

Protologija i kozmologija Valentina i Valentinovske gnoze u patrističkim vrelima i suvremenim istraživanjima gnosticizma

Martinjak, Mikolaj

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:125768>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-01**



Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / RepoziTORIJ:

[REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd](#)





Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Mikolaj Martinjak

**PROTOLOGIJA I KOZMOLOGIJA
VALENTINA I VALENTINOVSKJE GNOZE
U PATRISTIČKIM VRELIMA I
SUVREMENIM ISTRAŽIVANJIMA
GNOSTICIZMA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2022.



Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Mikolaj Martinjak

**PROTOLOGIJA I KOZMOLOGIJA
VALENTINA I VALENTINOVSKJE GNOZE
U PATRISTIČKIM VRELIMA I
SUVREMENIM ISTRAŽIVANJIMA
GNOSTICIZMA**

DOKTORSKI RAD

Mentor:
Prof. dr. sc. Anto Mišić

Zagreb, 2022.



University of Zagreb

FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Mikolaj Martinjak

**PROTOLOGY AND COSMOLOGY OF
VALENTINUS AND VALENTINIAN
GNOSIS IN PATRISTIC SOURCES AND
CONTEMPORARY RESEARCH OF
GNOSTICISM**

DOCTORAL DISSERTATION

SUPERVISOR:
Anto Mišić PhD, Full Professor

Zagreb, 2022

O mentoru

Prof. dr. sc. Anto Mišić redoviti je profesor u trajnome zvanju na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.

Rođen je 1953. godine u Živinicama (BiH). Magisterij iz patrologije i patrističkih znanosti stekao je 1988. godine (naslov rada: *I ministri ordinati nell'epistolario di s. Girolamo*; ustanova: Pontifica Universitas Lateranensis, - Istitutum Patristicum «Augustinianum» u Rimu). Doktorat znanosti iz filozofije stekao je 1994. godine na *Pontifica Universitas Gregoriana (Papinskom sveučilištu Gregoriana)* u Rimu (naslov rada: *Metafisica della luce in "Nova de universis philosophia" di Franciscus Patricius (Metafizika svjetla u «Novoj sveopćoj filozofiji» Frane Petrića).*)

Na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove (FFDI) odnosno danas na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti (FFRZ) Sveučilišta u Zagrebu predavao je i predaje (između ostalog): Ranokršćansku filozofiju, Patrologiju, Metafiziku (Ontologiju), Filozofiju prirode (kozmozologiju), Hrvatsku filozofiju, te različite seminare.

Službu dekana FFDI-ja obnašao je od 2001. do 2010. godine. Član je Matice hrvatske (Odsjek za filozofiju) i uredničkoga vijeća nekoliko znanstvenih časopisa. Član je Europske udruge isusovačkih filozofa (JESFIL) te Hrvatskog društva za promicanje filozofije.

SAŽETAK

U ovome radu istražene su paralele i smjernice između crkvenih pisaca i modernih znanstvenika koji se bave gnosticizmom, odnosno Valentinom i njegovim sustavom. Gnosticizam, kao i gnostici predstavljaju široke, opće pojmove i sustave za koje se još uvijek sa sigurnošću ne može reći što predstavljaju, u smislu filozofske škole, pokreta ili sekte unutar opće Crkve ili su zasebna cjelina odnosno pokret. Upravo iz tog razloga, u ovom su radu pojmovi *gnoza*, *gnosticizam* i *gnostici* uzeti kao općeniti pojmovi koji predstavljaju grupaciju ili pojedince koje se može promatrati pod vidikom opće Crkve. Rad ne ide u smjeru istraživanja naravi i smisla gnosticizma u povijesnim sferama, odnosno definiranja spomenutih pojmova. Upravo suprotno, sve te pojmove uzima kao polivalentne. Između plejade pojmova, ideja i sustava, usmjeren je na Valentina i njegovu školu, točnije na Valentinovu nauku pod vidikom protologije i kozmologije. Osim izvornih tekstova, odnosno onih koje znanstvenici uzimaju da pripadaju Valentinu ili njegovoj školi, glavni je naglasak stavljen na opis sustava koji se nalazi u Irenejevu *Adversus haereses* I, 11, 1., a za kojeg Irenej govori kako potječe od Valentina te je on uzet kao referentna točka cijeloga istraživanja, posebice pod vidikom protologije i kozmologije. Kroz cijeli rad prikazivani su i spominjani razni autori, kao i njihovi doprinosi u razumijevanju sustava, bilo da se radilo o modernim znanstvenicima, bilo crkvenim ocima. Za ovaj rad bilo je važno također vraćanje na početke, odnosno nova analiza fragmenata koji se nalaze u izvještajima Hipolita, Marcelija iz Ankare i Klementa Aleksandrijskog. Nastojalo se promotriti sustave i pod specifičnim vidicima imanentnog božanskog života, prikazom što je takav pogled značio za valentinovske sljedbenik te koji su sve utjecaji drugih znanstvenih područja ostavili traga na razumijevanje protologije, ali i samih valentinovskih sustava. Naglasak je također stavljen na razlikovanje sustava A i B koji su opisani u djelima Ireneja i Hipolita te su promatrani pod vidicima fragmenata i sustava opisanog u *Adversus haeresis* I, 11, 1. Doprinos ovoga rada je cjelovit pristup istraživanju, povezivanju i analiziranju različitih pogleda na valentinovske sustave, kao i davanje temelja koji su potrebni za daljnja istraživanja. Rad pokazuje da je za dublje razumijevanje problematike, potrebno uzeti u obzir sve dostupne opise protoloških sustava te ih promotriti pod vidikom imanentnog božanskog života. Taj vidik pruža nove poveznice između sustava i bolje pokazuje njihov povijesni razvoj i kontinuitet. Također, ovaj rad je prvo cjelovito istraživanje gnosticizma na ovome prostoru.

Ključne riječi: Valentin, protologija, gnosticizam, gnoza, kršćanstvo

SUMMARY

This study examines the parallels between different systems reported as Valentinian protological and cosmological myths in the cross-examination of church writers and modern authors. Valentinus is considered by most researchers and historians to have been a gnostic teacher from Egypt, teaching in Rome around 160 A.D. The main problem in understanding his system is that not much of his actual writing is preserved. Another issue that arises is the generalization of his teaching by some of the early researchers of the topic, who merged the ideas of Valentinus and his sequential followers into one coherent system or mythology, which brims with a mixture of different ideas, but also time periods. Furthermore, the main zeal of this study is not to determine whether Valentinian was gnostic or not, or if this was the case with his followers and students. The study does not dwell on the history and nature of the Gnosticism of gnosis. Those terms are used ambiguously, bearing in mind the debates over the years, and are briefly acknowledged in the introduction of the study while describing the *status quo* of the current research. This study advances three theses based on which the research is carried out:

T1. In a modern interpretation, Valentinian protology can be understood as the immanent life within a deity with its attributes.

T2. Valentinian School was active within Christian communities and members of the Valentinian School grew in knowledge and understanding of the world through various scriptures (in terms of science). The best example of this is Ptolemy's Letter to Flora.

T3. The influence of psychology, sociology, archaeology, and other sciences has made it difficult to understand the concepts and customs used by members of "classical" Gnosticism.

To unravel the original Valentinian system and distinguish it from its followers, the study in the first chapter, after describing Valentinus's life, considers various fragments that are ascribed to Valentinus. Those fragments are found in the writings of Hippolytus, Marcellus of Ancyra, and Clement of Alexandria. The fragments are presented in their original form (language) and translated into Croatian. Modern authors, such as Layton and Marksches, and their views of the fragments are then presented and ascribed to each fragment, which serves as an overview of the current research. In the interest of this study, Layton's assortment of the fragments was given priority over the "classical" Völker's numerical separation of the

fragments.¹ A key place was given to the hymn *Summer harvest*. Likewise, another important text was the protological myth from *The Gospel of Truth*, which is now almost traditionally ascribed to Valentinus. The main ideas found in those reports, *Gospel of Truth*, and the fragments served as a guideline in the assessment of all other Valentinian systems described by church authors. That led to the shift in focus in the second chapter to the system described by Irenaeus in *Against the heresies (AH) I, 11, 1*. That system became the cornerstone for viewing all other systems described. It shed new light on the research and understanding of a sort of evolution of the protological system. The first chapter ends with an overview of the most prominent Valentinian teachers and a reference to look for more substantial information on the school and Valentinians in general in the *Spiritual Seed* by Einar Thomassen.

In the second chapter, the focus shifts to Irenaeus' and Hippolytus' reports and their description of various systems. Before the main presentation of systems A and B, the way they are usually described, a portion of the chapter is dedicated to an overview of the various systems described by Irenaeus, all of which are ascribed to Valentinian providence. As mentioned beforehand, the most prominent system described is AH I, 11, 1. After a general protological and cosmological analysis of the system, it is compared with Valentinian fragments from the previous chapter. At the end of the analysis of AH I, 11, 1, the protological myth is briefly compared with the system found in *Excerpta ex Theodoto*, allocated in the writings of Clement of Alexandria.² What follows are five other reports that Irenaeus describes in his AH. Each system is briefly analyzed and described in its cosmological and protological components insofar as possible since some of them lack in the research of topic segments, especially in relation to everything that was already presented up to this point. Protology is not the focus for some of them.

The *Great report* (AH I, 1, 1 – 8, 5) is the most famous report of the Valentinian system, presented by Irenaeus and labeled by most scholars as system A. In this research, it is ascribed to the Valentinian follower Ptolemy, rather than to Valentinus himself. At the same time, some parts of the reports are omitted since they are not in strict correlation with the research of protology and cosmology, but rather with anthropology. The system is divided into two parts: those concerning and describing the events inside of the *Pleroma* and those that followed the separation and restoration of Sofia. Those events and reports were there analyzed in the relation

¹ Völker uses numbers to differentiate between fragments so does Marksches, while Layton uses letters for the fragments and does not present them in the same order.

² Extensive research on the correlation of the systems described by Irenaeus and those found in *Excerpta of Theodoto* was done by Risto Auvinen in his Ph.D. research. To consider this, he compares *Excerpta* with *the great report* rather than with the system described in AH I, 11, 1.

to AH I, 11, 1, as well as to the event in Hippolytus's description of the events, which were also separated twofold. Those events in Hippolytus's description are usually referred to by scholars as system B. In the conclusion of this research, I argue against that simple classification of the systems since it was shown that other systems should also be considered when thinking in the brackets of the inner and outer life of Pleroma. Therefore, it was proposed that the system in AH I, 11, 1 should be labeled the 1st system or system A. In that regard, the system in AH I, 1, 1 – 8,5 should be labeled the 2nd system or B, the system in Hippolytus' *Refutatio* chapter 6 system C and so forth, up to the letter E, the system of a Valentinian named Marcus, also described in AH. System D would be from the *Valentinian Doctrinal Letter* which is found in the *Panairon* of Ehiphaniuus of Salmis, to whom a grave deal was given by Chiapparini in his research *Il divino senza veli* and which certainly presents a new take on the Valentinian protology.

The third chapter focuses on three modern scholars: Thomassen, Dundenberg, and Chiapparini. The first two are specific in their research of Valentinian schools, more specifically protology, because the root of their research texts is found in the Nag Hammadi library rather than in the reports of church writers. Chiapparini, on the other hand, not only takes into consideration church writers but goes even further and analyses the texts, bringing a new perception of the ancient and modern puzzles.

In the conclusion, all aspects of this research are taken into consideration. They are analyzed in the overview of the three main research theses.

Aside from new system labels, it is concluded that all the texts, analyses, as well as arguments presented in this research are just an incentive for further studies. To research Valentinus in this sense, it is not enough to take only a part of the system, or a particular idea found in some text to make a proper analysis. Instead, a study like this one is needed to provide a foundation. Each of the analyzed texts requires and deserves an even more detailed examination, as well as broader comparisons with other texts from the period. Primarily, this refers to the analysis of the Gospel of Philip, *Excerpta ex Theodoto* and Valentinus's exposition. Most of the topics found in these texts and reports can be used for additional scientific research or even a Ph.D. study.

This research is the first original work on Gnosticism in these parts of the world, especially in Croatia. It should be also mentioned that, in terms of the research of Valentinus and his school, some aspects are still in their infancy. This is the third research in the world that focused only on the protology and cosmology of Valentinus, and maybe even the first one that analyzed the texts in between themselves, without aspects other than immanent life in Godhead.

That is why it is important to consider AH I, 11, 1 the central theme in this research, together with the mentioned theses and Valentinian fragments. This study contributed to a comprehensive approach to research, connecting and analyzing different views on Valentinian systems, as well as providing the foundations needed for further research. Finally, the research shows that for a deeper understanding of the problem, it is necessary to consider all available descriptions of protological systems and view them from the perspective of the immanent divine, Godhead life. This aspect provides new links between systems and better demonstrates their historical development and continuity that are easily overlooked.

Keywords: Valentinian, protology, Gnosticism, gnosis, Christianity

Popis kratica

AH - Irenej Lionski *Adversus haeresies*. U radu broj knjige je označen rimskim broje, zatim slijedi arapski broj koji označava poglavlje, te posljednji koji označava redak

Ref. - Hipolit Rimski *Refutatio omnes haereses*. U radu rimskim brojem je označena knjiga, a arapskim su označena poglavlja i redci

Pan. - Epifanije Salaminski *Panairom*

Exc. - *Excerpta ex Theodoto*

NHC - *Knjižnica Nag Hammadi*

TrT - *Tripartatni traktat* iz knjižnice Nag Hammadi

EvI - *Evandjelje istine* iz knjižnice Nag Hammadi

LDV – *Valentinovo doktrinalno pismo* iz Epifanijeva *Panairon*

ETh – *Evandjelje po Tomi*

Ap. Ivan – *Ivanov apokrif*

SADRŽAJ

1.	UVOD.....	1
2.	VALENTIN I NJEGOVO SUSTAV.....	12
2.1	Valentin.....	12
2.2	Valentinovi spisi.....	15
2.2.1	Fragment A – Božanska Riječ prisutna u nedonošćetu (Völker 7) – Hipolit, Ref. VI, 42, 2.....	17
2.2.2	Fragment B – O tri prirode (Völker 9) – Marcelije iz Ankare, <i>O Svetoj Crkvi</i> , 9. 18.....	
2.2.3	Fragment C – Adamova sposobnost govora (Völker 1) – Klement Aleksandrijski <i>Stromata</i> 2.36.2-4.....	20
2.2.4	Fragment D – Adamovo ime (Völker 5) - Klement Aleksandrijski <i>Stromata</i> 4.89.6 – 4.90.1.....	24
2.2.5	Fragment E – Isusov probavni trakt (Völker 3) - Klement Aleksandrijski <i>Stromata</i> 3.59.3.....	26
2.2.6	Fragment F – Uništenje carstva smrti (Völker 4) - Klement Aleksandrijski <i>Stromata</i> 4.89.4-5.....	28
2.2.7	Fragment G – Izvor zajedničke mudrosti (Völker 6) - Klement Aleksandrijski <i>Stromata</i> 6.52.3-4.....	31
2.2.8	Fragment H – Vizija Boga (Völker 2) - Klement Aleksandrijski <i>Stromata</i> 2.114.3 – 6.....	33
2.2.9	Ljetna žetva (Völker 8) – Hipolit, <i>Ref. VI</i> 37, 6-8.....	36
2.2.10	Evandjelje istine.....	40
2.3	Valentinov izvorni protološki i kozmološki mit.....	46
2.4	Valentinova škola.....	49
2.5	Zaključak.....	52
3.	IZVJEŠTAJ CRKVENIH OTACA.....	54
3.1	Irenej – <i>Adversus haereses</i> (AH).....	54
3.1.1	<i>Adversus haereses</i> I, 11, 1.....	58
3.1.1.1	Valentinov nauk prikazan u AH I, 11, 1 u odnosu na Valentinove fragmente 65.....	
3.1.1.2	Teodotova verzija mita u <i>Excerpta ex Theodoto</i>	67
3.1.2	<i>Adversus haereses</i> I, 11, 2.....	73
3.1.3	<i>Adversus haereses</i> I, 11, 3.....	74
3.1.4	<i>Adversus haereses</i> , I, 11, 5.....	74
3.1.5	<i>Adversus haereses</i> , I, 12, 1.....	76
3.1.6	<i>Adversus haereses</i> I, 12, 3.....	78

3.2	Ptolomejeva verzija protološkog mita	78
3.2.2	Adversus haereses I, 1, 1 – 2, 6. Događaji unutar Plerome	80
3.2.3	Adversus haereses I, 4, 1 – 5, 6 Događaji izvan Plerome	91
3.3	Hipolit Rimski – Pobijanje svih hereza (Refutatio omnium haeresium – Ref.)	102
3.4	Događaji unutar Plerome	106
3.5	Događaji izvan Plerome	116
3.6	Zaključak.....	125
4.	PRIKAZ MODERNIH AUTORA	130
4.1	Einar Thomassen The Spiritual Seed	130
4.3	Protološki mit u Tripartatnom traktatu	136
4.4	Prologologija kod crkvenih otaca	141
4.4.1	AH I, 1 -3	142
4.4.2	Ref. VI, 29, 2 – 30, 5.....	144
4.4.3	Epifanije Pan. 31, 5 - 6.....	145
4.4.4	Mit o razdiobi i povratku	146
4.4.5	Kronologija protologija.....	149
4.4.6	Značenje i porijeklo protologije	150
4.4.7	Od Eshatologije do protologije	151
4.5	Ismo Dunderberg – <i>Beyond Gnosticism</i>	152
4.5.1	Zašto i odakle mitologija?.....	153
4.5.2	Pogled na Valentinove fragmente iz perspektive kozmološkog mita	154
4.5.3	Mit i liječenje emocija	159
4.5.4	Kozmogonija i bog stvoritelj	161
4.6	Giuliano Chiapparini.....	165
4.6.1	Valentino gnostico e platonico.....	165
4.6.2	Il divino senza veli	170
4.6.3	Zaključak.....	175
5.	ZAKLJUČAK	177
	BIBLIOGRAFIJA.....	189
	O AUTORU	211

1. UVOD

O gnozi i gnosticizmu se u zadnje vrijeme puno govori. Posebice u znanstvenim krugovima koji se bave poviješću religija, ali i drugim znanostima poput povijesti, filologije, arheologije i inih. Povećan interes za gnosticizmom nalazi se u ljudskoj prirodi koja ima potrebu pronaći odgovore na pitanja koja nas okružuju. Gnosticizam kao ideja u posljednje vrijeme vidljiva je u pop kulturi, a prisutan je i u sedmoj umjetnosti pa i osmoj, ukoliko se tim terminima označava tehnika, informatika i društvene mreže. Dovoljno je spomenuti filmove poput *Matrixa*, *13. kata*, *Dark City* i ostalih koji govore o nužnom buđenju čovječanstva naspram sila koje priječe istinskom i iskrenom promatranju stvarnosti. Ideja buđenja iz stanja koje nije tipično za čovjeka je sastavna komponenta svakog gnostičkog sustava. Glavna ideja je upravo u buđenju, u spoznaji, odnosno svijesti. Jedna od najvećih nedoumica ljudskog života nalazi se u nesigurnosti o onostranom, transcendentnom, trans humanom i o svemu što čovjeka nadvisuje. Bilo da se sve više u modernom dobu radi o mehanici i strojevima ili o teodicejskim pitanjima srednjega vijeka. Mnoge religije daju odgovore na takva pitanja, no u pluralnosti i sekularnosti 21. stoljeća, mnogima tradicionalni odgovori nisu zadovoljavajući. Više nego ikad traže se pragmatična rješenja i empirijski odgovori. U proučavanju gnoze i gnosticizma postoji mnogo studija koje se bave određenim aspektima pojedinih škola ili pokreta. Čim se dublje zađe u problematiku pojedinog aspekta, odnosno škole, primjetna je dubina, kao i širina kojoj se često puta ne nadzire kraj ili neki konkretan odgovor. Moderni autori će ih također promatrati pod raznim vidicima kako bi dali odgovor na tu nedosljednost ili nedostatak, no o tome će kasnije biti govora. Spomenuto moderno doba pregršta informatičkih vještina i digitalnih izvora nudi mogućnost pristupa raznim tekstovima, no vrlo je teško odrediti izvornost, autentičnost i vjerodostojnost izvora. Moderni je čovjek naučen na obilje informacija, ali od njega se ne očekuje da u tim informacijama pokaže kritičko mišljenje. Velika širina tekstova dostupna na internetu se često ne temelji na konkretnim izvorima, već na odabranim fragmentima iz kojih se izvlače proizvoljni zaključci, premise pa čak i cijeli sustavi. Pojedinci se često zadovoljavaju s tim odgovorima i prezentacijama, što dodatno otežava situaciju kritičkog i benevolentnog promišljanja tematike. Kao i u drugim granama, ti pojedinci često postaju meritorni „stručnjaci“. Odgovori na problematiku transcendencije i onostranog, na problem teodiceje ne mogu niti smiju biti univerzalna rješenja. Isto tako, ti odgovori ne smiju biti sveopći ili generalni u kojima se uzima samo djelomično ili površno kao istinito i ispravno. Moglo bi se reći da je takav način razmišljanja ujedno i uzrok postojanja pluralnost religija. Ta pluralnost je naravno određena povijesnim i geografskim smjernicama koje utječu na razvoj i psihu pojedinca, no

neizostavno je i društvo u kojem se on nalazi. Odnosno, nemoguće je odijeliti pojedinca od religije i govoriti o jednom bez drugog.

Religijski pluralizam ipak nije samo stvar novije povijesti, već je prisutan kroz cjelokupnu ljudsku povijest. Svojevrsna kulminacija događa se procvatom Rimskog carstva i integriranja običaja i religijskih praksi u svoje zakone i pravila. Na prijelomu starog i novog vijeka u Rimu postoji multikulturalnost koja je obilježena i među religioznošću. Iz tradicionalne kršćanske perspektive često se uzima godina 313. za religijsku tolerantnost, odnosno slobode prakticiranja religija (kršćanstva), no na primjeru starijih izvješća vidljivo je da je određena mjera religijske tolerancije postojala već i prije. Na tom prijelazu iz starog u novi vijek, iz današnje perspektive, pojavljuje se i nova religija – kršćanstvo sa svojim zakonima i propisima koji još nisu do kraja definirani. Upravo u tu nišu se uklapa i tematika ovoga rada. On se prvenstveno bavi jednim od kršćanstava ranog vijeka, odnosno kršćanstva kako ga je vidio Valentin i njegovi sljedbenici. Na ovome mjestu treba naglasiti da se ne radi o svetom Valentinu, kojeg se tradicionalno slavi 14. veljače, već da se radi o osobi koju hereziolozi nazivaju imenom *Valentinus* ili *Valentinius* (100. – 160. g.). Možda bi bilo prikladnije koristiti ime *Valentinijan* za njega te *Valentinijanski gnosticizam* ili *Valentinijanova škola* kod raznih odrednica, no u tekstu ovoga rada koristiti će se ime *Valentin* i *Valentinovska škola/gnoza*, jer je više u duhu hrvatskoga jezika.

Tradicionalno se kršćanstvo Valentinovske provenijencije gleda kao krivo, heretičko ili gnostičko. Često se čak niti ne promatra kao kršćanstvo, već samo kao jedan od mnogobrojnih gnostičkih sustava. Ovaj rad ne ide u smjeru davanje odgovora na pitanje gnosticizma i gnoze. Ne ide za davanjem odgovora na pitanje mnogih kršćanstava ili treba li ih uopće tako nazivati i odrediti. Odnosno, ne ide za tim da te pojmove definira i precizno odredi. Za tako nešto je potrebna duga rasprava koja će po svoj prilici ostati na *status quo*. U radu će termini biti korišteni u općenitom smislu, a ponegdje i ambivalentno. Ne ide se za utvrđivanjem korištenja naziva gnosticizam za religioznost, kult ili sektu. Također, nije cilj odrediti je li se radilo o pojedincima ili školama koje su bile povezani s kršćanstvom ili ne. Konkretno, što se tiče Valentina i njegove škole, odnosno sljedbenika hipoteza je da se radi o grupi koja se nalazi u općoj Crkvi³ i da je njihova verzija jedna od alternativna verzija kršćanstva, koja međutim nije opstala do današnjih dana. Službeno se uzima da je Valentinovska verzija kršćanstva nestala

³Barem u prvo vrijeme, odnosno dok je još Valentin bio živ. Temelj za takvu pretpostavku je Justinov govor o Crkvi u njegovoj *prvoj Apologiji*, gdje po svoji prilici među broj kršćana prisutnih u Rimu, odnosno rimskome carstvu ubraja i Valentinove sljedbenike. Kasnije, prilikom pisanja *Dijalog s Trifunom*, Justin Valentinovce smatra hereticima. Ono što je povijesno sigurno je da prilikom pisanja *Adversus haereses* oko 180 i 190. godine. Irenej Valentinovce smatra protivnicima prave, apostolske Crkve.

oko četvrtoga stoljeća s rušenjem njihovih crkava. Međutim, u novije vrijeme moguće je pronaći nove sljedbenike Valentinovskog kršćanstva posebice u Francuskoj, koji se pozivaju na tradiciju i staru predaju koju drže od 13. ili 14. stoljeća.

Prije nego li se govori o Valentinu i njegovim sljedbenicima, važno je kratko se zadržati na pojmovima *gnosticism*, odnosno *gnoza*. Sam govor ili pokušaj da se shvati bit gnosticizma, njegova rasprostranjenost i utjecaj, povećao se otkrivanjem tekstova u Nag Hammadiju⁴ za koje se smatralo da će dati odgovore na drevna pitanja, kao i nove poglede na tradicionalne religije, prvenstveno Judaizam i Kršćanstvo. Prije otkrića tekstova postojale su studije koje su gnosticizam promatrale pod kršćanskim vidikom, kako ih predstavljaju crkveni oci – kao hereze. U novijoj povijesti, najveći ili najbolji moderni izvor za interesente gnosticizma široj javnosti bio je Hans Jonasov *Gnostičke religije* (1958.), odnosno *Gnosis und spätantichiler geist* (1934. i 1945.). Mnogima je to djelo još uvijek prvi susret s pojmom gnoze i gnosticizma, zahvaljujući dostupnosti i prijevodu na mnoge svjetske jezike, iako je original objavljen davne 1934.⁵

Do osamnaestoga stoljeća znanstvenici su pri istraživanju gnosticizma, kao i sam Jonas, ovisili o anti-gonističkim polemikama koje su sačuvane u djelima ranokršćanskih teologa (Ireneja, Hipolita i drugih) te neoplatonskih autora (osobito Plotina). Iako su "heretičke" skupine i ideje imale malo toga zajedničkog, teolozi su ih nastojali predstaviti kao jednu koherentnu verziju s vlastitom teologijom ili određenom genealogijom, koja se razlikovala od onoga što danas nazivamo ortodoksno ili pravovjerno. Pod terminom ortodoksno, odnosno pravovjerno u ovom radu se označava teologija crkvenih otaca. Rad nastoji ostati benevolentan i otvoren pri korištenju tih termina, ne zauzimajući određenu stranu. Odnosno, pojam heretici bit će korišten kao sinonim za gnostike, bez pretenzija ili određivanja koja je strana „u pravu“. Na ovom je mjestu potrebno spomenuti kako je termin "gnosticism" nastao od proto-heretika Simona Maga, koji se tradicionalno povezuje sa Šimunom iz djela Apostolskih, dok je pojam „gnostici“ nova kovanica, odnosno složenica iz 17. stoljeća.⁶ Osim Simona, za *gnozu* je vezan

⁴Radi se o velebnoj zbirci trinaest kodeksa koji sadrže četrdeset i sedam različitih djela - uključujući i nekoliko ne-gnostičkih koja su sačuvana u posudi od keramike skrivenoj u pećini blizu Nag Hammadija u Gornjem Egiptu. Po mjestu pronalaska cijela zbirka se naziva *Tekstovi iz Nag Hammadija*.

⁵Jonas, Hans *The Gnostic Religion*. Routledge, 1958; 1992.; Bacon Press 2001. Začudo ne postoji prijevod na hrvatski. Prvo izdanje je Jonasov doktorat kojeg je pisao pod mentorstvom M. Haidergera naslovljen *Der Begriff der Gnosis (1928.)*, objavljen kasnije u dva sveska pod naslovom *Gnosis und spätantichiler geist: teil 1: Die mythologische gnosis, mit einer einleitung zur geschichte und methodologie der forschung*. Göttingen: Vandenhoeck i Ruprecht, 1934. i nešto kasniji *Gnosis und spätantiker geist: teil 2*. Göttingen: Vandenhoeck i Ruprecht, 1954. Jonas se kasnije više nije bavio gnosticizmom, osim nekoliko kratkih članaka, već je svoju pažnju usmjerio na etiku.

⁶Termin se pripisuje Henryju Moreu koji ga prvi puta koristi u komentarima sedam pisama *Knjige otkrivenja*.

i Bazilej kao jedan od „tvoraca“ sustava. Porijeclom iz Aleksandrije (živo oko 117. – 161. godine), koristio je vlastitu interpretaciju Biblije i svetih tekstova. Uz njih, a posebice uz Bazileja treba spomenuti i Marciona. Marciona se generalno ne uzima kao gnostika, no zbog svojih stavova i nauka često je smatran heretikom i protivnikom Crkve. Posebice u dualističkom pristupu prema Bogu u razlikovanju Demijurga Starog Zavjeta i milosrdnog Boga Oca objavljenog od Isusa Krista. Vezano uz tematiku rada, Valentina odnosno Valentinovce, kao kršćansku grupu prvi spominje Justin u svom *Razgovoru s Trifunom*. Valja kratko spomenuti Justinovu izgubljenu *Syntagmu* koja je bila izvor i temelj mnogim kasnijim antiheretičkim piscima, a koje je po svoji prilici sadržavalo katalog hereza.

Kao dio svoje polemike, anti-gnostički pisci prenosili su duge izvatke iz originalnih gnostičkih spisa, kao što su *Excerpta ex Theodoto* Klementa Aleksandrijskog, te *Pismo Flori* u Epifanijevom *Panarion*. Uz njih, kao što će biti prikazano, postoje i kraći zapisi koji su bili dostupni znanstvenicima. Od osamnaestoga stoljeća, znanstvenicima su dostupni izvori za koje se smatralo da su zauvijek nestali iz ljudske povijesti. Spis *Pistis Sofija* jedan je od prvih pronalazaka novije povijesti, sačuvan u *Kodeksu Askewianus* (otkrivenom oko 1750.), *Jeûova knjiga* i takozvani *Neimenovani spis*, sačuvani su u *Kodeksu Brucianus* (otkrivenom 1773.), kao i *Marijino Evanđelje*, *Ivanov Apokrif* i *Sofija Isusa Krista*, sačuvani u *Kodeksu Papyrus Berolinensis 8502* (otkrivenom 1896.).⁷ U prosincu 1945. godine, došlo je otkrića spisa koje danas nosi naslov *Biblioteka iz Nag Hammadija*.⁸

Nakon otkrića tih tekstova u akademskim i znanstvenim krugovima javlja se problem definicije i terminologije gnoze i gnosticizma, koji je ukratko spomenut u početku ovoga uvoda. Godine 1966. održan je Kolokvij u Messini (Colloquio di Messina 13. – 18. travnja 1966.) na kojem se raspravljalo o naravi i biti gnosticizma kao kategorije, o izvornim tekstovima te mogućim poveznicama između gnosticizma i ostalih religija, mitologija i sustava misli. Znanstvenici na kolokviu, nažalost nisu uspjeli doći do jedinstvenog i usklađenog stava. Moglo bi se argumentirati kako se radi o problemu gledanja na gnosticizam iz perspektive kršćanske misli i svjetonazora, koja svoje korijene ima u ranijim istraživanjima gnosticizma. Bez ulaženja u samu problematiku, valja spomenuti da problem interpretacije pojmova gnoza i gnosticizam ostaje sve danas. U tom je smislu važno spomenuti Michael A. Williamsa (*Rethinking 'Gnosticism': An Argument For Dismantling A Dubious Category*, 1996) i Karen L. King (*What*

⁷Usp. K. von Stuckrad (ur.) *The Brill Dictionary of Religion*, str. 791.

⁸Oko samih otkrića knjižnice Nag Hamaddi, kao i tekstova koji su u njima sadržani na hrvatskom, postoji prijevod knjige M. Mayera, Marvin Meyer, *Gnostička otkrića*, Veble Commerce, Zagreb, 2006. Također, u prijevodu Gorana Briškog: *Koptski gnostički tekstovi*, Demetra, 2007.

is *Gnosticism*, 2003.) kao moderne kritičare pojmova i termina o kojima je raspravljano na *kolokviju* i nešto kasnije na susretu u Yale-u (1981).⁹ Odnosno, kao znanstvenike koji su željeli da se pojmovi precizno definiraju. Njihov angažman se često puta spominje u raznim uvodnicima i člancima, no nažalost je tematika previše kompleksna da bi se mogla svesti na zajednički nazivnik.

Kao godinu početka istraživanja vezanu uz Valentina i Valentinovu školu u modernom dobu, treba navesti 1947. i Francoisa M. Sagnarda (*La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*). Sagnard navodi kako za istraživanje valentinovske gnoze postoji sedam izvora u patrističkoj literaturi: *Adversus haereses* Sv. Ireneja; *Stromata* i *Excerpta ex Theodoto* Klementa Aleksandrijekog; *Refutatio* Hipolita Rimskog; Tertullianov *Adversus Valentinianos*; Origenov Komentar Evanđelja sv. Ivana, koji u sebi sadrži komentare Heracleona; kao i 33. poglavlje Epifanijeovog *Panarion*, u kojem nalazimo Ptolemejevo *Pismo Flori* u cijelosti. Nažalost, na hrvatskome ne postoji prijevod nijednog od ovih djela u cijelosti.¹⁰ Sagnardovo istraživanje doprinijelo je daljnjem razumijevanju Valentinove misli, posebice kroz njegovu metodologiju kojom je nastojao odijeliti nauk Valentina od njegovih sljedbenika, kao i od komentara koje su davali drevni pisci, odnosno crkveni oci. Uz to, crkveni oci često se nisu ni trudili razdvojiti nauke, kao što ih često nisu ni razumjeli. Čak je i danas s modernom metodologijom i lingvistikom, odnosno fonologijom i grafologijom, teško razlučiti koji dio teksta pripada kome. Sagnard je kao prominentan znanstvenik, još uvijek citiran u znanstvenim radovima i njegovo istraživanje može poslužiti kao temelj daljnjim istraživanjima gnosticizma, iako se s time neće složiti većina modernih istraživača valentinijanske misli.

U modernom znanstvenom istraživanju Valentina, njegovih sljedbenika i škola listi patrističkih izvora navedenih od Sagnarda, treba nadodati i spomenute tekstove iz Nag Hamamdija (NHC), za koje znanstvenici smatraju da proizlaze iz Valentinovske škole, odnosno da se u njima nalaze sustavi koju su po tekstu i teologiji slični onima iz patrističkih izvora. To su: *The Prayer of Apostle Paul* (Molitva Apostola Pavla – NHC I,1); *The Gospel of Truth* (Evanđelje istine - NHC I,3;XII,2); *The Treatise on Resurrection* (Rasprava o uskrsnuću - NHC I,4); *The Tripartite Tractate* (Tripartitni traktat - NHC I,5); *The Gospel of Philip* (Evanđelje po Filipu - NHC II,3); *The Interpretation of Knowledge* (Tumačenje znanja – NHC XI,1); i A

⁹Williams predlaže termin *biblijski demijurgizam* koji bi obuhvatio gnostičke sustave koje u sebi imaju demijurološke koncepte, dok King upućuje na dubok polemički diskurs kojeg je retorička kategorija „gnosticizam“ stvorila. Layon potpisuje dva sveska koja su proizašla iz kolokvija pod nazivom *The Rediscovery of Gnosticism*, a u kojima se gnosticizam podijelio na Sethijansku i Valentinovsku provenijenciju.

¹⁰Postoje odabrani dijelovi Irenejeva *Adversus haereses*, te Hipolitovog *Refutatio* koji se koristi u molitvi crkve, odnosno u molitvi brevijara. Usp. Bišćan, Željka i Tenšek, Tomislav (pri.) *Otačka čitanja u molitvi Crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2000.

Valentinian position (Valentinijansko tumačenje – NHC XI,2). Uz ove tekstove pojedini znanstvenici smatraju kako bi još tri teksta iz kodeksa Nag Hammadi mogla biti svrstana kao valentinovski. To su: *Prvo i drugo otkrivenje po Jakovu* (NHC V,3-4) i *Petrova poslanica Filipu* (HNC VIII,2). U ovome će radu, zbog teme istraživanja i obujma biti navedeni samo dijelovi iz Tripartatnog traktata i Evanđelja istine.

Istraživanju Valentinina i njegove škole doprinio je i već, ukratko spomenuti znanstveni kongres *The rediscovery of Gnosticism* (1980.) održan na Yaleu 1978 godine. Taj je kongres odvojio Valentinovu gnozu, odnosno tradiciju od Setijanske, upravo pod vidikom tekstova pronađenih u Nag Hammadiju. Danas je takva podjela na Valentiniansku i Setijansku gnozu ili sustave pomalo banalna, odnosno nedovoljna. U oba smjera došlo je do znatnih otkrića i promjena. Ono što se nekada nazivalo *klasičnim gnostičkim mitom*, danas se opisuje i određuje u sekvencijskom selektiranju i govoru o barbelo gnosticima ili orfitima, a ne samo u Sethijanskoj gnozi ili mitu.¹¹ Također, što se tiče Valentinovske škole bilo bi korisno razdijeliti samog Valentina i njegovu misao od njegovih sljedbenika. Odnosno Valentinovsku gnozu još nazivati i Ptolomejska, Markova ili slično.

Upravo na tom tragu je i Christoph Marksches sa studijom *Valentinus Gnosticus?* (1992), kojom želi promaći izvornu Valentinovu misao u njegovim fragmentima. Istodobno je time obnovio i interes znanstvene zajednice za proučavanje Valentina i njegovih sljedbenika. Kao što su rasprave o naravi i kategoriji gnoze i gnosticizma u Messini dovele do podjele u znanstvenim krugovima, sličnu situaciju možemo uočiti i u proučavanju pojedinih smjerova ili škola gnoze i gnosticizma, kao što je već spomenuto. Postavlja se pitanje metodologije u proučavanju Valentina i njegove škole u odnosu na izvore koji su nam danas dostupni. Znanstvenici nisu složni oko toga koji bi izvori trebali biti primarni, a koji sekundarni. Kurt Rudolph u svojoj *Gnosis: The nature and history of Gnosticism* (1987.) navodi kako je prednost dao upravo izvornim tekstovima iz Nag Hammadija, a kao sekundarne je uzimao hereziološka izvješća crkvenih otaca. Sličnu situaciju imamo i kod modernih znanstvenika koji se bave Valentinom. Neki od njih uzimaju Crkvene oce za prvotni izvor, dok drugi u tekstovima iz Nag Hammadija vide autentičnost i primat. Ovaj rad će istu važnost nastojati dati Crkvenim ocima, kao i tekstovima iz Nag Hammadija. Ipak, kao što je već spomenuto, zbog samog obujma rada

¹¹Zbog lakšeg razumijevanja Valentinove verzije mita ideja je bila u uvodu ovoga rada predstaviti jedan od klasičnih gnostičkih mitova koji se temelji na sethijanskom sustavu. Međutim, zbog širine teme i problematike koja proizlazi iz preciziranja koji bi sustav uistinu odgovarao klasičnom sethijanskom mitu, ovdje ćemo samo spomenuti Tuomasa Rasimusa i njegov *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth and Ritual*. Leiden: Brill, 2009. Osim preciznog pogleda na sustav koji većina znanstvenika naziva Sethijaskim, Tuomas daje novi pogled na setijanski gnosticizam koji može pomoći i u daljnjoj studiji Valentina i njegove škole.

neće biti interpretirani svi tekstovi za koje se smatra da su valentinovske provenijencije. Razlog tome je što svaki od njih može biti zasebna tema, ali i zbog činjenice kako neki od njih u sebi ne sadržavaju protologiju i kozmologiju, već govore o moralu, ritualu ili sličnim temama. Kada je već spomenuta protologija, Joel Kavesmaki u uvodu svog doktorata ističe da se radi o neologizmu kojeg je smislio Antonio Orbe kako bi preciznije opisao Valentinovske sustave.¹² Znanstvenici također među tim sustavima razlikuju one s jednom ili dvije *Sofije*. Glavna podjela Valentinovske škole mogla bi se odrediti kao Istočna (Orientalna) i zapadna (Italska). Pomalo je postalo uvriježeno da je Istočna bliža samome Valentinu, dok je Zapadna više pod utjecajem Ptolomeja.

U prvom poglavlju bit će predstavljen Valentin i njegov životopis, u onoj mjeri koliko ga je moguće rekonstruirati. Naime, većina izvještaja se slaže s njegovim porijeklom iz Egipta te da je došao u Rim i tamo podučavao i pisao. Nije do kraja jasan i precizan razlog njegova odlaska iz Rima. Također, ne može se sa sigurnošću reći gdje je umro. Za Valentina se prvenstveno kaže da je bio više pjesnik, negoli filozof i to je vidljivo u fragmentima koji su ostali sačuvani zahvaljujući Hipolitu i Klementu. Sada se već tradicionalno uzima da je *Evandjelje Istine* (EvI) također Valentinov spis, no ni to se sa sigurnošću ne može potvrditi. Nakon kratkoga životopisa slijedi prikaz Valentinovih spisa, prvenstveno fragmenata. Pri sortiranju fragmenta koristit će se podjela koju donosi Layton u svom *Gnostic scripture*, te će fragmenti biti obilježeni abecednim znakovima. Klasičnija podjela fragmenata je kod Völkera (*Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*), koji koristi numeričke brojeve. Odlučeno je uzeti Laytonovu podjelu, jer sustavnije čitatelju prikazuje Valentinovu misao, odnosno više je na tragu protologije, iako obje podjele završavaju s Psalmom *Ljetna žetva* koja je ključna za govor o Valentinovu protološkom i kozmogonijskom sustavu. Svih devet fragmenata koji se nalaze u obje ove podjele, bit će dostupni na izvornom grčkom, s prijevodom na hrvatski te će biti kratko komentirani u odnosu prema protologiji i kozmologiji. Prijevod na hrvatski nije s izvornog grčkog, već su korišteni prijevodi na moderne jezike. Ipak, kod pojedinih se fraza koristio grčki izvornik kako bi se došlo do, čim preciznije terminologije. Također treba spomenuti da se ne radi o prvom prijevodu ovih fragmenata na hrvatski jezik. Profesor Zlatko Pleše je za potrebe izbornog kolegija o gnosticizmu i njegovim tekstovima, održavanog na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti, tada Filozofskom fakultetu Družbe Isusove, preveo

¹²Kalvesmaki neologizam smatra korisnim, no ujedno u njemu vidi i opasnost od banaliziranja ili čak stavljanja Valentinovaca u kategoriju koja bi bila odvojena od ortodoksne, odnosno prave Crkve. Usp. Kalvesmaki, Joel. *Formation of the Early Christian Theology of Arithmetic: Number Symbolism in the Late Second and Early Third Century*. 2006., str. 5. - 6.

fragmente. Zbog naravi i namjene teksta koji je bio za uporabu studentima, prijevod u ovome radu nije korišten. Spomenuto je devet fragmenata s obzirom na Markschiesa i njegov *Valentinus gnosticus*, jer on tamo pripisuje još dodatna tri fragmenta samome Valentinu. U ovome radu oni nisu obrađeni, jer nisu povezani s protologijom, a i znanstvena zajednica nije prihvatila taj Markschieshev prijedlog.

Nakon fragmenta, bit će predstavljena struktura i tematika *Evandjelja istine*. Na temelju ta dva sustava, bit će prikazan Valentinov protološki i kozmološki mit, za koji bi se moglo reći da je izvorni. U završetku poglavlja bit će kratko predstavljena Valentinova škola, kao i tablica s mjestom djelovanja njegovih sljedbenika. Na kraju doktorskoga rada, nalazi se dodatna tablica s vremenskom linijom koja Valentinovce stavlja u kontekst povijesti. Što se tiče Valentinovih sljedbenika i škole, osim temeljnih informacija, rad se neće baviti općenitim detaljima. Za to postoje druge studije, prvenstveno Thomassenov *The Spiritual Seed* koji donosi cjelokupnu sliku Valentinovaca.

U drugom poglavlju bit će predstavljeni izvještaji hereziologa, odnosno crkvenih otaca. Prvenstveno Ireneja i Hipolita. Velik je broj onih koji su pisali protiv Valentina, međutim, kao i kod modernih autora, većina njih opisuje pojedine aspekte hereze ili donose izvještaje o njihovom ponašanju i moralu, a ne govore o protologiji i kozmologiji sustava. Irenej u svom *Adversus haereses (AH)* donosi nekoliko izvještaja o raznim grupacijama koje danas općenito nazivamo gnostičkim, iako on sam ne koristi taj izraz. Koristi izraz heretik, odnosno protivnik. U proučavanju hereza, njegov izvještaj je u prvom redu usmjeren na Valentina i njegovu školu, za koje smatra da su najopasniji od svih heretika. Njegove izvještaje o Valentinovcima možemo podijeliti u više sekcija ili grupa. Najpoznatija je ona pod nazivom *Veliko izvješće*, a nalazi se u AH I, 1-8. U ovom će radu ono biti analizirano posljednje, odnosno nakon predstavljanja ostalih grupacija. Važno je spomenuti da mnogi moderni znanstvenici taj sustav pripisuju Valentinovu učeniku Ptolomeju. Jedan od razloga za to je što vide nadogradnju na sustav koji se tradicionalno pripisuje samom Valentinu. Općenito ćemo se prikloniti takvom stavu i u poglavlju će sustav opisan u AH I, 1 – 8. biti pripisivan Ptolomeju, a ne samom Valentinu.

Prvi izvještaj koji će biti predstavljen je iz AH I, 11, 1., za koji sam Irenej spominje da je Valentinov. Takvog su stava i Layton i Petremant koji smatraju da upravo taj tekst treba i može poslužiti u boljem tumačenju opisa kojeg nalazimo na početku AH, odnosno AH, I, 1, 1. Nakon općenite protološke i kozmološke analize odlomka, on će biti uspoređen s Valentinovim fragmentima iz prošloga poglavlja. Točnije, bit će tražena poveznica iz fragmenta s odlomkom iz AH. Na kraju analize AH I, 11, 1 odlomak, odnosno protološki mit, bit će uspoređen sa spisom *Excerpta ex Theodoto* koji se nalazi kod Klementa Aleksandrijskog. Slijedi ostalih pet izvještaja

koje Irenej donosi u *AH* kako bi svojim čitateljima opisao razlike u naučavanjima raznih valentinovskih škola. Svaki sustav bit će kratko analiziran odnosno opisan u svojim kozmološkim i protološkim komponentama. Posebice u odnosu na sve već dosad obrađeno, odnosno prvenstveno u odnosu prema *AH I, II, I* i fragmentima gdje je to moguće. U tim sustavima vidljiva je također i svojevrsna evolucija sustava, kao i razna nastojanja da se pobliže daju odgovori na određena pitanja ili aspekte Plerome, Ogdoaga ili samog Bythosa. Najveći doprinos, odnosno najdetaljniji izričaj Valentinovske protologije nalazi se u *AH I, I – 8.*, koji i čini glavni dio Irenejeva velikog izvještaja o krivovjercima. Kao što je već spomenuto, taj se sustav pripisuje Ptolomeju i obično služi kao podloga za objašnjenje i interpretaciju Valentinova nauka, posebice protologije i kozmogonije. Najveća razlika koju čini naspram Valentinove protologije opisane u *AH I, II, I.* je precizno određivanje stanja, odnosno parova kao i njihove hijerarhije unutar same Plerome. Znanstvenici govoreći o *Valentinovu mitu* u *AH, I, I – 8.* obuhvaćaju poglavlja sve do *AH I, 10.* U ovome radu, područje interpretacije bit će ograničeno na poglavlja *AH I, I – 3* i *I, 4 – 6.*, a poglavlja *I, 6 – 8.* će biti izostavljena jer su usmjerena na soteriologiju i trostruku podjelu ljudi, koji nisu izravno vezani uz temu ovoga rada. Spomenuti redci i poglavlja iz *AH* koji se odnose na tematiku samoga sustava, bit će analizirani zasebno prema poretku kako ga donosi Irenej. Spomenute cjeline bit će promatrane upravo tako, kao dvije zasebne, ali istovremeno od sebe zavisne cjeline. Odnosno, prvo će biti predstavljena cjelina *AH I, I – 2,6*, kao događaji koji su vezani za unutarnja zbivanja u Pleromi, a zatim *AH I, 4, I – 5,6*, koja opisuju događaje van Plerome. U analizi ova dva izvještaja bit će uspoređeni s dosadašnjim istraživanjima. Točnije, bit će uspoređeni prvenstveno s *AH I, II, I.* kao i s drugim sustavima koje Irenej donosi, zatim s *fragmentima* i konačno s *Evandjeljem Istine*. Pojednim terminima će biti pridodana veća pažnja, na način sagledavanja njihove uporabe u nekim od spomenutih izvora. To će poslužiti za prikaz evolucije sustava te će ujedno biti dokaz za kontinuiranost u razvoju misli i protoloških sustava. Na taj način bit će promotren i izvještaj iz Hipolitova *Refutatio omnium haeresium (Ref.)*, koji se odnosi na Valentina i njegovu školu, odnosno zapisi iz 6. poglavlja. Hipolit Valentina kratko spominje na nekoliko drugih mjesta u samom *Ref.*, no oni nisu vezani uz protologiju, nego ponovno uz moralnost i etičnost. Poput Irenejeva izvještaja, Hipolitov će izvještaj također biti podijeljen na događanja unutar i izvan *plerome*. Glavna razlika naspram Irenejeva izvještaja odnosi se na Oca, odnosno Bythos, koji je u Hipolitovu spisu predstavljen kao monada iz koje sve potječe kroz niz emanacija. Drugi veliki motiv je *Sofija*, odnosno njezine želje i radnje kojima je vođena. Za razliku od Irenejeva izvještaja, kod Hipolita ona nastoji nasljedovati oca u emanaciji i „stvoriti“ potomstvo bez partnera.

U zaključku drugoga poglavlja, bit će spomenut i Epaifan sa svojim *Panarion (Pan)*. Epifanije transkribira Irenejev *AH* i u tome je od iznimne važnosti u znanstvenim krugovima, jer se radi o grčkoj verziji teksta. Na samom tekstu će samo ukratko biti predstavljen, jer ne donosi novosti vezane uz nauk koji je dosad predstavljen. Bit će spomenute samo pojedine razlike u poretku unutar Plerome kojima će više prostora biti dano u trećem poglavlju.

Treće poglavlje će biti posvećeno trojici modernih znanstvenika koji se bave Valentinom i njegovom školom. Do sada je već spomenut Thomassen i njegov *Spiritual seed*. Upravo će dijelovi njegova velebnog djela poslužiti kako bi se prikazala moderna interpretacija Valentinova nauka. Thomassen interpretaciju Valentina i njegove škole bazira na tekstovima pronađenim u Nag Hammadiju, posebice na *Tripartatnom traktatu (TrT)* i *Evandjelje istine (EvI)*. Poblje ćemo pogledati protološki mit u oba spisa. Iako za proučavanje Valentina, Thomassen kao temelj uzima *EvI* i *TrT*, istovremeno se osvrće i na pojedine dijelove zapisa hereziloga pa će i oni biti prezentirani. Iz oba elementa, bit će prikazana određena kronologija protologija kako ih Thomassen vidi.

Sljedeći moderni autor je Ismo Dundenberg s *Beyond Gnosticism*. Treba reći da je Dundenberg na tragu Thomassenova istraživanja te Valentina i njegovu školu promatra pod vidom socijalnih dimenzija, kojima pridodaje filozofska značenja. Odnosno, veći naglasak stavlja na gledanje Valentinove škole kao svojevrsnu nadogradnju na filozofske škole onoga vremena. Kao temelj svojih hipoteza, također se više oslanja na tekstove pronađene u Nag Hammadiju, nego li na izvještaje hereziologa. Prikazat ćemo Dundenbergov pogled na mit te ulogu mita u liječenju emocija, a time i pojedinca. Ipak, nemoguće je govoriti o protološkom mitu i kozmogonijama bez pogleda hereziologa pa će i na ovome mjestu oni biti predstavljeni kroz Dundenbergovu interpretaciju i perspektivu.

Posljednji moderni autor je Giuliano Chiapparini. Chiapparini vrši svojevrsan obrat u promatranju Valentina i njegove škole, jer se vraća na izvore. Odnosno, vraća se na *AH I, 1 – 8* kao temelj svog istraživanja. To čini u svojoj prvoj knjizi *Valentino gnostico e platonico*. Tamo radi filološku rekonstrukciju i analizu samoga teksta na grčki, latinski kao i moderni prijevod na talijanski u paraleli s Tertulijanovim tekstom. Nećemo se baviti samim tekstom na filološki način, no ipak ćemo se osvrnuti na pojedine elemente koji donose novo svjetlo na Irenejev izvještaj. Nastavak Chiapparinijeva istraživanja prikazat ćemo kroz kratku analizu njegovih otkrića u *Il divino senza veli*. U toj se monografiji Chiapparini bavi redcima iz Epifanijeva *Panarion*, koji su od znanstvenika često puta zanemarivani pod izlikom kako se radi o nepouzdanom ili nejasnom izvoru. Nastojat ćemo pokazati da se radi o važnom otkriću za protologiju i kozmologiju te da je riječ o dokumentu koji može poslužiti za daljnja istraživanja.

Na kraju rada, u zaključku će biti napravljena sustavna sinteza dosadašnjih otkrića i iznašašća u usporedbi s prezentiranim hipotezama ovoga rada. Hipoteze su da Valentinova protologija u modernom tumačenju može biti shvaćena kao imanentni život božanstva s njegovim atributima (T1). Zatim ćemo nastojati prikazati da Valentinova škola djeluje unutar kršćanskih zajednica. Međutim, za razliku od ostalih škola koje nazivamo gnostičkima, pripadnici Valentinove škole su rasli u znanju što možemo promatrati iz spisa, kao što je Ptolomejev *Pisma Flori* (T2). Kao zadnju hipotezu, promatrat ćemo kako utjecaj drugih znanstvenih područja (psihologija, sociologija, arheologija) na proučavanje gnosticizma, kao i pojava novih religijskih pokreta i pseudoznanosti, otežava pravilno shvaćanje pojmova i običaja koje gnostici koriste (T3).

Metodologija rada koristit će cijeli spektar istraživačkoga alata. Posebice metode indukcije i dedukcije, generaliziranja, komparacije, deskripcije i apstrakcije. Koristit će se također empirijske, ontološke i epistemološke pretpostavke znanstvenoga istraživanja.

Očekivani doprinos rada je da otvori nove vidike na teme koje se često puta grupiraju pod iste nazivnike. Odnosno, čitatelju na jednome mjesto pružiti niz informacija koje će pomoći u daljnjim istraživanjima. Iz samog uvoda je vidljivo da se radi o vrlo specifičnoj temi koja dosad nije obrađivana na hrvatskom govornom području. Iako postoje prijevodi raznih teksova i studija, one ne zalaze u dubinu, već su samo općenite informacije koje često puta znaju biti i obeshrabrujuće. Ovaj rad nastoji, koliko je to moguće jednu od grupacija prikazati na čim jednostavniji način, ujedno dajući nužnu preciznost znanstvenog istraživanja. Šira javnost, ali i znanstvena zajednica će imati prilike po prvi puta vidjeti dijelove teksta u prijevodima, koji im do sada nisu bili dostupni, kao i niz informacija koji su sabrani u jednu koherentnu cjelinu. Ovaj rad ne daje odgovore na sva pitanja vezana uz protologiju i kozmologiju i još je mnogo stvari koje bi se dale navesti i reći, no ujedno on predstavlja dobru polaznu točku za daljnja istraživanja. Rad je općenitog i opisnog karaktera s djelomičnim analizama i primjedbama, koje nastoje biti objektivne kako bi daljnjim istraživanjima dale prostor koji nije ograđen subjektivnim primjedbama.

2. VALENTIN I NJEGOV SUSTAV

U uvodu je bilo riječi o gnosticizmu, njegovoj povijesti, smjeru istraživanja, ulozi, interpretaciji i problematici koja iz određenih pojmova proizlazi. U prvom poglavlju bit će predstavljen Valentin, rekonstrukcija njegova životopisa i njegovi sustavi u onoj mjeri koliko su dostupni, u smislu neovisnosti od komentara crkvenih otaca. Kao fundament i temelj važno je predstaviti u čim izvornijem obliku tekstove koje je struka procijenila kako potječu od samoga Valentina. U njima neće biti primjetna sama kozmologija i protologija u onom smislu kako je mi danas gledamo i istražujemo, no ne može se reći da u njima ne postoje tragovi koji upućuju na daljnja istraživanja. Najveći elementi vezani uz kozmologiju se nalaze u fragmentu pod nazivom *Ljetna žetva*. Ostali fragmenti u većoj ili manjoj mjeri, imaju elemente koje se može interpretirati kao kozmološke ili barem transcendentne. Nakon fragmenta bit će predstavljen spis *Evandjelje istine* i kozmološki i protološki elementi u njemu. Zadnje će u poglavlju ukratko biti opisane ostale škole koje su valentinovske provenijencije, što će ujedno poslužiti i za prijelaz u drugo poglavlje.

2.1 Valentin

O Valentinu i njegovu životu imamo jako malo pouzdanih informacija, iako je puno tekstova i trakta crkvenih otaca napisano o njegovoj nauci i školi, među kojima su tek usputne primjedbe o njemu samome. Tako je poznato da Valentin piše homilije, pisma i psalme koji su se koristili u zajednicama raznih Valentinovih škola, odnosno škola valentinovske provenijencije. Za razliku od nekih drugih znamenitih ljudi toga vremena, nismo sigurni ni kako je izgledao.¹³

Pretpostavlja se da je rođen u donjem Egiptu¹⁴ oko 100. godine nove ere, a školovao se u Aleksandriji, gdje je u to vrijeme predavao Bazilid (iako ne znamo sigurno jesu li se njih

¹³Internetske tražilice pod pojmom „Valentinus“ ili „Valentinijan“ nalazi slika na kojoj je zapravo Sv. Atanazija, aleksandrijskog biskupa iz IV. stoljeća. U pojedinim priručnicima upravo je slika stavljena kao reprezentacija Valentina.

¹⁴Šagi-Bunić, Tomislav J. *Povijest Kršćanske Literature: 1*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998., str 366. Šagi-Bunić navodi da je godina svjedočanstvo iz Epifanijeovog *Panariona*, 31, 2, dok Quasten u svojoj Patrologiji navodi da je Epifanije u svojim *Panairon*. 31, 7- 12 prvi koji spominje mjesto rođenja i školovanja Valentina prije dolaska u Rim, Usp: Quasten, Johannes. *Patrologia: Vol. 1*. Casale Monferrato: Marietti, 2000. na str. 230. Sam Epifanije u svojem *Panaironu* Knjiga I, 31, 2.2 – 2.3 kaže: „Većina ljudi ne zna Valentinov zavičaj ili rodni kraj; nije bio lak posao ni jednom piscu da mu dadne rodno mjesto... Neki su rekli da je rođen kao Prebonit, rodnom iz Paralije u Egiptu, a grčko je obrazovanje stekao u Aleksandriji.“. Layton u uvodniku povijesnoga djela poglavlja koje govori o Valentinu spominje da se grad nalazio na Egipatskoj Delti, kod Phrebonisa, ili Plabonisa, nadodajući opasku da se ne može s preciznošću ustvrditi o kojem se modernom gradu radi. Usp. Layton, Bentley, *The Gnostic*

dvojica ikad sreli ili je Valentin samo bio pod utjecajem njegova učenja).¹⁵ Donekle s pouzdanjem možemo ustvrditi kako je u Aleksandriji primio klasičnu, grčku izobrazbu. Izvore za to vidimo u njegovim propovijedima u kojima primjećujemo sličnosti s tekstovima i tumačenjima Filona Aleksandrijskog.¹⁶

Valentin svoje javno djelovanje u ulozi učitelja započinje u Aleksandriji između 117. i 138. godine. Po svoj prilici za vrijeme vladavine cara Adrijana¹⁷. Postoji mogućnost da je čak pisao i objavio neke spise dok je tamo naučavao. Temelj za takvu tvrdnju Layton nalazi u činjenici kako je većina fragmenata za koje se smatra da su Valentinovi, a s kojom danas raspoložemo, sačuvani upravo u djelima Aleksandrijskih kršćanskih pisaca i učitelja.¹⁸ Valentinovi su kasniji učenici tvrdili da je upravo u Aleksandriji sreo Theodasa, koji je bio učenik Svetoga Pavla te da je od njega poprimio svoju kršćansku naobrazbu.¹⁹ Tvrđili su također da je to kršćanstvo već imalo gnostička obilježja. Ne može se sa sigurnošću reći koju verziju kršćanskog učenja²⁰ Valentin prima i koji su sve bili utjecaji koji su ga pratili kroz njegove godine odrastanja i formiranja. Odnosno, je li se s gnozom i gnosticima susreo već u Egiptu ili tek po dolasku u Rim.²¹ Ono što je svakako najvažnije iz tog perioda je misticizam koji je unio u svoju Kristologiju, prihvaćanje spasenja kroz *znanje i spoznaju (gnosis)* Spasitelja, samoga sebe i Boga; što se velikim dijelom očituje u traktatu „*Evandjelje istine*“.²²

Scriptures, 2015., str. 217. Za opširniju raspravu vidi: Marksches, Christoph, *Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen Zur Valentinianischen Gnosis, Mit Einem Kommentar Zu Den Fragmenten Valentins*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992., str. 314 – 318.

¹⁵Bazilid je smatran gnostikom, koji je tvrdio da je svoje znanje dobio izravno od Mateja evanđelista. Protiv njega pišu Irenej i Hipolit, no opisi i optužbe su previše različite da bi ih se moglo povezati u cjelinu. Hipolit ga optužuje za panteizam, dok ga Irenej optužuje za dualizam. U smislu Valentina, moguće je da od Balizilida preuzima sustav emanacija za govor o Bogu. Usp. Martin, Sean. *The Gnostics: The First Christian Heretics*, Chichester: Pocket Essentials, 2007. str. 47.; Layton, *Ibid*, str. 217.

¹⁶Usp. Layton, *Ibid*, str. 217.; Tertulian ga je također smatrao platonikom: „*Doista, hereze su same potaknute filozofijom. Iz ovog izvora potječu Eoni, i ne znam koje beskonačne forme, kao i trojstvo čovjeka (tri vrste ljudi) u sustavu Valentina, koji je bio iz Platonove škole. Iz istog je izvora došao Marcionov bolji bog, sa svom svojom spokojnošću; on je došao od Stoika.*“ (Tertulian, *De praescr. haer.* 7, 3)

¹⁷Lewis, Nicola D. *I Manoscritti di Nag Hammadi: Una Biblioteca Gnostica del IV. secolo*. Roma: Carocci, 2014., str. 117.

¹⁸Usp. Layton, *Ibid*, 217.; Fragmenti su sačuvani u djelima Klementa Aleksandrijskog, Hipolita Rimskog i Marcela iz Ankare.; Usp. Stead, G. C., *In search of Valentinus*, str. 75, u Benko, Stephen i Bentley Layton, *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut : March 28-31, 1978*. Leiden: Brill, 1981.

¹⁹Usp. Layton, *Ibid*.; Usp. Šagi-Bunić, str. 366.; Usp. Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the 'valentinians'*. Leiden: Brill, 2008., str. 419.

²⁰Treba imati na pameti da se prije Nicijeskoga sabora, odnosno u prvim stoljećima, ne može govoriti o jedinstvenom ili jednom kršćanstvu. Svaka zajednica ima svoju viziju prioriteta i nauka. Dovoljno je pogledati i same poslanice Sv. Pavla ili *Djela Apostolska* koja o tome svjedoče.

²¹Lewis u svom priručniku o gnosticizmu preuzima tablicu Davida Brosa po kojoj Valentin već u Aleksandriji oko 120. ima viziju Krista u obliku djeteta nakon koje otvara svoju školu u Aleksandriji. Ni iz tog podatka nije jasno da li se radilo o gnozi odnosno novijoj nauci. Usp. Lewis, Nicola D. *Introduction to "gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*. New York: Oxford University Press, 2013., str. 72.

²²Usp. Layton, *Gnostic*, str. 220.

Svoje djelovanje nastavio je u crkvenim krugovima u Rimu kao učitelj i voditelj škole između 138. i 140.,²³ najvjerojatnije nakon vladavine cara Adrijana. Iz spisa Ireneja, Hipolita i ostalih hereziologa, možemo iščitati kako je uživao velik ugled i poštovanje među ljudima, kako vjernicima, tako i samim hereziolozima. Tertulijan nas izvještava da je bio kandidat za biskupa Rima, no da je izgubio od drugoga koji je pobijedio zbog ispovijesti (spremnosti na mučeništvo) te je to bio razlog zašto je Valentin raskrstio s kršćanskom zajednicom u Rimu.²⁴ Irenej u svom velikom djelu *Adversus haeresis* navodi da je Valentin došao u Rim za pape Higina (136. – 140.) i djelovao u Rimu pod papom Pijom (140. – 154.) te ostao sve do vremena pape Aniceta (153. ili 157. - 168.).²⁵ Iz Irenejevog teksta možemo zaključiti da njegovo djelovanje u Rimu traje između 135. i 160. godine. Iako je djelovao javno unutar kršćanske zajednice i prije i poslije razilaženja sa službenom, ortodoksnom Crkvom, potajno se nalazio i sa svojim učenicima te im tumačio obrede i sakramente u specifičnom, dubljem značenju. Time su kroz alegorijsku interpretaciju pronalazili dublje značenje.²⁶ „...*valentinovci su redovito govorili samo ono što se naučavalo i u Crkvi, a istom kad su nekoga sasvim pridobili za sebe, tako da su u nj mogli imati povjerenja, onda su mu odijeljeno (separatim) saopćavali »neizreciv misterij svoje Punine« (Irenej). Tako ni svojim učenicima nisu povjeravali tajnu gnoze prije nego što su ih sasvim osvojili. »Habent artificium, quo prius persuadeant quam edoceant« (Tert.).*“²⁷

Svoj boravak u Rimu Valentin završava oko godine 165. Epifanije izvještava da te godine napušta Rim i odlazi na Cipar.²⁸ Harvey navodi da je unatoč tome posjećivao Rim.²⁹ Možda je otišao iz Rima zbog kuge i bolesti koja je zahvatila grad 166. godine.³⁰ O njegovoj smrti također

²³Usp. Lewis, *Ibid*, str. 117.

²⁴Usp. *Ad. Valent.* 4, 2; Usp. Martin, *The Gnostics*, str. 48. Martin iznosi da je Valentin nakon toga bio proglašen heretikom, no da je nastavio kroz sljedećih 20 godina podučavati u Rimu. Sličan tekst nalazimo kod Filorama; Usp. Filoramo, Giovanni. *A History of Gnosticism*. Oxford, UK: B. Blackwell, 1990.str. 166 – 167. Filoramo kao izvor navodi tekst Tertulijana naveden na početku fusnote, no Tertulijan u tekstu ne spominje osudu i eksplicitno oslovljavanje Valentina heretikom.; Usp. Hoeller, Stephan A, *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*. London: The Theosophical Publishing House, 2002, str. 113 – 114. navodi kako bi Valentinov izbor za Biskupa Rima uvelike promijenio ishod i povijest Crkve., slično tvrdi i Layton, Usp. Layton, str. 220.

²⁵Ukoliko pretpostavimo točnost Tertulijanova navoda, može se pretpostaviti da je Valentin „izgubio“ od Pija negdje oko 142. ili čak i kasnije, oko 154. kada je izabran Ancijent. Papa Ancijent se borio protiv heretika, pa je možda i to bio razlog zašto Valentin napušta Rim. Usp. Šagi-Bunić, str. 366., Ireneus *Adv. haer.* III, 4, 3; Eusebius, *Ecc. Hist.*, 4.10; Tertullian, *Praescr.* 30; Clement, *Strom.* 7.17.106f.

²⁶Usp. Layton, *Gnostic*, str. 220.

²⁷Šagi-Bunić, *Ibid*, str. 366.

²⁸Usp. Rudolph, *Ibid*, str. 318; *Pan.* 31, 7.2 „*Ali kad je stigao na Cipar - i doživio stvarni brodolom - odustao je od vjere i postao iskveren u umu. Jer prije toga, u onim ostalim mjestima, smatralo se da imao pobožnosti i ispravne vjere. Ali na Cipru je dostigao konačni stupanj bezbožnosti i utonuo u poročnost koju je navijestao.*“

²⁹Usp. Ireneus, i W. W. Harvey. *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros Quinque Adversus Haereses*. London: Gregg Press, 1965. Uvod, str. cx.

³⁰Usp. Lampe, Peter, *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*. London: Continuum, 2006., str. 294.

nema pouzdanih podataka – je li preminuo na Cipru, bio ubijen u Rimu ili nešto treće. Moguće da je preminuo i u samome Rimu³¹, jer se Epifanijev iskaz ne temelji na pouzdanoj dokumentaciji. Neki znanstvenici zastupaju teoriju da se vratio u Aleksandriju, što bi moglo biti jedno od objašnjenja zato je Klement Aleksandrijski tako dobro upoznat s njegovim tekstovima i učenjima.³²

2.2 Valentinovi spisi

Brojni pisani izvori, prvenstveno zapisi Crkvenih otaca, svjedoče da je Valentin puno pisao, no njegovi spisi nisu u cijelosti sačuvani. O njegovu stilu i nauci svjedoče Hipolit (*Philos.* 6, 37), Tertulijan (*Ad. Val.* 4) i Origen (*De princ.* II, 7, 1), svaki na poseban način. Neke od njegovih pisama i homilija citira Klement Aleksandrijski u svojim *Stomata*.³³ Spisi koji se spominju, odnosno pripisuju Valentinu su: *Evandjelje istine*, *Poslanica Agatopu*, *Poslanica o priložima*, *O tri prirode* i *Sofija*. O *Evandjelju istine*³⁴ bit će govora u jednom od sljedećih poglavlja. Treba samo spomenuti kako nema sigurnosti je li tekst pronađen u Nag Hamaddiju, identičan onom kojega opisuje Irenej kada spominje da Valentinovci imaju svoje evandjelje, koje nazivaju istinitim. Međutim, od spisa koji se s velikom sigurnošću mogu pripisati samome Valentinu, dostupno je tek desetak kratkih fragmenata koji su sačuvani kao citati u spisima ranokršćanskih pisaca.³⁵ Radi se o dijelovima filozofskih poslanica, propovijedi i traktata koje pokazuju Valentinov smisao za detalje, kao i njegovu sklonost za neobične obrate misli i interpretacija. U tim se fragmentima zapaža utjecaj grčkih i orijentalnih ideja pomiješanih s kršćanstvom. Istovremeno, oni u sebi sadržavaju mimikriju i sintezu nauka u nastojanju pružanja sveobuhvatnog sustava koji bi služio svim kršćanima da dođu do spasenja.³⁶ Odnosno, fragmenti daju odgovore na konkretna pitanja koja se vežu uz samu vjeru. Kao primjer toga, rasprava je o Isusovu probavnom traktu, kao i druge prispodobe ili opisi koji nisu vezani isključivo uz spasenje ili onostrano. Istovremeno, fragmenti su trag Valentinova izričaja, koji pomaže sagledati opus njegova rada, osobu koja je tražitelj istine.

Spomenuti fragmenti dostupni su u grčkom izvorniku i u prijevodu na više suvremenih jezika. Međutim, ti prijevodi odnosno njihov redosljed i interpretacija, nije usklađena među

³¹Usp. Thomassen, *Ibid.*, str. 419, fusnota 10.

³²Usp. Lewis, *Ibid.*, str. 117.

³³Jedno od pisama se nalazi u *Strom.* 2, 20, 114. Usp. Bunić, *Ibid.*, str. 366-367.

³⁴NHC I,3; XII,2. Tekst bi mogao biti djelo Valentinova, jer se radi o profinjenoj homiliji, prepunoj probranih usporedbi i često poetičnih tonova, koje nalazimo i u ostalim fragmentima Valentinovih preživjelih spisa.

³⁵Usp. Lewis, *Ibid.*, str. 121; 124.

³⁶Usp. Sean, *Ibid.*, str. 49.

suvremenim istraživačima gnosticizma odnosno Valentina i njegove škole. Suvremeni poredak fragmenta donosi Völker u svojem *Quellen zur Geschichte der Gnosis*.³⁷ Većina suvremenih znanstvenika koristi upravo taj poredak za prikaz fragmenata. Među njima su Marksches s *Valentinus, Gnosticus?*³⁸, zatim Simonetti u svom *Testi gnostici in lingua greca e latina*,³⁹ te Thomassen u *The Spiritual Seed*. Marksches fragmentima nabrojenim od Völker pridodaje još tri dodatna, međutim s tim dodatkom većina istraživača nije složna. Također treba spomenuti da je Völker samo napravio poredak i izdvojio grčki tekst, bez prijevoda na moderni jezik. Marksches fragmente prevodi i analizira na njemački te time postaje meritoran po pitanju fragmenata u znanstvenoj zajednici. U smislu da se većina znanstvenika poziva upravo na njega, Simonetti fragmente prevodi na talijanski, ali ih ne analizira. Thomassen donosi fragmente na engleskom, bez dublje analize, no grupira ih u antropološko-etičke (fragmenti 1, 2, i 4), Kristološke (fragment 3), kozmološke (fragmenti 5 i 8), te epistemološke (fragment 6).⁴⁰

Layton u svojoj knjizi *The Gnostic Scriptures* fragmente raspoređuje na drugačiji način, obilježavajući ih oznakama VFrA-H te ih ujedno i opširnije analizira. Takav poredak koristi kako bi naglasio slijed događaja u Valentinovom gnostičkom kozmološkom mitu, uz napomenu da se fragment *Ljetna žetva* (Summer harvest – Völker fragment 8) ne može smatrati fragmentom, već da se radi o cjelovitom djelu.⁴¹ U Valentinovim fragmentima, kao i u *Evandjelju istine*, Layton vidi tri strane Valentinove osebujna književnog stila i izričaja, kao i kompleksnost i dubinu misli koja svoje korijene ima u grčkom sustavu misli, odnosno u filozofiji kojoj je pridodana mistika i gnosticizam. Layton pod tim podrazumijeva stvaranje mita i mitologije, koje se nastavlja na prijašnje gnostičke tradicije u kojima je vrhovni bog nespoznatljiv i neobuhvatljiv. Layton se ne bavi isključivo Valentinom, već proučava i druge gnostičke tradicije koje nisu obrađene u ovome radu. Upravo kroz sve druge tradicije, u Valentinovoj verziji protološkog mita Layton nalazi dublje prihvaćanje biblijskih motiva, kao i verziju (gnostičkog) kršćanstva koje je usmjereno prema križu.⁴² Samim time, za njega su fragmenti najnevjerojatniji primjeri ranokršćanske književnosti.⁴³

³⁷Usp. Völker, Walther, *Quellen zur Geschichte der Gnosis*, Tübingen, 1932, str. 57—141.

³⁸Usp. Marksches, Christoph, *Valentinus Gnosticus?* Marksches donosi svoj opsežan komentar i analizu svakog pojedinog fragmenta te na temelju njih izvodi svoju čitavu studiju. U nju uključuje i fragmente koji su pomalo upitni, poput fragmenta 11., koji je kod Hipolita u njegovom *Refutatio* X 13,4. Markscheseva studija za sada postoji samo na njemačkom jeziku. Str. 11 – 289.

³⁹Usp. Simonetti, Manlio. *Testi Gnostici in Lingua Greca e Latina*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1993, str. 210 – 217. Simonetti stavlja devet fragmenata nakon čega slijedi pismo iz Epifanijevog *Panarion*.

⁴⁰Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 430.

⁴¹Usp. Layton, str. 229.

⁴²Usp. Layton, *Ibid*, str. 221.

⁴³Usp. *Ibid*.

Laytonov *The Gnostic Scriptures* je u 2021. izdan u drugom izdanju, kojeg potpisuje i David Brakke, no u pogledu Valentina i njegovih nasljednika on ne donosi nikakve novosti. Godinu prije (2020.) na engleskom je izdan i *Valentinian Christianity* kojeg je uredio Geoffrey S. Smith, a koji donosi najnoviji prijevod fragmenata na engleski jezik, kao i izvornike na grčkom, no bez analize samih tekstova.

U radu slijedi prikaz i analiza fragmenta po poretku koji je napravio Layton. Razlog takvog poretka je premisa da taj poredak slijedi kozmološke događaje u Valentinovu mitu. Samim time, bit će korištene abecedne oznake, dok će u zagradama biti naznačeni brojevi po Völkerovu sustavu. Za samu analizu fragmenata biti će korišteni komentari Laytona i Marschiesa uz vlastite premise i zaključke. Fragmenti ne govore izričito, odnosno samo o protologiji, već su vezani uz razna druga pitanja, kako ih je i Thomassen grupirao. Za samu temu rada, najbliži su fragmenti 5 i 8, u ovome radu označeni kao fragment D (1.1.4) i *Ljetna žetva* (1.1.9). Uz njih će biti vezana i rekonstrukcija Valentinova protološkog mita, iako je iz samih fragmenata ona nemoguća u smislu modernog razumijevanja Valentiove protologije. Drugim riječima, u samim fragmentima nema govora o Ogdoadu, Pleromi, Horosu ili poretku Eona, već samo pojedini izrazi ili fraze koje se mogu primijetiti na kasnije verzije sustava. Najsličniji ili najbliži izričaj kasnijim sustavima je himan *Ljetna žetva* koji u sebi ima kozmičke elemente.

Nakon prikaza fragmenta slijedi prikaz i kratka analiza *Evandjelja istine* te pokušaj rekonstrukcije Valentinova izvornog kozmološkog i protološkog mita. Na kraju poglavlja će biti ukratko predstavljena Valentinova škola s njezinim glavnim protagonistima, bez ulaženja u detalje, u ovome radu prvenstveno kao informacija i smještanje u kontekst.

2.2.1 Fragment A – Božanska Riječ prisutna u nedonošćetu (Völker 7) – Hipolit, Ref. VI, 42, 2.⁴⁴

καὶ γὰρ οὐαλεντίνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέν<ν>ητον· οὐ πυθόμενος ἐπεζήτηι τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον· ἔπειτα προσθεῖς τραγικόν τινα μῦθον, ἐκ τούτου συνιστάν βούλεται τὴν ἐπικεχειρημένην αὐτῷ αἴρεσιν.

⁴⁴Hipòlit, Miroslav Marcovich. *Refutatio Omnium Haeresium*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986., str. 259.; Hippolytus, Romanus, M D. Litwa. *Refutation of All Heresies*. Atlanta: SBL Press, 2016., str. 454.; Layton, str. 231; Marschies, str. 205; Simonetti, str. 214.

Jer je zapravo Valentin govorio da je vidio dijete, novorođenče. Kada ga je priupitao o tome tko je, ono je odgovorilo da je Riječ (Logos).⁴⁵ Zatim je dodavanjem vlastitoga tragičnog mita Valentin želio iz te prispodobe stvoriti svoju herezu (sektu).⁴⁶

Već je na primjeru ovog fragmenta vidljivo koliko je teško razdvojiti i vidjeti koje su riječi Valentina, odnosno njegov nauk, a što predstavlja Hipolitov komentar. Ova vizija djeteta ne mora nužno biti heretička, jer je lako zamisliti nastanak ove slike kombiniranjem dijelova sinoptičkih i apokrifnih evanđelja (posebice o Kristovu djetinjstvu) s Ivanovim evanđeljem i njegovim prologom. Ivanovo evanđelje je često služilo kao inspiracija i mnogim drugim heretičkim učenjima. U Valentinovskoj školi najznačajniji u komentarima Ivanaova evanđelja je bio Herakleon kojeg je čitao i komentirao Origen. Vizije kao takve u drevnim vremenima predstavljaju osobu koja je izabrana od Boga i Boga predstavlja te postaju temeljem za teologiju te osobe.⁴⁷ Ne može se sa sigurnošću reći što Logos predstavlja za Valentina i njegovu teologiju, odnosno kako ga on percipira, radi li se o poistovjećivanju Logosa s Kristom ili s Isusom ili pak nekim zasebnim Eonom. Jedna od hipoteza pojedinih znanstvenika je da se ta vizija dogodila još za vrijeme Valentinova boravka u Egiptu te je uzrok njegovu nauku. Međutim, bez obzira na iskon učenja, interpretacija se ne može poistovjetiti s Justinovom teologijom Logosa i načinom na koji ga on shvaća. Postoji mogućnost da pod ovim vidom Logosa i djeteta Valentin postavlja temelj za razumijevanje prvih redaka himna *Ljetna žetva*, koje u cijelosti, netom prije navodi Hipolit, zajedno sa svojim alegorijskim tumačenjem, a koji je obrađen na kraju ove analize.

2.2.2 Fragment B – O tri prirode (Völker 9) – Marcelije iz Ankare, *O Svetoj Crkvi*, 9.⁴⁸

καὶ οὗτοι τοίνυν διδάσκουσι τρεῖς ὑποστάσεις, ὡς Οὐαλεντίνος ὁ αἰρεσιάρχης
πρῶτος ἐπενόησεν ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ αὐτῷ Περὶ τῶν τριῶν φύσεων

⁴⁵Postoji mogućnost da Hipolit ističe ovaj redak jer je Markosova teologija Logosa bila drugačija od one koju je on sam zastupao. Za detaljniju studiju vidi Marksches, str. 207.

⁴⁶Layton u svom prijevodu na engleski koristi malo drugačiji završetak; „*Thereupon, he adds to this a certain pompous tale, intending to derive from this his attempt at a sect*“; „*K tome nadodaje napuhnutu priču, s namjerom da iz toga napravi svoju sektu.*“ Pojedini znanstvenici koriste takav prijevod i u njemu slijede Laytona, poput Simonettija, *Ibid*, str. 215. Layton u ovim redcima vidi mogućnost povezivanja djeteta s *Tominiim evanđeljem* i povezivanjem mističnih koncepta spasenja sa Tomističkom literaturom. Usp. Layton, *Ibid*, 230 - 231. Rudolph samo iznosi citat, *Ibid*, str. 319.

⁴⁷Usp. Marksches, str. 21.

⁴⁸Layton, str. 233; Logan, H. B. Alastair, *Marcelus of Ancyra (Pseudo – Anthimus)*. „*On the Holy Church*“: *Text, Translation and Commentary*, u: *The Journal of Theological Studies*, NEW SERIES, Sv. 51, br. 1 (travanj 2000), str. 91.; Marksches, str. 264; Simonetti, str. 216.

αὐτὸς γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος
πρῶτος ἐπενόησε, καὶ οὗτος δε παρὰ Ἑρμοῦ καὶ Πλάτωνος ὑφελόμενος εὕρισκεται.

I tako poučavaju o tri hipostaze, poput Valentina, utemeljitelja (Valentinove) hereze, kako je on to prvi zamislio, u svojoj knjizi pod naslovom "O tri naravi". Bio je prvi koji je domislio tri hipostaze i tri osobe Oca, Sina i Duha Svetoga, no vidi se da ih je preuzeo od Hermesa i Platona.

Marcelije, poput Hipolita također donosi fragment u formi u kojoj je teško razlučiti pisca i autora. Osim naslova spisa i ovog odlomka koji na njega upućuje, ništa nije preostalo. Layton spominje mogućnost kako je Valentin, poput dugih gnostika primijetio trostruku strukturu duhovnog kozmosa u svojoj misli te da je fragment teološkog karaktera.⁴⁹ O kojoj se podjeli točno radi, kod Laytona nije navedeno. Kod Valentina je teško razlučiti u kolikoj je mjeri riječ o osobi ili osobama kako se danas percipira, a što se odnosi na spasenje ili božansko porijeklo. U tom smjeru ide i Thomassen, koji smatra kako postoji mogućnost da je Valentin sastavio slično djelo ili homiliju, barem sličnoga naslova, uz napomenu da naslov nije bio nužno teološkog karaktera, već se radilo o trostrukoj podjeli ljudi.⁵⁰ Također, Thomassen spominje nedovoljne dokaze za postojanje ovog fragmenta te zajedno s Markschesom zaključuje da ovo svjedočanstvo (fragment) treba uzeti kao nevjerodostojno i beskorisno za praktičnu primjenu.⁵¹

Ako je fragment vjerodostojan, Valentin bi se moglo smatrati kršćanskim teologom i pretečom njemu vlastite teologije. Neki u ovom fragmentu zamjećuju posebno poimanje Trojstva, koje se može pripisati upravo Valentinu.⁵² Ako sagledamo s kozmološke i protološke strane, ova dva fragmenta zajedno (1.1.1 i 1.1.2) bi mogla poslužiti za prikaz Valentinovog razumijevanja pojma osobe, kao i njezine biti te položaja unutar Plerome. Odnosno, nameće se pitanje Valentinova poimanja Eona unutar Plerome i razlikovanje između emanacije i osobe odnosno pojedinca, kao i emocija. U kasnijim sustavima personifikacija se događa s posljednjim Eonom Sofijom, koja postaje protagonist i uzročnik događanja. Lako je komentirati prisutnost trostrukog elementa u svijetu i pojedincima u gnostičkom svjetonazoru, no upitno je do koje je mjere Valentin u svome sustavu razumijevao i razlikovao pojmove *ὑποστάσις* i *πρόσωπον*.⁵³ Točnije, do kolike se mjere učenje iz četvrtoga stoljeća može primijeniti i „vratiti“

⁴⁹Usp. Layton, *Ibid*, str. 232.

⁵⁰Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 423.

⁵¹Usp. Thomassen, *Ibid.*; Marksches, *Valentinus*, str. 264 – 270.

⁵²Usp. Lewis, *Ibid*, str. 121.

⁵³Za više o razlikovanju pojmova: Mišić, Anto; Čadek, Miroslav *Filozofsko-teološki korijeni govora o osobi*, u Šestak, Ivan; Čulo, Ivan; Lončarević, Vladimir (ur.) *Odjeci filozofije personalizma*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2019. str. 17-31

na koncepte i predodžbe koje su korištene u vrijeme Valentina.⁵⁴ Malo je vjerojatno da je Valentin pojmove razumijevao na isti način kao Origen i ostali iz Aleksandrijske škole, no postoji mogućnost da je bio začetnikom takvog razumijevanja i interpretacije. Odnosno, da su njegovi pojmovi bili korišteni u razvoju teologije. Ipak, radi se o hipotezi koju je teško dokazati, kao i samu autentičnost teksta. Znakovito je da se Valentinu nije pripisala, odnosno da se ne pripisuje nikakva zasluga u definiranju pojmova i teologije.

2.2.3 Fragment C – Adamova sposobnost govora (Völker 1) – Klement Aleksandrijski *Stromata* 2.36.2-4.⁵⁵

ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντίνος ἐν τινὶ ἐπιστολῇ τοιαυτὰ τινα ἐν νῶ λαβὼν αὐταῖς γράφειν ταῖς λέξεσι· „καὶ ὡσπερὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπήρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγγετο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον· οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιούσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες καὶ πάνθ' ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεῖς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος Ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν“.

