteka vzpenjanje v rastlinah utelesenih dajmonov, v kolikor seveda ne obstajajo drugi kriteriji, mehanično v smislu nekakšne “darwinistične” evolucije, od nižjih k višje razvitim oblikam živih bitij (takšna predstava bi bila edinstvena in v celotnem korpusu grških besedil nima ustrezne paralele). Kakor smo že nakazali, lahko Zuntzu ugovarjamo, da je tudi med rastlinami, če bi seveda želeli, teoretično lahko izpostavili določene lastnosti, ki spominjajo na božansko naravo in bi lahko imele vlogo kriterijev; skratka, v kolikor je kriterij pravičnosti oz. podobnosti z božanskim mogoče aplicirati na živali, kar je potrdila primerjava s *Korē kosmou*, lahko ta-isti kriterij velja tudi za rastline, in ergo, če obstajajo kriteriji vzpenjanja za rastline (oz. vsaj kolikor ni mogoče dokazati nasprotno), potem nikakor ni nujno, kakor trdi Zuntz, da bi se moralo vzpenjanje dajmonov začenjati pri najnižjih oblikah.

V prid tezi, da temu tudi dejansko ni tako, lahko navedemo nekaj argumentov, ki se opirajo na sorodne modele posmrtnega preseljevanja, kakršen je Empedoklov. Med prvimi velja omeniti odlomke §§ 38-39 spisa *Korē kosmou*, ki pojasnjujejo, da je Bog ustvaril človeka z namenom (torej ne živali ali rastline!), da bi kaznoval in vklenil nepokorne duše; v metodološkem smislu ta argument za Empedoklovo misel sicer ni obvezujoč, saj se v strogem nanaša na odlomke, ki izhajajo iz druge eshatološke doktrine kakor § 42, kljub temu pa ostaja zanimiv kot splošna analogija. Veliko bolj relevantno je zgoraj navedeno

<sup>74</sup>Prim. *ibid.*

Herodotovo pričevanje,<sup>75</sup> kjer se **perihlusi**- duše, torej “krožno” preseljevanje, kakor pove predpona **peri-**, začenja pri ljudeh, nadaljuje pri različnih živalskih oblikah, nato pa se na koncu ponovno vrne k ljudem. Podobno začetno zaporedje inkarnacij izpričuje tudi Aelijev kontekst Empedoklovega fr. DK 31 B 127, ki pravi, da so med rastlinami in živalmi najboljše oblike živih bitij, v katere se lahko utelesi človek, lovorji in levi. Kljub temu, da je celoten odlomek pod nedvomnim vplivom Platonove *Države*, kjer duše same izbirajo, v katero živo bitje se bodo utelesile (motiv izbire je seveda anahronizem, ki ga ne smemo projicirati v Empedoklov nauk), pa vendar ostaja splošen vtis, da je izhodiščna točka, s katere dajmoni začenjajo svojo pot, tudi tukaj človek in ne rastline. Nenazadnje se tudi v Ksenofanovem fragmentu, ki smo ga navedli na začetku in v katerem se ta norčuje iz Pitagorovega nauka, nikjer ne omenja, da bi imele živali, v konkretnem primeru pes, svojo lastno dušo, temveč samo da je duša prijatelja tista, ki cvili v pasjem telesu, iz česar lahko ponovno zaključimo, da je matična utelesitev duše človek.

Kar zadeva ohranjene Empedoklove fragmente, lahko kot delni argument morda navedemo fr. DK 31 B 117, ki omenja njegove predhodne inkarnacije in kot prvi utelesitvi navaja “deklico in dečka”, torej spet človeško vrsto, šele nato pa si sledijo rastlinske in živalske oblike; četudi se zdi, da Empedokles v tem fragmentu svoje inkarnacije navaja selektivno (manjkajo namreč plazilci in štirinožci), pa vendar ni mogoče izključiti možnosti, da bi ta fragment vendar ne odseval pravega zaporedja njegovih utelesitev. Če pod vsem tem potegnemo črto, se iz navedenih razlogov nagibamo k mnenju, da je tudi v Empedoklovem nauku, četudi je to na osnovi ohranjenih fragmentov težko pokazati, prva utelesitev dajmona človek in ne rastline.

## ::ZAKLJUČEK

Za arhaične grške predstave posmrtnega preseljevanja sta značilna, kakor smo videli v prvem delu, dva različna modela, ki smo ju imenovali “pitagorejski” in “orfični”. Pri prvem ima večji poudarek preseljevanje duše, pri drugem pa je v ospredju predvsem motiv končnega pobožanjenja. Kar zadeva Empedoklov nauk, je na osnovi ohranjenih fragmentov razvidno, da sta pri njem izrazito prisotna oba aspekta, tako teorija samega preseljevanja kakor tudi motiv končnega pobožanjenja; v tem smislu je Empedoklova eshatologija nekakšna sinteza obeh arhaičnih modelov.

