



adelma von vay



Alen Širca

## KRISTUS V TEOZOFIJI ADELME VON VAY

Mednarodni simpozij o življenju in delu Adelme von Vay - Ljubljana, 03. december 2012

---

Simpozij o Adelmi von Vay, ki je delovala na tleh današnje Slovenije, je v duhovnozgodovinskem oziru pomemben dogodek, saj opozarja na “pozabljene”, “zamolčane”, in “skrite” avtorje, ki so delovali na današnjem etničnem slovenskem ozemlju, čeprav niso pisali v slovenščini in pogosto tudi niso bili Slovenci. To je pomembno za razvoj slovenske transnacionalne literarne in kulturne zgodovine na splošno, ki se ne bo več omejevala samo na slovenščino, kot je to počela nacionalna literarna veda. Baronica Adelma von Vay iz Slovenskih Konjic seveda v svojem času ni bilo samo “lokalna zvezda”, njen sloves je segel po vsem Zahodu. Omenja jo celo slovita Helena Petrovna Blavatsky, ustanoviteljica Teozofskega društva (Theosophical Society) v svoji knjigi *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*<sup>1</sup> in sicer v zvezi z mediji. Pravi, da če je človek slab, pokvarjen, nujno privlači slabe duhove – in to naj bi se žal v spiritizmu najpogosteje primerilo. Če pa je človekovo notranje bistvo dobro, potem privlači dobre duhove. Takšen primer je, kot ji je zaupal neki njen korespondent, avstrijska baronica Adelma von Vay.

V svojem referatu se bom omejil samo na Adelmino delo *Duh, sila, snov* (*Geist, Kraft, Stoff*, 1870). To knjigo je mogoče označiti kot za prikaz “sistema” t. i. “krščanskega spiritizma”, tj. spiritističnega gibanja, ki je vzniknilo v 19. stoletju in se je vsaj na začetku pri nekaterih vodilnih spiritistih skušalo umestiti znotraj tradicionalne krščanskega religije, tudi še, denimo, pri Kardecu. Tudi baronica Adelma sama je svojo spiritistično teorijo in prakso vseskoz razumela v kontekstu bolj ali manj ortodoksnega krščanstva. Vendar je delo *Duh, sila, snov* po mojem mnenju kljub temeljni spiritistični (okultistični) intonaciji mogoče imeti tudi za teozofsko. Tu vsekakor nimam v mislih “etimološki” pojem teozofije, namreč kot *Theo-sophio*, Božjo m/Modrost, temveč specifičen akademski pojem t. i. krščanske teozofije, ki je v okviru humanistike danes na splošno uveljavljen.

Krščanska teozofija se je izoblikovala v renesansi na podlagi raznorodnih ezoteričnih tokov, kot so judovska kabala, krščanska spekulativna mistika, renesančni hermetizem in alkimija itn. Čeprav je bila vse od začetka v sebi izrazito heterogena struja zahodne ezoterike, je mogoče izluščiti njene poglavitne skupne značilnosti: teološko-filozofske spekulacije o Bogu, svetu (naravi) in človeku ter o njihovih za-

---

<sup>1</sup> Gl. zv. 1: *Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1877, dig. reprint 2012, str. 325.

pletelih razmerjih, “korespondencah”. Druga značilnost je poudarek na mitičnem. V ospredju teozofskega diskurza je vselej alegorična oziroma simbolična razlaga judovsko-krščanske biblije, zlasti njenih “mitičnih” nastavkov, kot so pripoved o stvarjenju, padcu angelov in ljudi ter zlasti o spekulacijah o Božji Modrosti. Povrhu pa je za krščansko teozofijo značilno prepričanje o možnosti neposrednega dostopa do transcendentne realnosti, kar je v navezavi na specifično antropološko stališče, po katerem ima človek v sem posebno “imaginativno” zmožnost (včasih imenovano *intellectus*), ki mu omogoča spoznavanje višjih svetov, v zadnji instanci pa celo – tu se teozofija staplja z mistiko – mistično zedinjenje z Absolutnim. Temeljna razlika krščanske teozofije s krščansko mistiko je zlasti v tem, da si zadnja prizadeva na najvišji ravni odpraviti vsakršne podobe oziroma vsakršno jezikovno, vizualno, avditivno in drugo posredovanost, prva pa jo veskoz ohranja.<sup>2</sup>

V 17. in 18. stoletju je bilo v krščanski teozofiji zaznati vsaj tri poglobitve tokove. Prvi je bil boehmejevski in saint-martinovski, drugi swedenborgovski, tretjega, ki je pravzaprav sad 19. stoletja, pa je mogoče označiti s pojmom okultizma, eklektične zmesi različnih zahodnih ezoteričnih tokov.