Čini se da je i Valentin, imajući na umu takve stvari, ovako napisao u jednom pismu: „Nešto poput čuđenja (straha) nadvladalo je anđele u prisutnosti tog modeliranog oblika (tj. Adama), jer je promucalo zvuke koji su superiorne onome što bi opravdavalo njegovo podrijetlo⁵⁶, zahvaljujući onome što je u njega položilo nevidljivo sjeme više esencije⁵⁷, koje je govorilo slobodno. Tako i u rasama svjetovnih ljudi⁵⁸, ljudski artefakti postaju predmetom strahopoštovanja za svoje tvorce - na primjer, statue i slike i sve što ljudske ruke prave na slici⁵⁹ božju. Tako Adam, modeliran kao predstavnik čovječanstva, ostavio ih je u nevjerici

⁵⁴Marschies komentira da je lako predočiti teologa iz Valentinova vremena koji se bavi problematikom Kristova probavnog trakta (fragment E). Istovremeno je teško zamisliti poznavanje razlike između pojmova osobe i hipostaze koji nam je poznat iz četvrtoga stoljeća od pisaca poput Tertulijana, Origena i Atanazija. Usp. Marschies, *Ibid*, str. 268; Simonetti, *Ibid*, str. 455, komentar na fusnotu 11.

⁵⁵Layton, str. 235; Marschies, str. 11; Simonetti, str. 210.

⁵⁶U smislu reda u kojem i po kojem je stvoren. Kao stvoreno biće, posebice od anđela, Adam ne bi trebao niti moga imati nikakvu mogućnost govora ili proizvođenja zvukova.

⁵⁷Layton i Simonetti koriste prijevod sličan ovome, dok je Marschies bliži originalu, kada prijevodi ovaj odlomak kao: „Und genauso wie die Engel Furcht wegen jenes Gebildes befiel, als es Größeres von sich gab, als es der Bildung entsprach, dessentwegen, der unsichtbar in es den Samen der oberen Ousia gegeben hatte und offen sprach“, postavljajući izvor duhovnog sjemena u οὐσία tj. u duhovnu supstancu. Usp. Marschies, *Valentinus*, str. 11.

⁵⁸Layton ovdje predlaže čovječanstvo kao takvo, sveopće. Usp. Layton, *Ibid*, str. 235. Dok Marschies koristi staronjemački izraz *irdischen* koji bi označavao nešto zemljano u smislu zemljanog bića, no i nečega što je smrtno.

⁵⁹„U ime Božje” je prijevod koji sugerira Layton, Usp. *Ibid*, str 235.

pred egzistentnog čovjeka, jer je upravo potonji stajao u njemu. I obuzeo ih je užas i brzo su prikrili svoje djelo.⁶⁰

Ovaj fragment nam daje uvid u jedan drugačiji pogled na kršćanstvo i protologiju koji možemo primijetiti kod Valentina. Vidljiv je utjecaj Setijanskog gnosticizma koji radi razliku između duhovnog i materijalnog Adama, nazivajući jednog višim, odnosno prvim i vječnim, dok na drugog (materijalnog, onog iz knjige postanka) gleda kao na nešto sekundarno i krnje. Thomassen tekst razdvaja na elemente koji pomažu u njegovom razumijevanju. Iščitava iz fragmenta da je prvi čovjek, Adam, modeliran od anđela (1); (2) netko drugi je u to stvorenje (model) položio sjeme iz više sfere (supstance) i sam je Adam modeliran „u ime(nu)“ pred-egzistentnog Čovjeka koji se nalazi u njemu; (3) taj ili to koje je položilo sjeme u Adama se objavilo po Adamovu govoru; (4) anđeli zaduženi za modeliranje su ostali zapanjeni; (5) prekrili su Adama.⁶¹

U gnostičkom protološkom mitu antropogeneze materijalnoga čovjeka, odnosno u drugim gnostičkim sustavima, obično su *arhoni* ili anđeli ti koji stvaraju čovjeka.⁶² Njihovo stvorenje je poprilično kržljivo te se ne može uspraviti niti ustati jer je stvoreno od nižih bića.⁶³ Takav izvještaj je često puta gnostička interpretacija teksta koji se nalazi u *Knjizi Postanka* i koji je služio kao inspiracija i predložak.⁶⁴ U tradicionalnoj Valentinovskoj nauci, Demijurg je taj koji stvara materijalnoga čovjeka. Treba naglasiti da je u Valentinovskim sustavima Demijurg stvoritelj, a ne samo ureditelj, kao kod Platona i ostalih grčkih mislilaca. Uloga ureditelja u Valentinovu sustavu pripada Kristu, no o tome će kasnije biti govora. Još preciznije, u valentinovskim sustavima, *Sofija* je izvor materijalnoga, odnosno materije, koja koristi Demijurga za svoje planove. Ipak, u dva izvještaja (*Exc.* 50,2 i *Tri. Trac.* 104, 35 – 105, 10)

⁶⁰Simonetti nam govori da nije jasno kako su i na koji način anđeli svoje stvorenje sakrili ili čak uništili. Spominje postojanje raznih interpretacija te zaključuje da sam zastupa interpretaciju u kojoj anđeli sakrivaju Adama koji je oblikovan nevidljivom supstancom u vidljivo i materijalno tijelo. Usp. Simonetti, *Ibid*, str. 453.

⁶¹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 431.

⁶²Usp. *Ibid*, str. 431 - 432. Thomassen spominje i rane židovske spise gdje su anđeli opisani kao stvoritelji Adama.

⁶³„*Od tog dana sedam vladara oblikovalo je čovjeka tako da mu tijelo sličí njihovim tijelima, no da je u licu on nalik čovjeku koji im se ukazao. I on je oblikovan dio po dio. Vođa je njihov oblikovao mozak i živčani sustav, i kasnije se ukazao prvi. I nastade čovjek obdaren dušom. I nazvaše ga Adam, to jest "otac", u skladu s imenom onoga koji je postojao prije njega. A kada su dovršili Adama, on ga je napustio poput prazne lupine bez duše, budući da je uzeo oblik poput odbačenog zametka, i da u nje mu ne bijaše duha. Kada se glavni vladar sjetio riječi Pistis, obuze ga strah da će prvi čovjek ući u njegovo obličje i postati njegovim gospo darom. Iz ovog je razloga svoje obličje ostavio četrdeset dana bez duše, povukao se i napustio ga. Četrdesetog dana Sofija Zoe posla svoj dah u Adama, koji nije imao duše. I on se počeo kretati po tlu, no nije mogao ustati.*“ Usp. *O postanku svijeta*, (*NHC II, 5 i XII,2*) u Briški, Goran. *Koptski Gnostički Tekstovi: Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*. Zagreb: Demetra, 2007., str. 161; Meyer, Marvin W, i Wolf-Peter Funk. *The Nag Hammadi Scriptures*. New York, NY: HarperCollins Publishers, 2009., str. 199.

⁶⁴Usp. *Post.* 2, 18; *Hipostaza arhona* u Briški, *Ibid*, str. 159.; Mayers, *Ibid*, str. 187.

pojavljaju se anđeli koji služe Demijurgu pri stvaranju materijalnoga čovjeka.⁶⁵ U ovome fragmentu, zadnji redak otkriva kako su anđeli bili ti koji su stvorili materijalnoga čovjeka te da bi se shvatio smisao čuđenja anđela, treba redak čitati od kraja prema početku. Anđeli stvaraju materijalnog čovjeka, no u njega je umetnuto božansko sjeme (ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρορησιαζόμενον)⁶⁶ koje ga čini superiornijim od stvaratelja (anđela), jer s tim sjemenom stvorenje postaje slično iskonskom čovjeku.⁶⁷ Nažalost, nije u potpunosti jasno koga Valentin želi osloviti i prikazati kao iskonskog ili izvornog čovjeka, koji Adamu daje mogućnost govora. Simonetti slijedi Schenkea⁶⁸ i Steada⁶⁹ koji naslućuju da bi se iskonskog čovjeka moglo ambivalentno razumijevati kao samoga boga (Bythos) ili kao Sina - Riječ (Logos)⁷⁰, dok Layton upućuje na mogućnost ženskog duhovnog principa (Sofija) po uzoru na prijašnje gnostičke mitove.⁷¹ Thomassen proširuje ovu ideju govoreći kako je ideja postavljanja sjemena u biće izraz kasnijeg Valentijanizma, no da je također prisutna i kod Ireneja *AH I*, 5, 6; *Exc.* 53, 2 – 5 koji govore o Sofiji/Achamothu koji sade sjeme, kao i u *Tri. Trac.* 105, 10 – 35 gdje je glavni protagonist duhovni Logos te Hipolitov *Ref.* VI, 34, 6 koji ne govori o stavljanju sjemena u sve ljude, već samo u izabrane.⁷² Nastavlja da je u ovom fragmentu opisano muško biće ili princip koje stavlja sjeme te da najbližu paralelu tome nalazimo u *Exc.* 2, 1 – 2, gdje Sophia nije posrednik, već je sam Logos taj koji sije sjeme.⁷³ Glavna ideja ovog fragmenta za Thomassena se nalazi u pred-egzistentnom čovjeku i činjenici da modeliranje Adama od strane anđela i stavljanje božanskog sjemena u njega nisu zasebni događaji, već se odigravaju istovremeno.⁷⁴ Također vidi i prototip antropogonijskih elementa u Spasitelju i njegovim anđelima na čiju je

⁶⁵Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 432.

⁶⁶Sjeme je umetnuto odozgo, no u modernim prijevodima se prevodi s božanskom sjemenom. U ovom slučaju se ta klica odnosi na božansko porijeklo *Sofije*, odnosno stvoritelja koji u ovom slučaju daje i mogućnost govora koji je oslovljen kao hrabar.

⁶⁷Usp. Simonetti, *Ibid*, str. 452.

⁶⁸Schenke, Hans-Martin. *Der Gott "mensch" in Der Gnosis: Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag Zur Diskussion Über Die Paulinische Anschauung Von Der Kirche Als Leib Christi*. Berlin: Evangelische Verl. Anst, 1962., str. 94.

⁶⁹Stead, G. C. *In search of Valentinus*, u: Bentley Layton (ur.) *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut : March 28-31, 1978*. Leiden: Brill, 1993., str. 82

⁷⁰Usp. Simonetti, *Ibid*, str. 453.

⁷¹Usp. Layton, *Ibid*, str. 234.

⁷²Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 434.

⁷³Usp. *Ibid*, str. 434 – 435. Thomassen spominje razlike koje nalazimo u *Exc.* o tome da Sofija stvara dvije različite verzije sjemena, jednu mušku, drugu žensku te da će se duhovni ljudi (ženski) spojiti sa svojim anđeoskim formama (muškim). Valentinovci riječi "stvorio ih je na sliku Božju, na sliku Božju stvori ih muško i žensko", smatraju da je najplemenitije emisija (izlaženje) Sofije. Muški dijelovi te emisije su izabrani, a ženski su pozvani. Muški su anđeoski dijelovi, dok su ženske emanacije posebno sjeme. Ženski dio sjemena je onaj koji će ući u stvoreno čovječanstvo, dok će anđeoski dijelovi (muški) pratiti Spasitelja kao njegovo tijelo u vrijeme njegova utjelovljenja, kako bi se ponovno spojili sa svojim ljudskim dijelovima kroz inicijaciju krštenja (*Exc.* 21: 3–22: 6, 35-36)., Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 438.

⁷⁴Usp. *Ibid*. str 437.

sliku Sophia rodila duhovno sjeme. Drugim riječima, Thomassen ističe da su Spasitelj i njegovi anđeli jedno, jedinstveno biće sastavljeno od više formi i zajedno predstavljaju arhetip Čovjeka (iskonskog) po čijem je modelu (predlošku) Sophia rodila duhovno sjeme.⁷⁵ To duhovno sjeme, ili barem njegov dio je umetnut u prvoga čovjeka.

Iz spomenutih tekstova Thomassen vidi zajednički obrazac ideja prema kojem je Valentinovska duhovna komponenta ljudskog protoplasta nastala kao slika arhetipskog modela primordijalnog čovjeka koji se očitovao kao istodobno jedan i mnogi, u smislu zajedništva koje čine spasitelj i anđeli. „*Taj prvotni čovjek je Sin - ili Spasitelj, Logos, "Plod" ili Isus (različita imena su u osnovi samo različiti modaliteti iste posredničke figure). Zajedno sa svojim „anđelima“, On je vanjski prikaz Plerome, koji sama u sebi sačinjava otkrivanje Oca u višestruku i jedinstvenu cjelinu. Na taj način Sin je slika Božja, po kojoj je zatim duhovni čovjek stvoren.*“⁷⁶ To označava da Sin očituje sliku skrivenoga Oca te istovremeno obuhvaća i obitava u bezbroj "cjelovitosti" koje sačinjavaju božansku Pleromu i u kojoj se nalaze Eoni kao osobine Oca. Na taj način on nije samo jedno od imena neimenovanog Oca, u smislu imena koja nalazimo u Pleromi i vlastita su Eonima, već uključuje sva njihova pojedina imena i vlastitosti.

Markschies za ovaj fragment radi čitavu studiju koja uključuje tekstove kršćanskih pisaca, klasične tekstove (filozofske i židovske), njihove interpretacije te uključuje detaljnu analizu svake rečenice, stavljajući naglasak i smisao fragmenta na čovjekov strah pred idolima.⁷⁷

U odnosu na prijašnja dva fragmenta, ovaj o Adamovoj mogućnosti ili sposobnosti govora mogao bi potvrditi Valentinovo shvaćanje i tumačenje kompleksnosti ljudskog bića. Istovremeno prikazujući i trostruku složenost u kojoj se mogu prepoznati tri osobe i tri naravi iz Plerome u jednom i jedinstvenom čovjeku. Pitanje je, podrazumijeva li Valentin u tom materijalnom Adamu, tri stupnja ili trostruku podjelu samih ljudi na materijalne, duhovne i duševne koja se često pripisuju njegovu nauku i školi ili je pak vidio prisutnost sva tri elementa u svakom pojedincu, po uzoru na Adama. Potonje bi podrazumijevalo mogućnost spasenja svih ljudi, iako ne u pravovjernoj kršćanskoj soteriologiji s kojom je i vrlo slična. Valentinovski tekstovi ponekad potvrđuju kako je Adam najprije stvoren kao duša, koja ima materijalne i psihičke komponente te „*da ga je Demiurge nakon toga obukao u "haljine od kože" (Post 3, 21)... Vrlo je vjerojatno da je Valentin imao slične ideje o stvaranju Adama, naime, da je prvi čovjek stvoren kao nematerijalna duša (to jest, načinjena od iste supstance kao i sami anđeoski*

⁷⁵Usp. *Ibid*, 487.; Isti motiv pojavljuje se u *Tri. Trac.* 86:23—88:27.

⁷⁶Thomassen, *Spiritual*, str. 439.

⁷⁷Usp. Marksches, *Valentinus*, str. 11 – 53.; Thomassen, *Spiritual*, str. 431, fusnota 3.

stvoritelji) te naknadno obučen u meso kao odjevni predmet napravljen od fizičke materije. Štoviše, sasvim je vjerojatno da se u fragmentu on može odnositi na mit sličan onome koji je u Ap. Ivan, koji pripovjeda da kad su tvorci otkrili da njihovo stvorenje posjeduje nešto što je superiorno njihovoj psihičkoj prirodi, obuzeo ih je strah i prekrili su Adama mesom.⁷⁸

Posebnost ovoga fragmenta nalazi se i u čuđenju, odnosno strahu koje je prisutan kod stvaranja Adama. Pétrement⁷⁹ u svom *A Separate God* navodi zajedno sa Sagnardom⁸⁰ taj strah kao posljedicu onoga što je ostalo izvan Plerome, nakon što je Sofija vraćena i nakon što je uspostavljen novi Horos. Thomassen taj strah povezuje s zavišću arhona ili anđela koju nalazimo u drugim gnostičkim tekstovima poput *apokrifa po Ivanu* ili *O postanku svijeta*.⁸¹ Razlog straha je govor, koji opet u sebi sadrži svoje specifičnosti i za koje su potrebne još daljnje analize koje su više antropološke naravi pa su na ovome mjestu, samo spomenute.

2.2.4 Fragment D – Adamovo ime (Völker 5) - Klement Aleksandrijski *Stromata* 4.89.6 – 4.90.1⁸²

περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκείνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν· ὅποσον ἐλάττων ἢ εἰκῶν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσσαν ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὐρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.

O ovome bogu ukazuje sljedeće pišući u zagonetkama: „Koliko je portret inferiorniji od stvarnog lica, toliko je svijet inferiorniji od živućeg Eona (u smislu kozmosa). Koja je korist (učinkovitost) portreta? To je veličanstvo (živog) lica koje je slikaru dobavilo prototip, kako bi portret mogao bit čašćen u njegovo ime.⁸³ Jer oblik nije reproduciran sa savršenom vjernošću, a Ime je dopunilo što je nedostajalo u stvaranju. Tako i ono što je nevidljivo u Bogu surađuje s onim što je bilo modelirano (Adam) da mu dadne vjerodostojnost.“

⁷⁸Thomassen, *Spiritual*, str. 450.

⁷⁹„... Valentinovi anđeli željeli su oblikovati biće koje nosi božansko ime za koje bez sumnje čuli. ... Čim anđeli stvoritelja primijete da u njihovom djelu ima nešto što tamo nisu stavili, oni "uništavaju" ili "nakrđuju" svoj rad., Usp. Pétrement, Simone. *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*. San Francisco: Harper, 1993., str. 366.

⁸⁰Usp. Sagnard, François. *La Gnose Valentinienne Et Le Témoignage De Saint Irénée*. Paris: J. Vrin, 1947., str. 122.

⁸¹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 446 - 448.

⁸²Layton, str. 237; Marksches, str. 153; Simonetti, str. 212.

⁸³U smislu stvoriteljeva imena, Usp. Layton, str. 237.

U ovom fragmentu, za razliku od do sada obrađenih, vidljiv je izričit spomen protologije. Prema poretku koji je uzet, a koji slijedi Laytonov prikaz fragmenata, vidljivo je kako se fragmenti međusobno nadopunjuju, što i opravdava ovakav poredak fragmenata za razliku od „klasičnoga“ kada je govor o protologiji. U tom smislu, ovaj fragment nastavlja nauku o stvaranju materijalnoga svijeta i uloge Demijurga, iako se možda na prvi pogled ne čini tako. Smionetti za ovaj fragment donosi tumačenje Klementa Aleksandrijskog. „*Na temelju onoga što Klement piše nakon ovog odlomka, možemo ga shvatiti ovako: koliko je Demijurg (= slika) inferiorniji od Sina (= živo lice), toliko je materijalni svijet koji je stvorio Demijurg inferiorniji od božanske Plerome. Sofija (= slikar) oblikuje Demijurga na sliku Sina, čije veličanstvo (= Ime) omogućuje Sofiji da napravi stvorenje koji je slično božanskom modelu. Stoga, ostajući nevidljiv, Bog (= Sin) surađuje s vjerom Demijurga (= onoga što je stvoreno), ukoliko su Demijurg i duševne osobe (psychikoi) okarakterizirani vjerom, nasuprot gnozi u kojoj uživaju duhovne osobe.*“⁸⁴

Layton u analizi ovog fragmenta spominje i *Evandjelje istine* u kojem Valentin stvara ideju da je božanski sin, koji je ujedno nazivan i očevim *Imenom*, u smislu Eona, mogao nadopunjavati nedostatak koji je potreban svakoj osobi za njezino spasenje.⁸⁵ U tom smislu treba naglasiti i soteriološki vidik koji je širi od onoga koji se nalazio u prijašnjem fragmentu, no uz dodatno pitanje koje je vezano uz samu protologiju i antropogenezu kao i trihotomiju koja i dalje ostaje nerazjašnjena. U protološkom i antropogenealoškom smislu zasigurno ostaje pitanje stvoritelja Adama i materijalnoga svijeta. Istovremeno se nameće pitanje stvoritelja samoga Demijurga, o čemu će kasnije biti govora. Ukoliko bi se odlučili za Klementovu interpretaciju ovoga fragmenta, može se zaključiti da je i Demijurg poput Adama kojeg su stvorili anđeli bio nepotpun, tako dugo dok ga Sin ne upotpuni. Kao što je to učinio kod čovjeka opisana u prijašnjem fragmentu ili barem na neki sličan način.⁸⁶

Thomassen fragment uspoređuje s prvim fragmentom (ovdje fragment C) napominjući da je u prošlom fragmentu naglasak bio na antropologiji, dok ovdje imamo kozmologiju, u kojoj je kozmos zapravo *slika* „živućeg Eona“.⁸⁷ Pravu problematiku fragmenta Thomassen vidi u *Imenu* koje se spominje, kao i mogućnost da je ovaj fragment dio većeg spisa u kojem je Valentin razmišljao o kozmologiji samo kao usputnoj formi u razmišljanju o imenu Boga

⁸⁴Simonetti, *Ibid*, str. 454.

⁸⁵Usp. Layton, *Ibid*, str. 236.

⁸⁶Usp. Marksches, *Valentinus*, str. 182. Prema Valentinovu sustavu, najviši Bog ne sudjeluje na nevidljiv način u ljudskom stvaranju, već Sofija.

⁸⁷Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 465.

prilikom stvaranja.⁸⁸ „Treba ipak naglasiti da prema Tri. Trac., sva imena transcendentnog svijeta pripadaju Sinu (66: 9-10), a u njemu su sjedinjene sve cjeline (66: 29-67: 34), dok je sam Sin obučan u jedno jedino ime. U tom su smislu sva imena Eona aspekti jednog Imena. Ev. Fil., također se odnosi na jedno Ime, ono Sinovo, koje je ostalo neizgovoreno u svijetu i razlikuje se od svih ostalih imena, za koja se kaže da su varljiva.“⁸⁹

Markschies i Lewis u ovom odlomku vide utjecaj platonizma na Valentina. Lewis tu sličnost vidi u Platonovim razlikovanjima između božanske Stvarnosti i svijeta oblika, naglašavajući da su se potonji temeljili na Stvarnosti, ali su bili inferiorni (iako sami po sebi dobri).⁹⁰ Sagnard donosi alegorijsko objašnjenje koje je slično Klementovom: „Prividno značenje može biti ovo: svijet, slika je Boga, beskrajno inferiornija od Njega; uzrok stvaranja je sama Božja veličina, proslavljena ovom slikom njegovih savršenstava, koje izražava njegovo ime; nevidljivo Božje biće, prisutno u skrivenom obliku prilikom stvaranja, postaje objekt vjere za to stvaranje, to jest za čovjeka, voditelja ovog stvaranja, te ga sažima.“⁹¹

Svijet tj. kozmos ostaje inferioran svom modelu, odnosu izvoru po kojem je stvoren iako u njemu prebiva božansko ime. Kozmos je materijalna slika ontološki uzvišenije stvarnosti, kao što i naslikani portret ostaje samo privid, kopija naslikanog modela, iako nosi njegovo ime. „Ideja da je božansko Ime prisutno u stvaranju samo je način izražavanja veze između modela i kopije, te sama po sebi ne podrazumijeva pozitivan pogled na materijalni kozmos.“⁹²

2.2.5 Fragment E – Isusov probavni trakt (Völker 3) - Klement Aleksandrijski *Stromata* 3.59.3⁹³

Οὐαλεντίνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ πάντα φησὶν ὑπομείνας ἐγκρατῆς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἥσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.

⁸⁸*Ibid*, str. 470.

⁸⁹*Ibid*.

⁹⁰Lewis, *Ibid*, str. 122.

⁹¹Sagnard, *Ibid*, str. 124.

⁹²Thomassen, *Spiritual*, str. 473.

⁹³Layton, str. 239; Markschies, str. 83; Simonetti, str. 212.

Valentin u pismu Agatopu (piše): Bio je uzdržljiv, vladao je sobom. Isus je djelovao (činio) božanski: jeo je i pio na poseban način bez izlučivanja svoje čvrste tvari. Imao je tako veliku sposobnost uzdržljivosti da se hrana u njemu nije kvarila, jer on nije iskusio kvarljivost.

Za razliku od prijašnjih fragmenata u kojima se govori o protologiji i kozmologiji, ovaj je usmjeren na samog Isusa u materijalnome svijetu i predstavlja ga kao velikog *enkratitu*.⁹⁴ Layton tumači da bi on mogao biti smjernica za ponašanje i djelovanje kršćana te da govori o uzdržavanju od mesa, vina i seksualnih požuda (ἐγκρατής). Također, spominje da je sam govor o Isusovom probavnom traktu baziran na Isusovoj zapovjedi „Radite, ali ne za hranu propadljivu, nego za hranu koja ostaje za život vječni: nju će vam dati Sin Čovječji...” (Iv 6,27)⁹⁵

Jedno od mogućih tumačenja je da se radi o „klasičnom gnostičkom“ odijevanju Isusa u materijalno tijelo te samim time doketističku⁹⁶ interpretaciju Isusova bića. Odnosno, da je Isusovo tijelo samo prividno i materijalno kao naše, no da se u stvari radi o tijelu koje se ne može kvariti, jer sam Krist ne može obući ono raspadljivo.⁹⁷ Lewis tumači da Valentin u ovome fragmentu uzima zapravo anti-doketičku poziciju. To vidi u Valentinovoj primjedbi da je Isus kao pravi, realan čovjek, imao stvarnu potrebu za hranom te da je poveznica s probavom zapravo primjer Isusova božanstva, jer pokazuje njegovu moć vladanja tijelom, osjećajima i uzdržljivošću.⁹⁸

Thomassen misli da je Valentin imao nešto drugo u vidu kada je opisivao Isusovu probavu. Materijalno tijelo Spasitelja služi kako bi Valentinovci izrazili soteriološku teoriju o međusobnom sudjelovanju i razmjeni između Spasitelja i onih koji će biti spašeni. „Spasitelj je došao s duhovnim tijelom i preuzeo materijalnu egzistenciju kako bi oslobodio duhovno sjeme od njihove materijalnosti i učinio da imaju udjela u njegovom duhovnom tijelu... Metonimički "hrana" predstavlja stanje materijalnog utjelovljenja, smrti i pokvarenosti koje je Spasitelj uzeo na sebe, silazeći u svijet. Međutim, za razliku od običnih ljudi, koji su podvrgnuti ciklusu

⁹⁴Enkratiti su ljudi koji su se suzdržavali i apstinirali od zemaljskih užitaka, bili su gnostička sekta koju je osnovao Tacijan. Iznenađujuće je što snaga Isusove uzdržljivosti nije izražena u postu, vegetarijanstvu ili čak u potpunoj apstinenciji, već se u ovom fragmentu tumači nedostatak probave. Usp. Marksches, *Ibid*, str. 90.; Šagi – Bunić, *Ibid*, str. 346.

⁹⁵Usp. Layton, *Ibid*, str. 238.; Marksches, *Ibid*, str. 92; 108.

⁹⁶Doketizam kao takav je jedno od najbitnijih teoloških pitanja u kršćanstvu drugog stoljeća, a odnosilo se na vrstu tijela koju je Isus imao. Termin proizlazi od grčkog glagola δοκείν/δόκησις, "činiti se". Docketisti su tvrdili da je Isusovo tijelo nestvarno i da stoga ima samo izgled tj. privid ljudskog bića. Teorija se razvila iz razmišljanja o činjenici koja je za mnoge intelektualce antike bila neprihvatljiva - da je božansko biće moglo trpjeti, pa čak i umrijeti. Tvrdnjom da je Isus imao samo iluzorno i prividno tijelo mislioce antike bi razriješili problem Isusova božanstva. Nasuprot doketima drugi kršćani su, oslanjajući se na autoritativne izvore poput prologa Ivanova evanđelja tvrdili da se Isus utjelovio u pravo ljudsko tijelo, zajedno s dušom i tijelom.

⁹⁷Usp. Simonetti, *Ibid*, str. 453.

⁹⁸Usp. Lewis, *Ibid*, str. 122 - 123.

*biološkog života, propadanja i smrti, Spasitelj upija korupciju svojstvenu kozmičkom postojanju i otapa je kroz svoju božansku, duhovnu prirodu.*⁹⁹

Ovaj fragment je zanimljiv i u kontekstu pisanja Klementa Aleksandrijskog, koji navodi da je Isus jeo i pio kako bi se mogao uspostaviti kasnijim doketima.¹⁰⁰ Klement na ovome mjestu ne citira Valentina na isti način kao što je na drugim mjestima prikazivao druge gnostičke pokrete kad govore o uzdržljivosti, u smislu da mu se ne suprotstavlja. Prihvata Valetinov pogled na suzdržljivost kako bi pokazao ispravan način za kršćansku suzdržljivost i održavanje u svojevrsnom novom pristupu argumentaciji i pripisivanju takvih stavova Kristu samom.¹⁰¹

2.2.6 Fragment F – Uništenje carstva smrti (Völker 4) - Klement Aleksandrijski *Stromata* 4.89.4-5¹⁰²

Οὐαλεντίνος δὲ ἔν τινι ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει· ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης.

Valentin u jednoj propovjedi ovako govori: „Od početka ste besmrtni i djeca vječnog života. Željeli ste smrt razdjeli među sobom da je istrošite i uništite: smrt je mrtva u vama i za vas. Jer kada poništite (rastopite) ovaj svijet, te niste uništeni (ne nestanete), gospodariti ćete nad stvaranjem i nad cijelom prolaznošću”

Sagnard se pita tko su ti besmrtni od početaka, odnosno na koji su način ljudi primili besmrtnost te kako se smrt dijeli među Valentinovcima. Ova i slična pitanja on povezuje s fragmentom 1 (ovdje fragment C) u kojem pronalazi tumačenje u vidu božanske iskre, sjemena.¹⁰³ Fragment C govori o sveopćem primanju dara, dok Fragment F odmah na povlašteno mjesto stavlja one koji su primili gnozu i na taj su način slični Isusu koji je opisan u prijašnjem fragmentu (1.1.5).¹⁰⁴ Samim time, ti su povlašteni vjernici (koji su možda

⁹⁹Thomassen, *Spiritual*, str. 458.

¹⁰⁰*Stromata* IV 71, 2. (ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἀγία, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὑστερον δοκῆσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον), Usp. Markschies, *Ibid*, str. 87.

¹⁰¹Usp. Markschies, *Ibid*.

¹⁰²Layton, str. 241; Markschies, str. 118; Simonetti, str. 212.

¹⁰³Usp. Sagnard, *Ibid*, str. 123.

¹⁰⁴Usp. Layton, *Ibid*, str. 240.

Valentinijanski kršćani), također besmrtni po svojoj prirodi i ne podliježu kvarljivosti. Ovakvo tumačenje daje mnogo prostora za tradicionalno uvriježen stav koji je preuzet od Ireneja, a koji govori o nemoralnosti gnostika, odnosno o njihovu osjećaju uzvišenosti i veće vrijednosti naspram ostalih. Međutim, istovremeno nam daje mogućnost da ih se sagleda u drugačijem svjetlu. Ukoliko se ovaj fragment uspoređi s prethodnim (1.1.5) u smislu Isusa kao uzora suzdržljivosti i vladanja sobom, tada bi se moglo govoriti i o suzdržavanju u Valentinovoj školi. U tome bi mogao biti i Valentinov poziv besmrtnima da budu još savršeni, bez obzira na porijeklo materije ili svijeta. Upravo takav primjer još savršenijeg življenja i nasljedovanja Isusa je Sofija Flave sa svojim epigrafom koji se sačuvao u Rimu.¹⁰⁵ O samoj moralnosti u valentinovskoj školi govori i Ismo Dunderberg u svom *Gnostic Morality Revisited*, u kojem daje još detaljniji pogled na problematiku.

Klement Aleksandrijski u tekstu koji slijedi iza ovoga fragmenta u *Stromata* donosi tumačenje ovog odlomka. Radi se o tekstu koji je po svoj prilici inspiriran Irenejevim tumačenjem i negativnim pogledom na gnostike kao na one koji su nezainteresirani za stvarnost u kojoj žive. Klement tvrdi da Valentin, kao i Bazilej prije njega, smatra da postoje ljudi koji su spašeni zbog same svoje prirode, odnosno porijekla. U tom tumačenju, razlog njihova postojanja je da unište smrt, jer u sebi posjeduju klicu božanskog koje je nad materijalnim svijetom i nad Demijurgom. Ti povlašteni, koji su primili znanje imaju spoznaju da je stvoritelj materijalnoga svijeta izvorište smrti koje počinje prilikom stvaranja svijeta, te da je

¹⁰⁵Epigraf u Rimu nosi natpis na dvije strane:

Strana A

U čežnji za očinskom svjetlošću,
moja Sophe, sestra i žena,
pomazana u Kristovim kupkama
s neraspadljivim i čistim uljem,
požurila si vidjeti božanska lica vječnih bića
[i] vrhovnog anđela velikoga sabora, istinitog Sina.
Ulazi u svadbenu komoru i
uspinje se očinskom [...]

Strana B

Ova mrtva žena
nije imala običan kraj života.
Umrta je, no živi i vidi
svjetlo koje je doista neuništivo.
Živi za one koji su živi, ali je umrla
što se tiče onih koji su uistinu mrtvi.
Zemljo, što te čudi
ovakva vrsta pokojnika? Jesi li zarobljena strahom?

Usp. Dunderberg, Ismo, *Beyond gnosticism*. USA: Columbia University Press, 2008, str. 115 – 116.; Thomassen, *Ibid*, str. 351 – 353.

Ialdabaoth¹⁰⁶ izvor smrti i stanja u kojem se svijet nalazi.¹⁰⁷ Klement, uspoređujući ovaj fragment s fragmentom D (1.1.4) uočava potrebu ispravljanja i spašavanja ovoga svijeta unatoč njegovim nedostacima. Marksches pak u usporedbi tih dva fragmenta vidi oprečnost Klementa prema Valentinu u samom odabiru, odnosno poredku tekstova. Marksches ističe da se radi o Klementovu nastojanju da prikaže Valentina u negativnom svjetlu. Odnosno da Klement koristi ovakav poredak fragmenata da bi pokazao Valentinovo „razbijanje“ jedinstva Boga te da je sama polemika više usmjerena na samu Valentinovu škol, negoli na njega samoga.¹⁰⁸ Pri kraju svoje interpretacije i opisa ovog fragmenta, Marksches spominje mogućnost kako je on dio većega teksta koji je govorio o Adamu i Evi te je bio korišten kao pastoralna pobudnica koja je tumačila Ivanove i Pavlove spise o unutarnjem biću.¹⁰⁹

Thomassen iznosi još jednu činjenicu ovoga fragmenta koja je često propuštena ili zanemarena. Napominje da u ovom fragmentu nije Spasitelj taj koji je glavni akter, već upravo slušateljstvo i oni kojima se Valentin obraća. Takva slika može biti pomalo zbunjujuća jer stavlja pojedinca kao uzročnika i djelatnika vlastitoga spasenja.¹¹⁰ Nadalje, Thomassen iznosi nekoliko detalja koji bi mogli pomoći u rješavanju misterije ovoga fragmenta, a jedan od njih je povezan s pred-postojećom crkvom u Eonima koja se po Spasiteljevu dolasku utjelovljuje u njegovo tijelo. Drugi je povezan s definiranjem vjernika kao onih koji su *početka ... besmrtni i djeca vječnog života*, što bi se odnosilo na činjenicu da je Sofijino potomstvo stvoreno i modelirano na sliku vječnih bića iz Plerome.¹¹¹ Moguća je interpretacija također da se radi o posljedicama i uzrocima krštenja. Krštenje bi time u Valentinovoj misli bilo mjesto gdje se ne uništava samo smrt, već i podjela koja se podrazumijeva u tjelesnom postojanju i gdje se postiže ponovno spajanje s "vječnim životom". Radi se o povratku u jedinstvo i cjelovitost koji imaju Eoni Plerome, a o kojima će kasnije biti govora. Thomassen nastavlja: „*U toj se koncepciji ontološka teorija koja se suprotstavlja jedinstvu (pretpostavka vječnost, života i duha) i podjela (pretpostavka pokvarivosti, smrti i tijela) spaja s teorijom sakramentalnog sudjelovanja prema*

¹⁰⁶Još jedno od imena za Demijurga, odnosno stvoritelja materijalnog svijeta koje je uvriježeno u gnostičkim spisima, posebice u *Tajna knjiga Ivanova*, odnosno *Apokrifu po Ivanu*. Znanstvenici vjeruju da je nastalo od iskrivljenog korištenja imena aramejskog naziva za *sina kaosa* ili pak od židovskog nazivlja za prazninu.

¹⁰⁷Usp. Layton, *Ibid*, str. 241.

¹⁰⁸„Offenbar will Clemens in unserem Abschnitt den argumentativ entscheidenden Schlag gegen die Menschenklassenlehre der valentinianischen Gnosis (und nicht gegen Valentin) führen, die seiner Meinung nach zum Sündigen geradezu anleitet, zu ethischem Libertinismus gegenüber dem Martyrium führt und einer falschen Schöpfungs- und Gottesvorstellung entspringt.“ Upravo iz ovakvog tumačenja možemo primijetiti Klementovo nasljedovanje Ireneja u ideji da su gnostici, a posebice pripadnici Valentinove škole nezainteresirani za moralno ponašanje, kao ni za ovaj svijet. Usp. Marksches, str. 121 – 122.

¹⁰⁹Usp. *Ibid*, str. 146.

¹¹⁰Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 460.

¹¹¹Usp. *Ibid*, str. 461

kojoj se više pojedinačnih vjernika asimilira u jedinstvenost Spasitelja i njegovu paradigmaticnu utjelovljenost i naknadno oslobađanje od tjelesnosti, kroz pripravu za krštenje. Krštenje je stroj koji svakog pripravnika, simboličkom identifikacijom, pretvara u "Krista", a ta identifikacija omogućuje mu sudjelovanje u Spasiteljskoj konzumaciji i uništenju smrti. Uz to, međutim, simbolična asimilacija svih pripravnika u jednu paradigmu - gdje postaju članovi njegovog „tijela“ - ekvivalentna je ontološkoj transformaciji iz tjelesne podjele u duhovnu jedinstvo.¹¹²

Zadnje dvije interpretacije koje Thomassen stavlja uz ovaj fragment u uskoj su povezanosti s angeologijom iz *Exc.* 21-22, 35-36, te uz *Tri. Trac.* 90.14 – 92.22 koji govori o stvaranju duhovnog potomstva u prostoru između *plerome* i stvorenog kozmosa.¹¹³

2.2.7 Fragment G – Izvor zajedničke mudrosti (Völker 6) - Klement Aleksandrijski *Stromata* 6.52.3-4¹¹⁴

...ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντίνος ἐν τῇ Περὶ φύλων ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει· πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ· οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἡγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν.

... Valentin, predvodnik zajednice, u svojoj propovjedi *O prijateljstvu* piše: *Mnoge stvari koje su napisane u javno dostupnim knjigama nalaze se i u spisima Božje crkve. Jer te zajedničke stvari su izreke (riječi) koje dolaze iz srca, zakon koji je upisan u srce. Ovo je narod voljenog, koji je on njega voljen i koji ga voli.*

Ovaj se fragment neposredno nastavlja na prošli pod vidikom etičnosti postupanja pripadnika Valentinove škole. Odnosno, donosi dublji pogled na pitanja posebnosti valentinovskog učenja, za koje se na ovome mjestu vidi da imaju povezanost s već napisanim tekstovima. Istovremeno fragment uvodi novi element koji je usmjeren na božansku komponentu, za koju je već rečeno da je upisana u srce te se može promatrati pod vidikom antopogonije. Moralne prakse su preispitivane u drugom stoljeću, posebice pod vidikom njihova postojanja i prije pojave kršćanstva ili gnoze. Layton u tom smislu vidi Valentinovo korištenje izričaja „*Mnoge stvari koje su napisane u javno dostupnim knjigama...*“ dajući

¹¹²*Ibid*, str. 462.

¹¹³*Ibid*, str. 462 – 463.

¹¹⁴Layton, str. 243; Marksches, str. 188; Simonetti, str. 214.

primjer Justina i njegove teorije da je Božja vječna riječ od početaka svijeta sijala klice moralnog svjetla u srca i umove velikih poganskih mislioca.¹¹⁵ Nadalje, Layton ističe da i Valentin koristi agrikulturne slike sjemena i sijača poput Justina (1.1.3 fragment C), no istovremeno da na ovom mjestu Valentin koristi sliku ljudskoga srca kao knjige u koju Bog piše svoje zakone.¹¹⁶

Moglo bi se zaključiti da ovaj fragment donosi samo općenite stvari o moralu, koje su već poznate iz čitanja biblijske i poganske literature, no on istovremeno otvara pogled na Valentinove stavove i poimanje Crkve. Markschie tako u komentaru ovoga fragmenta primjećuje posebnost i specifičnost Valentina, a to je zaokret prema čovjekovoj nutrini i njegovu srcu.¹¹⁷ Thomassen analizirajući fragment upućuje na *Rim 2, 15* za koju smatra da odgovara tekstu na kojeg je Valentin aludirao u ovom odlomku i koji bi dao odgovore na pitanje koje su to *javno dostupne knjige*, tj. što Valentin pod tim pojmom shvaća. Što se samog shvaćanja naroda tiče, Thomassen ističe da: „Valentin govori o „narodu“, u biblijskom smislu kao o „Božjem narodu.“ Čini se da njegov argument za „narod“ u soteriološki nabijenom smislu te riječi u biblijskom smislu ne treba shvatiti kao one kojima je dan Zakon zapisan u knjigama - drugim riječima Židovima – već narod sastavljen od onih kojima je zakon zapisan u njihova srca, koji ljube i koji su ljubljeni od Ljubljenoga. To bi također uključivalo i pogane (i barbare?).“¹¹⁸

Ovakvo shvaćanje naroda upućuje na Valentinovo razumijevanje razlike između kršćana, Židova i pogana po uzoru na *1 Kor. 10, 32*.¹¹⁹ Bez obzira na podjelu, na temelju fragmenta C i sjemena koje je u Adama položeno može se uvidjeti da svi ljudi imaju urođenu sposobnost opažati istinu i biti ljubljeni od Krista, iako mu još ne pripadaju. „Čini se vjerojatno da bi takav antropogonijski mit mogao biti osnova Valentinova sveopćeg stava o zakonu zapisanom u ljudskom srcu.“¹²⁰ Istovremeno ne smije se zaboraviti Valentinijanovske tekstove koji govore o trostrukoj podjeli ljudi i kako je do te podjele došlo. *TrT. 105, 29 – 106, 5* govori o stvaranju raznih vrsta materijalnih, duševnih i duhovnih bića, njihovih esencija, da bi ih kasnije sam tekst (109, 24 – 111, 5) uspoređivao s Židovima i Grcima, kao primjerom materijalnih bića. Ipak, ako su neki pogani (Grci) i Židovi duhovni, to bi značilo da je duhovno sjeme došlo i do njih te bi se trebalo očitovati u zakonu i u spisima.

¹¹⁵Usp. Layton, *Ibid*, str. 242.

¹¹⁶*Ibid*.

¹¹⁷Usp. Markschie, *Ibid*, str. 203- 204.

¹¹⁸Thomassen, *Spiritual*, str. 475.

¹¹⁹Usp. *Ibid*.

¹²⁰*Ibid*.

Treba primijetiti jednu stvar vezanu uz Valentinovu antropologiju. Njegovo poimanje spasenja i tko se može spasiti? Radi li se samo o izabranima, koje je on podučavao, o onima koji su primili gnozu i postali je svjesni ili pak o svima. Nameće se pitanje imaju li svi ljudi duhovno sjeme koje potječe od prvog čovjeka i po njemu bivaju spašeni ili se trebaju uzeti neke druge antropogonije za one duševne i materijalne (hilike)¹²¹ kako bi se objasnilo njihovo moguće spasenje. Postoji mogućnost da je tekst iz *TrT* kasnije izdanje ili čak nadopuna Valentinovoj antropogoniji iz ovog fragmenta, za koju Thomassen smatra da je ispravna te ujedno i univerzalna.¹²² Spasenje u tom pogledu ne bi bilo rezervirano samo za one s božanskom klicom ili sjemenom, već bi moglo biti sveopće.

2.2.8 Fragment H – Vizija Boga (Völker 2) - Klement Aleksandrijski *Stromata* 2.114.3

– 6¹²³

ἀλλὰ καὶ Οὐαλεντίνος πρὸς τινὰς ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξει γράφει περὶ τῶν προσαρτημάτων· εἰς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὐ παρρησία ἢ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναται ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικούντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἔα καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις. καὶ μοι δοκεῖ ὁμοίον τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἢ καρδία· καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτράται τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλάκις κόπρου πύμπλαται ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἀλλοτρίου καθεστῶτος. τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος οὕσα, πολλῶν οὕσα δαιμόνων οἰκητήριον· ἐπειδὴν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν.

*I Valentin, pišući nekima, ovako govori o dodatcima*¹²⁴: "Samo je jedan dobar (Matej 19,17)!, čija se sloboda (govora) očituje preko Sina, kroz koga jedinog srce može postati čisto nakon što on protjera svakog zlog duha iz njega. Jer mnogi duhovi obitavaju u srcu

¹²¹Pojam hilik dolazi od grčkog naziva za materiju (ύλη), a označava suprotnost naspram onih koji su duhovni ili duševni.

¹²²Usp. *Ibid.*, str. 478. Teorija zasebnog stvaranja duševnih i materijalnih ljudi se pojavljuje samo u *Tri. Trak.* 105, 35 – 106, 5 i u *Hipp. Ref.* VI 34,4. Irenej u svom tekstu ne objašnjava kako je došlo do trostruke podjele ljudi (AH, I, 6,1).; Thomassen, *Ibid.*, fusnota 119.

¹²³Layton, str. 245; Marksches, str. 54; Simonetti, str. 210.

¹²⁴Thomassen pojašnjava da se radi o privitcima, tj. stvarima koje se vežu na dušu, te da je možda Klement taj koji je stavio taj pridjev i terminologiju. Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 452.; Stead *Ibid.*, str. 79 – 80.; Marksches, *Valentinus*, str. 56 – 58.

(Matej 12, 45) i ne dopuštaju mu da bude čisto, jer svaki od njih vrši svoja djela, onečišćujući ga na različite načine nepravilnim požudama. Meni se čini da se srcu dešava nešto poput onoga što se događa u svetištu: bude puno rupa i iskopano i često ispunjeno smećem od strane nepristojnih gostiju koji nemaju obzira na mjesto, jer nije njihovo (vlasništvo). Tako je i srce dok se za njega ne zbrine¹²⁵ prebivalište mnogih demona, jer je nečisto. Ali kada Otac, koji je jedini dobar, svrne svoj pogled na srce, čini ga svetim i ispunjava ga svjetlošću. I zato je blažen onaj koji ima takvo srce jer će vidjeti Boga. (Matej, 5, 9)

Ovaj fragment možemo promatrati kao vrhunac svih fragmenata koji govore o izabranima i gnosticima, odnosno onima koji u sebi sadrže božansku klicu. U tome se se primjećuje i određeni sažetak svih dosadašnjih elemenata koji govore o izabranima i njihovoj nutрини. Istovremeno, ovaj fragment svjedoči da su se valentinovci brinuli i za materijalno, kao i za svoju nutrinu, suprotno onome što govore kršćanski pisci, posebice Irenej. Prvenstveno se u fragmentu spominje sloboda govora, koja se javlja i u fragmentu C (1. 1. 3) prilikom stvaranja Adama i koje je vlastito biću, pretpostavimo Logosu ili Sofiji, koje mu je podarilo moć govora. Spominje se i Sin kome je dana vlast nad ovim svijetom time što u srce može dati spoznaju (gnozu). Upravo je bitno da je Sin taj koji objavljuje Oca i da je Otac po Sinu spoznatljiv, kao što je već bilo govora u fragmentu C.¹²⁶ Element spoznaje Oca važan je za cijelu gnozu i gnostički mit, posebice protologiju. Simonetti kaže da je upravo Isus ta manifestacija dobrog Boga, odnosno da se Bog po njemu objavljuje onima koji su duhovni, dok su demoni izraz degradacije i grijeha duhovnoga čovjeka prije gnostičke objave.¹²⁷ Spominje se i sama čovjekova nutrina, o kojoj je podrobnije bilo govora u prijašnjem fragmentu i odlomku.¹²⁸ (Fragment G, 1. 1. 7) Te su dvije teme (očitovanje Oca i nečistoća srca) spojene idejom da Sinovo otkrivenje jednog dobrog Oca donosi protjerivanje demona i pročišćavanje srca.¹²⁹

Upravo u preduvjetima srca za primanje gnoze i spoznaje Layton vidi mogućnost duhovnosti ili čak misticizma ovoga odlomka.¹³⁰ Također komentira i Valentinovo korištenje fragmenata iz Matejeva evanđelja, što upućuje na autorovo poznavanje istog.¹³¹ Tim više, u

¹²⁵Layton na ovome mjestu vidi gnostičku prvu misao ili predmisao koja dolazi te je povezana sa Spasiteljem. Usp. Layton, *Ibid*, str. 245.

¹²⁶Usp. Dunderberg, Ismo *The School of Valentinus* u Marjanen, Antti, i Petri Luomanen (ur.) *A Companion to Second-Century Christian "heretics"*. Leiden: Brill, 2008., str. 73

¹²⁷Usp. Simonetti, *Ibid*, str. 453, fusnota 4.

¹²⁸G. C. Stead u svom članku *In search of Valentinus* primjećuje mogućnost korištenja Poslanice Rimljanima 2, 15 i Hošee 2, 25 u Valentinovom govoru o metaforičkoj čistoći srca. Usp. G. C. Stead *Ibid*, str. 79.

¹²⁹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 452.

¹³⁰Usp. Layton, *Ibid*, str. 244.

¹³¹Usp. Dunderberg, *The School*, str. 73. Dunderberg u bilješci 42. spominje mogućnost da je Valentin poznavao i Ivanovo Evanđelje ukoliko pretpostavimo da je on autor Evanđelja Istine, te da je po svoj prilici poznavao Tomino Evanđelje.

ovom fragmentu nalazi i određenu egzegezu redova Matejeva evanđelja. Markschie pak u egzegezi vidi Valentinovo korištenje pojmova *jedan* i *mnogi* kao paralele Matejevih redaka. Tumači kako se Valentin odlučio iskoristiti velike dijelove Matejevih perikopa iz kojih citira svojevrsno otkrivenje gnostičkog nauka očišćenja srce i osobnog posvećenja.¹³² U govoru o posvećenju prisutno je i pitanje, odnosno problem demona, koji je već sam po sebi problematičan u gnosticizmu. Kod Valentina demoni su obično stavljeni na lijevu stranu, što ih pridružuje Demijurgu, no problematika je još dublja.

Problem je i u predestinaciji i samo-spasenju, odnosno ukoliko je osoba bila izabrana od Oca od početaka, tada se postavlja pitanje može li ona ponovno pasti u grijeh ili ne. Tu se ponovno javlja Irenejeva kritika da si gnostici sve dopuštaju, bez obzira na moral ili ovaj svijet. Pétrement također u ovome fragmentu vidi problem predestinacije, kao i nužnost posvetne milosti koja daje *πρόνοια*.¹³³ Iz toga se postavlja i pitanje podjele ljudi na tri rase ili tri sloja koji se često pripisuje gnosticima, posebno Valentinu, no iz ovih fragmenta ta podjela nije toliko jasna i očita, odnosno problematika je složenija od jednostavne podjele.¹³⁴ Sagnard upozorava kako se ne smije naivno shvatiti tekst u smislu strasti i očišćenja od njih, kao i na problem vrhovnog sjemena koje ostaje zatočeno u materiji.¹³⁵ Thomassen ističe da Valentinovsko razlikovanje ljudi ne ograničava Spasiteljevu (samo)objavu jednom sloju ljudi, već da nisu sve grupe jednako sposobne prihvatiti objavu i spasenje.¹³⁶ Takvo razmišljanje bi podupiralo još više ideju predestinacije i parcijalnosti spasenja. U oba slučaja, potrebna je intervencija Boga kako bi se čovjek u potpunosti oslobodio. Točnije, potreban je poseban božji pogled na čovjekovu nutrinu kako bi se osoba mogla osloboditi i očistiti od demona. Sličan ili isti tijek spasenja prisutan je i u raznim izvještajima o susretu Sofije sa Spasiteljem. Spasitelj je svojom moći oslobađa i liječi od strasti i materije.¹³⁷

Thomassen i Marksechie spominju da bi ovaj fragment mogao služiti kao inspiracija za drugi Valentinijanski tekst kojeg nalazimo u Hipolit *Ref.* VI 34, 4-6 u kojem se također spominje svratište, koje je spomenuto u samom fragmentu.¹³⁸ U fragmentu kojeg Hipolit citira,

¹³²Usp. Markschie, *Valentinus*, str. 61.

¹³³„Ova riječ može značiti predviđanje, predviđanje, predodređenost; ali to može značiti i providnost ili jednostavno pažljivu skrb. To je kad Bog "smatra" (ili "posjećuje") srce koje je predmet pronoie... Moguće je, međutim, da Valentin ovdje koristi riječ pronoia na više načina i da razmišlja o ideji predodređenosti koju je pronašao u Pavlu.“, Pétrement, *Ibid*, str. 365.

¹³⁴Usp. Markschie, *Ibid*, str. 81.

¹³⁵Usp. Sagnard, *Ibid*, str. 123, fusnota 1.

¹³⁶Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 453., fusnota 62.

¹³⁷Usp, *Ibid*, str. 454.

¹³⁸Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 455- 456.; Markschie, *Valentinus*, str. 74. Sama slika svratišta i tijela je također prisutna u *Interpretaciji znanja* 6:30 – 37.

spominje se materijalni čovjek kao svratište. Takvo tumačenje bi išlo u prilog već prije spomenutoj nedodirljivosti gnostika kakva je opisivana u više navrata u prijašnjim redcima. Međutim, Thomassen spominje kako treba paziti na koji način se razumije materijalno tijelo te da se ono u ovoj Hipolitovu komentaru ono ne odnosi na *materijalne*, već na sva tri tipa ljudi, a da se radi o materiji kao takvoj. U ovom fragmentu (H) i duhovni ljudi su opisani kao oni koji pate od utjecaja demona, a to poprilično potvrđuje Valentinovo autorstvo fragmenta.¹³⁹

2.2.9 Ljetna žetva (Völker 8) – Hipolit, *Ref.* VI 37, 6-8.¹⁴⁰

καὶ δεδήλωκεν αὐτὸ δι' ἐλαχίστων Οὐαλεντίνος ἐν ψαλμῷ, κάτωθεν ἀρξάμενος, οὐχ ὥσπερ ὁ Πλάτων ἄνωθεν, λέγων οὕτως·

Θέρος Πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,
πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·
σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,
ψυχὴν δ' ἀέρος <ἐξεχομένην>
ἀέρα δ' ἐξ αἴθρης κρεμάμενον·
ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.

οὕτως ταῦτα νοῶν· σὰρξ ἐστὶν ἡ ὕλη κατ' αὐτούς, ἥτις κρέμαται ἐκ τῆς ψυχῆς, τοῦ δημιουργοῦ· ψυχὴ δὲ ἀέρος ἐξοχεῖται, τουτέστιν ὁ δημιουργὸς τοῦ Πνεύματος ἔξω πληρώματος· ἀὴρ δὲ αἴθρης ἐξέχεται, τουτέστιν ἡ ἔξω Σοφία τοῦ ἐντὸς Ὁροῦ καὶ παντὸς πληρώματος. ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὶ φέρονται, ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς πᾶσα προβολὴ τῶν αἰώνων γενομένη.

...Valentin je objasnio ovu teoriju u psalmu s nekoliko riječi, uzimajući početnu točku odozdo - ne odozgo, poput Platona - govoreći kako slijedi:

¹³⁹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 456.

¹⁴⁰Layton, str. 248; Marksches, str. 218; Simonetti, str. 214.

*Ljetna žetva¹⁴¹ vidim u duhu da je sve pridruženo¹⁴²,
spoznajem da je duhom sve nošeno:
meso je pridruženo (visjelo na) duši,
duša je združena zraku,
zrak je pridružen eteru.
iz dubine se rađaju plodovi.
iz maternice se rađa dijete.*

I tumači ovako: "meso", prema njihovom mišljenju, je materija koja je pridružena "duši" Demijurga. "Duša" se združena zraku - to jest, Demijurg je združen duhu koji je izvan punine (Plerome). "Zrak" je pridružen "eteru" - to jest, vanjska Mudrost (Sofija) ovisna je o unutarnjoj Granici i cijeloj punini (Pleromi). Iz „dubine“ se rađaju plodovi - tj. rađa se cijela emanacija Eona od Oca.

U ovom fragmentu je riječ o kozmičkoj ili čak metafizičkoj pjesmi za koji se može reći da je vizionarska i osobnog karaktera.¹⁴³ Moguće je da je naziv *Žetva* upućuje na žetvu svijeta iz Ivanova evanđelja (Iv. 4, 35 – 36),¹⁴⁴ no može se povezati i s proslavom svih stvorenja koja proizlaze iz *Bythosa* ili kao zahvalu za kraj zime.¹⁴⁵ Lewis u filozofskoj pozadini psalma vidi utjecaj grčke filozofije i stoicizma na Valentinov nauk. Takav utjecaj je za nju posebice vidljiv u stoičkoj filozofiji prema kojoj su sve stvari u svemiru povezane i shvaćene kao apsolutno dobre.¹⁴⁶ Zaključuje razmatrajući o ovom tekstu da iako mnogi znanstvenici gnosticizam karakteriziraju kao "anti-kozmički" ili dualistički i da ovaj fragment ukazuje na to kako je Valentin bio "monist", odnosno da je svijet promatrao kao sažet u jedinstvenom i skladnom principu koji sve prožima.¹⁴⁷

¹⁴¹Prijevod ovoga psalma na hrvatski jezik s engleskog postoji u knjizi M. Mayera *Gnostička otkrića*. Usp. Mayer, Marvin *Gnostička otkrića*, Zagreb, Veble commerce, 2006, str. 117. Šagi Bunić u svom *Povijest kršćanske literature* ističe da će psalam predstaviti i opisati da se bolje razumje specifičnost gnosticizma, no ne donosi sam tekst psalma. (*Ibid*, str. 367.) Nedavno je izašao prijevod knjige Martina Bubera, *Ekstatičke ispovesti*, koja donosi prijevod psalma na srpski jezik kako slijedi:

„Kako se sve odražava, vidim u duhu,
Čime je sve nošeno, saznajem u duhu.
Vidim da se telo održava na duši,
Dušu nosi vazduh,
Vazduh visi o eteru;
Vidim da iz bezdana izniče voće,
A iz krila majčinskog niče dete“

Usp. Buber, Martin *Ekstatičke ispovesti*, Čačak-Beograd, Štamparija Slava, 2019., str. 43.

¹⁴²Mogli bi reći i obješeno, u smislu da nešto visi. Marksches ovdje koristi doslovan prijevod – *Pneuma*; „Alles sehe ich durch Pneuma aufgehängt“, Marksches, *Valentinus*, str. 218.

¹⁴³Usp. Layton, *gnostic*, str. 246.

¹⁴⁴Usp. Hippolytus, *Ibid*, str. 441, fusnota 204.

¹⁴⁵Thomassen upućuje čitatelja na Evanđelje po Filipu, 77:13-14 gdje dah duha (svetoga) donosi ljetu; te na 52:25-28 u kojem su ljetu i žetva spojeni naspram zime u kojoj se sije. Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 488.

¹⁴⁶Usp. Lewis, *Ibid*, str. 123.

¹⁴⁷Usp. *Ibid*.

Layton ima drugačiji pristup i u pjesmi razlikuje vanjski i unutarnji svijet. Odnosno onaj unutar boga (Plerome) i izvan njega. Opis vanjskoga svijeta, onog koji je izvan Plerome (redci 3-5) gleda kao statičke te u linearnom slijedu meso-duša-zrak-eter vidi sličnosti s kozmološkim mitovima koji su korišteni u drugim spisima.¹⁴⁸ Razliku naglašava u poretku, jer ovdje se za razliku od drugih kozmoloških i kozmogonijskih mitova ne kreće odozgo, od samog vrhovnog boga ili dubine, već odozdo od samoga čovjeka, pojedinca koji promatra. U tome Layton primjećuje Valentinovu usmjerenost na antropološki vidik, odnosno na čovjeka. Nastavlja da Valentin ne razmišlja o zemlji i vodi, već o mesu i duši (koje nisu ontološki razdvojene), koji bi kao entiteti mogli imati dvije razine značenja u pjesmi (npr. „dubina“ [βύθος] može se odnositi na dubinu tla koje proizvodi plod ili na božanstvo iz kojeg emaniraju Eoni).¹⁴⁹ Layton na drugome mjestu naglašava Valentinovu uporabu poljoprivrednih analogija za opis svijeta, koje su na ovome mjestu pridodane i čovjekovoj nutrini, odnosno usmjerene su na božansku klicu (duhovno sjeme). U zadnjim redcima (6-7) Layton vidi poveznicu između duhovnog i našeg svijeta, spominjući kako dolazi do promjene u dinamici naspram statike, kao i u epistemološkoj promjeni iz „gledanja“ u „spoznanje“ (redovi 1-2).¹⁵⁰

Thomassen pretpostavlja da se radilo o psalmu koji se koristio u zajedničkom slavljenju i bio pjevan pojedinačno ili zborno.¹⁵¹ Retke, odnosno stihove interpretira na način sličan Laytonu, no ističe da se u redcima 1 – 2 radi o iznošenju općenite istine, da sve zavisi od duha, dok redovi 3-5 objašnjavaju te veze i unutarnje ovisnosti.¹⁵² Razliku naspram grčkog pjesništva i lirike Thomassen vidi u Valentinovom povezivanju antropoloških termina (meso, duša) s fizičkim (zrak, eter) u čemu je teško odrediti jasnu poveznicu među elementima.¹⁵³ Još važnije je za njega ovisnost svega o *pneumi* i tu postavlja pitanje, razlikuje li se takva ideja od one koju nalazimo u kasnijim Valentinovskim kozmološkim tekstovima, u kojima su elementi jasno razdijeljeni između transcendentnoga i ovog našeg svemira. Podsjeća da je: „... u tim sustavima stvaranje svijeta djelo Sofije (ili, u Tri. Trak., Pali Logos), koja Demijurga koristi kao oruđe. Preciznije, stvaranje se sastoji u preuzimanju materijalnih i psihičkih supstanci koje su izašle iz njezine strasti i pokajanja i oblikovanju ih u uređeni kozmos. Tako, u Tri. Trak., na primjer, Logos spaja materijalne i psihičke moći pomoću „arogantnih misli“ koje su izvorno bile uzrok njegova pada, ali koje su sada korisne u uspostavljanju kozmičke hijerarhije... Bez obzira na

¹⁴⁸Usp. Layton, *Gnostic*, str. 246. Opširno tumačenje stoičkog mita i njegova utjecaja na ove pojmove donosi i Marksches str. 238 – 245.

¹⁴⁹Usp. Hippolytus, *Ibid*, str. 441, fusnota 204.

¹⁵⁰Usp, *Ibid*.

¹⁵¹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 481.

¹⁵²*Ibid*.

¹⁵³Usp. *Ibid*, str. 482.

razlike s Valentinovim psalmom, osnovne ideje su usporedive: kroz svoju demijuršku aktivnost Logos postavlja koherentnu hijerarhijsku strukturu u kozmosu, povezujući kozmičke sile pomoću sila koje je nametnuo njegov suvereni i racionalni autoritet, na način sličan onome kako je u psalmu sve povezano zbog duha.¹⁵⁴

Iz svega ovoga ne može se sa sigurnošću zaključiti je li Valentin uzimao Sofiju iz nekog od starih mitova ili ne. Moguće je kako je Valentin stavljajući cijeli kozmos u zavisnost od duha, kombinirao uobičajena grčka kozmološka shvaćanja s raširenom židovskom i kršćanskom predodžbom ili naukom o božanskom Duhu kao stvaratelju, u kojoj se taj isti Duh često poistovjećuje s Mudrošću, odnosno *Sofijom*. To bi moglo značiti da Valentinovo shvaćanje uloge Duha u kozmologiji bi trebalo biti smješteno negdje između rano-židovskih koncepata stvaranja preko Božjeg Duha ili Mudrosti i različitih gnostičkih mitova o Sofiji.¹⁵⁵

Zadnje dva retka (6 i 7) Thomassen vidi kao kontrast naspram prijašnjih redaka, uočavajući u tom kontrastu dualističku ontologiju Plerome i kozmosa.¹⁵⁶ „*Posljednja dva retka izražavaju viziju kako se (duhovni) potomci rađaju od Oca-Bythosa, nasuprot načinu na koji su stvari složene u kozmosu. Opis ovog generacijskog postupka i korištena terminologija slažu se s protološkim modelom tipa A, koji... predstavlja najarhaičniji sloj Valentinove protologije. Zadnji redci psalma tako potvrđuju da je verzija ovog protološkog modela bila naučavana i od samog Valentina.*“¹⁵⁷ Protološki mit o kojem Thomassen govori je opisan u poglavlju 1.2 u ovome radu.

Opis koji na kraju psalma donosi Hipolit sažima cijelu Valentinovu misao, no upitno je koliko je ona izvorna, a koliko se Hipolit na ovome mjestu povodi za Irenejem i ostalim polemičarima protiv gnostika.¹⁵⁸ Zanimljivo je primijetiti kako Hipolit ne daje komentar na zadnju rečenicu psalma koje spominje dijete. Isto tako, taj redak ne povezuje sa svojim prijašnjim opisom Valentina i njegova susreta s djetetom koje mu se predstavilo kao Logos.¹⁵⁹ (1. 1. 1.; fragment A) Pojedini znanstvenici povezuju upravo ta dva reda iz fragmenta A s ovim fragmentom, smatrajući da je Hipolit ostavio cijeli psalam.¹⁶⁰

¹⁵⁴*Ibid*, str. 483 – 484.

¹⁵⁵*Ibid*, str. 484.

¹⁵⁶*Ibid*, str. 485.

¹⁵⁷*Ibid*, str. 487.

¹⁵⁸Usp. Layton, *Gnostic*, str. 249.; Thomassen, *Spiritual*, str. 480.; Marksches, *Valentinus*, str. 219 – 220.

¹⁵⁹Usp. Hippolytus, *Ibid*, str. 441, fusnota 205.

¹⁶⁰Završetak psalma, ili njegov drugi dio bi onda bio:

U duhu vidim

Plodovi izlaze iz dubine,

Dijete izlazi iz utrobe.

Pitao sam dijete tko je,

Odgovori mi, „Ja sam Logos“

2.2.10 Evanđelje istine

Za razliku od fragmenata za koje se s priličnom sigurnošću može potvrditi autorstvo Valentina, isto se ne može reći o ovom tekstu. Mnogi ga znanstvenici pripisuju Valentinu, no radi se o naslućivanju. Prijevod teksta *Evanđelje istine (EvI)* postoji na hrvatskom jeziku u izdanju Demetre, pod nazivom *Koptski gnostički tekstovi*.¹⁶¹ U uvodu u tekst EvI preveden je i kratki pregled Harolda W. Attridgea i Georgea W. MacRaea. O tekstu govori i Šagi Bunić u knjizi *Povijest kršćanske literature* i to na dva mjesta, govoreći o tekstovima iz Nag Hammadija i kada govori o samom Valentinu. Informacije koje daje o tekstu su poprilično štire i nekonzicne.¹⁶² Što se prijevoda tiče, nedavno (2013.) je izašla knjiga *Gnostički tekstovi* koja donosi prijevod na srpski jezik.¹⁶³ O tekstu govori i Marvin Mayer u svojem *Gnostička otkrića* koji je također relativno nedavno (2006.) preveden na hrvatski.¹⁶⁴ Mayer u svojoj knjizi daje kratak opis teksta sljedeći Laytonovo razmišljanje, kao i pojedine dijelove *Evanđelja* uz kratke opise i smještanje u kontekst koji mogu poslužiti kao općeniti uvod i pregled. Od otkrića teksta u knjižnici Nag Hamaddi 1945. godine u znanstvenom je svijetu izašlo nekoliko desetaka prijevoda na moderne jezike s vlastitim uvodima, kao i podjelama strukture *EvI*. Najopširniji uvod i analizu teksta *EvI* na engleski jezik napravio je Attridge, a nalazi se u *Nag Hammadi Codices I*¹⁶⁵ te u ponovljenom izdanju *The Coptic Gnostic Library I*.¹⁶⁶ Na engleskom je izašlo više prijevoda i tumačenja teksta, a zadnji među njima je *The Nag Hammadi Scriptures* iz 2014. godine u kojem uvod u tekst piše Thomassen zajedno s Mayerom.¹⁶⁷

Uvodi koji se nalazi u prijevodima *EvI* započinju opisom ili spominjanjem Irenejeva AH III 11, 9 u kojem Irenej svjedoči da se susreo s tekstom koji pripada Valentnovskoj školi i nosi naslov *Evanđelje istine* te da Irenej ne iznosi detalje vezane uz sadržaj spisa.¹⁶⁸ Sljedeće

Prijevod je baziram na tekstu koji se nalazi kod Granta. Usp. Grant, M. Robert, *Notes on Gnosis*, str. 151. u *Vigiliae Christianae*, Vol. 11, Br. 3 (Rujan, 1957).

¹⁶¹Usp. Briški, *Ibid*, str. 39.

¹⁶²Usp. Šagi - Bunić, *Ibid*, str. 350. gdje se povodi za Quispelom i Danielouom i nije siguran u pripadnost teksta samom Valentinu ili ne; također str. 367 gdje kao izvor navodi Wolkera i njegov *Quellen*, koji se bavi fragmentima.

¹⁶³Mileusić, Dušan Đorđević (ur.) *Gnostički tekstovi*, Čačak-Beograd, 2013, Zuhra, str. 82 – 96. Kao i kod Briškog, radi se o prijevodu s engleskog jezika.

¹⁶⁴Usp. Mayer, *Ibid*. str. 118 – 125. Mayer donosi fragmente *Evanđelja istine* koji se razlikuju od teksta koji nalazimo u *Koptski gnostički tekstovi*, no kao baza za oba prijevoda je korišten engleski prijevod i tekst.

¹⁶⁵Attridge, Harold W. *Nag Hammadi Codices: [I]*. Leiden: Brill, 1985., str. 55 – 81.

¹⁶⁶Robinson, James M. (ur.) *The Coptic Gnostic Library: I*. Leiden,,: Brill, 2000., str. 55 – 81.

¹⁶⁷Meyer, Marvin W, i Wolf-Peter Funk. *The Nag Hammadi Scriptures*. New York, NY: HarperCollins Publishers, 2009. str. 31 -35. Digitalno izdanje je izašlo 2014. godine, no ne razlikuje se od tiskanog izdanja iz 2009.

¹⁶⁸*Hi vero qui sunt a Valentino iterum existentes extra omnem timorem suas conscriptiones proferentes plura habere gloriantur quam sunt ipsa Evangelia. Siquidem in tantum processerunt audaciae uti quod ab his non olim conscriptum est “Veritatis Evangelium” titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliiis, ut nec Evangelium*

što ističu je povijest spisa, odnosno da je spis nađen u Nag Hammadiju te da u svom izvornom rukopisu nema naslov, već da je poznat po svom *incipitu*; *Evandjelje Istine je na radost onima koji od Oca istine primiše milost da ga upoznaju...* (16, 31).¹⁶⁹

Tekst *EvI* je po napisan u sredini drugog stoljeća, negdje između 140. i 180 godine.¹⁷⁰ O samom tekstu *EvI* Mayer u zbirci tekstova *Essential Gnostic Scriptures* piše: „*Evandjelje istine navješćuje Isusovu mističnu viziju, a tekst koristi metaforu, prisposobu, tumačenje i razradu kako bi najavio put do boga i spoznaje boga. U Evandjelju istine plod znanja donosi radost i označava da čovjek pronalazi Boga u sebi. Kad nestane magla greške i straha, noćna mora tame zamjenjuje se vječnim nebeskim danom.*“¹⁷¹ S druge strane pak, u tekstu se nalaze mnoge aluzije na poznate elemente ranokršćanske tradicije, često u drugačijem kontekstu i s referencama na neke drugačije pojmove od „uobičajenih“ što znatno otežava analizu i interpretaciju teksta. Često za interpretaciju nedostaje ispravan ključ, jer znanstvenici nisu sigurni što su pojedini termini ili fraze označavali i značili za samoga Valentina, vjernike ili njegovu školu. Usprkos tome, u *Evandjelju* su naglašene pojedine teme i perspektive karakteristične za Valentinovu teologiju koja se očituje u fragmentima. Jedna od njih je slična ideji iz fragmenta H (1. 1. 8.) u kojoj je Krist pokazatelj Oca, u *EvI* nalazimo iskaz da znanje o Ocu uništava neznanje (18,10-11; 24,30-32). Pojedini znanstvenici iz toga iznose tezu da je *EvI* vjerojatno služilo kao uvod u Valentinove soteriološke ideje za članove velike (ortodoksne) crkve.¹⁷² Layton spominje da je ta spoznaja Oca glavna tema uvodnog dijela spisa koji daje uvid u atmosferu koja je vladala prilikom susreta u prvim stoljećima okupljanja i slavljenja Boga u crkvi.¹⁷³ *EvI* u opisu kozmosa razlikuje *Oca, Riječ*, te *ignorante* koji kasnije stječu znanje i postaju *oni koji su primili spoznaju*. Upravo u toj podjeli na stanje prije primitka znanja i poslije, Layton vidi dva suprotna stanja bivstvovanja. Stanje počinka, koje je pravo i stanje budnosti te stanje pokreta, koje je zapravo iluzorno i predstavlja noćnu moru iz koje se treba probuditi. Samim time, podlogu za kozmološki model *EvI* Layton, poput Lewis pronalazi u stoičkom panteističkom monizmu i astronomiji.¹⁷⁴

quidem sit apud eos sine blasphemia. Si enim quod ab eis proferetur „Veritatis“ est „Evangelium“ dissimile est autem hoc illis quae ab apostolis nobis tradita sunt, qui volunt possunt discere (quemadmodum ex ipsis scripturis ostenditur) iam non esse id quod ab apostolis traditum est Veritatis Evangelium. Usp. Attridge, *Coptic*, str. 65; Briški, *Koptski*, str. 39.; Layton, *Gnostic*, str. 251.; Mayer, *Gnostička otkrića*, 118.; Lewis, *Ibid*, str. 124.; Thomassen, *Spiritual*, str. 146 – 148; etc.

¹⁶⁹Usp. *Ibid*.

¹⁷⁰Usp. Briški, *Koptski*, str. 39. Šagi Bunić spominje u svom *Povijest kršćanske literature* da je spis moga nastati i ranije, oko 120. godine. Str. 350.

¹⁷¹Barnstone, Willis i Marvin W. Meyer. *Essential Gnostic Scriptures*. Boston: Shambhala, 2011, str. 114.

¹⁷²Usp. Briški, *Ibid*, str. 39.

¹⁷³Usp. Layton, *Gnostic*, str. 250.

¹⁷⁴*Ibid*.

Sam spis je podijeljen u tri velika dijela. Nakon uvoda (16,31-17, 4), spis se dijeli na tri glavna segmenta, od kojih se svaki može dalje podijeliti na svoja tri segmenta od kojih je svaki usmjeren na pojedinu cjelinu ili temu. Attridge¹⁷⁵ vođen ovim načelom dijeli tekst *Evandjelja* po cjelinama:

Uvod (16.31-17.4)

A. *Neznanje i Otkrivenje* (17.4-24.9)

I. Pravilo greške - zablude (17.4-18.11)

Greška nastala zbog neznanja (17.4-17.20)

Kvalifikacija: Greška nije poniženje za Oca (17.21-29)

Greška stvara maglu (17.29-36)

Kvalifikacija: Zaborav nije zbog Oca (17.36-18.11)

II. Dolazak Objavitelja (18.11-19.27)

Otkrivenje dolazi kroz Isusa (18.11-21)

Otkrivenje je proizvelo progon (18.21-31)

Kvalifikacija: Iako Otac zadržava savršenstvo, nije ljubomoran (18.31-19.10)

Isus kao učitelj (19.10-27)

III. Otkrivenje kao knjiga (19.27-24.9)

Isus je otkrio živu Knjigu u srcima male djece (19.27-20.14)

Knjiga kao edikt i svjedočanstvo (20.15-21.2)

Knjiga kao Knjiga života (21.2-25)

Ekskurz: Prihvatanje knjige predodređeno je izgovaranjem imena (21.25-22.20)

Ekskurz; Otkrivenje donosi povratak iz pogreške (22.20-37)

Knjiga kao knjiga živih slova (22.38-23.18)

Prijelaz: himna Riječi (23.18-24.9)

A. *Učinci Otkrivenja* (24.9-33.32)

I. Otkrivenje ujedinjuje (24.9-27.7)

Otkrivenje uklanja nedostatke i vraća jedinstvo (24.9-25.18.)

Otkrivenje uništava nedostatak (razbijene posude) (25.19-26.27)

Otkrivenje sjedinjuje s Ocem (26.28-27.7)

II. Otkrivenje donosi autentično postojanje (27.7-30.16)

¹⁷⁵Usp. Attridge, *Nag Hammadi*, str. 69 – 71.

- Otkrivenje obavještava, imenuje i sazrijeva (27.7-27.34)
 Ekskurz: Neznanje je potencijalno postojanje (27.34-28.31)
 Otkrivenje budi iz stanja slična snu (28.32-30.16)
- III. Otkrivenje donosi povratak Ocu (30.16-33.32)
 Duh se budi i otkriva Sina (30.16-32)
 Sinov govor donosi povratak (30.32-31.13)
 Sinov govor uništava pogrešku i pokazuje put (31.13 - 35)
 Sin kao pastir (31.35-32.30)
 Prijelaz: poticaj (parenisis) (32.31-33.32)
- A. *Postupak povratka* (33.33-43.24)
- I. Otkupljenje je blaga privlačnost (33.33-36.39)
 Očeva djeca su miris koji mu se vraća (33.33-34.34)
 Kvalifikacija: Kašnjenje u povratku nije zbog Oca (34.34-35.23)
 Dah neraspadljivosti proizvodi oprost (Liječnik) (35.24-36.13)
 Poruka o Kristu Očeva je milosrdna pomast (36.13-36.39)
- II. Povratak kroz volju i Ime Očevo (36.39-40.23)
 Volja i riječ Očeva (36.39-38.6)
 Ime Oca je Sin (38.6-24)
 Veličina Imena (38.24-39.28)
 Egzkurz: Prigovor na doktrinu "Imena" (39.28-40.23)
- III. Cilj povratka: Počinak u Ocu (40.23-43.24)
 Sin govori o mjestu odmora (40.23-41.14)
 Odnos emanacija prema Ocu (41.14-42.10)
 Odnos blaženih prema Ocu (42.11-38)
 Mjesto Očeve djece koja su dostojna (42,39-43,24)

Iz strukture spisa vidljive su pojedine teme kojima se tekst bavi, kao i njegova složenost. Istovremeno su vidljive i poteškoće o kojima je bilo riječi. U samom tekstu nalaze se mnoge aluzije na kršćanske spise iz prvih stoljeća kao što su evanđelja i razne poslanice.¹⁷⁶ S jedne strane to nam može poslužiti kao svjedočanstvo autorovog poznavanja tih spisa, dok s druge

¹⁷⁶Nalazimo parafraze i interpretacije tridesetak do čak šezdeset raznih biblijskih referenci, gotovo sve iz *Novoga zavjeta* (Post, Iv, IIv., Otk., Mt., Rim., 1Kor., 2Kor., Ef., Kol. i Heb.). Također nalazimo jak utjecaj Ivanove teologije. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 251.

strane stavlja pred nas još jednu zagonetku. Je li *Evandjelje* tekst koji pripada Valentinovskoj crkvi i služi kao tumačenje soteriologije ili se radi o spisu koji se pokušava približiti pravovjernom nauku (crkve).

Prvi dio teksta, označen kao A u ovoj podjeli govori o rođenju i nastanku *greške*, kako svi imaju udjela u njoj i kako ona stvara maglu te kako Otac nije bio ljubomoran na tu grešku. Mnogi znanstvenici se zaustavljaju na ovom dijelu (17.4) pa spominju kozmologiju teksta i sličnost koja se može vidjeti u mitu o padu *Sofije*, kao i u drugim Valentinovskim izvorima.¹⁷⁷ Međutim, *Sofija (greška) i demijurg (magla)* nisu izričito imenovani u tekstu *EvI*, što je uzrok rasprave među znanstvenicima o izvornosti i pripadnosti teksta Valentinu. Postoji mogućnost da se radi o starijoj ili čak izvornoj nauci Valentina o porijeklu zla, pada ili materije. Samim time, moguće je da se radi o najranijoj verziji mita koja proizlazi iz psalma *Žetva*. Treba spomenuti kako je većina znanstvenika fokusirana na kasnije izvore te da se ne uzimaju u obzir fragmentima i ne uspoređuju ih s ovim tekstom. Layton je među rijetkima koji to na određen način čini, ne objašnjavajući sam tekst i ne izvodeći paralele, već stavljaajući sitne natuknice i poveznice iz teksta *EvI* kada prevodi i tumači fragmente.¹⁷⁸

Ono što je vidljivo i što se da iščitati iz teksta *EvI* je rađanje greške koji je utjecalo na sve i na svu stvarnost. Treba pretpostaviti da se radilo o Pleromi i svim Eonima koji se nalaze unutar nje. Tekst govori da je sve proizašlo iz Oca, no da je On u svim starima i stvaranjima (18.32; 27.9) te da su sva stvaranja u Njemu (17.6-7; 18.34-35; 42.28). Usprkos tome, zbog svoje beskonačne transcendencije, On ostaje nepoznatljiv za svu emanaciju dok ga Sin ne objavi. Otac je za razliku od drugih spisa istovremeno polivalentno i Riječ (Logos) i Sin. „*Kao Riječ, ova prva emanacija je u mislima i umu Oca (16,35), ustvari je misao Oca (37,14). Ujedno je i prvi (prva emanacija) koji je potekao od Oca (37,9). Izlazi i podržava sve (23,23-24). Ova emanacija je također opisana kao Sin koji je skriven u Ocu (24.13-14).*“¹⁷⁹ Spomenuta greška, neznanje i nepoznavanje Oca od strane Eona stvara maglu koja je izvor stvaranja materije. To je ujedno jedini čisti izričaj kozmogonije u tekstu. Mayer spominje da upravo Valentinova

¹⁷⁷Usp. Attridge, *Nag Hammadi*, str. 71. Fusnota 15 opisuje glavne motive spominjući i *Grešku* te njezinu prezentaciju kao mitsku i kozmogoničku u početku (17.4-20, 17.29-36) i prijelaz na osobnu psihološku perspektivu (28.32-31.35).; Layton, *Gnostic*, str. 250 – 251.

¹⁷⁸Takve poveznice stavlja kod svih fragmenta. Kod fragmenta F, koji govori o Uništenju carstva smrti navodi paralelu s *EvI* 21.23; 43.22; 33.19; 24.20. Nameće se pitanje zašto drugi znanstvenici ne koriste te poveznice kao dokaze za autentičnost teksta *Evandjelja* i njegovu pripadnost Valentinu. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 241.

¹⁷⁹Attridge, *Nag Hammadi*, str. 72 – 73.

kozmogonijska izlaganja potvrđuju da sve u svemiru dolazi iz dubine božanstva, odnosno iz Bythosa ili Bathosa te tvori puninu tj. Pleromu.¹⁸⁰

Protologiju u tekstu nalazi se u povezanosti sa soteriologijom i treba ju iščitati s drugim dijelom teksta, koji je označenom s B. Sin je taj koji djeci (potomcima, stvorenjima, Eonima) daje Očevu puninu i stvarno postojanje (27,13), koje se sastoji u njihovom poznavanju Oca, a to je ujedno i znanje o sebi. „*Ono omogućava istinsko ljudsko postojanje, opisano tradicionalnim gnostičkim terminom kao stanje budnosti (27,7-30,16), stanje radosti i veselja, koje je oštro suprotstavljeno jezivoj egzistenciji onih koji žive u neznanju. Otkrivenje naposljetku otvara put konačnom povratku Ocu (30,16-32,30).*“¹⁸¹

Zadnji dio teksta, označen kao segment C, donosi zanimljivu metaforu vezanu uz disanje i miris. Povratak Ocu i punini započinje kao nježno privlačenje, koje je opisano kao zamamni miris (33.33-36.39). Upravo je taj privlačan miris duh nepokvarljivosti koji daje oprost. Posrednik povratka je Sin, koji je istovremeno i ime Oca (36.39-40.23). Zadnji dio teksta (38.6- 40.23) donosi opis konačnog cilja, a to je počinak u Ocu.

Kroz sve ovo, vidljiva je jedna specifična kozmologija, ali i kozmogonija koja je više usmjerena na psihološki aspekt bića i na povratak k Ocu i sjedinjenje sviju. Samim time, cilj *EvI* nije logičko zaključivanje, napominje Layton, već da opiše, probudi i potakne određenu vrstu relacija prema Ocu.¹⁸² U tekstu i njegovu predstavljanju i izlaganju ima mnogo povrataka i ponavljanja kako bi se istaknule ključne ideje na nov način, što se može vidjeti i iz ovog kratkog predstavljanja. Također, izmjena zamjenica *on* i *ono* igra veliku ulogu u ponavljanju i predstavljanju ideja, koja je karakteristična za Valentinov izričaj i stil pisanja.¹⁸³ „*Propovjednik Evanđelja istine – možda Valentin- također govori o punini, dubini, milosti, umu, istini, riječi, životu, plodu i zabludi, ali ove izraze uključuje u propovijed koja poziva narod da dođe iskusiti spoznaju i Božju ljubav. U život valentinovskih kršćana unesene su metafizičke mogućnosti, s tim što je objavljeno da u njima slave Božje punine.*“¹⁸⁴

Ukratko rečeno, *EvI* donosi dva različita aspekta soteriologije kroz koje se provlače protologija i kozmologija. S jedne strane radi se o dolasku Spasitelja u ljudski rod, odnosno njegov odnos prema čovječanstvu. On ih uči istini, međutim biva proganjan i raspet, no ono što je značajno u ovom sustavu je njegova smrt, ona naime donosi život materijalnim ljudima i

¹⁸⁰Razlika između *Bythosa* i *Bathosa* će biti opisana na drugom mjestu. Mayer na ovome mjestu u knjizi ne čini razliku između *Evanđelja istine* i ostalih spisa, već objašnjava Valentinov „klasnični“ gnostički sustav koji obuhvaća Pleromu, zygote i parove Eona, kao i Sofiju i ostale protagoniste. Usp. Mayer, *Gnostička*, str. 123.

¹⁸¹Briški, *Koptski*, str. 40.

¹⁸²Usp. Layton, *Gnostic*, str. 251.

¹⁸³*Ibid.*

¹⁸⁴Mayer, *Gnostička*, str. 125.

vraća ih k Ocu. Paralelno javlja se i protološki aspekt *EvI* i narativa koji se u njemu nalazi, a koji također završava u Ocu iz kojeg sve potječe.¹⁸⁵ Ova dva izvještaja, odnosno verzije mita su međusobno isprepletene, tako da i u trenutku kada pojedinac čita o spasenju ljudi, može između redaka iščitati kozmički i ontološki aspekt koji se odvija u Pleromi gdje Eoni bivaju podučeni o Ocu i time izlaze iz svoje greške i vraćaju se k Ocu, ili još točnije, u Oca.

