

GJENFØDELSE SOM INNVIELSE I HERMES' VEI

AV CHRISTIAN BULL

Gjenfødselen anses ofte i forskningslitteraturen som selve kulminasjonen av Hermes' vei, og generelt som et kjennetegn på mysteriekulter viet de såkalte døende og gjenoppstående guddommer, slik som Osiris, Attis og Dionysos. Jeg vil imidlertid i denne artikkelen vise at den hermetiske gjenfødselen ikke er som en kulminasjon å regne, men som innvielse i det hermetiske brorskap før man senere stiger opp til himmelen. Det er selve himmelfarten, og møtet med guddommen ansikt til ansikt, som er det avgjørende momentet i Hermes' vei. Underveis vil det også bli anledning til å trekke sammenligninger med gjenfødselen i analoge samtidige religiøse strømninger, da spesielt i De greske magiske papyri (PGM) og mysteriekulter til Isis, som ligger nærmest den hellenistisk-egyptiske inspirasjonen vi finner i de hermetiske skrifterne.

I Platons dialog *Symposion* forteller Sokrates om sin innvielse i kjærlighetens mysterier hos den vise kvinnen Diotima. Denne kjærligheten er ikke fysisk men åndelig, og fører ikke til kjødelige men åndelige avkom. Innvielsen går trinnvis fra å erkjenne skjønnhet i de enkelte legemer til å beskue selve skjønnhetens idé: "Og den som føder til verden og fosterer sjelens sanne adel, ham skal gudenes kjærlighet vederfares. Og blir noe menneske udødelig, da er det han." (212a; Wyller 1994:92) I den hellenistiske perioden (ca. 332 fvt.–392 evt.) oppnådde Platons skrifter nærmest kanonisk status for den greskkyndige eliten i hele middelhavsområdet, og de ble tolket inn i religiøse rammeverk blant annet i gnostiske skrifter (Gilhus 2008:508). Også i hermetiske skrifter finner vi ideen om en høyere åndelig fødsel knyttet til innvielse, udødelighet, og beskuelsen av det høyere gode.

HERMES TRISMEGISTOS OG HERMES' VEI

Hermes Trismegistos er den egyptiske Hermes, det vil si at den greske guden

ble identifisert med Thot, den egyptiske guden for visdom, magi og skrivekunst, og fikk Thots egyptiske epitet ”tre ganger størst” (Ray 1976:20). Denne skikkelsen ble vekselvis sett på som en gud eller en guddommeliggjort avdød vismann, og ble tillagt en rekke skrifter som omhandlet magi, astrologi og alkymi, men også mer filosofiske utredninger. De sistnevnte, som er de mest kjente hermetiske tekstene, er fra de tre første århundrene evt., men hevder å gjengi urgammel egyptisk visdom, selv om språket og mange av tankene er hentet fra gresk filosofi, og da særskilt platonisme og stoisisme. Sentralt står at kosmos anses som den andre gud, et bilde av den øverste gud og et produkt av hans livgivende skapergjerning. Likeledes er mennesket et bilde av gud, og dermed også et bilde av kosmos, og det kan oppfylle sin guddommelighet og stige opp til gud. Disse tre domenene – gud, kosmos og menneske – er uløselig knyttet sammen gjennom en kosmisk sympati som gjennomtrenger alt, og de fleste tekstene utdyper forskjellige aspekter ved forholdet mellom dem.

Skjønt hovedtendensen dermed synes å være monistisk, har vi også flere traktater som vektlegger skillet mellom den lavere verden og gud, og som nedvurderer det jordiske og lengter tilbake til den overkosmiske gud. Dette har ført til at flere forskere har hevdet at det finnes lite intern sammenheng innen hermetismen, og at det dermed ikke kan ha eksistert et religiøst samfunn som har produsert dem (e.g., Festugière 1944:83–84). Den fremvoksende konsensusen er imidlertid at de ulike vurderingene av den lavere verden henger sammen med forskjellige stadier på en såkalt ”Hermes’ vei”, som består av initiasjoner inn til progressivt dypere forståelser av mennesket, verden og gud (Fowden 1986:110–111; Mahé 1991). Én slik initiasjon, eller innvielse, er gjenfødselen (gr. *palingenesia*). Hermetikerne trodde imidlertid på to slags gjenfødsler: At sjelen ble gjenfødt i en ny kropp etter døden, og at sjelen kunne oppnå en åndelig gjenfødselse som ville føre til frelse.

GJENFØDELSEN SOM SJELEVANDRING

Kroppen fungerte ifølge Hermes som et hylster for sjelen, nødvendig for at en så guddommelig, immateriell ting skal kunne oppholde seg i den materielle verden. Vurderingen av kroppen er dermed mildt sagt varierende; i noen traktater ber Hermes sin disippel om å forakte kroppen og strebe mot det immaterielle, mens i andre fremheves kroppen som del av guds gode skaperverk. Det kontrastfylte synet på kroppen må sees i sammenheng med hermetismens lære om universet og om livet etter døden.

