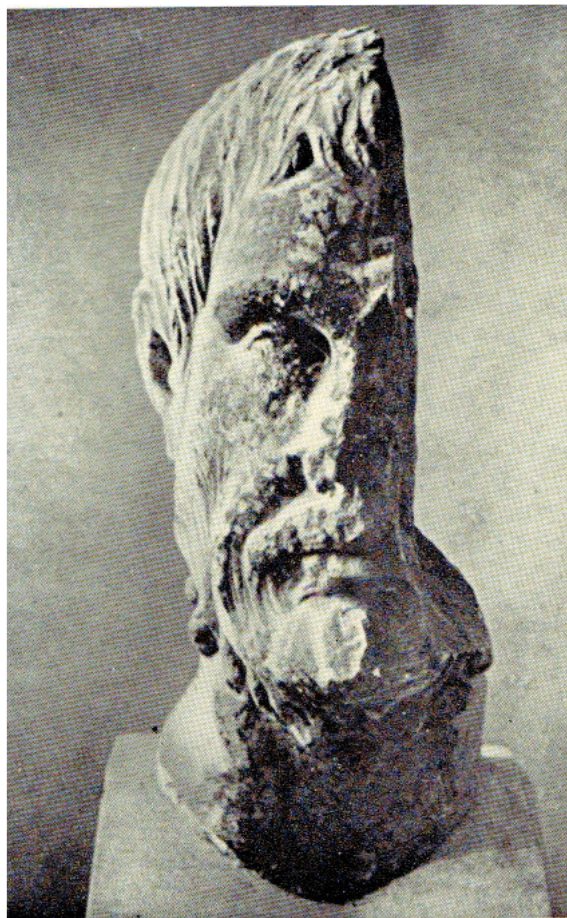


# Religio Iamblichi

Ein Studie av Jamblikos som religiøs aktør i  
seinantikken



Ingemund Thorsheim Askeland

**Masteroppgåve i Religionshistorie | Institutt for Kulturstudie og Orientalske Språk  
Universitetet i Oslo | Våren 2008**

*Forside:*

*Ein korrumpert byste av det som moglegens er Den Guddomlege Jamblikos*  
*H. P. L'Orange, "Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts (Oslo 1933 s.43).*

## Føreord

Det er fleire eg skuldar ein takk for at denne oppgåva har funne vegen fram til trykkeriet. For det første må eg få rette ein stor takk til min rettleiar Jens E. Braarvig for å vere ei utømmeleg kjelde til inspirasjon og for å ha retta mi interesse mot nyplatonisme og theurgi i det heile. Eg kunne ikkje vore forutan hans evne til å komme med konstruktive råd når det buttar. For det andre ynskjer eg å formidle mi takksemnd ovanfor Arve O. Berntzen for ei uvurderleg gjennomlesing og korrigering av mine til tider obskure formuleringar og for gode råd akkurat då eg trengte det.

Eg vil takke Astrid for at ho kom og vart varande. Eg vil takke Bergen Mandolinband som gjer meg høve til å leika. Sist, men ikkje minst, rettar eg ein stor takk til mine foreldre som alltid representerar ei absolutt støtte same kva eg måtte ta meg til her i livet.



## Når det kjem til stykket

*År ut og år inn har du site bøygd yver bøkene,  
du har samla deg meir kunnskap  
enn du treng til ni liv.*

*Når det kjem til stykket, er det so lite som skal til, og det vesle  
har hjarta alltid visst.*

*I Egypt hadde guden for lærdom  
hovud som ei ape.*

(Olav H. Hauge: *Jangelstrå*, 1980)



## Innholdsfor-teikning

I. Prolog.....	9
I.1. Kort forskingshistorisk attersyn.....	11
II. De Vita Iamblichi.....	13
II.1. Den Jamblikanske “Skule” – ein rituell og åndeleg <i>paideia</i> ?.....	21
II.2. Religionshistorisk kontekst.....	32
II.2.1. Dei Kaldeiske Orakla.....	33
II.2.2. Θεουργία/θεουργός – kort historie og etymologi.....	33
II.2.3. Hermetisme.....	35
II.2.4. Nyplatonisme.....	36
II.3. Metafysisk oversiktsskjema.....	38
III. Iamblichus Philosophicus.....	41
III.1. Νοῦς og ikkje-diskursiv tenking.....	44
III.2. Den Guddomlege Skoding.....	46
III.3. <i>De Mysteriis</i> ; eit overrasjonalitetens manifest og den religiøse erfaringa sitt rasjonelle manifest.....	53
IV. Iamblichus Theologicus.....	56
IV.1. Utkrystallisering av problemstillingane; <i>De Mysteriis</i> 290.4-293.2.....	56
IV.2. Sjela sin ontologi.....	61
IV.3. Målet for den theurgiske sameining.....	68
IV.3.1. Demiurgen.....	68
IV.3.2. Logos.....	76
IV.3.3. ὕλη – materia.....	77
IV.4. Oppsummering.....	79
IV.4.1. Guden forut for <i>nous</i> .....	81
V. Iamblichus Theurgicus.....	82
V.1. συμπαθεία – φιλία kosmiske sympati vs. guddomleg kjærleik.....	84
V.2. συνθήματα – dei guddomlege teikn.....	87

V.3. συνθήματα og den theurgiske kultus.....	91
V.3.1. Materielle <i>synthemata</i> .....	91
V.3.2. Mellomliggjande <i>synthemata</i> .....	92
V.3.3. Noetiske <i>synthemata</i> .....	93
V.4. ιερατική ἀναγωγή - Den Heilage Oppstiging.....	95
V.4.1. Reinsinga.....	97
V.4.2. ὄχημα-πνεῦμα – Sjelefartøyet.....	101
V.4.2.1. Sjelefartøyets rolle som bindeledd mellom kropp/ sjel, og sjel/gud.....	106
V.4.3. Den rituelle <i>anagôgê</i> .....	109
V.4.3.1. Praktisk aspekt.....	110
V.4.3.2. Teoretisk aspekt.....	113
V.5. Dei magiske rita.....	115
V.5.1. Divinasjon.....	115
V.5.2. Animering av Statuar – τελεστική.....	118
V.5.3. Nomina Barbara.....	119
V.6. Theurgi og ikkje-diskursiv tenking.....	120
VI. Epilog.....	123
VI. Bibliografi.....	126



## I. Prolog

Den syriske nyplatonikaren Jamblikos (ca. 245-325 e.kr.) vart i si samtid kalla både guddomleg, ærgjerrig og nyskapande. Av desse tre skildringane kan ein med visse slutte seg til det siste. I det innfløkte, men avgjerande verket *De Mysteriis*<sup>1</sup> – *Om Mysteria* – systematiserte han det religiøse uttrykket i seinantikken under ei felles fane kalla *theurgi* – ‘det guddomlege arbeid’. Dette religiøse fenomenet, ei syntese av enigmatisk vers og rite ofte assosiert med magi, blomstra fram i siste del av det andre hundreåret og forma etter kvart rammene for ein pagan religionsfilosofisk kultus. Med Jamblikos gjekk theurgien frå å vere eit fenomen i den platonske underverda til å få innpass blant den intellektuelle eliten. Som filosof gav han theurgien eit rasjonalt forsvar, men som religiøs aktør forsvarte han dei heilage og ‘irrasjonale’ rituala som den einaste vegen til sameining med gudane.

Denne oppgåva har som overordna mål å undersøkje Jamblikos sin posisjon som religiøs aktør i seinantikken. Inntil nyleg har han uheldigvis nesten utelukkande blitt forstått som ein mislukka filosof. Dette er basert på ei snever lesing av Jamblikos sitt tekstmateriale lausrive frå sin sanne kontekst. Det er her eit ynskje om å forstå Jamblikos ut ifrå hans eigne religiøse aspirasjonar som gjekk langt utanfor filosofiens rammer. Tanken er at Jamblikos fremja eit særeige religiøst system basert på tanken om ein andleg, intellektuell og rituell utvikling.

Tittelen på oppgåva *Religio Iamblichi* spelar på den latinske tydinga av ordet ‘religion’ som kjem av ‘religere’ og tyder ‘å binde/knyte saman’. Føremålet er å plassere Jamblikos i ei religionshistorisk ramme der han ikkje treng å bli handsama verken som dekadent filosof eller magikar, men heller som ein religiøs aktør som søkte å skape eit ‘bindande’ system ut ifrå mangfaldet av religiøse og filosofiske straumar i samtida.

Theurgien er eit religiøst fenomen som enno ikkje er godt nok forstått noko som i hovudsak kviler på at det anten blir studert for isolert eller at det vert kontrastert med kontemplativ mystikk. Mangel på kjeldemateriale er sjølvstøtt også ein orsak. Jamblikos sine skrifter gjer oss derimot eit eineståande høve til å studere korleis theurgien diffunderar i eit intellektuelt miljø og får sitt uttrykk gjennom eit anna språk enn obskure heksameter. Det overleverte tekstmaterialet frå Jamblikos gjer oss også høve til å forstå theurgi i eit vidare

---

<sup>1</sup> Frå no av *Myst.* Teksten som blir nytta for oversetjingar er Budé teksten til Édouard Des Places frå 1966 (Paris: Les belles lettres). Teksten er den same som er nytta av Clark (red.) i den siste engelske oversetjinga (2003).

perspektiv. Hjø Jamblikos går theurgi over frå å vere eit ritualsystem som i all hovudsak var relatert til Dei Kaldeiske Orakla til å bli eit samleomgrep for eit mangfald av religiøse uttrykk. Den 'jamblikanske' theurgien representerte ei form for systematisering innunder kor ein kunne tilpasse ulike former for religiøs praksis. Det ligg samstundes ei vinning i å byggje på ei religionshistorisk åskoding då det gjev oss høve til å handsame det ritualpraktiske aspektet og det filosofiske aspektet på likefot.

Kapittel II vil ta for seg hans liv og virke. Me vil freiste å finne fram til dei religiøse kontekstane han frekventerte før han etablerte seg med sin eigen krins av læresveinar og korleis denne kan ha sett ut. Hovudproblemet vårt vil her vere å sjå kor vidt det er mogleg å lausrive Jamblikos frå ei litterær forståing av han som eit statisk ledd i den nyplatoniske kunnskapstradinga til å bli ein meir dynamisk agent som rører seg fritt mellom geografiske punkt så vel som skriftlege kjelder. Hovuddelen i denne oppgåva (kap. III, IV, V) har utgangspunkt i dei tre formene for eksegesi som Jamblikos set fram i *De Mysteriis*; den filosofiske, den teologiske og den theurgiske. Dei er ikkje meint som uttømmende undersøkingar, føremålet er heller å kaste lys på tre aspekt ved Jamblikos si religiøse tenking. Kap. III vil såleis problematisere tilhøve mellom filosofi og theurgi og syne korleis Jamblikos avgrensar kapasiteten til det rasjonale intellekt når det gjeld å erfare gud. Me vil også sjå nærare på den problematiske termen 'nous' – 'intellekt' og korleis denne kan bli forstått ut ifrå dikotomien mellom diskursiv og ikkje-diskursiv tenking.

Fyrste del av kap. IV vil med utgangspunkt i eit avsnitt ifrå *Myst.* ta føre seg sjeleteorien til Jamblikos. Me vil undersøkje korleis tilstanden åt sjela i den materielle verda legitimerar vegen attende til gudane gjennom theurgi. Andre del vil undersøkje grundig målet for den theurgiske sameining – Demiurgen, skaparguden – kva posisjon den fyller i Jamblikos sitt metafysiske hierarki og kvifor nett den er midtpunktet for theurgien. I kap. V vil me gå inn i theurgien som er Jamblikos sin religiøse praksis. Tilhøve mellom theurgi og magi vil bli belyst og me vil gå nærare inn på årsakssamanhengane i theurgien. Dei ulike theurgiske rituala vil bli handsama og fenomenet divinasjon vil bli vurdert som ei særskild jamblikansk form for theurgi. Avslutningsvis vil me rekapitulere problemet rundt diskursiv/ikkje-diskursiv tenking og spørje korleis theurgien forhold seg til denne dikotomien og kor vidt det er ein *noetiske* ("intellektuell") aktivitet. I kap. V vil me til sist trekke opp at hovudlinjene i oppgåva.

## I.1. Kort forskingshistorisk attersyn

Det moderne studiet av theurgi skriv seg i all hovudsak attende til den britiske klassikaren E. R. Dodds som i 1947 presenterte artikkelen *Theurgy and its relationship to Neoplatonism*<sup>2</sup>. Dodds assosierar her theurgi først og fremst med magi og kontrasterar den irrasjonale theurgien med den rasjonale mystikken. Dette var den same domen som den norske filologen Samson Eitrem alt hadde avsagt nokre år i førevegen i *La Théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques* (Symb. Oslo. 22, 1942, 49ff.). Begge to bidrog likevel til å klårlegge dei tydelege banda mellom theurgi og nyplatonisme.

Den som alt hadde gjort ei djuptgåande undersøking av theurgien og tilhøvet mellom Dei Kaldeiske Orakla og dei seinare nyplatonikarane var Hans Léwy. I 1956 vart det posthume<sup>3</sup> verket, *Chaldean Oracles and Theurgy; Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, som inntil i dag er den einaste grundige undersøkinga av theurgi. I motsetning til Dodds og Eitrem som skil mellom den irrasjonale theurgien og det rasjonale filosofien forfektar Léwy eit syn der den kontemplative filosofien står som veggen til guddomleg sameining på den eine sida og den rituelle theurgien på den andre (Léwy 1978:462). Dette synet er også støtta av den franske klassikaren Festugière (sjå Shaw 1985:5).

J. Trouillard (1973<sup>4</sup>) kom igjen med ny forståing av nyplatonisk theurgi. Heller enn to vegar til *unio mystica* ser han det som ein integrert veg som med moralsk reinsing som leiar over i kontemplasjon som kulminerar i theurgi (Shaw 1985:6). Trouillard såg theurgi som ei vidareføring og foredling av nyplatonisk filosofi snarare enn ei utflating. Han forstod mellom anna theurgien som ein type platonisk dialektikk som kom som ei naturleg utvikling av nyplatonismen sin negative teologi.<sup>5</sup>

Andrew Smith kom i 1974 med studia *Porphry's place in the neoplatonic tradition* som i tillegg til å trengje djupare ned i theurgien også bidrog til å betre Jamblikos sitt frynsete rykte<sup>6</sup>. Smith skil, på same vis som Laurence Rosan, mellom høgare og lågare theurgi, men der Rosan ser det som eit skilje mellom rituell theurgi og kontemplativ theurgi<sup>7</sup> hevdar Smith at det er ritual involvert også i den høgare theurgien. Heller enn dikotomien ritual/ikkje-ritual

---

<sup>2</sup> Journal of Roman Studies vol. 37, 1947. Seinare trykt som Appendix II til førelingsssamlinga *The Greeks and The Irrational* som kom i 1951. Det er denne det vert referert til gjennom oppgåva.

<sup>3</sup> Léwy døyde i 1945 og etterlet seg då eit uredigert, men meir eller mindre ferdig manuskript.

<sup>4</sup> *Etudes neoplatonicennes*, Neuchatel, 1973

<sup>5</sup> Som Braarvig (1997:48) har poengtert skildrar Trouillard theurgi i form av negativ teologi i ein dikotomi med positiv teologi, der theurgien er forstått som positiv.

<sup>6</sup> Sjå side 88-99 for ei utgreiing om Jamblikos sin theurgi.

<sup>7</sup> Forstått nærast som Plotin sin kontemplative mystikk.

postulerar Smith eit skilje mellom vertikal theurgi og horisontal theurgi. Der den vertikale er ein høgare form for theurgi som opererer på eit overkosmisk plan og den horisontale theurgien er tilvist ein lågare status innan det materiell kosmos (Smith 1974:90).

A. Sheppard<sup>8</sup> har i etterkant av Smith lansert ei tredeling av theurgien med utgangspunkt i Proklos. Den står i: a) theurgi for menneskelege affærar, også “kvit magi”, b) theurgi som gjer sjela intellektuelt aktiv, og c) theurgi som leiar til *unio mystica* der det ikkje finst ritual (Shaw 1985:9). Det ein kan kritisere både Smith og Sheppard for, trass deira viktige bidrag til forståing av theurgi, er ei gitt forståing av at ritual er underlagt rasjonal tenking. Dei ser seg blinde på at theurgi er eit intellektuelt fenomen når det i røynda er eit utprega ‘ikkje-intellektuelt’ fenomen. G. Shaw (1985:9) har påpeika at dei faktisk er med på å halde fast ved Dodds sitt premiss som understiller ritual den rasjonale kontemplasjon. Shaw sjølv bygger på Trouillard si intratekstuelle forståing av theurgi når han set opp ein indre dikotomi mellom heilage ritual og teoretisk filosofi forstått som rituala sitt teoretiske grunnlag. Shaw er den som i nyare tid har fatta seg mest med den særskild ‘jamblikanske’ forma for theurgi. Shaw freistar å forstå Jamblikos sin theurgi på grunnlag av heile hans filosofi og som ein integrert del av denne. Hans bidrag er å finne i *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (1995), den mest omfattande monografien som fattar seg med Jamblikos.

---

<sup>8</sup> “Proclus’ Attitude to Theurgy”, *The Classical Quarterly*, vol. 32, No.1 (1982:212-224).

## II. De Vita Iamblichi

“Any biography of Iamblichus must begin with the complaint that we know virtually nothing about the subject”<sup>9</sup>.

På same vis som storparten av Jamblikos sin fyldige bibliografi er tapt for oss er det også lite me har av historiske kjelder frå hans liv og virke. Det vesle me veit har me frå Eunapios frå Sardis (346 – 414 e.Kr.) i hans *Livet åt filosofane og sofistane (Vita. Soph.)*<sup>10</sup>, som er noko meir i retning av ein hagiografi heller enn ein biografi slik me forstår den i dag. Dette var i og for seg typisk for tida, historisk grannsemd vart ikkje sett som nokon dygd og bileta ein skisserte var svært ofte dryge og karikerte. Ein treng berre t.d. å sjå til Jamblikos si eiga framstilling av Pythagoras i *Vita Pythagorica*<sup>11</sup> for å sjå at føremålet var å skape eit idealbilete av den personen ein biograferte. *Vit. Pyth.* kan i stil og oppbygning nærast karakteriserast som eit evangelium om ein ser på forteljningane om den omreisande Pythagoras som reiser rundt og utfører mirakel medan han samstundes forkynner ein særskild rein og guddomleg form for levemåte i opposisjon til resten av samfunnet. På same vis er også Eunapios sine forteljingar om Jamblikos eit bilete av ein guddomleg inspirert filosof av særskild karismatisk karakter som forkynna rettferd og utførte små underverk. Sjølv sagt lyt ein ha ein kritisk distanse til ei slik skildring, men med tanke på den overordna målsettinga med denne oppgåva, som er å plassere Jamblikos som religiøs aktør, så er både Eunapios sine merknadar og Jamblikos sin eigen biografi om Pythagoras viktige kjelder om korleis Jamblikos. virka og korleis han tenkte seg det ideelle liv i teneste åt gudane.

Frå Eunapios får me vite at Jamblikos kom frå ein heiderleg, rik og velstående familie. Han var født i Chalcis (Chalcis ad Belum) i Syria, det som i dag er Qinnesrin, som ligg strategisk øst for Orontesdalen (Dillon 1973:4). Årstalet for fødselen hans er mykje omdiskutert, men den blir no normalt datert til mellom 240 og 245 e.kr.<sup>12</sup>. Eunapios fortel vidare at han som elev av Anatolios – τῷ μετὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένῳ (sjå nedanfor) – gjorde store framsteg og nådde dei høgste nivå innan filosofi. Når han så forlét Anatolios knytte han seg opp imot Porfyrios. Eit spørsmål byr seg når det gjeld den nemnte Anatolios og tilhøve han hadde til Porfyrios; Dillon (1973:8-9) har foreslått at Jamblikos sin lærar er identisk med den Anatolios som var lærar i peripatetisk filosofi i Alexandria på 260-

---

<sup>9</sup> Dillon, *Iamblichi Chacidensis: In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, 1973:3. Side 3-18 er standardverket for ein oversikt over Jamblikos sitt liv og virke. Sjå ellers også Innleiinga til Dillon og Hershbell's *VP* (1991).

<sup>10</sup> βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν. Wright si oversetjing i Loeb frå 1922. For Jamblikos sjå ss.363-79.

<sup>11</sup> Frå no av *Vit. Pyth.*

<sup>12</sup> Sjå elles drøfting og referansar i Dillon 1973:5-7. Dillon sjølv stipulerar den til 242 e.kr.

talet, og seinare i 274 e.kr. vart vigsla til biskop av Laodicea i Syria. Den greske frasa τὰ δεύτερα φερομένῳ ville i tidlegare tider t.d. i Herodot (*Hist.* 8.104) tyde noko slikt som “tar andre plass etter”, men i seinare tid var denne tydinga mykje mindre vanleg og dessutan foreslår ei parafrase i Pothios (*Bibl.* 181) at frasa skal tyde omtrentleg “står som avløysar for/står i staden for” (*apud* Clarke red. 2003:xxi). Dette skulle i så fall seie at Anatolios avløyste Porfyrios i Rom medan han sjølv var fråverande, mest truleg på Sicilia (*Vit. Soph.* 456). Kronologien gjer likevel dette vanskeleg, då Jamblikos må ha studert hjå Anatolios før 270 (før ordineringa til biskop), medan Porfyrios ikkje kom attende til Rom før byrjinga av 280-talet. Dessutan nemner ikkje Eusebios i sin kyrkjehistorie at Anatolios ved noko høve var i Rom, endå mindre at han var leiar for ein filosofisk skule der. Det andre problemet som ikkje lar seg verken bevise eller avvise er om Porfyrios grunnla ein skule i Rom mellom sine to opphald på Sicilia, eller at Plotin alt hadde oppretta ein skule som Porfyrios var leiar for også under sine opphald på Sicilia<sup>13</sup>. Men om ein tek med i rekninga at Eunapios seier at Jamblikos knytte seg opp imot Porfyrios først *etter* å ha forlate Anatolios, så skulle det tendere mot at Jamblikos haldt seg hjå Anatolios fram til han vart vigsla til biskop i 274, og deretter drog til Roma for å studere under Porfyrios, om han ikkje alt var der. Anatolios, lyt det nemnast, er også den same kristne aritmologen kven ifrå lange fragment er inkorporert i *Theologumena Arithmeticae*<sup>14</sup> som er attributtert til Jamblikos, men som (mest truleg) ikkje er forfatta av han. At Jamblikos hadde ein kristen læremeister byr på interessante spekulasjonar rundt hans eigen filosofi og haldning til kristendomen<sup>15</sup>, men i grunn er det ikkje i og for seg noko oppsiktsvekkande ved at heidenske filosofar oppsøkte kristne lærarar for visdom, og heller ikkje *vice versa*. Me veit t.d. at Plotin hadde både gnostikarar og kristne i sine krinsar. Verket (*Theol. Arith.*) blir med von datert til midten av det fjerde hundreåret – altså eit par tiår etter Jamblikos sin død. Samanfallet mellom Anatolios, aritmetikaren, aristotelikaren og seinare biskopen, og Jamblikos sin lærar synest for meg truleg ut ifrå fleire tilhøve. For det første, som O’Meara (1989:23) nemner, så skulle det faktum at både Jamblikos sjølv og denne Anatolios delte ei sterk interesse for pytagoreisk matematikk stå som eit bindeledd dei to i mellom. Vidare veit me ifrå Eusebios (*HE* 7.32) at Anatolios oppretta sin eigen skule i den aristoteliske tradisjon i Alexandria. Dei resterande fragmenta av Anatolios sin *Introduksjon til Aritmetikken* syner også at han, naturleg nok, har nytta aristoteliske kjelder. Nettopp denne

<sup>13</sup> Sjå Dillon 1973:8-10 for drøfting.

<sup>14</sup> Frå no av *Theol. Arith.*

<sup>15</sup> Me veit t.d. frå Eusebius, *Preparatio Evangelia XI 18-19* at Plotin sin elev, Amelius, leste evangeliet etter Johannes i sine seminar og kommenterte dei med respekt. Amelius hadde også hatt sin base i Apamea på 260-talet, og han skal her ha etterlate seg biblioteket sitt. Apamea er same by som Jamblikos oppretta sin eigen skule ved sin heimkomst til Syria, omkring 305 e.kr. (sjå Dillon 1973:11).

aristoteliske forankringa til Anatolios meiner eg er endå eit element som knyter han nærare til Jamblikos. Hans gjennomgåande bruk av aristoteliske kategoriar i t.d. *Myst.*<sup>16</sup> kan såleis sporast attende til Anatolios.

Kva angår tilhøvet mellom Porfyrios og Jamblikos er ikkje godt å seie. Ein kan ikkje vere sikker på om dei i det heile møttes eller hadde eit normalt lærar-elevforhold. Det ein veit er i alle fall at Jamblikos kjende til skriftene hans og at han tok eit klårt oppgjær med filosofien hans. Det faktum at aldersforskjellen dei to i mellom berre var ca. ti år (Porfyrios født c.232 e.kr.) kan forklare at ein normal læresituasjon nok kunne fortone seg vanskeleg. Ein kan seie at generelt sett hadde Jamblikos lite til overs for Porfyrios sin filosofi. I *De Anima* (§ 6, Dillon = Stob. 365.10-14) t.d. omtalar<sup>17</sup> han Porfyrios som usikker og tosinna (men generelt sett er det med ei viss likesæle at han nemner han). Det er mykje av den same kritikk han får som svar på sine eigne spørsmål i *Brev til Anebo* som var adressert Jamblikos og som tar opp spørsmål rundt theurgi. Jamblikos massive respons kom i form av den velkjende *De Mysteriis*. Spørsmålet ein lyt stille seg er om ei slik notorisk underkjenning av Porfyrios talar for at Jamblikos var ein 'lærling' (μαθητής) i tradisjonell forstand, underlagt sin læremeisters *paideia*? Det er i det minste påfallande korleis Jamblikos på eit nesten sjukleg vis kritiserar sin 'læremeister', og såleis er det lite tenkjeleg at dei har kunne hatt eit fruktbart tilhøve seg i mellom (O'Meara 1989:214). Det er heller meir truleg at Jamblikos alt før sitt møte med Porfyrios var ein lærd, sjølvstendig og målretta filosof som ikkje fann det han søkte hjå Porfyrios i Roma. Seinantikken bar med seg stor fridom, samferdsla var god og la alle tilhøve til rette for den som søkte visdom hjå den perfekte læremeister. Denne kunne no endeleg finne seg like godt i Alexandria i Egypt som i Rom eller Apamea i Syria, ein var ikkje lenger bunden til ein stad og ein lærar. Men, som Athanassiadi (1995:245) har poengtert, så reiste heller ikkje den religiøse aktør rundt i verda for å opparbeide seg mest mogleg ekspertise på eit mest mogleg breispektra interesseområde;

Men like Justin Martyr, Plotinus, or Julian did not tour the world with a view to gathering qualifications or professionalism or even knowledge, but in order to discover the one teacher who would open up for them the road to spiritual fulfilment. (*ibid.*)<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Eg tenkjer i første omgang på tredelinga οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια.

<sup>17</sup> Jamblikos har mange referansar til Porfyrios i *De An.*, men ingen i flaterande ordelag og slett ikkje slik ein ville la sin læremeister framstå; han vert som oftast forbigått med ei nesten likesæl nemning om at han har 'høyr' frå visse platonistar, så som Porfyrios; “Ὁς δ' ἐγὼ τινῶν ἀκήκοα Πλατωνικῶν, οἷον Πορφυρίου καὶ ἄλλων πολλῶν...” (§ 24.5-6, Dillon = Stobaeus 375.20-21)

<sup>18</sup> Sjølv om den er med på å gjere forståeleg det tilhøve som fanst mellom Porfyrios og Jamblikos, så er det ikkje heilt utan bekymring eg nyttar denne påstanden. For det ideal som Jamblikos sjølv set fram for den heilage

Justin Martyr fann sin meister i ein gamal mann på stranda som introduserte han for det kristne mysteriet, Plotin fann sin i Ammonios Saccas (slik kyrkjefaderen Origenes også gjorde), og Julian (den fråfalne) møtte sin meister gjennom Jamblikos sine skrifter. Jamblikos, derimot, kunne ikkje seie å ha funne sin andelege og intellektuelle openbarar i Porfyrios. Difor var det nok eit kortvarig møte, dei vart verande på kvar sin kant av Middelhavet, og i kvart sitt intellektuelle miljø. Den irettesetjande og doserande tonen som Jamblikos fører i *Myst.*<sup>19</sup> er eit klårt uttrykk for den grunnleggande usemja dei i mellom, men den ber også vitne om ein medviten tenkjar som alt agerte som sin eigen meister. Verket er jo også eit massivt svar på eit brev frå Porfyrios der han med dårleg kamuflert forvitne og stor skepsis adresserar ein viss Anebo, som er elev under ein viss annan Meister Abamon (Jamblikos) – som er den som fører saka åt eleven sin – i håp om svar på ei mengd spørsmål vedrørende eit emne som har forfølgt han heilt sidan ungdomstida og heile livet vore ei kjelde til uvisse. Og den han håpte å få svar ifrå var den han rekna for å vere den fremste autoritet på området – nemleg Jamblikos (ibid.).

Når det gjeld sjølve tidsrommet for denne ‘korrespondansen’, så daterar Athanassiadi (1993:116 n.13, 118 n. 30) både *Myst.* og *Epistula ad Anebo* til rundt år 300 e.kr. – altså ein god del seinare enn dateringa åt Dillon (1973) som set den til ca. 280 e.kr. grunna mindre innslag av Kaldeisk påverking i *Myst.* enn i seinare verk. Athanassiadi grunnar sin påstand ut ifrå at dei særskilte spørsmåla som Porfyrios tar opp, samt den sjølvsikre tonen i Jamblikos sitt svar skulle tyde på at sistnemnde alt var etablert som ‘meister’ når korrespondansen fann stad. Eg ser ingen grunn til å vere ueining med Athanassiadi. Spørsmålet ein likevel lyt stille seg er følgjande; om det var slik at Jamblikos søkte den rette læremeister og ikkje kunne finne han i Porfyrios – kvar fann han den då? Eg vil tørre å postulere ei større rolle for Anatolios. Det faktum at dei delte pytagoreiske interesser (eller at Jamblikos fekk desse frå Anatolios), noko som kjem klårt fram gjennom det me har overlevert frå Jamblikos sine skrifter, skulle kunne tilseie at han var elev hjå Anatolios fram til denne vart ordinert til biskop av Laodicea i 274 e.kr. Jamblikos vil alt då ha vore ein vaksen mann rundt tretti år. Dette føreset at

---

mann, er nett ein søkjande aktør som reiser rundt i det nære og det fjerne for å innvie seg i dei gamle og nye visdomstradisjonane – slik som han t.d. skisserer Pythagoras. Det kan i det heile verke som om det ligg ei viss ære i det å beherske det store mangfaldet av religiøse system og uttrykk. Ein bygde seg med andre ord opp ein ekspertise på området. Spørsmålet framlegg seg sjølv; var Jamblikos sjølve ein slik omstreifande og synkretistisk aktør?

<sup>19</sup> Den eigentlege tittelen er jo også Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφύριου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀποκρίσις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις. “Meister Abamon sitt svar åt Porfyrios sitt brev åt Anebo, og svara på dei spørsmåla det inneheld”.



Jamblikos må ha dratt til Alexandria i ung alder der han kom i kontakt med Anatolios som introduserte han for Nicomachos av Gerasa sin matematiske teologi, som han sjølv hadde skrive eit eige verk over. Anatolios, som nemnt over, var ein nemneverdig filosof som hadde fått sin eigen skule oppretta i Alexandria (Eusebios *HE* 7.32). Denne byen var elles også eit viktig sentrum for pytagoreanisme og Egypts religionsfilosofiske strøyming kjend som hermetisme. Jamblikos vil i dette miljøet ha fått stimulert mange av dei interessene som fekk sitt lærde uttrykk i *Myst.*; det pytagoreiske og matematiske, det hermetiske og det egyptiske generelt, og alt dette bunden saman av ein aristotelisk struktur som han hadde ifrå sin meister Anatolios. Athanassiadi (1995:246) anerkjenner også eit Aleksandrinsk opphald for Jamblikos og stiller seg på side med Larsen (1975:24 *apud* Athanassiadi 1995 246) som går så langt som å postulere eit ti til tjuve år langt opphald for Jamblikos i Alexandria under hans formative periode – før han i det heile vitja Vesten. Athanassiadi igjen, idet ho godtek dette, foreslår at det slett ikkje er umogleg at Jamblikos under sitt opphald i Alexandria, og etter å ha møtt Porfyrios, mottok *Brev til Anebo* frå han – kor på Jamblikos svara med ei avhandling sterk farga av dei påverkingane han for tida var disponert for. Vidare kastar ho fram ein dristig hypotese om at Jamblikos skulle ha forma sin eigen hermetiske krins i Alexandria og viser her til Eunapios si historie om Alypios (*Vit. Soph.* 460-61/Wright 1922:373-377). Alypios var ein mann som vart fødd og som døydde i Alexandria. Han var ein vidgjeten lærar, men førte sine leksjonar på sokratiske vis, gjennom munnleg overlevering, og forfatta aldri noko skriftleg. Dette skal ha vore ein grunn til, som Eunapios ser ut til å framheve, at det var ei stadig tilstrøyming av studentar i retning av Jamblikos då han kunne halde dei med ei meir rigorøs undervisning. Ettersom ryet åt dei begge tok til å auka, hende det ofte at dei trefte på ein annan – eller at dei møttes som stjerner i sitt løp, medan lyttarskaren flokka seg rundt dei som om dei overvar Musene<sup>20</sup>. Jamblikos skulle i førstninga ha avvist Alypios då han stilte direkte og upassande spørsmål åt Jamblikos vedrørande hans rikdom, men dei skal seinare ha komme vel overeins og Jamblikos skal til og med ha forfatta Alypios sin biografi etter hans død. Mykje tyder altså på, om me skal lite på Eunapios, at både Jamblikos og Alypios under tida fungerte i Alexandria. Ein skulle likevel ynskje å gå desse påstandane nærare etter i saumane.

Om Jamblikos no skulle ha studert under Anatolios så må det anten ha funne stad medan sistnemnde framleis heldt til i Alexandria, eller etter at han vart ordinert til biskop av Laodicea. Hjø Eusebios (*HE* 7.32) får me vite at Anatolios heldt seg i Alexandria til etter øydelegginga av byen, som må ha vært i 270 e.kr. (Dillon 1973:9) før han så drog nordover.

---

<sup>20</sup> κατὰ δὲ κλέος ἀμφοῖν ἀυξόμενον ἄμα, καὶ συνέτυχόν ποτε ἀλλήλοισι ἢ συνήντησαν ὥσπερ ἀστέρες, καὶ περιεκαθέσθη γὰρ αὐτοὺς θέατρον οἷον εἰκάσαι μεγάλου μουσείου. (*Vit. Soph.* 460).

Me får også fortalt at han ei tid fungerte som biskop av Caesarea i Palestina saman med Theoteknos som alt var biskop der og som såg Anatolios som sin etterføljar. På vegen til Rådet i Antiok i 270 e.kr. skal han derimot ha passert gjennom Laodicea kor biskop Eusebios hadde gått bort, og vart av den grunn satt inn som biskop der. Dillon (1973:9 samt n.1) har likevel slått fast at Anatolios ikkje kan ha etterfølgt Eusebios som biskop av Laodicea før tidlegast 274 e.kr. eller seinare. Ut ifrå dette vil han ha det til at Anatolios for det første var til stades på Rådet i Antiok, og for det andre at han tilbringa ein lengre periode i Caesarea. Dermed vil Dillon plassere Jamblikos si læretid hjå Anatolios til etter hans tid i Alexandria, men før biskopsordineringa – altså nokre korte år på byrjinga av 270 talet. Caesarea er heller ikkje langt ifrå Chalcis og særleg ikkje for å gå i lære hjå ein vidgjeten aristotelisk filosof. Det er heller ikkje umogleg å tenkje seg at Jamblikos drog like til Laodicea for å møte Anatolios. Dillon ser det likevel som meir truleg at biskopsordineringa markerte eit naturleg høve for Jamblikos til å dra vidare – og i så tilfelle til Rom for å møte Porfyrios.

Om me no tek omsyn til dette vil det vere vanskelig å få til eit lengre opphald for Jamblikos i Alexandria som elev av Anatolios før denne drog nordover til Caesarea. Sjølv om tidspunktet for fødselen hans kan trekkas attende til ca 242 e.kr., som Dillon foreslår, så må Jamblikos likevel ha vore ein svært ung mann når han drog til Alexandria, kan hende berre rundt tjuge år, og framleis ein ganske ung mann når Anatolios forlét byen. At han på dette tidspunktet skulle ha valt å bli verande i Alexandria og etter ei tid oppretta sin eigen krins der ser eg som lite truleg – og såleis kan eg ikkje seie meg einig i Larsen som framset eit opphald i Alexandria på ti til tjuge år før han i det heile vitja Vesten. Om eg skulle foreslå ein hypotese som tar omsyn til både Athanassiadi og Dillon – samt Larsen – så vil eg hevde at Jamblikos var elev under Anatolios medan denne var i Caesarea, altså i ein fire – femårsperiode (eller lenger) før biskopsordineringa. Etter dette drog han så til Rom i søken etter Porfyrios som Anatolios nok har kjent til om me skal tru han er den same som Porfyrios dediserte sine *Homeriske Undersøkingar* åt, eit verk Porfyrios skreiv under sin Athenske periode som student under Longinos i 250-åra. Det er ikkje utenkeleg at Anatolios også var student under Longinos i dette tidsrommet (sjå Dillon 1973:9). Om me nå antar at Porfyrios ikkje gjorde nemneverdig inntrykk på Jamblikos, så er det tenkeleg at han, med sterke påverkingar og oppfordringar frå Anatolios, ville ynskje å komme i kontakt med det intellektuelle og religiøse miljøet som blomstra i Alexandria. I *Vit. Pyth.* (14) skriv Jamblikos dessutan at då Pythagoras på si religiøse reise hadde vorten innvigd i dei heilage rita i Syria fekk han vite at dei syriske mysteria opphavleg nedstamma ifrå Egypt og at han av den grunn drog dit for å ta del i dei reinaste og heilagaste av alle rite. Dette skulle ikkje dempe utfartstronga til Jamblikos. Om

han i Alexandria fann sitt rette element kan ein lett førestille seg at han etter ein periode med studie ville få sin eigen krins av tilhengarar og at han snart agerte som sjølvstendig meister. Det var kan hende i dette tidsrommet han pleidde omgang med Alypios<sup>21</sup> – og kan hende var det under dette opphaldet i Alexandria, som gjerne kunne ha strekt seg over eit par tiår, at han mottok brevet frå Porfyrios vedrørande theurgien, og det var her han forfatta svaret i *Myst.*. Dette er påstandar ein sjølv sagt aldri vil få eit sikkert svar på, og kan hende var Jamblikos aldri i Alexandria. Det me kan seie med større visse er at han etter kvart må ha slått set til ro og oppretta ein eigen skule i Apamea nord i Syria, i alle fall om ein skal lite på ps.Julian sin referanse til staden i sitt brev til Jamblikos (*Julian 417-418 B/Wright 1923:255-257*). Her fortel ps.Julian at han har gitt brevet til ein viss annan Julian, son av Bakkylos, som er ein innfødd frå Apamea og som vil bringe brevet trygt til Jamblikos som han kjende til<sup>22</sup>. Vidare er Apamea staden som hjå Libanos vert omtala som τὴν Ἰαμβλίχου τε ἐπωμένην καὶ Σωπάτρου μητέρα, (*Ep.* 1389 Forster, sitert hjå Dillon 1973:12) altså den bestemte opphaldstaden for Jamblikos og Sopater. Han skal også ha omtala forsamlinga av filosofar i Apamea av kven Jamblikos var leiar (*ibid.*12 n.2). Som tidligare nemnt hadde Apamea også vore tilhaldsstaden for Numenios i det 2.hundreåret e.kr. og for Plotin sin disippel Amelios omtrentleg hundre år seinare. Eunapios fortel jo også om utflukter til dei varme kjeldene i Gadara i Syria. Alt dette skulle tilseie at han i det minste før eller seinare fann attende til Syria, og sjølv om me veit lite om kva tid dette nøyaktig hende er det mest truleg at det var dei siste tiåra av livet sitt han agerte her. Det interessante er jo likevel kvar han agerte før denne tid, og det er her eg meiner at det er eit krav i det minste å vurdere eit opphald i Alexandria. Kravet vert endå meir presserande når det magre kjeldematerialet me har er Eunapios – og han nemner eit opphald i Rom like lite som han nemner eit i Alexandria. Den korte referansen til Porfyrios er i all for stor grad blitt tatt til inntekt for at Jamblikos var elev under han i Rom. Skal ein sjå Eunapios sine forteljingar i sin heilskap og vurdere alle referansar likt så treng faktisk ikkje linken til t.d. Alypios vere av mindre relevans enn den til Porfyrios, snarare tvert om. Dette er viktig å vere merksam på ut frå to hovudgrunnar:

For det første er det å kunne plassere Jamblikos i ulike religiøse og intellektuelle kontekstar ei stadfesting av den effektive samferdsla og interkommunikasjonen som eksisterte mellom dei mange urbane miljøa i det romerske riket på denne tida. Seinantikken religiøse

---

<sup>21</sup> Det er likevel ikkje sikkert at det var nett i Alexandria dei møttes. Eunapios fortel at Jamblikos skreiv biografien til Alypios etter hans død, eit verk som hadde lite substans med tanke på Alypios sine filosofiske prestasjonar, men som derimot fortalde om ei rekkje reiser til Rom utan namngitte grunnar (*Vit. Soph.* 360/Wright 1922:375). Ut ifrå dette kunne det vere like plausibelt at dei to møttes i Rom.

<sup>22</sup> Brevet skal visst nok kunne bli datert attende til 326 e.kr (sjå Wright s.254 n.1).

aktør må altså kunne tenkjast å ha reist mykje<sup>23</sup>. Graham (2006) har med utgangspunkt i *Antonini Itinerarium*<sup>24</sup> utvikla både ein teori og metode til bruk innan arkeologien for å forstå dåtidas tankar om stad og reise mellom stadar. Tanken er at persepsjonen av geografisk rom i antikken kan ha hatt ein innverknad på korleis idear og varer vart distribuerte. I tillegg til dei nemnte reiserutene, som er basert på stad til stad orientering og topografi, så bringar han inn tanken om sosiale nettverk. Ved å sjå reiserutene som ein type sosialt nettverk der ulike byar blir tenkt som ein sosial aktør så kan ein enklare førestille seg dei innbyrdes tilhøva dei imellom. Slik vil to nærliggande byar i reiseruta likne meir på ein annan sosialt enn to byar i kvar sin ende, men alle vil vere ein del av eit samanbunde sosialt nettverk. Sjølv om Graham skriv innanfor eit arkeologisk perspektiv så peikar han også på korleis modellen kan nyttast innan t.d. religionsstudiet. Når ein først innser kor samanvoven det romerske riket var, med utførlige reiseruter som gjorde det mogleg å orientere og flytte seg raskt over store avstandar, så kan ein enklare førestille seg spreinga av religiøse idear. Ein kan faktisk la ulike aktørar aktivt oppsøke andre aktørar som ennå ikkje er råka på og skissere samansmeltinga av konkurrerande ideologiar (Graham 2006:59). Tek ein omsyn til dette er det klårt at Jamblikos hadde høve til å oppsøke ulike religiøse miljø og halde kontakten med dei. Dei levande skildringane av hellenismens mange framståande religiøse stader ber vitne om ein aktør som var aktivt til stades i landskapet og ikkje berre ein skriftenes mann. Utgreiinga om Apollonoraket i Klaros i nærleiken av byen Kolofon (*Myst.* 123.9-126.3) er t.d. ei av dei lengste skriftlege referansane til oraket, og den er detaljert på eit vis som tyder på ei erfaringsbasert gjengjeving (jf. La Genière og Jolivet *Cahiers de Claros II: L'aire des sacrifices*, 2003).

For det andre så er det med på å utfordre, og det rettmessig, det etablerte synet på kontinuiteten innan det som ganske misvisande er blitt kalla 'den nyplatoniske skulen'. Dette gjeld ikkje berre innan den moderne forskingshistoria, men også attende i antikken. Den rette linja ifrå Plotin gjennom Porfyrios til Jamblikos (og derifrå vidare til Aidesios gjennom Krysantios og Julian til Eunapios<sup>25</sup>) er eit særers forflata, forenkla og forfina bilete av røynda, og det i stor grad grunna Eunapios sine vage gjengjevingar. Sjølv om bruken av periodar og kategoriar er nyttige verktøy i vår handsaming av historia så er det ofte tilfellet at dei heller enn å stå som nemnar for eit fenomen tvingar det inn i sine rammer og får det til å framstå

---

<sup>23</sup> For ei interessant problematisering av reisevanane i seinantikken finn ein i "Travel, Communication and Geography in Late Antiquity" (Aldershot, 2004).

<sup>24</sup> Reiseruter frå om lag det 3.hundreåret som dekkjer ei mengd ruter innan det romerske riket med start og endepunkt og mellomliggande stadie. Ei rekke sjøreiser er også inkludert.

<sup>25</sup> Bandet frå Jamblikos ned til Julian og Eunapios treng ein nødvendigvis ikkje å ha problemer med å akseptere, det er i leddet mellom Porfyrios og Jamblikos det skurrar.

som noko anna enn det verkeleg er<sup>26</sup>. Om ein no vel å lausrive Jamblikos frå desse rammene så vil det i praksis seie at ein tek han ut av den nyplatoniske “skulen” og avset Porfyrios som hans lærar. Konsekvensen av dette igjen vil vere at ein ikkje lenger treng å sjå Jamblikos som platonismens forfall, men som ein aktivt søkjande religiøs aktør som såg seg føre å sameine dei mange religiøse og filosofiske retningane som han i ytste konsekvens såg som uttrykk for den same evige sanninga. Med andre ord; når Jamblikos er fritatt frå Porfyrios band og dei nyplatoniske paradigma så er me fri til å plassere han i ein kontekst som han høyrer meir heime i både filosofisk og kan hende også historisk – nemleg den Aleksandrinske hermetismen.

## II.1 Den Jamblikanske “Skule” – ein rituell og åndeleg *paideia*?

Ifølge Eunapios skal ikkje Jamblikos har vært underlagt Porfyrios på noko som helst vis, bortsett frå i strukturering av sine tankar og i sin retorikk. For, som Eunapios seier; “Hans [Jamblikos’] tale var ikkje fylt med sjarm og nåde, heller ikkje var dei opplysende, og dei mangla venleiken ved det enkle.”<sup>27</sup> Men dei skulle heller ikkje ha vore heilt obskure, heller ikkje ute av diksjon, men dei lei under at han “ikkje hadde ofra åt dei Hermaiske Yndar”. Difor var klarte han ikkje å trollbinde lesaren, men snarare å irritere han. Men då han utøvde rettferd, var gudane hans tilhøyrarskare, og nett difor slutta det seg om han ein veldig skare av læresveinar. Han skal ha vore ukrevjande og lett omgjengeleg og tilbrakt mesteparten av tida saman med disiplane. Nokon gonger, derimot, når han skulle tilbe Den Heilage Væra, trakk han seg tilbake for seg sjølv. Disiplane hadde likevel gjennom tenarane hans fått vite at han under bønene sine sveiv klår frå bakken og at kroppen og kledda gjekk over i ein gylden farge. Jamblikos skal leande ha avvist påstanden, men sagt at læresveinane frå no av skulle overvære alt som hendte<sup>28</sup>. Vidare får me vite at han utførte offerritual saman med disiplane sine i ein av sine landeigedomar (altså gir det seg sjølv at han var måteleg velstående). Denne ofringa gjekk føre seg “på tida då sola gjekk inn i Løva, tida då den går opp langs konstallasjonen kalla Hunden” (venteleg under hundedagane), og at det var akkurat tida for å ofre. På vegen attende frå ein av desse offerseansane skal Jamblikos ha stoppa brott opp og festa blikket på vegen. Etter ei stund såg han opp og oppfordra alle til å ta ein annan og tryggare veg til byen,

---

<sup>26</sup> Med gjenklang ifrå Dodds (1963:3); “...*there are no periods in history, only in historians.*”

<sup>27</sup> Οὔτε γὰρ εἰς ἀφροδίτην αὐτοῦ καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβαπται, οὔτε ἔχει λευκότητα τινα καὶ τῷ καθαπῶ καλλωπίζεται.

<sup>28</sup> Om rituala han utførte i einsemd var av theurgisk art seier ikkje Eunapius noko om, men tankane går utvilsomt i den retninga.

for langs den vegen hadde eit lik nettopp blitt ført. Nokre av dei blei ståande igjen, og like etter kom det ganske riktig eit gravfølge tilbake frå gravplassen (*Vit. Soph.* 459/Wright 1922:367). Disiplane skal ha trygla og bedt han om bevis for sine innsikter, men han skal ha bedt dei vente til tida var inne. Ei tid seinare, om sommaren, skal han saman med disiplane ha dratt til dei varme kjeldene i Gadara i Syria kor han motvillig, på oppfordring,<sup>29</sup> skal ha frambrakt Eros og Anteros<sup>30</sup> frå to varme kjelder – elles også dei gamle namn på dei respektive kjeldene. Ifølgje Eunapios skal endå meir mirakuløse hendingar ha blitt fortalt, men at han har utelate dei med det føremål å halde ein nokon lunde seriøs og balansert stil i sine gjengjevingar.

Kva meir er det så desse forteljinga kan seie oss om den historiske personen Jamblikos? Biletet Eunapios skisserar er utan tvil eit av ein guddomleg inspirert undergjerar – ja så mange historia florerar at han lyt sjå seg tvinga til å gjere eit kraftig redigeringsarbeid for å halde på truverdet (*Vit. Soph.* 459/460) Han hadde sin eigen skule og omgav seg med ein krins av ihuga elevar. Biletet er såleis ikkje mykje annleis enn det som han sjølv skisserar av Pythagoras i hans *Vit. Pyth.*, eller det som me kjenner frå Philostratos si lange avhandling om den omvandrande undergjeraren Apollonios frå Tyana. Seinantikken var generelt sett stordomstida til den såkalla ‘Holy Man’ (Fowden 1982:33), den filosofisk lærde mann som agerte både som essensielt urban og perifer aktør, men som hovudsakleg stilte seg på utsida av samfunnet. Særskilt for dei var at dei såg heilagdom som nært knytt til filosofisk erkjenning. Dette er også det prinsipp som Jamblikos framset i *Vit. Pyth.*; det gode liv er det filosofiske liv, og eit liv i samsvar med gudane sin vilje.

Jamblikos verkar likevel ikkje på noko vis å ha vore essensielt innertervend i sitt religiøse uttrykk. Når det gjeld hans undergjerer går det derimot fram frå Eunapios at desse vart gjort anten i einsemd eller motvillig framfor tilskodarar. For Jamblikos var rettferd og lydnad ovanfor gudane det som stod høgast. Undergjerer av det slaget nemnt ovanfor kunne like gjerne være vulgær magi utført av ein uvitande ‘undergjerar’ (θαυματουργός). Som Jamblikos understrekar gjennom heile *Myst.* så er alle under og ei kvar påkalling av sympatetiske krefter gudane sitt arbeid åleine<sup>31</sup>. Fowden har elles merka seg skilnaden mellom dei kristne aktørane si favorisering av offentleg framføring av sitt magiske arsenal (gjærne for å vinne tilhengjarar), og den pagane Heilag Mann sin tendens til å la mirakla komme seg sjølv og hans innvigde disiplar til gode (Fowden 1982:50). Det er her ei spenning

---

<sup>29</sup> “ἀλλ’ οὐκ εὐσεβὲς μὲν,” ἔφη “ταῦτα ἐπιδείκνυσθαι, ὑμῶν δὲ ἔνεκα πεπράξεται.” (*Vit. Soph.* 459/Wright 1922:369)

<sup>30</sup> Dvs. Kjærleik og Gjenkjærleik. Sjå *Themistius 304 D* for fabelen om Eros og Anteros.

<sup>31</sup> Sjå t.d. *Myst. I.21.66, II.11.95-99 og III.18-19*, mellom anna.

mellom det me kan kalle ein *eksoterisk* praksis og *esoterisk* praksis. Jamblikos må bli sett som representant for ein esoterisk praksis for ein innvigd krins.