2.3 Valentinov izvorni protološki i kozmološki mit

U fragmentima daju se uočiti naznake o protologiji i kozmologiji. Na žalost, oni nisu dovoljni da bi se iz njih mogao iščitati originalan Valentinov mit. Ne može se sa sigurnošću reći kakav je on bio, u čemu se sastojao niti koje je dubine obuhvaćao. Moguće je da su elementi koji su opisani u prošlom poglavlju uistinu najbliži izvornoj Valentinovoj nauci, no nema sigurnosti za takvu tvrdnju. Rudolph kaže da je Valentin svoje učenje preuzeo i nadopunio iz nekih starijih sustava. Navodi: „*Gradeći na svom grčko-platonskom obrazovanju, on je razvio tu tradiciju i prožimao je novim idejama, tako da je nastao jedan od najimpresivnijih i najcjelovitijih sustava gnostičke spekulacije... Sustav koji je stvorio Valentin vidi samoga sebe kao ukidanje „neznanja“ koje je proizišlo iz greške u Pleromi, pomoću „znanja“; to je istodobno čin znanja i spasenja.*“¹⁸⁶ Među doksografskim dokazima o izvornom Valentinovom mitu ipak postoje tri dokumenta koja su od posebne važnosti za njegovo istraživanje iako ni oni ne pružaju apsolutnu sigurnost u sadržaj mita. Jedan od privih i najčešće korištenih opisa Valentinova sustava nalazi se kod Ireneja u njegovom AH I, 11,1, koji će naknadno biti opisan i obrađen u prvom poglavlju. Na žalost, radi o sintezi nekoliko starijih herezioloških izvješća koje Irenej spaja da bi opisao Valentinov sustav. Thomassen smatra da je malo vjerojatno da se radilo o samoj Valentinovoj nauci i sistemu.¹⁸⁷

Druga dva dokaza nalaze se u Tertulijanovim spisima, u *Adversus Valentinianos* 4,2 koji se bavi *Pleromatologijom* te tekst iz *De Carne Christi* 15,1 koji se bavi *Kristologijom* i doketizmom. Za ovu studiju tekst koji se bavi *Kristologijom* nije toliko važan pa neće biti ovdje predstavljen, iako je doksološka ideja opisana u fragmentu E (1. 1. 5). Tekst iz *Val.* 4,2 prikazuje dva koncepta Plerome i protologije. Iz tog kratkog Tertulijanova retka može se iščitati da Ptolomej, koji je Valentinov učenik, stavlja Eone izvan Boga ili božanstva personificirajući ih, dok ih sam Valentin stavlja unutar samoga Boga te ih opisuje kao osjete, emocije i pokrete. Iz

¹⁸⁵Usp. Robinson, *The Nag Hammadi*, str. 31.

¹⁸⁶Rudolph, *Gnosis*, str. 322.

¹⁸⁷Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 425.

tog kratkog Tertulijanova retka, razlikuju se dva različita sustava, odnosno dvije verzije mita. Sama pozicija Eona, njihov opisa i razlike, nalaze li se unutar ili izvan božanstva prikazuju da je jedan sistem oskudniji i primitivniji (te ga se naziva tipom A), dok je drugi razrađeniji (nazivan tip B). Nadalje, iz razlikovanja ta dva sustava, znanstvenici zaključuju da oni daju svjedočanstvo vjerodostojnosti Tertulijanovog pripisivanja jednostavnijeg sustava samom Valentinu, dok onaj napredniji i dopunjeni po svoj prilici pripada Valentinovu učeniku Ptolomeju.¹⁸⁸

Neki od elementa jednostavnijeg sustava bili su naznačeni u prethodnom poglavlju. Ovdje će ti elementi biti pomnije istraženi u pokušaju da se dođe do čim bližeg originalnog sustava. Upravo bi najme jednostavnost sustava išla u prilog *EvI* i njegovoj mogućoj autentičnosti i prikazu izvornosti Valentinovog nauka. Ono što je također važno napomenuti vezano uz *EvI* i verziju mita koja se pripisuje Valentinu je upravo smještaj, odnosno položaja Eona koji su u *EvI* opisani više kao unutar Boga negoli kao zasebna personificirana stanja ili bića u njihovoj esenciji. Iz fragmentata može se primijetiti nekoliko detalja koji trebaju poslužiti u određivanju barem okvirne Valentinove nauke. Marksches u svojoj knjizi spominje pet elementa koje je zapazio u fragmentima, a koji se pojavljuju i u Irenejevu opisu Valentinova izvorna protološkog mita u AH I, 11, 1.¹⁸⁹ To su: *Bythos* i *Maternica* spomenute u *Ljetnoj žetvi* (1.1.9); *živući Eon* iz fragmenta D (1.1.4); slika Isusa predstavljenu u fragmentu E (1.1.5); stvaranje čovjeka od strane anđela u fragmentima C i D (1.1.3 i 1.1.4); te govor "jednog" u fragmentu H (1.1.8). Usprkos njihovoj sličnosti, poprilično su različiti s onim što donosi Irenej.¹⁹⁰ Iz fragmenta, kao što je već prije bilo govora, ne postoji naznaka za mit o padu *Sofije* koja bi činila i čini srž kasnijih valentinovskih mitova. Također u samim fragmentima ne postoje izričiti dokazi o pogrešci ili puknuću (frakturi) u Pleromi, koji je središnji dio kasnijih protoloških i kozmoloških mitova. Marksches u razlici između Valentinovih fragmenta i kasnijih mitologija vidi mogućnost uporabe mita o *Sofiji* i njezina pada od strane Ptolomeja i kasnijih učenika kako bi premostili razliku između harmonične gradnje svijeta i kozmosa opisanog u *Ljetnoj žetvi* s propadanjem materijalnog svijeta opisanog u fragmentima H i F.¹⁹¹ Upravo nastavno na fragmente, u *EvI* postoji prisposoba o grešci koja remeti poredak u Pleromi i ima posljedice na cijeli kozmos, a po svoj prilici također i na Pleromu.

¹⁸⁸Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 425.

¹⁸⁹Usp. Marksches, *Valentinus*, str. 376.

¹⁹⁰Usp. *Ibid.*

¹⁹¹Usp. *Ibid.*, str. 377.

Iz Laytonovog *The Gnostic Scriptures*, kod predstavljanja izvornog Valentinovog mita, nalaze se ključni pojmovi koji se nalazi također u *EvI*, a vezani su uz kozmologiju i protologiju. Vrhovni i nespoznatljiv je Otac. On je iznad svega i iz njega Sve izlazi i Sve nalazi svoj počinak u njemu. Iz samog teksta *EvI* ne može se reći da je Očeva prva emanacija Sin koji Ga poznaje i koji je Njegovo Ime. Nespoznatljivost (koja je Otac, *EvI* 17.4) Layton povezuje s tišinom u kasnijoj verziji mita.¹⁹² Tekst govori da iz Oca preko njegove *misli* i *uma* iz Njegove *punine* izlazi *Riječ* koja postaje *Spasitelj* onima koji ne poznaju Oca (*EvI* 16,31). Samim time bi prva očitovanja Oca bile Njegov um i misao. U kasnijim verzijama one postaju ili kozmičkim Kristom ili riječ i istina. Kao što će se kasnije vidjeti u Irenejevu opisu valentinovskog mita pojavljuje se spasitelj koji vraća *Sofiju* u pravi poredak i puninu. Misao je često predstavljena kao ženska strana ili polovica Oca, jer kasniji mitovi predstavljaju parove tj. *zigote* Eona. U *EvI* nije prezentno koliko bi bio ukupan broj Očevih manifestacija u *punini* (Pleromi) kao što je to slučaj s kasnijim verzijama mita gdje obično postoje tri velike emanacije na poslijetku kojih se nalazi *Sofija* koja je uzrok pada ili smetnja unutar punine. Upravo je ta smetnja ili smetenost ili greška u *Evandjelju* predstavljena kao magla, odnosno nepoznavanje Oca koje „rađa“ *užas* i *strah*, koji su često kasniji pojmovi od kojih se formira materija, odnosno vanjska Sofija, nazivana Achamoth. Greška je u *EvI* poistovjećena s ženskim rodom pa je moguće da i od tuda dolazi potreba za *zigotama* i muško – ženskim parovima unutar Plerome u kasnijim verzijama mita.¹⁹³ Personificirana Greška stvara materijalnu supstancu u *EvI* i prividnu figuru koju uzima kao zamjenu za pravu istinu, koja joj nije dostupna.¹⁹⁴ Osim toga stvara *zaborav* i *strah* kako bi privukla one koji se nalaze u sredini. Ovdje se nalazi novi element Valentinove kozmologije u onima koji se *nalaze u sredini*. Ne može se sa sigurnošću reći radi li se o anđelima, ljudima, Eonima ili pak nekom trećem entitetu. Opaska koja se nalazi kao objašnjenje u *The Nag Hammadi Scriptures*, kada se želi objasniti što bi označavalo sredinu, spominje se mjesto između punine božanstva, odnosno središnje mjesto se nalazi između „gore“ i svijeta koji je ispod.¹⁹⁵ Za pretpostaviti je da se radi o međuprostoru između spasenja i prokletstva, ugrubo

¹⁹²Usp. Layton, *Gnostic*, str. 224.

¹⁹³Usp. Mayer, *The Nag Hammadi*, str. 36.

¹⁹⁴U drugim mitovima se prilikom opisa stvaranja materije od strane Demijurga pojavljuje redak koji spominje da je Demijurg u svom neznanju izjavio da je on vrhovni bog koji je sve stvorio i da nema ništa iznad njega. Nastavak tog odlomka je glas s neba koji ga naziva slijepim bogom, odnosno Samaelom i naziva ga lažovom. Komentari na taj odlomak ga često povezuju s izvještajem iz knjige postanka i izjavom Jahve da je on vrhovni Bog prilikom davanja zakona Mojsiju na brdu Sinaj. Moguće je da taj odlomak slijedi upravo iz ovog dijela *Evandjelja* istine i *Knjige Postanka*.

¹⁹⁵Takva opaska bi mogla ići u prilog teoriji da spis *Evandjelja istine* pronađen u Nag Hammadiju referira neki stariji tekst koji je bio poznat slušateljima, a nama je danas nepoznat. Usp. Mayer, *The Nag Hammadi*, str. 36, fusnota 7.

rečeno. Iako označava mjesto, samo *EvI* ne spominje tko se u njemu nalazi. U drugim spisima, ono predstavlja mjesto druge *Sofije* ili čak Demijuga, zavisno od tradicije.

Nakon kratke protologije i kozmologije predstavljene u *EvI* slijedi soteriologija koja nije predmetom ovog istraživanja pa ovdje neće biti daljnje istraživana od onoga što je gore bilo opisano. Na žalost i sve ovo dosadašnje istraživanje oko izvornog Valentinova mita je vrlo spekulativno i ne može biti potvrđeno sa sigurnošću, jer ne postoje tekstovi koji bi služili za verifikaciju ishoda. Ne može se sa sigurnošću i jasnoćom tvrditi što pojedini izričaji predstavljaju za Valentina, a što su predstavljali za pojedince koji su bili pripadnici crkve. Bilo da se radi o pripadnicima Valentinove ili opće Crkve. Ono što se uvriježilo u znanstvenom mišljenju je da su izrazi poput *Plerome*, *Bythosa*, *Sofije*, *njezine patnje* i *Eona* tipični za valentinovsku gnozu ili su barem povezani s njome.

Što se tiče drugih verzija mitova, odnosno verzija mitova koje se pripisuju Valentinovcima, oni se nalaze kod Ireneja, Hipolita i Klementa Aleksandrijskog i djelomično kod drugih pisaca. G. C. Stead ih je pomno analizirao u svom članku *The Valentinian Myth of Sophia*.¹⁹⁶ Neki od njih će biti predstavljeni u prvom poglavlju.

2.4 Valentinova škola

Iz raznih herezioloških i povijesnih izvještaja poznat nam je određeni broj imena muškaraca i žena za koje možemo reći da su Valentinovske sljedbe i koji se mogu pratiti u kontekstu Valentinovog kršćanstva. U *Adversus Haereseis* postoji dvanaest različitih tekstova na koje se Irenej referira.¹⁹⁷ Među najznačajnijima, ili barem najopasivijima se nalazi Ptolomej i njegov sustav koji se nastavlja na Valentina, a kojeg pomno opisuje Irenej u svom *Adversus* i koji će biti predstavljen u prvom poglavlju. Slijede ga Herakleon, Teodot i Marko koji su ponešto detaljnije opisani u Šagi – Bunićevoj *Povijesti kršćanske literature*.¹⁹⁸ Spominju se također i Axiontikos, Florin, Teotim, Aleksandar, Ambroz i drugi.

Među valentinovskim spisima postoje sačuvani dijelovi iz Heraklona (koji je napisao komentar o Ivanovom evanđelju i sačuvan je u Origenovim spisima), Ptolomeja (koji je poslao svojoj sljedbenici Flori pismo da je pouči o Božjoj prirodi. Djelo je nazvano *Pismo Flori* i u cjelini je sačuvano u Epifanijevom *Panarion*). Također imamo i razmišljanja Teodota (brojni

¹⁹⁶Stead nalazi 11 različitih verzija mitova u raznim hereziološkim izvještajima, no uzima prvenstveno one od Ireneja i Hipolita za svoju studiju. Usp. Stead, G C. "The Valentinian Myth of Sophia." *Journal of Theological Studies*. (1969)., str. 75 - 104.

¹⁹⁷Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 492.

¹⁹⁸Usp. Šagi – Bunić, *Ibid*, str. 374 – 376.

njegovi fragmenti sačuvani su u *Excerpta ex Theodoto* u spisu Klementa Aleksandrijskog).¹⁹⁹ Na žalost, ni jedno od ovih spomenutih spisa nije pronađeno među tekstovima knjižnice Nag Hammadi, tako da ne postoje dodatni izvori ili proširene verzije tekstova od onih koji su bila zapisana od strane hereziologa.

Valentinova škola je često kod znanstvenika podijeljena u dvije glavne grane. Prvu vijest o podjeli unutar škole nam donosi Hipolit.²⁰⁰ Na onu italisku (ili zapadnu) i istočnu (ili orijentalnu). One se međusobno razlikuju u elementima svojih kristologija, posebice o Kristovoj prirodi. Istočna grana zamišlja Kristovo tijelo u doketskom smislu, učeći i vjerujući da je njegovo ovozemno tijelo zapravo čisto duhovne naravi. Time zastupaju da je Isus zapravo „prošao“ kroz tijelo svoje majke Marije upravo onako kako voda prolazi unutar cijevi, a da ništa ne apsorbira materijalne ili tjelesne prirode. Prema tome Isus se pojavio samo u prividnom ljudskom obliku, ali je bio potpuno božansko biće koje je privremeno sakrilo svoju božansku prirodu u ljudskom tijelu.²⁰¹ Nasuprot tome, zapadni je valentinizam promijenio soteriološku poziciju spasitelja i podučavao je da se Isus rodio u običnom, ljudskom tijelu i da se to tijelo pretvorilo u duhovno ili pneumatsko tijelo.²⁰² Samim time, bi onu duhovni bili po svojoj prirodi spašeni.²⁰³ Ovakva podjela podsjeća i na kasnije razlike u Kristologiji između Antiohijske i Aleksandrijske škole. Italskoj školi su pripadali Ptolomej, Herakleon, Florin, Teotim i Aleksandar dok su Axiontikos, Teodot i Marko pripadali istočnoj školi, koja je bila bliža originalnom Valentinovu nauku. U II. stoljeću je nastao vrlo utjecajan sustavni traktat među zapadnim valentinovcima koji je služio kao izvor za niz kasnijih spisa i ideja. Glavna inovacija tog traktata bila je uvođenje Plerome sa svojih pripadajućih trideset Eona. Najbližu i najizvorniju kozmologiju nalazimo opisanu u Irenejevu AH I, 11, 1. koju je Irenej pripisao samom Valentinu.²⁰⁴ Isti je traktat bio jedan od izvora koji se koristio u *Valentinovskoj ekspoziciji*, a služio je i kao izvor za treće djelo, koje ga je značajno nadopunilo i izmijenilo, posebno uvođenjem ideje o dvije Sofije i modificiranjem pojedinih naziva najviših Eona.²⁰⁵ Sljedeća tablica donosi pregled znanih Valentinovaca i mjesta gdje su naučavali, djelovali i živjeli.²⁰⁶

¹⁹⁹Usp. Lewis, *Ibid*, str. 125.

²⁰⁰Hipp, *Ref.* VI, 35,5-7; Usp. Dudenberg, *The School*, str. 76.

²⁰¹Usp. Lewis, *Ibid*.

²⁰²Usp. *Ibid*.

²⁰³Usp. Thomasse, *Spiritual*, str. 493.

²⁰⁴Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 493.

²⁰⁵Usp. *Ibid*.

²⁰⁶Lewis donosi i kratke informacije o svakom pojedincu. Usp. Lewis, *Ibid*, str. 127 – 129.

Ime	Mjesto	Period života/djelovanja	Izvor/pisac
Adelfije	Rim	III st.	Porfirije
Agatopus	Aleksandrija?	150.	-
Aleksandar	Libija	110. – 210.	Tertulijan
Ambrozije	Aleksandrija	220.	-
Aquilin	Rim	260.	Porfirije, Plotin
Ardesian	Edesa?	175. – 200.	Hipolit
Axiontikos	Antiohija	175. – 200.	Tertulijan
Beron	Rim?	200.	Hipolit
Kandid	Atena	220	Origen
Kleobul	Aleksandrija? Sirija?	II. st.?	Ignacije
Demonstrat	Lidija (Turska)	III. st.	Porfirije
Epifan?	?	?	
Elice	Rim	220.	Hipolit
Filokom	Rim	III. st.	Porfirije
Flavija Sophe	Rim	180.	Epigraf na grobu
Flora	Rim	150.	Ptolomej
Florin	Rim	Kasno II. st.	Irenej
Helix	Rim	III. st.	Hipolit

Herakleon	Rim	150.- 200.	Klement Aleksandrijeski
Julije Kasijan	Aleksandrija	177. – 200.	Klement Aleksandrijeski
Leucije	Sirija	Kasno II. st.	-
Marko	Aleksandrija, Galija	150.	Irenej
Prodikus	Aleksandrija	Kasno II. st.	Tertulijan, Klement Aleksandrijeski
Ptolomej	Rim	150. – 160.	Epifan
Rheginus	Aleksandrija?	II. ili III. st.	<i>Traktat o uskrsnju</i>
Sekundus	Rim	150.	Irenej
Teodot	Aleksandrija	150.	Klement Aleksandrijeski
Teotim	Rim	Kasno II. st.	Tertulijan
Teuda	Aleksandrija	Kraj I., početak II. st.	Irenej?

Ne postoje informacije o ustroju škole i načinu podučavanja. Moguće je da su poput drugih velikih učitelja tog razdoblja nastavnici ove škole bili aktivni u kućnim crkvama u Rimu i drugim velikim gradovima, koji se navedeni u priloženoj tablici.²⁰⁷

2.5 Zaključak

²⁰⁷Usp. Dudenberg, *The School*, str. 94.

Tekstovi i ideje koje su do sada predstavljene služe kao uvod u misao Valentina i njegove škole. Koliko je bilo moguće, pojedinim dijelovima je pridana veća pažnja zbog lakšeg razumijevanja sadržaja koji slijedi. Može se primijetiti da u svim ovim fragmentima koji se smatraju da potječu od Valentina nedostaje ono o čemu svjedoči Irenej u svojoj „Velikoj vijesti“ o Valentinovoj nauci. U fragmentima, pa tako ni u *EvI* ne postoji razrađena kozmologija ili protologija. Tek tu i tamo postoje određene ideje koje se mogu smjestiti u kozmologiju ili protologiju. U analizi fragmenata bilo je sugerirano da su pojedini dijelovi *EvI* podložni interpretaciji u tom smjeru i kako bi mogli poslužiti kao niti vodilje, iako za njih ne postoje konkretni dokazi. U fragmentima se ne spominje *Sofija* ili *Demijurg* i ne spominju se trostranosti ljudske prirode. U određenom smislu kao da sam Valentin nije Valentinovac, već je bliži onome što se naziva pravovjernim kršćanstvom. Iz kratkog pregleda škola vidljiva je naznaka onoga što će biti komentirano i obrađivano u sljedećim poglavljima. Odnosno, Valentinovi sljedbenici se nisu ograničavali samo u prenošenju nauka Valentina, već su donijeli i uveli brojne i značajne promjene koje su u konačnici donijele Valentinovu doktrinu koje je vrlo različita od onoga za što se pretpostavlja da je Valentin podučavao i govorio. U sljedećem poglavlju bit će obrađeni hereziološki izvori za Valentinijansku kozmologiju i protologiju.

3. IZVJEŠTAJ CRKVENIH OTACA

U prošlom poglavlju bilo je govora o Valentinu i njegovim fragmentima. Obrađeno je i *EvI* za koje se smatra da potječe od Valentina. Te dvije skupine tekstova poslužile su za prikaz Valentinova nauka, odnosno kozmologije i protologije koje se pripisuju Valentinu. Iako se ne može sa sigurnošću potvrditi izvornost fragmentata, u ovome će radu oni biti uzeti kao kanon, odnosno kao vjerodostojni. Kroz ovo poglavlje biti će predstavljeno i argumentirano što su Valentinovi suparnici govorili o njemu i njegovoj školi. Do otkrića tekstova u Nag Hammadiju, izvješća hereziologa su bila jedini izvor informacija o Valentinu i njegovoj školi, kao i o Gnozi i herezama općenito. Najprominentniji hereziolog koji je pisao protiv Valentinova nauka je Irenej Lionski u *Adversus Haereses (AH)*. Upravo će on sa svojim svjedočanstvom i razumijevanjem Valentinovskog sustava biti predstavljen prvi. Nakon Ireneja biti će predstavljen Hipolit Rimski sa svojim *Refutatio Omnes Haereses (Ref)*. Uz ove Crkvene pisce postoje još nekolicina drugih koji govore o Valentinu ili njegovoj školi, no njihovi izvještaji ne svjedoče o protologiji ili kozmogoniji, te stoga nisu uključeni u ovo istraživanje²⁰⁸.

3.1 Irenej – Adversus haereses (AH)

O Ireneju postoje mnogobrojni spisi, svjedočanstva, knjige i znanstvena istraživanja koja govore o njegovu životu i nauku.²⁰⁹ Istovremeno, postoje mnoga istraživanja o Irenejevoj misli, pravovjernosti, razumijevanju crkve, ali i tekstova koji se danas nazivaju kanonom. Tijekom povijesti, posebice u dogmatskoj teologiji, Irenej i *AH* su pomalo zaboravljeni. Tek se u novije vrijeme, nakon otkrića knjižnice u Nag Hammadiju, ponovno počinje pisati o njemu i njegovoj interpretaciji hereza. Ponajbolji uvodi u njegov opus, život i nauk donose Mary Ann Donovan²¹⁰ i dominikanac, Denis Minns.²¹¹ Opće informacije o životu nalaze se u svakoj knjizi

²⁰⁸Tertulijan je napisao *Adversus Valentinianos*, Origen se služi komentarima Herakleona u svojim komentarima svetoga Pisma. Klement Aleksandrijeki također opisuje Valentinovsku školu u svojim spisima.

²⁰⁹Neka koja su izašla u ovom stoljeću su: Foster, Paul, i Sara Parvis. *Irenaeus: Life, Scripture, Legacy*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.; Behr, John. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.; Steenberg, Matthew C. *Of God and Man: Theology As Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London: T & T Clark, 2009.; Osborn, Eric F. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.; Dekert, Tomasz. *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.; Dekert, Tomasz. *Apostazja w Adversus Haereses Ireneusza z Lyonu*. Kraków: Nomos, 2016.; Bushur, James G. *Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ: Preaching Scripture in the Era of Martyrdom*. S.L.: Routledge, 2019. i mnoga druga. Također je izašlo mnogo verzija prijevoda Irenejeva spisa, dok su najcjelovitiji i najreferentniji oni iz Sources Chertiennes knjige: 100 (1965), 153 (1969), 211 (1974), 264 (1979) i 294 (1982).

²¹⁰Donovan, Mary A. *One Right Reading?: A Guide to Irenaeus*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1997.

²¹¹Minns, Denis. *Irenaeus: An Introduction*. London: T & T Clark, 2010.

iz patrologije, pa ovdje ne treba ulaziti u posebne detalje o njegovu životu i radu. Od općenitih informacija o Irenejevu životu poznato je da potječe iz Male Azije, iz Smirne, gdje je rođen između 140. i 150., te da je bio učenik svetog Polikarpa. Došao je na Zapad nepoznatog datuma (prije 177) i postao drugi biskup Lionske (Lyon) crkve, nakon svetog Pontina koji je podnio mučeništvo 177 godine.²¹² Umro je oko 200. mučeničkom smrću, iako taj podatak je tek iz druge ruke, tj. iz izvještaja Grgura Turskog, dok ga Sv. Jeronim samo na jednom mjestu naziva mučenikom.²¹³

Ireneja nazivaju sistematičarom, a pojedinci i velikim teologom, dok mu drugi tu titulu osporavaju. Autor je prvog pokušaja pisanja konstruiranog i argumentiranog izvještaja o kršćanskoj vjeri u cjelini – napisao je i *Epideixis*²¹⁴; prvi kršćanski katekizam koji je pronađen u armenskom prijevodu 1904. To je djelo uvelike analizirano nakon toga. Suprotstavlja se hereticima svoga vremena, posebno gnozi, koju razotkriva i pobija, no za razliku od apologeta u svom *AH* želi razviti veličanstven ekzeziološki sustav koji će biti od koristi budućim piscima.²¹⁵ *AH* je pisan na grčkome, no ta verzija na žalost nije u cijelosti sačuvana. Poneki smatraju da je prva knjiga, koja će u ovome radu biti primarna u promatranju nauka Valentina, zapravo nadogradnja na Justinovu izgubljenu *Syntagmu*, te upravo u tome vide problem izvještaja.²¹⁶ Prva knjiga opisuje gnostike i gnostičke sustave, u prvom redu Valentina i njegov sustav, no oni čine tek jedan od izvještaja. Irenejeva želja je prikazati sve hereze svog vremena. Valentinov nauk, kao i ostali gnostički sustavi čine svojevrsan temelj za četiri ostale knjige koje su usmjerene na pobijanje lažnog nauka pod raznim vidicima. Tako u drugoj knjizi Irenej pobija gnostike i njihov nauk kroz racionalan pristup, u trećoj knjizi se služi apostolskim naukom, u četvrtoj knjizi Isusovim učenjem, dok je peta knjiga posvećena obrani uskrsnuća tijela zajedno s dušom, što su gnostici često odvajali i negirali.²¹⁷ „Irenej je bio dobro informiran o stavovima Valentinovaca, posebno o Ptolomeju i njegovim sljedbenicima (I, 1–9) i Marku Magu (I, 13–21), za koje se čini da je koristio izvorne dokumente. On također pruža informacije o razlikama u stavovima i nauci između Valentinovaca, od kojih je za neke vjerojatno samo našao (I, 11–12), kao i o mnogim drugim gnosticima...”²¹⁸

²¹²Usp. Šagi – Bunić, *Ibid*, str. 409.

²¹³Usp. *Ibid*, str. 410.

²¹⁴Poznato još pod imenom *Demonstratio praedicationis apostolicae*

²¹⁵Usp. Moreschini, Claudio, Stjepan Kušar, i Slavko Antunović. *Povijest Patrističke Filozofije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009., str. 81.

²¹⁶Argumentacija će kasnije također biti vidljiva u nepovezanosti i nekoherentnosti izvještaja, što bi moglo upućivati na Irenejevo nerazumjevanje materije.

²¹⁷Usp. Broek, Roelof. *Gnostic Religion in Antiquity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2015., str. 127.

²¹⁸*Ibid*

Irenejev AH i njegovi sarkastični opisi Valentina i njegove škole, kao i ostalih gnostika služili su kroz stoljeća hereziolozima, ali i kršćanskim piscima koji su istraživali i pisali o gnosticizmu kako bi gnostike, odnosno protivnike prikazali u negativnom svjetlu. Sarkastične primjedbe na račun Valentina vidljive su sve do 19. stoljeća, u izdanju *Ante-Nicene Fathers*: „Mogli bi žaliti što je tako veliki dio Irenijeva spisa služi za razotkrivanje raznih gnostičkih nagađanja. Ništa apsurdnije od ovoga nije ikada bilo zamišljeno od racionalnih bića... davanjem mašti na volju izgradili su najnevjerojatnije i besmislene sustave; jer su, napuštajući vodstvo Svetoga pisma, zabludili u najubojitije i ekstravagantne pogreške.“²¹⁹ Upravo su takvi stavovi i (ne)razumijevanja gnosticizma pridonijeli nezainteresiranosti i nerazumijevanju sustava kao načina osobnog traženja vjere i spoznaje o Bogu ograničavajući ga na ludost i bizarnost.

Za ovaj rad nije važna privrženost tekstu ili autoru, već su važniji dijelovi iz prve Irenejeve knjige, u kojoj su opisani Valentinovski sustavi. Irenej opisuje sedam različitih sustava koje pripisuje valentinovskoj školi. Svaki se od njih na svoj način razlikuje u detaljima ili shvaćanjima. Oni će sustavno biti predstavljeni u nastavku ovog poglavlja, kako bis se kroz analizu tih sustava došlo do Valentinova izvornog nauka. Irenej spominje da je do Valentinovskih sustava došao na različite načine, ponajviše kroz osobni kontakt s pripadnicima Valentinovske škole: „... *Smatrao sam to svojom dužnošću (nakon što sam pročitao neke komentare, kako ih oni nazivaju, učenika Valentina, i nakon što sam se upoznao s njihovim pravilima kroz osobni odnos s nekim od njih) da ti predstavim, prijatelju, snažne i duboke misterije, koje ne spadaju u domet svakog intelekta, jer svi nisu dovoljno razbistrili svoj mozak... Posebno se osvrćem na učenike Ptolomeja, čija se škola može opisati kao pupoljak iz Valentinove (škole). Također ću nastojati, u skladu s umjerenom sposobnošću, pružiti sredstva za njihovo svrgavanje, pokazujući koliko su apsurdne i nedosljedne istini njihove izjave.*“²²⁰

Pojedinci međutim dovode u pitanje Irenejevo razumijevanje i autentičnost izvora koje je koristio. Također je problematično razdvojiti što je istinito unutar samih sustava, u smislu izvornosti nekog nauka, a što je Irenejeva nadogradnja, komentar ili sarkazam. Najbolji primjer sarkazma nad gnosticima je Irenejev opis vlastog sustava kojeg očito izmišlja i iznosi u AH I, 11, 4.²²¹ Irenej nažalost često spaja sustave misli, te je teško odrediti kome oni zapravo

²¹⁹*Ante Nicene Fathers* knjiga 1:311, uvod u Irenejev AH; Usp. Dunderberg, *The School*, str. 66.

²²⁰AH, uvod u I. knjigu.

²²¹Usp. *Ibid.*, str. 24; AH I, 11, 4. „Postoji određeni Predpočetak, kraljevski, koji je nadmašio svu misao, snagu koja postoji prije svake druge supstance i koja se proteže u svemir u svakom smjeru. Ali zajedno s njom postoji moć koju ja nazivam Tikvicom; a uz tu Tikvu postoji snaga koju nazivam Potpuna praznina. Ta Tikva i Praznina, budući da su jedno, urodili su (ne samo jednostavno urodili, kao da bi bili odvojeni od sebe) plod, svugdje vidljiv, jestivo i ukusno, koje jezik voća naziva Krastavcem. Uz ovaj Krastavac postoji snaga iste esencije koju opet

pripadaju.²²² Problematičan je i poredak hereza i gnostika koji se pojavljuju u prvoj knjizi *AH*. Knjiga započinje prikazom Ptolomejeva sustava, da bi tek u *AH I*, 23 – 28 Irenej govorio o Simonu (Šimunu) za kojeg smatra da je praotac svih hereza. Radi se o Simonu koji je opisan u *Djelima apostolskim*. Isto tako, tek u *AH I*, 29 – 31 pokazuje sustave koji su kronološki nastali prije Valentinova. Brent i Tripp²²³ smatraju da je poredak kojim su gnostici predstavljeni pogrešan, te da je Marko (Marcus) i njegov sustav prikazan na kraju prve knjige stavljen tamo kao svojevrsan uvod u gnostičku misao.²²⁴

Takav stav se može temeljiti i kroz Irenejev opis sustava. Prvih osam poglavlja prve knjige *AH* prikazuju gnostičku misao Ptolomeja, koji neupućenom čitatelju može djelovati kao Valentinovski.²²⁵ Sustav je prikazan i opisan na način kao da je čitatelj već upoznat sa gnostičkim idejama, te također predstavlja nauku koristeći pri tome izraz *oni kažu*. Irenejev *veliki izvještaj* prvo opisuje događaje unutar Plerome (*AH I*, 1 – 3), a zatim događaje izvan Plerome, koja se odnosi na stvaranje svijeta – protologiju i kozmogoniju (*AH I*, 4 – 5). U narednim se poglavljima javlja novi element, kozmološki opis tri vrste supstanci - materijalne, psihičke i duhovne, te kako one odgovaraju trima različitim vrstama ljudskih bića (*AH I*, 6 - 7, 1). U *AH I*, 7, 2 Irenej napominje da "*postoje i neki koji naučavaju*" drugačije učenje o Spasitelju, želeći pokazati zablude njihova nauka. Izgleda da Irenej naglašava da se rođenje, krštenje i patnja odnose na psihičkog Krista, sina Demiurga, za razliku od pravog Spasitelja, što se nadovezuje na njegovu tvrdnju da gnostici imaju koncepciju o tri vrste ljudi. Na ovome mjestu je to teško prikazati. Ukratko radi se o sintezi dva različita koncepta koje Irenej opisuje govoreći o razumijevanju Kristova porijekla u gnostičkoj (Valentinovskoj) misli. Jedan je taj koji Krista smješta izravno u Pleromu kao njezin plod, iako ga naziva Isusom, dok je drugi koncept vezan uz *AH I*, 11, 1 i Krista kao sina Sofije. U nastavku poglavlja će ta tema biti detaljnije obrađena. U smislu Krista i njegova porijekla u *AH I*, 8 - 9 Irenej nastoji pokazati kako za ispravnost svoga nauka, hipoteza ili pretpostavki gnostici koriste odlomke iz Pavlovih

nazivam Dinjom. Te su moći, Tikvica, Krajnja praznina, Krastavac i Dinja, iznjedrile preostalo mnoštvo Valentinovih suludih dinja."

²²²Usp. Minns, *Irenaeus*, str. 21. *AH I*, 5, 1. – 6, 2. Spominje tri vrste ljudi i govori da gnostici rade tripartitnu podjelu na pneumatike, psihike i hilike, no ne možemo sa sigurnošću reći o kojim je gnosticima, tj. gnostičkoj školi riječ. Postalo je nekako uvriježeno da se radi o Valentinovskoj, točnije Ptolomejskoj podjeli ljudi s ortodoksim kršćanima kao onima koji su psihici i nalaze se u sredini, te se mogu spasiti ukoliko se obrate (*AH I*, 6, 2).

²²³David H. Tripp, 'The Original Sequence of Irenaeus' "Adversus Haereses" I: A Suggestion', u *Second Century*, 8 (1991), str. 157 – 62.

²²⁴Usp. Brent, Allen. *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic: A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006., str. 107.; Behr, *Irenaeus*, str. 78.; Thomassen, *Spiritual*, str. 11 – 13.

²²⁵Upravo ga većina udžbenika i predstavlja kao da potječe od Valentina.

poslanica i Evanđelja. Posebice prolog Ivana, kojeg često izvrću i koriste kako bi objasnili svoje sustave. (AH I, 8, 5).²²⁶

Nakon uvoda u Ptolemejevu misao, koja će detaljnije biti obrađena u nastavku poglavlja, Irenej tumači Ivanov prolog u AH I, 9, iza čega slijedi svojevrsna ispovijest vjere: "Crkva, iako rasuta po čitavom svijetu, čak i do krajeva zemlje, primila je od apostola i njihovih učenika ovu vjeru, u jednog Boga, ..jednog Krista... i Duha Svetoga..." (AH I, 10, 1). Ta ispovijest vjere može poslužiti za razumijevanje Irenejeva shvaćanja vjere i ispravnosti vjere. U njoj se nalazi Irenejeva koncepcija i smisao cijelog AH gdje promišlja o pitanjima između „ispravnog“ i „pogrešnog“ oblika kršćanstva. Neke od tih razlika biti će spomenute usputno, iako one nisu primarni cilj ovoga rada, no nemoguće ih je zaobići. Za ovaj rad najviše će poslužiti, kao što je spomenuto, dijelovi prve knjige AH koji se bave Valentinom i njegovom školom opisujući mitove, razne učitelje i njihove sustave. U toj podjeli i analizi biti će korištena mišljenja i analize Laytona i Petrementa koji za izvorni opis Valentinova mita uzimaju iz AH I, 11, 1 te se koriste njime da bi objasnili tekst koji se nalazi u AH I, 1, 1. Kao i u slučaju s fragmentima, takav raspored teksta služiti će boljem prikazu kozmološkog i protološkog sustava. Kao dodatna pomoć biti će korištene i skice.

3.1.1 Adversus haereses I, 11, 1.

Pogledajmo sada nedosljedna mišljenja tih heretika (jer postoje dvojica ili trojica), kako se oni ne slažu u istim stvarima, već također u stvarima i imenima iznose mišljenja koja se međusobno ne podudaraju. Prvi od njih, Valentin, koji je principe hereze zvane "gnostička" prilagodio osebnom karakteru vlastite škole, podučavao je kako slijedi: Tvrdio je da postoji izvjesna Dijada (dvostruko biće), koje nije moguće osloviti niti jednim imenom, od kojih bi se jedan dio trebao zvati Arrhetus [Neizreciv], a drugi Sige [Tišina]. Ali od ove Dijade nastao je drugi (par), jedan dio kojeg (Valentin) naziva Pater, a drugi Aletheia [Istina]. Iz ovog Tetrada [četvorke] su, opet, nastali Logos [Riječ] i Zoe [Život], Anthropos [Čovjek] i Ecclesia [Crkva]. Oni čine primarni Ogdoad [Osmorku]. Dalje navodi da je iz Logosa i Zoe proizvedeno deset sila, kao što smo već spomenuli. Ali od Anthroposa i

²²⁶ „...naučavaju da je Ivan, Gospodinov učenik, naznačio prvu Ogdoadu izražavaju se ovim riječima: Ivan, Gospodinov učenik, želeći utvrditi podrijetlo svih stvari, kako bi objasnio način na koji je Otac stvorio cjelinu, utvrđuje da je prvorođenac od Boga, nazvan i Jedinorođenim Sinom i Bogom princip u kojemu je Otac, na prvobitan način, emanirao svu stvarnost. Po njemu je nastala Riječ i u njemu cijela supstanca Eona, kojima je i sama Riječ nakon toga dodala oblik. Budući da dakle tretira prvo podrijetlo stvari, s pravom polazi od svog učenja od početka, to jest od Boga i Riječi.“

Ecclesia nastalo je dvanaest, od kojih se jedan odvodio od ostalih i pri padu iz svog prvobitnog stanja proizveo ostatak svemira. Pretpostavljao je i dva bića imena Horos [Granica], od kojih jedno ima svoje mjesto između Bythosa [Dubine] i ostatka Plerome [Punine], te dijeli stvorene Eone od nestvorenog Oca, dok drugo razdvaja njihovu majku od Plerome. Krist također nije nastao iz Eona unutar Plerome, već ga je rodila majka koja je bila izuzeta iz nje, zahvaljujući sjećanju na bolje stvari, ali ne bez neke vrste sjene. On se kao muževan, odvojivši sjenu od sebe, vratio u Pleromu; no njegova majka koja je ostala sa sjenom i lišena svoje duhovne supstancije rodila je drugog sina, Demijurga, kojega [Valentin] stilizira kao vrhovnog vladara nad svim stvarima koje su mu podložne. Također tvrdi da je uz Demijurga, stvorena snaga s lijeve strane, u kojoj se posebno slaže s onima koji se lažno nazivaju gnosticima, o kojima još moramo govoriti. Ponekad, opet, tvrdi da je Isus bio stvoren od onoga koji je bio odvojen od njihove majke i sjedinjen s ostalima, to jest iz Theletusa, ponekad kao izvirućeg od onoga koji se vratio u Pleromu, to jest iz Krista; a u drugim vremenima još kao emanaciju iz Anthropos i Ecclesia. I izjavljuje da je Duha Svetoga proizvela Aletheia za inspekciju i plodnost Eona, da nevidljivo ulazi u njih i da su na taj način Eoni urodili biljkama istine.

Nakon što je opisao Ptolomejev sustav i stao u obranu pravog kršćanstva (AH I 1 – 10), Irenej donosi sustave drugih Valentinovaca, među kojima tvrdi da je onaj opisan u AH I, 11, 1 izvorno Valentinov. Postoji mogućnost da je upravo ovaj sažetak mita Irenej pročitao u nekom svesku koji je služio kao priručnik za one koju su bili zainteresirani za Valentinovu misao ili da je do njega došao usmenom predajom.²²⁷ Za pretpostaviti je da Irenej osobno nije susreo Valentina, no na temelju AH može se zaključiti da je imao kontakte s pripadnicima Valentinove škole. Zanimljivost ovoga odlomka u odnosu prema Valentinovim fragmentima opisanim u prošlom poglavlju je pod vidikom kozmologije i protologije. Irenej od svojih čitatelja, kao što je već spomenuto, očekuje određeno znanje i poznavanje materije, kao i sposobnost apstraktnog, pomalo metafizičkog, ili barem transcendentnog mišljenja uz primjenu racionalnog rasuđivanja.

AH I, 11, 1 u sebi sadrži sintezu Valentinova mita o kojem je do sada bilo govora; od opisa prvih principa, pa sve do Isusa Krista i djelovanja Duha Svetoga unutar Crkve.²²⁸ Iz opisa mita mogu se iščitati četiri kozmološka i protološka čina: 1. Stvaranje duhovnog kozmosa,

²²⁷Usp. Layton, *Gnostic*, str. 223.

²²⁸Usp. *Ibid.*

nastanak trideset Eona; 2. Stvaranje materijalnog svemira; 3. Stvaranje čovjeka – koje nije opisano, no treba ga pretpostaviti; 4. budućnost ljudskoga roda²²⁹

Zbog lakšeg razumijevanja teksta AH I, 11, 1, treba ga podijeliti na deset cjelina:

- Tvrдио je (Valentin) da postoji određena Dijada (dvojnost, dvostruko biće), koje se ne može izreći ni jednim imenom, od kojih se jedan dio naziva Nespoznatljivo²³⁰ (ἄρρητος), a drugi Tišina (Σίγη).
- od ove Dijade nastaje druga dvojnost, kojoj je jedno ime Otac²³¹ (πατήρ), a drugo Istina (ἀλήθεια).
- od ove četvorke (Tetrad) nastaju druge četiri emanacije: Riječ (λόγος), Život (ζωή), Čovjek (ἄνθρωπος) i Crkva (ἐκκλησία). Njih osam čine primarnu osmorku, u valentinovu sustavu zvanu Ogdoad.
- Logos i Zoe stvaraju deset moći (emanacija), a Čovjek i Crkva sljedećih dvanaest, *od kojih se jedna odvajala od ostalih i pala iz prvobitnog stanja, te proizvela ostatak svemira.*²³²
- Dvije granice, odnosno dva bića imena Granica (ὄρος), od kojih jedno ima svoje mjesto između Oca (βυθός) i ostatka Plerome, te dijeli stvorene Eone od nestvorenog i vječnog Oca²³³, dok drugo razdvaja njihovu majku od Plerome.²³⁴
- Nastanak Krista i njegove sjene: *Krist nije nastao iz Eona unutar Plerome, već ga je rodila Majka koja je bila izvan Plerome, zahvaljujući sjećanju na više stvari, ali ne bez određene sjene.* Pošto je (Krist) bio muževan, odvojio je od sebe sjenu²³⁵ i vratio se u Pleromu, dok je Majka ostala vani.²³⁶

²²⁹Usp. *Ibid.*

²³⁰Nespoznatljiv u smislu drugih gnostičkih sustava, gdje je praotac taj koji je apsolutno nespoznatljiv i nedokučiv. Talijani u svom prijevodu koriste englesku riječ *Ineffabile*, Usp. Irenaeus, Enzo Bellini, i Giorgio Maschio. *Contro Le Eresie: E Gli Altri Scritti*. Milano: Jaca Book, 2003., str. 75.

²³¹Ovdje se razumije drugačiji Otac od onog nespoznatljivog i Irenej ga označava imenom Pater.

²³²AH I, 11, 1.; Layton u svojoj podjeli stavlja podnaslov majka, a u komentaru spominje da se radi o Sofiji, Mudrosti koja je otpala iz Plerome. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 226.

²³³Layton u svom prijevodu koristi terminologiju roda, označavajući Eone kao one koji su određeni spolom naspram bespolnoga Oca. Preciznu podjelu i određenje rodova nalazimo tek u Ptolomejevoj verziji mita. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 226.

²³⁴Termin Majka se na ovome mjestu po svoj prilici koristi za Sofiju jer smo samo redak prije čitali da je od nje potekla i nastala sva stvarnost. Nameće se pitanje da li je ona time postala i Majka ostatku Eona u određenom smislu te riječi.

²³⁵Grčki tekst koristi *σκιὰς*, koji je u latinskom prijevodu *umbra*. Usp. Irenaeus, Ubaldo Mannucci (ur.). *Irenaei Lugdunensis Episcopi Adversus Haereses Libri Quinque*. Romae: Roma, 1907., str. 159 – 160.

²³⁶Layton tumači sjenu u smislu materije prema Hipostazi Arhonata (NHC II, 4; 94:8f) gdje čitamo da *...Postoji veo između nebeskog svijeta i prostranstva koja su ispod; i ispod vela nastaje sjena; i ta sjena postaje tvar; i sjena ta bi odbačena...*

- Nastanak Demijurga²³⁷: ... njegova majka koja je ostala u sjeni i lišena svoje duhovne materije rodila je drugog sina, naime, Demijurga, kojeg naziva (Valentin) svevišnjim nad svim stvarima koje su mu podložne.
- Također tvrdi da je, uz Demijurga, stvorena vlast (vladar) s lijeve strane. U tom nauku se slaže s onima koji se lažno nazivaju gnosticima, a o kojima još moramo govoriti.²³⁸
- Ponekad, opet, tvrdi da je Isus bio stvoren od onoga koji je bio odvojen od njihove majke i sjedinjen s ostalima, to jest iz želje (*thelethos*), ponekad kao izvirući od onoga koji se vratio u Pleromu, to jest iz Krista; a drugdje ga opet (opisuje) kao emanaciju iz ἄντροπος i ἐκκλησία.
- izjavljuje da je Duha Svetoga proizašao iz ἀλήθεια za nadzor rodnosti Eona, tako što je nevidljivo ušao u njih i da su na taj način Eoni rodili biljke istine.²³⁹

U detaljnijem i pažljivijem čitanju ovih nekoliko redaka AH I, 11, 1 vidljiva je nedosljednost u samom izlaganju mita. Postoji već spomenuta mogućnost da Irenej koristi nekoliko različitih verzija mita, te da nije iznio autentičan Valentinov nauk. Thomassen spominje da su mnogi znanstvenici u prošlosti ovaj izvještaj uzimali kao vjerodostojan, no da je u novije vrijeme on pomnije istražen.²⁴⁰ Istovremeno govori da ovaj odlomak nije samo jednostavno prepisan iz nekog hereziološkog izvještaja, već da je Irenej, iz nama nepoznatih razloga, tekst prekrojio i nadopunio kako bi svojim čitateljima dokazao razlike i podjele u naučavanju različitih Valentinovskih škola. Takva nadopuna je najvidljivija u tekstu koji govori o dvije Granice (Horos ili Limit). Tomassen u intepretaciji slijedi Markschiesa koji napominje promjenu terminologije koja se događa u tekstu, dijeleći ga na dvije cjeline. Prvu povezuje s Ptolomejevim mitom s početka AH, pronalazeći u njemu tragove Sofiologije.²⁴¹ Drugi dio smatra problematičnim zbog nagle promjene imena Nezirecivog (ἄρρητος) s početka izvještaja

²³⁷Grč. Δημιουργός, stvoritelj ili onaj koji stvara, ovdje je korišten u istom smislu kao i kod Platonovog *Timeja*. Layton spominje da bi kod Valentina bliži bio Ialdabaoth iz gnostičkih mitova kao stvoritelj svega materijalnoga. Usp. Layton, *Ibid*, str. 226.

²³⁸Irenej spominje druge sisteme koje će tek kasnije opisati u AH i koji su kronološki prije Valentinove škole, no pretpostavlja da su čitatelji upućeni u problematiku. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 226, bilješka q.

²³⁹Terminologija plodnosti u smislu agrikulture i hortikulture je česta u Valentinovim spisima. Usp. Layton, *Ibid*, str. 225. bilješka e.

²⁴⁰Usp. Thomassen, *The Spiritual*, str. 26. U bilješci 7. Thomassen navodi autore koji su izvještaj uzimali nekritički, poput Foerstera, *Von Valentin zu Herakleon*, str. 97-98; Sagnarda *Gnose valentinienne*, str. 222-32; Quispela „Original Doctrine“ i druge, kao i one koji su odbacili mogućnost da se radi uistinu o Valentinovu nauku. Najistaknutiji je Markschies, *Valentinus*, str. 364 – 379.

²⁴¹Prvu cjelinu završava neposredno prije spomena Horosa u tekstu. „...jedan odvodio od ostalih i pri padu iz svog prvobitnog stanja proizveo ostatak svemira.“ Usp. Markschies, *Valentinus*, str. 370.

u Bythos, koji bi onda dalje mogao biti tumačen i kao Otac, u smisli Oca sveg stvorenog.²⁴² Kompleksnost tekstova je još očitija u zadnjem dijelu koji govori o rođenju Isusovu, njegovoj emanaciji i nastanku.²⁴³ Na tom tragu je i Sagnard, koji u *La gnose valentinienne* tumačeći Isusa i Demijurga koji su proizašli iz Sofije, (na temelju AH I, 11, 1) stvara premisu u kojoj pravi razliku između Novoga i Staroga zavjeta. Spominje da je Krist prototip bezgrešnog začeca od djevice i da donosi spoznaju (gnozu). Demijurg je samo predstavnik staroga zavjeta i psihika, te daje okrnjenu i nesavršenu sliku Plerome.²⁴⁴

Najveći problem u razumijevanju teksta je Irenejeva pretpostavka da čitatelj poznaje problematiku gnostika i njihova nauka, a tim više da poznaje Valentinov nauk, odnosno da se susreo s Valentinovcima i njihovom naukom. U protologiji Plerome (kasnije od nekih autora nazivanom i pleromatologijom) mit spominje trideset emanacija, no tek poneke naziva njihovim imenom. Ne može se sa sigurnošću pretpostaviti da li se radi o emanacijama koje predstavljaju misli unutar božanstva ili se radi o posebnim entitetima. Razlog za razmišljanje o entitetima, odnosno osobama temelji se na drugom dijelu mita, gdje ti entiteti imaju ljudska obilježja, što je vidljivo na primjeru *Sofije* koja ima i sve osjećaje. Pojedini autori kao mjerilo starosti, odnosno izvornosti sustava uzimaju takvo razlikovanje; odvaguju da li se u sustavu više govori o karakteristikama ili o crtama osobnosti. Thomassen spominje da bi sustav sa razrađenim osobama i emocijama bio sličniji Ptolomejevu sustavu opisanom u Tertulijanovom *Ad. Val.* 7- 8 negoli Valentinovu izvornom sustavu. Općenito je među znanstvenicima uvriježeno da je Ptolomejev sustav razrađeniji i dopunjeni od „izvornog“ Valentinovog sustava.²⁴⁵ Kod Tertulijana je naime vidljiva problematika Sofije i Eona koja u Irenejevoj verziji mita nije objašnjena. Ponovno, za pretpostaviti je da Irenej očekuje da čitatelj zna verziju mita koja je opisana u AH I, 1, 1 u kojem je Sofija glavni akter i uzročnik događanja u Pleromi, kao i inicijativa koja je poduzeta od Oca i ostalih Eona kako bi se u Pleromu vratio poredak, te opis procesa nastanka vidljivog kozmosa. Bez obzira na tu verziju mita i njegovo poznavanje, u ovom dijelu teksta jedan od nerazrješivih problema je emanacija ili Isusa. Iz teksta treba

²⁴²Za Markschesa ovo je nepobitan dokaz da se radi o lošoj i nespretnoj kombinaciji i kompilaciji više tekstova od strane nekoga tko nije pravo razumio nauk. Usp. *Ibid.*

²⁴³Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 24.

²⁴⁴Usp. Sagnard, *Le gnose*, str. 229.

²⁴⁵Usp. *Ibid.*, str. 27. Opis koji se nalazi kod Tertulijana odgovara Ptolomejevu opisu s početka AH (I, 1, 1 – 2), no također taj isti tekst odgovara i ovom izvješću (AH I, 11, 1). Eventualna razlika među tekstovima je u razumijevanju unutarnjih procesa naspram osoba, kao što to čine Ptolomej i Tertulijan u vlastitim opisima. Tertulijan opisuje sustav u detalje, govoreći kako je Bythos na početku bio sam, no da je u sebi i sa sobom imao drugu osobu, koja se naziva Ennoea, odnosno Charis i *Sige* koja je zatrudnjela i rodila Nous koji jedini može razumjeti Bythos. Nous je ujedno nazvan i Monogenes, a s njim je rođena i njegova ženska strana – Istina. Iz njih se rađaju Riječ i Život, a iz Života se rađaju Čovjek i Crkva. (*Ad. Val.* 7) Daljnja struktura sustava u odnosu na AH I, 11, 1 vidljiva je u *Ad. Val.* 8, gdje Tertulijan imenuje ostale Eone u Pleromi.

pretpostaviti da je Sofija u izvještaju nazvana Majkom i da ta Sofija rađa Krista, koji je napušta i vraća se u Pleromu, ostavljajući Majku zajedno sa sjenom (materijom). Nameće se ideja koju je iznio Layton. On govori da je Krist tim činom svukao materijalnu stranu u vidiku sjene ili ta sjena pretpostavlja nešto drugo.²⁴⁶

Upravo takva interpretacija teksta i njegovo vezivanje uz tekst Hipostaze Arhona povlači za sobom ostala pitanja, koja su vezana uz Krista i Isusa, te njihov nastanak ili emanaciju. Ukoliko je Krist svukao materiju sa sebe i ona je ostala izvan Plerome, što je od nje nastalo ili na koji je način Sofija (Majka) ostala sama s njom (sjenom) ili je možda čak služila kao prototip za Demijurga, što bi objasnilo spominjanje duhovne supstance. Ponovno, i ta duhovna supstanca predstavlja problem, jer u drugim verzijama mita upravo ta duhovna dimenzija omogućava povratka Sofije u Pleromu i dio koji ona daje čovjeku kako bi oživio i uspravio se nakon što je stvoren od arhona ili Demijurga, zavisno od verzije mita. Nedostaje također i opis nastanka čovjeka, iako ga Layton pretpostavlja između redaka,²⁴⁷ no treba uočiti tragove povezanosti između protologije i soteriologije kroz važnost određivanja nastanka Isusa i Krista. U ovoj verziji ili verzijama mita nedostaje također Demijurgova zabluda i sljepoća u koju upada prilikom stvaranja svijeta kada kaže da je on najveći stvoritelj. Začudo, Irenej tu Demijurgovu veličinu potvrđuje, kada kaže da su mu sve stvari podložene. Marksches u analiziranju ovog odlomka spominje da u njemu nema razlike između gorenje i donje Sofije, odnosno one koja je vraćena u Pleromu i onu koja je ostala izvan i u drugim mitovima nazvana Achamoth.²⁴⁸

„U ovom drugom paragrafu govorimo samo o jednoj Sofiji, a ne o poznatom Valentinovom razlikovanju gornje i donje Sofije, Sofiji unutar i izvan Plerome, Sofiji i Achamotu. Iz ovoga zaključujemo da je zastupljena starija vrsta Valentinovog mita. A. Hilgenfeld ga je čak smatrao središnjom karakteristikom onoga što je nazvao "starijim Valentinijanizmom" ili "starim Valentinovskim učenjem" i AH I, II, 1 pripisao samom Valentinu. F. Sagnard i G. Quispel također su jednostavan koncept Sofije smatrali obilježjem „izvorne nauke o Valentinu“²⁴⁹

Za Markschiesa je neupitno da se radi o nekoliko različitih izvještaja koji govore o Isusovu nastanku, odnosno da se radi o tri različita Valentinovska sustava. Prvi sustav vidi u Isusovu nastanku iz želje (Thelethos), drugi u rođenju Isusa iz Krista, te treći u kojem se Isus

²⁴⁶Usp. Gore, bilješka br. 236.

²⁴⁷Usp. Layton, *Gnostic*, str. 223.

²⁴⁸Usp. Marksches, *Valentinus*, str. 371.

²⁴⁹Marksches, *Ibid*, str. 372.

rađa iz Eona Čovjeka i Crkve.²⁵⁰ Nijedno od ta tri objašnjenja koja Irenej donosi za nastanak (rođenje ili stvaranje) Isusa ne odgovara prijašnjim Valentinovim učenjima. Thomassen spominje da rođenje iz želje, odnosno od Theletosa izgledaju na ovome mjestu kao greška koja je nastala prilikom zapisivanja nauka ili u zapisu kojeg je Irenej koristio kao izvor jer on kao muški partner Sofije nikada ne izlazi iz same Plerome.²⁵¹ Moglo bi se argumentirati da Irenej ne pokazuje samo različitost učenja u Valentinovskim školama, već i kod samog Valentina. Thomassen zaključuje da ovaj izvještaj nije o sustavu samog Valentina, no da to ne mora nužno značiti da se u njemu ne nalaze pojedini elementi koji pripadaju upravo Valentinovu nauku. Primjećuje da je on vrlo sličan glavnom Irenejevu sustavu, onom u AH I, 1 - 8, no da postoje pojedine razlike u samom vokabularu.²⁵² Sustav stavlja naglasak na geometrijske procese i formiranje Plerome. Od dvije sile ili Eona ili emanacije nastaju četiri, koje nazivamo Tetrard. Taj Tetrard ima također svoje emanacije i stvara drugi Tetrard, te oni zajedno čine prvi Ogdoad, odnosno osam emanacija. Ogdoad nadalje stvara, emanira, ostatak Plerome. Sličnost u opisu pojedinih Tetrarda i njihovu izričitom razlikovanju pronalazimo u AH I, 11, 5, kao i u drugim sustavima koji su opisani od Ireneja u prvoj knjizi AH. Jedno od neodgovorenih pitanja vezano je uz poimanje *Horosa* (Limit), odnosno njegova dvostrukost. Pitanje je da li se radi o jednom Horosu koji ima dvije funkcije ili se pak radi o dva zasebna sa svojim vlastitim zadaćama. Dalo bi se argumentirati da se radi o pokušaju približavanja i sinteze sustava između Ptolomeja i Valentina, te da je to učinio neki od Ptolomejevih učenika kako bi još više povezo Ptolomejev nauku. Pitanje koje se ipak nameće je zašto postoji razlika u samim opisima Horosa i njegova položaja? Kod Ptolomeja je Horos opisao kao oktogonalni, no i to se može pripisati evoluciji nauka. Markschescheva tvrdnja počiva na promjeni nazivlja i imena Arrethos u Bythos i nedostatku dynamis kod opisa moći. Upravo u tome i jest razlika među sustavima i opisima dva Horosa. Arrethos je u AH I, 11, 1 izvan svih Pleroma ograđen Horosom od svega i nedostupan, dok je kod Ptolomeja Bythos ili protopater ili Neizreciv unutar same Plerome i unutar granice! Bythos tako može biti unutar Plerome i može biti drugostvoreni Eon ili čak Jedinorođeni, no on se nalazi unutar Plerome. U svim sustavima koje ćemo promatrati, Prapočelo je uvijek izvan Plerome, sve do Ptolomejeva sustava. Thomassen²⁵³ slijedi Sagnardau vizualnoj reprezentaciji Prvog Ogdoada, iako Sagnard stavlja naznaku prvog Horosa između Arrethosa i Sige.²⁵⁴

²⁵⁰Usp. Marksches, *Ibid*, str. 374 – 375.

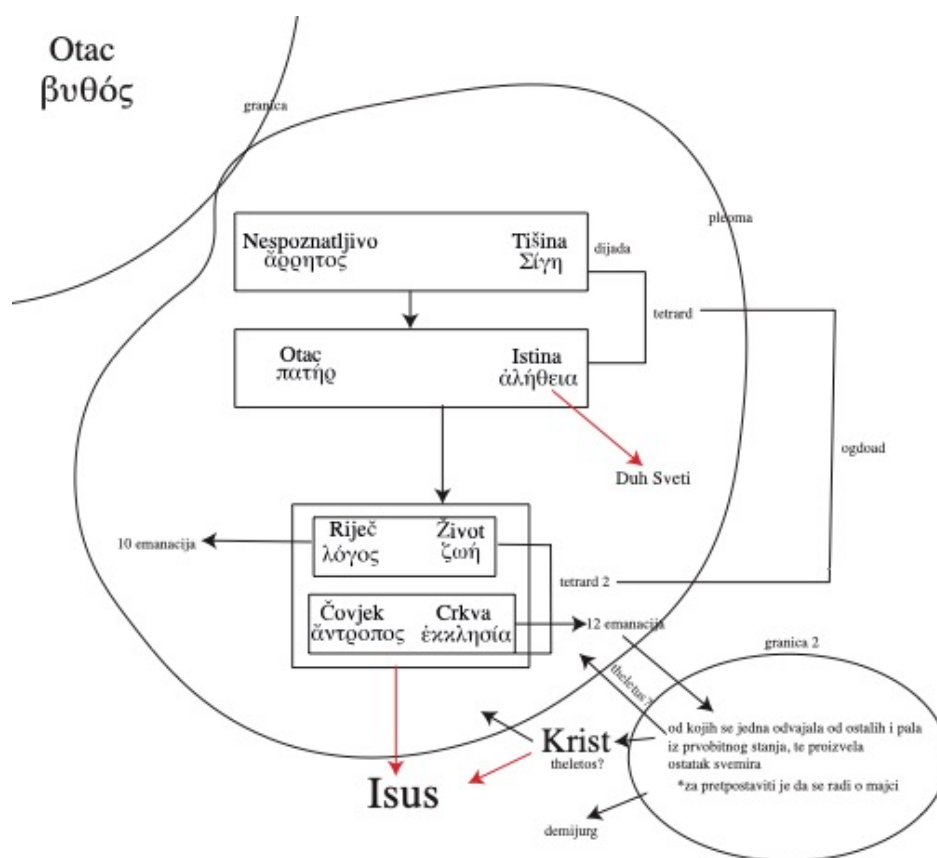
²⁵¹Istovremeno spominje mogućnost da se radi o nekom starijem sustavu o kojem nemamo drugih izvještaja. Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 25.

²⁵²Usp. *Ibid*, str. 204.

²⁵³Usp. *Ibid*, str. 205.

²⁵⁴Sagnard, *Ibid*, str. 230.

Chiapparini²⁵⁵ u svom dijagramu vuče paralelu sa AH I, 1, 1 i smješta Arrethos, nazivajući ga Bythos unutar Plerome. Vizualna prezentacija nauka bi mogla biti i ovakva:



Slika 1. prikaz nauka opisanog u AH I, 11, 1.

3.1.1.1 Valentinov nauk prikazan u AH I, 11, 1 u odnosu na Valentinove fragmente

Kratki prikaz podudarnosti između fragmenata i mita opisanog u Irenejevu izvještaju može pomoći u daljnjem otkrivanju sličnosti i razlika pleromatologije. U pokušaju otkrivanja izvornosti nauka Thomassen spominje korištenje Valentinovih fragmenata. Istovremeno spominje da je takvu studiju napravio Marksches, no da ništa ne možemo reći sa potpunom preciznošću jer nam nedostaje kontekst u kojem su fragmenti nastali.²⁵⁶

U odnosu na fragmente koje smo obrađivali u prethodnom poglavlju, kod samog mita možemo primijetiti da postoje jasne razlike u kozmologiji i protologiji, koje smo već naveli i

²⁵⁵Usp. Chiapparini, Giuliano. *Valentino Gnostico E Platonico: Il Valentinianesimo della 'Grande notizia' di Ireneo de Lione : fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Milano: V & P, 2012., str. 439.

²⁵⁶Usp. *Ibid.*, str. 26.

opisali u prijašnjem poglavlju. Markschies²⁵⁷ u odnosu na fragmente i izvještaj koji nalazimo u AH I, 11, 1 nalazi pet dodirnih točaka:

- maternica i Bythos iz Valentinova himna (1.1.9, Völker 8) s Bythosom i Majkom u AH
- živući Eon iz Fragmenta D (1.1.4, Völker 5) s Eonima u AH
- Isusova slika (u smislu enkratita i uzdržljivosti) koja je opisana u fragmentu E (1.1.5, Völker 3) s govorom o Kristu u AH I, 11, 1.
- Opis stvaranja čovjeka od anđela u fragmentima C (1.1.3, Völker 1) i D (1.1.4, Völker 5) sa govorom o Demijurgu, Pantokreatoru i lijevom vladaru u AH
- Govor o jedinom dobrom u fragmentu H (1.1.8, Völker 2) s dualističkim sustavima opisanim u prvom dijelu AH I, 11, 1

Markschies nastavlja s komentarom na svaku od ovih pet točaka tumačeći koje su to veze koje je on uočio u tekstu. Za Valentinovu protologiju i ovu studiju najzanimljiviji je komentar vezan uz drugu točku. U kratkom komentaru Markschies spominje da živući Eon iz fragmenta D (Völker 5) nema previše veze s nebeskim svijetom koji bi koristio za uzor stvaranja zemaljskog svijeta, kao ni sa samim idejama oko Eone i Plerome.²⁵⁸

Kod te druge točke mogli bismo argumentirati da bi veća sličnost s fragmentom D bila u razumijevanju odnosa između Krista, Sofije i Plerome. Posebice ako se uzme Sagnardovo poimanje²⁵⁹ da su Krist i Demijurg nastali kao slike ili refleksije iz Sofije i njezina sjećanja na Pleromu. U smislu fragmenta, dolaskom u Pleromu Krist zadobiva ono što mu nedostaje – Ime i postaje vidljiv dio vječnog i nevidljivog Oca, a ono čega ima viška – materija (sjena) ostaje izvan Plerome. Moguće da tim činom Krist postaje Živući Eon kojeg Valentin spominje u svom fragmentu. Istovremeno takva bi usporedba mogla pojasniti Majčino sjećanje na Pleromu, kao i mogućnost Kristova povratka u nju. Na žalost, usporedba Irenejeva teksta s Valentinovim fragmentima ostaje samo hipotetska i pomalo kontroverzna. Kod usporedbe ova dva različita izvještaja nameće se pitanje važnosti mita o Sofiji, budući da u fragmentima ne nalazimo nikakve dokaze da li je Valentin sastavio ili imao mit o padu Sofije i njenu odlasku iz Plerome. Markschies postavlja retoričko pitanje o nužnosti mita za Valentina i njegovu protologiju. Da li je Valentinu takav mit zaista bio potreban ili ga je Ptolomej ubacio jer je smatrao da Valentinov nauk nije bio dovoljno dosljedan ili da je čak bio proturječan u odnosu na *Ljetnu žetvu* i

²⁵⁷Usp. Markschies, *Valentinus*, str. 376.

²⁵⁸Usp. *Ibid*, str. 377.

²⁵⁹Usp. Sagnard, *Le Gnose*, str. 229.

kozmiologiju.²⁶⁰ Ne možemo znati da li je Valentin u nekoj kasnijoj fazi svoga života naučavao mit o padu Sofije, te Kristu i Demijurgu koji iz nje izlaze.

3.1.1.2 Teodotova verzija mita u *Excerpta ex Theodoto*

Prije predstavljanja Ptolomejeve verzije mita iz AH I, 1 - 8. treba se još kratko zaustaviti na tekstu koji se nalazi kod Klementa Aleksandrijskog u spisu *Excerpta ex Theodoto* (Exc.).²⁶¹ U njemu na nekoliko mjesta postoje sličnosti, pa čak i ista verzija mita koja je opisana u AH I, 11, 1, kao i mnoge reference na aktivnosti Sofije ili Mudrosti.²⁶² Klement, a time ni Teodoret ne tumače direktno mit o padu Sofije nego ga pretpostavljaju. Thomassen i pojedini drugi znanstvenici drže da je spis itekako važan za proučavanje Valentinove škole i njegove misli. Spis sadrži kompilaciju nauka iz različitih izvora koji su također komentirani od strane Klementa. Teodoret je izravno citiran pet puta u spisu (22:7, 26:1, 30:1, 32:2 i 35:1), dok na drugim mjestima u spisu postoje reference na Valentinovce u pluralu ili na riječ *kažu* kojom se tumače ideje ili nauke valentinovske škole.²⁶³ U prvom poglavlju kod opisa Valentinove škole bilo je spomenuto da znanstvenici drže da je Teodoretov nauk bio bliže Valentinovom izvornom sustavu nego li nauku kojeg je zastupao Ptolomej i italska škola. Fragmenti koje će ovdje biti prikazani iz *Exc. Theo.* potvrđuju i utemeljuju takvu pretpostavku. Najznačajnija razlika između Ptolomejeva sustava naspram sustava Valentina i Teodoreta je pitanje separacije i dijeljenja Sofije. U mitovima koju su opisani na drugim mjestima kod Ireneja, kao i u spisima drugih hereziologa prvih stoljeća koje ćemo tek prikazivati u sljedećim poglavljima postoji razlika između više i niže Sofije. One koja izlazi iz Plerome, te ostaje zarobljena u materiji i one koja se u Pleromu vraća. Ukoliko se uzme u obzir pravovaljanost i izvornost Valentinova i Teodotova sustava, Sofija nije glavni akter u smislu podjele i događaja unutar i izvan Plerome, već je

²⁶⁰Usp. Markschesch, *Valentinus*, str. 377.

²⁶¹Postoje dva rukopisa ovog dijela. Starije, iz jedanaestog stoljeća (Biblioteca Laurenziana, Laur. V 3), kojeg je Stählin koristio u svom izdanju Clementovog opusa (Leipzig, 1909, 105-33). Te drugi rukopis, iz šesnaestog stoljeća (Bibliothèque nationale, Suppl. Grec 250), koje je datirano kao kasniji primjerak. Oba rukopisa imaju isti naslov. Grčki naslov kaže da su odlomci: 'Ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.' U znanstvenom svijetu, posebice onom gnostičkom najpoznatiji odlomak iz *Excerpta* je br. 78 u kojem se autor teksta pita o postanku svijeta i njegovu eshatonu, na koje upravo gnosticizam može dati odgovor. *Ne čini nas samo kupka slobodnima, već i znanje: tko smo bili; što smo postali; gdje smo bili; gdje smo smješteni; kamo idemo? Od čega smo otkupljeni? Što je rođenje i što ponovno rođenje?* Upravo ovakva pitanja stvaraju temelj i potrebu na mitom koja će protologiju i kozmiologiju staviti u kontekst čitave stvarnosti. Usp. Ashwin-Siejkowski, Piotr, *Excerpta ex Theodoto - A Search for the Theological Matrix. An Examination of the Document in the Light of Some Coptic Treatises from the Nag Hammadi Library*, Studia Patristica, vol. 5, Leuven: Peeters, 2017, str. 55-69.; Ime Theodoret se spominje u AH I, 8 kao jedan od učenika Valentina. Klement ga naziva pripadnikom istočne škole. Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 28.

²⁶²*Exc. Theo.* 1:1; 1:2; 2:2; 17:1; 21:1; 22:7; 23:2; 26:1; 32:2; 44:1; 45:3; 47:1; 53:2; 53:3; 53:4; 53:5; 61:2.

²⁶³Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 29.

roditeljica. Mogli bismo argumentirati da u tim izvornim naukama imamo naznake podjele unutar sofije u kratkim opisima geneze Krista i Demijurga koji kasnije služe kao prototip za podjelu unutar same sofije, te njezinu interakciju s materijom koja je možda bila lakše razumljivija podneblju u kojem je djelovala italska škola. U AH I, 11, 1 bio je analiziran Irenejev opis gdje Valentin govori da je Krist rođen kao prvi sin od Majke koja se nalazi izvan Plerome, te da ju je taj Krist napustio vrativši se u Pleromu. Sličan tekst o Kristu i protologiji postoji i kod Teodoreta u Exc. 32: 1-3 – 33: 1:

U Pleromi gdje je jedinstvo, svaki od Eona ima svoju Pleromu, svoju zigotu, svoj odgovarajući dio. Stoga kažu, sve što proizlazi iz zigote je Pleroma. No štogod proizlazi iz jednog (para Eona) je slika. Zato je Teodot imenovao Krista koji je izišao iz Sofijne misli "slikom Plerome". On je međutim ostavio iza svoju majku i uspinjući se u Pleromu pomiješao se sa Svima, uključujući i Parakleta. Uistinu, Krist je tako postao posvojeni sin jer je u odnosu na Pleromu postao "izabran" i "Prvorođen" među tamošnjim stvarima.

Za razliku od prijašnjih odlomaka, u ovome se javlja određena evolucija sustava u odnosu na onaj opisan u AH I, 11, 1. Ona je vidljiva kroz prikazivanje i shvaćanje Eona kao parova koji tvore Zigote i svoje vlastite punine, tj. Plerome. Nasuprot Plerome parova zigota opis pokazuje Krista koji proizlazi iz Sofijine misli (ἔννοια) kao slika (εἰκών).²⁶⁴ Taj Krist se vraća u Pleromu, iako joj ne pripada niti mu je tamo mjesto. Moguće je da taj povratak Krista u Pleromu služi kao arhetip povratku i vraćanju Sofije u Pleromu u drugim verzijama mita. U Pleromi on međutim biva posvojen i nadodano mu je ono što mu je nedostajalo da bi mogao postaviti prototip.²⁶⁵ Upravo u tom dodjeljivanju onoga što nekome nedostaje, u ovom slučaju samom Kristu, možemo ponovno primijetiti sličnost s fragmentom D gdje se stvorenju kroz Ime usavršuje, odnosno daje mu se ono što mu je nedostajalo prilikom stvaranja. U samom odlomku fragmenta kroz posvajanje i adopciju. Thomassen spominje da se na ovome mjestu ne radi o dvije Sofije, već samo jednoj od koje proizlazi Krist i da upravo Teodot ima jasnu verziju mita o podjeli i dijeljenju.²⁶⁶

Istu nauku se nalazi i u odlomku Exc. 23:1:

²⁶⁴Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 35.

²⁶⁵Thomassen takvog Krista koji je posvojen i kojem je dodijeljen status punine iako je proizašao iz Sofijine misli naziva prototipom otkupitelja, Usp. *Ibid.*

²⁶⁶Usp. *Ibid.*

Valentinovci kažu da je Isus Paraklit, jer je istupio pun Eona, kao onaj koji proizlazi iz Vječnosti. Jer Krist je za sobom ostavio Sofiju, iz koje je izašao (nastao) i ušavši u Pleromu, zatražio je pomoć za Sofiju koja je ostala vani, te je dobrom voljom Eona stvoren Isus kao Paraklit za Eon koji je sagriješio.

Ponovno se može vidjeti evolucija nauka koji će se kasnije još više razvijati, te će biti sastavni dio Ptolomejeva nauka. Na ovome mjestu je važno naglasiti Kristovo traženje pomoći od Eona i njegovu molbu za Sofiju koja ostaje izvan Plerome. Eoni odgovaraju na njegovu molbu u obliku Isusa koji je poslan Sofiji da joj ublaži muke i tjeskobu u kojoj se našla. Slično ponašanje Eona prema Sofiji koja se nalazi izvan Plerome biti će kasnije prisutna i u Ptolomejevu mitu. Valja argumentirati da su u ovom odlomku vidljivi početci razlikovanja između Isusa i Krista koji u kasnijoj teologiji donose mnogo problema. Takvo razmišljanje o Isusu može također pomoći u shvaćanju redaka iz AH I, 11, 1 u kojem se nalaze tri različite verzije nastanka Isusa, a u ovaj koncept iz *Exc* bi se dalo pripisati sva tri, napose ako im se pripoji i na treći fragment koji u sebi sadržava istu nauku o mitu. U *Exc.* 33: 3 – 4 opisana je Teodotova verziju nastanka Demijurga koja poprilično vjerno slijedi izvještaj iz AH I, 11,1, no ujedno ga i dopunja:

Kažu da je, kad je Krist ostavio ono što mu je bilo strano i bio uvučen u Pleromu, nakon što se rodio iz majčine misli, Majka je ponovo proizvela Vladara stvarnosti²⁶⁷, na sličnost (tip) onoga koji ju je napustio, i u njezinoj želji za njim, jer je on imao uzvišeniju narav, jer je bio stvoren na sliku Oca vječnosti. Zato je Vladar (stvoren) inferioriji jer je stvoren iz strasti želje. Bila je zgrožena nad njime kad je vidjela njegovu grubost²⁶⁸, kako kažu.

Novost koja se u ovom odlomku javlja u odnosu na Irenejev izvještaj je čežnja i želja Sofije, na ovom mjestu ponovno oslovljene kao Majka, za Kristom koji ju podsjeća na vječnoga Oca i koji je stvoren na njegovu sliku. Tekst donosi promjenu i određenu evoluciju u opisu Krista kao slike Oca kao i Majčine čežnje i želje za Ocem. Do sada Krist nije tako bio predstavljan u *Exc.* ni u AH I, 11, 1, već je bio opisivan kao sjećanje na Pleromu i puninu bez odrednice kakvo je to sjećanje ili za koga je to sjećanje vezano. U čežnji i želji za Ocem,

²⁶⁷Thomaseen u svom prijevodu ostavlja riječ *oikonomia*. Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 36.

²⁶⁸Thomassen navodi da bi doslovce trebalo prevesti s *odrezana narav*. Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 36.

odnosno za Kristom koji je stvoren (zamišljen) na sliku Oca nalazimo prototip ili barem dodatno objašnjenje za Sofijinu (Majčinu) odsutnost iz Plerome. Upravo ta čežnja i želja postaju uzrokom za nastanak i rođenje Vladara, za kojeg možemo pretpostaviti da se radi o Demijurgu. Slijedi opis njegove inferiornosti u odnosu na Krista, no ipak je nazvan Vladarom, te možemo pretpostaviti predložak za negativnost materijalnoga svijeta. Posebice u zadnjoj rečenici gdje je Majka upravo i zgrožena nad Vladarevom grubošću u smislu naravi. Ne smijemo zaboraviti i Demijurgovo rođenje ili nastanak koji je vezan uz strast želje. U drugim mitovima, želja i čežnja za spoznajom Oca, a ne Krista ili Isusa je ta koja Sofiju „tjera“ izvan Plerome i uzrokuje njezin pad. Ujedno su čežnja, strast i tuga oni dijelovi koji ostaje izvan Plerome i postaju temeljem za nižu Sofiju - Achamoth i materijalni svijet. Elemente takve verzije mita nalazimo u *Exc.* 44 – 45²⁶⁹. U kasnijem tekstu, *Exc.* 39 spominje da napuštena Sofija više nije stvarala ništa cjelovito, već samo fragmentarno koji su anđeoske naravi i koje je držala za sebe. U tom smislu iz samoga spisa nije jasno tko je stvoritelj ovoga svijeta. Da li se radi o Demijurgu ili pak anđelima i arhonima koji su stvoritelji. *Exc.* 47 - 48 donosi razrađenu verziju mita koja u sebi obuhvaća protologiju i kozmogoniju, kao i Valentinovsku interpretaciju knjige postanka.²⁷⁰

Znanstvenici te interpretacije koriste za proučavanje i samog Klementa Aleksandrijskog i njegova shvaćanje gnoze i kršćanstva, odnosno izjave da kršćanstvo u sebi sadrži pravu spoznaju i gnozu. Element koji još nije obrađen odnosi se na spominjanje muške strane Krista u AH I, 11, 1. Sama problematika je poprilično komplicirana jer ne postoji dostatan broj referenci i smjernica za razumijevanje takva Irenejeva pridjeva kojeg nalazi u Valentinovu nauku. U *Exc.* je nauk razvijeniji, kao što smo imali prilike vidjeti na prethodnim referencama,

²⁶⁹Znanstvenici su tradicionalno podijelili *Exc.* na četiri dijela; 1-28 (A), 29-43:1 (B), 43:2-65 (C) i 66-68 (D), tako da bi ovaj tekst već spadao pod sekciju C koja je u akademskim krugovima poprilično istraživana. Sama sekcija C je vrlo slična Irenejevu AH I, 4,5 – 7, 1 koja će biti predstavljena u sljedećem poglavlju. Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 29.

²⁷⁰*Spasitelj je postao prvi univerzalni stvoritelj. "Ali Mudrost", drugi (stvoritelj), "sagradila je kuću za sebe i iscrtila sedam stupova" i najprije je iznijela (stvorila) boga, sliku Oca, i kroz njega je stvorila nebo i zemlju, to su "nebeske stvari, i zemaljske", stvari s desne i lijeve strane. To je, kao slika Oca, tada postao otac i prvo iznio psihičkog Krista, sliku Sina, zatim arhanđele kao slike Eona, zatim anđele arhanđela iz psihičke i svjetlosne supstance na koje se odnosi proročka riječ: "I Duh se Božji nadvio nad vodama", izjavljujući da je u kombinaciji dviju supstanci stvorenih za njega ona jednostavnija je samo prislonjena, dok je teška i materijalna tvar stavljena ispod, gusta i gruba. Ali čak se sugerira da je to bilo bestjelesno (u smislu materije) u početku kad ga se naziva "nevidljivim". Ipak, nikada nije bio nevidljiv ni jednom čovjeku koji je ikada živio, niti Bogu, jer je stvorio (biće). Ali on je nekako proglasio odsutnost forme, oblika i dizajna.*

Sada je Stvoritelj podijelio rafinirani element od gruboga, budući da je vidio njihove prirode i načinio je svjetlost, odnosno, otkrio je i donio ih svjetlu i obliku, jer je svjetlost sunca i neba stvorio mnogo kasnije. I od materijalnih elemenata stvorio je jednog iz tuge, koji daje supstancu "duhovnim stvarima zla s kojima se nadmećemo" (i zato apostol kaže: "I ne žali Duha Svetoga Božjeg, po kojem ste bili opečaćeni"), i drugu koju je načinio iz straha, divljih zvijeri i drugu od užasa i potrebe, elementa svijeta. A u tri elementa vatra lebdi okolo i širi se i vreba, pa se zapali i umire s njima, jer nema svoje određeno mjesto kao ostali elementi iz kojih su stvorene kompaktne supstance.

posebice onima koje opisuju kako svaki par ima svoju puninu ili kako svaki par stvara svoju Pleromu, dok je Krist tek proizašao iz Sofijine misli i sjećanja. Znanstvenici u svojim opisima i tumačenjima muško – ženskih odnosa i parova između zigota ili unutar Plerome prilično često koriste seksualnost ili barem svojevrsno tumačenje Bračne odaje u smislu opravdanja postojanja razlikovanja spolova u Valentinovskim školama.²⁷¹ Moguće je da smo mi ti koji stavljamo previše naglasak na seksualnost, koje u Valentinovu nauku nije bilo. Ipak, u Exc. 21: 1 -3 nalazimo evoluciju i interpretaciju teksta iz knjige postanka (Post 1,27) koji nam možda mogu pomoći u shvaćanju muško – ženskih odnosa u antropogenezi i njihove ovisnosti o Sofiji:

Valentinovci kažu da se o najfinijoj emanaciji Mudrosti govori u: 'Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih.' [Post 1:27] Muški iz ove emanacije su 'izabrani', no žene su 'poziv' i nazivaju muška bića anđeoskim, a žene superiornijim sjemenom. Tako je i u slučaju Adama muški dio je ostao u njemu, ali sve je žensko sjeme oduzeto od njega i postalo je Evom, od koje sve žene potječu, kao što muškarci potječu od njega. Stoga su muški privučeni Logosu, no žene, postajući muškarci, ujedinjuju se s anđelima i prelaze u Pleromu. Stoga se kaže da će se žena promijeniti u muškarca, a crkva ovdje na zemlji u anđele.

Ovaj odlomak teksta za mnoge, zajedno s Crkvenim ocima predstavlja osnovicu za podjele ljudi između izabranih, koji u sebi nose duhovno sjeme i prvine duhovnoga sjemena po kojem su spašeni od ostatka ljudi. Sam koncept nam se može činiti čudan, posebice dio o tome da se žena treba promijeniti u muškarca, ili postati muškarac kako bi zadobila spasenje. Iz teksta ipak izvire da je Sofija ta koja je u određenoj mjeri odgovorna za stvaranje ljudi, iako u Exc. 39, kako je već bilo spomenuto, Sofija nije stvarala ništa osim anđela. U odnosu na AH I, 11, 1. ovdje vidimo da muški dio ili muška emanacija ima mogućnost ući u Pleromu i u njoj prebivati, dok je ženskom djelu potrebna promjena u muški dio i sjedinjenje s anđelom kako bi mogle napraviti isto. U tome također vidimo koliko je potreba za spasiteljem samoj Sofiji. Zadnji dio na koji ćemo se osvrnuti u ovom prikazu je Exc. 1:1:

²⁷¹Moguće je da za neke Valentinovce mit o Sofiji u središtu sugerira da, dok je 'muško' (savršeno) generirano sjedinjenjem Logosa i Sofije, 'žensko' dolazi samo iz Sofije (ženska / ženka) i zato je slabija i zavedena strastima. Na tu će interpretaciju možda utjecati alegorija 'ženke' koju koristi Filon Aleksandrijski. Usp. Siejkowski, *Ibid.*, str. 7, fusnota 28; April DeConnick sugerira Klementovu pogrešnu identifikaciju 'izabranih' s anđelima i 'pozvanih' s duhovnim sjemenom. Usp. DeConick, April D. "The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions." *Vigiliae Christianae*. 57.3 (2003): 307-342. str. 325, fusnota 68.

"Oče", kaže on, "u ruke Tvoje polažem svoj duh." Mudrost je, kaže, pripravila posudu s mesom za Logos, duhovno sjeme; odjeven u njega Spasitelj je sišao. Zbog toga, prilikom (svoje) Muke, položio je Mudrost kod Oca, kako bi je mogao primiti natrag od Oca, kako ne bi bila zadržana ovdje od onih koji imaju moć opljačkati je. Tako on čini cjelokupno duhovno sjeme, izabrane, pomoću gore citirane izreke.

