



Sonja Weiss

ZRCALO RESNICE

Mit in alegorija pri Plotinu

kud
Logos

Knjižna zbirka



e-59

Recenzenta

dr. Marko Uršič

dr. Marko Marinčič

Slika na naslovnici:

Neva Grce, *Zrcalo resnice*, risba s kredo, 2011

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2011

ISBN 978-961-6519-59-5

Sonja Weiss

ZRCALO RESNICE

Mit in alegorija pri Plotinu

Ljubljana
2020

Elektronska knjižna zbirka



e-59

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Sonja Weiss

ZRCALO RESNICE

Mit in alegorija pri Plotinu

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2020

Elektronska izdaja e-59

Elektronski vir (epub, pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID=31597315

ISBN 978-961-7096-64-4 (epub)

ISBN 978-961-7096-65-1 (pdf)

Vsebina

7	Uvod
29	Prvi del: Eno-Um-Duša
31	I. <i>Emanatio</i> . Izhajanje iz počela (<i>próodos</i>) in obračanje k njemu (<i>epistrophé</i>). Mit o Uranu, Kronosu in Zevsu
45	II. <i>Contemplatio</i> . Rojstvo Erosa
59	III. <i>Creatio</i> . Zevs, demiurg in vesoljna duša
77	IV. Vesoljna duša in snov
77	1. Ženski pol kreativnega principa: Sofija – Dike – Afrodita
91	2. Gibanje in tok snovi
101	V. Snov in zlo
101	1. Pomanjkanje in odsev
113	2. Gnostična Sofija in Drznost (<i>tólma</i>)
123	Drugi del: Odsev duše v snovi
125	VI. Plotin in gnostiki o padcu duše
139	VII. Odsevanje duše v »Dionizovem zrcalu«
151	VIII. Herakles v Hadu in spomin duše
169	IX. Eros in Psihe-Afrodita v nauku o padcu duše
177	X. Pogubna privlačnost odseva: Narcis <i>alias</i> Hilas
193	XI. Simbolika vodne gladine in zrcala
205	XII. Odsevanje kot iskanje, izguba in ponovno odkritje samega sebe
217	Indeks antičnih in mitoloških imen ter nekaterih pojmov
220	Seznam v slovenščino prevedenih odlomkov iz <i>Enead</i>
222	Bibliografija

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

Uvod

Upovedenje resnice. Zapis, govor in molk v Platonovih delih

Uvodni del pričujočega dela se dotika hermenevtičnega vprašanja Plotinove rabe pisane besede, katere majhen, a ne nepomemben del predstavljajo tudi njegove mitološke alegorije, prispodobe in včasih celo alegorične interpretacije. Zato pa je potrebno povedati nekaj o vlogi ne le pisane, temveč tudi govorjene besede v filozofski tradiciji, ki je vplivala Plotina in na to, kakšno vlogo je po njegovem imela beseda v procesu spoznanja.

Morda bi bil kdo mnenja, da bi bilo potrebno besede v zgornjem naslovu navesti v obratnem zaporedju, glede na to, kako se je razvijala človeška tehnika sporočanja, in glede na to, da se človeško bitje še danes uči sporočati prav v tem (obratnem) zaporedju: molku sledi vokalizacija miselno formulirane vsebine, tej pa zapis. V tem zaporedju predstavlja pisana beseda tehnični vrhunec izražanja, saj za razliko od govorjene besede traja še potem, ko je bila izgovorjena.¹ S tega vidika je iznajdba pisave nadvse pomemben mejnik, saj predstavlja enega tistih vrhuncev, ki jih je človeštvo skušalo nadgraditi tako, da je odkrilo nove razsežnosti predhodnih korakov, ki so ga vodile do tega vrhunca. V tem primeru sta to govorjena beseda in molk, ki sta skoraj sočasno z odkritjem pisave dobila povsem nov pomen in zagon. O

¹ Danes ima seveda izraz »zapisana beseda« veliko širši pomen, saj npr. zvočni posnetek govorjene besede ni nič manj zapis kakor tisti na papirju ali v elektronski obliki, gre le za drugačno obliko zapisa.

tem govori študija *Preface to Plato* E. A. Havelocka, čigar osnovna teza je, da je Platona nemogoče pravilno razumeti, če njegovega življenja in dela ne postavimo v kontekst kulturne evolucije, katere odločilni trenutek, torej prehod od ustnega pesniško mimetičnega izročila k rabi pisane besede, je močno zaznamoval ne le njegov način razmišljanja (in zapisovanja) temveč tudi bistvo njegove filozofije. Čeprav je bila ta Havelockova teza deležna nekaterih strogih kritik s strani poznavalcev Platonove filozofije, celo te ne zanikajo pomembnega doprinosa, ki postavlja v ospredje do tedaj zanemarjeno povezavo med nekim kulturnim fenomenom (odkritje pisave) in razvojem konceptualnega mišljenja kot rezultatom procesa abstrakcije.² Navsezadnje imata tako govor kot zapis (in, kot bomo videli, tudi molk) nekaj skupnega, in to je miselna formulacija vsebine. Ta se je nenehno razvijala in nedvomno sta razvoj in razmah pisave v določeni meri vplivala nanjo. Gotovo ni naključje, da je prav Platonov čas tisti, v katerem pisno sporočanje dokončno prevlada nad ustnim izročilom, čeprav so filozofi svoje nauke zapisovali že par stoletij pred njim. Platon je zato nedvomno najpomembnejši glasnik tega novega načina, ki je pisno izražanje spoznanja in iskanja resnice. Kje pa naj bi bil vzrok te potrebe po pisnem sporočanju? Po Havelocku je uporaba pisane besede bralca/zapisovalca osvobodila emotivne vpletenosti, ki jo je zahtevalo ustno pričevanje, da je zvenelo zanesljivo.³ Pisava omogoča refleksijo, ločitev subjekta sporočanja od njegovega objekta. Havelock je mnenja, da se je abstraktno razmišljanje lahko razvilo šele, ko se je avtor osvobodil spon poetično mimetičnega ustnega sporočanja, ki je zahtevalo večjo psihično angažiranost in več energije.⁴ S spremembo komunikacijske metode, t. j.

2 Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, str. 23s.

3 Havelock, *Preface to Plato*, str. 160.

4 *Ibid.*, str. 198–202. Havelock s tem pogojuje nastanek Platonovega nauka o idejah, ki ga prikaže v osnovi kot konceptualno razmišljanje, ki se zoperstavi pesniškemu posnemanju. Reale meni, da je šel

s prehodom na pisno sporočanje, se je povečala možnost naknadne refleksije že sporočenega.

Tu se mi zdi pomembno povzeti nekaj misli, s katerimi skuša Havelockovo tezo dopolniti Giovanni Reale.⁵ Ta namreč ugotavlja, da se je pisni način komuniciranja že prej uveljavil po zaslugi drugačnega načina razmišljanja, ki je svojo prvo obliko našel v ustnem sporočanju v retorskih šolah sofistov in v Sokratovi dialoški metodi. Reale to imenuje *oralità dialettica*. Navsezadnje tudi Havelock ugotavlja, da so drugačno vrsto ustnega izražanja razvili že predsokratiki. Ti so razvili novo zvrst intelektualnega razmišljanja, ki se v obliki sicer močno opira na pesniško tradicijo, vendar je njegov cilj v resnici nadomestiti pesniški način sporočanja. Te ugotovitve torej že same po sebi dokazujejo, da se je že v obdobju predsokratikov mimetični oralnosti zoperstavila neka druga, ki jo je do skrajnosti razvil Sokrat, zapisal pa Platon. Dialektični govor je tudi zahteval in potreboval drugačno vrsto izražanja, saj se ni mogel zanesti na oporo spomina tako kakor pesniške zvrsti. Filozofsko dialektični način sporočanja je torej ključno prispeval k prevladi pisane besede nad ustno, in ne obratno.

Predvsem pa Reale opozarja, da je Havelock popolnoma spregledal Platonovo kritiko pisane besede v *Fajdru* in v *7. Pismu*. Ta ugotovitev pripelje do nekaterih navideznih kontradiktornosti v Platonovem načinu razmišljanja. Zakaj je Platon tak kritik pisane besede, ko je vendar hkrati njen mojster in začetnik pisanega filozofskega diskurza? Zakaj tako zagrizeno napade poetično *mimesis* in z njo poveza ni pesniški mit, po drugi strani pa so njegovi spisi polni mitov? Že sama vprašanja nakazujejo, da gre za navidezno kontradiktornost, ki se razgubi v natančnejšem poznavanju

Havelock v tem predaleč in da je je tako osiromašil značaj Platonove filozofije: Platonove ideje niso abstraktni koncepti (sam pojem abstrakcije je v antiki pomenil nekaj povsem drugega kot danes; Reale, *Platone*, str. 30)

5 Reale, *Platone*, str. 24–31.

zgoraj naštetih pojmov. Pomembno je namreč tudi razlikovati med različnimi vrstami ustnega sporočanja, ki sta vsaj dve: poetično-mimetično in tisto, ki bi ga lahko imenovali dialektično. Temu doda Reale še retoričnega, ki se je razcvetel prav v Sokratovem času z retorji in sofisti. Vendar je samo druga oblika tista, ki jo Platon resnično zagovarja in postavlja nad vsako pisano besedo, ko gre za najvišje resničnosti, ki so predmet resnega (in ne igrivega) filozofovega razmišljanja. Nekaj podobnega je z mitom: če ga zavrne kot neresno podobo resničnosti, ki o njej zavaja in laže, kot to počneta homerski in heziodski mit, ga po drugi strani sam uporabi v dinamični sinergiji z *lógosom*. Enako je s poezijo: čeprav jo zavrača kot nevzgojno potvorbo resničnosti in golo *mímesis*, predstavljajo prav njegovi dialogi s svojo dramatičnostjo pravi pesniški prepород.

Kljub omenjenim pomislekom glede zaključkov predstavlja Havelockova teza pomemben prispevek k odkritjem v zvezi s Platonovim nezapisanim naukom in njegovim odnosom do zapisovanja svojih naukov, kot ga kažejo ohranjeni dialogi in pisma, saj je prav kritika teze izpostavila dejstvo, da sega polemika glede vrednosti pisane besede (tako kot sicer samo odkritje pisave) v čas pred Platonom in da se Platon s svojim razmišljanjem na to témo pogosto le vključuje v diskusijo svojih predhodnikov in sodobnikov.⁶ Ustno besedo so močno zagovarjali tudi retorji Platonovega časa (Izokrat), vendar so ti dajali prednost ustni *retoriki*

6 V Platonovem času je Alkidamant (*Sofisti* 27) pisano besedo primerjal z umetniškimi deli: kot kipi in slike je prijetna na pogled in do določene mere koristna, vendar ni živa in nikdar ne more nadomestiti govornje besede nič bolj, kot lahko bronast kip nadomesti živo telo (prim. Platon. *Phdr.* 275d). Tudi oznake ‚resno‘ (za govornjo besedo) in ‚igrivo‘ (za zapisovanje; prim. *Phdr.* 276d) najdemo tako pri Izokratu kot pri Alkidamantu. Prav tako ni nova ideja »pisanja v dušo« (*ibid.* 276a), ki jo najdemo pri tragikih in pri Pindarju kot pisanje v srce ali um (*phrén*). Vse to dokazuje, da ima Platonova preferenca govornje besede, kot jo izpričujeta *Fajdros* in *7. Pismo*, korenine v polemiki, ki se je na to temo razvila v njegovem času.

pred pisno; tu ni govora o védenju in filozofiji, temveč o učinku, ki ga ima govorniška retorika na poslušalca.⁷ Povsem jasno je, da ima tu govornjena beseda veliko prednost pred pisano. Pravzaprav se tu govorniška retorika približa pesniško mimetični, katere glavni cilj je bil tudi učinkovati na poslušalca, zato ima Platon tem večji razlog, da razvije svoje vrednotenje govornjene besede. To je dialektična veščina (*Phdr.* 276e), ki sploh ne more biti drugega kot ustni dialog, če hoče doseči polni učinek. V prisposodbi o sejalcu pravi Sokrat, »da bo tisti, ki bo pisal, vrtove v črkah posejal in zapisal zavoljo igre;« ta igra je sicer lepa, vendar je »veliko lepše resno ukvarjanje s temi stvarmi: ko nekdo uporablja didaktično veščino in zgrabi primerno dušo, vanjo sadi in seje z védenjem besede/govore (*lógoi*), ki zmorejo pomagati sebi in tistemu, ki jih je vsadil, in niso neplodne, ampak vsebujejo seme, iz katerega zrastejo drugi ljudje z drugimi nrami, ki so sposobni to seme za večno narediti nesmrtno...« (*Phdr.* 276d–277a).⁸ Učinek govornjene besede je namreč vedno vezan na sogovornika, s katerim »sejalec« vzpostavi odnos, ko »zgrabi dušo« in seje vanjo. Prav zaradi tega odnosa in izrazov, ki so povezani z njim (sejanje, porajanje, plodnost, nesmrtnost) ima prisposodba močan erotični naboj, saj je po Platonovih besedah ljubezen v osnovi težnja po porajanju v lepem in po nesmrtnosti. Končni učinek dialektične veščine je prav tako nesmrtnost sporočila. Zato je Platon prepričan, da tisti, ki vse svoje misli zaupa pisani besedi, ni filozof. Lahko je pesnik ali zakonodajalec, filozof pa ne, razen če ima »uničeno pamet« (*7. Pismo* 344d).

Filozofski del *7. Pisma* izpostavlja še neko drugo možnost govornjene besede, ki je pisana ne premore. To je sposobnost *umolkniti*. Platonovi dialogi imajo povečini naslov

7 Po Kennedyju, *Klasična retorika*, str. 31–33, ki deli retoriko na tehnično, filozofsko in sofistično, je glavni cilj sofistične retorike doseči želen učinek na publiko.

8 Vsi odlomki iz Platona so vzeti iz slovenskega prevoda G. Kocijančiča v: *Platon. Zbrana dela I, II*.

po devteragonistih, kar nakazuje na protagonistovo (= Sokratovo) zmožnost prilagoditi se sogovorniku, to pa je ena od specifičnih kvalitiet filozofske retorike.⁹ V filozofskem dialogu nikoli ni cilj priti do dokončnega odgovora na zastavljeno vprašanje: do tega lahko pravzaprav tudi ne pride in tako je treba razumeti nekatere dialoge, ki se končajo v aporiji (*Lizis*, *Harmid*). Pravi filozof – dialektik mora znati v primernem trenutku tudi molčati in to stori Sokrat v primeru Lizisa, ki je še premlad, da bi dosegel naslednjo stopnjo dialektičnega razpravljanja. Sokratov molk ima tu posebno dramaturško vlogo, predvsem pa sporoča, da ni vsaka dialektična razprava namenjena vsakemu kraju in vsaki duši. Če se je v *Fajdru* Platon posvetil predvsem razliki med govorjeno in zapisano besedo, je ta razlika v 7. *Pismu* že tudi presežena. Tu namreč pravi, da o najpomembnejših stvareh nikoli ni pisal in tudi nikoli ne bo, »kajti to nikakor ni izrekljivo, kot drugi nauki, temveč zaradi dolgega sobivanja s stvarjo sólo in zaradi skupnega življenja (z njo) nenadoma nastane v duši svetloba, kot bi se prižgala iz ognjene iskre, ki preskoči in že takoj hrani sólo sebe. Vendar pa vem vsaj toliko, da bi, če bi jaz to napisal ali o tem govoril, bilo najbolj izrečeno.« V citiranem odlomku Platon sploh ne razlikuje med govorjeno in pisano besedo, temveč med pisano oziroma izgovorjeno *formulacijo* nečesa, kar se tej formulaciji izmika, in načinom, kako se to *nekaj* poraja v duši. Izraz, ki ga uporabi Platon je *epicheíresis* (rokovanje z nečim, (ob)ravna(va)nje), ki ne potrebuje veliko besed, temveč zgolj namig (*éndeixis*: tudi ‚nakazovanje‘), ki povzroči preskok iskre in nastanek svetlobe v sosednji duši. Ob vsej neizrekljivosti najvišjih resničnosti ostaja za Platona, kot vidimo, nadvse pomemben vzgojni vidik prenašanja in širjenja te svetlobe med dušami. Posredovanje najpomembnejšega nauka je mogoče samo z neposrednim besednim stikom, pri tem pa igra sogovornik nadvse pomembno vlogo. Prispodoba

9 Kennedy, *Klasična retorika*, str. 71–77.

o sejalcu dvakrat omenja primernost duše oziroma zemlje, v katero naj gredo semena (*Phdr.* 276b in e). Ni vsaka duša primerna za to seme, temveč mora imeti nekaj sorodnega s samim semenom, da lahko njegova iskra prižge v njej tisto luč, ki se potem naprej hrani *sama*. Iz tega je razvidno, da ne gre zgolj za besedni dialog, ampak za pogovor, v katerem ena duša nagovarja drugo. Platonove besede o nezapisanem nauku so same po sebi nauk, ki poudarja pomembnost medsebojnega odnosa, žive besede, predvsem pa žive *misli* kot podaljška duše, ki išče sebi sorodno dušo. To sorodnost moramo iskati v ljubezni, ki je hkrati ljubezen do sogovornika in ljubezen do modrosti. V tem skupnem iskanju pogosto tudi beseda ne zadostuje oziroma išče drugačen izraz.

Tu pride do izraza mit (*mýthos*), ki je sicer še vedno beseda, a je tudi nosilec drugačnega sporočila. *Mýthos* sicer v osnovi pomeni ‚beseda‘ kot tudi ‚govor‘, že pri Homerju pa ga najdemo med drugim v pomenu neizrečene besede, misli ali naklepa, pri Platonu pa večinoma kot zgodbo ali pripoved, ki je lahko resnična ali izmišljena.¹⁰ V tem pomenu izraz poudarja sporočilo, ki ni vezano na strogi pomen besede ali zgodbe kot nosilke točno določene vsebine. Ta vloga je pripadla izrazu *lógos*, kar je predvsem posledica razvoja t. i. konceptualnega mišljenja in abstrakcije, o kateri je bil govor zgoraj. Tovrstno ločevanje se je zelo zgodaj pokazalo v odklonilnem odnosu do tradicionalnega pesniškega mita, ki je bil seveda vezan na ustno izročilo; in čeprav smo videli, da konceptualnega mišljenja v filozofiji ne moremo neposredno pripisovati uporabi pisane besede, ni nobenega dvoma, da je zapisovanje spodbujalo razvoj takega mišljenja. Skoraj istočasno pa se tudi v odnosu do mita začne kazati ambivalenten odnos mislecev, ki so po eni strani zavračali in kritizirali nemoralne zgodbe mitov, po drugi strani pa so si lastili njihovo »skrito sporočilo.« Tako se že od 5. stol. pr. Kr. omenjajo prvi poskusi alegorične razlage pesniških mitov,

10 Gl. Kocijančič, *Platon II*, str. 1150 ss. (TP: ‚Pripoved, zgodba‘).

ki poudarjajo njihovo dvojnost: očitni in skriti pomen. Ni naključje, da se je v tem času v pitagorejskih skupnostih gojil način poučevanja, ki je temeljil na dvojnem pomenu besednega sporočila: tako se je izraz *sýmbolon* uporabljal za kratek rek ali misel, katere dobesedni pomen na globlji ravni sovпада (*symbállei*)¹¹ s skritim.

Platon je prevzel ambivalentni odnos do mita, kar se kaže v njegovi kritiki pesniških mitov in po drugi strani v njegovi lastni »mitologiji.« Izraz je v narekovaju, ker beseda *mythologein*, ki se pogosto pojavlja v njegovih dialogih, očitno presega prej omenjeni kontrast med *mythosom* in *lógosom* in pomeni pravzaprav ‚misliti/ubesediti skozi *mythos*.‘ Strokovnjaki v zvezi s tem opozarjajo, da Platon kot »mitologijo« (pripovedovanje zgodb) omenja eno svojih najobširnejših in najbolj kompleksnih del, *Državo*,¹² in sicer prav v kontekstu zgoraj obravnavane kritike zapisovanja »resnih stvari:« »Sokrat, govoriš o igri, ki je nadvse lepa v primerjavi z ničvredno: o igri tistega, ki se zna igrati z govori (*lógoi*), tako da pripoveduje zgodbe (*mythologein*) o pravičnosti in o drugem, kar omenjaš« (*Phdr.* 276e). Ta lepa »igra z govori« in »pripovedovanje zgodb« imata prav tako kot nezapisana beseda v 7. *Pismu* močno vzgojno poanto: v *Državi* (376e) je govor o vzgojni moči besede/govora (*lógos*), ki je lahko resnična ali izmišljena/lažna (*pseûdos*). Z drugim so mišljene tako tiste bajke, ki jih otrokom pripovedujejo matere in pestunje, kot tudi tiste, ki jih v svojih pesnitvah pripovedujejo pesniki. Iz nadaljevanja je razvidno, da ima

11 Prvotno se je izraz nanašal na del nekega predmeta, razdeljenega na dva dela in namenjenega prepoznavanju bodisi dveh ločenih oseb ali pripadnikov raznih skrivnih skupnosti (kakršne so bile na primer pitagorejske). Osebi sta se prepoznali po tem, da sta oba dela dopolnila drug drugega in tako obnovila enotno podobo razlomljenega predmeta. Pomen se je kmalu prenesel na besedno raven, kjer je *sýmbolon* pomenil geslo, ki sta ga tvorila nek rek ali vprašanje ter ustrezní odgovor nanj.

12 Reale, *Platone*, str. 275.

mit svoj kriterij resnice, saj je z vidika empiričnih dejstev lahko čista izmišljotina; tisto, kar zanima Platona, je neka globlja resnica, ki v duši poslušalca ustvari pravilno predstavo o temeljnih stvareh. Gre za nekakšno etično resnico, ki daje mitu značaj »plemenite laži« (414b). Kako malo je Platonu do faktografske resnice, je razvidno iz njegovih besed o Heziodovem mitu, ki pripoveduje o skopitvi Urana: tudi če bi se kaj takega res zgodilo (v tem primeru torej niti ne bi šlo za lažnivi *lógos*), se take zgodbe ne smejo širiti med ljudmi, ker bi v njih zamajale neke temeljne etične vrednote (378a). Tako na primer poezija pogosto na škodljiv način prikazuje bogove in s tem ustvari zmotno predstavo v najpomembnejšem delu človeka, to je, v duši. Laži v duši si ne želi nihče, ker mu zatemni spoznanje o bistvenih stvareh. Nasprotno pa je laž v besedah dovoljena in celo koristna; korist in vzgojnost pripovedovanja zgodb (*mythologíai*) je v tem, da skuša tisti, ki jih izreka, z njimi čim boljše posneti resnico, ki jo nosi v sebi (382a–d). Gre za zavestno navajanje neresnice: pesniki lahko lažejo, dokler to počnejo lepo (*kalôs*; 377d). Da ne gre za retorično leporečenje, temveč vsebinsko ali, če hočemo, etično lepoto (»plemenito laž«), je razloženo v nadaljevanju. V prvi vrsti gre za slabo upodobitev (*eikázein*) po analogiji s slikarstvom; Sokrat šele na dodatno sogovornikovo vprašanje razširi pojem nelepe laži na neprimerno razkazovanje vsebin, ki so lahko tudi resnične. Za primer vzame prav Heziodov mit o Uranu in Kronosu, ki predstavlja tiste »neizgovorljive skrivnosti,« ki bi morale biti rezervirane za čim ožji krog ljudi in o katerih bi bilo najbolje molčati. Slovesnost teh besed se nekoliko skazi ob Sokratovi pripombi, da bi bilo treba širjenje teh skrivnosti omejiti tako, da bi jih razkrivali šele po darovanju kakšne posebno velike in težko dobavljive živali; a kljub ironiji njegove besede nedvomno merijo na skrite nauke misterijev in vase zaprtih filozofskih skupnosti, kakršne so bile orfiške in pitagorejske. Vendar neprimernost »laži« ni le

v širjenju skritih naukov, temveč v njihovem posredovanju mladim in nerazumnim ljudem; še vedno torej prevladuje vzgojni vidik, kar se ujema tudi s Sokratovo ironijo glede žrtvovanja.

Prvi del Sokratove razlage »nelepe laži« izpostavlja mimitično vlogo mita kot nečesa, kar bolje ali slabše upodablja resnico. Platon se v svoji »mitologiji« večkrat ustavi ob tem problemu. Tako na primer v *Gorgiju* napove zgodbo (*lógos*), o katere resničnosti (in pri tem ni verjetno, da bi imel v mislih zgodovinsko resničnost) je Sokrat trdno prepričan in jo tudi poudari v nasprotju z neverjetnostjo bajke (*mýthos*).¹³ Vendar tudi ta resničnost ni vedno samoumevna, in to je ena od značilnosti, v kateri se Platonov »mit« razlikuje od plemenite laži vzgojnih pesniških bajk. Ne samo, da je resnica bolj skrita, pripovedovalec (v tem primeru Sokrat oziroma Platon) je manj prepričan, da mu je dosegljiva, in nastopa bolj v vlogi njenega iskalca kot posredovalca. V tem smislu »mit« lepo dopolnjuje Sokratovo majevtično metodo odkrivanja tiste resnice, ki je sam ne pozna. Pogosto skuša sogovornika prek analogističnega postopka privedi do spoznanja tega, česar nam sicer ni dano spoznati v okviru človeške izkušnje. Vendar ne gre zgolj za analogijo.¹⁴ Analogija namreč zahteva vidnejšo, bolj razumsko povezanost s tem, kar ima govorec v mislih, s čimer pa včasih preprosto ni

13 *Grg.* 523a in 527a. Razlikovanja med *mýthosom* in *lógosom* sicer ne gre posploševati, sicer pridemo v nasprotje s številnimi mesti pri Platonu (npr. v *Državi*), kjer se *mýthos* bodisi harmonično vklaplja v konceptualno eksegezo ali pa se pojavlja kot nekakšna podvrsta *lógosa*. (Murray, »*What is a Muthos for Plato*,« str. 251-257).