Episoden med liket og gravfølgje er velkjend og opptrer også i Plutarchs *On the Familiar Spirit of Socrates*, 580 (Wright 1922:366 n.2). Det var ein kjend pytagoreisk lære at ei gravferd gjer deltakarane ureine. Så har me den meir interessante innleiinga til denne historia som Eunapios set fram; “..tida då sola gjekk inn i stjerneiteiknet Løva, tida då den går opp langs konstallasjonen kalla Hunden. Det var tida for offer, og dette var blitt gjort i stand i ein av Jamblikos sine landlege villaar.” Som Dillon (1973:17) har påpeika kan dette vere ei referanse til Jamblikos som feirar den heliske oppgangen åt Sirius, som var ei viktig feiring i Syrisk soltilbeding. Kvar Dillon har dette ifrå er vanskeleg å seie. Han viser berre til eit par referansar i *Aratus* og *Hipparchos*<sup>32</sup>. *Aratus*<sup>33</sup> nemner likevel berre vêrfenomenet som inntreff på denne tida, nemleg tørken som følgjer den varmaste tida på året når sola først kjem inn i stjerneiteiknet Løva, som altså vil vere rundt den 23.juli. Ein referanse til konstallasjonen Hunden og Sirius finn me i *Phaenomena* 326-337, men det blir også her berre tala om den ekstreme varmen som inntreff. Ingenting er nemnt om syrisk soltilbeding. At ei slik tilbeding eksisterte er likevel sikkert. I Syria (det gamle Ugaritt) var det solgudinna Shapshu (*Špš*) som vart tilbeden. Ho stod i ein nært tilhøve til storm -og tordenguden Baal (Oldenburg 1969:94).<sup>34</sup> Soltilbeding er også den kanskje mest grunnleggande forma for tilbeding og kultisk aktivitet. I Vesle Asia og den Nære Austen (altså inkludert Syria) vart Sola sett som ‘the all-seeing god of justice’ og sola sin religiøse posisjon vart også støtta av filosofisk teori (CAM<sup>35</sup> XII s.421). Léwy (1978:410)<sup>36</sup> har syna at tankane rundt den spirituelle substansen åt sollyset – tankar beståande av fysiske teoriar og mystiske åskodingar – faktisk kjem frå syrisk solreligion. At Jamblikos også må ha gjeve seg hen til og fordjupa seg i denne type teologi er udiskutabelt. Keisar Julian sin fjerde tale, *Hymne til Kong Helios*, eit verk han i hovudsak forfatta ut ifrå idear han hadde henta frå Jamblikos<sup>37</sup>, stadfestar nettopp dette. I ein passasje i *150 D* refererar han også til tilbedinga av Helios i den syriske byen Emesa<sup>38</sup>, som også var kjent for tempelet åt guden Baal (Wright 1913:413 n.1).

---

<sup>32</sup> Høvesvis *Paenomena* 149-154 og *In Arat. et Eudox. II, 1, 18*.

<sup>33</sup> Gresk dikkaktisk poet som levde frå ca. 315 – 240 f.kr. Han forfatta mellom anna, *Phaenomena*, som var eit verk om astrologi og værkunnskap.

<sup>34</sup> I seinantikken med Philo av Alexandria sine oversetjingar falt solguden saman med stormguden som Himmelens Herskar (Oldenburg 1969:93).

<sup>35</sup> The Cambridge Ancient History vol. XII “The crisis of the empire a.d. 193-337” (2005)

<sup>36</sup> Sjå s. 409-433 om syrisk solarteologi.

<sup>37</sup> I *150 D* tilskriv Julian det meste av verket til Jamblikos.

<sup>38</sup> Interessant i denne samanheng er det at me les hjå Photios (*Bibl. Cod. 181*, sitert hjå Dillon 1973:5) at Jamblikos spora attende til Sampsigeramos og Monimos som begge er velrennomerte namn i regionen. Sampsigeramos var grunnleggar av rekkja av prestekongar i Emesa som var i virke frå midten av det 1.hundreår

Temaet lyt avvente si fulle drøfting til kapittelet om ‘Jamblikos Theurgen’, men det går fram av dette, om ein skal lite aldri så lite på Eunapios, at Jamblikos var ein gudfryktig filosof, som såg det som ei plikt og eit kall å ære gudane slik dei var blitt æra gjennom alle tider ved å trekke vekslar på heile mangfaldet av religiøse uttrykk. Det er heller ingen grunn til ikkje å lite på Eunapios med tanke på dette, for det er nettopp slik ein ser Jamblikos gjennom hans eigne skrifter og i særskild grad *Myst.*, *Vit. Pyth.* og *Protr.*. Ut ifrå dette kan me sjå omrisset av ei kultisk avdeling i Jamblikos sin krins.

Før ein i det heile kan seie noko om korleis Jamblikos sin “skule” var organisert ser eg det som naudsynt å problematisere omgrepet ‘skule’ i sin heilskap – og i tilfellet Jamblikos og nyplatonismen spesielt. Ovanfor har eg alt kritisert det etablerte synet på den nyplatoniske “tradisjon” som ein skule, og særskild i det tilfellet der Plotin, Porfyrios og Jamblikos vert sett som ulike representantar innan same skule. Om ordet er nytta medvite eller umedvite så er det i alle tilfelle unøyaktig og misvisande. Me lyt difor her undersøkje nærare kva for tydingar ordet har og korleis Jamblikos sjølv nyttar det. Interessant er det å sjå om han nyttar andre omgrep med omtrent den same tydinga som ordet ‘skule’?

Det greske ordet σχολή (som vårt ‘skule’ kjem frå) tydar opphavleg ‘fritid’, ‘ro’ ‘handlingsfritid’, men det står også som nemning for det som ein fyller fritida med, og det er som oftast tenkt som ein lærd diskurs eller ein læresituasjon. Dette heng nok i stor grad saman med dei sosiale tilhøva i antikken der det berre var dei mest velstående som hadde fritid som dei kunne nytte til å filosofere eller annan lærd geskjeft. Ordet står også som nemning for den stad der denne lærde geskjeft fann stad (skulen) og til dei som var mål for den lærde diskurs (skuleforsamlinga)<sup>39</sup>. Om ein søker *Corpus Iamblichi*<sup>40</sup> viser det seg at Jamblikos berre nyttar ordet σχολή ni gonger alt i alt, men berre tre gonger i tydinga ‘skule’ i kapittel 36 av *Vit. Pyth*<sup>41</sup> som er det siste i boka. Her tek han for seg etterføljarane av Pythagoras og kven som

---

f.kr. og fram til keisar Domitian sitt styre, men haldt seg også prominent i området enno ei tid framover. Keisar Heliogabalus (218-222 e.kr) var født i Emesa og var som namnet indikerar ein prest for Baal. Han freista faktisk å introdusere denne tilbedinga for Rom (Wright 1913:413 n.1). Det eigentlege namnet var *Elagabalus* og det har nok oppstått ei samanblanding i møte med det greske ἑλιος. Elagabalus er også namnet på solguden i Emesa (CAM XII s.51 n.2) Det var denne kulta for Elagabalus i Emesa saman med Mithraskulta at keisar Aurelian fekk innført i Rom. I 274 e.kr. lot han reise eit enormt tempel åt Solguden og oppretta samstundes eit nytt kollegium av senatorar kjent som *pontifices dei Solis* (CAM XII s.309). Når det gjeld namnet Monimos vert det nemnd av Julian (*150 D*) der han seier at innbyggjarane i Emesa set gudane Monimos og Azizos i samband med Helios. Han hevdar vidare at han har det ifrå Jamblikos at den hemmelege tydinga bak namna er at Monimos er Hermes og Azizos Ares, Helios sine medhjelparar. At Jamblikos gjorde eit nummer ut av sine forfedre og si rike religiøse slektshistorie skulle ikkje forundre oss. Dette var nok tradisjonar han meir enn gjerne ville halde i hevd.

<sup>39</sup> I alle ordforklaringar har eg nytta *Liddel & Scott, Greek-English lexicon* (9. utgåve 1940) og *Berg, Oldgræsk-Dansk* (3. utgåve 1885) om ikkje anna er spesifisert.

<sup>40</sup> *Thesaurus Lingua Graeca* er ein database som er tilgjengeleg på verdsveven og som gjer det mogleg å gjere breiddesøk.

<sup>41</sup> Ordet førekjem tre gonger; 265.4, 9 og 266.5



tok opp filosofien frå han. Ordet ser her ut til å bli nytta ganske konkret om ein skule som går i arv frå meister til meister. Det ser gjerne også ut som om det er den teoretiske eller filosofiske læra som er sjølv fundamentet for skulen. Dei andre seks gongene<sup>42</sup> ordet førekjem er det i tydinga ‘fri’, ‘handlingsfridom’ eller ‘behag’, ‘nyting’. Slik Jamblikos jamt over talar om den pytagoreiske levemåte – som ein livsførsel som omfattar alle sider av livet, ikkje berre den reint teoretiske - har lite til felles med ein skule som berre er sysselsett med den teoretiske sida av livet. Det pytagoreiske fellesskapet står fram som noko meir i retning av ei sekt eller ei esoterisk gruppering heller enn ein skule for allmennfilosofisk utdanning. Interessant er det difor å undersøkje om Jamblikos nyttar omgrep som har ei tyding i denne retning. Eg søkte *Corpus Iamblichi* for ordet αἵρεσις (av αἰρέω; gripe, ta) som tyder mellom anna ‘gripen’, ‘erobring’ og ‘val’, men blir også nytta som omgrep for ei filosofisk eller religiøs sekt (då som eit fellesskap av *valde* medlemmer) eller som eit system av filosofiske prinsipp. Resultatet vart tolv treff der ti av dei<sup>43</sup> vart nytta i tydinga religiøst eller filosofisk fellesskap. At Jamblikos nyttar eit slikt ord for å nemne det pytagoreiske samfunn gjev ein viss peikepinn på korleis han tenkte seg denne forsamlinga (ἄθροισμός) i høve til andre filosofiske skular. I tjugefyrste og siste kapittel av *Protr.* om den pytagoreiske symbolikken seier han;

“Den siste forma for oppmoding til dygd er den grunna på symbol, der eit vis er særeigen for (den pytagoreiske) sekta og heilag (unemmeleg) i høve til andre filosofiske skular...”<sup>44</sup> Det ein lyt merkje seg her er korleis han skil mellom den pytagoreiske αἵρεσις og dei andre ἀγωγάς. Sistnemte er utleda frå ἄγω i tydinga av å ‘føre’, ‘leie’, ‘oppdra’. Jamblikos trekjer såleis eit skilje mellom dei som er ‘utvalde’ og dei som driv ei meir allmennfilosofisk oppseding. Dette er eit skilje som Dillon/Hershbell ikkje problematiserar i si oversetjing frå 1991 med innleiing og kommentarar. Dei har like godt oversatt αἵρεσις med ‘skule’, og med det forsvinn ein viktig tydingsnyanse. O’Meara (1989:32) har understreka korleis Jamblikos nyttar αἵρεσις gjennomgåande når han omtalar pytagorearane, men er forsiktig med å nytte ordet ‘sekt’ som oversetjing. For, som han seier, så hadde αἵρεσις alt nokre hundreår før Jamblikos ikkje berre blitt nytta om medlemmene av ei religiøs eller filosofisk rørsle, men også læra og teoriane åt denne rørsle (ibid.). Interessant nok er den mest plausible tittelen for hans pytagoreiske verk som heilskap Περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἰρέσεως – *Om den pytagoreiske sekta*<sup>45</sup>. Kva som er og ikkje er ein skule, er vanskeleg å gje eit klårt

<sup>42</sup> *Protr.* 62.16, 64.13, 75.20; (Teubner, side/linje) *VP.* 165.12; *Myst.* 286.12, 180.7

<sup>43</sup> *Vit. Pyth.* 2.4, 192.1, 251.7; *Protr.* 3.9, 6.15, 8.4, 8.7, 24.17, 104.27, 105.22

<sup>44</sup> Τελευταῖον δὴ τρόπον εἰς προτροπὴν τίθεμεν τὸν ἀπὸ τῶν συμβόλων, τὸν μὲν ἴδιον ὄντα τῆς αἰρέσεως καὶ ἀπόρρητον πρὸς τὰς ἄλλας ἀγωγάς (REF)

<sup>45</sup> Ein tittel attestert både på toppen av manuskript *F* og hjå Syrianos *In Herm.* I 22, 4-5 (O’Meara 1989:32).

svar på. At Jamblikos var leiari for ein type skule er i og for seg noko ein ikkje treng å stridast om så langt som ein kan slutte at det føregjekk ein særskild læreprosess innan krinsen hans, men *kva* skule er usikkert. Om ein skal tillate seg å sjå Jamblikos si skildring av det pytagoreiske liv som eit uttrykk for hans eigen praksis så er det ikkje snakk om ein skule i moderne forstand, heller ikkje ein filosofisk skule av det platonske slaget, men snarare noko meir i retning av ein meir eller mindre lukka krins av utvalde læresveinar som levde saman med kvarandre og sin meister i eit brorskap som la vekt på dei religiøse spørsmåla like mykje som dei filosofiske. Av enkelheits skuld vel eg å kalla Jamblikos si verksemd for ein ‘skule’, men minner om at det berre er ein del av heile hans virke.

Kva meir det finns å vite om korleis denne “skulen” var organisert, er ikkje lett å komme fram til, men Eunapios sine anekdotar saman med Jamblikos sine eigne skrifter dannar også her ei rettesnor. Skal ein dømme etter Eunapios var dette ein skule som var prega av tette band der læresveinane ikkje berre fekk filosofiske opplæringa men også overvar og tok del i dei heilage seremoniane åt gudane (*Vita Soph.* 458). Jamblikos hadde utvilsamt sterke pytagoreiske sympatiar noko som går ut ifrå hans fire overleverte verk om pytagoreisk filosofi; *De Vita Pythagorica*, *Protrepticus*, *De Communi Mathematica Scientia* og *In Nicomachi Arithmetica Introductionem*<sup>46</sup>. At desse igjen var del av eit tibindsverk om den pytagoreisk filosofi styrkar saka ytterlegare<sup>47</sup>. O’Meara (1989) har syna korleis dette verket fungerte som eit innføringsprogram til den pytagoreiske filosofi. Det byrja med eit portrett av Pythagoras – *Om Det Pythagoriske Liv* - der han vert framstilt som ei nærast guddomleg sjel som har stige ned for å rettleie dei villfarne. Den neste boka – *Protrepticus* – er ei generell oppmoding til det filosofiske liv og særleg det fremja av Pythagoras. I denne boka går han frå det meir generelle til det spesifikke. Heile verket er ei oppmoding til å søkje eit liv i samsvar med den reine tanke åleine. For å gjere det må ein fyrst lausrive seg frå kroppen som berre er eit materielt skal som legg band på sjela og korrumpere den med sansar og attrå og leiari den

---

<sup>46</sup> Det er også eit tredje matematisk verk, *Theologumena Arithmeticae*, som normalt vert attributtert til han, men som mest truleg er ein seinare kompillasjon. Verket har mange lange utdrag frå i hovudsak Anatolios (læraren hans), og Nicomachos av Gerasa, og lingvistisk ber den ein klår affinitet til resten av Jamblikos sine verk, og lyt såleis kunne bli tatt med i vurderinga.

<sup>47</sup> Det finst i tillegg til desse fragment også frå tre andre verk; *Περὶ τῆς ἐν φυσικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης*, *Περὶ τῆς ἐν ἠθικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης*, *Περὶ τῆς ἐν θεολογικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης* *Om den matematiske vitenskap i fysiske saker*, *Om den matematiske vitenskap i etiske saker*, *Om den matematiske vitenskap i teologiske saker*. Fragmenta finns i kommentarar hjå Psellos, og me kan vidare slå fast eksistensen av dei ut ifrå manuskript F (*Florence, Laur.* 86, 3) frå det 14. hundreåret. Dette manuskriptet byrjar med ei innhaldsforteikning (*pinax*) som listar opp ni titlar som skal utgjere Jamblikos sitt pythagoreiske verk. Dei to siste som enno ikkje er nemnt er *Om den Pythagoreiske Geometri* og *Om Pythagoreisk musikk*. Men i tillegg til desse så må det kan hende leggjast til eit tiande, for mot slutten av *In Nic.* (125, 19-24) så nemner Jamblikos enmna han kjem til å handsame seinare; musikk, geometri og astronomi. Av desse er berre dei to fyrste med i *pinax* og difor kan ein tenkje seg ei tiande avhandling. Eg viser elles vidare til O’Meara (1989) s.30-35.

bort frå det varige og immaterielle<sup>48</sup>. Dei neste fem bøkene er matematiske verk som klårgjer for aritmetikken sin relevans i alle aspekt av røynda, både den fysiske og den noetiske og guddomlege. Dei siste tre bøkene er først ei avhandling om den pytagoriske geometri, så ei om musikk og til sist ei om den pytagoriske astronomi. I desse er også aritmetikken framtrekkande. Nett kor viktig matematikken var for Jamblikos kan oppsummerast slik som O'Meara (1989:212) seier i sin konklusjon; aritmetikken fungerte ikkje berre som eit vitenskapleg paradigme, men førebudde også sinnet og føregreip dei intuitive sanningane på det høgste nivået av pytagoreisk filosofi som var teologien, vitenskapen om det guddomlege. Denne vitenskapen fekk likevel ikkje si handsaming i hans pytagoreiske opus, men i eit verk titulert *Om Gud* som ikkje er overlevert oss<sup>49</sup>.

Uansett, Pythagoras, eller Jamblikos si forståing av Pythagoras, er viktig for å forstå korleis den jamblikanske kultus var organisert. For det fyrste er den Pythagoras som er framstilt i *Vit. Pyth.* sjølve arketypen for den fullendte theurg i jamblikanske termar. Han er inkarnasjonen av ei sjel som har stige ned for fullending samt for å rettleie andre. I *Vit. Pyth.* ii, 8 les me at han ingen ville sjølvstilt tvile på at Pythagoras var av guddomleg opphav sendt ned under leiarskap av guden Apollo. Og i vi, 31 viser Jamblikos til Aristoteles som hevda at pytagorearane i sin løynlege lære skilde mellom tre typar rasjonale vesen; dei guddomlege, dei menneskelege og slike som Pythagoras. Dette bringer tanken attende på den klassifiseringa Jamblikos gjer i *De An.* (§ 29-30, Dillon = Stobaeus 380) Her skil Jamblikos mellom dei sjelene som stig ned for frelse, reinsing og fullending av denne sfæren og dei som stig ned for dom og straff. Dei fyrstnemnde ber ein affinitet til gudane og stig reine og fri frå attrå ned i lekamane. Desse kan også identifiserast med dei sjelene som har blitt reinsa og stige opp til englane sin rang (*Myst.* 69.6-11). Det Pythagoras gav menneska var ein konsistent kunnskap om både dei ting som var i naturen og det som vedkom gudar og dei høgare klassar. Han kom også med kunnskap om dei himmelske lekamane og alle ting i kosmos. Sist, men ikkje minst matematikken og alle dei vitenskapar som gjer det mogleg for sjela å sanneleg skode. Dette er den same kunnskap som inngår i den theurgiske vitenskap. På same vis som Jamblikos skriv den theurgiske vitenskap attende til gudane sjølve (*Myst.* 65.2ff.) er den pytagoriske filosofi også henta ned frå gudane (*Vit. Pyth.* 1). Sidan den er ifrå gudane kan den heller ikkje bli umiddelbart forstått av menneska utan hjelp og godvilje ifrå gudane. Pythagoras lærte (*Vit. Pyth.* 175) at ein må vere klar over sin eigen ringe natur som menneske

---

<sup>48</sup> Sjø *Protept.* kap.XIII og III

<sup>49</sup> Det finns eit fragment i Proklos *Theol. Plat.* I 11, p. 52, 2-13 og ei referanse i Damaskios *Dub. et Sol.* kap. 61, I p. 132,13. Verket skal også ha lagt grunnlag for Julian Apostaten sine teoriar i Orasjon IV og V – *Hymne til Kong Helios* og *Hymne til Gudanes Mor* (Dillon 1973:23).

og forstå at ein treng rettleiing og at denne rettleiinga alltid kjem ovanifrå. Difor må ein alltid ære gudane med offer. På same vis er det Jamblikos seier at vårt medvit om vår låge status i høve til gudane får oss heilt naturleg til å vende oss i bøn til dei (jf. *Myst.* 47.13ff.). I det heile er Pythagoras eit ikon for den sanne vismann, filosof og theurg. Han var sær sære vitebegjærleg og reiste rundt for å lære dei store vismannstradisjonane i både Egypt og Kaldea (*Vit. Pyth.* kap.iii-iv) – eit døme til etterfølging for Jamblikos. Verd å merkje seg er paragraf 151 (*Vit. Pyth.*) der han er sagt å ha skapt ei syntese av guddomleg filosofi og gudsdyrking. Her tilpassa han all den heilage kunnskap han hadde samla, noko frå orfikarane, noko frå dei egyptiske prestane, anna ifrå kaldearane og magikarane, medan anna igjen var ifrå dei mystiske tradisjonane som Eleusis. Jamblikos introduserar faktisk *Myst.* med å gjere greie for kjeldene sine; vismennene frå Kaldea, profetane i Egypt<sup>50</sup> (4.10-12), samt Pythagoras og Platon (5.12-6.2). Alle desse dannar grunnlaget for Jamblikos sin heilskaplege *paideia* som ikkje berre tok sikte på å gje sine studentar ei intellektuell oppseding, men også ein sjeleleg *anagôgê*. Denne sjelelege reinsinga og oppløftinga kom til gjennom ein kombinasjon av kroppslege og andelege aktivitetar.

Det som derimot vert klårt om ein flyttar fokus over på *Protrepticus* er det pessimistiske synet på kropp og materie. Boka er ein lang appell til å søkje det kontemplative livet. Vårt rasjonale intellekt er det som er vår vegvisar i livet fordi det har likskap til gudane og leiar oss opp mot dei. Gjennom intellektuell innsikt oppnår me kunnskap om Gudane, og kunnskap om gudane er visdom og dygd og fullstendig lykke. Denne kunnskapen gjer oss lik gudane (s.25). Intellektet er det guddomlege elementet i oss og ved å pleie det vender ein seg bort frå det kroppslege og frigjer sjela frå den attrå den kroppsleggjorte tilstanden måtte medføre. I *Vit. Pyth.* 70 fortel Jamblikos at den guddomlege filosofi som Pythagoras gav menneska hadde den evna at den lækja og reinsa sjela. Den tennte og bevarte det guddomlege element som dveler i sjela og førte det guddomlege auga mot det noetiske. For berre i eigenskap av å skode klårt gjennom dette auga kunne ein gripe sanninga om alle dei eksisterande ting. Vidare hadde den også den eigenskap av å reinse intellektet (δίανοία). I kap. xiii av *Protrept.* tar han utgangspunkt i *Faidon* og sjela sitt negative samankopling med kroppen og naudsynet av å reinse sjela og stige opp til den immaterielle sfæren. Reinsinga kjem sjølvsagt til gjennom å kontemplere dei noetiske sanningane<sup>51</sup>. Det er vel verd å merkje seg denne ihuga opphøginga av intellektet og det kontemplative liv og kontrastere den med dei openbare grensene som det

---

<sup>50</sup> Dette må vere det me kjenner som Dei Kaldeiske Orkla og *Corpus Hermeticum*.

<sup>51</sup> I *Myst.* 291.12-292.3 seier Jamblikos at theurgien i mykje større grad har kraft til å reinse sjela enn den har til å reinse kroppen.

blir gjeven gjennom heile *Myst*. Samstundes kan ein også merkje seg at den intellektuelle verksemd i *Protrept*. forårsakar dei same goda som theurgien i *Myst*.

A.J. Festugière hevdar i *La Révélation d'Hermès Trismegiste* (1942: I.ss.33-47) og i *Sur le De Vita Pythagorica de Iamblique* (1937:476-89) at Jamblikos tilbakeførte pytagoreisk praksis gjeldande i dei filosofiske skulane i det 3.hundreåret e.kr. som representativt for den sanne pytagoreiske levemåte. Såleis hevdar Festugière at t.d. seksjon 104 av *Vit. Pyth* skildrar læremetodar som var i bruk på Jamblikos si tid<sup>52</sup>. J.A. Philip (1966:139ff) har også synt at det på denne tida også fann stad ei etablering av asketiske skular og samfunn iblant dei syriske kristne, noko som må ha vore kjent for Jamblikos, som sjølv var syrar. Dillon&Hersbell (1991:16) vil derimot ikkje ha det til at han var verken representant for eller medlem av eit pytagoreisk samfunn og grunngeiv det ut ifrå påstanden om at det på denne tida beint fram ikkje fantes pytagoreiske samfunn. Dillon (1973:15) ser der likevel som truleg at Jamblikos leia elevane sine til filosofiens høgare nivå gjennom pytagoreanisme<sup>53</sup>. Dette er også O'Meara (1989) sitt hovudføremål, men han ser ei endå større rolle for Pythagoras hjå Jamblikos. Han ser dei ti banda om pytagoreisk filosofi som eit studieprogram utvikla av Jamblikos for sine elevar, og samstundes som eit ledd i hans store prosjekt med å gjenopplive pytagoreanisme som filosofi.<sup>54</sup> Berre reint historisk er det fleire høve som talar for ei pytagoreisk draging i "skulen" hans; han valde Apamea som sete for skulen, ein by som for over eit hundreår hadde vore eit filosofisk senter. Det var heimstad og base for Numenios, den høgt anerkjende nypytagorearen i det 2.hundreåret. Det var elles også staden Plotin sin elev, Amelios, slo seg til ro på 260-talet, noko han truleg gjorde grunna si beundring for Numenios, og det var her han etterlet til sin adopterte son Hostilianos Hesychios sitt bibliotek (Clark red. 2003:xxiii). Det faktum at Jamblikos sjølv forfatta eit tibindsverk (Dillon 1973:19)<sup>55</sup> om pytagoreisk liv og lære skulle kunne tilseie ei slik draging internt i hans krins.

Jamblikos skal også ha vært den første som organiserte Platon sine dialogar i ein progressiv leseplan<sup>56</sup> som gjekk gjennom Alcibiades I, Gorgias, Faidon, Kratylos, Teaitetos, Faidros, Symposium og Filebos, før den nådde fram til dei to hovuddialogane Timaios og

---

<sup>52</sup> Eit paradoks i høve til denne teorien er at det vert lite igjen av den historiske Pythagoras.

<sup>53</sup> I *VP 81* får me vite at Pythagoras skilde mellom to typar filosofi, eller to slag av dei som søkte den; *ἀκουσματικοί*, som var dei som var på prøve og fekk ei meir dogmatisk læring, og *μαθηματικοί* som var dei framskridne og lærenemme av didiplane. Dette går jo også ut ifrå ordet si eigentlege tyding av 'lærdom' eller evne til å lære. Ordet er naturleg nok også knytt til matematikken, og det kunne være tenkeleg at den filosofien som vart sett som den ypperste, og som var for dei mest evnerike var nettopp matematikken.

<sup>54</sup> Det einaste som kan innvendast mot O'Meara sin eksegese er at den gir eit inntrykk av at Jamblikos fremja pytagoreanismen åleine som den sanne filosofiske veg.

<sup>55</sup> Sjå Syrianos *In Metaphysica Commentaria p.160, 15* Kroll CAG. Sjå elles også O'Meara s.30-35 (1966)

<sup>56</sup> Denne er attributtert til Jamblikos i *Anonymous Prologumena to Platonic Philosophy* kap.26

Parménides, høvesvis fysikk og teologi (Dunn 1976:59). Det er elles interessant å observere at den indre utviklinga i denne leseplanen går frå dialogar som omhandlar jordlege/materielle spørsmål og som stort sett postulerar eit negativt verdsyn, dvs. negativt syn på materia kontra det andelege (t.d. Faidon), og endar opp med Symposium, Timaios og Parménides som representerar eit meir positivt, einskapleg og forsonande verdsyn. Dette same er også tilfellet innan dei hermetiske brorskap, der studentane gjennomgjekk ein andleg og intellektuell *paideia* frå ei dualistisk forståing av skaparverket til ei monistisk med tekstar som står til dei ulike nivåa (Fowden 1986). Dette er også den same type interne utvikling som O'Meara (1989) foreslår for Jamblikos sitt pytagoreiske verk. At Platon sine dialogar saman med pytagoreisk filosofi kan ha blitt nytta på dette viset i den interne klikken rundt Jamblikos er då heller ikkje usannsynleg. Det understrekar berre Jamblikos sin evne til å sjå samsvaret mellom ulike filosofiske tradisjonar. Ved å fremje deira grunnleggande samsvar kunne han forme ein sameina *paideia* for sine læresveinar fram mot den andelege og sjelelege frelsa. Denne intellektuelle og andelege resepten fekk si fullending i Dei Kaldeiske Orakla som må ha blitt nytta som eit av hovudverka i skulen om ein skal dømme etter den omfattande kommentaren som talde minst tjugeåtte bøker (Damaskios *Dub. et. Sul. Kap.43*). Det er då heller ikkje utenkeleg at Orakla markerte sjølve kulminasjonen av den andlege oppsedinga, og som grunna sin enigmatisk karakter avdekka sin visdom først når ein hadde fått ein inngående kunnskap om den platonske teologi og den pytagoreiske matematikken sin relevans for forståinga av denne. At Jamblikos forfatta ein slik kommentar skulle sikre at hans theurgiske interesser vart ivaretatt. Kor vidt desse kommentarane var for dei innvigde elevane åleine er vanskeleg å seie. Shaw (1985:3) har framheva den jamblikanske theurgien som ein nærast sosialistisk frelseveg<sup>57</sup> i høve til Plotin sin åndsaristokratiske mystisisme, men om ein skal kunne tillate seg å lese noko av Jamblikos sin eigen praksis ut av hans pytagoreiske verk – noko O'Meara (1989) argumenterar hardt og overbevisande for – så ser eg det som naudsynt å fire litt på den raude fana. Tek ein omsyn til *Vit. Pyth.* 103-105 kjem det klårt fram at dei pytagoreiske læresetningane vart haldt innan krinsen. Dei vart ofte formidla gjennom symbol og såleis ikkje gjort forståeleg for dei som ikkje hadde nykjelen til den bakanforliggende meininga. Dei forvalta læra i høve til 'stilla' (ἐχέμυθία) som var pålagt dei av Pythagoras. Slik kunne dei verne om både sine samtalar og sine skrifter mot dei som var uinnvigde. I *Protr.* 105,26-106,18 gjer Jamblikos også eit poeng ut av å referere til den gamle pytagoreiske metoden med å halde læra skjult i symbol, men går så vidare med å seie at han vil gje ei

---

<sup>57</sup> Om ein skodar til mysteria i Eleusis kan ein ane omrisset av ein verkeleg religiøs sosialisme. Jamblikos sin theurgi var nok langt nærare definasjonen av elitekultur.

forklaring på ei rekkje av desse symbola i eigenskap av å gjere manifest deira formanande verdi. Symbola, trettini i alt, vert så gjennomgått i tur og orden (108,21-126,6). Desse kommentarane kan godt ha vore ei utdjuping for hans egne studentar. Skal me gå ut ifrå O'Meara (1989:33-34) si oppstilling av dei pytagoreiske avhandlingane kjem *Protr.* som nummer to på lista – altså eit innleiande verk som nok hadde som funksjon å klårgjere visse problematiske og dunkle sider ved den pytagoreiske filosofi før ein flytta seg vidare oppover i gradene. Det er ut ifrå dette eg ser det som truleg at *Orakla* har hatt den nokolunde same karakteren; eit verk bestående av enigmatiske heksameter som utan ei djupare forståing gitt av ein innvigd (ein meister) ville framstå som uforklarlege og i einskilde tilfelle latterlege.

Spørsmålet om Jamblikos forsvarte ein esoterisk posisjon eller om han var ein 'åndeleg sosialist' er derimot ein smule problematisk. Hovudproblemet er følgjande; Dei Kaldeiske Orakla er i all hovudsak rekna på theurgane, altså den intellektuelle og andelege eliten. Det er eit klårt skilje mellom dei reinsa og frelste theurgane og den gemene hop (ή ἀγέλη) og kultusen verkar også å vere atterhalden dei innvigde<sup>58</sup>. Der *Orakla* fremja ei meir isolert form for theurgi såg Jamblikos høve til å inkorporere eit heilt mangfald av religiøse praksisar i sitt eige theurgiske system. Der *Orakla* appellerte til ein elite av innvigde representerte Jamblikos ei kult for alle gudfryktige menneske. *Orakla* er dessutan konsentrert om sjølve den endelege sameininga med det guddomlege, frelsa og udøydeleggjeringa av sjela, noko som neppe er oppnåeleg for dei fleste. For Jamblikos ser derimot ikkje dette ut til å vere hovudfokuset, i det minste ikkje i *Myst.* Når Porfyrios spør om det ikkje er så at det største føremålet med dei heilage rita er å stige opp til Den Eine, svarar Jamblikos;

Jo sanneleg det er det, ville eg seie; men det kjem ikkje til før på eit seint stadium og for svært få, og ein skulle vere tilfreds om det hendte alt ved livets ende. Men det er ikkje føremålet med denne utgreiinga å bestemme lover for slike menn - for dei er heva over alle lover - men å legge ned eit sett reglar for dei som er i mangel av dei. (*Myst.* 230.14-231.4)<sup>59</sup>

Dei som er heva over ei kvar lov er sjølv sagt theurgane. Sidan dei hadde transcendent dei kosmiske grensene var dei også bortanfor lagnaden og alle dei lover og krefter som rådde i universet og som styrte effekten av theurgien. Dei har så å seie sameina seg med dei bakanforliggende årsakene. Dette skjer derimot berre dei færraste og bør ikkje framstillast

<sup>58</sup> Sjelene åt theurgane er sagt å kome frå englane sin rang, og dei stig ned frivillig for å hjelpe den villfarne menneska. Sjå Majercik 1989:20 og *Orac. Chald.* frg. 122, 123, 138 samt notar.

<sup>59</sup> καὶ πάνυ γε, φήσοιμι' ἄν' ἀλλὰ τοῦτο ὀψιαίτατα παραγίγνεται καὶ τοῖς σφόδρα ολιγιστοῖς, καὶ ἀγαπητὸν εἶ καὶ ἐν δυσμαῖς τοῦ βίου ποτὲ ὑπάρξειεν. Ἄλλ' ὁ νῦν λόγος οὐ τῷ τοιούτῳ ἀνδρὶ διαθεσμοθετεῖ (κρείττων γάρ ἐστι παντὸς νόμου), τοῖς δὲ δεομένοις θεσμοῦ τινος προσάγει τὴν τοιαύτην νομοθεσίαν. (*Myst.* 230.14-231.4)

som oppnåeleg for alle som byrjar med theurgi. Dei fleste andre måtte rette seg etter dei lover og reglar som rådde i kosmos. Og den lova som er heva over alle lover er den som seier at likt omfamnar likt<sup>60</sup>. Me har alt sett at Jamblikos postulerte ulike klassar av sjeler på jorda, alt etter kva føremål dei var stige ned for<sup>61</sup>. I *Myst.* V,18-19 postulerar han vidare at den store massen av menneske som er underlagt naturlovene og såleis også lagnaden bør utføre materielle offer til dei gudane og høgare vesen som styrer over denne den materielle sfæren. Dei få som lev i samsvar med *nous* åleine har alt heva seg over naturlovene og utfører immaterielle offer, medan dei som er i mellom desse utfører begge typar offer alt etter kva retning dei hellar mest.

Dette seier oss meir enn ein ting; for første finns det ulike typar theurgi, eller theurgisk praksis som vert utført av menneske med tilsvarende ulik sjeleleg status. For det andre seier det oss at ei theurgisk sameining er svært sjeldan og atterhalden dei få, men at det like fullt er oppnåeleg om ein vier sitt liv til theurgien. For det tredje impliserar denne inndelinga eit høve for utvikling både på det sjelelege og rituelle plan. Som Jamblikos seier inntreff ei sameining med gudane ytst sjeldan og seint i livet, altså er theurgien eit livsprosjekt. Dette leier meg til å postulere to former for *anagôgê* hjå Jamblikos; den første er den som leiar sjela frå eit jordlege og materielt stadium opp til eit reint åndeleg, immaterielt og *noetisk*. Det er både ei form for intellektuell eller filosofisk *paideia* og ein rituell *paideia*, der dei to aspekta er komplimentarande. Den andre forma er den endelege *anagôgê* som theurgen oppnår gjennom eit særskild ritual på eit gitt tidspunkt. Denne inneber oppløfting til og sameining med gudane og ei transcendering av alle naturen sine lover og all menneskeleg fornuft. Dette er mogleg fyrst når ein er nådd opp til det tredje og siste av dei skisserte nivåa. Vegen dit gjekk gjennom eit sameinande system for filosofisk og religiøs utdanning satt saman av pytagoreiske, platonske, hermetiske og kaldeiske element.

## II. 2. Religionshistorisk kontekst

Me har alt sett at Jamblikos flytta seg rundt i sin samtidige religiøse geografi. Forutan Apamea, Syria, der han oppretta sin eigen lærestad var han definitivt også innom Roma og Alexandria. Det er nok stor grunn til å tru at han også var innom Athen, (truleg på veg til eller frå Roma), sjølv om skriftene ikkje seier noko om det. For å skape eit betre bilete av det

---

<sup>60</sup> *Myst.* 227.13. Sjå også 16; 20; 49; 211

<sup>61</sup> *De Anima* §27-29, Dillon = Stobaeus 379 - 381



landskapet Jamblikos rørte seg i vil eg også skissere kort dei viktigaste religiøse systema som var med på å forme Jamblikos si religiøse tenking.

### II.2.1. Dei Kaldeiske Orakla

Dei Kaldeiske Orakla<sup>62</sup> var ei samling enigmatisk vers på heksameter som etter sigande kom ned ifrå gudane sjølve. Dei er knytt opp til dei såkalla *Juliani*, to kaldearar, far og son som begge heitte Julianos. Dei levde og verka under den stoiske keisaren Marcus Aurelius i siste del av det andre hundreåret. Den eldste gjekk under tilnamnet ‘kaldearen’ og den yngste ‘theurgen’. Det var sistnemnde som visstnok skal ha forfatta verket om theurgi – ‘det guddomlege arbeid’ – som var ein manual i den særskilde ritualpraksisen som var knytt til Orakla. Verket er berre overlevert fragmentarisk gjennom sitat og kommentarar av dei seinare nyplatonikarane. Det ‘kaldeiske’<sup>63</sup> systemet besto av Faderen (Fyrste Intellekt), som var første prinsipp, fullstendig transcendent, deretter eit Andre Intellekt (Demiurgisk) og mellom Desse var det eit kvinneleg prinsipp, ei Kraft som var identifisert med gudinna Hekate. Hekate er også identifisert med Verdssjela som omsluttar kosmos. Under dette var det den materielle verda. Kaldearane opererte med tre ulike verder; 1) Den Empyriske som var sfæren åt Faderen og dei andre noetiske prinsippa, 2) den Eteriske som var sfæren åt sola, stjerner og planetar og 3) den Materielle som omfatta sfæren under månen (den sublunære) – dvs. den som omslutta jorda.

Den materielle verda var ein vond stad og bustad for vonde demonar som haldt menneska fengsla gjennom å gje næring til kjenslene og attråa. Den menneskelege sjela hadde stige ned ifrå den guddomlege sfæren og blitt nedtynga av materie som hindra den i å stige opp att. Orakla formidla heilage rite som reinsa sjela og løfta den opp att til sitt guddomlege opphav.

### II.2.2 θεουργία/θεουργός – kort historie og etymologi.

Ordet θεουργός er ifølgje Lewy (1978:Excursus IV s.461) ein neologisme introdusert av kaldearane. Sjølv om ordet er nært samanbunden til vår forståing av dei kaldeiske orakla opptrer ordet berre ein gong i dei overleverte fragmenta. Det tyder likevel på at Θεουργικά

---

<sup>62</sup> Vil frå no av bli omtalt som ‘Orakla’.

<sup>63</sup> Det ‘kaldeiske’ er ein term Lewy (1978) nyttar med referanse til den filosofi og praksis som var knytt til Orakla. Den vil ha den same tydinga her.

var namnet på i det minst eit av verka åt den yngste av dei to *Juliani* (ibid. 3 n.1)<sup>64</sup> som verka rundt Markus Aurelius si tid på slutten av det andre hundreåret (ibid.4). Både dei kaldeiske orakla og orda ‘theurg/theurgi’ vart annamma av dei nyplatoniske kommentatorane, bortsett frå Plotin<sup>65</sup>, og orakla i seg sjølv vart akta som autoritativ openbaringslitteratur på lik linje med *Timaios* (Majercik 1989:2 jf. også Dodds 1957:285-289). Alt Porfyrios skreiv omfattande kommentarar om dei, men verken hans eigne eller dei av Jamblikos og Proklos er bevart (Copenhaver 1992:xxv).

Lewy (ibid. ad loc.) vil ha det til at ordet ‘theurg’ (θεουργός) er satt fram på same vis som ‘teolog’ (θεολόγος), altså; teologane er οἱ τὰ θεῖα λέγοντες – dei som snakkar om det guddomlege – medan theurgane er οἱ τὰ θεῖα ἐργαζόμενοι – dei som utfører det guddomlege. Han meiner også at Jamblikos forstod ordet slik, altså, som at theurgi var ei handling utført av menneske<sup>66</sup>. Som Smith (1974:100) har notert seg er dette nøyaktig det motsette av det Lewy seier i Excursus V. n.8 av same verk der han understrekar gudane sin primære aktivitet i theurgien<sup>67</sup>. Lewy seier her at også τὰ θεῖα ἔργα, som normalt viser til theurgen sine særskilde handlingar, også refererar til dei sjølvmanifestierende gudane<sup>68</sup>. Menneska utfører rituala og er på eit vis involvert i ei guddomleg handling, men det er i realiteten det guddomlege (dvs. gudane) som oppnår resultatet (Smith 1974:100). Dette skulle vere ei normal lære ifrå Jamblikos. Vår menneskelege være er langt ringare enn den åt gudane, og me er difor ikkje kapable til å kommandere dei. På same vis som me ikkje sjølv har erverva vår kunnskap om gudane, men er blitt fylt av den gjennom gudane si være, så kjem den theurgiske sameining til gjennom gudane si frivillige opplysing og reinsing av sjela vår. Det skulle også vere grunnlag for å framsette nok ei tyding av ‘theurg’. Om ein forstår θεουργός som analogt til δημιουργός (demiurg) – ‘ein som arbeidar for folket’ – vil ‘theurg’ kunne vere ‘ein som arbeidar i relasjon til Gud’.

Adverbiallet ‘theurgisk’ er, som Lewy (1978:463) seier, hjå Jamblikos nytta som nemning for vårt øvste skodande element – vår ἄνθος νοῦ - og også som den høgste dygd<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> I *Suda* I, 433.4 (Adler II, s.641-2. Sitert hjå Copenhaver 1992:xxiv-xxv) finn me ei referanse til ein viss Julianos Kaldearen, filosof og far til ein annan Julianos med tilnamnet ‘theurgen’, som skreiv verk om theurgi, ritual og mange andre løynlege bøker med kunnskap av slik sort. Sjå også Majercik 1989:1-2.

<sup>65</sup> Sjå elles Dillon “*Plotinus and the Chaldean Oracles*” (1992) i Dillon (1997) ‘The Great Tradition’ (XV) der han meiner å kunne påvise små litterære spor av Orakla i Plotin.

<sup>66</sup> jf. *Myst.* 33.9; 96.13; 96.17 som verkar å vere Lewy si ryggdekning for denne påstanden.

<sup>67</sup> jf. *Myst.* 40.14-41.8; 45.3-8; 143.14 - 144.3; 148.5-7; 149.4f.; 184.14-185.8

<sup>68</sup> αὐτοφάνης, som i magisk og kaldeisk kontekst, tyder ‘personleg tilsynekost’ omdefinere Jamblikos til å tyde ‘frivillig tilsynekost’ i theurgisk samanheng (Lewy 1978:468 n.8). jf. *Myst.* 40.14; Αὐτοφάνης γάρ τις ἔστι καὶ αὐτοθελής ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἑλλαμψις.

<sup>69</sup> Denne theurgiske dygda er ekvivalent med den paradigmatiske dygda åt Porfyrios forstått slik at den gjer theurgen i stand til å verke på eit paradigmatiske plan (Lewy s.466 og n. ad loc.). Sjå også Shaw, 1995, s.21 n.1

Slik sett er theurgi både ein pragmatisk metode for sameining med gudane (δραστική ἔνωσις) og ein overrasjonal tilstand av sameining med den høgste grad av guddomlegskap. For Jamblikos var dette den overhimmelske demiurgen som, jo, i ordets rette forstand utfører ‘det guddomlege arbeid’<sup>70</sup>.

Jamblikos kallar også theurgi for ‘heilag theurgi’ - ἱερατική θεουργία – (*Myst.* 267.7; 281.1; 291.10; 292.14<sup>71</sup>) noko som vektlegg det rituelle aspektet ved theurgien når ein forstår det hieratiske som den prestelige aktivitet. Den hieratiske theurgien er såleis den menneskelege handlinga som leiar til den theurgien som er det guddomlege arbeid.

Det ein i første omgang lyt merkje seg er at denne theurgien (i alle sine aspekt) hjå Jamblikos ikkje berre er lenka opp imot Orakla<sup>72</sup>, men er snarare ein synkretisme av det kaldeiske, hermetiske og nyplatoniske – i hovudsak. For det andre må den jamblikanske theurgien, som me har sett, bli forstått som ‘det guddomlege arbeid’ og er utført av gudane sjølve og er såleis ikkje ein menneskeleg manipulasjon.

### II.2.3 Hermetisme

Hermetismen er knytt til ei samling tekstar som er ifrå det andre og tredje hundreåret, og deira opphav var Egypt. Tekstane er openbaringslitteratur på lik linje med Orakla, men dei hermetiske tekstane ber eit meir mytologisk preg<sup>73</sup>. Skriftene (som ein gong tilhørte eit mykje større tal tekstar) er ganske ulike og deler ofte berre ei felles openbaringskjelde – Hermes Trismegistos (den egyptiske Thot), Den Trefaldig Store Hermes. Det filosofiske og religiøse innhaldet er ei synkretisme av platonisme og stoisisme, magi, astrologi og alkymi. Såleis er det eit typisk døme på seinantikkenes forsøk på å forstå den underliggende samanhengen til alle ting. På same vis som det kaldeiske systemet er også hermetismen prega av ein dualisme mellom kropp og sjel/sinn, det sanslege kosmos og den *noetiske*<sup>74</sup> sfæren åt

---

<sup>70</sup> jf. *Myst.* 239 ff.; 292.4 ff.

<sup>71</sup> Alle desse er ifrå passasjar som omhandlar egyptisk teologi og kultus.

<sup>72</sup> Theurgien i seg sjølv er først og fremst satt i relasjon til dei Kaldeiske Orakla, eit verk som for dei seinare nyplatonikarane nærast tok form av ein ‘bibel’ (Cumont 1956: 279 n.66). At Jamblikos nytta Orakla er heva over einkvar tvil, han bana til og med vegen for sine etterkomarar med sitt voluminøse verk om den kaldeiske teologi (Lewy 1978:68 og n.6), men det høyrer med til saka at ‘det kaldeiske’ eller ‘kaldearane’ er nærast fråverande i *Myst.* like lite som det finns ei einaste direkte referanse til Orakla i seg sjølve.

<sup>73</sup> Tekstane eller traktatane er som oftast framstilt som dialogar mellom Hermes og ein av sine tre elevar; Tat, Asklepios eller Ammon (Martin 1987:146).

<sup>74</sup> νοητός kan godt oversetjast med ‘det tenkbare’ eller det ‘intelligible’, men dette gjev litt misvisande konnotasjonar på norsk. Det er ikkje snakk om menneskeleg intellekt, men snarare eit guddomleg og overrasjonalt.

Gud. Det hermetiske systemet (slik det står fram i *Corpus Hermeticum I*<sup>75</sup>) har som fyrste prinsipp Nous, eit guddomleg intellekt, dette er også omtalt som Lyset. Ut ifrå Nous/Lyset skrid Logos, guds son, ned og har samleie med Naturen/Fysis noko som genererar det ordna kosmos. Logos skapar også Demiurgen, ein handverksgud, som i sin tur skapar dei himmelske sfærene. Nous skapar så Antropos, det fyrste menneske, som er ein guddomleg skapning, men som ved eit tilfelle bryt gjennom himmelsfærene og openbarar seg for Naturen. Deira sameining er starten på den menneskelege eksistens styrt av lagnaden. Hermetiske krinsar praktiserte også ulike typar magiske ritual for å løyse banda åt lagnaden (i form av naturlovene), men det var også eit meir mystisk aspekt der ein vann sitt guddomlege liv attende ved å gjenkjenne seg sjølv gjennom sin Nous.

Jamblikos ser ut til å ha vært den einaste av nyplatonikarane som interesserte seg for hermetismen. Eg kan ikkje spekulere i kvifor Jamblikos sine etterfølgjarar ikkje fatta seg med desse skriftene. Når det gjeld hans eiga interesse ligg nok ein del av forklaringa i at dei hermetiske skriftene ofte har form av openbaringsdialogar der ein gud talar til ein utvald. Dette kan samanliknast med ein form for divinatorisk seanse som Jamblikos haldt for å vere den reinaste form for theurgisk aktivitet (*infra* kap. V.5.1).

## II.2.4 Nyplatonisme

Nyplatonismen<sup>76</sup>, som namnet tilseier, representerte ei nytolking av Platon sine metafysiske skrifter og vart innleia med ein egyptaren kalla Plotin (204-270 e.kr) som etter kvart etablerte seg i Roma og danna sin eigen skule der. Plotin postulerte ein emanasjonsteori der heile væra strøymer ut ifrå eit einskild prinsipp – Det Eine. Ut ifrå denne kjelda strøymde væra ut, først manifestert som Nous (eller ‘Intellekt’), som er den reine væra<sup>77</sup> og deretter som Sjel. Desse stadia vert kalla hypostasar<sup>78</sup>. Ut ifrå Sjela kom Verdssjela – det manifesterte kosmos- og ut ifrå denne dei Individuelle Sjelene. Sist i emanasjonen kom materia, som sjølv om fjernt frå Det Eine like fullt var skapt av den. Målet med Plotin sin religiøse filosofi var ei sameining med Det Eine i ein *unio mystica* – ei mystisk sameining. For Plotin var dette ein fullstendig filosofisk og kontemplativ aktivitet. Han tenkte seg at den individuelle sjela var splitta, den

---

<sup>75</sup> Frå no av *CH*.

<sup>76</sup> ‘Nyplatonisme’ er eit moderne omgrep brukt for å skilje ut den perioden innan platonisme som byrja med Plotin (204 – 270 e.kr.) og varte fram til år 529 då keisar Justinian stengte akademiet i Athen. Sjølv såg nok ‘nyplatonikarane’ seg som platonikarar (Wallis 1995:1).

<sup>77</sup> Først gjennom Nous kan ein seie at noko *er*. Den Eine er bortanfor sjølve væra. (jf. Wallis 1995:57-58)

<sup>78</sup> ὑπόστασις av verbet ὑφ-ίστημι som tyder ‘å stille under’ eller også ‘synke tilbunns’ som gjer eit godt bilete på emanasjon.

hadde ein del av seg igjen i den hyperkosmiske sjela. Ut ifrå denne tanken kunne det mennesket som var intellektuelt rusta engasjere den høgste delen av sjela, den som vart kalla nous eller intellekt, og sameine den med sitt opphav.

Porfyrios var Plotin sin elev og han forvalta læra åt meisteren sin. Han erkjente derimot ei draging imot theurgi og meinte at desse rita kunne reinse den lågare sjela. For å erfare ei sameining med Den Eine kom ein likevel ikkje utanom filosofien. Porfyrios si tru og tvil rundt det theurgiske fenomenet resulterte som kjent i eit sett spørsmål og svar som har fått namnet *De Mysteriis*.

Jamblikos endra retninga i platonismen på ny, og må kunne kallast nyplatonismen sin andre far. Han annamma theurgien heilt og fullt og såg den som einaste veg for sameining med Den Eine. Dette forandra fokuset i den nyplatonske tradisjonen for alltid. I motsetning til Plotin haldt Jamblikos den menneskelege sjela for å vere fullstendig nedstigen i verda. Dette gjorde at den materielle verda vart røylneg for sjela, den erfarte framandgjeringa som kom med den. Plotin som hadde tenkt at ein del av sjela var att i den guddomlege sfæren trengte berre å gå inn i seg sjølv å finne att det elementet, han trong ikkje erkjenne den fysiske verda. For Jamblikos var den eit faktum og det var ingen annan veg til gudane enn gjennom den materielle verda som omgav han. Felles for nyplatonikarane var uansett ei sameining med den ytste væra, anten den kom til gjennom ritual eller kontemplasjon.