Bez eshatoloških i soterioloških dijelova Valentinova nauka teško se može razumjeti protologija i dinamika unutar kozmologije. Tako i ovdje. Iako se odlomak nalazi na početku spisa, poprilično je nejasan prilikom prvoga čitanja i bez prethodnog znanja o zgotama i parovima Eona. Kada Spasitelj dolazi (spušta se) u kozmos on za svoje tijelo uzima duhovno sjeme od Sofije kao tjelesno i mesnato tijelo.²⁷² Ovaj odlomak poslužiti će nam kasnije, prilikom opisa Ptolomeja fragmenta gdje Krist preko Križa spašava Sofiju.²⁷³ Kao pretpostavku za objašnjenje tog Ptolemejeva teksta nameće se ovaj odlomak iz Theodoretu. U ovom odlomku Krist visi na križu, a od Sofije uzima materijalno, fizičko tijelo koje je ona za njega pripravila kako bi On mogao postati spasitelj i izabranima i njoj samoj. Mudrost je predstavljena kao davateljica materijalnog tijela i kao Eon koji je položen kod Oca, a samim time i vraćena k Ocu, da bi Spasitelj od nje imao koristi, pa možda i postati nova Zigota, novi par Eona, kako je na drugom mjestu i u kasnijim sustavima tumačeno.²⁷⁴ Thomassen odlomak tumači drugačije, govoreći o njemu u svjetlu kasnijih sustava i nauka. Ističe da je Spasitelj na križu predao svoj duh Ocu, odnosno da je ostavio za sobom Sofiju dok se on sam vratio u Pleromu. Samim time, kao posljedica, duhovno sjeme ostaje na zemlji u obliku Crkve, a Otac ih čuva od raznih sila svemira i kozmosa.²⁷⁵ Takvo tumačenje bi bilo bliže Irenejevom modelu spomenutom u AH I, 11, 1 i ostalim, do sada analiziranim dijelovima Teodoretova spisa nego li tekstu koji se nalazi pred nama. Zanimljivo je da je spomenuto i pljačkanje ili opustošenje Sofije od kozmičkih sila u samom ulomku teksta jer takvo tumačenje usmjerava i na druge tradicije, poput Setijanskih. Samim time, za pretpostaviti je da se kozmičke sile koje tekst i Thomassen spominju odnose na arhone i samog Demijurga iz drugih Valentinovskih tekstova i mitova.

²⁷²Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 30.

²⁷³Thomassen mit sažima ovako: Kad je Spasitelj poslan paloj Sofiji, ona je rodila duhovno potomstvo u radosnom odgovoru na viziju koju je primila od Spasitelja i Plerome. To potomstvo je duhovno sjeme. Njeni pripadnici su slike Eona Plerome i prebivaju, zajedno sa samom Sophia, u regiji ispod Plerome, ali iznad kozmosa (koji je stvoren kasnije). Kad se Spasitelj napokon spustio u kozmos, duhovno sjeme konstituiralo je njegovo tijelo. Tako se (duhovno potomstvo) utjelovilo sutjelesno sa Spasiteljem.

²⁷⁴Takvo tumačenje ćemo vidjeti kasnije.

²⁷⁵Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 30 – 31.

3.1.2 Adversus haereses I, 11, 2

Sekundus pak potvrđuje da se primarni Ogdoad sastoji od desne i lijeve Tetrade i uči da se jedna od njih naziva svjetlost, a druga tama. Ipak obdržava (nauk) da moć koja se odvajala od ostalih i otpala, nije nastala izravno iz trideset Eona, već od njihovih plodova.

U nastavku jedanaestog poglavlja prve knjige, Irenej iznosi u kratkim crtama nauku Sekundusa koja se razlikuje od one koju je pripisao Valentinu. Ovaj odlomak donosi podjelu na svijetlu i tamnu stranu prvih parova Eona, unutar samoga Ogdoada. Zadržava također podjelu na dvije skupine Eona i smješta ih u dvije zasebne Tetrade. Međutim, mijenja se poredak unutar Ogdoada, u smislu da nema gradacije izlaženja ili emanacije Eona, kao ni oslovljavanja emanacija. Iako tekst ne donosi novosti ključne za ovo istraživanje, ovdje je spomenut jer ima doticaja s protologijom Plerome. Sličnu nauku o Ogdoadu ćemo susresti kasnije u AH I, 12, 3 koji govori da je Ogdoad stvoren odjednom, a ne postupnom emanacijom. Podjela na svijetlu i tamnu stranu spomenuta u tekstu nije toliko karakteristična za Valentinovsku gnozu, koliko će kasnije imati značajno i centralno mjesto u drugim sustavima u kojima se svjetlo i tama suprotstavljaju ili nadopunjuju.²⁷⁶ Iz teksta također ne doznajemo koja je od tih strana svijetla, a koja tamna, a upravo ćemo takva tumačenja imati u raznim drugim teorijama i sustavima. Na određen način, lijeva strana bi trebala upućivati na onu koja je nasuprot Demijergu, kako smo vidjeli u AH I, 11, 1, no u ovom odlomku je ta podjela smještena u sam Ogdoad. Thomassen u toj podjeli na dvije Tetrade vidi sličnost s predstavljanjem odnosa u zigotama općenito, između prve i druge ziate, kao na primjer između Tišine i Monogenesa.²⁷⁷

U drugom dijelu teksta, vidljiva je poveznica s ranijim razmišljanjima i sustavima koji su opisivani u ovom radu, iako se javlja novost pod vidikom plodova za koje se ne može točno zaključiti što bi bili. Već je prije bilo spomenuto, kad je bilo govora o Valentinovom himnu, da Valentinovska škola poprilično koristi iz agrikulturnih metafora i poredbi. Postoji mogućnost da upravo spomen tih plodova ima zadaću povezati čitatelja ili slušatelja s Valentinovim himnom. Također, ne možemo sa sigurnošću reći misle li Secundus ili Irenej u ovom opisu, na Sofiju koja se odvojila od ostatka Eona ili na Krista. Ukoliko slijedimo tekst iz AH I, 11, 1 onda bi se moć mogla odnositi na Krista. Sam tekst nam tako i govori. Međutim, ako uzmemo u obzir

²⁷⁶Prvenstveno u Manihejskim sustavima, no na neki način, u određenoj mjeri, i u samom kršćanstvu.

²⁷⁷Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 205.

da je Secundus pripadnik Italske škole i sljedbenik Ptolomeja, tada ni Krista možemo gledati kao na produkt trideset Eona u pokušaju da spase palu Sofiju.

3.1.3 Adversus haereses I, 11, 3

Ima još jedan, koji je ugledni učitelj među njima koji je, trudeći se da dostigne nešto još uzvišenije, i da dostigne više znanje, objasnio primarnu Tetradu na sljedeći način: Postoji [kaže] neki Proarhe koji je postojao prije svih stvari, nadilazio je svu misao, govor i nomenklaturu, koga nazivam Monotes [jedinstvo]. Zajedno s ovim Monotesom postoji moć, koju opet nazivam Henotes [jednost]. Taj Henotes i Monotes, kao jedno (jedinstvo), stvorili su, ali ne tako da bi (osim sebe, kao emanacija) dali početak svim stvarima, inteligentno, nestvoreno i nevidljivo biće, kojeg jezik [Logos] naziva "Monada". S ovom Monadom koegzistira snaga iste biti, koju nazivam Hen [Jedan]. Te moći - Monotes, Henotes, Monada i Hen - stvaraju ostatak Eona kroz emanacije.

U ovom odlomku Irenejeva teksta opisan je još jedan od sustava protologije i pleromatologije. Slično kao u AH I, 11, 1 imenom su nazvani samo pojedini Eoni, koji su zaslužni za stvaranje Plerome i Eona koji u njima prebivaju. Ne znamo da li se u ovom sustavu radi o trideset ili više Eona. Sličnost je također vidljiva u načinu na koji počelo ili u ovom slučaju Proarhe biva samo spomenuto, a zatim se tumačenje usmjerava na ono što možemo izreći i osloviti. Time proarhe biva sličan neizrecivom i nespoznatljivom Bythosu. Zanimljivo je da su termini korišteni pri opisu prvih Eona na grčkome, vrlo slični i teško ih se može razlikovati. Prijevodi koriste termine Monotes i Henot, u kojima razlikujemo jednost i jedinstvo dok grčki izvornik koristi termine Μονότητι i Ἐνότητα (ἐνότης) koji su sinonimi za jedinstvo. Postoji mogućnost da je ovaj primjer poslužio Ireneju u dokazivanju složenosti i kompleksnosti sustava, kao i nedosljednosti ili manjku kohezije. Također mu je mogao poslužiti i kao primjer da nije svima namijenjeno isto znanje. Ili isti stupanj znanja i spoznaje. Ovaj odlomak nam ne daje previše novosti vezane uz sam sustav. Pomalo daje nove smjernice u razumijevanju protologije, no bez imena s kojim bi ovaj sustav mogli povezati ne donosi značajne novosti za ovo istraživanje. U svakom slučaju, postoji Tetrada iz koje emaniraju svi ostali Eoni.

3.1.4 Adversus haereses, I, 11, 5

Drugi među njima nazivaju primarni i prvorođeni Ogdoad sljedećim imenima: prvo, Proarche; zatim Anennoetos; treće Arrhetos; i četvrto Aoratos. Zatim je od prvog, Proarche, proizašao na prvom i petom mjestu Arche; iz Anennoetosa na drugom i šestom mjestu Acataleptos; od Arrhetosa na trećem i sedmom mjestu Anonomastos; i iz Aoratos na četvrtom i osmom mjestu Agennetos. Ovo je Pleroma prvog Ogdoada. Oni tvrde da su te moći bile prethodne Bythosu i Sige, kako bi (oni) mogli izgledati savršenije od savršenih i imati više znanja od samih gnostika²⁷⁸! Tim osobama moglo bi se s pravom doviknuti: „O, sitničavi sofisti!“ budući da čak i u pogledu na sam Bythos postoji među njima mnogo mišljenja koja su neskladna. Neki ga opisuju bez supružnika, ni muški ni ženski, već zapravo ništa; dok drugi potvrđuju da je muško-žensko, pripisujući mu prirodu hermafrodita; drugi mu opet dodjeljuju Sige kao supružnicu, tako da se može formirati prva spona (zigota).

Kada se govori o kompleksnosti sustava, ovaj odlomak upravo pokazuje dio zamršenosti i odgovara Irenejevim optužbama spram gnostika, da se njihovi sustavi ne podudaraju. Isti tekst nalazimo i kod Tertulijana u njegovu *Adversus Valentinianos* 35.²⁷⁹ Iz prošlog ulomka, AH I, 11, 3, mogli smo primijetiti jednu Tetradu, odnosno samo pola prvog odgoada ili prve, primarne emanacije Eona unutar Plerome. To je samo pretpostavka, jer u njemu nije specificiran broj Eona. Odlomak donosi dvije ključne stvari i novosti. Jedna je Ogdoad koji nastaje iz dvije Tetrade i njihovih uzajamnih emanacija, a druga je govor i spomen o zasebnoj Pleromi koja im je vlastita. Irenej nastavlja svoj diskurs o razlikama među Valentinovcima također u dva izričita primjera. Navodi da je ova grupacije stavljala Ogdoad iznad Bythosa i Sige kako bi se pokazali da su bolji gnostici od drugih gnostika te da posjeduju bolje (veće) znanje, odnosno gnozu. Takav pogled je zanimljiv s obzirom na sve što smo do sada istraživali i prikazivali. Ukoliko bismo uzeli za pretpostavku da je prvotni Odgoad iznad svih ostalih Eona i čini zasebnu Pleromu, možemo primijetiti razvitak nauka o kojem smo razmatrali u početku odlomka AH I, 11, 1. Za podsjetnik, tamo su na početku kao dvije dijade koje je bilo moguće izreći da se opisao onaj koji je neizreciv i nepoznatljiv bile Arrhetos i Sige. U ovom je izvještaju Arrhetos tek na trećem mjestu i stvara par sa sedmim Eonom, a Sige

²⁷⁸U drugom prijevodu: biti gnostičniji od gnostika.

²⁷⁹„Ima nekih koji ne stavljaju Bythos na prvo mjesto, već samo niže. Oni su svoj Ogdoad stavili u najviši rang; Ona je, međutim, izvedena iz Tetrada, ali pod različitim imenima. Jer su na prvo mjesto stavili Pro-arche (Prije početka), Anennoetos (Nezamislivo) drugo, Arrhetos (Neopisivo) treće, Aoratos (Nevidljivo) četvrto. Zatim nakon Pro-arche kažu da je Arche (Početak) izašao i zauzeo prvo i peto mjesto; iz Anennoetosa je došao Acataleptos (Nerazumljivo) na drugo i šesto mjesto; iz Arrhetosa je došao Anonomastos (Bezimeni) na trećem i sedmom mjestu; iz Aoratos je na četvrto i osmo mjesto došao Agennetos (Nestvoreni)...“ Paragraf završava Tertulijanovim komentarom koji je na liniji Ireneja i čudi se apsurdnosti sustava. Usp. Tertulian *Adversus Valentinianos*, 35.

je odvojena od njega u potpunosti. Sige je ovdje spomenuta kao supružnica ili sustvoriteljica Bythosu te je s njime stvorena ili proizašla iz Ogdoada. Razvoj misli i nauka u odnosu na AH I, 11, 1 također bismo mogli vidjeti ili prepoznati u Horosu ili granicama. Ogdoad je ovdje stavljen u svoju vlastitu Pleromu, za koju možemo pretpostaviti da ima svoju vlastitu granicu, odnosno Horos. Takva hipoteza stavlja primarni Ogdoad iznad ostalih emanacija i Pleroma te ga smješta u istu sferu u kojoj se nalazi nespoznatljivo i neizrecivo počelo iz AH I, 11, 1. Nadalje, ukoliko prevedemo grčke izraze koji se koriste u ovom odlomku za nazivlja Eona na moderni jezik, doći ćemo do termina poput *nezamisliv*, *neopisiv*, *neshvatljiv*, *neimenovan*, *nevidljiv*, *nestvoren* koji se lako mogu interpretirati kao atributi koje možemo dati tom prvom načelu.²⁸⁰ Na sličan način cjelinu Plerome tumači i Giovanni Filoramo u svom *History of Gnosticism*, gdje naizgled niotkud govori da su emanacije, odnosno Eoni u Pleromi zapravo Kristovi atributi, pokazatelji *složenosti osobnosti Sina u svim njegovim artikulacijama*.²⁸¹ Moguće je da je ovaj odlomak poslužio Filoramu da dođe do takve interpretacije Valentinovske misli, nadograđujući na upravo ovom odlomku iz Ireneja. Još jedna zanimljivost je i položaj emanacija, odnosno Eona unutar Plerome. Izvještaj spominje Eone po rednim brojevima, kao i njihove emanacije koje imaju svoje pripadajuće brojeve. Emanacije su istovremeno na vlastitim mjestima, no i na odgovarajućim mjestima u drugom Tetrardu (prvi i peti zajedno, zatim drugi i šesti i tako dalje).

3.1.5 Adversus haereses, I, 12, 1

No Ptolomejevi sljedbenici kažu da on [Bythos] ima dva partnera²⁸², koje također nazivaju Diatheses [privrženost], tj. Ennoae [Misao] i Thelesis [Želja]. Jer, kako oni tvrde, prvo je zamislio da nešto proizvede, a zatim je to i htio (ostvario). Nadalje, te dvije veze, ili moći, Ennoea i Thelesis su kroz međusobno miješanje i kroz (spolni) odnos, proizvodile Monogenes i Aletheiu. To dvoje nastalo je kao vrsta i slika dviju Očevih predispozicija - vidljivi prikazi onih koje su nevidljive - Nous (tj. Monogenes) iz Thelesis i Aletheia iz Ennoea. Shodno tome, slika nastala iz Thelesis je bila muško i stvorena, dok je ona iz Ennoea bila žensko i vječna. Tako je Thelesis (volja), postala je silom Ennoea (misao). Jer Ennoea neprestano čezne za potomstvom; ali ona sama nije mogla roditi ono što je željela.

²⁸⁰Upravo na takav način Thomassen tumači ovaj odlomak. Istovremeno u tome nalazi i razlog zašto bi ovaj Ogdoad ili ovaj popis atributa bio iznad i ispred svih ostalih emanacija. Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 207.

²⁸¹Usp. Filoramo, Giovanni *A History of Gnosticism*. Oxford: Blackwell, 1996., str. 117.; Filoramo, Giovanni. *L'Attesa Della Fine Storia Della Gnosi*. Roma: Laterza, 1993., str. 183.

²⁸²U smislu bračnih drugova

No kad je snaga Thelesis (sposobnost volje) naišla na nju, tada je ostvarila ono o čemu je razmišljala.

U ovom opisu pojavljuju se pojmovi koji su tipični upravo za Ptolomejevu školu, a vezanu su uz Čežnju i Željju. Ptolomejev originalni mit kojeg Irenej iznosi u AH I, 1 – 8 tu želju stavlja na Sofiju kao zadnju emanaciju ili zadnji Eon koji je najdalje od počela, a želi ga silno upoznati. O tome će biti više govora u sljedećim poglavljima. Zanimljivo je da je ovdje želja stavljena u sam početak stvaranja odnosno emanacija i postavljena je po hijerarhiju puno bliže prapočelu, Bythosu. Točnije, stavljena je u sam Bythos. U AH I, 11, 1 takvu vrstu želje nalazimo kod Majke koja je izvan Pleroma i rađa Krista, koji ju ostavlja, te Demijurga iz ostataka. U ovom sustavu primjećuje se svojevrsna nadogradnja na sustave koje smo do sada obrađivali, no također se primjećuje i izvjesna novost. Sam sustav slijedi podjelu hijerarhiju Eona i emanacija, no stavlja Misao i Željju u sam Bythos. Nekoliko zadnjih redaka ovog pasusa u Irenejevu originalu su teško razumljivi. Naročito dio kada autor govori da je Volja postala silom Misli. Postoji mogućnost da autor ovoga teksta pokušava pomiriti nauke Valentinovskih škola te Majčinu želju iz AH I, 11, 1 interpretira kao želju Ennoe. Thomassen pojmove *Thelesis*, *Ennoia* i ostale transkribirane grčke pojmove prevodi na moderni jezik pa jednostavnijim rječnikom govori kako i na koji način je Misao došla do ispunjenja želje, preko Volje. Žensko je ono vječno i nestvoreno te je Želja nastala kao moć Misli jer je stvorena i vremenita.²⁸³ U svom komentaru na odlomak, Thomassen veći naglasak stavlja na mogućnost da je Irenej zapravo autor teorije ili nauka da su Misao i Volja zigote Bythosa u svojoj velikoj želji da pokaže nedosljednosti Valentinova nauka. Osim toga, iznosi da bi sustav mogao biti pokušaj spajanja dva od sebe nezavisna sustava, koji bi im pridodao nauk o zivotama.²⁸⁴ Velika novost ovog sustava je isticanje da su Monogenes i Istina vidljive slike nevidljivih Eona Misli i Volje. Govor o vidljivim i nevidljivim silama Božjim smo imali u Fragmentu D (Völker 5) te sam takav govor po sebi ne predstavlja novost, no ovdje mu se pridodaje drugačije značenje. U fragmentu je bilo

²⁸³ „And accordingly, the male is an image of Will, who was born afterwards, but the female of Thought, who is unborn, since Will came into being as the power of Thought.“ Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 208. Sličan prijevod nalazimo i u talijanskoj verziji prijevoda Ireneja, Usp. Irenaeus, *Contro le Eresie*, str. 77.; kao i u originalu, Irenaeus, str. 167.; Irenaeus, , Paul A. Böer (ur.), i Irenaeus. *Against Heresies*. Mjesto tiskanja nepoznato: Veritatis Splendor Pub, 2012., str. 37., donosi drugačiji prijevod koji ne identificira vremensku razliku (stvoreno i nestvoreno) između muškog i ženskog Eona: „These two came forth as types and images of the two affections of the Father,--visible representations of those that were invisible,--Nous (i.e., Monogenes) of Thelesis, and Aletheia of Ennoea, and accordingly the image resulting from Thelesis was masculine, while that from Ennoea was feminine. Thus Thelesis (will) became, as it were, a faculty of Ennoea (thought).“; Takav prijevod nalazimo i u poljskom izdanju prijevoda u Wincenty Myszor. *Ireneusz z Lyonu i Gnostycy: Zdemaskowanie i Odparcie Fałszywej Gnozy: Tłumaczenie: Adversus Haereses, Księga 1 i 2*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2016., str. 61.

²⁸⁴ Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 209.

riječi o Adamu, dok je ovdje naglasak stavljen na procese unutar samog Bythosa ili barem prve Tetrade.

3.1.6 Adversus haereses I, 12, 3

Oni među njima, okarakterizirani kao vještiji od osoba koje su upravo spomenute, kažu da prvi Ogdoad nije stvaran postupno, da jedan Eon izlazi za drugim, već da je šest Eona stvoreno odjednom od Propatera i njegove Ennoe.²⁸⁵ Po njima Anthropos i Ecclesia nisu proizašli od Logosa i Zoe, već naprotiv, Logos i Zoe su (proizašle) iz Anthroposa i Ecclesie. Ovako govore: Ono što je Protopater mislio emanirati nazvano je Otac, te jer je emanacija istinita, nazvana je Aletheia. Opet, kad se želio otkriti (pokazati), to je nazvano Anthropos. Konačno, kad je stvorio one na koje je prije mislio, ovi su dobili ime Ecclesia. Anthropos je izrekao Logos, koji je prvorođeni sin. Zoe slijedi iz Logosa i tako je dovršen prvi Ogdoad.

Ovaj sustav najbliži je onom kojeg Irenej prikazuje u AH I, 1 – 8 i naziva Velikim izvješćem, a koji će detaljno biti prikazan u sljedećem odlomku. Sličnost s ostalim sustavima koji su do sada prikazani zasigurno je u razumijevanju Ogdoada. Do ovog izvještaja primjetna je bila određena evolucija razumijevanja i tumačenja samog Ogdoada. Posebice vezano uz podjele, emanacije, no i pozicije unutar Plerome. Određenu kulminaciju je u ideji da je cijeli Ogdoad nastao odjednom, no za razliku od pojedinih sustava gdje Protopater ima dva partnera ili pomoćnika, ovdje se ponovno vraćamo na jednog. Ukoliko se Ogdoad tumači kao određene manifestacije i osobine koje se nalaze u samom protopateru ili prapočelu može se uočiti sličnost s AH I, 11, 5 gdje su Bythos i Eoni bili promatrani kao njegove osobine. Takvu sličnost vidljiva je u činu kada Čovjek izriče Logos, odnosno riječ te u činjenici da su sve emanacije već prije bile mišljene od strane prapočela. Zanimljivo je da Valentinski učitelj sve stvari koje su mišljene i zamišljane od prapočela naziva Crkva. Čovjek, koji izgovara Logos bi mogao biti interpretiran kao manifestacija ili vidljivi dio prapočela i u tome možemo ponovno uočiti poveznicu s fragmentom D (Völker 5).

3.2 Ptolomejeva verzija protološkog mita

²⁸⁵Postoje razlike u prijevodima oko ovog dijela, no ključno je da se radi o cijelom Ogdoadu. Engleski prijevod u izdanju koje je uredio Böer donosi još i redak: „On (Kolarbassos) to potvrđuje jednako samouvjerenom kao da je pomagao pri njihovom rođenju.“ U latinskom tekstu se ime pojavljuje kao dodatak i umetak. Irenej najvjerojatnije krivo razumije hebrejski izraz *kol-arba* te pretpostavlja da se radi o osobi, međutim Valentinovi učenici su izraz po svoj prilici koristili za obilježavanje i označavanje prva četiri Eona.

Ptolomejeva verzija mita, kao što je već bilo rečeno, nalazi se na početku Irenejeva AH i čini *Veliku vijest* ili *Veliko izvješće* koje Irenej sastavlja za svoje prijatelje kako bi lakše mogli raspoznati protivnike Crkve. Do sada su predstavljeni sustavi koje Irenej opisuje u svom AH kronološkim redom kako su nastajali u nadi da će samo razumijevanje Ptolomejeva nauka time biti olakšano. Nažalost, ne postoje dokazi za izvornost Valentinova nauka, odnosno teško je ustvrditi koje je njegova, a koja je nadogradnja njegovih učenika. Današnji znanstvenici također nameću pitanje Ptolomejeve škole koja je postojala i djelovala uz samu Valentinovu školu. Jedan od modela raspoznavanja pripadnosti sustava predložen od strane znanstvenika je raspoznavanje koliko Sofija sustav ima. Ukoliko se sagledaju svi do sada opisani sustavi primjetno je da ni jedan od njih ne govori o dvije Sofije ili dvije mudrosti. U jednom od sustava bilo je govora o razlikovanju nekoliko Isusa od Krista (AH I, 11, 1) te razlike unutar samoga Ogdoada, no ni jedan od njih nije govorio o nekoj drugoj ili dvostrukoj Sofiji. Može se reći da se dosad opisani sustavi bave samim unutarnjim previranjima unutar Plerome ili čak prve Tetrade, negoli kozmosom izvan Plerome ili antropologijom. Upravo bi i ta činjenica mogla ići u prilog gradaciji starine sustava ili oprečnosti interesa koji ovi učitelji stavljaju pred svoje slušatelje. Stariji sustavi su više usmjereni na ono imanentno unutar samoga boga i žele spoznati njegovu narav. Drugim riječima, svi su Teocentrični, a poneki od njih čak i Kristocentrični.

Ptolomejev sustav opisan od Ireneja sadrži u sebi ne samo osnovne ideje i gradaciju Eona unutar Plerome, već u sebi uključuje i kozmologiju, protologiju, pleromatologiju, Kristologiju, Sofiologiju i soteriologiju. Soteriologija bi u njegovom sustavu također mogla biti podijeljena na primarnu i sekundarnu. Odnosno na onu koja je potrebna Sofiji i Pleromi te na onu koja je potrebna čovjeku da bi izašao iz stvorenog kozmosa. Ptolomejev sustav razlikuje primarnu Sofiju, koja je Eon stvoren od vječnoga Oca i koja se vratila u Pleromu od druge Sofije, koja je nastala od nepoželjnih dijelova primarne Sofije i nazvana je Achamoth. Achamoth je tako ostatak Sofijine želje, tuge, boli, straha i ostalih emocija za koje nema mjesta u Pleromi. Osim tih neumjerenih želja, Achamoth stvara i Demijurga. Jer, u Ptolomejevoj verziji mita postoje dvije Sofije, treba uočiti razrađenu „skolastičku“ verziju sustava koji možda pokušava ujediniti sve prijašnje sustave u jedan.²⁸⁶ Ukoliko se pretpostavi da je AH I, 12, 1 od pripadnika Ptolomejeve škole, kako naglašava i sam Irenej, zanimljivo je primijetiti da u njemu

²⁸⁶Layton ističe mogućnost da je postojao tekst koji je sadržavao Valentinov mit o Sofiji i njezinu padu, a koji je Ptolomej prepravio i nadopunio. Ukoliko uzmemo tekstove koje imamo, Valentinove fragmente koje smo obradili u prijašnjim poglavljima, ostaje nam prevelika nedosljednost naspram ove dvojice autora. Posebice u nauci o dvije Sofije. Nemoguće je bez tog izgubljenog teksta sa sigurnošću reći koje je dijelove Ptolomej nadodao, a koje je jednostavno promijenio. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 276.

ne postoji govor o dvije Sofije, već samo opis prve Tetrade koja izlazi iz Protopatera ili Bythosa. U tom smislu je također zanimljivo da se svi opisi sustava za koje Irenej tvrdi da su od Valentina i njegove škole, osim Ptolomejevog, bave gotovo isključivo Ogdoadom i Tetradom, kao što je već maloprije bilo spomenuto. Ptolomejev sustav, opisan od Ireneja u sebi obuhvaća čitav klasični gnostički mit u kojem je opisano sve od prvih principa i načela pa sve do završetka stvaranja materijalne supstance, uključno sa spasenjem i povratkom duhovnih stvarnosti u Pleromu.²⁸⁷

Za Irenejev *Veliki izvještaj* o Ptolemejevu mitu znanstvenici uzimaju da on obuhvaća od AH I, 1, 1 do I, 8, 5, no vezano uz temu ovoga rada, ovdje će biti predstavljeni samo poglavlja I, 1, 1 – 3, te I, 4 – 5 u svojim zasebnim cjelinama, jer predstavljaju opise događaja unutar i izvan Plerome te u njima opisuju protologiju i kozmologiju. Poglavlja 6 – 8 prve knjige se više bave soteriologijom, trima tipovima ljudi te bračnom komorom²⁸⁸, koji nisu predmetom ovoga istraživanja. Sama Ptolomejeva soteriologija je usko povezana s protologijom, kao što je već bilo naznačeno u ovom uvodu. Samim time, pojedini dijelovi poglavlja će biti uključeni, jer se referiraju ili nadopunjuju na prolologiju i kozmologiju, a ponegdje i kozmogoniju.

3.2.2 Adversus haereses I, 1, 1 – 2, 6. Događaji unutar Plerome

a. Adversus haereses I, 1, 1

U nevidljivim i neizrecivim visinama postoji – kažu - određeni savršeni, pre-postojeći Eon, kojeg zovu Proarche, Propator i Bythos.²⁸⁹ Bio je nepojmljiv i nevidljiv, vječan i nestvoren, ostao je kroz bezbroj ciklusa u dubokoj smirenosti i snenosti. Uz njega je postojala Ennoea

²⁸⁷Usp, *Ibid.*

²⁸⁸Eng. Bridal chamber. Usp. Smith, Andrew P. *A Dictionary of Gnosticism*. Wheaton, Ill: Quest Books, 2009., str. 49. Pojedini znanstvenici upravo u obredima i ritualnima pronalaze ključ za pronalaženje razlika između Valentinoske gnoze ili crkve s ortodoksnom Crkvom. Posebice u proučavanju Evanđelja po Filipu. Usp. Brakke, David. *The Gnostics*. Harvard University Press, 2012., str. 119; Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008, str. 6.; Dunderberg, Ismo. *Gnostic Morality Revisited*. Mohr Siebeck, 2015., str. 85.; De, Conick A. D. *Holy Misogyny: Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter*. , 2013., str. 98 - 103.; O samoj uporabi i razumijevenja sakramenta; Usp. Lundhaug, Hugo *Evidence of „Valentinian“ ritual practice?*, u Corrigan, Kevin, Tuomas Rasimus, Dylan M. Burns, Lance Jenott, i Zeke Mazur. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*. Leiden: Brill, 2013., str. 225 – 239.; Buckley, Jorunn Jacobsen. „A Cult-Mystery in ‘The Gospel of Philip.’” *Journal of Biblical Literature*, vol. 99, no. 4, 1980, str. 569–581. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3265194. Pristupljeno 8 travanj 2020.; McKechnie, Paul. “Flavia Sophe in Context.” *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, vol. 135, 2001, str. 117–124. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20190839. Pristupljeno 4 ožujak. 2020. Vezano uz temu, str. 122. Također mnogi drugi.

²⁸⁹Odnosno – Prvi izvor (praizvor) - Προαρχήν, Praotac - Προπάτορα i Dubina - Βυθόν.

[Misao] koju još nazivaju Charis [Milost] i Sige [Tišina]. Bythos je smislio²⁹⁰ emanirati iz sebe početak svih stvari²⁹¹ i stavio je taj čin, poput sperme, u maternicu Sige [Tišine], koja je postojala zajedno s njime. Ona je tada, nakon što je primila ovo sjeme i zatrudnjela, rodila Nous [Intelekt], koji je bio sličan i jednak njemu koji ga je rodio, i jedini je bio sposoban shvatiti veličinu svoga roditelja. Ovaj Nous oni nazivaju Monogenes [Jedinorođeni], Ocem, i Početkom svih stvari. Uz njega je emanirana i Aletheia [Istina]; njih četvoro činile su prvi i prvorodeni pitagorejski Tetrard²⁹², koji su također označavali korijen svih stvari. Jer tu su Bythos i Sige, a zatim Nous i Aletheia. A Monogenes je, uvidjevši u kakvu je svrhu bio proizveden [emaniran], emanirao je Logos [Riječ] i Zoe [Život], roditelje svih onih koji su trebali nastati, kao i početak i oblikovanje čitave Plerome.²⁹³ Spajanjem Logosa i Zoe, nastali su Anthropos [Čovjek] i Ecclesia [Crkva]; i tako je nastao prvorodeni Ogdoad, korijen i supstanca svih stvari, nazvanih među njima s četiri imena, a to su: Bythos, Nous, Logos i Antropos. Jer, svaki je od njih androgen, kako slijedi: Propator je bio ujedinjen vezom [sygzija] sa svojom Ennoeom; zatim Monogenes, to jest Nous, s Alethejom; Logos s Zoe, a Anthropos s Ecclesijom.

Za samu studiju izvorne valentinovske misli o protologiji upravo u ovom odlomku postoji najviše sličnosti nad kojima se može reflektirati uzimajući u obzir ostale fragmente ili sustave koje nam Irenej predstavlja i koji su do sada obrađeni. Spomenuto je da se većina ostalih sustava zaustavlja upravo na primarnom Ogdoadu, odnosno primarnih osam emanacija. Glavne razlike koje postoje su u poretku aktera i njihovoj važnosti bilo da se radi o primarnom Tetrardu ili čitavom Ogdoadu. Bythos, Dubina, smješten u prostranstva neizrecivih visina i ostaje nespoznatljiv. U Ptolomejevoj verziji mita u određenoj mjeri se implicira i podcrtava upravo ta nespoznatljivost, već na samom početku, uz dodatak da je on imao svoju Ennoneju, Misao, koja je postojala zajedno s njime. Kao i u AH I, 11, 1 koju Irenej pripisuje samom Valentinu na početku mita nalazimo dijadu od koje sve nastaje i postepeno biva emanirano. U toj tišini u kojoj se nalaze prva dva para Eona javlja se i igra riječi, koju smo već naznačili u bilješkama, no javlja se i seksualna komponenta koja je potrebna za ostvarenje daljnjih emanacija. Javljaju se diferencijacije između muškog i ženskog, iako su parovi prikazani androgeno. Odnosno, tek

²⁹⁰Igra riječi da bi se došlo do toga da Praotac upravo u svojoj Misli emanira počelo svih stvari.

²⁹¹Po svoj prilici radi se o čitavoj Pleromi, Usp. Layton, *Gnostic*, str. 281., bilješka e.

²⁹²Po svoj prilici radi se o kvartetu brojeva gdje se svaki broj zbraja sa sljedećim; u smislu $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Usp. Layton, *Ibid*, str. 281., bilješka h.

²⁹³O ovom odlomku će više govora biti u nastavku, te će biti pojašnjeno sa skicom. Roditeljima se nazivaju tri prva principa unutar mita; Bythos, Nous i Logos, odnosno Dubina, Intelekt i Riječ.

kada su zajedno, parovi, tj. zygije mogu biti promatrane kao androgene. Izričito ili aludirano seksualnost nismo nalazili kao komponentu u ni jednom do sada opisanom sustavu. Upravo tom seksualnošću, odnosno antropomorfizacijom apofatičkog počela dolazimo da spoznatljivog Jedinorođenog kojeg nazivaju još i Intelektom i Ocem, ali i počelom svih stvari (Ἀρχὴ τῶν πάντων). Za družicu mu je u sustavu dodijeljena Aletheia, tj. Istina. Napominje se izričito da je Nous (u ovom mitu nazvan i Jedinorođeni) jedini bio u mogućnosti spoznati u potpunosti svoga Oca, iako je proizašao od Sige (Misli i Milosti Bythosa). AH I, 11, 1 ne ide u ovolike detalje, već samo spominje da njih četvero čini prvu Tetradu. Ono što je zanimljivo primijetiti u tim muško – ženskim emanacijama je da Nous i Aletheia bivaju emanirane iz ženskog principa (Sige, Charis, Ennoia), dok sve ostale do pada Sofije za svoje počelo emanacije imaju muške principe: Nous iz kojeg emanira Logos, te kasnije Logos o čijim će emanacijama biti više govora u nastavku. Ovdje treba spomenuti i razlike u prijevodima odlomka koji govore o paru Logos [Riječ] i Zoe [Život]. U ovom prijevodu stavljeno je da su njih dvoje roditelji svih onih koji se nalaze u Pleromi, no kao glavni akter mogao bi biti i Logos, ujedno nazvan i Ocem svih ostalih Eona unutar plerome.²⁹⁴

Nous i Aletheia postaju roditelji svim ostalim emanacijama i Eonima unutar Plerome, iako je tek Logos taj koji daje oblik Eonima unutar Plerome. Pitanje koje se nameće je da li ovih Osam emanacija predstavlja unutarnje procese koji se događaju u samom Bythosu ili označuju pojedine entitete. Odgovor koji bi bio skloniji potonjem tumačenju, radi li se o Eonima, a ne atributima, mogli bismo iščitati iz želje Eona da proslave svoje roditelje kroz nove emanacije, koje u sebi uključuju seksualne čine, pretpostavljamo. Taj dio će biti još naglašeniji i očitiji u daljnjem tekstu, posebice oko Sofije, no primjetljiv je već i ovdje. Sam Bythos je također već na samom početku teksta nazvan i određen kao biće – Eon te mu je dodijeljena muška uloga. Sustavi koji su opisani prije su Bythos kao prapočelo smještali izvan Plerome i označavali ga kao nedostižnog, no na ovome mjestu nije jasno, nalazi li se izvan Plerome ili je i on sastavni dio.²⁹⁵

b. Adversus haereses I, 1, 2

²⁹⁴Upravo takav prijevod nalazimo kod Laytona; Usp. Layton, *Gnostic*, str. 282, te kod Myszora; Usp. Myszor, Wincenty, *Ireneusz z Lyonu i Gnostycy*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2016., str. 33.

²⁹⁵Lewis u svojoj shemi u kojoj objašnjava Irenejevu verziju Ptolomejeva mita stavlja Bythos i ostatak prve tretrade izvan prvog Horosa, odnosno izvan Plerome. Usp. Lewis, Nicola D. *Introduction to "gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*. New York, NY: Oxford Univ. Press, 2013., str. 66.

Ti Eoni stvoreni na slavu Oca, željeli su i sami proslaviti Oca [od sebe; nečim svojim], te su emanirali emanacije u parovima [sizgijama]. Logos [Riječ] i Zoe [Život], nakon što su emanirali Anthropos [Čovjeka] i Ecclesia [Crkvu], emanirali su i [parove] drugih deset Eona, čija su imena sljedeća: Bythius [onaj koji pripada Dubini] i Mixis [Miješanje], Ageratos [Viječnog] i Henosis [Jedinstvo], Autophyes [Samo-stvoren, samo-rastuć] i Hedone [Zadovoljstvo], Acinetos [Nepokrenut] i Syncrasis [Kopulacija], Monogenes [Jedinorođeni; Jedino začeti] i Macaria [Blagoslov]. To je deset Eona za koga izjavljuju da su emanirali iz Logos i Zoe. Zatim dodaju da je sam Anthropos, zajedno s Ecclesijom, proizveo dvanaest Eona, kojima daju sljedeća imena: Paracletus [Tješitelj, Zagovornik] i Pistis [Vjera], Patricos [Očinski] i Elpis [Nada], Metricos [Majčinski] i Agape [Ljubav], Ainos [Uvijek razuman] i Synesis [Razumjevanje], Ecclesiasticus [Crkven] i Macariotes [Blaženstvo], Theletos [Željen]²⁹⁶ i Sophia [Mudrost].

Nakon ovih emanacija raznih Eona koji su željeli dati slavu Ocu od kojega su potekli, dolazi se do punine Plerome kako ju prikazuje Ptolomej. Na ovome mjestu, nauk je poprilično blizak nauku koji je opisan i u ranijim sustavima. Tekst je poprilično jasan te nema potrebe za dodatnim komentarima. Jasno je koji eoni, sizgije i emanacije proizlaze iz kojeg para Eona. Logos i Zoe emaniraju deset Eona (Dekada), a Antropos i Ecclesia još dvanaest (Deodekada), u zahvalnost Ocu i prethodnom paru Eona na emanaciji. Zanimljivo je ipak primijetiti određena imena Eona. Većina njih se nadopunjuje u svojoj analogiji. Posebice u Deodekadi kada imenuje Očinski i Majčinski Eon s pripadajućim parovima Nade i Ljubavi, koji se često i vežu uz uloge roditelja. Otac daje nadu, a majka ljubav. U Deodekadi je također zanimljivo da muški par Sofije nosi ime Željen te da on nije bio dostatan za nju u namjeri i želji da upozna nespoznatljivog oca.

Tertulijan u svom Ad. Val. 8. iznosi poprilično slična imena govoreći o Eonima koji se nalaze u Valentinovskom sustavu. Razlika se nalazi u prvom Eonu koji izlazi iz Logosa i Zoe; naziva ga Bythios [u dubini] umjesto Bythius [onaj koji pripada Dubini]. Iako se radi o transliteraciji imena između grčkog i latinskog teksta, Irenejev grčki original koristi Βύθιος, dok latinski prijevod transkribira na Bythius.²⁹⁷ Tako da Tertulijan u tome nije pogriješio. Postoji još neznatna razlika između Aenos i Aeinus, no najveća je razlika između Sofijinog partnera unutar Plerome. Irenej ga naziva Θελητός (željen) dok Tertulijan koristi izraz Theletus,

²⁹⁶U smislu onoga koga se želi.

²⁹⁷Usp. Irenaeus, Mannucci (ur.). *Irenaei*, str. 79.

ponovno transkribirano ime sa Grčkog, kojeg znanstvenici interpretiraju kao Savršen.²⁹⁸ Moguće da je došlo do pogreške prilikom prepisivanja, no također je moguće da se i sam nauk razlikovao u pojedinim detaljima, te da su različite grupe Valentinove sljedbe imale svoju interpretaciju Sofijinog partnera.

U ovom prikazu ispušten je AH I, 1, 3 jer ne donosi značajnije informacije oko protologije. Tamo nalazimo Irenejev komentar i dodatak koji nam daje biblijske alegorije i kratku egzegezu o broju Eona, iz tumačenja Valentinovaca. Jedna je vezana uz broj Isusovih godina koje su prošle u skrovitosti do njegova javnog djelovanja, a druga je vezana uz prispodobu o radnicima u vinogradu.²⁹⁹

c. Adversus haereses I, 2, 1

Tvrde da je Propator spoznatljiv samo Monogenesu [Jedinorođenom], koji je proizašao iz njega; drugim riječima samo Nousu [Intelektu], dok je svim ostalim Eonima bio nevidljiv i nespoznatljiv. I prema njima, Nous je jedini uživao u kontemplaciji Oca i uzvišeno je razmišljao o njegovoj neizmjerljivoj veličini. Razmišljao je priopćiti ostalim Eonima veličinu Oca, koliko je ogroman i moćan, kako postoji bez početka, te je neobuhvatljiv i nevidljiv. Ali, u skladu s Očevom voljom, Sige [Tišina] ga je u tome obuzdala, jer je htjela dovesti sve Eone razmišljanju i želji traženja njihova Propatora, o kojem je bilo govora. Tako su i ostali Eoni na neki miran način i u određenoj mjeri željeli vidjeti onoga koji je emanirao njihovo sjeme i spoznati taj korijen bez početka.

U ovom dijelu opisa pojavljuje novi čimbenik, pokretač i motivator u cijeloj Pleromi, a to je želja. Točnije, javlja se unutarnja želja za spoznajom Oca, Bythosa. Sve želje koje su opisivane do sada nisu bile usmjerene k spoznaji, već su bile u proslavi. U prvom redu tu mislim na emanacije decada i duodecade u proslavi i imitaciji emanacija Oca. Zanimljivo je da se opis unutarnje želje primjećuje već kod Monogenetosa, odnosno Jedinorođenog. On koji je oslovljen kao početak svih stvari i kojem je omogućeno potpuno razumijevanje Bytosa ima želju da tog nespoznatljivog Oca objavi ostalim Eonima. U toj njegovoj namjeri sprječava ga Sige, odnosno

²⁹⁸Usp. https://ccel.org/ccel/terullian/against_valentinians/anf03.v.vi.viii.html; Digitalna verzija knjige koja je tiskana 1885. Radi se o prijevodu prof. Roberta. U tiskanom izdanju se tekst nalazi na str. 507, a u digitalnom izdanju cijelog *Ante Nicene Fathers vol. 3* na str. 884. Uz termin nalazimo bilješku u kojoj je zapisano: „Or Τελετός (Teletus). Another form of this Aeon's name is Φιλητός (Philetus = Beloved). Oehler always reads Theletus.“; Chiapparini ne obraća pažnju na ovaj detalj i krivo transkribira talijanski prijevod Tertulijanovog originala. Usp. Chiapparini, *Valentino*, str. 71.

²⁹⁹Usp. Mt 20, 1 – 16.

Tišina koja je u mitu prikazana kao partnerica Bythosa. Glavni razlog je njezina vlastita namjera koja u sebi sadrži usklađenost. Interpretacija na ovome mjestu može biti različita. Postoji mogućnost da je Protopater naložio Tišini da tako postupi, kao što u svom prijevodu insinuira Layton.³⁰⁰ Druga mogućnost je određena zavist ženskog dijela prvoga para nad muškim dijelom drugoga para (Sige nad Monogenesom), jer iz Monogenesa se rađaju, emaniraju ostali Eoni koji kasnije u mitu na određen način njemu daju slavu.

d. Adversus haereses I, 2, 2

Posljednji i najmlađi Eon Duodecade emanirane iz Antoposa [Čovijeka] i Ecclesije [Crkve], Sophia [Mudrost], požurio je naglo naprijed i pretrpio je strast, bez sjedinjenja sa svojom sizgijom, Theletosom [Željenim]. Ta se strast, zapravo, prvo pojavila unutar Nousa [Intelekta] i Aletheije [Istine], ali se navezala³⁰¹ na posljednji Eon, koji je djelovao pod izlikom ljubavi, ali je zapravo bio pod utjecajem nesmotrenosti³⁰², jer ona nije, poput Nousa, uživala u zajedništvu sa savršenim Ocem. Ta se strast, kažu, sastojala u želji da se upozna Otac; jer je željela shvatiti njegovu veličinu. Nije to uspjela učiniti, jer je poduzela nemoguć zadatak, zbog čega je zapala u veliku muku poradi dubine³⁰³, kao i zbog nedostupnosti Oca, te svoje ljubavi prema njemu. Naprezala se stalno prema naprijed i ostala bi progutana od slatkoće [Oca]³⁰⁴ i tako bi se rastopila u cijelosti supstancije³⁰⁵, da nije sreća Snagu koja podržava sve stvari [Eone] i čuva ih izvan neizrecive veličine. Ovu moć oni nazivaju Horos [Granica]³⁰⁶; od koga je, kažu, bila suzdržana i učvršćena; i tada je, s poteškoćama vraćena sebi, uvjeren da je Otac nespoznatljiv³⁰⁷. Odbacila svoju dotadašnju želju, zajedno sa strašću koja je nastala unutar nje zbog zastrašujućeg divljenja.

³⁰⁰Layton pri prijevodu koristi termin *parent* kojeg na drugom mjestu upotrebljava samo za Bythos, Nous i Logos. Iz toga bi mogli zaključiti da je Bythos taj koji zabranjuje spoznavanje sebe od strane Nousa. Usp. Layton, *Ibid*, str. 283.

³⁰¹ἀπέσκηψε – požuriti odozgo u doslovnom prijevodu. Myszor na ovome mjestu povezuje tekst sa Fil. 3, 13 gdje nalazi termin ἑπεκτείνωμαι – težiti k nečemu (...hitim prema onome što me čeka); Usp. Myszor, *Ibid*, str. 35, bilješka 21.

³⁰²τόλμη – smion, odvažnost

³⁰³μὲγεθος i βυθός

³⁰⁴Myszor na ovome mjestu čitatelja upućuje na Evanđelje Istine, NHC I, 30, 20. Na tom mjestu nalazimo odlomak koji govori o ignoranciji i Duhu koji pomaže stvorenu da se oslobodi svoje ignorancije i izađe iz svoga sna. Ni jedan drugi autor ne primjećuje ovu Myszoru poveznicu. Usp. Myszor, *Ibid*, str. 35. Za tekst EvI; *The Coptic Gnostic Library: I*, str. 101.; Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures*, str. 42.

³⁰⁵Οὐσία – u smislu cjelokupne Plerome i svih Eona koji u njoj prebivaju.

³⁰⁶Myszor ukazuje na Tripartatni traktat, NHC I, 76, 30-34 koji je tekstualno sličan Ptolomejevom izvješću oko postavljanja Horosa. Usp. Myszor, *Ibid*, str. 35; Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures*, str. 73.

³⁰⁷Apofatička gnostička teologija s terminom - ἀκατάλεπτος

Želja nadvladava Sofiju i to za nju biva gotovo pogubno. U prošlom odlomku rečeno je da je sama ideje želje za spoznajom Oca nastala u Jedinorođenomu koji je želio Oca predstaviti i protumačiti ostatku Eona, no bio je spriječen od Sige. Ovdje je ta činjenica ponovljena s uključivanjem njegove partnerice u proces kako bi se po svoj prilici naglasila važnost sizgija. Zanimljivo je kako se radi o zadnjem emaniranom Eonu koji je zahvaćen tolikom strašću i željom u spoznaji Propatora da tu strast ništa osim Horosa ne može vratiti na njezino mjesto. Još je zanimljivija primjedba da se radi o ženskom paru Eona kojeg njezini partner nije uspio zadovoljiti, iako se naziva Željen. Horos na ovome mjestu nije stvoren od Bythosa ili bilo kojeg drugog Eona, već se jednostavno nalazio kao granica koja dijeli Pleromu od ostatka kozmosa.

e. Adversus haereses I, 2, 3.

Drugi³⁰⁸ od njih opisuju strast i obnovu Sofije na sljedeći način: Kažu da je ona, sudjelujući u nemogućem i neostvarivom pokušaju, izrodila amorfnu³⁰⁹ tvar, kakvu joj je omogućila ženska priroda.³¹⁰ Kad ju je pogledala, prvo je osjećala tugu, zbog nesavršenosti svog stvorenja, a zatim i strah da neće preživjeti.³¹¹ Na kraju je pala u stanje bespomoćnosti, nastojeći otkriti uzrok svega toga i na koji će način prikriti što se dogodilo.³¹² Snažno uznemirena tim strastima, naposljetku se obratila i pokušala iznova uzdići k Ocu. Jedno vrijeme je imala odvažnosti, no iscrpila se, te je počela iznositi molbu Ocu. Drugi Eoni, osobito Nous, pridružili su se tom njezinu zahtjevu.³¹³ I otuda izjavljuju da je materijalna tvar započela iz neznanja i tuge, straha i zbunjenosti.

Po prvi put se u Ptolomejevoj verziji mita govori o rođenje tvari iz Sofije. Moguće je da su elementi preuzeti iz starijih gnostičkih sustava. Strahovi koji nastaju unutar Sofije su drugačiji od onih opisanih u prethodnom odlomku. Ovdje je ona zabrinuta za svoje potomstvo. S jedne strane imamo iskaz nezadovoljstva zbog nesavršenosti rođenja, koje smo mogli primijetiti i kod arhona prilikom stvaranja čovjeka, ali također i strah za život tog stvorenja. U

³⁰⁸Irenej ističe da se radi o drugoj verziji mita, koja je možda pripadala nekoj od drugih sljedbi Valentinovaca ili čak i samih gnostika.

³⁰⁹Bezobličnu tvar

³¹⁰Layton spominje filozofski kliše u kojem materija ima ženski rod, dok je idealna forma pripisana muškarcu. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 284, bilješka b kod 1.2.3.

³¹¹Da će doći svome kraju; Usp. *Ibid.*, bilješka c kod 1.2.3.

³¹²Što je rodila.

³¹³Da je Otac vrati u Pleromu?

određenoj mjeri na ovome mjestu imamo naznake Hipolitove verzije mita u kojem Sofija djeluje iz želje za potomstvom i na taj način imitira Oca, a ne toliko iz želje da ga spozna.³¹⁴

f. *Adversus haereses* I, 2, 4.

Otac nakon toga, na svoju sliku, pomoću Monogenesa [Jedinorođenoga], emanirao gore spomenuti Horos [Granicu], bez konjunkcije i bez ženskoga elementa. Jer ponekad tvrde da Otac djeluje zajedno sa Sige [Tišinom], ali da se u drugim prigodama da je iznad muškog i ženskog [elementa]. Horos nazivaju još i Stauros [Križ], Lutrotes [Otkupitelj], Karpistes [Emancipator, Izbavitelj], Horothetes [Ograničavatelj] i Metagoges [Smjernica]. Po tom Horosu je, kažu, Sofija pročišćena i uspostavljena te vraćena svome paru [sizgiji]. Budući da joj je oduzeta Entymesis [Volja] (ili urođena ideja), zajedno sa strašću³¹⁵, ona je ostala unutar Plerome; ali je njezinu Entymesis zajedno sa strašću odvojio Horos, ogradio i protjerao.³¹⁶ Ova Entymesis bila je duhovna supstancija, posjedovala je neke prirodne tendencije Eona, ali istodobno je bezoblična i bez forme, jer ništa nije shvatila³¹⁷. I na račun toga kažu da je bila imbecilni, ženski plod.

Ponovno se opisuje Horos, ovoga puta još temeljitiji i precizniji nego li onaj u AH I, 1, 2, 2. gdje mu je bio prvi spomen. Izrazima koji opisuju Horos mogu se pripisati kršćanski elementi. Posebice oni koji su vezani uz Otkupitelja i Križ. Također, tek na ovome mjestu vidljivo je da Horos nastaje uz pomoć Jedinorođenoga te da je stvoren na sliku Propatora. Jedinorođeni je po svojoj naravi sličan Propatoru, kao što je opisano i u AH I, 1, 1., a da bi granica bila savršena i u mogućnosti spasiti pali element, mora biti savršena, odnosno u sebi ne može sadržavati ženski element. Iz perspektive muškog elementa potrebnog za spasenje, kao i činjenice da se Horos rađa upravo iz muških emanacija – Bythosa i Monogenesa možda imamo mali uvod u početke promatranja kršćanskoga Trojstva. Ovakva pretpostavka je samo pretpostavka, jer za nju nemamo dokaza, no postoji mogućnost da su Ptolomejevi sustavi odraz

³¹⁴O ovome će više govora biti u nastavku, kada ćemo obrađivati Hipolitov tekst, te u trećem poglavlju. Usp. Dundenberg, *Beyond gnosticism*, str. 98.

³¹⁵Layton ovdje spominje da se Sofijina strastvena potraga sastojala od želje i abortivnog pokušaja da mišlju začne misao o savršenom roditelju, odnosno Bythosu. Usp. Layton, *Ibid*, str. 284, bilješka c.

³¹⁶U pojedinim prijevodima se koristi izraz „razapeo“. Layton spominje da bi se moglo prevesti i da je Horos križem ogradio strast. Usp. Layton, *Ibid*, str. 285., bilješka e.; Prijevodi koji koriste termin križa: *Contro le heresie*, str. 53.; Myszor, *Ireneusz z Lyonu*, str. 36.

³¹⁷Što se tiče Oca i Plerome

teološkog promišljanja onog vremena te da su služili kako bi se tašnjim kršćanima „produbilo“ znanje o božanskim stvarnostima.

Horosova uloga, nakon što biva stvoren je da vrati poredak u Pleromu te iz nje izbaci sve ono što tamo ne pripada, a to je u prvome redu Sofijina strast i želja za spoznajom Oca. Zanimljivo je primijetiti da dio Sofije koji ostaje izvan Plerome ima duhovnu supstanciju, no postoji bez forme.

g. Adversus haereses I, 2, 5.

Nakon što je [Entymesis] stavljena izvan Plerome Eona, te se njezina majka vratila svom paru, kažu da je Monogenes [Jedinorođeni], postupajući u skladu s Očevim promislom, emanirao još jedan par Eona, Krista i Duha Svetog (da bilo koji Eon ne padne u nesreću sličnu Sofijinoj), u svrhu stabilnosti i učvršćivanja Plerome, jer su po njima Eoni dovedeni u red. Krist ih je zatim poučio [Eone] o prirodi sizgija i da nisu bili sposobni razumjeti nerođenog Oca, na taj je način proširio spoznaju [gnozu] Oca među njima, da ga se ne može razumjeti ili shvatiti, niti vidjeti ili čuti, već samo preko Monogenos.³¹⁸ Razlog vječnog postojanja svih Eona leži u neshvatljivosti Oca, a razlog njihovog nastanka i formiranja nalazi se u onome što se moglo shvatiti u vezi s njim, to jest u Sinu. To je ono što je upravo emanirani Krist učinio za njih.

Monogenesova uloga u Pleromi se tim više povećava i utvrđuje njegov naslov koji mu je na početku nadodan - Ἀρχή τῶν πάντων. Još uvijek treba imati na umu da iz njega sve proizlazi i da on jedini ima potpuno poznavanje Oca. U prošlom odlomku naznačeno je kako je pod njegovim posredstvom stvoren Limit koji odražava sliku Oca, a na ovome mjestu, ponovno po Očevoj volji, emaniraju Krist i Duh Sveti. Njihova zadaća je dovesti Pleromu u red i biti neka vrsta garancije da nijedan od Eona unutar Plerome neće biti u istoj situaciji u kojoj se našla Sofija. Krist je taj koji daje poduku Eonima o Ocu, kao i o položaju, svrsi i razlogu zašto Eoni postoje.

U određenoj mjeri se time ostvaruje težnja Monogenesa u kojoj je bio prije spriječen od Sige (AH I, 2, 1). Unutar Plerome tako se dolazi do broja od 33 Eona, ukoliko se broji i Limit kao jedan od Eona. Naravno da postoji i analogija na Kristove godine.

³¹⁸U ovom slučaju, po svojoj prilici se misli na Intelekt. Usp. Mt. 11, 27.

h. Adversus haereses I, 2, 6.

Duh Sveti, nakon što su svi postali jednaki među sobom, naučio ih je zahvaljivati i doveo ih u stanje stvarnog odmaranja. Naučavaju da su na taj način Eoni postali jednaki jedni drugima u obliku i raspoloženju. Tako da su svi postali kao Nous [Intelekt], kao Logos [Riječ], kao Antropos [Čovjek] i svi su postali kao Krist [Pomazani]. Tako i ženski Eoni, svi su također postali kao Aleteja [Istina], kao Zoe [Život], kao Duhovi [Pneuma] i sve su postale Ecclesia [Crkva]. Kada su tako uspostavljeni i dovedeni u stanje savršenog odmora, u velikoj su radosti pjevali himne u čast Praoca, koji se radovao s njima. Zatim, iz zahvalnosti za velika dobročinstva, čitava Pleroma Eona, ujedinjena u želji i misli i s pristankom Krista i Duha Svetoga, te s pečatom odobrenja od Oca, sabrala je sve što je svako imao u sebi od najveće ljepote i dragocjenosti. I isprepličući sve te elemente kako bi ih vješto spojili u cjelinu, oni su emanirali na čast i slavu Bythusa, bića najsvršenije ljepote, samu zvijezdu Plerome i savršen plod – Isusa, kojeg također nazivaju Soter [Spasitelj], te također Krist i Logos po imenu Oca, kao i Sve, jer je bio stvoren iz svih [Eona]. Istodobno su emanirani i anđeli iste prirode kao i On sam, da djeluju kao Njegovi čuvari.

Duh Sveti na ovome mjestu ispunja u potpunosti namjeru koju je zamislila i željela Sige, da svi budi jednaki i da daju zahvalu. Treba spomenuti da na ovome mjestu Duh Sveti je opisan i djeluje kao Kristova partnerica i ženskoga je spola. Za ostvarenje mirnoće i spokoja potrebno je bilo da svi muški Eoni postanu kao njihovi Oci, uključno s Kristom, koji svoje počelo ima u Nousu i koji po svojoj emanaciji nadvisuje sve dotada stvorene Eone unutar Plerome, iako je vremenski emaniran kasnije. Zanimljivo je da se za ženske Eone ne prati ista logika. Ne dolazi se do izričito do Eona zvanog Duh Sveti, već se spominje da svi trebaju postati kao Duhovi. Moguće je da se u tome nalazi dvostruka ideja. Prvenstveno da sve ženske emanacije trebaju odbaciti ono materijalno koje im po naravi pripada³¹⁹, te da si s druge strane sve trebaju osvijestiti duhovnu stranu koja u njima prebiva.

Na ovome mjestu imamo i nastanak Isusa, koji je stvoren iz najboljih i najplemenitijih dijelova svakog pojedinog Eona. Ne možemo sa sigurnošću reći koji su točno Eoni sadržani u njemu. Točnije, ne znamo da li Isus u sebi sadržava i dijelove Jedinorođenoga i Istine, odnosno

³¹⁹U smislu filozofskih pogleda koji su već prije bila opisani. Postoji mala vjerojatnost o sličnosti s Tominim Evanđeljem, u kojem Isus govori da Marija Magdalena treba postati muškarcem. Usp. ETh 114.

sadržava li u sebi dijelove prve Tetrade. Po imenima koja su mu nadodana u tekstu, možemo pratiti muške odrednice Eona koji mu se pripisuju – Logos i Krist sa novom odrednicom, Soter i Sve, no bez izričito ženskih obilježja Eona i bez prvog Tetrarda. Taj je Isus stvoren iz zahvale Bythosu. Zajedno s njime su stvoreni i anđeli koji su mu čuvari i koji su iste (niske) prirode kao i Isus sam.

i. Kratki zaključak

Na ovome mjestu završava Irenejev opis unutarnjih događaja unutar Plerome u Ptolomejevoj verziji mita. Kroz sljedećih 6 odjeljaka trećega poglavlja (AH I, 3, 1 – 6) Irenej donosi svoj komentar na ovaj sustav i događaje unutar njega, kao i razne alegorije za koje je pretpostaviti da je čuo u svom proučavanju Valentinovske gnoze. Alegorije Layton grupira u one koje se odnose na Eone, na spasitelja te na unutarnju granicu.³²⁰ Same alegorije za ovo istraživanje na žalost ne daju nove informacije, osim jedne vezana uz sam Horos. U AH I, 3, 1 nam Irenej govori da je Horos heksagonalan i ponovno nam nabroja imena koja su mu bila pripisana u AH I, 2, 4.³²¹ Ostale alegorije su egzegeze biblijskih tekstova kojima Valentinovci žele utemeljiti svoju nauku u Svetome pismu. Obrazlažu važnost brojeva, posebice broja dvanaest. Od Isusova skrovitog života i pronalaska u hramu u raspravi s pismoznancima tako i u odabiru dvanaestorice učenika.³²² Na tu činjenicu nadograđuju i Judinu izdaju uspoređujući ga s otpadom i trpljenjem Sofije.³²³ Značajku broja dvanaest vide i u slučaju žene koja je trpjela dvanaest mjeseci od krvarenja, a bila je ozdravljena čim se dotakla skuta odjeće uspoređujući je s ozdravljenjem trpećeg Eona u susretu s Limitom i Kristom.³²⁴ Irenej nam također donosi primjere kako koriste tekstove Svetoga Pavla za svoju nauku, posebice u opisu Horosa i teologije Križa koju u Horos stavljaju.³²⁵

³²⁰Usp. Layton, *Gnostic*, str. 286 – 288.

³²¹Ovu definiciju da je Horos heksagonalan nalazimo u Laytonovom i Rousseauovom prijevodu koji je temeljen na kritičkom izdanju AH - Sources Chétiennes. Usp. Irenaeus, Louis Doutreleau i Adelin Rousseau. *Contre Les Hérésies*. Paris: Éditions du Cerf, 1985., str. 36.; Postoji mogućnost da je Layton koristio ovaj prijevod ili onaj iz 1907. u kojem stoji napomena vezana uz profesora Massueta koji je po svoj prilici krivo pročitao grčki tekst. Tekst na grčkom kaže: ἕξ ἁγῶνος σύμπεξις, dok ga Massuet čita kao ἕξαιώνιος σύμπεξις. Usp. Mannucci, *Ibid*, str. 90. bilješka 2.; Sources Chétiennes 264 u francuskom prijevodu također spominje šesterokutnost Horosa, a grčki tekst je: ἕξάγωνος σύμπεξις, koji je različit od drugih grčkih izdanja. Usp. Irénée, saint L. *Contre Les Heresies: (livre I, Tome I)*. Paris: Éditions du Cerf, 1979., Str. 49.

³²²Usp. AH I, 3, 2.

³²³Usp. AH I, 3, 3.

³²⁴Usp. *Ibid*.

³²⁵Usp AH I, 3, 5.

Događaji u Pleromi opisani u ovoj verziji mita su drugačiji i razvijeniji, nego li sustavi koje Irenej pripisuje samom Valentinu ili njegovim sljedbenicima, a s kojima smo se do sada susreli. Glavne razlike u sustavima se temelje na osjećajima i željama koji Eoni kao emanacije imaju. Kao da glavna točka promatranja više nije sama protologija ili kozmologija, već emocija. U tim emocijama nalazimo antropomorfnost koja je slična klasičnim mitologijama poput Grčke ili Rimske. Osim antropomorfnosti postoje također pojedine zajedničke crte između sustava i mitologija koje bi se dalje mogle istraživati, posebice one rodbinske. Također, u Ptolomejevom sustavu Eoni nisu samo emanacije, već im je dana i određena personifikacija, posebice po rodu i spolu. U dosadašnjim sustavima također nismo imali dvije Sofije, već samo jednu. Sljedećih nekoliko poglavlja se bave događajima izvan Plerome pa tako i nastankom druge Sofije, kao i same materije, a time i kozmosa.

3.2.3 Adversus haereses I, 4, 1 – 5, 6 Događaji izvan Plerome

a. Adversus haereses I, 4, 1

Slijede događaji za koje kažu da su se zbili izvan Plerome. O Enthymesisu [Volji] Sofije koju također nazivaju Achamoth i koja je zajedno sa strašću odijeljena od Plerome, govore, da je iz nužnosti izbačena u mjesto tame i vakuuma [u koja je bila protjerana]. Jer je bila isključena od svjetlosti i Plerome i bila je bez oblika ili figure, poput neispravnog rođenja, jer nije dobila ništa [od muškog]. Ali tada se Krist smilovalo nad njom i pruživši³²⁶ se preko Staurosa [Križa] dodijelio joj je lik, ali samo kao supstancu, a ne spoznaju [gnozu]. Nakon što je to učinio, povukao je svoju moć i vratio se, prepustivši Achamoth samoj sebi, kako bi ona, postajući osjetljiva na svoju patnju odijeljenja od Plerome, mogla željeti za boljim stvarima, dok je u međuvremenu posjedovala svojevrsni miris besmrtnosti koji su u njoj ostavili Krist i Sveti Duh. Zbog toga joj i daju dva imena – „Sofija“ [Mudrost] po Ocu, jer se njezina Oca naziva Mudrost i „Duh Sveti“ od Duha koji je kod Krista.³²⁷ Nakon što je stekla oblik i došla do svijesti, odmah ju je napustio Logos [Riječ] koji je bio nevidljivo prisutan s njom - to jest Krist. Ona se naprezala da otkrije onu svjetlost koja ju je napustila, ali nije ju mogla doseći, jer ju je spriječio Horos. I dok je Horos na taj način opstruirao njezin daljnji napredak, uzviknuo je „Iao“, otkud je kažu, porijeklo imena Iao. Pošto nije

³²⁶U smislu prostornog protezanja.

³²⁷U smislu Kristova para – zigote.

mogla proći Horos zbog strasti u koju je bila ukorijenjena i morala je ostati sama vani, bila je podvrgnuta raznim stanjima strasti; i tako je pretrpjela tugu, jer nije mogla ništa razumjeti; strah, da je život ne bi napustio, kao što je to već učinila svjetlost; nesigurnost. Svi su ti osjećaji bili povezani s neznanjem. Za razliku od svoje majke, prve Sofije, koja je bila Eon, ona nije doživjela promjenu svojih strasti, već njihove suprotnosti. Osim ovih, druga vrsta strasti je pala na nju (Achamoth), naime, želja da se vrati onome koji joj je dao život.³²⁸

U Ptolomejevu sustavu prikazana je razrađenija kozmologija koja započinje opisima događaja vezanim uz drugu Sofiju. Sve ono što nema mjesta u Pleromi, posebice neuredne želje i strast pripisuju se drugoj Sofiji, koju nazivaju Achamoth. Ponovno možemo primijetiti utjecaj i značenje emocija koje ovdje igraju veliku ulogu i koji su ponovno motivatori daljnjih protoloških događaja. Prilikom izbacivanja strasti iz prve Sofije, autor nam opisuje kako je druga Sofija bez prave forme, jer nije bila u doticaju sa muškim parom ili elementom. Na ovome mjestu ključnu ulogu odigrava Krist, koji je s Duhom Svetim najmlađi stvoren Eon i on joj preko Horosa daje formu. Iskorišten je termin Križa za opis tog njegovog djelovanja. Dvije stvari su zanimljive. Prvo, Krist djeluje iz svoje inicijative i na neki način, svojih emocija. U AH I, 2, 5 smo čitali da je upravo Krist sve doveo u red da nijedan od Eona ne bi zapao u isto stanje koje se dogodilo prvoj Sofiji, a ovdje svojim dijelima kod Achamoth stvara još veći nered i potrebu za samim sobom. Drugo, Achamoth ostavlja u tami i sjeni, u želji za višim stvarima, dok se on sam vraća u Pleromu iz koje je i potekao. Sličnost s ova dva događaja možemo primijetiti u AH I, 11, 1 prilikom opisa Krista. Podsjetimo, tamo je Krist rođen iz Majke i jer je imao (posjedovao) mušku komponentu, napušta ju i ostavlja samu u sjeni i tami te ulazi u Pleromu. Opis djelovanja Krista na ovome mjestu izgleda kao elaborirana verzija opisa iz AH I, 11, 1 te bi mogao poslužiti kao dokaz da u AH I, 11, 1 imamo stariju i izvorniju verziju mita. Još je jedna sličnost s AH I, 11, 1, a vezana je uz Horos.³²⁹ Na ovome mjestu Horos prijeći Achamoth da slijedi Krista nazad u Pleromu. U AH I, 11, 1 smo čitali da je Majka odijeljena od ostatka Eona upravo Horosom i ostaje vani rađajući Krista.³³⁰ Postoje dodirne točke, no odmah je vidljivo koliko je Ptolomejeva verzija mita domišljenija i kako odgovara na više pitanja. Samim time za pretpostaviti je da je nastala kasnije od one iz AH I, 11, 1. Zadnja novost koju ovaj odlomak donosi u odnosu na starije verzije mita je Achamothina usmjerenost prema

³²⁸Myszor u svome prijevodu ovdje u zagrade stavlja Krista. Usp. Myszor, *Ibid*, str. 40.

³²⁹Sam opisa dvostrukog Horosa u AH I, 11, 1 pojedini znanstvenici smatraju nadodanima.

³³⁰Usp. Gore, str 92.

Kristu naspram Sofijine usmjerenosti prema Ocu. Kao što je Sofija žudila za Ocem i spoznajom Oca, ovdje Achamoth ne žudi za spoznajom, već za blizinom i prisutnošću. Točnije, Achamothu nedostaje partner i potomstvo, što također donekle odgovara izvještaju iz AH I, 11, gdje Majka ostaje sama i stvara Demijurga zbog potrebe i određene čežnje.

b. Adversus haereses I, 4, 2

Govore da je ova zbirka [strasti] bila razlogom nastanka supstance materije [Hyle] od koje je nastao ovaj svijet. Iz [njezine želje] da se vrati [onome koji joj je dao život], svaka je duša koja pripada ovom svijetu, kao i ona samog Demijurga, dobila svoje porijeklo. Sve ostale stvari svoj početak duguju njezinu strahu i tuzi. Jer iz njenih suza se oblikovalo sve što je tekuće prirode; iz njenog osmijeha sve što svijetli; a od njezine tuge i prestrašenosti svi tjelesni elementi svijeta. Jer bi u jednom trenutku, kako oni tvrde, plakala i tugovala jer je ostala sama usred tame i praznine; a kada bi razmišljala o svjetlost koja ju je napustila, ispunila bi se radošću i smijala se; tada bi ju opet zaogrnuo strah; ili bi, u drugim slučajevima, potonula u sažaljenje i zbunjenost.

Ovaj fragment potvrđuje svoju bliskost s AH I, 11, 1 i događajima koji su tamo opisani. Na ovome mjestu ih preciznije možemo razdijeliti kao one koji se događaju izvan Plerome. Sam tekst je nastavak opisa s kojim smo se sreli u prethodnom odlomku i nastavlja kozmološki izvještaj. Achamoth i njezine emocije postaju razlogom i uzrokom stvaranja materijalnog svijeta, a time dolazimo i do prvih naznaka nesavršenosti stvorenoga svijeta koji ima svoju uzročnosti u njoj. U Valentinovim verzijama sustava i protološkim izvještajima nismo imali tako precizan opis nastanka materijalne supstance. U ovom fragmentu možemo također primijetiti veću sličnost ili možda čak veću integraciju sa starijim kozmološkim mitovima drugih gnostika i sustava u pogledu fragmenata duše kojima je Achamoth izvor. Kroz redak da je svaka duša dobila svoje porijeklo iz Achamoth odjekuju Setijanski i Orfitski mitovi o klicama svjetlosti koje svoje počelo imaju u Sofiji i koji se moraju osloboditi od zatočenosti u koju ih je stavio Demijurg. Za nastanak ostalih stvari jasno je rečeno da svoje počelo imaju u njezinoj tuzi i strahu. Nakon toga se opisuje još i čitava lepeza emocija kroz koje se uz pomoć antropomorfizma pokazuje nestabilnost Achamoth, no najvjerojatnije i svih onih koji su bez svog pravog partnera i bez prave spoznaje.

Sljedeća dva odlomka (AH I, 4, 3 – 4) su Irenejeva polemika i komentar³³¹ pa će biti izostavljeni.

c. *Adversus haereses* I, 4, 5

Dalje navode da se, kad je Ahamoth prošla kroz sve vrste strasti i teško se uspela izvući iz njih, okrenula s preklinjanjem svjetlu koje ju je napustilo, to jest Kristu. Međutim On, kada je stupio u Pleromu i vjerojatno ne želeći ponovno iz nje izići³³², poslao joj je Parakleta³³³, tj. Spasitelja, obdarenog svom snagom od Oca, koji je sve stavio pod njegovu vlast, kao što to čine i Eoni, tako da su "po njemu bile sve stvari, vidljive i nevidljive, stvorene, prijestolja, božanstva, vladanja."³³⁴ I bio je poslan k njoj zajedno sa svojim drugovima, anđelima. Govore ipak, da se Achamoth isprva stidjela pred njim i zaogrnila se velom stida. No kada ga je pogledala i vidjela njegove plodove, potrčala mu je u susret i crpila snagu iz njegove objave. Dao joj je oblik koji je odgovarao [njezinoj] gnozi i donio ozdravljenje njenim strastima, odvajajući ih od nje, no nije ih mogao potpuno zanemariti. Jer ih nije bilo moguće samo uništiti kao u prethodnom slučaju³³⁵, jer su se već ukorijenile i stekle snagu, no odijelio ih je i pomiješao, te ih pretvorio iz bestjelesnih strasti u bestjelesnu materiju. Dodijelio im je pripadajuće vlastitosti i dao im takvu prirodu da mogu ulaziti u sastavljene mase i tijela. Tako su nastale dvije supstancije - jedna zla, koje proizlazi iz strasti, te druga pomiješana sa strašću, koja potječe iz njezina obraćenja. Zato govore da je Spasitelj stvorio svijet u moći³³⁶ [kao Demijurg]. Kada se Ahamoth oslobodila strasti, obradovala se gledanjem svjetla, to jest anđela koji su bili s njim. Zatrudnjela je od pogleda na njih i rodila plod na njihovu sliku³³⁷, duhovni plod, koji je rođen na sličnost Spasiteljevih pratitelja.

Ne može se sa sigurnošću tvrditi da li se radi o Irenejevu komentaru i kritici sustava ili se radi o stvarnoj nauci koju su tumačili Ptolomej i njegovi sljedbenici. Ponovno se može primijetiti utjecaj starijih gnostičkih tradicija u ovom fragmentu. Posebice Orfitskih koji su

³³¹U AH I, 4, 4. Irenej komentira i objašnjava podrijetlo voda iz Achamoth dijeleći vode nadalje na slane i slatke, pa daje argumente da najvjerojatnije ne potječu samo iz njezinih suza, već i iz znoja.

³³²Layton u ovom sarkazmu napominje da postoji mogućnost da je cijeli odlomak zapravo Irenejev komentar. Usp. Layton, *Ibid*, str. 289.

³³³Tješitelja

³³⁴Usp. Kol. 1, 16.

³³⁵Ili u potpunosti odvojiti, kao u slučaju dvanaestog Eona, prve Sofije

³³⁶Prijevodni su različiti, no po svoj prilici se želi naglasiti stvaranje svijeta, a ne toliko uloga Demijurga na ovome mjestu.

³³⁷εἰκόνα; SSC str. 75.

opisani u AH I, 30, 3. Zanimljiv je pogled da Krist ne želi sudjelovati u spašavanju Sofije, tehnički po drugi put te su mu tu suptilno pripisane antropomorfne karakteristike lijenosti i nezainteresiranosti. On u pomoć Achamoth šalje Paraklita, za kojeg smo u prethodnim poglavljima čitali da je zapravo i Krist i Logos i Sve jer u svojoj naravi ima ono što je bilo najbolje od svih Eona.³³⁸ Ponovno imamo muški lik koji pomaže palom ženskom rodu i to je element koji se uzastopce ponavlja kroz Ptolomejev sustav. Taj drugi Krist i Spasitelj koji je stvoren od svih Eona nije u mogućnosti u ovom slučaju od Achamoth odvojiti sve njezine strasti, no ipak ih uspijeva donekle pročistiti i one postaju temeljem za podjelu na dobro i zlo. Gledanjem Isusovih pratitelja, u Achamoth se budi želja i ona se nalazi trudna od njih i rađa duhovni plod, Demijurga.

d. Adversus haereses I, 5, 1

Nakon što su, prema njima, sada formirana ta tri elementa - jedan iz strasti, koji je bio materija; drugi iz obraćenja, koji je bio psihički; i treće, ono što je ona (Achamoth) sama rodila, a bio je duhovan, - tada se dala na njihovo formiranje. Duhovni element nije mogla formirati, jer je bio iste naravi³³⁹ kao i ona. Tada se dala na oblikovanje psihičke supstance, koja je proizašla iz njezinog vlastitog obraćenja, te emanirala kako ju je poučio Spasitelj. I kažu da je najprije iz psihičke supstancije stvorila onoga koji je otac i kralj svih koji su mu istobitni, to jest psihičke supstance, koju oni nazivaju „desnima“, kao i onih koje izvire iz strasti i iz materije, koju nazivaju „lijevima“. Jer, oni tvrde da je on stvorio sve stvari koje su nastale nakon njega, vođen potajno od majke. Zbog toga ga nazivaju Metropator [Majka – Otac], Apator [Bez Oca], Demijurg [Stvoritelj] i Otac govoreći da je Otac supstanci s desne strane, odnosno psihe, ali Demijurg onih s lijeve strane, to jest hylika (materijalnih), dok je on istovremeno kralj svih. Jer kažu da je Enthymesis [Achamoth] željela napraviti sve stvari u čast Eona, te je stvorila slike o njima, ili bolje rečeno Spasitelj je to učinio kroz nju. Ona je sama zadržala sliku nevidljivog Oca, za koju Demijurg nije znao. Demijurg je zadržao sliku Jedinorođenoga Sina, a anđeli i arkandeli koje je stvorio bili su na slicu ostatka Eona.

³³⁸AH I, 2, 6.

³³⁹Ili iste biti – istobitan - ὁμοούσιον

Kroz ovu kozmologiju vidljivo je stvaranje svemira koji uz pomoć slika želi imitirati Pleromu i Spasitelja. Kroz grčku filozofiju slike su uvijek prikazane i percipirane kao inferiorni oblici stvarnih objekata, osoba ili stvarnosti. Možemo vidjeti Ptolomejev nauk o tri različita elementa koja se nalaze izvan Plerome i koji proistječu iz Achamoth i njezina obraćenja, naravi i strasti. U kasnijim paragrafima sustava ona postaju mjerilima za tri vrste ljudi koju na ovaj način i u tolikoj mjeri nismo imali prisutnu u Valentinovom sustavu. Kod Achamoth primjećujemo isto nastojanje koje je bilo prisutno i kod Sofije, a to je davanje zahvale i časti svim Eonima. U ovom kratkom odlomku nalazimo također na razlikovanje Demijurga od Oca svih stvari koje su stvorene nakon njega, tj. onih koje je on sam stvorio. S jedne strane radi se o razvijenijoj verziji Setijanskog sustava, u kojem je Demijurg samo sredstvo, dok s druge strane vidljivo je preciznije razlikovanje između onih lijevih i desnih koji su samo bili natuknuti u AH I, 11, 1.

e. Adversus haereses I, 5, 2.

Stoga potvrđuju da je on [Demijurg] bio Otac i Bog svega izvan Plerome, stvoritelj svih psihika i hilika. On je razdijelio supstancije koje su bile pomiješane zajedno³⁴⁰, te stvorio tijela iz beztjelesnih stvari i oblikovao stvari nebeske i zemaljske. Postao je Demijurg materijalnih i psihičkih stvari, onih s desne i onih s lijeve strane, lakših i težih, onih koji se kreću prema gore kao i onih koji se kreću prema dolje. Stvorio je i sedam nebesa, iznad kojih kažu da on, Demijurg, prebiva. Zbog toga nazivaju ga Hebdomas [Sedmi], a njegovu majka Achamoth Ogdoad [Osmu], čuvajući [zadržavajući] broj primarnog Ogdoada u Pleromi. Govore da je sedam nebesa razumno i govore o njima kao o anđelima, dok samog Demijurga nazivaju anđelom koji nalikuje na Boga. Također govore da je Raj smješten iznad trećeg neba,³⁴¹ te da je zapravo četvrti arkanđeo [po sili], a Adam je od njega nešto zadobio kada je provodio vrijeme s njim [u njemu].

Supstancije koje su bile pomiješane najvjerojatnije se odnose na sve ono što je proizašlo iz Achamoth, kao i ono što je sačinjavalo njezinu narav. Drugim riječima, sve ono što Krist i Isus nisu uspjeli odstraniti od Achamoth, jer je bilo previše uvriježeno u njoj. Demijurg je u ovome odlomku taj koji ima daje formu i oblik tvarima koje su bez forme. Na sličan način na

³⁴⁰Za pretpostaviti je da se misli na supstancije koje je Isus (Paraklit) pomiješao u AH I, 4, 5. Posebice sa nastavkom teksta koji govori o bestjelesnim stvarima.

³⁴¹Usp. 2 Kor 12, 2 – 4.

koji je Krist dao formu Achamoth u prijašnjim odlomcima. Razlika je da se u govoru o Demijurgu naglašavaju slike u smislu odraza ili onoga što grčki naziva εἰκόν.³⁴² On je predstavljen kao Kralj i vladar svim događajima izvan Plerome. Moguće je da se u ovoj instanci radi o dušama, odnosno tragovima svjetlosti, koji prolaze kroz nebesa ili čak dolaze do Plerome ili do granica. Također je moguće da se ovdje misli i na samog Isusa ili Paraklita i njegov povratak u Pleromu, no to se tumačenje čini poprilično nategnutim. Irenej spominje da Demijurga nazivaju Hebdomas, a Achamoth Ogdoad kako bi zadržali uspomenu na poredak u Pleromi i primarni Ogdoad koji se u njoj nalazi. Na ovome mjestu imamo sjećanje na sjećanje koje je uspomena na stvarnost u kojoj se Sofija nalazila i iz koje je izašla. Pomalo je zapanjujuća uporaba sedam nebesa iz drugih sustava te novost koja se sastoji od grupiranja anđela koje izjednačuju sa sedam sfera, odnosno nebesa nad kojima vlada upravo Demijurg. Po prvi puta imamo spomen Raja u Valentinovskim sustavima. Raj se smješta u treće nebo, odnosno trećega anđela, dok je četvrti (ark)anđeo taj koji je razgovarao s Adamom. Moguće je da je takvo poimanje nebesa služilo za nove obraćenike na Ptolomejevu verziju kršćanstva, jer je više usmjereno na heterodoksko kršćanstvo.

f. Adversus haereses I, 5, 3.

Nastavljaju kako je Demijurg mislio da je sve te stvari stvorio sam od sebe, dok ih je u stvarnosti stvorio proizvodnom snagom Achamoth.³⁴³ Jer je stvorio nebo, a za nebo nije znao; načinio je čovjeka, ali nije poznao ljusko biće³⁴⁴; stvorio je zemlju, bez da je znao za nju. Na sličan način izjavljuju da nije znao ni za idealne forme svega što je stvorio, a nije znao ni za vlastitu majku, već je mislio da je on sve i da je sam. Nadalje govore da je njegova majka stvorila takvo mišljenje u njegovom umu, jer ga je na taj način željela učiniti Glava i Početkom vlastite substancije i Gospodarom cijele stvarnosti. Tu majku oni zovu Ogdoad [osmom], Sophia [Mudrost], Terra [Zemlja ili Ge], Jeruzalem, Duh Sveti i Gospodom, u muškom rodu.³⁴⁵ Njeno je prebivalište u središtu [Mesotes]³⁴⁶, iznad Demijurga, ali ispod i [ili] izvan Plerome.

³⁴²Slika, ali i sličnost. Više će o tome biti govora u AH I, 5, 5. prilikom govora o stvaranju čovjeka.

³⁴³Njezinim emanacijama koje je naučila od Krista.

³⁴⁴U smislu Antroposa, Usp. Myszor, *Ireneusz*, str. 42.

³⁴⁵Layton u bilješci spominje da ju nazivaju Gospodinom umjesto Gospodaricom. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 291.

³⁴⁶U AH I, 7, 1 nalazimo tumačenje da će Achamoth nakon što sve sjemenje koje je posijala dostigne svoju zrelost i puninu napustiti srednje mjesto u kojem se nalazi. Zatim će ući u puninu i sjediniti se sa Kristom u bračnoj komori. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 294.

Demijurg kod Ptolomeja je različit od onoga iz Valentinove verzije mita (AH I, 11, 1). Ovdje je on ignorantni kreator kozmosa i svega što se nalazi izvan Plerome. Pomalo implicitno se uz ignoranciju Demijurga može naslutiti i trag o njegovoj sljepoći iz starijih verzija gnostičkih sustava.³⁴⁷ Stvorio je čovjeka, bez da je imao ideju o njemu, kao i nebo bez poznavanja pravoga Neba.³⁴⁸ S takvim interpretacijama Demijurga su zasigurno bili upoznati drevni tražitelji znanja, no i filozofi. Moguće da se radi o određenom pokušaju sinkretizma od strane Ptolomeja, posebice ukoliko uzmemo u obzir ostatak tog reda u kojem daje objašnjenje za takvo Demijurgovo stanje. Achamoth mu priječi spoznaju same sebe i ostatka Plerome i sfera koji ih oboje nadilaze upravo kako bi mu omogućila djelovanje i stvaranje svega što se nalazi izvan Plerome. Razlog za takvo djelovanje bi mogao biti ponovno u antropomorfnom pristupu u kojem se majka često puta odriče svega, kako bi učinila ono što je najbolje za svoje dijete pa makar to bilo i pod cijenu neznanja samog djeteta. Irenej ovdje ističe također i nova imena kojom nazivaju Achamoth, od kojih je najzanimljivije upravo zadnje u kojem tumači da joj pripisuju naziv Gospod ili Gospodar u muškom rodu.³⁴⁹

g. Adversus haereses, I, 5, 4.

O materijalnoj supstanciji govore da se formirala iz tri strasti, a to su: strah, tuga i neizvjesnost [bespomoćnost]. Psihičke stvari su nastale iz straha i iz obraćenja. Iz obraćenja je, kažu, nastao Demijurg; a postojanje svih ostalih psihičkih supstanci pripisuju strahu, kao što su duše iracionalnih životinja, divljih zvijeri i ljudi. I zato jer je (Demiurge) bio nesposoban prepoznati bilo kakve duhovne suštine, mislio je da je on sam Bog i preko proroka izjavljuje: „Ja sam Bog, a osim mene nema nikog drugog.“ Iz 45: 5-6; 46: 9. Oni nadalje podučavaju da su duhovi opakosti nastali iz tuge.³⁵⁰ Otuda davao ima svoj početak, kojeg oni nazivaju i Kozmokratorom (vladar svijeta), kao i demoni, [i anđeli³⁵¹], i svako

³⁴⁷Gnostički Demijurg obično ima tri imena kojima se oslovljava: Yaldabaoth, Samael i Saklas. Usp. Ivanov Apokrif NH II 11:15-18, Hipostaza Arhonata 94:5; 95:7-8; O porijeklu svijeta 100:14; 103:17-18; Otkrivenje po Adamu NH V 74:3, 7; Trimorfna Protenoja NH XIII 39:27; Evanđelje po Egipćanima NH III 57:16, 22.; Fischer-Mueller, E A. "Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in Its Fallenness." *Novum Testamentum*. 32.1 (1990): str. 79-95.