14 Filozofsko analogijo kot nasprotje antropomorfizma najdemo že pri predsokratikih (Heraklit, Anaksagora, Empedokles); analogija je kot dialektična metoda ali včasih zgolj kot retorični pripomoček pogosta tudi pri Platonu (npr. odnos med telesom in dušo kot med liro in harmonijo; *Phd.* 85e-86a), včasih tudi kot mitološka prisposoda (s školjkami poraščeni morski bog Glavkon kot utelešena duša; *R.* 611c-d). O vlogi analogije pred Platonom gl. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, str. 39-52.

mogoče potegniti vzporednic. V tem primeru govori Platon o podobi (*eikôn*),¹⁵ ki skriva v sebi dvojni pomen podobnosti in verjetnosti. Tako je na primer *mýthos*, ki govori o nastanku sveta, označen kot »verjeten« (*eikós*).¹⁶ Tisto, kar ustvarja njegovo verjetnost, je namreč podobnost z resnico,¹⁷ zato »mit,« čeprav sam po sebi ni resničen, sporoča nekaj, kar to je.¹⁸ Platonove podobe so, kot pove sama beseda, izrazito mimetične narave in tako »mit« postane zrcalo resnice:¹⁹ Sokrat kot človek ne more razložiti bistva duše (kaj je duša), njegove besede lahko podajo samo odsev tega bistva (čemu je *podobna*).²⁰ Podobnost je lahko zavajajoča, zato je verjeti mitu vedno nekoliko tvegano. A kljub temu je to lepo tveganje,²¹ ki človeka rešuje.²² Prav soteriološki pomen, ki ga ima mit, če se mu pustimo prepričati, daje misliti na pomen, ki naj bi ga imeli zarotitveni napevi v orfiških in pitagorejskih obredih. P. Boyancé je posebej poudaril to vlogo mita pri Platonu (*Phd.* 114d); njegova vzgojna moč ni toliko v vsebini, kot v njegovi lastnosti očarujočega napeva.²³ Ko tak

15 Npr. *R.* 487e.

16 *Ti.* 29c–d. Platon na tem mestu govori o sorazmerju (*análogon*) med podobo in tem, kar upodablja: odnos med resnico in tem, kar verjamemo (*pístis*), je enak odnosu bitnosti (*ousía*) do nastajanja (*génesis*). Prim. *R.* 533e–534a, kjer je analogija odnosa med bitnostjo in nastajanjem razširjena na odnos med umevanjem (*nóesis*) in mnenjem (*dóxa*), vedenjem (*epistéme*) in verjetjem (*pístis*) ter razumom (*diánoia*) in ugibanjem (*eikasía*).

17 Tarrant v »*Myth as a Tool of Persuasion in Plato*« vlogo mita povezuje s teorijo spomina v Platonovem *Menonu*: podoba resnice nas lahko poveže z njo samo v primeru, da že nosimo v sebi spomin nanjo (prim. *Phdr.* 250a).

18 Pri Heziodu znajo Muze govoriti »mnogo laži (*pséudea*), podobnih resnici« (*Th.* 27; prev. K. Gantar).

19 Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, str. 6.

20 *Phdr.* 246b.

21 *Phd.* 114d, kjer je govor o neumrljivosti duše in o mitu o posmrtni sodbi.

22 *R.* 621c.

23 *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, str. 161ss.

naj bi mit razblinil dvome in opogumil tistega, ki sprejema njegov skriti nauk. V tem strahu je nekaj otroškega in mit udari prav na to struno v človeku.²⁴

Plotin in *Eneade*

Skoraj sedem stoletij pozneje, v času, ko je bilo zapisovanje filozofskih nauk nekaj samoumevnega, je bilo prav tako samoumevno, da se je v filozofskih šolah bralo in komentiralo Platonove, Aristotelove, stoiške, pitagorejske in druge spise. Kljub premoči pisane besede nad ustno, pa je ta ostajala še kako živa; to velja še posebej za nekatere platonistične, novopitagorejske in druge šole, ki so gojile ezoterično filozofijo, namenjeno le ozkemu krogu pripadnikov nauka. Šola, ki jo je Plotin vodil v Rimu od l. 244 dalje, je bila v marsičem odraz obeh vidikov; tudi v njej so se namreč brala temeljna filozofska dela, ob katerih so se kresala mnenja in kovali novi nauki. In vendar Plotinov učenec Porfirij v svojem delu *Plotinovo življenje (Vita Plotini)* poroča, da njegov učitelj do skoraj petdesetega leta ni zapisal ničesar. Skoraj deset let je minilo od ustanovitve šole, ko je zapisal približno polovico traktatov, k nadaljnjemu pisanju pa so ga spodbudili predvsem njegovi učenci (Porfirij sam, ki se je pozneje izkazal tudi kot izdajatelj njegovih del, in Amelij, ki je izdal nekakšne zapiske diskusij v Plotinovi šoli). Razlogov zato je bilo več, od objektivnih (Plotin sam je začutil klic filozofije precej pozno, šele pri osemindvajsetih letih), do nekoliko bolj zapletenih: glavni razlog naj bi bila prisega, s katero se je zavezal, da ne bo izdal skrivnosti nauka, ki ga je prejel od svojega učitelja Amonija Sakasa.²⁵ O Amoniju ne vemo veliko, vendar so posredne informacije precej zgovorne; iz Porfirijevih besed je razvidno, da se je nauk posredoval izključno ustno in bil namenjen le izbranemu krogu

24 Ideja mita je pri Platonu pogosto vezana na vzgojo otroka (prim. *R.* 377c in 414c; *Sph.* 242c-d).

25 *Plot.* 3.

poslušalcev. Ker se jim je Plotin pridružil šele, potem ko je dolgo časa iskal pravega učitelja, se upravičeno domneva, da Amonij ni sodil med znane in priljubljene predavatelje, obdane s številnimi učenci, saj v tem primeru njegov nauk skoraj gotovo ne bi ostal skrit.²⁶ To se tudi sicer ni v celoti uresničilo. Plotin se je zaobljubil molčečnosti skupaj z dvema drugima Amonijevima učencema, ki sta to prisego prelomila še pred njim. Plotin sam »še dolgo ni zapisal ničesar,« poroča Porfirij, zato nas v naslednjem poglavju nekoliko preseneti podatek, da je Plotin v devetih letih, preden se je Porfirij pridružil njegovemu krogu (torej med svojim petdesetim in devetinpetdesetim letom), že »pisal o priložnostnih temah;« zlasti ker se takoj nato izkaže, da gre za kar enaindvajset od končnih štiriinpetdesetih spisov, ki jih je Porfirij uredil v *Eneade*, šest knjig po devet traktatov (*Plot.* 4). Plotinova prva zapisana dela so bila prav tako namenjena izbrancem, za kar je poskrbel sam Porfirij, ki omenja tudi pazljivo selekcijo tistih, ki so jim spisi prišli v roke.

Precejšen del Porfirijevega *Plotinovega življenja* je pravzaprav nekakšna uredniška spremna beseda, v kateri najdemo opis okoliščin, v katerih so nastajala Plotinova dela (poglavja 3, 4–6, 8, 19 in 24–26), in literarno-kritični pregled odziva na Plotinovo pisanje ter misel (poglavja 17–21): torej nekakšna biografija *Enead*, vključena v avtorjevo. Precej pozornosti nameni tudi pouku v šoli oziroma diskusiji, torej *ustni* komunikaciji med Plotinom in obiskovalci njegove šole. Iz teh poročil je razvidno, da je bil Plotin kljub manjši govorni motnji prepričljiv in spreten predavatelj, ki je znal navdušiti poslušalce tako z natančnimi formulacijami kot osebnim nastopom (*Plot.* 13). Ob vsem navdušenju in pripravljenosti na dialog pa je bil tudi sposoben obdržati rdečo nit obravnavane teme, kar pripisuje Porfirij nenehni zbranosti, ki mu je omogočala, da je bil v vsakem budnem trenutku hkrati »s sabo in skupaj z drugimi.« (*Plot.* 8). In prav

26 Dörrie, »*Ammonius, der Lehrer Plotins*,« str. 41.

v sobivanju z drugimi se je Plotin izkazal za Platonovega (in Sokratovega) duhovnega učenca, saj je verjel v majevtično moč dialoga, ki vodi do odkritja resnice:

»Ko sem ga torej jaz, Porfirij, tri dni spraševal o tem, kako duša sobiva s telesom, se mi je posvetil z dolgo razlago; in ko je vstopil neki Tavmazij ter rekel, da želi slišati obravnavo teme v celoti in na način, ki je primeren za knjigo, češ da ne prenese več Porfirijevih vprašanj in odgovorov, je Plotin odgovoril takole: ‚Ampak če ne bomo razrešili aporij, ki nastajajo ob Porfirijevih vprašanjih, sploh ne bomo mogli povedati ničesar, kar bi bilo za v knjigo‘« (*Plot.* 13).

Dialoška metoda je pogosto prisotna v *Eneadah* v obliki živahnih vprašanj in odgovorov ali postavljanja tez in njihovega zavračanja. V tem se Plotin seveda ne more primerjati z dramatičnostjo Platonovih dialogov, vendar je to tudi daleč od tega, kar bi pri svojem pisanju nameraval. Plotinov bralci smo zato včasih radovedni, kaj je Plotin »mislil,« ko je oblikoval svoje včasih nesorazmerno dolge spise, in kakšno vrednost jim je sploh pripisoval. Kot je razvidno iz zgornjega odlomka, je imel do zapisane besede dovolj spoštovanja, da je menil, da je zgolj površna razlaga ni vredna. To potrjuje tudi spodnji odlomek, v katerem Porfirij podrobno opisuje, na kakšen način je dajal Plotin vizualno podobo notranjemu toku svojih misli:

»Ko je namreč nekaj zapisal, se k temu nikoli ni mogel vrniti – niti tako, da bi zapisano vsaj še enkrat prebral ali preletel, saj mu vid pri branju ni dobro služil. Pri pisanju ni pazil na lepopy niti ni razumljivo delil zlogov ali se posvečal pravopisu, temveč se je držal zgolj misli; in to je počel – čemur smo se vsi čudili – vse do konca. Potem ko je namreč argument sam pri sebi domislil od začetka do konca, ga je spravil v zapis; pisal je neprekinjeno in sledil zaporedju, ki ga je imel v duši, tako da se je zdelo, kot da prepisuje iz knjige« (*Plot.* 8.1–11).

Odlomek razkriva tudi, da se je Plotin enako nerad vračal k svojim že zapisanim delom, kot se jih je sploh lotil

pisati. Objektivni zadržek slabovidnosti, ki ga kot razlog navaja Porfirij, ga ni oviral pri branju številnih odlomkov filozofov, ki jih je komentiral skupaj s svojimi učenci. Zato se mi zdi zelo verjetno, da Plotin nikoli ni povsem premagal odpora, ki ga je čutil do pisanja – ne le kot do izdaje prisege, ki ga je zavezovala k molčečnosti glede Amonijevih nauk, temveč tudi kot do distrakcije, ki ga je motila v duhovni zbranosti, v kateri se je, kot pravi Porfirij, ves čas obračal k umu (*Plot.* 8.21). To dokazuje tudi brezbriznost do lepopisja in leporečja, ki jo omenja Porfirij in katere delni dokaz imamo še danes pred očmi: Plotinovo besedilo je pogosto polno ponavljajočih se izrazov, vrinjenih stavkov in včasih skoraj nepregledno dolgih povedi. Nasprotno pa mu je med govorjenjem »um razsvetlil obličje,« (*Plot.*13.6) in to je bilo stanje, v katerem se je kljub razdajanju drugim lahko posvetil tudi sebi.

Plotin se je obljube molka držal v toliko, da v svojih delih res ni nikoli oznanjal nauk Amonija Sakasa. Zato pa je v svoje filozofsko raziskovanje prenesel, kot pravi Porfirij, Amonijev um (*Plot.* 14.16) in lastno kreativno misel, s katerima je pretresal najrazličnejša dela platonistične, stoiške in pitagorejske šole. Prisotnost filozofskih beril je bila torej nekaj samoumevnega, nekakšno izhodišče za potovanje v neznano. S tega vidika je razumljivo prigovarjanje Plotinovih učencev, naj se njegov nauk zapiše, tako kot je po drugi strani razumljivo, da so besedila ostala rezervirana za krog njegovih pristašev. To je bil nekakšen kompromis, na katerega je v času prevlade pisane besede nad ustno pristal novopitagorejski elitizem.

Mit v *Eneadah*

Stroka se nikoli ni preveč poglobljala v vlogo mita v *Eneadah*, saj je ta precej omejena, če jo primerjamo z novoplatonistično alegorezo Plotinovih naslednikov, začenši z njegovim učencem Porfirijem. Problem predstavlja tudi dejstvo,

da je Plotin – z izjemo enega mesta – v svoji rabi mita precej nepredvidljiv in da k njemu ne pristopa s tradicionalnimi prijemi platonistične in pitagorejske alegoreze. Luc Brisson opozori na pomembno razliko med Plotinovo rabo mita in že ustaljeno stoiško interpretacijo, ki so jo uporabljali tudi platoniki. Ta razlika je predvsem v tem, da Plotin nikoli ne podreja svoje filozofske misli mitološkim vsebinam in da na mit ne apelira kot na višjo avtoriteto pesniškega izraza, temveč da ga uporablja kot vzporedni način izražanja resnice. Posledično se tudi ne trudi za transparentno analogijo med posameznimi mitološkimi liki in lastnimi filozofskimi koncepti.²⁷ Zaradi tega si je Plotinova alegoreza prislужila očitke, da je zanj netipična, nedosledna in zmedena²⁸ in eden od ciljev pričujočega dela je tudi zavrnil te očitke (vsaj zadnja dva) Znanstveni prispevki, ki analizirajo posamezne mitološke reference v *Eneadah*,²⁹ skušajo v prvi vrsti razumeti izbrane mitološke motive v okviru Plotinove filozofije in to ostaja tudi glavni namen te knjige, ki bo skušala izbrane motive povezati in jim dati celovito podobo. Ob tem pa se je nemogoče izogniti poskusu razumeti, s kakšnim namenom – če sploh s kakšnim – je Plotin v svoje razprave vnašal prisposode, ki včasih le namignejo (*ainíttontai*) na znane mite z bogato hermenevtično tradicijo, kot je na primer zgodba o lepem dečku, ki se zaljubi v lastno podobo na

27 Brisson, *How Philosophers saved Myths*, str. 80.

28 Armstrong, *Plotinus, The Ennads V*, str. 276, op.1. Armstrong, ki je bil eden poglavitnih strokovnjakov za Plotina in je avtor temeljnega angleškega prevoda *Enead*, tudi sicer pripisuje tako mitu kot verskim in mističnim praksam njegovega časa povsem obrobno vlogo v Plotinovi filozofiji (*«Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus,»* str. 184).

29 Predvsem Cilento, *«Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino,»* Hadot, *«Le mythe de Narcisse et son interprétation pa Plotin,»* *Id.*, *«Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics,»* Pépin, *«Plotin et le miroir de Dionysos,»* *Id.* *«Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme,»* Aubeque, *«Narcisse ou Hylas? Une contribution de Goethe à l'exégèse de Plotin,»* ki jim ta knjiga veliko dolguje.

vodni gladini. Ne Narcisa ne Hilasa sploh ne omeni, morda iz preprostega razloga, ker gre za tako znan motiv; toda ali ni njuna brezimnost hkrati mračen namig na usodo, ki čaka vsakogar, ki se poganja za čutno lepoto, to je, bivanje v Hadu, ki simbolizira duhovno nevidnost, hujšo od smrti (I 6.8)? Podobno velja za izmuzljivega boga Proteja, simbol spreminjajoče se snovi, ki je prav tako nedoločljiva (in posledično neimenljiva) kot on; ob tem da Plotin ne samo ne omeni Proteja, ampak je tudi njegov namig nanj precej manj jasen kot v Narcisovem primeru. Orfiški Dioniz, ki ga imenuje le enkrat in še to posredno (IV 3.12), je nenehno prisoten v simboliki duše, ki ogleduje svoj odsev v snovnem zrcalu. Ker govori o individualnih človeških dušah (v množini!), ki se »ogledujejo kakor v Dionizovem zrcalu,« je logični zaključek, da je vsaka duša Dioniz; toda govoriti o njem v množini bi pomenilo na besedni ravni posnemati takšno pomnožitev božanske Enosti, kakršno simbolizira greh Titanov, ki so si drznili razkosati božanskega otroka Dioniza in razpršiti božanski princip po tem svetu; motiv razkosanja je pri Plotinu omiljen na pomnožitev odsevov v zrcalu. Homerski Herakles v Hadu se sicer večkrat pojavi z imenom, a tudi on pade v anonimnost, ko se izgubi v sencah »nevidnega kraja« (VI 4.16).

Zgoraj omenjeno izjemo najdemo v traktatu *O ljubezni* (III 5), v katerem pride do izraza velik kontrast med na videz naključnimi aluzijami na nekatere najbolj znane in najbolj interpretirane mite ter sistematično filozofsko interpretacijo mitov o Erosu in Afroditi, ki tvori jedro traktata. V njem Plotin tudi razmišlja o vlogi mita v filozofskem diskurzu:

»Miti morajo torej – če naj bodo res miti – časovno razporediti stvari, o katerih govorijo, in razdružiti mnoge izmed bivajočih resničnosti, ki sicer bivajo hkrati, a so si po redu in moči med seboj različne. Navsezadnje tudi logične razlage [*lógoi*] govorijo o rojstvu stvari, ki se niso nikoli rodile, in ločujejo [*diairoúsi*] stvari, ki bivajo hkrati. Ko pa miti o teh

stvarih po najboljših močeh poučijo [*didáxantes*] tistega, ki jih doume, mu tudi že omogočijo, da jih zapopade kot celoto [*synátrein*]« (III 5.9.24–29).

Brisson je Plotinovo teorijo mita povzel takole: »Mit prevede sinhroni sistem v diahrono pripoved. A zakaj bi se sploh zatekali k mitu, namesto da bi se zadovoljili s sistematično razlago? Zato ker je mit orodje poučevanja in analize, saj časovno ločuje stvari, ki sicer obstajajo istočasno. (...) Plotin, skratka, priznava mitu analitično in didaktično vrednost, po zaslugi katere je možno resnico, ki presega okvire časovnosti, izraziti v vsem dostopni pripovedi.«³⁰ Didaktično vlogo mita poudarja tudi A. M. Wolters v svoji spremni študiji k traktatu *O ljubezni*: »Plotin namigne, da obstaja razlog za to času in pomnoževanju podrejeno naravo mita, ko pojasni, da ‚celo logične razlage (logoi) govorijo o rojstvu stvari, ki se niso nikoli rodile, in ločujejo stvari, ki bivajo hkrati.‘ Zdi se, da hoče Plotin s tem reči, da ima narava mita korenine v splošni naravi jezika, pri čemer je jezik sam po sebi nezadosten za prikazovanje metafizične resnice. Pri Plotinu večkrat naletimo na to prepričanje o neprimernosti jezika za filozofsko izražanje; v tem specifičnem kontekstu pa pomeni, da je posebnost mitov nekje drugje. Plotin da vedeti, da je razlika med miti in jezikom logičnega diskurza v njihovi didaktični naravi: njihov način prikazovanja je jasnejši in razumljivejši.«³¹ Tako Brisson kot Walters izpostavita to, kar je mitu in sistematični filozofski razlagi, ki ji Plotin zgoraj pravi *lógos*, skupno: ker se oba izražata skozi jezik, sta nujno podvržena časnosti in s tega vidika oba enako neustrezna za izražanje brezčasne resnice. Tej ugotovitvi sledi razlika, ki prikaže mit kot ustreznejši, in sicer je po mnenju Brissona ta prednost v dostopnosti pripovedi, po Woltersu pa v jasnosti in razumljivosti.

Toda Plotin v zgornjem odlomku ne govori o dostopnosti in jasnosti mita. Čeprav nesporno izpostavi njegovo

30 Brisson, *How Philosophers saved Myths*, str. 74s.

31 Wolters v: *Plotinus »On Eros«*, xvii-xviii.

didaktično vrednost, pa ta vrednost ni v vsebinski jasnosti in razumljivosti. Kako bi le bila, če pomislimo na zapletene mitološke vsebine s pogosto podvajajočimi se liki (dve Afroditi, rojstvo Erosa iz Afrodite in hkrati z njo), ki so predmet natančne Plotinove razlage skozi več poglavij? Dostopnost lahko razumemo kvečjemu v smislu razširjenosti najbolj znanih mitov (na primer Narcisovega ali tistega o Uranu, Kronosu in Zevsu), ki so s časom postali nepogrešljiv del antične kulturne tradicije; in tu ne moremo zanikati, da je Plotin najraje posegal po znanih homerskih in Heziodovih mitih, če odštejemo Platonove prispodobne in alegorije, ki pa so prav tako že postale del železnega repertoarja filozofskih beril. Iz zgornjega Plotinovega odlomka je razvidno, da didaktična moč mitov ni v transparentnosti njihovih vsebin, temveč v tem, da kljub razumskemu seciranju resnice, ki je v svojem bistvu nedeljiva, prebudijo v bralcu/poslušalcu uvid, ki mu hkrati že (*éde*) omogoči, da jo zapopade kot celoto (*synáirein*). Njihova diahronost jih v tem omejuje, zato pravi Plotin, da poučijo samo, »kolikor je v njihovi moči;« na prejemniku samem je, da si ustvari celovito podobo (*synáiresis*). V nadaljevanju gre Plotin celo tako daleč, da ta uvid *ubesedi* (»In celota je tale:...« III 5.9.30), kar je v luči predhodnih besed absurdno; toda njegova razlaga je povsem v skladu z interpretacijskimi metodami platonizma njegovega časa, (primerjamo jo lahko s tisto v spisu *Votlina nimf*, katere avtor, Plotinov učenec Porfirij, se pri pisanju neposredno opira na Numenija, Plotinovega predhodnika, čigar nauk mu je bil še posebej blizu). V tej luči lahko »gostobesednost« Plotinovega poznega traktata (petdesetega po kronološkem zaporedju) razumemo ne kot odmik od njegovega siceršnjega pristopa k mitu, temveč kot nekakšen didaktični ključ do njegovih mitoloških prispodob, ki so včasih zgolj namigi ali analogije (kakor v primeru mita o Uranu, Kronosu in Zevsu).³² Izraz »didaktičen« lahko razu-

32 Npr.: »Pravijo, da je (Kronos) nato rodil Zevsa, ko je bil že nasičen;

memo v polnem pomenu Platonovega 7. *Pisma* (gl. zgoraj), kjer je rečeno, da le »rahlo nakazovanje« povsem zadostuje tistim, ki so te stvari sposobni sami odkriti. Tega odkritja je sposoben tudi Plotinov poslušalec, ki s tem, ko doume (*noésas*) sporočilo mita, le-tega s celovitim uvidom tudi že preseže. Mit torej presega lastne okvire časnosti, ki si jih postavlja ko pripoved.

Plotinovi bralci v *Eneadah* večkrat naletijo na nasprotujoče si nauke in prav tako nas študije nenehno soočajo z neizpodbitnimi dokazi o obstoju temeljnih paradoksov Plotinovega sistema: Dobro ne more ostati v sebi in se daje naprej, a vendar vedno ostaja v sebi na vseh ravneh (Enega, Uma in celo Duše); absolutno zlo sovpada s snovjo, ki je nebivajoče, a vendar mora imeti v sebi nekaj dobrega, da si ga želi; snov je popolno zlo in najdlje od Dobrega, a je vendar prisotna kot nekakšna nedoločljivost na samem začetku emanacijskega procesa; Duša biva v nenehni ljubeči kontemplaciji Počela in se hkrati razdaja naprej; Duša in Um, ki izstopita iz Enega se po hierarhični nujni znajdetata na slabšem in bolje bi bilo, da tega ne bi storila, vendar se hkrati to *mora* zgoditi. Zdi se, kot da Plotin slej ko prej zanika vsako temeljno trditev v svoji filozofiji – in vendar »zanika« ni povsem ustrezen izraz, saj se ji ne odreče, temveč jo formulira tako, da ji da nasproten pomen, vsaj na razumski ravni. In če dobro pomislimo, je to dinamika, ki je stara kot svet, v grškem prostoru pa so jo najprej odkrili pitagorejci in Heraklit – dinamika nasprotij. Le da pri Plotinu ne gre toliko za nasprotja, kot za tesno sosledje akcije in njene re-akcije ali, bolje, kontra-akcije: izstopu iz Enega sledi pogled nazaj k njemu; ljubečemu zrenju Duše v lastnega Očeta ustreza njen preboj navzven; absolutno pomanjkanje Penije se odraža v brezmejnem hrepenenju po izpolnitvi; Narcisova želja, da bi se polastil lastnega odseva, se konča v popolni izgubi ne le objekta, temveč tudi subjekta hrepenenja. Seveda pa ne

Um namreč rodi Dušo, in sicer je to Um, ki je izpolnjen.« (V 1.7.35–37)

gre za časovno sosledje, zato logični diskurz pri tem zaide v aporijo. Takrat predstavi mit galerijo podob, ki vsaka s svojo zgodbo odslikavajo resničnost. To je morda tudi razlog, da je Plotin najraje posegal po starih in znanih mitoloških motivih, katerih sporočilo je starejše od pisane besede in že do te mere vraščeno v kolektivno človeško psiho, da ne potrebuje več kot namig, *ainigma*, da v njej oživi.³³

Ob tem opazimo, da se Plotinovi mitološki motivi bolj ali manj vrtijo okoli znane platonistične prispodobe zrenja kot duhovnega motrenja (*theoría*). Že površen pregled teh motivov razkrije, da je Platonova teorija duhovnega vida tako ali drugače prisotna v večini izmed njih: poleg Narcisovega in Dionizovega motiva lahko omenimo homerski motiv Heraklove sence v Hadu, ki se ga navadno etimološko povezuje z glagolom ‚videti‘ (*ideîn*) in zato pomeni »nevidni kraj.« Ta prispodoba je prisotna tako v njegovem emanacijskem nauku, v katerem nižja hipostaza »pogleduje« proti višji in včasih za to potrebuje organ zrenja (»oko« Duše), kot tudi v nauku o sestopu duše, kjer »pogled« v snovno zrcalo simbolizira razdrobitev božanske enosti na množstvo. Tako se zgodi, da se mit zlije s prispodobo (včasih tudi v preprosti analogiji), ki postane edini možni izraz nedopovedljivega: tega, kar mit »upodablja,« se sploh ne da povedati drugače. V tem smislu Plotin pod besedo *mýthos* razume tudi številne prispodobe, ki jih prav tako najdemo v *Eneadah*: poleg Platonovih (npr. podoba duše kot krilate vprege) tudi druge (podoba vrelca, drevesa, sonca, kroga, ognja ipd.). Vloga prispodobe je nenadomestljiva, saj podobno kot *mýthos* zahteva od bralca/sogovornika intuitivni pristop, ki mu omogoči, da diskurzivni prikaz prispodobe strne (*synaireîn*) v uvid resničnosti. Če teorijo duhovne-

33 Prim. Brisson, *Plato, the Myth Maker*, str. 17: »Mit nikoli ne opisuje trenutne ali nedavne izkušnje, temveč oživi in prikliče v spomin to, kar je ohranjeno v spominu celotne skupnosti in kar se je od generacije do generacije ustno prenašalo skozi zelo dolgo časovno obdobje.«

ga vida povežemo s Platonovo oznako mita kot podobe (*eikón*), postane jasno, zakaj je prav mit pri Plotinu nosilec celovitega prikaza brezčasne resnice, saj dobi človeška duša z enim samim »pogledom« (zadostuje zgolj evokacija mitološke zgodbe) neposreden dostop do njegove vsebine.