Hermetiske skrifter baserer seg i stor grad på Platons lære om forskjellige eksistensnivåer (ontologi). Således er det første og øverste eksistensnivået den ufødte gud, som står høyt hevet over universet, samtidig som han fullstendig omfatter og gjennomsyrer det (*Askl.* 27).¹ Han betegnes som ubegrenset lys og som autentisk eksistens. Denne guden utskilte fra seg selv en annen gud, som er et bilde av og så å si identisk med ham selv; han kalles den selv fødte (NH VI, 57) og er en forstand (gr. *nous*). Men ved å avgrense seg selv i en ny eksistensform oppstår også det som *ikke* er identisk med gud, nemlig det kaotiske mørket (CH I, 4).² Dette mørket er ikke, som i eksempelvis zoroastriske og manikeiske skapelsesmyter, en kosmisk fiende av lyset, det er kun mangelfullt. Dermed må den selv fødte forstanden frembringe ordet (gr. *logos*; CH I, 5) og en skaper (gr. *demiurgos*; CH I, 9), gjerne identifisert med solen, som former det ustabile mørket til å bli en ordnet verden (gr. *kosmos*) og gir den en stadig tilførsel av liv, lys og ånd. Universets ontologiske hierarki er altså formulert i henhold til fødsler; de øverste er den ufødte og den selv fødte. De er ikke underlagt noen, og siden de ikke er født kan de heller ikke forgå. Skaperen, ordet og verden kan derimot karakteriseres som født, og er dermed ikke evige på samme måte som den ufødte og selv fødte (CH VIII, 2; *Askl.* 14). I stedet varer de evig, takket være kontinuerlige utstrømninger fra den ufødte og selv fødte (CH XVI, 4–6). I beskrivelsen av den øvre verden blandes altså fødselsprosesser og kognitive prosesser (forstand, ytring av ord), og kombinasjonen av disse to metaforiske domenene blir som vi skal se også fruktbar for menneskets soteriologi (Gilhus 2008:501).

Mennesket har på sin side to naturer: Den ene er det essensielle, indre mennesket. Dette er guddommelig og immaterielt, det er et bilde av den øverste gud og som en bror å regne av skaperen (CH I, 12–13). Imidlertid steg mennesket ned i den materielle og foranderlige verden og pådro seg en annen natur, den materielle. Dette er kroppen, samt den materielle sjelen som er åsted for materiens lidenskaper (CH I, 15; *Askl.* 7). Siden kroppen blir født er den nødvendigvis også forgjengelig, og spørsmålet blir da hva som skjer med det guddommelige elementet etter kroppens oppløsning. Gitt det tradisjonelle egyptiske synet på viktigheten av kroppens bevaring for et godt etterliv, og Hermes' påstand om å formidle tradisjonell egyptisk visdom, er det overraskende at de hermetiske skrifter er lite opptatt av kroppen etter døden. Vi finner én henvisning til mumifikasjon i traktaten *Verdens jomfru*, skjønt kroppens forgjengelighet blir understreket like etterpå (SH XXIII, 67–68). I den latinske teksten *Asklepios*, får vi vite at ”døden inntreffer som en

oppløsning av kroppen når den er utslitt, og tallet som holder kroppen sammen er omme.” (*Askl.* 27) Det understrekes imidlertid derpå at dette ikke er noe å være redd for; det man bør frykte er den dom sjelen underlegges når den forlater kroppen. Det er altså den u dødelige sjels videre skjebne som er av viktighet. Imidlertid er det en uoverensstemmelse her i et annet avsnitt, hvor Hermes forteller Asklepios:

Din forfar, Asklepios, den første oppfinner av legekunsten, har jo fått sitt tempel innviet på det libyske fjell, omkring krokodillenes øy, hvor hans jordiske menneske ligger, det vil si kroppen. For resten av ham, eller rettere sagt hele ham, hvis hele mennesket består av livets forstand, har vendt tilbake til himmelen i bedre tilstand. Oppholder kanskje ikke også Hermes, den forfar som jeg har mitt navn fra, seg i fødebyen som bærer hans navn, hvor han hjelper og passer på alle dødelige som kommer til ham fra alle kanter? Vi vet jo at Osiris og hans hustru Isis utmerker seg med sine mange goder når de er velvillig innstilt, men også hvor mye skade de kan volde når de blir vrede. (*Askl.* 37)

De samtalendes forfedre er altså guddommeliggjort, og skjønt deres guddommelige deler, kalt hele dem og livets forstand³, er vendt tilbake til himmelen, forblir deres kropp i templer på jorden hvor de bevirker mirakler. Det er altså mulig vi her har to motstridende syn på kroppens viktighet for livet etter døden, hvorav det desidert mest utbredte motivet er at døden innebærer kroppens oppløsning og sjelens ferd videre.

Imidlertid må det påpekes at egyptologen Jan Assmann understreker at for egypterne var døden metaforisk ansett som en oppløsning, en avsondring av livets prinsipp fra kroppen, mens liv besto av en forening med livets prinsipp som etter døden kunne oppnås rituelt (Assmann 2005:26–39). Osiris var selve prototypen på oppnåelsen av dette; etter at hans lik ble oppstykket av Set, måtte Isis rituelt sette det sammen igjen for å sikre ham et herredømme i døden, og hun hadde samleie med det gjenforente liket for å kunne føde ham sønnen Horus. Grekerne kjente til denne myten, og den platonske filosofen Plutark (2. årh. evt.) gir oss en viktig skildring: ”Beretningene om Titanene og de nattlige ritene samsvarer med det som blir sagt om Osiris’ oppstykkning, gjenopp-livelse og gjenfødelse (gr. *palingenesia*).” (*De Iside et Osiride* 35) Setningen forekommer i en lengre oppramsing av likhetstrekk mellom gudene Dionysos og Osiris, som Plutark i likhet med Herodot (II, 42) hevder er identiske.