³⁴⁸Usp. O'Brien, Carl S. *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators.*, 2018., str. 208.

³⁴⁹"Sve dok smo djeca samo od žene, kao iz nečasna zajedništva, slaba i bez forme, rođena kao iz pobačaja, ukratko, djeca smo žene. Ali ako nam Spasitelj da oblik, mi smo djeca čovjeka (muža) ..." (Excerpta Ex Theodoto 68)

³⁵⁰Usp. Ef. 6, 12.

³⁵¹SCh 263, bilješka 199 govori da u latinskom tekstu ne nalazimo spomen anđela, te da može biti kasniji dodatak. Usp. Myszor, Ireneusz, str. 43, bilješka 36.

drugo opako duhovno biće koje postoji. Govore da je Demijurg psihički sina te njihove majke (Ahamoth), a da je Kosmokrator Demijurgovo stvorenje. Kosmokrator ima znanje o onome što je iznad njega, jer je duh opakosti; a Demijurg nije svjestan tih stvari, jer je on samo psihičko biće. Njihova majka prebiva u onom mjestu koje je iznad nebesa, to jest u srednjem prebivalištu; Demijurg na nebeskom mjestu, to jest u Hebdomasu³⁵²; Kosmokrator pak u ovom našem svijetu. Iz straha i očaja, kao više nepokretnih³⁵³, stvoreni su, kao što smo već rekli, tjelesni elementi od kojih se sastoji ovaj svijet.³⁵⁴ Tako je zemlja nastala iz stanja terora; voda od uznemirenosti uzrokovane strahom; zrak iz jačanja tuge. Vatra je prisutna u svim tim elementima, kao (princip) smrt i uništenje, kao što je nedostatak znanja [gnoze] sakriven u te tri strasti.

Sinkretizam s drugim, starijim gnostičkim sustavima u ovom je odlomku još očitiji. Posebice u referenci na proroka Izaiju i izjavu da je Demijurg jedini bog. No, u ovome odlomku javlja se tumačenje nastanka Đavla i njegovih demona. Đavao, koji je nazvan i kozmokratorom je taj koji vlada nad ovim svijetom i u njemu se nalazi. Zanimljivo je da on za razliku od Demijurga ima spoznaju stvari koje su iznad njega. Ponovno je spomenut položaj Achamoth koja se nalazi iznad nebesa, no nije u Pleromi. Također su spomenuta i četiri elementa, za koje su mnogi filozofi smatrali da su uzrok i počelo svim stvarima. Elementima su nadodane emocije koje su proisticale iz Achamoth, a vatra je stavljena kao princip svima.

h. Adversus haereses I, 5, 5.

Nakon što je stvorio svijet, on (Demiurge) je stvorio i zemljani [dio] čovjeka,³⁵⁵ ne uzimajući [elemente] iz suhe zemlje ovoga svijeta, već od nevidljive tvari koja se sastoji od topljive i tekuće materije, a zatim je, kako kažu, udahnuo u njega psihički dio svoje prirode.³⁵⁶ Upravo je to čovjek stvoren na sliku i priliku. Materijalni dio bio je vrlo blizu Bogu, što se tiče slike, no nije bio iste biti kao on.³⁵⁷ Psihički je dio pak bio jako sličan³⁵⁸; i otuda je njegova

³⁵²Ili u sedmom nebu. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 292.

³⁵³Moderni prijevodi se razlikuju.

³⁵⁴Latinski: „*De expavescentia vero et aporia, quasi de vesaniori, corporalia, quemadmodum praediximus, mundi elementa facta esse...*“.

³⁵⁵Usp. 1 Kor 15, 47 i Post. 2,7.

³⁵⁶U Ivanovom apokrifu, 15:1f ima detaljan opis stvaranja Adama kojeg Irenej ovdje ne koristi. Usp. Layton, *Gnostic*, str. 292, bilješka 1.5.5 a.

³⁵⁷Odnosno, taj je dio stvoren na sliku.

³⁵⁸Odnosno, taj je dio stvoren na priliku.

supstanca nazvana duhom života,³⁵⁹ jer proizlazi iz duhovne emanacije. Nakon toga je, kažu, bio odjeven u odjeću od kože³⁶⁰; pod tim oni podrazumijevaju vanjsko osjetljivo meso.

Napokon se dolazi i do stvaranja čovjeka. U Ptolomejevu sustavu, Demijurg je taj koji stvara čovjeka i daje mu svoj dah. U starijim gnostičkim sustavima, poput onog opisanog u Ivanovoj Apokalipsi, stvaranje Adama je prepušteno Arhonoritima, koji stvaraju Adama na svoju sliku.³⁶¹ Tamo je potrebna intervencija Demijurga koji daje dah i pomaže tom biću da ustane.³⁶² U istome tekstu možemo pronaći detaljan opis stvaranja Adama, no i opširniji opis korištenja elementa koji su bili spomenuti u prijašnjem odlomku. Možemo gotovo s potpunom sigurnošću pretpostaviti da je tekst Ivanove Apokalipse bio poznat Ptolomeju i njegovim učenicima te da je također poslužio i kao inspiracija za pojedine slike i tumačenja.

i. *Adversus haereses I, 5, 6.*

Plod njihove majke, Achamoth, kojeg je rodila iz promatranja anđela koji su bili uz Spasitelja, bio je iste biti kao i majka, tj. imao je duhovnu narav [pneumatikon]. I govore da sam Demijurg nije bio svjestan tog potomstva. Bez njegovog znanja, ono je u njega položeno, kako bi bilo preko njega posijano u dušu koja iz njega potječe kao i u materijalno tijelo; moglo biti nošeno i rasti (kao u maternici), te bilo spremno za primitak Logosa. Tako je neizrecivom moću i skrbi Sofije duhovni čovjek, kažu, pobjegao iz Demijurgovog daha. Jer, kao što nije znao svoju Majku, tako nije prepoznao ni njezino potomstvo. To [potomstvo] oni također nazivaju Ecclesia [Crkva], odraz Crkve koja je gore. To je i čovjek koji je u njima: on ima svoju dušu [psihe] iz Demiurga, tijelo [soma] iz zemlje, mesnati dio [sarks] iz materije i duhovnog čovjeka [pneumatikos] od majke, Achamoth.

³⁵⁹Zoe, Usp. Layton, *Gnostic*, str. 292.; Post. 2, 7.

³⁶⁰Usp. Post. 3, 21.; EvF 71.

³⁶¹Ap. Ivan 15: „I on reče svima koji su do njega došli, 'Stvorit ćemo čovjeka na sliku Boga i po našem obličju, kako bi lik njegov nama postao svjetlo.' I stadoše stvarati svak od svojih moći i svojstava koja mu bjehu dana, i svaki je od njih unio nešto svoje u lik kojeg je vidio u njegovu prirodnu (obliku). I stvoriše biće prema obličju prvoga, savršenoga Čovjeka, i rekoše, 'Nazvat ćemo ga Adam, kako bi njegovo ime za nas postalo moć svjetlosti.' U nastavku teksta slijedi detaljan opis svakog interventa Arhona, demona i anđela prilikom stvaranja savršenog Adama.

³⁶²Ap. Ivan 19: „I posavjetovaše ga da upotrijebi moć majke, i rekoše Yaldabaothu, 'Dahni mu u lice nešto od duha koji je u tebi, i on će ustati.' I ovaj mu udahnu svoga duha koji je moć njegove majke; on (to) nije znao, jer postojao je u neznanju. I moć majke prijeđe iz Yaldabaotha u prirodno tijelo, koje bjehu oblikovali po liku onoga koji je od početka postojao. I pokrenu se okrijepljeno tijelo, i zasja.“

Nailazimo na dodatno objašnjenje i produbljenje starijih gnostičkih mitova i sustava. U prijašnjim odlomcima bilo je govora o Demijurgovoj sljepoći i nezainteresiranost koja ovdje doživljava svoj vrhunac. Achamoth u Demijurgov dah sakriva cjelokupno svoje potomstvo koje je duhovne naravi, odnosno istobitno s majkom. Ona sama mu ne može dati formu i formirati ga, jer je iste naravi, kao što smo imali prilike vidjeti u AH I, 4, 5. Ono što može je položili ga ili sakriti negdje drugdje. Pošto je u sustavu Demijurg stvoren samo od psihičke naravi, on nije svjestan da postoji narav ili bit koja je iznad njega. Upravo zbog toga nije ni svjestan Achamothova potomstva, kao ni nje same. Ptolomej razlikuje dušu i tijelo koji proizlaze iz Demijurga prilikom stvaranja čovjeka. Layton ih tumači i razlikuje kao stvorenog Adama iz Apokalipse Ivanove, što se tiče duše i materijalnog čovjeka koji tog Adama obavija, a koje je ovdje prevedeno kao „odjeven od kože“.³⁶³ Preko duhovnog sjemena Achamotova potomstva koje je položeno u Demijurga i koje on nesvjesno usađuje da raste u svakom njegovom stvorenju imamo nagovještaj eshatoloških i kozmoloških događaja koji će se zbiti na kraju vremena, prilikom dolaska savršenog Logosa. Samim time imamo savršenu osnovu za primanje znanja, odnosno Gnoze. Irenej govori da to Achamotino potomstvo nazivaju i odrazom nebeske Crkve, koju Layton tumači kao prototip koji odgovara duhovnoj crkvi.³⁶⁴ Zadnji odlomak nam daje temelj za Valentinijansku antropologiju u kojoj je čovjek sastavljen od četiri elementa.³⁶⁵

j. Zaključak

Irenejev opis Ptolomejeva mita se proteže kroz još nekoliko poglavlja, sve do AH I, 8, 5. U njima je uglavnom opisana soteriologija i antropologija, koja uključuje i povratak u Pleromu duhovnih bića, kao i same Achamoth (AH I, 7, 1.). Opisani su također događaji koji su vezani uz Isusa i Njegovo raspeće (AH I, 7, 2.) te su dane alegorije iz Svetoga pisma kojim se potkrepljuje Ptolomejev sustav. Točnije, ponovno imamo gnostičku egzegezu, kao i u dijelovima koje smo do sada izostavili. Za samo ovo istraživanje ti dijelovi ne donose nikakve nove nauke ili informacije vezane uz samu protologiju ili kozmologiju. Ova poglavlja su nam dala uvid u događaje izvan Plerome sve do stvaranja kozmosa i čovjeka. Prijašnji odlomci koji su se bavili događajima unutar Plerome bili su lakše usporedivi sa samim Valentinovskim sustavima, jer smo imali tekstove. Nažalost, nauk o događajima izvan same Plerome od samog

³⁶³Usp. Layton, *Gnostic*, str. 293, bilješka b. i c. uz 1.5.6.

³⁶⁴Usp. *Ibid.*

³⁶⁵Iz takve antropologije Layton vidi temelj za duhovno ljudsko biće Valentinovskog kršćanstva koje se sastoji od materijalnog tijela koje se pak sastoji od duše ili „pokrenuta“ tijela – u smislu Adamova stvaranja, u kojem se nalazi duhovno tijelo. Usp. *Ibid.*, bilješka f.

Valentina nemamo. U tome možemo primijetiti također potrebu razvitka nauka i u sustava, posebice korištenjem već znanih gnostičkih tekstova, kao što smo imali prilike i vidjeti. Sustav postaje mnogo složeniji i sustavniji, daje odgovore na pitanja koja su mučila vjernike, filozofe i tražitelje znanja. Kroz antropomorfne prikaze još su sustavnije razrađena pitanja patnje, želje, tuge i očajaja, no također je ponuđen odgovor na pitanje problema zla i đavla. Ponuđen je odgovor na pitanje nastanka materije, duše, tijela i kozmogonije.

Sustavi i principi koji su dosad prikazani u ovom Irenejevu izvještaju, poslužit će u daljnjem istraživanju, jer se većina autora na njima zaustavlja i tumači ih. Uglavnom se radi o tumačenju Ptolomejeva sustava, bilo da se radi o drevnim ili modernim autorima.

3.3 Hipolit Rimski – Pobijanje svih hereza (Refutatio omnium haeresium – Ref.)

Za razliku od Ireneja, o Hipolitu Rimski ne možemo sa sigurnošću tvrditi tko je bio. Ne možemo precizno reći kada se rodio, no po svoj prilici znamo da je umro oko 236. Rođen je oko 170. godine negdje u Grčkoj.³⁶⁶ Origen nam svjedoči da je 212. u Rimu slušao propovijed svećenika koji se zvao Hipolit. Postoji mogućnost da je bio Irenejev učenik, bio u samom Rimu, ili čak u Lyonu.³⁶⁷ Quasten ističe da je po svom poznavanju grčke filozofije, upoznatosti s grčkim kultovima, postoje naznake o njegovu istočnjačkom podrijetlu. Isto tako u nauci o Logosu možemo primijetiti njegovu povezanost s Aleksandrijom.³⁶⁸ Lampe tako za problematiku njegove ličnosti kaže: „...*Kružio je u najboljim krugovima, čak i među carevim kućama (Euzebije, Hist. Ecc. 6.21). Sljedbenici su mu podigli čuvenu mramornu skulpturu u vatikanskim muzejima koja prikazuje učenjaka na profesionalnoj stolici. Hipolitova aktivnost u Rimu teško da je započela već pod Viktorom (oko 189-199.); te pada u treće stoljeće. Hipolit ne spominje Praksija u svojoj polemici protiv modalista, kao da osobno nije poznao Praksija, koji je živio u Rimu tijekom 190. Također Hipolit očito poznaje samo iz druge ruke zanimljiv život Kalista kao roba (Ref. 9.12). Kao veliki predstavnik grčko-istočnog obrazovanja u Rimu, očito nije doselio s istoka u Rim prije početka trećeg stoljeća.*“³⁶⁹

³⁶⁶Pavić, Juraj, i Tomislav Z. Tenšek. *Patrologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993., str. 100.

³⁶⁷Usp. Kirsch, Johann Peter. "St. Hippolytus of Rome." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. <<http://www.newadvent.org/cathen/07360c.htm>>., pretprijetno 13. svi. 20.

³⁶⁸Usp. Quasten, Johannes, i Bernardino A. Di. *Patrologia – Fino al Concilio di Nicea*. Casale Monferrato, AL: Marietti, 1992., str. 421.

³⁶⁹Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. London: T & T Clark International, 2006., str. 250.

Ne može se ni sa sigurnošću reći tko ga je zaređio za prezbitera.³⁷⁰ Nakon vladavine pape Zefirina (198. – 217.), došao je u sukob s njegovim nasljednikom i s većinom Rimske Crkve. Kada je Kalist (217. – 222.) izabran za papu, Hipolit je odmah napustio zajednicu Rimske crkve i postao „antipapa“³⁷¹ svojoj maloj skupini sljedbenika. Točnije, ta ga je zajednica prozvala biskupom.³⁷² Hipolit je optuživao Kalista da je prvo pao u herezu Teodota, a zatim u sabelijanizam (monarhijanizam). Kalsito je pak Hipolita optuživao za subordinacionizam. Hipolit se suprotstavljao i prijašnje spomenutom papi Zerafinu, kao i Kalistu za degradiranje crkvenog morala, a posebno pokorničku praksu i optuživao ih za moralnu laksnost. Sam Hipolit zalagao se za pretjerani rigorizam. Oporbu je nastavio kao antipapa tijekom vladavine dvojice neposrednih nasljednika Kalista, Urbana (222 ili 223 do 230) i Pontijana (230-35), a u tom je razdoblju, vjerojatno za vrijeme pontifikata Poncijana, napisao *Refutatio*.³⁷³ Za vrijeme vladavine cara Maksimina zajedno je s Pontijanom protjeran na Sardiniju. Tamo se prema predaji Hipolit pomirio sa zakonitim biskupom i Rimskom Crkvom. Nakon što su oba prognanika umrla na otoku mučeničkom smrću, njihovi posmrtni ostaci vraćeni su u Rim istog dana, 13. kolovoza (ili 236. ili jedne od sljedećih godina), i svečano pokopani. Pontjan u Kalistovim katakombama, a Hipolit na Via Tiburtina. Godine 1551. pronađen je i otkriven spomenik za koji se vjeruje da predstavlja Hipolita jer se na njemu nalazi popis svih njegovih djela. No i o samom kipu se vode znanstvene rasprave koje nisu predmetom ovoga istraživanja.³⁷⁴ U znanstvenom svijetu se još uvijek ne može sa sigurnošću reći tko je autor *Philosophumena*, ili popularnije zvanog *Refutatio omnium haeresium*.³⁷⁵ Litwa u svom uvodu

³⁷⁰Tenšek iznosi da je zaređen pod papom Zerafinom 212.; Usp. Tenšek, *Ibid*, str. 100. dok Altaner i Stubier iznose da je zaređen pod papom Viktorom između 189 – 98. Usp. Altaner, Berthold, i Alfred Stuiber. *Patrologie: Leben, Schriften Und Lehre Der Kirchenväter*. Freiburg: Herder, 1993., str. 164.

³⁷¹Teško je opravdati naziv antipapa jer samog monarhijalnog papinstva nije bilo, posebice ne u smislu kako ga mi razumijemo danas. Usp. Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop*. Leiden: Brill, 1995. str. 409 – 415.

³⁷²Usp. Tenšek, *Ibid*, st. 100. U uvodu u Hipolitov *Refutatio* od Litwae čitamo: „Döllinger je naglašavao da se autor *Refutatio* smatrao biskupom - zapravo „vrhovnim svećenikom“ (vidi *Ref. 1, pred. 6*) - u apostolskom nasljeđivanju nad zajednicom koja je bila protivnik samoproglashene „katoličke“ crkve. U to je vrijeme najveću rimsku crkvu vodio biskup Kalist (ili Callistus, 217–222) i njegov nasljednik Urban (222–230). Kombinacija rimske provenijencije i autorovog episkopskog statusa, vjerovao je Döllinger, eliminirala je Hipolitove suparnike za autorstvo. Eusebije u četvrtom stoljeću nazva Hipolita *προεστώς* („predsjedavajući“) nepoznate crkve (*Pov. Crk. 6.20*). Jeronim je značenje riječi preveo kao episkops, ali i on je bio neobično neupoznat s Hipolitovim porijeklom (*De Viris Illustribus 61*).“ Hippolytus, M D. Litwa, *Refutation of All Heresies*. Atlanta: SBL Press, 2016. Eusebije u svojoj povijest crkve samo ističe da je Hipolit bio na čelu jedne druge crkve. Usp. Eusebius, Caesariensis i Marijan Mandac (ur.) *Crkvena Povijest*. Split: Služba Božja, 2004., str. 534. (X, 20, 2).

³⁷³Razni su nazivi koji se koriste za djelo koje ćemo ovdje koristiti, kao što je komplicirana i sama povijest oko spisa. Nazivi koji se još koriste su *Philosophumena*, *Elenches* i *Refutatio omnes haeresies*.

³⁷⁴Tenšek navodi da Pierre Nautin drži da spomenik ne predstavlja Hipolita već da je podignut nekom rimskom svećeniku i antipapi Josipu. Usp. Tenšek, *Ibid*, str. 100.; Za cjelovitu studiju pogledaj: Brent, Allen. *Hippolytus*.

³⁷⁵Vallee iznosi objašnjenje da se Hipolitovo djelo oslovljava kao *Elenchos*, ime koje je uzeto s početka svake od deset knjiga (τοῦ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἐλέγχου βιβλίος...); *Refutatio omnium haeresium* ili skraćeno *Ref*. Koje se obično uzima i kao *Philosophumena*, koji se odnosi striktno i isključivo na prve četiri knjige. Usp. Vallée,

u tekst iznosi cijelu problematiku vezanu uz talijanske znanstvenike i prijevod Markovicha koji prethodio prijevodu Litwae.³⁷⁶ U ovom istraživanju nije toliko važno tko je autor teksta, već koji mu je sadržaj, tako da neću ulaziti u raspravu o samom autoru teksta, već ću ga ovdje nazivati Hipolit.³⁷⁷

Bez obzira na autora spisa, zanimljivo je primijetiti da se ne radi o čovjeku koji je apologet ili netko tko se bavi herezama, već o nekome tko želi pokazati da su oni koji sebe nazivaju gnosticima zapravo plagijatori. Za razliku od svojih suvremenika, ne vidi istinu u Grčkoj filozofiji ili mudrosti. Točnije, ne vidi izvor istine u grčkoj filozofiji ili kulturi općenito.³⁷⁸ Tvrdi da su njegovi protivnici, odnosno oni protiv kojih piše, ukrali materijale iz grčke filozofije, astrologije i raznih misterioznih kultova antike. Kao što i čitamo u njegovu predgovoru:

„Namjeravam razotkriti ove heretike kao bezbožne u mišljenju, karakteru i djelu; iznijeti izvore svojih argumenata; i pokazati da ono što su oformili, teško da su uzeli iz svetog pisma ili do toga došli čuvanjem predaje koju bi im predala ikoja sveta osoba. Umjesto toga, namjeravam dokazati da su polazište svojih nauka uzeli iz grčke mudrosti [ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας], iz dogmi filozofa [ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων], iz stvorenih misterija [μυστηρίων ἐπιχειρημένων] i od putujućih astrologa [καὶ ἀστρολόγων ὀρεβομένων].“³⁷⁹

U svom *Refutatio*, Hipolit kronološki iznosi nauke i stvara genealošku vezu između Grka i heretika. Prvim gnosticima tako naziva Nasene i iz njihova sustava izvodi svaki drugi sustav i nauk.³⁸⁰ Zanimljivo je da Hipolit upravo njih naziva prvom glavom Hidre, iz koje sve ostale glave izviru.³⁸¹ Irenej je izvor svih hereza pripisivao Simonu Magu, a metaforom Hidre

Gérard. *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*. Waterloo, Ont: Published for the Canadian Corporation for Studies in Religion/Corporation canadienne des sciences religieuses by Wilfrid Laurier University Press, 1982., str. 41, bilješka 1.

³⁷⁶Usp. Litwa, *Ibid*, Uvod; str. xxvii – liii., posebno xxxix gdje govori o zadnjim istraživanjima u 2002 godini.

³⁷⁷Litwa se suzdržava od tog imena i u svom prijevodu ga jednostavno naziva – naš autor., Usp. *Ibid*, xl

³⁷⁸Usp. Litwa, *Ibid*, str. xlviii.; „za razliku od većine apologeta drugog stoljeća, naš autor ne osjeća potrebu raditi kompromise i ne pravi analogije s grčkom kulturom (usp. Justin, 1 Apol. 21,1–6). On se retorički predstavlja kao neprijatelj svih grčkih stvari - očito gledajući većinu grčke znanosti kao uzaludan posao (npr., Ref. 4.12.1-2). Istodobno, njegova redovita uporaba grčkih metafora i intelektualne kulture ironično ga čine više helenističkim od svojih prethodnika. Naš autor redovito prikazuje svoje znanje grčkih mitova i tehnika egzegeze izrađujući vlastite alegorije hidre (Ref. 5.11.1), staje Augeje (5.27.6), putovanja Odiseja (7.13.1-2), i određenih labirinata (10.5.1). ... Unatoč tim napadima, naš autor podržava teologiju koja je duboko prožeta platonskom mišlju i kategorijama (Ref. 10.32–33).“

³⁷⁹Ref. 1, predgovor 8., Usp. Litwa, *Ibid*, str. xlii – xliii.

³⁸⁰Usp. Ref. V, 6, 1. Za raspravu o tome tko se nazivao terminom Gnosticici vidi D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, Harvard university Press, 2010, str. 30–40.

³⁸¹Usp. Ref. V, 11, 1.

opisao je nauk Valentina i njegovih sljedbenika.³⁸² Litwa u svom uvodu spominje određene dijelove na koje Hipolit nastavlja Irenejevu borbu protiv hereza. Hipolit naime spominje da je već Irenej u svom AH teologiju sljedbenika Ptolomeja povezao s Homerovim spisima,³⁸³ te da je tako povezao rođenje Spasitelja sa stvaranjem Pandore u pjesništvu Hesioda.³⁸⁴ Posebnu poveznicu s grčkom filozofijom Litwa vidu u AH II, 14, 2 – 6 gdje Irenej „navodi "stvarne" izvore Valentinove misli kao što su Tales, Homer, Anaximandros, Anaxagoras, Demokritos, Epikou, Platon, Empedokles, Stoici, Hesiod, Ciničari, Aristotel i Pitagorejci...“³⁸⁵

Te dijelove Irenejva spisa, odnosno drugu knjigu AH u ovom radu nismo obrađivali, jer nisu predmetom ovog istraživanja. Točnije, druga knjiga Ireneju služi za pobijanje gnosticizma i u njoj nema opisa samog nauka. Što se tiče samog Hipolita, u prethodnom smo se poglavlju imali prilike susresti s pojedinim fragmentima koje je on prepisao te za njih kaže kako su od samog Valentina ili blisko vezani za njegov nauk. Zasigurno najznačajniji fragment koji smo obradili bio je himan kojeg on pripisuje upravo samom Valentinu, a on nosi naslov *Ljetna žetva*. U nastavku ovoga poglavlja obradit ćemo tekst iz *Refutatio* koji se osvrće na Ptolomejevu verziju mita i koja u sebi ima sličnosti s Irenejevim opisima Valentinovske protologije iz AH I, 1. 1. – 8. 6. Hipolit opisuje Valentinov sustav u šestoj knjizi svog *Refutatio*. Kao što smo već rekli, njegova zadaća je raskrinkati one koji su drugačijih mišljenja i pokazati izvore njihovih zablude u filozofiji i sustavima, a ne u pismima.³⁸⁶ Za Valentina u VI, 20, 4, gdje primarno opisuje nauku Simona Maga, tvrdi da je on svoju nauku uzeo upravo od Simona, govoreći da: „svi se slažu da su Valentinovi Eoni - naime, Um [*Noûς*], Istina [*Ἀλήθεια*], Riječ [*Λόγος*], Život [*Ζωή*], Čovjek [*Ἄνθρωπος*] i Crkva [*Ἐκκλησία*] – [proizlaze iz] šest korijena Simonova [sustava]: Um [*Noûς*], Misao [*Ἐπίνοια*], Glas [*Φωνή*], Ime [*Ὄνομα*], Razum [*Λογισμὸς*] i Začeće [*Ἐνθύμη(σ)ις*].“³⁸⁷

Znanstvenici obično uzimaju da je Hipolitov Ref. VI, 29, 2 – 36, 4 usporediv s Irenejevim AH I, 1, 1 – 7, 5. Hipolitov je izvještaj od R. A. Lipsiusa prozvan sustavom B³⁸⁸, dok je onaj iz Irenejeva izvještaja nazivan sustavom A. Litwa spominje kako se općenito uzima

³⁸²Usp. AH I, 30, 15.

³⁸³AH I, 12, 1.

³⁸⁴Usp. AH. II, 14, 4; II, 21, 2; II, 30, 4

³⁸⁵Litwa, *Ibid*, str. xlvii.

³⁸⁶Ref. VI, 29, 1.

³⁸⁷Ref. VI, 20, 4. Prvi spomen Valentina, a ujedno i ove usporedbe je u Hipolitovom *Refutatio* je u IV, 51, 9. Na to mjestu Hipolit tumači teoriju brojeva, točnije izvor brojeva i prikazuje njihovu primjenu na Simonov i Valentinov sustav.

³⁸⁸Usp. Litwa, *Ibid*, str. 409., bilješka 120.; Lipsius, Richard A. *Valentinus Und Seine Schule. Jahrbücher für protestantischen Theologie* 13 [1887]: 585–658

da je sustav opisan od Ireneja Ptolomejev, dok je u Hipolitovom izvještaju, Ptolomej spomenut samo imenom. U nastavku ćemo obraditi dijelove Hipolitovog *Refutatio* koji se odnose na protologiju i kozmologiju, a izostavit ćemo dijelove koji nemaju izravne veze s našim pojmovima i terminima, kao što je to učinjeno i kod Ireneja.

3.4 Događaji unutar Plerome

a. Refutatio omnium haeresium VI, 29, 2 – 4

2. *Oni također imaju Monadu kao prvi princip svemira, koja je nerođena, neraspadljiva, neshvatljiva, nezamisliva, produktivna i uzrokom stvaranja svih stvorenih bića. Tu gore spomenutu Monadu nazivaju "Ocem".*³⁸⁹

3. *No, među njima se otkriva duboko neslaganje. Neki od njih - kako bi Valentinova nauka mogla biti čisto pitagorejska [ili sustav] - pretpostavljaju da otac nije žensko, da nema supružnika i da živi sam. No drugi, misleći kako je nemoguće da rođenje bilo kojeg stvorenog bića uopće dolazi isključivo od muškarca³⁹⁰, primorani su dodati suprugu Ocu svemira kako bi ga učinili Ocem. Ta družica je Tišina.*³⁹¹

4. *No o Tišini i pitanju da li je ona njegova partnerica ili ne³⁹², neka dokuče među sobom! Jer za sada ćemo – držeći se pitagorejskog prvog principa jedne supstance, bez suparnika, ne žensko, i bez potrebe za ičim (drugim) – zapisati u diskursu njihovu doktrinu, kako je oni predstavljaju.*

U šestoj knjizi *Ref*, nakon kratkog opisa Pitagorejske škole i njihova sustava kozmogonije, Hipolit započinje opis Valentinove teogonije i kozmogonije. Valentina, kao i njegove sljedbenike, Hipolit čitatelju prikazuje kao nasljedovatelje Pitagore i Platona. Točnije, nastoji pokazati kako je Valentinov sustav proizašao upravo iz Pitagorine škole. Iz gornjeg odlomka se to jasno može primijetiti, jer Hipolit govori da je u Valentinovu nauku prvi uzrok svemira *Monada* (μόνας) iz koje sve nastaje. Monada je sama nepojmljiva, nedokučiva, no istovremeno je počelo svemu. Sličnosti teorija su vidljive u već spomenutim Hipolitovim

³⁸⁹Slično objašnjenje i opis Oca nalazimo u Tripartatrom traktatu. Usp. Trip. Tra. 51,1 – 57, 8.

³⁹⁰U smislu muškog principa.

³⁹¹Usp. AH I, 11, 5; I, 2, 4; Tert., Ad. Val. 34. Problem poimanja muškog i ženskog principa između Oca i Tišine, kao i njihove uloge u samoj Pleromi seže do ranijih gnostičkih mitova o stvaranju, posebice Barbelo gnostika. U pojedinim kozmogonijama se oni pojavljuju kao partneri i ravnopravni, dok su u drugim podređeni jedno drugom. Odnosno, u pojedinim verzijama mita Tišina nije ravnopravan partner prvobitnome Ocu i počeku svega.

³⁹²Drugi prijevod bi mogao biti: Da li je združena, odnosno jedno s Ocem ili ne

opisima Pitagore i njegova sustava u prvoj knjizi *Refutaio*.³⁹³ Znanstvenici, posebice Stead, u monadičkom predstavljanju božanstva od strane Hipolita primjećuju poveznicu s Platonom, kršćanstvom i židovstvom. Stead zastupa teoriju da *monada* kao takva više odgovara kršćanskom i židovskom razumijevanju Boga, nego *dijada*.³⁹⁴ Kod Irenejevog opisa Valentinovskih sustava izraz *monada* susreli smo u AH I, 11, 3, no tamo on nije bio korišten za opis vrhovnoga počela ili Oca, već je služio kao sinonim za *Logos* preko kojega zajedno s *Henom* nastaje ostatak emanacija Eona. Važno je na ovom mjestu spomenuti da u Irenejevim opisima Valentina i njegovih neposrednih učenika, odnosno u opisima njihovih sustava, ne postoji izričita ili deskriptivna razlika između muškog i ženskog principa (spola) u Eonima, sve do opisa Ptolomejeva sustava. U tom je smislu zanimljivo primijetiti da Hipolit razliku između muških i ženskih principa unutar Plerome pripisuje upravo Valentinovu nauku služeći se Pitagorejskim elementima.³⁹⁵ U sljedećem odlomku će biti više govora o samoj dijadi, no već ovdje primjećujemo da je Hipolit spominje kako neki od Valentinovske škole, kao ženski princip i moguću družicu Ocu u Valentinovoj misli, stavlja *Tišinu*, odnosno *Sige*. Sam Hipolit spominje kako o tome ne želi govoriti, već da će to prepustiti njima. Ukoliko uzmemo u obzir moguću dijadu između Oca, odnosno Neizrecivog i Tišine, možemo primijetiti poveznicu s AH I, 11, 1 koji započinje upravo opisom dijade koja je sastavljena od *Neizrecivog* i *Sige*. Na ovome bi mjestu ti „drugi“ koje Hipolit spominje, najbliže nauci koji Irenej predstavlja kao izvorno Valentinovu. Upravo je u tom svjetlu zanimljivo vidjeti i *Ref. VI, 29, 4* gdje Hipolit sam nije siguran u interpretaciju odnosa između Bythosa i *Sige* ili Oca i Tišine te ne želi uči u te odnose. Litwa u svojim komentarima vezanim uz povezivanje Valentina i Pitagore u tom retku upućuje na Tomassena i Kalvesmakija.³⁹⁶

b. Refutatio omnium haeresium VI, 29, 5 – 7

³⁹³Usp. *Ref. I, 2, 2-9*. Hipolit prikazujući teoriju brojeva u Pitagorejskom sustavu govori da je primarna monada ujedno i prvi princip svih brojeva, te da je monada muška i stvara sve druge brojeve kao otac. Drugi broj je dijada i ženskog je roda. Treći je trijada i muškog je roda i tako dalje sve do savršenog broja koji je dekada, odnosno deset. Također i u svojoj četvrtoj knjizi, Hipolit spominje da kod Egipćana postoji razumijevanje Boga kao monade i emanacija koje izlaze iz njega kao brojevi. (*Ref. IV, 43, 4; 8-13*)

³⁹⁴Usp. Stead, G. C. "The Valentinian Myth Of Sophia." *The Journal of Theological Studies*, sv. 20, br. 1, 1969, str. 75–104. Str. 80. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23960581. Pristupljeno 1 Svibanj 2019.

³⁹⁵*Ref. VI, 29, 3*.

³⁹⁶Usp. Litwa, *Ibid.*, str. 411, bilješka 122. S Thomassenovim interpretacijama Valenina i njegove škole ćemo se susreti u sljedećem poglavlju. Kalvesmaki „optužuje“ Hipolita da je previše pojednostavio Valentinovu nauku kako bi ga lakše prikazao učenicom Pitagore.

5. *Bilo je vremena, u to možemo biti sigurni, kad nije postojalo ništa rođeno. Otac je bio, nerođen, izvan prostora i vremena, bez savjetnika; i nije postojala ni jedna druga supstanca koja bi se mogla spoznati na bilo koji način.*³⁹⁷ *Da, bio je sam, usamljen - kako kažu - i odmarao se sam u sebi. No, budući da je bio produktivan, odlučio je u nekom trenutku stvoriti i emanirati ono najljepše i najsavršenije što je imao u sebi. Nije bio ljubitelj samoće jer je bio sama ljubav. Ali ljubav nije ljubav osim ako voljena ne postoji.*³⁹⁸

6. *Tako je samotni Otac emanirao nju (dijadu). Ona je Um [Nous] i Istina [Aletheia] i postala je ljubavnicom,*³⁹⁹ *izvorom i majkom svih Eona koje su u Pleromi [koje oni nabrajaju]*⁴⁰⁰.

7. *Kad je Um (zajedno s Istinom) emaniran od oca - produktivno bića iz produktivnog bića – Um je, oponašajući Oca, emanirao Riječ [Logos] i Život [Zoe].*⁴⁰¹ *Riječ i Život su potom emanirali Čovjeka [Antropos] i Crkvu [Ecclesia]. Tada su Um i Istina, kad su vidjeli Riječ i Život, svoje vlastite potomke, produkcije produkata [stvorenoga], dali zahvalu Ocu svemira i stvorili su za njega savršen broj - deset Eona.*

8. *Um i Istina, izjavljuju, nisu bili u stanju stvoriti Ocu broj koji bi bio savršeniji od ovoga. Bilo je nužno, budući da je Otac savršen, proslaviti ga savršenim brojem. Deset je savršen broj, jer je prvi savršeni broj onih koji su nastali brojčano [iz broja]. Ali otac je savršeniji, jer je nerođen i sam. Prvim i jedinstvenim spajanjem Uma i Istine, osigurao je [Otac] emanaciju svih korijena stvorenih bića.*

Ovaj odlomak je važan i ključan za ovaj rad o protologiji i kozmologiji Valentinovskih sustava. Do sada je bilo govora o sustavima koje je predstavio Irenej i oni su služili kao polazna točka. U prošlom odlomku primjetna su bila mala odstupanja od nauka koji je do tada bio opisivan kao Valentinovski. Posebice u odnosu na promatranje Oca koji je u Hipolitovom sustavu predstavljen kao Monada i sam. U ovom odlomku se takva pozicija nastavlja i

³⁹⁷Prvenstveno se misli na spoznajni proces i čovjekovu mogućnost spoznavanja, no ujedno se misli i na intelektualne sposobnosti. Nije postojala ni jedna druga supstanca koja bi se mogla razaznati našim umom, iako je i sam Otac nespoznatljiv. Usp. *Ibid.*

³⁹⁸Ukoliko ne postoji nešto što se može voljeti – ljubiti. Usp. *Ibid.*

³⁹⁹Talijanski prijevod stavlja gospođa umjesto ljubavnica. Usp. *Ibid.*

⁴⁰⁰Koje Valentinovci mogu nabrojiti unutar Plerome. Usp. *Ibid.*

⁴⁰¹Litwa na ovakav način ograničava djevovanje samo na Um, iako ostali prijevodi i Grčki tekst upućuje da su emanacije izvršene u suradnji Uma i Istine, kako bi imitirali Oca. Litwa: „*When Mind (in addition to Truth) was emanated from the father—a productive being from a productive being—Mind, imitating his father, emanated Word and Life.*“ Grčki: *προβληθεὶς δὲ ὁ νοῦς καὶ ἡ Ἀλήθεια ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, ἀπὸ γονίμου γόνιμος, προέβαλε καὶ αὐτὸς λόγον καὶ Ζωήν, τὸν Πατέρα μιμούμενος· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ Ζωὴ προβάλλουσιν Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν.*

produbljuje. Otac je sam, no ujedno je i ljubav te zbog toga ne može nego tu ljubav darivati dalje. Sličnu nauku nalazimo i u kasnijim promišljanjima o Trojstvu u ranokršćanskoj misli. Ukoliko ne seciramo ovaj odlomak, te ukoliko smo neoprezni, može nam promaknuti poprilično bitna razlika naspram sustava kojeg smo čitali u Irenejevu AH I, 1, 1.

Hipolit opisuje sustav govoreći da iz Oca koji je sam emaniraju Um i Istina te da iz njih emaniraju Logos i Život pa potom iz njih Čovjek i Crkva. U tome se nalazi stopostotna podudarnost izvještaja, no ono gdje se izvještaji razlikuju je mjesto emanacije deset Eona i svrha zbog koje su emanirani. U svim Irenejevim opisima Valentinijanskih sustava uvijek se nalazi Ogdoad i uvijek su Logos i Život uzrok ili počelo emanacije deset sljedećih parova Eona, a služe proslavi i davanju časti počelu emanacija.⁴⁰² Kod Hipolita su uzrokom ili izvorom emanacije tih deset emanacija Um i Istina. Oni stvaraju savršen broj.

Kalvesmaki u ovom promatranju emanacija Eona primjećuje da prvotna emanacija Hipolitovog izvještaja broji sveukupno sedam emanacija, ili Hebdomad (Otac, Um, Istina, Logos, Život, Čovjek, Crkva)⁴⁰³ umjesto Ptolomejevog Ogdoada s kojim smo se susreli u prijašnjim poglavljima. Nadovezujući se na takav tijek misli i iščitavajući tekst još malo preciznije, pažljiv promatrač bi mogao postaviti pitanje, radi li se zapravo o sedam emanacija, no samo šest entiteta odnosno parova Eona. Čini se da bismo mogli govoriti o tome kako su Otac, Um i Tišina zapravo jedan par iz kojih nastaju sljedeći nizovi. Ukoliko u takvo promišljanje uključimo i razliku između spolnosti parova Eona, nameće se pitanje radi li se o dva ženska principa ili je nužno govoriti o muškom i ženskom principu između Uma i Istine. Problematika je povezana sa smještanjem Uma i Istine naspram Oca. Odnosno, možemo li iz ovih redaka točno interpretirati ostaje li Otac i dalje nedokučiv, neshvatljiv i izvan Plerome u svom dijelu kozmosa. Šesti redak ovoga ulomka ide u prilog tome da su Um i Istina obje ljubavnice Oca te samim time, Otac bi bio unutar Plerome.

Samim time, govor o brojevima iz osmoga retku djeluje više kao Hipolitov dodatak koji bi podupirao njegovu tezu o Pitagorejskim korijenima Valentinova nauka.

c. Refutatio omnium haeresium VI, 30, 1 – 5

⁴⁰²AH I, 11, 1; AH I, 1, 2.

⁴⁰³Litwa u svojem *Refutatio* krvivo navodi popis emanacija - *The result of the first emanations, as Kalvesmaki notes, is a Hebdomad (Father, Mind, Truth, Reason, Life, Human, Truth), not Ptolemy's Ogdoad (Theology, 53; cf. Iren., Haer. 1.1.1)*. Usp. Litwa, *Ibid*, str. 411, bilješka 125.

1. Sada je i sama Riječ, zajedno sa Životom, vidjela da su Um i Istina savršenim brojem proslavili Oca svemira. Stoga su htjeli proslaviti vlastitog oca i majku, naime, Um i Istinu.

2. No kako su Um i Istina rođeni i nisu imali savršenstvo svog Oca - naime, stanje nerođenosti - Riječ i Život veličali su svog vlastitog oca [Um] nesavršenim, a ne više savršenim, brojem. Sukladno tome, Riječ i Život emanirali su dvanaest Eona za Um i Istinu.

3. Oni su, prema Valentinu, prvotni korijeni Eona:

Um i Istina, Riječ i Život, Čovjek i Crkva.

Deset ih je iz Uma i Istine; dvanaest iz Riječi i Života. Ukupno ih ima dvadeset i osam.

4. Imena deset su:

Dubina i Miješanje, Bezvremenost i Sjedinjenost, Samorast i Ugoda, Nepomičan i Miješajuća, Jedino-rođeni i Blagoslov.

Ovo je deset Eona za koje neki kažu da su emanirali iz Uma i Istine, ali drugi kažu da su ih stvorili Riječ i Život.

5. Neki, nadalje, kažu da je dvanaest emanacija proizašlo iz Čovjeka i Crkve, dok drugi kažu da su ih stvorili Riječ i Život. Daju im ova imena:

Zagovaranje i Vjera,

Očinski i Nada,

Majčinski i Ljubav,

Uvijek razuman i Razumijevanje,

Crkven i Blaženstvo,

Željen i Mudrost.

Hipolit nastavlja svoj izvještaj s malo više detalja nego u prethodnim odlomcima. Rasprava koja je započeta u prethodnom odlomku o spolnosti Uma i Istine ovdje ima svoje jasnije utemeljenje. Hipolit jasno precizira da je Um otac Logosu i Životu te da upravo oni stvarajući dvanaest Eona daju hvalu svom nesavršenom ocu i majci. Nesavršenim u smislu da su Um i Istina rođeni i stvoreni, a ne vječni.

Detalji koje Hipolit donosi vezani su uz imena koja Valentinovci dodjeljuju dokadi i deodokadi, odnosno deset i dvanaest emanacija. Imena se u potpunosti slažu s onima koje smo pronašli u Ptolomejevoj Pleromi. Zanimljivo je primijetiti da Hipolit u ovim redcima kao da pomalo odstupa od krute nauke o deset Eona proizašlih iz Uma i Istine te stavlja mogućnost da u drugim sustavima oni proizlaze iz Logosa i Života. Barem spominje kako postoje neki drugi koji tu emanaciju smještaju niže po redu emanacije, čak do toga da je deokada proizašla iz Čovjeka i Crkve. Takva interpretacija, kao ni ona vezana za izvor emanacije ostalih dvanaest

Eona, ne pomažu u razlučivanju i preciziranju nauka. Postoji mogućnost da Hipolit jednostavno želi napraviti sintezu sustava, kao i mogućnost da je tijekom vremena nauka poprimila drugačiju formu te se razlikovala od regije, gdje je bila naučavana. Hipolit se drži svog načela vezanog uz brojeve, no ipak dopušta i različite interpretacije o porijeklu emanacija. S jedne strane to možemo tumačiti kao pokušaj homologizacije, dok s druge strane postaje upitno Hipolitovo razumijevanje samog nauka, kao i njegova ovisnost o Irenejevu izvještaju. Svakako je zanimljivo i drugačije od Irenejeva nauka preciziranje Eona koji se nalaze unutar Plerome. Hipolit izričito spominje da se radi o dvadeset osam emanacija ili Eona (*Ref. VI, 30, 3*). U takvom razumijevanju Plerome, Otac koji je ujedno zvan i Bythos ne bi bio pribrojen broju Eona i bio bi u određenoj mjeri izvan Plerome. Time ponovno dolazimo do „problematike“ emanacija naspram Ptolomejeva sustava koji Oca i njegovu družicu smješta unutar Plerome i samog broja emanacija. Odnosno dolazimo do problematike Ogdoada ili Hebdomaha.

Samo Hipolitovo razumijevanje ili barem predstavljanje Valentinove nauke na ovome mjestu moglo bi se usporediti s Irenejevim opisom Valentinova sustava iz AH I, 11, 1 u kojem bi hipotetski prva Dijada mogla biti izvan Horosa i Plerome, no to nije do kraja precizirano u Irenejevu izvještaju. Razlika je naravno u tome da u Irenejevu opisu Otac ima svoju družicu, dok kod Hipolita on ostaje sam.

U nastavku Hipolitova izvještaja bit će govora o emanacijama Krista i Duha svetoga, uz pomoć kojih broj Eona unutar Plerome doseže trideset za razliku od Ptolomejeva sustava kod Ireneja, gdje ti Eoni čine zbroj od trideset dva Eona.

d. Refutatio omnium haeresium VI, 30, 6 – 9

6. Kada je dvanaesta od dvanaest i najmlađa od svih dvadeset osam Eona, žena zvana "Mudrost", shvatila broj i snagu generirajućih Eona, pratila je korake natrag do dubine oca i shvatila da svi ostali Eoni postoje kao rođena bića i rađaju [samo] kada se spajaju [u parove], dok otac stvara [rađa, generira] sam bez partnera.

7. Željela je oponašati Oca i stvoriti sama od sebe, odvojeno od svog supružnika, kako bi proizvela djelo koje ni na koji način ne bi bilo inferiorno od Očeva. No, nije znala da otac - budući da je nerođen, izvor svemira i njegovog korijena, dubine i ponora - ima moć generirati sam, dok Mudrost, stvorena i nastala nakon mnogih drugih, nije imala sposobnosti nerođenog.

8. Kod nerođenog, kaže [Valentin], sve su stvari zajedno, dok među stvorenim bićima žena [princip] je ta koja emanira tvar, a muž [princip] daje oblik [formu] supstanci proizvedenoj od žene. Tako je Mudrost emanirala jedino što je mogla imati, neformiranu i neurednu tvar.

9. Upravo je to ono, kako kaže, na što upućuje Mojsije: „Zemlja bijaše pusta i prazna.“⁴⁰⁴ Ona je, kažu, „dobra zemlja“, „nebeski Jeruzalem“, u koju je Bog obećao voditi djecu Izraela govoreći: "Vodit ću vas u dobru zemlju, u kojoj će teći med i mlijeko."⁴⁰⁵

10.

Ovaj odlomak je od velike važnosti za proučavanje Valentivovskog protološkog izvještaja. Većina znanstvenika koja se bavi gnosticizmom, posebice Valentinovskim smjerom, u ovim redcima iščitava razliku o namjeri Mudrosti odnosno Sofije u spoznaji Oca naspram izvještaja koje nam donosi Irenej.⁴⁰⁶ Vidjeli smo da kod Ireneja Sofija ima želju upoznati Oca i biti s njime te je upravo ti postupci tjeraju u emocije koje je dalje tjeraju na rub očaja. Potreban je Horos, odnosno granica koja bi spriječila njezin odlazak u ludilo.⁴⁰⁷

U ovom Hipolitovom prikazu Valentinove protologije, Sofija u određenoj mjeri ostvaruje svoju želju iz Irenejeve verzije mita. Ukoliko slijedimo tekst, možemo primijetiti da ona spoznaje kako su sva druga bića, odnosno Eoni u Pleromi stvoreni te da za daljnje stvaranje (množenje, produkciju) trebaju partnera. Spoznaje da je Otac sam te da stvara (emanira) bez partnera. Time ona na određen način spoznaje Oca. Točnije, upoznaje narav Oca i to je motiv za njezine postupke. Ona Oca želi nasljedovati u takvom načinu stvaranja. Želi stvarati bez partnera ili druga. Motiv je, čini se, prokreacijski.⁴⁰⁸ Goehring u ovoj verziji mita vidi upravo tu prokreacijsku i seksualnu usmjerenost Sofijina djelovanja, naspram Irenejeva izvještaja koje smatra više filozofski ili metafizičkim.⁴⁰⁹

Nažalost, njezino je znanje krhko i necjelovito, u pitanje dolazi poredak emanacija. Mudrost kao zadnja emanacija nužno treba partnera, u ovom slučaju muškog partnera, koji daje

⁴⁰⁴Post. 1, 2.

⁴⁰⁵Izlazak, 3, 8.

⁴⁰⁶Obično se uvriježeno govori o razlici između verzije A (Irenejeve) i verzije B (Hipolitova – koja je ovdje predstavljena).

⁴⁰⁷Usp. AH, I, 2, 2.; str. 85 u ovom doktoratu.

⁴⁰⁸Kalvesmaki, *Theology*, str. 55. iznosi tezu da Mudrost djeluje iz želje da ona sama postane Monada i da nasljeduje Očevu samoću.

⁴⁰⁹Usp. Goehring, James E. "A Classical Influence on the Gnostic Sophia Myth." *Vigiliae Christianae*. 35.1 (1981), str. 17. Na istome mjestu autor spominje dva pristupa koja nalazimo u mitu o Sofiji; Stead sa svojim tumačenjem da mit ima svoje utemeljenje kod Platona i može se iščitati i AH I, 2, 2 – 4. Te MacRaeovo viđenje koje se zasniva na tumačenju Post. 3, 5 u kojem je Sofija predstavljena kao Eva koja želi biti poput Boga, a vidljivo je upravo iz Ref. VI, 30. 6 – 31. 2. Irenej doduše također ima izvještaj o Mudrosti koji je više usmjeren na seksualnu ili prokreacijsku komponentu u AH I, 2, 3.

formu stvorenome. Za razliku od Oca koji stvara sam i materiju i formu, parovi aena trebaju jedni druge kako bi izveli djelo (stvorenje ili emanaciju) do kraja. Upravo taj redak, da Otac stvara sam i bez druga, ide u prilog teoriji da je Otac van svih ostalih emanacija pa čak i izvan Plerome. Ponovno se nakratko možemo vratiti i na Hipolitov VI, 29, 6 koji upravo prvu dijadu spominje kao prvo stvorenu i kao majku svih sljedećih, odnosno budućih Eona. Još preciznije, dijada je princip svim Eonima, no nigdje i ni na koji način se ne spominje kao družica Ocu. Sofija ipak emanira i to jedino što je mogla – određenu tvorevinu ili masu bez forme i oblika. Litwa na ovome mjestu u prijevodu upućuje na Irenejeva tri spomena bezlične materije.⁴¹⁰ Prvi od njih spominje AH I, 2, 3, koji spominje drugu verziju protološkog mita vezanog uz Sofiju i u kojem ona djeluje zbog emocija. U oba slučaja, Sofija je ta čije djelovanje rezultira manjkavim stvorenjem kojem je potreban muški princip.

Zadnji redci Hipolitova odlomka su posebno važni u razumijevanju materije i kozmogonije.⁴¹¹ U određenoj su mjeri jedini koji se izravno, barem hipotetski, mogu povezati s materijom. Kod Irenejeva izvještaja materija ili materijalna tvar započinje iz emocija koje su bile u Sofiji, a koje su kasnije odstranjene.⁴¹² Iz Hipolitova izvještaja na ovome mjestu vidimo da je ta stvorena masa, odnosno materija koju je Sofija rodila, koja je bez oblika i forme obećana zemlja i nebeski Jeruzalem o kojem govori Mojsije. Tu dolazimo do određenih poteškoća u razumijevanju samog odlomka. Obično nebeski Jeruzalem označava poželjno mjesto⁴¹³, no u ovom opisu kao da je povezan s Sofijinom stvorenom bezličnom masom. Moguće da je Hipolit time želio pokazati njihovu nedosljednost u misli, no postoji i mogućnost da nije do kraja razumio o čemu se radi. Odnosno, da Hipolitu nije jasan određeni pozitivan pogled na samu materiju koja bi ih ovih redaka proizlazila. Jedna od mogućnosti tumačenja ovih zadnjih redaka ulomka bi bila potreba za muškim principom koji nedostaje u davanju konačne forme koja se ostvaruje upravo u nebeskom Jeruzalemu. Druga bi bila ukazivanje na inferiornost židovstva koje živi u sljepoći i nedostatku spoznaje.⁴¹⁴

⁴¹⁰AH, I, 2, 3; I, 4, 1; I, 8, 2. Usp. *Litwa*, str. 417.

⁴¹¹Redak 9. (Ref. VI, 30, 9.) se pojavljuju pomalo iznenada i nedorečeno. U određenom smislu kao da se radi o tekstu koji je jednostavno dopisan. Prijašnji slijed misli, kao ni nastavak ne zavise o ovom retku. Također, ni u sljedećim redcima Hipolit ništa ne spominje niti ne izvještava o stanju materije.

⁴¹²AH I, 2, 3-5.

⁴¹³Talijanski prijevod spominje da se slika nebeskog Jeruzalema često nalazi u gnostičkim spisima te da označava spasonosnu priliku koja se realizira u eshatologiji. Usp. Ippolito, Augusto Cosentino (ur.) *Confutazione di tutte le eresie*. Roma: Città Nuova, 2017., str. 339, bilješka 71.

⁴¹⁴To bi se pak moglo pripisati bliskosti Marcionovu nauku.

Zanimljivo je također na ovome mjestu napraviti usporedbu s AH I, 2, 2. U tom ulomku Sofijaa uz pomoć Horosa shvaća da je Otac nespoznatljiv te kao da odustaje od svog nauma i želja upravo zbog veličine i nespoznatljivosti Oca.

e. Refutatio omnium haeresium VI, 31, 1 – 6

1. Dakle, kada je neznanje nastalo u Pleromi zbog Mudrosti, te bezoblično jer je proizašlo iz Mudrosti, u Pleromi je izbio nemir.⁴¹⁵ To je zato što bi se potomci Eona rodili u slično neformiranom i nesavršenom stanju, a pokvarenost [u smislu nesavršenosti i manjkavosti] bi ubrzo obuzela sve Eone.⁴¹⁶

2. Tako su se svi Eoni požurili moliti Oca kako bi Mudrost, koja je bila divlja od tuge, umirio i utješio. Plakala je i jecala zbog pobačaja (tako ga zovu) koji je proizvela.⁴¹⁷

Tada se Otac smilovao suzama Mudrosti i prihvatio molbu Eona. Naredio je da Um i Istina emaniraju (jer on sam, kako kaže [Valentin], ne emanira) Krista i Duh Svetoga za formiranje i ispravljanje iskrivljenog [abortiranog] potomstva⁴¹⁸, za utjehu Mudrosti i prestanak njezina stajanja [plača].

3. Na taj način, s Kristom i Duhom Svetim, broj Eona je došao na trideset. (Neki od njih [Valentinijanci] žele na ovaj način predstaviti grupu od tridesetak Eona, dok drugi žele istaknuti da Tišina postoji u zajedništvu s Ocem⁴¹⁹, te da se ostali Eoni broje zajedno s njima.⁴²⁰)

4. Krist, koji je emaniran od Uma i Istine emaniran zajedno s Duhom Svetim, odmah je razdijelio iskrivljeni pobačaj⁴²¹ od ostalih Eona.⁴²² Ovaj iskrivljeni pobačaj jedino je potomstvo Mudrosti, rođen bez partnera. Krist ga je razdvojio od ostalih Eona tako da ga savršeni Eoni ne bi vidjeli i bili uznemirili zbog njegove bezobličnosti.

⁴¹⁵Radi se o neznanju Sofije za potrebom bračnog druga, odnosno neznanju da Otac može stvarati bez partnera, jer je savršen i vječan. Sofija stvara formu bez materije, koja se našla unutar Plerome.

⁴¹⁶Talijanski prijevod napominje strah koji je zavladao u Eonima. Taj strah se javlja kao emocija. Pokvarenost se ovdje po svoji prilici odnosi na (meta)fizičku kvarljivost, a ne na moralnu komponentu unutar Eona. Usp. Ippolito, *Ref.* str. 339.

⁴¹⁷Litwa spominje da se ne radi o abortusu u današnjem pojmovlju, te da ne označava pobačaj koji prekida trudnoću. Grčka riječ koja se na ovome mjestu koristi je *ἐκτρομα*, koja osim šta ima ambivalentnost prema živom ili mrtvom djetetu, može također označavati i čudovište. Usp. Litwa, str. 417, bilješka 138.

⁴¹⁸U smislu davanja forme i oblika.

⁴¹⁹U smislu Očeve družice ili partnera. Usp. AH I, 1, 1.

⁴²⁰Što bi dalo broj od 32 Eona, koje susrećemo kod Ireneja.

⁴²¹Sofijin plod koji nema formu i oblik.

⁴²²Talijanski prijevod je da su Krist i Duh Sveti zajedno odvojili ili razdijelili Sofijin produkt od ostatka unutarnjeg tijela Eona. Usp. Ippolito, *Ref.* str. 340.

5. *Kako se bezobličnost pobačaja ne bi ni na koji način pokazala savršenim Eonima, Otac je poslao još jedan Eon: Križ. Rođen je golem- kako velik i savršen Otac - i poslan je kao čuvar i ograda [granica] svih Eona. Postao je Granica Plerome, u sebi sadrži svih trideset Eona (jer ovo je ukupan broj istih).*

6. *Zvan je "Granica", jer on odvađa nedostatak od Plerome, "Sudionikom"⁴²³, jer sudjeluje i u nedostatku, i "Križ", jer stoji nepokretan bez savijanja i bez kolebanja, tako da se ni jedan nedostatak ne može približiti Eonima unutar Plerome.*

Nakon što je Mudrost emanirala neformiranu i neurednu ili nesređenu stvar, vidimo da se kod ostatka Eona javljaju emocije. Točnije, javlja se zabrinutost za vlastite potomke i emanacije. Kod Mudrosti se također javljaju emocije i to prvenstveno žalost zbog ploda. Eoni mole Oca da nešto poduzme i da Mudrost obuzda te da se pobrine za tu amorfnu tvar koja je iz Mudrosti nastala. Sličan izvještaj smo imali prilike vidjeti u AH I, 2, 3. Tamo Mudrost osjeća tugu, te je istovremeno jedini Eon kojeg hvata strah za vlastito potomstvo, za razliku od ovog Hipolitova izvještaja gdje su u strahu za potomstvo svi Eoni Plerome. Važno je napomenuti kako je u Irenejevoj verziji, plod Mudrost zapravo misao koja dobiva svoju personifikaciju, a kasnije i materiju.⁴²⁴ Sljedeća bitna razlika je da u tom Irenejevu odlomku Mudrost sama pokušava na određeni način ispraviti stanje i sama se obraća Ocu za pomoć. Nakon vlastite molbe Ocu, toj molbi se priključuju i drugi Eoni, prvenstveno Um. Ref. VI, 31, 2 je zanimljiv u usporedbi s Irenejevim izvještajem koji smo imali prilike ranije vidjeti. Kod Ireneja je Otac taj koji je više zauzet za poredak u Eonima, odnosno poredak i red u Pleromi, no također djeluje preko Monogenesa, odnosno Uma. Tamo je još više naznačena ta muška komponenta djelovanja koja je savršena, naspram tek djelomičnog djelovanja ženskog principa. Stead promatrajući posljedice djelovanja Mudrost vidi tragove Barbeloškog mita kod Hipolitove verzije te Orfitskoga kod Irenejeve verzije.⁴²⁵ Goehring u djelovanju Mudrosti vidi četiri ključna elementa ili koraka koji se kasnije pojavljuju i u *Hipostazi Arhona*. To su: 1. želja Mudrosti da kopira Očevu mogućnost samo-stvaranja; 2. to djelovanje nužno dovodi do (kozmičkog) abortusa; 3. žalost koja se nalazi u Mudrosti i 4. izbacivanje abortusa iz Plerome.⁴²⁶

Ref. VI, 31, 2 završava izjavom da se Otac na određeni način naredio ili barem potaknuo da se emaniraju dva nova para Eona koji bi riješili situaciju s Mudročću i donijeli poredak u

⁴²³Grč. μετοχεύς

⁴²⁴Stead, *Valentinian Myth of Sophia*, str. 78

⁴²⁵Usp, *Ibid*. Hipolitova verzija bi tako sadržavala Ialdabaotha koji je nastao bez oca od Mudrosti, a Orfitska (Irenejeva) verzija bi imala drugi ženski princip koji u sebi ima elemente vječna Mudrosti odnosno savršene Sofije.

⁴²⁶Goehring, *Ibid*, str. 18.

Pleromu. To su Krist i Duh Sveti. Njihov opis se nastavlja i u sljedećim redcima izvještaja te Hipolit spominje kako se s njima broj Eona u Pleromi penje na trideset.⁴²⁷ Oni se pribrajaju originalnim Eonima, a neki tumače da su pridruženi i prvoj šestorki emanacija pa je time uspostavljen Ogdoad koji je nedostajao.⁴²⁸ spadaju u tu prvu Pleromu i po svojoj su naravi savršeni. Krist i Duh Sveti u Hipolitovu izvještaju su ti koji vraćaju poredak i red u Pleromu, u smislu nekog ispravljanja i korekcije, dok je u Irenejevu izvještaju tu funkciju obavljao Horos. Horos je tamo i odvojio plod Mudrosti iz Plerome, dok to ovdje čini Krist (Ref. VI, 31, 4.) jer su svi Eoni pogođeni djelovanjem Mudrosti. Kod Irenejeva izvještaja u AH I, 2, 2. čitamo da je Mudrost djelovala iz strasti kako bi upoznala Oca, no da je tu strast obuzdao Horos, odnosno granica. Stead navodi da se radi o preklapanju izvještaja koji se u znanstvenim krugovima obilježavaju verzijom A (Irenejevom) i verzijom B (Hipolitovom) te da nije moguće u potpunosti razdvojiti te dvije verzije, odnosno da je moguće kako su obojici bile poznate obje verzije mita.⁴²⁹

Ref. VI, 31, 5 se bitno ne razlikuje od Irenejeva izvještaja. U oba je Otac taj koji stvara Horos ili Limit ili granicu kojom obuhvaća Eone unutar Plerome. Ipak, kod Hipolita je jasno izrečeno da se radi o još jednom Eonu, dok kod Ireneja nije do kraja sigurno, radi li se o eonu ili jednostavnijem stvorenju. Upravo je taj dio najzanimljiviji, jer za razliku od Irenejeva izvješća gdje Otac stvara Horos uz pomoć Monogenesa; ovdje kao da to čini sam iako je u Ref. VI, 31, 2 bilo naznačeno da Otac sam ne emanira te je upravo tu ulogu prepustio Umu. Zadnji odlomak nam donosi imena Horosa, koja su vrlo slična Irenejevu nazivlju.

3.5 Događaji izvan Plerome

a. Mudrost izvan Plerome - Refutatio omnium haeresium VI, 31, 7 – 8

7. Izvan Granice (ili Križa ili Sudionika) nalazi se ono⁴³⁰ što nazivaju "Ogdoad", koje je Mudrost izvan Plerome. Ona je ta koju je Krist, emaniran od Uma i Istine, oblikovao i dovršio kao savršeni Eon, ni po čemu inferiorniju od ostatka Eona unutar Plerome.

⁴²⁷Broj od trideset se smatra savršenim brojem, no također je često vezan uz prisposobu o radnicima u vinogradu. Usp. Stead, str. 79 - 80

⁴²⁸Usp. *Ibid*, str 79. Stead na ovome mjestu spominje pridruživanje Krista i Duha Svetoga prvotnom rangu Eona u Pleromi, no spominje AH I, 2, 6 kao svoj dokaz navodeći dalje da time oni tvore Ogdoad od originalnih šest emanacija. Po svojoj prilici se radi o brzini misli i nedorečenosti.

⁴²⁹Usp. *Ibid*.

⁴³⁰Talijanski prijevod ističe ženski rod. ...*si trova quella che da loro viene chiamata*... Usp. Ippolito, Ref. str. 340.

8. Tako je formirana Mudrost, koja je bila izvan [Plerome]. Ipak, nije bilo moguće da Krist i Duh Sveti, kao emanacije Uma i Istine, ostanu izvan Plerome. Tako se Krist, zajedno s Duhom Svetim, uzdigao natrag do Uma i Istine unutar Granice, kako bi s ostalim Eonima slavili Oca.

Čini se kako se na ovome mjestu isprepliću izvještaji Ireneja i Hipolita koji govore o ulozi Krista i Duha Svetoga. U AH I, 2, 6 imali smo prilike vidjeti kako Krist i Duh Sveti uče Eone unutar Plerome da budu savršeni. U Hipolitovom izvještaju, Eoni unutar Plerome već imaju to savršenstvo zbog relacija prema svojim partnerima. Krist koji je poslan od Uma i Istine razdjeljuje masu ili nepoželjnu tvar koja je nastala od želje Mudosti da nasljeđuje Oca u stvaranju te ju izbacuje izvan Plerome u *Ref. 31, 4*. Tvar je tamo opisana i kao nedovršena, jer joj nedostaje forma koju može dati samo muški princip. Krist u *Ref. 31, 7* daje formu i dovršetak toj stvari. Čak i više – pomaže tom Eonu koji se nalazi izvan Plerome u savršenstvu. Hipolit spominje da taj Eon nazivaju Ogdoad,⁴³¹ te mu je dodijeljeno i ime Mudrost. Prije smo imali prilike razmišljati o sedam ili šest prvih emanacija koje se nalaze unutar Plerome i koje potječu od Oca. Svoj konačni oblik osmorke (Ogdoada) dobivaju tek s emanacijom Krista i Duha Svetoga. Zanimljivo je da Hipolit spominje Ogdoad izvan Plerome te da ga nema potrebu tumačiti, već se tekst usmjerava na Mudrost. Kod Mudrosti pak, nalazimo teoriju o dvije mudrosti.⁴³² Onoj koja se nalazi izvan Plerome i onoj koja je unutar. Kod Ireneja se ne radi jasno o dvije mudrosti, već samo o klicama mudrosti koje se naziva Achamoth.⁴³³ Odnosno, Mudrost se vraća u Pleromu, dok van Plerome ostaju samo emocije koje su nekoć pripadale Mudrosti, a nije im mjesto u Pleromi i od njih nastaje već spomenuta Achamoth. Na tom mjestu (AH I, 4, 1.) također je Krist taj koji daje formu tim emocijama. Nakon što je dao formu, vraća se u Pleromu, kao i u ovom Hipolitovu izvještaju. O Kristovu povratku u Pleromu smo imali prilike čitati i kod Ireneja AH I, 11, 1 u kojem smo vidjeli mogućnost da je Kristova majka zapravo Sofija koja se nalazi van plerome ili barem unutar jednog od Limita koji su postavljeni od Oca.

⁴³¹Spomen drugog Ogdoagda, izvan Plerome, nalazimo i kod Ireneja u AH I, 3, 4. Ogdoad se tamo spominje samo usputno, bez daljnjeg Irenejeva tumačenja. Cijelo treće poglavlje prve knjige nije obrađeno u ovoj radnji jer se odnosi na tekstove i zgrade iz Svetoga pisma za koje Irenej tvrdi da se njima koriste heretici kako bi dokazali ispravnost svojih učenja.

⁴³²Takva teorija se temelji na udaljenosti od samog božanskog izvora, odnosno nekog centra koje je počelo svega. Stvoreni Eoni, kako se granaju i emaniraju u određenoj mjeri gube udio u božanstvu čim su dalje u redu emanacija. Samim time, Mudrost koja je emanirana kao posljednji Eon bi u određenom smislu već sama u sebi bila krnji Eon. Drugim riječima, ne bi u sebi imala savršenstvo božanstva poput Uma i Istine koji su prve emanacije. Postojanje druge Mudrosti koja se nalazi izvan Plerome, bi trebala služiti za povezivanje božanskih elemenata, odnosno same Plerome sa svime što se nalazi izvan Plerome. Usp. Sfameni, Gasparro G. *Gnostica et hermetica: saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1982., str. 83.

⁴³³Usp. AH I, 4, 1.

b. Refutatio omnium haeresium VI, 32, 1 – 4.

1. Sada, kada je postojao jedinstveni mir i harmonija među svim Eonima unutar Plerome, odlučili su ne samo slaviti dubinu [Bythos] kao parovi, već ga proslaviti s darom plodova primjerenih Ocu. Svih se trideset Eona odlučio emanirati jedan Eon, zajednički plod Plerome, koji bi mogao biti simbol njihove ujedinjenosti, jedinstva misli i mira. 2. Svi su Eoni emanirali njega za Oca. On je taj koga [Valentinovci] nazivaju "zajedničkim plodom Plerome". To su događaji u Pleromi kada je zajednički plod Plerome, Isus (kako ga zovu), emaniran kao „uzvišeni Veliki svećenik“. Mudrost je izvan Plerome, tražeći Krista, koji ju je oblikovao, i Duha Svetoga, stajala preplašena od užasa, jer je umirala odvojena od onoga koji ju je oblikovao i pružio joj stabilnost. 3. Bila je ražalošćena i pogođena osjećajem duboke zbunjenosti, razmišljajući u sebi, "Tko me to oblikovao?" "Što je Sveti duh?" "Gdje je otišao?" "Tko ih je spriječio da dođu k meni?" "Tko mi je zamjerio lijepi i blagoslovljeni pogled na njega?" Zaokupljena tim divljim osjećajima, okrenula se i preklinjala i molila onoga koji ju je ostavio. 4. Kad je preklinjala, Krist iz Plerome joj se smilovao, kao i svi drugi Eoni. Poslali su izvan Plerome zajednički plod Plerome kao supruga Mudrosti vani i kao ispravitelja divljih osjećaja koje je osjećala kad je usrdno tražila Krista.

Krist je zadužen za mir u Pleromi. Kao i kod Irenejeva izvještaja, Krist je taj koji vraća poredak zajedno sa Duhom Svetim (AH I, 2, 5.). Nakon vraćanja mira, Eoni imaju potrebu za stvaranjem, odnosno u određenoj mjeri imaju potrebu nasljedovati ili imitirati Oca, kao što je činila i Sofija u svojoj želji. No, ovoga puta Eoni djeluju u zajedništvu svojih parova i emaniraju zajednički plod koji je savršen. Emaniraju zajednički plod Plerome, kojeg nazivaju Isus. Na ovome mjestu Hipolit ga naziva titulom Velikog svećenika. Zanimljivo je da Hipolit u opisu radi distinkciju u imenima između Dubine (Bythosa) i Oca. Postoji mogućnost da se radi o krivoj interpretaciji autora teksta.⁴³⁴ Odnosno da sam Hipolit, zajedno s Irenejem ne razumije u potpunosti Valentinovski sustav. Nažalost, nemoguće je rekonstruirati cjeloviti nauk oko Isusa i njegova mjesta u Valentinovskoj teologiji. Pojedini znanstvenici, poput Steada u svom članku *The Valentinia Myth of Sophia* zastupa stajalište da se možda radi o tome da je Krist taj koji je

⁴³⁴Grčki tekst je na ovome mjestu razlomljen ... τὸν υ<θ>όν, δοξάσαι <δὲ> καὶ διὰ προσφορᾶς καρπῶν πρεπόντων τῷ Πατρὶ. Stariji prijevod na engleski taj dio prevodi sa Sinom u usporedbi s AH I, 1, 1. Usp. Hipp. Ref, str. 421, bilješka 144.; Talijanski prijevod spominje Sina i Oca. Usp. Ippolito, Ref., str. 341.

stvarni partner Sofije u Pleromi. Onaj koji je uistinu Željjen (Theletus) koji bi se kao ime možda mogao primijeniti i na Isusa.⁴³⁵

Ostaju samo spekulacije koje zavise od pojedinca koji se s tekstem susreće. Upravo u toj spekulaciji, možemo primijetiti da su na ovome mjestu Sofiji, koja se nalazi izvan Plerome dodijeljene emocije (Ref. VI, 3) koje se kod Irenejeva izvještaja pripisuju Sofiji koja se vratila u Pleromu (AH I, 2, .), a koje međutim također ostaju izvan Plerome. Također, Sofija si postavlja apofatička pitanja o naravi Duha Svetoga. U spekulativnom duhu mogli bismo ta pitanja pripisati više Hipolitu, nego samoj Sofiji ili Valentinovsku učenju. U određenoj mjeri, ona su reinterpretacija ljudskih fundamentalnih pitanja, na koja gnostici često tvrde da imaju odgovore.⁴³⁶ Zadnji odlomak svjedoči o milosrđu Krista, koji se na ovome mjestu poput Oca iz prijašnjih redaka smilovao na patnju i prošnju te šalje drugoj Sofiji u pomoć savršen plod Plerome – Isusa. Druga Sofija, koja se nalazila izvan Plerome, iako je bila usavršena od Krista, još uvijek je bila bez svog partnera da bi postigla ravnotežu Eona unutar Plerome. Tek s partnerom u savršenoj vezi možemo govoriti o sličnostima između događaja, unutar i izvan Plerome.

c. Refutatio omnium haeresium VI, 5. - 6

5. Tako je plod Plerome, stigavši izvan Plerome, zatekao Mudost s četiri iskonske negativne emocije - strahom, tugom, zbunjenošću i čežnjom. Želio je ispraviti njezine negativne emocije. No, dok ih je ispravljao, vidio je da ne bi bilo dobro da ih uništi, jer su vječni i svojstveni Mudrosti - ali u isto vrijeme nije bilo dobro da Mudrost prevladaju takve emocije (naime strah, tuga, zbunjenost i čežnja)⁴³⁷. 6. Stoga je on – budući da je bio tako velik Eon i potomak cjelokupne Plerome - natjerao njezine negativne emocije da se od nje odvoje i učinio ih temeljnim supstancama. Strah je učinio živom tvari [psihičkom], žalost materijalnom supstancom i zbunjenost supstancom demona. Napokon, natjerao ju je da

⁴³⁵Usp. Stead, str. 86.

⁴³⁶pravi gnostici su oni koji se sjećaju “tko smo bili i što smo postali, gdje smo bili i što smo bačeni, k čemu stremimo i od čega smo otkupljeni, što je rođenje i što reinkarnacija Usp.” Klement Aleksandrijski, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2; citirano prema K. von STUCKRAD (ur.) *The Brill Dictionary of Religion*, str. 792.

⁴³⁷Zbog duha jezika, prijevod je na ovome mjestu slobodniji. Grč. original: γενόμενος οὖν ἔξω τοῦ πληρώματος Καρπὸς καὶ εὐρών αὐτὴν ἐν πάθει τοῖς πρώτοις τέτρασι—[καὶ] φόβῳ καὶ λύπῃ καὶ ἀπορίᾳ καὶ δεήσει—, διορθώσατο τὰ πάθη αὐτῆς, διορθούμενος δὲ ἔώρα ὅτι ἀπολέσθαι αὐτὰ, αἰώνια (ὄ)ντα καὶ τῆς Σοφίας ἴδια, οὐ καλόν, οὐδ’ ἐν πάθεισιν εἶνα(ι) τὴν Σοφίαν τοιοῦτοις—ἐν φόβῳ καὶ λύπῃ ἀπορία ἰκετεία.

čezne za povratkom – njezina molba, preklinjanje, okretanje natrag i promjenu srca - snagom oživljene supstance koja se naziva „desna ruka“.

Kao što je Krist ispravljao, odnosno izvan Plerome izbacio neformiranu tvar, tako na ovome mjestu Isus čini slično u susretu sa Sofijom koja se nalazi izvan Plerome. Pri susretu s njom, primjećuje da se u njoj nalaze negativne emocije, koje narušavaju poredak, savršeni plod Plerome te emocije od nje odjeljuje. Zanimljivo je da se javlja potreba rješavanja emocija u prostoru koji se nalazi izvan Plerome. Najme, ovakav čin nas više može podsjetiti na događaja koja Krist, odnosno Horos preko Monogenesa čini u Irenejevu izvještaju, gdje su pozvani i stvoreni među inim, upravo da odvoje emocije od Sofije kako bi de ona mogla vratiti u Pleromu i nastaniti tamo odakle je otišla i gdje joj je zapravo mjesto.⁴³⁸ Kompleksnost, no ujedno i konfuznost sustava u izvještajima Hipolita i Ireneja na ovome mjestu ima svoj zenit. Međutim, u toj svojoj različitosti, kao da se nadopunjuju. Irenej nam u Ptolomejevoj verziji mita ne spominje demone, no spominje materijalni svijet i nastanak materije od zbrke strasti koja je nastala upravo zbog emocije koje je Isus iz Hipolitova izvještaja pokrenuo.⁴³⁹ Na samome kraju odlomka, također nalazimo još jednu zanimljivost koja nas ponovno vraća na „izvornost“ Valentinova sustava koju smo čitali kod Ireneja AH I, 11, 1. Hipolit govori o demonima i desnoj ruci, koja je pila prisutna u spomenutom Irenejevu odlomku i koja bi svoje dublje korijene mogla imati u starijim gnostičkim sustavima.

d. Refutatio omnium haeresium VI, 7. – 9.

7. Demijurg je proizveden iz straha. To je, kaže [Valentin], ono što nalazimo u Pismu: „Početak Mudrosti je Gospodinov strah.“ Upravo je to početak divljih osjećaja Mudrosti. Bojala se, pa se ražalostila, pa zbunila i tako požurila preklinjati i zagovarati. Kaže da je živa supstanca vatrena.⁴⁴⁰ Zovu je "Mjesto" i "Hebdomad" i "Iskon dana". Koje god naslove za Boga pismo koristi svojstveni su onom živom, za koga [Valentin] kaže da je stvoritelj svijeta. 8. Tvrdi, osim toga, da ga Mojsije naziva vatrenim: "Gospodin Bog vaš vatra je koja gori i proždire" (ovo je njegovo proizvoljno tumačenje odlomka)⁴⁴¹. Moć vatre je dvostruka,

⁴³⁸Usp. AH I, 2, 4.

⁴³⁹Usp. AH I, 4, 1. -2. s Ref. VI, 6.

⁴⁴⁰Grč. πυρώδης - poput vatre, vatrene prirode

⁴⁴¹Hipolit na ovome mjestu pokazuje kako izokreću tekstove u svoju korist. Po svoj se radi o spajanju Pnz 4, 24 (Jer, tvoj je BOG ljubomoran Bog i zato je kao vatra koja proždire sve oko sebe.) s Izl. 24, 17 (Izraelcima je Božja slava na vrhu planine izgledala kao vatra koja plamti.)

kaže on. To je vatra koja proždire sve, a ne može se ugasiti. U tom pogledu, dakle, duša je smrtna, neka vrsta posrednika, budući da je Hebdomas i ostatak. 9. Nalazi se ispod Ogdoade, gdje prebiva Mudrost koja je stvorena i zajednički plod punine; ali ipak iznad materije, koju je stvorila⁴⁴². Ukoliko se asimilira s gornjim stvarima, Ogdoadom, postaje besmrtna i ulazi u Ogdoadu, koja je, kaže [Valentin], "nebeski Jeruzalem". Ali ako se asimilira s materijom (tj. s materijalnim naklonostima), bit će podložna korupciji i uništena.

Emocije su razlog za nastanak Demijurga i obrnuto. U određenoj mjeri ponavlja se izvještaj koji smo već imali prilike vidjeti kod Ireneja. Opis događaja ili emocija koje susreću Sofiju koja se nalazi izvan Plerome u potpunosti se slaže s AH I, 4, 2 koji opisuje nastanak materijalne supstancije. Ukoliko uzmemo pretpostavku da su Irenej i Hipolit bili upoznati s obje verzije mita, nameće se pitanje zašto je Hipolitov izvještaj na ovome mjestu sličniji onome što Irenej naziva Valentinovim izvještajem (AH I, 11, 1) nego li Ptolomejevom (AH I, 4, 2.). No, kao što smo i prije imali prilike vidjeti, izvještaji u ovom dijelu kao da se nadopunjuju. Razlika je zasigurno u terminologiji kojom se služe da bi opisali Demijurga i njegovu prirodu. Demijurg u određenoj mjeri postaje temeljem za emocije koje se nalaze u Sofiji. Nastanak Demijurga na ovome mjestu je nejasan, no odgovor bi se mogao nalaziti upravo u čitanju AH I, 11, 1 gdje majka rađa Demijurga u žalost nakon što ju je Krist napustio i otišao u Pleromu. Čini se da Hipolit Demijurgovu nesavršenost označava i s Hebdomasom, imenom koje smo također imali prilike vidjeti kod Ireneja u AH I, 5, 2.

Na ovome mjestu susrećemo se također s razlikom materije i duhovne stvarnosti. Iako pomalo implicitno, materija i sve materijalno se pripisuje demijurgu. Istovremeno, on ima vatrenu supstancu u sebi. Duša je opisana kao smrtna jer je u mogućnosti prikloniti se materiji ili vatrenoj supstanci odnosno postoji mogućnost da se prikloni Ogdoadi. Još preciznije. Sama vatrena narav je dvostruka i u sebi nudi tu mogućnost podjele odnosno odabira. Duša je time smrtna jer prema ovom opisu nema izbora u koju će se stranu priključiti. Iz samog teksta nije do kraja jasno da li postoji neka slobodna odluka duše ili se to priklanjanje događa u nekom drugom trenutku. Zauvijek ostaje ispod Ogdoade, odnosno po svoj prilici, ispod druge Sofije i njezina partnera, savršenog ploda Plerome – Isusa, no iznad demijurga i materije. Duša kao da je nazvana Hebdomas, a samim time i određeni nusprodukt Demijurga, koji je ipak iznad.

⁴⁴²Grčki tekst: 9. ἔστι γὰρ ἑβδομάς καὶ κατάπανσις· ὑποκάτω γὰρ ἐστὶ τῆς Ὀγδοάδος, ὅπου ἐστὶν ἡ Σοφία ἢ μεμορφωμένη καὶ ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος Καρπός, ὑπεράνω δὲ τῆς ὕλης, ἡ<ς> ἐστὶ δημιουργός. Engleski prijevod na ovome mjestu donosi prijevod da se radi o materiji kojom Demijurg vlada. Litwa, *Ref*, 423 – 425. Talijanski prijevod je malo jasniji i spominje da se Sofija i Isus nalaze iznad materije u kojoj se nalazi Demijurg.

Moguće da se ponovno radi o sintezi više mitova i tradicija u tumačenju nastanka duše koje Hipolit nije do kraja razumio. Ukoliko pretpostavimo da je duša iznad Demijurga, a ipak je neki njegov produkt onda trebamo zaći u starije verzije gnostičkih mitova, posebice Setijanskih u kojima fuša u sebi ima klicu demijurgove majke, te je samim time viša od demijurga iapo od njega proistječe.

Nebeski Jeruzalem koji je na ovome mjestu spomenut po svoj prilici označava život u Sofiji koja se nalazi izvan Plerome i Isus koji je prikazan kao njezin partner. Iz toga je vidljivo da duša nikada neće moći spoznati stvarnu narav i prirodu Boga oca ili Bythosa. U određenoj mjeri, Bog otac za dušu je zapravo Isus.

e. Refutatio omnium haeresium VI, 33, 1.

1. Kao što je Demijurg, slika oca, prva i najveća moć animirane tvari, tako je i đavao postao prva i najveća sila materijalne tvari. On je „vladar ovoga svijeta“, načinjen od demonske tvari –proizvedene iz zbunjenosti. On je Beelzebul.

Mudrost iznad ima svoju sferu aktivnosti koja se proteže od Ogdoada do Hebdomada. To je zato što, kako kažu, demijurg ne zna ništa. Prema njihovom mišljenju, on je bezuman i glup, ne znajući što izvodi ili proizvodi. Kroz njega koji je i sam neupućen u ono što radi, Mudrost djeluje i ima kontrolu nad svim stvarima. Iako je ona ta koja obavlja djelo, on pretpostavlja da on sam stvara strukturu svijeta od sebe. Na temelju toga počeo je tvrditi: "Ja sam Bog, a osim mene nema drugoga!"

Hipolitov izvještaj na ovome mjestu počinje biti poprilično kompliciran i nejasan. Problem se nalazi i u samome tekstu i njihovim prijevodima.⁴⁴³ Ne možemo sa sigurnošću reći o kakvoj se slici Demijurga radi i na kojeg Oca se odnosi ova slika. Moguće je da se radi o slici Isusa i da je na njegovu sliku demijurg stvoren. Takav zaključak ne možemo donijeti iz samog ovog

⁴⁴³Grč. tekst iz novijeg engleskog izdanja: 1. Ὡσπερ οὖν τῆς ψυχικῆς οὐσίας ἡ πρώτη καὶ μεγίστη δύναμις γέγονεν <ὁ δημιουργός, ἢ εἰκὼν <τοῦ Πατρὸς, οὕτως τῆς ὑλικῆς οὐσίας ὁ> διάβολος, «ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου», τῆς δὲ τῶν δαιμόνων οὐσίας—ἥτις ἐστὶν ἐκ τῆς ἀπορίας—ὁ Βεελζεβούλ. ἡ Σοφία ἄνωθεν ἀπὸ τῆς Ὀγδοάδος ἐνεργούσα ἕως τῆς Ἑβδομάδος. οὐδὲν οἶδεν, λέγουσιν, ὁ δημιουργὸς ὅλως, ἀλλ' ἐστὶν ἄνους καὶ μωρὸς κατ' αὐτούς, καὶ τί πράσσει ἢ ἐργάζεται οὐκ οἶδεν. ἀγνοοῦντι δὲ αὐτῷ ὅ τι διὰ ποιῆι, ἡ Σοφία ἐνήργησε πάντα καὶ ἐνίσχυσε, καὶ ἐκείνης ἐνεργούσης αὐτὸς ὤξετο ἀφ' ἑαυτοῦ ποιῆν τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου. ὅθεν ἠρξάτο λέγειν· «ἐγὼ ὁ θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἐστίν». Problem se nalazi u samom prvom retku teksta kojem Markovich dodaje ὁ δημιουργός [“demijurg”], ἢ ... τοῦ Πατρὸς [“od oca ili čak Očev”], οὕτως τῆς ὑλικῆς οὐσίας ὁ [“tako isto i (đavao) ... od materijalne supstance”].

teksta, već samo u usporedbi s Irenejevim izvještajima o oba sistema. Onom kojeg pripisuje samom Valentinu, kao i Ptolomejevu.