Jamblikos representerte også ei utarbeiding av Plotin sin metafysikk. Han delte den noetiske sfæren inn i to hypostasar – den *noetiske* og den *noeriske*. Ei særskild jamblikansk lære var også at kvar hypostase var delt inn i tre suksessivt nedovergåande nivå slik at det vart ein glidande emanasjon frå det fyrste prinsipp. Ein kvar hypostase stod i eit ‘udelt’ nivå, eit ‘delt’ nivå og eit ‘deltakande’ nivå som var identisk med det høgste nivået i den neste hypostasen. Desse nivå kunne også identifiserast med det triadiske prinsippet Være – Liv – Nous (Intellekt). Eit kvart nivå hadde i seg denne triaden. Eit prinsipp har fyrst av alt Være og det som Er har deretter Liv og til sist Nous (eller Intellekt) som viser attende til Væra (sjå skjema).

Etter Jamblikos var dei to hovudaktørane Proklos (412-85 e.kr) og Damaskios (500-talet) som båe to leia “Akademiet”<sup>79</sup> i Athen. Dei var begge framragande filosofar samstundes som dei følgde opp Jamblikos sitt theurgiske kall. Dei førte også Jamblikos si religiøse systematisering til sin kulminasjon idet dei freista å få det pytagoreiske, kaldeiske, orfiske og platonske til å stemme overeins. Det var særmerkt ved den nyplatonske “skulen” at dei freista

---

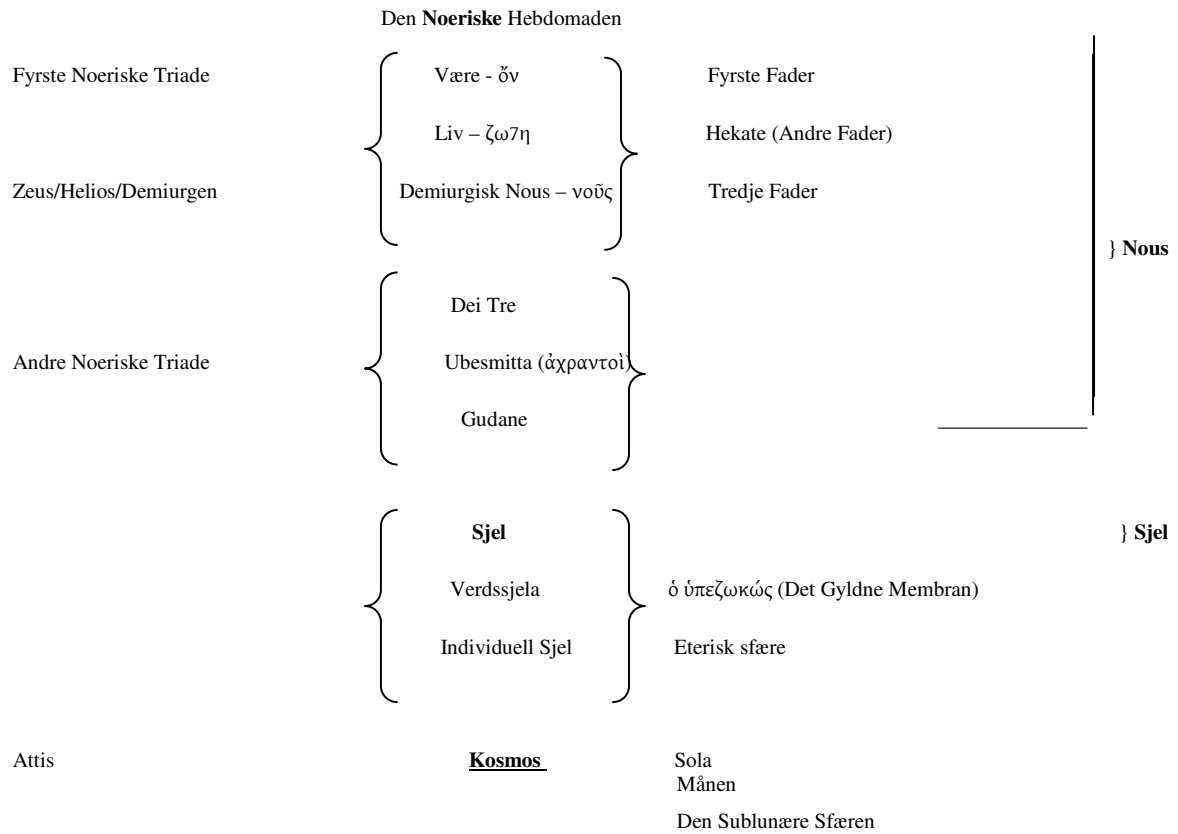
<sup>79</sup> Det var ikkje snakk om eit akademi i fysisk forstand, og slett ikkje Platon sitt akademi. Det var heller snakk om at dei var leiarskikkelsar i ei kunnskapstradering. Sjå *supra* om den jamblikanske “skule”.

å vise all si lære attende til tidlegare greske tenkarar og vise at dei same sanningane ikkje berre var å finne i Platon og Aristoteles, men også i Homer, Hesiod og gresk mytologi i det heile (Wallis 1995:3).

### II.3. Metafysisk oversiktsskjema

Nedanfor følgjer ei skjematisk framstilling av Jamblikos sin komplekse metafysikk med referansar til hans teologiske preferansar. Midtkolonnen er Jamblikos sitt skjema, til høgre for han er dei viktigaste Kaldeiske ekvivalentane og lengst til høgre er Plotin sitt enkle system. Kolonnen til venstre er ulike referansar til gudar og fyrste prinsipp i generelt i nyplatonismen og deira bruk av den greske panteon.







### III. Iamblichus Philosophicus

“...for det er ikkje intellektet som bind theurgen til gudane. For kva ville då hindre dei som driv teoretisk filosofi frå å ha theurgisk sameining med gudane? Men dette er nå ikkje sanninga; det er fullendinga av unemnelege handlingar over all forstand, og krafta åt dei tagale symbola som er forståelege for gudane åleine som etablerar theurgisk sameining.”<sup>80</sup>

Denne ofte siterte passasjen frå *Myst.* har heilt sidan den store klassisisten E. R Dodds<sup>81</sup> (om ikkje før) vorten sett fram som vitnesbyrd om ein filosof som hadde forlate sunn fornuft til fordel for magiske ritual. Jamblikos sjølv markerte eit strengt skilje mellom theurgi og det som var assosiert med magi og undergjerjing<sup>82</sup>. For han var heller det snakk om ei audmjuk haldning ovanfor dei høgare makter. Ein kunne ikkje forvente at ein skulle kunne forstå eller forklare korleis gudane var til, dette låg utanfor vår fatteevne. Likevel var det mogleg å erfare det guddomlege gjennom theurgi som i eigenskap av å vere ‘det guddomlege arbeid’ også var ein overrasjonal aktivitet.

Paradoksalt nok valde Jamblikos å forfatte eit *filosofisk* forsvarsskrift for theurgien. Den verbale forfektinga av theurgi som kjem til uttrykk i *Myst.* var i realiteten ei umogleg oppgåve. Gjennom heile teksten kjem han med formaningar til Porfyrios om at filosofisk spekulasjon er nyttelaust om ein vil kjenne sann theurgi, berre gjennom deltaking i dei heilage rituala vil han kunne oppnå den innsikta han søkjer. Like fullt har Jamblikos tatt fatt på oppgåva med flid og utforma ei slags rasjonalisering eller intellektualisering av den theurgiske praksis. Sjølv om det er dette forsvarsskriftet som har bidrege til hans frynsete rykte så er det samstundes eit svært så interessant dokument med tanke på den filosofiske rettferdigjeringa han nyttar i forsvar av theurgien.<sup>83</sup> På den eine sida kan *Myst.* sjåast som ein kritikk av den sunne fornuft og ei omfamning av den religiøse erfaringa som noko intellektuelt sett ubegripeleg, medan den på den andre sida kan framstå som eit heiderleg forsøk på kombinere dei to og tilvise ulike roller for dei respektive. Det bør likevel ikkje bli

---

<sup>80</sup> ...οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς θιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν πρὸς τοὺς θεοὺς ; νῦν δ’ οὐκ ἔχει τό γε ἀληθές οὕτως· ἀλλ’ ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πάσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν. (*Myst.* 96.11 – 97.2)

<sup>81</sup> jf. Dodds (1951:287) der han skildrar *Myst.* som “..a manifesto of irrationalism, an assertion that the road to salvation is found not in reason but in ritual.”

<sup>82</sup> (*Myst.* 160.12, 258.5)

<sup>83</sup> I denne samanheng er det også verdt å merkje seg kor mykje dette har hatt å seie for den sakramentale teologien åt dei seinare kyrkjefedra. I hovudsak gjeld dette den kristne syraren Dionysios Areopagiten som oversette theurgi til ein kristen sakramental kontekst. Areopagiten, som sjølv kan bli forstått som ein theurg, hadde ein enorm innflytelse på både ritual og mystikk i den kristne kyrkja (Braarvig 1997:49).

forstått slik at det representerar to ulike vegar til frølse – men meir som om dei er avhengig av kvarandre på det sett at ei theurgisk sameining ikkje kjem til utan eit viss element av kunnskap (jf. *Myst.* 98.6-7). Som me har sett legg han stor vekt på å halde dei avskilde, og i dei innleiande kommentarane av *Myst.* legg han faktisk opp til ein treledda struktur der dei ulike problemstillingane vil få si særskilde handsaming alt etter om dei er av ein teologisk, theurgisk eller filosofisk art<sup>84</sup>. Dei spørsmåla som fordrar theurgisk erfaring for full forståing vil naturlegvis ikkje kunne få ei heilskapleg utgreiing gjennom ord åleine<sup>85</sup> (*Myst.* 6.6ff). Den autonome religiøse erfaringa står såleis i skarp kontrast til dei sanningar som er tilgjengeleg gjennom våre evne til logisk resonnering (διὰ λόγων ὄντα γνωστά). Det er særskilt viktig for Jamblikos å lausrive den theurgiske aktivitet frå intellektuell aktivitet, for slik hevar han også theurgien over menneskeleg manipulasjon:

Følgjeleg er det ikkje gjennom å bruke ‘intellektet’ (τῷ νοεῖν) at me sørgjer for desse tinga (dvs. det som fører til theurgisk sameining), for då ville det jo vere ein ‘intellektuell’ (νοερά) aktivitet og avhengig av oss. Men ingenting av dette er sant.<sup>86</sup>

Dei theurgiske symbola utfører sin aktivitet uavhengig av om vårt intellekt er engasjert, og det er dei åleine og ikkje vår tenking som påkallar gudane til handling<sup>87</sup>. Den skarpe kontrasten mellom det rasjonale og overrasjonale er likevel ikkje så eintydig som det latar til. Jamblikos argumenterar med at det finns ei tredje form for problem som omhandlar dei ting som er fylt med ‘intellektuell skoding’ (νοεῶς θεωρίας.) Desse vil heller ikkje kunne få ei klårgjering gjennom ord åleine, men ved hjelp at visse kjenneteikn som vil bli lagt fram vil det vere mogleg for Porfyrios og hans likesinna (οἱ σοὶ ὅμοιοι) å bli leia ‘gjennom intellektet’ (τῷ νῷ)

<sup>84</sup> “...teologiske spørsmål på teologisk vis, og i theurgiske termar dei som angår theurgi medan filosofiske saker vil me saman med deg utforske på filosofisk vis.” Τὸ δ' οἰκεῖον ἐπὶ πᾶσιν ἀποδώσομέν σοι προσηκόντως, καὶ τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, θεουργικῶς δὲ τὰ θεουργικὰ ἀποκρινούμεθα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετὰ σοῦ συνεξετάσομεν· *Myst.* 7.3-5

<sup>85</sup> Det er ei lakune både i manuskript V (Vallicellianus F20, ca.1460) og M (Marcianus graecus 244, ca. 1458) på denne staden. MSS seier δυνατόν, men er endra til ἀδύνατον av Gale som er akseptert av Clark (red. 2000, n.18 ad loc.). Det tykkjest å vere eit naturleg skilje mellom det som har med handling å gjere - ἔργον - og det som er knytt opp til ord – λόγος. Dette korresponderar med theurgi forstått som τὰ θεῖα ἔργον, og teologi, som ord om gudane og det guddomlege. Sjå elles også Smith (1993:75).

<sup>86</sup> Διόπερ οὐδὲ τῷ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὕτω νοερά αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη· τὸ δ' οὐδέτερόν ἐστιν ἀληθές. (*Myst.* 97.2-4).

<sup>87</sup> Καὶ γὰρ νῆ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον, καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει ταῦτα, ἄρρητος δύναμις αὐτῆ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκείας εἰκόνας, ἀλλ' οὐ τῷ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς ἡμετέρας νοήσεως· [...] Ὅθεν δὴ οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεῖα αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν· (*Myst.* 97.4-7; 9-10).

opp til essensen av alt som er (ἡ οὐσία τῶν ὄντων)<sup>88</sup>. Er det likevel ei form intellektuell verksemd gjennom kor me kan erkjenne den ytste form for vera? Jamblikos ser ut til å alludere til ei høgare form for tankekraft når han talar om vårt guddomlege element. Dette elementet kallar han også νοερόν – ‘intellektuelt’ - eller like gjerne νοητόν – intelligibelt. Eit anna epitet er også ‘det Eine’ i oss (*Myst.* 46.9 ff.). Det verkar å vere ei spenning mellom ei reint diskursiv tenking (ἔννοια) og ei meir opphøgd, kontemplative eller ‘skodande’ (νοῦς eller θεωρία)<sup>89</sup>. Denne dikotomien mellom det ein kan kalle diskursiv og ikkje-diskursiv tenking har sitt opphav i den platonsk-aristoteliske tradisjonen. Platon (*Staten* VI, 509d – 511d) skil ut to høgare former for tenking; den diskursive *dianoia*, som er den lågaste av dei to, og den høgare *noesis* assosiert med dialektikk (Emilsson 2007:176). Aristoteles skil også mellom høgare og lågare tenking med *nous* og slektande nemningar som skildrande for den høgste. Aristoteles nyttar også *nous* og *noesis* når han snakkar om guddomleg tenking (*Metaphysica* XII) og om den ikkje-syllogistiske gripen av dei fyrste prinsipp (*Analytica Posteriora* II, 19), men han nyttar også omgrepet i ei vidare forståing som omfattar resonnering og syllogisering (Emilsson *ibid.* *ad loc.*). Jamblikos gjer stundom den same overlappinga. Til dømes i sitatet ovanfor (*Myst.* 97.2 ff.) nyttar han νοῦς og νοεῖν for å skildre også vår diskursive tenking. Det er altså ikkje heilt uproblematisk å forstå dette særskilde *nous*-omgrepet sidan det kan bli forstått både som diskursivt intellekt og hyperintellekt. I tillegg må me ikkje gløyme at *Nous* også er eit guddomleg prinsipp som følgjer direkte på Den Eine.

Sidan *nous* lett lar seg oversetjje med ‘intellekt’, slik det som ofte blir, får ein snart kjenning med eit hermeneutisk problem. ‘Intellekt’ er i dag forstått som vår tenking, den del som fattar seg med ei ‘intellektuell verksemd’. Intellektet er det me nyttar for å tileigne oss kunnskap, det er ein kapasitet (sjå von Fritz 1943:93). Å være intellektuell er å være kunnskapsrik, reflekterande og rasjonell. Følgjeleg er ikkje dette ei dekkande oversetjing av *nous* som har ei langt vidare tyding. For å gå klar misforståingar vel eg ganske enkelt å nytte ei translitterering av omgrepet og dei slektande formene; *nous*, *noesis*, *noetisk*, *noerisk* etc. I dei tilfella, derimot, der *nous* skildrar diskursiv tenking vil eg i staden nytte ‘intellekt’. Der det er tale om fyrste prinsipp og guddomlege størrelsar vil eg nytte stor forbokstav – *Nous*.

<sup>88</sup> Det er også høve for å forstå denne konstruksjonen som “Vera/essensen åt dei verande ting”, “Det verande i alt” eller “Det sant verande”.

<sup>89</sup> Ein kan heilt enkelt forstå diskursiv tenking som ein slutningsprosess som tek i bruk motsetningsforhold. Prosessen er temporal og det er ein markert avstand mellom subjekt som oppfattar og objektet som blir oppfatta. Motsetningen til diskursiv tenking vil vere ‘intuitiv’ tenking, eller ‘ikkje-diskursiv’ tenking. Denne forma for tankeverksemd opererer på eit atemporal plan, tek ikkje i bruk motsetningar og det er ikkje avstand mellom subjekt og objekt.

Der *nous* står i eigenskap av å være det høgste guddomlege element i oss, sjølv der det kan impliserast ein slags mental prosess, men som er lenka opp i mot vårt tilhøve til gudane, vil eg stundom også nytte ‘det skodande’ element, vårt ‘sinn’ eller ganske enkelt vår *nous*.

Ein lyt alt no gjere merksam på det skilje Jamblikos trekk mellom det *noeriske* og *noetiske*<sup>90</sup>, sjølv om det vil bli handsama meir utførleg nedanfor. Han var den fyrste av nyplatonikarane som postulerte det *noeriske* som ein eigen hypostase mellom det *noetiske* og Verdsdjela. Tilhøvet mellom det *noetiske* og *noeriske* er forstått slik at den *noetiske* sfæren er det tenkte objektet for den *noeriske* sfæren. Det *noetiske* er det som blir tenkt og det *noeriske* det som tenkjer. Slik sett kan ein sjå den *noetiske* sfæren som dei platonske ideane og den *noeriske* sfæren som Demiurgen som skodar mot dei evige ideane når han skapar kosmos – om ein nyttar ei likning frå *Timaios* (28A ff.). For Jamblikos var også *noerisk* og *noetisk* to kvalitativt ulike kapasitetar internt i mennesket (*Myst.* 46.9-12), der det *noetiske* naturlegvis vart rekna som den mest opphøgde av dei.

### III.1 νοῦς og ikkje-diskursiv tenking.

Før me går vidare til Jamblikos sitt syn på tilhøvet mellom *nous* og theurgisk sameining er det verd å gje rom for nokre innleiande åskodingar rundt dei tidlige tydingsnyansane av *nous* og korleis desse er compatible med det som er kalla ikkje-diskursiv tenking.

Kurt Von Fritz har i tre opplysende artiklar<sup>91</sup> undersøkt meininga av orda νόος og νοεῖν i den førsokratiske filosofien. Etymologisk støttar Fritz seg til Schwyzer som les ordet attende til å tyda “å lukte”, “å vare” av rota *snu* der den opphavlege forma av νόος må ha vært σνόφος (1943:92). I Homer ser det ut til at ordet har primærtydinga “å innsjå eller å forstå ein situasjon” (:93) og slik sett kan ein forstå ut ifrå etymologien som “å lukte lunta” eller “lukte faren”. Det handlar altså om ein slags intuisjon<sup>92</sup>. Men heller enn “å lukte” noko er νοεῖν i

<sup>90</sup> Sjø Dillon 1973:417-419; *Comm. Tim.* frg. 34 (*op. cit.*).

<sup>91</sup> “ΝΟΥΣ and Noein in the Homeric Poems” *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2. (Apr. 1943) s.79-93; “Nous, Noein, and Their Derivatives in the Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides” *Classical Philology*, Vol. 40, No. 4. (Oct. 1945) s.223-242; “Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period” *Classical Philology*, Vol. 41, No. 1. (Jan. 1946) s. 12-34.

<sup>92</sup> Det er kanskje verd å merkje seg at Fritz også diskuterar ein annan etymologi som les ordet attende til νεύειν, “å nikke”, og i overført tyding, “å samtykke”. Han avviser likevel denne, men viser til ‘mange lingvistar’ som ser νεύειν som også å vere utleia frå σνέφεν. νεύειν skulle også vere det same som ἀνανεύειν og κατανεύειν

Homer oftare relatert til “skoding” (:88). Det er også satt i relasjon til ἰδεῖν som også skildrar dei saker som vert kjend for oss gjennom skoding i motsetnad til γινώσκειν som er den medvite erverva kunnskapen om ei sak. νοεῖν er vidare også forstått som noko i retning av ein sjette sans der inga form for resonnering er involvert. Det er snarare ei ‘mental oppfatning’. Som Fritz påpeikar kom denne konnotasjonen av termen til å få stor tyding for den tidlege greske filosofien (:90). Han påpeikar dessutan at det er viktig å vere klar over at νοῦς i Homer aldri tyder “fornuft” (engelsk ‘reason’) og νοεῖν aldri “å resonnerere” (ibid.). Til sist kan det nemnast at ordet vert nytta i Homer i tydinga ‘mental skoding’. Det er den evna med har til å skode ting som ikkje er synlege for auga. Denne skodinga trengjer ikkje berre djupare, men skodar også lenger både i tid og rom enn augo våre. Dette er ei tyding som samsvarar med den form for *noetisk* kontemplasjon som særpregar den nyplatoniske mystikken.

Emilsson har i siste del<sup>93</sup> av si nye bok *Plotinus on Intellect* (2007) problematisert det skilje Plotin gjer mellom den diskursive tanke og det intuitive intellekt. Med utgangspunkt i ein passasje frå *Enn.* V.8.6, ‘*Om den noetiske venleik*’ har han meisla ut seks hovudtrekk for den ikkje-diskursive tenkinga; 1) Ikkje-diskursiv tenking er ikkje-syllogisk, dvs. den er ikkje involvert i ein prosess med å trekke slutningar. 2) Ikkje-diskursiv tenking er ‘alt på ein gong’. Den grip alt i ein einskild augneblink fordi den opererer på eit tidlaust plan. Den ikkje-diskursive tanken grip ikkje sine objekt som eit udifferensiert heile, men 3) kan gripe alle sine objekt samstundes fordi den er heilt og fullt av sine objekt. 4) Ikkje-diskursiv tenking er ikkje-biletleg eller ikkje-representativ ved at den ikkje overfører sine tankar til bilete, men er umiddelbar. 5) Ikkje-diskursiv tenking er sann og sikker. 6) Ikkje-diskursiv tenking søkjer ikkje sine objekt, den held dei i seg.

Sjølv om desse kriteria er tilpassa Plotin spesielt skulle dei enkelt kunne overførast til den argumentasjonen Jamblikos fører i *Myst.* Det me i det følgjande kapittelet lyt spørje oss er om *nous* i Jamblikos si forståing er ein intern kapasitet i den menneskelege sjela eller om den er ei ekstern “gåve” som blir skjenka oss? Ein må ut ifrå dette også spørje seg om theurgien er ein *noetisk* aktivitet. Desse spørsmåla vil også dukke opp igjen både i del III om Jamblikos sin sjeleteori og del IV om det praktiske og teoretiske aspektet ved theurgien.

---

og at dyr løftar hovudet eller rykker i det når dei “luktar” fare. Såleis skulle ein forstå at orda opphavleg hadde same grunntyding. Fritz ser likevel dette som spekulativt.

<sup>93</sup> “*Discursive and Non-Discursive Thought*” (s. 176-213). Kapittelet er ei redigering og utarbeiding av ein artikkel med same tittel frå 2003 som inngår i artikkelsamlinga “*Non-Conceptual Aspects of Experience*” (Unipub Forlag, 2003) s. 47-65.

## III.2. Den Guddomlege Skoding

Heilt i byrjinga av *Myst.*, etter at han først har gjort greie for dei tre ulike måtane spørsmåla vil bli handsama, rettar Jamblikos søkjelyset mot filosofien, den intellektuelle verksemd og grensene åt denne. I 7.10f. fører han ordet mot Porfyrios på dette viset;

Først seier du altså at du er gitt gudane si være; men det er ikkje rett å tale slik. For ein ibuande kunnskap (γνώσις) om gudane er sameksisterande med vår eigen natur og heva over einkvar dom og eitkvart val og går forut for resonnering og bevis. Denne kunnskapen er frå byrjinga sameina med sin eigen årsak og eksisterar samstundes med sjela si essensielle stunding etter det Gode<sup>94</sup>

Den form for kunnskap me kan ha om gudane kallar Jamblikos for *gnosis*<sup>95</sup> (γνώσις) og er ein ibuande (ἔμφυτος) kunnskap, nedfelt i sjela frå tidenes morgon, og er såleis lik den. Denne kunnskapen er også den same som (og sameksisterande med) sjela si stunding (ἐφέσει) etter det Gode. Jamblikos ser her ut til å nytte tanken om analogi; korleis kan sjela ha ei slik grunnleggande stunding etter det Gode om den ikkje alt frå byrjinga bar ein viss affinitet til det? Men denne affiniteten er ikkje basert på kunnskap slik me forstår den;

Om ein skal seie sanninga så er ikkje den samanbinding (ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή) me har til det guddomlege ein kunnskap (γνώσις). For kunnskap er skild frå objektet sitt ved ein form for ulikskap.<sup>96</sup>

Den kunnskap Jamblikos her siktar til er den ein tileignar seg i ein dialektisk prosess der det heile tida er eit samspel mellom subjekt og objekt. Sidan gudane sin eksistens er fullstendig overordna vår eigen og transcenderar vår menneskelege fornuft kan me ikkje gripe dei gjennom ei rasjonale slutningar. Det som i det heile gjer oss i stand til å kjenne til gudane er at me er skapt av dei og har vår eksistens ifrå dei, på same vis som alt skriv si være attende til det Eine. Vår kjennskap til gudane er difor ein naturleg samanknytande relasjon, og ikkje den form for kunnskap som me oppnår gjennom å skode eit objekt som er annleis enn oss sjølve.

---

<sup>94</sup> Φῆς τοῖνυν πρῶτον δίδοναι εἶναι θεοῦς· τὸ δ' ἐστὶν οὐκ ὀρθὸν οὕτως λεγόμενον. Συνοπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνώσις κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προπάρχει· συνήνωται τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς τὰγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνοφέστηκεν (*Myst.* 7.10 ff.)

<sup>95</sup> *Gnosis* kan i verdsleg samanheng tyde 'kunnskap' eller 'vit', men har også ei meir esoterisk tyding som går i retning av 'hemmeleg visdom'. Gjennom denne visdomen kjem ein til høgare erkjennelsar av tilværet. Denne tydinga er særskild for dei gnostiske krinsane i dei fyrste hundreåra e.kr. Eg vel å translitterere ordet då det i dag er gjengs.

<sup>96</sup> Εἰ δὲ δεῖ τάληθες εἰπεῖν, οὐδὲ γνώσις ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή. Διείργεται γὰρ αὐτῇ πως ἑτερότητι. (*Myst.* 8.2-3)

For saka er den at me er omfamna av det guddomlege nærvær, og me er fylt med det, og me er det me er grunna vår kjennskap (εἰδέναι) til gudane.<sup>97</sup>

Sjølv om me er både omfamna av og fylt med det guddomlege nærvær er me likevel ikkje i stand til å gripe det med vår fornuft. Det er berre i ei guddomleg skoding frambrakt gjennom theurgi at me kan gripe deira overkosmiske være, men då ikkje som menneske og framande, men som gudar lik dei sjølve. Saka er at dette høve for å skode Gud ikkje hadde komme til om det ikkje var for at me alt hadde det guddomlege i oss.

Heller ikkje dei høgareståande klassane av vesen (demonar, heltar og reine sjeler) som følger på gudane kan 'fattast' på dialektisk vis, men dei må verta "forstått" 'på *einskapleg vis*'<sup>98</sup>. Og også om desse 'evige følgjesveinane åt gudane' har me 'ei medfødt forståing/åtgåing'<sup>99</sup>. Og slik desse bind seg til gudane, seier Jamblikos, skal ein også "la den menneskelege sjela knyte seg til desse ved innsikt på same vis [..og..] knyte seg sjølv til gudane ved rein og fullkomen skoding/innsikt (νοήσεσιν) som den frå all eva har mottatt frå dei same gudane"<sup>100</sup>. Altså gjentar Jamblikos på ny prinsippet om at likt oppfattar likt, bindinga til det evige og uforanderlege gjennom evige og uforanderlege tankar (νοήσεσιν) (Smith 1974:85). Han insisterar på at måten ein oppnår kjennskap om gudane ikkje kan bestå av noko som helst form for antaking eller syllogistisk tenking og han kritiserar Porfyrios på ny for å sjå på kunnskap om gudane som kva som helst anna kunnskap. Men, seier Jamblikos (*Myst.* 10.4-7), kunnskapen (εἰδησις) om gudane er av ein karakter fjern ifrå all tankeverksemd som tek i bruk motsetningar. Det handlar ikkje om å samtykke i ei sak, verken no eller ved eit anna tidspunkt, for i all eva har den sameksistert på einskapleg vis i sjela (ἐξ αἰδίου μονοειδῆς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα).

Hovudargumentet er enkelt nok; det guddomlege er utanfor vår fatteevne og kan difor ikkje verta nådd gjennom logiske utgreiing. Dette er på grunn av at me ikkje er skild frå det guddomlege i utgangspunktet - og logisk kunnskap og dialektikk fordrar ein avstand mellom subjekt og objekt - me er snarare fylt av det guddomlege alt frå byrjinga og difor har me også ein nedfelt kjennskap til det og erfarar ei stunding mot det. Det er nett denne stundinga som er vår kjennskap til det guddomlege. I theurgisk samanheng vil dette seie at me gjennom vår medfødte kjennskap til gudane kan komme til å erfare dei – det handlar altså om erfaring

<sup>97</sup> περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν. (*Myst.* 8.8-9)

<sup>98</sup> Μονοειδῶς δὲ αὐτῶν ἀντιλαμβάνεσθαι δεῖ. (*Myst.* 9.7)

<sup>99</sup> σύμφυτος κατανόησις. (*ibid.* 9.8-9)

<sup>100</sup> οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ γνώσει πρὸς αὐτοὺς συναπτέσθω [.....] ταῖς δὲ καθαραῖς καὶ ἀμέμπτοις νοήσεσιν αἷς εἴληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταύταις αὐτοῖς συνηρημένη· (*ibid.* 9.10-10.1)

heller enn fornuft. Men det vakar fleire språklege problemstillingar under denne tilsynelatande enkle “μέν...δέ - retorikken” som lyt avklårast;

Han seier først at me har ein ibuande *gnosis* om gudane som er heva over ei kvar intellektuell verksemd, men han går så vidare og seier at i reell forstand så er ikkje vår kontakt med det guddomlege *gnosis*, men snarare har me ein ‘føreverande og einskapleg samanknytning (συμπλοκή) til gudane’<sup>101</sup>. Me er omfamna og fylt av det guddomlege nærvær, seier han, men følgjer så opp med å hevde at me har vår være grunna vår vite (εἰδέναι) om gudane. Dei mellomliggjande klassane av vesen skal også gripast (ἀντιλάμβανεσθαι) på einskapleg vis. Også om desse har me eit ibuande medvit (σύμφυτος κατανόησις) og me lyt difor knyte oss til dei gjennom einskapleg *gnosis*. Denne einskaplege *gnosis* er igjen det same som ‘den reine form for tenking som knyt oss til gudane og som dei same gudane har skjenka oss’<sup>102</sup>. Så til slutt seier han igjen at vår vit (εἶδησις) om gudane alltid har vore i sjela i fullstendig sameining.

Det er vanskeleg å finne dei reine linjene i argumentet noko som heng saman med at dette openbart er eit ulagleg tema for Jamblikos å greie ut om. Han skal forklare eit fenomen som ikkje lar seg skildre med ord, noko som er overrasjonalt og i det heile ikkje eit objekt for resonnering, men han lyt like fullt ty til kjente (menneskelege) omgrep for å gjere seg uttrykt. Desse har såleis ein tendens til å motsei seg sjølv. Så som når han først seier at me har ein ibuande *gnosis* som i eigentleg forstand ikkje er *gnosis*. Deretter framset han at det er snarare ein *einskapleg gnosis* som bind oss til gudane. Denne må igjen verta forstått som det same som ‘vit’ (εἰδέναι og εἶδησις). Det ser ut som om han først nyttar ordet *gnosis* i tradisjonell forstand som rein kognitiv erverva kunnskap, altså er det ikkje den typen som bind oss til det guddomlege. Deretter ser han ut til å nytte ordet si meir esoteriske meining som den ibuande høgare kunnskap<sup>103</sup>. Denne same tydinga ser han ut til å tillegge εἰδέναι og εἶδησις (vit) som begge er leia ut ifrå verbet οἶδα (å vite) med verbalrota εἶδ-. Tydinga går frå den reint kognitive meininga av ‘å vite’ over til det å *vite* forstått meir i retning av ein indre mental skoding. Verbet er jo også leia ut ifrå same stamme som ἰδεῖν (‘å sjå’/‘skode’), Εἶδ (= st. εἶδ-). Dette er meir i tråd med det som han kallar ‘medfødt medvit’ (σύμφυτος κατανόησις) og ‘rein

---

<sup>101</sup> ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή. (*Myst.* 8.4-5) Ordet συμπλοκή, som tyder ‘samanknytning’, vert også nytta av Jamblikos for skildre relasjonen mellom ulike ontologiske nivå. T.d. mellom englar, demonar og gudar (Smith 1974:85 n.3).

<sup>102</sup> ταῖς δὲ καθαρᾶς καὶ ἀμέμπτους νόησεσιν αἷς εἶληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταύταις αὐτοῖς συνηρητημένη· (*Myst.* 9.11-10.1).

<sup>103</sup> Denne må ikkje bli forstått som same type γνῶσις som blir framheva i dei *gnostiske* krinsane. Den γνῶσις dei postulerer er den som blir gitt frå gud – ein mottar altså *gnosis*. Dessutan er det ei gåve frå ovan som er skjenkte kun dei få utvalgte.



tenking' (καθαρός νόησις), noko som også skulle denotere ei rein og indre skoding. Omgrepa er meir einsarta og stillståande, dei markerar til dømes inga rørsle mellom objekt og subjekt. Eit ord som *noesis*, er, som me har sett ovanfor, eit komplisert ord å forstå fullt ut då det har eit vidt spekter av tydingar alt frå den konkrete 'oppfatning' og det som har med tenking å gjere, til den abstrakte *skodinga* som er ei meir intuitiv 'oppfatning' av sanninga.

Slik sett kan *noesis* ekvivalerast med θεωρία ('teori') som også tyder "skoding", "kontemplering" og som Jamblikos nyttar om denne same type guddomleg skoding. Til dømes i *Myst.*41.10 der han talar om å kontemplere det 'sæle syn'<sup>104</sup>, og i *Myst.* 88.1 som intellektuell kontemplasjon – νοερά θεωρία – som jo vart framsett alt i innleiinga (*Myst.* 6.7). I *Myst.* 106.11 vert det sagt at *nous* kontemplerar (θεωρεῖ) dei værande ting (τὰ ὄντα).

Jamblikos trekk altså eit skilje mellom diskursiv tenking – *dianoesis* - og det som må seiast å vere den guddomlege tankeaktivitet - *noesis*. Me er utstyrt med begge – og begge kan visseleg seiast å vere "intellekt" - men det fyrstnemnde er det me vil kalle 'intelligens' (jf. *Myst.*183.4-5; 216.11-15; 288.9-11), medan det sistnemnde må bli forstått som ei ibuande mental eller sjeleleg eigenskap som gjer oss i stand til å skode eller kontemplere det guddomlege – det har ikkje noko som helst med vår menneskelege forstand å gjere.

I frg.88 av *In Timaeum* er argumentet nøsta opp att. Jamblikos seier her at det ikkje er mogleg for oss å vite korleis gudane skapar kroppen og livet i den og set dei to saman, dette er bortanfor kunnskap og av natur uforståeleg for oss<sup>105</sup>. Men at alt har sin eksistens ifrå gudane, det kan me sikkert slå fast "ved å sjå på deira godskap og kraft som strekk seg ut til oss, [...]"<sup>106</sup>, det er derimot korleis ting skrid ut frå dei me ikkje er i stand til å forstå. Dette er sjølv sagt svært så gudfryktige tankar, men at me som menneske ikkje på noko som helst vis skulle kunne få ta del i det guddomlege forsyn (πρόνοια), er nok ikkje det kva Jamblikos eigentleg meiner. Det er i dette tilfellet naudsynt med ei erfaringsbasert forståing, men òg ei forståing som ikkje lar seg kommunisere nøyaktig med ord (Smith 1993:85). Med kva er det me set oss i kontakt med dette forsyn? I *Myst.*223.12-15, i eit kapittel der han diskuterar ulike modus av offer, kjem han med følgjande utsegn;

---

<sup>104</sup> ἐν γὰρ τῷ Θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα...

<sup>105</sup> ταῦτα γὰρ ἄγνωστα ἡμῖν ὑπάρχει. (*In Tim.* frg. 88.9)

<sup>106</sup> ..., εἰς τὴν ἀγαθότητα αὐτῶν ἀποβλέποντες καὶ δύναμιν διατεινόμεθα,... (*In Tim.* frg.88.10-11)

Det er [...] dei få som nyttar ei tenkande (*noetisk*) kraft av overnaturleg (ὕπερφυεῖ) grad, som har lausrive seg frå naturen og vendt seg mot den transcendenten og reine *Nous* og på same tid gjort seg overlegen naturkreftene.<sup>107</sup>

Me ser her at me er i stand til å nytte oss av ei overnaturleg tenkande kraft som kan rive oss laus frå det jordlege og vende oss mot vårt førebiletlege opphav. Det vert ikkje sagt noko her om denne *noetiske* krafta er ein del av oss eller om det er noko me set oss i kontakt med, men i *De Anima* (§ 7, Dillon = Stobaeus 365.17ff.) les me i det minste at sjela har ein del som både er fylt med det *noetiske* og er i kontakt med det. Konteksten rundt den siterte passasjen ovanfor seier oss at dei få (høgst truleg theurgane) som lev eit liv i samsvar med *nous* åleine først har gjennomgått ein prosess som har reinsa dei frå materia og fridd dei frå naturen sine band (dvs. lagnaden). Men denne prosessen er ikkje noko som mennesket sett i gang berre ut ifrå si eiga tankekraft, det er gudane som utfører denne prosessen, og det er dei som skjenkar oss deira *noetiske* kraft. Dette kjem til uttrykk i *Myst.* 41.3-8, i ein passasje der han forklarar effekten av og kausaliteten i theurgisk påkalling; alt er lagt i hendene åt gudane. Den opplysninga som finn stad i ei slik påkalling kjem av gudane sin eigen frie vilje og er sjølvopenbarande. Gudane i deira godvilje og herlegdom let lyset sitt falle (ἐπιλάμπουσιν) på theurgane og kallar sjelene deira opp til seg og ordnar deira sameining med dei. Dette gjer dei ved å tilpasse dei (theurgane) til å lausrive seg frå kroppen, medan dei framleis er i den, og ‘dei vender dei mot det evige og *noetiske* prinsippet åt gudane<sup>108</sup>.

Igjen i *Myst.* 100.13-16 insisterar han på at divinasjon (μαντική) og forsyn er heilt og fullstendig gitt frå gudane;

Alle dei høgste kreftene åt den beror på gudane og er gitt frå gudane. Den er utført gjennom guddomlege handlingar og teikn og inneheld guddomlege syn (θεῖα θεάματα) og vitskapleg innsikt (θεωρήματα ἐπιστημονικά)<sup>109</sup>.

Ut ifrå dette er det truleg at Jamblikos såg den guddomlege skodinga som ei passiv handling, ein vart “gitt” syna. Det var mogleg å aktivt søkje dei, men ein var til sist avhengig av guddomleg godvilje for å oppnå full innsikt.

<sup>107</sup> Ὀλίγοι δέ τινες ὑπερφυεῖ δὴ τινι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τῆς φύσεως μὲν ἀφιστάνονται, πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν περιάγονται, οἷτινες ἅμα καὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων γίγνονται κρείττονες.

<sup>108</sup> ἐπὶ δὲ τὴν ἀίδιον καὶ νοητὴν αὐτῶν ἀρχὴν περιάγεσθαι. (*Myst.* 41.7-8). Det er viktig for Jamblikos å understreke at gudane ikkje vert manipulert i noko som helst form i dei theurgiske rituala. Dette er eit problem han drøftar i *Myst.* IV,1-4.

<sup>109</sup> τὸ δὲ πᾶν κύρος αὐτῆς ἀνήκει εἰς τοὺς θεοὺς καὶ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐνδίδεται, θεῖοις τε ἔργοις ἢ σημείοις ἐπιτελεῖται, θεάματά τε ἔχει θεῖα καὶ θεωρήματα ἐπιστημονικά. (*Myst.* 100.13-16)

Til sist lyt me vurdere ei utsegn som set det heile litt på spissen. I *In Parmenidem* frg.2A (apud Damaskios *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis*<sup>110</sup> I 151, 18ff.) seier Jamblikos at det *noetiske* (her forstått som den *noetiske* sfæren) ikkje kan bli forstått gjennom førestilling (δόξη) eller diskursiv tenking, heller ikkje med det skodande elementet av sjela eller logisk intellekt. Det er heller ikkje fatta med vårt ‘tanketårn’ (τῆ τοῦ νοῦ περιωπή) eller med ‘tankens blom’ (τῷ ἄνθει τοῦ νοῦ), og ikkje er det mogleg å oppnå kunnskap om det ved noko som helst mental tilnærming, og ikkje ved stunding (ἐπέρεισιν) eller gripen. Dette ser ut til å underkjenne også høve for å skode eller kontemplere denne sfæren sjølv med vår *nous*, den er rett og slett bortanfor vår røynd i det heile. Underleg er det at også all form for ‘stunding’ er unnateken frå ei erkjenning av denne sfæren. Stundinga, som me såg ovanfor, er jo nettopp årsaka til at me er i stand til å erkjenne det guddomlege og transcendente over hovudet. Dette verkar nesten å vere ei undergraving av Jamblikos eige argument ein annan stad, noko Damaskios også heftar seg ved. For i *Dub. et Sol.* I, 154.14-26 refererer han til at Jamblikos (og hans etterfølgjarar) vendte seg til følgjande orakel (frg.1 Majercik);

For det er den Tanke som du lyt skode med tankens blom. For om du vendte tanken din mot det og tenkte det som om du tenkte ein særskild ting så ville du ikkje skode det. For det er krafta åt styrken, synleg overalt, strålande av tenkande skiljing. Difor må du ikkje erkjenne Tanken med hardskap, men med tankens flamme fullstendig utstrakt (og som) tilmålar alle ting forutan Den Tanke. Du må ikkje erkjenne den med spenning, men i det du vender bort det reine auga åt sjela di, strekkjer du ut eit tomt sinn mot Tanken for å forstå den, for den er til utanfor tanken.<sup>111</sup>

For det første lyt det nemnast vanskane med å oversetje *nous* og *noein* i denne passasjen. Symptomatisk er det gjerne at dei fell saman med dei openbare teoretiske vanskane som teksten legg fram – for korleis tale forståeleg om å tenke det som ikkje kan tenkjast? I alle tilfelle, det element i oss som *er* i stand til å skode dette er ‘tankeblomen’ (ἄνθος νοῦ), eit element som tydeleg er fullstendig utanfor vår tenking i alle formene åt den, men som er i aktivitet og lenkar oss til den ytste Tanke først når ein har tømmt sinnet fullstendig for all diskursiv aktivitet. Like før Damaskios siterar Orakla viser han til at Jamblikos også sa følgjande;

<sup>110</sup> Frå no av *Dub. et Sol.*

<sup>111</sup> ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει· ἦν γὰρ ἐπεγκλίνης σὸν νοῦν κάκεινο νοήσης ὡς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στραπτουσα τομαῖσιν. οὐ δὴ χρή σφοδρότητι νοεῖν το νοητὸν ἐκεῖνο ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῆ φλογὶ πάντα μετρούση πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο· χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι οὐκ ἀτενῶς, ἀλλ’ ἀγνὸν ἀπόστροφον ὄννα φέροντα σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν, ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει. (*Orac. Chald.* frg. 1 (Majercik))

Tanken er sett framfor sinnet, ikkje som erkjenneleg, men som stundande, og tanken er fylt med denne, ikkje med kunnskap, men med være og all *noetisk* fullending.<sup>112</sup>

Her les me altså at Tanken – eller det noetiske – er gjenstand for stunding for sinnet og at Tanken fyller sinnet med sin absolutte være. Dette derimot er først mogleg når ein vender seg mot Tanken med eit tomt sinn. Men denne stundinga kan ikkje være endeleg (ἐπέρεισις ὠρισμένη), som me såg i frg.2A, men må tenkjast å vere indirekte – altså ved å ‘vende bort det reine auga åt sjela’ (Dillon 1973:390). Denne stundinga, kan det seiast, er ei form for erotisk kontakt. Til dømes i *Myst.*239.6 seier Jamblikos at bøn stimulerar veksten av guddomleg *eros* og tenner det guddomlege elementet i sjela (cf. Shaw 1995:121 og n.10). Dette guddomlege element er ‘det eine’ i sjela, det som er lik gud og som lengtar dertil<sup>113</sup>. I *Myst.*270.6-14 er det gjort eksplisitt at det er gjennom dette elementet me transcenderar den kosmiske ordninga og sameinar oss med dei overhimmelske gudane og deira evige liv og aktivitet. Men det eine i oss blir først tend i kulminasjonen av den theurgiske sameining ‘*når me er blitt heilt og fullt sjel, og me er utanfor kroppen og er heva opp i nous* (τῷ νῷ)’<sup>114</sup>.

Det skulle ut ifrå denne gjennomgangen vere forståeleg at Jamblikos såg den intuitive religiøse erfaringa som heva over mennesket sin intellektuelle kapasitet når ein søkte kontakt med gudane. Den ultimate religiøse erfaring, for Jamblikos, var ei sameining med Det Eine, Gud, i all sin einskap. Vår menneskelege tankekraft opererer derimot på eit dialektisk plan som legg til grunn eit skilje mellom subjekt og objekt – altså mellom menneske og gudar. For Jamblikos var einaste vegen til sameining difor å legge tanke og medvit til side og fullstendig gå opp i gud. Det er ein negativ teologi på det vis at gud ikkje kan gripast med vår fornuft, men det er ein “positiv teologi” på det vis at gud kan erfarast. Men i eigentleg forstand er det ikkje ein *teologi*, men snarare ein *theurgi*. Det er her theurgen er heva over den jamne filosof. For han har utforska og erfart dei ting i praksis som ikkje kan gripast med tanken. Theurgien uttrykkjer gjennom handling det som teologien ikkje kan uttrykkje gjennom ord. Såleis er det berre theurgen, gjennom theurgien, som veit korleis rituala fungerer og korleis dei står i høve

---

<sup>112</sup> ..., τὸ νοητὸν προκεῖσθαι τῷ νῷ λέγοντες, οὐχ ὡς γνωστόν, ἀλλ’ ὡς ἐφετόν, καὶ ἀπὸ τούτου πληροῦσθαι τὸν νοῦν λέγοντες οὐ γνω(σεως ἀλλ’ οὐσίας καὶ τῆς ὅλης καὶ νοητῆς τελειότητος. (Dub. et. Sol. I, 154.9-11)

<sup>113</sup> cf. mellom *anna* In *Phaedrum* frg.6; In *Tim.* 87; *Myst.*46.9-12; 219.2-4; 270.6-14

<sup>114</sup> ὅτε μὲν γὰρ ὅλοι ψυχὴ γιγνώμεθα καὶ ἐσμεν ἔξω τοῦ σώματος μετέωροί τε τῷ νῷ.. (*Myst.* 219.2-3)

til gudane. Men denne erfaringa lar seg ikkje overføre til eit menneskeleg språk (jf. *Myst.* 229.12-230.2)<sup>115</sup>.

### III.3. *De Mysteriis*: eit overrasjonalitetens manifest<sup>116</sup> og den religiøse erfaringa sitt rasjonelle forsvar.

Med tanke på at Jamblikos skriv under pseudonymet åt ein egyptisk prest kan det vere nyttig å vite meir om kva for ståstad Jamblikos skriv ifrå. Først, frå eit utanforperspektiv, er det verd å merkje seg måten Damaskios ser ut til å skilje mellom filosofane Porfyrios og Plotin som held filosofien høgst, og Jamblikos, Syrianos og Proklos som favoriserar den heilage (hieratiske) praksis (*In Phaedonem* I.172.1-3). Sjølv om dette ikkje vik verken ifrå det Jamblikos haldt for den sanne veg, eller det syn me ynskjer å forme av han, så er det likevel ikkje eit så generaliserande skilje. For sjølv om Jamblikos, som nemnd ovanfor, talar i rolla som teolog eller ein prest, nyttar han filosofien som metode, og med den hovudsakleg den platonske og aristoteliske terminologien. Som Smith (1993:75) har merka er det ein gjennomgåande tendens i *Myst.* til å favorisere ein utarbeidd argumentasjon heller enn å ty til ei autoritativ forfekting som utveg. Dette vil seie at sjølv når han diskuterar theurgi er det i form av eit meir eller mindre rasjonelt argument. Det er det filosofiske, eller noetiske, vokabular som vert nytta til og med når han kjem til alluderingar om theurgisk erfaring (Fowden 1993:134). Kan hende var det fordi denne erfaringa til sjuande og sist fordra ei skildring som passa det filosofiske vokabular heller enn det theurgiske? Smith har peika på at i den grad Jamblikos nyttar filosofisk metode så er det i form av ein utstrakt bruk av analogi. “*The philosophical analogy, in the context of Iamblichus, seeks to explicate the transcendent by means of the immanent.*” (Smith 1993:84). Det han gjer er å applisere den faktiske analogien mellom det transcendent og det immanente på den theurgiske aktivitet, altså på tilhøve mellom gudar og menneske. Kan hende er det dette kompromisset som på eit vis medverkar til å tilsløre det klare skilje som Jamblikos freistar å setje mellom vår eiga diskursive tenking og dei mystiske årsakssamanhengane som finn stad i dei theurgiske rita? Eller kan hende er det ikkje så stor

---

<sup>115</sup> εἰ δὲ τῶν μὲν ἄλλων οὐδενὶ περιληπτόν, ὅσον ἐγείρεται πλῆθος δυνάμεων ἐν τῷ κατιέναι καὶ κινεῖσθαι τοὺς θεούς, μόνοι δὲ οἱ θεουργοὶ ταῦτα ἐπὶ τῶν ἔργων πειραθέντες ἀκριβῶς γινώσκουσι, μόνοι οὗτοι καὶ δύνανται γινώσκειν τίς ἐστὶν ἡ τελεσιουργία τῆς ἱερατικῆς, ... (*Myst.* 229.12-230.2)

<sup>116</sup> I motsetning til Dodds (1951:287) som kalla det eit ‘irrasjonalitetens manifest’. Dodds kalla det så grunna at Jamblikos si insistering på at theurgien ikkje kunne bli gjenstand for logisk utgreiing og heller satte sin lit til rituala sine blinde kausalprosessar. Jamblikos på si side ville hevde at theurgien var overrasjonal då den opererte på eit guddomleg plan og difor ovelegen vår menneskelege fornuft.

motsetning som ein skulle tru? Jamblikos såg trass i alt seg sjølv som ein filosof<sup>117</sup> vis a vis Platon og Aristoteles. Ikkje berre ville han seie at dei to harmoniserte med ein annan, men også at han sjølv spelte på ein streng i denne harmonien. Sidan han vurderte skriftene åt t.d. Platon (i særleg grad *Timaios* og *Parmenides*) som berarar av noko i retning av ein økumensk visdom (Shaw 1995:209) skulle det berre mangle at han nytta den same retoriske sjargong som desse vart formidla gjennom.

Ein kan på eit vis seie at *Myst.* føyer seg inn i ein særskild type religiøs litteratur som byrja å blomstre i det tredje hundreåret e.kr. Det nye var at religiøse rørsler, som enn så lenge hadde nøyd seg med den religiøse erfaring og dogmatikk som norm, no byrja å vende seg mot ei intellektuell tilhøyrarskare. Felles for dei var at dei nytta den platonske språkdrakta. Kan hende er det mest framtrudande døme på nettopp dette Origenes sin voluminøse apologi for kristendomen, *Contra Celsum*. Verket som vart til i midten av det tredje hundreåret var eit svar på mellomplatonikaren<sup>118</sup> Kelsos sitt polemiske skrift mot den kristne sekta. Kelsos sitt verk vart derimot skrive omtrent sytti år tidlegare, i eit tid då kristendomen stort sett enno var ei sekt for dei ulærde og ressursvake<sup>119</sup>, medan Origen, på si side, skreiv for ei tid då kristne og heidenske aktørar møttes på like vilkår. Origen sjølv var ein lærd mann som hadde gått i lære under Ammonios Saccas i Alexandria, i same krins som Plotin, og *Contra Celsum* er difor eit interessant verk både fordi den viser korleis Origenes som intellektuell deltar i den lærde diskurs og samstundes også korleis han for seg sjølv, i sitt eige sinn, rettferdiggjær kristendomen som ein grundig filosofi og snarare enn irrasjonell godtru (Chadwick 1965:ix). Origenes sjølv skulle nok helst sett, slik som også Jamblikos, at ei slik rasjonell grunngeving for sine religiøse visjonar ikkje skulle vere naudsynt, og i sine innleiande åskodingar orsakar han seg ovanfor sine lesarar for at han føretek eit slikt fornuftsmessig forsvar (ibid. xiii og s.3-6). Ein anna likskap til Jamblikos er måten han grunngejev vår kjennskap til Gud.