Metaforisk er altså gjenfødselen å forstå som en forening av det som oppdeles ved døden, noe også sitatet fra *Askl.* 37 peker på ved å si at ”hele

mennesket” vender tilbake til himmelen. Kroppen er altså, som alt det materielle, underlagt skapelse, forandring og dermed forgjengelighet, motsatt det ”virkelige” mennesket som er dets indre, evige og uforanderlige essens. Vi finner også andre steder tilfeller av at platonsk ontologi fører til en relativ nedvurdering av det kjødelige mennesket i forhold til dets egentlige vesen, og at tradisjonelle antropologier omtolkes inn i dette skjemaet: Hos jøden Filon av Aleksandria (1. årh. evt.), som leser sin Torah allegorisk i lys av Platon og stoikerne, finner vi en vektlegging av ”det autentiske mennesket”⁴ motsatt det kjødelige.

I *Askl.* 28 får vi vite at sjelene etter å ha forlatt kroppen, kommer opp til en stor domfellende demon som lar fromme sjeler passere og ta bolig i ”det stedet som tilfaller den”, mens de ugudelige sjelene blir kastet ned, og gjennomgår all slags uhyggelig tortur ved hendene til straffende demoner. Straffen er individuell, tilrettelagt den enkeltes synder, og i noen tilfeller uendelig, slik at sjelens udødelighet arbeider mot den. Hermes understreker at det er nødvendig å tro på dette for å unngå en slik skjebne i det hinsidige. I et annet avsnitt ber Hermes for de som har vært fromme:

Er det ikke slik våre forfedre har blitt belønnet vi selv også, i våre frommeste bønner, ønsker å belønnes, om det skulle behage den guddommelige nåde? Nemlig det at når vi har tjent ferdig og blir fratatt forvaringen av jorden, og når vi har blitt løslatt fra dødelighetens bånd, at Gud skal gjeninnsette oss rene og hellige i vår høyere dels natur, som jo er guddommelig? ... Men det er annerledes for dem som har levd ugudelig: De blir nektet å vende tilbake til himmelen, og de blir plassert i andre kropper gjennom en skjendig utvandring, uverdigg for en hellig sjel. (*Askl.* 11–12)

Igjen kan de to forskjellige synene på de ugudeliges lodd i det hinsidige skyldes inkonsistens eller ulike kilder, men de kan også samsvares: Lik Platons myte om Er (*Staten X*, 614–621) kan det dreie seg om et opphold i en underjordisk ”skjærsild”, hvor noen blir til evig tid (hos Platon gjelder dette titaner og erkeskurker), mens andre etter tusen år gjenfødtes i nye kropper. Likeledes er det uklart om hvorvidt de som kommer til himmelen, blir der evig eller senere skal gjenfødtes.

Sjelevandring finnes også attestert andre steder i hermetisk litteratur, som i traktatene *Verdens jomfru* (SH XXIII, 41), *Den hellige bok* (CH III, 3) og *Nøkkel* (CH X, 7). Den sistnevnte tegner opp en kjede av gjenfødelse sjelen må gjennomgå før den oppnår perfeksjon:

Har du ikke hørt i *De grunnleggende traktatene* at alle sjelene er fra én sjel, altets, og at disse blir slynget omkring over hele verden, alt etter hva som har blitt dem til del? Følgelig er disse sjelene underlagt mange forandringer, noen av dem til en lykkeligere skjebne, mens andre til det motsatte. For de som er reptilske forandrer seg til sjødyr, mens sjødyrene blir til landdyr, landdyrene til fugler og de luftige til mennesker, mens de menneskelige holder udødelighetens begynnelse ved å forandre seg til demoner, og deretter kommer de på denne måten til gudenes krets. For det er to kretser av guder, den til de omflakkende og den til de som står i ro.

Videre forklares det at onde og uvitende menneskesjeler rykker nedover på denne stigen av reinkarnasjoner, altså det *Asklepios* kaller en ”skjendig utvandring, uverdigg for en hellig sjel”. Demoner er i hermetisk tanke lavere former for guder, som står under befaling av gudene for planeter og stjerner, og er de kreftene som tar bolig i gudestatuer. Men de er også agenter for den ubønnhørlige skjebnen, og kan derfor føre menneskene til avmakt og ondskap. Målet er dermed å bli fri demonenes åk, her ved å tilegne seg en demonisk natur selv, for så å kunne stige opp til de himmelske guders selskap. Måten å oppnå dette på er ved erkjennelse av gud. Traktaten *Verdens jomfru* utbroderer videre hvilke reinkarnasjoner sjelen gjennomgår (SH XXIII, 41f.), men legger til at erkjennelse av gud ikke er mulig for en dødelig slekt, kun for en sjel i sympati med himmelens mysterier (SH XXIII, 5). Det er altså en kvalitativ forskjell mellom den rekke av fødsler til dødelige vesener man går gjennom og den gjenfødelse som transformerer sjelen mot sitt guddommelige potensial. Hermes sier senere at han vil ”for alltid hjelpe det dødelige livet til de mennesker som er blitt født under mine stjernetegn.” (SH XXIII, 29) Tidligere har han sagt at han har inngravert sin viten på steler for at *hele* menneskeslekten skal søke etter den (SH XXIII, 5), så her er det sannsynligvis ikke snakk om bare de som er født biologisk i Hermes’ egne astrologiske hus, som er Jomfruen og Tvillingene, men om de som blir gjenfødt rituelt i disse tegnene.