Prvi del

Eno, um, duša

1) »To, kar presega življenje, je njegov vzrok; delovanje [*enérgeia*] življenja, ki je vse, (kar je), namreč ni prvotno, ampak se sámo tako rekoč izliva kot iz vreleca. Pomisli namreč na vrelec, ki nima drugega izvira; daje se vsem vodam, vendar se ne izčrpa v njih, temveč ostaja pri miru« (III 8.10.2–7).

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

I.

Emanatio.

Izhajanje iz počela (*próodos*)
in obračanje k njemu (*epistrophé*).

Mit o Uranu, Kronosu in Zevsu

V spisu z naslovom *O naravi, zrenju in Enem* si Plotin zastavi ključno vprašanje, kaj je tisto Eno (*hén*), ki je rodilo Um. Proces nastajanja nižjih obstoječih bitnosti ali hipostaz (Uma in Duše) iz Enega se najpogosteje označuje z latinsko tujko emanacija; izraz se zdi še najbolj primeren, ker daje vtis pritekanka iz nečesa (*lat. emanare*) in je zato pomensko blizu grškim glagolom, ki jih v pomenu izhajanja iz predhodne hipostaze najdemo v *Eneadah*.³⁴ Vendar izraz ni vesplošno sprejet: nekateri strokovnjaki se mu izogibajo z utemeljitvijo, da je emanacija lahko le prispodoba za to, kar Plotin imenuje *próodos* (*lat. processio*).³⁵ Metaforično rabo

- 34 Npr. *procheín* v zgornjem odlomku ali *ekreín* v V 5.5.23. O koreninah Plotinovega emanacijskega nauka gl. Armstrong, »'Emanation' in Plotinus« in *Id. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, str. 55–58, ki poudarja vpliv stoiške prispodobe sonca (to uporablja tudi Plotin, gl. npr. V 1.6.29s.) in stoiškega nauka o breztelesnosti svetlobe; prispodobo sonca, ki predstavlja razsvetljujejoči Um, so stoiki prevzeli od Platona (*R.* 508b). Drugače npr. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, str. 99ss., ki vidi v Plotinovi emanaciji izpeljavo Aristotelove fizikalne vzročnosti (*Phys.* 202a 13–202b 29): nastanek nove hipostaze kot drugo dejanje (*actus secundus*) udejanjene prve možnosti (*prima potentia*), ki bi pomenila prvo hipostazo.
- 35 Neposredno in sistematično kritiko najdemo v 8. zvezku zgodovine antične filozofije G. Realeja (str. 189–195) in delno tudi v njegovih spremnih besedah ter opombah k Plotinovim spisom v: *Plotino, Enneadi* (prev. R. Radice). Reale Plotinovo »izhajanje,« za katerega sam uporablja italijanski izraz *processione*, primerja z vzhodnjaškim emanacionizmom in našteje odstopanja, zaradi katerih je po njegovem mnenju izraz *emanazione* neustrezen za Plotinov sistem. Prednost lat. izraza *processio* (ali it. *processione*) je, da ustreza grškemu

potrjuje tudi Plotinova previdna uporaba besed: življenjska sila se »tako rekoč« izliva »kot« iz vrelca. Bistvo prispodobne vrelca (kot tudi sonca) je v poudarku, da Eno nima drugega izvora in da porajanje z ničimer ne zmoti niti ne okrne njegovega obstoja.³⁶

Vzročna utemeljitev Plotinove emanacije je drugo pomembno vprašanje, ob katerem se pojavi problem prvega v verigi vzrokov. Eno je vzrok; to je razvidno ne le iz zgornjega citata (gl. *aition* v III 8.10.3), ampak tudi iz Plotinovih opisov odnosa med prvo in drugo hipostazo, torej med Enim in Umom: Eno je *arché* (,izvor, 'počelo') in Eno poraja Um in vse, kar izhaja iz njega.³⁷ Toda princip vzročnosti, ki deluje v procesu »izlivanja,« je povsem drugačen kot na primer pri stoikih, ki so vzročnost razlagali kot zunanjo nujo, ki stoji za vsako posledico. Po tej razlagi ima vsaka stvar (ali vsako dogajanje) svoj zunanji vzrok, ki vpliva nanjo. Nasprotno pa Plotinov »vrelec« nima nekega »drugega izvora,« kot je razvidno iz zgornjega odlomka, v katerem moramo izraz »drugi« razumeti kot »ne isti kakor Eno«, torej kot nekaj, kar je izven Enega.

Tako pridemo do drugega nadvse pomembnega načela Plotinove emanacije, po katerem vsaka stvar, ko doseže najvišjo stopnjo popolnosti, mora roditi:

2) »Vse stvari, ko so enkrat dovršene, porajajo; Eno pa je večno dovršeno in zato vedno in nenehno poraja« (V 1.6.37s).

3) »Ko pa neka druga stvar (sc. ki ni Eno) doseže dovršenost, vidimo, da rodi in da ne vzdrži več tega, da bi ostala pri sebi, temveč ustvari nekaj drugačnega« (V 4.1.26–28).

próodos ki ga uporablja tudi Plotin, vendar pa je *próodos* prav tako samo ena faza kompleksnega porajanja, ki ni samo v izhajanju, ampak tudi v obračanju k izvoru, kot bomo videli v nadaljevanju. Zato je v pričujočem delu ohranjen izraz emanacija kot najbolj ustrezen.

36 Prim. VI 9.5.35–38: »Njegova (sc. Enega) narava je taka, da je vrelec najboljšega in sila, ki poraja bivajoče stvari tako, da ostaja sama v sebi in ne oslabi niti tedaj, ko je v stvareh, ki so nastale iz nje.«

37 III 8.9.39–42.

Iz obeh odlomkov je razvidno, da se Plotin v svojem opisu dovršenosti Počela zateče k analogiji. Zveza »dovršenost Enega« je namreč sama po sebi nesmiselna, kajti končna popolnost (*teleiosis*) je nekaj, kar se zaradi finalne konotacije³⁸ ne sklada z večno in nespremenljivo naravo Enega; medtem ko se mora vse, kar izhaja iz njega, šele izpopolniti, da doseže stopnjo, ko lahko poraja, je Eno vedno v stanju večne popolnosti. V tem stanju se nenehno daje naprej, ne da bi ga k temu sililo kaj drugega kot njegova lastna narava. S tem je izločena prisotnost »drugega« (zunanjega) vzroka in v tem smislu je Eno vzrok in počelo vsega. Brezosebnemu opisu popolnosti, ki ustvarja drugačno (in posledično manj popolno) od sebe, ustrežata tako platonistična kot judovska in krščanska ideja Božje dobrote, ki ni zavistna ne prezirljiva, ampak mogočna, radodarna in nadvse modra.³⁹ Tako tudi Plotinovo najvišje Dobro ni nekaj, kar bi se zaprlo v svojo popolnost, kakor da bi bilo zavistno, saj v tem primeru sploh ne bi bilo počelo.⁴⁰ Plotinova vzročnost je torej utemeljena z ontološkim preobiljem transcendentnega počela; preobiljem, katerega del je nuja porajanja, ki se odraža tudi v sami naravi sveta.

V posamezne odlomke, ki govorijo o nastanku drugih dveh obstoječih resničnosti (Uma in Duše) iz Enega,⁴¹ Plotin

38 Slovenski izraz ‚popolnost‘ izgubi pomen cilja, ki se skriva v grških besedah *teleiosis* in *téleion*, zato je v prevodu odlomkov 2 in 3 uporabljen izraz ‚dovršenost.‘

39 Platon, *Ti.* 29e: »Bil je dober, v dobrem pa nikoli glede ničesar ne nastane zavist. Ker je brez zavisti, je hotel, da bi mu vse stvari postale kar najbolj podobne.« Demiurgova dobrota je tu v očitnem nasprotju s pregovorno zavistjo homerskih bogov. Ideja je prisotna tudi v hermetičnih spisih (*Corp. Herm.* 14.8–9).

40 V 4.1.35ss.

41 Nauk o treh hipostazah, ki je platonistično dopolnilo k Parmenidovemu nauku o Enem, najdemo v nekoliko drugačni obliki že pri Evdoru (1. stol. pr. Kr.), ki je bil znan po uvajanju novopitagorejskih naukov v platonizem. Evdor govori o presežnem počelu, ki je onkraj dveh nasprotujočih si počel (monada – oblika in diada – snov). Vir

nekajkrat vplete nasledstveni mit o Uranu, Kronosu in Zevsu.⁴² Vendar v *Eneadah* ne bomo našli načrtno in sistematične alegorične interpretacije Heziodovega mita, temveč zgolj drobce iz zgodbe o nebesnem pra-bogu, Uranu, ki se mu je sin Kronos za nasilje nad materjo maščeval tako, da ga je skopil; nato pa je v strahu, da bi ga doletela podobna usoda s strani katerega od njegovih otrok, ki jih je imel s sestro Rejo, požrl vsakega potomca, ki mu ga je rodila, dokler ni mati enega, Zevs, z zvijačo rešila pred očetovo pogoltnostjo. Zgodba o tretji generaciji bogov, ki jih vodi Zevs, se začne prav tedaj, ko Zevs strmoglavi očeta in ga prisili, da izbljuva že požrte brate in sestre. Pripovedi o Kronosovi nadaljnji usodi niso enotne: Plotin namiguje na verzijo, po kateri je Zevs očeta vklenil skupaj z upornimi Titani, medtem ko orfiški miti omenjajo njegovo spravo s sinom in njegov umik na Otoke blaženih, kjer zavlada kot dobri in pravični vladar (od tod njegovo povezovanje s italiskim Saturnom in njegovo vladavino v zlati dobi človeštva). Reference v *Eneadah* kažejo na že ustaljeno interpretacijsko tradicijo,⁴³ saj Plotin

je verjetno Platonovo transcendentno Dobro (*R.* 509b). Misel, da prvo počelo presega um, najdemo pozneje pri Aristotelu (*EE* 1248a 27ss.) in je zelo pomembna za razvoj novoplatonske triade. Njene zametke lahko iščemo tudi v Platonovem *Drugem pismu* (312e): »Okrog Kralja vsega je vse, in zaradi Njega je vse, in Ono je vzrok vsega lepega; na drugo se nanašajo drugotne resničnosti, na Tretje pa tretje.« Odlomek navaja tudi Plotin, ki ga dopolni s podobo transcendentnega Dobrega (*V* 1.8). Trojica hipostaz se v zelo dokončni obliki pojavi tudi pri novopitagorejcu Moderatu iz Gadesa (1. stol.), ki se je prav tako v veliki meri opiral na Platonovega *Parmenida*. Tako kot pozneje Plotin naj bi Moderat iz Platonovega besedila izluščil najprej prvo Eno, ki ga je postavil onkraj bivajočega, sledila pa sta mu drugo in tretje Eno kot umski oziroma duševni princip (Simplikij, *In Ph.* 9.230.36ss.)

- 42 Gl. Heziod, *Th.* 167ss. in 459ss. V *Eneadah* se motiv pojavi na več mestih, po Porfirijevem kronološkem razporedu v 10. traktatu (*V* 1.7) in pozneje v 31. (*V* 8.12 in 13) in 32. traktatu (*V* 5.3).
- 43 Skupni vir alegoreze je težko določljiv, vendar je možno, da jo je poznal že Numenij: Proklos v svojem komentarju k *Timaju* pravi,

ne razlaga osnovnih analogij (Uran – Eno, Kronos – Um, Zevs – Duša), ki se povsem samoumevno pojavljajo v različnih traktatih, temveč se osredotoča predvsem na posamezne motive: na kastracijo Urana, na Kronosa, ki požira lastne otroke, na Zevsovo rešitev in njegovo zmago nad očetom, na vklenitev Kronosa... Spodnji odlomek, ki razlaga nastanek Uma iz prvega Počela in Duše iz Uma, takole razlaga lik Kronosa, ki požira svoje otroke:

4) »Ko se (Um) rodi, se skupaj z njim rodi vse, kar biva, in vsa lepota idej ter vsa umno zaznavna božanstva. Um je poln stvari, ki jih je rodil in jih tako rekoč požira, da jih ima spet v sebi in da ne bi padle v snov ter zrasle ob Reji; tako skrivni obredi in miti, ki v namigih govorijo o bogovih, pripovedujejo, da je Kronos, najmodrejši bog, preden se je rodil Zevs, vse to, kar je rodil, zadržal v sebi. Bil je torej poln in Um, ki je v preobilju [*noús en kóro*]. Pravijo, da je nato rodil Zevsa, ko je bil že nasičen; Um namreč rodi Dušo, in sicer je to Um, ki je izpolnjen [*téleios*] (V 1.7.28–37).

Plotin uvede mit sprva kot prisposodbo: Um »tako rekoč«
požira bivajoče stvari, ki izhajajo iz njega. Vendar v resnici ne gre za prisposodbo, temveč za alegorezo v pravem pomenu besede, kar dokazuje omemba misterijev in z njimi povezanih mitov, ki zgolj namigujejo (*ainíttesthai*) na resnico. V nadaljevanju se mitološki motivi prepletajo z razlago emanacijskega procesa in dajejo vtis, da gre za slikovito ponazoritev Plotinove teorije. Toda če želimo ugotoviti, kakšna

da je Numenij svoje tri bogove imenoval »ded, sin in vnuk« (fr. 21 des Places). Vendar je Numenijev koncept nekoliko drugačen, saj njegovo triado sestavljajo Prvi Bog, ki je samozadostni um, Drugi, ki je demiurg, in Tretji, ki nastane s cepitvijo Drugega ob njegovem stiku z materijo (fr. 11 des Places): drugi in tretji bog sta tako stvarnik in stvaritev. Jasnejšo povezavo najdemo pri enem izmed platonikov atenske šole, Harpokrationu iz Argosa, ki Heziodove like razlaga z dvojno demiurgijo: Uran in Kronos predstavljata prvega, Zevs ali tudi Zen pa drugega demiurga; tretji sta nebo (*ouranós*, ki se v izdajah piše z malo začetnico) in kozmos, torej stvaritev kot pri Numeniju (Proklos, *In Ti.* 1.303.27–304.1).

je njihova vloga v tej teoriji, si jo moramo поблиže ogledati.

Odlomek 1 govori o nastanku, »izlitju,« življenjske sile iz nekega počela (»vrelca«); ta *enérgeia*, pravi Plotin, je vse stvari (III 8.10.4), kar pomeni, da njeno bivanje sovпада z njimi. Mnoštvo stvari, ki izhajajo iz Enega (to je Platonov svet *eidosov*, »lepota idej«), je torej identično s prav tako enovito hipostazo Uma, ki nastane iz Enega: iz odlomka 4 je razvidno, da skupaj z Umom nastane vse, kar biva, in to so »*tà pánta*« iz odlomka 1. Plotin izhaja iz Platonovega nauka o nastanku vseh stvari iz Enega in neopredeljene diade (iz t. i. nezapisanega nauka) ter iz teorije enosti in množstva v *Parmenidu* (137c–142a; 144e; 155e), na katero se izrecno sklicuje v nadaljevanju.⁴⁴ Um v tem sistemu predstavlja »drugo eno,« ki je »eno-mnogo« ali množstvo-v-enem. Tu nastopi lik Kronosa, ki je »nasičen« s tem, kar je prišlo iz njega: slovenski prevod odlomka 4 načrtno ohranja nemogočo zvezo »zadržati v sebi, kar je rojeno,« da obdrži analogijo s pojmom množstvo-v-enem. Iz tega je razvidno, da vloga mita ni zgolj ilustrativna, temveč da, kot ugotavlja Plotin, »ločuje med seboj resnično bivajoče stvari, ki sicer soobstajajo« (III 5.9.25s.) in pomaga bralcu/poslušalcu, da intuitivno sprejme tisto, kar bi razum sicer zavrnil. Slednje ne velja le za resnico, ki se odslikava v mitu, temveč tudi za njegovo zunanjo vsebinsko plat, ki se mora upirati etičnemu čutu. Tako kot je sicer značilno za alegorične interpretacije mitov, ima tudi Plotinova alegoreza apologetski učinek: nasilna zgodba o kastraciji Urana, o Kronosu, ki pogoltne lastne otroke, in nazadnje o Zevsu, ki strmoglavi očeta, dobi v luči emanacijskega dogajanja novo in plemenitejšo motiviko.⁴⁵ Pri tem ima pomembno vlogo etimologija Kronosovega imena: Plotin mestoma prevzema Platonovo navezavo na besedo *katharós* (,čist‘), *akératos* (,nemešan‘, ,čist‘) in *noús*

44 V 1.8.10ss.

45 Pápin, »Plotin et les Mythes,« str. 22; Hadot, »Ouranos, Kronos and Zeus,« str. 128; Cilento, *Saggi su Plotino*, str. 47.

(,um'),⁴⁶ vendar se zdi, da je na tem mestu bolj naklonjen razlagi, po kateri je Kronosovo žretje otrok odsev emana-
cijskega preobilja (*kóros, noûs*).⁴⁷

Sledi motiv kastracije, ki je nadvse pomemben za nadaljnjo osvetlitev Plotinove odnosa med Enim in tem, kar izhaja iz njega. Iz odlomka 1 je razvidno, da »vrelec« presega delovanje, ki izhaja iz njega, prav tako pa tudi množstvo stvari, s katerimi se to delovanje identificira. Plotin ugotavlja, da transcendentni vzrok ni nobena izmed teh stvari, a tudi ne njihovo množstvo, temveč da je počelo množstva. To pomeni, da je enovito, saj je po logičnem zaporedju enost predhodna množstvu.⁴⁸ Eno pa ne more biti množstvo in zato tudi počelo nima ničesar skupnega s tem, kar izhaja iz njega. Gre za pomembno utemeljitev vzročnega procesa, v katerem prvi vzrok kljub navidezni vzročni povezanosti s tem, kar izhaja iz njega, ohranja svojo presežno naravo. S tem se postavlja vprašanje odnosa med Enim – Uranom in Umom – Kronosom: v mitu gre očitno za »krvno« vez med očetom in sinom, toda to vez simbolično izniči skupitev, ki jo sin izvrši nad očetom. Izhajanje oziroma porajanje nujno povzroči oddaljitev od počela in ta ločitev je dokončna: Um je izpolnjen, torej zadovoljen, in si »v preobilju lepega« ne želi ničesar predhodnega, temveč »postavi svojega očeta znotraj njega samega...« Kronosovo polnjenje samega sebe s svojimi otroki, predvsem pa kastracija očeta predstavljata tisto zarezno (*apotomé*), s katero se prva faza emanacije zaključi in ki je vzrok »drugačnosti od tega, kar je zgoraj« (V 8.13.5–9).

V Heziodovem mitu se Zevs ob pomoči matere Reje izogne usodi, ki je doletela brate in sestre pred njim, ter odraste na varnem pred očetom, dokler ne stopi predenj kot

46 Gl. Platon, *Cra*. 396b; pri Plotinu V 1.4.8–10.

47 Gre za precej razširjeno razlago, ki je Kronosa povezovala z latinskim Saturnom (Cicero, *Nat.* 2.6–10: *Saturnus... saturaretur annis*; pozneje Avguštin omenja etimologijo, ki vidi v Saturnovem imenu latinsko-grško skovanko: *satur* in *noûs*; *Cons.* 1.23.35).

48 III 8.9.39–44.

njegov sodnik in naslednik. V Plotinovem besedilu spodnjega odlomka ne najdemo tipične alegoreze, saj se nauk o treh hipostazah neločljivo zlije z vsebino mita s povsem novim sporočilom. Odlomek pravzaprav nadaljuje opis izkušnje, ki jo doživi tisti, ki uzre najvišje Lepo. Plotin se ob tem vpraša, kako tak človek svojo izkušnjo oznani (*apangéllein*) drugim:

5) » (*Tak človek pravi,*) da je videl boga v porodnih krčih roditi prelepega otroka; boga, ki je v nebolečem krču [*álypos odís*] v sebi zadržal vse, kar se je rodilo v njem; ker se je namreč razveselil tega, kar je rodil, in je občudoval svoje otroke, jih je vse zadržal ob sebi in zadostuje mu, da uživa v njihovem in svojem sijaju. Med lepimi in še lepšimi potomci, ki so ostali v njem, je bil Zevs edini otrok, ki se je razkril navzven. Čeprav je poslednji izmed vseh, lahko po njem kakor po podobi vidimo, kako čudoviti so njegov oče in drugi otroci, ki so ostali pri njem. Trdi pa, da ni prišel zaman od očeta, saj mora obstajati še drug svet – njegov –, ki se je kot podoba Lepega tudi sam rodil lep. Bilo bi namreč v nasprotju z božjo voljo, če ne bi obstajala lepa podoba tako Lepega kot bitnosti« (V 8.12.3–13).

Mit ima v tem primeru vlogo oznanjenja ali skoraj razodetja, ki z apeliranjem na znan mitološki motiv pomaga doumeti neubesedljivo izkušnjo, kakršna je uzrtje Lepega. Vsebina mita je sicer povsem spremenjena, zato pa najdemo v analogiji s porodno bolečino (ki je spet presežena v nemogoči zvezi *álypos odís*) temeljni princip Plotinove emanacije, po kateri vsaka stvar, ki doseže (po)polnost, mora porajati naprej. Tako kot nosečnost naravno vodi v rojstvo nečesa drugega, tudi Kronosova polnost rezultira v izlitju in nastanku nečesa novega. Analogija je nepopolna v tem, da Um kljub »porodu« ostaja v stanju polnosti (Plotin mirno prezre tisti del mita, v katerem je Kronos prisiljen izvreči preostale otroke) in zamaknjenosti v lepoto idej. Kronos je večno nasičeni Um, ki se ga izlitje nove hipostaze ne dotakne, podobno kot Eno ostaja nespremenjeno ob nastanku

Uma. Tu Plotin potegne nadvse pomembno vzporednico med kastracijo Urana in ujetništvom, v katerem se znajde Kronos, ko ga sin strmoglavil:

6) »Bog, ki je bil zavezan k temu, da ostane, kot je, je torej privolil v to, da sin zavlada temu svetu. Zanj namreč ne bi bilo primerno, da bi se odrekel vladavini umskega sveta in se namesto tega potegoval za oblast nad tem, kar je mlajše in poznejše od njega, saj je imel lepega v izobilju. Zato se je odrekel temu svetu, postavil svojega očeta znotraj njega samega in se dvignil vse do njega, po drugi strani pa je določil tudi, da stvari, ki jim vlada njegov sin, bivajo za njim samim. Tako se je zaradi drugačnosti, ki je posledica odrezanosti od tega, kar je zgoraj, ter zaradi vezi, ki ga držijo stran od tega, kar prihaja za njim in je usmerjeno navzdol, znašel med obema in je ravno vmes med očetom, ki je boljši, in sinom, ki je slabši od njega« (V 8.13.1–11).

Nedotaknjenost Kronosa – Uma je torej zagotovljena z usmerjenostjo v samega sebe, z zadovoljstvom in nasičenostjo, ki sta v mitu prikazana kot ljubosumno požiranje otrok in obenem kot dokončna ločitev od očeta (kastracija Urana). Zagotovljena pa je tudi »od spodaj,« in sicer z verigami, v katere vklene očeta Zevs, edini od otrok, ki je ušel njegovi požrešnosti. Tu imamo spet spremenjeno osnovno misel mita: Kronos ne žre svojih otrok, ker bi se jih bal, ampak ker jih ljubi in ne želi, da bi bili pri materi Reji, ki simbolizira svet materije in bi za svet idej pomenila padec (gl. zgoraj odlomek 4).