But when he says Neither is he attainable by reason, I draw a distinction in the meaning and say: If you mean the reason that is in us, whether conceived or expressed, we too would say that God is not attainable by reason. But if, because we have understood that 'in the beginning was the Logos, and the Logos was with God, and the Logos was God', we affirm that God is attainable by his Logos, and is

---

<sup>117</sup> Eller kan hende ein φιλοθεάμων τῆς ἀληθείας. jf. *Myst.* 172.8; 228.12

<sup>118</sup> Origen ser først ut til å identifisere Kelsos med ein epikurear og først eit godt stykke ut i verket (IV,83; IV, 47) verkar han å finne fram til hans verkelege identitet (Chadwick 1965:xxvi).

<sup>119</sup> Dette er sjølv sagt berre halve sanninga. Kristendomen hadde alt i dei fyrste par hundreåra tiltrukke seg folk frå det øvre lag. Tidlege apologetar som Clement av Alexandria og Justin Martyr forsvarte kristendomen frå ein intellektuell ståstad, men det var ikkje før seinare at dei intellektuelle vart dei verkelege forsvararane.

comprehended not by him alone, but also by any man to whom he reveals the Father,...<sup>120</sup> (*Contra Celsum*, VI 65, oversett Chadwick 1965).

Platonismen vart eit verktøy for den stadig veksande kristendomen, noko som nok kulminerte i Dionysios Areopagiten sitt religiøse uttrykk. Med sin syntese av jamblikansk theurgi og kristen symbolbruk pakka inn i ein platonsk språkdrakt utøvde han ein monumental påverknad på den seinare kristendomen.

---

<sup>120</sup> Utdraget frå Johannesevangeliet (I.1) er eit godt døme på bruk av tungt ladd filosofisk terminologi. Johannesevangeliet vart som me veit høgt akta også i platonske krinsar og Amelius, elev av Plotin, skal ha nytta det i si lesing (sjå *supra* kap. II.1).

## IV. Iamblichus Theologicus

### IV.1. Utkrystallisering av problemstillingane; De Mysteriis 290.4-293.2

Naudsynet av ei undersøking som denne - og naudsynet for ei forfekting av theurgien - beror på kva Jamblikos oppfatta å vere sjela sin ontologiske status i skaparverket og korleis theurgien, som frelseveg, kunne påverke denne. Dette er problemstillingar Jamblikos tar for seg, og freistar svare på, *en route* i *Myst.* og argumenta har difor til tider små variasjonar alt etter kva for undersøkingar dei vert handsama under. Me vil uansett ta vårt utgangspunkt i dei avsluttande avsnitta av verket (290.4-293.2). Grunnen er at denne passasjen presenterar oss for hovudtrekka i Jamblikos sin religiøse filosofi; sjela sin ‘falne’ status, korleis vegen attende går gjennom kunnskap om gudane og dei theurgiske rita og kva goda av desse er. Til slutt er også målet for den ‘heilage oppløftinga’ presentert. Me vil først gå fortløpande gjennom avsnittet og kartlegge dei problemstillinga som ligg implisitt i teksten for deretter å analysere dei meir inngåande.

Jamblikos seier fyrst at spørsmålet ein lyt stille seg er kva som er den sanne vegen til lykke (εὐδαιμονία) og kva essensen av denne er. For frå denne, seier han, skal ein finne sanninga og samstundes vil all tvil lett løysast. For oss, må det i tillegg seiast, byd den også på fleire spørsmål. Om sjela seier han (*Myst.* 290.8-11):

Eg seier no såleis at det mennesket som er tenkt å vere “guddomleggjort”<sup>121</sup>, det som ein gong var sameina med den guddomlege skoding<sup>122</sup>, kom seinare i eige av ei anna sjel som var knytt til den menneskelege forma, og grunna dette vart det født inn i banda åt naudsynet og lagnaden.<sup>123</sup>

Sjela var altså ein gong sameina med gudane si reinaste form for skoding, men på eit eller anna vis har den opplevd eit fall som har knytt den til ei anna sjel med kroppslege relasjonar. Og så snart den er satt i kontakt med det materielle er den også under påverking og kontroll av lagnaden og naudsynet. Spørsmålet blir difor korleis ein kan bryte fri frå desse banda? Svaret

---

<sup>121</sup> Dette må vel vere den omtrentlege tydinga av dette ordet som ikkje førekjem andre stader enn her. Det ber i det minste slektskap til adjektivet θεώτερος – guddomleg.

<sup>122</sup> Ein verkeleg interessant bruk av ordet θέα (skoding). Det må her vere ein referanse til gudane sin reinaste og mest sameina form for *noetisk* verksemd.

<sup>123</sup> Λέγω τοίνυν ὡς ὁ νοούμενος ἄνθρωπος, ἠνωμένος τὸ πρόσθεν τῆ θέα τῶν θεῶν, ἐπεισῆλθεν ἕτερα ψυχῇ τῇ περὶ τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένῃ, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαπμένης ἐγένετο δεσμῶ.



er: *det er i sanninga ingen anna veg enn kunnskap om gudane.* (*Myst.* 291.13).<sup>124</sup> For, seier han, forståinga av det Gode<sup>125</sup> er sjølv forma (ἰδέα) åt lykke, på same vis som gløymsle (λήθη) om det Gode er forma åt det vonde<sup>126</sup>. Den eine forma er sameina med det guddomlege, den andre uskiljeleg frå det dødelege. Den eine *målar essensen av det noetiske ved heilage metodar*<sup>127</sup>, medan den andre, i det den vik frå (det Godes) prinsipp, målar berre den kroppslege forma. Den eine er kunnskap om Faderen (γνώσις τοῦ πατρός) medan den andre er avstand frå han og gløymsle om den guddomlege Fader som er forut for væra og er sin eigen årsak. Den eine bevarar sant liv og fører opp att (ἀνάγouσα) til sin Fader, medan den andre dreg ned det ‘førsteskapte’ mennesket (γεναρχοῦντα ἄνθρωπον) til det som aldri er i ro og som alltid flyt. Så konkluderar Jamblikos igjen;

Du burde då vite at den første vegen til lykke, er for sjelene å ha den noeriske<sup>128</sup> overfloda ved ei guddomleg sameining.<sup>129</sup>

Men “den heilage og theurgiske gåva av lykke” er vidare også kalla “døra til skaparguden av alle ting” (θεὸν τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων) eller også “godskepens aula” (αὐλή τοῦ ἀγαθοῦ).<sup>130</sup> Denne theurgiske gåva har i første instans krafta til å reinse (ἀγνεύαν) sjela; i andre instans førebur den sinnet (διανοία) for deltaking i og skoding (θέα) av det Gode, og ei lausriving ifrå alt som står i motsetning til det; til sist opnar den for ei sameinig med gudane som er gjevarane av alt det gode.

Det er påfallande i kva grad denne passasjen formidlar hermetisk læra. Ikkje at det i seg sjølv er uventa – Jamblikos skriv trass i alt under pseudonymet for ein egyptisk prest og hentar av den grunn mykje materiale frå “dei skriftene som sirkulerar under namnet

<sup>124</sup> ἢ τῶν θεῶν γνώσις. Dette er det same som Julian Apostaten postulerar i orasjon V, *Hymne til gudanes mor*, 180B.

<sup>125</sup> Det må her tenkjast at det Gode er gudane sjølv. Om det også er ein referanse til det Gode i *Staten* av Platon, slik Cark/Dillon/Hershbell (2003 349:n.489) har hevda, er usikkert. Om ein tenkjer seg det Gode som det yttste prinsipp så mogleggjer det eit samsvar. Hos Jamblikos vil i alle tilfelle dette prinsippet ha ein guddomleg attributt. Jf. *Myst.* 293.1-2

<sup>126</sup> ἰδέα γάρ ἐστιν εὐδαιμονίας τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀγαθόν, ὡσπερ τῶν κακῶν ἰδέα συμβαίνει ἢ λήθη τῶν ἀγαθῶν καὶ ἀπάτη περὶ τὸ κακόν.

<sup>127</sup> ἢ μὲν τὰς τῶν νοητῶν οὐσίας ἱερατικαῖς ὁδοῖς ἀναμετρεῖ, (291.2-3)

<sup>128</sup> Det er verd å merkje seg at Jamblikos her nyttar νοερός istaden for νοητός.

<sup>129</sup> Αὕτη μὲν οὖν νοεῖσθω σοι [ἢ] πρώτη τῆς εὐδαιμονίας ὁδός, νοεράν ἔχουσα τῆς θείας ἐνώσεως ἀποπλήρωσιν τῶν ψυχῶν.

<sup>130</sup> Dette er ein referanse til eit kaldeisk uttrykk som ein finn i *Orac. Chald.* frg. 202 (Majercik); πανδεκτικὴ ἀυλή - ‘den opne plassen til alter’. Proclus sin kommentar til dette uttrykket er at det refererar til den faderlege τάξις åt Faderen, som tek imot alle sjeler som har komme opp attende og held dei i seg (Majercik 1989:124). I kaldeisk tyding refererar det også til den *noetiske* heimen åt Faderen (ibid. 214).

hermetiske”<sup>131</sup>. Men slik han framstiller sjela sin fallne tilstand og naudsynet av å søkje kunnskap om gudane er det ikkje mykje som skil han frå den læra som vert utlagt i *Poimandres* (CH I). I denne traktaten er det Første Menneske (ἄνθρωπος) skapt av det guddomlege Lyset/Intellekt (φῶς/νοῦς) til eit vesen lik det sjølv, så som også Demiurgen, broderen. Det Første Mennesket då det på si nedstigning kjem inn i sfæren til Demiurgen og observerer hans kreative arbeid får sjølv også eit ynskje om å skape. Og i den vidare nedstigninga fekk det tildelt dei ulike eigenskapane åt dei ulike Administratorane (διοικητάς<sup>132</sup>) for planetsfærene (CH I,13). I eit sekundært fall bryt dette Første Menneske gjennom den himmelske sfæren og openbarar si guddomlege form for Naturen (φύσις), dei vert sameina og slik startar den menneskelege tilstanden (CH I 14-15). Denne tilstanden er karakterisert av ein dobbeltheit. Mennesket er dødeleg i kroppen, men udødeleg gjennom Det Første Mennesket som har sin kvilestad i den demiurgiske sfæren<sup>133</sup>. I sin kroppsleggjorte tilstand er sjela underlagt lagnaden (εἰμαρμένη). Denne kan likevel overvinnas gjennom *gnosis*. Den som har *nous* kan gjenkjenne seg sjølv – dvs. Det Første Menneske. Gjennom å kjenne seg sjølv kjem ein til den ibuande kjennskapen til gudane.

Denne dobbeltheita åt sjela er også å finne i *Myst.* 268.13-269.10 der Jamblikos igjen tar sitt utgangspunkt i hermetiske konsept; mennesket har ifølgje dei hermetiske skriftene to sjeler, seier Jamblikos. Den eine spring ut ifrå det primært *noetiske* (πρώτου νοητοῦ) og tek såleis også del i Demiurgen sine krefter, medan den andre er overrekt oss frå omløpet (περιφορᾶς) åt dei himmelske lekamane. Og inn i dette omløpet entrar ‘den sjela som skodar Gud’ (θεοπτικὴ ψυχὴ<sup>134</sup>). Den sjela som kjem ned til oss frå dei himmelske sfærene tilpassar seg deira sfæriske rørslene, og er då også underlagt lagnaden. Men, insisterar Jamblikos, den sjela som frå det *noetiske* er til for oss på *noetisk* vis (ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα) transcenderar den skapande syklusen. Og det er gjennom denne at me kan frigjere oss frå lagnaden og stige opp til dei *noetiske* gudar. Når Jamblikos så seier at den greina av theurgi som fattar seg med oppstiging til det ugenererte når sine mål gjennom eit slikt levevis, så må ein forstå det i retning av ein ‘*noetisk* theurgi’.

<sup>131</sup> Sjå *de myst.* 265.10-12; (τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἐρμοῦ ἐρμαϊκᾶς περιέχει δόξας,...), og 269.1-2; (...ἀπὸ τῶν ἐρμαϊκῶ...νημάτων. ... ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα). Sjå også p.2 der han seier at det var til Hermes at dei gamle vise tilskreiv sine skrifter.

<sup>132</sup> Ordet førekjem i paragraf I.9, i den refererte passasjen er dei berre implisert.

<sup>133</sup> Dette er den same dualiteten som kjem til uttrykk i den theurgiske praksis der sjela bytar ut sin menneskelege liv med det åt gudane. Jf. *Myst.* 41.10-13

<sup>134</sup> Ifølge Clark/Dillon/Hersshbell (red.) er dette ein hermetisk term. θεοπτικὴ δύναμις førekjem nemleg i *Corp. herm. extr.* 2A6; 7.3 N-F (2003:321 n.443).

Det er også verd å merkje seg likskapen mellom den treledda oppstiginga her i *Myst.* 291.12-292.3 og dei tre gradene av bøn som han framset i *Myst.* 237.12-238.5. I den sistnemnde er det snakk om eit introduserande nivå som fører til kontakt, eit andre som fører til samstilling, og eit tredje som leier mot ei usigeleg sameining (ή ἄππητος ἔνωσις), der gudane har all autoritet og sjela vert lagt til ro fullstendig i dei<sup>135</sup>.

Me er altså innhylla i materien som er underlagt lagnaden. Denne kan ein lausrive seg frå gjennom kunnskap om gudane, som vil seie å kjenne det Gode, som igjen er den einaste vegen til lykke. Ein må strekke seg etter alt som leier oppover og attende til Faderen – mot det intellektuelle og intelligible – og dette gjer ein gjennom den heilage theurgien som til sist sameinar sjela til gudane. I neste avsnitt (292.4-14) utdjupar Jamblikos nærare kva han meiner med denne sameininga; for når denne theurgiske εὐδαιμονία har knytt sjela på særreige vis saman til dei ulike delane av kosmos og til alle dei guddomlege kreftene som gjennomsyrrar det så:

..leiar den då sjela mot og overgir den til Demiurg av Altet, og gjer den (sjela) forutan all materie og sameina til det evige λόγος<sup>136</sup> ἀleine.<sup>137</sup>

Her nyttar Jamblikos λόγος ekvivalent med Demiurgen. Årsaka er nok at han har sitt utgangspunkt i *Poimandres* der λόγος er eit guddomleg prinsipp som spring ut av det første guddomlege Lyset. Logos er også kalla Son av Gud (*CHI,5-6*). Det er det skapande Ordet, det som gjennom sitt samkvem med den fuktige Fysis genererar det ordna kosmos. Det er også Logos (administrert gjennom Nous) som skapar eit andre Nous – Demiurgen, som skapar sju Administratorar som kvar og ein vaktar si eiga sykliske sfære rundt den sanslege verda (Og deira domene er lagnaden.) (*CHI,9*). Det er Demiurgen saman med Logos som held saman og rører kosmos. I *CHI,6* seier Poimandres; “...*det i deg som ser og høyrer er Faderen sitt ord (Logos), men sinnet (νοῦς) er Gud Faderen. Dei er ikkje skilde frå ein annan, for deira sameining er Liv.*”

Det verkar som om Jamblikos jamstiller Logos og Demiurgen<sup>138</sup>, heller enn å sjå Logos som forut for Demiurgen. Det kan moglegvis også tenkjast at λόγος er forstått som

---

<sup>135</sup> ..καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα (DM 238.4-5)

<sup>136</sup> Det er alltid ei vanske ved å oversetje eit ord som λόγος. Det har ei tyding av ‘ord’, ‘tale’, ‘fornuft’, ‘det rasjonale prinsipp’. Det må nok her bli forstått i retning av det siste. Sidan det også er innanfor demiurgen si sfære er det gjerne passande å lese det ‘intelligible’ inn i λόγος.

<sup>137</sup> ..τότε τῷ ὅλῳ δημιουργῷ τὴν ψυχὴν προσάγει καὶ παρακατατίθεται, καὶ ἐκτὸς πάσης ὕλης αὐτὴν ποιεῖ μόνῳ τῷ ἀιδίῳ λόγῳ συνηνωμένην.

<sup>138</sup> Dvs. som tilhøyrande same sfære, eller ontologiske røynd.

paradigmet eller formene, og blir då dei måla som Demiurgen skapar kosmos utifrå. Logos er jo dessutan eit ordnande prinsipp – på same vis som Demiurgen. Jamblikos held så fram;

Og med det meiner eg at den [theurgiske eudaimonia] knytar (συνάπτει) sjela på særige vis til den<sup>139</sup> sjølvskapte og sjølvørande [demiurgen] og med det alt vedvarande og det *noeriske* og ordnande av Altet, og til det som leiar opp mot *noetisk* sanning, og med det fullendte og det skapande og dei andre demiurgiske kreftene åt guden slik at den theurgiske sjela er fullstendig forankra i rørslene, *nousen* og demiurgien åt denne. Og sanneleg, då er sjela innsett i heile den demiurgiske guden.<sup>140</sup>

Det er her uklårt om Jamblikos ser alle desse eigenskapane som tilhøyrande eit einaste guddomlege prinsipp eller om han ser dei som ulike ontologiske sfærar. Den sjølvskapande og sjølvørande skulle normalt referere til Den Eine Verande<sup>141</sup> medan dei andre attributta som ‘*nous*’, ‘ordnande’ og ‘*noetisk* sanning’ er skildrande, som uttalt, for Demiurgen. Det kan vere ein grunn til å tru at det er snakk om to ulike ontologiske og guddomlege nivå. Han nyttar nemleg verbalet συνάπτω for å skildre tilhøve til det sjølvgenererande og sjølvørande. Dette tyder ikkje naudsynleg at det er ei sameining, men snarare ein kontakt, ei samanknytning. Men når sjela er satt i kontakt med denne guddomen og dei kreftene som høyre til han så etablerar (ἵστασθαι) det også sjela heilt og fullstendig i dei demiurgiske aktivitetane. Ja, sjela er faktisk nedfelt (ἐντίθησιν) i heile skaparguden. Og det er nettopp det som er målet for sjela si heilage oppstiging i følge Egyptarane<sup>142</sup>, seier Jamblikos (i det han mistar grepet om sitt egyptiske pseudonym, Abamon). Det er opp til den demiurgiske sfæren og den *noetiske* sanning at sjela stig, og i ein slik tilstand er den også i kontakt med den eine sjølvfedrane og sjølvørande. Problemet oppstår likevel på ny i neste avsnitt når Jamblikos legg fram kva egyptarane ser som det Gode i seg sjølv. Det Gode er nemleg i sitt guddomlege aspekt Guden som er forut for (eller som transcenderar) *nous*<sup>143</sup>, og i sitt menneskelege aspekt er det å vere sameina med denne<sup>144</sup>. Dette peikar i retning av ei mogleg sameining med eit transcendent Eine, for sjølv Den Eine Verande er involvert i den *noetiske* sfæren (jf. Dillon 1973:32 og 33-35). Denne

<sup>139</sup> At det er den demiurgiske gud som subjekt det er snakk om må impliserast om ein tek omsym til førenemnde sentens og den påfølgande.

<sup>140</sup> οἶον, ὃ λέγω, τῇ αὐτογόνῳ καὶ τῇ αὐτοκινήτῳ καὶ τῇ ἀνεχούσῃ πάντα καὶ τῇ νοεῖ καὶ τῇ διακοσμητικῇ τῶν ὅλων καὶ τῇ πρὸς ἀλήθειαν τὴν νοητὴν ἀναγωγῷ καὶ τῇ αὐτοτελεῖ καὶ τῇ ποιητικῇ καὶ ταῖς ἄλλαις δημιουργικαῖς δυνάμεσι τοῦ θεοῦ κατ’ ἰδίαν συνάπτει, ὡς ἐν ταῖς ἐνεργείαις αὐτῶν καὶ ταῖς νοήσεσι καὶ ταῖς δημιουργίαις τελέως ἵστασθαι τὴν θεουργικὴν ψυχὴν. Καὶ τότε δὴ ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησιν. (*Myst.* 292.7-13)

<sup>141</sup> Jf. DM 262.2-7 og Dillon (1973:33-35).

<sup>142</sup> Καὶ τοῦτο τέλος ἐστὶ τῆς παρ’ Αἰγυπτίοις ἱερατικῆς ἀναγωγῆς (*Myst.* 292.13-14).

<sup>143</sup> Eller ‘det intelligible’. Det er vanskeleg å vite kva ein skal lese ut av omgrepet προεννοούμενον.

<sup>144</sup> Αὐτὸ δὲ τὰγαθὸν τὸ μὲν θεῖον ἡγοῦνται τὸν προεννοούμενον θεόν, τὸ δὲ ἀνθρώπινον τὴν πρὸς αὐτὸν ἔνωσιν,... (*Myst.* 293.1-2)

påstanden latur til å skape inkonsistens i Jamblikos sine postulat og fordrar at me går den nærare etter i saumane.

Me har no, meiner eg, gjeve rom for eit knippe spørsmål som me no vil handsame i tur og orden. Eg vel å setje dei opp i eit innbyrdes 'årsak – verknad' tilhøve på følgjande vis: *sjela sin ontologi* lyt utgreiast. Kva er det guddomlege opphavet åt den? Og korleis tenkjer Jamblikos at nedstiginga finn stad og på kva vis påverkar det sjela å vere nedfelt i materien? Dette leiar oss til å spørje kva syn Jamblikos har på *materien* - ὕλη? Theurgien er ein frelsesveg, men kva er målet for denne frelsa? Sidan målet åt frelsa ser ut til å vere ei sameining med den Demiurgen, vil det vere på sin plass å spørje kva som er eigenskapane åt denne? Når ein så har undersøkt den aktuelle situasjonen til sjela og målet for frelsa åt den må ein også spørje seg korleis middelet - som jo nettopp er theurgien – er tenkt å fungere? Dette siste spørsmålet vil utgjere kap. IV av denne oppgåva; Iamblichus Theurgicus.

## IV.2. Sjela sin Ontologi

I *De Anima*<sup>145</sup> går Jamblikos i mot dei som sluttar seg til læra om sjela som eit homogent heile, der heilskapen kan bli funnen i dei ulike delane og der den individuelle sjela er sagt å romme heile den intelligible verda – både gudar, demonar og det Gode sjølv. For ifølgje denne læra vil ikkje sjela på noko vis skilje seg ifrå intellekt (νοῦς), gudar og dei høgare klassar av vesen. Jamblikos sjølv, derimot, sluttar seg til ei anna lære;

Den læra som er satt opp mot denne, derimot, skil av sjela i den grad den har komme til etter *Nous* og representerar ein annan hypostase. Og det aspektet ved den som er utrusta med *nous* er sagt å vere samanbunde med *Nous*, naturlegvis, men også eksisterande uavhengig av seg sjølv. Og den læra skil også sjela av frå alle dei mektigare klassane av vesen, og den får tilskrive som sin særreigne essens anten det jamne mellom det delelege og det udelelege <og mellom kroppslege og ikkje>kroppslege vesen, eller heile mengda av alle årsaksprinsipp, eller det som etter formene er til for det skapande, eller det liv som har liv i seg sjølv som skrid ut ifrå den *Noetiske* sfæren, eller også (er den) prosesjonen åt klassane av værande være til ei ringare være.<sup>146</sup>

<sup>145</sup> § 6, Dillon = Stobaeus 365.18ff. *De Anima* er eit slags doksografisk verk som tilhøyrer Jamblikos sin tidlege periode. Han kamuflerar sine eigne synspunkt bak 'dei gamle vise'.

<sup>146</sup> Ἀλλὰ μὴν ἢ γε πρὸς ταύτην ἀνθισταμένη δόξα χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν, ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν, τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς ἐξηγεῖται ὡς ἐξηρητημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ, μετὰ τοῦ κατ' ἰδίαν

Det er altså klart frå denne lange opprømsinga av eigenskapar at sjela er tilskrive ei uavhengig og underordna stilling i det ontologisk hierarkiet. Den er underlagt både *nous* og dei høgare klassar – identifisert som gudar, englar, demonar og heltar - som me kjenner frå *Myst.*<sup>147</sup>. Det er verdt å merkje seg at sjela sin låge status er eit viktig argument for den guddomlege ‘godvilje’ utøvd i theurgien. Sidan sjela var avskoren frå den noetiske sfæren var den avhengig av guddomleg ‘assistanse’ for å stige opp att. Like fullt var det også naudsynt at sjela var samanbunde med *nous* og alle dei høgareståande klassane, for det fantes ikkje nokon kommunikasjon med gudane utan gjennom dei (*Myst.* 17.6-15).

Eit anna viktig punkt når det gjeld Jamblikos sitt syn på sjela er læra om den fullstendig nedstigne sjela – ei lære som blei til som ein reaksjon til Plotin si lære om at sjela ikkje var fullstendig nedstige, men hadde ein del av seg igjen i den noetiske sfæren (*Enn.* IV, 8.8). Ut ifrå dette kunne Plotin legitimere ei tvers gjennom intellektuell tilnærming og sameining med det Eine, for sidan sjela alt hadde del i det guddomlege intellekt var det berre å gjenopprette kontakten med si høgare sjel (jf. *Enn.* III 4,3 ; IV 1, 10). For Jamblikos<sup>148</sup>, derimot, var dette eit stridspunkt som han debatterte ivrig imot. I *In Tim* frg. 87 forklarar han at absolutt ingen del av sjela for alltid er urørt av den kroppsleggjorte tilstanden. For om det er så, spør Jamblikos, at den høgste delen i oss alltid kontemplerar og alltid er vendt mot gudane så skulle vel ingenting hindre heile oss, og heile menneskeætta frå å være lykkelege i denne augneblinken? Om *nous* er den høgste delen så har det likevel ingenting å gjere med sjølve sjela, men om det er ein del av sjela så må også resten av sjela vere lykkeleg. Sjølv om *nous* er det høgste element så tyder ikkje det at den alltid er i ei anna sfære, for sjela er ikkje alltid i ein tilstand av konstant lykke. Jamblikos forklarar det ut ifrå myta om sjela sin kusk i *Faidros* 247C;

Og om vognkusken er det høgste element i oss<sup>149</sup>, og han, slik det er sagt i *Faidros*, nokon gonger rykker opp og løftar “sitt hovud inn i regionen utanfor”, medan han andre gonger stig ned og ‘fyller vogna si’<sup>150</sup>

---

ύφεστηκέναι αὐτοτελῶς, χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὅλων, ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἥτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων <τῶν τε σωματικῶν καὶ ἀ>σωμάτων γενῶν, ἢ το πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων, ἢ τὴν μετὰ τὰς ιδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας, ἢ ζῶην παρ’ ἐαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ προελθοῦσαν, ἢ τὴν αὐτῶν γενῶν ὅλου τοῦ ὄντος ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεεστέραν οὐσίαν. (*De An.* § 7, Dillon = 365.22-31)

<sup>147</sup> Sjå i hovudsak *DM* II, 67ff.

<sup>148</sup> Så godt som alle dei seinare nyplatonikarane gjekk imot Plotin på dette punktet, så nær som Theodoros av Asine (Wallis 1995:120).

<sup>149</sup> I *In Paedrum* frg.6 ser Jamblikos ut til å identifisere ‘styrmannen’ (κυβερνήτης) med Den Eine i sjela, vognkusken er også her identifisert med *vus* åt sjela, på same vis som i sitatet frå *Timaios* sitert her. referansar til det eine i sjela finn ein t.d. også i *Myst.* 46.9-12 (her er det sagt å vere av noerisk el. noetisk art); 219.2-4; 270.6-

med lamming og tap<sup>151</sup>, så tyder det ganske enkelt at det høgste elementet i oss erfarar ulike tilstandar til ulike tider.<sup>152</sup>

Dette skulle altså tyde (i opposisjon til tanken om at ein del av sjela alltid held seg ἀπαθές καὶ ἀεὶ vooῦν) at sjela er ei, men at den har høve til å veksle mellom ulike ontologiske (eller *noetiske*) tilstandar. Det er nettopp denne mellomliggende og medierande karakteren åt sjela som er framtreddande. Ifølge Jamblikos måtte alle sjeler mediere, og i tilfellet menneskelege sjeler omfatta denne medieringa lidning, splitting og mortalitet. Som Gregory Shaw (2000:69) har kommentert så opplever sjela ei slags framandgjerjing;

Since the soul's original nature was immortal and coordinate with the gods it meant that – as human – the soul was alienated not only from the divinity of the gods but from its own divinity as well.

Denne framandgjerjinga inntreffer når den menneskelege sjela entrar kroppen. Ifølge *Timaios* vert den menneskelege sjela i opphavet skapt i einsemje med alle dei numeriske *logoi* tilhøyrande Verdsjela, den er ein matematiske skapning. Den er eit mellomforhold mellom det udelte og delte og det sjølvsame og det andre (*Tim.* 35a-36e). Men når den trer inn kroppen vert desse matematiske tilhøva forstyrra (*Tim.* 43d-e). Då det er dei matematiske *logoi* som utgjer sjela sin essens, må ei slik forstyring også føre til ein essensiell forandring i sjela. Dette er det Jamblikos ser som karakteristisk for sjela – ei konstant endring av essens.

Ifølge Jamblikos så omsluttar den individuelle sjela så vel det varige som det forandrelege, slik at den mellomliggende stilling på dette viset igjen er sikra. For mektigare vesen er stabile, medan dødelege er fullstendig omskiftelege. Den individuelle sjela, derimot, som midte, er udelt og mangfaldig i høve til dei kosmiske vesen, og den blir ikkje berre permanent, men forandrar seg også fordi den lever gjennom

---

14. Verd å merkje seg er også *Myst.* 107.6-7; 'Ἄλλ' ἐὰν μὲν τὸ νοερὸν ἑαυτῆς ἢ ψυχὴ καὶ τὸ θεῖον συνυφαίη τοῖς κρείττοσι,... *Men om sjela flettar saman sin noeriske og guddmolege del med høgare krefter*,... Spørsmålet under diskusjon er korleis ein oppnår dei sanne guddomlege syn, dvs. korleis sann divinasjon fungerer. Profeten sitt guddmolege forsyn er synonymt med theurgen si erfaring av sameining med gudane – det er snakk om å vere fullstendig besett av gud (jf. 109.10-13). Den reinaste og mest guddomlege form for forsyn oppnår ein altså ved å nytte både det noeriske (el.noetiske) og det guddomlege element i oss. Det sistnemnde må her bli forstått som Det Eine i sjela.

<sup>150</sup> Dette spelar vidare på biletet med vagnkusken. ξυνωρίς el. συνωρίς tyder generelt 'eit par' av noko og viser også til ei hestevagn (med ellet utan kusk) som blir dregen av to hestar.

<sup>151</sup> Bokstavleg talt tap av vinger el. fjær. Som sådan eit ganske interessant bilete.

<sup>152</sup> *In Tim.* fig. 87.28-33; "εἰ δὲ τὸ ἐν ἡμῖν ἀκρότατον ὁ ἡνίοχος, οὗτος δέ, ὡς ἐν Φαίδρω λέγεται, ποτὲ μὲν μετέωρος φέρεται <καὶ> αἶρει 'τὴν κεφαλὴν εἰς τὸν ἔξω τόπον', ποτὲ δὲ δύνει καὶ τὴν ἑαυτοῦ χωλείας καὶ πτερορρυήσεως <ἀναπίμπλησι ξυνωρίδα>, δηλον τὸ ἐκ τούτων συμβαίνον, ὅτι τὸ ἐν ἡμῖν ἀκρότατον ἄλλοτε ἔχειν ἀναγκαῖον".

så mange delelege liv. Og ikkje berre i sine 'handlingar' (ἔξεις<sup>153</sup>), men også i sin essens (endrar den seg).<sup>154</sup>

At sjela, som ei midte, undergjøkk ei endring i sjølve sin essens førte til at den svinga mellom alle ytterpunkt. Den kunne såleis vere både delt og udelt, rasjonal og irrasjonal og endåtil både uskapt og skapt. Den kunne endåtil gli fullstendig over i sin døydelege natur;

[...] såleis er også det udøydelege i den [sjela] fylt heilt og fullt med det døydelege og forblir ikkje lenger berre udøydeleg [...]<sup>155</sup>

At den sanne væra (οὐσία) er openbara gjennom aktiviteten (ἐνέργεια) var ein tanke Jamblikos tok opp ifrå Aristoteles og han nyttar dei i klassifiseringa og identifiseringa av dei ulike guddomlege einingane i *Myst.* (bok I,1-66). Men sidan no aktivitetane åt dei menneskelege sjeler er underlagt mortalitet og endring så vil også deira essens på eit vis vere underlagt dei same premissa (Shaw 2000:70). Sjela er under ei uomtvisteleg negativ påverking frå si kroppsleggjorte tilstand, ei påverking som fullstendig korrumpere den vesle guddomlege og udøydelege gisten den har nedfelt i seg. Likefullt har den i seg alle verdssjela sine *logoi* og ved å slutte sine eigen *logoi* til dei *logoi* som finst i den synlege og sanslege verda kan den gradvis gjenopprette sin identitet i høve til kosmos sine rasjonale forhold. For i det den menneskelege sjela først er i stand til å endre seg i retning av ei materiell framandgjerung så er den samstundes også kapabel til å gå i motsatt retning og gjere seg sjølv lik det guddomlege prinsippet i oss. Dette er lik den forklaringa Jamblikos gir i *Myst.* 41.10-13:

For i skodinga av 'det sæle syn' bytar sjela eit liv for eit anna og utfører ein anna aktivitet og ser ikkje seg sjølv som menneske lenger og gjer rett i det; for ofte, i det den har forlate sitt eige liv, har den tatt i byte den sælaste aktiviteten åt gudane.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> Eigentleg 'det som følgjer på', ein vane el. liknande. Framtoning el. tilstand.

<sup>154</sup> Ἄμφω ἄρα κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον ἡ μερική ψυχή ἐξ ἴσου συνείληφε, καὶ τὸ μόνιμον καὶ τὸ μεταβαλλόμενον, ἵνα καὶ ταύτη ἡ μεσότης σώζεται· τὰ μὲν γὰρ κρείττω μόνιμα μόνως, τὰ δὲ θνητὰ πάντη μεταβλητὰ. ἡ δὲ μερική ψυχή, ὡς μέση πᾶσι τοῖς περικοσμίσις γένεσι συμμεριζομένη τε καὶ συμπληθουμένη, οὐ μόνον μένει, ἀλλὰ καὶ μεταβάλλει τοσαύτας διαζῶσα μεριστὰς ζωάς. καὶ οὐ κατὰ τὰς ἔξεις μόνως, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν μεταβάλλεται πη. (Jamblikos *apud* Priskianos *Metaphrasis* 32.13-19; Her sitert hjå C. G. Steel i *The changing self* (1978) s.57 n.19

<sup>155</sup> [...ἔθεν καὶ τὸ ἀθάνατον αὐτῆς τότε ἀναπίμπλαται τοῦ θνητοῦ κατὰ πᾶν ἑαυτό, καὶ οὐ μένει μόνον ἀθάνατον,...] (Jamblikos *testimon.* Priskianos (tidlegare tilskrive Simplikios) *In de Anima* 90.21-23)

<sup>156</sup> ἐν γὰρ τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα ἡ ψυχή ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται καὶ ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι ἠγεῖται τότε, ὀρθῶς ἠγουμένη· πολλάκις δὲ καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀφεῖσα ζωὴν τὴν μακαπιωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο. (*Myst.* 41.10-13)



Hadde ikkje sjela vore av ein medierande natur ville ikkje ei slik ‘metamorfose’ vore mogleg, men det er nett denne karakteren som gjer den menneskelege sjela så spesiell i høve til dei høgare klassane. Desse er nemleg sett til sin rang og går ikkje frå den, medan den menneskeleg sjela, på si side, er både døydeleg og udøydeleg, menneske og gud på same tid. Den kan sameine seg med kva den vil, bli lik alle ting samstundes som den er avskild frå dei. Den har i seg alle former for verer, aktivitetar, *logoi* og former som gjer den i stand til å oppta heile mangfaldet av liv. I theurgisk samanheng fører dette til at sjela kan stige opp og ned i hierarkiet – men ikkje som menneskeleg sjel, men snarare som gud eller guddom. For når sjela rettar seg etter gudane sine prinsipp, lar dei sin godvilje falle ned på sjela. Og den opplysninga som kjem ifrå gudane sitt lys løftar sjela over si ordning og like opp til englerang (*Myst.* 69.1-14). Det er viktig å understreke at den theurgiske sjela ikkje stig opp som sjel, men at den opptar ein ny skikkelse og ny rang i sjølve oppløftinga. Jamblikos forklarar at theurgien såleis representerar eit dobbelt aspekt:

På den eine sida er den [theurgien] utført av menneske og følgjer såleis vår naturlige rang i universet. Men på den andre sida kontrollerar den heilage symbol og i eigenskap av den er [sjela] løfta opp til sameining med dei høgare krefter og vender seg på harmonisk vis mot deira anordning, noko som gjer den retteleg skikka til å oppta gudane sin glans<sup>157</sup>.

Kva det inneber å “oppta gudane sin glans” er meir forståeleg om ein rekapitulerer tanken om at sjela er sett saman av alle dei *logoi* som Demiurgen rådde med. Å gjenopprette sjela ville seie å restituere guddomlegskapen åt den gjennom å sameine seg med dei *logoi* som demiurgen hadde etterlate i det fysiske kosmos (*Myst.* 65.6). Shaw (2000:80) peikar på at denne guddommeleggjeringa var for sjela å oppta forma av ei rituelt kroppsleggjort verd. Det er altså tale om ein ritualisert kosmogensis. Det er for sjela å lenke seg til den demiurgiske aktivitet og gjere seg sjølv lik den. Det er ved ei omfamning av skaparverket, materien, der spora av det guddomlege er nedfelt, at ein når opp mot dei ikkje-materielle verer. Og dette er ein kontinuerleg prosess; for når sjela har stige opp og ikledd seg gudane sin drakt, så sluttar dei seg til skapinga og stig ned att på demiurgisk vis inn i den manifesterte verda. Når sjela først vart sendt ned av Gud (Demiurgen) så var det også meininga at den skulle stige opp att –

---

<sup>157</sup> ..., τὸ μὲν ὡς παρ’ ἀνθρώπων προσαγόμενον, ὅπερ δὴ τηρεῖ καὶ τὴν ἡμετέραν τάξιν ὡς ἔχει φύσεως ἐν τῷ παντί, τὸ δὲ κρατυνόμενον τοῖς θείοις συνθήμασι καὶ ἄνω μετέωρον δι’ αὐτῶν τοῖς κρείττοσι συναπτόμενον, περιηγόμενον τε ἐμμελῶς ἐπὶ τὴν ἐκείνων διακόσμησιν, ὃ δὴ δύναται εἰκότως καὶ τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι. (*Myst.* 184.1-6)

og motsatt. Det er ein harmoni mellom sjelene si frigjering frå skaping og deira innkommen til skaping (*Myst.* 272.6-11). Dette er også konsistent med det synet Jamblikos legg fram i *De An.* (§ 27.1-14, Dillon = Stobaeus 379); han verkar først å vere samd med Heraklit som hevdar at sjela fer både opp og ned og at den ‘trivs’ best når den er i endring og rørsle. Jamblikos ser heller ikkje ut til å vere ueining med mellomplatonikaren Tauros<sup>158</sup> og hans følgjesveinar som seier at sjela er sendt til jorda av gudane. Og nokre av desse, i samsvar med *Timaios*, lærer at dette skjer for fullendinga av universet, slik at det vil vere like mange levande vesen i kosmos som i den *noetiske* sfæren. I slutten av paragrafen (linje 11-14) kjem han med ei anna forklaring. Denne seier at nokre nedstigingar er frivillig – anten når sjela vel å administrere den jordlege sfæren, eller når den lyd sine overordna. Andre nedstigingar er ufrivillige – når sjela er dratt ned ved makt til ei ringare være. Ei liknande deling kjem også i *De An.* § 29 (Stobaeus 380) der det blir gjort greie for dei ulike nedstigingane åt sjelene. Sidan sjelene stig ned av ulike grunnar er også måten dei stig ned på av ulik art.

For den sjela som stig ned for frelse, reinsing og fullending av denne sfæren er ubesudla i si nedstiging. Den sjela, derimot, som rettar seg imot lekam for øving og retting av sin eigen karakter er ikkje heilt fri frå kjensler og vart ikkje sendt ned fri i seg sjølv. Den sjela som kjem ned for straff og dom ser ut til å bli dratt og tvunge<sup>159</sup>.

Dette minner nokså mykje om dei tankane som er utlagt i *Myst.* 223.8-225.9 vedrørande dei ulike klassane av offer og tilbeding. Det finns dei menneske som er under påverking frå naturen og er nær sagt styrt av den, dvs. lagnaden. På den andre sida finns det også dei som har lausrive seg frå naturen og lagnaden og som utøvar ei noetisk kraft utover det naturlege, og som alltid er vendt mot det transcendentale og reine intellekt. Til sist er det også dei som finn seg sjølv i ei midtskikte.

Verdt å merkje seg er også affiniteten dette har til kaldeisk lære. Orakla skil i hovudsak ut to typar sjeler, eller mennesketypar; theurgane - οἱ θεουργοί (*Orac. Chald.* frg. 153) -, som er fullstendig reinsa, og den gemene hop - ἡ ἀγέλη (*Orac. Chald.* frg.154) - som er underlagt lagnaden og den materielle attrå. Sjølv om Orakla berre nemner desse to polane meiner Cremer (1969:123-130) at den tredelinga som Jamblikos legg fram i *Myst.* V.18, nemnd

<sup>158</sup> Calvenus Taurus. Mellomplatonikar som opphavleg var ifrå Berytus (Beirut) og som levde og verka i det andre hundreåret (ca. 100-170 e.kr). Hans filosofiske verk var hovudsakleg innafor emna etikk og fysikk. Sjå Dillon (1977) *The Middle Platonists* s.237-247 for eit overblikk.

<sup>159</sup> Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιούσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον ἢ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόθρωσιν τῶν οἰκείων ἡθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθὴς ἐστὶ παντελῶς, οὐδὲ ἀφεῖται ἀπόλυτος καθ’ ἑαυτήν· ἢ δὲ ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συπομένη πως ἔοικε καὶ συνελαυνομένη. (*De Anima* § 29.2-7, Dillon = Stobaeus 380.7-12)

ovanfor, er leia ut av denne. Han grunngeiv det vidare ut ifrå det faktum at dei tre ulike mennesketypane korresponderar med ei tredeling av gudar i *Myst.* V.19 – nemleg dei som vaktar naturen og sjela<sup>160</sup>, dei som er i og av seg sjølve einskaplege<sup>161</sup>, og dei som er mellom desse to (οἱ μέσοι)<sup>162</sup>. Dette skulle då kunne korrespondere med dei empyriske, eteriske og materielle verdene i den kaldeiske teologien (Majercik 1989:20)<sup>163</sup>. Ei slik tredeling skulle passe både Jamblikos og den kaldeiske teologien godt.<sup>164</sup>

Jamblikos si lære om sjela er på den eine sida ikkje noko optimistisk syn på tilværet. Nedsett i materien og avskoren frå gudane er sjela utsett for ei uomtvisteleg korrumperting. Dei rasjonale og harmoniske rørslene den har som rein sjel vert forstyrra og den er tvinga av banda åt lagnaden. Sjela gjennomgår faktisk ei substansiell endring i møte med materien. Psykologisk sett resulterer dette i at sjela opplever ei framandgjerding frå seg sjølv og sitt guddomlege sjølv. Men sjela går ikkje fullstendig frå sitt eige sjølv, for då ville den til sist ikkje lenger vere sjel (Ps. Simplikios *In De Ani* 241.10-11). Det er sjela sitt mål å gjenopprette sin eigen identitet. Dette gjer den ved å strekke seg etter sin eigen einskap. Og sjela sin einskap stundar alltid etter ei sameining med gudane (*In Phaedr.* frg. 6). Det er her, på den andre sida, at Jamblikos kan hende ytrar eit meir optimistisk syn på sjela og tilværet. For Gud (Demiurgen) er immanent i skaparverket gjennom sine ‘teikn’ (συνθήματα) som han har ‘sendt’ ned og gjennom kor unemnelege sanningar er uttrykt. Men det er nettopp det

<sup>160</sup> *Myst.* 226.3; θεοὺς τοὺς βασιλεύοντας ψυχῆς καὶ φύσεως

<sup>161</sup> *ibid.* 226.7; τοὺς αὐτοὺς καθ’ ἑαυτοὺς μονοειδεῖς ὄντας

<sup>162</sup> Cremer omtalar desse som *noeriske*, *eteriske* og *hyliske*. Jamblikos nyttar likevel ikkje desse nemningane i denne passasjen og det kan difor verke som om Cremer freistar å gjere litt for store tilpassingar til den Kaldeiske teologien. Jamblikos nyttar alle termene, men ikkje samstundes i ei og same inndeling. Han nyttar likevel ei tredeling i *Myst.* 262.7-11 mellom αἰθερίων, ἐμπυρίων og ἐπουρανίων. Når han gjentar dei like etter nemner han dei *empyriske* først, noko som må tenkjast å vere rett i høve til kaldeisk kosmologi. Eterisk som det kosmiske plan ser ut til å vere Jamblikos si forståing (jf. *Myst.* 26.1-4). Empyrisk må verta forstått som *noerisk* (Majercik 2000:20). Ei lita hake må ein likevel erkjenne ved det faktum at Jamblikos (Abamon) her legg ut det som han meiner er hermetisk lære. Dessutan er desse klassane av gudar plassert etter dei fyrste prinsipp (inkludert det intelligible prinsipp – νοητάρχης) og som sådan verkar dei alle å vere immanente i det skapte univers, og med tanke på kaldeisk teologi må i det minste den empyriske genos være suprakosmisk. At Jamblikos likevel har Orakla som si kjelde (eller i det minste som ei av kjeldene) ser eg ingen grunn til å tvile på. I *Myst.* er det uansett alludering til ulike verder i retning av det ein finn i kaldeisk lære, jf. til dømes 26.2-3 og 269.4-6 (moglegvis).

<sup>163</sup> Denne tredeling er faktisk ikkje eksplisitt i dei overleverte fragmenta, men tydelege alluderingar finns i frg. 39, 61, 62, 67 og 76. Den utarbeidde inndeling har me ifrå dei seinare nyplatonikarane sine kommentarar (Majercik 1989:17).

<sup>164</sup> Tredeling av sjeler er ein gamal gresk tanke. Sarah I. Johnston (*Ritual Texts for the Afterlife* Graf, F. & Johnston, S. 2007:100-108) diskuterar ei tredeling av sjeler som kan impliserast i dei bakkiske gullplatene. Det er dei a) dei vonde, b) dei gode og c) dei ekstra gode (the good-plus). Tanken er at desse får ulik handsaming samt geografisk lokalisering i underverda. Ho gjenkjenner dette systemet først i Pindar og så Platon. I dei bakkiske gullplatene er dei nokre få sjeler som er privilegerte gjennom sin etiske livsførsel samt rituell innviing som styrka tilhøvet mellom det særskilde individet og guddomen. Alt i Homer finns det også ei deling mellom den store hopen som går til Hades og dei få utvalde som blir belønna med ein paradislignande stad, Elysium (*Oddyséen* bok VI).

faktum at gudane kjem til oss utanfrå som er det særskilde hjå Jamblikos. Det er her Jamblikos skil seg så klårt ifrå Plotin. Som me veit lærde Plotin at ein del av sjela alt var i den *noetiske* sfæren og nytte guddomleg kontemplasjon (*Enn.* IV, 8.8). Slik sett var ikkje det skapte kosmos av stor verdi, det fantes ingen umiddelbar grunn til at det måtte vere til. For Plotin, kan det synast, var me i eige av og avhengig av *nous* åleine. For Jamblikos, derimot, var me ganske enkelt i ein situasjon som fordrar guddomleg nåde, og denne var det som kom til oss gjennom den theurgiske handling, ei handling like gamal som gudane sjølve – det er jo trass i alt dei som utfører den!

### IV.3. Målet for den theurgiske sameining

Med sjela forankra i materie og avskoren frå gudane var naudsynet for theurgi uomtvisteleg ifølgje Jamblikos. Men korleis tenkte han seg målet, gevinsten så å seie, for den theurgiske sameining – og med kva vert ein sameina? I passasjen frå *Myst.* (290.4-293.2), som me tok vårt utgangspunkt i ovanfor, vert det satt ulike namn på dette målet, det kan difor vere på sin plass å sjå om det finns ein indre samanheng mellom desse. For ordens skuld set eg opp nokre punkt; α) ei leiing til og forvaring hjå Demiurgen for det Heile og β) sameining med det evige λόγος åleine, γ) forbunden med den sjølvskapte og sjølvvrørande guden og dei noeriske og ordnande kreftene av kosmos; δ) forbunden med det som leiar opp mot noetisk sanning (ἀλήθειαν τὴν νοητὴν), ε) forbunden med det fullendte og skapande og andre demiurgiske krefter åt guden; den vert fullstendig innsett i aktivitetane og tenkinga (νοήσεσι<sup>165</sup>) åt dei demiurgiske kreftene; den er nedsett i den demiurgiske guden som eit heile. Og til sist ζ) blir det sagt at den blir sameina med guden som transcenderar *nous* og som er lik det Gode i seg sjølv.

Me har her altså ein handfull med tilnamn til den theurgiske sameining. Slik eg vel å sjå det presenterar dei fire hovudspørsmål; kva er Demiurgen? Kva er det evige Logos i høve til Demiurgen? Kva er det som leiar opp imot den noetiske sanning? Og kva er meint med den guden som transcenderar *nous*? Me vil byrje med å plassere Demiurgen.

#### IV.3.1 Demiurgen

---

<sup>165</sup> Dette er eigentleg ei dativ fleirtalsform av νόησις så ei anna mogleg oversetjing skulle kunne vere ‘dei ulike tenkemåtane åt dei demiurgiske kreftene’, eller ganske enkelt ‘tankane’. Ei eintalsform gjer seg likevel mykje betre på norsk.

Demiurgen bringer på banen eit teoretisk kompleks i nyplatonisk samanheng og generelt sett i det platoniskinfluerte religiøse landskapet i seinantikken. Som sitt utgangspunkt hadde dei alle Demiurgen som opptre i *Timaios* åt Platon. Her figurerer han som den guden som er forut for alt og som skapar og ordnar kosmos ut av urstoffet. Men etter kvart som platonismen møter og blandar seg med ulike filosofiske og religiøse tradisjonar med ulike føremål vert også Demiurgen ein fragmentert skapning. Han opptar forskjellige ontologiske posisjonar alt etter korleis det passar den respektive verdsåskodinga. Difor opptre til dømes ein vond og uvitande Demiurg i einskilte gnostiske forgreiningar. Han held den menneskelege sjela fanga i den materielle verda og hindrar den frå å vende attende til heimen i lyset åt Faderen.<sup>166</sup> I nyplatonisme (i det minste post-plotinsk) og i einskilte hermetiske krinsar, derimot, har ein igjen plassert Demiurgen som den intellektuelle og positivt skapande, ordnande og fullendande guden – men likevel ikkje som den ytste årsak.

I sin kommentar til *Timaios* (*In Tim.* frg. 34) framset Jamblikos følgjande:

Det sant verande og årsaka/byrjinga åt dei ting som er skapt, og dei noetiske paradigma åt kosmos, som me kallar det noetisk kosmos, og slike årsaker som me meiner å være til før alle ting i naturen – alle desse tinga samlar Demiurgguden (θεὸς δημιουργός), som me no søker, saman til eitt og held i seg sjølv.<sup>167</sup>

Ut ifrå dette verkar det som om Demiurgen er synonym med både det værande, det *noetiske* og det skapte, men spørsmålet er om me ikkje heller skal forstå det slik han sjølv seier; at Demiurgen samlar og held i seg sjølv desse kreftene, altså rådar han over dei. Som skapargud må han ha alle desse eigenskapane om han skal kunne generere dei lågare hypostasar. Det var Proklos som først utarbeidde læra om at dei høgare hypostasar må halde i seg alle eigenskapane åt dei lågare, og at dess høgare hypostase, dess lengre ned i hierarkiet strekk kreftene seg (*Elem. Theol. Prop.* 57/ Dillon 1973:38), men ei liknande oppfatning kan også vise igjen hjå Jamblikos i *In Alc.* Frg.8. Her ser ein at dei høgare prinsippa alltid strøymer ut frå seg sjølv og stoppar ikkje før dei når ned til det nedste plan. Dei høgste prinsippa er dessutan meir gjennomtrengande (δριμύτεραι). Altså, om Demiurgen er prinsippet åt alt det

<sup>166</sup> Dette er sjølv sagt ei altfor streng generalisering. Det me kjenner som gostisisme er eit svært heterogent system som tenderar mot ulike verdsåskodingar, men ein kan seie at det er ei generell trend innan dei gnostiske retningane at Demiurgen og skaparverket får negative konnotasjonar. Han er gjerne ei positiv kreativ kraft, men manglar den ypperste visdom som kjenneteiknar Faderen og moderen Sophia.