GJENFØDELSEN SOM INNVIELSE OG GUDDOMMELIGGJØRING

Traktaten som kalles *Om gjenfødselen* (CH XIII) innledes med at Hermes’ sønn og disippel, Tat, anmoder sin far ”om å bli undervist i læren om gjenfødselen, siden det av dem alle kun er denne jeg ikke kjenner til. Du sa da at du skulle overlevere den til meg ’når du fremmedgjør deg fra verden’. Jeg har blitt klar og har styrket min forstand mot verdens bedrag”. (CH XIII, 1) Det å herde seg mot verdens bedrag er altså en forutsetning for gjenfødselen, og dermed

et innledende stadium av Hermes' vei. Likeledes i traktat IV, *Blandekaret*, hvor Tat ønsker å døpes i det guddommelige blandekar, sendt ned av gud fylt med innsikt, sier Hermes at: "Dersom du ikke først skyr din kropp, min sønn, kan du ikke elske deg selv. Når du elsker deg selv vil du få forstand, og når du har forstand vil du forstå kunnskapen." (CH IV, 6) Det har vært vanlig å lese inn i slike avsnitt en dualistisk kroppsforakt, men det er kanskje like nærliggende å tenke seg at det her dreier seg om forberedende rituelle øvelser.

Vi har paralleller til dette fra andre samtidige ritualer, særlig innvielsesritualer. I arketyper for greske mysteriekulter, i mysteriene til Demeter og Persefone i Elevisis, noen mil vest for Aten, vet man at de som skulle delta i De store mysteriene, gjennomgikk en periode med faste og rituelt vasket seg før innvielsene. Likeledes forteller Lucius, hovedpersonen i Apuleius av Madauras roman *Det gyldne esel*, oss før sin innvielse i gudinnen Isis' mysterier:

selv om jeg brente av iver, så ble jeg holdt tilbake av en hellig frykt. For jeg hadde ved stadig forespørsel fått vite hvor tung den hellige tjeneste var, hvor store krav det stiltes til kyskhets og askese, og med hvilken påpasselighet de innviede må våke over sitt liv, som jo alltid er utsatt for så mange fristelser (XI, 19; Mørland 1958:282).

Også i en magisk formel fra øvre Egypt (PGM IV, 475–820, se nedenfor) instrueres leseren: "Hvis du vil konsultere orakelet ved hjelp av en med-initiand (gr. *symmystês*), slik at kun han og du hører det som blir sagt, la ham rense seg med deg i <7> dager, og avstå fra kjøtt og bading" (PGM IV, 733–736; Betz 2003:57). Noe lignende finner vi også i tidlig kristen kontekst. I *Den apostoliske tradisjon*, en tekst fra det 2.–3. århundre, sies det om katekumenere som forbereder seg til dåp: "La dem gjennomgå håndspåleggelse og utdrivelser (av demoner) daglig ... la de som skal døpes vaske og renske seg på lørdagen ... og de som skal døpes skal faste på fredagen og lørdagen." (*Apost. Trad.* 19, 3–20, 7) Dette er altså blant de nødvendige forberedelsene for dåpen, som også beskrives som en gjennfødelse (22, 1: *per lavacrum regeneratio*).

Grunnene til en lengre periode med forsakelse av kroppens behov kan være mange. I og med at den påfølgende hermetiske gjennfødselen beskrives som en visjonær opplevelse, er det nærliggende å tenke seg at den forhåpningsfulle kandidaten ville være mer mottagelig etter en lengre periode faste. Hermes sier: "Måtte også du, min sønn, komme ut fra deg selv, slik som de som drømmer i søvne, bare uten å sove." (XIII, 4) Dette ligner slik han selv

”hevet mine tanker høyt ved å undertrykke mine kroppslige sanser – akkurat som de som er tynget ned av søvn” (CH I, 1), altså en ”hellig søvn” (NH VI, 58,7), en tilstand av henrykkelse fra kroppen. En annen grunn kan være det man innenfor religionssosiologien kaller en ”kostbar forpliktelse” (*costly commitment*); siden hermetikerne vektla at deres lære var hemmelig, ville man nok sikre seg at de som ble innviet, forpliktet seg til fellesskapet. Sosiologiske undersøkelser har vist at i grupper hvor det blir stilt krav til deltakelse, er den interne solidariteten høyere enn i grupper åpne for enhver, som dog ofte får flere tilhørere (Sosis 2003). I tillegg er kravet etisk; ifølge Hermes er det kroppens lidenskaper som får mennesker til å begå onde gjerninger. Å vise at man mestrer sine lidenskaper er dermed å bevise sitt moralske fiber. Når sjelen således er rensket for lidenskaper, kan den ta imot det guddommelige.