V drugem delu smo skušali izpostaviti nekatere splošne vzporednice, ki jih je mogoče povleči med zgodnje grško filozofijo in hermetizmom, s posebnim

<sup>75</sup>Herodot II, 123.

ozirom na Empedoklovo misel. Po formalni plati predstavlja osrednjo analogijo, kakor smo videli, motiv božanskega razodetja, ki je močno prisoten tako pri Empedoklu kakor pozneje v hermetičnih besedilih. Kot temeljno vsebinsko paralelo, kar zadeva zgodnjo grško misel in hermetizem, smo nato poudarili dvojno konceptualizacijo kozmosa, ki je po eni strani ječa božanske duše in zato pojmovan negativno, po drugi strani pa sta zanj značilni urejenost in lepota. V nadaljevanju prispevka je bila naša pozornost usmerjena h hermetičnemu traktatu *Korē kosmou*, kjer je Empedoklov vpliv še posebno očiten, pri tem pa smo podrobneje obravnavali odlomek § 42.

Na podlagi tega odlomka, ki ponuja zanimive paralele Empedoklovi hierarhiji živih bitij, nas je v sklepnem delu primerjalna analiza vodila skozi različne aspekte njegovega nauka. Če dobljene rezultate uskladimo s preostali ohranjenimi fragmenti, se v grobih potezah pokaže naslednja slika. Božanski dajmoni so zaradi lastne krivde, ki je verjetno moralne narave, izgnani iz kraljestva blaženih in obsojeni na dolgotrajno potovanje skozi rastlinske, živalske in človeške oblike živih bitij. Mesto njihove prve inkarnacije, ki je hkrati izhodiščna točka, s katere se začenja veriga vnovičnih rojstev, kakor smo skušali pokazati, ne predstavljajo rastline kot najnižje oblike živih bitij, temveč najvišja med njimi – človek. Njihova pot se po smrti fizičnega telesa spusti v nižje razvite oblike, nato pa se dajmoni v svojih nadaljnjih življenjih nelinearno gibljejo križem po hierarhični lestvici živih bitij. Kar zadeva kriterije, ki določajo njihovo nadaljnjo usodo, je treba izpostaviti zakon o neubijanju živih bitij, ki pa je verjetno zavezujoč samo za ljudi. Na podlagi primerjave s *Korē kosmou* se zdi, da so tudi pri živalih kriteriji vzpenjanja, podobno kakor pri ljudeh, moralnega značaja, včasih pa je kriterij lahko tudi določena karakterna podobnost z božanskim. Na hierarhični lestvici živih bitij, ki se razteza od rastlin preko živali vse do ljudi in bogov, v skladu s temi kriteriji obstajajo določene vrste, ki so za utelesitev dajmonov najboljše; kakor kažejo analogije s *Korē kosmou*, so takšne prehodne inkarnacije v rastlinskem in živalskem svetu lovorji, orli, levi, kače in delfini, med človeško vrsto pa preroki, pesniki, zdravilci in vodje. Padli dajmoni, ki so dosegli to zadnjo stopnjo, se bodo neposredno po smrti ponovno rodili kot bogovi in se tako osvobodili bremena nenehnih rojstev, ki jih priklepa na varljivo bivanje v kozmosu.

## ::LITERATURA

- Alt, K., "Einige Fragen zu den 'Katharmoi' des Empedokles", v: *Hermes* 115, 1987, 385–411.
- Bousset, W., s. v. Kore Kosmou, v: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, x1/2, Stuttgart 1922.
- Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft*, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962.
- Carozzi, P. A., „Gnose et sotériologie dans *Korē kosmou* hermétique“, v: J. Ries (ured.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve 1982.
- Ciglenečki, J. (prev. in sprem. štud.), *Empedokles, Fragmenti*, Ljubljana 2006.  
– (prev. skupaj z Jumić, M. in Šinkec, K.), „Iz Hipokratovega korpusa: O božjasti“, v: *Keria*. 6/2, 2004.
- Copenhaver, B. P., *Hermetica*, The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction, Cambridge 1992.
- Češarek, P. (prev.), Škamperle, I. (sprem. beseda), *Corpus hermeticum*, Ljubljana 2001.
- Diels, H. in Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951.
- Festugière, A. J., *Corpus Hermeticum*, Pariz 1945–1954.  
– *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Pariz 1950.  
– *Hermétisme et mystique païenne*, Pariz 1967.
- Fowden, G., *The Egyptian Hermes*, A Historical Approach to Late Pagan Mind, Cambridge 1986.
- Holzhausen, J., *Das Corpus Hermeticum*, Stuttgart–Bas Cannstatt 1997.
- Kalogerakos, I. G., *Seele und Unsterblichkeit*, Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles, Stuttgart-Leipzig 1996.
- Kingsley, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Empedocles and Pythagorean Tradition, Oxford 1995.
- Martin, A. in Primavesi, O., *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666)*, Introduction, édition et commentaire, Berlin-New York 1999.
- McGibbon, D., "Metempsychosis in Pindar", v: *Phronesis* 9, 1964, 5–12.
- Norden, E., *Agnostos Theos*, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, Leipzig-Berlin 1913
- Philip, J. A., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966.
- Reitzenstein, R., *Poimandres*, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.  
– *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg 1917.
- Scarborough, J., "The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots", v: Obbink, D. (ured), *Magika Hiera*, Ancient Greek Magic and Religion, Oxford 1991.
- Scott, W., *Hermetica*, The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus, Oxford 1926–1936.
- Wachsmuth, C. (ured.), *Ioannis Stobaei Anthologium*, Heidelberg 1884.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1984 (3. ponatis).
- Zuntz, G., *Persephone*, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, Oxford 1971.  
– "Die Goldlamelle von Hipponion", v: *Wiener Studien* 89, 1976, 129–151.