Mitološko ozadje Plotinove emanacijske teorije ima zanimive vzporednice v bogatem naboru gnostičnih spisov, ki so se sami navdihovali tako iz platonističnih kot iz judovsko-krščanskih in vzhodnjaških virov. Gnostična literatura 2. stoletja izstopa po edinstvenem načinu oblikovanja svojih naukov v obliki pripovedi, ki v marsičem spominjajo na mite ali vsaj alegorije, vendar za razliko od platonističnega filozofskega mita ne zahtevajo alegorične interpretacije kot ključa

do tega, kar skrivajo. Sam izraz »mit« v zvezi z gnosticizmom že na samem začetku zahteva nekaj besed pojasnila. Najbolj izpostavljena značilnost t. i. gnostičnega mita v primerjavi z grškim arhaičnim je, da ni več osredotočen na kozmogonijo, v kateri razvoj poteka iz kaosa v kozmos in kjer ima človek prav tako svojo vlogo; ta je sicer ločena od tiste, ki jo igrajo bogovi, vendar je skupaj z njimi del tega sveta, v katerem so meje med bogovi, polbogovi in ljudmi včasih zabrisane. Nasprotno je gnostična kozmogonija prava tragedija, v kateri se polnost bivanja prek nekakšnega »iztekanja« izrodi v praznino, katere del je tudi nastanek tega sveta, v osnovi slabega ali vsaj nepopolnega.⁴⁹ V tej drami igra glavno vlogo človek oziroma njegov *pneûma*, ki išče pot nazaj k svoji pravi naravi, k temu, od koder je padel v ujetništvo. Rešitev je v spoznanju (*gnôsis*), ki je več kot samo védenje. Resnično spoznanje namreč implicira preobrazbo, nekakšno notranjo metamorfozo človeškega bitja, ki je nujno potrebna za vrnitev k samemu sebi. Ta vrnitev je pravzaprav duhovno stanje enosti z Bogom. Element védenja pa je hkrati tudi tisti, ki »de-mitizira« gnostični »mit« nič manj kot to stori filozofski *lógos*, ko se oddalji od *mýthosa*. Če je tradicionalni grški mit neka zmes nevednosti in resnice, zavite v »laži,« je gnostični »mit« popolno odkritje te resnice. Ne več namigovalje (*ainigma*), ampak razodetje. Zato se v tem trenutku upravičeno vprašamo, ali sploh še govorimo o mitu. V tem smislu vidi J. Taubes gnostični »mit« kot dediča filozofske alegoreze, značilne za novopitagorejski srednji platonizem, ki prav tako razlaga stare grške mite, le da gnosticizem te razlage ne oblikuje kot razumsko eksegezo, ampak iz nje ustvari neko novo vrsto mita.⁵⁰ To pojasnjuje več stvari: najprej skoraj nepregledno raznolikost gnostičnih »mitov« in

49 Filoramo, *Lattesa della fine*, str. 83.

50 Taubes, *prav tam*, str. 146 in 151: v tem smislu se gnostični »mit« uvršča med dogmatične, saj v svoji pestrosti skriva enotno in jasno določeno doktrino.

po drugi strani sinkretizem grških, judovskih, orientalskih in krščanskih mitoloških prvin v njih.⁵¹ Posebnost gnostičnih spisov je v tem, da tako nastali »mit« nima alegorične vloge v smislu šifriranja ali dešifriranja nekega sporočila, ampak je sam po sebi nauk. Ta nauk postavlja pod vprašaj vsako uradno religijo in filozofijo, tako judovsko in krščansko kot grško-rimsko⁵² – za razliko od poganske alegoreze, ki ni nikoli omajala tradicionalnega politeizma.⁵³ Upor v judovsko-krščanski sferi se na primer kaže v gnostičnih predstavah starozaveznega Stvarnika kot zaslepljenega in prevzetnega demiurga, ki se ne *zaveda*, da je le zadnje v vrsti božanskih odstopanj od transcendentnega počela.

Traktati korpusa iz Nag Hammadija so povečini zastavljeni kot apokaliptična besedila izbrancem v obliki pripovedi, ki so v očeh sodobnega bralca slej ko prej mitološke, hkrati pa tvorijo tisto, kar bi suhoparno lahko imenovali »sistem.« Tako se zgodi, da gnostična kozmologija, antropologija in teologija pristanejo pod obema oznakama,⁵⁴ le da v obdobju srednjega platonizma in naraščanja alegoričnih razlag Stare zaveze, Homerja in Platona ne pričakujemo mitov, ki bi pomenili natanko to, kar pripovedujejo, in zato raje domnevamo, da ima gnostični »mit« še kakšen skrit pomen. V njem lahko vidimo višjo stopnjo izpovedovanja resnice, ki je v večini gnostičnih naukov prikazana kot neizrekljiva in nedopovedljiva: lastnost, ki so jo platoniki pripisovali mitom nasploh, Platonovim pa še posebej. Toda njihov učinek je posledica analogije na duhovni ravni, ki pogosto nima razumsko utemeljenega in logično poveza-

51 Teorija o gnostičnem sinkretizmu je neredko deležna kritik tistih, ki menijo, da gnostikom odreka izvornost. Culianu, *Les gnosés dualistes d'occident*, str. 78, to izvornost dokazuje s celovitostjo gnostičnega mita, ki se ga ne da preprosto razdeliti na motive in elemente zunanjih filozofij in religij.

52 Merkelbach v razpravi k Taubes, *ibid.*, str. 580.

53 Magris, *La logica del pensiero gnostico*, str. 36.

54 O tem King, »*Ridicule and Rape*,« str. 3, op. 1.

nega značaja »zgodbe;« nasprotno pa skuša gnostični »mit« neki problem (npr. zlo) prikazati kot konkreten dogodek, ki se v resnici ni nikoli zgodil, vsaj ne tako, kot ga razume človek, vpetega v meje časa in prostora.⁵⁵ Tradicionalna delitev na *mýthos* in *lógos* pri gnostikih ne vzdrži, saj je *lógos* kot racionalna abstrakcija za razliko od konkretne mitološke zgodbe del samega mita: resnica ni vedno podana v obliki mitološke zgodbe, kakršna je na primer tista o prevzetnem demiurgu v *Janezovem Apokrifu*, temveč gre včasih za na videz povsem logično razlago, polno abstraktnih bitij in personifikacij, kakršni sta na primer Nevednost in Pozaba v *Evangeliju resnice* (NHC I 3/XII 2). »Dogodek,« ki naj bi ga prikazoval gnostični »mit,« je tudi izhodišče razhajajočih se teorij o sestopu duše, o čemer več pozneje.

Odlomek 6 je iz spisa *O lepoti* (V 8), enega izmed štirih (III 8, V 8, V 5 in II 9), v katerih študije prepoznavajo tetralogijo spisov, ki naj bi polemizirali z gnostiki (Harderjevo *Großschrift*).⁵⁶ Teorija ima med novejšimi komentatorji tudi nasprotnike, zlasti tiste, ki vidijo v prvih treh stične točke novoplatonizma in gnosticizma. Mnenja se delijo okoli vprašanja, če in koliko gre pri teh stičnih točkah za gnostični vpliv na Plotina.⁵⁷ Mnoge podobnosti namreč spremljajo tudi izrazita odstopanja. Tako na primer gnostična predstava sveta noetične polnosti (*Pleróma*), katerega mirovanje se prekine s procesom božanske ekspanzije, ki rezultira v nastanku množstva različnih duhovnih stanj ali eonov (*aiónes*), v marsičem spominja na novoplatonistično emanacijo, kjer se rojstvo Uma in množstva idej prav tako v ničemer ne dotakne transcendentnega počela.⁵⁸ Pomembna

55 Magris, *La logica del pensiero gnostico*, str. 206–208.

56 Npr. Corrigan, »Positive and Negative Matter in Later Platonism: the Uncovering of Plotinus' Dialogue with the Gnostics.«

57 Reale v: Plotino, *Enneadi*, str. 425, op. 1 in str. 762s.

58 Prim. Sinnige, »Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and in Augustine,« str. 89, ki vidi v gnostični mitologiji rojstva eonov neposredni vir Plotinovega metafizičnega emanacijskega procesa.

razlika je seveda v tem, da bitnosti, ki se porajajo iz umske polnosti, pri Plotinu ostajajo zaprte v nedeljivem Umu kot ideje, predvsem pa v tem, da nekatere gnostične smeri zagovarjajo teorijo o neizpodbitnem padcu, ki se na primer pri Valentinovih gnostikih kaže v nepopolnosti Sofije, zadnjega izmed eonov; nasprotno pa Plotin nenehno poudarja mirujoče stanje Uma, ki v nasprotju s plodilno dejavnostjo Plerome ostaja zaprt v svoji polnosti.

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

II.

Contemplatio. Rojstvo Erosa

Kot smo videli, daje Plotinova teorija vzročnosti odnosu med vzrokom in posledico povsem nove razsežnosti. Pomembno je, da se ta odnos odvija v obeh smereh, torej ne le od vzroka k posledici, temveč tudi od posledice k vzroku.

7) »Njegovo (sc. Enega) preobilje ustvari drugo [*állo*]. Kar nastane, se obrne [*epestráphe*] k njemu in je izpolnjeno; upirajoč pogled vanj postane ta Um« (V 2.1.8–11).

8) »Vendar pa Eno ni Um; toda kako ga potem rodi? Tako, da ga (Um) uzre z obratom [*epistrophê*] k njemu; in to zrenje [*hórasís*] je Um« (V 1.7.4–6).

Značilnost Plotinove emanacije je, da samo »izlitje« iz počela ne zadostuje za nastanek nove resničnosti. To se zgodi z obratom proti izvoru, s pogledom vanj.⁵⁹ Kontemplacija ali motrenje (*theoría*), predstavlja pri Plotinu enega izmed

59 Starejše tekstne izdaje dopuščajo tudi branje *pròs hautó* kar bi pomenilo, da druga hipostaza postane Um takrat, ko upre pogled vase (tem sledi Radice; izdaje Henry-Schwyzler, Bréhier, Harder-Beutler-Theiler in Armstrong imajo *autó*). Tako Bréhier kot Harder se po preudarku odločita za drugo različico, ki poudarja odvisnost obstoja Uma od njegove zazrtosti v počelo. Prva verzija je sicer prav tako povsem skladna s Plotinovo mislijo: tako se na primer Reale (*Plotino, Enneadi*, str. 434) opre na nadaljevanje citiranega odlomka (vv. 11–13), ko zagovarja branje z ostrim pridihom, utemeljuje pa ga tudi z ločitvijo dveh trenutkov v nastajanju Uma: prvi je obrat k Enemu, ki ustvari bivajoče, drugi pa obrat k samemu sebi, ki ustvari Um. Obračanje vase bi se dalo tudi smiselno navezati na motiv Kronosovega požiranja otrok. Ista dilema se pojavi v tekstu odlomka 8. Ker pa je nauk o vračanju k izvoru tega, kar nastane, vsepovsod prisoten v *Eneadah*, razlika v tem odlomku ni ključnega pomena.

ključnih trenutkov emanacije, saj se z obratom nazaj (*epistrophé*) vzpostavi odnos nižje hipostaze do višje in določi meje med obema. Šele odnos je tisti, ki drugo hipostazo definira po izstopu iz počela. Plotin tako preseže enostranski odnos vzroka in posledice, ki je tudi sicer časovno pogojen (vzrok je nujno predhoden posledici), kar pa seveda ne velja za transcendentni vzrok. Pri nastajanju ali izhajanju iz Enega bolj kot o posledicah govorimo o spremljevalnem pojavu tega preobilja, ki se izrazi v nastanku druge hipostaze in njenem odnosu do počela.

Zrenje Uma je prikazano kot težnja po zaobjetju in pomnoževanju tega, iz česar izhaja. O tem govori naslednji odlomek:

9) »Ta Um je torej mnogoteran, ko želi umevati tisto, kar je tam onkraj; sicer je tisto samo po sebi Eno, toda ko ga želi Um zaobjeti v njegovi preprostosti, stopi (Um) ven in ves čas dojema nekaj drugega, nekaj, kar je v njem mnogotero. Proti Enemu se torej ni pognal kot Um, temveč kot zrenje, ki še ne vidi; ko pa je izstopil iz Enega, je imel tisto, kar je sam pomnožil. Tako si je torej Um želel nekaj, o čemer je imel v sebi neko nedoločeno predstavo; ko pa je prišel ven, je imel nekaj drugega, in sicer nekaj, kar je sam v sebi napravil za mnogotero. Zagotovo sicer nosi v sebi vtis tega, kar je uzrl, drugače ne bi dopustil, da to nastane v njem. Toda ta vtis je iz enega postal mnogoteran; tako je Um spoznal ter uvidel Eno in takrat je postal zrenje, ki vidi. Ko ima to, je že Um in ima to kot Um. Pred tem ni bilo drugega kot hrepenenje in zrenje v prazno« (V 3.11.1–13).

Kot že rečeno, vodi nastanek Uma v oddaljenost in drugačnost od Enega in v tem smislu pomeni spust v množstvo. Njegova negibnost ni nikoli postavljena pod vprašaj, saj si Um sam začrta svoje meje in ostaja v njih: njegovo zrenje v počelo rodi v njem predstave o tem počelu v obliki idej, kar pomeni fragmentacijo celo na ravni Uma, ki je sposoben Eno zaobjeti šele, ko ga razdrobi na množstvo. Toda Um – Kronos ostaja nasičen z idejami, ki se v njem poisto-

vetijo z njim. Um torej postane Um šele takrat, ko se obrne proti počelu (V 2.1.9), ker ga dejanje umevanja opredeljuje kot takega. In če so ideje, ki so v njem fragmentiran odsev Enega, on sam (V 3.5.26s.), potem so Um in ideje v njem istovetne z dejanjem umevanja: »Kajti Um in umevanje sta eno« (V 3.6.7).⁶⁰

Um *si želi* umevati Eno in *se požene* proti njemu. Ti izrazi imajo povsem neprimerno konotacijo pomanjkanja, ki spremlja vsako željo; neprimerno zato, ker Umu v resnici nikoli ne manjka lepega: njegovo obračanje k počelu je prikazano kot nekakšno iskanje, ki v istem trenutku, ko začne segati proti svojemu cilju, ta cilj tudi že doseže. Zato se želja konkretizira šele ob rojstvu naslednje hipostaze, Duše iz Uma. Eden izmed Plotinovih zadnjih traktatov ima naslov *O ljubezni* (III 5) in v njem se posveča interpretaciji mitološkega lika Erosa kot »očesa« duše s pomenljivim poudarkom na domnevni etimološki povezavi med besedama *hórasis* (zrenje) in *éros* (ljubezen). Traktat je posvečen interpretaciji Platonovega mita o Erosu iz *Simpozija* ter usklajevanju te interpretacije s tradicionalnimi grškimi miti o Erosu in Afroditi. Slednja predstavlja dušo, in sicer tako Dušo – hipostazo, kot vesoljno in tudi individualno dušo, ki oživlja telo, zato je Plotinova alegoreza nadvse kompleksna. Tako kot Heziodov mit o bogovski triadi, sta tudi lika Erosa in Afrodite pomembna za Plotinov nauk o odnosu med tremi hipostazami, še zlasti za odnos tretje hipostaze – Duše – do tega, kar je nad njo. Rojstvo Duše se v marsičem razlikuje od nastanka Uma: Duša ne ostane, tako kot Um, samozadostna v svoji polnosti, temveč se »ozira« prav tako navzgor kot navzdol ali, drugače povedano, prav tako navzven kot navznoter. Mitološke različice, ki spremljajo

60 Prim. V 3.5.36–47. Princip istovetnosti uma s predmetom umovanja je zastavil Aristotel (*Metaph.* 1074b 21–1075a4; prim. *De an.* 430a 2) in po njem je srednji platonizem (Albin, tudi Numenij) sprejel koncept samoumevajočega se Uma kot vrhovnega božanstva (Dillon, *The Middle Platonists*, str. 273 in 280ss.).

Plotinov nauk o duši, temeljijo na razliki med Dušo kot tretjo hipostazo (navadno *hóle psyché*)⁶¹ in dušo kot kozmičnim počelom oziroma oživljajočim delom nečesa, naj bo to veselje (*toû pantôs psyché*) ali telo živega bitja. Čeprav Plotinova terminologija v tem primeru ni preveč dosledna, se ta dvojna usmerjenost jasno kaže skozi oba mitološka lika, ki v Plotinovi alegorezi predstavljata Dušo. Ker je duša po svoji naravi božanska, sta taka tudi oba lika: prvi je bog Zevs, ki se edini od Kronosovih otrok »pokaže navzven« (gl. zgoraj odlomek 5), druga pa boginja Afrodita, ki se je po mitološki tradiciji rodila iz morske pene, v kateri je morje premetavalo odsekani Uranov ud.⁶²

Prav Afrodita ima kot boginja ljubezni in lepote v spisu *O ljubezni* posebno simboliko. K temu pripomore Plotinov trud, da bi Diotimino pripoved iz Platonovega *Simpozija* uskladil z drugimi znanimi miti, v katerih se Eros pojavlja kot sin Afrodite,⁶³ ona sama pa bodisi kot hči Zevsa in Dione⁶⁴ ali kot rojena iz morja (npr. pri Heziodu). V Diotiminem mitu je njena vloga pri rojstvu Erosa sicer majhna, a ne nepomembna: Eros naj bi se rodil na dan praznovanja njenega rojstva, zato je ljubitelj lepega (*Smp.* 203c). Vendar za razliko od Afrodite sam te lepote ne premore. Platonov Sokrat se trudi popraviti zmotno ljudsko predstavo o Erosu kot čudovito lepem mladeniču, ki prebujata ljubezen v drugih. Namesto tega se osredotoči na hrepenenje, ki je osnova ljubezenskega občutenja, in pokaže, da hrepenimo zgolj po tistem, česar nam manjka. Erosovo hrepenenje po lepoti torej razkriva njegovo ključno lastnost, ki

61 Pridevnik *hólos* ne izraža le celote v smislu nedeljivosti (tudi individualna duša kljub združitvi s telesom ostaja nedeljiva), temveč zaznamuje predvsem celoto kot neko osrednjo točko, iz katere izhajajo in ki so je deležne vse oživljajoče duše, ne da bi bila celota z njihovo odcepitvijo kakorkoli prikrajšana (o tem IV 9.5).

62 *Th.* 188–91.

63 Tudi pri Platonu (*Phdr.* 242d).

64 Npr. Homer, *Il.* 5.370 (prim. Platon, *Smp.* 180d).

je hrepenenje in posledično *pomanjkanje* tega, po čemer hlepi; Afrodita v Platonovem mitu ne doprinese ničesar k bistvu njegove narave, saj – spet v nasprotju z nekaterimi mitološkimi zgodbami – ni njegova mati. Njegov oče je Poros (‘Obilje’, tudi ‘Sredstvo’) in mati je Penija (‘Revščina’), ki se je na dan praznovanja Afroditinega rojstva nepovabljena prikradla k nektarja pijanemu Porosu in z njim, medtem ko je spal, spočela otroka. Ta je po očetu poddedoval naravo iznajdljivega pustolovca, vedeža in sofista, po materi pa večnega reveža, ki se bori s pomanjkanjem. Pravzaprav mu manjka vsega, ne samo lepega, toda ker je rojen skupaj z Afrodito, hlepi po lepoti. V tem smislu je Eros vendarle njen otrok in prav ta ideja prevzame Plotina, ki tokrat mita ne vpleta v svoje razpravljanje, temveč, nasprotno, argument podredi mitološkemu motivu: ali obstaja možnost, da je Eros otrok Afrodite in hkrati rojen skupaj z njo iz Porosa in Penije?⁶⁵

10) »Mi pravimo, da je Afrodita dvojna: tista, ki izhaja iz Neba (Urana) in jo imenujemo nebeška, in pa tista, ki je hči Zeusa in Dione ter jo kot zavetnico povezujejo s porokami na tem svetu. Toda prva je brez matere in presega zakonske zveze, saj na nebu ni porok. Afrodita, ki jo imenujemo ‘nebeška’ in izhaja iz Kronosa (in on je Um), pa ne more biti drugega kot Duša, ki je v najvišji meri božanska in izhaja neposredno iz nedotaknjenege⁶⁶ ter sama nedotaknjena ostaja zgoraj. Tako nikoli ne pride na ta svet in si niti ne želi niti ne more priti, saj ni v njeni naravi, da bi prišla sem dol; ona je namreč nekakšen ločen obstoj in bitnost, ki ni udeležena v snovi – na to namigujejo besede, da je brez matere« (III 5.2.19–25).

Afrodita je očitno večplasten lik, s čimer odgovarja kompleksnosti Plotinovega nauka o duši. V zgornjem odlomku predstavlja tretjo hipostazo (Dušo). Njen vzdevek je

65 III 5.2.13s.

66 Razlaga Kronosovega imena z izrazom *akératon* (nedotaknjenost) je Platonova (*Crat.* 396b).

„nebeška“ (*ouranía*), rojena je iz Kronosa in posledično iz Urana. V Heziodovem mitu Afrodita seveda ni ne Uranova ne Kronosova hči (kot Zevsova hči je kvečjemu Kronosova vnukinja), toda njena vez z Uranom je neizpodbitna. Poleg tega je za Plotina nadvse pomembno dejstvo, da je ta Afrodita brez matere, saj ni bila spočeta v ljubezni iz bogovskega para (kot pravi Plotin, na nebu ni porok), temveč je nastala iz morske pene. Po nekaterih virih je tudi orfiška teogonija poznala dvojno genealogijo Afrodite, ki pa naj bi se dvignila iz morske pene ne le kot Uranova, temveč tudi kot Zevsova hči:⁶⁷ v prvem primeru iz odrezanega Uranovega, v drugem (ob pomoči Dione) iz Zevsovega uda.⁶⁸ Kot Erosova mati ima poudarjeno vlogo predhodnice oziroma začetnice ljubezenskih zvez ter porok, kar tudi potrjuje, da sama ni bila produkt ničesar podobnega. Povsem drug vidik Duše prikaže lik Zeusa, ki je sin Kronosa in Reje. Nobenega dvoma ni, da Zeus prav tako predstavlja hipostazo Duše, ki se izlije iz Uma (gl. zgoraj odlomka 5 in 6), toda njegova oblast na tem svetu nosi predvsem simboliko vesoljne duše, ki oživlja vesoljno telo in vse, kar mu pripada. O tem več v naslednjem poglavju.

Nasprotno pa je Duša – Afrodita *hypóstasis* in *ousía*, torej resnično obstoječa bitnost, ki se po zakonu emanacije izvije iz preobilja Uma. Plotin poudari njeno čisto in nedotaknjeno naravo, zaradi katere noče imeti (tako kot pred njo Eno in Um) nobenega opravka s tem, kar pride za njo. Tako kot Um, se tudi ona takoj obrne k svojemu izvoru, vendar je pomembna razlika v tem, da je odnos Duše do počela

67 Prokos, *In Cra.* 183.13–39.

68 Dve Afroditi omenja tudi Platon (*Smp.* 180d), ki prvo imenuje *Ouranía* in drugo *Pándemos*. Izvor teh imen je verjetno v grških kultih Afrodite Uranije in Afodite Pandemos, ki so ju častili v Atenah (Hadot, *Traité* 50, str. 43–44). Razlika med »višjo« in »nižjo« Afrodito je verjetno v ozadju Plotinove interpretacije, po kateri je Afrodita pravzaprav vsaka duša (gl. VI 9.9.30–34), tudi vesoljna (prim. npr. III 5.5.12) ali individualna.

ljubezenski odnos. Afrodita ljubi očeta (*erastheísa*) in v tem dejanju ljubezni rodi boga Erosa:

11) »Ko je torej sledila Kronosu ali, če hočeš, njegovemu očetu Uranu, je vanj usmerila svoje dejanje in se zblížala z njim; ko ga je vzljubila, je rodila Erosa, s katerim zdaj upira pogled v očeta. Rezultat njenega dejanja je obstoj in bitnost. Tako oba zreta tja, mati in lepi Eros, ki se je rodil v obstoj, večno naravnan na ono drugo lepoto« (III 5.2.33–38).

Eros se tu pojavlja kot predkozmična bitnost skupaj s tretjo hipostazo.⁶⁹ Tako kot Afrodita tudi Eros pripada čisti ontološki resničnosti (*hypóstasis* in *ousía*).⁷⁰ Hkrati vidimo, da Plotin za odnose med posameznimi hipostazami na različnih stopnjah emanacije uporabi metaforo zrenja (*blépein*) v počelo. Um je ob svojem zrenju izpolnjen in samozadosten, medtem ko Duša v svoji kontemplaciji, ki jo zaznamuje ljubezensko hrepenenje, razvije organ vida, *oko*, ki je Eros in to je nova resničnost, ki postane posrednik med ljubečim in ljubljenim:

12) »Tako oba zreta tja, mati in lepi Eros, ki se je rodil v obstoj, večno naravnan na ono drugo lepoto. Njegovo bivanje je v tem, da je nekje vmes med tistim, ki hrepeni, in tem, po čemer hrepeni; Eros je oko hrepenečega in daje tistemu, ki

69 Po zaslugi Platonovega pojmovanja Erosa, ta predstavlja vmesni člen v procesu, ki vodi v nastanek sveta. Prim. Heziod, *Th.* 120, kjer se Eros omenja na samem začetku stvarjenja (podobno tudi orfiška kozmogonija).

70 Izraz *ousía* je preveden kot ‚bitnost‘ (*Wesenheit*, Harder; *Real-Being*, MacKenna-Page; prim. Armstrongovo zvezo *Real Substance* kot skupni prevod izrazov *hypóstasis* in *ousía*), in ne kot ‚substancá‘ (Hadot), ali ‚bistvo‘ (*essence*, Bréhier). V nekem smislu je sicer božanska duša tudi esenca, kot je razvidno iz odlomkov, ki govorijo o individualni človeški duši. Vendar v tem kontekstu Plotin sam navezuje izraz na resnično obstoječe: kar nastane iz *ousie*, je brez dvoma tudi samo resnično bivajoča (*oúsa*) *ousía*, čeprav nižje vrste: »Kljub temu pa ne smemo dvomiti, da je Eros obstoj in bitnost: resda nižje vrste od tiste, ki jo je ustvarila, vendar prav tako bivajoča kot ona.« (III 5.3.1)

hrepeni, prek sebe videti predmet njegovega hrepenenja« (III 5.2.38–41).

Pri Platonu najdemo na več mestih povezavo ljubezenskega hrepenenja z vidom: oko predstavlja »kanal,« po katerem pride Eros v človeško dušo (*Cra.* 420b).⁷¹ Pri Plotinu je Eros oko, ki ga Duša ustvari, ko se trudi uzreti to, iz česar je nastala. S tem se sicer preprosta prispodoba poglobi, saj oko ni le organ, temveč tudi produkt gledanja. Plotin poudari, da Eros dolguje svoj obstoj dejanju zrenja, po katerem naj bi dobil tudi ime (*éros ek horáseos*); in ker je to zrenje Duše »navzgor,« se tja obrača tudi Eros. Da bitnost Erosa nastane šele na ravni Duše, je posledica dejstva, da Um ne potrebuje očesa, da bi videl to, česar je prepoln; nasprotno pa je Duša že toliko odmaknjena od počela, da njeno zrenje potrebuje organ, po katerem se prenaša: organ vida je potreben samo, kadar je predmet gledanja izven tistega, ki gleda, kar je pri Plotinu primer Duše, ne pa Uma.⁷² Njeno zrenje je nekakšna težnja po stalnosti, negibnosti:

13) »Kar je namreč rojeno neposredno iz Uma, je tudi samo čisto, saj je samo po sebi močno že zaradi njegove bližine, Duša pa je močna tudi zaradi hrepenenja, ki je v njej, in zato ker se je ustalila ob tem, iz česar je rojena in kar ima moč, da jo obdrži tam zgoraj« (III 5.2.27–30).