Zanimljiva je također i slika Mudrost koja svime upravlja. Prema tekstu bi bilo da se radi o Sofiji koja se nalazi u Pleromi, a ne o Sopjiji koja je Ogdoad zajedno s Isusom. Dokaz za to nam je i rečenica da se ona, odnosno njezimo djelovanje proteže od Ogdoada do Hebdomasa, što bi uljučivalo par Sopiye i Isusa, kao i demijurga ili čak i dušu. Hebdomas je, kao što smo vidjeli, ime koje je pripisano i jednom i drugom. O Demijurgovoj sljepoći ili ignoranciji kao Boga imali smo prilike vidjeti i u raznim drugim izvješćima, mitovima i opisima pa se nećemo na tome zadržavati. Treba primijetiti ipak, da je demijurg ovdje samo posrednik, a da je Sofija zapravo ta koja sve radi. Zbog tog drugog dijela odlomka nameće se pitanje o kojoj se zapravo Sofiji radi. Malo je vjerojatno, prateći cijeli izvještaj, da Sofija koja je u miru i koja je našla svoj konačni mir u Pleromi i dalje ima interese o stvarima koje se nalaze izvan Plerome. Vidjeli smo da je vanjski kozmos i njegova protologija više vezana uz Sofiju koja se nalazi izvan Plerome te je okružena svim emocijama iz kojih sve nastaje.

f. Refutatio omnium haeresium VI, 34, 1.

1. Ovo je Valentinova Tetrada: "izvor koji ima korijene prirode koja uvijek teče"! To je Mudrost, od koje sada postoji sve animirano i materijalno stvaranje. Mudrost se naziva i "duhom", Demijurg se naziva i "dušom", đavao se naziva "vladarom ovog svijeta", a Beelzebul se naziva "vladarom demona". To je ono što izjavljuju!

Slijedeći svoje uvjerenje da je Valentinov sustav proizašao iz Pitagorine škole, svoju prezentaciju sustava vezanu uz protologiju završava upravo izjavom da se radi o Tetradi odnosno Tetraktysu. Ujedno primjećujemo i podjelu elemenata, odnosno trostruku raspodjelu kozmosa na duh, dušu i materijalni svijet koji se kasnije može primjenjivati i na ljude. Kod Ireneja smo to imali prilike detaljnije vidjeti u AH I, 5, 6. Hipolit dalje u Ref VI, 34, 2 nastavlja niz u kojem elemente stvara Demijurg, prvenstveno dušu i tijela u koje duše stavlja. Sam tekst ovdje nije preveden ni uvršten, jer ne donosi ništa novo vezano uz temu rada. Teme koje se pojavljuju u nastavku Hipolitova izvještaja više su usmjereni na bračnu ćeliju ili komoru o kojoj je bilo spomena, no koja je više vezana uz Valentinijansku sakramentologiju. Također, sve je više uporabe svetoga pisma kako bi pokazali ispravnost i utemeljenost svoga nauka.

g. Zaključak

Mnogi crkveni pisci nakon Ireneja ne donose velike novosti vezano uz opis heretičkih sustava i pojedinih škola misli. Hipolit je u tom pogledu drugačiji. Kroz ovu prezentaciju teksta imali smo prilike vidjeti da su kod njega veći naglasci na drugačijim aspektima mita. Polazeći od Pitagorejske škole, Hipolit nastoji prikazati sve podjele i brojeve unutar i izvan Plerome, upravo kroz pitagorejske kategorije i brojeve. Već smo kod Ireneja imali prilike vidjeti da su Valentinijanci uvelike koristili brojeve, no i sveto pismo kako bi iznjeli svoje nauke.

Najveća razlika između Hipolitova i Irenejeva izvještaja je zasigurno u namjeri Sofije kao najmlađeg Eona te u izvoru njezina djelovanja. Razlika je također i u samom prikazu Plerome, kao i u prikazu funkcije horosa odnosno Limita. Zanimljiva je primjedba da u Irenejevu izvještaju Horos ima dvostruku funkciju, odnosno da je za one koje su unutar Plerome onaj koji je sigurnost i ograditelj, dok je za one van Plerome, Križ. No, u tom izvještaju on nije jedan od Eona, već je samo stvorenje. Kod Hipolita pak, Horos je Eon i to onaj koji je stvoren od Oca koji se čak možda nalazi i izvan same Plerome ili je možda njom okružen. Za razliku od Irenejeva izvještaja, Horos ovdje ima samo tri imena i ne spominje oblik (heksagona). Također, imali smo prilike na više mjesta vidjeti, kod Hipolita ne možemo govoriti o Ogdoadu unutar Plerome, već samo o Hebdomasu. O nekom potencijalno Ogdoadu mogli bismo govoriti ukoliko bismo Ocu pridružili Horos i smjestili ih oboje unutar Horosa. Samo na taj način bismo mogli doći do Ogdoada unutar Plerome. U suprotnome, o Ogdoadu možemo govoriti samo pod vidikom Sofije koja se nalazi izvan Plerome, a čiji je partner ili syzgia Isus, koje je pak savršeni plod Plerome.⁴⁴⁴ Upravo taj par Hipolit predstavlja kao Valentinov Ogdoad. Zanimljivo bi bilo provesti još detaljnije istraživanje o samim imenima i nazivlju koje Hipolit koristi pri oslovljavanju Sofije koja se nalazi izvan Plerome da bi se došlo do odgovora na ovo pitanje. Na sličan način, izričit naziv Hebdomas je korišten za Demijurga i izgleda da je korišten kako bi izrazio nedostatak.⁴⁴⁵

Još jedna bitna razlika je broj emocija s kojima se Sofija izvan Plerome bori. U Hipolitovu izvještaju susrećemo četiri emocije naspram tri koje smo imali prilike vidjeti kod Ireneja.⁴⁴⁶ Isus koji je zajednički plod Plerome, svaku od tih emocija ispravlja. Svaka od time emocija dobiva svog vladara ili gospodara. Najviše je, kao što smo vidjeli Sofija, koja je

⁴⁴⁴Hipolit Sofiju izvan Plerome kao Ogdoad oslovljava u: Ref. VI, 31, 7; VI, 32, 9; VI, 33, 1; VI, 34, 8; VI, 35, 4 i VI, 36, 1.

⁴⁴⁵Hebdomas kao naziv za Demijurga se koristi u: Ref. VI, 32, 7; VI, 36, 1 i VI, 33, 1

⁴⁴⁶Ref. VI, 32, 5; AH I, 5, 4.

zadužena za duh. Ta podjela na četiri emocije, a kasnije i vladara koju susrećemo u Hipolitovu izvještaju je u kontrastu s Irenejevim opisom Valentinovskog sustava, u kojem nalazimo tendenciju da se niže sfere izvan Plerome podijele u skupine od tri i na taj način objasne različite grupe ljudi.

3.6 Zaključak

Sustavi koji su predstavljeni od ovih autora odnose se prvenstveno na Valentinovu Pleromu, protologiju i kozmologiju. Kod Ireneja, kao i kod Hipolita nalazimo još i druge pojedince kao i njihove sustave koji svoju inspiraciju ili korijene imaju u tim protologijama.⁴⁴⁷ Na početku poglavlja spomenuli smo još neke od Crkvenih autora koji na ovome mjestu nisu predstavljeni. Jedan od razloga je i taj da se oni više bave ostalim segmentima Valentinovska nauka, kao što je sakramentologija, moralnost ili eshatologija. Jedan od autora koji na ovome mjestu nije obrađen je Epifanije Salaminski sa svojim *Panarion*. Epifanije je često u hereziološkim krugovima spominjan zajedno s Irenejem i Hipolitom, no u ovom slučaju kod Epifanija ne nalazimo dovoljno materijala konkretno vezanog uz našu temu da mu posvetimo cijelo poglavlje, ipak, postoji nekoliko crtica koje je važno spomenuti. U svom izvještaju o Valentinu Epifanije koristi tekst Ireneja iz AH.⁴⁴⁸ Donosi također i opis Ptolomejeva nauka.⁴⁴⁹ Epifanije je u patrološkim i patrističkim krugovima bio od iznimne važnosti u rekonstrukciji grčkog teksta prve knjige AH, posebice samog početka knjige koji je od Epifanija transkribiran. Također, Epifanije u svojem izvještaju o gnosticima ili herezama izbjegava korištenje Hipolitova teksta jer je uvjeren da se radi o Origenovu djelu.⁴⁵⁰

Za ovaj rad treba spomenuti da Epifanije Valentinov nauk uspoređuje s Hesiodom i njegovom Teogonijom.⁴⁵¹ Samim time, govori da Valentin Eone smatra bogovima koji se razlikuju prema spolu, te su u parovima (sizgijama).⁴⁵² U *Panarion* 31, 2, 9 čitamo da su imena parova, odnosno Eona: „*Ampsiou, Auraan, Boukoua, Thardouou, Ouboukoua, Thardeddein, Merexa, Atar, Barba, Oudouak, Esten, Ouananin, Lamertarde, Athames, Soumin, Allora,*

⁴⁴⁷Vidjeli smo da kod Ireneja postoje opisi sustava koji su spomenuti samo imenom ili nalazimo kratki opis fragmenata sustava, koji na žalost nisu dovoljni da se vidi cijeli sustav. (AH, I, 11, 1; 11, 2; 11, 3; 11, 5; 12, 1; 12, 3).

⁴⁴⁸*Panarion* 31, 9, 1 – 32, 9 je prijepis, odnosno transkripcija AH uvod – I, 11, 1.

⁴⁴⁹Epifanije razdvaja Ptolomejev nauk, odnosno Ptolomeja kao učitelja i njegove sljedbenike od Valentinove škole. Epifanije prvo daje svoj opis škole, kojeg temelji u tumačenju *Pismo Flori*. Usp. Epifanije, *Panarion*, 33, 3,1 – 7, 10.

⁴⁵⁰Origen je u Epifanijevo doba već osuđen zbog svog nauka. Epifanije živi u IV. stoljeću (315. – 403.)

⁴⁵¹Epifanije, *Pan.* 31, 2, 4 – 5.

⁴⁵²*Ibid*, 31, 2, 7.

Koubiatha, Danadaria, Dammo, Oren, Lanaphek, Oudinphek, Emphiboche, Barra, Assiou, Ache, Belim, Dexiarche, Masemon.“ Ova imena ne susrećemo ni u kojem drugom hereziološkom izvještaju i ne možemo sa sigurnošću reći odakle dolaze.⁴⁵³ Epifanije ih ponovno nabraja na kraju teksta za kojeg obilježava kao transkripciju iz njihova nauka. Radi se o poglavljima 31, 5 – 6.⁴⁵⁴ Zanimljivo je primijetiti da prema toj listi nabrojeno samo 29 umjesto 30 Eona, iako u prijevodu ovih imena u sljedećem odlomku teksta nalazimo svih 30 imena Eona. Teško je s preciznošću odrediti koji je koji Eon te nedostaje li on ili se ponavlja.⁴⁵⁵ Samu odrednicu Eona tim više onemogućuje sljedeći redak Epifanijeva *Panairona* u kojem on nabraja imena Eona u prijevodu. Isprva se čini da je to još jedna od lista s kojima smo se susreli već prije, no Sofija ili mudrost u toj listi nije posljednja. Mudrost se nalazi u „sredini“ Plerome. Epifanije piše: „*Brojeći po redu od najvišeg, neimenovanog bića koje oni zovu Otac i Dubina, sve do našega neba, zbroj trideset Eone je, Dubina, Tišina, Um, Istina, Riječ, Život, Čovjek, Crkva, Zagovornik, Vjera, Očinski, Nada, Majčinski, Ljubav, Uvijek razuman, Razumijevanje, Željen – kojeg zovu i Svjetlo – Blaženstvo, Crkven, Mudrost, onaj koji pripada Dubini, Miješanje, Vječni, Jedinstvo, Samo-stvoren, Kopulacija, Jedinorođeni, Jednost, Nepokrenut, Zadovoljstvo.*“⁴⁵⁶ U ovom poretku možemo vidjeti da je emanacija dodekade prethodi dekadi te da je u ovom poretku posljednji Eon Zadovoljstvo (ἡδονή). U usporedbi s Irenejevim, ali i Hipolitovim opisima sustava nalazimo na još nekoliko neslaganja u odnosu na potonje sustave. Epifanije kao partnera mudrosti stavlja Eon pod nazivom Crkven (ἐκκλησιαστικός) naspram Eona Željen (θελητός) kojeg nalazimo u Irenejevu i Hipolitovu sustavu. Kod Ireneja i Hipolita postoji mala razlika samog imena Željen, no za samu teologiju koju ovi crkveni pisci iznose, logičnije bi bilo da je partner Mudrosti onaj koji je željen. U takvoj teologiji Eon pod nazivom Željen nije mogao Mudrosti ispuniti njezinu čežnju, već je to trebao napraviti Krist, Horos ili Isus koji su bio savršeni Eoni – zavisno od verzije mita kao i od toga radi li se o Sofiji koja je

⁴⁵³Pojedini znanstvenici poput Karla Holla smatraju da se radi o Židovskoj ili Aramejskoj molitvi ili nekoj vrsti nabrajalice koja je tijekom vremena „iskrivljena“ u nešto nerazumljivo. Na ovome mjestu se radi o transliteraciji iz grčkog u latinski tekst. Usp. Holl, Karl. *Die handschriftliche überlieferung des Epiphanius (ancoratus und panarion)*. Leipzig: Hinrich, 1915, str. 385.

⁴⁵⁴Od suvremenih autora, Giuliano Chiapparini se bavi upravo tim odlomkom u svom *Il Divino senza veli*. Autor i djelo će biti opisani u sljedećem poglavlju.

⁴⁵⁵Epifanijev originalan tekst donosi 33 imena, no Holl ih je u svom tekstu iz 1915 revidirao na 29 jer su četiri bila duplikati. Holl smatra da se radilo o Epifanijevoj grešci prilikom pisanja. Grčki tekst iza Oudouak Esten (Οὐδουὰκ Ἐστην) u vitičastim zagradama, koje je Holl stavio donosi Oudououak Eslen (Οὐδουουὰκ Ἐσλήν) i Amfain Essoumen (Ἀμφαῖν Ἐσσομεν) prije nego li nastavlja niz s Ouananion (Οὐνανῖον). Na žalost, ne možemo sa sigurnošću reći o čijim, kojim ili kakvim imenima se radi. Cijeli niz na grčkom je: Ἀμφίου, Αὐραάν, Βουκοῦα, Θαρδουοῦ, Οὐβουκοῦα, Θαρδεδδεν, Μερεξὰ, Ἄταρ, Βαρβὰ, Οὐδουὰκ, Ἐστην, Οὐδουουὰκ Ἐσλήν, Ἀμφαῖν Ἐσσομεν, Οὐνανῖον, Λαμερτάρδε, Ἀθαμεξ, Σουμῖν, Ἄλλωρα, Κουβιαθὰ, Δαναδαρία, Δαμμῶ, Ὠρήν, Λαναφέκ, Οὐδινφέκ, Ἐμφιβοχὲ, Βάρρα, Ἀσσίου, Ἀχὲ, Βελίμ, Δεξαριχὲ, Μασεμών.

⁴⁵⁶*Pan.* 31, 2, 11.

unutar ili van Plerome. Mogli bi se zapitati odakle Epifaniju ovakav poredak i da li se i sam Valentinov nauk ili nauk Valentinovske škole razlikovao zavisno od mjesta u Rimskome carstvu. Stvar koja još više čudi je da Eon Željen u svom nabranjanju Epifanije imenuje i Fos (φῶς - svjetlo) što bi još više upućivalo na Kristološku teološku terminologiju samog Eona i odgovaralo njegovoj funkciji koju je imao u opisima Ireneja i Hipolita.

Zadnja promjena u poretku Eona kod Epifanijeva izvještaja je nedostatak Eona Blagoslov (μακαρία). Točnije, partneri u drugom dijelu dekade se razlikuje od Irenejeva i Hipolitova izvještaja. Samo-stvoren je partner Kopulaciji umjesto Zadovoljstvu, Jedinorođeni nije zadnji par s Blagoslovom, već je predzadnji s partnericom Jednost te je Nepokrenut s Zadovoljstvom zadnji par Eona umjesto s partnericom Kopulacijom. Umjesto Eona Blagoslova, u Epifanijevom izvještaju dva puta se spominje Jedno, koje je u tekstu odvojeno s *Jedinstvo* i *Jednost*, a radi se o grčkim pojmovima Ἐνωσις i Ἐωότης.

Epifanijevo razumijevanje Demijurga i njegova uloga u Valentinovu sustavu je također zanimljiva. Pozivajući se na AH I, 5, 2. i neka druge spise⁴⁵⁷, Epifanije spominje da je Demijurg stvorio drugi Ogdoad i u njemu prebiva.⁴⁵⁸ U poglavlju u kojem smo se bavili Hipolitom, mogli smo vidjeti da je Demijurg u Valentinovskoj teologiji onaj koji je nesavršen i ni u kojem smislu ga ne možemo poistovjećivati s Ogdoadom. Tamo je Ogdoad kao ime bio pridržan za Mudrost koja se nalazi izvan Plerome i iz čijih emocija nastaje materija, demoni i duša. Sličnu, ako ne i veću grešku radi i u shvaćanju Isusa. U svom izvještaju, Epifanije ga poistovjećuje s Horosom ili Limitom, govoreći da je Isus samo još jedno od imena koja su pridržana ovom Eonu.⁴⁵⁹ Epifanije na ovome mjestu iz nekog razloga radi sintezu između Irenejeva izvještaja u AH, I, 4, 5 u kojem Limit vraća Sofiju u Pleromu i Hipolitova izvještaja u kojem spasitelj dolazi spasiti drugu Sofiju, onu koja se nalazi van Plerome (*Ref*, 6, 31, 5 – 6). Ukoliko se ne radi samo o Epifanijevoj grešci ili nemaru, onda bismo mogli pretpostaviti kako se radi o svojevrsnom dokazu za sintezu nauka koja se događala u Epifanijevo vrijeme. Ovdje spomenuta sinteza nauka odnosi se na izvješća između Irenejeva i Hipolitova. Posebice ukoliko uzmemo u obzir ono što smo dosad imali prilike vidjeti u tim izvještajima. Kod Ireneja je Limit taj koji je zadužen za ponovnu uspostavu mira u Pleromi, smirujući neobuzdane strasti koje je Mudrost imala prema Ocu koji je za nju bio nepoznatljiv. Kao što smo spomenuli, funkcija Horosa je dvostruka. Za one unutar Plerome – mir, a za one izvan Plerome brana ili ograda, no u Irenejevu izvještaju on nije Eon, već samo jedno od stvorenja. Kod Hipolita je Isus taj koji je kao

⁴⁵⁷AH I, 5, 4.; *Adv. Val.* 20; *Ref.* 6, 32; *Ex. Theo.* 46.

⁴⁵⁸Usp. *Pan.* 31, 4, 2; *Hipp. Ref.* 6, 31 – 37; *AH*, I, 5, 2.

⁴⁵⁹*Pan.*, 31, 4, 3.

zajednički plod Plerome zadužen za smirivanje emocija kod Sofije koja se nalazi izvan Plerome. Horos je granica koja okružuje i odvaja, te je također i jedan od stvorenih Eona. U kontekstu i načinu izražavanja kod Epifanija u *Pan* 31, 3 – 5 teško je do kraja razumjeti o kojem Eonu on zapravo piše. Radi li se radi o Kristu, Isusu, Horosu ili nekom drugom (*Pan* 31, 3, 3) , no po svojoj prilici, Horos bi u ovom tumačenju bio stvoreni Eon. Odgovor bi se mogao nalaziti u sintezi još jednog pomalo nejasnog odlomka teksta. U Hipolitovu izvještaju, *Ref.* 32, 9 susreli smo se s problemom pitanja duše. Tamo Hipolit navodi da sudbina duše ovisi od toga gdje, odnosno kome će se ta duše prikloniti. Taj dio teksta izgleda pomalo umetnut i nejasnog je karaktera jer tekst prije i poslije govori o događajima i odnosima između Sofije, Isusa, Krista i Demijurga. Na sličan način i Epifanije iznosi nauku o Demijurgu i njegovu uobličanju svijeta. U *Pan* 31, 4, 1 piše da je Demijurg stvaratelj supstance i sedam nebesa, te ga na Valentinovi učenici i sljedbenici nazivaju i Svemogućí.⁴⁶⁰ Problem te manjkavosti ili defekta (grč. ὑστέρημα) za razumijevanje teksta je i taj šta ni u ovom slučaju ne možemo sa sigurnošću reći radi li se o biću ili Eonu. Williams u svom prijevodu teksta spominje da se Defekt ili hrv. nedostatak kao ime ne spominje u ni jednom poznatom gnostičkom tekstu.⁴⁶¹ Ako se prisjetimo samog Irenejeva teksta, govor o nedostatku u slučaju Demijurga i Achamoth su zapravo emocije i sve ono što je negativno od same Sofije koja se nalazi unutar Plerome. Taj defekt je zapravo sama Achamoth, kojoj kasnije dolazi Isus kao savršeni plod Plerome i koji joj daje smisao, odnosno formu.

Moguće je da se sama Valentinova nauka u Epifanijevo doba promijenila i da je poprimila ovakav oblik. To bi označavalo razvoj same teologije na koju se do sada nije obraćalo previše pažnje. Mnogi moderni, ali i klasični autori su bili puno više zauzeti usporedbama s tekstovima u Nag Hammadiju ili s drugim aspektima samog nauka i teologije, nego li same protologije i kozmologije. Dosad smo imali prilike vidjeti da kod izvještaja ovih Crkvenih otaca postoje određene nedosljednosti ili manjkavosti u opisima samih sustava. Često su nedorečeni s njihove strane zbog nedostatka interesa, a možda čak i znanja ili se jednostavno ismijavani zbog svoje nekoherentnosti. Teško je dokučiti izvornu nauku, no kao što smo vidjeli postoje neki zajednički elementi koji se protežu i ponavljaju kroz tekstove. Šta se tiče protologije, u svim izvještajima nalazimo jedno počelo koje je u svojoj najdubljoj naravi usmjereno na drugo(g). Pitanje je, je li to biće ili taj Eon jedan ili dvostruk, odnosno radi li se o monadi ili o dijadi. O tome ovisi možemo li govoriti o Ogdoadu ili Hebdomasu. Pitanje je također, prebiva li on(i) unutar same Pleome ili ne. Nakon prvih nekoliko emanacija, dolazimo do potrebe za

⁴⁶⁰*Pan*, 31, 4, 1.

⁴⁶¹Usp. Williams, *Pan*, str. 168, bilješka 9; Talijanski tekst upućuje na engleski tekst i spomenutu bilješku, usp. *Epifano*, str. 61, bilješka 14.

proslavom stvoritelja i stupnjevitom emanacijom još cijelog seta Eona. Ukupan broj emanacija se razlikuje u svakom od izvještaja, no ugrubo se radi o nekih 26 emanacija unutar same Plerome ukoliko pribrojimo Krista, Duha Svetoga, Isusa i Horosa „standardnim“ emanacijama od 10 i 12 Eona. Vidjeli smo da se kod ove trojice autora razlikuje motiv i poredak tih Eona i njihovih emanacija i po broju i po redoslijedu.

Zašto toliki naglasak na Eone? Sve dosadašnje teorije ili objašnjenja koja smo imali prilike vidjeti kod ovih klasičnih autora nastoje objasniti sustav kroz geometriju ili određene cikluse i brojeve koji se ponavljaju. Teorija brojeva kao i njihove sekvence mogle su služiti za neku sintezu ili pokušaj prezentacije i objašnjenja sustava običnih vjernicima. No, oni su i današnjem čitateljstvu nejasni, tako da je za pretpostaviti da bi ljudima onog vremena bili još nedostupniji. Pitanje na koje možda nikada nećemo naći odgovor je da li se radi o pokušaju razumijevanja naravi i biti Boga kroz sve ta tumačenja Eona i njihovih međusobnih veza i emocija, te da li Pleroma predstavlja upravo tu samu bit. Ili se radi o razumijevanju božanstava koje se u toj Pleromi nalaze, kako to često tumače moderni autori.

Kod ovih autora postoje još i drugi sustavi koji su vezani uz Valentinovu protologiju i kozmologiju, odnosno, koji se na Valantinov sustav nastavljaju. Neke od njih smo i spomenuli na samom početku ovoga poglavlja, te iznijeli Irenejeve opise. Ti opisi postoje i kod Hipolita i Epifanija. Hipolit u svojem *Ref.* 6, 38, 1 – 7 nabraja koji su to drugi Valentinovski učitelji, no poprilično ih je teško razdvojiti. Kao posebnog i odvojenog ističe Marka (Markos) kojem posvećuje nekoliko poglavlja (*Ref.* 6, 39, 1 – 54, 2). Sličnu podjelu nalazimo i kod Epifanija, iako on razlikuje Valentinove učenike po poglavljima. Tako imamo opis Secundusa (*Pan.* 32), Ptolomeja (*Pan.* 33), kao i spomenutog Marka, odnosno Markovite?? (*Pan.* 34.). Veliki opis Marka nalazimo i kod Ireneja u *AH I*, 13, 1 – 21, 4. Marko je zanimljiv jer je sam sustav koji je ovdje predstavljen još dodatno proširio, posebice se koristeći zvukovima i teorijom slova i brojeva. Na žalost, Marku bi trebalo posvetiti još jednu cjelovitu studiju u kojoj bi se prikazao cijeli njegov nauk i veza s ovim do sada prikazanim.

Od kada su ovi tekstovi napisani, služili su ljudima, kako vjernicima, tako i ateistima u otkrivanju davno zaboravljena nauka. Za mnoge od njih se smatralo da su preuveličani ili čak da se radi o pretjerivanjima drevnih autora. Otkriće tekstova u Nag Hamaddiju je probudilo interes za ponovnim otkrivanjem gnostika i njihove misli. Mnogi su se nadali da će ti tekstovi donijeti konačne odgovore na misterij koji se veže uz gnostike, a tako i uz samog Valentina. U sljedećem poglavlju baviti ćemo se nekolicinom modernih autora, te njihovim interpretacijama ovih tekstova, kao i onih koji su otkriveni u Nag Hamaddiju, te ćemo predstaviti njihove stavove i otkrića.

4. PRIKAZ MODERNIH AUTORA

Nakon predstavljanja onoga što nalazimo u spisima Crkvenih otaca i fragmentima za koje se smatra da potječu od samoga Valentina, u ovom ćemo se poglavlju susresti s modernim autorima i njihovim interpretacijama Valentinovskih tekstova. Kada spominjemo moderne autore, mislimo prvenstveno na one koji su pisali i djelovali u ovom i prošlom stoljeću, odnosno na one koji su se bavili Valentinom nakon otkrića tekstova u Nag Hammadiju 1945. Kao što je već prije bilo spomenuto, neki od njih se bave ili su se bavili samo određenih aspektima Valentinove gnoze, koja nije predmetom ovog istraživanja, pa samim time se s njima nećemo susretati, već se samo imenom biti spomenuti u zaključku. Isto tako, neke od autora smo već i spomenuli i koristili se njihovim tekstovima u prvom poglavlju, kao što su Sagnard, Makrschesh i Layton, pa ni njih nećemo ovdje posebno obrađivati. Prvenstveno zato jer se, kao i mnogi drugi, ne bave izričito našom temom.

Autori koje ćemo predstaviti u ovom poglavlju su Einar Thomaseen sa svojim *The Spiritual Seed*, zatim Ismo Dunderberg s njegovim *Beyond Gnosticism*, te možda i najznačajnijim za ovo naše istraživanje – Guliano Chiappari s *Valentino gnostico e platonico* i *Il divino senza veli*. Ovakav poredak je ujedno i kronološki po objavljenim radovima odnosno knjigama.

4.1 Einar Thomassen The Spiritual Seed⁴⁶²

U uvodu Thomassen govori da je njegova namjera napraviti preciznu studiju o Valentinovskim običajima, praksama i teologiji koristeći sve dostupne tekstove i informacije o njima. Ovdje u prvome redu misli na tekstove iz Nag Hammadija za koje znanstvenici smatraju da su Valentinovske provenijencije.⁴⁶³ Posebnu pažnju svraća na tekstove *Tripartatnog traktata* i *Evandjelje istine*, za koje je uvjeren da mogu dati odgovore na pitanja koja muče znanstvenike cijeli niz godina, a koja su do sada ostala neodgovorena.⁴⁶⁴ U Valentinovskoj teologiji kroz prizmu inkarnacije i Kristovih djela u svijetu vidi sličnosti s Pleromom i događanjima koja su

⁴⁶²Thomassen je rođen u Bergenu (Norveška) 1951., te je profesor religijskih znanosti na Bergenskom Sveučilištu. Povodom njegova šezdesetog rođendana izdan je zbornik pod naslovom „Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices“. Upravo ga sam naslov poprilično dobro opisuje. Radi se o znanstveniku koji je u tekstovima otkrivenim u Nag Hammadiju tražio ono mistično i skriveno. Za ovu našu studiju, fokusirati ćemo se na njegov *The Spiritual Seed*, još točnije na poglavlja koja se bave Valentinovskom protologijom i kozmologijom.

⁴⁶³Rasprava o pojedinim tekstovima pronađenim u Nag Hammadiju, u smislu grupacija ili učenja koja u njima nalazimo, još uvijek traje među znanstvenicima.

⁴⁶⁴Thomassen, *Spiritual Seed*, str. 1.

se u njoj odvijala. Ističe: „Tako su inkarnacija i zemaljska djela Spasitelja (njegov silazak, rođenje, krštenje, raspeće) na neki način ista kao i projekcija Plerome u pluralnost i potencijalnu materijalnost, i njena kasnija obnova unutar Limita. Osim toga, obredno krštenje otkupljenja odražava nastanak i stabilizaciju Plerome, a istodobno je ponavljanje prizora Spasiteljeva vlastitog krštenja na Jordanu.“⁴⁶⁵ Ovakav pogled na Pleromu je zasigurno nešto drugačiji od onih s kojima smo se do sada susreli. Kao što smo vidjeli, ukoliko se govori o Spasiteljevoj inkarnaciji, obično je to u povezanosti s događajima unutar Plerome koji su transcendentni, kao i sam njegov nastanak ili emanacija, te nemaju veze s ovozemnošću i materijom. Za materiju je „zadužena“ druga Sofija ili Demijurg. Uvođenjem premise da je Spasitelj povezan s Pleromom i njezinim istupom u materijalnost, odnosno potencijalnom pluralizmu, kako ga naziva, Thomassen nalazi poveznicu između transcendentnog i materijalnog, odnosno empirijskog i razumskog.

Dapače, uvodi i treći element, odnosno gleda na tri aspekta Valentinovska nauka ili čak i teologije za koje vjeruje da su u tijesnoj sjedinjenosti. Radi se o povijesnoj dimenziji Spasitelja, protološkoj spekulaciji o pluralnosti te ritualnom ostvarenju spasenja. Ova tri elementa omogućuju novu perspektivu na povijesne događaje koje nalazimo i u tradicionalnim ili kanonskim evanđeljima. Međutim javlja se i novi zaplet oko samoga Spasitelja koji odjednom također treba spasenje. Taj zaplet je najvidljiviji u Thomassenovu šesnaestom poglavlju. Tamo on dolazi do činjenica da Spasitelj više nije samo sredstvo ili posrednik spasenja, već i njegov korisnik ili primatelj.⁴⁶⁶ Drugim riječima, on sam postaje predmetom spasenja, no ujedno i njegovim djeliteljem. Ovakvo tumačenje i sjedinjenje Valentinovske teologije u tri komponente, ide zasigurno više u prilog tumačenju ritualnih obreda poput krštenja ili traženja smisla i značenja obreda Bračne komore negoli prema pronalasku značenja Valentinovske protologije. No, upravo u obredima i povijesti spasenja Thomassen vidi razvoj protološkog mita kod Valentina odnosno Valentinovaca. Za tumačenje tog mita, umjesto klasičnih patrističkih autora i izvora, za svoju polazišnu točku Thomassen uzima ova dva spomenuta teksta.

Takav obrat u interpretaciji i proučavanju tekstova dopušta mu da pobliže pogleda odnos između Oca i Sina, odnosno pluralizam i određenu vrstu jednosti koja seže sve do monoteizma. Kroz interpretaciju tekstova koje nalazimo u Tripartatnom traktatu i Evanđelju istine, Thomassen gleda na cijelu Pleromu i događaje u njoj, odnosno protologiju i kozmogoniju,

⁴⁶⁵Thomassen, *Spiritual*, str. 2.

⁴⁶⁶Usp. *Ibid.*, str. 138.

dajući im i zajednički nazivnik – pleromatologija, kako je i naslovio svoje dvadeseto poglavlje. Tu pleromatologiju on dijeli na grupu A i B. Grupi A opisuje kao one pleromatologije koje u sebi i svojim opisima nemaju izričita imena Eona, kao ni njihov egzaktan broj. U tu grupu Thomassen stavlja EvI i TrT. U drugu grupu (B) stavlja tekstove koje nalazimo kod crkvenih otaca i s kojima smo se već imali prilike susresti.⁴⁶⁷ U nastavku ćemo vidjeti da i te tekstove Thomassen promatra pod vidikom odnosa između Oca i Sina, odnosno promatra ih pod vidikom relacija koje je uvidio u tekstovima iz grupe A.

Prije samoga poglavlja o protologiji, Thomassen se u svojoj knjizi bavi soteriologijom i opisom razlika između Valentinovskih škola. Kroz te razlike i tumačenja, nalazimo pojedine dijelove koje se odnose na protologiju, iako nisu određeni tim terminom. Čini se nemoguće koristiti tekstove TrT i EvI za polazišne točke protologije, bez da je čitatelj upoznat s određenim osnovama Valentinovske teologije s kojom se možemo susresti kod hereziologa. Thomassen protološki mit ukratko iznosi u drugom poglavlju, uzimajući tekst iz AH I, 11, 1; no taj tekst koristi kako bi prikazao nedosljednost Irenejeva izvještaja.⁴⁶⁸ Najprije ćemo pogledati izvještaje o EvI i TrT, pa ćemo se nakon toga osvrnuti na Thomassenovo tumačenje herezioloških izvještaja s kojima smo se do sada imali prilike susresti.

4.2 Protološki mit u Evanđelju Istine

S Evanđeljem istine te njegovom strukturalnom podjelom smo se već susreli u prvom poglavlju ove disertacije, kada smo ga uspoređivali s Valentinovim fragmentima pa ga ovdje nećemo ponovno predstavljati. Zadržat ćemo se na Thomassenovoj interpretaciji pojedinih dijelova i cjelina koja je u uskoj povezanosti s obredima i s poviješću spasenja u kojima on vidi protološke elemente.

Svoje tumačenje Valentinovske protologije u EvI on započinje promatrajući redak 17:4-20:

Kada je sveukupnost krenula u potragu za onim iz kojega su potekli a sveukupnost je bila u njemu, neograničenom, nedokučivom, boljem od svake misli - neznanje o Ocu prouzročilo je patnju i strah. Patnja je postala gusta poput magle, i nitko nije mogao vidjeti. Stoga je pogreška

⁴⁶⁷Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 193.

⁴⁶⁸Usp. Thomassen, *Ibid*, str. 24.

*postala moćna; djelovala je na vlastitu tvar, jer nije znala istinu. Započela je sa stvaranjem, pripremajući u snazi i ljepoti zamjenu za istinu.*⁴⁶⁹

Već smo u prvom poglavlju imali prilike vidjeti tumačenje ovih redaka i njihovo značenje za Valentinovsku kozmologiju i protologiju. Tamo smo rekli da je magla bila najvjerojatnije vezana uz Demijurga, a da je Sofija po svoj prilici vezana uz grešku. Na žalost, hrvatski prijevod kojeg nalazimo u izdanjima Telediska i Demetre nisu najprecizniji, odnosno iz njih je teško razumjeti o čemu se radi. To još dodatno otežava razumijevanje ovog Valentinovskog teksta, koji je već sam po sebi težak za razumijevanje. Sveukupnost koja se u odlomku spominje se odnosi istovremeno i na sve Eone i na sve što je proisteklo iz duhovne stvarnosti koja se odvojila od svog izvora.⁴⁷⁰ Ta sveukupnost ima svoj izvor u Ocu i po svoj prilici čak je i dio njega. Thomassen u ovim redcima vidi mogućnost da su svi Eoni bili nesvjesni svoje sjedinjenosti s Ocem, odnosno nisu bili svjesni svoga izvora. Drugim riječima, nisu do kraja imali svoju formu. To neznanje uzrokuje strah, koji pak stvara grešku i uzrokuje stvaranje materijalnoga svijeta. Eoni, odnosno sveukupnost i izlazi iz Oca, ali je i sjedinjena s njima. To bi po Thomassenu značilo da se Eoni još u potpunosti nisu osamostalili te da se nastanak svijeta zbio negdje u toj pred formativnoj fazi u kojoj Eoni još nisu zadobili svoju formu.⁴⁷¹

Takvo razmišljanje bi bilo na liniji Valentinovske misli koja govori o želji Sofije i njezinoj formi, odnosno posljedicama koje su osjetili svi Eoni u Pleromi. Vidjeli smo u izvještajima crkvenih otaca, posebice kod Hipolita je je odvajanjem od izvora Sofiji ostala samo ženska tvar, bez konačnog oblika, ta da je Spasitelj bio taj koji joj je dao konačni oblik i usavršio je davši joj muški dio, odnosno formu. Sličnu stvar smo vidjeli i kod Irenejea, kako je savršen plod Plerome dao poredak svim Eonima unutar Plerome i time uspostavio mir. Takav pristup ovom odlomku, dijeljenje na mušku i žensku komponentu ima smisla ukoliko uzmemo u obzir i Laytonovu primjedbu da Greška ženska personifikacija Sofije i Ialdabaotha u gnostičkim sustavima.⁴⁷² Naravno da je u većini sustava također prisutan i neki Limit kojega stvara Otac

⁴⁶⁹Citirani tekst je iz knjige Julijana Štok (prijevod) Knjižnica Nag Hammadi - Evanđelje po Tomi, ostala gnostička evanđelja i spisi pronađeni kod Nag Hammadija, Teledisk, Zagreb, 2002, str. 52. Drugi prijevod nalazimo kod Gorana Briškog (Koptski gnostički tekstovi), str. 41; „Kada je sveukupnost krenula u potragu za onim iz kojega svi iznikoše - a sveukupnost bijaše u njemu, neograničenom, nedokučivom, njemu koji je nadmoćan svakoj riječi, svakoj misli, nepoznavanje Oca donese patnju i strah; i patnja postade gusta poput magle, i nitko više nije mogao vidjeti. Iz tog razloga zabluda postade moćna; čineći sve na svoju volju i lakoumno, ne poznajući istinu. I započe sa stvaranjem, pripremajući u snazi i ljepoti zamjenu za istinu.

⁴⁷⁰Usp. Layton, *Gnostic Scriptures*, str. 253, bilješka 17 a. Tamo Layton upućuje na gnostički žargon, ali i na duhovnu stvarnost koja proizlazi iz Barbelo ili iz drugog principa, što bi upućivalo na povezanost s Setijanskom gnozom.

⁴⁷¹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 149.

⁴⁷²Layton, *Gnostic Scriptures*, str. 253, bilješka 17. b.

kako bi pomogao formiranju Plerome, no na ovome mjestu toga nema. To bi mogao biti još jedan od prigovora koji ne bi išao u prilog Valentinovskoj provenijenciji teksta. No to nije predmetom ovog istraživanja. Svakako valja spomenuti da je ovaj odlomak u bliskoj srodnosti s opisom s kojim smo se susreli u AH I, 11, 1. koji također spominje maglu u smislu neznanja. Thomaseen ne uzima u obzir ni jednu od ovih stvari, već svoju interpretaciju zasniva na promatranju odnosa i veza. Ključna riječ za njega u interpretaciji ovoga odlomka je *traženje* s počeka EvI, odnosno prvih redaka samoga teksta.⁴⁷³ Kroz nju on već na ovome mjestu promatra odlomak pod vidikom Spasitelja, odnosno da je Spasitelj taj koji tu nesređenost odnosno pogrešku i ignorantnost treba preobučiti.⁴⁷⁴ Samim izrazom preoblačenja misli se na zaodijevanje u novo ruho koje je u Thomassenovu tumačenju povezano s kasnijim redcima EvI i s obredom krštenja.

Sljedeći odlomci iz EvI 18:11-31⁴⁷⁵, koje Thomassen spominje, govore nam da je Isus, koji je Krist za one koji su tražitelji spoznaje donositelj znanja. Zbog tog znanja (po)Greška je bila na njega ljuta i postala uzrokom njegova raspeća. „*On je bio pribijen na drvo i postao [je] plodom znanja o Ocu.*“⁴⁷⁶ U tom odlomku, Thomassen vidi prijelaz iz duhovne i transcendentalne zbilje u ovu našu te je povezuje s ranokršćanskom predajom u kojoj je Krist bio sakriven prijašnjim generacijama, a objavljen upravo sada.⁴⁷⁷ Za njega je taj, nazovimo ga, događaj – promatranje Krista u svijetu i njegova objava onima koji su u mraku zbog neznanja, znak da se u EvI ne radi samo o duhovnoj stvarnosti protološke naravi, već je u pitanju i soteriološka stvarnost ljudske povijesti u ovome svijetu.⁴⁷⁸ Ne zaustavlja se samo na ovome, već upravo taj narativ koristi za postavljanje pitanja uzročnosti i povezanosti između spasonosnog znanja koje se objavljuje u ljudskoj povijesti i neznanja Eona s početka paragrafa (EvI 17:4-20). Za to je po njemu potrebno promotriti način na koji EvI opisuje povijest spasenja. Zanimljivo je da na ovome mjestu Thomassen preskače dio teksta koji još više služi kao poveznica između EvI i crkvenih otaca, odnosno Valentinova nauka kojeg nalazimo u njima. Posebno su zanimljive relacije između Oca i Spasitelja koji u sebi sadržava svu puninu i

⁴⁷³Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 148.

⁴⁷⁴Usp. *Ibid.*

⁴⁷⁵„U tom smislu, Evanđelje onoga za kojim se traga, koje je otkriveno onima koji su postali savršeni milošću Oca, skrivenoga otajstva, Isusa, Krista, prosvijetlilo je one u tami zaborava. On [Isus Krist] ih je prosvijetlio; on [im] je pokazao put; a put je istina kojoj ih je podučio. Obuzeta gnjevom, pogreška ga je progonila, umorila se i iščeznula. On je bio pribijen na drvo i postao [je] plodom znanja o Ocu. Međutim, oni koji su od toga ploda jeli, nisu bili uništeni, nego ih je plod ispunio radošću zbog otkrića. On ih je otkrio u sebi, a oni su u sebi otkrili njega.“

⁴⁷⁶EvI, 18:25

⁴⁷⁷Thomassen, *Spiritual*, str. 149. u usporedbi s Rim 16, 25; 1 Kor 2, 7 – 10; Ef. 3, 9; Kol 1, 26.

⁴⁷⁸Usp. *Ibid.*, str. 150.

spoznaju, koju daje Eonima.⁴⁷⁹ U toj relaciji vidimo ostvarenje Očeva nauma da se objavi svim Eonima, no u sebi ne sadrži jasne poveznice s ljudskom poviješću spasenja koju Thomassen želi istaknuti. Ljudska povijest spasenja uvjetovana je spasiteljem, koji je na ovim mjestima problematičan, kao što smo već spomenuli.⁴⁸⁰ S jedne strane, Spasitelj je u EvI drvo znanja s kojeg svi koji će jesti dobivaju znanje, no s druge strane on postaje potreban samome sebi, prije nego li postane univerzalno sredstvo spasenja. Ta druga premisa nalazi svoj paradoks u EvI 20, 34 koje spominje da je Spasitelj (Isus) trebao *obučiti raspadljivost*, odnosno *propadljivo ruho* kako bi ljudima dao vječnost.⁴⁸¹ Kulminaciju paradoksa Thomassen vidi u EvI 31:4-9⁴⁸² koje bi moglo sugerirati samo prividno utjelovljenje Spasitelja i time dodatno zakomplicirati stvari. Način na koji on rješava ovu dilemu je kroz soteriologiju i tumačenje da se fraza *oblačenja u neraspadljivost* može odnositi na krštenje.⁴⁸³ Upravo je krštenje i sam obred krštenja za Thomassena polazišna točka govora o Valentinovskoj protologiji.

Osim samog Spasitelja i njegova odnosa prema Ocu u EvI, kao i Eona i ljudi, Thomassen također spominje i protološkog medijatora, odnosno posrednika. Za njega je to Riječ koja je u EvI opisana kao Očeva mudrost, uputa, znanje, čast, radost, slava, slika, odmor, ljubav i vjera.⁴⁸⁴ Riječ je ta po kojoj se objavljuje Otac. Kao i sam spasitelj koji je sam treba spasenje u Thomassenovu promatranju događaja spasenja kroz prizmu Valentivova mita, tako je i na ovome mjestu Sveukupnost ta koja i prima objavu, kao što je i samo dio te objave.⁴⁸⁵ Izvanjska manifestacija Oca postaje ujedno i povratak k Ocu, kao i njegova konačna objava. „Ideja da Sveukupnost postoji u neznanju unutar Oca usko je povezana s idejom da je Otac nezamislivo transcendentan. Reći da su Eoni u njemu u neznanju o Ocu samom mora biti isto što i reći da oni sami sačinjavaju Očevo nezamislivo biće.“⁴⁸⁶ Upravo u tome se, prema

⁴⁷⁹EvI 19: 1-14. „Jer, da je taj 'Eon' [primio] njihovo [savršenstvo], oni se ne bi približili [...] Ocu. Njihovo je savršenstvo zadržao u sebi, darujući im ga kao povratak njemu i kao savršeno i jedinstvena znanje. On je taj koji je oblikovao sveukupnost, u njemu je sveukupnost i sveukupnost za njim žudi.“

⁴⁸⁰Thomassen, *Spiritual Seed*, cijelo šesnaesto poglavlje.

⁴⁸¹EvI 20: 3 -34 „Nitko se nije mogao očitovati među onima koji su vjerovali u spasenje, sve dok se nije pojavila knjiga. Zato je Isus, ispunjen milosrđem i vjernošću, strpljivo prihvaćao patnje sve dok nije uzeo tu knjigu, znajući da će njegova smrt za mnoge značiti život.“

Kao što je u neotvorenoj oporuci skriveno bogatstvo preminuloga gospodara, tako je i sveukupnost bila skrivena dok je Otac sveukupnosti bio nevidljiv, kao nešto što je od njega iz kojeg proizlazi svaki prostor. Iz toga se razloga pojavio Isus; uzeo je tu knjigu; bio je pribijen na drvo; na križu je objavio Očevu zapovijed. O, velikoga li učenja! Uronio je u smrt, iako ga obavlja život vječni. Odbacivši to propadljivo ruho, obavio se nepropadljivošću koju mu nitko ne može oduzeti. „

⁴⁸²„On je došao u tjelesnom obliku, i ništa mu nije priječilo put, jer je nepokvarljivost otporna.“

⁴⁸³Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 155.

⁴⁸⁴Usp. *Ibid*, 158 – 159. Thomassen na ovome mjestu ističe da možda nije slučajnost da je broj pridjeva s kojima se ovdje susrećemo 10. Odnosno, da je moguće da je broj povezan s drugim sustavima koji su predstavljani kod crkvenih otaca.

⁴⁸⁵*Ibid*, str. 159.

⁴⁸⁶*Ibid.*, str. 160.

Thomasenu i sastoji Očeva objava svima da kroz samoobjavu Eonima objavljuje samoga sebe svima. Taj se aspekt još i dublje očituje u Thomassenovu tumačenju i povezanosti Plerome s ljudskim rodom s početka ovog paragrafa. Ukoliko uzmemo da je objava Oca Eonima ujedno i objava Oca cijelome ljudskome rodu, dolazimo do neminovnog zaključka da se kroz prizmu Plerome Otac preko Sina i Spasitelja objavljuje ljudskome rodu koji nakon spasiteljeva dolaska više nije u tmini, nego je prosvijetljen znanjem. Thomassen takvo razmišljanje potvrđuje ovim rečima: „*U ovom procesu božanskog samootvaranja, onaj koji zna i ono što je znano isti su, jer Eoni koji kroz ovaj proces upoznaju Oca nisu ništa drugo nego Očeva vlastita očitovana bit. S druge strane, znalac i znano nisu identični u svim pogledima, jer čin spoznaje nužnosti zahtijeva subjekt znanja koji se razlikuje od predmeta koji je poznat.*“⁴⁸⁷

Ovakav slijed misli ide u prilog Thomassenovoj tvrdnji o nužnoj povezanosti protologije, objave i povijesti spasenja. Spasitelj koji je utjelovljen u ljudsku povijest služi kao posrednik između idealnog i empirijskog. On poništava empirijsko sa smrću na križu da bi Riječ omogućila transcendentalno jedinstvo Oca u novoj pluralnost svakog pojedinog Eona. U ovakvom tumačenju, to se ujedno odnosi i na pojedince koji ostaju združeni u svom izvoru.⁴⁸⁸

4.3 Protološki mit u Tripartatnom traktatu

Konačni ili najbolje prikazan spoj protologije, povijesti spasenja i obreda u jednome tekstu, Thomassen vidi u Tripartatnom traktatu (TrT). Smatra da je zbog svoje sačuvanosti vrjedniji i vjerodostojniji od izvješća koja nalazimo kod hereziologa.⁴⁸⁹ Odnosno, radi se o boljoj predodžbi Valentinovskog sustava. Svoju sličnost s izvještajima hereziologa zasigurno ima u svojoj narativnoj formi koja povezuju događaje jedan za drugim. Thomassen iznosi dijelove TrT koji su mu potrebni za potvrdu njegove teorije, a koje u kraćim crtama donosimo u nastavku.⁴⁹⁰

Na početku, samo je Otac koji postoji u savršenom jedinstvu bez ičega uz sebe (51:1 – 54:35). Imajući Misao, Otac misli sebe i na taj način stvara Sina koji je njegov vlastiti odraz. Može ga se razlikovati od Oca, ali ne i odvojiti (54:35 – 57:23). Iz unutarnje jedinstva Oca i Sina proizlaze nebrojene duhovne potencije ili Eoni. Oni sačinjavaju Pleromu (57: 23–59: 38). Iz svoje neizmjerne velikodušnosti, Otac želi preobraziti te Eone u neovisna, svjesna bića

⁴⁸⁷*Ibid.*

⁴⁸⁸*Ibid.*, str. 163.

⁴⁸⁹*Ibid.*, str. 166.

⁴⁹⁰Usp. *Ibid.*, str. 166 – 169. Nastavak teksta je dio prijevoda teksta koji se nalazi u knjizi, uz neke izmjene i dopune.

obdarena slobodnom voljom (60:1 – 75:17). Tijekom ovoga procesa stvaranja i odrastanja, jedan od Eona, koji se u ovoj fazi nazivaju *logoi*, nadmašuje samog sebe i pokušava shvatiti cjelokupnost Oca dok djeluje kao pojedinac (75:17 – 76:23). Preplavljen "strašću" koja se podrazumijeva u ovom nastojanju, taj specifični *logos* se dijeli na dva dijela. Onaj koji je inferiorni, pada izvan Plerome (77:11 – 78:28).

Taj *logoi* (*Logos*) izvan Plerome postaje uzrokom svega što postoji u materijalnom svijetu. Odnosno u svijetu koji se nalazi izvan Plerome. *Logos* izvan Plerome doživljava strašne emocije u svom stanju osamljenosti. Prvotnost izvorne strasti materijalizira se u mnoštvo nasilnih i moćnih demona koji donose kaos (78:28 – 80:11). Međutim, promatrajući svoje postupke i želje koje su ga dovele u to stanje, *Logos* doživljava drugi osjećaj, to jest pokajanje i obraćenje. Ujedno se prisjeća i svoje braće u Pleromi. Taj se osjećaj izražava u molitvi za pomoć (80:11 – 85:15). Thomassen tumači da molitva ima oblik nove moći, ili novih stvorenja koji se uključuju u borbu sa silama materije. Odnosno koje se bore protiv demona koji su proizašli iz osjećaja osamljenosti. Zaključuje uz TrT da je to priroda supstance duše koja nastoji kontrolirati materiju, ali je istovremeno s njom u neprestanoj borbi.⁴⁹¹

Kao odgovor na molitvu *Logosa*, Eoni u Pleromi rađaju zajedničkog potomka, kojem daju ime Spasitelj. Thomassen komentira da On predstavlja savršeno jedinstvo Plerome, dok je istodobno izraz njene mnogostrukosti.⁴⁹² Očituje se *Logosu* koji u velikoj zahvalnosti rađa (emanira) treću skupinu potomstva, odnosno duhovno sjeme⁴⁹³, koje je opisano kao crkva. Ova crkva predstavlja sliku Plerome, koju je *Logos* vidio u obliku Spasitelja (85:15 – 95:16). Na taj način, *Logos* je proizveo tri različite vrste bića: materijalna, psihička i duhovna.

Kroz svoje otkrivenje *Logosu*, Spasitelj ga je formirao i on je postao duhovno biće. Kao duhovno biće, oslobođen je svojih strasti i uspio je nad njima zagospodariti. Posljedično, *Logos* sada može urediti svoje tri vrste potomaka. Formira kozmos od materijalnih i psihičkih elemenata, a sebe zajedno s duhovnim sjemenom smješta u prostor koji se nalazi između tog stvorenog kozmosa i Plerome. Thomassen ovdje napominje da kroz te čine, *Logos* na ovome mjestu djeluje poput Demijurga. Međutim, *Logos* izabire jednog od psihičkih moći i daje mu da bude ureditelj te ga naziva Demijurg. Taj Demijurg je zapravo samo oruđe koje koristi

⁴⁹¹*Ibid*, str. 167.

⁴⁹²*Ibid*.

⁴⁹³Duhovno sjeme je izraz koji Thomassen koristi za cijelu Valentinovu crkvu, a koji nalazimo upravo na ovome mjestu.

nevidljivi, viši *Logos* u svrhu pretvaranja psiho-fizičkog kozmosa u nešto što će biti korisno za plan spasenja⁴⁹⁴ (95: 17 – 104: 3).

U svom nastavku opisa teksta TrT, Thomassen još spominje antopogoniju, utjelovljenje i eshatologiju. Prije nego prijedemo na Thomassenova tumačenja redaka, korisno je spomenuti još nekoliko detalja iz TrT koje Thomassen izričito ne spominje.

U novom izdanju tekstova iz Nag Hammadija u engleskom prijevodu, Thomassen piše uvodnik za tekst TrT u kojem bolje objašnjava protologiju, za koju kaže da koristi hereziološku terminologiju.⁴⁹⁵ U istom uvodniku, potvrđuje potrebu za hereziološkim tekstovima uspoređujući *Logos* i kozmogoniju uz pad Sofije u Irenejevu i Hipolitovu izvještaju.⁴⁹⁶ Izgleda da Thomassen koristi tekst TrT kako bi prikazao svoju teoriju koju je započeo iznositi u prijašnjim poglavljima, a da se ne bavi samo protologijom, iako je ona u naslovu njegova poglavlja. Još i više, izgleda da Thomassen uzima samo pojedine dijelove TrT koji mu idu u prilog, no na žalost izostavlja neke koji su možda i važniji za samo razumijevanje valentinijanske protologije. Pagels i Attridge u uvodu o TrT⁴⁹⁷ spominju monaističko prvo načelo koje smo imali prilike vidjeti kod Hipolita, te da iz Oca emaniraju dva entiteta – Sin i Crkva (57:8 – 59:38). Ako uđemo u sam tekst, ne možemo sa sigurnošću reći da Crkva proizlazi od Oca, no zasigurno je prisutna s Ocem i Sinom te čini svojevrsno trojstvo, jer je rođena prije Eona. Attridge i Pagels kažu da TrT postulira inicijalno trojstvo.⁴⁹⁸ Druga, možda još važnija stvar koju oni spominju je samo pojašnjenje pada Eona izvan Plerome. Spominju da je u drugim tekstovima koji su nekršćanske provenijencije uzročnik pada obično ženska figura, imenom Sofija. U TrT akter pada je muški princip, imena *Logos*. Taj dio smo već vidjeli, no dio koji je „propušten“ u Thomassenovu izvještaju je pozitivnost tog pada, jer se radi o izrazu njegove "beskrajne ljubavi" (76:19-20). Isto tako, njegov pad je u skladu s Očevom voljom (76:24 – 77:1), no ono što najviše iznenađuje u tekstu je da se radi o njegovu slobodnom izboru (75:35 – 76:1). Taj izbor kasnije daje i želi dati svim Eonima. Upravo sve te činjenice Thomassen želi ponuditi svojim čitateljima, no do njih dolazi na pomalo konfuzan i nekoherentan način. Razlog tome bi mogla biti želja razdvajanja tekstova od tradicije da se dođe do čim čišćeg nauka. Nažalost,

⁴⁹⁴Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 168. Iz engleskog i talijanskog prijevoda teksta ne možemo sa sigurnošću reći da se radi o *Logosu* koji se nalazi u Pleromi ili o *Logosu* koji je izvan Plerome. Sam tekst ide više na stranu vanjskog *Logosa*. Moguće da se ovdje radi o Thomassenovoj interpretaciji koja svoje korijene ima u drugim gnostičkim tradicijama. Poput Sethijanske u kojoj Demijurg misli da iznad njega nema nikoga.

⁴⁹⁵Thomassen, *The Tripartite Tractate* u Marvin Mayer (ur.) *Nag Hammadi Scriptures*, 2008, str. 57.

⁴⁹⁶Usp. *Ibid.*, str. 59.

⁴⁹⁷Harold W. Attridge i Elaine H. Pagels *The Tripartite Tractate (I,5)* u Robinson, James M, i Richard Smith. (ur.) *The Nag Hammadi Library in English*. San Francisco, Calif: Harper SanFrancisco, 1988. Str. 58 – 60.

⁴⁹⁸*Ibid.*, str. 58.

uzimanjem samo pojedinih redaka, dolazimo do propuštenih prilika za tumačenje Valentinove protologije.

Jedna od njih je povratak *Logosa* u Pleromu nakon razdiobe (77:37 – 78:28) koji nas može podsjetiti na Irenejev izvještaj u AH I, 11, 1. Tamo smo čitali da se prvi Sofijin sin vraća u Pleromu kao muški princip, dok izvana ostaje samo ženski princip. Isti izvještaj imamo i ovdje, s malo izmijenjenim imenima. Sama ideja ostaje ista, čak možda i više. U TrT muški se princip zauzima za svoj nesavršeniji, ženski princip koji je ostao vani i on zajedno s ostalim Eonima stvara Spasitelja kako bi joj pomogao. Tu dolazimo do još jednog zanimljivog detalja. Analogijom, taj spasitelj postaje Sin onima koji su u Pleromi, a Spasitelj otkriva poredak stvari onima izvan Plerome. Taj dio itekako ide u prilog Thomassenovoj teoriji o potrebi inkarnacije, muke i trpljenja, odnosno analogiji da se radi o otkupljenju ljudskoga roda. Ta dvostruka funkcija Spasitelja također bi nas trebala podsjetit na dvostruku ulogu Horosa odnosno Limita s kojim smo se susreli u izvještajima hereziologa.⁴⁹⁹ Ni taj element ovdje nije spomenut u Thomassenovu izvještaju.

Možda najveći propust kada se radi o protologiji je u odlomcima 95: 17 – 104: 3. Thomassenov opis ovih redaka je ograničen samo na ulogu Demijurga, odnosno na činjenicu da izvanjski *Logos* uređuje i koordinira kozmos. Tekst TrT u ovom odlomku započinje ekonomskom ulogom *Logosa*, kojem je nakon njegova obraćenja sve predano na raspolaganje. Po svom obraćenju ili spasenju, Logos je odbacio sve svoje negativne emocije koje su ga do tada stezale i sputavale (90:14 – 92:22). To mu omogućuje da nasljeđuje Oca i stvori poredak, kao što smo već vidjeli u Thomassenovu izvještaju. To nasljedovanje Oca je vezano uz Očevu sliku, te poput Oca i *Logos* je taj koji u svojoj misli, ili točnije – preko svoje misli stvara.⁵⁰⁰ TrT 97:27 – 99, 19 nisu posebno istaknuti kod Thomassena, no upravo u njima možemo primijetiti dodatne sličnosti s AH I, 11, 1. *Logos* na ovome mjestu daje imena i dijeli stvorenja na lijeve i desne, odnosno na psihičke i hiličke. Ovaj dio je više vezan uz antropologiju i tri vrste ljudi nego li uz samu protologiju. Ipak, važno ga je spomenuti jer izgleda kao moguća nadogradnja nauka, odnosno teologije koju smo susreli u AH I, 11, 1. Irenejev izvještaj nam samo donosi činjenicu o postojanju lijevih i desnih principa ili bića.

Vratimo se na Thomaseenovo tumačenje protologije u TrT. Kao i u slučaju EvI, Thomassen u tekstu više pažnje pridaje utjelovljenju i značenju obreda krštenja, nego li samoj

⁴⁹⁹Sam TrT spominje Očev Limit u 76:30.

⁵⁰⁰Potvrdu za takvom interpretacijom nalazimo u TrT 100:18 – 101:5 gdje kaže da je *Logos* nazivan i oce, bogom, stvoriteljem, kraljem, sudcem, mjestom, boravkom i zakonom. Ponovno imamo osam imena koja bi mogla označavati nasljedovanje Ogdoade iz drugih Valentinovskih sustava.

protologiji. Veliki naglasak stavlja na Spasitelja i crkvu koju po tekstu naziva duhovnim sjemenom.⁵⁰¹ Zaustavlja se također na tumačenju drugog dijela TrT koji pak svoju inspiraciju nalazi u događajima iz knjige postanka.⁵⁰² Na ovome mjestu spominje i crkvu koja postoji od prije vremena. Thomassen je ne povezuje s Ocem, poput Pages i Atteridgea, već ju povezuje s povješću spasenja.⁵⁰³ Duhovnu crkvu povezuje s izvanjskim *Logosom*, ističući da se radi o slici crkve koja je konstituirana od Plerome (97: 5-9).⁵⁰⁴ Cjeloukupnu sliku crkve i duhovnog sjemena Thomassen promatra pod vidikom božje ili božanske ekonomije spasenja. Time tekst TrT gleda i promatra u istome svjetlu kao što je promatrao i EvI. Takav pogled se očituje i u promatranju spasenja i spasitelja. U prethodnom smo odlomku vidjeli Thomassenovu težnju ili potrebu naglašavanja kako je u Valentinovskim tekstovima Spasitelj u isto vrijeme i davatelj i primatelj. Takav stav ili status sada stavlja i na duhovnu crkvu.⁵⁰⁵ Nakon predstavljanja takvog tumačenja duhovne crkve, okreće se prema protologiji u TrT. Osim već spomenutoga, novi naglasak je stavljen na samospoznaju Eona koju im Otac želi dati. Nije dovoljno da Eoni samo postoje ili bivstvuju u Ocu, već i postoje sami za sebe. Još preciznije, nije dovoljno da Eoni budu samo u Očevoj Misli kao mišljeni, već da imaju i svoju bit.⁵⁰⁶ Otac u Eone *sije* misao o svom imenu, kaže Thomassen, koja pak u njima izaziva svijest da njihovo postojanje ima cilj, kao i želju da se taj cilj istraži, odnosno spozna.⁵⁰⁷ Napokon, Otac otkriva Sina Eonima, te ovdje nalazimo zanimljivo Thomassenovo opažanje: „*Tako u određenom smislu Eoni rađaju sami sebe, iako je taj čin generacije[stvaranja, nastajanja] moguć samo Očevim dopuštanjem da bude znan [spoznan] preko Sina. Proces koji je zamislio Tri. Trac. kombinira nekoliko aspekata odjednom: prvo unitarno načelo izlazi prema van i predočuje se, očituje se da bi bilo spoznato i rađa Eone kao svoju djecu; no kroz isti postupak, za potonje se također može reći da se generiraju kao autonomna bića.*“⁵⁰⁸

Vidimo da Eoni poput Oca imaju svoju volju, no njihova je volja utemeljena u Očevoj najslobodnijoj volji. U toj slobodi, Thomassen ponovno doziva u pamet obred krštenja. Ističe da je protološka generacija eona opisana na početku TrT samo preliminarna. Naglašava da se pad *Logosa* i stvaranje materijalnoga svijeta događaju, dok Eoni u Pleromi još uvijek traže Oca. Kulminacija protološkog obreda i rituala za Thomassena je u tome da se Sveukupnost postiže

⁵⁰¹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 172.

⁵⁰²Post, 1, 1-3; Thomassen, str. 174.

⁵⁰³Usp. Thomassen, *Ibid.*

⁵⁰⁴Usp. *Ibid.*, str. 175.

⁵⁰⁵Usp. *Ibid.*, str. 177.

⁵⁰⁶Usp. *Ibid.*, str. 178. TrT 62: 3 -7.

⁵⁰⁷Usp. *Ibid.*

⁵⁰⁸*Ibid.*, str. 179.

samo kroz otkupiteljski ritual koji provodi zemaljska crkva.⁵⁰⁹ Ovu svoju tvrdnju potkrepljuje s nekoliko redaka iz TrT.⁵¹⁰

Kada nadalje govori o padu Logosa, zanimljivo je primijetiti Thomassenovo tumačenje provedbe očeve volje. Uspoređujući Očevu volju i želju da se objavi svim Eonima, Thomassen spominje potrebu da svi Eoni budu na istoj spoznajnoj razini. Čak i više; kako je pad ili greška imala ulogu usavršavanja Eona.⁵¹¹ Ako je ta greška uistinu imala odgojnu ulogu, a za Thomasena ujedno povezanu i sa žudnjom koja je dovela do pada, stvaranjem materije kao i stvaranjem svijeta, onda bismo ju mogli usporediti s Eonima koje su opisani u EvI te se nalaze u Ocu prije kozmogonijog pada.⁵¹²

Na kraju ovoga poglavlja Thomassen ponovno u pamet doziva posredništvo između jednosti i mnogostukosti te idealnog i empiričkog postojanja, koji su za njega izraženi upravo kroz protloški mit. Za njega je u mitu neizbježna i potreba za spasenjem odnosno soteriologijom posredništva koja iz jednosti kroz pluralnost vodi u jedinstvo, odnosno jednost. Kaže: „*Otac se proteže i širi u mnoštvo, što je patnja i suosjećanje Sina; na kraju su, međutim, svi Eoni ujedinjeni u njemu, "potvrđeni" i imajući udjela u Imenu. Eoni su zamišljeni kao istovremeno objekti i primatelji ovog procesa; generirani su od Oca u isto vrijeme kao što je proces promatran kao onaj koji je samo-generiran. To je proces u kojem je individuacija na kraju isto što i ujedinjenje, gdje je osamostaljivanje od Oca ujedno i povratak njemu.*⁵¹³ Nameće se pitanje tog konačnog povratka Ocu u ovoj Thomassenovoj interpretaciji koju smo slijedili. Odnosno, pitanje kojem se to Ocu vraćamo, da li onom transcendentnom i nikada spoznatljivom ili je taj povratak zapravo u biti *Logos* koji se nalazi između Plerome i ovog materijalnoga svijeta. Pitanje je tim teže ukoliko slijedimo interpretaciju koju je Thomassen postavio u EvI. Tamo smo imali prilike vidjeti Thomassenovu projekciju opisa koja se događaju Eonima u ljudskoj povijesti spasenja. Pluralizam i jednost su možda odgovori na neka od postavljenih pitanja vezana uz protologiju, no potrebno je sagledati i izvještaje kod crkvenih otaca.

4.4 Prologija kod crkvenih otaca

Thomassen u promatranju protologije, vođen ovime što smo dosad imali prilike vidjeti, ističe četiri koncepta prema kojima ju tumači i prepoznaje u tekstovima. Prvi koncept je Misao,

⁵⁰⁹*Ibid*, str. 182.

⁵¹⁰TrT 63: 5 - 9; 64: 28 - 65: 4; 67: 34 - 37; 71: 12 - 18.

⁵¹¹Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 183.

⁵¹²Usp. *Ibid*.

⁵¹³*Ibid*, str. 189.

koja se nalazi u Ocu i čini njegov sastavni dio. Odnosno, to znači da on misli sam. Thomassen spominje da već u samome Ocu postoji dualnost njegova jedinstva. Usprkos tome, nastavlja, postoji razlika između onoga što misli i onoga što se misli, no Otac ostaje jedno.⁵¹⁴ Drugi koncept je koncept Sina. Otac, koji se duplicira u svojim mislima rađa (generira) Sina. On se razlikuje od Oca, no ostaje jedno s njim. Treći je koncept "Imena". Ovaj dio kod Thomassena postaje zanimljiv, ali i konfuzan. Čini se da koncepcijom imena pokušava „pomiriti“ ili razriješiti problem dupliciranja određenih imena. Posebice, čini se u izvještajima hereziologa. Tumači: „*Sin je Očevo ime na isti način kao što je on sam Otac kao objekt svoje vlastite misli. Eoni Plerome proizlaze iz ovog odnosa jedinstva-u-dualnosti između Oca i Sina, koji su višestruki sadržaji Misli i nositelji Imena. U svom očitovanom i višestrukom obliku ostaju sjedinjeni sa sobom i s Ocem, u Sinu.*“⁵¹⁵ Već smo spomenuli kako je koncept imena pomalo problematičan. Posebice u odnosu kada objašnjava Spasitelja. Ovaj citat bi trebao čitatelju pomoći shvatiti koncept individualizma i ovisnosti o izvoru te bi istovremeno trebao pojasniti slobodnu volju. Sin iako je slobodan, ima svoje misli kojima je izvor, mogli bismo reći i otac, ipak je ovisan u svojoj najdubljoj biti prema svom početku, odnosno Ocu. Takav pogled na kozmos i stanje bića, Thomassen primjenjuje i na Eone koji se nalaze u Pleromi, kao i na cjelokupni ljudski rod.

Ovim trima konceptima, Thomassen dodaje i četvrti, kojeg vidi u EvI i TrT, a radi se Očevoj volji. Ona za njega predstavlja aktivni uzrok u kojem vidi objašnjenje kako potencijalna dualnost i mnogostrukost Oca, ne samo da je moguća, već se zapravo i ostvaruje.

4.4.1 AH I, 1 -3

Kroz ova četiri elementa, Thomassen promatra i tekstove koje nalazimo kod Crkvenih otaca, a s kojima smo se već imali prilike susresti u prijašnjim poglavljima. To je ujedno i novost u njihovom tumačenju. Kada iznosi tekst AH I, 1 -3 uspoređuje ga s TrT i EvI. Spominje da se pojmovi kao što su Dubina, Tišina, Monogenes, odnosno Sin iz AH mogu poistovjetiti s terminima koje nalazimo u TrT i EvI.⁵¹⁶ Ponovno promatra ritualne oblike u pleromatologiji, te spominje samo „... *primijetili upotrebu pojma "šutnje" u pleromatogoniji TrT., i objasnili njegovu prisutnost u protološkom kontekstu kroz opći afinitet valentinovske protološke teorije*

⁵¹⁴Thomassen, *Spiritual*, str. 194.

⁵¹⁵*Ibid.*

⁵¹⁶Usp. *Ibid.*, str. 196.

s naukom o ritualnom otkupljenju, a posebno korenspondencija između stvaranja i regeneracije - "tišina" je u ovome kontekst maternica iz koje dolaze Eoni, kao i inicirani neofiti."⁵¹⁷

Razlika koju Thomassen ističe u tekstovima koje je podijelio na grupu A i B je u dijalektičkom dinamizmu između Oca i Sina. Za njega je on prisutan u Tetrijardu sustava koji su opisani kod crkvenih otaca i hereziologa. Na ovome mjestu prvenstveno kod Ireneja u AH I, 1, 1. „*Odnos Otac / Sin time se reinterpretira kao skup višestrukih odnosa: (1) Bythos / Tišina, (2) Bythos / Monogenes i (3) Bythos / Tišina: Monogenes / Istina. Dvosmislene dvostruke uloge Sina - koji ostaje jedno s transcendentnim Ocem istodobno se razlikuje od njega, budući da je Očeva manifestacija, kao i načelo generacije od njega - donose se na Šutnju, odnosno Monogenes . Šutnja je dvojnost u još uvijek nečitovanoj dubini roditeljske misli i razlikuje se od Monogenesa, koji je očitovani Očev dvojnjak, „sličan i jednak onome koji projicirao ga i koji je jedini shvatio Očevu veličinu “(I 1,1).*“⁵¹⁸

Thomassen cijeli odlomak Irenejeva izvještaja promatra kroz već spomenute četiri točke, kao i kroz okvir odnosa Oca i Sina koje je primijetio u TrT i EvI. Ističe da se kod Irenejava izvještaja Monogenes naziva Ocem i počelom. Odnosno, ime Otac ne primjenjuje se u relaciji prema sinu, već je sin taj kojem se nadjeva ime Otac sa spomenutim atributima. Istovremeno, Thomassen se koristi oznakom Imena koja je za njega imala važnu ulogu u TrT i EvI. Primjenjujući formu imena i imenovanoga, smatra da se u Irenejevu izvještaju reinterpretira uloga između Imena, odnosno Sina i onoga koji je imenovan, odnosno Oca dajući Monogenesu doslovno ime Oca.⁵¹⁹

Utjecaj i značenje Tetrada u Irenejevu izvještaju Thomassen promatra pod vidikom Pitagorejskih teorija i brojeva. Takav pristup valentinovskoj protologiji su uzimali i mnogi drugi znanstvenici. Thomassenu on služi da bi istakao relacije između Eona i njihovu dvostrukost u jedinstvu, odnosno jedinstvo u dvostrukosti. Zanimljivosti koju ističe je da se radi o spojevima dijelova koji su slabiji i obično okarakterizirani s ženskim elementom s „jačim“ elementom, a ne o spajanju ili uniji dvaju jednakih partnera.⁵²⁰ Sljedeći tijek emanacije Eona u Irenejevu izvještaju, Thomassen dolazi do Sofije i njezina izlaska iz Plerome. Za njega čežnja odnosno žudnja Sofije, predstavlja psihološku interpretaciju podjele koja svoje korijene ima u razdiobi Oca i Sina. Nastavlja: „*U obje vrste sustava, "strast", pogreška i podjela neizbježni su ishod teoretske nemogućnosti posredovanja jedinstva i pluralnosti. Razlika je uglavnom u*

⁵¹⁷*Ibid.*

⁵¹⁸*Ibid*, str. 197.

⁵¹⁹*Ibid.*

⁵²⁰*Ibid*, str. 198.

*konceptualnosti odabranoj da izrazi ovu problematiku. Tip A koristi se jezikom rođenja, unutrašnjosti, eksteriorizacije i individualizacije. Tip B koristi apstraktniji oblik prezentacije pomoću aritmoloških konstrukcija. Unatoč toj razlici, međutim, jasno je da je ontološki problem koji dvije protologije nastoje izraziti u osnovi jedan te isti.*⁵²¹

Na ovom primjeru Irenejeva izvještaja o protologiji, Thomassen daje uvid u samo jedan mali dio protologije, koji se u ovome slučaju i njegovoj teoriji bavi samo s odnosom Oca i Sina. Nameće se pitanje koliko je taj odnos zapravo prisutan u samoj protologiji.

4.4.2 Ref. VI, 29, 2 – 30, 5

Vidjeli smo da u Hipolitovu izvještaju Otac ostaje izvan Plerome, te da je prikazan bez partnera. Thomassen ipak i kod Hipolita nalazi opravdanje za svoju teoriju. Kaže: „*Glavno ontološko pitanje koje pokušavaju konceptualizirati je isto: izvođenje pluralnosti iz jedinstva. Međutim, dok Irenejeva rasprava pretpostavlja postojanje napetosti između jedinstva i dualnosti čak i unutar prvog principa, čineći da se posljednje odvija u Tetradu i Ogdoadu, a zatim u Decadi i Duodecadi (što konačno dovodi do strasti dvanaestog Eona), Hipolitova verzija hijerarhijski razlikuje jedinstvo i dualnost, koristeći koncepte negeneriranosti naspram generiranosti, kao i imitaciju više razine od one niže.*“⁵²² Kao prijelaz iz jednosti u mnoštvo, Thomassen citira Ref. VI, 29, 5 – 6, gdje se kao princip uzročnosti navodi ljubav. Dualizam ili dualnost počinju tek s prvim parom Eona koji proizlaze iz Oca u Hipolitovu prikazu sustava, no Thomassen i u njima pronalazi jednost u njihovu okretanju prema Ocu. U istom tom gledanju ili usmjerenosti prema Ocu, odnosno u njegovoj proslavi od strane prvih emanacija, on vidi i nasljedovanje odnosno imitaciju oca koja je spomenuta u citatu. Prvi izraz pluralnost je u stvaranju dekade koja služi u savršenoj proslavi Oca. Dekada je savršena, no kada niže emanacije, u ovom slučaju Riječ i Život nastoje imitirati svoja „ishodišta“ ili roditelje, stvaraju duodekadu koja nije savršena. U smislu broja. Za Thomassena je na ovome mjestu bitna razlika kojim parovima Eona su pripisane dekade i duodekade u izvještajima Ireneja i Hipolita. Kaže: „*Primalni stvoritelj apsolutno je jedinstvo, prvi generirani istovremeno su jedan i dva, koji su okrenuti prema gore prema vlastitom jedinstvenom podrijetlu i prema dolje kao ishodište daljnjeg stvaranja; i na sljedećoj razini dualnost postaje neopoziva: Logos / Život više nemaju pristup savršenom jedinstvu. U Irenejevoj raspravi, s druge strane, povezanost Dekade s*

⁵²¹*Ibid*, str. 200.

⁵²²*Ibid*, str. 202.

Logosom / Životom, a Duodekade s Čovjekom / Crkvom, objašnjava se činjenicom da izvođenje pluralnosti odudara od dvojnosti u jedinstvu u samom prvom principu, koji se geometrijski širi u Tetradu i Ogdoadu, tako da Duodecada proizlazi iz druge sizigije druge Tetrade.

Hipolitova rasprava nema koristi od pojmova Tetrad i Ogdoad u svojoj pleromatologiji. Čitatelju se stoga čini neobičnim da još uvijek uključuje Čovjeka / Crkvu kao potomstvo Logosa / Života, Eonski par koji nema očitu funkciju u sustavu. Objašnjenje teško može biti drugo nego da je rasprava usvojila već postojeći model Plerome u kojem su Čovjek / Crkva još uvijek imali funkciju; drugim riječima, pleromatologija kod Hipolita predstavlja sekundarnu modifikaciju sheme pronađene kod Ireneja. Činjenica da Pleroma sadrži (isprva) samo dvadeset i osam Eona upućuje na isti smjer: ideja da se sam Otac nalazi izvan i iznad Plerome pojavljuje se kao revizija izvorne teorije, gdje je Otac bio uključen u broj trideset.“⁵²³

Iz ovakvog poretka, Thomassen ponovno iščitava problematiku odnosa između jedinstva i dvojnosti, odnosno čak i mnogostrukosti. Pleromu kao takvu ne promatra pod vidikom događaja koji su se u njoj zbili, već je nastoji pojasniti u smislu odnosa. Nameće se pitanje, promatra li još uvijek ove odnose pod vidikom zbivanja koja se događaju u samome Ocu i Sinu, kao što je bio slučaj kod TrT i EvI ili ih promatra zasebno. Sljedeće je također pitanje možemo li sve ove događaje primijeniti i na događaje vezane uz povijest spasenja ili se radi samo o transcendentnim događajima.

Thomassen kroz nekoliko sljedećih odlomaka i poglavlja uspoređuje razne izvještaje koje nalazimo kod Ireneja, posebice AH I, 11, 1; I, 11, 2; I, 11, 3; I, 11, 5 i slične, koje smo već imali prilike obraditi u prvome poglavlju. Donosi svoje prijevode istih, no u tim izvještajima ne nalazimo ništa novoga što bi bilo konkretno vezano uz ovu našu temu. Uglavnom se radi o jezičnoj analizi i primjedbama koja su imena izmijenjena. Spominje također i usporednu *Excerpta 6 – 7, 3* s Ivanovim *prologom* u Evandelju po Ivanu te mogućnosti da je ideja o Ogdoadu proistekla upravo iz prologa.⁵²⁴

4.4.3 Epifanije Pan. 31, 5 - 6

Nakon uvodnih napomena i predstavljanja sustava kojeg nalazimo kod Epifanija, Thomassen se zaustavlja na poretku emanacija. Primjećuje da se poredak prvih emanacija u Ogdoadu više odnosi na AH I, 11, 1 nego li na neki drugi sustav.⁵²⁵ Također, kao što smo imali

⁵²³*Ibid*, str. 203.

⁵²⁴*Ibid*, str 215 – 216.

⁵²⁵*Ibid*, str. 223.

prilike vidjeti u zaključku prijašnjeg poglavlja ove disertacije, zaustavlja se na činjenici da u Epifanijevu izvještaju Čovjek i Crkva emaniraju prije Logosa i Života. Taj detalj također promatra pod vidikom jednosti i unificiranosti.⁵²⁶ Nastavlja: „*Čudne se stvari događaju i na kraju svakog od dva popisa. Ako se napravi usporedba s popisima kod Ireneja i Hipolita, vidjet će se da su neki od Eona zamijenili partnere, a neki su promijenili položaj. Posebno je intrigantna činjenica da se Sophia ovdje pridružila Crkvenome, a ne Željenome... Razlozi za ovu reorganizaciju Plerome prilično su nejasni. Nije lakše razumjeti činjenicu da je samo Željeni, od svih Eona, dobio drugo ime, Svjetlost, nešto što, čini se, ovom Eonu pridaje posebno značenje.*“⁵²⁷ Upravo o ovom obrnutom poretku i promjeni imena smo već govorili. Thomassen u toj promjeni imena Željenoga u Svjetlost vidi mogućnost muškog principa koji je odvojen od Sofije zbog njena izlaska iz Plerome.⁵²⁸ Međutim, u ovom sustavu, Thomassen ne vidi smisao mita o padu Sofije, već se okreće prema soteriologiji. Napominje da u ovom sustavu nemamo pravi ili potpun sustav koji bi se bavio sa Sofijom, kao ni izvještaj o Spasitelju u povijesti spasenja. Zaključuje da je savršenstvo izabranih već u protologiji predefinirano te da time ne zahtjeva daljnje spasonosne čine od strane Spasitelja.⁵²⁹

Thomassen u ovom poglavlju još predstavlja tekst *Valentinovskog tumačenja (NHC XI, 2)* kao i tekst iz AH I, 14. Oba teksta tumači pod vidikom već rečenoga, u odnosu pluralnosti i jedinstva. Za samu protologiju i kozmogoniju, posebice je zanimljivo sagledati Markusov sustav, koji je opisan u AH, no u ovome trenutku to izgleda kao preveliko širenje teme. Thomassen ga ukratko opisuje, no ne ulazi u detalje.

4.4.4 Mit o razdiobi i povratku

Sljedeća razlika u protološkim mitovima za Thomassena je podjela na sustave s jednom i dvije Sofije. U ovom smo radu već govorili o toj podjeli, tako da će ovdje samo ukratko biti predstavljene glavne crte Thomassenove misli i izvještaja. On se ponovno vraća na tekst TrT, kao primjer jednostavnog sustava. Drugi sustav s jednom Sofijom je onaj kojeg smo se već dotakli i uspoređivali s TrT, a radi se o AH I, 11, 1. Na ovome mjestu Thomassen vuče paralelu s TrT u događajima Krista, odnosno muškog principa koji se vratio u Pleromu.⁵³⁰

⁵²⁶*Ibid*, str. 224.

⁵²⁷*Ibid*, str. 225.

⁵²⁸Usp. *Ibid*, str 226.

⁵²⁹Usp. *Ibid*, str. 230.

⁵³⁰Usp. *Ibid*, str. 252.

Zanimljiviji stav Thomassen uzima tumačeći potrebu za sustavima s dvije Sofije. Ističe da se radi o podjeli između Sofije i njezine strasti u nekom od oblika, kao što smo već imali prilike vidjeti. Ujedno postoji i potreba za Limitom koji su vraća u Pleromu, dok njezina želja ostaje izvan i uzročnikom je materijalnoga svijeta.⁵³¹ Ističe da za je ključ za razumijevanje razlike između dvaju verzija mita leži u ranoj formi mita koji je baziran na motivu raspeća.⁵³² Nastavlja: „Kao protološka ideja, mit vizualizira stvaranje materije kao odvajanje, "odsjecanje" materije od duha. Štoviše, ova je ideja simbolično stopljena s temom Kristova duha koji napušta tijelo na križu. Stoga se križ raspeća vidi kao sredstvo koje razdvaja duh i materiju, što objašnjava zašto se poistovjećuje s Granicom koja štiti Pleromu od kontakta s carstvom materije.“⁵³³ Upitan je dualizam koji se javlja u Valentinovskim izvještajima s dualizmom ranoga kršćanstva u Kristologiji prilikom odvajanja duha i tijela. Thomassenova tvrdnja proističe iz Valentinovskih mitova koje smo imali prilike vidjeti kod crkvenih otaca. Trebamo postaviti pitanje radi li se uistinu samo o dualizmu ili se na ovome mjestu i u ovoj tvrdnji sakriva nešto još puno dublje. Kada promatramo samu funkciju Limita ili Horosa kao što je na ovome mjestu gleda Thomassen, dolazimo zajedno s njime do zaključka da je Limit, koji je ujedno i zvan Križ kod Ireneja predstavlja odjeljenje materije od duha. No istovremeno, forma Limita je da uređuje poredak u duhovnome svijetu, na što ne smijemo zaboraviti. U tom smislu govorimo o dvostrukoj dualnosti ukoliko idemo za Thomassenovim slijedom misli. Još i više. Javlja se i treći element koji je vezan uz Limita, a vezan je uz njegovo podrijetlo. U izvještajima crkvenih otaca radi se o emanaciji ili čak i Eonu koji proističe iz samoga oca. Ponovno, u Thomassenovoj interpretaciji relacija, trebamo se zapitati koja je onda uloga tog Limita u uzročnosti prema Ocu i Sinu.⁵³⁴

Thomassen se više okreće prema promatranju Sofije kod Ireneja i Hipolita. Podsjeća da u njihovim izvještajima, nije Krist taj koji napušta Sofiju, već da je Sofija ta koja napušta svoje neumjerene želje (Irenej) ili svoje abortirano potomstvo (Hipolit).⁵³⁵ Thomassen smatra da se radi o svojevrsnoj nadogradnji ili evoluciji originalnog Valentinovskog narativa. Krist je zamjenjen Sofijom kako bi se dodao element Krista i Duha Svetoga i njihove pomoći Sofiji koja pati. Oba narativa završavaju sa Sofijom koja pati i iz čije će negativne forme nastati kozmos.⁵³⁶ Upravo u dodavanju novog para Eona, Thomassen vidi probleme i nedosljednosti

⁵³¹Usp. *Ibid*, str. 257.

⁵³²Usp. *Ibid*, str. 258.

⁵³³*Ibid*.

⁵³⁴Govoreći u kasnijem poglavlju o sličnosti protologije s neopitagorejskim sustavom, Thomassen spominje dvostruku ulogu Limita, odnosno da on radi poredak i dijeli. Usp. *Ibid*, str. 281.

⁵³⁵*Ibid*, 259.