Krščanskoteozofski momenti v omenjenem Adelminem delu so očitni. Že sam naslov opozarja na triadno mišljenje, Bog – narava – človek sta veskoz temeljni referenci, čeprav ima delo izrazito reduktivistično tendenco, ki ima bržkone za zgled metodologijo naravoslovnih znanosti 19. stoletja; od tod tudi speljevanje vsega na tri osnovne elemente, duh, silo in snov. Kljub temu ima ta triada navsezadnje tudi odločilne teološke implikacije, saj sovпада s triado krščanske Svete Trojice, se pravi z Očetom, Sinom in Svetim Duhom. Na drugi strani je več kot očitno, da se delo ne more odpovedati tudi mitičnemu okviru. Mit o stvarjenju sveta, o padcu prvorojencih (v izvorniku *die Erstlinge*) in odrešujoča poseganja mesij so prepoznavni teozofski momenti. Tu je temeljna referenca seveda biblična pripoved o stvarjenju sveta, čeprav se stališče ponekod bolj približuje gnozi kot “ortodoksnemu” krščanstvu. Vsekakor bomo v tem delu zaman iskali starejše krščansko-teozofske paradigme boehmejansko-martinistične provenience, pa tudi swedenborgovski vplivi tu razen nekaterih reminiscenc niso odločilni. Adelmina krščanska teozofija je povsem v skladu drugimi podobnimi projekti njene dobe, gre namreč za nekakšno fluidno zmes okultizma 19. stoletja in eklektičnih teozofskih spekulacij, ki nimajo povsem prepoznavnih virov.

Za natančnejšo opredelitev “krščanskosti” Adelmine krščanske teozofije si je zato treba ogledati, kakšna je vloga Kristusa v njenem “sistemu”, kot ga podaja knjiga *Duh, sila, snov*. Drugače povedano: treba je analizirati Adelmino “kristologijo”.

Kot trdi Jan Ciglencečki v spremni študiji “Štajerska Pitija” k slovenski izdaji Adelminega teozofskega prvenca<sup>3</sup> naj bi bil za Adelmo Kristus samo eden izmed mesij oziroma prvorojencev: “To spoznanje Boga, ki ga poseblja krščanska vera, prihaja na Zemljo postopoma, pri čemer aktivno sodelujejo zvesti prvorojenci, mesije, ki se v daljših intervalih utelešajo na Zemlji in žrtvujejo v imenu človeštva. Eden takšnih je bil tudi Kristus, ki je prišel na pomoč vsem padlim duhovom, da bi jih prek novega duhovnega rojstva in vrnitve na pot zakona odrešil dednega greha, ki leži v njihovem sledenju protizakonu.”

Ta presoja je v osnovi pravilna, čeprav jo je treba nekoliko notranje diferencirati. V 23. poglavju za naslovom “Pojem Boga na Zemlji” je navezava judovsko-krščansko izročilo. Kristus, Nazarečan, tu nasto-

<sup>3</sup> Jan Ciglencečki, “Štajerska Pitija. Baronica Adelma von Vay in njen filozofski sistem”, v: Adelma von Vay, *Duh, sila, snov*, prev. Jan Ciglencečki et al., Ljubljana: KUD Logos, 2011, str. 32.

pa kot temeljni mesija, o drugih mesijah tu ni govora. Temeljno vprašanje glede Krisusa v obravnavani Adelmini knjigi je zato dovolj intrigantno, ali je Kristus samo eden izmed številnih mesij, ali pa gre za mesijo *par excellence*, za Mesijo kot Božjega Sina, kakor Kristusa opredeljuje vse krščanske veroizpovedi z apostolskim izročilom.