Plotinova priljubljena prispodoba prikazuje Eno kot središče kroga, v katerem je vsaka hipostaza bolj oddaljena od predhodne.⁷³ Tako si zlahka predstavljamo, da Dušo na neki način »odnaša« od centra, zaradi česar se želi zasidrati v Umu, da ne bi padla iz njega (*ekpíptein*). Negibnost Uma je zagotovljena z njegovo usmerjenostjo v Eno, ki ga zre v

71 Takšno pojmovanje se je zakoreninilo predvsem v poeziji, kjer je ljubezen pogosto vezana na občudovanje lepote (prim. Platon, *Phdr.* 251b: skozi oči tistega, ki upira pogled v Boga, se zliva vanj umno zaznavna lepota).

72 Prim. Platon, *Ti.* 33c.

73 Npr. IV 4.16.23ss. ali V 1.11.

samem sebi kot množstvo idej. Zrenje Uma je Um oziroma ga prikliče v bivanje, medtem ko je zrenje Duše nekakšno hrepenenje po stabilnosti, usmerjeno v nekaj višjega. Eros je torej več kot samo oko, ki ga Duša potrebuje, da uvidi Eno; je tudi konkretna vez, prek katere se Duša obdrži v nemoteni kontemplaciji Enega. Toda negibnost pri Duši ni tako kot pri Umu nekaj samoumevnega, saj bomo videli, da je sposobna zrenja ne le navzgor, temveč tudi drugam, in da emanacija na nižji stopnji poraja kozmos in življenje, ter končno, da vsaka naslednja stopnja pomeni večjo oddaljenost od Enega in v tem smislu slabljenje bivajoče resničnosti.

Ljubezensko hrepenenje po Enem je Duši prirojeno in se začne skupaj z njo in hkrati iz nje: zato je Eros Afroditin sin in hkrati rojen na dan njenega rojstva iz Porosa in Penije. Lik Penije vnese v Plotinov emanacijski nauk element pomanjkanja, saj ljubezen Duše do Enega implicira primanjkljaj tega, kar ljubi; po drugi strani pa Eros kot sin Porosa predstavlja tudi pot, po kateri se Duša vrača k izvoru in brez katere bi bilo njeno zrenje prazno.⁷⁴ V drugem delu traktata se Plotin podrobneje posveti razlagi Diotiminega mita iz *Simpozija*. Stanje Duše ob njenem nastanku primerja z lepoto vrta, v katerem zaspi Poros, pijan od nektarja. Duša, ki teži k Lepemu, je tudi sama lepa (Plotin Afroditino ime izpeljuje iz pridevnika *habrós*⁷⁵) Poros, čigar ime pomeni ‚pot‘ ali ‚prehod‘, pa tudi ‚sredstva‘ in prek tega ‚obilje‘, ‚bogastvo‘, je dokaz že omenjenega načela, da je izhajanje iz Dobrega nujna posledica njegove radodarnosti in preobilja. Lepote, ki krasijo Zevsov vrt, so lepote sveta Uma – Plotin jih imenuje *lógoi* (III 5.9.14). Toda tudi Poros predstavlja *lógos*:

74 Ljubezen kot združevalni princip najdemo že pri Empedoklu: *philótes*, ljubezen, je pot k Enemu, medtem ko *neikos*, prepir, vodi v množstvo; prim. IV 8.1.20, kjer Plotin citira Empedokla rekoč, da so duše izgnane stran od Boga, ker so se pustile zapeljati »blaznosti Prepira« (DK 31 B 115).

75 III 5.8.17.

14) »Poros je *lógos* tega, kar je v umno zaznavnem svetu in v Umu; in ker se bolj (kakor Um) razliva in tako rekoč odstira [*haplotheís*], lahko rečemo, da se poraja ob Duši in v njej« (III 5.9.1–3).

Lahko bi rekli, da gre za razumsko odstiranje tega, kar je v Umu,⁷⁶ in kar s tem postane dostopno tudi Duši. V tem smislu je *lógos* resnično pot (*póros*), vez ali izraz (beseda) višje hipostaze, in sicer ne le na ravni Uma in Duše, temveč tudi v odnosu Uma do Enega:

15) »Tako je Duša izraz/*lógos* in dejanje [*enérgeia*] Uma, kot je Um (sc. izraz/*lógos* in dejanje) Enega« (V 1.6.44s.).

Ko je govor o nektarju in o pijanosti, torej o izlivanju in obilju, vse kaže, da je *lógos* stalni spremljevalec emanacij-skega procesa: ni samo bogastvo višje hipostaze, ki se izlije (*hoi lógoi... rhyéntes*) kot nektar v nižjo, temveč je tudi sredstvo (Poros), po katerem se ji posreduje. Toda kakšna je narava tega posrednika: ali gre za samostojno bivajočo resničnost, ali pa je *lógos* samo nekakšna vloga, ki jo odigra nižja resničnost (bodisi hipostaza, narava ali snov) v odnosu do višjega? Morda je odgovor v ugotovitvi, da razlikuje Plotin najmanj dve različni ravni *lógosa*; na nižji ravni je *lógos* vezan na čutno zaznavno izraznost in je sam po sebi nesposoben kontemplacije, ki bi porajala novo raven *lógosa*; drugi je, nasprotno, kontemplativni *lógos*, ki ni dejavnost, ampak zrenje.⁷⁷ V Platonovem mitu Poros očitno predstavlja *lógos*, ki je obstoječa resničnost, čeprav nižje vrste kakor sam Um in ne več del tega Uma:

16) »*Lógos*, ki je proizvod Uma in obstoj, ki je prišel za njim, ni več njegov, ampak je v nečem drugem; kot pravi zgodba, leži v Zevsovem vrtu in se tam nahaja v trenutku, ko je Afrodita poklicana v obstoj med bivajočimi resničnostmi« (III 5.9.19–23).

76 Hadot, *Traité* 50, str. 137, op. 277.

77 O tem v III 8.2.25–3.10 in Wallis, *Neoplatonism*, str. 68.

V tem je tudi pomen Porosovega spanja – mirovanja, torej kontemplacije. Teorija o več ravneh *lógos*a se ujema tudi s predstavo o Erosu, ki ni vedno bog, temveč je v Platonovem *Simpoziju* *dajmon*, vez med božanskim in človeškim. Eros, ki je otrok Afrodite, je čista, nemešana hipostaza in v nekem smislu vez z višjo, medtem ko je Eros kot sin Porosa in Penije »mešano« bitje: njegovo hrepenenje po višjem je pogojeno s pomanjkanjem, kar ni lastnost božanskega Erosa.

To, kar postavlja *lógos* na nižjo raven glede na Um, je sam način kontemplacije Porosa, ki je v mitu prikazan ne le speč, temveč tudi pijan. V nekem smislu lahko pijanost razumemo kot nasičenost, ki povezuje Porosa s Kronosom. Vendar Plotin poudari razliko med Kronosovo polnostjo, ki pomeni nasičenost Uma s samim seboj, in pijanostjo Porosa, ki se oplaja s tem, kar pride do njega od drugod (gl. III 5.9.17–19) in mu pravzaprav ni lastno. Tu se ponovno srečamo s pojmom *theoría* v najvišjem pomenu besede. Plotin se nekoliko odmakne od filozofske tradicije,⁷⁸ po kateri je bila na ravni kozmosa kontemplacija kvečjemu zmožnost človeka (in še to izključno njegovega umskega delovanja), in dopušča možnost kontemplacije pri vseh oblikah bivanja in celo življenja (živali in rastline).⁷⁹ *Theoría* je celo na najnižji stopnji vezana na porajanje, le da je pri nižjih oblikah bivanja omejena na porajanje posnetkov, ki so daleč od oblikovnega modela.⁸⁰ Višja oblika zrenja je tista, ki zročega najbolj približa predmetu njegovega zrenja; na najvišji ravni, ki je raven resnično bivajočega, pa se celo poistoveti z njim.⁸¹ Tu se Plotin spet približa Aristotelu, ko pravi, da je taka kontemplacija možna samo znotraj uma samega, kjer sta umevajoče in predmet umovanja eno, »ne po zbliževanju

78 Aristotel, *EN* 1178b: *theoría* je blaženo stanje bogov in edino, kar lahko prinese srečo človeku.

79 III 8.1 in 2.

80 III 8.4.

81 III 8.6.15–17.

[*ouk oikeiόσει*], kakor v primeru najboljše duše, temveč po bitnosti in v tem, da sta umevanje in bivanje eno in isto [*tò tautòn tò eínai kai tò noeîn eínai*].« (III 8.8.7s.)⁸² Takega negibnega zrenja Afrodita – Duša ni sposobna, saj ji zrenje pomeni pogled v nekaj, kar je drugačno in kar je izven nje. In čeprav Plotin v traktatu *O zrenju* opisuje stanje poenotenja duše z njenim predmetom spoznavanja (*lógoi*), je to stanje zgolj hipotetično, bolj prikazano kot cilj njene akcije, ki se zaključí v kontemplaciji:

17) »In vendar je bila tudi sama *lógos* in kot nekakšen um, toda tak, ki vidi nekaj drugega. Ni namreč izpolnjena, temveč je pomanjkljiva v primerjavi s tem, kar je pred njo« (III 8.6.25s.) .

Njena pomanjkljivost je v tem, da mora to, kar nosi v sebi, potegniti ven in si ogledati, da to doume. To stori z besedami, ki niso nič drugega kot pozunanjeni *lógoi*. Stanje polnosti je torej na ravni duše vprašljivo, zato govori Plotin o pijanosti, in ne (samo)zadostnosti pri Porosu, ki se v takem stanju tudi ni sposoben upreti vplivom od zunaj.

Vdor Penije v Zevsov vrt zahteva posebno razlago, saj je stanje pomanjkanja težko združljivo s podobo Duše, ki v kontemplaciji svojega počela ostaja zasidrana v njem. Penija je Erosova mati, torej nekaj, kar je obstajalo še pred njim. In Penija resnično *obstaja*: ne samo kot odsev noetičnega sveta, temveč kot nekaj, kar je deležno umno zaznavne narave in kar je prisotno v tej naravi v trenutku, ko Duša nastane iz Uma (Afroditino rojstvo):

18) »Zato tudi Platon v zgodbi o Erosovem rojstvu pravi, da je bil ,Poros pijan od nektarja – vina namreč še ni bilo.«⁸³ S tem hoče reči, da je Eros nastal še pred čutno zaznavnim svetom in da je Penija deležna umske narave; vendar ne zgolj

82 Tu je Plotin Aristotelovo tezo navezal na znamenite Parmenidove besede (DK 28 B 3), ki tako dopolnjene po Beierwaltesovem mnenju (*Plotino*, str. 30) predstavljajo centralno misel Plotinove filozofije.

83 *Smp.* 203b 5.

podobe umskega in njegovega odseva, temveč je nastala prav tam in je, ko se je združila s Porosom, tako rekoč iz oblike in neopredeljivosti [*aoristías*] (tiste neopredeljivosti, ki jo ima duša, preden doseže Dobro in ko zgolj na podlagi neopredeljive in neskončne predstave sluti, da je nekaj takega) rodila obstoj Erosa. Ko se je torej *lógos*⁸⁴ pojavil v nečem, kar ni *lógos*, ampak neopredeljivo hrepenenje in nerazločna narava, je ustvaril nekaj, kar ni ne popolno ne zadostno, ampak pomanjkljivo, saj je nastalo iz neopredeljivega hrepenenja in sicer zadostnega *lógosa*. Ta *lógos*⁸⁵ ni čist, saj ima v sebi neopredeljivo, nerazumno in brezmejno hrepenenje. Nikoli ne bo izpolnjen, dokler ima v sebi naravo neopredeljivosti« (III 5.7.1–15).

Duša se torej ob svojem nastanku znajde v nekakšnem neopredeljivem stanju, ki močno spominja na trenutek nastanka Uma iz Enega:

19) »Samo umevanje pa [*nóesis*], ki zre v umno zaznavno in se obrača k njemu ter je tako rekoč izpopolnjeno od njega, je neopredeljivo [*aóristos*] kakor zrenje, ki ga opredeli šele to, kar je umno zaznavno (predmet umevanja, Eno)«⁸⁶ (V 4.2.4–7).

Osnovni pogoj za nastanek nove hipostaze, t.j. obrat k izvoru, je nujen tako za obstoj Duše kot Uma. Videli smo lahko, da je nastanku Uma predhodno nekakšno neopredeljivo zrenje (»zrenje, ki še ne vidi«; gl. odlomek 9), ki prejme obliko in posledično obstoj šele od predmeta svojega uzrtja. Isto velja za Dušo, le da prihod oblike (Porosa) v njeno zmedeno stanje (Penijo) ne ustvari polnosti, ki si jo želi, temveč konkretno hrepenenje po svojem počelu oziroma »oko,« s pomočjo katerega Duša osredotoči »pogled« na svoj cilj.

84 Mišljen je Poros.

85 Mišljen je novonastali *lógos*, torej Eros.

86 Bréhier, *Plotin V*, str. 81, op. 1, opozarja, da *noetós* tu pomeni Eno (»umljivo« v smislu predmeta umskega zrenja, »*intellectual object*« (MacKenna-Page); enako Reale v: *Plotino, Enneadi*, str. 1266, op. 14.)

»Penija pa je snov [*hýle*],« zaključi Plotin.⁸⁷ Njegova alegoreza torej predpostavlja navzočnost snovnega elementa znotraj emanacijskega procesa in nas uvede v njegov nauk o noetični snovi, ki ga najdemo v več traktatih *Enead*, predvsem v spisu z naslovom *O snovi* (II 4). Ta neopredeljena kontemplacija (ali neosredotočeno zrenje, »pogled v prazno«), ki spremlja emanacijski tok, je edina stalnica umske snovi. Ta je sicer brez lastnosti (*ápoios*), kot je razvidno tudi iz odlomka 18, v katerem se ponavljata izraza »neopredeljivo« in »neskončno/brezmejno« (*aóriston*, *ápeiron*). Ne- navadna prisotnost nedoločljivosti ob nastajanju iz Enega ima trdno zaslombo v Platonovem nauku o počelih Enega in neopredeljene dvojnosti (*diade*), a kljub temu pušča v prikazu kontemplacije Duše negativen podton, saj se ta kontemplacija zaradi pomanjkanja, vrojenega v Erosovi naravi, zdi nekako nepopolna. Odlomek 18 je še en primer kompleksne alegoreze, ki skuša, ne oziraje se na vsebinsko konsistentnost mita, strniti resnico v čim bolj jedrnato formulacijo: začetne besede se očitno nanašajo na brezčasno raven hipostaze Duše (»ko še ni bilo vina«), ki mu pripada tudi noetična snov, Penija; vendar pa Eros, rojen iz Porosa in Penije, evidentno *ni* Eros – bog, Afroditin sin, temveč Eros – dajmon, čigar osnovna značilnost je pomanjkanje lepega in hrepenenje po njem. In tako kot Afrodita ni ena sama, je tudi Erosov več; pravzaprav ima vsaka Afrodita svojega, tako kot vsaka individualna duša premore »oko,« skozi katerega lahko stopi v svet uma.⁸⁸ Alegorične interpretacije Penijinega lika torej ne gre razumeti kot nekakšno napako v blaženemu zrenju Duše in njenega božanskega Erosa, temveč kot tisto neopredeljivost, ki je nujno prisotna na samem začetku izhajanja iz Enega in ki šele na ravni individualne duše dejansko vnese pomanjkanje v produkt svoje združitve s samozadostnim *lógosom* (Porosom).

87 III 5.9.49.

88 O tem III 5.7.16–25.

III.

Creatio.

Zevs, demiurg in vesoljna duša

Če je Afrodita podoba Duše, ki se prek Erosa vrača k svojemu izvoru, nas lik Zevsa, gospodarja bogov in ljudi, postavi na raven kozmičnega dogajanja in nastanka življenja. Stoiki so izvajali njegovo ime iz besede *zoé* (,življenje⁸⁹) in že pri Ajshilu se Zevs pojavi z vzdevkom *physízoos* (,tisti, ki poraja življenje⁹⁰). Življenjska sila je najpomembnejši produkt emanacije, kot je razvidno tudi iz odlomka 1, kjer govori Plotin o delovanju (*enéргеia*) življenja, ki bi mu tukaj ustrezal tudi moderni izraz življenjska *energija*. Pri Platonu se Zevs pogosto pojavlja kot demiurg in upravitelj kozmosa (*Phdr.* 246e); v *Filebu* (30d) pa tudi kot počelo, ki združuje v sebi kraljevski um in kraljevsko dušo.

Zevs je edini izmed Kronosovih otrok, ki se izogne ujetništva v očetovem telesu, nato pa osvobodi še svoje brate in sestre. Ta mitološki motiv lahko povežemo z lepotami Zevsovega vrta, v katerem pride do srečanja med Porosom (*logosom*) in Penijo (*snovjo/pomanjkanjem*): takrat lepota umskega sveta, ki jo predstavljajo *logosi*, prvič pride v stik z nečim od zunaj, zato lahko Zevsov preboj navzven in osvoboditev preostalih Kronosovih potomcev razumemo kot projekcijo idej v kozmos.⁹¹ V tem trenutku ne govorimo več o Duši – hipostazi; ta sicer še vedno ostaja v kontemplativnem stanju, le da je njeno motrenje (*theoría*) hkrati proces

89 Hrizip, *SVF* 2, fr. 528.33

90 *Supp.* 584.

91 Prim. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, str. 158. Pri tem ima pomembno vlogo Reja, ki jo je Plotin poistovetil z materijo (V 1.7.32).

stvarjenja in porajanja življenja. To motrenje namreč ni več negibno; porajanje je povezano z delovanjem (*enérgeia*) in vesoljna duša je gibljiva resničnost:⁹²

20) »Ko pa (duša) ustvarja [*poieí*], ne ostane pri miru, ampak se giblje in rodi svoj odsev [*eídolon*]. Ko pogleduje [*blépousa*] proti temu, iz česar je nastala, je izpolnjena, ko pa se z gibanjem v drugo, nasprotno smer odpravi naprej [*proelthoúsa*], rodi odsev, ki je čutno zaznavanje [*aísthesis*] in rastlinska narava« (V 2.1.17–21).

Iz navedenega je razvidno, da je usmeritev duše dvojna: po eni strani se kot Afrodita iz 50. traktata z ljubeznijo obrača k očetu in obstane (t. j. ne pade), po drugi pa se obrne in celo odmakne stran od njega: to je *processio*, izhajanje, in pomeni obračanje, predvsem pa *gibanje* v smeri stran od Enega. V tej točki se Plotinov nauk dotakne gnostičnega, ki je ravno tako priznaval neki vertikalni red, v katerem vsaka naslednja stopnja nujno pomeni spust navzdol, torej degradacijo. In prav na podlagi te podobnosti se je v Plotinovih t. i. protignostičnih traktatih razvila polemika z nauki nekaterih vej gnosticizma (zlasti z Valentinovimi gnostiki) glede prisotnosti zla v kozmosu. Alegoreza mita o Uranu, Kronosu in Zevsu ima v tej polemiki zelo pomembno vlogo.⁹³

Dvojnost, ki jo lahko zaslutimo v naravi Duše – hipostaze, je sicer še izrazitejša v individualni človeški duši. Doktrina o dvojni duši ali celo dveh dušah je bila že pred Plotinom močno prisotna v srednjem in pitagorejskem platonizmu,⁹⁴ korenine pa ima v Platonovi »mešani« naravi

92 Prim. *Ti.* 36d; med vrsticami lahko beremo, da je vesoljna duša kot samogibalni princip tisto, kar poganja vesoljno telo. Povsem jasno pa je izražena podvrženost telesa duši, in sicer tako na ravni kozmosa (*Ti.* 34a) kot živega bitja (*Phd.* 79e–80a). Temu je kasneje platonizem dodal pitagorejske elemente: pri Ksenokratu je duša samogibljivo število.

93 O tem Hadot, »*Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics.*«

94 Npr. pri Numeniju (fr. 44 des Places).

vesoljne duše,⁹⁵ ki je predstavlja vez med večno bivajočim svetom uma in čutno zaznavnim svetom, ki je podvržen nastajanju in minevanju. Pri Plotinu ostaja vesoljna duša kljub procesu stvarjenja nemešana in zasidrana v Um. Zgoraj citirani odlomek se nadaljuje:

21) »Toda nikakor se ne loči in ne odreže od tega, kar je pred njo, zato se zdi, da celo Duša, ki je tam zgoraj, sega vse do rastlin (in na neki način res sega do njih, saj je to, kar je v rastlinah, njeno). Vendar pa k njim ne pride v celoti, temveč se pojavi v njih tako, da se spusti do njih; želeč si stvari, ki so slabše od nje, ustvari s tem, ko pride do njih [*próodos*], neko drugo resničnost [*hypóstasis*]« (V 2.1.22–28).

Odlomek je zelo pomemben za razumevanje argumentov, s katerimi se je Plotin postavil po robu platonističnim in gnostičnim naukom o padcu vesoljne duše, saj dokazuje, da duša kljub procesiji ostaja »tam zgoraj« in da je to, kar se spusti do nižjih oblik resničnosti, samo njen odsev. V odlomku lahko vidimo odmev Aristotelovega kot tudi stoiškega iluminacijskega nauka, po katerem je najboljši del posamezne duše um, ki je luč in vodilo vsakemu izmed nas.⁹⁶

Zevs ima pri Plotinu dvojni pomen: predstavlja demiurga, stvarnika in vladarja sveta, ter vesoljno dušo, ki je njegov oživljajoči princip.⁹⁷ Pri Platonu je meja med obema včasih zamegljena: v *Timaju* je demiurg stvarnik vesoljne duše (30b), vendar pa v *Filebu* (30d) modri Um, upravitelj

95 *Ti.* 34a–b.

96 Tako Seneka: »Potemtakem je z večjim delom sebe tam, od koder je prišel. Tako kot se sončni žarki sicer dotikajo zemlje, hkrati pa ostajajo tam, od koder izhajajo, podobno tudi duh, ki je velik, posvečen in predan temu, da bi čim bliže spoznali to, kar je božje, nekako prebiva skupaj z nami in hkrati ostaja zasidran v svojem izvoru.« (*Ep.* 41.4). Tu se ponovno srečamo s Platonovo sončno metaforo; njena priljubljenost pri platonikih je morda povezana tudi s tedaj močno razširjenim kultom sonca.

97 *IV* 4.10.1–3.

vesoljnega reda, ne more biti brez Duše: »Rekel boš torej, da v Zevsovi naravi obstaja kraljevska Duša in kraljevski Um zaradi moči vzroka, ...« O duši kot stvarniku vesolja se razpiše Plotin v 10. traktatu, kjer je v 2. poglavju poudarjena kreativna vloga vsake duše,⁹⁸ ki oživlja svoje bitje, tako kot vesoljna duša oživlja in ustvarja svoje vesoljno bitje, svet. Vendar pozneje mnoga mesta pri Plotinu ne podpirajo predstave o vesoljni duši kot o demiurgu; tako je na primer v II 3.18.15 demiurg um in duša pride šele za njim.⁹⁹ V resnici ni mogoče povsem zanikati neskladja, ki ga v zvezi s tem kažejo zgodnejši traktati, zato se moramo zateči prav k razlagi o dvojni naravnosti duše, pri čemer nam je dvojna Zevsova simbolika celo v pomoč. Po tej razlagi predstavlja Zevs tisto, kar je v duši umskega in s čimer vodi kozmos. Obenem pa je njena vloga tudi, da se »spusti,« ne da bi pri tem izgubila stik s svojim virom, ki ga, nasprotno, odslikava v ta svet. Vesoljna duša je torej lahko demiurg, tako da postane prevodnik, *lógos*, umno zaznavnih resnic. Takšna je tudi vloga Zevsa v heziodski triadi: ideje, ki so zaprte v Umu – Kronosu, prek Zevsa prodrejo v čutno zaznavni kozmos.¹⁰⁰ Zevs sam je odsev teh idej, zato mu tudi pritiče vloga uma,¹⁰¹ tako kot je tudi prevodnik tega odseva (enako je *lógos* obenem obilje, ki se izlije iz višje hipostaze, in kanal, po katerem se izlije). Lik Afrodite predstavlja v tem sodelovanju uma in duše ženski prevodni princip: kot je

98 V 1.2.1–9.

99 Na to opozarja Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, str. 138; prim. tudi II 1.5.5 in IV 3.7. Tendence združevanja vesoljne duše, demiurga in božje previdnosti v enotno silo, ki upravlja svet, je še posebej vidna pri nekaterih srednjeplatonističnih filozofih, kot je na primer Atik, ki je Aristotelu očital, da bog po njegovem ne igra aktivne vloge v svetovnem dogajanju (Dillon, *The Middle Platonists*, str. 252).

100 Gerson, *Plotinus*, str. 60, razume demiurgično vlogo duše (zlasti vesoljne) v prvi vrsti kot posredniško delovanje; zanjo značilno gibanje je imenuje »prehodno« (*transitive*), ker je usmerjeno v nekaj drugega (navzven) in prinaša spremembo (nastanek časa).

101 Npr. v V 8.4.41.

Eros obenem otrok Afrodite in rojen hkrati z njo ter njena vez z višjim svetom, tako je Afrodita obenem Zevsova hči in soproga:

22) »Če je torej Zevs veliki Um in Duša ter ga postavljamo med vzroke, ga je treba uvrstiti med višje resničnosti, ne nazadnje tudi zato, ker ga za vzrok naredi to, kar je kraljevskega in voditeljskega v njem: on torej ustreza Umu, Afrodito pa, ki je njegova in iz njega ter skupaj z njim, bomo razumeli kot Dušo, ki jo bomo imenovali Afrodita zaradi njene sijajne lepote in nedolžne miline [*tò habrón*]. Če namreč moška božanstva povežemo z Umom in razumemo ženska božanstva kot njihove duše – vsaka duša namreč sobiva s svojim umom –, pridemo ponovno do ugotovitve, da je Afrodita Zevsova Duša. To ugotovitev podpira tudi pričevanje svetih mož in teologov, ki enačijo Hero in Afrodito ter Afroditino zvezdo na nebu imenujejo ‚Herina‘ (III 5.8.11–24).¹⁰²

Plotin prikaže prvo počelo v kraljevskem sijaju vladarja in očeta vseh bogov. Vloga Zevsa v tej »družini« je sledeča:

23) »Tudi v tem ga je Zevs posnemal [*emimésato*], saj ni mogel več samo opazovati svojega očeta temveč se je oprijel dedove dejavnosti, ki vodi v obstoj bitnosti« (V 5.3.21–23).