<sup>167</sup> ‘τὴν ὄντως οὐσίαν καὶ τῶν γιγνομένων ἀρχὴν καὶ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα, ὃν γε καλοῦμεν νοητὸν κόσμον, καὶ ὅσας αἰτίας προυπάρχειν τιθέμεθα τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων, ταῦτα πάντα ὁ νῦν ζητούμενος θεὸς δημιουργός ἐν ἐνὶ συλλαβῶν ὑφ’ ἑαυτὸν ἔχει.’ (*In Tim.* frg. 34.8-14)

noetiske og det skapte må han av tvingande grunn også ha i seg desse elementa. Dette er også ein tanke som kjem til uttrykk *passim* i *Myst.* I *Myst.* 232.9-12 får ein også ei formulering av det same prinsippet; dei høgste verer, med sin overflod av kraft, er overlegen alle andre (verer) “*ved at dei er til for alle jamlikt og på same vis uhindra; så i følgje dette prinsippet opplyser dei fyrste (verer) også dei siste/lågaste (ἔσχατος), og det ikkjematerielle er til stades i det materielle på ikkjematerielt vis.*”<sup>168</sup> Dette er jo også ein føresetnad for det guddomlege nærvær i skaparverket og det er også årsaka til vår ibuande kjennskap til gudane (jf. *Myst.* 7.10-10.7).

I frg.36 av *In Tim.* går det fram at Jamblikos også såg Paradigmet som ibuande i Demiurgen. Han argumenterar med (ut ifrå Hesiod) at det var av Demiurgen at Metis vart slukt – Demiurgen her identifisert som Zeus og Metis som Paradigmet. At paradigmet er i Demiurgen kunne for så vidt også alluderast til i frg.34 – τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα – men om dette er paradgimet i seg sjølv eller lågare nivå av det er litt usikkert, fleirtalsforma innbyd til tvil. Paradigmet i seg sjølv, seier han, er den Sjølvsame Værande (αὐτὸ τὸ ὅπερ ὄν) og er gjenstand for intellekt saman med rasjonalitet. Det er derimot plassert etter det Eine.

Demiurgen verkar altså å omslutte heile den *noetiske* sfæren som me ifrå frg.65 *In Tim.* veit består av dei tre stadia Være (ὄν), Liv (ζωή) og Nous (νοῦς)<sup>169</sup>. Det er dessutan grunnlag for å relatere Demiurgen også til Den Eine Verande (τὸ ἓν ὄν). I frg. 29 *In Tim.* får me vite at han reknar τὸ ἀεὶ ὄν (Den Alltid Verande) som overlegen klassen åt væra og ideane, og han plasserar den på toppen av den noetiske sfæren der den har ei primær deltaking i Den Eine. Ei særskild lære åt Jamblikos føreset at ei kvar anordning har ein udelt monade som regjerar over den. Monaden held i seg alle eigenskapane åt hypostasen den står over på einskapleg vis. Den går frå udelt via delt til deltakande (*In Tim* frg.54). Ut ifrå dette er det også eit prinsipp at det høgste elementet i ei sfære er identisk med det lågaste i sfæren over. Demiurgen, som omsluttar den noetiske triaden, og som gjer det på einskapleg vis, står altså på toppen av denne sfæren – lik Den Alltid Verande eller Den Eine Verande. Det synest altså som om dei opptar same ontologiske status, og dessutan er dei kan hende også nedste element i sfæren åt Det Eine.

Gjennom *Myst.* er det Demiurgen, eller det demiurgiske, som vert nemnt som mål for sjela si theurgiske sameining, men nett kvar han plasserar han ontologisk er usikkert. Flest referansar finns i tilknytning til passasjar der han diskuterar egyptisk eller hermetisk teologi,

<sup>168</sup> “...ἐν τῷ παρεῖναι πᾶσιν ἐξ ἴσου τὴν αὐτὴν ἀνεμποδίστως· ἐλλάμπει τοίνυν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρῶτιστα, καὶ πάρεστιν ἀύλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄυλα.” (*Myst.* 232.10-12)

<sup>169</sup> Sjå også *In Alc.* frg.8

det vert difor vanskeleg å skilje kva som er kva. Dette er for så vidt også eit problem Jamblikos erkjenner i byrjinga av kap.VIII *Myst.*(260.9-261.6) Det har frå gamalt av, seier han, sirkulert ein del meiningar om dei fyrste prinsipp, men inga heilskapleg lære. Årsaka er at sidan det finns eit vidt spekter av verer og desse utøvar stor variasjon så har det vorte overlevert ei heil rekkje fyrsteprinsipp åt dei som dekkjer forskjellige ordningar. Alle desse systema er likevel samla i dei mange skriftene som er tilskrive Hermes. Desse igjen har vorte gjenstand for mange ulike tolkingar. Jamblikos sin *persona*, Abamon, søker å klargjere desse, men gjer seg nok skuldig i ei oppretthalding av okkulteringa i det han presenterar ulike system som ikkje ser ut til å korrespondere fullstendig. Til dømes kan det guddomlege prinsipp som i *Myst.*262.2-7 er framsett som mellom anna den ‘sjølvforsynte’, ‘årsak åt seg sjølv’, ‘gud av gudar’, ‘fader åt essens’ og ‘fyrste årsak åt den *noetiske* sfæren’ godt ekvivalerast med dei attributt som står til Demiurgen i frg.34 *In Tim.* og dei som me finn i *Myst.* 292.4-14. Den er i denne samanheng plassert som nummer tre, verkar det som, i det ontologiske hierarki, etter Den Eine og den Første Gud og Konge<sup>170</sup>. I neste avsnitt derimot (263.1-264.3), i det han ‘følgjer eit anna rangeringssystem’ ser det ut til at Demiurgen vert tildelt ei ordninga etter τὸ ἔν ὄν. Først er den Udelte Eine som ber i seg det første *noetiske* element og også den første gjenstand for *nous*. Han er tilbeden ved stilla åleine. Så Kmeph, leiaren for dei himmelske gudane og eit intellekt som tenkjer seg sjølv. Etter desse då, seier Abamon, er det også sett andre herskarar over den synlege sfæren. Denne er då det demiurgiske *nous*, som er herre over sanning og visdom som når han skapar bringer fram i lyset dei usynlege kreftene åt dei skjulte årsaksprinsippa (τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν). Clark (red.) (2003:311 n.413) vil ha det til at dette er sjølve Demiurgen – plassert som det lågaste element i den “intellektuelle” (*the intellectual*) sfæren i følgje Jamblikos sitt system. “*He ‘manifests’ the forms which lie hidden in the ἔν ὄν, by projecting them as λόγοι into Soul, which passes them on to the physical realm.*” (ibid.) Dei baserer truleg si uttaling på grunnlag av Abamon si liste av tilnamn til dette demiurgiske “intellekt”; Amoun, Ptah og Osiris. Amoun var ifølgje Clark (red.) (ibid. n.414) blant grekarane normalt identifisert med Zeus, som igjen i det nyplatoniske systemet er identifisert med det demiurgiske intellekt. (Ptah, på si side, er tilnamnet åt Zeus som skapar av det kosmiske egget og Osiris som frambringande gode.) Men Amoun er også

---

<sup>170</sup> Clark/Dillon/Hershbell (2003:309 n.405) vil ha det til at den representerar Den Eine Verande, monaden i den intelligible sfæren. Der den første Gud er lik den Eine og den Første Gud og Konge er lik Den Eine Verande. Allikevel vil ikkje det av tvingande grunn hindre ei identifisering av Demiurgen med Den Eine.

identifisert med Kematef – eller Kmeph i den Thebaiske kosmologi<sup>171</sup>, og han er, som me har sett, tenkt å vere eit intellekt som tenkjer seg sjølv.

For det første; kva er tenkt med den ‘intellektuelle’ sfæren? Med det skilje ein finn i Jamblikos mellom νοητός og νοερός (sjå Dillon 1973, Appendix C) skulle ein tru at det engelske ordet *intellectual* skulle stå til *noerisk* – forstått som aktiv *nous*, eller eit skapande *nous* om ein vil<sup>172</sup>. Eit slikt skapande *Nous* er også nemnd i *Myst.*21.9-22.5:

*Nous*, då, som leiar og konge over det Værande, og den skapande kunst i universet, er alltid til stades for gudane kontinuerleg og einskapleg, perfekt, uavhengig og fullendt, grunnfesta i seg sjølv som rein og i samsvar med ei einskild rørsle. Medan sjela på si side deltek i eit delt og mangeforma intellekt som rettar seg imot leiinga av det heile og har sjølv omtanke for det som ikkje er sjeleleg i det den vert skapt til ulike tider i ulike former.<sup>173</sup>

Dette er mykje godt same læra som Jamblikos (gjennom Proklos) set fram i *In Tim.* frg.55 (*infra* n.172) med *Nous* som det sameina og fullendte og Sjela som mangfaldig og som deltek i *nous*, men i eit delt *nous*. Clark (red) (2003:29 n.46) meiner her at dette delte og mangfaldige *nous* refererar til det lågaste element i ‘*the intelligible realm*’, altså det deltakande *nous*. I følgje dette må det udelte *nous* vere det høgste element i den *noetiske* sfæren – eller kan hende også monaden for denne. Dette oppponerar mot det som vert sagt i kommentar til det demiurgiske *nous* i *Myst.*263.7, der dei klassifiserar det som lågaste element i ‘*the intellectual realm*’. Det verkar her å vere uklår bruk av omgrepa; ‘*intellectual*’ må visseleg bli forstått som *noerisk* og ‘*intelligible*’ må like visst bli forstått som *noetisk*.

<sup>171</sup> Sjå Clark (red) side 311 n.414 og *Introduction* xlv-xlviii

<sup>172</sup> I frg.55 *In Tim.* ser det ut til at Jamblikos skil ut to typar intellekt. Han kommenterar her punkt 36c av *Timaios*, der Demiurgen formar sjela. Jamblikos si innvending mot tidlegare kommentatorar var at den “*rørsla som står i høve til det sjølvsame og på same stad*” skulle referere til Intellekt og det Intellektuelle Liv (τῆς νοερᾶς ζωῆς), og ikkje til Sjela. Den sameina rørsle må verta forstått som den intellektuelle rørsle (νοερά κίνησις). Denne rørsle omsluttar sjela slik sjela omsluttar himmelen. Det er ei urørleg rørsle, medan sjela er ei sjølvvørt rørsle. Sjela deltek i Intellekt i den grad den er intellektisk (νοερά), og gjennom intellektet (det *voeriske*) sameinar sjela seg også til det Guddomlege Intellekt (τὸν θεῖον νοῦν). For, seier han; νοῦ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς ψυχῆ μετέχουσα πρὸς τὸ νοητὸν ἄνεισι. ‘*Ved å ta del i Intellekt, så stig Verdssjela opp til til det Intelligible (νοντὸν)*’. Korleis ein skal forstå det Intelligible vert det ikkje sagt noko om, men det er truleg Intellektet sitt førebilete, eller også objektet for dette. Kan hende må óg det Guddomlege Intellekt verte forstått som Intelligibelt. Intellekt på si side må verte oppfatta som det som omsluttar universet, universet (som også er sjel) kviler i intellekt. Det er verdt å merkje seg at Jamblikos moglegvis trakk skilje mellom νοητά og νοερά også i si sjuande eksegesi om pythagorisme – om aritmetikk i teologi. Syrianos nemner det i *In Met.*140.10-15, men det ser her ut til at han vil ha det til at Jamblikos deler opp i ein *noetisk* monade, ein *noerisk* og ein demiurgisk monade (O’Meara 1989:79).

<sup>173</sup> Νοῦς τοίνυν ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων τέχνη τε δημιουργική τοῦ παντὸς τοῖς μὲν Θεοῖς ὡσαύτως ἀεὶ πάρεστι τελέως καὶ αὐταρκῶς καὶ ἀνεκδεῶς, κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἐστῶσαν ἐν ἑαυτῇ καθαρῶς, ἡ δὲ ψυχὴ νοῦ τε μετέχει μεριστοῦ καὶ πολυειδοῦς εἰς τὴν τοῦ ὄλου τε προστασίαν ἀναποβλέποντος, καὶ αὐτῇ τῶν ἀψύχων ἐπιμελεῖται ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσιν ἐγγιγνομένη.



Sjølv om ein legg dette til grunn vert det likevel vanskeleg å forstå heilt kva som er meint. Når dei seier at det demiurgiske nous i *Myst.* 263.7 openbarar formene som ligg i Den Eine Verande ved å projisere dei som λόγοι inn i sjela, så har eg vanskeleg for å forstå at dette skal skje på det lågaste plan i den *noeriske* sfæren. I frg.34 *In Tim.* har me jo nettopp sett at Jamblikos tenkjer seg at Demiurgen held i seg alle dei *noetiske* paradigma og det *noetiske* som heilskap, og i frg.36 såg me at paradigmet var i sjølvve Demiurgen – og paradigmet igjen (frg.35) var på toppen av den *noetiske* sfæren med Den Eine Verande plassert over. Korleis har det seg at Demiurgen tilsynelatande kan oppta ulike ontologiske posisjonar?

Det ein må ta med i åskodinga er eit høve for at Jamblikos tenkte seg fleire Demiurgar, eller ulike manifestasjonar av dei demiurgiske kreftene. I *In Sophistam.* frg.1 framset Jamblikos noko som verkar som tre ulike demiurgar<sup>174</sup>. Me har her først den sublunære demiurgen som er sagt å vere sysselsett med skapinga av materielle ting og som omfamnar den sanne løgna – materien (ύλη). Han tek imot sjeler fulle av årsaksprinsipp (πλήρεις λόγων) som kjem ned ifrå ovan og ‘smigrar’ dei med naturen sine prinsipp (τοις φυσικοις λόγοις). Men, han er ikkje berre vond og villeiande, for han rettar også blikket sitt mot den verande væra (τὸ ὄντως ὄν). I tillegg til, og over denne sublunariske demiurgen postulerar han først ein himmelsk demiurg og så Faderen åt demiurgane (πατὴρ τῶν δημιουργῶν) som er overhimmelsk og transcendent (han er identifisert med Den Framande i *Sofisten*). Denne siste sender ut sine demiurgiske tankar (νοήσεις), i den eine forma som tanken åt Zeus og i den andre i form av ein bodberar, ‘lik *Hermes* og på *geometrisk vis*’<sup>175</sup> Desse νοήσεις må vere dei λόγοι som Faderen sender ned til den fysiske (sublunariske sfæren) gjennom Hermes, sendebodet. Som ein ser er det demiurgiske nous også her identifisert med Zeus, men me ser og at det berre er ei utstrøyming, så å seie, frå Faderen åt Demiurgane.

I sin kommentar til passasjen 246e<sup>176</sup> i *Faidros (In Phaedr.* frg.3a) ser det ut til at Jamblikos igjen identifiserer Zeus med den eine demiurgen av kosmos (ἕνα δημιουργὸν τοῦ κόσμου), han som er forklart også i *Timaios*.<sup>177</sup> Altså er han løfta opp på eit overkosmisk plan, noko han ifølgje Dillon (1973:251) truleg var den første som gjorde. I frg.3b av same kommentar får me vite gjennom Proklos at Jamblikos skoda den ‘himmelen’ som Zeus leiar

<sup>174</sup> Jamblikos meiner at σκοπός for dialogen er den sublunariske demiurgen.

<sup>175</sup> ... ὡς Ἑρμιακός καὶ γεωμετρικός. (*In Soph.* frg.1.20-21)

<sup>176</sup> I denne passasjen vert me presentert for tolv gudar med Zeus som leiar. Korleis ein skulle identifisere både Zeus og dei andre påfølgande gudane var eit mykje debattert problem. Sjå Dillon (1973:251) for eit røffleg doksografisk oversyn leia ut ifrå Hermeias.

<sup>177</sup> Det same standpunktet åt Jamblikos finn ein også i ein referanse hjå Syrianos i *In Met.* 136.17-29. Syrianos, i det han seier seg einig med Jamblikos, legg likevel til si eiga tolking der han ikkje ser demiurgen som ein av dei tolv gudane (eller Zeus), men snarare som ein transcendent monade som står som prinsipp åt dei tolv som eit heile (O’Meara 1989:139).

hen imot - i spissen for alle gudane og demonane – som av *noetisk* ordning. Også Plotin, til liks med Jamblikos såg denne ‘himmelen’ som noko *noetisk* (νοητόν τινα). Himmelen, skulle ein tru, er her synonymt med den *noetiske* sfæren. Demiurgen skulle såleis vere sikra herredøme over denne sfæren. Dette ser også ut til å bli stadfesta i frg.5 der han erklærer den veldige himmelen å vere ei ordning av *noetiske* gudar som han identifiserar med Demiurgen. Interessant nok nemner han her omgrepet ὑπουράνιον ἀψῖδα som best kan oversetjast med ‘himmelkvelven’, det ytste plan i kosmos. Denne skal vere plassert rangsmessig like under Demiurgen, og såleis kanskje det første skapte. Den er også sagt å vere som ein ‘kledning/band/membran’ (ὑπεζωκυῖαν) som dekkar himmelen. Omgrepet ὑπεζωκῶς førekjem faktisk eit par gonger i *Orac. Chald.* (frg.6 og 35; Majercik). I det første fragmentet er omgrepet presentert som det intellektuelle (νοερός) bandet som skil ‘den første flammen frå den andre flammen’ og må såleis verte forstått som det som skil det skapte kosmos frå den *noetiske* sfæren. I frg.35 (*op. cit.*) står den som epitet til Hekate som er identifisert med Verdssjela og såleis også mottakar av Formene eller Ideane (Majercik 1989:156). Identifiseringa med Hekate og Verdssjela går også for frg.6 (*ibid.* 143) – i kaldeisk samanheng. Syrianos, på si side, som me har fragmentet ifrå lar det vise attende på Atlas som held ifrå ein annan himmel og gjord. Når det gjeld spørsmålet om kva rang Demiurgen opptar i passasjen nemnd ovanfor er litt vanskeleg å få fatt på med tanke på at Verdssjela skal komme umiddelbart etter i ordning. Anten er Demiurgen heile den intelligible (inkludert den intellektuelle) sfæren, eller så må han seiast å oppta nedste plan i denne.

Til sist lyt me også kaste lys på eit siste punkt, i form av eit tekstutdrag ifrå Proklos<sup>178</sup>. I frg.34 av *In Tim.* (*infra* s.69) såg me at Jamblikos her tar Demiurgen for å vere heile den *noetiske* sfæren, eller i det minste er det nett det Proklos forstår Jamblikos sitt utsegn som<sup>179</sup>. Dette skulle plassere Jamblikos i ein posisjon som samsvarar med Plotin (*Enn.* III. 9.1), men dette er likevel ikkje det Jamblikos eigentleg meiner, seier Proklos. I forlenginga av det føreliggande fragmentet (307.25ff.) kjem det fram at Proklos har fleire innvendingar i mot Jamblikos. For det første ser han ut til å sakne nokre skikkelsar som han kallar, ‘herskarane som går forut for Gud, fedra åt Gud’<sup>180</sup>. Gud (Διός) viser her til Zeus som Demiurg (Dillon 1973:307). For det andre ser han ut til å erkjenne det faktum at om Jamblikos meiner det han

<sup>178</sup> Sidan Dillon (1973:307-309, og Appendix C) alt har gjort greie for dette problemet vil eg nøye meg med å presentere saka kortfatta slik at det kjem klårt fram i kva grad det er relevant for denne undersøkinga.

<sup>179</sup> Dette fragmentet, til liks med dei fleste av fragmenta frå Jamblikos sin kommentar til *Timaios* er ifrå Proklos sin kommentar til dialogen. Dei resterande er ifrå Simplicios sin kommentar til høvesvis *Fysikken* og *De Anima* av Aristoteles.

<sup>180</sup> οἱ πρὸ τοῦ Διὸς βασιλεῖς, οἱ πατέρες τοῦ Διός

seier i frg.34 så vil det gjere Demiurgen lik Den Alltid Verande (τὸ ἀεὶ ὄν). Proklos går så vidare (308,18ff.) med å skulde Jamblikos for å ha uttalt seg for generelt og svarar med å korrigerer han på grunnlag av den sistnemnde sine motstridande synspunkt i ein annan tekst, dvs. eit essay titulert Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημιουργίας<sup>181</sup>. Her kjem det fram at Jamblikos tenkte seg tre *noetiske* triadar og tre *noetisk-noeriske* før den *noeriske* hebdomaden der Demiurgen opptok den tredje posisjonen blant fedrane<sup>182</sup>. Den *noeriske* hebdomaden består av to triadar følgd av ὑπεζωκῶς – membranen som omsluttar og skil av det manifesterte kosmos frå den *noeriske* sfæren – som er det sjuande elementet. Fedra er Være (ὄν) – Liv (ζωή) – Nous (νοῦς) manifestert på det *noeriske* plan (Dillon 1973:418). Altså har me igjen Demiurgen identifisert som det *noeriske* element (teologisk forstått som Zeus som demiurgisk *nous* og skapar av kosmos). At *nous* er det demiurgiske attributt *per se* skriv seg sjølvstøtt ifrå *Timaios* der Demiurgen (Faderen og Skaparen) er presentert som rein *nous*. Det verkar rart at Jamblikos skulle tilvise Demiurgen ein slik låg posisjon i hierarkiet med den normalt høge aktinga for Platon og *Timaios*. Det me i tillegg observerar, derimot, er at det skjema som er framstilt her harmoniserar så å seie fullstendig med det demiurgiske skjema som Proklos postulerar (jf. Opsomer 2000:131-Appendix). Det er dessutan også eit fullstendig kaldeiskinfluert skjema, noko som ikkje skulle vere så uventa med tanke på at han forfatta eit utfyllande verk om kaldeisk teologi<sup>183</sup>.

Kva som representerar Jamblikos sitt endelege syn er ikkje greitt å få tak på. Mykje kviler på den innbyrdes kronologien mellom skriftene, der det godt kan tenkjast at essayet nemnd ovanfor står som ei sein og meir utarbeidd form av læra, men det kan også tenkjast at det er ein inkonsistens. Eit anna høve er at det naudsynleg ikkje vert sagt motstridande ting, men at ei sak vert lagt fram på ulike sett eller at ulike av aspekt av ei sak vert handsama til ulike tider. Komplekset rundt Demiurgen er i det minste ikkje blant dei mest klåre kapitla i seinare nyplatonisme generelt, og i Jamblikos spesielt. Eg meiner uansett at det er grunnar til

<sup>181</sup> “Om Zeus si skaping i *Timaios*”

<sup>182</sup> “μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν.” Dillon (1973, Appendix C) legg til grunn ein emendasjon som les τῶν <νοητῶν καὶ> νοερῶν θεῶν og med det ser det ut som om Jamblikos fremjar eit ganske så kaldeiskinfluert system.

<sup>183</sup> I kaldeisk teologi hadde Demiurgen ein høg posisjon og vart sett som skapar av den *noetiske* verda. *Orac. Chald.* frg. 5 (Majercik) lyd: “Den fyrste hinsidige elden kapslar ikkje inn krafta si i materie gjennom arbeid, men ved tanke. For Tanken som går ut ifrå Tanken er Handtverkaren av det eldfulle kosmos”. “...οὐ γὰρ ἐξ ὕλην πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἐὶν δύναμιν κατακλείει ἔργοις ἀλλὰ νόω· νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου,” Det pyriske er i kaldeisk samanheng identifisert som det *noetiske*. Den hinsidige elden er ekvivalent med den nyplatoniske Eine. Me ser i dette frg. at Demiurgen el. Handtverkaren er skaparen av det *noetiske* kosmos, slik Jamblikos ser ut til å hevde i *In Tim.* frg. 34, men som Proklos går imot. Det kaldeiske frg. er elles også ifrå Proklos *In Tim.*, II, 57, 30-58, 3.

å forsvare ein høgare posisjon for Demiurgen enn den nemnd ovanfor. For det første er Jamblikos si omfamning av theurgien også ei tilbakevending til Platon sitt positive syn på skaparverket som eit harmonisert heile, slik det er framstilt i *Timaios*. Det er ikkje avskoren frå det guddomlege, men er ein naturleg del og følgje av det. For det andre impliserer dette eit positivt syn på materia, hjå Jamblikos finn me t.d. at materia har sitt opphav like ifrå Den Eine (jf. *In Tim* frg.38 og *Myst.265.5-8*<sup>184</sup>). Ein skulle tru at Demiurgen, som handtverkaren, var til før Materien, eller i det minste samsvarande med<sup>185</sup>, dvs. dei har det same paradigmatisk opphav.

Det ein kan tenkje seg er at Demiurgen er til på ulike nivå, slik som også Materia. Først på eit førebiletleg (noetisk, idémessig) plan for så å komme ut i det verande. Dette harmoniserar med det som står i *In Philebum* frg.4. Der kjem det fram at Jamblikos ser den *noetiske* sfæren som berre ein paradigmatisk kvilestad for formene, der dei eksisterar uskiljeleg (ἀδιάκριτον). Her er dei berre eit objekt for den *noeriske* sfæren si “intellektuelle” verksemd. Den *noetiske* sfæren er den bakanforliggande årsaka åt formene si Være og Liv, medan Nous sørgjer for den faktiske skapinga av formene (εἰδοποιᾶς) i den *noeriske* sfæren. Først på det *noeriske* plan kjem altså Formene ut i væra. Me ser igjen at *nous* er det som forårsakar skapinga, her i form av det *noetiske nous* som skapar formene i den *noeriske* sfæren. Det *noeriske nous*, eller det demiurgiske intellekt, er på si side skapar av kosmos, dei manifesterte formene.<sup>186</sup>

Det ser her ut til at det ikkje treng å vere noko motstridande i å kalle Demiurgen både for den *noetiske* sfæren og samstundes også den kosmiske skapar. I tilfellet det siste er han posisjonert som tredjemann blant dei tre Fedra i den første triade av den *noeriske* hebdomaden.

### IV.3.2. Logos

---

<sup>184</sup> Fragmentet frå kommentaren til *Timaios* - som er ifrå Proklos - gjengjev faktisk dei same tankane som me finn i *Myst.265*. Her finn me at ‘Gud’ trekk materien ut ifrå det substansielle (οὐσίτητος), eller prinsippet åt substans. I *Myst.262.5-6* les me også at denne substansen er ifrå Den Eine sjølv; Ἄπ’ αὐτοῦ γὰρ οὐσίτης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται. I *Myst.265* er denne materia også sagt å vere ζωτικὴν – altså livskraftig.

<sup>185</sup> Dette gjeld sjølv sagt berre om ein tenkjer metafysisk og kosmologisk. I vanleg forstand ville det vere naturleg å tenkje seg materia som det varige og bestandige, som er til før handtverkaren og som denne tar i hendene og formar. Ein kan jo også tenkje seg Materia før Demiurgen, som ein ursubstans som vert fylt med liv, men dette blir eit meir dualitstisk bilete som ikkje rimar med den nyplatoniske einskaps – og emanasjonstenkinga.

<sup>186</sup> Terminologien kan framstå som innvikla. Det ein lyt ha klårt føre seg er at den *noetiske* sfæren i utgangspunktet framstår som eit heile – *Nous per se*. Eit *noetisk nous* er såleis den høgste form for *nous* meda n eit *noerisk nous* er ei lågare manifestasjon av denne.

At Demiurgen skulle vere målet for sameininga burde no vere tilstrekkeleg klårt. Spørsmålet blir så kva tilhøve det evige λόγος har til Demiurgen. Det ein først av alt lyt har klårt føre seg er at Jamblikos her skriv under pseudonymet åt den egyptiske presten Abamon, og i dette kapitlet av *Myst.* ,som dei tre føregåande, legg fram eksplisitt egyptisk eller hermetisk tenking. Slik sett lyt det evige λόγος verta forstått slik som i *C.H.* I.4-11; her er det det heilage Logos<sup>187</sup> som kjem ned frå ovan - dvs. den spring ut av lyset, intellekt, Faderen - og ordnar naturen. Det er son av Gud, intellektet, og saman er dei Liv<sup>188</sup>. Intellektet skapar så eit andre intellekt gjennom Logos. Dette andre intellekt er Demiurgen. Men i I.10 les me at Logos, etter å ha ordna materien skrid opp til det demiurgiske intellekt og sameinar seg med han – for Logos var av same substans. Sidan er det Logos saman med det demiurgiske intellekt som omsluttar kosmos med dei himmelske sfærane og ordnar deira uendelege sirkelrørsle.

Om me ser passasjen i *Myst.* i lys av *C.H.* I vert det mogleg å forstå Logos og Demiurgen som jamstilte. Spørsmålet om det rimar med det me elles veit om Jamblikos si lære opnar for ei stor undersøking, mykje lik den som alt er gjort for Demiurgen, og det er ikkje her gjort plass til det. Det er uansett eit høve for å sjå Logos som Paradigmet eller Formene som er det evige førebilete for det skapte kosmos. Problemet i dette tilfellet blir at Jamblikos har postulert Paradigmet som ibuande i Demiurgen (jf. *In Tim* frg.36). På den andre sida igjen les me fleire stader om Logos som demiurgisk eller som skapande (jf. *In Tim.* frg.54; 82) eller som det som verkar i naturen (*op. cit.* frg.59; 86) Igjen er det nok best å ha *in mente* kronologien der *Myst.* vil (truleg) stå fram som eit tidlegare verk enn hans kommentar til *Timaios*. Dessutan er ikkje *Myst.* alltid like klår når det gjeld teologisk presisjon. Det mest føremålstenlege her er nok å sjå Logos og Demiurgen som jamstilte då det presenterar ein større konsistens mellom dei ulike epiteta til den theurgiske sameininga.

### IV.3.3. ὕλη

Den theurgiske sameininga var også sagt å gjere sjela fri for all materie. I den introvertive mystikken som Plotin forsvarte og som elles var rådande i dei første hundreåra e.Kr. var dualismen framtrekande. (Dodds 1965:1-37) Det jordlege, kroppslege og materielle måtte forsakast for å nå dei himmelske sfærar. I den jamblikanske theurgien råde det heller eit meir positivt syn på materia. Den sjelelege frelsetilstand var bortanfor det materielle, sjølv sagt,

---

<sup>187</sup> Termen λόγος førekjem tjue gonger i denne traktaten (Copenhaver 1992:100).

<sup>188</sup> Interessant nok vert λόγος sagt å vere det som ser og høyrer i oss, medan det i oss som er intellekt (νοῦς) er Gud Faderen.

men vegen dit gjekk utvilsamt gjennom materia. Materia var som alt anna gjennomsyra av det guddomlege. Det sanslege kosmos var ein manifestasjon av dei transcendent *logoi* og hadde sitt endelege opphav i Den Eine. Me les det i *Myst.*265.5-8, der ‘Guden’ vinn ut materia, eller prinsippet åt materia frå det substansielle (jf. *supra* n.184). Materia er også fylt med Liv (ζωτικὴν) og er gitt si ordning av Demiurgen. Dette er identisk med det som er sagt i *In Tim.* frg. 38. At det substansielle (οὐσιότητος) er ifrå Den Eine finn me i *Myst.*262.4-7, der den er omtala som οὐσιπάτωρ. Vidare i *Myst.*232.12-233.2 snakkar Jamblikos også om den reine og guddomlege materie som er skapt av faderen og skaparen for altet<sup>189</sup>. I eigenskap av å vere skapt av Faderen er den også på eit vis fullendt og såleis passande for gudane også. Materien er ikkje frårøva deltaking i dei verer som er betre enn den sjølv. Men Jamblikos tykkjest også å skilje ut ulike typar materie, eller i det minste verkar det som om berre den reine materie er passande for gudane. Jorda er derimot skjenka ein del av det guddomlege slik at den er i stand til å ta imot gudane (*op. cit.* 233.3-8). Dette kjem i ein passasje der Jamblikos greier ut om effektiviteten av offer. Han lærer at dei guddomlege kreftene verkar heilt ned i dei lågaste hypostasar, også i materien. Av den grunn er det at det materielle offer er verdig gudane. Og nett difor, seier han, må ein ikkje fornekte all materie, berre den som er framand (ἀλλοτρίαν) for gudane, og heller velje den som høyrer til (οἰκείαν) dei<sup>190</sup> (*op. cit.* 234.1-2).

Kva som kjenneteiknar den tilstanden der sjela er fri frå materien vert det sagt lite om. I *Myst.* 215.13-216.6 diskuterar han brennoffer og den reinsande kvaliteten til elden og viser til korleis den, i det den etterliknar den guddomlege eld, øydelegg alt som er materielt i offeret, reinsar offeret med eld og frir dei frå banda åt materien, og gjer dei såleis mottakelege hjå gudane. På same vis gjer den oss fri frå banda åt skapinga og gjer oss lik gudane, den vender vår materielle natur mot det immaterielle. Ein kan nok her tenkje seg at παρ’ ἡμῖν πῦρ (215.14) refererar også til sola som den ultimate eld i kosmos der strålane har ein særleg reinsande og anagogisk verknad på sjela. Dette er eit bilete som moglegvis også finns i *Chald. Orac.* der theurgen gjerne er tenkt å stige opp på solstrålane (Majercik 1989:37-39). Eit anna tilfelle er også å finne i *Myst.*:

<sup>189</sup> Μη δὴ τις θαυμάζετω ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θεϊὰν εἶναι λέγωμεν· ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὄλων καὶ αὐτῆ γενομένη, τὴν τελειότητα ἐαυτῆς ἐπιτηδεῖαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν.

<sup>190</sup> Kva materie som er upassande for gudane, eller ikkje er av dei, seier han ingenting om. Om gudane er til stades i alt er det vanskeleg å førestille seg at noko skal stå i opposisjon til dei.

Men, når ein tar del i dei theurgiske gudane på overkosmisk vis (noko som er av det mest sjeldne), så vil eit slikt individ være ein som har overskride dei kroppslege og materielle banda i tenesta av Gudane og som er sameina med gudane gjennom ei overkosmisk kraft<sup>191</sup>.

For å vere fri frå materia må ein altså transcendere grensene åt kosmos. Om vår undersøking ovanfor skulle halde ord ville ein i ein overkosmisk tilstand straks vere innanfor Demiurgen sitt domene. Men kvifor flykte frå materia når den også var tildelt sin del av det guddomlege? Ein må hugse på at sjølv om materia naudsynleg ikkje var av ein vond karakter så var sjela i seg sjølv immateriell, men var underlagt banda åt naturen og såleis også lagnaden og den kontinuerlige skapinga (jf. *Myst.* 290.8-11). Sjela, då den også er knyta opp imot intellekt (jf. *De An.* § 7, Dillon = 366.14-17), og er fylt til ein viss grad av den, søkjer mot sin opphavlege, reine eksistens fri frå det materielle. Den har ei ibuande stunding mot det Gode (*Myst.* 7.13-14).

#### IV.3.4. Oppsummering

Ovanfor har me freista å kaste lys på Demiurgen si rolle og ontologiske posisjon. Det er, meiner eg, mogleg å sjå ei identifisering av Demiurgen med Den Eine Verande, men at den då må bli forstått som monaden av den *noetiske* sfære, sjølv om det ikkje finns noko skilje mellom dei i eigentleg forstand. Demiurgen ser ut til å agere på ulike nivå av eksistens, frå det paradigmatiske og fram til skapinga av kosmos – og i det skapte kosmos. Han er til både på eit *noetisk* og *noerisk* plan, der ulikskapen må verta forstått slik at det *noetiske* er objekt for det *noeriske*. Demiurgen, og den demiurgiske aktivitet er som me veit målet for den theurgiske sameining, spørsmålet er berre om Jamblikos meiner ei sameining med Demiurgen i si ytste vere. Sjølv om det finns grunnar til å argumentere for nettopp dette, er eg på den andre sida usikker på om dette er tilfelle. For Demiurgen i si *noetiske* vere er føreksisterande, paradigmatiske og transcendent alt det skapte og tilblivande og er urørleg i slik forstand. Den menneskelege sjela, derimot, er alt skapt. Den er nedst på den ontologiske rangstigen, med berre materien under seg, men like fullt i stor grad kontrollert av denne. Den er skapt til eit liv i konstant rørsle då den er sjølvørande. Det *noetiske* er i motsetning urørleg, og enno ikkje komme til å bli, det eksisterar, men er enno ikkje aktualisert. Å seie at sjela skulle stige til

---

<sup>191</sup> Ἄλλα μὴν ὁπότε γέ τις τῶν θεουργικῶν θεῶν ὑπερκοσμίως μετάσχοι (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πάντων σπανιώτατον), ἐκεῖνος δὴπουθέν ἐστὶν ὁ καὶ σωμάτων καὶ ὕλης ὑπερέχων ἐπὶ θεραπεία τῶν θεῶν, ὑπερκοσμίῳ τε δυνάμει τοῖς θεοῖς ἐνούμενος. (*Myst.* 228.2-5)

denne sfæren, til det paradigmatiske, ville vere å postulere for den ein ikkje-eksistens<sup>192</sup>. Då sjela alt er skapt kan den ikkje med det same komme til å *ikkje* vere. Den sjelelege frelsa som Jamblikos fremjar – theurgien – er jo som sagt å innordne seg etter det ‘guddomlege arbeid’. Dette guddomlege arbeidet kan også kallast det demiurgiske arbeid. Frelsa er å oppta gudane sin aktivitet, til demiurgen sin aktivitet, skaparguden over alle. Frelsa er for sjelene (eller for theurgane/dei theurgiske sjelene) å utføre sin eigen demiurgi, å vere delaktig og i harmoni med den kontinuerlige og evige skapinga av kosmos. Som Jamblikos sjølv seier om det endelege målet for det theurgiske offer; “*det knyt oss til Demiurgen sidan det gjer oss fortrulege med gudane gjennom handlingar*” (*Myst.* 239.12-240.1)<sup>193</sup>.

Målet for sjela si theurgiske sameining skulle såleis vise seg å vere Demiurgen i form av den himmelske skapar. Om me følgjer det kaldeiske systemet (sjå oversikt) er han situert som den tredje Faderen i den *noeriske* hebdomaden. Han vil framleis vere fullstendig transcendent (sett at *ὑπεζωκώς* markerar skilje mellom kosmos og det transcendente), og vere eit reint intellekt som kontemplerar Den Eine.

For å halde den raude tråden i denne framstillinga vil det vere rett om me no rekapitulerte punkta som vart sett opp som utgangspunkt for undersøkinga og om dei harmoniserar med vårt postulat ovanfor. Altså i kva grad kan dei seiast å vere attributt til Demiurgen? Punkt  $\alpha$ , sjølv sagt – Demiurgen for Det Heile er den kosmiske skapar. Punkt  $\beta$ , det evige Logos, innbyd til undersøking, men kan godt samstillast med Demiurgen, hans essens eller aktivitet. Punkt  $\gamma$  er derimot verre, den sjølvskapte og sjølvvrørande i nyplatonisk – og jamblikansk – samanheng skulle snarare referere til Den Eine enn Demiurgen. Kanskje finns ei løysing i at han nyttar verbet *συνάπτει* i relasjonen sjel – guddom, altså ikkje ei regelrett sameining, men ei samanknytning forstått som at det finns ein relasjon mellom dei. Når det gjeld den noeriske og ordnande krafta så er det definitivt eit demiurgiske attributt. Punkt  $\delta$ , “*det som leiar opp imot noetisk sanning*” må vere det reine demiurgiske *nous* som, jo, kontemplerar den *noetiske* sfæren. Punkt  $\epsilon$  er i sin heilskap ei skildring av Demiurgen.

---

<sup>192</sup> Likevel, i *Myst.* 46.9-12 der han svarar for om det er rett å be til dei reine intellekt, talar han slik; *Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἔν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐγειρόμενον δὲ ἐφίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα.*

*For det i oss som er guddomleg, noerisk og eitt – eller noetisk, om du heller ynskjer å kalle det så – er heilt klårt oppvakna i bønene, og i det det er oppvakna stundar det mot det som er lik seg sjølv og sameinar seg med det som fullender seg sjølv (αὐτοτελειότητα).*

Altså vedkjenner Jamblikos eit *noetisk* element i sjela, men han verkar her heller uinteressert i om det skulle vere *noetisk* eller *noerisk*. Det eine i oss, eller det høgste i oss, er også nemnd i t.d. *In Phaedrum* frg.6 og *In Tim.* frg.87.

<sup>193</sup> ...πῶς οὐ καὶ διὰ τούτου καταφανὲς γίγνεται τὸ τῶν θυσιῶν τέλος, ὡς συναφῆς καὶ αὐτὸ δημιουργικῆς μετείληχεν ἐπειδὴ δι’ ἔργων οἰκείουται τοῖς θεοῖς,...



#### IV.3.5. Guden forut for *nous*

Me står då igjen med punkt ζ som presenterar eit paradoks som markerar kulminasjonen for denne undersøkinga; Det Gode i ytste konsekvens er nemleg sagt å vere sameining med guden som transcenderar tanken og som er lik det Gode i seg sjølv. No lyt det først nemnast vanskane med å forstå προεννοούμενον θεόν. Om ein går ut ifrå grunntydinga åt προεννοέω skulle det ganske enkelt tyde ‘den gud som vart framstilt i det ovanfornemde’, men eg sluttar meg her til Clark (red. 2003:353 n.495) som meiner at det her er grunn til å postulere denne særskilde tydinga av å vere ‘den Gud som går forut for *nous*’. Det dei likevel ikkje problematiserer er kor vidt attributtet viser til det tenkande (*noeriske*) eller det tenkte (*noetiske*). Eg meiner det her er grunn til å sjå det som det fyrstnemnde sidan adjektivet er leia ut ifrå verbet ἐννοέω som har ei aktiv tyding av ‘å overveie’, ‘å tenke’. Ut ifrå dette vil det i så fall referere til den tenkte sfære, den transcenderar som sagt all tenkande verksemd, både menneskeleg og guddomleg, og er berre eit objekt for denne. Skulle ein likevel ta det som å tyde ‘bortanfor einkvar tanke’ må det beint fram vise til Den Første Eine (jf. Dillon 1973:29-33), for sjølv Den Eine Verande vil ha ein del i Tanken i eigenskap av å vere den same som monaden av den tenkte sfæren. At sjela skal kunne sameine seg med Den Første Eine er derimot heilt uforståeleg og kan ikkje påvisast andre stader i Jamblikos sine skrifter.

Eg meiner derimot at løysinga ligg i å rekapitulere undersøkinga (*supra* kap. III.2.) der me såg at Jamblikos framsette at det *noetiske* berre kunne gripast med eit tomt sinn og med ‘tankens blom’. Dette *noetiske* skulle kunne harmonisere med προεννοούμενον θεόν om ein forstår det som aktiv og denoterar den gud som går forut, eller bortanfor tenkinga – altså den *noetiske* gud som ikkje er tenkande, men blir tenkt og er tanken sjølv. Denne kan også jamstillast med Den Eine Verande og er, som sagt, gjenstand for stunding for sjela.

## V. Iamblichus Theurgicus

Denne delen av oppgåva tar sikte på å undersøkje det theurgiske system Jamblikos ser ut til å fremje i *Myst*. Theurgien var den soteriologiske *modus operandi* som hadde som mål å reinse sjela og løfte den opp att til sin plass blant gudane gjennom religiøs kultus. Det faktum at Jamblikos introduserte religiøse ritual i sin intellektuelle *paideia* har inntil nyleg gitt han eit heller låkt renommé i moderne humanistisk vitskap. Han er like godt skulda for å ha fullstendig korrumpert den platoniske tradisjonen som hadde nådd si fullending gjennom Plotin sin rasjonale mystisisme<sup>194</sup>. Theurgien har i seg sjølv vorten skoda som særskilt uhellsvanger og i grove trekk identifisert med magi<sup>195</sup>. Dette skriv seg i fyrste omgang frå den epokegjerande artikkelen av den britiske klassisisten E.R. Dodds<sup>196</sup>. For seksti år sidan var dette ein av dei fyrste sjølvstendige seriøse handsamingane av theurgi<sup>197</sup>. Sjølv om denne artikkelen bidrog til eit medvit rundt theurgi som eit særskild fenomen i høve til magi ville han likevel identifisere theurgi som ei form for magi<sup>198</sup>. Han slår like godt fast at grunnleggaren av theurgi var ein magikar (Dodds 1951:285) og reduserar theurgi til rein teknikk<sup>199</sup> og misser ut av synet den andeleg og soteriologiske sida av Jamblikos sin theurgi. Faktisk overser Dodds at Jamblikos faktisk gjer eit nummer ut av å skilje theurgi frå det reint tekniske (*Myst*. 170.3-8).

Også i si samtid vart theurgi stempla som essensielt magisk. Dette gjaldt i fyrste omgang dei kristne polemikkarane som etter at dei hadde spelt den etablerte heidendomen ut over sidelinja valde å kalle all ritualpraksis som ikkje var kristen for magi. Augustin dømde theurgi på same vis som han dømde magi eller andre 'slike typar' verksemd; '*det som dei kallar magi, eller med eit meir avskyeleg ord trolldom, eller eit meir verdig ord, theurgi.*'<sup>200</sup> Han vel altså å kalle theurgi for ein type magi.

---

<sup>194</sup> Dodds 'Iamblichus', *Oxford Classical Dictionary* (1970) 538. Sitert hjå Shaw 1985:5

<sup>195</sup> Dodds, 1951 s.288

<sup>196</sup> 'Theurgy and its relationship to Neoplatonism' fyrste gong utgitt *JRS* 37 (1947), 55-69 = 1951 (1984) s.283-311, (Appendix til *The Greeks And the Irrational*)

<sup>197</sup> H. Lewy må likevel reknast som ein større autoritet på området om ein tek med i rekninga det posthume verket *Chaldean Oracles and Theurgy* som vart gitt ut først i 1956 – elleve år etter Lewy sin død i 1945. Det høyrer med til saka at Dodds anmelde boka i *The Harvard Theological Review* i 1961 (54, 263-273). Hans perpleksitet og vanskar med å kreditere Lewy sitt storslagne arbeid munnar ut i småleg pirking i hans 'idiosynkratiske' engelsk.

<sup>198</sup> '...[the special branch of magic known as theurgy]...'

<sup>199</sup> *ibid.* 291. Athanassiadi (1993:116) påpeikar at Dodds nytta den post Jamblikanske praksis, ifrå Maximos av Efesos til Proklos, som utgangspunkt for si forståing av theurgi. Av denne grunn favoriserte Dodds den 'tekniske' sida av theurgien sidan denne var meir framtrudande i nyplatonisk praksis frå og med Maximos (*ibid.* 123). Det åndelege og pietistiske aspektet ved theurgien vart derimot nedtona.

<sup>200</sup> *Civ.D.* (10.9.10f.) *Quam vel magiam vel detestabiliore nomine goetiam vel honorabiliore theurgiam vocant*

Braarvig (1999:30) har i sin artikkel om dikotomien magi/religion nytta seg av ein treledda forklaringsmodell beståande av *extra*-, *inter*- og *intra*-tekstual forståing. Med *extra*-tekstual er å forstå den utanforståande åskodar og meir spesifikt i denne kontekst er det den forståinga ein oppnår gjennom ei analytisk og historisk tilnærming. *Inter*-tekstual er den samtidige forståinga av eit fenomen (i dette tilfelle magi) i ein gitt historisk kontekst. Denne forståinga er ofte polemisk og det dreiar seg ofte om ulike partar involvert i ei interessekonflikt der spørsmålet om magi er debattert eller nokon er skulda for å drive med det. Den *intra*-tekstuale forståinga er den som ligg til ein som praktiserar magi (eller ikkje gjer det). Det er slik den skulda forstår seg sjølv og sin praksis.

Og korleis forstod Jamblikos seg og sitt virke? Det er heilt klårt at han ikkje såg seg sjølv som assosiert med den vulgære form for magi. Theurgien var for Jamblikos 'det guddomlege arbeid'. Dette var forstått på to måtar<sup>201</sup>; på den eine sida som guddomlege handlingar (θεῖα ἔργα) utført av menneske, på den andre sida som gudane sitt særskilde arbeid (θεῶν ἔργα). I følgje Jamblikos var det gudane som var dei eigentlege agentane i dei theurgiske rituala. Dei symbola (συνθήματα) som var i bruk i theurgien var unemnelege og forståelege for gudane åleine. Den theurgiske aktivitet er overhovudet ikkje avhengig av oss, faktisk er det gudane sjølv som gjenkjenner sitt eige bilete i symbola og rettar såleis si merksemd på seg sjølv frå seg sjølv (*Myst.*97). Theurgien inneber såleis inga form for manipulasjon eller berekning fordi det er gudane som utfører handlinga og det indre årsak-verknadtilhøvet er fullstendig bortanfor vår menneskelege fatteevne. Dei theurgiske rita handlar om å rette seg etter den guddomlege vilje snarare enn å kontrollere den (*Myst.*I,12). Dette er motsett av det som normalt vert rekna for å vere magisk aktivitet, som i stor grad er manipulativ. Jamblikos er då også svært ivrig etter å markere eit klårt skilje mellom sin heilage theurgiske aktivitet og den magiske undergjeringa<sup>202</sup>. Ein verken kan, eller bør, innlate seg til å samanlikne dei sanne skodingane av gudar (θεωρίας τῶν θεῶν) med dei førestillingane som er kunstig frambrakt ved trolldom (τῆς γοητείας). Slik undergjerjing (θαυματουργία) har ingen del i det guddomlege og er berre eit skuggespel (*Myst.*173.2-6)<sup>203</sup>.

Det faktum at Jamblikos gjer seg umaken verd å forsvare seg ovanfor dei vulgære verksemdene åt magikaren gjer nettopp ei slik intratekstuell lesing av theurgi så verdifull. Når han sjølv på det hardaste forsvargar ein praksis som særskild ikkje-magisk når den i moderne forskning (og av hans samtidige kristne opponentar) ofte er jamstilt med magi fordrar det ei

<sup>201</sup> *Myst.*184.1-10. jf. også Smith (1974) s.94-95

<sup>202</sup> *Myst.* 160.11f.; 172.8-173.6; 175.9f.;

<sup>203</sup> Jamblikos seier likevel (*Myst.*175.9-11) at det er naudsynt å kjenne trolldommens natur, men overhovudet ikkje ta den i bruk eller holde den som sann.

revurdering av korleis ein forstår magi – eller rettare sagt korleis ein forstår theurgi. Når det som kjenneteiknar magi i fyrste omgang er binding av guddomlege krefter med makt er det klart at ein må nytte omgrepet varleg i omgang med theurgi sidan denne er kjenneteikna av ei særskild passiv og overgivande haldning ovanfor gudane (Majercik 1989:23). Ein må også merkje seg at theurgi framfor alt er ein frelsesveg for sjela, som ikkje søker anna enn sameining med gudane der det er gudane som tek initiativet. Magi, på den andre sida, er ikkje utført med tanke på å oppnå guddomleg nåde, men snarare jordlege og profane vinningar. Difor er det naudsynt at theurgi fyrst og fremst vert handsama som eit religiøst fenomen der dei indre årsakssamanhengane vert nytta for å forklare den ytre forma.

Sjølv om den indre dikotomien i theurgi mellom kontemplativ teoretisering (θεωρία) og rituell praksis var Jamblikos sitt hovudfokus måtte han altså samstundes sjå seg tvungen til å forsvare seg mot skuldingar om magi. Grunnen til dette er ganske enkelt at theurgi delte både eit omgrepsapparat og ein ritualpraksis med den magi me til dømes kjenner ifrå *Papyri Graecae Magicae* (noko som nok har bidrege til at theurgi i vår tid ofte har blitt handsama som magi)<sup>204</sup>. Samstundes er det ikkje til å komme ifrå at seinantikken var ei fruktbar tid for magisk praksis, noko som ville sikre populariteten til eitkvart religiøst uttrykk som bar ein viss affinitet til magi (Braarvig 1999:49-50). For Jamblikos og dei seinare nyplatonikarane var det altså eit spørsmål om kven ein ville assosierast med. Som kjent går ein som oftast til åtak på den som står ein nærast, og for dei som såg seg som agentar for den heilage theurgien var det presserande å markere eit skilje til magi; for ikkje berre hadde dei, som nemnd, ein slektande terminologi og praksis, men tilsynelatande også det same teoretiske grunnlag. Det er til dette me no vender oss.