⁵³⁶*Ibid*.

naspram originalnog sustava. Kaže: „Dodavanje ove epizode izvornom narativu proizvelo je neke neskladnosti u sustavu. Nova syzygya Krista / Duha Svetoga zapravo ne služi u samoj naraciji osim što pružanju motiv Kristu koji se povlači iz Sofije; ostale stvari koje rade, poput razdvajanja i jačanja, zapravo je već napravio Limit. Osim toga, u Irenejevom sustavu, ova dodatna syzygya daje nepravilan broj od 32 Eona za inače čvrsto strukturiranu Pleromu. Ova posljednja točka očito je uznemirila autora Hipolitova sustava, koji je umjesto toga odlučio oca-monadu ostaviti izvan izračuna Eona, tako da Pleroma na kraju završava s 30 Eona uz dodatak Krista i Duha Svetoga (VI 31: 3).“ Ponovno, javlja se problem u verzijama između Hipolita i Ireneja. Na ovome mjestu Thomassen malo previše generalizira sustav. Izračun broja Eona je vezan uz aritmetički pogled na Pleromu.

Zamjenu od Sofije prema Kristu koju Thomassen u ovim sustavima primjećuje tumači kroz soteriologiju i Kristologiju. Po njemu postoji mogućnost da i ranijim verzijama valentinovskog mita Krist ima udjela u Sofijinim patnjama. Samim time to bi bila soteriologija participacije, kako ju on naziva. Kao što je Spasitelj patio u tijelu koje je potom napustio na križu, tako je također sudjelovao u Sofijinoj patnji strasti prije nego li je ponovno integriran u Pleromu.⁵³⁷ Za Thomassena razlika u izvještajima crkvenih hereziologa naspram starije verzije mita nalazi se upravo u toj Kristovoj patnji koja je prividna. Odnosno ističe da kao što su u svojim sustavima Irenej i Hipolit, odbacili pojmove Spasiteljeva trpljenja i utjelovljenja u ljudskom tijelu u soteriologijama, morali su revidirati i ideju Kristova udjela u strasti Sofije u protologijama.⁵³⁸

Dolazimo do Thomassenova najvećeg prigovora izvještajima crkvenih otaca. Ukoliko dopustimo da se Sofija vrati u Pleromu već na „početku“ protologije i kozmičkih zbivanja, gubi se smisao samog spasenja. Naime, Pleroma ponovno dobiva svoj savršen broj s povratkom Sofije. No, u starijoj verziji sustava, sam *apokastatis* Plerome je u iščekivanju povratka Sofije i njezina potomstva u Pleromu.⁵³⁹ Ovakvu tvrdnju Thomassen zasniva na tekstu TrT i EvI. Problem takve soteriologije i povratka u Pleromu je da se možda ne radi o „originalnoj“ Pleromu u kojoj prebivaju svi Eoni. Vidjeli smo, naime, na drugome mjestu da se Sofija koja je ostala izvan Plerome stavlja u područje između kozmosa i same Plerome, no iznad Demijurga. Thomassen pak tvrdi da je u originalnim sustavima Pleroma nedostatna ili u određenom defektu sve dok se svi njezini članovi ne vrate. I nastavlja: „Povijest spasenja u cjelini je kriza same Plerome, zbog čega se u konačnici i sam Spasitelj mora spustiti u materiju i patnju kako bi se

⁵³⁷Usp. Thomassen, *Spiritual*, str. 260.

⁵³⁸*Ibid.*

⁵³⁹Usp. *Ibid.*, str. 53 – 53; 172 – 177.

*kriza razriješila.*⁵⁴⁰ Ovakvo tumačenje ima smisla u eshatološkom i soteriološkom objašnjenju. Velika je razlika između ovakvog shvaćanja događaja u Pleromi i onog koji je opisan kod Ireneja i Hipolita. Thomassen na ovaj način pokušava dati razloge za događaje koji nalazimo u opisima. Možda se na pojedinim mjestima služi samo određenim dijelovima koji idu u prilog njegovoj teoriji, no neupitno je da njegovo tumačenje daje smisao događajima. Nameće se pitanje i Achamotha kod Ireneja i neželjene forme kod Hipolita. Thomassen tu zaključuje da ni jedan ni drugi, nazovimo ih grubo – stvor, nisu dio originalne Plerome te se samim time pomalo gubi smisao njihovih potomaka. Točnije, ne možemo na isti način pričati o duhovnom potomstvu jer oni nemaju mjesta u Pleromi. „*Duhovno sjeme, potomstvo ove druge Sofije, nisu u tolikoj mjeri izgubljene čestice Plerome čija bi eshatološka integracija u nju samu bio čin obnove Plerome, koliko su duhovna bića (proizvedena od majčinog razmišljanja o Plerome u Spasitelju) koji znaju za misterije Achamotha (usp. Iren. AH. I 6: 1 kraj).*“⁵⁴¹ Time ne bi došlo do integracije koju Thomassen zastupa promatrajući događaje u Pleromi koji su opisani u EvI i TrT kao srodne s ljudskom povijesti spasenja. Odnosno, događaji u Pleromi ostaju samo transcendentni, a ne u povezanosti sa soteriologijom.

4.4.5 Kronologija protologija

Thomassen zastupa stav da je protologija u kojoj nalazimo samo jednu Sofiju, koja biva ostavljena od Krista, starija od verzija u kojima su opisane dvije Sofije. Također, smatra da je sustav s trideset Eona razrađen iz tekstova (pojmovi) i sustava koje nalazimo u TrT i EvI.⁵⁴² „*Pojam istodobnog jedinstva i razlike Oca i Sina artikuliran u potonjim tekstovima ono je što je razrađeno kao Tetrada u modelu trideset Eona, a nesređeni odnos između prva dva pojma sustava sukcesivno je premješten na primarni Ogdoad, zatim na podjelu na Dekadu i Duodekadu, i izražen kroz ideju sinzičkih parova, sve dok se na kraju ne očituje kao puknuće sa strašću Sofije.*“⁵⁴³ Sljedeći dokaz za izvornost sustava Thomassen vidi u činjenici da TrT i EvI govore o Eonima kao sastavnim dijelovima Oca, koji tek nakon Njegove želje da ga spoznaju postaju individue. U tome Thomassen vidi susret ili stapanje protologije s poviješću spasenja utoliko što Pleroma ne može biti potpuna dok se u nju ne vrati duhovno potomstvo.⁵⁴⁴ Sljedeći dokaz je također spominjanje Bythosa kao imena za Oca u Hipolitovu i Irenejevu

⁵⁴⁰*Ibid*, str. 260 – 261.

⁵⁴¹*Ibid*, str. 261.

⁵⁴²*Ibid*, str. 263.

⁵⁴³*Ibid*.

⁵⁴⁴*Ibid*.

izvještaju. Thomassen je mišljenja da se radi o nasljednom vokabularu, koji možda ček seže i do samog Valentina.⁵⁴⁵ Svoju tezu o starosti sustava potvrđuje također i izvještajem Tertulijana o Pleromi. Tertulijan kaže: „*Ptolomej je slijedio isti put (tj. kao Valentin), razdvajajući Eone imenima i brojevima u osobne supstance koje se nalaze izvan Boga, dok ih je Valentin uključio u cjelokupnost samog božanstva kao misli, osjećaje i emocije.*“⁵⁴⁶

Uzimajući u obzir i ovaj izvještaj, izgleda da je Valentin smjestio Eone u samog Oca, dok ih je Ptolomej smjestio izvan vrhovnog božanstva, dajući im imena i određujući njihov broj. Thomaseen ističe: „*Vrlo je primamljivo vidjeti vezu između ovog izvješća i gore spomenutog zapažanja u vezi s dvije verzije pleromatogonije. Stoga je inačica prvenstveno pronađena u TrT i EvI, gdje Eoni isprva postoje unutar Oca, a zatim se eksterioriziraju i očituju, bila bliža izvornoj viziji samog Valentina, dok se izum sustava od trideset Eona može pripisati Ptolomeju.*“⁵⁴⁷ Odnosno, ističe da po svoji prilici možemo više vjerovati Tertulijanovu izvještaju nego li Irenejevu, iako na drugome mjestu Tertulijan Valentinovu sustavu pridaje trideset Eona.⁵⁴⁸

4.4.6 Značenje i porijeklo protologije

Najvažnije pitanje protologije po Thomassnu je odgovor na pitanje kako je pluralnost došla iz jednog izvora. Napetost između jedinstva i raznolikosti u Pleromi tijekom njezina nastanka na kraju stvara puknuće, predstavljeno mitom o Sofiji. „*Sofija personificira negativni i nekontrolirani aspekt pluralnosti koji je prvi put predstavljen kada je Otac odlučio postati više od sebe samoga.*“⁵⁴⁹ Imali smo prilike vidjeti koliku važnost Thomassen pridodaje pluralnosti i jednosti. Ističe da u filozofskom smislu mit o Sofiji odgovara na pitanje porijekla materije, a time i same duše. Budući je Sofija personifikacija negativnog aspekta pluralnosti, ona proizvodi, odnosno postaje Strast. Sama je pak Strast objašnjena kao iracionalno stanje duha kao takvo i kao želja za nelegitimnim objektom: sposobnošću da se sama razmnožava, odnosno prokreira.⁵⁵⁰ Međutim zbog njezinoga pathosa ili entumesisa, zavisno od ustava, naslijeđena pluralnost Plerome se predočuje kao podjela koja uzrokuje podjelu u samoj Sofiji. Thomassen iz toga izvodi zaključak da je pluralnost rodila ili stvorila mjesta za želju koja je pak uzročnik

⁵⁴⁵Valentinova himna koju smo imali prilike vidjeti u prvom poglavlju koristi upravo pojam Bythos. Usp. str. 36.

⁵⁴⁶Tertulian, Adv. Val. 4, 2.

⁵⁴⁷Thomassen, Spiritual, str. 264.

⁵⁴⁸*Ibid*, str. 265.

⁵⁴⁹*Ibid*, str.269.

⁵⁵⁰Usp. *Ibid*.

materiji nakon podjele između Sofije.⁵⁵¹ Nadalje, u takvom objašnjenju sustava, vidi utjecaj neopitagorejske škole. Thomassen posvećuje nekoliko odlomaka pobližem tumačenju sličnosti između ovih sustava. Filozofska dimenzija protologije važna je sama po sebi kao odgovor na intelektualna pitanja u vezi s dualnošću - a time i višestrukosti, patnje i materije - iz jednog ontološkog principa, zaključuje Thomassen.⁵⁵²

4.4.7 Od Eshatologije do protologije

Dok je u prijašnjim poglavljima radio usporedbe i objašnjenje pojedinih Valentinovskih termina i koncepta s neopitagorejskom filozofijom i Kaldejskim proročanstvima, na ovome mjestu Thomassen se okreće judejsko-kršćanskim krojenima Valentinovskog protološkog mita. Glavni ključ za razumijevanje odnosa je izraz manifestacija, odnosno očitovanje. Za njega je važan trenutak originalne verzije mita u koje se Sveukupnost očitovala u Ocu, odnosno proizašla iz njegove misli.⁵⁵³ Kao što smo već imali prilike vidjeti, radi se o samim odnosima, ali i o eshatologiji koja je potrebna za ovakvo Thomassenovo tumačenje. Cijeli koncept protologije za njega u sebi nosi i poruku spasenja ili soteriologije cijeloga kozmosa koju možemo i moramo iščitavati iz judeo-kršćanskih apokaliptičkih tradicija. Po Thomassenu su Valentinovci iz apokaliptične tradicije usvojili viziju povijesti prema kojoj će oni koji će biti spašeni - sveci, sluge Božje itd. - ostati skriveni i neprepoznat u vremenu u kojem živimo. Taj koncept se direktno veže uz početak ovog našeg poglavlja, kada smo govorili o Thomassenovu shvaćanju TrT i EvI kroz prizmu soteriologije, ali također i objave. Za pobliže određivanje sustava, Thomassen čak koristi i izraz antropogonija. Kaže da je prema Valentinovcima: „...duhovno sjeme je u prve ljude unijela Sophia i / ili Spasitelj, potajno i Demiurgu nepoznato, nakon što je on proizveo vanjsku ljusku ljudskog stvorenja. Sjeme je ostalo skriveno, kako u kozmološkom, socijalnom, tako i u pojedinačnom smislu: osobe koje su nosile duhovno sjeme svoje majke Sofije nisu se mogle razlikovati od njihovog psiho-fizičkog okruženja, niti su same mogle prepoznati svoju urođenu duhovnost.“⁵⁵⁴

Uloga Spasitelja po Thomasenu je da otkrije to sjeme koje je u čovjeku postojalo još od vremena njegova stvorenja, te ga učini živim i prepoznatljivim. Jedan od primjera prepoznatljivost je i Valentinovski pojam crkve. Za njega se ona očituje kao Spasiteljevo tijelo,

⁵⁵¹*Ibid.*

⁵⁵²*Ibid.* Str. 315.

⁵⁵³*Ibid.*

⁵⁵⁴*Ibid.* str. 318.

koje je ujedno i duhovno sjeme Sofije. To sjeme je zapravo Sofijin odgovor na njenu viziju Spasitelja kada se on sam očitovao Pleromu u sebi. Nebeska crkva imala je po Thomassenu svoje postojanje u posredničkom carstvu Sofije, Ogdoadi, a sama je bila slika Plerome.⁵⁵⁵ Svoj izričaj o Pleromi, Thomassen završava s ritualom, odnosno obredom krštenja u kojem vidi izvanjsku manifestaciju duhovne crkve, kao i događaje koji podsjećaju na Sofijinu, ali i Kristovu transformaciju. Pitanje koje ostaje otvoreno je da li se radi o jednokratnom obredu ili o ponavljajućem. O ovoj interpretaciji ono ostaje neodgovoreno.⁵⁵⁶

4.5 Ismo Dunderberg – *Beyond Gnosticism*

Za razliku od Thomassena, Dunderbergova knjiga na prvi pogled više podsjeća na priručnik ili publicističko izdanje naspram znanstvenoga, no to je samo privid. Dunderberg koristi drugačiji pristup od Thomassena te puno više tumači određene pojmove i stavlja ih u perspektivu svome čitatelju. Mogli bismo reći da su uvod i prvo poglavlje namijenjeni čitateljima koji se do sada nisu susretali s Valentinom, tako da služi kao odlična polazišna točka za početak istraživanja. U njima Dunderberg smješta Valentina u Rim, kao i njegovu školu tumačeći što je zapravo filozofska škola i kako se ona percipirala u antici.⁵⁵⁷

Za izvor svog istraživanja o Valentinu općenito, Dunderberg uzima Markschisev *Valentinus gnosticus*. U njemu Dunderberga je zaintrigirala Markschieseve teza da Valentin nije bio ni Gnostik, a niti Valentinovac. Oduševljen je također Markschiesevim pokušajem da promotri Valentinove fragmente bez uvođenja mitologije u njih, iako nije zadovoljan njegovim zaključkom.⁵⁵⁸ No upravo je mitologija polazište za Dunderbergova istraživanja u ovoj knjizi. Prvenstveno protološki mit, jer po Dunderbergu iz njega proizlazi većina Valentinovske teologije. Problem s kojim se susreće je funkcija tog mita kao i razina kompliciranosti. Nastavlja: „*Jedan se odgovor činio očitim. Za neke Valentinovce mit je bio važan zbog svoje uske povezanosti s ritualnom praksom. Ključne točke Valentinovog kozmogonskog mita rekapitulirane su u ritualu otkupljenja (apolutrōsis) koji su bili prakticirani na njihovim sastancima. Štoviše, ako je ikada postojao valentinovski ritual bračne komore - problem oko kojeg su znanstvenici podijeljeni - vjerojatno je bio povezan s valentinovskim mitom o*

⁵⁵⁵*Ibid*, str. 324.

⁵⁵⁶Na žalost, ne možemo sa sigurnošću odrediti da li se radilo o jednokratnom obredu ili o ponavljanju. Svaka grupa je imala svoje specifične obrede u kojima je pojedinom obredu pridavana manja li veća uloga.

⁵⁵⁷Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, str. 3.

⁵⁵⁸*Ibid*, str. 6.

*božanskim parovima koji naseljavaju božansko carstvo zvanim Punina (plerōma) ili povezan s idejom nečijeg nebeskog partner (suzugos).*⁵⁵⁹

Sljedeća točka tumačenje protološkog mita za Dunderberga je promatranje i davanje smisla svijetu u kojem su Valentinovski učitelji živjeli. Dokaz za takvu tezu je u promatranju TrT. Kao i Thomassen, Dunderberg u njemu promatra društvenu stvarnost za koju smatra da je povezana s kozmogonijskim mitom. Odnosno, da mit daje odgovor na pitanje o porijeklu moći kao i opravdanje za stil života koji su Valentinovski učitelji nametali svojim sljedbenicima.⁵⁶⁰ Dunderberg u takvo promatranje uključuje i moralna načela, koja često puta čine glavni fokus njegova istraživanja.⁵⁶¹

Predstavlja također pojedine tekstove koje možemo okarakterizirati kao Valentinovske. Poput Thomassena napominje razliku između tekstova Crkvenih otaca i onih pronađenih u Nag Hammadiju. Zanimljiv je njegov pogled upravo na crkvene oce. Kaže: „*Ranokršćanski autori koji pišu protiv Valentinovaca često su identificirani kao pripadnici "patrističkih" teologa, ali ja više volim njihova djela označavati kao "neprijateljske izvore". Ovakva nas opaska podsjeća da njihove rasprave nisu neutralni prikazi onoga što su Valentinovci učili i radili, već otvoreno neprijateljstvo prema njima. Protivnici su željeli otkriti da je Valentinijanizam opasna hereza. U tu svrhu nisu imali za cilj uravnoteženu prezentaciju svih aspekata valentinovskog učenja. Umjesto toga, usredotočili su se na pitanja koja pokazuju kako ovo učenje odstupa od onoga što su smatrali pravom kršćanskom naukom. Valentinova teologija definirana je razlikama od onoga što su protivnici smatrali normativnim kršćanstvom.*“⁵⁶² Ipak, u tim tekstovima Dunderberg pronalazi osnovne informacije o Valentinovskoj teologiji, iako ih ne smatra pouzdanim izvorom za Valentinovski nauk, običaje i prakse. Posebice izvještaje Ireneja na koje se često vraća upućujući na njegovu satiričnost. Pouzdanim izvorom za Valentinovski nauk Dunderberg pronalazi u tekstovima Nag Hammadija u kojima iščitava i već spomenuta moralna načela.

4.5.1 Zašto i odakle mitologija?

Dunderberg razlikuje dosadašnje pristupe mitologiji, a posebice Valentinovskoj gnozi. Dosadašnje, mogli bismo reći klasične pristupe, naziva intelektualnim ili doktrinarnim

⁵⁵⁹*Ibid.*

⁵⁶⁰Usp. *Ibid.*, str. 7.

⁵⁶¹Dunderberg je izdao i knjigu *Gnostic Morality Revisited* u kojoj se bavi upravo Valentinovskom moralnošću.

⁵⁶²Dunderberg, *Beyond*, str. 8.

metodama. Intelektualnost metode vidi u pokušajima da se Valentinovska misao prikaže i poveže s ranijim antičkim filozofskim mislima i sustavima. Doktrinarnost vidi u nastojanju da se Valentinovski sustav promatra pod vidikom ranog kršćanstva, odnosno da se promatra pod vidikom takozvanog pravila vjere – *regula fidei*.⁵⁶³ Još preciznije – da ga se promatra kao nešto što odstupa od nauka ortodoksne crkve trećeg i četvrtog stoljeća. Pitanje koje mu se nameće je Valentinova namjera u prikazu Isusa. Kroz spomen fragmenta koje smo obradili u prvome poglavlju, Dunderberg se zaustavlja na onom koji govori o Isusovu probavnu traktu. Ističe da on po svoj prilici Valentin njime ne ide u smjeru pobijanja doketizma, već da mu je namjera bila prikazati Isusa kao jednog od čuvenih filozofa ili čak njihovu zamjenu. Sve ovo ide u prilog Dunderbergovoj pomalo alternativnoj metodi prikaza Valentina i njegove škole. Izjava poput ove o Isus nema smisla ukoliko je ne sagledamo u društvenom kontekstu. Upravo u njemu, Dunderberg vidi i utemeljenje za mitologiju. Kaže da je njegova polazna točka gledišta uloge Valentinovskog mita da bi on: „...*trebao biti prosvjetljenje koje vodi ka buđenju. Taj je mit sebe predstavio kao viziju svijeta i njegove strukture koju primatelji još nisu poznavali. Cilj ovog mita bio je pokazati svijet u novom svjetlu. Valentinovci su, dakle, koristili mitove kako bi stvorili određenu vrstu slike ovog svijeta i čovječanstva kako bi promijenili način na koji publika doživljava svijet i, shodno tome, način na koji djeluju. Ono što se očekivalo od publike bilo je da usvoji način života povezan s tim novim poimanjem svijeta.*“⁵⁶⁴

Još i više, Dunderberg smatra da se radilo o „igri“ na ljudske emocije i osjećaje. Takvo svoje mišljenje temelji na promatranju *Otkrivenju Ivanovu*. Kao što su se rani kršćani mogli poistovjetiti sa događajima opisanim u *Otkrivenju*, posebice progona, tako su se preko emocija mnogi Valentinovci mogli poistovjetiti s mitom. Ističe da se tu ne radi samo o osjećaju otuđenosti i samoće, koja je jedna od temeljnih točaka gnostičkog mita, već da se radi o cijelom nizu emocija koje pronalazimo u Valentinovskoj kozmogoniji.⁵⁶⁵

4.5.2 Pogled na Valentinove fragmente iz perspektive kozmološkog mita

S Valentinovim fragmentima smo se susreli u prvom poglavlju ove disertacije. Vidjeli smo da iako na prvi pogled ne govore o samoj protologiji i kozmogoniji u njima možemo zamijetiti dijelove koji se na te teme odnose. Dunderberg kroz fragmente nastoji produbiti pogled na njihovu ulogu u svakodnevnom životu, kojeg je započeo tumačiti s interpretacijom

⁵⁶³*Ibid*, str. 21.

⁵⁶⁴*Ibid*, str. 25.

⁵⁶⁵Usp. *Ibid*, str. 26.

uloge mita. Njegovo predstavljanje fragmenta nije direktno povezana s našom temom, no postoji nekoliko detalja koji su vezani uz cjelokupnu sliku o Valentinu. Kratko se zaustavlja na četvrtom fragmentu⁵⁶⁶ koji govori o uništenju carstva smrti i analizira njegovu implikaciju o besmrtnosti.⁵⁶⁷ Svoj pogled prvenstveno temelji na etičkim i moralnim implikacijama sljedbenika Valentina i njegove škole. Tumači: „*To što Valentin u ovom kontekstu govori o "poništanju" ukazuje na to da je svojoj publici preporučio odvajanje od svijeta. Odvojenost od svijeta, međutim, nije morala značiti radikalnu askezu ili povlačenje iz društva.*“⁵⁶⁸ Ovakav pogled na Valentinovske sljedbenike i crkvu radikalniji je od pogleda i tumačenja crkvenih otaca i hereziologa, odnosno ne oslobađa Valentinovce od moralne obveza za koju su ih potonji optuživali. Još i više, za njega je upravo nadvladavanje svijeta zapravo metafora za unutarnje čovjekovo stanje koje treba nadići. Određena važnost ovog fragmenta za Dunderberga je u kontinuiranosti Valentinovske tradicije koja započinje u ovom fragmentu, a očituje se u mitu o Sofiji kada se govori o emocijama.⁵⁶⁹ Same emocije pak za njega igraju važnu ulogu u interpretaciji kako mita tako i Valentinovske teologije.

Sljedeći fragment koji obrađuje pod vidikom društva i emocija je o Adamovoj sposobnosti govora.⁵⁷⁰ Iako fragment podsjeća na Sethovsku ili Setijansku interpretaciju, Dunderberg se zaustavlja na izrazu *parrhesia* koji za njega ima socijalnu dimenziju, ali i služi kao izraz iskrenosti.⁵⁷¹ Osim društvene dimenzija, u njemu pronalazi utemeljenje i bliskost s starim filozofskim školama. Za sam fragment kaže da on: „...*sugerira da Valentinova interpretacija Adamova stvaranja nije samo primjer kreativne mitologije već pokazuje i važnu poveznicu s filozofskim diskursom i praksom svog vremena.*“⁵⁷² Takav pogled na ovaj fragment i Valentinovu misao ide u prilog tumačenju Isusova uloge kao filozofa, kojeg smo imali prilike ranije vidjeti. Sam fragment govori o Adamovoj odnosno ljudskoj antropogoniji od strane anđela, odnosno stvoritelja, koju Dunderberg povezuje s Židovskom teologijom i *Ivanovim apokrifom*.⁵⁷³ Sam ističe da je zbog raznolikosti fragmenta koji su nam ostali gotovo nemoguće vidjeti koliki je zapravo bio utjecaj Valentina na one koji nose ime njegove škole ili s njime

⁵⁶⁶Fragment 4 po Völkerovoj numeraciji, prema disertaciji i Laytonu, Fragment F; *Stromata* 4.89.4-5.

⁵⁶⁷Dunderberg, *Beyond*, str. 36.

⁵⁶⁸*Ibid*, str. 39.

⁵⁶⁹*Ibid*, str. 45.

⁵⁷⁰Fragment C (Völker 1); *Stromata* 2.36.2-4.

⁵⁷¹Za tumačenje o iskrenosti u društvu usp. Dunderberg, *Ibid*, str. 52 – 55.

⁵⁷²Dunderberg, *Beyond*, str. 47.

⁵⁷³*Ibid*, str. 49.

povezani. Ipak, kada se radi o interpretaciji Adama i njegova staranja, poveznice možemo primijetiti u *Filipovu evanđelju* i u TrT.⁵⁷⁴

Zadnji fragment koji Dunderberg obrađuje je Valentinov psalam *Ljetna žetva*. U retrospektivi naspram prijašnjih fragmenta koje je opisao, Dunderberg ističe pomalo čudan pozitivan stav koji se nalazi u psalmu. Posebice naspram perspektive Adama koji je u suprotnosti prema materijalnome svijetu, odnosno anđelima koji su stvoritelji. Dunderberg analizira Hipolitov tekst, posebice dio koji se nalazi neposredno iza samog psalma. Tradicionalno se uzima da je taj dio tumačenje teologije od strane Valentinovaca, a koje je Hipolit samo prepisao u želji da poveže izraza iz psalma s Valentinovkom teologijom. Dunderberg upućuje kritiku prema Hipolitu jer ne samo da ne radi dobru analizu i poveznice termina, već ne razlikuje ni same izvore. Odnosno, Dunderberg je stava da Hipolit ne razlikuje što dolazi od Valentina, a što od njegovih sljedbenika, već da i za jedne i druge koristi isti nazivnik „kaže“.⁵⁷⁵ Nadalje, stava je da sam komentar ne dolazi od Hipolita, već od Valentinovskih sljedbenika. Dokaz za takvo mišljenje vidu u zadnja dva retka teksta psalma koji u tumačenju podsjećaju na tekst TrT i njegov metaforički jezik o embriju.⁵⁷⁶

„Iako je "maternica" u *Žetvi* u komentaru povezana s emanacijom božanskih bića, u *Tripartatnom traktatu* za vječna bića se kaže da su "postojala poput embrija". Vječna bića također se uspoređuju s "novorođenčetom", što se podudara s interpretacijom danom u komentaru o "djetetu" u Valentinovoj pjesmi. Konačno, Otac je u *Tripartitnom traktatu* opisan kao izvor i potvrđuje se da je "Otac sve rodio kao malo dijete, kao kap s izvora". Slična metafora morskih dubina u Valentinovoj pjesmi objašnjena je u komentaru koji se odnosi na vječna bića.“⁵⁷⁷ Korištenje metafora, kao i interpretacija teksta bi zasigurno išle u prilog Valentinovskoj školi i njihovu čuvanju tradicije. Ono što začuđuje u promatranju Valentina i njegovih nasljedovatelja je razlika u kozmologiji koju primjećuju i Marksches i Dunderberg. Kod „izvorne“ Valentinove kozmologije i kozmogonije koju možemo promatrati u fragmentima nema nikakve naznake o kozmičkom lomu, padu ili kozmičkom poremećaju.⁵⁷⁸ Umjesto složenih sustava vječnih bića koja se razlikuju po broju, emanaciji i imenu, a koji je svojstven Valentinovskim kozmogoničkim mitovima u patrističkim izvještajima, Valentin je govorio o *živom Eonu*. Samim time, zaključuje Dunderberg, bilo bi krivo, pokušati interpretirati Valentinovu *Žetvu* pod vidikom cjelovitog kozmogonijskog mita kasnijih sustava. Veću

⁵⁷⁴Usp. *Ibid*, str. 55. – 58.

⁵⁷⁵*Ibid*, str. 62.

⁵⁷⁶*Ibid*, str. 62. – 63.

⁵⁷⁷*Ibid*, str. 63.

⁵⁷⁸*Ibid*.

moгуćnost za interpretaciju mita vidi u Stoićkim idejama hermetiĉkih tradicija, iako to za njega ne podrazumijeva izravnu povezanost Valentina sa Stoićkom kozmologijom.⁵⁷⁹ Veću moгуćnost interpretacije odnosno provenijencije mita vidi u Hermetiĉkim tradicijama.

Međutim, u pogledu na meso (*sarx*) za kojeg Valentin govori da je najniži dio kozmiĉke veze, Dunderberg zajedno s Holzhausenom vidi Valentinov skok od kozmologije u antropologiju.⁵⁸⁰ Važna je uloga i pozicija ĉovjeka u kozmiĉkim vezama, no ne samo *duha* i *uma*, koji se spominju i na drugim mjestima, već i samoga *tijela*. „Ĉinjenica da Valentin dodaje "tijelo" kozmiĉkom lancu, koji je u cijelosti suspendiran od Duha, prije govori za odobravanje ljudskog tijela, nego za njegovu denuncijaciju.“⁵⁸¹ Kaže Dunderberg u prilog široj slici koju nastoji predstaviti u smislu društvenih i politiĉkih zbivanja. Kao i promišljanja o filozofskim školama koje se nalazi u pozadini njegove interpretacije. Ipak, iz samog psalma malo možeme vidjeti o Valentinovoj teoriji nastanka kozmosa. Situacija je sliĉna i u drugim fragmentima. Jedino što možeme zasigurno iz njih išĉitati su Adamovo stvaranje od strane pokvarenih ili nesavršenih anđela, te da je ovaj svijet kopija vjeĉne stvarnosti.⁵⁸² Nemamo nikakve naznake o samom nastanku svijeta. Dunderberg rješenje tog problema, odnosno Valentinov opis nastanka kozmosa pronalazi u Metodijevoj *O slobodnoj volji*.⁵⁸³ Sam sugovornik u *O slobodnoj volji* ne spominje pad Sofije u kojoj Valentinovci vide nastanak materije (*hyle*) od koje kasnije niži bog stvara svijet, međutim Dunderberg pronalazi ĉetiri toĉke koje se preklapaju s Valentinovim naukom.

(1) *Nemamo izravnih dokaza da je Valentin vjerovao u pad Mudrosti ili u postojanje inferiornog Boga Stvoritelja.*

(2) *Prvi dio obraćanja heterodoksnog govornika zapanjujuće je sliĉan duhu onoga što Valentin govori u Žetvi. Govornik opisuje kako je počeo hvaliti Stvoritelja kad je vidio "ĉvrstu zemlju, sve vrste životinja i cvjetove šarenih biljaka". Na kraju Žetve, Valentin opisuje sliĉno ĉuđenje prirodi ("plodovi rođeni iz dubine, / dijete rođeno iz maternice").*

(3) *Naĉin argumentacije heterodoksnog [govornika] sliĉan je Valentinovom. Heterodoks svoju argumentaciju temelji na pripovijesti o onome što je vidio i mislio ("kao što sam vidio ..." "vidjevši to ..." "dok sam paŹljivo počeo promatrati što je nastalo na ovaj naĉin ... "*

⁵⁷⁹*Ibid*, str. 64.

⁵⁸⁰*Ibid*, str. 66.

⁵⁸¹*Ibid*, str. 67.

⁵⁸²*Ibid*; Fragment D – Adamovo ime (Völker 5) - *Stromata* 4.89.6 – 4.90.1.

⁵⁸³*Ibid*; Radi se o Sv. Metodiju Olimpijskom (+311), Crkvenom ocu i muĉeniku. Dunderberg na početku poglavlja spekulira da je sugovornik koji je naveden u djelu kao Valentinovac zapravo sam Valentin. Kasnije sam kaže da su znanstvenici podijeljenog mišljenja o ovakvoj tezi jer mnogi u sugovorniku vide Platonista prije nego li gnostiĉkog uĉitelja ili samog Valentina.

Činilo mi se da ... "itd.). Ovaj stil ne samo da podsjeća na Valentinov samo-refleksni način opisivanja kozmičkog poretka u *Žetvi* ("Shvaćam to ..." "Razumijem to ..."), već podsjeća i na način na koji je izrazio svoj argument u vezi s čistoćom srca ("čini mi se da ..."). Štoviše, Valentinova priča o njegovom susretu s malim djetetom koje se prepoznao kao Riječ Božju pokazuje da je on, poput heterodoksnog govornika, u svom učenju preferirao oblik pripovijedanja.

(4) Heterodoks svoje argumente usavršava referencama iz poganske filozofije i mitova. Uz aluzije na Platonova djela, svoj govor započinje citatom iz Homerove *Ilijade* (9.4), a svoje pripovijedanje o ljudskom nedoličnom ponašanju završava riječima: „Iz tog razloga počeo sam vjerovati u tragedije. Činilo mi se da se Tiestesov banquet zaista održao, vjerovao sam u Oenomeovu nezakonitu želju i nisam sumnjao u suparništvo između braće koje je riješeno mačem." Aluzije na platonsku filozofiju i primjeri izvedeni iz poganskih mitova u obraćanju heterodoksa podudaraju se s Valentinovom sklonošću nekršćanskim tekstovima koji svjedoče o istoj istini koja je izražena i u kršćanskim: „Mnogo toga što je napisano u knjigama koje nalazimo u javnosti se također može naći onako kako je napisano u crkvi Božjoj." Heterodoksnii sugovornik ima isti stav koristeći poganske i biblijske tradicije: on također spominje Noinu arku.⁵⁸⁴

Ovaj citat ide u prilog već do sada spomenutim temama kod Dunderberga. Posebice četvrta točka u kojoj Dunderberg vidi jednaku uporabu kršćanske i poganske, odnosno filozofske literature. Sve ove točke za njega također daju naznaku za kozmologiju u nastajanju, u svojim povojima. Tako bi bilo moguće i rješenje o nastanku zla. Ukoliko bi zlo svoj početak imao u materiji, takav bi stav odgovarao i ne kršćanskim kao i kršćanskim Platonistima. U takvom pogledu na materiju, Dunderberg povezuje također i anđele i prijašnjeg fragmenta, koji su imali udjela u stvaranju Adama.⁵⁸⁵ Ukratko, sam govornik iz Metodova dijela za njega predstavlja poveznicu koja nedostaje u promatranju Valentinova kozmičkog sklada kojeg možemo primijetiti u *Žetvi* naspram dualističkih tendencija kasnijih sustava. Sljedeći korak kojeg Dunderberg vidi u kozmologiji, odnosno razvoju Valentinovske kozmogonije je u *Pismo Flori*. Zbog same tematike disertacije, kao i obujma koji je potreban za detaljniju analizu samog spisa, nećemo se na njega osvrutati.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴Dunderberg, *Ibid*, str. 70 – 71.

⁵⁸⁵*Ibid*, str. 71.

⁵⁸⁶Za Dunderbergovu analizu *Pismo Flori* vidi: Dunderberg, *Beyond*, poglavlje 5; Mit i način života za početnike, str. 77 – 94. Ono što je možda zanimljivo spomenuti je da Dunderberg u Ptolomejevu pogledu prema Bogu – stvoritelju uočava Marcionovske poglede koje u samom poglavlju analizira. Također spominje mogućnost da je Ptolomej kršćanski učitelj kojeg Justin spominje u svojim Apologijama.

4.5.3 Mit i liječenje emocija

Nakon analize Ptolomejeva *Pisma Flori*, Dundenberg svoju pozornost okreće prema kozmološkim mitovima s kojima smo se imali prilike više puta susresti.⁵⁸⁷ Novost koju donosi je pogled na samu Sofiju i njezina stanja. Svojim čitateljima svraća pozornost na činjenicu da je Sofija najmlađe stvorenja, te da se mitovi o njoj isprepleću u hereziološkim izvorima. Bilo da se radilo o mitu koji prati događaje vezane uz njezino djelovanje ili da se radi o njoj samoj. Novi aspekt pod kojim promatra Valentinovu kozmogoniju i protologiju je u emocijama Sofije s kojima se ona susreće. Posebice za vrijeme kada se nalazi izvan božanske Plerome. Njezini osjećaji ljubavi, radosti, osamljenosti i tuge se povezani s ključnim elementima mita. U njima Dunderberg otkriva razlog zašto je mit o Sofijinu padu tako učestao kod Valentinovaca.⁵⁸⁸ Kao i u prethodnim poglavljima, emocije kao i Sofijino obraćenje tumači pod vidikom filozofske škole.⁵⁸⁹ U Sofijinim emocijama, padu i povratku, Dundenberg vidi i porijeklo emocija koje su drugačije tretirane nego u bilo kojem drugom spisu kršćanske provenijencije. No, ne samo kršćanske. Kao što smo i naveli, kroz prizmu filozofskih škola, sudbinu Sofije uspoređuje sa sudbinom duše i njezinim padom.⁵⁹⁰

Na ovome mjestu nalazimo zanimljivu primjedb, odnosno usporedbu. Dundenberg tvrdi da Valentinovski mit o Sofiji, odnosno njezinu obraćenju daje odgovor na zahtjev obraćenja ili pokajanja s kojima se možemo susresti kod pojedinih filozofskih škola toga vremena. Drugim riječima, upravo u obraćenju Sofije, Dundenberg nalazi ispunjenje zahtjeva koje su filozofske škole tog vremena stavljale pred svoje polaznike. Ujedno vidi i mogućnost poistovjećivanja s fazama Sofijina obraćenja naspram vlastita života i stanja u kojima se polaznik filozofske škole nalazio. Sve je to, prema Dundenbergu služilo kako bi se polaznik, u ovom slučaju vjernik, riješio poroka i negativnih emocija te se poput Sofije vratio u božanski poredak. Kao što ćemo malo kasnije vidjeti, taj povratak je ostvariv preko Krista kojeg su nazivali liječnikom emocija.⁵⁹¹

⁵⁸⁷Ukratko iznosi glavne elemente kozmogonije, podsjećajući čitatelje na učinke Sofijinih dijela. Odnosno da u jednom izvještaju imamo nižeg boga stvoritelja (Demijurga) kao produkt, dok je drugi izvještaj o njoj samoj. Usp. *Ibid*, str. 95.

⁵⁸⁸Druga objašnjenja koja donosi vezana uz učestalost pojave mita i njegove interpretacije je da se radi o obredu na odru, odnosno obredu smrtne postelje. Sam ritual ne nalazimo u samom mitu o Sofiji, odnosno ne možemo reći da je Sofija izvor bilo kojeg Valentinovskog obreda. Usp. Dundenberg, *Ibid*, str. 96. Obred spominje još detaljnije u daljnjem tekstu, vežući ga prvenstveno uz Valentinovce Markove škole. Usp. *Ibid*, str. 114.

⁵⁸⁹Usp. Dundenberg, *Ibid*, str. 96.

⁵⁹⁰*Ibid*.

⁵⁹¹Iako Dundenberg Krista izričito ne naziva „liječnikom emocija“ iz teksta se takav naziv može zaključiti. Usp. *Ibid*, str. 97.

Kako bi čitateljima prikazao taj aspekt, Dundenberg polazi od tradicionalne podjele mita na verziju A i B. Kod predstavljanja oba modela, Dundenberg ne donosi velike novosti, osim već spomenutog promatranja emocija. No, u verziji A napominje da su emocije te koje su dovele Sofiju do stanja agonije u potrazi za Ocem. Međutim, takvo stanje proizlazi iz njenog shvaćanja da je otac nespoznatljiv, te njezinih dijela koja su hrabra i odlučna. Još i više, njeno emotivno stanje je opisano kroz pokret. Napominje: *naprezala se stalno prema naprijed*.⁵⁹² Upravo i u tom opisu emocija kao pokreta ili aktivnosti Dundenberg vidi još izravniji dokaz povezanosti s filozofskim školama. Zanimljivost koju na ovome mjestu primjećuje je činjenica da Sofija nije jedini Eon koji je želio upoznati Oca u verziji A. Zapravo je ta čežnja prisutna u svim Eonima.⁵⁹³ Međutim, Sofija je jedina ta koja je pokušala izvesti nešto nemoguće. Također razlika koju spominje naspram verzije B u promatranju emocija je da u njoj emocije nisu izgnane iz božanske Plerome, već samo Sofijin neformirani izrod ili masa. Zajedničko pak kod obje verzije mita je Kristov pohod ili susret s izdvojenom masom ili emocijama kojima daje formu, a koju nakon toga napušta kako bi se vratio u Peromu. U emocijama koje nastaju kod Achamoth odnosno kod mudrosti koja se nalazi izvan Punine, Dundenberg pronalazi osnovu i opravdanje za Valentinovsku podjelu na tri tipa ili grupe ljudi.⁵⁹⁴ Emocije Sofije su također korištene u Valentinovskoj kozmologiji za opis prirodnih fenomena. Tako „vlažna bit“ proizlazi iz njezinih suza, „svjetla bit“ iz njezina smijeha, a „tjelesni temelj svijeta“ iz njezine ojađenosti.⁵⁹⁵

Kao povijesnu pozadinu za nastanak mita, Dundenberg spominje drevne civilizacije i njihove kulture, kao što su Egipatski izvori, Sumeranski i Asirski mit.⁵⁹⁶ Sljedeću mogućnost za mit o Sofiji nalazi u Sethijanskim izvorima, o čemu imamo istraživanja nekolicine znanstvenika.⁵⁹⁷ Spominje i moguće izvore u Orfitskim i Barbelognostičkim učenjima. Zanimljivo je spomenuti personifikaciju Sofije u svim ovim izvorima, koja nosi svoju sličnost i sa Židovskim tradicijama koje opisuju Mudrost kao pomoćnicu pri stvaranju svijeta. Međutim, dok je u Židovskim tradicijama Mudrost odvjeka i pomoćnica Bogu, kod Valentina, odnosno Valentinovskih teologa, ona je najmlađe stvorenje koje uzrokuje nastanak materije. Također je

⁵⁹²Usp, AH, I, 2, 2; Dundenberg, *Ibid*, str. 98. Sličnost između ovakva djelovanja, odnosno ljubavi, odvažnosti i pokreta Dundenberg primjećuje kod opisa Logosa u TrT. Napominje međutim da se radi o ublaženoj verziji emocija tumačeći da je piscu TrT bilo važno prikazati Logosovu benevolenciju, odnosno da sve radi iz ljubavi.

⁵⁹³Kasnije u tekstu Dundenberg iznosi sličnosti sa stoičkom filozofijom te ovaj primjer želje uspoređuje sa stoičkim učiteljima koji su govorili o afektivnim pokretima i pred-strastima. Ističe da bi nam ta teorija o predstrastima mogla pomoći u razumijevanju strasti Sofije. Usp. *Ibid*, str. 108 - 109.

⁵⁹⁴Usp. *Ibid.*, str. 101.

⁵⁹⁵Usp. *Ibid.*

⁵⁹⁶*Ibid*, str. 103 – 104.

⁵⁹⁷Prvenstveno Gilles Quispel, “*The Original Doctrine of Valentinus*”; Gilles Quispel, “*Valentinus and the Gnostikoi*”; C. G. Stead, “*The Valentinian Myth of Sophia*”.

i uzrok loma, umjesto poretka i stvaranja.⁵⁹⁸ Uz sve ovo, neizostavno je pitanje zašto je mit o Sofiji imao toliku važnost, kao što smo i kroz ovaj prikaz imali prilike vidjeti?

Kod mita o Sofiji, uspoređujući ga s drugim filozofskim školama⁵⁹⁹, Dunderberg argumentira da čežnja i želja Sofije u Valentinovskom mitu nikada ne može biti utažena. Bez obzira o kojoj se verziji mita radilo. Uvijek se u određenoj mjeri radi o apofatičkoj spoznaji, ali ujedno i o teologiji naspram Oca, koja je po njemu počelo Valentinovskog kozmičkog mita.⁶⁰⁰ Zaključuje da su Valentinovci Krista prikazivali kao iscjelitelja emocija koji ih na određen način uređuje nakon pokajanja i molitve. Epitet iscjelitelja se odnosio također i na Kristove učenike. Takva kristocentrična „terapija emocija“ je ujedno u skladu s onim što se učilo u drugim ranokršćanskim školama mišljenja u drugome i trećem stoljeću. Posebice u Aleksandrijskoj školi, odnosno u spisima Bazileja, Klementa i Origena.⁶⁰¹ Jedan od razloga raširenosti Valentinovske misli i crkve, kao i njena relativna dugovječnosti mogla bi biti bazirana upravo na gledanju Krista kao liječnika emocija.⁶⁰²

4.5.4 Kozmogonija i bog stvoritelj

Mit na način kako ga Dunderberg opisuje ima svoju ulogu prvenstveno u socijalnim sferama. Slično predstavlja i Valentinovsku podjelu na tri vrste ljudi stavljajući ga izravno u socijalne dimenzije. U njima vidi dodatna dva konteksta starih filozofskih škola. Prvo, da su Valentinovci u vezi između mita i filozofskih rasprava vezanih uz drevnu fiziku, odnosno bolje reći kozmos, željeli ispuniti očekivanja zahtjevnije publike pružajući im odgovore na egzistencijalna i kozmološka pitanja. Te drugo, da su svoje slušatelje i učenike željeli riješiti straha od transcendentnog, ali i prolaznog, te mogli bismo grubo reći posthumnog, kao i druge filozofske škole tog vremena.⁶⁰³ Kao primjer škole „bez straha“ Dunderberg navodi Epikurejce navodeći da je zajednička točka među njima upravo oslobađajuće znanje koje nudi spoznaju

⁵⁹⁸Usp. Dunderberg, *Ibid*, str. 105.

⁵⁹⁹Posebice Stoicima (ali i Epikurejcima i Skepticima), vodeći se trima pravilima kako bi se došlo do εὐδαιμονία. 1. Emocije Mudrosti možemo razlikovati ili poistovjetiti s četiri glavne emocije; 2. Emocije su smatrane štetnima i 3. Emocije su bolest koju treba izliječiti. Kod stoika također spominje njihovu podjelu *strasti* na dva elementa; kognitivni element i pretjeranu impulzivnost. Iz toga se izvodi zaključak da su emocije nekontrolirani pokreti duše. Usp. *Ibid*, str. 108.

⁶⁰⁰*Ibid*, str. 118.

⁶⁰¹*Ibid*, str. 111.

⁶⁰²Dunderberg dalje uspoređuje emocije na primjeru Valentinovaca opisanih u Klementovu Excerpta ex Theodeto. Ističe da su oni naučavali da je nebeski Krist napustio zemaljskog Isusa na križu, no nakon toga je uništio smrt i uskrisio tijelo koje više nije bilo podložno emocijama. Odnosno, uskrslo tijelo Isusa bilo je lišeno emocija. Takvo tumačenje ide u prilog njegovu iskazu o terapiji emocija i njihovoj povezanosti s filozofskim školama.

⁶⁰³Usp. *Ibid*, str. 120.

fizike odnosno prirode svemira i kozmologije.⁶⁰⁴ Po tom znanju nestaje strah upravo od transcendentnoga.

U Valentinovskoj nauci o bogu stvoritelju također primjećuje dvije glavne nauke ili linije misli. Prva govori o bogu koji je nezainteresiran ili ignorantan u početku, no nije zloban prema ljudima. Druga ima negativnu sliku o bogu, koji je prikazan kao strašni sudac na kraju vremena. U prvom modelu bog stvoritelj je ignorantan, no nije nesposoban. U drugom je pak nesposoban, ali svjestan postojanja Plerome, odnosno božanske sfere.⁶⁰⁵

Kao primjer prvog modela, Dundenberg uzima izvještaj iz Irenejeva *Velikog izvještaja*. Bog stvoritelj je povezan s psihičkom biti koja proizlazi iz Achamothova obraćenja. Ujedno je i njezino prvo stvorenje. Spominje kako se radi o pomalo posebnom stvorenju, jer je istovremeno Achamothin pomoćnik u stvaranju svijeta odnosno kozmosa i nezalica naspram njezina postojanja.⁶⁰⁶ Dundenberg ovakvom opisu pridodaje ne samo Židovske utjecaje, već i Sethijanske slike boga, zvanog Yaldabaoth. Ističe da se istovremeno radi o antižidovskoj i Židovskoj slici, odnosno tradiciji prikaza boga.⁶⁰⁷ Problematika s ovim opisom boga stvoritelja kod Ireneja je vezana uz ignoriranje duhovne biti od strane boga. Zbog svoje psihičke naravi, on ne može spoznati duhovnu stvarnost ni njezino postojanje. Ne zna da postoje Achamothina duhovna djeca, iako je upravo preko njegova daha Achamoth usadila duhovno sjeme u ljudske duše. Dundenberg ističe da je Irenej u opisu takvog boga stvoritelja želio naglasiti ne samo njegovu inferiornost prema svijetu i stvorenome, već da je za to koristio i razne izvore, kao i vlastite primjedbe da bi napravio čim veću karikaturu od njega.⁶⁰⁸

U kozmološkom pogledu Dundenberg u Irenejevu opisu Valentinovske protologije, pronalazi benevolentnog boga stvoritelja koji ne djeluje ili ne stvara iz svoje vlastite volje, već uređuje ono što je započeo Spasitelj. Ovakva pretpostavka se temelji na Irenejevu opisu Valentinovskog tumačenja da je Spasitelj prilikom uređivanja emocija koje su proizašle iz Achamoth zapravo djelovao kao stvoritelj.⁶⁰⁹ Ovakva tvrdnja je pomalo začuđujuća, no slijedi tijekom misli koju Dundenberg predstavlja u svom dijelu, a vezana je upravo uz emocije i njihovo određeno poništenje ili čak i uništenje. Ujedno, ukoliko pogledamo na samu funkciju Demijurga kao takvoga u filozofskim školama i tumačenjima njegove uloge, posebice njegovu bit, ona je

⁶⁰⁴*Ibid.*

⁶⁰⁵*Ibid.*

⁶⁰⁶*Ibid*, str. 121.

⁶⁰⁷ Antižidovska interpretacija boga je u poistovjećivanju boga stvoritelja Valentinovaca s Židovskim Bogom stvoriteljem. Židovska tradicija za Dundenberga je u opisima nižih božanstava koja za sebe misle da su bogovi. Usp. *Ibid*, str. 121.

⁶⁰⁸*Ibid*, str. 122.

⁶⁰⁹*Ibid*, str. 124.

češće vezana uz uređenje nego li stvaranje. Takav pogled na Demijurga itekako odgovara Dundenbergovoj teoriji o povezanosti s antičkom filozofskim školama.⁶¹⁰

Ukratko, Dundenberg u promatranju hyle i Demijurga, odnosno kozmokreatora vidi kroz prizmu Aristotela i njegovog tumačenje o materiji muških i ženskih elementa koji u Valentinovskoj školi postaju temelj za tumačenje o sudbini duše. Ona nije određena samo rođenjem, objavom ili pripadnošću pojedinoj klasi, već konstantnom borbom u koju su uključene sve sfere društva koje traže spasenje. Odnosno:

„Uloga hyle u stvaranju i ženska uloga u začecju opisane su u smislu pasivnog primatelja, dok su bog i ljudi prikazani kao oni koji djeluju na pasivnu stranu i daju joj formu. Aristotel je već identificirao ženu s hyleom (kao receptivnom) i muškarca s biti koja mu daje oblik. Razlika između pasivnih/ženskih i aktivnih/muških elemenata u stvaranju primijenjena je i na tumačenje grčkih kozmogonijskih mitova. Hrizip je Zeusa poistovjetio s bogom, a Heru s materijom, a Plutarh je, koristeći kategorije izvedene iz Platonovog Timeja, tumačio Ozirisa kao oca podrijetla, Izidu kao majku koja je primateljica, a Horsa kao dijete proizašlo iz te veze.“⁶¹¹

U ovo citatu imamo priliku vidjeti Dundenbergovo povezivanje ne samo s antičkom, odnosno grčkom filozofijom, već i mitologijom. Upravo u njoj Dundenberg pronalazi izvorište Valentinovskog poimanja materije, kao i obrat u njezinu tumačenju. Kao što smo već imali prilike i vidjeti, duhovno sjeme proizlazi iz ženskog elementa, a ne iz muškog kao što je bilo u grčkoj mitologiji. Ističe također i polarnost u samom Valentinovom mitu o Sofiji, odnosno Achamoth. U prvom dijelu mita pripisane su joj ženske karakteristike, odnosno ona je podložna i poslušna, dok su joj u drugom dijelu pripisani atributi koji više odgovaraju muškom principu u klasičnog mitologiji.⁶¹²

Sve ove aspekte Dundenberg uspoređuje s Hipolitovim izvještajem o bogu stvoritelju. Zaključuje da filozofski pristup kod Ireneja daje pozitivnu sliku o bogu stvoritelju, kao i njegovoj ulozi u kozmosu, dok Hipolitov nudi negativniju prosudbu i opis. Čini se da Hipolitov opis pretpostavlja više "mitološki" pogled na boga stvoritelja, no njegov točan sadržaj ostaje skriven i ne možemo ga do kraja istražiti zbog samoj Hipolitova teksta, odnosno nedostatka

⁶¹⁰Usp, *Ibid*, str. 124- 125.

⁶¹¹*Ibid*, str. 127.

⁶¹²*Ibid*. Dundenberg nadalje napominje da se takvo savijanje ili miješanje spolova može primijetiti i kod Plutarhova opisa mjeseca, kojeg onda uspoređuje s Achamoth..

informacija u njemu.⁶¹³ Zanimljiv je Dundenbergov zaključak koji donosi vezano uz ova dva modela u odnosu na društvene i političke sfere:

*Prvi model nastojao je uvjeriti studente valentinovskih učitelja da je neznanje Boga Stvoritelja ostalo neučinkovito u pogledu na trenutno stanje svijeta, budući da ga je Mudrost koristila kao svoja usta i ruke. Osim toga, ti su učitelji tvrdili da ovaj bog posebno voli duhovno sjeme. U drugom modelu, pogled na Boga Stvoritelja i njegove pomoćnike je negativniji, ali velika prijetnja koju predstavljaju nije na ovom svijetu, nego u vječnosti.*⁶¹⁴

U oba modela Dundenberg vidi Epikurejski odgovor na pitanje o sudbini, odnosno konačnoj slobodi od straha. U svim ovim pogledima, filozofskim i društvenim posebice, važno je još spomenuti Dundenbergovo tumačenje i podjelu na tri odnosno dvije vrste ljudi koju iščitava kod Valentinovskih učitelja. Kada spominjemo tri vrste mislimo na „klasičnu“ gnostičku podjelu između duševnih, psihičkih i materijalnih, odnosno kada spominjemo dvije podjele onda na više i niže sorte ili sojeve.⁶¹⁵ U tim kategorijama Dundenberg iznosi stajalište o mogućem prelasku iz kaste u kastu. Smatra da bi takvo tumačenje bilo primjenjivo barem za neke od Valentinovskih škola. Posebice kada se radi o drugoj podjeli koju ponovno uspoređuje s filozofskom školom i manje ili više uznapredovanim učenikom pojedine škole.⁶¹⁶ Trostruku podjelu ljudi Dundenberg nadalje promatra kroz stvaranje Adama i događaje vezane uz antropologiju koji nisu predmetom ovog istraživanja pa su na ovome mjestu samo spomenuti.⁶¹⁷

U podjeli na tri vrste ljudi, Dundenberg u vidi dušu kao srednji, odnosno središnji termin, a izbor taj koji je ključan u poretku i konačnoj pripadnosti učenika odnosno vjernika. Kulminaciju tog izbora vidi u Hipolitovoj verziji koja iako donosi tri izbora na kraju se svodi na biranje pripadnosti duše između *logoia* ili demona.⁶¹⁸ Još preciznije, sama duša odnosno

⁶¹³Usp. *Ibid*, str. 131.

⁶¹⁴*Ibid*, str. 133.

⁶¹⁵Ideja o podjeli na tri vrste ljudi je prisutna gotovo u svakom poglavlju koje Dundenberg obrađuje, barem pod određenim vidikom. Posebice pod socijalno – političkim implikacijama s kojima smo se imali prilike susresti. No, teorija, odnosno tumačenje ima svojevrsnu kulminaciju u njegovu osmom poglavlju *Walk like a Valentinian*. *Ibid*, str. 134 – 146. Tri vrste ljudi čine klasičnu podjelu, kao što je i navedeno, dok se podjela na dvije vrste najčešće u Dundenbergovu tumačenju odnosi na „prave“ i „krive“ kršćane. Odnosno na one koji su bliže ili dalje spasenju.

⁶¹⁶*Ibid*, str. 135.

⁶¹⁷Dundenberg nadalje tumači Herakleonove ulomke koji su sami po sebi zanimljivi posebice pod vidikom Origenova tumačenje. Zaustavlja se na tumačenju poimanje duše, kao i elementima koji su vidljivi u drugim gnostičkim tekstovima. Najbolji primjer za to je prelazak iz žensko u muško kod Petrova Evanđelja kao znak da je promjena ne samo moguće nego i potrebna. Na sličan način glas prijelazi u riječ. Usp. *Ibid*, str. 144.

⁶¹⁸*Ibid*, str. 145.

pojedinaac ima mogućnost biranja hoće li nauk prihvatiti ili odbaciti, a samim time, hoće li spasiti dušu ili ne.

4.6 Giuliano Chiapparini

Posljednji moderni autor kojeg uzimamo je Giuliano Chiapparini. Kratko ćemo se osvrnuti na njegove dvije knjige. Prva je proizašla iz njegove doktorske disertacije i nosi naslov *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della 'Grande notizia' di Ireneo di Lione. Fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Druga je nešto kraća i novi naslov *Il divino senza veli. La dottrina gnostica della 'Lettera valentiniana' di Epifanio, Panarion 31 5-6. Testo, traduzione e commento storico-religioso*. Obje su pisane pod filološkim vidikom te se bave više samim tekstom, nego li sadržajem.

4.6.1 Valentino gnostico e platonico

Za razliku od prethodnih autora, Chiapparini se vraća na istraživanje tekstova crkvenih otaca kako bi pokušao otkriti izvor Valentinova nauka.⁶¹⁹ Poprilično oštro i često kritizira dosadašnja istraživanja na području gnoze, odnosno upravo Valentinova nauka. U nekoliko se poglavlja osvrće na rad Thomassena i Marksichica i njihov pristup koji je po njemu kriv.⁶²⁰ Smatra da se previše baziraju na određene aspekte, a time ne vide cijelu sliku. Kritika je prvenstveno upućena na odvajanje Valentina i njegova nauka naspram Ptolomeja i njegove škole, te smještanje njihova nauka u filozofske okvire onog vremena.⁶²¹ Pristup koji Chiapparini

⁶¹⁹U obje knjige se vraća na Irenejev tekst. Točnije, radi rekonstrukciju grčkoga teksta iz raznih dostupnih izvora i nakon toga radi svoj osvrt. Sam Irenejev tekst na ovakav način nije bio interpretiran još od 1947., kada je to učinio Sangrad u svom *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*.

⁶²⁰Markschesa i Thomassena kritizira izravno, spominjući ih poimence. Iz nekog razloga ne spominje Dundenberga i njegovo istraživanje, iako je po bilješkama vidljivo da se i sa njegovim radom susreo. Spominje i ulogu Jonasa za samo istraživanje gnosticizma, kao i Sangarda kao pozitivan primjer pokušaja pronalaska izvornog Valentinovskog nauka. U primjeru Marksichica i Thomassena vidi sličnost i ponavljanje povijesti koja se dogodila s *Religionsgeschichtliche Schule* u interpretaciji gnosticizma. *Schule* je za njega primjer kako ne treba ići u interpretaciji i istraživanju gnosticizma. Usp. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, str. 5.

⁶²¹Ovakvu primjedbu donosi Joel Kalvesmaki u svom prikazu Chiapparinijeve knjige. Kalvesmaki, J. (2013). Valentino gnostico e platonico: Il valentinianesimo delta "grande notizia" di ireneo di lione: Fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica. *The Catholic Historical Review*, 99(1), 104-105. Preuzeto s <https://www.proquest.com/scholarly-journals/valentino-gnostico-e-platonico-il/docview/1368562947/se-2?accountid=202217>, pristupljeno 15. ruj. 21.

Kaže: „*He presents a forceful case against recent views (notably those of Christoph Marksichies and Einar Thomassen) that tend to see the preaching of Valentinus (in the 140s), and the doctrines even of Ptolemy (from around 160), as being less heresy than orthodoxy framed philosophically.*“ Zanimljivo je primijetiti da je zapravo ponajviše Dundenberg taj koji govori i uspoređuje stare filozofske škole i njihovo ponašanje prema svojim polaznicima s valentinovcima.

uzima je filološki. U svom *Valentino gnostico e platonico* uspoređuje Irenejev izvještaj o „Velikoj novosti“⁶²² iz AH s Tertulijanovim *Adv. Val.* kako bi pokazao uniformnost i istinitost iskaza. Njegova je želja prikazati koliki je zapravo utjecaj i korist *velikog izvještaja* u rekonstrukciji Valentinova nauka.⁶²³ Za njega je upravo izvještaj iz AH početak i temelj istraživanja pod premisom da se radi o najstarijem svjedočanstvu, a samim time i najtočnijem.⁶²⁴

Ovakvu tvrdnju Chiapparini izvodi iz premise da se radi o starijem tekstu, odnosno ranijoj verziji *izvještaja* koja je nastala za vrijeme Irenejeva boravka u Rimu. Također, navodi da je Irenej imao prilike susresti se s Valentinovim učenicima, po svoj prilici s prvog generacijom Ptolomejevih učenika pa možda čak i sa samim Valentinom.⁶²⁵ Radi se o premisi da je *izvještaj* svoju konačnu formu dobiva tijekom vremena, što možemo donekle i iščitati iz Irenejevih uvoda u knjigu I i II AH. Na nekoliko mjesta spominje i mogućnost da je upravo ta ranije verzija *velikog izvještaja* bila dostupna Tertulijanu kada je pisao svoj *Adv. Val.*⁶²⁶

U *izvještaju* za razliku od drugih modernih autora, Chiapparini vidi kronologiju i sekvenciju nauka umjesto nekoliko verzija istog. Kao polazište za doktrinarni nauku, Chiapparini ističe jedanaest točaka koje su zamijetili i moderni znanstvenici odnosno istraživači gnosticizma, a koji se odnose na Valentinovu školu. Već smo se s njima više puta susretali pa će biti nabrojani samo najvažniji za ovu temu.⁶²⁷ Radi se o duhovnoj dimenziji koja je podijeljena na 30 parova, koji su opet podijeljeni na muško i žensko u kojem Chiapparini ističe monizam prvog Tetrarda. Nadalje imamo Sofiju kao najmlađe biće koje je zadužena za pad iz Plerome i posljedično za nastanak svijeta. Imamo Eone Krist i Duh Sveti kao i Eon Isus-Spasitelj. Izbačena Sofija prima znanje i stvara duhovno sjeme, dok su čovjek i kozmos stvorenja Demijurga. Zanimljivo je na ovome mjestu primijetiti ili istaknuti neke elemente koje Chiapparini nadodaje. Za pogled na Demijurga kao boga Staroga zavjeta primjećuje da se radi o antijudaizmu, za podjelu na tri vrste ljudi da je riječ o etičkom determinizmu, a da se kod Isusa-Spasitelja radi o doketizmu.⁶²⁸ Ovim podjelama pridružuje i Jonasov⁶²⁹ pristup koji Valentinovsku školu stavlja u poziciju umjerenog dualizma zbog njihove ovisnosti o platonizmu

⁶²²AH I, 1,1 – 8.1

⁶²³Usp. Chiapparini, *Valentino*, str. 5.

⁶²⁴Ponovno kritizira Markschisa i Thomassena jer za polaznu točku nisu uzeli AH, već su svoje interpretacije temeljili na tekstovima koji su pronađeni u Nag Hammadiju. usp. *Ibid*, str. 13.

⁶²⁵Usp. Chiapparini, *Valentino*, str. 22.

⁶²⁶Odnosno, da se čak radilo o tekstu koji je bio isključivo vezan samo za pobijanje Valentinovske škole. Usp. Chiapparini, *Valentino*, str. 47.

⁶²⁷Za cijeli popis usp. *Ibid*, str. 13 – 14.

⁶²⁸*Ibid*, str. 14.

⁶²⁹Radi se o Hansu Jonasu. Usp. Jonas, Hans. *The Gnostic Religion*. Routledge, 1992

i Crkvi.⁶³⁰ Sam pogled između monizma i dualizma se poteže kroz cijeli Chiapparinijev prikaz, kao što ćemo vidjeti malo kasnije. Takav prikaz omogućuje određeno razlikovanje Valentinovske i Ptolomejeve škole, ili prikaz njihove kronologije i razvoja sustava. No, istovremeno stvara i nove poteškoće, jer se nameće pitanje kako se iz monoteističkog ili monističkog sustava prešlo na dualistički i zbog čega.

Kao što smo već rekli, Chiapparini Irenejev izvještaj gleda pod filološkim vidikom i u tome je velika vrijednost njegove monografije. Prije nego prijeđe na samu analizu teksta, Chiapparini upućuje svoje čitatelje u sam tijek i postupak analiziranja i datiranja tekstova. U prvom redu se služi Epifanijevim tekstom kojeg nalazimo u *Panairon*, ali i Tertulijanovim *Ad. Val.* Nakon same rekonstrukcije teksta na grčki, s odgovarajućim latinskim tekstom i prijevodom na talijanski te paralelama Tertulijanova izvještaja, Chiapparini prelazi na analizu strukture teksta i njegova sadržaja. Što se tiče samih izvora koji su korišteni od strane Ireneja, dolazi do zaključka kako se zapravo radi o cijelom kolažu ranih izvora te da je AH 1, 1 – 8 zapravo mozaik i svojevrsna Irenejeva sinteza svega što je čuo. Takva sinteza služila je da neupućenom čitatelju donese osnovne informacije i uputi ga u sve moguće vidove Valentinovskih nauka. Tekst *izvještaja* je podijeljen po grupama, a grupacija bi bila podijeljena na četiri dijela, koja i sam Irenej spominje.⁶³¹ Upravo po tim grupacijama i njihovim temama možemo vidjeti da se Irenej koristio raznim izvorima. Na ovakvom tumačenju, uz napomenu da treba razlikovati izvore i varijacije ili varijante, Chiapparini gradi svoju tvrdnju o kronologiji Valentinove škole, odnosno o njihovoj nerazdvojenosti.⁶³² Koristeći se filološkim terminima epiteta i atributa koji su primijenjeni na razne elemente u Pleromi tumači kako se razni epiteta u izvorima mogu koristiti drugačije, nego li u varijantama izvještaja.⁶³³ Odnosno, postoji mogućnost da je Irenej kod svoje sinteze za pojedine termine, poput *Bythos*, *Achamoth* koristio različite izvore i zapravo ih laički rečeno pojednostavio pridajući im isto značenje.⁶³⁴ Na drugim mjestima sam Irenej spominje postojanje drugih imena koja su pridodana Eonu. Tako Chiapparini ističe da je *Bythosu* pridodano da se zove *pra-početak* i *pra-otac*; za *Sighe* se još govori *Ennonia* i *Charis*; te da su *Intelektu* još nadodani epiteta *Početak*, *Jedinorođeni* i *Otac*.⁶³⁵ Sve su ovo sastavnice Plerome koje ne uvećavaju njezin zbroj, već se samo radi o pridjevima

⁶³⁰Chiapparini, *Valentino*, str 14.

⁶³¹Radi se o podjeli na: 1.) AH I, 2,3a-2,3d – patnja Sofije; 2.) AH I,6,3a-6,4a – besmrtnost kod pojedinih Valentinovaca; 3.) AH I, 7,2a-7,2d – psihički Krist koji je stvor Demijurga i 4.) AH, I, 8,5a-8,5q – egzegeza prologa Ivanova Evanđelja. Usp. *Ibid*, str. 281.

⁶³²*Ibid*.

⁶³³*Ibid*.

⁶³⁴*Ibid*.

⁶³⁵*Ibid*.

kojima se imenuju isti Eoni. Teoriju o raznim epitetima kojima se želi imenovati isti subjekt, Chiapparini primjenjuje na Irenejevo 11.⁶³⁶ poglavlje prve knjige. U njemu Irenej, kao što smo već imali prilike vidjeti u prošlom poglavlju, ponovno opisuje neke od Valentinovkih sustava. Chiapparini pravi razliku između sustava oslovljavajući ih sa T1 i T2, te samo T⁶³⁷. Za njega je to dokaz o kojem smo već prije govorili, a odnosi se na kronologiju predaje i autentičnost Irenejeva *izvještaja*, ali također se odnosi i na njegovu teoriju o Irenejevoj sintezi nauka.⁶³⁸ Promatrajući AH, I, 11, 1 u svjetlu te podjele, a posebice promatrajući Ptolomejev nauk, Chiapparini iznosi zanimljivu primjedbu. Navodi da izvorni nauk, a iz monografije je za pretpostaviti da se radi o *izvještaju*, treba interpretirati promatrajući središnju strukturu Plerome kao rezultat samog božjeg djelovanja. U samom ovom pod poglavlju se osvrće na AH I, 11, 1 te nije do kraja jasno što je time zapravo želio istaknuti. Radi li se o središnjoj strukturi, u smislu docade ili deodekade ili se pak možda čak radi i o središnjem dijelu Ogdoada. Naime, na drugome mjestu Chiapparini pravi razliku upravo u tom prvom Ogdoadu, stavljajući naglasak na razliku između prvog i drugog Tetrarda. Nameće se i pitanje za samoga Chiapparinija o mnogostrukosti verzija i nauka koje se pojavljuju u *izvještaju*. Navodi da postoje elementi koji su doktrinalni, ali također ima mitoloških ili čak i etičkih. Postoje opisi i razne pozicije koje se koriste za polemiziranje, no po njemu one kao teme ne predstavljaju fundamentalne dijelove Irenejeva izvještaja, odnosno prve knjige. Najveći naglasak po Chiappariniju u Irenejevu *izvještaju* je govor o Bythos, odnosno spekulacija o prvotnom Ogdoadu.⁶³⁹ U pogledu na pleromatologiju, Chiapparini u toj podjeli ili sličnosti pojmova ponovno ističe kronologiju i povezanost s Valentinovim naukom kod Ptolomeja. Tako bi povezani bili pleromatologija opisana u AH I, 1,1a-1,2b s onom Valentinovom predstavljenom u AH I, 11, 1, te Ptolomejeva iz AH I, 1, 8,5a-q. Nasuprot tome, u ostalim izvještajima iz 11. poglavlja, Chiapparini spominje da se tamo radi upravo o različitim epitetima koji su pak proizašli iz različitih izvora nauka.⁶⁴⁰ U pogledu usporedbe i epiteta te njihove sličnosti u nauci treba primijetiti kako je ovaj pogled više filološki nego doktrinarni, odnosno da se time on više usmjeruje na same sličnosti, nego li na sadržaj nauka. Međutim, već u sljedećem paragrafu spominje *Bythos* i *Sighe* u Valentinovoj

⁶³⁶U samom tekstu Chiapparini navodi XII. poglavlje AH, u kojem Irenej obrađuje sustave Ptolomeja i drugih valentinovskih učitelja. Po svojoj prilici se radi o tipkarskoj pogrešci, jer u daljnjem tekstu sam navodi AH I, 11, 1. Usp. *Ibid*, str. 282.

⁶³⁷T1 koristi Bythos (ali i Otac), *Ennonia* (zajednos s Voljom) i Intelekt, kojeg često nazivaju Jedinorođeni. T2 koristi pojmove *Pra-otac*, *Ennonia* i *Otac*. Sam Ptolomejev nauk, bi po Chiappariniju koristio pojmove Milos i Početak samo kada se promatraju u odnosu s prologom Ivanova Evanđelja. Usp. Chiapparini, *Valentino*, str. 282.

⁶³⁸Usp. Chiapparini, *Ibid*, str. 282.

⁶³⁹Usp. *Ibid*, str. 287.; 301.

⁶⁴⁰Prvestveno misli na sustave opisane u AH I, 11, 3; 11,5; 12,1 i 12,3.

verziji mita kojeg mnogu znanstvenici tumače kao dualizam, a ne sagledavaju ih kao jedno. U tome vidi i razlog Ptolomejeva inzistiranja na prologu Ivanova Evanđelja kao i korištenje prefiksa *pra* da se označi njihovo porijeklo i starost.⁶⁴¹ Ponovno imamo Chiapparinijev filološki pogled kojim nastoji tumačiti samu doktrinu, kao i kronologiju i uzročnost razlika u sustavima. Kaže: „*Naravno da je [Irenej] napravio izbor: radije je, dajući vrlo jasan primjer, dao prostora doktrini o Isusovu porijeklu⁶⁴² iz skupa pleromatskih Eona kako bi dao čast Bythosu, a istovremeno je imao [Irenej] sličan izvor, koji prema jednoj od Valentinovih teza, govori da je [Isus] poslan od Krista, nakon što ne samo da su Eoni trebali služiti njegovu stvaranju, već i sam Bythos je morao pridonijeti [njegovu utjelovljenju].*“⁶⁴³

Na primjeru ovoga citata moguće je vidjeti Chiapparinijev tijek misli, kao i njegovu usmjerenost prema opravdavanju Ireneja u njegovoj sintezi Valentinovih nauka. Chiapparini tvrdi da je Irenejeva želja bila dati svojim čitateljima čim jasniju sliku Valentinovih nauka. U zaključku se pak više priklanja tvrdnji da kod traženja originalnog Valentinova nauka trebamo gledati AH I, 11, 1. Winrich Löhr u svom osvrtu na ovu monografiju kritizira Chiapparinijev, kako ga sam naziva, kontroverzni skok s *izvještaja* na AH I, 11, 1.⁶⁴⁴

Chiapparini donosi zanimljivu pogled na razlikovanje između Valentina i njegovih nasljednika. Primjećuje da kod nasljednika postoji tendencija za umnažanjem pleromatskih figura ili protagonista, posebice Sofije i Isusa, odnosno Krista. A tu razliku posebice možemo vidjeti i u podjelama njihova podrijetla, odnosno jesu li stvoreni u *pleromi* ili izvan nje, kao što je i uloga đavla. Sve ovo za Valentina, po Chiappariniju, predstavlja duhovnu dimenziju, dok je za Ptolomeja povezana s materijom.⁶⁴⁵ Mogli bismo reći da su se učenici, odnosno sljedbenici odlučili za „*izrazitiju hipostatizaciju pleromatskih entiteta*“⁶⁴⁶, odnosno veći stupanj neovisnosti pleromatskih Eona od samog njihovog izvora, samo da bi istodobno mogli naglasiti kompaktnost najviše razine božanskog podrijetla. Valentin je za njega u smislu pleromatologije i demonologije puno bliži kršćanskom poimanju, odnosno teologiji, nego li Ptolomej i njegovi učenici koji nastoje svesti duhovno u materijalno.⁶⁴⁷ U svemu tome Chiapparini primjećuje i

⁶⁴¹Usp. Chiapparini, *Valenitino*, str. 287.

⁶⁴²U smislu rođenje, stvorenja, porijekla odnosno u pleromatskom smislu izlaženja.

⁶⁴³Vitičaste zgrade nadopunjuju tekst i u određenoj ga mjeri tumače. Usp. Chiapparini, *Valenitino*, str. 288.

⁶⁴⁴Löhr, Winrich. "Book Review: Valentino Gnostico e Platonico. Il Valentinianesimo Della 'Grande Notizia' Di Ireneo Di Lione. Fra Esegese Gnostica e Filosofia Medioplatonica." *The Journal of Ecclesiastical History* 65.3 (2014): 639-41. *ProQuest*. pristupljeno. 18 rujna. 2021.

⁶⁴⁵Usp. *Ibid.*, str. 405.

⁶⁴⁶*Ibid.*

⁶⁴⁷U daljnjem tekstu, Chiapparini se ipak ograđuje ističući da Valentin u svojoj kozmologiji ima inferiornoga i ignorantnog boga koji je sličan starozavjetnom, kao i antgopogoniju koja ne odgovara nauku Velike Crkve. Usp. *Ibid.*, str. 352.

odmak od prvotne „prokozmičke“ tendencije prema više naglašenom ili izraženom antikozičkom dualizmu. Upravo u stavovima prema materiji. Samim time *Izveštaj* prikazuje Stvoritelja-Demijurga kao pozitivnu snagu, kozmos kao nesavršenu, ali istinsku reprodukciju viših stvarnosti, dok je Sofijina greška u tim prvotnim izvještajima promatrana kao nešto pozitivno, a ne samo negativno.

4.6.2 Il divino senza veli

Chiapparini nastavlja svoju tezu o starosti i kronologiji Valentinova nauka koju je započeo u prethodnoj knjizi. Podnaslov ovo knjige upućuje kako se u njoj bavi na poseban način s izvještajem kojeg nalazimo u Epifanijevu Panairon, 31, 5-6. Sa samim izvještajem smo se već susreli u zaključku prethodnoga poglavlja.⁶⁴⁸ Ukazali smo tamo na razlike koje se nalaze u tom tekstu naspram izvornog Valentinova učenja, odnosno na drugačiji poredak Eona i na drugačija vremena emanacija. Posebice kod dekade i duodekade kako su opisane u Irenejevu i Hipolitovu izvještaju. Kao i u prijašnjoj knjizi, Chiapparini radi filološku analizu ovih nekoliko redova Epifanijeva izvješća, odnosno Valentinovsko pismo kojeg on naziva *Lettera dottrinale* ili skraćeno kroz cijelu knjigu LDV. Važno je spomenuti, što ističe i sam Chiapparini da su znanstvenici ovaj tekst često puta zanemarivali, posebice jer se radi o tekstu koji se na bavi s problematikom same Sofije.⁶⁴⁹ Spominje da se osim Orbea nitko njime nije ozbiljnije pozabavio.⁶⁵⁰ Međutim, Chiapparini u njemu vidi jedno od najranijih Valentinijanskih izvornih tekstova pisanih na originalnom jeziku.

Nakon prijevoda samoga teksta i kritike prema Hollu⁶⁵¹ i njegovu kritičkom izdanju teksta, Chiapparini se vraća tradiciji rukopisa, s ciljem minimalnim filološkim pristupom obnoviti tekst LDV. Njegov rezultat je oštra ili čak direktna verzija, koja nastoji sačuvati izvornu doktrinu od proizvoljnih deformacija i imena. Mogli bismo reći da u pismu nalazi izvornu protologiju.⁶⁵² U srži tog nauka pronalazi jednog jedinog jedincatog boga koji je prvi.

⁶⁴⁸Usp. str. 124.

⁶⁴⁹Odnosno, ne bavi se sa mitom o Sofiji. Chiapparini smatra da je upravo i to jedan od razloga zašto je ovo pismo bilo toliko zanemarivano. USp. Chiapparini, *Il divino*, str. 8.

⁶⁵⁰Orbe pismo pripisuje anonimnom Valentinijanovcu. Usp. A. Orbe, *Estudios valentinianos I*, Gregoriana, Rim, 1958, str. 87. fusnota 71.

⁶⁵¹Epiphanius, Karl Holl.(ur.) *Ancoratus Und Panarion: Bd. I*. Leipzig: Hinrichs, 1915.

⁶⁵²Ne možemo sa sigurnošću reći, radi li se uistinu o izvornom nauku. Kao što smo do sada imali prilike vidjeti, teško je ustvrditi izvornost, pa čak i kronologiju mitologija. Međutim, kao što ćemo u nastavku vidjeti, postoji dosta elemenata u LDV koje možemo usporediti sa već do sada obrađenim tekstovima. Posebice s AH I, 11, 1 i I, 11, 2.

Ističe da pismo govori o prvome bogu koji u sebi sve obuhvaća⁶⁵³ i ujedno sve zadržava u sebi⁶⁵⁴. Tumači da se u Valentinojanskoj teologiji izraz πάντα, kojim je opisan bog, odnosi na zajedništvo s Eonima. Samim time, Eoni čine cjelinu s prvim primarnim bogom. Novost u odnosu na ostale istraživače *pisma* odnosno LDV koji Chiapparini donosi je stavljanje velikog naglaska na Μέγεθος kao ime za tog primarnog boga. Spominje se razlikovanje od Plerome i Eona te da je ljudima u potpunosti nespoznatljiv.⁶⁵⁵ Razlog zašto inzistira na grčkom izrazu je zbog filološke forme, odnosno, zbog činjenice da je Μέγεθος u grčkom srednjega roda. Nadalje, koristeći se tim pojmom, Chiapparini radi izričitu razdiobu između Μέγεθος i Bythos. Sam Bythos usebi, po Chiappariniju već sadrži muško – žensku dinamiku, dok je Μέγεθος toga oslobođen.⁶⁵⁶ Bythos bi prema tome bio zapravo prva manifestacija Μέγεθος koju već možemo primijetiti i kod Ireneja.⁶⁵⁷ Kaže: „razlika između Bythos i Megathos ista je kao, što ćemo vidjeti, između Sige i Megathos; Bythos izražava božansku nedostižnost s lokalnog i gnoseološkog gledišta, dok Sige izražava svoju neizrecivost.“⁶⁵⁸

U nastavku, gledajući na primarni tetrijard, možemo primijetiti ulogu Nous i Enonije. Uloga Nous je objava i po toj je funkciji iznad Enonije. Međutim, kod Enonije treba primijetiti da u pismu izričito stoji kako se ona nalazi unutar Megathos.⁶⁵⁹ Ta je činjenica zanimljiva jer preko nje možemo doći do zaključka da se u LDV o početku boga može i treba govoriti pod vidikom Enoneja, a kasnije i Želje. Želja je, kao što smo imali prilike vidjeti bila sastavni dio mita o Sofiji, posebice u verziji A, ali također se s njome možemo susresti i u Ev. Istine i drugim Valentinovskim spisima.⁶⁶⁰ Chiapparini navodi mogućnost da autor LDV želi razriješiti pitanje želje samo objave boga, kao i protagonista te objave. Uz samu želju, tu se navodi i Namjera (Ἐωθύμησις) božanskih Eona.⁶⁶¹ Za razliku od do sada obrađenih sustava, LDV nudi drugačiji pogled na želju i namjeru. U pismu čitamo da je *Megathos* radio u Tišini (bez Logosa) kroz svoj *Enthymesis* da bi donio čitavu objavu svim Eonima.⁶⁶² Tišini se time daje prednost pred *Logosom*, Chiapparini zaključuje da se u LDV sa pridjevom Sige želi izraziti istovremeno i *Enthymesis Megathosa*, kao i način njegova djelovanja.⁶⁶³ Nadalje, Chiapparini identificira u

⁶⁵³Pan, 31, 5,8a;5,9e i 6,2a.

⁶⁵⁴*Ibid*, 5,3a.

⁶⁵⁵Usp. Chiapparini, *Il divino*, str. 87.

⁶⁵⁶*Ibid*.

⁶⁵⁷*Ibid*, str. 88.

⁶⁵⁸*Ibid*.

⁶⁵⁹Pan 31, 5,3e; 5,4a; 6,5b.

⁶⁶⁰Usp. Chiapparini, *Il Dvino*, ste. 92-93.

⁶⁶¹Različite verzije mita imaju razne aktere u objavi, odnosno namjeri. U AH I, 1-8 glavni protagonist je Sofija, u Ex. ex Theodoto namjera je objava jedinorođenoga itd.

⁶⁶²Pan 31, 5,4c-d; Chiapparini, *Il Dvinivo*, str. 96.

⁶⁶³Usp. *Ibid*, str. 97.

središtu LDV-a sustavno pripisivanje epiteta "svjetlo" (φῶς) Eonima. Na taj način naglašava optimističku volju za očitovanjem božanskog te istovremeno pokušava ukloniti krutu Ptolomejsku artikulaciju Eona u sizigije, gdje pojedinačni Eon gubi na vlastitoj "težini" i osobnosti. LDV donosi redosljed, odnosno niz u objavi. Ona se događa postepeno upravo preko Eona i njihova združivanja u parove. Još preciznije, objava je pripisana ženskom elementu i njezinu spajanju s muškim elementom. Tim spajanjem, sam bog se tim više objavljuje, odnosno tim su nam više poznati njegovi epiteti jer samog, istinskog Boga koji je počelo svega, mi kao ljudi nikada nećemo moći spoznati. Možemo samo imati znanje kojim mu se možemo približiti, ali on nam i dalje ostaje nespoznatljiv. Uz samo svjetlo, Chiapparini naglasak stavlja i na slavu (δόξα) koju iščitava u LDV kao svojevrsno božansko očitovanje.⁶⁶⁴ Mogli bismo reći da preko slave koju Eoni primaju, imaju i odaju, božanski se elementi očituju ili pokazu promatraču, odnosno tražitelju *gnoze*. Još preciznije, božansko očitovanje kroz Eone se pokazuje kao slava i dar koju Bog daje ljudima i anđelima.⁶⁶⁵ Eoni pak, tu slavu Bogu vraćaju preko *gnoze* koju primaju duhovni.⁶⁶⁶

Sljedeći epitet metafore svjetla za Chiapparinija je razdioba božanstva kroz Eone koja omogućuje spoznaju osjetilima (αἰσθητικός).⁶⁶⁷ U toj predispoziciji, on također vidi i podjelu na muško – ženske parove Eona u LDV jer se spoznaja ne odnosi samo na duhovne ljude već i na same Eone koji se nalaze u sjeni neznanja. Zanimljivo je ovdje primijetiti upravo taj odnos prema mraku odnosno tami. Na ovome mjestu se po svoj prilici on odnosi na neznanje Eona o samoj naravi vrhovnog božanstva. U sklopu izvještaja samo je prva Tetrada u potpunom skladu i znanju. Chiapparini tu tamu ne povezuje s izvještajem kojeg smo imali prilike vidjeti u AH I, 11, 1 i u Ev. Istine. Više se usmjerava na svjetlo i ulogu *Sige* u rasvjetljavanju tame neznanja. Treba naglasiti da ipak postoji velika razlika između tame u LDV i ovim spomenutim izvještajima, jer se na ovome mjestu u LDV radi o tami koja se po svoj prilici nalazi unutar Plerome, odnosno samih Eona, dok je u potonjima ona izvan Pleroma i usmjerena je na drugu Sofiju ili Achamoth. Chiapparini za svjetlo kaže: „*svjetlo je, dakle, podvrgnuto "podjeli" odlukom same Sige s namjernom da se očituje: svako svjetlo ima svojstva da u sebi nosi Sige, to jest onaj dio samog božanskog koje se namjerava otkriti, i u isto vrijeme, upravo zato što je prisutan u fragmentiranom obliku, može se osjetiti osjetilima i osvjetliti tamu neznanja.*“⁶⁶⁸ Takvo razumijevanje teksta vodi Chiapparinija do zaključka da *Megathos* može donekle biti

⁶⁶⁴Usp. *Ibid*, str. 109.

⁶⁶⁵*Ibid*.

⁶⁶⁶*Ibid*.

⁶⁶⁷*Ibid*, str. 112.