To ne pomeni, da Zevs ni sposoben kontemplacije, ampak da je njegova *theoría* drugačna, saj ob motrenju višjih hipostaz posnema prvo počelo. Eno se ne ozira nikamor, saj je samo začetek vsega in je dejavno v svojem obilju. Njegovo delovanje (*enérgeia*) posname Zevs, ki v svojem zrenju ne more tako kot Kronos mirovati v svoji polnosti in samozadostnosti, ampak teži k ustvarjalnosti; ta nemir lahko razumemo kot osnovo za samogibalno sposobnost vesoljne duše. Gre za kreativno posnemanje (*mímesis*). Še vedno ima pred očmi Eno, saj v svojem očetu motri umno zaznavno

102 O istovetnosti Afrodite in Here prim. Pavzanija 3.13.9; prim. tudi Aristotel, *Mu.* 392a. Sicer je sočasna vloga žene in hčere značilen motiv egipčanske mitologije.

lepoto, ki je odsev Enega¹⁰³ in ki ostaja večna podoba večnega modela. Toda emanacija je pojav, ki ga lahko sproži samo enotno prvo počelo: množstvo je ne more ponoviti in Zevsova vizija je (tako kot Kronosova) fragmentirana. Posledica je drugačnost in s tem sprememba.

Ena od sprememb je preboj v čutno zaznavni svet, ki ga ustvari duša s svojim gibanjem (gl. zgoraj odlomek 20):¹⁰⁴ Zevs se manifestira navzven. Tu pa se pojavi težava, ki je Plotina prisilila, da se je spustil v nazorno prikazovanje demiurgove vloge pri nastanku kozmosa: nujna posledica emanacije je odmik od počela. Pojem odmika in degradacije, ki mu sledi, se ne pojavlja le v gnostičnih naukih, ki jih je kritiziral Plotin, ampak ga najdemo celo pri njihovih nasprotnikih, kot bomo na primer videli pri Origenu, ne nazadnje pa tudi pri Plotinu samem. Dokler ostaja ta odmik na ravni Uma in nemešane Duše, ni mogoče govoriti o zlu; ko pa pride do nastanka čutno zaznavnega sveta, se gnostična misel pridruži pitagorejski predstavi ujetosti duše v telo (naj bo to vesoljno ali telo živega bitja). Nastanek sveta je torej, tako kot telesno rojstvo, posledica nekega padca duše (vesoljne, če govorimo o kozmosu). O tem govori gnostični »mit« o Sofiji, ki ga omenja Plotin v spisu *Proti gnostikom* (II 9): v mislih ima morda *Zostriana* ali kateri drugi gnostični nauk, po katerem se je Sofija, s tem ko se je nagnila navzdol (*neûsai káto*),¹⁰⁵ odvrnila od polnosti Uma (*Plerome*).¹⁰⁶ Produkt tega nagiba, kamor jo je gnala želja po stvarjenju (tako kot Zevsa!), je bil Jaltabaot, stvor »v obliki kače z levjim obrazom«¹⁰⁷ in demiurg čutno zaznavnega kozmosa. Prvi nedovoljeni poskus stvarjenja je na neki

103 V 8.10.23s.

104 Prim. *Ti.* 36e, kjer je nastanek čutno zaznavnega sveta (natančneje »vidno nebo«) posledica samogibalne sposobnosti vesoljne duše.

105 II 9.10.19.

106 Ta motiv najdemo na primer v *Janezovem apokrifu* (NHC II.1/III.1/IV.1).

107 NHC II.1.9–10 (prev. M. Uršič, *Gnostični eseji*, str. 58).

način padec stvaritelja, kajti rečeno je, da je Sofija ustvarjala v nevednosti, ki jo je privedla v ujetništvo trpljenja. Vendar stvarjenje ni v celoti posledica padca. V okviru nauka, ki ga omenja Irenej, se je namreč Sofija zavedla svoje napake in se začela ponovno obračati k počelu. Medtem ko ima čutno zaznavni svet začetek v njenem trpljenju (strah in bolečina), rodi njeno obračanje (*epistrophé*) k Očetu vesoljno dušo in dušo demiurga.¹⁰⁸ Ta predstava je sicer blizu Plotinovemu izhajanju in povračanju, vendar še vedno govori o padcu, Plotinu pa prepričanje, ki je izhajalo iz Platonove tradicije,¹⁰⁹ ni pustilo, da bi gledal na svet kot na stvaritev nepopolnega, padlega demiurga. Izhajanje, *processio*, je zanj samoumeven pojav, po katerem ima večni arhetip svojo večno podobo, ki je nastala povsem naravno (*phýsei*). Zrenje vesoljne duše ni pogojeno z razumom (*diánoia*),¹¹⁰ kajti če bi svet nastal po nekem premišljenem načrtu, bi morali obstajati razlogi, zakaj je nastal in zakaj ni nastal že prej in – če je res tako slab – zakaj še ni uničen.¹¹¹ Gnostični um, ki naj bi zasnoval kozmos, ni Plotinov Um – hipostaza, temveč stanje zavesti, ki je posledica padca, zato Plotin odklanja predstavo o načrtnem stvarjenju kozmosa in zaključí, da ni nastal po nikogaršnji volji.¹¹²

Zanimivo je, da sta tako duša kot kozmos pri Plotinovich gnostikih produkt obračanja Sofije nazaj k izvoru šele *po* njenem padcu. Idejo kreativnega povračanja je namreč na ontološki ravni sprejel tudi Plotin, saj je Um nastal z obračanjem proti Enemu in prav tako je Duša – Afrodita rodila Erosa, ko se je obračala proti Umu in Enemu. Vendar ni nikoli govora o tem, da bi se katerakoli od hipostaz

108 *Adv. haer.* 1.1.7,34ss.

109 Platonov demiurg v *Timaju* je dober in velikodušen; svet je božje delo in kot tak ne more biti drugačen kot lep; o tem Rist, »*Monism: Plotinus and Some Predecessors*,« str. 112.

110 II 9.2.14.

111 II 9.4.

112 V 8.12.20.

obračala drugam kakor navzgor, nasprotno: še takrat, ko se duša dejansko obrne v nasprotno smer od počela in se (samo navidez!) spusti navzdol, ostaja z najvišjim delom sebe nekako »pritrjena« na počelo. Razen tega se Plotin izogiba izrazov, kot sta ‚spustiti se‘ (*katérchesthai*) ali ‚nagniti se‘ (*neúein*),¹¹³ in raje uporabi glagol *proérchesthai*, iz česar je razvidno, da izhajanje iz Enega, *processio*, ni padec, temveč nadaljevanje, nekakšen podaljšek, ki se nadaljuje v odsev. Zanj pa je značilno, da se ne more ločiti od arhetipa. V traktatu II 9 imenuje ta svet podobo (*ágalma*) umskega, posnetek (*mimoumenon*), ki nastane kot nujna posledica dvojne dejavnosti umske resničnosti. Ta je usmerjena v prvi vrsti vase in šele v drugi v nekaj drugega, kar je naravna posledica čudovite moči, ki se pretaka v njej.¹¹⁴ Na podoben način je utemeljen začetek emanacijskega procesa, ki ga povzroči radodarno obilje prvega počela. Ta svet mora obstajati, saj ne more biti drugače, kot da se lepota bivajočega poustvarja v lepih podobah.¹¹⁵ S tem je upravičeno mimetično delovanje Zevsa, ki ima tu vlogo demiurga, predvsem pa je poudarjeno, da je nastanek podobe naraven (*katà phýsin*), kar pomeni, da je stvarjenje spontan in povsem nenačrtovan proces. Svet je po naravi takšen, da ni umno zaznaven, ampak je le podoba umskega, in kot podoba je svet popoln, saj po svoji najboljši moči odseva umno zaznavno lepoto.

Eden od razlogov, da se je Plotin tako posvetil vlogi demiurga, je bil nedvomno ta, da bi zavrnil gnostične predstave o njem kot o nevednem in prevzetnem bitju. V jeziku gnostikov je nevednost nasprotje *gnôsis*, spoznanja, in potemtakem popoln padec. Pri Plotinu je nevednost v skladu s platonistično tradicijo povezana z grehom kot nezavednim dejanjem. Del tega stanja je tudi zgoraj omenjena *diánoia*, ki sicer lahko pomeni razum, a je kljub temu

113 II 9.4.6.

114 II 9.8.17–26.

115 Gl. zgoraj odlomek 5.

aísthesis (ki sicer pomeni ‚občutenje‘). Ta trditev zahteva pojasnilo: v 11. poglavju spisa *O umno zaznavni lepoti* (V 8) se pojem *aísthesis*, ki se sicer najpogosteje nanaša na čutno zaznavni svet, uporablja v kontekstu, ki povsem utemeljeno zahteva prevod ‚zavest‘.¹¹⁶ Gre namreč za občutenje samega sebe, ki je posledica predhodne (in prve) združitve z Bogom, in pomeni nekakšno sposobnost videnja samega sebe kot nečesa drugačnega od njega.¹¹⁷ To pomeni, da se ta sposobnost razvije ob prvem odmiku od Boga, kar se na svoj način zgodi tako s Plotinovo Dušo kot z gnostično Sofijo. Na poti k ponovni združitvi predstavlja ta sposobnost samoobčutenja ali samozavedanja (*aísthánesthai hautoû*) šele vmesno stopnjo, saj že naslednji korak zahteva, da človek vstopi vase in »odvrže zavest« (v. 11). Šele v tem stanju neobčutenja (*anaísthesis*) samega sebe je človek deležen resničnega spoznanja (*epistéme*) o samem sebi (v. 32). Izraz *epistéme* je Platonov, vendar ga je moč primerjati z *gnôsis*. Nevednost, v kateri se znajde Sofija po padcu, je primerljiva s Plotinovo *aísthesis* oziroma s stanjem nevednosti. Demiurgova *diánoia* bi v tem smislu bolj kor razum pomenila njegovo *raz-umljenje* (predpona ima isti pomen kot npr. v besedi ‚razbarvati‘) in zavest o drugačnosti s počelom. Trditev, da bi tako stanje demiurga botrovalo nastanku kozmosa in njegove duše, je za Plotina nesprejemljiva, saj bi to kazalo na stanje ontološke prekinitve s počelom, kar pa v odnosu odseva do njegovega modela ne pride v poštev. Prav tako je temu odnosu tuja

116 O tem Hadot, »*Plotin et les gnostiques*,« str. 221. Tudi Bréhier prevaja izraz v V 8.11.11 kot *la conscience*, podobno Harder izraz razume kot zavedanje samega sebe (*Selbstbewußtsein*), tudi Armstrongov izraz *perception* lahko razumemo v podobnem smislu (gl *Lexicon Plotinianum*, ki izraz na tem mestu razlaga kot ‚*perception other than physical*‘; drugače Radice (*la sensazione*), dvoumen pa je angl. *sense* v MacKenna-Page, ki lahko pomeni tako čutno zaznavanje kot razum in pamet.

117 Odlomek je v celoti naveden in obravnavan v poglavju o Narcisu (gl. spodaj str. 211–212, odlomek 100).

volja: odsev ne more drugače, kot da posnema arhetip, in v tem ni ničesar samovoljnega.

Nasprotno pa je samovolja pomemben koncept tudi drugih kozmogonij, in ne le gnostičnih. Pri Origenu¹¹⁸ naletimo na odlomek, ki govori o tem, kako je gibanje stran od Boga, pogojeno s svobodno voljo, zmotilo prvotno negibno zrenje množstva umov (*nóes*), ki bi jih lahko primerjali z idejami v Kronosu – Umu. Razbitje te harmonije je vodilo v padec umov na stopnjo duše in v nastanek sveta. Plotinu je blizu prav misel, da je v stanju kontemplativnega mirovanja primarno in spontano gibanje možno samo v smeri stran od Boga¹¹⁹ in da je gibanje proti njemu (ali bolje rečeno obračanje nazaj k njemu) šele premišljena posledica prvotnega odmika. O podobnem odmiku lahko govorimo tudi pri »nastanku« Uma iz Enega, od katerega se Um »odmakne« in s tem se razdrobi na množstvo idej. Vendar gre v tem primeru za emanacijo, in ne za časovno določljivo porajanje, zato so vse besede, ki se nanašajo na gibanje (,odmik', ,izhajanje', itd...; prim. V 3.11.3) zgolj orodje metaforičnega izražanja, medtem ko je pri individualnih dušah govor o dejanskem gibanju in odmiku.

Plotin namreč trdi, da Duša nikoli ni napravila tega odmika, temveč da se le navidezno spušča v ta svet in kakor žarki sonca razsvetluje temo, ne da bi se ločila od izvira svetlobe:

24) »Zato duša nikakor ne more odpasti od Uma, na katerega je navezana, saj je ta vez močnejša od tiste, s katero sonce zadržuje vso svetlobo, ki izhaja iz njega in ga obdaja ter je, čeprav se oddaljuje od njega, tesno povezana z njim« (III 5.2.31–33).

Ta sicer zelo razširjena Platonova metafora je okviru polemike z gnostiki še posebej pomembna, saj jim Plotin

118 *De principiis* 2.9.6.

119 Prim. V 1.1.6: »(Duše)... so izkoristile svojo izjemno sposobnost samodejnega gibanja in se pognale stran (od očeta Boga)...«

očita nedoslednost prav v tem vprašanju: pomeni sestop Duše njen padec ali razsvetljenje neke teme oziroma nečesa snovnega?¹²⁰ Plotin zavrne to nedoslednost, kajti Duša pomeni zanj razsvetljenje, ki je obenem aktivno in pasivno, saj s posnemanjem tega, kar vidi v Umu, osvjetljuje (v smislu: naredi spoznavno) to, iz česar izhaja. To je duša – Zevs, vesoljna duša, ki osvobodi svoje brate in sestre, ki jih je požrl Kronos, hkrati pa je sama razsvetljena od umskega sveta in daje svetlobo temu, kar pride za njim:

25) »Kar ima od tam, daje temu, kar pride za njo, in večno razsvetljena tudi sama razsvetljuje« (II 9.2.17s.).

26) »Tako kot sončni žarki razsvetlijo temen oblak in ga vžgejo, da je videti kot zlato, prav tako tudi duša, ko vstopi v telo neba, le-temu podari življenje in nesmrtnost ter ga predrami iz sna« (V 1.2.20–23).

Osnova Plotinove argumentacije proti gnostikom je torej v razliki med individualno in vesoljno dušo. Slednja se v resnici nikoli ne odtrga od svojega počela, kar pomeni, da ostaja krilata, kot pravi Plotin s Platonovimi besedami.¹²¹ Medtem ko se individualna duša lahko umaže z moralnim zlom, je vesoljna duša, ki oživlja vesoljno telo, še vedno božanska, kar pomeni, da kljub drugačni usmerjenosti njene kontemplacije, ki jo ločuje od Duše–hipostaze, ostaja čista in nemešana. Na tem mestu se je potrebno vrniti k pojmu nemešane narave, saj se v zvezi z njim pojavi problem ali vsaj navidezno neskladje s Platonom. Po *Timaju* (35a) je vesoljna duša nastala v nekakšnem »mešalniku« iz treh zmesi. Prva je zmes deljive in nedeljive bitnosti (*ousía*), kar da tretjo, vmesno substanco, ki je prav tako *ousía*, bitnost. Drugi dve zmesi sta naravi (*phýseis*), in sta prav tako nastali po mešanju deljivega z nedeljivim, le da je prva zmes nedeljive in deljive narave istega (*tautoú*), druga pa zmes nedeljive in

120 II 9.10.19–26.

121 II 9.4.

deljive narave drugačnega (*toû hetérou*). Tako najdemo v *Timaju* tri od petih dialektičnih kategorij, določenih v *Sofistu* (254e): bivajoče, isto, drugačno, gibanje in mirovanje.¹²² Za razumevanje Plotinove narave Duše je pomembno, da vse tri zmesi nosijo v sebi kategorijo deljivosti (*meristós*) in nedeljivosti (*améristos*). Izkaže se, da je navidezno neskladje posledica pomanjkljivega razločevanja med izrazoma ‚sestavljeno biti iz‘ in ‚deliti se na.‘ V zvezi z dušo sta pravzaprav oba težko sprejemljiva in strokovnjaki opozarjajo na Platonovo protislovno predstavo o enostavni duši v *Fajdonu* in njeni kompleksni zgradbi v *Timaju*. S to težavo so se morali spoprijeti tudi Plotin in njegovi nasledniki. Tako se je razvil pojem *deležnja* (participacije) v smislu odvisnosti dela od celote, pri čemer ostaja celota povsem nedotaknjena in neodvisna od dela. Deljivost Duše se torej kaže v tem, da se je sposobna (vsaj na videz) posredovati množstvu tega, kar pride za njo, in da kot vesoljna duša oživlja vesoljno telo v vseh njegovih delih kakor drevo do najmanjše vejice.¹²³ Njena nedeljivost je v tem, da ostaja ena v množstvu¹²⁴ in da z odsekom te najmanjše vejice ni mogoče okrniti Duše same. Gre za sočasno vse-prisotnost, ki jo Plotin zelo nazorno razloži s primerom svetlobe (sonca) ali zvoka, ki napolnjuje prostor.¹²⁵ Prav tako lahko govorimo o deljivosti vesoljne duše, ko pravimo, da je vsaka individualna duša del vesoljne, obenem pa je nedeljiva, saj noben »odpad« posamezne duše od nje ne more okrniti njene enovitosti. Ta nespremenljiva duša ostaja ista celo v množstvu individualnih duš (*tò autò en polloís*).¹²⁶

Če primerjamo odlomek o vesoljni duši iz *Timaja* s prisposodobno krilatega voza iz *Fajdra* (246a) se seveda takoj

122 Več o tem Lisi, »*La construcción del alma del mundo en el Timeo*,« str. 3.

123 Gl. prisposodobno drevesa v III 8.10.10–14.

124 IV 9.5 in IV 2.1.

125 VI 4.12.

126 IV 9.5.6s.

vsilita analogiji med dvema naravama (*phýseis*) in obema konjema ter bitnostjo (*ousía*) in kočijažem. Predvsem pa opazimo, da pušča prispodoba vtis gibanja: ne le dveh konj, ki vlečeta voz, temveč tudi kril, ki dvigujejo celotno vprego. Ta krila so še zlasti pomembna: »...ko je popolna in ima še svoja krila, se pomika na višavah in upravlja vesoljni svet. Če pa izgubi peruti, jo odnaša, dokler se ne oprime nečesa trdnega.« (246b). Če vidimo v kočijažu posamezne duše tisti *lógos hegemón*,¹²⁷ ki pazi, da duše ne vlečejo na vse strani njena hotenja in strasti, ga v vpregi vesoljne duše lahko pojmuje kot tisti del, s katerim vesoljna duša upravlja in poganja kozmos. Platonovo alegorijo je na kozmično raven apliciral že pitagorejsko obarvani platonizem pred Plotinom: Plutarh¹²⁸ razlaga, da krilati voz predstavlja umsko naravo neba, in besedo *hárma* (,voz,‘ čeprav Platon uporabi izraz ,vprega,‘ *zeúgos*) povezuje s harmonijo, ki naj bi bila po pitagorejskem prepričanju bistvo duše.¹²⁹ Toda čeprav je kočijaževa zasluga, da brzda oba konja, so krila tista, ki preprečujejo padec duše. In Plotin poudarja, da ostaja vesoljna duša krilata, kajti padec duše ni padec v snov, temveč predvsem izguba nadzora nad to snovjo.

Pri tem ima pomembno vlogo lik Erosa, o katerem pravi Platon, da ga bogovi imenujejo Pteros (Krilati),¹³⁰ ker ima moč, zaradi katere zrastejo krila; ta pojav je nadrobno opisan, ko je govor o izkušnji Lepote.¹³¹ Tako dobimo vtis, da se vesoljna duša v svojem zrenju v ničemer ne razlikuje od Duše–hipostaze, saj ima Oko (Erosa), ki ga Afrodita upira v svojega očeta, in krila, ki jo držijo v zadovoljni kontemplaciji in mirovanju. In ker vsako Afrodito spremlja njen

127 III 1.9.9.

128 *Quaest. conv.* 74ob.

129 Plotin se s tem ne strinja, saj je po njegovem duša bitnost (*ousía*), medtem ko harmonija (ki je lastnost in zato pozna svoje nasprotje) to ni (IV 7.8.413).

130 *Phdr.* 252c

131 *Phdr.* 251b

Eros, imajo krila tudi individualne duše, ki se vnamejo v ljubezni do Lepega.¹³² Po drugi strani pa Eros vesoljne duše ni usmerjen samo proti počelu, zato vesoljna duša ljubi tudi to, česar duša je. V tem trenutku njeno zrenje postane kreativno, dejavno, in enako se zgodi z individualnimi dušami. Tedaj je Eros, ki v ljudeh vzbuja hrepenenje po dobrem, že mešani Eros, Eros–dajmon, ki vzbuja hrepenenje po tem, česar nimajo in česar se samo spominjajo. V hierarhiji človeškega hrepenenja je to najvišja oblika ljubezni,¹³³ medtem ko ljubezen vesoljne duše do stvarjenja pomeni ambiciozno ljubezen, ki hrepeni po nesmrtnosti in katere posledica je kreacija. Tu se vrnemo k Zevsu, ki mu ni, tako kot Kronosu in Afroditi, dovolj, da z ljubeznijo zre v počelo, temveč je v njem potreba po ustvarjanju. Takoj je treba dodati, da se v tem ne kaže nobena upornost, nobena kršitev božjega ali naravnega zakona. Plotin se tudi tu sklicuje na Platona (*Smp.* 206e–207a),¹³⁴ po katerem je vsaki duši vrojena želja po trajnem posedovanju dobrega; in ker ta želja ne more biti omejena na določen čas, je to obenem želja po nesmrtnosti in s tem po razmnožitvi ali ustvarjanju. Duša, ki ima jasno pred očmi svoj cilj, ki je Lepo – in vesoljna duša, ki ima oči nenehno uprte vanj, ga gotovo ima –, lahko ustvarja in odlaga svoje seme samo v tem, kar je lepo in harmonično, zato ni v stvarjenju kozmosa in napredovanju vesoljne duše v svet ničesar slabega, temveč sta celo naravno nujna.

Plotinovi nasprotniki v traktatu *Proti gnostikom* so verjeli, da je Duša ustvarila čutno zaznavni svet, potem ko je izgubila krila (torej po svojem padcu);¹³⁵ da se je stvaritev nekako polastila svojega stvarnika in da snov vklepa individualne duše v telo kakor v okove.¹³⁶ Platoniki so videli

132 III 5.3.34.

133 III 5.7.32.

134 III 5.1.38.

135 II 9.4.1.

136 To naj bi bila ena temeljnih gnostičnih prispevkov za odnos duše in

kozmos, ki je v veliki meri čutno zaznaven, kakor veliko telo, ki ga poganja vesoljna duša. V njuni zvezi je vsakemu izmed njih odkazana njegova vloga po volji demiurga. O tem govori tudi odlomek iz *Timaja* (34b), kjer pravi Platon, da je »demiurg postavil dušo v središče sveta, nato pa jo je razširil po vseh njegovih delih in celo izven njega, tako da je nazadnje vesoljno telo zavil vanjo.« S to mislijo se Plotin postavi po robu gnostičnemu prikazovanju vesoljne duše kot padle v ujetništvo telesa. V resnici duša ni ujeta vanj, temveč je predvsem v nekem odnosu z njim. Ideji o koekstenzivnosti duše s telesom¹³⁷ služijo številne prisposode, npr. zraka, ki je razsvetljen samo tako dolgo, kolikor je v svetlobi in ne ona v njem.¹³⁸ Še nazornejša je podoba mreže, ki vodo zajema le na videz; polna je samo, dokler jo ta obdaja okrog in okrog, ter je ni zmožna zadržati v sebi. Mreža se lahko znajde v morju v katerikoli obliki in položaju, vedno jo bo morje raztegnilo in nosilo s seboj in »noben njen del ne more biti drugje kot tam, kjer je.« (IV 3.9.42–44) S tem se je Plotin postavil za Platonove besede, da je bila duša ustvarjena, da vlada telesu in ga drži v odvisnosti od sebe. Misel je sicer še starejša, saj že pri Anaksimenu najdemo prepričanje, da nas duša, ki je v resnici nekakšen dah ali zrak (*pneûma kai aér*), obvladuje, pri čemer deluje kot ozračje, ki obdaja kozmos v celoti.¹³⁹ Duša je lahko ujetnica svojega telesa samo takrat, ko se znajde v telesu živih bitij, in v tem primeru je njeno ujetništvo, kot so verjeli orfiki in pitagorejci, kazen za moralno zlo, ki mu je podlegla. Toda v kozmosu moralno zlo nima mesta, saj svet ni produkt nekega predrznega dejanja. Njegovo posnemanje je naravno posnemanje odseva, ki ga oddaja popolni arhetip. Potemtakem o vesoljni duši ne moremo govoriti ne kot o padli ne kot o ujetnici.

telesa (gl. Edwards, »*Gnostic Eros and Orphic themes*,« str. 38).