## V.1. συμπαθεία – φιλία; kosmisk sympati vs. guddomleg kjærleik

Sjølv om Jamblikos på det sterkaste tok avstand frå all form for magi tvilte han ikkje på at den hadde ein viss effekt. Til og med Plotin, den einsame rasjonalisten i ei tid metta av overtru, nekta ikkje for at magi tok i bruk sterke krefter. Desse kreftene var identifisert med den kosmiske *sympatheia* (συμπάθεια), den eine krafta som sameina universet. *Sympatheia* var det guddomlege nærvær i universet som gjennomsyra alle deler, både det materielle, sjelelege og åndelege. Dette gjorde det moglege å nytte ulike materielle objekt for å påverke det fysiske

---

<sup>204</sup> Sjå t.d. Lewy (1978) s.56,58 m. n.184, og s.238. Sjå også Dodds 1951 *passim*.

kosmos (*Myst.* IV 10). For Plotin var magi å nytte denne krafta til vonde personlege føremål og av den grunn ikkje å innlate seg med (*Enn.* 4.4.37-42). På dette punktet delte Jamblikos same syn som Plotin (sjølv om skiljet er meir uklårt sidan Jamblikos var ritualist og forfekta ritual som kunne assosierast med magi). Den krafta som harmoniserte kosmos var i utgangspunktet ei tvers gjennom god kraft, men den som tok den i bruk (i dette tilfellet den vondsinna magikaren) kunne ved hjelp av viljen nytte krafta til å utrette verksemder som streid imot den opphavlege aktiviteten åt denne (*Myst.* IV 10). Jamblikos merkar at ein likevel må forstå fullt ut dei kosmiske lovene for å kunne nytte dei sjølv til uheiderlege føremål (*Myst.* 194.2-6). Dei som no skulle finne på å utføre vondsinna handlingar som streid imot den universelle lova ville oppleve å få effekten av ei slik handling vendt attende mot seg sjølv (ibid.182.11-13). Theurgien skil seg frå magien ved at den ikkje fristar å forsere den kosmiske *sympatheia*, men snarare rettar seg etter den sidan den er manifestasjonen av den guddomlege vilje. Samstundes kan ein merkje seg den hårfine skilnaden mellom theurgen og magikaren; sjølv magikaren set inne med ein verdifull kunnskap om dei guddomlege kreftene i universet, men feilar likevel å anten innsjå eller innrette seg etter den guddomlege vilje som styrer det heile. Frå den andre ståstaden seier Jamblikos også at det er naudsynt for theurgen å vite korleis denne undergjeringa (θαυματουργία) fungerer, men ikkje under noko omstende ta den i bruk eller halde den for sann (*Myst.* 175.9-11). Såleis er skilje til theurgi eit basert på moral og pietet.

Det er altså klart at både magikaren og theurgen nyttar *sympatheia* på eit eller anna vis, men med ulike føremål. Dessutan, der magikarane er avgrensa til å verke på eit horisontalt plan innanfor grensene åt kosmos og naturlovene går den theurgiske aktivitet langt bortanfor dette. Sjølvsagt, sidan universet er eitt heile, eit levande vesen så vil samansetninga av like eller ulike krefter, eller spenninga mellom aktive og passive prinsipp kunne skape visse rørsler, men dette er berre eit resultat av nettopp denne naturlege krafta som er i kosmos og vil ikkje på noko vis reflektere den overnaturlige aktiviteten åt gudane (*Myst.* 209.2-6). Faktisk ser Jamblikos ut til å avvise at undergjeraren og 'biletmakaren' (εἰδωλοποιός) gjer sitt handverk gjennom krafta åt stjernene og rørsla åt dei himmelske lekamane. Heller ikkje nyttar han dei kreftene som omgir dei eller er på noko vis i stand til å kontrollere dei. Dei kreftene som vert kontrollert i slike verksemder høyrer til dei lågaste emanasjonar av skaparverket, nemleg den sublunære sfæren omkring jorda. Og kva meir er, dei oppnår resultat på teknisk

vis åleine og ikkje på theurgisk vis<sup>205</sup> (*Myst.* 170.3-8). Likevel, sjølv dei kreftene magikaren tek i bruk er til sist avhengig av den fyrste årsak og kan på eit vis vere naudsynte hjelpemiddel sjølv i theurgiske ritual (ibid. ff.). Den verkelege aktiviteten åt gudane er derimot av ein annan art;

For det er ikkje i naturen eller dei fysiske naudsyn at essensen åt gudane ligg, slik at dei kan bli vekt til liv av dei fysiske krefter eller av dei krefter som strekk seg gjennom heile naturen. Men den er heller definert ut ifrå seg sjølv uavhengig av desse påverknadane og har ingenting til felles med dei verken med omsyn til essens eller potens eller i noko anna høve. (*Myst.* 208.1-5)<sup>206</sup>

Heller enn å sjå effekten av offer og divinasjon som eit resultat av naturkreftene og den altgjennomtrengande kosmiske *sympatheia* skal ein søkje årsaka i venskapen (φιλία) og slektskapen som bind saman skaparane med deira skapadar (*Myst.* 209.9-11). Denne venskapen er det felles bandet som lenkjar menneske til gudar og skaparverket til skaparguden, Demiurgen. Det er berre om ein gjennom dette prinsippet er i stand til å forstå korleis kvar minste del av skaparverket bevarar Demiurgen sin intensjon at ein er skikka til å sjå korleis ein gjennom desse einskilde delane kan kommunisere med gudane. Ut ifrå dette prinsippet strekk all form for offer seg til den guddomlege sfæren i sin heilskap (ibid. 210.9-10). For sjølv om ulike offer er passande for ulike klassar av vesen, frå våre mest nærliggande som demonar og heltar like til gudar, så er alle desse klassane igjen bunden til den ytste årsak, Demiurgen, gjennom eit einskild venskap (φιλίας τε μιᾶς). Sidan Demiurgen er den som rører det heile og åleine er ansvarlege for det guddomlege arbeid vil ei kvar handling retta mot det guddomlege i ytste konsekvens røre ved Demiurgen sidan han held i seg totaliteten av dei guddomlege krefter. Samstundes, krafta frå Demiurgen er sendt ned til oss gjennom heile koret av guddomlege vesen er også vår kommunikasjon med gudane gjort mogleg gjennom dette uløselege bandet av mellomliggende vesen (jf. *Myst.* 17.6-15).

Theurgien fungerer på dette viset til å styrkje det felles bandet som går mellom gudar og menneske. Det som er viktig å merkje seg er at dette venskapsbandet ikkje er eit som

---

<sup>205</sup> “...τεχνικῶς [...], ἀλλ’ οὐ θεουργικῶς.” Det ‘tekniske’ viser her til dei konkrete handlingane som konstituerar eit magisk rituale. Desse er likevel ikkje i stand til å kalle gudane til arbeid, noko som er særskild for dei ‘theurgiske’ rituala. Dette er eit svært viktig punkt for Jamblikos å understreke. All menneskeleg form for undergjerjing og divinajson er berre eit resultat av dei kreftene som er i naturen. Dessutan er dei underlagt menneska sin feilbarlige natur og er forma av vår vilje og attrå. Den theurgiske form for divinasjon er lagt fullstendig i fanget åt gudane. Det er dei som utfører handlingane og det er dei som frambringer syna for oss. Sjå t.d. *Myst.* 244.6ff.

<sup>206</sup> Οὐ γὰρ ἐν τῇ φύσει καὶ ταῖς φυσικαῖς ἀνάγκαις ἢ τῶν θεῶν κεῖται οὐσία, ὥστε πάθεσι φυσικοῖς συνεγείρεσθαι ἢ ταῖς διατεινούσαις δι’ ὅλης τῆς φύσεως δυνάμειν, ἀλλ’ ἔξω τούτων καθ’ ἑαυτὴν ὠρίσται, οὐδὲν ἔχουσα πρὸς αὐτὰ κοινὸν οὔτε κατ’ οὐσίαν οὔτε κατὰ δύναμιν οὔτε κατ’ ἄλλο οὐδ’ ὅτιοῦν.

anerkjenner avstand mellom partane, men er snarare basert på eit uløyseleg einskap som er sjølvgrunlaget for theurgien. For gudane sitt arbeid er ikkje utført med noko form for motsetning eller differensiering, men er fullenda i fullstendig eining (*Myst.* 185.9-12). Denne einskapen utelukkar all form for menneskeleg aktivitet sidan denne alltid opererer på grunnlag av ein avstand mellom agent og objekt – både fysisk og intellektuelt. Difor er det i dei theurgiske rituala at menneska blir assimilert til det guddomlege gjennom det bandet som er mellom dei to ytterpunkta av væra. For berre i eigenskap av å vere guddomleg kan ein ta del i den guddomlege aktivitet. Det som derimot set i rørsle sjølv theurgien og gjer manifest det felles bandet mellom gudar og menneske er dei guddomlege symbola.

## V.2. συνθήματα – dei guddomlege teikn

For Jamblikos var det særst viktig at theurgien var friteken all menneskeleg manipulasjon. Om dei heilage rita skulle avhenge av menneskeleg fornuft ville dei enkelt bli utnytta av menneske som ynskja personlege fordeler. Men theurgien var verken avhengig av eller kunne i det heile bli utført av menneske. Theurgien var nemleg det guddomlege arbeid og ikkje det menneskelege arbeid. Det var dei heilage teikna (συνθήματα) som theurgien tok i bruk som åleine utførte sjølv 'arbeidet'. Desse *synthemata*<sup>207</sup> står i ein intim relasjon til gudane, dei er så å seie eit bilete av dei sjølv, og difor er det også berre dei som forstår dei. Såleis er gudane på eit vis kalla til teneste av seg sjølv gjennom teikna (*Myst.* 96.13ff.).

Jamblikos sin teori om årsak-verknadstilhøvet var eit uttrykk for både pietistisk og logisk tenking; korleis kunne noko som var ringare av natur kontrollere noko som var langt mektigare og dessutan årsaka åt den? Det var umogleg (*ibid.*). Difor var det ikkje menneska som var opphavet åt gudekulten, men snarare Gud, og med han ei rekkje gudar og høgare vesen. Og såleis er det også desse som styrer kulten. Jamblikos forklarar;

---

<sup>207</sup> σύνθημα har ei vid tyding, men her er det forstått som 'teikn', 'kjenneteikn', 'signal' eller 'symbol' der fleire partar har ei felles forståing av kva det representerar. Eg vel å translitterere det til *synthema* el. *synthemata* sidan det som oftast vert omtalt i pluralis. Jamblikos nyttar også både σύμβολον og εικόν som tydingsnyansar. σύμβολον har i utgangspunktet den same tydinga som σύνθημα; "sette/slå i saman". εικόν er eit bilete el. avbilding og er å bli forstått i retning av ein analogi. Begge vil bli translitterert til høvesvis *symbol/-on* og *eikon*.

Er ikkje denne kulta legitimert på noerisk vis i samsvar med lovene åt gudane? For den imiterar gudane si anordning, både den noetiske og den i himmelen. Og den held i seg dei evige måla åt dei ting som er, og forunderlege teikn, slike som har blitt sendt ned ifrå Demiurgen og Faderen av Altet. (*Myst.*65.3-7)<sup>208</sup>

Menneska var såleis berre arbeidarar i den guddomlege kulta. Gudane var initiatorar av kulta og det var også dei som fullendte den. Det som likevel gjorde oss i stand til å kommunisere med gudane er dei heilage teikna som Demiurgen hadde sådd rundt oss i heile universet. Ved hjelp av desse teikna kunne sanningar som i seg sjølv var uuttalelege “*bli uttrykt gjennom hemmelege og tagale symbol og det gav form til skapningar bortanfor form, og bilete til det som var langt overlegen eit kvart bilete og ei fullending av alle ting gjennom ei einskild guddomleg årsak*” (*Myst.* 65.7-10)<sup>209</sup>. Fordi Demiurgen har etterlate sine spor i heile skaparverket kan alt immanent i det nyttast som eit middel for kommunikasjon med han.

Det er viktig å merkje seg at *synthêmata* har både ein kosmogonisk og hieratisk karakter (jf. Shaw 1995:163). Jamblikos seier at gudane skapar alt gjennom bilete – εἰκόνων – og gjer dei også kjend for oss på same vis gjennom teikn (*Myst.* 136.4-6)<sup>210</sup>.

Gudane lagar desse merka (σημεῖα) gjennom naturen som er deira tenar i skapinga av einkvar ting, både dei universelle og dei einskilde, eller ved hjelp av skapande demonar som, i det dei står over elementa i universet og dei einskilde kroppane og over alle levande vesen i kosmos, leiar fenomena (openbaringane) med lettskap på eit vis passande for gudane. Dei openbarar føremålet åt gudane gjennom symbol. (*Myst.*135.10-136.2)<sup>211</sup>

*Synthêmata* er på eit vis dei demiurgiske kreftene manifesterte i kosmos. Dei er ikkje berre eit bilete på den skapande krafta åt Demiurgen, men har også denne krafta ibuande i seg. Ein kvar ting i kosmos ned til det basalt materielle bevarar intensjonen til Demiurgen (jf. *Myst.* 209.11-13). Det er av denne grunn materielle gjenstandar som steinar, planter, offerdyr og røykelse kunne nyttast som ein del av dei theurgiske rita. Dei innehaldt dei guddomlege teikna som vekka kreftene åt gudane.

<sup>208</sup> οὐχ αὕτη μὲν κατὰ θεσμοὺς θεῶν νοερῶς τε κατ’ ἀρχὰς ἐνομοθετήθη; μιμεῖται δὲ τὴν τῶν θεῶν τάξιν, τὴν τε νοητὴν καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ. Ἔχει δὲ μέτρα τῶν ὄντων αἰδία καὶ ἐνθήματα θαυμαστά, οἷα ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὅλων δεῦρο καταπεμφθέντα,...

<sup>209</sup> ..., οἷς καὶ τὰ μὲν ἄφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται, τὰ δὲ ἀνειδέα κρατεῖται ἐν εἴδει, τὰ δὲ πάσης εἰκόνοσ κρεῖττονα δι’ εἰκόνων ἀποτυποῦται, πάντα δὲ διὰ θείας αἰτίας μόνης ἐπιτελεῖται, ἥτις τοσοῦτον κεχώρισται τῶν παθῶν,...

<sup>210</sup> Καθάπερ οὖν δι’ εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν ὡσαύτως [καὶ] διὰ συνθημάτων·

<sup>211</sup> Τὰ μὲν οὖν σημεῖα οἱ θεοὶ ποιοῦσι διὰ τῆς φύσεως τῆς δουλευούσης αὐτοῖς πρὸς τὴν γένεσιν, τῆς τε κοινῆς καὶ τῆς ἰδίας ἐκάστων, ἢ διὰ τῶν γενεσιουργῶν δαιμόνων οἵτινες τοῖς στοιχείοις τοῦ παντός καὶ τοῖς μερικοῖς σώμασι ζῳοῖς τε καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσιν ἐπιβεβηκότες ἄγουσι τὰ φαινόμενα μετὰ ῥαστώνης ὀ(πη)περ ἂν δοκῆ τοῖς θεοῖς. Συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι,...



Som sagt såg Jamblikos den theurgiske kultus som ein imitasjon av gudane si ordning. Dette var noko han hadde ifrå egyptarane. I byrjinga av bok VII av *Myst.* (249.9ff.) gjer Jamblikos uttrykk for at nettopp egyptarane har bevart ein type kultus som er særskild passande for gudane. Dette er fordi dei imiterar universets natur og dei demiurgiske kreftene åt gudane. Dette gjer dei ved å framvise særskilde mystiske noetiske bilete (εἰκόνας) gjennom bruk av symbol. Dette skjer etter det same prinsipp (dvs. gjennom ei form for symbolisme) som når naturen synleggjer og gjer form til dei usynlege årsakene som ligg bakanfor. Dei hieroglyfiske symbola var bilete på kreative, demiurgiske krefter – dei same kreftene som stod for sjelene si oppstiging (Shaw 1995:163, jf. *Myst.* X,6).

Det guddomlege arbeid var i motsetning til alt menneskeleg arbeid fullenda utan noko form for differanse eller avstand. Det vart utført på eit guddomleg plan i fullstendig einskap (*Myst.* 185.9-12). Teikna og symbola gjorde det mogleg for menneska å delta i den tidlause skapinga åt gudane sidan desse hadde i seg krafta frå Demiurgen og var eit bilete av hans skaping. Det var ingen avstand mellom Demiurgen og teikna. Han haldt i seg alle teikn og oppfatta dei som eitt og bringa dei fram frå seg sjølv i høve til ein einskild vilje (*Myst.* 141.8-10). Denne guddomlege viljen er paradoksalt nok vekt til liv av Demiurgen sine eigne guddomlege teikn slik at det i eigentleg forstand er guden sjølv som kallar seg sjølv til arbeid (jf. *Myst.* 97.11-15). Så når Jamblikos seier at theurgien er utanfor vår menneskelege forstand er det dette han har i tankane: theurgien er ein aktivitet som føregår mellom Demiurgen (og alle dei mellomliggjande klassane) og hans manifesterte *synthêmata*.

Men om symbola skal ha ein innverknad, eller rettare sagt ein anagogisk innverknad på sjela skulle ein tru at også denne hadde i seg særskilde *synthêmata* som korresponderte med dei guddomlege. Dette er noko Shaw (1995) har teke for gitt<sup>212</sup>, og han gjer heller rett i det for om ein ikkje gjer det vil det ikkje vere konsistent med regelen om ‘likt til likt’ som Jamblikos legg til grunn for theurgien (*Myst.* 227.13). Faktisk snakkar ikkje Jamblikos eksplisitt om *synthêmata* i sjela. Om ein no derimot konfererer med Orakla, som mest truleg er Jamblikos si kjelde<sup>213</sup>, vil det hjelpe på vår forståing. I *Orac. Chald.* frg.108 er det sagt at det Faderlege Intellektet har sådd symbol (σύμβολα) gjennom heile universet. Men dei var også sagt å vere sådd inn i sjela<sup>214</sup>. I Orakla er dei ekvivalente med *synthêmata* (Majercik 1989:39, 182; jf.

---

<sup>212</sup> Han kommenterar rett nok ein stad (s.162-163) at Jamblikos truleg hadde sin bruk av termen συντήματα frå Orakla, og at han til liks med desse lærte at Demiurgen sådde *synthêmata* samstundes inn i kosmos og i alle sjeler. Han problematiserar ikkje at Jamblikos aldri snakkar eksplisitt om sjela sine *synthêmata*.

<sup>213</sup> Lewy (1978) s.470 og 192 n.6

<sup>214</sup> Det er Proklos som seier dette i *In Tim.* I, 211.1-2 (*apud.* Majercik 1989:182); ‘dei unemnelege symbola åt gudane, dei åt sjela som faderen har sådd inn i dei’ (συμβόλοις ἀρρητοῖς τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ

frg.2 og 109). I eigenskap av å vere “sådd inn” i kosmos hadde dei både ein materiell og immateriell manifestasjon. Som materielle var dei steinar, planter og røykelse eller offerdyr, som immaterielle var dei implanterte i sjela som *voces magicæ*<sup>215</sup> som leia sjela oppover (Majercik 1989:39, 182). Dei er også samsvarande med dei platoniske formene som tankane åt det Faderlege Intellekt<sup>216</sup>.

For sjela er det snakk om å gjenkalle sine guddomlege *synthêmata*. Frg. 109 av Orakla seier følgjande;

Men Det Faderlege Intellekt tek ikkje imot viljen åt sjela føre den stig fram frå gløymsla og ytrar eit ord, [og] hugsar det reine, faderlege teiknet.<sup>217</sup>

Ordet sjela ytrar er det same som eit teikn. I dette tilfellet mest truleg ei *vox magica*, ein type påkalling eller bøn som vekker sjela sitt minne om sitt guddomlege opphav. Jamblikos forstår også bøn som *synthêmata*. Dei heilage bønene er sendt ned til oss døydelege frå gudane sjølve og er teikna på gudane sjølve. Dei er også ladd med den same krafta som gudane sjølve (*Myst.* 48.4-7). Difor er det at ein gjennom bøn blir løfta opp til gudane sitt plan og går inn i likskap med dei (ibid. 47.15-48.3). Bønene, eller *voces magicæ*, var i seg sjølv guddomlege, dei var fullstendig sameina med gudane. På dette viset var ei påkalling av gudane i eigentleg forstand ei sameinig av det guddomlege med det guddomlege (*Myst.* 47.7). Det bønene gjer, i eigenskap av å vere sendt ned frå gudane sjølve, er å vekke det guddomlege elementet i sjela vår – også kalla ‘det eine’ i sjela – og når dette elementet er rørt strekkjer det seg naturleg mot kva som er likt med seg sjølv, altså den fullendte einskapen åt den guddomlege væra. Ein kan seie at vårt guddomlege, *noetiske* (jf. *Myst.* 46.9-10) element er eit teikn på same vis som ein stein eller ein særskild urt. Proklos, ser det ut som, forstod det eine i sjela, det som i Kaldeisk

---

ένέσπειρεν αὐταῖς); også Psellos *P.G.*, 122, 1141a (*apud* Majercik *ad loc.*); ‘*Symbola sådde det Faderlege Intellekt inn i sjela*’ (Σύμβολα πατρικὸς νόος ἔσπειρε ταῖς ψυχαῖς).

<sup>215</sup> Disse var mystiske påkallingar som nytta ord utan tilsynelatande meining. Også kalla *nomina barba*. Denne praksisen førekjem ofte i den magiske papyrusen samt i gnostiske og hermetiske tekstar. Ved å synge ut desse orda, omtrent som eit mantra, oppnådde ein kommunikasjon med gudane fordi lydane skulle tilsvare dei skjulte namna åt gudane som var sådd i sjela (Majercik 1989:26). Jamblikos diskuterar dei såkalla *nomina barba* i *Myst.* VII, 4-5 (254.9-260.2), men då som eit særskild egyptisk fenomen.

<sup>216</sup> I dei Kaldeiske Orakla er dei platoniske formene, eller ideane, kalla *Iyngsar* (ἰνγξ, eintal). Dette er i utgangspunktet ein liten fugl, vendehalsen, men den var særleg assosiert med magi då den gjerne vart festa til eit hjul og snurra rundt for tiltrekke seg elskarar. Under Platon fekk ordet ei tyding av den bindande krafta mellom gudar og menneske som er den tydinga som er annamna av Orakla. Dei er eit bindeledd mellom den sansbare og den noetiske verda. Dei fungerer på same vis som *synthêmata* ved at dei er samstundes både berarar av bodskap og sjølve bodskapen (Majercik 1989:9). *Iyngsane* er også identifisert som dei magiske namna, *voces magicæ*. Disse fungerer også på same vis som andre *synthêmata* og symbol. Dei formidlar berre seg sjølv eller sitt eige namn, men sidan desse er intimt relatert med Faderen, Demiurgen, utløyser dei visse krefter som tenar theurgen.

<sup>217</sup> “ἀλλ’ οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς, μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ μνήμη ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ.” *Orac. Chald.* frg. 109, Majercik

samanheng er kalla *tankens blom* (ἄνθος νοῦ), som det særskilde teiknet (σύμβλημα) i sjela som førte til sameining med den Eine (Smith 1974:120, Majercik 1989:41).

### V.3. *Synthêmata* og den theurgiske kultus

I *Myst.* V 18-25 gjere Jamblikos greie for ulike typar offer for ulike typar sjelstilstandar. Dette må bli forstått slik at dei ulike klassane opererer med ulike typar *synthêmata* som korresponderar både med dei gudane ein ynskjer å kommunisere med samt den sjelelege tilstanden åt den som utfører offeret. Rett nok understrekar Jamblikos at ein må utføre alle typar offer som tilhøyrrer den særskilde gudekulten. Fordi, forklarar han, i forkant av gudane si openbaring vil alle kreftene dei rår over bli sett i rørsle og eskortere guden. Den som då ikkje har tildelt kvar og ein av desse det som høyrer til dei vil ikkje oppnå noko kontakt med gudane. Den som på den andre sida har gitt alle sitt passande offer vil vere skikka for å ta imot heile ‘det guddomlege kor’<sup>218</sup> (*Myst.* 228.11-229.6). Hovudpoenget med theurgiske ritual var at dei skulle vere sameinande (Shaw 1985:26). Den religiøse kulta fungerte etter prinsippet ‘likt omfamnar likt’ og det strakk seg frå det aller høgste, immaterielle, ned til det lekamlege (*Myst.* 227.13-228.2). Det var av denne grunn naudsynt at kvar person skikka sin kultus i høve til sin natur, og ikkje overskrid dei passande grensene åt denne (ibid. 220.5-7). Skulle ein freiste å tøyse grensa ville resultatet la seg vente på; for det første ville dei ikkje vere i stand til å fatte det som var høgare enn sin natur, og for det andre ville dei utføre feil offer. Eg vil her gjere kort greie for dei ulike klassane, eller nivåa av theurgisk kultus.

#### V.3.1. **Materiell** *synthêmata*

Dette var offer utført av personar som var underlagt naturkreftene og som var orientert imot det materielle og sanslege. Offeret var i dette tilfellet retta imot gudar som rådde over naturen. Materia var ytterpunktet av emanasjonen der einskapen åt Den Eine var glidd over i eit uendeleg mangfald. Den sjela som erfarte materia si differensiering og splitting måtte difor utføre eit samsvarande materielt offer. Mange ulike gjenstandar som hadde i seg dei guddomlege teikna vart nytta som ‘kommunikasjonsmiddel’. Denne forma for theurgisk kultus nytta ein kombinasjon av steinar, planter, dyr, røykelse og liknande som forma ein ‘mottakar’ (ὑποδοχή) for gudane. Føresetnaden var sjølvstakt at gjenstandane bar affinitet til

---

<sup>218</sup>“...τοῦ θείου χοροῦ...” (*Myst.* 229.6)

guden som vart påkalla (*Myst.* 233.9-13), dei måtte fungere som ein passende ‘bustad’ (οἰκοδόμησις) for gudane. Jamblikos nemner i denne samanheng innviinga av statuar (ἀγάλματα) som vil bli handsame nedanfor. Dette var ein utbredt praksis i seinantikken som truleg hadde sitt opphav i Egypt (Dodds 1951:293).

Ei anna bruk av statuar som Jamblikos viser til er reisninga av *falli*. Dette var, som han seier, sjølvstapt eit symbol på skapande kraft og jorda sin grøderikdom. Dei vart difor som oftast satt opp om våren, i den tida jorda mottok gudane si skapande kraft (*Myst.* 38.10-39.3). Ein kan sjå eit slikt ritual som eit kollektivt materielt offer, t.d. utført av ein by for å sikre gode avlingar.

### V.3.2. Mellomliggjande<sup>219</sup> *synthêmata*

Dette var teikn nytta for å sameine dei sjelene som låg mellom det materielle og noetiske og tenderte såleis i begge retningar. Shaw (1995:170-188) har skild ut denne typen teikn som tilhøyrande ein eigen klasse av ritual. Dette har han gjort på grunnlag av at nokre ritual (som t.d. *voces magicæ*, musikk og liknande) er av ein type som ikkje kan seiast å vere heilt materielle, men i den grad dei hadde eit synleg uttrykk må dei likevel kallast materielle (ibid. 171). Eg vil legge fram desse rituala under fana ‘mellomliggjande’, men med utgangspunkt i Jamblikos (*Myst.* 224.1-4; 225.4-9) trur eg heller at personar som låg i denne klassen ikkje berre utførte ein særskild type offer som formidla ein særskild type guddommelege teikn. Dei tok del i både materiell kultus og *noetisk* kultus, men tenderte truleg mest mot ein av dei.

Den kan hende mest typiske praksisen i denne klassen var nok *voces magicæ*, theurgiske påkallingar. Som me har sett ovanfor var desse tilsynelatande uforståelege namna ikkje mindre enn guddommelege namn. Bruk av magiske ‘bokstavar’ (χαρακτήρες), var eit fenomen som Jamblikos var meir kritisk til grunna misbruk av dei som dreiv vulgærmagi (ibid.129.14-15), men som likevel kunne påkalle gudane om ein brukte dei på rett vis (ibid. 130.5-131). Jamblikos seier ikkje mykje om denne bruken. Dei seinare nyplatonikarane refererar hyppig til kaldearane sin bruk av grafiske teikn, men forklarar heller ikkje bruken (Lewy 252). Psellos nemner eit magisk hjul med inngraverte teikn og bokstavar. Hjulet var festa i ei lêrstropp og når ein svinga den rundt i lufta ville den imitere rørsla åt dei himmelske sfærane (Lewy 249). Proklos viser til at kaldearane tenkte seg at ‘merket’ (χαρακτήρ) som var sett i hjarta av menneskesjela bestod av ein kombinasjon av halvsirkclar og teiknet X (ibid.

---

<sup>219</sup> Jamblikos nyttar ikkje eit slikt ord, men viser kort og godt til dei som ligg i mellomsjiktet som utfører begge typar kultus (dvs. materielt og noetisk).

253). Dette refererer attende til Platon og *Timaios* (36b/c f.) der den kosmiske sjela (Hekate) er satt saman av to lengder eller aksar som formar ein X. Dei vert så brigda til to halvsirkklar og sett i saman.

Musikk kunne også bere i seg dei guddomlege teikna og såleis ha ein anagogisk verknad på sjela. På same vis som visse typar materie korresponderte med ulike gudar var det også særskilde lydar og tonar som bar ein særskild affinitet til kvar og ein av gudane. Også sjølve universet og dei himmelske sfærane skapte musikk<sup>220</sup>. Sjela, forklarar Jamblikos, hørde denne guddomlege harmonien før ho gav seg over til kroppen, og er tett knytt til den. Sjølv etter inkarnasjonen vil sjela hugse denne harmonien når ho høyrer tonar som bevarar det guddomlege spor (*Myst.* 120.3-10)<sup>221</sup>.

### V.3.3. Noetisk *synthêmata*

Desse teikna knytte theurgen til den noetiske sfæren og dei noetiske gudane. Som Jamblikos seier vil ein person som kommuniserer med dei 'hyperkosmiske' gudane vere fullstendig lausrive frå kropp og materie (*Myst.* 228.1-5). Dei er bortanfor alle lover og dei kan difor ikkje bli målt etter dei same parameter som den gemene kultus (ibid. 231.4-7). Kva type theurgi dreidde dette seg om då? Fantest det ritual som komplimenterte dette nivået, eller var det utelukkande ei 'spirituell' og kontemplativ handling? Jamblikos alluderar til ei form for aktivitet når han seier at "*dei som fører livet i høve til nous og det livet som samsvarar med nous, og som har blitt fridd frå banda åt naturen, utfører ei noerisk og ikkjekroppslig form for heilage handlingar i høve til alle deler av theurgien*"<sup>222</sup>. Kva type ritual det er snakk om får me ikkje vite, men han gjer klårt at dei noetiske gudane skal ærast med gåver som går bortanfor materie. Dette er noeriske<sup>223</sup> gåver frå sjelelege kvalitetar, slik som t.d. dygd (ἀρετή) og visdom (σοφία).

---

<sup>220</sup> *Myst.* 119.2-3; Dei harmoniske lydane som oppstod frå universet si rørsle er sagt å ha ei 'susande' kvalitet. Denne kvaliteten er også nemnt i Orakla frg. 37; 146. I *Vit. Pyth.* (15.65) er Pythagoras sagt å ha stemt intellektet og hørsla etter den kosmiske harmonien.

<sup>221</sup> τὸ θεῖον ἴχνοσ

<sup>222</sup> *Myst.* 225.1-4; Οἱ δὲ κατὰ νοῦν μόνον καὶ τὴν τοῦ νοῦ ζωὴν τὸν βίον διάγοντες, τῶν δὲ τῆς φύσεωσ δεσμῶν ἀπολυθέντες, νοερὸν καὶ ἀσώματον ἱερατικῆσ θεσμὸν διαμελετῶσι περὶ πάντῃ τῆσ θεουργίῃσ τὰ μέρη.

<sup>223</sup> Dette skulle implisere ei aktiv tyding, som t.d. den tenkande delen av sinnet/sjela. Legg merkje til at det er *noeriske* offer som vert gitt sidan det er ei *noerisk* form for kultus (jf. 225.1-4).

Shaw (1993) har argumentert for at dette nivået av theurgi besto av avansert aritmetikk. Dei ‘noetiske’<sup>224</sup> og ikkjekroppsslege’ offera var rett og slett tal (ibid. 125). Men aritmetikken var ikkje berre tilstades på det noeriske plan, den var til stades i alt, også det materielle. Demiurgen i *Timaios* skapte heile verda ut ifrå aritmetiske forhold, også sjela hadde sine særskilde tal. I *Om Fysiske Tal*, som er bevart i form av eit fragment hjå Psellos, seier Jamblikos at tala, eller rettare sagt dei fysiske tala er å finne i sjølv dei lågaste av ting. Kvar plante, dyr og kropp hadde fysiske tal knytt til seg og det var for filosofen å kople dei passande tala til sine årsaker i naturen (7-12; O’Meara 1990:218-19). I *Vit. Pyth.* (83.5-7) får me vite at også gudane har sine særeigne tal, og at Pythagoras gjennom desse tala la grunnlag for ei aritmetisk form for gudedyrking. Tala var på eit vis identisk med dei guddomlege teikna (συνθήματα), og slik sett var den prosessen som sjela gjekk igjennom i si stunding mot Den Eine i eigentleg forstand ein numerisk transformasjon (Shaw 1993:126). Å gå frå materiell til immateriell kultus var å gå frå tal knytt til naturen til tal knytt til gudar. Litt etter litt ville sjela så gjenopprette sin guddomlege og aritmetiske lekam (ibid.).

På eit noerisk plan ville nok ein aritmetisk basert theurgi dreie seg om kontemplasjon av ulike matematiske figurar, som grunna si imitasjon av den guddomlege aktivitet hadde ein reinsande og oppløftande innverknad på sjela. Jamblikos viser til Pythagoras som oppfordra sine læresveinar til å reinse sinnet gjennom matematiske mysterium og på det viset opne for det guddomlege og dei guddomlege goda (*Vit. Pyth.* 122.17-20). Ved å visualisere matematiske figurar som bar affinitet til gudane kunne ein litt om litt gjenopplive dei matematiske formene som var nedfelt i sjela frå starten<sup>225</sup>.

Kor vidt – og korleis – ritual vart nytta på dette nivået er som sagt vanskeleg å svare på, men det er klårt at Jamblikos forstod det slik at det sjølv på noerisk plan vart utført ei form for theurgisk aktivitet. Ein må ikkje gløyme at sjølv ei kontemplativ verksemd ville vore ei guddomleg verksemd ettersom Demiurgen er, og handlar som, reint nous, tanke. Eg meiner uansett at Jamblikos sin teori om bøn kan vere, om ikkje den einaste, så i alle fall ei av dei ritualformene som vart nytta på dette nivået. Jamblikos (*Myst.* 237.10f.) skil ut tre nivå av bøn; det første opprettar kontakt, det andre fører til ei slags samstilling og det tredje til sameining. Dette tredje er også sagt å føre til ei fullending av sjela gjennom eld – dvs. den noetiske elden (ibid. 238.9). Bøn, i ytste konsekvens, verkar å vere eit av dei middela som

---

<sup>224</sup> Shaw skriv noetisk, men han har truleg, feilaktig, lese *noetisk* istaden for *noerisk*. Jamblikos nemner faktisk ikkje noetisk offer eller theurgi, det er derimot tale om noerisk. Eg meiner det er grunn til å påpeike det sidan tydinga av ein noerisk kvalitet, i motsetning til ein noetisk, viser til noko aktivt tenkande.

<sup>225</sup> På same vis som visse typar musikk var sagt å vekke den himmelske harmonien som sjela hadde høyrte før sin inkarnasjon. jf. *Myst.* 120.3-10

leiar sjela like til kulminasjonen av andleg aspirasjon - til ei unemneleg sameining (ibid. 238.3). Jamblikos si vesle utgreiing er eit interessant avsnitt og det er i hovudsak to ting å merkje seg; for det første er bøna sagt å tenne det guddomlege (det eine/noetiske) i sjela. Som me såg ovanfor kan dette på theurgisk vis bli forstått som eit guddomleg teikn nedfelt i sjela. Den theurgiske aktiviteten det utfører er sameinande.

For det andre er bøna sagt å styrkje den guddomlege kjærleiken (ἔρως), og fullende håp (ἔλπις) og tru (πίστις) i høve til lyset<sup>226</sup>. Lyset det er snakk om er nok den noetiske, eller empyriske elden om ein nyttar kaldeisk terminologi. Dei tre ‘dygdene’ Kjærleik, Håp og Tru er faktisk tre kaldeiske dygder. I tillegg kjem det også ei fjerde – Sanning (ἀλήθεια) – som normalt er rekna inn i triaden i staden for ‘Håp’ (Majercik 1989:11). Kjærleik, Sanning og Tru er i det kaldeiske systemet identifisert med dei tre ‘teletarkane’<sup>227</sup> – herskarane av dei tre verdene. Dygdene er ikkje forstått som moralske eller spirituelle kvalitetar, men snarare som eigenskapane åt dei tre herskarane. Kjærleik er identifisert med den empyriske/noetiske verda, Sanning med den eteriske (og såleis også Sola/Helios) og Tru med den materielle (Lewy 144-148). ‘Håp’ er på si side igjen identifisert med den noetiske verda om ein les ut ifrå Orakla; “*Måtte det eldberande Håp nærre deg...*”<sup>228</sup>. Orakla seier (frg.48) at alt er til og er vakta i den triaden. Proklos, som har bevart fragmentet, legg dessutan til at gudane av denne grunn rådar theurgane til å knytte seg til Gud gjennom denne triaden (*ad* frg.46, Majercik s.66). Det ser ut som om Jamblikos, før han, oppfordra til det same, og middelet var bøn.

#### V.4. ἡ ἱερατικὴ ἀναγωγή - Den Heilage Oppstinginga

Til liks med ordet θεουργία førekjem ikkje ἀναγωγή i Orakla om ein ser bort ifrå ein referanse til eit kaldeisk uttrykk i Proklos sin kommentar til *Alkibiades* der ἀναγωγός opptrer (Majercik 1989:30 samt frg.195 og komm.). Ordet, som i seg sjølv tyder ‘oppstiging’ eller ‘oppløfting’<sup>229</sup>, var i theurgisk kontekst brukt til å skildre den særskilde oppstinginga åt sjela.

<sup>226</sup> Like ovanfor, *Myst.* 239.2 blir bøn også tildelt den eigenskap å tilvenne dei menneskelege augo til det guddomlege lyset.

<sup>227</sup> τελετάρχαι tyder eigentleg ‘initiasjonsmeistrar’.

<sup>228</sup> frg. 47; “ἔλπις δὲ τρεφέτω σε πυρήοχος ...”. Lewy (147 n.297) relaterar alle einingar der ‘eld’ er ein del til den noetiske sfæren. Majercik (1989:161, *comm.* *ad* frg.47) ser ut til å sjå Håp som ei kosmisk dygd, om eg les ho rett.

<sup>229</sup> Det er kanskje meir naturleg å foreslå ei passiv tyding sidan det er theurgen som er løfta opp av dei guddomlege kreftene i dei theurgiske rita.

Denne tydinga var likevel alt til stades i Platon som nytta det for å skildre heltane si oppstiging frå Hades til Olympen og sjela si leing oppover gjennom dialektisk tenking (*Staten VII 521 c. apud Lewy 1978:488*). Det sistnemnde fekk stor tyding for Plotin som nytta ἀναγωγή for å skildre den kontemplative prosessen som leiar sjela til heile tida større grad av intellektuell reinsing (ibid.30, jf. Lewy *ibid.* 488). Både for kaldearane og Jamblikos, derimot, var denne oppløftinga noko som kom til gjennom ritual. Lewy (*ibid.* 489) seier at ettersom kaldearane baserte si skildring av oppløftinga på den platonske oppstiging til kontemplasjon av væra var det ei enkel sak for dei seinare nyplatonikarane å identifisere den theurgiske handlinga med den metafysiske prosess. Jamblikos skal visstnok har vært opphavet til denne assimilasjonen. Det som er sikkert er at Jamblikos gjer det eksplisitt at dei theurgiske rituala er ein metode for å oppnå frelse for sjela<sup>230</sup>. Den oppstiging som skjer gjennom den theurgiske påkallinga reinsar sjela frå attrå, frir den frå skapinga og sameinar den med det guddomlege prinsipp (*Myst.* 41.13-42.1).

Når det gjeld Jamblikos si forståing av ἀναγωγή lyt det fyrst nemnast at dei gongene<sup>231</sup> ordet er i bruk så er det aldri med spesifikk referanse til Orakla, men årsakssamanhengen synest å vere den same. I *Myst.* 17.10-11 viser det til den oppstiging som er mogleggjort for sjela gjennom dei mellomliggjande klassane som bind oss til gudane. I *Myst.* 42.12 er det den anagogiske krafta som ligg i dei heilage namna åt gudane og andre symbol som løftar oss opp og bind oss til gudane. I *Myst.* 58.13-14 er det bukt for å nemne oppstiging å alle ting til det Eine. I 81.12, i ein passasje der han diskuterar dei ulike manifestasjonane av gudar, erkeenglar, englar, demonar, arkontar, heltar og sjeler (dette verkar å vere dei psykiske einingane som er immanente i kosmos – i den rekkefølga), vert manifestasjonen av ein gud (i ein theurgisk operasjon) sagt å føre til oppløftinga av alle ting i oss til sine opphavlege årsaker. ‘Den gjer alt samsvarande (ποεῖ...ἀναμετρεῖν) med sjel og tanke (νοῦς) og lar lyset vårt skine med noetisk harmoni.’ (*Myst.* 81.14-15). Dette ser ut til å være i tråd med kaldeisk lære, med sjela si frigjering frå det kroppslege og oppstiging mot den *noetiske* eld. I forlenginga av avsnittet (82.7-10) seier han også at manifestasjonen av ein demon tyngjer sjela mot den fysiske sfæren og held igjen dei som ‘hastar mot (den guddomlege) flammen’, og frigjer dei såleis ikkje frå banda åt lagnaden. (jf. *Orac. Chald.* frg.115). Igjen, i *Myst.*214.14-215.5, skildrar Jamblikos korleis gudane gjennom offerelden leiar oss opp (ἀνάγει) mot gudane sin eld. Den kan hende viktigaste referansen til termen er i 292.14 der det er snakk om den hieratiske oppløfting (ἱερατική ἀναγωγή), altså er det implisitt at det her

<sup>230</sup> *Myst.* 41.9; Δῆλον δὲ καὶ ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἔργων ὅτι συνίφαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς σωτήριον.

<sup>231</sup> Ordet er brukt 18 gonger i det heile, ti gonger i *Myst.*, to i *Vit. Pyt.*, to i *Protr.* og fire i *De commu.*



dreiar seg om ei rituell oppløfting<sup>232</sup>. (Verd å merkje seg er at Jamblikos her snakkar om den egyptiske praksis og ikkje den kaldeiske.) Det er denne spesifikt rituelle prosessen som vil få hovudfokus i det følgjande. Likevel kan det nemnast at Jamblikos, ser det ut til, nyttar ἀναγωγή både i den kaldeiske tydinga og den tradisjonelle platonske forstått som den kontemplative oppstiginga til det Gode eller det Sanne (jf. *Myst.* 292.9 og Lewy, 489)<sup>233</sup>. Me vil no fyrst ta for oss ‘kaldearane’ sin rituelle ἀναγωγή.

#### V.4.1. Reinsinga

Før sjela kunne bli løfta opp var det naudsynt at den var blitt reinsa. Først då ville den vere mottakeleg for gudane. Reinsinga var eit slags første steg på vegen til sameining med gudane, eit element som var felles for både Orakla og Jamblikos. Det lest til at Jamblikos faktisk baserte seg på den kaldeiske læra på dette punktet;

Eg skal sanneleg fortelje deg det eg eingong hørte frå dei Kaldeiske profetane om denne saka. Kven som no i sanninga måtte vere gudar, så er dei åleine gjevarar av dei gode ting, og dei fattar seg berre med gode menneske, og kjem saman med dei som har blitt reinsa gjennom den heilage vitskap (theurgi), og dei gjer til inkjes eit kvart vonde og ei kvar attrå i dei [theurgane]. Når desse [gudane] skin fram forsvinn det vonde og demoniske og gjer rom for dei mektigare vesen, slik mørke for lyset, og er ikkje eingong tilfeldig til bry for theurgane.<sup>234</sup> (*Myst.* 176.1-8)

Dette nøstar opp igjen den treledda krafta åt theurgi som Jamblikos la fram i *Myst.* 291.12-292.3, der den i første omgang har krafta til å reinse sjela. Dette er det same som vert understreka i *Myst.* V26 (238.6-9) der første ledd i theurgien er det som leier til opplysing (ἐπίλαμψιν). Dette igjen står i analogi til dei tre gradar av bøn (*Myst.* 237.12-238.5) der den første er den som fører til kontakt med og kjennskap til det guddomlege. Det fyrste leddet i theurgien er altså theurgen sin gode intensjon om å søkje kontakt med gudane. Ved å inngå i

---

<sup>232</sup> jf. *Myst.* 271.12 ... διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων... Dette førekjem i ein passasje der Jamblikos visar til ei anna avhandling, *Om Gudane*, som visstnok gjer greie for kva for gudar som er ‘anagogiske’ og kva for krefter dei verkar gjennom og gjennom kva type ritual. Om Jamblikos her referar til si eiga avhandling περὶ θεῶν eller berre ei anna av dei hermetiske skriftene er usikkert.

<sup>233</sup> Elles er også *Protrepticus* eit verk som i stor grad legg vekt på den anagogiske effekten av filosofisk verksemd.

<sup>234</sup> Ἐρῶ δὴ σοι καὶ πρὸς ταῦτα λόγον ὃν ποτε ἤκουσα, Χαλδαίων ποτὲ προφητῶν λεγόντων. Ὅσοι μὲν θεοὶ τῆς ἀληθείας τῶν ἀγαθῶν εἰσι μόνως δοτήρες, μόνους τε τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι προσομιλοῦσι, καὶ τοῖς διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀποκεκαθαρμένοις συγγιγνόνται, ἐκκόπτουσί τε ἀπ’ αὐτῶν πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶν πάθος. Τούτων δὲ ἐπιλαμπόντων ἀφανὲς τὸ κακὸν καὶ δαιμόνιον ἐξίσταται τοῖς κρείττοσιν ὥσπερ φωτὶ σκότος, καὶ οὐδὲ τὸ τυχὸν παρενοχλεῖ τοῖς θεουργοῖς’ (*Myst.* 176.1-8)

theurgiske ritual vil sjela først gjennomgå den naudsynte reinsinga som mogleggjer ein progresjon mot det guddomlege; først ei oppløfting til samhandling med og deltaking i gudane og til sist ei fullending av sjela gjennom elden og ei unemmeleg sameining med gudane. Det er altså først når theurgen ut ifrå eige ynskje har inngått i dei heilage rita at gudane kastar sitt åsyn på han. Når dei så gjer det gjennomgår den theurgiske sjela ei andre reinsing som frir den frå attrå og alle gudlause og ugudelege handlingar.

Dei som på den andre sida ikkje er reinsa og som har mindre heiderlege føremål vil ikkje vere i stand til å nå gudane. Snarare vil dei bli dratt mot vonde ånder. Og når dei fyrst er satt i kontakt med desse vil dei bli dratt i deira retning, bort ifrå dei handlingar som knyt ein til gudane, og blir fylt med vondskapens inspirasjon. Det er interessant å observere at effekten av theurgien ligg på eit moralsk plan. Dei som bøyer seg for gudane og møter dei reine og med gode føremål vil bli trudd venskap med gudane, medan dei som med mørke hensikter freistar å binde gudane med makt vert støtt ifrå dei og heller dregne mot vonde krefter.

Jamblikos insistering på reinsing som eit preludium til den faktiske theurgiske oppløftinga er understreka i *Myst.* III,11. Han diskuterar her dei ulike metodane for divinasjon og tar føre seg høvesvis orakla i Kolofon, Delphi og Brankidaiene i Didyma. Når det gjeld profeten i Kolofon, som divinerar gjennom inntak av eit 'inspirerande' vatn, så gjennomgår han først eit døgn med faste. Når han så i denne tilstanden vert guddomleg inspirert, trekk han seg attende til heilage og utilgjengelege stadar for å reinse seg sjølv for å kunne ta imot guden. Også hjå Brankidaiene er det lagt vekt på den førebuaende reinsinga: bad, faste gjennom tre heile dagar og opphald ved dei inste heilagdomane i tempelet. Når ein har gjort desse naudsynte førebuingane er ein mottakeleg for det guddomlege lys som lyser opp sjelefartøyet og løftar oss opp mot dei høgare og enklare sfærar<sup>235</sup>.

I *De Anima* § 40.7-11 (Stobaeus 455.1-5) fører Jamblikos igjen si sak gjennom dei 'gamle autoritetar' som seier at reinsinga av sjela er fullenda gjennom;

[...] dei synlege gudane - og særleg Sola – dei usynlege demiurgiske årsakene og alle dei høgare klassane; og med det meiner eg heldar, demonar, englar og gudar, sidan det er dei sjølve som regjerar over heile systemet.<sup>236</sup>

<sup>235</sup> jf. *Myst.* 41.3-8; 126.1-3; 132.9-12

<sup>236</sup> ὡς δ' οἱ ἀρχαιότεροι διατείνονται <ὕπὸ> τῶν ἐμφανῶν θεῶν, καὶ μάλιστα δὴ πάντων ἡλίου, τῶν τε δημιουργικῶν αἰτιῶν τῶν ἀφανῶν, τῶν τε κρειττόνων γενῶν πάντων, ἡρώων φημὶ καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων καὶ θεῶν, ἐχηγουμένων αὐτῶν τῆς ὅλης συστάσεως. *De An.* § 40.7-11, Dillon = Stobaeus 455.1-5.

Alle dei høgare klassane av guddomlege vesen er delaktige i sjela si reinsing og oppløfting, men alle ut ifrå si særskilde stilling. Jamblikos seier at inga form for guddomleg handling (θεῖον ἔργον) blir fullenda utan nærvær av ei form for høgare vesen som ser og kontemplerar dei heilage aktivitetane (theurgien). Når desse heilage rita er utført på riktig vis, har dei gudane som sine leiarar, men når dei er mangelfulle eller ikkje strekk til har dei englar til å fullende aktiviteten. Det lågaste plan av guddomlege aktivitet er tilskrive demonane (*Myst.* 143.14-144.8). Reinsinga kjem til ved at gudane og dei høgare klassane kastar sitt lys på sjela<sup>237</sup>. Effekten av denne reinsinga er avhengig av kva guddomleg vesen som openbarar seg, ein gud vil til dømes sørge for ei fullstendig reinsing medan ein engel berre vil løyse dei materielle banda åt sjela (ibid. 79.6-8). I det heile er det ulike openbaringa klassifisert etter kva grad dei forbrukar eller forbrenn materie<sup>238</sup>. Dei ulike formene for reinsing er gjort greie for i *Myst.* II,6, frå den fullstendig reinsande og anagogiske effekten av gudane si opplysing, gjennom erkeenglar, englar, heltar, arkontar ned til reine sjeler, som alle har ein anagogisk effekten på sjela. Berre demonar ser ut til å dra sjela ned mot det kroppslege og materielle.

Når ein skodar dei guddomlege openbaringane får ein samstundes sjå med eigne augo den ordninga som er mellom dei ulike klassane. Dei ulike vesena openbarar ikkje berre seg sjølv, men også deira rang og den region dei er blitt tildelt og som dei dveler i. Slik me såg i tilfellet med sjelefartøyet var kvar gud og høgare vesen tildelt ein særskild stad i kosmos og hadde også kvar sitt fartøy. Sjela med sitt fartøy var igjen 'sådd' innunder leiinga av ein av dei høgare vesena. I *Myst.* 84.7-11 får me nett eit døme på den reinsa sjela som med eit reint og formfullendt indre lys følgjer på sin leiar (ἡγεμών) som løftar den opp<sup>239</sup>.

På same vis som dei ulike høgare klassane av vesen har fått tildelt ein særskild stad i universet (ibid. 234.12-235.5) har Gud også tildelt kvar rase (ἔθνος) på jorda ein særskild leiar og også ein kvar heilag stad<sup>240</sup>. Kvar av desse leiarane, det være seg anten ein gud, engel eller demon, har ein særskild type offer lenka opp i mot seg, dvs. den lyt bli skjenka offer frå

<sup>237</sup> I *Myst.* 77.8-79.5 er dei ulike guddomlege klassane sagt å openbare seg i formav ulike slags lysskikkelsar.