V tem poglavju naletimo tudi na še eno zelo značilno potezo Adelminega teozofskega prvenca. Adelma namreč opozarja na usodni ateizem in materializem novih naravoslovnih znanosti: "Vera v ustvarjajočega Boga se izgublja tudi med kristjani, raziskovalci pozitivne znanosti ga iz nje izključujejo. Ti raziskovalci, ki upoštevajo samo vidne dokaze, izključujejo Boga iz učinkovanja sile in snovi, saj ga v stvarjenju še niso našli, pri tem pa ne pomislijo, da bi bili sila in snov brez duha, brez Boga, brez gibala, samo brezživljenski in brezsilni nič. Če bi verjeli zgolj v to, kar lahko vidimo in zgrabimo, bi se morala znanost kmalu spremeniti v nič; zakaj ravno nevidno, duh in sila, oživljata, premikata vidno – snov."<sup>4</sup>

V ozadju takšnega teozofsko-okultističnega diskurza je seveda povsem groba in popreproščena delitev med vidnim in nevidnim, materialnim in materialnim, kakršna je prišla na plan v 19. stoletju, kot narobna stran čedalje bolj naraščajočega materializma naravoslovnih znanosti. Tu smo daleč stran od kompleksnejših distinkcij nemškega idealizma in njegove *Naturphilosophie*. Teozofsko-okultističen diskurz je zato paradoksnost mogoč le na ozadju materialističnega, na ozadju reduktivistične materialistične ontologije, ki vzpostavlja malone manihejski dualizem med materialnim in nematerialnim. Porast okultističnega v drugi polovici 19. stoletja je seveda, sociološko gledano, učinek "odčaranega sveta" kot nasledek čedalje progresivnejšega sekularizma. Poglavitna značilnost okultizma, ki se je začel vzpenjati z deli Eliphasa Levija, je bila, da je skušal doseči sintezo med eksperimentalnimi znanosti in t. i. okultnimi vedami, ki so jih ezoteriki na Zahodu gojili vsaj od renesanse naprej. Temeljni cilj te sinteze je bil ovreči materialistično stališče, pokazati na njegovo votlost in nesmiselnost. V duhovnozgodovinskem oziru je zanj značilen močan eklekticizem, saj lahko za svoje vire zajema iz najrazličnejših ezoteričnih izročil, od judovske kabale in teozofije na splošno do živalskega magnetizma in v 19. stoletju malone modnega spiritizma. Zato je v 19. stoletju pogosto med okultnim in teozofskim diskurzom težko ločiti. Prav tak primer je Adelma von Vay – njena zmes "krščanskega" spiritizma in kozmogoničnih spekulacij oblikujejo hibriden teozofsko-okultistični diskurz, ki je v veliki meri tudi zelo izviren. Takšna okultistična ontologija ima za posledico tudi specifično etiko, ki pogosto zapade v voluntarizem. Od tod zahteva, da je treba imeti močno voljo, da se je treba boriti (kakor se bori darwinistično koncipirana narava, v kateri preživijo samo najmočnejši). Nekje Adelma pravi takole: "Rotirajočih življenjskih turnusov se ne da prehitevati, v boju si je treba izboriti stopnjo za stopnjo, člen za členom. Zato, o človek, se ne ustavljalj, deluj, deluj in prični z delom poenotenja in spoznanja pri *samem sebi*, zakaj pot je dolga."<sup>5</sup> Tu gre za nekakšno duhovno evolucijo, ki je strukturno gledano natančen odlitek materialistične. Od tod tudi številna ponavljanja o napredku, čeprav je ta sicer mišljen v okultistično duhovnem smislu kot rotiranje oziroma sorotiranje (*Mitrotieren*).

27. poglavje o t. i. potenciranju je ključno kristološko poglavje. Potenciranje v temelju pomeni postopno poduhovljanje, odreševanje. Tu Adelma izrecno govori o več mesijah:

<sup>4</sup> Adelma von Vay, *Duh, sila, snov*, prev. Jan Ciglencečki et al., Ljubljana: KUD Logos, 2011, str. 161–162.

<sup>5</sup> Nav. d., str. 163.