Etter denne forberedende perioden er altså kandidaten klar for gjenfødselen. I vår hermetiske tekst brukes den biologiske prosessen å unnfange et barn som metafor for den åndelige prosessen kandidaten skal gjennom, en metafor som også er vanlig i kristen og gnostisk litteratur (Gilhus et al. 2009:170): ”Forstandig visdom i stillhet er livmoren, og sæden er det sanne gode. – Fra hvilken såmann, fader? ... – Fra guds vilje, min sønn.” (CH XIII, 2) Man kan legge merke til at den som sår, ikke er gud selv, men hans personifiserte vilje, noe som er en vanlig betegnelse på den utøvende skaper i hermetismen. Senere i dialogens forløp blir Tat bedt om å overholde en andaktsfull stillhet, hvorpå han gradvis blir fylt av ti makter som Hermes påkaller (CH XIII, 8–9). Ved å overholde taushet gjør altså Tat seg selv til en ”livmor”, klar for å ta imot ”sæden”, nemlig det sanne gode. Det gode er den åttende av de ti maktene, og den kommer samtidig med den kulminerende niende og tiende makten, som er liv og lys. De ti maktene jager bort kroppens tolv materielle lidenskaper, og her ligger det mystisk tallspekulasjon bak, sannsynligvis basert på pytagoreiske tanker omkring nummeret én og ti: ”For de ti, min sønn, er det som føder sjeler, og siden liv og lys har blitt forent, springer deretter enhetens nummer fram fra ånden. Så logisk nok inneholder enheten de ti, og de ti utgjør enheten.” (CH XIII, 12) Med andre ord betyr det at man fylles av ti makter paradoksalt nok at man ”forenes”, det vil si blir én. Tat formulerer denne erfaringen av en *unio mystica*:

– Fader, jeg ser altet og meg selv i forstanden. – Det er dette som er gjenfødselen, min sønn, å ikke lenger være synlig for kroppen i tre dimensjoner ... Naturens sansbare kropp er nemlig fjernt fra den essensielle fødsel; for den ene oppløses,

mens den andre er uopløselig; den ene er dødelig, mens den andre er udødelig. Vet du ikke at du har blitt født som gud og sønn av den ene, slik som meg? (CH XIII, 13–14)

Tat har altså blitt forent gjennom oppsamlingen av de ti kreftene; han har blitt født på ny som sønn av gud og hans indre har selv blitt guddommelig og uopløselig, i motsetning til kroppen. Denne åndelige fødselen er altså bedre enn den materielle fødselen, et motiv som går tilbake til Platon (Gilhus 2008:508).

Man skulle tro at dette var kronen på verket, og at innvielsen er komplett. Likevel kan det se ut til at noe mangler enda. Tat sier: ”Jeg ønsket gjerne å høre lovprisningen som utføres ved hymnesang, fader, den som du sa jeg ville høre fra maktene når jeg ankom den åttende sfære, slik Poimandres forutsa den åttende.” (CH XIII, 15) Den åttende sfæren er den som er over de syv vandrende planetene, enten å identifiseres med fiksstjernespæren, der stjernetegnene er, eller like over denne. Jean-Pierre Mahé (1986:143) hevder at dette betyr at det er i den åttende sfære gjenfødselen skjer, men det ser ikke ut til at Tat har steget opp dit ennå, men må få annenhånds kunnskap fra Hermes om hymnene som synges der. Teksten referer tilbake til *Poimandres* (CH I, 26) hvor Poimandres beskriver for Hermes hvordan sjelen, etter å ha blitt forløst fra kroppen ved døden, reiser opp gjennom planetsfærene til den åttende og den niende. Men det er ingenting i *Om gjenfødselen* som tyder på at Tat ankommer den åttende, tvert om betones det at de ti maktene er kommet ned til ham: ”Den forstandige fødsel har blitt satt sammen av ankomsten til de ti.” (CH XIII, 10) Og gjenfødselsens hymne synges av maktene som er i Hermes, tydeligvis her nedenfra: ”Dere makter som er i meg; syng hymner til det ene og altet! ... Du er Gud. Ditt menneske roper dette gjennom ild, gjennom luft, gjennom jord, gjennom vann, gjennom ånd, gjennom dine skapninger.” (CH XIII, 18–20) Hermes har altså tidligere i en visjon fått høre den åttendes hymnesang av Poimandres, mens Tat på dette stadiet må nøye seg med å høre den utført av Hermes. Må man da vente til etter døden med å stige opp til den åttende?