<sup>238</sup> Gudane forbrukar den i eit og same augneblink, erkeenglane konsumerar den for ein kort periode, englane løyser den opp og absorberar den, demonane organiserar den, heltane meistrar den, arkontane hevar seg over den eller er fullstendig oppslukt av den, alt etter om dei er kosmiske eller materielle. Sjeler som er reine openbarar seg fullstendig lausrive frå materia medan dei som er ureine er innhylla i den. *Myst.* 80.12-81.8

<sup>239</sup> τῆς δ' ἀποκεκαθαρμένης [ψυχῆς] πύριος ὁ τύπος βλέπεται καὶ ἄχραντον καὶ ἀμιγές τὸ πῦρ, τό τε ἐγκραδιαῖον αὐτῆς φῶς καὶ τὸ εἶδος καθαρὸν καὶ ἐδραῖον ὄραται, καὶ μετὰ τοῦ ἀναγωγοῦ ἡγεμόνος ἀκολουθεῖ τῇ ἀγαθῇ θελήσει χαίρουσα, καὶ αὐτὴ τὴν οἰκείαν τάξιν ἐπὶ τῶν ἔργων ἐκφαίνουσα' (*Myst.* 84.7-11)

<sup>240</sup> οὐδὲ θεός ἐστιν αὐτῶν ἡγεμῶν ὁ ἐπὶ θουσιῶν οὕτω καλούμενος, καὶ θεοὶ καὶ ἄγγελοι περὶ αὐτὸν παμπληθεῖς ὑπάρχουσιν· καθ' ἕκαστόν τε ἔθνος τῶν ἐπὶ γῆς διακεκλήρωταί τις ὑπ' αὐτοῦ κοινὸς προστάτης, καὶ καθ' ἕκαστόν ἱερὸν ὁ ἴδιος' (*Myst.* 236.1-6) Det er usikkert kva Gud det er referert til, men sidan det er snakk om stiftaren av religiøs kult og som har kosmiske einingar av gudar og englar under seg er det truleg snakk om Demiurgen, den kosmiske skapar. Dei ulike rasane kunne kanskje vere ein allusjon til dei ulike klassane av sjeler i *Myst.* V18, men er meir truleg mynta på alle former for liv på jorda.

den regionen den råder over. Theurgen på si side må vite å ofre til den riktige leiaren for sjela si. Jamblikos oppmodar likevel til at ein studere inngåande alle dei guddomlege einingane so omgir oss (gudar, englar, demonar) og ofrar på passende vis til dei respektive. Berre slik kan rituala bli verdige gudane som vaktar over dei.

Men korleis passar tanken om den personlege demonen inn i dette systemet? Ovanfor såg me at denne demonen vart tildelt alle sjeler ved nedstiging til skapinga og at den var særeigen for alle. Den var likevel ikkje identifisert med vår leiarguddom, men var vår rettleiar i vårt jordlege liv inntil det punkt der me gjennom theurgi vart merksam på hans avgrensing og sette inn ein gud som vår sanne leiar. Jamblikos seier vidare at demonen styrer heile oss ikkje berre einskilde delar, eller at det er ulike demonar som styrer ulike deler av oss. For demonen er gjort opp av heile mangfaldet av liv og lekam i universet og styrer difor heile den menneskelege væra sidan sjela på si nedstiging har gått gjennom alle desse ulike formene (*Myst.* 281.2-4). Slik sett er det ikkje umoglege å forstå den personlege demon som den inkarnerte lagnad. I dei theurgiske rita vert sjela fortruleg med sin personlege demon og denne openbarar sitt særeigne vis å bli tilbeden på (*Myst.* 284.5-7). Gjennom riktig tilbeding lærer sjela grensene åt demonen og kan stige vidare oppover mot sin leiargud. Å overgå sin personlege demon vil altså seie det same som å overstige lagnaden<sup>241</sup>.

Det guddomlege lyset som treff sjela utanfrå, reinsar den og skjenkar den heilage syn er eit lys som tener viljen og tankane (νοήσει) åt gudane. Det er kjenneteikna ved ei heilag opplysning som anten skin ovanfrå i eteren, eller frå lufta, månen eller sola eller ei kva som helst anna himmelsk sfære (*Myst.* 134.10-14)<sup>242</sup>. Kaldearane haldt den eteriske sfæren for å vere styrt av sola og såleis også den ytste guddom i kosmos og fungerte som bindeledd mellom den eteriske og noetiske sfæren<sup>243</sup>. Det var også sola som løfta sjela opp ved sine stråler til herskaren over den kosmiske harmoni<sup>244</sup>. Som me såg ovanfor tilla Jamblikos dei synlege (kosmiske) gudane ei stor rolle i reinsinga av sjela, og blant desse hadde sola i ei særstilling. Dette har nok med å gjere at sola som øvste guddom av kosmos var den som til

---

<sup>241</sup> Jamblikos postulerte også tre kategoriar av personlege demonar (*Myst.* 284.8-10); dei som var av same natur som dei som påkalla dei (altså menneska); dei som stig ned ifrå dei øvste årsaker; dei som var ei baldeing av desse. Dette var utan tvil for å gjer den personlege demon kompatibel med dei ulike klassane av sjeler som Jamblikos postulerar i *Myst.* V 18-19 og dei ulike nedstigingane i *De Anima* § 26-27, Dillon = Stobaeus 377.11-379.9

<sup>242</sup> Ei liknande inndeling finn ein i *Myst.* 85.1-5 der dei ulike guddomlege klassane synleggjer sin posisjon ut ifrå si 'lysopenbaring'; "dei aeriske (i el. av lufta) vesena ein aerisk eld, dei jordlege ein jordleg eld, og dei himmelske ein lysare eld."

<sup>243</sup> jf. Lewy (1978) s. 144; 155; 200 og 410-11 n.37

<sup>244</sup> Sjø Lewy (1978) s.200 samt n.100-102

sjuande og siste løfta den theurgiske sjela opp til den transcendenten, noetiske elden<sup>245</sup>. Likevel, alle høgare klassar av guddomlege vesen var involvert i sjela si reinsing og oppløfting, sjølv om ikkje alle kunne leie sjela heilt fram. Men om theurgen gav det passande offeret til leiarguddomen sin, vart reinsa av lyset åt den og løfta opp til den så ville han likevel vere løfta opp til eit guddomleg plan og fri frå lagnaden. For så snart ein var sameina med sin leiarguddom kunne ein stige vidare oppover då einkvar guddom var lenka til ei rekkje høgare guddomar (Finamore 1985:131-132).

#### V.4.2. ὄχημα-πνεῦμα - Sjelefartøyet

Jamblikos la stor vekt på at sjela var fullstendig nedfelt i materia og difor avhengig av guddomleg assistanse for å gjenopprette sin falne tilstand, noko som bana vegen for theurgi. Sentralt i denne anagogiske prosessen var ‘sjelefartøyet’ – ein *pneumatisk* farkost som fungerte som bindeledd mellom sjela og kroppen, nærast ein slags ‘mellomkropp’ som ikkje var av same stoff som kroppen (Kissling 1922:321). Det er også denne farkosten som bind sjela til materia. Det var difor viktig at også denne vart reinsa.

Omgrepa ‘sjel’ og ‘ande’ har ei felles tyding: ‘sjel’ - ψυχή - er leia ut ifrå ψύχω som tyder ‘å puste’, og ‘ande’ - πνεῦμα (*pneuma*) - er leia ut ifrå πνέω som tyder ‘å ande/puste’. Dei to omgrepa står til ein annan på det viset at anden er den “materielle” livskrafta åt den immaterielle sjela. Anden er ei kosmisk kraft medan sjela er hyperkosmisk.

Konseptet om eit sjelefartøy går gjerne attende til eit iranske opphav og kan også sporast i Mithrasliturgien (Dodds 1963:314), men nyplatonikarane var nok som alltid mest opptatt av å legitimere si lære gjennom Platon<sup>246</sup>. Det ein finn i Platon er derimot ganske vage førestillingar, sjølv om ein finn tankar om at Demiurgen plasserar kvar sjel i ei stjerne som i ei vagn (*Tim.* 41E) og også at sjølve kroppen var vagna ( *ibid.* 44E). I *Tim.* 69C står det at demiurgen sine eigne skapningar (truleg ‘dei unge gudane’) først lagar ein dødeleg lekam for sjela, lik eit fartøy, men at dei deretter også let den dødeleg sjela bu i dette. Aristoteles var også ei viktig kjelde, med sin tanke om at sjela var fullstendig immateriell, men likevel ikkje

---

<sup>245</sup> Jamblikos nemner (*Myst.* 179.4-8) faktisk den noetiske eld som mål for all divinasjon og theurgiske handlingar. Først må ein likevel vere skikka til å motta orakel av ufeilbarleg sanning og ha perfekt sjeleleg dygd; Μετά τούτων δὲ ἀμφοτέρων δίδονται τοῖς θεουργοῖς ἢ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος, ὃ δὴ καὶ τέλος δεῖ πάσης μὲν προγνώσεως πάσης δὲ θεουργικῆς πραγματείας προτίθεσθαι. Når det gjeld den noetiske eld som leia ut ifrå stoicismen sjå Lewy (1978) s.430, samt n.106-107

<sup>246</sup> Dei aktuelle referansane i Platon er (sikkert hjå Dodds 1963:315); *Faidon* 113D; *Faidros* 247B; *Timaios* 41E, 44E, 69C; *Lovene* 898E f. I sistnemnde postulerer Platon ein slags eldfull (eller av luft) kropp for å forklare korleis stjernene blir leia av sjelene sine.

fullstendig skild frå kroppen. Den hadde sitt sete på ein særskild substans som var tilkomme gjennom skapinga (Kissling 1922:319).

Uansett om ein tek omsyn til desse kjeldene så er teorien om sjelefartøyet ei særskild kreativ vidareutvikling, men det var ikkje nyplatonikarane som var dei første som nytta omgrepet. Dodds (1963:316) sporar det moglegvis attende til Galen, der i det minste Platons ὄχημα (farkost) og Aristoteles' πνεῦμα (and/livsand) er satt saman, og såleis er me i det mellomplatonske miljøet der både hermetiske og gnostiske skrifter florerer, for ikkje å gløyme dei Kaldeiske Orakla.

Det store spørsmålet blant dei seinare nyplatonikarane var samansettinga og lagnaden åt denne farkosten, dvs. kva som skjer etter at kroppen dør og sjela forlèt den. I fragmenta av Orakla går det fram at den var ei samansetning av eter, sol, måne, og luft (*Orac. Chald.* frg.61) som sjela tileigna seg i si nedstigning gjennom sfærane (Majercik 1989:167) før den vart innkapsla i sjølv kroppen<sup>247</sup>. Det tykkjast også at den overlev døden og fortset sin eksistens i den eteriske sfæren (ibid. 32; Geudtner 1971:18-24; jf. *Orac. Chald.* frg.119, 120), men dette er eit mykje debattert spørsmål som også er tolka i motsatt retning (Dodds 1963:320 og Lewy 1978:219 n.166). I denne enden av skalaen finn me t.d. Porfyrios som såg sjelefartøyet som ei samansetning av stoffa åt dei himmelske sfærane (på same vis som i Orakla). Etter døden oppløyse fartøyet seg og stoffa gjekk attende til sine respektive sfærar (Finamore 1985:17; jf. Smith 1974:66). For Porfyrios var det berre den høgaste delen av sjela, den rasjonelle, som var i stand til å oppnå frelse, den irrasjonelle som var knytt til kroppen vart oppløyst saman med fartøyet (ibid. 20). Dette skulle vere forståeleg med tanke på at Porfyrios, som sin forgjengar og andelege meister, Plotin, haldt den øvste delen av sjela for alltid å vere i den *noetiske* sfæren og aldri steig ned i materia. Det var difor berre gjennom filosofisk kontemplasjon at ein nådde attende til sin sanne tilstand. Theurgien, på si side, var for Porfyrios (i det han tok ei litt mildare haldning enn Plotin, som avviste den) eit remedie som berre kunne reinse den lågare, irrasjonelle sjela og fartøyet, og den kunne berre løfte sjela oppover innan dei kosmiske grensene (Majercik 1989:32).

For Jamblikos, derimot, var tanken om sjelefartøyet satt i saman på ganske ulikt vis. I *In Tim.* frg.81 går det klårt fram at han vurderte både fartøyet og den lågare sjela til å vere i stand til å oppnå frelse. Fartøyet har nemleg sitt opphav hjå gudane sjølv, og av denne grunn vender det også attende til dei. I *In Tim.* frg.84 seier han til og med at det er Demiurgen som formar fartøya og innskipar sjelene på dei. Ein annan forskjell ifrå Porfyrios er at det er danna

---

<sup>247</sup> Sjå elles *Orac. Chald.* frg. 104, 119, 120, 129, 158 for det som kan deduserast om sjelefartøyet i Orakla.

frå eteren som eit heile og er ikkje ei samansetning av bitar frå dei himmelske kroppane. Men fartøyet stig likevel ned gjennom sfærane og er gitt form i samsvar med livkrafta åt gudane (ζωαὶ θεϊαί) immanente i kosmos. Desse synspunkta kjem også til uttrykk i *De An.* (§ 37-38, Dillon = Stobaeus 384.15 – 385.9) der Jamblikos distanserar seg frå Plotin og Porfyrios og seier<sup>248</sup> at heile det irrasjonale liv fortset å eksistere etter døden, skild frå den diskursive tenkinga (διανοία) og bevart i kosmos. Han legg også fram to syn på tilhøvet mellom sjel og kropp (*De An.* § 38); dei som knyt sjela umiddelbart til den organiske kroppen, og dei som postulerer at ei eterisk, himmelsk og pneumatisk påkledning som omgir det ‘noeriske livsprinsippet’ (τὴν νοερὰν ζώην) er brakt fram for å beskytte sjela, tene den som fartøy og også opprette dei mellomliggjande banda mellom sjela og kroppen. Om ein skal følgje Finamore (1985:15) er det noeriske livsprinsippet den rasjonelle sjela, kledningane er liv og krefter immanente i kosmos som fartøyet tileignar seg på si nedstiging, for fartøyet i seg sjølv er eterisk<sup>249</sup>. Som me ser er Jamblikos sitt syn på sjelefartøyet nokså likt det me finn i Orakla, berre at det i dei sistnemnde er tenkt at fartøyet er gjort av dei himmelske sfærane.

Jamblikos hadde ein særskild grunn til å forfekte heilskapen og udøydelegdskapen åt sjelefartøyet. Som me alt har sett (*supra* s.61ff.) såg Jamblikos det som naudsynt at alle sjeler, sjølv dei som hadde stige opp til den noetiske sfære, måtte stige ned igjen før eller seinare<sup>250</sup>. Det var difor naudsynt at fartøyet var intakt slik at theurgen på ny kunne stige ned i det.

<sup>248</sup> Det er egentleg ‘dei eldste av prestane’ som hevdar dette, men det er ein gjennomgåande tendens i *De Ani.* til at Jamblikos legg fram sitt syn gjennom nettopp desse. jf. Dillon 1973:375

<sup>249</sup> Det er ein svært interessant parallell i *Protr.* s.13.25-16.10 til både den anagogiske livsinrettinga og den eteriske sfæren. Jamblikos viser først til at pythagorearane (eller Pythagoras sjølv) tenkte seg ein tofaldig natur for menneska; den eine er den me får ved vår inntrede i den generative, materielle verda, og den andre vår essensielle og guddomlege natur (jf. *Myst.* 290.8ff; 269.1ff). Sidan den materielle kroppen berre er midlertidig rådar han oss til å søke det guddomlege liv gjennom det intellektuelle liv. Kommunikasjon med gudane må opprettast gjennom bøn og påkalling, og ein må nå sin personlege demon (*Myst.* Bok IX), som reinsar sjela, frigjer den frå kroppen og leiar den mot gudane. Ved å plassere den beste tanke (ἄριστον νοῦν) som øvste leiar for sjela vil den gjere seg lik gudane. Og om me forlet kroppen og dreg til den eteriske sfæren, bytar vår menneskelege natur med den åt gudane og vel det udøydelege livet heller enn det døydelege, så vil me gjennom desse handlingane gjenopprette vår rang til den guddomlege ordning og gå inn i det guddomlege omløp (περίοδος). Korleis er så dette uttrykt i ein meir gjenkjenneleg jamblikansk sjargong? Den reinsande prosessen det er alludert til er meint å avvikle det tilhøvet som sjela har til kroppen, når dette er gjort (gjennom bøn, påkalling og kontemplasjon) er sjela fri til å sveve hen til den eteriske region der den nyt sin guddomlegskap. Med tanke på sjelefartøyet må ein forstå det slik at når alle lag av kosmisk materie er reinsa bort står berre den eteriske farkosten att, og det er på denne at sjela stig opp til den guddomlege, overkosmiske sfære der den truleg skil seg frå farkosten som vil fortsetje å eksistere i eteren som den ein gong kom ifrå (jf. *In Tim.* frg.84).

<sup>250</sup> Frg.5 *In Phaedonem*, som er henta frå Olympiodoros, ber fram i lyset eit paradoks sidan det her står at Jamblikos meinte at dei oppstigne sjelene for alltid vart i den noetiske sfæren. Dette rimar dårleg med det me finn i *De Ani.* § 26-30. Her har sjelen ulike føremål for nedstiging, og får ulike møte og erfaringar med kroppsleggjeringa. Når det er slik at nokre kjem ned for frelsing og reinsing, medan andre kjem for straff er det klårt at dei må ha gjort seg fortent til dette på eit tidlegare tidspunkt, dvs. under ei anna nedstiging. Olympiodoros ser også ut til å vere klar over denne inkonsistensen (Dillon 1973:243 comm. ad. frg.5). Ved nærare ettersyn ser det ut til at Jamblikos meiner at dei fullstendig reine og oppstigne sjelene aldri mistar kontakten med den noetiske sfæren, men dei må uansett stige ned att. Dette er i tråd med det me finn i *In*

Det ser dessutan ut til at Jamblikos tenkte seg at sjelefartøyet hadde ein særskild posisjon i nedstiginga åt sjela. I hans eksegeese om sjela (*De An.* §26.3-8 = Stobaeus 378) går han imot Plotin, Porfyrios og Amelios som tilskriv alle sjeler lik status og at dei alle stig ned ifrå den overhimmelske sjela til kroppen; *Timaios*, seier han;

[...] lest til å gjere sjela si første tilbliving (πρώτην ύπόστασιν) ganske annleis. Demiurgen sår dei blant dei høgare klassane, over heile himmelen, og inni alle elementa av universet. Difor vil den demiurgiske såinga av sjelene verte strekt ut blant dei guddomlege skapingane, og den første framstiginga åt sjelene vil bli til saman med den og vil vere mottakarane for sjelene.<sup>251</sup>

Såleis vil den Heile Sjela ta si stilling i heile universet, sjelene åt synlege gudar vil ta si stilling i dei himmelske sfærane og sjelene åt elementa i elementa. Og det er frå desse ulike stillingane at nedstiginga åt sjela finn stad. Spørsmålet er korleis ein skal forstå den ‘første tilblivinga’? I *In Tim.* frg.85 kjem det fram (gjennom Proklos) at Jamblikos såg den ‘første skaping’ (πρώτη γένεσις) i *Timaios* 41E som det same som Demiurgen si såinga av fartøya. Finamore (1985:62-64) har argumentert overbevisande for at ‘den første skapinga’ (γένεσις) er ulik frå sjela si ‘første tilbliving’ (ύπόστασις). Han jamstiller Demiurgen si såinga av fartøya med Demiurgen si såinga av sjelene blant dei høgare klassar. Såleis blir den ‘første skapinga’ forstått som såinga av sjela med sitt fartøy inn blant dei himmelske gudar. Det er ifrå denne posisjonen at sjela stig ned. At Jamblikos her snakkar om ‘dei høgare klassar’, skulle også minne oss om at såinga skjer innafor kosmos<sup>252</sup>. Den ‘første tilblivinga’, derimot, viser til sjela sitt hyperkosmiske opphav, der den er fri frå både fartøyet og den materielle kroppen<sup>253</sup>.

---

*Phaedrum* frg.7, der han ser ut til å meine at sjølv dei sjelene som har dvelt i den noetiske sfæren og skoda formene sin sanne natur stig ned i det skapte kosmos att. Men sidan dei enno har i seg minnet om sin opphavlege sfære vil dei vende seg bort frå det materielle og stig opp attende igjen. Dillon (ibid. ad loc.) samanliknar desse reine sjelene med bodhisatvaar som er blant menneska for å hjelpe dei fram til sanninga. Sjå også *Myst.* 272.4-11 der det også vert sagt at guden (demiurgen), når han først sendte ned sjela, så var det for at den skulle vende attende til han og vice versa. I *De Ani.* § 53 ser han ut til å stille seg bak οί παλαιοί som seier at sjela etter å ha blitt fri frå skapinga stig dei opp administrerar universet saman med gudane og hjelper englane med skapinga av dette samme univers. Dei stig altså ned igjen i kosmos.

<sup>251</sup> Πολύ δὲ διαφερόντως ἔοικεν ὁ Τίμαιος τὴν πρώτην ὑπόστασιν τῶν ψυχῶν ποιεῖν, τὸν δημιουργὸν διασπεύροντα περὶ πάντα μὲν τὰ κρείττονα γένη, καθ’ ὅλον δὲ τὸν οὐρανόν, εἰς ὅλα δὲ τὰ στοιχεῖα τοῦ παντός. Ἔσται δὴ οὖν καὶ ἡ σπορά ἢ δημιουργικὴ τῶν ψυχῶν διαιρουμένη περὶ τὰς θείας δημιουργίας καὶ ἡ πρώτη τῶν ψυχῶν πρόοδος συνυφισταμένη, μεθ’ ἑαυτῆς ἔχουσα τὰ δεχόμενα τὰς ψυχάς. *De An.* §26.3-8 = Stobaeus 378

<sup>252</sup> Heile bok I og II av *Myst.* er i grove trekk via til desse høgare (eller mellomliggjande) klassane som fungerer som immanente bindeledd mellom gudar og menneske.

<sup>253</sup> At sjela hadde eit overkosmisk, guddomleg opphav skulle no vere tilstrekkeleg understreka; jf. t.d. *Myst.* 269; 290)



Det ser altså ut til å vere tre stadium for sjela<sup>254</sup>; det fyrste er der den er overkomisk og fri frå fartøyet og skapinga; det andre er der sjela i sitt fartøy er sådd inn i rørslene åt dei himmelske gudane. Faktisk er det ikkje berre inn i dei synlege gudane at sjela vert sådd. Såinga finn stad blant alle dei høgare klassane, og ein må difor inkludere både englar, erkeenglar, heltar, demonar etc. At den skjer over heile himmelen skulle også vise til at den går føre seg både i den sublunære sfæren og den som er over denne. Såinga inn i kosmos vil seie at sjela med sitt fartøy får ein tilmålt stad og ein tildelt leiar. Det er frå denne tildelte 'leiarguden' at sjela i sitt fartøy stig ned til den materielle og skapande sfæren, som er det tredje stadiet for sjela.

Tanken om at sjela vart tildelt ein eigen leiar under si nedstiging til den skapande sfæren må sjåast i lys av Jamblikos sitt syn på den 'personlege demon'<sup>255</sup>. Denne demonen var tildelt oss som ei samansetning av heile kosmos og heile mangfaldet av liv og lekam i det. Sjela går i si nedstiging gjennom desse ulike formene og tileignar seg ein del av dei alle og slik står demonen som ein korrespondent til alle dei ulike delane i oss. Denne demonen står som eit førebilete for oss alt før sjelene stig ned i skapinga. Med det same sjela har valt ein demon som sin leiar står den over den som fullendar av sjela sine kosmiske føremål, og når sjela stig ned i kroppen bitt demonen den til denne. Demonen styrer våre handlingar og nærer vår fornuft ved at den overbringer til oss det fyrste prinsipp. Demonen står som leiar for oss inntil det punkt der me byrjar praktiseringa av den heilage theurgien og får ein gud som vaktar for sjela vår. Demonen vik då anten til sides eller innordnar seg etter guden sin vilje (*Myst.* IX, 6). Jamblikos understrekar at den demonen som styrer oss er ein og særeigen for kvar einskild sjel (ibid. IX, 7) og at den er tildelt oss av den eine mektige gud<sup>256</sup> (Demiurgen) ifrå byrjinga av skapinga. Målet for sjela var å sameine seg med denne guden, men først måtte den identifisere sin personlege demon. Denne vart synleggjort av Demiurgen gjennom dei theurgiske rita (ibid. IX, 9; 283.14-284.5). Som Shaw (1995:219) seier, så handla demonen på vegne av guden inntil sjela hadde innsett grensene åt den og kunne strekke seg oppover og sette guden som sin leiar. Såleis handla sjela sin fridom, i fyrste omgang, paradoksalt nok om identifisering med sin personlege demon.

Som eit slutt punkt kan det nemnast at måten Jamblikos tildelar sjela og fartøyet ein særskild 'leiar' i nedstiging harmoniserer med slik han tenkjer seg oppstiging. I *De Anima* § 49 (Stobaeus 457.20) seier han;

---

<sup>254</sup> Sjå Finamore (1985) side 88-91 for det som følgjer.

<sup>255</sup> Både ó ἰδίος δαίμων og ó οἰκεῖος δαίμων er nytta. Begge har i tyding i retning av 'personleg' eller 'særeigen'.

<sup>256</sup> τὸν κύριον θεὸν (*Myst.* 283.14)

Timaios åt Platon løftar derimot sjelene i deira oppstiging liksom dei vart sådd på ulikt vis av Demiurgen; nokre inn i sola, andre inn i jorda, utan at nokon overskrid den staden som vart tildelt dei i den demiurgiske såinga.<sup>257</sup>

Tanken verkar å vere at sjela i si oppstiging vender attende til den staden (eller guden) som den fekk tildelt i demiurgen si utsetjing. I *Myst.* I, 17-19 seier Jamblikos at også dei himmelske gudane har kroppar (dvs. dei himmelske lekam, sol, måne etc.), berre at dei eksisterar uavhengig av desse i den *noetiske* sfæren. Dei omfamnar kroppen heller enn at den omfamnar dei. Lekamen åt gudane (og dei høgare klassane) er deira fartøy. Slik sjela sameinar seg med den guddomlege sjela så sameinar også fartøyet seg med det guddomlege fartøyet. Sidan kvar gud er lenka til ein serie av høgare gudar kan sjela åt theurgen ,når den først har stige opp til sin leiargud, knyte seg opp til kva som helst av dei høgare gudane i serien (Finamore 1985:131-132).

#### V.4.2.1. Å ikle seg Guds skapnad; sjelefartøyets rolle som bindeledd mellom kropp/ sjel, og sjel/gud.

Til sist vil me vurdere ein påstand framsett av Dodds (1963:314). Han konstruerar nemleg ein dikotomi mellom den greske teorien om sjelefartøyet (eller ‘astralkroppen’) og den magiske, hermetiske og gnostiske teorien på den eine sida. Den greske teorien forklarar astrallekamen som eit bru mellom sjel og kropp og noko som er tildelt alle sjeler, anten som permanent eigedom eller noko tileigna gjennom nedstiginga til naturen. Den magiske, hermetiske og gnostiske teorien ser derimot farkosten som ei bru mellom gud og menneske, der farkosten er ein slags kledning ein tar på gjennom initiasjon. Dette vil seie å ikle seg gudane sin skapning.

Den sistnemnde teorien, den hermetisk-gnostiske, ber ein umiskjenneleg likskap til den tanken Jamblikos sett fram i *Myst.* 41.10-13, og likskapen denne passasjen igjen ber til *CH* XIII,3 som er Dodds si kjelde. Her fortel Hermes Trismegistus til sin son Tat korleis han gjennom eit syn frå Gud gjekk ut av seg sjølv og inn i ein udøydeleg kropp. Igjen, i XIII,14 skil Trismegistus ut to lekam, eit sanseleg, gjenstand for død og forvitring, og ei udøydeleg

---

<sup>257</sup> Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Τίμαιος ἥπερ ἐσπάρησαν διαφορόντως ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ, ἄλλαι μὲν εἰς ἥλιον, ἄλλαι δὲ εἰς γῆν, ταύτη καὶ τὴν ἄνοδον αὐτὰς ἀνάγει, μὴ ὑπερβαίνουσιν τὸν ὅπον τῆς οἰκίας ἐκάστην πρὸς τῆς δημιουργικῆς καταβολῆς. *De An.* § 49, Dillon = Stobaeus 457.20-23

som er født guddomleg. Eit kan hende endå meir skildrande døme får ein i *CH* X.16-18. Når ein forlèt kroppen stig sjela opp til sin eigen stad og er skild frå anda medan *nous*, som det høgste og guddomlege elementet i oss, frir seg frå sine påkledningar (ένδύματα) og ikler seg ein eldfull lekam (ibid. p.16). Det er først når ein har frigjort seg frå den jordlege lekamen at *nous* kan ikle seg sin eigen eldfulle kledning (χιτώνα), som den jordlege lekamen elles ikkje ville tåle. Me ser også her (ibid. p.17) at *nous* ikkje er direkte relatert til kroppen, men nyttar sjela som ei innfatning. Sjela, som sjølv er guddomleg, nyttar igjen anda som innfatning. Tanken er at kvar går til sitt etter døden. Det er elles i *CH* mange referansar<sup>258</sup> til sjela (og *nous*) sine mange materielle kledningar som tyngjer den ned i si nedstiging til naturen på same vis som det er tenkt at den kler dei av seg igjen i oppstiginga.

I den nemnde passasjen i *Myst.* (41.10-13) bytar også mennesket ut sitt eige liv med det guddomlege gjennom eit 'sælt syn'. Det same finn me i 270.6-14, der sjela er sagt å bli løfta over den kosmiske ordninga og banda åt lagnaden. Dette gjer ein gjennom å følgje det høgste elementet i oss som er heva over naturen og den konstante skapinga. Ein bytar sitt jordlege liv for eit anna der ein tar del i det udøydelege livet åt gudane. Jamblikos presenterar også theurgien som eit slikt dobbelt aspekt. På den eine sida er det ritual utført av menneske, men på den andre sida er det også ei handling utført av gudar. For gjennom dei heilage symbola som berre gudane kjenner vert theurgen løfta opp og i stand til å oppta skikkelsen (σχήμα) åt gudane (184.1-10). Dette er også tanken som ligg bak Jamblikos sin teori om divinasjon. I den mest fullendte form for divinasjon er personen fullstendig avskoren frå seg sjølv. Dei bytar sitt liv med eit meir guddomleg som dei er fullt og heilt besett av (110.12-111.2). Det som ser ut til å gjere oss i stand til å ta imot guden er nettopp sjelefartøyet. Gjennom å reinse den skinande anda i oss (αύγοειδος πνεύματος), sjelefartøyet, vert den gjort til ein mottakar for gudane si lynande stråling (125.4-7). Jamblikos gjer det klårt at all divinasjon er innretta etter ei særskild kraft kalla 'påkalling av lyset' (φωτὸς άγωγή)<sup>259</sup>. Dette fenomenet har igjen ein særskild innverknad på sjelefartøyet;

Denne [påkallinga av lyset] lyser på eit vis opp det eterliknande og skinande fartøyet som omgir sjela med eit guddomleg lys. Frå dette fartøyet tar dei guddomlege framtoningane, som er satt i rørsle ved gudane sin vilje, kontroll over dei imaginære kreftene i oss. For heile livet åt sjela og alle kreftene ibuande i den rører seg i samsvar med gudane, enn kva vis leiarane åt den ynskjer.<sup>260</sup> (*Myst.* 132.9-14)

<sup>258</sup> Sjå mellom anna I.25; III.2; VII.2-3;

<sup>259</sup> Dette er også kalla φωταγωγή og er kjent frå dei magiske krinsane. Sjå t.d. *PGM* IV, 955 og 1105.

<sup>260</sup> Αύτη δή που τὸ περικείμενον τῆ ψυχῆι αίθερωδες καί αύγοειδες ὄχημα έπιλάμπει θείω φωτί, έξ ού δὴ φαντασίαί θείαί καταλαμβάνουσι τὴν έν ήμιν φανταστικήν δύναμιν, κινούμεναι ύπό τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν.

Denne prosessen skjer anten gjennom gudane si nærvære i sjela eller ved å kaste sitt lys på den. Det er i alle fall klart at den kontakt som blir oppretta mellom gudar og menneske er heilt og fullt på gudane sine premiss. For å kunne skode gud må ein gjerast lik gud. Når guds stråling lyser opp sjelefartøyet og fyller sjela med sitt lys tar gud kontroll over vår evne til å førestille oss og gjer oss såleis i stand til å skode seg sjølv. Den har i alle tilfelle satt til side sjela sitt ordinære liv i byte med sitt eige guddomlege.

Når det gjeld dei gnostiske rørslene er nok påstanden til Dodds passande. Kledningen er stort sett forstått som den jordiske lekam som held sjela, den guddomlege gneisten, fanga og som ein må gjere seg av slik at ein kan vende attende til sitt guddomlege opphav<sup>261</sup>. I det gnostiske *Philipsevangeliet*<sup>262</sup> er det snakk om ein 'lysdrakt' som ein ikler seg for å gjere seg usynleg for dei himmelske administratorane. Ein blir lik lyset sjølv og vert dregen mot det. Det er elles også snakk om den forvandlinga som skjer ved inntak av vinen i eukaristen, der ein tar på seg skikkelsen åt det perfekte menneske. Det same skjer i den gnostiske dåpen i dette evangeliet; ein legg av seg ein drakt (den menneskelege) og ikler seg den guddomlege drakta åt Kristus<sup>263</sup>. Nokre meir spesifikke allusjonar til eit sjelefartøy ser det ikkje ut til å vere. Det er likevel ei interessant referanse til Jesus som blir løfta opp til den evige og fullstendige sfæren av ein slags andleg (pneumatisk) lekam som vert sendt ned til han av Kristus<sup>264</sup>.

Me skulle ut ifrå dette kunne slutte oss til at Jamblikos, i tråd med hermetiske lære, såg sjelefartøyet som både eit bru mellom kropp og sjel, men samstundes også eit bindeledd mellom gudar og menneske. I den theurgiske handlinga vart sjelefartøyet opplyst av ei guddomleg stråling lik gudane sjølv. Dette lysande fartøyet var for sjela den strålande kledningen åt gudane. I motsetning til den gnostiske og hermetiske tanken, derimot, er sjelefartøyet noko som er permanent ved sjela og ikkje noko ein tileignar seg ved ein gitt augneblink. Me har på den andre sida også sett at dei hermetiske traktatane også forstår sjela sin pneumatisk kledning som både eit naudsynt bindeledd mellom gud og menneske, og det som held sjela avskild frå kroppen, men med ei hovudvekt på den fyrste forståinga.

---

<sup>261</sup> Ὅλη γὰρ ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς καὶ πᾶσαι αἱ ἐν αὐτῇ δυνάμεις ὑποκείμεναι τοῖς θεοῖς κινουῦνται, ὅπως ἂν <οἱ> ἡγεμόνες αὐτῆς ἐθέλωσιν. (*Myst.* 132.9-14)

<sup>262</sup> jf. *FTh.* 47.16; *Th.* 6.25; St. Irenaeus av Lyon *Mot kjettarane* 1.30.3; *IrPt.* 1.5.5; *GPh.* 21.21; *Bth.* 143.35

<sup>263</sup> *GPh.* 69.5-7; 86.14-23; 90.22-33; 107

<sup>264</sup> Layton 1995:347 n. 86d

<sup>264</sup> I *Philipsevangeliet* vert det lært at Jesus vart fødd av ei jomfru gjennom Gud, og at han var reinare og visare enn alle andre menneske. Kristus, derimot, steig ned i Jesus frå den guddomlege sfæren på eit seinare tidspunkt. Og han forlot også Jesus før hans korsfesting, men sendte difor ned i han ei særskild kraft som løfta han opp.

### V.4.3. Den rituelle anagôgê

Lewy (*passim.*) kallar ἀναγωγή for kaldearane sitt hovudsakrament, altså theurgien sitt hovudritual. Det innebar sjela si udøydeleggjering og oppløfting til den noetiske eld. Lewy presenterar dette endelege ritualet som ei form for *rite de passage* der neofyten<sup>265</sup> gjennomgår ein symbolsk død som skil sjela frå lekamen og til sist løftar den opp til sitt guddomlege opphav. Etter dette ritualet vil ikkje sjela åt neofyten lenger vere bunden til det jordlege, men er snarare gjenfødd til eit overmenneskeleg liv. Fruktene av denne udøydeleggjeringa vil han derimot ikkje hauste før etter at sjela for siste gong forlét lekamen (Lewy 1978:211). Dei vil då dvele i dei *noetiske* sfærane og er ikkje blant dei i den store hopen som er underlagt lagnaden, som Orakla seier<sup>266</sup>. I dei skrifter me har overlevert ifrå Jamblikos seier han ingenting spesifikt om dette ritualet som markerte den spirituelle kulminasjonen for theurgien. Han seier likevel, som nemnd ovanfor, at målet for theurgien er sjela si oppløfting til den *noetiske* eld og at dette skjer gjennom særskilde *anagogiske* ritual. Fragmenta av Orakla gjer oss heller ikkje mykje konkret med tanken på å rekonstruere eit ritual. Terminologien, derimot, finns her, og med den konteksten dei nyplatoniske kommentatorane gjer er det mogleg å ane konturane både av dette særskilde ritualet og andre praksisar sett i samanheng med Orakla. Sjølv om Jamblikos ikkje legg ut om dette særskilde ritualet og me ikkje veit korleis han praktiserte eller rekommanderte det, er det absolutt naudsynt at me i korte og grove trekk gjer greie for korleis det kan ha arta seg for dei seinare theurgar og nyplatonikarar<sup>267</sup>. Me vil fyrst sjå på det praktiske aspektet ved ritualet før me går over på det teoretiske<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> Lewy talar om theurgen (el. den som skal få sjela reinsa og oppløfta) som ein neofyt som går gjennom ein initiasjon og vert fødd på ny som ein ny. Eg vel å nytte omgrepet 'neofyt' tilliks med Lewy då det skildrar den sjelelege omveltinga som følgjer på ei slik oppløfting. Samstundes gjer eg merksam på at å nytte desse omgrepa også er å tvinge ein tradisjonell religionshistorisk terminologi ned på eit fenomen der den kan hende er litt misvisande. T.d. føreset 'neofyt' ei passiv haldning, og det er slett ikkje noko sikker informasjon som seier at theurgien inntil det sentrale sakrament ikkje var eit personleg initiativ.

<sup>266</sup> *Chald. Orac.* 153 "οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί." 'For theurgar fell ikkje inn i hopen av dei som er underlagt lagnaden'.

<sup>267</sup> Eg ser det som føremålstenleg å skape ei tydingsnyanse mellom termane 'theurg' og 'nyplatonikar'. Sjølv om dei ofte gjekk hand i hand (slik som t.d. i tilfellet Jamblikos og Proklos) er det likevel ein markant skilnad på filosofen og theurgen Proklos og theurgen og undergjeraren Maximos – eller keisar Julianos.

<sup>268</sup> For det som fylgjer har eg i det store og heile basert meg på Lewy, kap. III, s.177-226 og Majercik (1989) s.33-45.

### V.4.3.1. Praktisk Aspekt

Som me har sett var reinsinga ein naudsynt førebuaende praksis før sjølv hovudritualet. Det handla i fyrste omgang om reinse sjelefartøyet som var bindeleddet mellom sjela og det guddomlege<sup>269</sup>. Fartøyet var på si nedstiging gjennom sfærane blitt nedtynga av materie og gjort ute av stand til å heve sjela opp attende til den noetiske sfæren. Av denne grunn var det viktig at fartøyet vart reinsa og styrka gjennom særskilde materielle offer som korresponderte med fartøyet sin materielle tilstand. Først når dette var gjort ville sjela si oppstiging bli mogleg (Sjå Lewy 1978:178; 184; 230)<sup>270</sup>. Denne perioden var prega av asketisk livsførsel, truleg ikkje mykje ulik den praksisen Jamblikos viser til i tilfellet med profetane som førebur seg til divinasjon. Jamblikos nemner elles også den reinsande effekten av bøn (*Myst.* 238.6ff), og me kan anta at det i tillegg til dette også vart nytta dei fleste theurgiske rita (Majercik 1989:37). Neofyten vart gjennom dei innleiande rituala sete i ein åndeleg, mental og fysisk tilstand som gjorde han mest mogleg mottakeleg for å skode det guddomlege. Korleis dei var sett i saman og om alle vart nytta før ei kvar *anagoge* er usikkert. Slik Jamblikos set det fram (*Myst.* V.18 og V.20,228.5-10) er det tydeleg at theurgen gjennomgår ein rituell progresjon som står i høve til hans åndelege progresjon; den overkosmiske sameininga med det guddomlege er ikkje oppnåeleg for alle, verken dei som byrjar med theurgi eller dei som er på eit mellomliggjande nivå. Berre dei som meistrar theurgien fullt ut etter mykje strev og seint i livet vil kunne nå dette målet. Dette er altså noko som skjer over eit langt tidsrom.

Etter den innleiande reinsinga følgde ei rite som symboliserte den lekamlege døden; neofyten vart bedt om å leggje seg på bakken og dekke til heile kroppen utanom hovudet sidan dette vart sett som bustaden for den rasjonale sjela<sup>271</sup>. Han vert no rekna som daud og offer vert utført for vedkommande. Det som så følgjer er den rituelle skiljinga av sjela frå kroppen og sjølv oppløftinga til den noetiske eld på solstrålane. Sjela åt neofyten (el. initianten) vart først mana fram av theurgen som fylte rolla som ein slags forrettar. Dette vart gjort ved hjelp av påkallingar og formaningar<sup>272</sup>. Deretter påkallar neofyten dei tre

---

<sup>269</sup> Sjå *Myst.* 125.3-6 for Jamblikos si referanse til dette.

<sup>270</sup> Psellos (som me har denne informasjonen ifrå) seier (*Comm.*, 1132 A, *apud* Lewy s.178 n.4) at Kaldearen trur "at sjela vert reinsa gjennom steinar, urter og trylleformularar og vert såleis meir 'skodd' for oppstiging." ὁ δὲ Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησὶν ἡμᾶς ἀνάγεσθαι πρὸς θεόν εἰ μὴ δυναμώσομεν τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν· οἷεται γὰρ καθάρεσθαι τὴν ψυχὴν λίθοις καὶ πόαις καὶ ἐπωδαῖς, ὡς εὐτροχὸν εἶναι πρὸς ἀνάβασιν.

<sup>271</sup> Denne oppfattinga stammar frå Platon, *Timaios* 70a. Sjå Lewy 1978:205 n.121

<sup>272</sup> Syrianos seier (Proklos *Rp.* I. 18f; *apud* Lewy s.207 n.128) at separasjonen av sjela frå kropp kjem til gjennom heilage rite; ἱεραῖς μεθόδοις χρώμενος ἔπραξεν. Syrianos samanliknar også den Kaldeiske *anagoge* med begravelsesrita som den homeriske Akilles utfører under gravferda til Patroklos (*Iliaden* XXIII, 192 f.). Akilles er forrettaren som utfører rituala; påkallar vindane og heller drikkoffer på likbålet til Patroklos med det

‘herskarane’ (Lewy 208) av dei mystiske strålane<sup>273</sup> og eit lys vil openbare seg for han, strøymande ned ovanfrå og strekkjer seg tilsynelatande uendeleg. Neofyten vil nå ‘inhalere’ den guddomlege substansen i lyset gjennom særskilde pusteteknikkar og la seg fylle heilt av den<sup>274</sup>. Han vil ha ei kjensle av at solstrålane dreg sjela oppover og sameinar den med den kosmiske harmoni. Denne prosessen vert følgd av theurgen saman med englar som løftar sjela oppover. Også her vil det rituelle elementet bli oppretthald ved synging av hymner, framseiing av bønner og messing av *voces mysticae/magicae*. Ei anna moglegheit, (Majercik 1989:38), er at neofyten medverkar sjølv også til å setje fri sjela gjennom dei nemnde pusteøvingane og ikkje berre til sjølv oppløftinga.

Nokre av fragmenta av Orakla tyder på at det var ein særskild mystikk rundt den rituelle inhaleringa av lyssubstansen. I frg.124 vert det sagt at “*Dei som driv ut sjela ved innanding er fri*”<sup>275</sup>. Innandinga skulle altså lausrive sjela frå kroppen. Det var også tenkt at englar assisterte denne oppstiginga åt sjela (saman med theurgen sjølv) “*ved å gjere sjela skinande av eld.*”<sup>276</sup>. Dei forårsaka også eit skilje frå materia ved å “*lindre/løfte (sjela) med ein varm ande*”<sup>277</sup>. Verd å merkje seg her er at Jamblikos i sin diskusjon om divinasjon (*Myst.* 112.8-10) nemner at det største synet for mediet (τῶ θεαγωγούντι) er den synleg anden (πνεῦμα) som stig ned. Kan hende er dette ein referanse til den ‘varme anden’ åt englane<sup>278</sup>? Proklos – som har overlevert fragmentet – seier at ‘den varme anden’ er ei overlevering eller deling (μετάδοσις) av liv. Jamblikos viser også til at englane i sin epifani utstrålar eit lys som gjer lufta uthaldeleg varm, slik at det er mogleg for theurgen å nærme seg den. Han set derimot det

---

føremål å reinse sjela, skilje den frå kroppen og løfte den opp. Patroklos, på si side, er neofyten som skal initierast i det “kaldeiske mysteriet” og har følgeleg gjennomgått den symbolske begravinga (jf. Lewy s.184-186; 206-207).

<sup>273</sup> Dette vil seie Aion – Helios/Sola – Månen, som herskar over høvesvis den empyriske/noetiske, eteriske og hyliske sfæren. Faderen manifisterar lyset sitt gjennom den “sjølvmanifisterte” Guden Aion som igjen formidlar lyset vidare til Helios/Sola som til slutt bringer det ned til den sublunariske sfæren der lyset vil blande seg med strålane åt den stigande sjela åt theurgen (Lewy 137-144).

<sup>274</sup> Eit kaldeisk orakel (Frg. 97) seier at sjela er i ein slags berusa tilstand under sameininga med Gud; “*<i det dei flyg opp> vil sjela åt døydelege presse Gud inn i seg sjølv. Og når den ikkje held noko døydeleg er sjela fullstendig berusa av Gud. Difor skin ho i harmonien under kor den døydelege lekamen er til.*”

“*<ἀμπαμένη> ψυχὴ μερόπων θεὸν ἄγχει ἐς αὐτήν, <κ’> οὐδὲν θνητὸν ἔχουσα ὅλη <θεόθεν> μεμέθυσται ἄρμονίαν αὔχει γάρ, ὕφ’ ἧ πέλε σῶμα Βρότειον.” (Orac. Chald. frg.97; Majercik)*

<sup>275</sup> “*ψυχῆς ἔξωστίρες ἀνάπνοοι εὐλυτοί εἰσιν.*”

<sup>276</sup> Frg.122 “*τὴν ψυχὴν φέγγουσα πυρί...*”. I følgje Proklos lyste englane opp sjela (eller fartøyet) på alle sider og fylte den med rein eld (*Exc. chald.* I; 192, 13-17 Pitra, *apud* Majercik s.94).

<sup>277</sup> Frg.123 (i forlenginga av frg.122) “*...πνεύματι θερμῶ κουφίζουσα...*” Jamblikos nemner også englane si kraft til å løyse dei materielle banda (*Myst.* 82.4-5), og han seier også at sjela kan stige like opp til den same rang som englane (*ibid.* 69.6-9). Dette har han mest truleg ifrå Orakla; Frg.136 seier at den som lev eit sant heilagt liv vil ‘skine som ein engel og leve i krafta’. Frg.137 som berre lyd “*...i den angeliske ordning...*” (“*...ἀγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ...*”). Olympiodoros tolkar det slik at sjela åt theurgen som sjølv etter å ha stige opp til den noetiske sfære må stige ned att, men då i dei angeliske rekkjer (*In Phaedonem*, 149 [64, 2-5 N] W. *apud* Majercik 100-101).

<sup>278</sup> Mediet (ein kan moglegvis forstå dette som theurgen?) er også råda til å bli styrt av den og vere ‘mystisk lydige’ mot den (*Myst.* 112.9-10).

angeliske elden opp imot den guddomlege elden som er av ein slik art at mennesket ikkje kan uthalde den eller inhalere den, men fell i ei slags transe og er tilsynelatande avskoren frå sin normale pust (*Myst.* 86.7-10). Jamblikos seier som sagt også at den menneskelege sjela ikkje kan leve høgare enn rangen åt englane og kan hende er det då meir forståeleg at den varme pusten som englane fyller sjela med også er sjølv livet. Ein lyt også ha i tankane tydinga bak ‘sjel’ og ‘ande’ som nettopp er ‘å puste’ (jf. *supra* s.101) og ein kan enkelt førestille seg at det har vore ein sterk symbolikk rundt andedrettet.

Shaw (1995:224), basert på Psellos, har sett fram ein tanke om at når mennesket i sitt møte med den guddomlege eld er kutta av frå si normale anding så er det eigentleg eit uttrykk for at sjela byrjar å puste på eit ikkjelekamleg vis. For å inhalere dei guddomlege lysstrålane er ein avhengig av ein “*skinande kropp*” (ἀνυοειδὲς σῶμα) – altså sjelefartøyet. I si utgreiing om divinasjon forklarar Jamblikos at det guddomlege lyset lyser opp fartøyet og at det herifrå kjem heilage syn som tek kontroll over vår evne til førestilling, dvs. vår fantasi. Det er gjennom denne særskilde lekamen at kommunikasjon med gud vert etablert. Det at fartøyet er kalla både eterisk og lysande (*Myst.* 132.10; 239.7-8) og samstundes pneumatisk (*Myst.* 125.5; 198.12; 239.8) kan tyde på at det er eit samsvar mellom pust/pusteteknikk og visualiseringa. Gjennom ei særskild form for anding kunne sjela bli overført til fartøyet som førte oppover. Lenka her er at den varme anden (*pneuma*) som sjela pustar inn er sollyset, og sola er i sin tur identifisert med den eteriske sfæren – altså det same stoff som fartøyet. At det vart praktisert ei slik pusteøving i theurgien verkar endå meir truleg om ein ser til Mitrasliturgien. *Papyri Graecae Magicae* IV.538-41 lyd følgjande;

“Trekk inn anden frå (sol)strålane, tre gonger så mykje som du maktar, og du skal sjå deg sjølv bli løfta opp, stige opp til høgden så det verkar som om du er midt i lufta. Du vil ikkje høyre noko verken frå menneske eller andre levande vesen, heller ikkje vil du i den stunda sjå noko av døydelege verksemder på jorda, men heller skal du sjå alle udøydelege ting.”

Faktisk er det ganske mange likskapar mellom Mithrasliturgien og den kaldeiske *anagoge* (jf. også *PGM* 475-530). Også Mitrasliturgien er retta mot sola, i dette tilfellet Helios Mitras. Openbaringa kjem gjennom ein erkeengel. Det er snakk om å gjennomgå ein symbolsk død og bli født på ny som udøydeleg. Om å få den heilage anden i seg sjølv til å puste slik at ein med udøydelege augo kan skode den heilage elden som Aion rår over. Det er sjølv sagt ein fare ved å trekke for tette parallellar, men tilliks med andre magiske tekstar i *PGM* er Mithrasliturgien med på å lette vår forståing av den theurgiske kultus.



Dei døydelege som har vore i nærleiken av den guddomlege elden og forstått Faderens verk vil “kvile i Gud, i det dei dreg inn dei sterke flammene som kjem ned frå Faderen. Frå desse flammene, som dei kjem ned, plukkar sjela den sjelenærande blomen av eldfulle frukter”<sup>279</sup>. Dette er som Majercik antyder (1989:38) på eit høgare nivå i oppstiginga. Her er ikkje lyset eller elden berre ei form for symbolsk rusdrikk som theurgen tek til seg. Flammene leier sjela opp til si kvile i Gud, Aion. Frå desse noetiske flammene er det mogleg for sjela å nå til sjølve den empyriske blomen, som er den same som ‘tankeblomen’ (ἄνθος νοῦ). Når sjela så har plukka sjølve ‘tankeblomen’ vert den lagt til kvile i Gud, Aion. Majercik (ibid. 191) foreslår at denne kvila førebur ‘tankeblomen’ på kontemplasjon av den Høgste Gud, Faderen, Den Eine.

#### V.4.3.2. Teoretisk Aspekt

Som me har sett vart det tenkt at solstrålane forårsaka sjela si oppstiging. Dei var ‘kanalar’ til den noetiske sfæren. Men dei fungerte ikkje berre som kanalar oppover, men også nedover. Det var altså eit samsvar mellom sjela si oppstiging og nedstiging. Eit orakel seier (frg.110) at ein skal søkje den kanalen (ὄχετόν) som sjela steig ned gjennom, og eit anna (frg.115) oppmodar om å haste mot lyset og Faderens strålar kor ifrå sjela er sendt. Den rituelle oppløftinga kulminerer i det sjela nærmar seg sentrum av sola som fullendar reinsinga av sjelefartøyet. Sjelefartøyet er som sagt av det same eteriske stoff som solstrålane<sup>280</sup> og, som me såg i undersøkinga av sjelefartøyet så følgde fartøyet sjela til den eteriske sfæren, men det markerte punktet der sjela hasta vidare mot dei noetiske og meir einskaplege sfærar.

Lyset frå sola – som herskar av den eteriske sfæren – var berre ei vidareformidling av det noetiske lyset som kom ifrå Aion, som i sin tur manifesterte lyset som kom frå Faderen. Nedst regjerte månen som leiar for den materielle og generative sfæren, den bringa lyset frå

---

<sup>279</sup> *Chald. Orac.* frg.130 “ἐν δὲ θεῶν κείνται πυρσοὺς ἔλκουσαι ἀκμαίους ἐκ πατρόθεν κατιόντας, ἀφ’ ὧν ψυχὴ κατιόντων ἐμπυρίων δρέπεται καππῶν ψυχοτρόφον ἄνθος.”