“Potenciranje se prične pri duhu, pri motoričnem principu, in se prenese na silo in snov. Bog svoje prvorojence pošlje na poslanstva v stopnje depotence, da tamkajšnjim padlim duhovom prinesejo ponovno *duhovno rojstvo* in *prebuditev* iz protizakona.”<sup>6</sup>

Toda že naslednji stavek govori o Kristusu kot Božjem Sinu:

“Takšno božansko misijo je kot Božji Sin na Zemlji izpolnil Kristus, On, ki je resnično Duh Njegovega Duha, Božji Sin, drugačne bitnosti (*Wesenheit*) kot vaši in naši rajski duhovi. Takšna misija je za izvršitelja, za Mesijo, *velika muka, strašna žrtev*, ki jo prenese zgolj iz ljubezni do Očeta, iz ljubezni do duhov in zato, da bi premagal protizakon.”

Pomenljiva je zlasti trditev duha, ki naj bi govoril prek Adelme, namreč, da je Kristus Božji sin “drugačne bitnosti”, in sicer drugačne tako za ljudi kakor za (rajske) duhove – duh tu uporabi zaimsek “naše” (rajske duhove). Je takšna kategorizacija Kristusa v sozvočju s krščansko ortodoksijo? Kolikor jo razumemo kot ontološko sodbo, da je Kristus bitnostno onstran vsakršnih duhov, je to mogoče uskladiti, recimo, s formulacijami iz bibličnega *Pisma Hebrejcem*. Kakor koli že, naslednja trditev je s stališča krščanske teologije lahko problematična: “Kristus je zato povedal božansko resnico, ko je govoril: ‘Prihajam od Očeta, grem k Očetu, Oče in jaz, midva sva eno’. Nikoli ni rekel, jaz sem Oče, ampak je samega sebe postavil zgolj za Sina, ki stoji ob Očetu, in tako tudi je.”<sup>7</sup>

Je torej Kristus Bog oziroma Bog in človek, Bogočlovek, ali pa je samo eden izmed prvorojencev, Bogu podrejenih mesij? 8. paragraf iz 36. poglavja takole opredeli prvorojence:

“Bog, pozitivno; prvorojenci, Njegovi sinovi, ki so izšli iz Njega in vesolja, z ozirom Nanj relativni: z Njim v svoji duhovni enosti, ljubezni in svoji zakoniti volji oblikujejo eno. V svoji celotnosti so podoba Sina.”<sup>8</sup>

Poenoteni prvorojenci, mesije, vsi zedinjeni v eno – to je Adelmin teozofsko-okultistični pojem Božjega Sina. Kristus tu ni omenjen. Iz opredelitve pa izhaja, da Božji Sin ni (ena) oseba, ni zgolj Kristus, ampak so to v eno poenoteni vsi kristusi, mesije oziroma prvorojenci. Od tod tudi tale formulacija: “Sin oziroma prvorojenci ...”<sup>9</sup>

Očitno Sin ni samo Kristus, ki se je razodel v Jezusu iz Nazareta. Tu smo že daleč od krščanstva in v območju nekakšne neo-gnoze. Toda zadeva ni tako preprosta. Zakaj je potem v 20. paragrafu 36. poglavja rečeno: “Kličite k Bogu kot motorju vesolja, z vero v Kristusa (!) gibalca, in uslišani boste prek dejanja ali prek posredovanja duhov.”<sup>10</sup>

Zdi se, da ko je v ospredju religiozna praksa in ne teozofsko-okultistična spekulacija, se Kristus pojavlja v ednini, morda Kristus z veliko začetnico. Adelma je torej “kristološko” nepredvidljiva, kar je z duhovnozgodovinskega stališča, ki upošteva specifičen “žanr” teozofsko-okultističnega diskurza 19. stoletja, velika odlika. Morda bi lahko rekli, da njeno osciliranje med ortodoksnim in heterodoksnim, gnostičnim oziroma ezoteričnim Kristusom vsaj v literarnim in filozofskem oziru pomeni, da gre za veliko avtorico, ki je živela in delovala na ozemlju današnje Slovenije.

<sup>6</sup> Nav. d., str. 187.

<sup>7</sup> Nav. d., str. 188.

<sup>8</sup> Nav. d., str. 206.

<sup>9</sup> Prav tam.

<sup>10</sup> Nav. d., str. 207.