OPPSTIGNING TIL HIMMELEN

En annen hermetisk innvielsestekst, funnet i det koptiske Nag Hammadi-biblioteket, indikerer noe annet. I *Diskursen om den åttende og den niende* (NH

VI.6) leder Hermes Tat opp gjennom de syv planetsfærene, til den åttende og deretter den niende, hvor målet er å forenes med kreftene der og synge hymner til den øverste gud. Mahé har ansett hele denne prosessen som ”den hermetiske gjennfødelsens mysterium” (1986:145–47). På grunn av de mange likhetstrekkene mellom CH XIII og denne teksten har mange antatt at begge dreier seg om gjennfødelsen. Men innledningsvis i den koptiske teksten sier Hermes til Tat: ”Da jeg mottok ånden fra makten, etablerte jeg kraften i deg. Dermed finnes det forstand i deg, men i meg er det som om makten har blitt svanger. For da jeg ble svanger med kilden som flommet ned i meg, fødte jeg avkom.” (NH VI, 52) Han forteller videre at han fødte kraften på samme måte som et barn, og at Tat dermed er blant hans avkom og har søsken. Gjennfødelsen er altså en forutsetning for å kunne gå gjennom dette neste innvielsesritualet, som fører sjelen til den åttende sfæren. Dette bekreftes mot slutten av traktaten, hvor Tat gis beskjed om å holde utlegningen om den åttende og niende skjult for uinnvidde:

Den som ikke først blir født av Gud, forblir ved *De grunnleggende traktatene* og *De detaljerte traktatene*. Han vil ikke være i stand til å lese det som står skrevet i boken selv om hans samvittighet er ren, og selv om han ikke gjør noe skammelig eller bifaller det. Men hvis han går steg for steg, kommer han inn på udødelighetens vei, og på denne måten kommer han til forståelse av den åttende som åpenbarer den niende. (NH VI, 62–63)

Vi ser altså at denne traktaten forutsetter søsken født av en åndelig far, og at det dermed finnes minst to innvielser: En gjennfødelse og en visjon av den åttende og niende. Begge disse ritualene realiserer kandidatens guddommelighet, men det første fyller ham med guddommelige makter her nede, mens det andre gjør ham i stand til å stige opp og se gud: ”Jeg har funnet begynnelsen av makten som er over alle makter, den som ikke har noen begynnelse. Jeg ser en kilde som koker over med liv” (NH VI, 58), sier Tat. Han oppnår dette gjennom lovprisninger i stillhet, eller taus hymnesang.

Da han ble ferdig med å lovprise, ropte han ut: – Fader Trismegistos, hva skal jeg si? Vi har mottatt dette lyset, og jeg ser den samme visjonen i deg. Og jeg ser den åttende med sjelene og englene som er i den, som synger hymner til den niende med sine makter. Og jeg ser ham som har all deres makt, som skaper med ånden. (NH VI, 59–60)

Det er altså en internalisert kontemplativ praksis, kalt å synge hymner i taushet, som fører Tat direkte til en visjon av den åttende og sjelene og englene som synger hymner der, i motsetning til i CH XIII hvor den åttendes hymne blir utført av Hermes og maktene som er i ham.

Ifølge klassiske kilder besto mysteriekulter gjerne av ”det som blir sagt” (gr. *legomena*), ”det som blir gjort” (gr. *dromena*) og ”det som blir vist fram” (gr. *deiknymena*). Våre hermetiske traktater henviser nesten kun til det som blir sagt, slik at eksterne gjenstander og handlinger blir internalisert. Det har derfor ofte blitt hevdet at hermetismen representerer en ”spiritualisering” av hedenske mysterier. I dette paradigmet ligger det ofte gjemt implisitte normative vurderinger; siden hermetismen kvitter seg med den hedenske rituelle staffasjen, blir den mer akseptabel for den kristne gane, og da spesielt den protestantiske (se spesielt van Moorsel 1958). Det er helt riktig at hermetisk praksis i tekstene kan bli referert til som å trekke seg inn i seg selv (CH XIII, 7), og dermed ligner betraktelig på det vi ville kalle meditasjon. Imidlertid er det viktig å huske at vi også finner referanser til tradisjonell egyptisk kultus, spesielt i *Asklepios* og *Verdens jomfru*, og at Hermes Trismegistos er en viktig figur i samtidens omfattende magiske, alkymistiske og astrologiske litteratur. Den himmelske oppstigningen i *Diskursen om den åttende og den niende* etterfølges også av instruksjoner for å reise en votivstela i Hermes’ tempel i Diospolis, sannsynligvis Diospolis Magna, det greske navnet for Teben hvor Thot også hadde et tempel. Denne stelen skal settes opp under en bestemt astrologisk konjunksjon, med beskyttende statuer og en forbannelse over de uinnvidde som skulle komme til å lese den.

GJENFØDELSE OG HIMMELFART I APULEIUS’ ISISBOK OG I ”MITRASLITURGIEN”

Vi har allerede nevnt begge disse tekstene i forbindelse med renselse før gjenfødselen, og kan gjenoppta dem nå. Som nevnt betegner Plutark oppsamlingen av den oppstykkede Osiris som en gjenfødelse (gr. *palingenesia*). I egyptisk tradisjon ville dette tilsvare enten Osiris’ gjenopplivelse som konge over underverden, hans posthume avling av Horus, hans årlige tilbakekomst som Nilen, eller hans manifestasjon på jorden i form av den berømte Apisoksen i Memfis. Imidlertid er kanskje en nærmere kontekst for Plutark Isis-mysteriene som ble feiret rundt omkring i den hellenistiske verden, også i Korint hvor den tidligere nevnte beretningen til Apuleius om Lucius foregår. Han forteller:

Både nøklene til underverdenens porter og garantien om frelse var i gudinnens hånd; selve innvielses-handlingen var som en frivillig død og en nådig frelse, idet gudinnen gjerne lot mennesker kalle som hadde fullendt sitt livsløp og var på gravens rand, og som man altså dessuten kunne betro religionens dype hemmeligheter til; ved hennes forsyn ble de da likesom *gjenfødt* (lat. *quodam modo renatos*) og ført inne på en ny – frelsens (lat. *salutis*)– vei; jeg måtte også rette meg etter de himmelske forskrifter, selv om jeg allerede ved den store gudinnens nåde så åpenbart var blitt utpekt og bestemt for hennes lykksaliggjørende tjeneste; jeg skulle alt nå, som de andre troende, overholde streng faste for derved å oppnå sikrere adgang til den aller reneste religions mysterier (*Met.* XI, 21; Mørland 1958:284).