137 O problemu prisotnosti duše v telesu pri Plotinu Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, str. 9–18.

138 IV 3.22.7.

139 DK 13 B 2.

Če torej oživljanje telesa predstavlja določeno nevarnost (ali v skrajnem primeru kar zlo) za individualno dušo, to nikakor ne drži za vesoljno. V 14. poglavju prvega od traktatov z naslovom *Aporije o duši* (IV 3) naletimo na zanimivo osvetlitev odnosa demiurga do njegovega stvarstva. Gre za Plotinovo razlago Heziodovega mita o Pandori, v katero vplete tudi zgodbo o vklenjenem Prometeju, ki ga osvobodi Herakles.¹⁴⁰ Pandora v tem primeru predstavlja kozmos, ali bolje, darove duš,¹⁴¹ s katerimi želijo bogovi polepšati njegovo prvotno ureditev. Heziodova različica omenja kot Pandorinega stvarnika Zevs,¹⁴² toda Plotin raje uporabi lik Prometeja kot božje previdnosti in stvaritelja prvega človeka.¹⁴³ Zato Prometej pri njem predstavlja demiurga, ki ga stik z njegovim stvarstvom vklene v verige. Gnostična podoba stvarnika, ki ga vklene njegova lastna stvaritev, po eni strani dokazuje, kako blizu sta si pri Plotinu pojma stvarnika (demiurga) in vesoljne duše; videli smo že, da je meja med njima pogosto zabrisana. Po drugi strani pa se trudi Plotin to podobo ovreči: do vklenitve v resnici nikoli ne pride, kajti »ta vez je od zunaj« (v.14), kar bi se dalo razumeti, da je kvečjemu snov (in posledično kozmos) tista, ki se želi polastiti tega, kar jo oživlja, in ne obratno. Demiurg–Prometej ima namreč moč, da ostane svoboden, in to notranjo moč predstavlja Herakles. Motiv Herakla kot simbola notranje osvobodilne moči duše je razvil zlasti novoplatonizem,¹⁴⁴ vendar najdemo zametke že v Prodikovi alegoriji Herakla na razpotju, kjer ima junak moč, da se upre skušnjavi. Moč, ki jo pri Plotinu simbolizira Herakles, razklene okove, ki pa dejansko ne vežejo nikogar; Prometej namreč *odkloni* darove, ki jih je ustva-

140 Heziod, *Th.* 521–28.

141 IV 3.14. Plotin govori o posameznih dušah, ki ob nagibu zapustijo vesoljno dušo in vstopijo v svet (najprej v nebesno sfero; IV 3.13–15).

142 *Op.* 50–94.

143 Prim. Kornut, *ND* 31.19

144 Sinezij, *Insomn.* 8.37ss.

čila božja Previdnost (*prométheia*) in ki bi zanj pomenili nadaljnji odmik od sveta Uma.

Razlaga se sicer nekoliko zaplete zaradi nesoglasij v zvezi s tekstom. Po Bréhier-jevi izdaji zavrne Pandoro Prometej, v večini izdaj¹⁴⁵ pa stoji namesto njegovega imena (v enajsti vrstici) *Epimetheús*. Če sledimo tej različici, je demiurg, ki se odreče lepoti stvarstva, še vedno isti, le da se pojavi z drugim imenom (Epimetej), ki predstavlja njegov ponovni razmislek (ali po-mislek), ki ga vodi do prave odločitve. Misel, da Prometej in Epimetej predstavljata le dve dimenziji starodavnega prednika človeškega rodu, ni nova. Omenja se različica nekega sholiona k Apoloniju Rodoškemu (str. 248.5 (Wendel)), v kateri je Devkalion sin Pandore in *Prometeja*,¹⁴⁶ čeprav je iz Heziodovih del jasno razvidno, da je Epimetej tisti, ki vzame Pandoro za ženo in s tem prikljiče nesrečo nad ljudi. Kerény meni, da gre za mitični par dvojčkov, ki je obenem simbol človeške omejenosti – Prometejevi prebrisanosti hodi navzkriž Epimetejeva neumnost. Seveda pa ima pri Plotinu Epimetej povsem drugačno vlogo, saj predstavlja misel, ki se zavestno odpove skušnjavi. V prvem trenutku se morda zdi, da je njegovo dejanje nesmiselno, saj gre za darove bogov, darove, ki so najlepše, kar premore stvarstvo. Vendar za to zavrnitev obstaja tehten razlog: še tako lepo darilo stvaritve ne more biti dovolj dobro za Stvarnika, saj je ustvarjeno od njega in je zato pod njim. To velja za vesoljni svet z bogovi vred. Na podoben način Eno ne more ničesar prejeti od Uma ali Duše, saj njegovi popolnosti ni mogoče ničesar dodati, ampak samo daje, ne da bi ga bilo ob tem kaj manj.

Plotinovo branje besedila je seveda v popolnem nasprotju s Heziodovo verzijo mita, kjer Epimetej ne posluša

145 Henry-Schwyzler, enako tudi Armstrong, Harder-Beutler-Theiler in Radice. Bréhier in *Lexicon Plotinianum* (geslo *Epimetheús*) navajata dva rokopisa, kjer se namesto Epimeteja pojavi Prometej.

146 Kerény, *Prometheus*, str. 36s. in 44ss.

bratovega nasveta in podleže Pandorinim čarom.¹⁴⁷ Odlo-mek je zanimiv tudi zato, ker združuje dva mitološka motiva (Prometej in Pandora ter motiv vklenjenega Prometeja, ki ga osvobodi Herakles), ki bi se morala v Plotinovi razlagi med seboj pravzaprav izključevati. Prometejeva modra od-ločitev namreč prepreči, da bi se znašel v verigah; Heraklo-vo posredovanje pomeni reševanje problema, do katerega sploh ne pride. Strokovnjaki na tem mestu opažajo neob-vezen in svoboden način Plotinovega interpretiranja, ki se ne ozira na podrobnosti, ko gre za celovito podobo v mitu skritega sporočila.¹⁴⁸ Anahronistično izkrivljanje zgodbe kaže, da je mit Plotinu služil tudi kot ilustracija tiste temne plati resničnosti, ki je njena možnost in ki dejansko sploh ne obstaja. Ta para-resničnost se v mitu izrazi brez težav. Za osvetlitev Plotinove nenavadne alegoreze je morda vredno omeniti razlago, ki je bila očitno razširjena med gnostiki, omenja pa jo Zosimos iz Panopolisa. Čeprav se ta verzi-ja bolj drži grškega izvornika (npr. v tem, da je Zevs tisti, ki ustvari Pandora), je zanimivo, da prav tako postavlja v ospredje element osvoboditve izpod usode in da to usodo (*heimarméne*) pooseblja prav bog Zevs.¹⁴⁹ Plotin ne govo-ri ne o Zevsu ne o usodi. Pravzaprav Epimetej odkloni to, kar imenuje »tvorbo, nastalo iz nekakšne previdnosti,« (IV 3.14.11), ki ni usoda v negativnem pomenu. Toda vesoljna duša je vzvišena celo nad to premišljenostjo – morda gre za namig na premišljen nastanek sveta, ki mu Plotin nasprotu-je? – in na tej ideji presežnosti temeljita tako Plotinova kot Zosimova razlaga, saj obe poudarjata neodvisnost stvarni-ka/vesoljne duše od telesa, ki ga ustvarja/oživlja.

147 *Op.* 83–89.

148 Reale v: *Plotino, Enneadi*, str. 874, op. 44; gl. tudi Armstrong, *Plotinus, The Ennads IV*, str. 82, op. 1.

149 *Omega* 6 (str. 148–150, Tonelli).

IV.

Vesoljna duša in prva snov

1. Ženski pol kreativnega principa: Sofija – Dike – Afrodita

V četrtem poglavju se bomo vrnili k skrivnostnemu liku Penije in ga skušali osvetliti še z druge strani: v spisu *O ljubezni* je prikazana kot vsiljiv berač, sicer pa po Plotinovih beseda simbolizira snov. Gre za koncept primarne breztelesne snovi (*hýle*), ki je močno vplival na različne platonistične nauke o duši (predvsem vesoljni). Ta vpliv je viden v *Eneadah* predvsem tam, kjer govori Plotin o primarni breztelesni snovi, včasih pa tudi v poglavjih namenjenih delovanju vesoljne duše v svetu. V preteklosti so se pojavile teorije, ki so dokazovale dvoumje v vlogi snovi in ugotavljale, da se ta v srednjem platonizmu prepleta z vlogo vesoljne duše, s katero se včasih celo poistoveti. Čeprav so bile te teorije pozneje prepričljivo ovržene in čeprav sta v *Eneadah* koncepta vesoljne duše (in duše nasploh) ter snovi strogo ločena, ostajajo v zvezi z vlogo ene in druge številne nejasnosti, izmed katerih je nekatere mogoče na zanimiv način osvetliti s pomočjo alegoričnega pomena, ki so ga imeli nekateri mitološki liki.

Iz Platonovega nezapisanega nauka in njegovih dialogov (predvsem iz *Timaja*) so njegovi nasledniki izpeljali nauk o primarni snovi, ki je predhodna nastanku sveta. Ta »vlažna in vodena snov,« kot jo imenuje Jamblih, sovpada s platonističnim drugim počelom, na primer s Spevzipovim množtvom, iz katerega vse nastane.¹⁵⁰ Pri Ksenokratu je to Platonova neopredeljena dvojnost (*dyás*), ki je sicer prav

¹⁵⁰ *Comm. Math.* 4.19-23.

tako počelo množstva in neskončnosti (*apeiría*).¹⁵¹ Po Aristotelu je Platonova diada primerljiva z »gnetljivo snovjo« oz. »snovjo za odtiskovanje« (*ekmageîon*), iz katere nastanejo števila.¹⁵² Isti izraz uporabi Platon v *Timaju* (50c) v zvezi s prejemnico; hkrati pa Aristotel povsem eksplicitno izenači podlago (*chóra*) iz *Timaja* (52a–b) s snovjo.¹⁵³ V tem pomenu pojma snovi kot *hýle* pri Platonu ne najdemo: izraz pomeni gozd ali material, iz katerega je nekaj.

Snov kot počelo in podlaga nastajanja je torej pri Platonovih naslednikih na samem vrhu hierarhije bivanja; ker pa naj bi bila neopredeljena diada po Platonu vir zla,¹⁵⁴ se kmalu pojavi tendenca postaviti obe počeli (tako Eno kot diado) nad etična koncepta dobrega in zla, kar je razvidno najprej pri Spevzipu (Aristotel se tu z njim strinja), ki naj ne bi dobrega povezoval z Enim prav zaradi tega, ker drugega počela ni hotel dojemati kot zlega samega po sebi samo zato, ker je vir množstva.¹⁵⁵ V pitagorejsko obarvanem srednjem platonizmu se je uveljavil nauk, ki je nad počelni par monada-diada, v katerem naj bi monada predstavljala obliko, diada pa snov, postavil transcendentno Eno,¹⁵⁶ nekakšen vrhovni Um ali Boga. Tako se je oblikovala srednjeplatonistična počelna triada (Bog – Ideja – Snov), v kateri zavzema diada – snov enakovredno mesto ob monadi. Ob tem je prišlo do razkola med dualističnim vidikom, ki je diado videl kot samostojno počelo, od nekdanj nasprotno monadi (tako Numenij),¹⁵⁷ in nekakšnim novopitagorejskim monizmom, ki je diado izpeljeval iz monade, ob tem pa nad oboje

151 Frr. 15 in 68 Heinze.

152 *Metaph.* 987b (prev. V. Kalan).

153 *Ph.* 209b.

154 *Metaph.* 988a.

155 *Metaph.* 1091b.

156 Ps. Arhitas, *De princip.* (Stob. I.41.2.22ss.).

157 Pri Halkidiju, *In Tim.* (295–99): snov je diada, vendar je tudi počelo zla, ki prek nje pronica v svet.

postavljaj presežno prvo počelo.¹⁵⁸ Za pričujoče poglavje so zanimive teorije, ki nastanek diade razlagajo z nekakšno dvojnostjo v monadi. Ta je dobila vzdevek *arsenóthelys* (,moško-ženska'), kar naj bi kazalo na dvojno naravo Enege, ki združuje v sebi moški in ženski pol; od tega naj bi bil moški umni in božanski, ženski pa snovni.¹⁵⁹ Moški princip v tem paru ni transcendentno Eno, temveč neko drugo Eno (Evdor): le-to se pri nekaterih mislecih enači z dejavnim (demiurgičnim) umom, ki spominja na stoiški Logos. Platoniki so ga integrirali v svoj sistem kot dejavno silo v rokah vrhovnega Boga in tako prišli do dveh entitet, od katerih temelji ena na demiurgu iz *Timaja*, druga pa na vrhovnem Dobrem iz *Države* in Enem iz *Parmenida*. Albin, Apulej in Numenij predpostavljajo obstoj dveh bogov, izmed katerih je eden usmerjen vase, drugi pa dejavno navzven. To je primerljivo s Plotinovo razlago mita, ki prikazuje Kronosa kot kontemplativni Um, Zeusa pa kot demiurgično vesoljno dušo. Drugi bog se je pozneje pogosto povezoval z vesoljno dušo: tako na primer pri Atiku demiurg kot orodje vrhovnega transcendentnega Boga sovpada z naravo in racionalno dušo. Ker je po nekaterih pričevanjih Atik ideje umeščal na raven duše, ne pa v um vrhovnega Boga, je možno, da sta bila demiurgični um in vesoljna duša pojmovana ločeno, vendar v paru.¹⁶⁰ Včasih je vesoljna duša predstavljena kot nekaj, kar ima svoj um, ki jo predrami in ji pomaga, da postane vesoljna duša v pravem smislu: tako Albin prikaže vesoljno dušo, ki se s svojim umom obrne k Bogu.¹⁶¹

To je pripeljalo do domnevnih nejasnosti glede vloge diade kot snovi na eni in vesoljne duše na drugi strani. Dokaz za to bi lahko bil tudi neki Ksenokratov fragment, v katerem je P. Boyancé odkril orfiške vplive:¹⁶²

158 Moderat po Simplikiju, *In Ph.* 9, 230, 36ss.

159 Nikomah, *Photii Bibl.* cod. 187.143a 22.

160 Dillon, *The Middle Platonists*, str. 256.

161 *Didasc.* 10.3.12ss.

162 »*Xénocrate et les orphiques.*«

27) »Ksenokrat Kalhedonski, Agatenorov sin, trdi, da sta enost [*monás*] in dvojnost [*dyás*] bogova, in sicer, da ima prva kot moški vlogo očeta in da kraljuje nebu. Imenuje jo Zevs, liho ter Um in zanj je to prvi bog. Dvojnost pa ima kot ženska vlogo matere bogov; to je Dike („Pravica“), ki vlada območju pod nebom, in zanj je to vesoljna duša (Aetij pri Stobeju 1.1.29b.44–50 (fr. 15 Heinze)).

Besedilo fragmenta ni povsem jasno, ampak iz njega bi lahko bilo razvidno, da je Ksenokrat povezoval diado z vesoljno dušo. Vendar gre za edini primer take trditve pri Ksenokratu, ki je imel, nasprotno, diado za počelo zla. Prav zato Dillon¹⁶³ med besedami ‚ženska‘ in ‚mati bogov‘ vidi lakuno, ki bi po njegovem ločevala pojma diade in vesoljne duše. Omemba vesoljne duše v tem kontekstu je v vsakem primeru nekoliko nenavadna, zato Dillon predlaga tudi možnost, da je gre za doksografovo iznajdbo; to bi bil vsekakor dokaz, da meja med obema ni bila vedno jasna.

To se kaže tudi v nauku o snovi v Plutarhovem spisu *De Iside et Osiride*. Tam se ob dobri in zli vesoljni duši, ki ju simbolizirata Oziris oziroma Tifon, pojavi še tretja entiteta – Izida –, za katero se izkaže, da gre za snov. Plutarh pravi, da (v nasprotju z nekaterimi trditvami) ta narava sama po sebi »ni ne brezdušna [*ápsychos*], ne nerazumna [*álogos*] ne negibna.« Snov potemtakem v neki meri premore naravo duše, saj je samogibljava in povrh vsega ni povsem iracionalna, kar dokazuje tudi dejstvo, da vedno hrepeni po dobrem (Ozirisu) in se izogiba zla.¹⁶⁴ Plutarhova etimologija izpeljuje njeno ime iz *íesthai*, ker jo »nese« k dobremu, s svojim gibanjem pa pomore dobremu (Ozirisu), da se projicira v svet. Po starejših teorijah naj bi ta nauk slonel na Ksenokratovem

163 *The Middle Platonists*, str. 26; Dillon je pozneje skušal dopolniti domnevno nepopolno besedilo; to naj bi diado povezovalo z ‚Rejo,‘ ki je ‚snov‘ in ‚sodo‘; Dike pa bi v tem primeru predstavljala tisto, kar nastane iz monade in diade, in to je pri Ksenokratu dejansko vesoljna duša (*Id. The Heirs of Plato*, str. 102–107).

164 *De Is.* 372e-f.

in naj bi izrecno enačil vesoljno dušo s snovjo. Vendar so bile te teorije pozneje zavrnjene, saj vmesna pozicija Ksenokratove vesoljne duše ter njena dvojna usmerjenost proti umu na eni in proti materiji na drugi strani, kažeta, da je ne gre enačiti s Plutarhovo Izido – snovjo.¹⁶⁵ Ta se namreč vedno nagiba le k dobremu. V primerjavi s Plutarhovo Izido je Ksenokratova vesoljna duša skoraj na nižjem mestu, saj se lahko obrne proč od Uma. Pomembno ostaja dejstvo, da Izida – snov, kljub temu da je nezamenljiva z vesoljno dušo, premore njene elemente in lastnosti.

Pri Plotinu se posledice teh nejasnosti kažejo predvsem v njegovem včasih paradoksalnem nauku o primarni snovi, ki po eni strani predstavlja počelo skrajnega zla in pomanjkanja bivajoče resničnosti, hkrati pa je v neopredeljenem stanju prisotna na samem začetku emanacijskega procesa in še pred nastankom druge hipostaze. Koncept breztelesne snovi se pri njem navezuje na srednjeplatonistični nauk o Platonovi prejemnici in neopredeljeni diadi. Pojma se pogosto prepletata, ne da bi se vedno pojavljala pod enim ali drugim imenom. V razpravi o številih (VI 6.3) neskončnost (*ápeiron*, *apeiría*) in množstvo, ki izstopita iz Enega ne predstavljata nekega zlega počela (podobno kot pri Spevzipu), čeprav je množstvo s tem, ko je izšlo iz Enega, zavzelo nižje mesto v odnosu do njega. Nekaj več o naravi tega množstva izvemo iz odlomka V 3.11 (odlomek 9 zgoraj): tu je govor o »mnoštvenem umu,« ki je prav tako nekaj, kar nastane iz Enega, vendar še ni Um, temveč »zrenje, ki še ne vidi« ali »zrenje brez objekta« (Bréhier). To je dejansko tisto neopredeljivo stanje (*aoristía*; v. 6), ko Um še ni Um, ampak samo »hrepenenje in zrenje v prazno.« J. M. Rist je mnenja, da je to neopredeljivo stanje sposobno nekakšne nezavedne kontemplacije, in ga imenuje snov ali diada.¹⁶⁶ Čeprav

165 Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatinischen und neuplatonischen Seelenlehre*, str. 30–37.

166 »*The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*,« 101s.

o slednji ni govora, pa nanjo namiguje vzdevek *aóriston* (na obeh mestih v prislovni obliki *aorístos*). Neopredeljivost in neskončnost tega, kar izstopi iz Enega, opisujejo tudi začetna poglavja traktata *O snovi* (II 4), ki povsem nedvoumno razpravljajo o umski (noetični) snovi. Direktno povezavo med diado in svetom uma najdemo v traktatu *O treh počelnih obstojih* (V 1):

28) »Število namreč ni prvo, kajti pred dvojnostjo je Eno, na drugem mestu pa je dvojnost, rojena in Enega, po katerem prejme opredelitev. Sama po sebi pa je neopredeljena [*aóriston*]. Ko postane opredeljena, je že število, ki je bitnost [*ousía*]; in število je tudi Duša« (V 1.5.6–9).

Pozneje nadaljuje:

29) »Kar tam imenujemo število in dvojnost, so logosi in Um; toda dvojnost, ki jo razumemo kot nekakšno podlago, je neopredeljena, vsako število pa, nastalo iz nje in iz Enega, je oblika, kakor da je nekako oblikovana od oblik, ki se porajajo v njej« (V 1.5.13–16).

Primerjave diade z Umom seveda ne gre razumeti v smislu, da je diada obenem hipostaza – Um, temveč pomeni tisto nedoločljivo stanje, ki je predhodno njenemu nastanku.¹⁶⁷ Plotin v II 4.3 pojasni, da gre za nedoločljivost, ki se ponuja višjemu principu, da bi od njega prejela obliko: primerljiva je celo z Dušo, ki prav tako prejme oblike iz Uma. Ta primerjava sloni na principu Aristotelove hierarhije bivanja, ki *dejanskost* postavlja nad *možnost*.¹⁶⁸ Plotin je to načelo vključil v emanacijski proces, tako da je vsako bivajoče v možnosti nižje od dejansko bivajočega:

30) »– Kako torej govorimo o njej (sc. o snovi)? Kako lahko obstaja snov bivajočih stvari? – Tako, da obstaja v možnosti. – Ker torej obstaja v možnosti, je torej že (tako), kakor bo? – Ampak njeno edino bivanje je tisto, ki se šele naznanja

167 O tem gl. zgoraj odlomka 9 (V 3.11) in 19 (V 4.2.4–8).

168 *Metaph.* 1049b 10ss.

kot prihodnje: kakor da bi bilo njeno bivanje preloženo na to, kar šele bo. Snov torej ni nekaj v možnosti, ampak je vse v možnosti. Sama po sebi pa ni nič bivajočega. Biva kot snov, ne pa dejansko« (II 5.5.1–6).

Tako je bivajoče na vsaki stopnji emanacijskega procesa možnost tega, kar šele bo, hkrati pa biva v *možnosti* (*dynámei*) glede na to, kar je pred njim in je torej *snov oz. prejemnik* za to:

31) »Kar se obrača k Dobremu, je čista oblika, ki ostaja v njem; brž pa ko si želi prejemati, naredi iz sebe (kot iz možnega prejemnika) snov za to, kar se mu bo pridružilo« (III 5.9.53–55).

V tem smislu je tudi »duša v odnosu do Uma snov,« (III 9.5) obenem pa dejansko (*energeía*) biva glede na to, kar pride za njo. Plotin se drži nekakšne hierarhije dejanskosti, v kateri *tò prôton* ni nosilec časovnega ali prostorskega primata, ampak je prvo v dejanskosti;¹⁶⁹ tako je Um za Dušo tisti vzrok, ki jo pripelje v dejanskost.¹⁷⁰ Ne da bi snov izrecno enačili s katero izmed hipostaz, lahko rečemo, da je prisotna ob nastanku vsake izmed njih kot še ne opredeljeno stanje tega, kar bo nastalo, najprej kot Um-v-možnosti in nato kot Duša-v-možnosti. Takole je bistvo Plotinove noetične snovi povzel Reale: »Snov ni neko razpoloženje ali stanje, temveč je *sposobnost* privzemanja različnih razpoloženj in stanj.«¹⁷¹ Zato strokovnjaki govorijo o hilemorfičnem odnosu med nižjo in višjo hipostazo, v katerem višja hipostaza predstavlja *eídos* kot idejni princip in hkrati *morphé* kot skupek značilnosti nižje hipostaze.¹⁷² Za Plotina je pomembno, da je to, kar je samo možnost bivajočega (kolikor je obrnjeno navzgor) in kar torej (še) ne biva, še vedno del ontološke

169 Principle of Prior Actuality: o tem Hankinson, *Cause and Explanation*, str. 411.

170 V 9.4.5s.

171 Reale v: Plotino, *Enneadi*, str. 370 op. 74.

172 Lacrosse, *L'Amour chez Plotin*, str. 94s.

verige in da v skladu s Platonovim sklepom iz *Sofista* v svojem nebivanju še vedno biva.

Biva, vendar s pridržkom: je *drugo* kot bivajoče. Gre za načelo drugačnosti, po katerem se vzpostavi hierarhičen odnos med Umom in Dušo. Um je namreč nekaj, kar se razlikuje in je boljše od nje (*héteron kai kreítton*) ter je zato po naravi prvo (*phýsei prôton*).¹⁷³ Pojem drugačnosti je nekaj, kar je tesno povezano z možnostjo. Tako tudi bron, ki je kip v možnosti, torej *snov* za kip, (še) ni kip in je *drugo* kakor kip.¹⁷⁴ Snov se torej definira kot drugačnost *par excellence*;¹⁷⁵ drugačnost ne le v odnosu do bivajočega, temveč tudi v odnosu do same sebe. Možnost biti X dejansko ni X, in v tem smislu je snov kot bivajoče v možnosti tisti skrajni člen verige, ki je drugačen celo od samega sebe. V traktatu *O umno zaznavni lepoti* se ta misel poveže z idejo dobrega na eni in zla na drugi strani: biti grd pomeni, da ne pripadamo več samim sebi, ampak zamenjamo svojo naravo za drugo. Skrajno zlo, ki je pri Plotinu pravzaprav primarna snov, je torej prav tako vezano na odtujenost samemu sebi.¹⁷⁶

Kako visoko je snov v Plotinovi hierarhiji bivanja, nam povedo tudi nekateri drugi odlomki, v katerih se njeno bivanje (samo) v možnosti kaže v najsvetlejši luči. Seveda to ni ostalo neopaženo: Rist dokazuje, da je v *Eneadah* noetična snov v neki meri sorodna Enemu, predvsem pa, da ima prednost pred oblikami, ki so produkt že izoblikovane hipostaze Uma: snov je *tam* vse istočasno, in ničesar ni, česar ne bi imela.¹⁷⁷ Superiornost noetične materije nad oblikami vidi v tem, da je snov *možnost* biti vse, medtem ko so oblike že to, kar so v svoji določeni in omejeni meri. Temu lahko dodamo odlomek iz istega traktata, kjer govori Plotin o božanski snovi, ki ima za razliko od one druge,

173 V 9.4.3.

174 II 5.1.12ss.

175 Lévy - Valensi, *Les Niveaux de l'être*, str. 108.

176 V 8.13.19–22.

177 »*The Indefinite Dyad*,« str. 105.

nižje, že opredeljeno in umsko življenje (*zoèn horisménen kai noerán*).¹⁷⁸

Medtem ko se je snov v starem in srednjem platonizmu vzpenjala na lestvici prvih počel, je mogoče opaziti, da je duša, najpogosteje vesoljna, na tej lestvici zdrsnila na nižje mesto. Vendar ne gre nujno za neposredno vzročno povezavo: tako na primer Dillon opozarja, da je k temu »padcu« vesoljne duše iz triade počel pripomoglo tudi stoiško razlikovanje med transcendentnim-kontemplativnim bogom in demiurgičnim-aktivnim, izmed katerih je slednji prevzel nekatere lastnosti vesoljne duše.¹⁷⁹ Hkrati pa je pojavljanje diade – snovi v paru z monado – umom nedvomno povzročilo, da se je duša, kot nekaj, kar šele nastane iz tega para, začela pojavljati na nižji stopnji: tako je duša že pri Spevzipu ob Enem, ki presega monado in diado, zdrsnila na četrto raven. Seveda pa je potrebno korenine tega nauka iskati pri Platonu, ki naj bi, kot poroča Aristotel, ločeval med matematičnimi enotami (ki jih pogosto imenuje »vmesne stvari«, ker so nekje vmes med idejami in čutno zaznavnimi predmeti) in oblikami.¹⁸⁰ Prve naj bi bile povezane z dušo, ki se torej pojavlja kot posrednik med idejnim in čutno zaznavnim svetom. Vendar je dušo v primerjavi z diado – snovjo najbolj ponižala vez z zlom, ki so jo Platonovi nasledniki vzpostavili hkrati, ko so to konotacijo odvezeli diadi. Ne pozabimo, da naj bi (po Aristotelu) Platon imel diado za počelo zla, medtem ko naj bi Spevzip to zanikal. Nasprotno pa se pri njem zlo pojavi prav na četrti stopnji, ne sicer kot počelo temveč bolj kot slabost in nezmožnost obvladovanja nižje narave.¹⁸¹

Posledično se je okrepila tudi njena vez z zlom, ki sicer temelji na Platonovi zli duši iz *Zakonov* (896e–897d).