<sup>280</sup> Aristoteles var den fyrste som sette fram tanken om eit høgare element enn dei fire andre som han kalla eter – dette var det fyrste element. Jamblikos foreslår det eter som eit femte element i *Theol. Arith.* 34,13. Julian Apostaten, i *Orasjon IV, Hymne til Kong Helios* 132C, postulerar ein femte substans som vaktar og held saman kosmos. Kulminasjonen av denne substansen er strålene åt sola; “...ὕπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὗ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν ἀκτὶς ἀελίου,...” Julian si kjelde er Jamblikos (sjå Finamore, 1985:159 n.29). I *Orasjon V, Hymne til gudanes Mor* nemner han (172A) også dei “*oppløftande strålene åt sola*” (...τὰς ἀναγωγούς ἀκτῖνας ἡλίου.) og (172D) dei kaldeiske mysteria som feirar Guden med Sju Stråler som løftar opp sjelene åt menneska (...τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευεν, ἀνάγων δι’ αὐτοῦ τὰς ψυχάς,...).

sola ned til jorda. Som Orakla seier;“...*flammane som kjem ned frå Faderen.*” (frg.130) For å nytte ein reisemetafor kan ein seie at sjela på denne måten kunne ‘sigle’ i sitt eteriske fartøy på den kanalen som solstrålane danna. Vel i hamn i sola/Helios ville sjela gå i land og fortsetje si overhimmelske ferd mot Den Eine, driven fram åleine av sitt skodande element, nous, ‘tankeblomen’ det eine.

Finamore (1985:135-144) har med utgangspunkt i *Tale IV* og *V* av Julian Apostaten freista å finne fram til Jamblikos si samansmelting av dei kaldeiske og nyplatonske systema<sup>281</sup>. Jamblikos gjorde om dei tre kaldeiske sfærane empyrisk, eterisk og hylisk, til noetisk, noerisk og synleg – slik er det i det minste Julian delar det inn (*Tale IV*, 132C-D). I kvar av desse sfærane er det eit ‘sol’ eller ein ‘monade’<sup>282</sup> eller ‘herskar’; i den synlege er det sola, i den noeriske Helios og i den noetiske Den Eine. Julian jamstiller den kaldeiske Aion med den nyplatonske Eine noko som må kunne seiast å vere belagt hjå Jamblikos i *In Tim* frg.61 der Aion kviler i det Gode og er såleis ei horisontal utbygging av den Eine. Denne er kalla ‘den som er alltid’ (τὸ ἀεὶ ὄν) av Jamblikos (*In Tim* frg.29).

Helios er for Jamblikos den guddom som rår over den *noeriske* sfæren. Han skrid ut ifrå Den Eine/Aion som ein vertikal emanasjon (*Or.* IV, 132D,141D-142A, 144D, 156CD), og regjerar over dei noeriske gudane (ibid. 133B-C, 138C, 156D). Julian seier også at Helios er Demiurgisk (ibid. 132D, 141C) noko som går ut ifrå hans posisjon som tredje instans i den *noetiske* triaden. Tredje instans er som kjent (*supra* om Demiurgen) nous og er demiurgisk. Demiurgen er også den som ‘held i seg den *noetiske* sfæren som eit heile’ (*In Tim.* frg.34).<sup>283</sup> Helios er også Zeus, og Zeus er Demiurg (*Or.* IV, 143D og *In Phaedr.* frg.3). Som Demiurg er Helios skapar av heile det synlege og sanslege univers og alle synlege gudar inkludert Sola. Det er gjennom Sola at Helios formidlar sine noetiske stråler ned til verda. Sola er den synlege manifestasjonen av Helios og har i seg krafta frå han. Sola er igjen leiar for alle dei synlege gudane og er midtpunktet blant dei. Finamore (1985:138) kallar difor dei synlege gudane for horisontale emanasjonar av Sola (jf. *Or.* IV, 156D-157A).

Sjela er i utgangspunktet knytt opp til ein av dei himmelske gudane, men sidan alle gudane er emanasjonar frå, og får si kraft ifrå, Sola og den igjen får si kraft ifrå Helios, så er det han (Helios) som eigentleg har krafta til å løfte opp sjela. Som Julian seier så frigjer

---

<sup>281</sup> For Jamblikos som kjelde til Julian sine skrifter sjå Finamore (1985) s.159 n.29

<sup>282</sup> I *Theol. Arith.* 3.12-14 er monaden identifisert med reint lys og skal seiast å vere solliknande og herskande og med tanke på kvar å ein av desse liknar den Gud; “...ὡς φωτὸς καθαρῷ κυριωτάτης πάντων ἀπλῶς οὐσης, καὶ ἡλιοειδοῦς καὶ ἡγεμονικοῦ, ἵν’ εἰσὶν καθ’ ἕκαστον τούτων τῶ θεῶ,...”

<sup>283</sup> Som Finamore merkar (1985:37) så seier ikkje Julian eksplisitt at Helios er Demiurgen, men han identifiserar han med Zeus. Jamblikos jamstiller Helios og Zeus noko som kjem fram ut ifrå Makrobios, *Saturnalia* I.23 (Sjå Finamore (1985) s.137 samt n.38 *ad loc.*

Helios sjelene frå kroppane og leiar dei til den noetiske sfæren. Han reinsar dei med sitt lys og bringer dei til sitt mål (Finamore 1985:140).

I *Tale V – Hymne til Gudanes Mor* – inkorporerer Julian to guddomar til; Kybele og Attis. Kybele er ei noetisk gudinne, mor til dei noeriske gudane, og difor også mor og kone til Zeus/Helios (*Or. V*, 166AB, 179D-180A). Ho eksisterar likevel på same plan som Helios (Finamore (1985:140)). Ho overfører den noetiske krafta (eller dei noetiske prisnipa) til dei noeriske gudane som er hennar born. Attis er derimot ein noerisk gud som er underlagt Helios. Der Helios er meister over dei immaterielle formene er Attis herre over dei materielle formene, og han fungere som eit bindeledd mellom det visuelle og det noeriske, det som bitt det formgjevne til det som formar. Attis er rett og slett den kreative aktiviteten åt Helios/Demiurgen. Eller som Julian seier; “Attis [...] er den essensen/væra av skapande og demiurgisk nous, som skapar alle ting ned til den lågaste form for materie”<sup>284</sup>. Attis er sagt å vere lik strålane til Helios (165C) og såleis er han Helios sine immanente demiurgiske krefter. Han er mellomledet, slik som Sola, som deltek både i den synlege og den noeriske sfæren.

Den ubrotne lenka som gjer sjela si oppstiging mogleg lyd då som følgjer (jf.Finamore 1985:143): Reinsing av sjelefartøyet, som er eterisk, gjennom solstrålane som også er av eter. Solstrålane i sin tur får si aktive kraft frå Helios gjennom Attis, dei er såleis noeriske, og difor vil dei også verke på sjela si reinsing og oppstiging. Attis som rein nous samsvarar med den rasjonale sjela som også har ein noerisk bestanddel (*De Ani.* § 7 og § 48, Dillon = Stobaeus 457.5 - 20).

Slik det kan verke, og slik Shaw (1995:228) har sett fram, er dei theurgiske mysteria nærast solmysterium. Og som Jamblikos seier så er målet for all theurgi oppstiginga til den noetiske eld (*Myst.* 179.6-8), og theurgane sjølve er sanne ‘eldatletar’ (ibid. 92.10)

## V.5. Dei magiske rita

### V.5.1. Divinasjon

---

<sup>284</sup> *Or. V*, 161C; “τὸν Γάλλον δὲ ἐγὼ τουτονὶ καὶ τὸν Ἄττιν αὐτὸς οἴκοθεν ἐπινοῶ τοῦ γονίμου καὶ δημιουργικοῦ νοῦ τὴν ἄχρι τῆς ἀσχάτης ὕλης ἅπαντα γεννῶσαν οὐσίαν εἶναι...”

Divinasjon var ein av dei mest utprega fenomena i seinantikkens religiøse landskap. Det var ein form for spådom eller klårsyn som baserte seg på dei sympatetiske kreftene immanente i kosmos som alt og alle var underlagt (Martin 1987:40). Gjennom å lese teikna i naturen eller på himmelkvelven kunne ein oppnå kunnskap om korleis ting verkeleg hang saman – om fortid og framtid og gudane sin vilje (ibid.41-44). Cicero innleiar sitt store verk om fenomenet, *De Divinatione*, med å vise til etymologien; Det latinske ordet *divinatione* kjem ifrå *divi* som spelar på ‘gudane’, det greske *μαντική* er derimot leia ut ifrå eit ord som tyder ‘galskap’ (*De Div.* I.I). Som Cicero seier er dette Platon sin etymologi. Platon i *Faidros* 244c leier det ut ifrå *μανική* som kjem ifrå *μανία* som tyder ‘raseri’ (Falconer 1959:222 n.1), men også ‘guddomleg begeistring’. Cicero (*De Div.* I.18,34; *apud* Martin 1987:42) skilde ut to typar divinasjon; den kunstige, som baserte seg på observasjon av eksterne gjenstandar, og den naturlege (eller utan kunst) som ikkje tok i bruk ytre inntrykk, men som kom til gjennom mental ‘opphissing’. Slik divinasjon er også uavhengig av ‘fornuft’ (*non ratione*), og kjem som oftast til gjennom ein slags galskap (*furore*) eller under guddomleg inspirasjon (*instinctu divino afflatuque*).

For Jamblikos var sann divinasjon eit theurgisk fenomen, og stod i opposisjon til det som berre var rein dugleik eller teknikk (*τεχνικῶς*)<sup>285</sup>. I høve til Cicero sin dikotomi vil ‘teknisk’ divinasjon samsvare med den kunstige, og den theurgiske med den naturlege. Jamblikos understrekar at all sann divinasjon kjem ifrå gudane (*Myst.* 100.13-14), den menneskelege divinasjon er berre rein gjetting og upåliteleg då den baserer seg på menneskeleg fornuft (*Myst.* 135 og III.27). Det er altså klart at Jamblikos repeterar argumentet ifrå *Myst.* I.3-4, der han understrekar at den guddomlege væra ikkje kan fattast med menneskeleg fornuft, men er avhengig av at gudane vender seg mot menneska<sup>286</sup>. Han avviser ikkje at menneska opp igjennom historia har utvikla metodar for å lese framtida gjennom stjerner, fugleflukt og innvolær, men slik menneskeleg vitskap nyttar seg berre av den kosmiske sympatien (*Myst.* III,15; jf. ovanfor). Frg. 107 av Orakla manar også theurgen om å sjå bortanfor det immanente kosmos; “*Stjernene sin gang er ikkje vorte til for di skuld. Den vidvinga flukta åt fuglane er aldri sann, heller ikkje kuttingane av innvolane åt offerdyra. Alt dette er leiketøy, støttestjelkar for kommersielt bedrageri*”. For Jamblikos var theurgi den einaste vegen til sann divinasjon (*Myst.* 170.3-8).

<sup>285</sup> *Myst.* 170.6-8

<sup>286</sup> I *Vit. Pyth.* 138 fortel Jamblikos at pythagorearane hadde stor interesse for divinasjon og at det var utelukkande gjennom denne vitskapen at ein kunne tolke gudane sin vilje.

Jamblikos nyttar nesten ein fjerdedel av *Myst.* på å greie ut om divinasjon, meir plass enn nokon av dei andre *skopoi* i boka, og det er passasjar her som indikerar at dette fenomenet må reknast som ei eigen forgreining innan theurgien. Athanassiadi (1993:120) ser den theurgiske divinasjon, slik Jamblikos framset den, som eit punkt på vegen til mystisk sameining, men ikkje sjølve målet. Eg meiner dessutan at det er grunn til å lese dei divinatorske rituala og erfaringane som Jamblikos skildrar som theurgiske ritual for den sjelelege anagoge<sup>287</sup>. Eg vil avgrense meg til nokre få og venteleg illustrerande argument.

For det første seier Jamblikos at målet for eit kvart forsyn og einkvar theurgiske operasjon er oppstiging til den noetiske eld. Den noetiske elden er som kjent eit særprega kaldeisk omgrep. Sjela si oppløfting er forårsaka av denne transcendentale elden gjennom sola som er den immanente manifestasjon av den (Lewy 1978:99-105; 201-204). For det andre relaterar Jamblikos all sann divinasjon til ei einskild kraft som han kallar ‘påkalling av lyset’ (φωτὸς ἀγωγήν)<sup>288</sup>. Denne lyser opp sjelefartøyet og omgjer det med eit guddomlege lys. Gjennom fartøyet tar så dei guddomlege openbaringane kontroll over vår førestillingsemne (*Myst.* 132.9-12). Me merkjar oss her at dette er nett den same form for opplysning som me såg i tilfellet med den kaldeiske anagoge ovanfor. Ein annan passasje (*Myst.* 113.6-10) styrkjar ytterlegare lenka; på spørsmålet om det ikkje er slik at visjonane som oppstår i divinasjon kjem til gjennom manipulasjon av sansar og sinn svarar Jamblikos:

For om nærværet av guds eld og eit unemneleg lys ‘angrip’ den besette sjela utanfrå, så fyller desse han fullstendig med sine krefter og omsluttar han i ein sirkel på alle sider slik at han ikkje er i stand til å utøve nokon aktivitet av seg sjølv; kva sansing eller oppfatning eller medvit skulle kunne komme til den som tek imot den guddomlege eld?<sup>289</sup>

Den mest fullkomne divinasjonen er når guden fullstendig tek kontroll over personen og nyttar han som eit fartøy eller reiskap (*Myst.* 109.10-11). Proklos seier nett det same med referanse til eit av Orakla (frg. 122 – sitert ovanfor); ‘...lyser opp sjela på alle sider og fyller

---

<sup>287</sup> I motsetning til A. Sheppard (1993:140) som set kap. III.4 og III.11 (om orakla i Delfi, Kolofon og Didyma) i saman og forstår det heile som tradisjonelle greske konsept. Ho har nok ikkje vore klår over parallellane til dei Kaldeiske Orakla som er nokså klåre om enn ikkje eksplisitte. Når ho freistar å lausrive Jamblikos si eksegeese om divinasjon frå hans theurgiske interesser meiner eg ho misser poenget. Sjølv om Jamblikos skildrar tradisjonell gresk ritualpraksis ville det absolutt vere i hans interesse å få den til å passe inn i eit theurgisk format. Om ikkje reint praktisk så i det minste teoretisk. For Jamblikos er orakla i Delfi, Didyma og Kolofon sann theurgi.

<sup>288</sup> *Myst.* 132.9

<sup>289</sup> Εἰ γὰρ παρουσία τοῦ τῶν θεῶν πυρός καὶ φωτός τι εἶδος ἄρρητον ἔξωθεν ἐπιβαίνει τῷ κατεχομένῳ, πληροῖ τε αὐτον ὅλον ἐπὶ κράτει, κύκλῳ τε πανταχόθεν ἐν ἑαυτῷ συνείληφεν, ὡς μηδεμίαν οἰκείαν ἐνέργειαν δύνασθαι διαπράττεσθαι, τίς ἂν αἴσθησις ἢ παρακολούθησις ἢ ἐπιβολὴ οἰκεία παραγένοιτο τῷ καταδεχομένῳ τὸ θεῖον πῦρ; *Myst.* 113.6-10

*den med rein eld*<sup>290</sup>. For det tredje seier Jamblikos at divinasjonen også er førebudd med innleiande reinsing (*Myst.* 125.11-126.3; 127.10-13). Sjølv divinasjonen er også styrka gjennom bruk av særskilde objekt eller også gjennom synging av trylleformularar og ‘kontaktar’ (σύστασις)<sup>291</sup> som er særleg skikka for mottaking av gudane, deira nærvær og manifestasjon (*Myst.* 133.13-134.2). Dette ber ein umiskjennelig likskap til dei ulike stadia av den kaldeiske anagoge (sjå ovanfor).

Ut ifrå desse punkta er det eg ser ei naturleg lenke mellom den theurgiske oppløfting og Jamblikos sin teori om divinasjon. Om ein legg dette til grunn er det også mogleg å sjå lysmanifestasjonane av dei ulike guddomlege skapningane i *Myst.* II.8<sup>292</sup> som uttrykk for den spirituelle progresjonen åt eit menneske (Athanassiadi 1993:119). Openbaringa av ein gud vil t.d. ha ein større reinsande og anagogisk effekt på sjela enn ein engel eller demon.

### V.5.2. Animering av statuar.

Denne praksisen var i seinantikken blitt eit ‘universelt’ religiøst fenomen (Cumont 1956), men hadde truleg sitt opphav i Egypt (Dodds 1957:293). Oppskrifter på korleis ein skulle konstruere slike statuar finns i den greske magiske papyrusen (*ibid.*) og tydar såleis på at det var ein praksis identifisert med folkeleg magi. Men det er også klåre bevis på at fenomenet også fann vegen inn i dei filosofiske krinsane i området. Den hermetiske traktaten *Asclepius* fortel om sjelfulle statuar fylt med ande og som spår framtida (*Ascl.* 24). Dei er også sagt å vere forma av ei blanding av planter, steinar og urter som har i seg ei ibuande guddomlege kraft (*ibid.* 38). Animering av statuar var også ein særskild aktivitet som var relatert til Dei kaldeiske orakla. Ifølgje Psellos innebar det å plassere inni statuen ulike steinar, planter, urter som korresponderte med den guden ein ville kommunisere med (Majercik 1989:26). Proklos forklarar at eit av desse rituala gjekk ut på å innvie gudestatuarne slik at dei vart mottakelege for det guddomlege lyset. Tanken var at dei, så snart dei var animerte, ville levere orakel (Lewy 1978:247). Ein kan difor seie at animering av statuar var ei form for divinasjon.

Jamblikos sitt syn på denne praksisen er ikkje heilt klar. Han nemner den berre vagt ein gong gjennom heile *Myst.* Den theurgiske vitskapen, seier han, set ofte saman steinar, planter, dyr, aromatiske essensar som er heilage og gudelege, og ut ifrå denne samansetninga skapar

---

<sup>290</sup> *Exc. chald.* I; 192, 13-17 Pitra, *apud* Majercik s.94

<sup>291</sup> Jamblikos nyttar her faktisk ordet σύστασις for å skildre kommunikasjon mellom gudane og theurgen. Ordet som eigentleg tyder ‘samanstilling’ er faktisk eit kaldeisk omgrep som refererer til theurgen sin kommunikasjon eller kontakt med ein særskild gud. Omgrepet er også svært vanleg i den magiske papyrusen (Majercik 1989:25). Det er viktig å understreke at det ikkje dereide seg om sameining med guden, men snarare eit kontaktskapande preludium.

<sup>292</sup> Kap. II.3-9 er i sin heilskap om dei ulike manifestasjonane.

dei ein rein mottakar for den guden dei ynskjer å kommunisere med (*Myst.* 233.9-13). Ein treng ikkje avvise all materie;

“...men berre den som er framand for gudane, medan ein vel å nytte den som høyrer til dei, sidan den er i stand til å harmonisere med bygginga av gudane sine bustadar, opprettinga av statuar og for offerrita i det heile.”<sup>293</sup> (*ibid.* 234.1-4).

Det er vanskeleg å trekke konklusjonar ut ifrå ei einskild passasje, men mykje tyder på at Jamblikos fremja denne praksisen. I avsnittet forut for sitatet (*Myst.* 232.8-233.8) har Jamblikos gjort greie for korleis det guddomlege er til stades i sjølv den lågaste materie og at denne også er generert ut ifrå Demiurgen. Slik sett skulle det ikkje vere noko problem å forstå at han kunne legitimere denne praksisen. Interessant er det også å sjå at Jamblikos like etter det siterte avsnittet (234.7-11) refererar til dei hermetiske skriftene (τοις ἀπορρήτοις λόγοις) som fortel om ei særskild form for materie som er gitt frå gudane. Med tanke på at den hermetiske påverkinga er jamt større enn den kaldeiske gjennom *Myst.* er det mogleg at Jamblikos i fyrste omgang hadde den hermetiske tekstkorpusen som kjelde på det tidspunktet han forfatta *De Mysteriis*.

### V.5.3. *voces magicae*

“Forandre ikkje dei barbariske namna<sup>294</sup>” lyd eit av dei Kaldeiske Orakla (frg.150).

Jamblikos forklarar at sidan barbarane har så faste skikkar har dei også bevart det same språket og dei same orda. Difor er orda deira meir passande for gudane (*Myst.* 259.10-13) sidan det evige og uforanderlege er deira eigenskapar. Barbarane var ingen andre enn egyptarane, dei som fyrst hadde fått del i gudane (*ibid.* 258.3-5). Orda kunne ikkje oversetjast til eit anna språk for dei ville då miste si kraft. Dette var i det heile tatt årsaka til at dei heilage

---

<sup>293</sup> Οὐ γὰρ δὴ δεῖ δυσχεραίνειν πᾶσαν ὕλην, ἀλλὰ μόνην τὴν ἀλλοτρίαν τῶν θεῶν, τὴν δὲ οἰκείαν πρὸς αὐτοὺς ἐκλέγεσθαι, ὡς συμφωνεῖν δυναμένην εἰς τε θεῶν οἰκοδομήσεις καὶ καθιδρύσεις ἀγαλμάτων καὶ δὴ καὶ εἰς τὰς τῶν θυσιῶν ἱερουργίας. (*Myst.* 234.1-4)

<sup>294</sup> “ὀνόματα βάρβαρα μήποτ’ ἀλλάξης” Dei ‘barbariske’ namna spelar på barbarane som var nær sagt alle som ikkje kom frå Hellas og som av den grunn hadde eit uforståeleg språk. Eg har valgt å oversetje den tekniske termen *nomina barbara*.

bønene hadde mista si kraft i førstninga; dei tradisjonslause innovasjonane åt hellenarane, som ikkje bevarte noko som kom utanfrå, men oversette alt til sitt kraftlause språk (ibid. 259.4f)<sup>295</sup>.

Jamblikos avviser at orda er føremålslause. Dei er heller uforståelege for oss sidan dei ikkje er knytt opp imot noka form for logikk. For gudane er dei derimot fullstendig forståelege og meningsfulle sidan dei kjem ifrå dei sjølve. Det at dei er uforståelege for oss utgjer for Jamblikos det mest heilage aspektet ved namna; det syner berre at dei er heva over slikt som kan delast opp i kunnskap (ibid. 255.9-11)<sup>296</sup> Desse namna er bevart i sjela som mystiske bilete (εἰκόνα) av gudane og gjennom dei kan ein løfte sjela opp til sameining med gudane (ibid. 255.13-256.2). Dei var altså ei form for teikn (συνθήματα) i sjela.

Som antyda ovanfor var kan hende dei sterkaste teikna dei som låg i aritmetikken. Det er ting som tydar på at også *nomina barbara* vart effektuert gjennom aritmetiske tilhøve. Kvar vokal og konsonant i orda hadde eit tal knytt til seg slik at kombinasjonen av dei kunne samsvare talsamansetninga åt den guden ein ville påkalle (Majercik 1989:25)

## V.6. Theurgi og ikkje-diskursiv tenking

Avslutningsvis vil det vere på sin plass å vurdere eit av hovudproblema i studiet av theurgi, nemleg kor vidt theurgi er ei form for *noetisk* verksemd? Det er eit toledda problem av både filologisk og filosofisk art. Me vil først ta føre oss den filologiske:

*Nous* har vist seg å vere ein problematisk term å oversetje. Dagens forståing av *nous* som intellekt stammar frå den engelske oversetjinga 'intellect' som er ifrå det latinske 'intellectus' som på si side igjen truleg stammar frå Cicero si oversetjing av omgrepet i si latinske omsetjing av Platons *Timaios*. Dette omgrepet har som me har vist i seg ein ibuande totydigskap. Sidan det er den britiske rasjonalismen som har rådd dei akademiske krinsar er det også det engelske vokabular som er gjort til paradigme. *Noetisk* verksemd blir såleis oversett med 'intellectual activity' forstått som 'rational activity'. Slik det har blitt vist i denne oppgåva er *nous* også noko anna enn rasjonal og intellektuell aktivitet. Det er ein overrasjonal aktivitet skildrande for den ytste form for være. I ein religiøs kontekst er *nous* forstått som ei mystisk form for skoding, intuitiv og ikkje-diskursiv.

---

<sup>295</sup> Denne tanken finn ein også i *Corp. Herm.* XVI.1-2 der Asclepios i sin tale til Kong Ammon gjer klår ulikskapen mellom det greske språk som er berre ord, tom tale og det egyptiske språk der lyden av språket har i seg sjølve energien til det ein omtalar. Det er ikkje tale, seier Asclepios, det er lydar full av handling.

<sup>296</sup> Ein lyt spørje seg om Dodds ville bifalt dette som motargument til hans postulat om at *De Mysteriis* var eit 'manifesto of irrationalism'? (1951:287).



Det andre problemet rører ved eit av filosofien sine hovudproblem i det 19. og 20. hundreåret; nemleg skilje mellom den analytiske og rasjonale erkjenninga av røynda og den eksistensialistiske erfaringa. Jamblikos føregreip dette filosofiske komplekset i *Myst.* og haldt dei for å vere to ulike diskursar. Den rasjonale filosofien med sin diskursive metode kunne ikkje gripe slike ting som ein skoda gjennom ei intuitiv erfaring. Dei representerte ulike nivå av erkjenning, to ulike kognitive prosessar. Skilje mellom filosofi og theurgi kan seiest å vere eit skilje mellom *logos* og *ergon* – ord og handling. Gjennom å handle erfarar ein. Det må også nemnast at theurgien var ein stor inspirasjon for fritenkinga i renessansen med m.a. Marcilio Ficino og ‘Den Store Magikar’. I denne perioden låg dikotomien mellom kristendomen sine dogma og tanken om mennesket si kraft til å handle utifrå og utover seg sjølv.

Sjølv om nyplatonikarane hadde same mål for sine religiøse aspirasjonar fremja dei ulike vegar til dette. Det særmerkte er at Plotin er sett som ein ‘rasjonal’ mystikar fordi han meinte at ei foredling av det menneskelege intellekt gjennom kontemplativ filosofi kunne leie til ei ‘mystisk skoding’ og sameining med Det Eine. Jamblikos og *via theurgica* har på si side blitt avvist som irrasjonal ritualisme. Det ein er tvungen til å spørje seg er om deira *erfaring* av ei sameining med Det Eine var av forskjellig slag fordi dei såg ulike vegar dertil? Det er all grunn til å tvile på det. Verken Jamblikos eller Plotin skildra nokon gong ei slik erfaring, ganske enkelt fordi dei ikkje kunne (sjølv om Plotin rett nok hevda å ha oppnådd ei mystisk sameinig). Når det gjaldt dette plan av erkjenning var dei begge negative teologar som hadde gjort ei overrasjonal erfaring. Plotin vart ganske enkelt omfamna fordi han representerar klårskap og fornuft. Jamblikos har i staden vorten avvist grunna si tukling med primitiv ritualisme som representerar det mørke og okkulte.

Skilje mellom plotinsk mystikk og jamblikansk theurgi kan gjerne bli forstått i ein dikotomi mellom det som blir kalla *introvertiv* og *ekstrovertiv* mystisisme. Ein *introvertiv* mystikar er vendt innover mot seg sjølv. Han stenger av sine ytre sansar og vender seg mot ein indre kontemplasjon. Den *ekstrovertiv* mystiskar er vendt utover mot sine sansar og eksterne materielle objekt som på mystisk vis bli omforma i erfaringa av dei. Dei er begge to likevel retta mot den endelege sameining (Stace 1960:61-62 *apud* Dodds 1963:79-80). Det er i utgangspunktet ikkje noko kvalitativ forskjell mellom desse vegane sidan dei begge stundar mot same mål, men gjennom forskarar som t.d. E.R. Dodds og andre som klamra seg til opplysningstida sitt reine ideal har det blitt skapt ein høg/låg-dikotomi mellom intellekt/ritual, kultivert/primitiv, rasjonal/irrasjonal. Eg siterar Dodds:

What is distinctively Plotinian – perhaps we should say, distinctively Hellenic – in the mysticism of Plotinus is not the experience itself but his approach to it and his interpretation of it. His approach is severely intellectual, not physiological as in some oriental sects or sacramental as with some Christian mystics. He prescribes no breathing exercises, no navel-brooding, no hypnotic repetition of sacred syllables; and no ritual is needed to provoke the experience. (Dodds 1963:86)

Grunnen til at Plotin er blitt så godt mottatt er nett det at han er blitt forstått ut ifrå seg sjølv. For nitten –og tjugehundretalets humanistar som såg Plotin som ein einsleg rasjonalist i ei tid metta med overtru var dette ei enkel sak. Jamblikos sin theurgi er uheldigvis ikkje blitt forstått på same vis. Han er heller forstått ut ifrå ein ekstra-tekstuell forklaringsmodell i ein dikotomi mellom rasjonell/irrasjonal. Når me no har høve til å forstå han slik Plotin lenge har blitt forstått, altså ut ifrå ein intra-tekstuell forklaringsmodell, vil me oppheve den ytre dikotomien mellom rasjonal/irrasjonal og heller konstituere ein indre dikotomi i Jamblikos mellom rasjonal/overrasjonal.

Visst fokuserte Jamblikos sterkt på ritual, men dette må ikkje skugge over det faktum at rituala hadde eit tungt teoretisk grunnlag. Han var ikkje utelukkande rituallist, og ikkje rituallist i ei Durkheimsk forståing der fellesskapet var i sentrum eller i ei ortopraktisk forståing der rituala i seg sjølv var målet. Jamblikansk theurgi var eksterne ritual nytta med det føremål å oppnå ei indre *noetisk* skoding. Dei theurgiske *synthemata* er agentane som set vår *noetiske* kapasitet i rørsle under rituala. Dette er ikkje ein intellektuell aktivitet, men ein *noetisk* aktivitet og syna og vår evne til å skode er *gitt* oss ovanfrå og ikkje *oppnådd* ut ifrå oss sjølve.

Ulikskapen mellom Plotin og Jamblikos kan forklarast i ein reisemetafor: For Plotin som alt hadde ein del av sjela si i den *noetiske* sfæren kunne reise frå seg sjølv til seg sjølv på ei slags innanriksreise. Jamblikos, på side, var i langt heimanfrå og måtte legge ut på ei lang utanriksreise for å finne tilbake til seg sjølv og sitt sanne heimland.

I nyare tid, ettersom theurgien har blitt gjenstand for eit meir balansert studium, har det vore ein gjennomgåande tendens til å rasjonalisere theurgien ved å danne ein indre dikotomi mellom høgare og lågare theurgi. Den høgare forma for theurgi er tenkt å vere fri frå ekstern påverking i ei form for plotinsk mystikk. Som me har sett postulerar Jamblikos ulike grader av theurgi der den øvste graden er ein theurgi som er lausrive frå materien og fungerer ut ifrå *nous* åleine. Det er likevel feilaktig å slutte at theurgien på dette punktet har gått over til å bli ein rasjonal aktivitet. Det er framleis theurgi berre at det føregår på eit meir einsarta plan – som den høgste form for guddomleg aktivitet.

## VI. Epilog

Denne oppgåva hadde som overordna mål å plassere Jamblikos som religiøs aktør i seinantikken. Dette vart forsøkt gjort gjennom å trekke vekslar både på filosofiske åskodingar og hans theurgiske aspirasjon. I første del av den oppgåva (kap.II) søkte me den historiske personen Jamblikos. Ved å nytte det vesle historiske materiale som finnes lausreiv me han frå lenkene åt den nyplatoniske skriftradisjon og let han oppsøke faktiske religiøse kontekstar der han kan ha tilbrakt sin formative periode. Alexandria med sitt hermetiske miljø ser ut til å ha vært ein mogleg stad for ein slik periode særleg med tanke på den sterke hermetiske påverkinga i *Myst*.

Etter først å ha problematisert omgrepet ‘skule’ vart det undersøkt korleis Jamblikos sin eigen skule vart organisert. Me har vist at Jamblikos stod for ein heilskapleg *paideia* som impliserte både eit intellektuelt og kultisk element. Desse stod i eit dialektisk tilhøve til ein annan og hadde som føremål å leie sjela progressivt opp mot den sjelelege reinsing og oppløfting til den *noetiske* heimen.

I kap. III såg me korleis Jamblikos skilde mellom ulike former for eksegese. Den teoretiske filosofiens diskursive metode viste seg å stå i opposisjon til theurgien si ikkje-diskursive erfaring. Skilje viste seg å gå mellom rasjonalt (filosofi) og overrasjonalt (theurgi) noko som også kan seiast å vere ein dikotomi mellom ord (*logos*) og handling (*ergon*).

Den problematiske termen *nous* vart nyansert. Sidan *nous* tyder både vår ‘intuitive tenking’ og samstundes også skildrar den ytste form for røynd stod vanskane i å avklare kor vidt theurgi var eit *noetisk* fenomen. Me kom fram til at theurgi er *noetisk* i den grad målet med den er ei oppløfting av sjela til den *noetiske* sfæren, men det inneber ikkje noko form for aktiv tankekraft. Vår *noetiske* kapasitet er sett i rørsle gjennom theurgiske ritual og er avhengig av guddomleg nåde snarare enn vår eigen vilje.

I kap. IV viste me at Jamblikos si særeigne lære om sjela legitimerte den theurgiske praksis. Fordi sjela er skiftande i sin essens vert kroppsleggjeringa erfart som ei framandgjerung frå seg sjølv og sitt guddomlege opphav. Sjela gjennomgår ei substansiell endring i møte med materien. Som lekamleggjort er sjela fullstendig avskoren i frå sitt guddomlege opphav noko som fordrar guddomleg assistanse for å gjenopprette sin falne status. Sjela, i eigenskap av å kunne endre sin essens, kan også oppta ein guddomlege status.

Andre del av kap. IV gjekk grundig inn i målet for den theurgiske sameininga, nemleg Demiurgen. Dette viste seg å vere eit teoretisk kompleks med høve for mange forståingar. Me

freista fyrst å postulere ein opphøgd posisjon for Demiurgen, medan motstridande kjeldemateriale såg ut til å nedgradere han. Mykje av problema kvilte på om ein valde å implisere dei kaldeiske påverkingane som kom i siste del av Jamblikos sitt forfattarskap og som ikkje har overlevd, eller om ein heller valde eit tradisjonelt platonsk syn. Det er grunn til å helle mot det kaldeiske, men avslutningsvis vart det introdusert eit kompromiss som gjer det mogleg å implisere ei demiurgisk kraft på ulike ontologiske nivå i ei form for prefigurering. Det vart også gjort klårt at Jamblikos har eit einskapleg syn på skaparverket i form av at han forstår materia som skapt ut av det fyrste prinsipp.

Kap. V tok for seg den kultiske delen av Jamblikos sin skule – theurgien. Me har gjennom ei *intra*-tekstuell lesing synt korleis Jamblikos forsvarte seg mot skuldningar om magi. Theurgien skil seg frå magi ved at den har sin årsak i det hyperkosmiske. Magien kan visstnok oppnå resultat gjennom den kosmiske *sympatheia*, men denne er avgrensa til dei kosmiske lovene. Theurgien, på si side verkar ut ifrå eit uløyseleg guddomlege band mellom skaparguden og sitt skaparverk. Dette kallar Jamblikos for *filia* – venskap/kjærleik. Det vart deretter vist korleis den theurgiske kulten fungerer etter lova om at likt omfamnar likt. Theurgien tek i bruk guddomlege teikn, *synthemata*, som er immanente i skaparverket, det vere seg steinar, planter, dyr, urter etc. Desse teikna er også til stades i sjela. Det er såleis eit band mellom teikna, sjela og gudane. Det finns både teikn, sjeler og gudar på ulike nivå. Desse korrespondansane konstituerar ei særskild form for praktisk dialektikk som fører sjela oppover mot stadig høgare nivå av sameining. Sjeler som er materielt tynga ofrar materielle teikn (dvs. materielle gjenstandar) til materielle gudar, sjeler som er frigjorte frå dei materielle banda ofrar teikn på eit reint *noetisk* og immaterielt nivå. Dei sjelene som er midt mellom utfører bae typar. *Noetiske* teikn eller *synthemata* var forsøkt linka opp imot aritmetikk og kontemplativ bøn.

Jamblikos si særeigne lære om sjelefartøyet vart undersøkt og det vart syna kva rolle dette har i den theurgiske *anagoge*. Det konkrete *anagogiske* ritualet vart forsøkt rekonstruert, men det praktiske aspektet ved den må i stor grad støtte seg på andre kjelder enn Jamblikos. Det teoretiske aspektet ved ritualet gjev meir spelerom då ein kan støtte seg til keisar Julian sine mange tilskrivningar til Jamblikos. Me har vist at dei theurgiske mysteria moglegvis kan vere solmysteria. Me har også vist korleis Demiurgen er agenten i oppløftinga gjennom Sola og Helios som er høvesvis den kosmiske og hyperkosmiske emanasjonen av Demiurgen. Det vart også vist korleis divinasjon kan ha forma ei særskild jamblikansk form for theurgi.

Avslutningsvis såg me problema med å forstå theurgi som ein *noetisk* aktivitet grunna den filologiske totydigskapen åt omgrepet *nous*. Theurgi må ikkje bli forstått som ein

intellektuell eller rasjonal aktivitet, men kan betre bli forstått som ein type ikkje-diskursiv 'tenking'. Det er ein ikkje-diskursiv aktivitet, men i motsetning til Plotin sin introvertive fokus er theurgien ekstrovertiv. Målet er det same, men theurgien går gjennom eksterne ritual for å oppnå ei indre mental skoding.

## VII. Bibliografi

### Primære kjelder

**Aratus.** *Phaenomena*, redigert tekst med oversetjing og kommentar av Douglas Kidd, Cambridge University Press 1997

**Cicero,** *De Divinatione* i serien 'Loeb' m. Engelsk overst. av W.A. Falconer London 1923 (1959)

**Corpus Hermeticum**, red. og overst. av Walter Scott i "Hermetica: the ancient Greek and Latin writings wich contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus" Band I, Oxford, Clarendon Press, 1924

**Damaskios.** *On the Philebus*, Text, Translation, Notes and Indices, Westerink, L.G. Amsterdam 1959

— *On the Phaedo*, bind II i "The Greek Commentaries on Plato's Phaedo" redigert tekst med innleing, oversetjing og notar av L.G. Westerink, Amsterdam 1977

— *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis*, ed. C.A. Ruelle, 2 band. Klincksieck, Paris 1889. (Faksimileutgåve frå 1966).

**Eunapios.** *Vitae Sophistarum*, oversatt av W.C. Wright, Loeb Classical Library, 1922

**Eusebios.** *Ecclesiastical History*, i serien 'The Fathers of the Church', vol.19 og 29, Washington D.C, 1965 og 1969.

**Iamblikos.** *De Anima*, red. og oversatt av Finamore & Dillon, Brill, 2002

— *De Communi Mathematica Scientia*

— *DeMysteriis*, red. og oversatt av Clark, Dillon & Hershbell, Atlanta, 2002

— *De Vita Pythagorica*, red. og oversatt av Dillon & Hershbell, 1991

— *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, red. og oversatt av Dillon, 1973

— *In Nicomachi Arithmeticom Introductionem*

— *Protrepticus*, oversetting ved Thomas M. Johnson (1907), Phane Press 1988

— *Theologumena Arithmeticae*, oversetting ved Robin Waterfield, Phane Press 1988

**Julianos.** *The Works of the Emperor Julian I-III*, oversatt av W.C. Wright, Loeb Classical Library, 1913-23

**Origenes.** *Contra Celsum*, overst. m/ innleiing og notar av H. Chadwick, Cambridge 1965

**Platon.** *Timaios*. “Platons samlede verker VII” Vidarforlaget, 2005

**Plotin.** *Enneadene* I-IX; “Plotinus in seven volumes” oversatt av Armstrong 1966-1988 for serien “The Loeb Classical Library”, London : Heinemann

**Plutarkos.** *De Iside et Osiride*, text translation and commentary by Griffiths, J.G., Cambridge 1970

**Porfyrios,** *De Abstinencia*, Tekst og oversetjing av Bouffartigue og Patillon, bind II, Les Belles Lettres 1977

— . *On the Abstinence from Animal Food*, oversett av Thomas Taylor, redigert med innleiing av Esmé Wynne-Tyson, Centaur Press 1965

**Proclus.** *The Elements of theology*, red. og oversatt av E.R. Dodds, Oxford 1963

— . *Kommentar til Parmenides*, latinsk overst. ved Moerbeke, red. tekst ved Carlos Steel, 2 bind, Leuven 1982 og 1985

— . *Commentary on Plato’s Parmenides*, overst. ved Glenn R. Morrow & John M. Dillon, Innleiing og notar ved Dillon, Princeton 1987

**Ps. Dionysios Areopagiten,** *The Complete Works*, overst. ved Colm Luibheid, Paulist Press 1987

## **Sekundærlitteratur**

**Armstrong,** A.H. *Hellenic and Christian Studies*, Variorum 1990

— . *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London 1979

— . *The Cambridge history of later greek and medieval philosophy*(red.)  
Cambridge, 1970

**Athanassiadi,** P. *The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and its Awakening*, JRS Vol. 85 (1995) ss.244-250

— . *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*,

- “The Journal of Roman Studies”, Vol.83 (1993) s. 115-130.
- Athanassiadi, P. & Frede, M.** (red.) *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999
- Berchman, R.M.** (red.) *Mediators of the Divine*, Atlanta 1998
- Betz, H.D.** *The Greek Magical Papyri in Translation, including the demotic spells*, Chicago 1992 (1986)
- Blumenthal, H.J. & E.G. Clark** *The Divine Iamblichus*, London 1993
- Braarvig, Jens E.** *Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy* (1997) I (red.) “The world of ancient magic: Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997”, Bergen, 1999
- *The function of religious rites in creating and sustaining the “meaning” of Symbols: a commentary on Aristotle’s De Interpretatione* (1996) i (red.) Braarvig & Krogh “In search of Symbols: an explorative Study”, ss.44-67, Oslo 1997
- Burkert, Walter.** *Ancient Mystery Cults*, 8.optrykk 2001, Harvard University Press 1987
- Bussanich, John.** *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Brill 1988
- Clark, E.C., Dillon, J.M. & Hersbell, J.P.** *Iamblichus: On the Mysteries*, Atlanta 2003
- Cremer, Friedrich W.** *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Verlag Anton Hain 1969
- Copenhaver, Brian P.** *Hermetica*, overst. m/innleing og notar, Cambridge 1994
- Cumont, Franz.** *Oriental Religions in Roman Paganism*, New York 1956
- Dillon, John M.** *Iamblichi Chalcedensis. In platonis dialogos commentariorum fragmenta* Leiden 1973
- *The Middle Platonists*, Berkeley 1975
- *The Golden Chain: studies in the development of Platonism and christianity*, Variorum 1990
- *The Great Tradition: further studies in the development of Platonism and early Christianity*, Variorum 1997.
- Dodds, E.R.** *The Greeks And The Irrational*, University of California Press, 1951
- *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge 1994 (1965)
- *Proclus: Elements of theology* Oxford, 1963
- *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’*, “The Classical Quarterly”, Vol.22, No.3/4 (Jul-Okt.1928) s. 129-142.
- Drijvers, Han J.W.** *History and Religion in Late Antique Syria*, Variorum 1994



- Dunn**, Michael. *Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading order of the Platonic Dialogues*, i Harris, “The Significance of Neoplatonism”, International Society for Neoplatonic Studies 1976
- Eco**, U. *The Limits of Interpretation*, Bloomington & Indianapolis 1990
- van Egmond**, D. *Western Esoteric Schools in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, i (red.) van den Broek & Hanegraaff “Gnosis and Hermeticism: from antiquity to modern times” New York 1998
- Eitrem**, Samson. *La Théurgie chez les Néo-Platoniciens et dans les papyrus magiques* (Symb. Oslo. 22, 1942, 49ff.)
- Ellis**, Linda & **Kidner**, Frank.L (red.) *Travel Communication and Geography in Late Antiquity*, Aldershot 2004
- Emilsson**, E.K. *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007
- . *Neo-Platonism I* “Routledge History of Philosophy” Vol. 2 (1999)
- Festugière**, A.J. *La Révélation d’Hermès Trismegiste* (1942: I.ss.33-47)
- . *Sur le De Vita Pythagorica de Iamblique* (1937:476-89)
- Finamore**, J.F. *Iamblichean Dream Theory I* (red.) Berchman, “Mediators of the Divine”, Atlanta 1998.
- . *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, ACS 14, 1985
- . *Qeoi Qewn: An Iamblichean Doctrine in Julian’s Against the Galileans*, “Transaction of the American Philological Association (1974-), Vol.118, (1988), s. 393-401.
- Flint**, I.A.B. *The Rise of Magic in the early medieval Europe*, Princeton 1991
- Fowden**, G. *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Princeton 1993
- . *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, JHS, Vol. 102 (1982) ss.33-59
- von Fritz**, Kurt. “NOYΣ and Noein in the Homeric Poems” *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2. (Apr. 1943) s.79-93;
- . “Nous, Noein, and Their Derivatives in the Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides” *Classical Philology*, Vol. 40, No. 4. (Oct. 1945) s.223-242;
- . “Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period” *Classical Philology*, Vol. 41, No. 1. (Jan. 1946) s.12-34.
- Gersh**, Stephen, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, 1978
- Graf**, F. *Magic in the Ancient World*, Harvard 1997
- . *Ritual Texts for the Afterlife* Graf, F. & Johnston, S., Routledge 2007

- Graham**, Shawn. *Networks, Agent-Based Models and the Antonine Itineraries: Implications for Roman Archaeology*, “Journal of Mediterranean Archaeology” 19.1 (2006) s.45-64.
- Griffiths**, J.G. *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press 1970
- Guthrie**, W.K.C. *Orpheus and Greek Religion*, London 1935
- Edwards**, Mark J. “Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry” I (Red.) Blumental & Clark *The Divine Iamblichus*, London 1993, ss.159-172
- Harris**, R.Baine, *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies 1976
- . *Neoplatonism and Indian Thought*, (red.) International Society for Neoplatonic Studies, Virginia 1982
- Inge**, W.R. *The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity*, “The American Journal of Theology”, Vol.4, No.2 (Apr. 1900) s. 328-344
- Jones**, John D. *Pseudo-Dionysius Areopagite; The Divine Names and Mystical Theology*, Oversetjing og innleiande studie, Marquette University Press 1980
- Katz**, Joseph. *Plotinus and the Gnostics*, “Journal of the History of Ideas”, Vol.15, No.2 (Apr. 1954) s. 289-298.
- Kristeller**, P.O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia 1964 (1943)
- La Genière & Jolivet**, *Cahiers de Claros II: L'aire des sacrifices*, 2003
- Larsen**, B.D. *De Jamblique a Proclus*, Entretiens sur l'antiquite classique Geneve 1975, Geneve 1975.
- Layton**, Bentley. *The Gnostic Scriptures*, (2.optrykk 1995), London 1987
- Levin**, F.R. *The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition*, 1975
- Léwy**, H. *Chaldean Oracles and Theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later roman empire*, Paris 1973 (1956)
- Luck**, Georg. “Theurgy and forms of worship in neoplatonism” red. J. Neusher, Ernest S. Frerichs & Paul Virgil McCracken Flesher. *Religion, Science and Magic*, 1989
- Majercik**, R. *The Chaldean Oracles: text, translation and commentary*, Brill 1989
- . *The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism*, ‘The Classical Quarterly’ Vol.42, No.2 (1992) s.475-488
- . *Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations*, “The Classical Quarterly”, Vol.51, No.1 (2001) s. 265-296.
- Martin**, L.H. *Hellenistic Religions: an introduction*, New York 1987
- Merlan**, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*, 2.utg., Martinus Nijhoff 1960

- . *Plotinus and Magic*, 'Isis' vol.44, No.4 (Des. 1953) s.341-348
- Oldenburg**, Ulf. *The Conflict Between El and Ba'al in Canaanite Religion*, Brill 1969
- O'Meara**, Dominic J., *Platonopolis*, Clarendon Press – Oxford, 2003
- . *Pythagoras revived: mathematics and philosophy in late antiquity*, Oxford 1989
- Opsomer**, Jan. *Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the Timaeus*,
- Saler**, B. *Conceptualizing Religion: immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*, Brill 1993
- Philip**, J.A. *Pythagoras and early pythagoreanism*, "Journal of the classical association of Canada, Supplementary Volume VII", University of Toronto Press 1966
- Shaw**, Gregory "The ritual of unification in the Neoplatonism of Iamblichus", *Traditio* 41:129.1985
- . "The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy" i (Red) Blumenthal/Clark *The Divine Iamblichus*, 1993 ss.116-137
- . "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite" *Journal of Early Christian Studies* 7:4, 573-599. 1999
- . *Divination in the Neoplatonism of Iamblichus*, I (red.) Berchman, "Mediators of the Divine", Atlanta 1998
- . *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania 1995
- Sheppard**, Anne "Iamblichus on Inspiration: *De Mysteriis* 3.4-8" i (Red) Blumenthal & Clark *The Divine Iamblichus*, London 1993 ss.138-143
- . *Proclus' Attitude to Theurgy*, "The Classical Quarterly", Vol.32, No.1 (1982) s. 212-224
- Smith**, M. *Jesus the Magician*, San Francisco 1978
- Smith**, Andrew *Porphyry's place in the neoplatonic tradition*, Martinus Nijhoff 1974
- . "Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*" i (Red)Blumenthal&Clark *The Divine Iamblichus* London 1993, 74-86
- Steel**, Carlos G. *The changing self, A study of self in later neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus* ,Paleis der Academien – Hertogsstraat 1, Brussel, 1978
- The Cambridge Ancient History**, vol. XII "The crisis of the empire a.d. 193-337" (2005)
- Turner**, John D.& **Majercik**, Ruth. *Gnosticism and later neoplatonism. Themes, figures and texts*, Society of Biblical Literatur, Atlanta, 2000
- . *The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom*, Novum Testamentum, Vol.22, Fasc.4 (1980) s.324-351

**Versnel**, H.S. *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, i "Numen" Vol. 38, Fasc. 2. (1991) ss.177-197

**Walker**, D.P. *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*, Notre Dame - London 1975 (1958)

**Wallis**, R.T. *Neoplatonism*, Second edition, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London, 1995

**Withaker**, Thomas, *The Neoplatonists*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1961

**Wright**, W.C. *The Emperor Julian's Relation to the New Sophistic and Neo-Platonism*, New York 1980 (1896)

**Yates**, F.A. *Modernitetens okkulte inspirasjon: Giordano Bruno og arven etter Hermes Trismegistos*, Pax 2001 (org. "Giordano Bruno and the Hermetic Tradition", Routledge 1964)

## Samandrag

Denne oppgåva har som føremål å studere nyplatonikaren Jamblikos som ein religiøs aktør i seinantikken. Jamblikos er inntil nyleg blitt handsama som ein dekadent filosof grunna sitt forsvar av theurgien – ein magisk-religiøs kultus for den intellektuelle elite som blomstra fram i det andre hundreåret e.Kr. Fordi Jamblikos nedvurderte mennesket sitt rasjonale intellekt og heller forfekta dei heilage rituala i guddomlege spørsmål er han i moderne forskning blitt avvist som ritualist og irrasjonalist. Dette byggjer på den moderne forståinga av dikotomien mellom ord som fornuft og handling som primitiv og irrasjonal. Denne oppgåva søker å forstå Jamblikos på grunnlag av sine egne religiøse aspirasjonar. Skilje mellom filosofi/theurgi blir forsøkt forstått ut ifrå eit skilje mellom diskursiv/ikkje-diskursiv tenking heller enn mellom rasjonal/irrasjonal. Jamblikos verkar såleis å føregripe eit filosofisk problem i det 19. og 20. hundreåret; nemleg spenninga mellom den rasjonale analytiske filosofien og den eksistensialistiske erfaringa.

Oppgåva som heilskap freistar å skape eit bilete av mannen, filosofen, teologen og theurgen Jamblikos. Gjennom tekstkritisk lesing av historisk materiale freistar den å lausrive Jamblikos frå ei statisk stilling som tradisjonsberar i den nyplatoniske skulen og heller gjere han til ein dynamisk agent i seinantikkenens religiøse landskap – både geografisk og skriftleg.

Hans religiøse system, theurgien, vert forsøkt forstått i eit vidare perspektiv som ein åndeleg og rituell *paideia* der målet er å reinse sjela gjennom ein kombinasjon av det kultiske og det teoretiske. Denne ‘oppsedinga’ fordrar ein progresjon frå det materielle og jordlege til det immaterielle og guddomlege. Det teoretiske og kultiske står i eit slikt tilhøve at der det teoretiske kulminerar tek det kultiske over.