Også her fører altså gjenfødselen kandidaten inn på en frelsens vei. Imidlertid må Lucius betale i dyre dommer for sin innvielse, og selve ritualet beskrives som et kultisk drama som foregår om natten innenfor tempelets vegger. Lucius kvier seg for å fortelle for mye, siden mysteriet er hemmelig, men kan røpe at han kom til dødsrikets terskel og vendte tilbake, og at han kom ansikt til ansikt med de himmelske og underjordiske guder. Når morgenen kommer, kler han seg i 12 kåper, samt fakkell og palmekrans, og lar seg tilbe som en gudestatue av solen i det daglige tempelritualet. ”Derpå feiret jeg min fødselsdag, eller rettere sagt min gjenfødselsdag (lat. *natalis sacrorum*), ved et festmåltid under muntert samvær” (XI, 24; Mørland 1958:287) forteller Lucius, og omtaler ypperstepresten som sin ”forelder” (lat. *parens*). Men innvielsen er ikke ferdig, for når han kommer til Roma, må han på ny la seg innvie, denne gang til Osiris. Etter på ny å ha betalt seg fattig får Lucius ”innvielsens lys ved den øverste guds nattlige mysterier” (XI, 28; Mørland 1958:291), og deretter står lykken ham bi også i verdslige affærer. Nok en tredje gang får han beskjed om å la seg innvie, og nå begynner han å bli skeptisk om ikke prestene kan ha lurt ham, imidlertid blir han beroliget av en drøm. Lik i hermetismen finner vi altså også i Isis-mysteriene at gjenfødselen er et innledende stadium av frelsens vei, skjønt ritualene her er langt mer utførlige med hensyn til ”det som blir gjort” og ”det som blir vist”. Likeledes ser vi at skjønt de himmelske guder spiller en rolle, blir ikke sjelens ferd gjennom himmelen vektlagt på samme måte.

Himmelreiser er derimot vektlagt i en magisk formel for å oppnå udødelighet og konsultasjon med mysterieguden Mitras, bedre kjent under den feilaktige tittelen ”Mitrasliturgien” (PGM IV, 475–820). Denne teksten fra Teben-området, ca. 150–300 evt., har nylig blitt vist å ha flere likhetstrekk med hermetismen enn tidligere antatt, og viser kjennskap til tradisjonell

egyptisk religion så vel som mysteriene til Mitras (Betz 2003:32–38). Her er sjelens oppstigning til himmelen uløselig knyttet til fødsel, død og gjenfødelse. I den innledende bønningen ber kandidaten: ”Gi meg over til en udødelig fødsel”, slik at han skal bli i stand til å se det udødelige (PGM IV, 501–509). Noe slik finner man også i hermetiske tekster, som i ovennevnte SH XXIII, 5 og 29, og CH X, 5–6 (Betz 2003:128–129). Det understrekes videre at kandidaten, ”selv om jeg er dødelig, født av en dødelig livmor” (PGM IV, 518–521), vil forbedres og ved hjelp av en udødelig ånd se Aiôn, evighetens gud som også spiller en vesentlig rolle innenfor hermetismen. ”Siden det er uoppnåelig for meg, som dødelig, å stige opp sammen med den udødelige utstrålings gyldne stråleglans, ÔÊY AEÔ ÊYA EÔÊ YAE ÔIAE, stå igjen, du de dødeliges forgjengelige natur.” (PGM IV, 530–535) Kroppens dødelighet, som altså hindrer sjelens oppstigning, overmannes her rituelt ved bruk av magiske vokaler. Etter bønningen gis deretter konkrete råd for å mestre farer på veien opp gjennom himmelen, før man treffer på solguden som man skal introdusere seg slik til: ”Jeg, NN sønn av NN, født fra NNs dødelig livmor og fra sædvæske, siden jeg i dag har blitt født på ny, har jeg av så mange tusener i denne stund blitt udødelig, etter den uforlignelig gode guds behag.”⁵ (PGM IV, 644–650) Å ha blitt født på ny (her: gr. *me<ta>gennêthentos*) er altså en forutsetning for at kandidaten – NN betegner hvor hans og hans foreldres navn skal sies – kan bli gjort udødelig av gud. Skjønt det presiseres at gjenfødselen har funnet sted ”i dag”, er det uansett snakk om et tidligere tilbaketrukket stadium (Betz 2003:125). Enda høyere oppe skal kandidaten avslutningsvis hilse en annen gud for å oppnå en åpenbaring, og her understreker han at skjønt han er født på ny (gr. *palingenomenos*) blir han løst opp til døden (PGM IV, 719–721). Dette ser jo ut til å motsi påstanden om udødelighet, men må snarere henvises til at kroppen vil bli oppløst mens sjelen forblir udødelig, lik *Askl.* 11 sitert ovenfor.