⁶⁶⁸*Ibid*, str. 113.

spoznatljiv upravo preko osjetila, barem na poseban način Eonima, jer je nespoznatljiv razumom. Još i više, upravo je potrebno da se *Megathos* podjeli, kako bi bio spoznatljiv.⁶⁶⁹ *Megathos* je tako „Otac istine“ koji se može očitovati drugim Eonima. U tom je smislu također važna i podjela Eona. Ona je na ovome mjestu nešto drugačija od „klasičnih“ podjela, jer se odnosi i na poredak, ali i na položaj. U tom smislu, sama Istina i njezina uloga je drugačija od one u AH i ostalim klasičnim Valentinijanskim podjelama. LDV ne stavlja naglasak na seksualne odnose među parovima. Iz te činjenice Chiapparini izvodi zaključak da poredak Eona u LDV nije vezan uz parove, već da je pomalo proizvoljan.⁶⁷⁰ Kaže: „*Mehanizam otkrivenja klasičnog Valentinijanstva koji se temelji na muško-ženskim parovima modificiran je u našem tekstu sjecištem između različitih 'razina' spojeva (Sige + Čovjek). U LDV izgleda da su isprepleteni između muških i ženskih elemenata različitih parova. Dakle, Otac Istine može bez ikakvog rizika od proturječja preuzeti i ulogu oca i partnera u paru prema Istini. To naglašava jedinstvo prve Tetrade.*“⁶⁷¹ Spomenuti „mehanizam otkrivenja“⁶⁷² bi se trebao odnositi na spoznaju samog Oca odnosno Megathosa od strane drugih Eona u Pleromi, odnosno trebao bi služiti rasvijetljavanju tmina neznanja gledano iz perspektive LDV i konteksta kojeg Chiapparini koristi. Mogućnost spajanja na raznim razinama uistinu je novost u promišljanju o Valentinijanskom protološkom mitu, no ujedno donosi i dodatne poteškoće. Chiapparini nastavlja s interpretacijom imena i dolazi do svojevrzne hipoteze da bi Ἄνθρωπος kao Eon i kao jedno od imena za Oca Istine mogao služiti u spoznaju prvog boga.⁶⁷³ Takva hipoteza bi mogla voditi u daljnja istraživanja u sličnosti sa Sethijanskim protološkim mitom.⁶⁷⁴ Sljedeće poredke i emanacija, Chiapparini promatra pod vidikom primarnosti prvog Tetrarda, navodeći i drugi koji je u snažnoj povezanosti i zavisnosti od prvog. Analizira i ostale Eone kao i emanacije, dolazeći do sličnih ili gotovo istih napomena s kojima smo se susreli u zaključku prethodnog poglavlja.⁶⁷⁵

Još jedna od novosti koju Chiapparini pronalazi u LDV je u interpretaciji druge Ogdoade. Kaže da u soteriološkom smislu ona nije drugačije predstavljena u odnosu na klasične opise, no očit je nedostatak naglaska na materiju. Ispada da je materija već nešto što je postojalo ili nešto što je proizašlo iz same druge Ogdoade. Očiti je i nedostatak naglaska na drugu Sofiju,

⁶⁶⁹*Ibid.*

⁶⁷⁰Usp. *Ibid.*, str. 121 – 122.

⁶⁷¹*Ibid.*, str. 124.

⁶⁷²Chiapparini u samom tekstu kaže: „Il meccanismo rivelativo...“

⁶⁷³Usp. Chiapparini, *Il divino*, str. 126-127.

⁶⁷⁴Sethijanski mit razlikuje dva Adama, što bi se hipotetski moglo povezati s stvaranjem prvog čovjeka i LDV. Zbog obujma i potrebnog istraživanja, ovdje je samo spomenuto.

⁶⁷⁵Posebice u odnosu veza, kao i položaju i partneru Sofije, o kojima je također bilo govora.

odnosno Achamoth, no Chiapparini taj nedostatak pripisuje početnom nesavršenstvu druge Ogdoade.⁶⁷⁶ To nesavršenstvo se očituje i kod prikaza svijeta i čovjeka. Upravo u benevolenciji prema svijetu i čovjeku koja je opisana u LDV, Chiapparini vidi sličnosti s izvornim Valentinovom naukom. U promatranju i analiziranju druge Ogdoade Chiapparini iznosi još podosta detalja, a jedan od njih je vezan i uz angeologiju, koju promatra na specifičan način.⁶⁷⁷ Za ovo istraživanje važno je spomenuti da Chiapparini u drugoj Ogdoadi vidi Kristološku pentadu. To je po njemu završna faza u planu otkrivenja cijelo ukupne spoznaje boga u LDV. Tih pet elementa su προυνικοί, koje Chiapparini označava kao „poslane sluge“ te napominje kako se radi samo o muškim elementima.⁶⁷⁸ Spominje da su opisani epitetima koji se u drugim Valentinovskim izvorima djelomično podudaraju s atributima korištenim za opis Limita, odnosno Horosa.⁶⁷⁹ U LDV su oni korišteni za opis uloga „figure“ Krista-Isusa-Spasitelja. Chiapparini razlikuje spasiteljsku ulogu, kojoj daje dva epiteta te ostala tri kojima je uloga slava božja. U te dvije podjele možemo primijetiti povezanost i s ulogom Horosa u ostalim Valentinovskim opisima, posebice u AH I, 1-8 gdje je uloga Limita također dvostruka. Čak ima i slične učinke odnosno zadaće. Međutim, u samom LDV ne postoji zadnji atribut koji je pripisan Limitu, a to je Križ, odnosno Σταθρός, koji je u klasičnom mitu imao veliku ulogu. Bez obzira na to, Chiapparini na ovome mjestu započinje još jednu temu na kojoj smo se često puta zaustavljali, a to je uloga Horosa odnosno Limita. Također se zaustavlja na AH I, 11, 1, kao što smo i mi učinili, no on povezuje spomenutu pentadu s tim odlomkom govoreći da je u LDV ona otkrivena upravo preko druge Spohije koja se nalazi izvan Plerome.⁶⁸⁰ O Limitu, odnosno njegovoj funkciji i nastanku, također spominje razliku kod Ireneja na raznim mjestima teksta, koje mijenjanju ulogu Krista. U jednoj takvoj interpretaciji Limit bi bio jedna od sila Spasitelja koja proizlazi iz druge *Enthymesis*, odnosno Sofije van Plerome. Upravo u tom tumačenju, Chiapparini vidi sličnost s LDV i način maloprije spomenutog povezivanja pentade s Limitom.⁶⁸¹ Problematika pak koja proizlazi iz ovakva tumačenja je da sam Krist treba spasenje, odnosno Spasitelja. Takvo tumačenje smo već imali prilike vidjeti u prijašnjim odlomcima. Posebice kod Hipolita. Chiapparini spominje dvije razine spasenja. Jedna je ona duhovna ili nebeska u kojoj spominje čisto svjetlo, odnosno neiskvareno svjetlo koje se sastoji od duhovnog sjemena i anđela, no koje je nesavršeno i treba formu. Upravo njih pentada odvaja

⁶⁷⁶Usp. Chiapparini, *Ibid*, str. 160.

⁶⁷⁷Sama angeologija kod Valentina bi bila tema sama za sebe. Ostaje jedna od do sada neistraženih tema, a Chiapparinijevo tumačenje bi mogla biti dobra podloga za početak studije. Usp. Chiapparini, *Ibid*, str. 164.

⁶⁷⁸Usp. Chiapparini, *Ibid*, str. 165.

⁶⁷⁹Radi se o epitetima: Καρπιστής, Ὁροθέτης, Χαριστήριος, Ἄφετος, Μεταγωγεύς. Usp. *Ibid*.

⁶⁸⁰Iako samo druga Sofije nije bila spomenuta u LDV, kao što smo već imali prilike vidjeti. Usp. *Ibid*, str. 168.

⁶⁸¹Spominje da je takva poveznica promakla Thomassenu u njegovu *Spiritual Seed*, str. 279.

od njihove majke koja se nalazi van Plerome. Druga razina su oni ovozemaljski koje Krist-Spasitelj budi i daje im spoznaju kako bi ih doveo do konačnog odmora u Pleromi. Međutim, postoji već spomenuti problem spasenja samog spasitelja koji ih ovakvog tumačenja proizlazi. Kao jednu od hipoteza, Chiapparini se vraća na razlikovanje dekade i duodekade, odnosno spominje da se u pentadi nalaze samo muški elementi, a u Sofiji odnosno Duhu Svetom ženski. Dekada bi u tom tumačenju bila savršena, a duodekada nesavršena. U tom smislu, a osvrćući se na AH I, 11, 1 zaključuje kako se Krist vraća u Pleromu i to svojoj zaručnici (ili čak točnije ženi, odnosno partnerici) Sofiji odnosno Duhu Svetom. Promatrajući sve te elemente, izvodi hipotezu da Krist želi napraviti novu Dekadu koja bi bila uistinu savršena, kao što je savršena i primarna dekada koja se nalazi u Pleromi.⁶⁸² Ovakvom hipotezom, Chiapparini otvara još mnoga pitanja kojima je nemoguće dati definitivan odgovor, no koja mogu biti predmetom daljnega istraživanja.

4.6.3 Zaključak

Dundenberg i Thomassen su kao polazište za svoja istraživanja izabrali tekstove iz Nag Hammadija kao bi pokušali pronaći najčišće verzije nauka. Vidjeli samo da se Dundenberg zaustavljao na povezivanju nauka Valentina i njegove škole s filozofskim školama onog vremena. Njegov najveći fokus je bio na emocijama, a u drugoj knjizi, koja u ovom radi nije obrađena, naglasak je stavljen na moralnost. Ugrubo bismo mogli reći da se Dundenberg više bavio obredima i njihovom primjenom, nego samom temom ovoga rada, odnosno protologijom. Thomassen veći naglasak stavnja na protologiju, što je očito i iz samog pregleda sadržaja njegova velebna djela. Želi obuhvatiti cjelokupnu povijest Valentinovske škole i misli. Za polazište svojih istraživanja uzima tekstove Evandjelja istine i Tripartatnog traktata, promatrajući ih pod vidikom monizma i pluralizma, odnosno tumačenja kako su Valentinovci tumačili taj prelazak. Kao najvrijedniji dokaz spoja protologije, soteriologije i obreda Valentinovske teologije, on vidu u tekstu Tripartatnog traktata za koji smatra da je vrijedniji od herezioloških izvještaja. Chiapparini se vraća na crkvene oce, odnosno, na njihove tekstove koji govore o Valentinu i njegovu sustavu. U prvoj knjizi (*Valentino gnostico e platonico*) obrađuje na filološki i kritički način Irenejev izvještaj iz Ah I, 1-8. Velika novost koju iznosi kao hipotezu je mogućnost da je prva verzija Irenejva izvještaja nastala ranije od tradicionalnog datiranja AH. Po toj bi hipotezi prvi izvještaj bio sastavljen već u Rimu oko 165. godine. To bi značilo

⁶⁸²Usp. Chiapparini, *Ibid*, str. 169.

da su drugi crkveni pisci već bili upoznati s Irenejveim izvještajem dosta ranije, nego se tradicionalno uzima. Također, zastupa tezu da se izvještaj sastoji od nekoliko različitih tradicija koje je Irenej spojio u jedno. Za protologiju je pak značajnija njegova druga knjiga koja daje novi filološki prijevod Epifanijevog Panarion 31, 5 – 6 koji u sebi sadržava pismo anonimnog Valentinovskog učitelja. Samo pismo je zbog svoje strukture često bilo zanemarivano od strane znanstvenika, no kroz ovaj i ovakav Chiapparinijev prikaz možemo ga vidjeti u novom svjetlu.

5. ZAKLJUČAK

Istraživanjem odabranih valentinovskih sustava i proučavanjem protologije i kozmologije u drevnim gnostičkim spisima i u tumačenju suvremenih autora, vidljiva je problematičnost i zamršenost koja iz njih proizlazi. Pokazalo se nemogućim potpuno odvajanje Valentinova izvornog nauka od ostatka njegove škole, jer nema dovoljno dokaza kojima bi potvrdili autentičnost ili namjeru autora. Istovremeno, ne može se pripisati Ptolomeju ili nekom drugom njegovom učeniku (sljedbeniku) sve zasluge za sustav kojeg znanstvenici nazivaju valentinovskim. Najveći problemi određivanju izvornosti sustava su dostupni tekstovi.

Zbog toga su u ovome radu postavljene tri teze koje su služile kao osnovica za ovo istraživanje:

T1. Valentinova protologija u modernom tumačenju može biti shvaćena kao imanentni život božanstva s njegovim atributima.

T2. Valentinova škola djeluje unutar kršćanskih zajednica te da su pripadnici Valentinove škole rasli u znanju i poznavanju svijeta kroz razne spise (u smislu nauka). Kao najbolji primjer toga je Ptolomejev *Pismo Flori*.

Te T3; da je utjecaj psihologije, sociologije, arheologije i drugih znanosti otežalo suvremeno shvaćanje pojmova i običaja koje koriste pripadnici „klasičnog“ gnosticizma. Za sve tri teze moglo bi se ustvrditi kako se nadopunjuju te da istovremeno mogu biti osnova bilo kojeg budućeg istraživanja gnosticizma, posebice onog valentinovske provenijencije. Prva teza (T1) je novi znanstveni doprinos ovoga rada. Pitanje imanentnog života unutar Boga ili božanstva, odnosno percipira li Valentin na taj način kozmologiju i protologiju, što za njega predstavlja Pleroma i koja je uloga Horosa ostaje za sada ključno pitanje koje je proizašlo iz ovoga rada. Odgovor na njega zahtjeva daljnja istraživanja koja će obuhvatiti određene Setijanske sustave, kao i tekstove koji su u ovom radu samo imenom spomenuti. U tom smislu treba spomenuti dosadašnja istraživanja u kojima su spomenuti i obrađeni autori više zainteresirani za sam sustav i nauku kao takvu, prateći njezinu vanjštinu, nego li sadržaj i poruku. Bilo da se radi o drevnim ili suvremenim autorima, prvenstveno spomenutim Thomassenom i Dundenbergom. Nasuprot njima, Irenej, Hipolit i Epifanije nastoje svojim čitateljima približiti nauku i opasnost koja iz nje vreba, dok moderni autori promatraju fenomenologiji sustava i njegov odraz na društvena zbivanja. Može se ustvrditi da nitko od njih, bilo da se radilo o drevnim ili modernim autorima, ne promatra Pleromu kao božje attribute ili kao sustav koji objašnjava procese unutar božanstva ili pak samoga Boga. Nitko od njih valentinovski sustav ne promatra pod vidikom religije ili teologije. Moderni autori, koji se bave

protologijom, usmjereni su na opisivanje izvanjskih razlika kod valentinovskih sustava između izvještaja Ireneja i Hipolita ili pak na proučavanje tekstova iz Nag Hammadija. Drugim riječima, velik je naglasak stavljen na treću tezu (T3) ovoga rada. Znanstvenici razlikuje sustave A i B između Ireneja i Hipolita promatrajući namjeru i emocije *Sofije* više nego božanske attribute (T1). Istovremeno zanemaruju se ostali izvještaji koji bi trebali služiti kao temelj. U tom smislu, pogled na Valentinovske glavne sustave bi trebao biti: AH I, 11, 1. kao sustav A; AH I, 1, 1 – I, 8, 5 kao sustav B; Hipolitov opis kao sustav C, a Chiapparinijevo istraživanje oko doktrinarnog Valentinovskog pisma u Epifanijevom *Panairon*, u ovome radu označenog kao LDV, kao sustav D. Uz te oznake trebalo bi nadodati još pojedine koji imaju svoje novosti i nastavke na tradiciju. Jasno je da znanstvenici uzimaju sustave Ireneja i Hipolita, jer su najdetaljniji, a time i najbliži, no u svakom od nabrojanih postoje zajednički elementi, kao i mogućnost razlikovanja događaja unutar i izvan Plerome.

Bez obzira na sve ovo, pojedinci ipak uzimaju određene tekstove iz zbirke Nag Hammadija kao temeljne za istraživanje Valentinove misli i sustava. U ovome radu glavni predstavnici takvog načina istraživanja su Thomassen i Dundenberg. Njima i njihovu istraživanju se može u potpunosti pripisati treća teza (T3) ovoga istraživanja, jer je iz prikaza njihovih interpretacija vidljiv utjecaj drugih znanosti, posebice sociologije i filozofije. Marksches i Chiapparini, nasuprot njih, kao suvremeni znanstvenici nastoje prikazati nauk iz temelja, jezičnim analizama drevnih tekstova. Zbog obujma i opsega rada, njihova istraživanja su samo ukratko predstavljana bez dublje analize. Polazište istraživanja u ovome radu bili su fragmenti i njihova analiza. U istraživanju, fragmenti su zauzeli važno mjesto u njima možemo uočiti kozmološke i protološke elemente koji na prvi pogled nisu očit. Slično je učinio i Markshies koji u *Valentinus Gnosticus?* donosi filološku analizu fragmenata i kroz nju izvodi zaključak kako je Valentin bliži drevnim filozofskim školama, nego li sustavu koji je kasnije opisivan i predstavljan kao Valentinovska škola, a zapravo se radi o Ptolomeju. Marksches pokazuje da se u fragmentima ne nalazi ni mit o padu Sofije ni njezine emocije pa ni Demijurg, a nedostaje i trostruka podjela ljudi koja se često pripisuje kao jedna od značajnih točaka Valentinovske teologije ili eshatologije. Ipak, Alastair H. B. Logan u recenziji Markshiesova istraživanja⁶⁸³ vidi povezanost fragmenata s AH I, 11, 1 koju Marksches želi uspostaviti, odnosno povezanost fragmenata s teologijom koju nalazimo u Irenejevu izvještaju o Valentinovu sustavu. Takva interpretacija i povezanost, u smislu ovisnosti fragmenata i AH I,

⁶⁸³ Logan, Alastair H. B. *The Journal of Theological Studies*, vol. 45, br. 1, Oxford University Press, 1994, str. 310–13, url: <http://www.jstor.org/stable/23966955>. Pristupljeno 22. 3. 2021.

11, 1 je jedna od temeljnih pretpostavki istraživanja o izvornom Valentinovu nauku. Više nego bilo koji drugi tekst, odnosno sustav iz AH I, 11, 1. je u zavisnosti od fragmenata. Odnosno, čini se da bi za pravilno razumijevanje i interpretaciju AH I, 11, 1, trebalo recipročno uzimati oba izvora. Markschesovo razmišljanje i interpretacija Valentinova nauka iznosi tezu da Valentin kroz filozofiju nastoji dati odgovore na teološka pitanja. Na ovome mjestu treba nadodati opasku da se radi o problematici s kojom se opća Crkva susreće tek mnogo kasnije. Moglo bi se argumentirati da pitanje imanentnog života unutar božanstva ili unutarnjih naravi za pripadnike Valentiove škole, posebice one izvorne započinje ranije nego li u *općoj Crkvi*. Međutim, postavlja se pitanje razumijevanje boga kao takvoga, kao i pitanje atributa odnosno pitanje je li u pojmu Pleroma sadržan immanentan život boga ili pak samo pojedini aspekti.

U interpretaciji fragmenata i AH I, 11, 1. bilo je važno napraviti razliku između unutarnjeg života božanstva i ostatka svijeta, odnosno kozmosa, kao i događaja koji su usmjereni na protologiju. Općenit prikaz valentinova sustava govori da u Pleromi prebiva iskonski Otac ili *Bythos*, početak svega koji je nakon vremena tišine i kontemplacije emanirao trideset *Eona*. Oni su ujedno i nebeski arhetipovi koji predstavljaju petnaest *sizigija* (parova). Među njima je bila i *Sofija* kao zadnja od projekcija. Njena slabost, znatiželja i strast doveli su do njezina pada, odnosno izlaska iz Plerome i stvaranja svijeta i čovjeka, koji su nesavršeni.⁶⁸⁴ Ovakav opis možemo pronaći u većini priručnika i knjiga koje govore o Valentinu ili njegovoj školi. Međutim, radi se o opisu koji ne prikazuje odnose i problematiku koji se u sustavu nalaze. Često se radi o nominalnim ili sekvencijskim podjelama koje su temeljene na razlikovanju strukture ili broja. Naprotiv tome, jedan od ciljeva ovog rada bilo je prikazati nauku Valentina, točnije njegovu protologiju i kozmologiju u najizvornijem i najdubljem mogućem obliku te je ujedno razdvojiti od njegovih učenika, među kojima su najprominentniji već spomenuti Ptolomej, Herakleon, Marko i ostali. Kada se gleda na moderne autore i njihova polazišta za interpretaciju nauka odnosno sustava nameće se pitanje pristranosti. Kao što je i slučaj s drevnim autorima. Drevni autori su nastojali prikazati sustave u negativnom svjetlu, odnosno kao heretičke i neprihvatljive u obrani iskonskog kršćanstva i nauka. No, kao što je i prikazano u pojedinim dijelovima ovoga rada, pitanje je koliko su drveni autori razumjeli ili su željeli razumjeti tematiku koja je pred njima. Pitanje je i našeg razumijevanja i želje da možda u drevnim gnostičkim sustavima vidimo nešto više. Samim time, problematična je objektivnost kod prikaza sustava, kao i njihov ustroj odnosno davanje prioriteta. Marksches je veliki

⁶⁸⁴ Pojam stvaranja je uzet općenito, bez njegove analize ili filozofskog shvaćanja stvaranja *ex nihilo*. Problem stvaranja, odnosno *Demijurga* i njegove uloge zahtjeva dublju analizu od one koja je napravljena u ovome radu.

naglasak stavio na fragmente, no znanstvena zajednica tim rezultatima nije bila „zadovoljna“. Thomassen i Dundenberg također polaze od dijelova tekstova, no ni u njihovom slučaju ne postoji konsenzus koji bi mogao posvjedočiti ispravnost nauka i interpretacije. Govoreći pod vidikom prve teze (T1), gotovo je nemoguće uvidjeti imanentan život i attribute unutar božanstva, jer je većina istraživanja usmjerena na ono što se empirijski može dokazati u smislu brojeva emanacije ili sustava. U tom smislu, promatrajući Valentinovske sustave, većina znanstvene zajednice razlikuje valentinovski sustav A i B, umjesto većeg broja sustava koji je već bio spomenut. Međutim, treba se dodatno zapitati kojeg sustava kada se spominje prefiks A posebice promatrajući Irenejeve izvještaje. Znanstvena se zajednica odlučila da sustav obilježen kao A bude onaj koji nalazimo kod Ireneja u prvim poglavljima AH, točnije u AH I, 1, 1 do I 8, 5, koji nije nužno Valentinov, već ima svoje poveznice s Ptolomejem. U ovom radu je Irenejevu odlomku klasificiranom kao verzija ili sustav A posvećen tek manji dio, jer je zauzet stav da se radi o Ptolomejevoj školi i njegovoj kozmologiji, a ne o izvornom nauku. Spominjući početak AH, ukratko treba ponovno spomenuti i Chiapparinija koji svojom analizom tih dijelova AH donosi nove interpretacije i teorije radeći novu jezičnu analizu. Ona nije nužno vezana uz temu ovoga rada, jer predstavlja novi temelj za daljnja istraživanja. Naime, Chiapparini u svojoj analizi prvih redova AH daje novu vizuru na promatranje nauka, no nameće se pitanje autentičnosti koje ne možemo s pravom potvrditi, a koje Chiapparini uzima kao vjerodostojno. Ponovno se vraćamo na problematiku zašto moderni autor radije uzimaju spise pronađene u Nag Hammadiju, nego li spise i izvještaje crkvenih otaca. Nadalje, problematika razumijevanja ili uzimanja u obzir Chiapparinija, kao i Markschiesa u široj znanstvenoj zajednici je njihova interpretacija nauka na njihovim materinjim jezicima koji zahtijevaju od čitatelja izvrsno poznavanje istog. Moguće je da bi Markschies imao veći utjecaj na promatranje valentinova nauka, odnosno fragmenata da je svoju analizu napravio na engleskom, nego li na njemačkom jeziku. Slično je i s Chiapprijem koji u svojoj analizi koristi prvenstveno talijanski. Ne možemo i ne smijemo reći da je engleski postao vodeći ili primarni jezik u istraživanju Valentina, nauka i sustav, no činjenica je da većina znanstvenika piše i koristi engleski jezik što pomaže u razumijevanju ideja i sustava, odnosno rasprostranjenosti ideja.⁶⁸⁵

⁶⁸⁵ Na ovome mjestu treba spomenuti autore poput Antonija Orbea koji je napisao četiri sveska koji se tiču Valenina i njegove škole, no u znanstvenoj zajednici su ostali pomalo zanemareni, jer su napisani na španjolskom, a poznati su pod zajedničkim nazivom *Estudios valentinos*; ili pak poljskog istraživača gnoze Wynczenty Miszora koji na specifičan način tumači Irenejev nauk pod vidikom gnosticizma.

U razumijevanju sustava i škola, odnosno u njihovu generaliziranju, velika je stvar stanje i motivacija *Sofije*, zavisno od toga pod kojim se vidom promatraju njezine motivacije, odnosno promatra li se sustav A ili B. Jedan će reći kako se radi o „odbacivanju“ tradicije, dok je drugi utemeljen na želji za nasljedovanjem i imitacijom prvog počela. Mogli bismo argumentirati kako se veća pažnja na ovome mjestu pridaje drugim znanstvenim disciplinama, koje se koristi za analizu događaja, negoli unutarnjim procesima. Tako bi znanstvenici bili bliži trećoj iznesenoj tezi (T3) ovoga rada nego prvoj (T1). Naime, više je pažnje usmjereno na škole i tome koja je bliža Valentinu i slijedi njegovu tradiciju, nego li sadržaju sustava i njegovoj interpretaciji. U razlikovanju sustava veću bi pažnju trebalo usmjeriti na imanentan život božanstva, odnosno na položaj *Bythosa* i njegovu ulogu u samoj kozmologiji, nego li stanje i namjeru *Sofije*. Vidjeli smo da u analizi Hipolitova opisa postoji razlika u poretku emanacija, koja bi također mogla označavati određenu promjenu i evolucij nauka. Velika i značajna je stvar ukoliko se „Hipolitiv“ *Bythos*, odnosno *Bythos* opisan u tom sustavu odvoji od ostatka Plerome, jer bi to označavalo Boga ili vrhovno božanstvo koje je apsolutno nedostižno i u svom vlastitom kozmosu i vlastitoj Pleromi. Ponovno se nameće pitanje na koje su konstantno vraćamo, a ono obuhvaća *Horis* ili *Limit* kao i njegovu ulogu. Pitanje je obuhvaća li on i tog vrhovnog boga ili ne te koja je u suštini ta njegova dvostrukost. U pojedinim sustavima je on jedan s dvije strane (npr. AH I, 1, 1. – 8, 5.), dok je u drugima on dvostruk i odjeljuje majku od ostatka Plerome (AH I, 11, 1). Znanstvenici međutim, kao što smo vidjeli, generalno kao najveću razliku između Irenejeva i Hipolitova opisa protološkog mita (u verzijama A i B), uzimaju nastojanja i motivaciju Sofije koju koriste kao odrednicu o kojoj se verziji mita radi. Međutim bitnija i veća razlika je unutar same Plerome, odnosno emanacija koja se u njoj dešavaju. U ovome je radu taj „život“ unutar Plerome naveden kao imanentan život (T1). U smislu T1, važnije bi bilo promatrati početak opisa Hipolitova sustava gdje on navodi *monadu* umjesto „Irenejeve“ *dijade*, iako s tim opisom ni on sam nije do kraja zadovoljan niti mu je jasno o kakvom se sustavu radi.⁶⁸⁶ Samim time i ukupan broj u poretku Eona se razlikuje od sustava opisanog kod Ireneja. Promatrajući *Ref VI, 29, 2 – 4.* navedene su jasne odrednice i razlike između Irenejeva i Hipolitova opisa, no valja spomenuti da se on poziva na pitagorejske principe, ali i tu je ponovno upitno pod kojim vidikom promatra samu Valentinovsku herezu posebice kada opisuje moguća partnerstva, poveznice i veze između prvog principa i možebitne družice odnosno partnera.⁶⁸⁷ Kao što je spomenuto, Hipolitov izvještaj o vrhovnog boga stavlja

⁶⁸⁶ Hipolit ostavlja čitatelju na volju da li se radi o sustavu gdje je samo monada kojoj je pridružen partner ili se pak radi o dijadi. Točnije, kaže da se Valentinovci to među sobom dogovore. Usp. *Ref. VI, 29, 3.*

⁶⁸⁷ *Ibid.*

izvan kozmosa, odnosno iznad Plerome. U tome se nameće i pitanje soteriologije, odnosno do kojega dijela se čovjek kao pojedinac može spasiti, odnosno do koje će sfere moći doći u poretku kozmosa, no to je također jedna od kategorija koja za sobom povlači dodatna istraživanja, a koju moderni znanstvenici uzimaju kao polazište. Svakako bi se u promatranje sustava opisanog od Hipolita trebalo uključiti i promatranje *Setijanske* gnoze, odnosno njihova protološkog mita koji u sebi nose mnoštvo sličnih elemenata, posebice kada se govori o prvotnom biću odnosno ocu koji je izvan pleome, ali i njihove podjele na nebesa, arhone i vlasti.⁶⁸⁸ Moguće je da se „općenito“ mišljenje o gnosticizmu formuliralo upravo preko analize ta dva sustava. Filozofske pitagorejske misli i Hipolitova tumačenje valentinovaca, kao nasljednika te škole. Bez obzira na to, treba primijeti da se kroz prvotne sustave valentinovske kozmologije i kozmogonije rijetko upotrebljava soteriologija ili spasenje čovjeka. Upitno je i samo razumijevanje čovjeka u onome što smo naveli kao Valentinovu izvornu misao. Drugim riječima, premisa o tri vrste ljudi koja se često pripisuje gnosticizmu, a posebice Valentinu, ne djeluje kao da je izvorno valentinovska, već kao da se u vremenu nametnula i postala ključna. Vidjeli smo da kod Valentina i njegova sustava postoji tendencija kako su svi ljudi spašeni u određenoj mjeri, no da se za to spasenje treba pobrinuti. To smo imali prilike vidjeti analizirajući Tripartatni traktat. Moguće da se upravo rituali, a posebice interes za *Valentinovskom brčanom komorom* i što bi ona predstavljala naveli moderne autore da gledaju na valentinovu gnozu kao nešto egzotično i posebno u smislu spasenja ljudi.⁶⁸⁹

Uz sve ovo, posebice uz problematiku izvanjskog gledanja na opise sustava A i B, treba navesti i mogućnosti daljnjeg istraživanja. Dio koji nije opisan i obrađen u ovome radu, a tiče se Valentinovskih škola je izvješće koje Irenej donosi o valentinovcu zvanom Marko (Marcus), kojeg bismo mogli označiti slovom E, ukoliko bismo prihvatili gore sugerirane dodatne podjele sustava. On donekle podliježe kozmološkoj ili protološkoj analizi, no više je baziran na sustavu jezika i konsonanta, odnosno ponovno podliježe vanjskoj formi analize sustava. Možda čak i više nego li drugi opisi. Radi se o četiri poglavlja unutar Irenejeva spisa, koji obuhvaćaju poglavlja od AH I, 13, 1 do I, 17, 2. Sami sustav u sebi sadrži inovaciju i evoluciju naspram ostalih sustava i usmjeren je na fonetiku, konsonante i numerologiju. Marka i njegove sljedbenike, Irenej proziva da se bave brojanjem slova i slogova kako bi izrekli svoj nauk.

⁶⁸⁸ Setijaska gnoza, odnosno mitologija i protološki mit su predmetom zasebnog istraživanja. Na ovome su mjestu naznačeni samo kao moguća poveznica na temelju teksta, odnosno protološkog opisa koji se nalazi u *Ivanovu Apokrifu*; Usp. Robinson, m.

⁶⁸⁹ *Bračna komora* ili *Bridal chamber* u ovome radu nije spomenuta ni na jednom drugom mjestu, no ostaje mnogim znanstvenicima temeljno područje interesa ovo valentinovske škole. Nažalost, kao i kod mnogih drugih stvari, ne možemo u potpunosti i sa sigurnošću znati kako je ona izgledala, čemu je služila, koja je bila njezina svrha te je li uopće bila povezana s bilo kojim od sakramenta ili rituala, a koju je ulogu imala u životu vjernika.

Posebice to čine ne temelju grčkog alfabeta. Markov sustav nije bio obrađen u ovome radu upravo iz činjenice kako se radi više o fonološkoj analizi, nego o protološkoj ili imanentnoj. Međutim, treba spomenuti sličnost Markova sustava opisanog kod Ireneja s kabalom i pojedinim azijskim tehnikama koja u sebi uključuju brojanje slogova i konsonanata. Pojedini znanstvenici Markov sustav gledaju upravo pod tim vidikom. Nije na odmet spomenuti da je Markova grupacija djelovala prvenstveno na Irenejevu području, odnosno najprominentnija je bila upravo u Lionu. Iz te činjenice poneki znanstvenici promatraju cijeli Irenejev opis valentinovskog sustava i u određenoj ga mjeri osporavaju, nazivajući ga previše pristranim. Hipotetski možemo reći da je Irenejev opis Valenina i njegove škole zapravo odraz onog što je čuo kod Markovih pristaša i učenika, no to je još samo jedna u nizu zagonetki kojima je isprepletena Valentinova teologija i protologija. Moguće je da su svi opisi Valentina i njegove škole od strane Ireneja upravo pod tom lupom. Za to je također potrebno daljnje istraživanje, iako se na prvi pogled može činiti da se radi samo o spekulaciji. Najbolji primjer za to je ponovno Chiapparini koji u novom svjetlu želi prikazati početak Irenejeva izvještava o *Velikoj novosti*.⁶⁹⁰

Promatranju izvještaja i razlika između crkvenih otaca, ne možemo se zaustavi samo na sporu između Ireneja i Hipolita, već tu treba svakako pridodati i Epifanijev izvještaj koji se nastavlja na Irenejevu „tradiciju“, no također donosi i novu problematiku u smislu trećeg izvještaja ili čak četvrtog. Što se pod time smatra; Epifanije je važan svjedo Irenejeva spisa, jer ga u spisu *Panairon* donosi u izvornom obliku na grčkom. Međutim, ono što je možda zanimljivije, posebice pod vidikom protologije i kozmologije je izvještaj kojeg je znanstvena zajednica nazvala *Valentinovskim doktrinalnim pismom*, ili kako je Chiapparini naziva LDV.⁶⁹¹ U ovome radu Epifanijev izvještaj nije obrađen kao zasebna cjelina u drugom poglavlju. Razlog tome je širina Chiapparinijeva rada u njegovoj drugoj knjizi, *Il divino senza veli*, koja zahtjeva zasebnu analizu i istraživanje. Nemoguće je jednu tako specifičnu stvar, odnosno istraživanje uključiti u općeniti pregled. Međutim, u pogledu prve teze (T1) treba istaknuti da se ponovno radi o vanjskoj formi i istraživanju fonologije i socijalnih sfera, nego li o proučavanju samog sadržaja, iako i za potonje postoje elementi koje treba uzeti u obzir.

Za razumijevanje događaja unutar Plerome, treba krenuti od fragmenata. U tom smislu, samo ukratko treba spomenuti da Völker prvi izdvaja Valentinove fragmente u svom *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (1932). Međutim, ne prevodi ih, već ih samo razdvaja i

⁶⁹⁰ *Velika novost* je opis sustava u AH I, 1, 1- 8, 5.

⁶⁹¹ Već prije spomenuta skraćena *Lettere doctrinale Valentiniana*.

numerira ostavljajući ih na izvornom grčkom. Više puta spomenuti Marksches 1991. donosi prvi prijevod i analizu fragmenata u *Valentinus Gnosticus?* Talijani imaju Simmonetija koji je također bio spomenut, a englesko govorno područje ima Laytonov *The Gnostic Scriptures*. Tekstovi Simmonetija, Laytona i djelomično Markschisa poslužili su kao temelj za ovaj hrvatski prijevod koji se nalazi u ovome radu. Radi se o jednom od prvih prijevoda na hrvatski koji će biti javno dostupni, iako cilj rada nije bio stvoriti i napraviti kritički aparati i jezičnu analizu. Zato je uz prijevod naveden i tekst izvornika. U procesu pisanja rada, odnosno početkom 2021. *The Gnostic Scriptures* je izdan u drugom izdanju s komentarom Davida Brakkea, no nije donio velike promjene u odnosu na originalno izdanje. Također je iste godine izašla i knjiga *Valentinian Christianity* Geoffrey S. Smitha koje donosi najnoviji prijevod fragmenta na engleski, no bez komentara, odnosno analize i tumačenja teksta.

U analizi fragmenata bilo je potrebno promotriti Irenejev opis valentinova sustava u AH I, 11, 1. U njemu možemo prepoznati elemente koji se mogu i moraju povezati s fragmentima kako bismo došli do imanentnog života unutar božanstva. Istovremeno, u njemu vidimo i ispunjenje druge teze ovoga rada (T2), koji prikazuje uzvišenije znanje za one koji su bili pripadnici valentinovske škole, a ipak se kretali i sudjelovali u obredima opće crkve. AH I, 11, 1. možemo nazvati jednostavnim sustavom. U njemu imamo vrhovnog Oca, Bythos koji se obznanjuje Majci/Duhu Svetom/Sofiji koja je ispod njega. Taj dio možemo povezati s zadnjim redcima psalma *Žetva*, u kojima se spominje dubina. Razumijevanje dubine naznačeno je još i više kroz Hipolitov komentar na kraju prikaza *Žetve*, u kome se ona odnosi na rađanje cjelokupne Plerome. Treba istaknuti da u AH I, 11, 1 nemamo preciziran poredak emanacije unutar Plerome, kao što imamo u sustavima Ptolomeja i ostalih kasnijih Valentinovaca. Takva argumentacija, o jednostavnosti sustava u kojem imamo samo Oca/Bythos, Majku, odnosno Sofiju, Isusa/Krista, Pleromu i dvostruku Granicu/Horos mnogim znanstvenicima predstavlja dostatan dokaz o izvornosti nauka, odnosno da nauk pripišu samome Valentinu. U radu je argumentirano da se radi o podjelama koje su na parove i vezane uz spolnost u smislu roda. Nameće se pitanje koliko je taj rod spoznatljiv te u kolikoj se mjeri pojedini Eoni razumije kao osobe ili kao atributi božanstva. Iz moderne perspektive nameće se također pitanje da li boga ili božanstva možemo promatrati pod vidicima terminima roda, odnosno spola. Sofija je u sustavima opisanom od Ireneja, Hipolita i Epifanija prikazana kao ženski princip, dok su Krist i Demijurg prikazani i određeni kao muški. Zanimljivo je kako se često radi o nekom indikativnom ili čak implicitnom obliku. Što se tiče roda i spola, također bi se moglo argumentirati da se radi o sustavu preuzetom iz Setijanskog mita. U tom smislu, kratak podsjetnik na zavisnosti fragmenata, Evandjelja istine i jednog dijela spisa također pokazuje

zamršenost u razumijevanju Valentinovske teologije. Očito je, takvo tumačenje ne ide u prilog protologije i kozmologije, jer se ne može sa sigurnošću tvrditi i jamčiti njihova ispravnost. U ovome radu zauzet je stav kako je teško ući u bilo koji od tumačenja crkvenih otaca, ali i modernih znanstvenika bez preciznosti koju barem donekle možemo i trebamo iščitati iz fragmenata i *Evandjelja istine* u pogledu imanentnog života božanstva (T1).

AH I, 11, 1. u protološkom i kozmološkom smislu donosi četiri čina: 1. Stvaranje duhovnog kozmosa, odnosno vrijeme nastanka trideset Eona; 2. Stvaranje materijalnog svemira; 3. Stvaranje čovjeka – koje nije opisano, no možemo ga pretpostaviti; 4. budućnost ljudskoga roda. Takva podjela ide u prilog prve teze (T1) te je u uskoj povezanosti s drugom (T2), ali nalazi i određene elemente treće teze (T3). Jednostavnost sustava AH I, 11, 1 je često, kao što je rečeno, znanstvenicima dostatan dokaz za izvornost nauka, kao i potvrda temelja za ostale protološke mitove. Međutim, novija istraživanja su pokazala, po svoj prilici Irenej je tekst preuzeo iz nekoliko izvora i sastavio ga onako kako mu je odgovaralo za njegovu argumentaciju. Takav pristup se čini kao nazadan i ne ide u smjeru rješavanja problema.

Iznesene teze mogu biti potvrđene djelomično. U prikazima modernih autora prve dvije teze (T1 i T2) potvrđene su tek u određenoj mjeri, jer su autori više usmjereni na vanjske čimbenike, nego na samu nauku, time su bliži trećoj iznesenoj temi (T3), odnosno socijalnim utjecajima. Posebice Thomassen i Dundenberg. Obojica za svoja istraživanja, kao što je rečeno, koriste tekstove pronađene u Nag Hamamdiju kao polazište i temelj. Thomassen nadalje svoju analizu temelji na tri elementa; povijesnoj dimenziji Spasitelja, protološkoj spekulaciji o pluralnosti te ritualnom ostvarenju spasenja. Svaki od tih elemenata zaslužuje svoju detaljnu analizu prije nego je predstavljen čitatelju, a posebice onom tko je zaintrigiran samom problematikom. U tom smislu, Thomassen iako naizgled rješava pojedine „stare“ probleme i paradigme, kroz ova tri elementa unosi nove zaplete i zbrku. Jedan od njih koji se često vraća te tvori jednu od najprominentnijih ideja, a to je Spasiteljeva participacija na spasenju, odnosno njegova zavisnost od spasenja koja se pomalo protivi tradicionalnoj teologiji. Kod Thomassena spasitelj je davatelj, ali ujedno i sudionik te nužni primatelj spasenja. U tome se očituje i pluralizam između Oca i Sina koju Thomassen iščitava kao monoteizam, odnosno ujednačenost. Tu su kod Thomassena uočljivi tragovi prve i druge teze ovoga rada (T1 i T2). Takvo poimanje bi trebalo poslužiti kao određeni most između Irenejeva i Hipolitova izvještaja, no Thomassen se prvenstveno zaustavlja na odlomcima iz *Evandjelja Istine* i *Tripartatog traktata*, da bi ih kasnije sagledao u odnosu prema odlomcima iz Irenejeva izvještaja. Nameće se pitanje o ispravnosti takvog pogleda. Neizbježno se vraćamo na pogled i reference koje odgovaraju određenom stanju, no možda u potpunosti ne slijede kronološki tijek događaja. Ono

što se ne može dokazati, a na čemu je Thomassenu poprilično stalo, je određenje svih zbivanja, previranja i dogmi koje se događaju unutar partikularne i opće crkve u prvih četiri stoljeća.⁶⁹² Odnosno, Thomassen zbog svoje argumentacije „odbacuje“ opću crkvu kako bi dao mjesta svojoj teoriji i interpretaciji.

Dundenberg pak kroz tumačenje sustava antičke filozofije i davanja odgovora o kozmosu i onostranosti, odnosno o odnosu duše i tijela nastoji dati prikaz Valentinovske škole. Njegova premisa je da Valentinovska škola, baš poput mnogih filozofskih škola onoga vremena „ruši“ strah od smrti odnosno umiranja dajući čovjeku smisao. Treba napomenuti da je ovakvo njegovo razmišljanje o Valentinovcima u sferi generaliziranja. Naizgled je dobra argumentacija kako se radi o još jednoj filozofskoj školi, barem u pogledu Valentina i njegova izvorna nauka. Takva pretpostavka također ide u prilog drugoj tezi ovoga rada (T2). Međutim, Dundenberg je više usmjeren na izvanjskost nauka što pokazuje i razmišljanjem o filozofskoj školi, nego li na unutarnja previranja pojedinca. Za njega su važniji izvanjski oblici i rituali nego spoznaja o predaju i unutarnjem životu božanstva (T1 i T2). U tom smislu, Dundenberg je najbolji i najprominentniji predstavnik „ideje“ da na moderne istraživače gnosticizma ili sustava utječu mnoge druge grane (T3).⁶⁹³

Chiapparini, odnosno njegova interpretacija fragmenata je nadasve zanimljiva i pruža mogućnost i prostor za daljnja istraživanja. Zbog same širine teme bilo je nemoguće ući u dublju analizu tekstova koje on donosi i njegovih prijevoda. Velik izazov u pisanju ovoga rada bilo ostati u zadanim granicama teme te ne ići previše u širinu, iako se na početku činilo da je materijal poprilično oskudan.

Kroz ovakav pregled i analizu, možemo zaključiti da teze T1 i T2 mogu biti potvrđene gotovo u potpunosti, dok T3 možemo potvrditi tek djelomično, odnosno uz dodatna objašnjenja. Na T1, odnosno promatranju imanentnog života unutar božanstva bi se trebalo temeljiti svako daljnje istraživanje Valentinova sustava i njegove misli. U tom smislu se nadovezuje i T2 koja pokazuje traženje znanja. Nameće se pitanje o mogućnosti i potrebi u potpunosti odvojiti Valentina i njegov sustav od ostatka škole, odnosno takozvane zapadne škole, kako ju nazivaju moderni znanstvenici. T2 bi u takvom pogledu bio u potpunosti potvrđen. Problem s T3 je u suprotnosti s T1, odnosno u tome da znanstvenici promatraju tekst pod vidikom socijalnih

⁶⁹² Osim globalno dostupnih istraživanja Crkvene povijesti, u završnoj fazi je doktorat Marka Marina pod vodstvom prof. Vedriša koji se bavi upravo tematikom prve crkve i previranja s gnosticizmom, baš pod vidim Valentinivaca.

⁶⁹³ Dundenberg se trenutno više posvetio istraživanju Ivanova evanđelja, nego li Valentina i njegove škole. Kao što je sam rekao u poruci koju mi je uputio u prosincu 2018. nakon šta sam spomenuo da radim rad o Valentinu: „*I'm gradually moving from Valentinians to New Testament topics (the Johannine epistles especially) but I'm of course curious to hear where your research takes you, all the best with that!*„

utjecaja te emocija koje se nalaze unutar pojedinih Eona (prvenstveno Sofije), ne uzimajući u obzir širinu koja se nalazi u T1.

Takav pogled na teze zavisi od promatrača i osobne perspektive, kao i edukacije. Najveće pitanje Valentinovske teologije je prva teza (T1) koja zadire u područje kršćanske dogmatike i koja bi hipotetski mogla donijeti najviše dodatnih pitanja. Problematika socijologije i soteriologije u ovom radu ostaju sekundarna. Hipotetski možemo promatrati i izjaviti da se u valentinovskom, nazovimo ga kršćanstvu, javljaju pojedine ideje koje će se u „općem“ kršćanstvu javljati tek u kasnijim stoljećima. Međutim, gledajući cjelokupnu povijest ljudskoga roda sa svim svojim previranjima, treba ustvrditi da je čovjek bio i ostao tražitelj religioznog i svetog, ponekad mističnog, a u ovom slučaju i mističnog i razumskog. Ovaj rad je samo pregled pojedinih ideja i koncepata koji su se javljali u periodu pred Nicejskog, odnosno Kalcednoskog sabora. Kako bi bio razumljiv i shvatljiv, on od čitatelja traži dozu otvorenosti i kritičkog razmišljanja. Traži od čitatelja spoznaju o postojanju kršćanstva, a ne samo jedno kršćanstvo koje je bilo mjerodavno i prihvatljivo svima.

Svi tekstovi, analize i argumentacije koje su predstavljene u ovom radu, čine tek početak istraživanja. Za istraživanje Valentina u tom smislu nije dovoljno uzeti tek dio i krenuti u analizu, već je potreban jedan ovakav temelj. Svaki od analiziranih tekstova zahtijeva i zaslužuje još detaljniju analizu, kao i šire usporedbe s tekstovima za koje u ovome radu nije bilo mjesta, jer bi se radilo o proširenju teme. Prvenstveno se ovdje misli na analizu tekstova: *Evandjelje po Filipu, Excerpta ex Theodoto te Valentinovsko tumačenje*. Od većine tih tema, odnosno tekstova i izvještaja može se napraviti dodatno znanstveno istraživanje ili čak i doktorat. Tome i jesmo svjedoci, jer je u posljednjih nekoliko desetljeća povećao broj istraživanja vezanih uz Valentinovsku gnozu. U kontekstu same teme, odnosno protologije i kozmologije, treba spomenuti Joela Kalvesmakija⁶⁹⁴ i Ristu Auvinena⁶⁹⁵ koji su napravili doktorate vezano uz Valentinovsku protologiju i kozmologiju. Kao što smo spominjali razne vidike, Kalvesmaki doktorat piše pod vidikom geometrije, dok Auvinen radi jezične analize između dijelova teksta za koje se smatra da potječu iz valentinovske škole i uspoređuje ih s tekstovima i naukom Filona Aleksandrijskog. Međutim, kao što je već spomenuto, često su ta istraživanja vezana uz samo određenu tematiku i mogu se činiti izvan konteksta. Upravo u tome se i sastoji glavna problematika istraživanja. Nemoguće je prionuti pojedinom dijelu bez da se

⁶⁹⁴ Disertacija je obranjena 2006. i nosi naslov: *Formation of the Early Christian Theology of Arithmetic Number Symbolism in the Late Second and Early Third Century*

⁶⁹⁵ Disertacija je obranjena 2016. i nosi naslov: *Philo and the Valentinians. Protology, Cosmogony, and Anthropology*

poznaju barem osnovni detalji. U tom smislu, ovakav rad može i mora poslužiti kao temelj za istraživanje Valentinovskih sustava. Ujedno je ovo i prvi izvorni rad o gnosticizmu na ovim područjima. Sva istraživanja na modernim jezicima koja se bave problematikom Valentina i njegovih tekstova su još uvijek u svojim povojima i začecima. Posebice ona koja govore o imanentnom životu unutar božanstva ili nastoje prikazati život Valentinovskih kršćana unutar opće Crkve. Zato je bilo važno uzeti AH I, 11, 1 kao središnju temu u ovom radu, zajedno sa spomenutim tezama i valentinovskim

BIBLIOGRAFIJA

Izvori:

Epiphanius of Salamis, Frank Williams (pr.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Books I & II.* Nag Hammadi Studies 35-36. Leiden: Brill, 1987 i 1994.

Eusebius, Caesariensis; Mandac, Marijan (pr.). *Crkvena Povijest.* Split: Služba Božja, 2004.

Harvey, William W. *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros Quinque Adversus Haereses.* London: Gregg Press, 1965.

Hipòlit, Marcovich, Miroslav (ur.). *Refutatio Omnium Haeresium.* Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

Hippolit, Litwa, David, M. (ur.). *Refutation of All Heresies.* Atlanta: SBL Press, 2015.

Ippolito, Augusto Cosentino (ur.) *Confutazione di tutte le eresie.* Roma: Città Nuova, 2017

Irenaeus, A.Rousseau i L. Doutreleau (ur.). *Irénée de Lyon, Contre les heresies: Livre I (vol.2).* Sources chrétiennes. No. 264. Paris: Le Cerf, 1979.

Irenaeus, Enzo Bellini, i Giorgio Maschio. *Contro Le Eresie: E Gli Altri Scritti.* Milano: Jaca Book, 2003.

Irenaeus, Ubaldo Mannucci (ur.). *Irenaei Lugdunensis Episcopi Adversus Haereses Libri Quinque.* Romae: Roma, 1907

Irenaeus, Vittorino Dellagiacomina (pr.). *Contro Le Eresie.* Siena: Cantagalli, 1996.

Tertullian, Dr. Holmes (pr.), Alexander i James Donaldson (ur.), *Against Valentinians, On the Soul and On the flesh of Christ. The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325. Volume III. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian.* Grand Rapids: Eerdmans. 1963.

Citirane knjige:

Attridge, Harold W. *Nag Hammadi Codex I: (the Jung Codex)*. Leiden: E.J. Brill, 1985.

Barnstone, Willis, i Marvin W. Meyer. *Essential Gnostic Scriptures*. Boston: Shambhala, 2011.

Behr, John. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Benko, Stephen, i Bentley Layton. *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut : March 28-31, 1978*. Leiden: Brill, 1993.

Bianchi, Ugo. *Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquio Di Messina, 13-18 Aprile 1966. The Origins of Gnosticism*. Leiden: Brill, 1970.

Bišćan, Željka i Tenšek, Tomislav (pri.) *Otačka čitanja u molitvi Crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2000.

Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2010.

Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop*. Leiden: Brill, 1995.

Brent, Allen. *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic: A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006

Briški, Goran (preveo). *Koptski Gnostički Tekstovi: Nag Hammadi Codices I Papyrus Berolinensis 8502*. Zagreb: Demetra, 2007.

Broek, Roelof . *Gnostic Religion in Antiquity*. Leiden: Brill, 2015.

Buber, Martin *Estaticke ispovesi*, Čačak-Beograd: Štamparija Slava, 2019.

Bushur, James G. *Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ: Preaching Scripture in the Era of Martyrdom*. S.L.: Routledge, 2019.

Chiapparini, Giuliano i Epiphanius. *Il Divino Senza Veli: La Dottrina Gnostica Della "lettera Valentiniana" Di Epifanio, Panarion 31 5-6 : Testo, Traduzione E Commento Storico-Religioso*. Milano: Vita e Pensiero, 2015.

Chiapparini, Giuliano. *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della 'Grande Notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Temi meta- fisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 126. Milan: Vita e Pensiero 2012.

Dekert, Tomasz. *Apostazja w Adversus Haereses Ireneusza z Lyonu*. Kraków: Nomos, 2016.

Dekert, Tomasz. *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.

Donovan, Mary A. *One Right Reading?: A Guide to Irenaeus*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1997.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008.

Dunderberg, Ismo. *Gnostic Morality Revisited*. WUNT 347. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Filoramo, Giovanni. *A History of Gnosticism*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1996.

Filoramo, Giovanni. *L' Attesa Della Fine Storia Della Gnosi*. Roma: Laterza, 1993.

Foerster, Werner. *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*. BZNW 7. Giessen: Alfred Töpelmann 1928.

Foster, Paul, i Sara Parvis. *Irenaeus: Life, Scripture, Legacy*. Minneapolis: Fortress Press, 2012

Harold W. Attridge i Elaine H. Pagels *The Tripartite Tractate (I,5)* u Robinson, James M, i Richard Smith. (ur.) *The Nag Hammadi Library in English*. San Francisco, Calif: Harper SanFrancisco, 1988.

Hoeller, Stephan A. *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*. Wheaton, Ill: Quest Books, 2002.

Holl, Karl. *Die handschriftliche überlieferung des Epiphanius (ancoratus und panarion)*. Leipzig: Hinrich, 1915,

Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and Beginnings of Christianity*. Third edition; Boston: Beacon Press, 2001.

Kalvesmaki, Joel. *Formation of the Early Christian Theology of Arithmetic: Number Symbolism in the Late Second and Early Third Century*. , doktorat, Early Christian Studies Catholic University of America, 2006.

King, Karen. *What is Gnosticism?* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Kirsch, Johann Peter. "St. Hippolytus of Rome." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910.

Lampe, Peter, *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*. London: Continuum, 2006.

Layton, Bentley, i David Brakke. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. New Haven: Yale University Press, 2021.

Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Lewis, Nicola D. *I Manoscritti di Nag Hammadi: Una Biblioteca Gnostica del IV. secolo*. Roma: Carocci, 2014.

Lewis, Nicola D. *Introduction to "gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*. New York: Oxford University Press, 2013.

Markshies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.

Martin, Sean. *The Gnostics: The First Christian Heretics*. Harpenden, Herts [England]: Pocket Essentials, 2010.

Meyer, Marvin W. i Wolf-Peter Funk. *The Nag Hammadi Scriptures*. New York: HarperOne, 2007.

Meyer, Marvin. Hinko Pleško (pr.) *Gnostička otkrića*, Zagreb, Naklada Veble, 2006.

Mileusnić, Dušan Đorđević (ur.) *Gnostički tekstovi*, Čačak-Beograd: Zuhra, 2013.

Minns, Denis. *Irenaeus: An Introduction*. London: T & T Clark, 2010.

Moreschini, Claudio; Kušar, Stjepan; i Antunović, Slavko (pr.) *Povijest Patrističke Filozofije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009

Myszor, Wincenty, *Ireneusz z Lyonu i Gnostycy*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2016.

O'Brien, Carl S. *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators.*, 2018.

Orbe, Antonio. *Hacia la primera teología de la procesión del verbo. Estudios Valentinianos I*. Analecta Gregoriana 99–100. Rome: Apud aedes Universitatis Gregorianae 1958.

Osborn, Eric F. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.

Pavić, Juraj, i Tomislav Z. Tenšek. *Patrologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993

Pétrément, Simone. *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*. San Francisco: Harper, 1993.

Quasten, Johannes, i Berardino A. Di. *Patrologia – Fino al Concillio di Nicea*. Casale Monferrato, AL: Marietti, 1992.

Quasten, Johannes. *Patrologia: Vol. I*. Casale Monferrato: Marietti, 2000.

Rasimus, Toumas *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth and Ritual*. Leiden: Brill, 2009.

Robinson, James M. C. *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Leiden: Brill, 2000.

Rudolph, Kurt i Robert M. L. Wilson. *Gnosis*. New York: Harper San Francisco, 1993.

Šagi-Bunić, Tomislav J. *Povijest Kršćanske Literature: Sv.1*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.

Sagnard, François-M. M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. EPhM 36. Paris: J. Vrin 1947.

Schenke, Hans-Martin. *Der Gott "mensch" in Der Gnosis: Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag Zur Diskussion Über Die Paulinische Anschauung Von Der Kirche Als Leib Christi*. Berlin: Evangelische Verl. Anst, 1962.,

Sfameni, Gasparro G. *Gnostica et hermetica: saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1982

Simonetti, Manlio. *Testi Gnostici in Lingua Greca e Latina*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1993.

Smith, Geoffrey S, i Valentinus. *Valentinian Christianity: Texts and Translations*. Oakland, California : University of California Press, 2020.

Steenberg, Matthew C. *Of God and Man: Theology As Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London: T & T Clark, 2009.

Stuckrad, Kocku (ur.) *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden: Brill, 2006.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*. Leiden: Brill, 2006.

Vallée, Gérard. *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*. Waterloo, Ont: Wilfrid Laurier University Press, 1982.

Völker, Walther. *Quellen Zur Geschichte der Christlichen Gnosis*. Tübingen: Mohr, 1932

Williams, Michael A. *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Citirani članci i poglavlja:

David H. Tripp, „The Original Sequence of Irenaeus’ “Adversus Haereses” I: A Suggestion“, u *Second Century*, 8 (1991)

DeConick, April D. "The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions." u *Vigiliae Christianae* 57.3 (2003)

Dunderberg, Ismo „*The School of Valentinus*“ u Marjanen, Antti, i Petri Luomanen (ur.) *A Companion to Second-Century Christian "heretics"*. Leiden: Brill, 2008.

Fischer-Mueller, E A. "Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in Its Fallenness." u *Novum Testamentum*. 32.1 (1990)

Goehring, James E. "A Classical Influence on the Gnostic Sophia Myth." u *Vigiliae Christianae*. 35.1 (1981)

Kalvesmaki, Joel „Valentino gnostico e platonico:Il valentinianesimo delta "grande notizia" di Ireneo di Lione: Fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica“. u *The Catholic Historical Review*, 99(1), (2013)

Lipsius, Richard A. „Valentinus und seine Schule“ u *Jahrbücher für protestantischen Theologie* 13 [1887]

Logan, H. B. Alastair, „Marcelus of Ancyra (Pseudo – Anthimus). „On the Holy Church“: Text, Translation and Commentary“ u: *The Journal of Theological Studies*, NEW SERIES, Sv. 51, br. 1 (travanj 2000)

Löhr, Winrich. "Book Review: Valentino Gnostico e Platonico. Il Valentinianesimo Della 'Grande Notizia' Di Ireneo Di Lione. Fra Esegesi Gnostica e Filosofia Medioplatonica." u *The Journal of Ecclesiastical History* 65.3 (2014)

Mišić, Anto; Čadek, Miroslav *Filozofsko-teološki korijeni govora o osobi*, u Šestak, Ivan; Čulo, Ivan; Lončarević, Vladimir (ur.) *Odjeci filozofije personalizma*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2019.

Stead, George, C. “In Search of Valentinus.” u Bentley Layton (ur.). *The Rediscovery of Gnosticism: The School of Valentinus*. Leiden: Brill, 1980.

Stead, George, C. “The Valentinian Myth of Sophia.” u *Journal of Theological Studies* 20 (1969) 75–104.

Korištena literatura:

Knjige:

Aland, Barbara. *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. WUNT 239. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Barnstone, Willis, i Meyer, Marvin W.. *The Gnostic Bible: Expanded Edition*. Boston: Shambhala, 2009.

Bauer, Walter, R. A. Kraft i G. Krodel (preveli i uredili). *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Baur, Ferdinand Christian. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: Osiander 1835.

Bousset, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis*. FRLANT 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1907.

Buonaiuti, Ernesto i Claudio Bonvecchio. *Lo Gnosticismo: Storia Di Antiche Lotte Religiose*. Milano: Mimesis, 2012.

Burkitt, Francis C. *Church & Gnosis: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*. New York: AMS Press, 1978.

Conner, Miguel i Andrew P. Smith. *Voices of Gnosticism*. Dublin: Bardic Press, 2011.

Desjardins, Michel R. *Sin in Valentinianism*. SBLDS 108. Atlanta, GA: Scholars Press, 1990.

Ehrman, Bart D. *I Cristianesimi Perduti: Apocrifi, Sette Ed Eretici Nella Battaglia Per Le Sacre Scritture*. Roma: Carocci, 2005.

Emmel, Stephen, Helmut Koester i Elaine H. Pagels. *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior*. Leiden: E. J. Brill, 1984.

Eusebius, Paul L. Maier (ur.). *Church History: a new translation with commentary*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1999.

Filoramo, Giovanni. *Luce e Gnosi: Saggio Sull' Illuminazione Nello Gnosticismo*. Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1980.

Grant, Robert M. *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*. New York: AMS Press, 1978.

Gregory, Andrew F, C M. Tuckett, Tobias Nicklas, i Joseph Verheyden. *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. New York: Oxford Univ. Press, 2018.

Harnack, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4th ed. 3 vols. Tübingen: Mohr 1909. (1st ed. 1886.)

Harnack, Adolf. *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*. Leipzig: O. Leiner 1873.

Harvey, Susan A. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.

Heinrici, Georg. *Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift*. Berlin: Wiegandt und Grieben 1871.

King, Karen. *The Secret Revelation*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Layton, Bentley. *Nag Hammadi Codex II, 2-7, Together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1,654, 655: 1*. Leiden: Brill, 1989.

Leloup, Jean-Yves, i Joseph Rowe. *The Gospel of Thomas: The Gnostic Wisdom of Jesus*. Rochester, VT: Inner Traditions, 1986.

Logan, Alastair H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Mansel, Henry L, i J B. Lightfoot. *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*. London: John Murray, 1875.

Marjanen, Antti (ur.) *Was There A Gnostic Religion?* The Finnish Exegetical Society in Helsinki. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

- Markschies, Christoph. *Gnosis: An Introduction*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2017.
- Markschies, Christoph. *Gnoza i kršćanstvo*. Rijeka: Ex Libris, 2013.
- May, Gerhard. *Creatio ex Nihilo. The Doctrine of Creation Out of Nothing in Early Christian Thought*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Mišić, Anto. *Rječnik Filozofskih Pojmova*. Split: Verbum, 2000.
- Moraldi, Luigi. *I Vangeli Gnostici: Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*. Milano: Adelphi, 2013.
- Myszor, Wincenty. *Gnostycyzm Antyczny i Współczesna Neognoza: Materiały Sympozjum (17 Października 1996)*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1996.
- Myszor, Wincenty. *Nauka O Grzechu W Przekazach Gnostyckich*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.
- Nielsen, J T. *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons: An Examination of the Function of the Adam-Christ Typology in the Adversus Haereses of Irenaeus, against the Background of the Gnosticism of His Time*. Assen: Van Gorcum, 1968.
- Nikčević, Vojislav D. *Gnostički Tekstovi*. Podgorica: Unireks, 2005.
- Orbe, Antonio. *En los albores de la exegesis iohannea (Ioh. I, 3). Estudios Valentinianos II. Analecta Gregoriana 65*. Rome: Apud aedes Universitatis Gregoriana 1955.
- Orbe, Antonio. *Il Cristo: Volume I*. Milano: Fondazione L. Valla, 1985.
- Orbe, Antonio. *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV. Analecta Gregoriana 158*. Rome: Libreria editrice dell'Università Gregoriana 1966.
- Orbe, Antonio. *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III. Analecta Gregoriana 113*. Rome: Libreria editrice dell'Università Gregoriana 1961.

Orbe, Antonio. *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V. Analecta Gregoriana 83.* Rome: Apud aedes Universitatis Gregorianae 1956.

Orletti, Mauro. *Piccola Storia Delle Eresie.* Macerata: Quodlibet, 2014.

Pagels Elaine. *The Johannine Gospel in gnostic exegesis: Heracleon's commentary on John.* Nashville, TN: Abingdon Press, 1973.

Pagels, Elaine H. *Adam, Eve and the Serpent.* Penguin, 1990.

Pagels, Elaine H. *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas.* London: Pan, 2005.

Pagels, Elaine H. i Karen L. King. *Reading Judas: The Controversial Message of the Ancient Gospel of Judas.* London: Penguin, 2008.

Pagels, Elaine H. *The Gnostic Gospels.* London: Phoenix, 2006.

Pagels, Elaine H. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis.* SBLMS 17. Atlanta, GA: Scholars Press 1989.

Pagels, Elaine i Daniele Sironi. *I Vangeli Gnostici.* Milano: Mondadori, 2006.

Pagels, Elaine i Zoran Minderović. *Adam, Eva i Zmija.* Beograd: Rad, 1996.

Pagels, Elaine i Zoran Minderović. *Gnostička Jevanđelja.* Beograd: Rad, 1981.

Pagels, Elaine i Zoran Minderović. *Poreklo Satane.* Beograd: Rad, 1996.

Pearson, Birger A, Conick A. D. De, Gregory Shaw, i John D. Turner. *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature : Essays in Honor of Birger A. Pearson.* Leiden ; Boston: Brill, 2013.

Pearson, Birger A. *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature.* Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

Pearson, Birger A. *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*. New York: T&T Clark, 2004.

Pearson, Birger A. *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*. New York: T & T Clark International, 2004.

Pearson, Birger A. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.

Pearson, Birger. *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Pearson, Birger. *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.

Penna, Romano. *Le Origini Del Cristianesimo: Una Guida*. Roma: Carocci, 2018.

Perkins, Pheme. *Gnosticism and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Peters, F. E. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967.

Pleše, Zlatko. *Evandjelje po Tomi: Prijevod S Koptskog*. Zagreb: Jasenski i Turk, 2017.

Pleše, Zlatko. *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*. Leiden: Brill, 2006.

Presley, Stephen O. *The Intertextual Reception of Genesis 1-3 in Irenaeus of Lyons*. Leiden: Brill, 2015.

Quispel, G. *Ptolémée : Lettre à Flora. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec*. SC 24 bis. 2nd ed. Paris: Les Éditions du Cerf 1966.

Ries, Julien. *Tomo 1: Gli Gnostici: Storia E Dottrina*. Milano: Jaca Book, 2010.

Robinson, James M, i Julijana Štok (prevela). *Knjižnica Nag Hammadi, evanđelje po Tomi, ostala gnostička evanđelja i spisi pronađeni kod Nag Hammadija*. Zagreb: TELEDISK, 2002.

Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Simon, Bernard. *The Essence of the Gnostics*. London: Arcturus, 2017.

Smith, Geoffrey S. *Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press 2015.

Stroumsa, Geliahu A. G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: Brill, 1984.

Thomassen, Einar, i Christoph Marksches (ur.). *Valentinianism: New Studies.*, Leiden : Brill, 2020.

Thomassen, Einar. *The Coherence of "Gnosticism"*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.

Tite, Philip L. *Valentinian Ethics and Paranaetic Discourse. Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*. Leiden: Brill, 2006.

Turner, John D, i Anne McGuire. *The Nag Hammadi Library After Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden: Brill, 1997.

Turner, John D. *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*. Québec: Presses De l'Universitae Laval, 2001.

Walker, Benjamin. *Gnosticism: Its History and Influence*. San Bernardino, Calif: Borgo Press, 1990.

Wingren, Gustaf, i Goot H. Vander. *Creation and Gospel: The New Situation in European Theology.* , 2004.

Članci i poglavlja:

Aland, Barbara. „Gnosis und Philosophie.” u Widengren, Goe (ur.) *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 197.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1977.

Bodrožić, Ivan i Marko Marina. „Analiza teorije Waltera Bauera o razvoju ranoga kršćanstva u Maloj Aziji.“ u *Obnovljeni Život*, vol. 72., br. 1., 2017.

Bodrožić, Ivan. „Gnoza i gnosticizam: problematika terminologije i dualizma kao najvažnijeg obilježja.“ u *Crkva u svijetu*, vol. 52, br. 2, 2017.

Casey, Robert P. „Two Notes on Valentinian Theology.“ u *The Harvard Theological Review*. 23.4, 1930.

Davies, Stevan. „Christology and Protology of the Gospel of Thomas.” u *Journal of Biblical Literature* 111, 1992.

De, Conick A. „The Great Mystery of Marriage Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions.” u *Vigiliae Christianae*. 57.3, 2003.

Desjardins, Michel R. „The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology.” *Vigiliae Christianae*, 40, br. 4, Brill, 1986.

Dunderberg, Ismo. „Gnostic Interpretations of Genesis.” U Lieb, Michael i Mason, Emma (ur.) *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Dunderberg, Ismo. „Stoic Traditions in the School of Valentinus.” u Rasimus, Toumas; Engberg- Pedersen, Troels; i Dunderberg, Ismo (ur.). *Stoicism in Early Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010.

Edwards, M J. „Gnostics and Valentinians in the Church Fathers.“ U *The Journal of Theological Studies*. 40.1, 1989.

Dunderberg, Ismo. „The Valentinian Teachers in Rome.“ u Zangenberg, Jürgen i Labahn, Michael (ur). *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City*. London: T & T Clark, 2004.

Gašpar, Veronika s. Nela. „Filozofija i teologija pred izazovima suvremene gnoze.“ *Riječki teološki časopis*, vol. 40, br. 2, 2012.

Grant, Robert. „Theological Education in Alexandria.” u Pearson, Birger A. i Goehring, James E (ur). *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Harnack, Adolf. „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus.” *ZHT* 44, 1874.

Holzhausen, Jens. „Valentinus and Valentinians.“ u Hanegraaf, Wouter J. (ur.) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2005.

Kalvesmaki, Joel. „Italian Versus Eastern Valentinianism?“ u *Vigiliae Christianae*. 62.1, 2008:

Lanzillotta, Lautaro R. „A Way of Salvation: Becoming Like God in Nag Hammadi.“ u *Numen*. 60.1, 2013.

Layton, Bentley. „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism.” U White, Michel L i Yarbrough, Larry O. (ur.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Löhr, Winrich A. „Gnostic Determinism Reconsidered.” u *Vigiliae Christianae* 46, 1992.

Marjanen, Antti. „A Salvific Act of transformation or a symbol of defilement.” u Corrigan, Kevin i Rasimus, Tuomas (ur.). *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World*. Leiden: Brill, 2013.

Marjanen, Antti. „Gnosticism.” In *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter (ur.). Oxford: Oxford University Press, 2008.

Marschies, Christoph. „Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der ‘valentinianischen’ Gnosis–von J. E. Grabe und F. C. Baur bis B. Aland.“ u Böhlig, Alexander i Marschies, Christoph (ur.), *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, BZNW 72; Berlin/New York: De Gruyter, 1994.

Marschies, Christoph. „New Research on Ptolemaeus Gnosticus.“ u *Zeitschrift für Antikes Christentum* Vol. 4. Walter de Gruyter, 2000.

Marschies, Christoph. „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School.“ u Turner, John i McGuire, Anne (ur.). *The Nag Hammadi Library after Fifty Year*. Leiden: Brill, 1997.

McCue, James, F. „Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the *Excerpta ex Theodoto*.“ u Bentley Layton (ur.). *The Rediscovery of Gnosticism, Vol. 1, School of Valentinus*. Leiden: Brill, 1980.

McGowan, Andrew. „Valentinus Poeta: Notes on ΘΕΡΟΣ.“ u *Vigiliae Christianae* 51, 1997.

Mišić, Anto. „Korijeni suvremenog gnosticizma.“ U *Obnovljeni Život*, vol. 61, br. 2, 2006.

Nock, Arthur, D. „Gnosticism.“ u *Harvard Theological Review* 57, 1964.

Pagels, Elaine H. „A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist — and Its Critique of “orthodox” Sacramental Theology and Practice.“ u *Harvard Theological Review*. 65.2, 1972.

Pagels, Elaine H. „The Demiurge and His Archons: a Gnostic View of the Bishop and Presbyters?“ u *The Harvard Theological Review*. 69, 1976.

Pagels, Elaine. „A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist: And Its Critique of “Orthodox” Sacramental Theology and Practice,“ u *The Harvard Theological Review* 65., 1972.

Pagels, Elaine. „Conflicting versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus’s Treatise vs. the Excerpts from Theodotus.“ u *The Harvard Theological Review* 67., 1974.

Pearson Birger A. „Philo, Gnosis and the New Testament.” u Logan, Alastair i Wedderburn, Alexander (ur.). *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of Robert McL. Wilson*. Edinburgh, T&T Clark, 2004.

Pearson, Birger A. „Gnostic Interpretation of the Old Testament in the Testimony of Truth (nhc IX, 3).“ u *Harvard Theological Review*. 73, 1980.

Pearson, Birger A. „Pre-Valentinian Gnosticism in Alexandria.“ u Pearson, Birger (ur.). *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Pearson, Birger. „Earliest Christianity in Egypt. Further Observations.” u Goehring, James E. i Timbie, Janet A. (ur.) *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context. Essays in Honor of David W. Johnson*. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

Perkins, PHEME. „Christologies in the Nag Hammadi Codices.” u *Vigiliae Christianae* 35, 1981.

Pleše, Zlatko. „Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World“ u Corrigan, Kevin i Rasimus, Tuomas (ur.) *Essays in Honour of John D. Turner "The International Journal of the Platonic Tradition*. 2019.

Pleše, Zlatko. „Gnostic Literature.” u *Religioese Philosophie und philosophische Religion der frueher Kaiserzeit*, 2009.

Quispel, Gilles. „Origen and the Valentinian Gnosis." u *Vigiliae Christianae*. 28.1, 1974.

Quispel, Gilles. „La conception de l’homme dans la gnose valentinienne.” u *ErJb* 15, 1947.

Quispel, Gilles. „Valentinus and the Gnostikoi." u *Vigiliae Christianae*. 50.1, 1996.

Quispel, Gilles. „Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism." u *Vigiliae Christianae*. 46.1, 1992.

Schüngel, Paul. „Das Valentinreferat des Irenaus von Lyon (haer I, 11, 1).“ U *Vigiliae Christianae*. 55, 2001.

Smith, Richard. „Sex Education in Gnostic Schools.“ u King, Karen L. (ur.). *Images of the Feminine in Gnosticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

Snyder, Gregory H. „The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophe Inscription: New Results.“ u *Vigiliae Christianae* 68, 2014.

Thomassen, Einar. „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome.“ u *The Harvard Theological Review*. 97.3, 2004.

Thomassen, Einar. „The Structure of the Transcendent World in the Tripartite "tractate" (NHC I, 5). u *Vigiliae Christianae*. 34.4, 1980.

Thomassen, Einar. „Going to Church with the Valentinians.“ u DeConick, April D.; Shaw, Gregory i Turner, John D. (ur.) *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*. Leiden: Brill, 2013.

Thomassen, Einar. „Heracleon.“ u Rasimus, Thoumas (ur.) *Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*. Leiden, Brill: 2010.

Thomassen, Einar. „III. Gnostizismus und Verwandtes.“ u Riedweg Christoph; Horn, Christoph i Wyrwa, Dietmar (ur.), *Die Philosophie der Antike. 5/1–3: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Grundriss der Geschichte der Philosophie; Basel: Schwabe, 2018.

Thomassen, Einar. „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome.“ u *Harvard Theological Review* 97, 2004.

Thomassen, Einar. „The Valentinianism of the *Valentinian Exposition* (NHC XI,2).“ u *Le Muséon* 102, 1989.

Tite, Philip L. „An Exploration of Valentinian Paraenesis: Rethinking Gnostic Ethics in the Interpretation of Knowledge (NHC XI, 1).” u *Harvard Theological Review* 97, 2004.

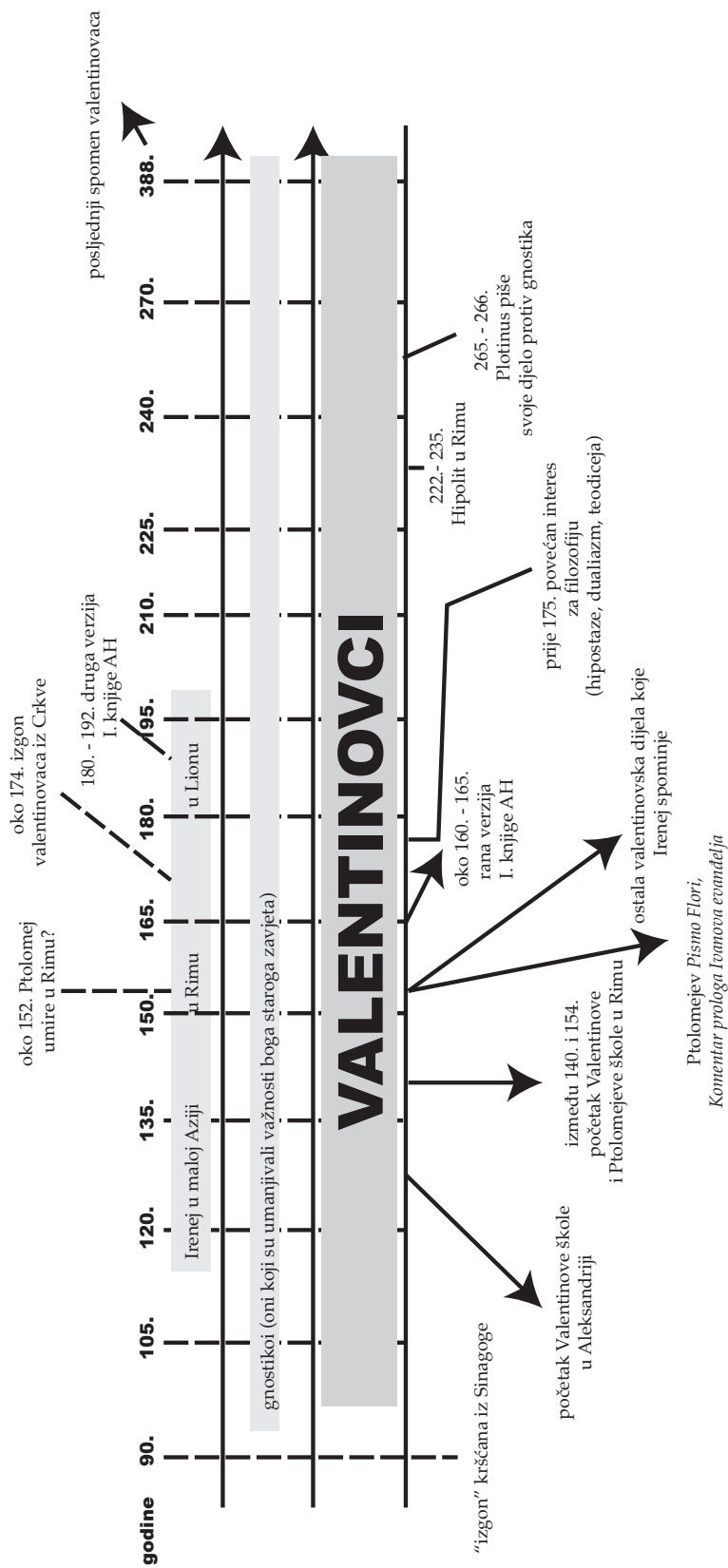
Turner, John D. „Ritual in Gnosticism.” u Turner, John D. i Majercik, Ruth (ur.). *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*. Atlanta: SBL, 2000.

Turner, John D. „The Chaldean Oracles and the Sethian Platonizing Treatises.” u Turner, John i Korrigan, Kevin (ur.) *Plato's Parmenides and Its Heritage, Volume 1: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*. Atlanta: SBL, 2010.

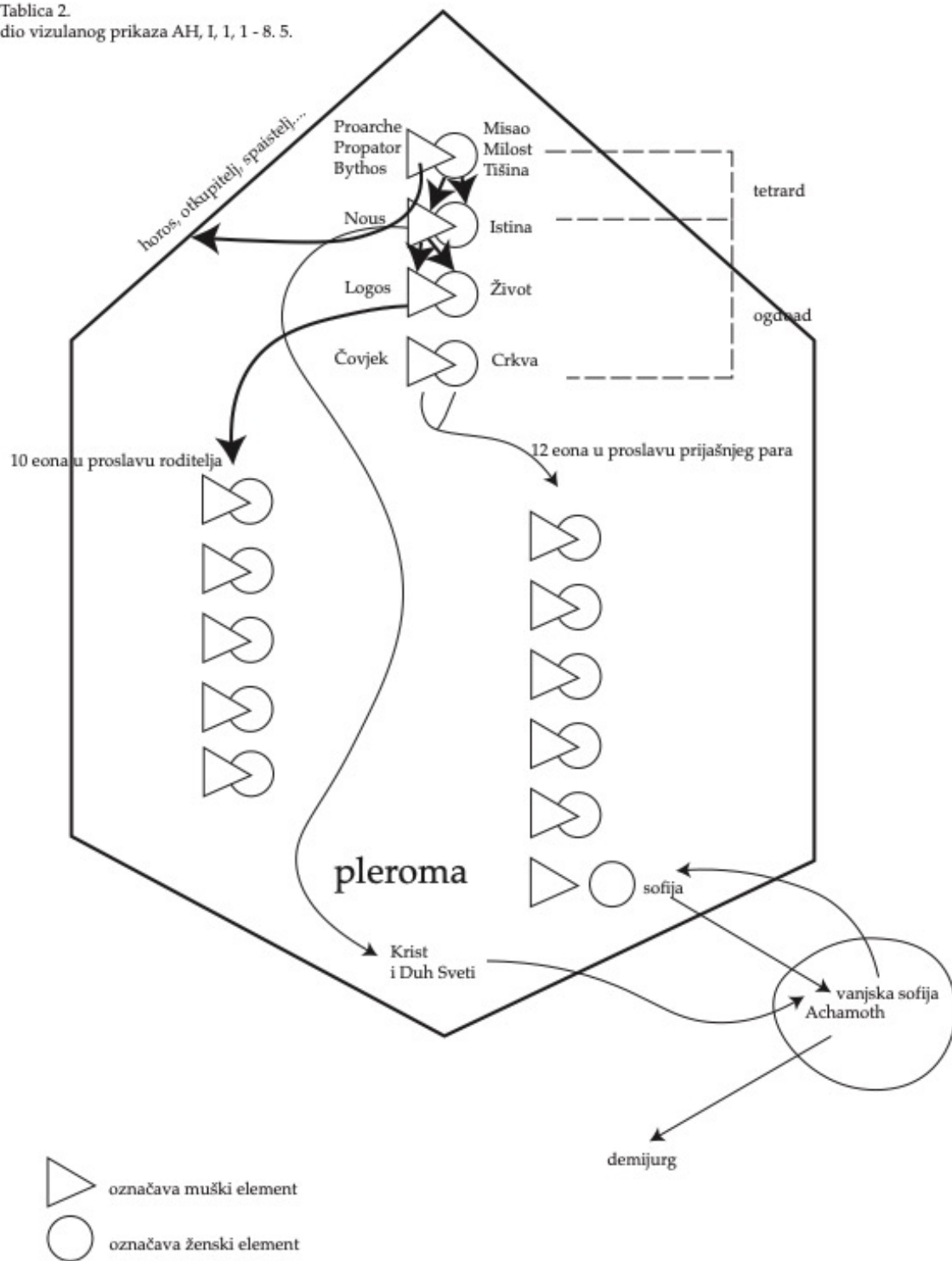
Wilson, Ronald McL. „The Half Century of Gnosisforschung.” u Ferguson, Everett. (ur.). *Recent Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays*. New York: Garland Publishing, 1999.

Tablica 1.

Kronološki prikaz ranog Valentijanizma. Tablica je dijelomično preuzeta iz Chiapparinijevih knjiga i članaka, te je nadopunjena Thommasenovom interpretacijom.



Tablica 2.
dio vizualnog prikaza AH, I, 1, 1 - 8. 5.



O AUTORU

Mikolaj Martinjak rođen je 11. 06. 1981. godine u Zagrebu, a mladost provodi u Vrbovcu, gdje pohađa osnovnu i srednju školu. Godine 1999. ulazi u novicijat Družbe Isusove, koji se nalazi u Splitu. Od 2001. do 2003. studira filozofiju na *Filozofskom fakultetu Družbe Isusove*, danas *Fakultet filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu*, koji završava diplomskim radom pod nazivom “Platonova teorija ideja i Freudova psihoanaliza”. Od 2005. do 2008. studira teologiju u Varšavi, na *Bobolanum* (Papieski wydział teologiczny w Warszawie, Collegium Bobolanum). Studij završava magistarskim radom pod nazivom “Proklamacija Riječi Božje i prinos euharistijske žrtve u Božanskim službama svetih otaca Ivana Zlatoustog i Bazilija Velikog na temelju liturgijskih knjiga Križevačke eparhije”, te stječe naslov magistra teologije. Od 2012. do 2014. studira na Papinskom sveučilištu Gregorijana u Rimu (Pontifical Gregorian University) koje završava 2016. godine sa tezom “Christ as new Adam” (Krist kao novi Adam) i postiže naslov magistra znanosti. 2017. godine upisuje doktorat na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu na kojem je od 2019. zaposlen kao asistent. Sudjeluje u izvođenju kolegija *Povijest religija, Novi religijski pokreti, Patrologija, Ranokršćanska filozofija, Korijeni biblijske ekonomije*, te seminara.

Popis objavljenih radova:

Mišić, Anto; Martinjak, Mikolaj *Smrtni život ili životna smrt, Elementi Augustinove filozofske antropologije* u Antunović, Ivan; Koprek, Ivan; Vidović, Pero (ur.). „Život biraj - elige vitam. Zbornik radova prigodom 75. rođendana msgr. prof. dr. sc. Valentina Pozaića umirovljenog pomoćnog biskupa Zagrebačke nadbiskupije“, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2020. str. 55-79.

Martinjak, Mikolaj *Gnoza, religija i nacija* u Botonjić, Nermin (ur.) „Odnos religije spram politike i nacije“, Zagreb: Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj, 2020. str. 209-220

Martinjak, Mikolaj *Gnosticizam i neopelagijanizam – zapreka svetosti ili izvor konfuzije?* u Nova prisutnost, XVII (2019). str. 491-502.

Martinjak, Mikolaj *Mitologija, gnosticizam i stoičko načelo oikeiosis kao temelj nepotizma* u Koprek, Ivan (ur.). „Nepotizam, sukob interesa i poslovna etika“, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2018. str. 105-121.

Martinjak, Mikolaj *Rani gnosticizam o celibatu i rađanju potomstva* u Koprek, Ivan (ur.). „Poslovna etika i demografska politika“, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2017. str. 157-175.