KONKLUSJON

Gjenfødelse blir i forskningslitteraturen gjerne ansett som mysteriekultenes *sine qua non*, og som høydepunktet i kandidatens selvidentifisering med guddommen. Likeledes med hermetismen, hvor gjenfødselen anses som kulminasjonen av det internaliserte mysteriet. Imidlertid virker det snarere som om gjenfødselen i forstanden (CH XIII, 10 og 13) må sees i motsetning til rekken av gjenfødsler i nye kropp. Å bli født på ny i forstanden er dermed et for-

stadium for å kunne oppnå visjonen av de guddommelige åttende og niende sfærene, for ”hvis du ikke gjør deg selv lik gud, vil du ikke være i stand til å forstå gud. For likt forstår likt”. (CH XI, 20) Denne teorien styrkes i sammenligning med Apuleius’ utlegning om Isis-mysteriene og den magiske udødelighetsformelen, som begge har betraktelige fellesnevner med hermetismen.

NOTER

1. Forkortelser som brukes er *Askl.* = *Asklepios*; CH = *Corpus Hermeticum*; NH = *Nag Hammadi biblioteker*; SH = *Stobaei Hermetica*; PGM = *Papyri graecae magicae*. Alle norske oversettelser er mine egne (se Bull 2010), unntatt der annet er nevnt.
2. Også Filon har skapelsen som en utskillelse: ”Når han ville skape denne synlige verdenen, avgrenset han (προεξέτυπου) den intelligible verden, slik at han kunne lage den legemlige verden ved å bruke en ulegemlig og guddommelig modell.” (*De opificio mundi* 16) Se Dodd 1953:67.
3. in sensu uitae = τῶ τῆς ζωῆς νοί ? Sensus tilsvarer stort sett nous i *Asklepios*.
4. ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπος e.g., *Quod det.* 22; *De plant.* 42; *De fuga* 71.
5. eller ”tilsynekomst”; det bakenforliggende ordet er δοκῆσις.

LITTERATUR

- Assmann, Jan 2005. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Cornell University Press, Ithaca.
- Betz, Hans Dieter 2003. *The ” Mithras Liturgy”*. Text, Translation and Commentary. Studien zu Antike und Christentum 18. J. C. B. Mohr and Paul Siebeck, Tübingen.
- Bull, Christian 2010. *Hermes Trismegistos: Gresk-egyptiske visdomstekster*. Verdens hellige skrifter. De norske bokklubbene, Oslo.
- Dodd, Charles H. 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. University Press, Cambridge.
- Festugière, André-Jean 1944. *La révélation d’Hermès Trismégiste I: L’astrologie et les sciences occultes*. Lecoffre, Paris.
- Fowden, Garth 1986. *The Egyptian Hermes*. Princeton University Press, Princeton.
- Gilhus, Ingvild Sælid, Turid Karlsen Seim og Gunhild Vidén 2009. *Farsmakt og moderskap i antikken*. Spartacus, Oslo.
- Gilhus, Ingvild Sælid 2008. ”Sacred Marriage and Spiritual Knowledge: Relations between Carnality and Salvation in the *Apocryphon of John*”. I: Martti Nissinen, og Risto Uro (red.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, s. 487–510. Eisenbrauns, Winona, Ind.

- Mahé, Jean-Pierre 1986. "Paliggenesia et structure du monde supérieur dans les *Hermetica* et la traité d'Eugnoste de Nag Hammadi." I: *Deuxième journée d'études coptes. Strasbourg 25 mai 1984*, s. 137–149. CBC 3. Peeters, Louvain.
- 1991. "La voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes." I: *Vigiliae Christianae*, vol. 45, s. 347–375.
- Moorsel, Gerhard van 1955. *The Mysteries of Hermes Trismegistus*. Kemink en zoon, Utrecht.
- Mørland, Henning 1958. *Apuleius: Det gyldne esel*. Dreyers kulturbibliotek 9. Dreyer, Oslo.
- Ray, John D. 1976. *The Archive of Hor*. Egypt Exploration Society, London.
- Sosis, Richard 2003. "Why aren't we all Hutterites? Costly signaling theory and religious behavior". I: *Human Nature*, vol. 14, s. 91–127.
- Wyller, Egil A. 1994. *Platon: Drikkegildet i Athen*. Grøndahl Dreyer, Oslo.

SUMMARY

The rebirth described in *Corpus Hermeticum* XIII is usually considered the apex of the Way of Hermes by researchers. However, the *Discourse of the Eighth and the Ninth* found in the Nag-Hammadi library should incite us to reconsider this view. In this paper I endeavour to show that the rebirth in mind (*nous*) is meant to counteract the mortality contingent to the string of rebirths into new bodies. Only the one reborn by god, in the view of the hermetist, would be able to ascend to the vision of the eighth and the ninth heavenly spheres. A comparison with the Isiac initiation described by Apuleius and the formula of immortalization, falsely called the "Mithras-liturgy", tends to reinforce this conclusion.

KEYWORDS: Hermes Trismegistus, hermetism, mystery cults, rebirth.