178 II 4.5.16.

179 *The Middle Platonists*, str. 46.

180 *Metaph.* 987b 14. Prim. *De an.* 429a 27, kjer je rečeno, da je Platon dušo imenoval prostor (*tópos*) idej.

181 Jamblih, *Comm. Math.* 4.104–107.

Na tem mestu govori Platon o zli vesoljni duši, ki je vzrok iracionalnega gibanja vesolja. Opraviti imamo torej z dejavno entiteto, ki je med Platonovimi nasledniki obudila nauk o dvojni naravnosti vesoljne duše, v skrajni obliki pa tudi o dveh vesoljnih dušah. Na Platona se tako sklicuje Plutarh v spisih *De Iside et Osiride* (370e ss.), kjer Oziris in Tifon predstavljata dobro oziroma zlo vesoljno dušo, ki sta počeli zlega in dobrega v svetu. V *De animae procreatione in Timaeo* Plutarh Platonovo zlo dušo iz *Zakonov* enači z deljivo substanco iz *Timaja*; gre za nekakšno pradušo, ki je nerazumna in ne-umna (*álogos* in *anóetos*) ter je počelo neurejenega gibanja snovi, ki ga uredi in osmisli šele demiurg. Demiurg tako skupaj z dušo in snovjo sestavlja nekakšno počelno triado, ki biva že od nekdaj. Tu se sicer pokaže nekakšno neskladje z Izido – snovjo iz dela *De Iside*, kjer je snov izenačena s Platonovo prejemnico, hkrati pa je obdarjena z dušo in gibanjem, ki jo nese k dobremu – Izida je nekakšna *materia animata*, simbioza duše in snovi.¹⁸²

Dualizem – tako v smislu dveh počel kot znotraj vesoljne duše – najdemo tudi pri Numeniju. Pravzaprav je on edini, za katerega bi morda lahko rekli, da je združil pojma snovi in duše, a tu gre spet za zlo vesoljno dušo, ki je primerljiva s Plutarhovo iracionalno pradušo. Iz 52. fragmenta (des Places) je razvidno, da je snov (*silva*) pri Numeniju hkrati diada in samostojno počelo, ki v neopredeljenem stanju od nekdaj soobstaja z monado (295. pogl.). V 297. poglavju najdemo tesno povezana pojma snovi, ki jo Numenij drugod imenuje diada, in Platonove zle duše:

32) »Duši sta dve, ena je nadvse dobrodejna, druga pa zla, in sicer je ta snov/od snovi.«

Tekst tu ni jasen, kar je škoda, saj gre za veliko razliko.¹⁸³

182 O tem problemu podrobneje Cherniss v: Plutarch, *Moralia*. Vol. XIII, Part I, opombe k besedilu in Dillon, »The Middle Platonists,« str. 207s.

183 *Animas duas...unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam/silvae.*

Nadaljevanje besedila, ki govori o sobivanju snovi in duše (»snov, ki ... živi in prejema življenje od duše«¹⁸⁴), pa se bolj nagiba k drugi možnosti, namreč da *anima maligna* ni *silva* (snov), ampak je *silvae* (od snovi), kar pomeni, da ne gre za eno in isto entiteto, ampak, tako kot pri Plutarhu, za kaotično sobivanje zle vesoljne duše in snovi. To se še potrdi v naslednjem poglavju, kjer je izrecno govor o *silvae anima*, ki se upira delovanju Previdnosti. Manjši dokaz, da gre za dve ločeni entiteti bi bilo tudi dejstvo, da začetna poglavja 52. fragmenta ves čas govorijo o snovi, ne o zli vesoljni duši; ta se pojavi šele potem, ko je govor o njenem aktivnem delovanju, ki ne bi bilo možno, če ne bi imela nekega gonila. Za Numenija naj bi bila snov sama po sebi zla in počelo zla tudi po tem, ko se okrašena od Boga pojavi v paru z njim kot mati sveta: to je njen *naturale vitium* (t. j. naravni greh), ki ga Bog ne more niti noče izbrisati, ker bi s tem uničil snov samo (298. in 299. pogl). Tako pojmovanje pa zlo vesoljno dušo spet neločljivo poveže s snovjo in posledično z diado.

V srednjem platonizmu se duša pojavlja ob drugem bogu, demiurgičnem umu, kot nekaj iracionalnega oziroma nekaj, kar potrebuje um, da jo predrami in osmisli. V tej vlogi jo najdemo pri Albinu, ki trdi, da vrhovni bog – Um duše ne ustvari, ampak jo samo prebudi iz nekakšnega spanca, da se obrne k njemu.¹⁸⁵ Videli smo, da se tako snov kot diada pojavljata kot ženski princip, ki v paru z moškim sodeluje pri nastanku in urejanju sveta. Takšen par je pogosto našel svojo personifikacijo v bogovski dvojici, kot je na primer razvidno iz zgoraj omenjenega Ksenokratovega fragmenta. Konkretnější primer sta Plutarhov par Oziris in Izida, v katerem prvi predstavlja božji um, druga pa primarno giblivo snov, ki božji um posreduje v svet. Zelo verjetno je (in na to kaže prav primer Plutarhove Izide), da so tudi tovrstne alegorije pripomogle k zamenjavi vlog

184 ... *quae* [sc. *silva*]... *vivat et anima convegetetur necesse est.*

185 *Didasc.* 14.3.4ss.

primarne snovi in vesoljne duše, saj se je predvsem slednja nadvse pogosto pojavljala v paru z demiurgičnim umom, ki si ga platonizem sploh zamisliti ni mogel brez duše.¹⁸⁶ Če je v srednjem platonizmu vesoljna duša pri tem pogosto izgubila svoj status razsvetljene entitete, pa pri Plotinu ni tako. Največ kar lahko rečemo je, da njena vloga v odnosu do demiurgičnega uma ni vedno povsem jasna, kot smo lahko videli v njegovi interpretaciji Zevsovega in Afroditi-nega lika. Zakonski par Zevs in Hera (Afrodita) predstavlja tesno zvezo vesoljnega uma in duše v eno. Ta moško-ženska mitološka predstava vesoljne duše ustreza tedanjim predstavam o androginem arhetipu, simbolu primarne enotne narave, v kateri sovpadajo vsa nasprotja. Motiv je pogost v orfiški teogoniji, kjer sočasna vloga matere, žene in hčere simbolizira nenehno ciklično izhajanje iz počela in vračanje vanj.¹⁸⁷ Androgenost je tudi značilna komponenta pleromatičnega sveta tako setijske kot valentinijanske gnoze.¹⁸⁸ Tako se v *Trioblični Prvi misli* Protenoja predstavi kot androgino bitje, Oče in Mati, ki kakor maternica zaobjema vse in daje življenje vsemu;¹⁸⁹ podobno je z androgini pari eonov, v katerih neizraziti ženski pol prejema od moškega določljivost in s tem meje.¹⁹⁰

Sobivanje vesoljnega uma in duše vpliva izključno na slednjo, saj um ostaja zaprt vase. Ko se duša giblje v smeri proti Umu, prihaja iz njega nadnjo *lógos*, ki jo naredi umno (*noerós*).¹⁹¹ Vesoljna duša, ki z gibanjem vodi in poganja svet, je torej »razumna« (*émphron*).¹⁹² Ta vzdevek jo povezuje še z nekim drugim ženskim likom, ki ga Plotin omenja skupaj z Zevsom. V traktatu *O umno zaznavni lepoti* Plotin

186 Prim. *Phlb.* 30d (gl. zgoraj str. 59 in 61–62).

187 O tem Brisson, *Sexual Ambivalence*, str. 94–101.

188 O tem več Filoramo, *L'attesa della fine*, str. 97ss.

189 *NHC XIII* 1.45.

190 Irenej, *Adv. haer.* 1.1.1.

191 II 9.1.31s.

192 V 1.2.24.

v četrtem poglavju opisuje življenje *tam* (v svetu Uma) in ga imenuje modrost, *sophía*.¹⁹³ To ni razumsko pogojena modrost, temveč prvotna modrost, ki je prav tako *ousía*, bivajoče samo po sebi, in ne njegov vzdevek kot v zvezi »biti moder.« Te modrosti pravi Plotin (s Platonovim izrazom) *autoepistéme* in to popolno védenje »sedi ob umu« (*páredros tô nô*; v.41) kakor Dike ob Zevsu. Sožitje modrosti in uma se odraža v kontemplaciji, ki močno spominja na opis Afroditinega zrenja v očeta. V spisih Filona Aleksandrijskega se diada pojavlja kot snov, hkrati pa se pogosto omenja ženski princip, ki ima vse lastnosti Platonove mačeha in rednice v *Timaju*. Filon ga imenuje Sofija in ta včasih predstavlja generativni princip, po katerem vse nastane.¹⁹⁴ Judovski motiv Božje modrosti, ki sedi na Njegovi desni strani, se je pri njem očitno zлил s tradicionalno predstavo Dike, ki sedi ob Zevsu in ki jo Filon v skladu s stoiško razlago, kot jo najdemo pri Kornutu, razume kot eno izmed manifestacij Božje moči.¹⁹⁵ Hkrati je to sila, ki s svojo razumnostjo ureja svet in deli pravico v njem. Da se pri Plotinu ženski princip Afrodite–Here meša z likom Dike–Sofije, prav tako ni naključje. Spet pri Filonu se namreč Abrahamova žena Sara, ki navadno sicer simbolizira vrlino (*areté*),¹⁹⁶ na nekaterih mestih pojavi v vlogi razumnosti (*phrónesis*; *De migr. Abr.* 126) ali celo modrosti (*árchousa sophía*; *Leg. alleg.* 2.82) V spisu *De ebrietate* (59ss.) je simbolika modrosti in vrline združena v izrazu *philáretos diánoia*, ki nosi Sarino ime. Pri tem odlomku je zanimivo, da jo Filon imenuje *amétor* (,brez matere‘):

33) »... ni namreč nastala iz snovi, ki je čutno zaznavna, vedno v združevanju ter razpadanju, in ki jo imenujejo mater,

193 V 8.4.26–42.

194 *Quod det. pot. insid. sol.* 115ss; prim. tudi *De fuga* 109.

195 Božjo moč simbolizirajo Dike in Harite (*ND* 9–10).

196 Pogosto z vzdevkom *árchousa* (,vrhovna‘) je Sara vrlina, katere glas mora po Gospodovi zapovedi poslušati Abraham (1 Mz 21,12).

hraniteljico in rednico stvarstva...., temveč iz počela in očeta vseh stvari« (*De ebr.* 61).

Sofija se sicer pri Filonu pojavlja v dvojni vlogi, najprej matere modrosti, ki skupaj z Bogom spočne svet (*De ebr.* 30), pa tudi deviške modrosti, Božje hčerke (*Leg. alleg.* 1.15.5);¹⁹⁷ ženski lik brez matere, ki ureja zadeve čutno zaznavnega kozmosa, nas spomni na Dušo – hipostazo, ki jo pri Plotinu simbolizira prav tako Afrodita brez matere.

Enačenje Dike z modrostjo ima morda korenine tudi v Plotinovi želji po subverziji gnostične različice mita, v katerem ima Sofija izrazito negativno podobo. Njen greh je drznost, ki jo je nagnila k temu, da je želela odkriti skrivnost Očetove veličine in posnemati njegovo kreativno moč.¹⁹⁸ Po teh predstavah je svet produkt načrtnega poskusa ustvarjanja, ker pa je nastal kot posledica prestopka, ne more voditi drugam kot v zlo in biti sam po sebi slab. Videli smo, da poskuša tudi v Plotinovi alegorezi Zevs – Duša posnemati kreativni izliv Enega, toda njegova dejavnost ni nikjer niti z najmanjšim namigom povezana s padcem ali s čimerkoli slabim. V traktatu *Proti gnostikom* govori Plotin o vesoljni duši kot o demiurgu, kar je verjetno le posledica tega, da želi svoje razmišljanje prilagoditi njihovim dogmam, da jih nato lažje zavrne. Plotin vztraja, da posnemanje umno zaznavnih resničnosti ni delo preračunljivega razuma¹⁹⁹ in da vesoljna duša nima nekega razumskega razloga za ustvarjanje, temveč je to preprosto v njeni naravi.²⁰⁰ Čeprav nikjer izrecno ne govori o Sofiji (z imenom) kot o vesoljni duši, ni neverjetno, da ima, ko govori o prvi modrosti, ki si je ni mogoče razumsko pridobiti (*ou poristheîsa logismoîs*; V 8.4.37), v mislih prav gnostično Sofijo, ki ji zoperstavlja

197 Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, str. 115ss.

198 Irenej, *Adv. Haer.* 1.1.2.21ss.

199 II 9.8.20.

200 II 9.2.4 in II 9.2.15.

»resnično Pravičnost in čudovito modrost« (*óntos díke kai sophía thaumasté*; III 2.13.15).

2. Gibanje in tok snovi

Izraz, ki v platonističnih teorijah povezuje koncepta snovi in duše, je *gibanje*. V zvezi s snovjo se z njim poudarja njena nestalnost in spremenljivost, medtem ko je v zvezi z dušo tesno povezana z življenjem. Tako je Platon gibanje povezoval z življenjem, mirovanje pa s propadanjem:

34) »...gibanje omogoča navidezno bivanje in postajanje, mirovanje pa povzroča nebivajoče in propadanje« (*Tht.* 153a).

Tu se oboje preplete: čeprav je gibanje vezano na čutno zaznavni svet in posledično na navidezno bivanje, je gibanje po njegovem nekaj, kar (p)oživlja tako dušo (v smislu vedoželnosti in urjenju spomina) kot telo. A tudi sicer je skušal Platon preseči prepad, ki je že od Parmenida in Heraklita dalje ločeval svet negibnega bivajočega od spremenljivega čutno zaznavnega/navideznega, s tem ko je gibanje določil za eno od petih dialektičnih kategorij in ga tako uvedel v svet idej (gl. zgoraj str. 70). V naukih o gibanju čutno zaznavnega sveta se je že zgodaj začela pojavljati prispodoba toka.²⁰¹ Izraz »tekoča snov« (*rheustè hýle*) naj bi uporabljali že Talesovi učenci, pitagorejci in stoiki.²⁰² Prispodobo toka najdemo tudi v Platonovih dialogih: izraz *rheustés* se tam pojavlja predvsem v zvezi s čutno zaznavnim svetom in je pogosto sinonim za nastajanje. Za razumevanje tega pojma je pomemben tudi Platonov odnos do skrajnih mobilističnih teorij oz. do t. i. heraklitizma, ki so zagovarjale spremenljivost snovnega sveta in njegovo »tekočo« naravo. V *Teajtetu* najdemo kritiko skrajnega mobilizma, po katerem

201 O tem obširno Declava-Caizzi, »La ,*materia scorrevole*«.«

202 *SVF* 2, fr. 305.

je gibanje vse;²⁰³ in v *Timaju* je rečeno, da se narava snovnega pretaka in giblje po zakonitosti negibnega sveta idej: telo, v katerega vedno nekaj priteka, da lahko od njega spet odteče, v svojem sestavu posnema enovitost mirujočega sveta.²⁰⁴ V *Timaju* se tako poudari razlika med čutno zaznavnim gibanjem (ki je tok) in absolutnim principom gibanja. Tok kot skrajna oblika gibanja tako postane metafizični princip, ki je sicer pogoj za nastanek čutno zaznavnega sveta, vendar mu sam ne pripada kot njegova značilnost. Povezava izraza »tekoča snov« z metafizičnim principom nastajanja dobi nove razsežnosti s Platonovimi nasledniki. Tako naj bi Ksenokrat razvil nauk o nastanku veselja (*tò pân*) iz enega (*ek toû henós*) in iz večno tekočega (*toû aenáou*)²⁰⁵ ter ga apliciral na omenjeno Platonovo doktrino o »prostoru« oziroma podlagi iz *Timaja*, čeprav slednja v *Timaju* nikakor ni prikazana kot tekoča ali v gibanju, temveč je nekakšna posrednica med čutno zaznavnim nastajanjem in noetičnim bivanjem. Temu logično sledi povezava z diado, kar pomeni, da teorija toka ni več vezana na čutno zaznavni svet,²⁰⁶ ampak postane tekoča gibljivost lastnost metafizičnega počela vsakršnega gibanja.

V srednjem platonizmu, natančneje v Plutarhovi alegorezi egipčanskega mita o Izidi in Ozirisu, najdemo zanimivo prisposodbo tega metafizičnega principa gibanja. Oziris predstavlja umski princip, ki je v vesoljni duši njen višji del (*noûs*), medtem ko zemlja, voda, zvezde, skratka stvarstvo, predstavljajo »odtok« (*aporroé*) Ozirisa – Uma v kozmos.²⁰⁷ Snov (Izida) se popolni s tem, kar odteka iz Ozirisa, in tako

203 156ass.

204 *Ti.* 43a.

205 Aetij, 1.3.23 (str. 288 Diels). Neko drugo pričevanje izrecno omenja »večno tekočo snov« (Teodoret, *Graec. aff. cur.* 4,12).

206 V *Timaju* ne manjka izrazov, ki namigujejo na tok (prisposodbe tekoče reke, vala ipd.); uporabljeni pa so predvsem v opisu nastanka čutno zaznavnega sveta, npr. stvarjenja človeka (*Ti.* 43a–b).

207 *De Is. et Os.* 371a.

nastane svet. Proces stvarjenja sveta je torej nadvse dinamičen pojav in tudi Izida – snov je pri Plutarhu poudarjeno gibajoča se narava (*ouk akínetos*). V zvezi s tem omenja Plutarh tudi različico mita o Zevsu, ki je obtičal v puščavi, ker zaradi skupaj zraščenihi nog ni mogel hoditi. Šele ko mu jih je Izida razdvojila, je lahko »stopil naprej,« kar Plutarh razume kot namig na to, da je Božji um prišel v nastanek prek gibanja (*eis génesin hypò kinéseos proêlthen*), posredovanega prek snovi, ki pri Plutarhu nima negativnega prizvoka, kot smo lahko že videli. Negativni pol Plutarhovega dualizma simbolizira zli Tifon (egipčanski Seth), ki ovira kreativno gibanje dobrega principa: ne da bi ga popolnoma blokiral, ga usmerja vase kot magnet in mu krati svobodo.²⁰⁸ Plutarh tudi izvor besede ‚zlo‘ (*kakíon*) povezuje z glagolom ‚iti‘, (*eínai*, torej: *kak-ion*); z gibanjem pa naj bi bilo povezano tudi Izidino ime, saj predstavlja tisto vmesno naravo, ki se vedno pomika proti Dobremu.

V *Eneadah* imamo opraviti z več vrstami gibanja, ki jih označuje izraz *kínesis*. Tako je na samem začetku emanacijskega procesa prisotno primarno gibanje, ki je predhodno celo nastanku druge hipostaze. Seveda ne gre za telesno gibanje, ampak za premik v smislu spremembe, drugačnosti:

35) »Kajti drugačnost, ki je večno tam, je tudi tista, ki ustvari snov. Ona je namreč počelo snovi, prav tako pa tudi prvotno gibanje« (II 4.5.28–30).

Ta drugačnost in to gibanje sta nekaj neopredeljivega (v. 32), v čemer je ponovno jasen namig na diado oziroma neopredeljivo noetično snov. Drugače se izraz *kínesis* (ali v glagolski obliki *kineîn*) pojavlja najpogosteje v zvezi s telesom, a tudi v zvezi s čutno zaznavnimi sposobnostmi duše, ki jo te sposobnosti vznemirjajo in ovirajo pri spoznanju. Vendar pa prav duša premore tudi svojstveno obliko

208 *Ibid.* 376b.

gibanja, ki ga Plotin imenuje kar življenje.²⁰⁹ To je lastno tudi posamičnemu umu (in dušo imenuje umno, *noerá*), le da dejanje uma (*nóesis*) predstavlja še višjo obliko življenja in potemtakem tudi gibanja.²¹⁰

Podoba toka se pri Plotinu podobno kot pri Platonu pojavlja predvsem v zvezi s telesom, zlasti v nasprotju z dušo: narava telesa je *aei rhéousa* (,vedno tekoča; II 1.2.5), zato se izmika temu, kar resnično biva.²¹¹ V *Eneadah* je še veliko mest, ki kažejo na vpliv heraklitske teorije večnega toka,²¹² vendar pa smo lahko videli, da se metafora toka pojavlja tudi na najvišji ravni, t. j. v procesu *emanacije*. Poudarek prispodobe vrelca (III 8.10, gl. odlomek 1) je najprej v brezizvornosti in nato v nespremenljivosti oziroma neizčrpljivosti tega, kar se daje naprej. Kot marsikatera druga prispodoba pri Plotinu je tudi ta načrtno presežena,²¹³ saj tok praviloma implicira spremenljivost (predvsem snovnega in telesnega). Pri tem lahko opazimo, da se Plotin v tej prispodobi izogiba glagola *rheîn*: uporabi ga sicer v zvezi s tokom rek, ki pritečejo iz izvira, vendar za »prihod« iz vrelca raje uporabi glagol ,iti naprej« (*proérchesthai*), medtem ko se sam izvir »daje« rekam, ki se jim ne pusti »uničiti,« ampak »ostaja pri miru.« Podoba torej poudarja tudi mirovanje prvega počela v nasprotju z gibanjem tega, kar pride iz njega.

Zdi se, da je glagol *rheîn* izključen celo na ravni Duše, ki je hkrati hipostaza in množstvo individualnih duš. Plotin poudarja, da individualnost posamične duše nikakor ne

209 I 1.13.5ss.

210 Več o tej obliki gibanja izvemo v traktatu *O gibanju neba* (II 2), kjer Plotin razpravlja med drugim o gibanju duše in njenem oživljanju svetovnega telesa, pri tem pa se v veliki meri opira na *Timaja* (34a) in Platonovih sedem vrst gibanja.

211 I 8.4.1–5.

212 V V 1.9.5 se izrecno sklicuje na Heraklita; prim tudi II 1.1.2.4, II 1.2.6 in IV 3.20.50.

213 Gl. zgoraj odlomek 5 in str. 38.

more kvantitativno vplivati na naravo te ene Duše, naravo, ki je »večno tekoča, a ne teče,« (*aénaos ...ou rhéousa*; VI 4.5.6):

36) »... če bi ta namreč tekla, bi šla do tam, do koder bi lahko tekla; ona pa ne teče, saj ne bi mogla in tudi nima kam teči« (VI 4.5.5–8).

Izraz *aénaos, ou rhéousa* daje vedeti, da je Duša (podobno kot Eno) nekakšen večni izvir,²¹⁴ ki pa ne pozna gibljivosti toka v smislu spremenljivosti, ki bi načela njeno naravo. Čeprav izraza *aénaos* ni lahko prevesti, je povezava s tokom v njem očitna, zlasti če upoštevamo dejstvo, da ga najdemo tudi v Ksenokratovih fragmentih v zvezi z diado – snovjo, iz katere vse nastane. Naj bo izraz *emanacija* za opis izhajanja iz Enega še tako neprimeren, ne moremo zanikati, da je podoba toka močno prisotna v Plotinovem nauku o treh hipostazah.

Ko govorimo o čutno zaznavni simboliki vode in toka, nas strokovnjaki opozarjajo, da vir mobilističnih teorij ni le Heraklit, temveč stara in globoko zakoreninjena simbolika morja kot gibljivega, nepredvidljivega elementa ter morskih bogov kot spremenljivih bitij.²¹⁵ Med temi je najbolj znan homerski bog Protej iz *Odiseje* (IV.351–592), vsevedno morsko božanstvo, ki je sposobno spreminjati svojo podobo v karkoli, naj bo to človek, žival ali neživa narava. V *Odiseji* ga srečamo, ko Menelaj pripoveduje Telemahu, kaj mu je Protej povedal o njegovem očetu. Potem ko je Menelaj s silo ukrotil njegovo spreminjajočo se telesno podobo, mu je Protej razodel zahteve bogov in razkril usodo njegovih vojnih tovarišev. Proteja je alegorična tradicija povezovala z zgodbo o nastanku sveta. Pozneje se je ta simbolika še poglobila. Njegov lik je igral pomembno vlogo v monističnem utemeljevanju množstva, saj je bil spremenljivi bog zaradi svojega

214 Tako Radicejev kot Armstrongov prevod poudarjata pomen izvira v besedici *aénaos* (,sempre sorgiva', ,nature that springs up forever').

215 Declava Caizzi, »*La ,materia scorrevole'*,« str. 431.

imena, ki se ponuja etimološki interpretaciji (*prôtos*, 'prvi'), nadvse priljubljen predmet orfiško-pitagorejske alegoreze,²¹⁶ v kateri naj bi predstavljal predvsem monado, ki združuje v sebi možnost vseh števil.²¹⁷ To množstvo v enem se je kazalo v različnih podobah, ki si jih je bil sposoben nadeti. Množina in nedoločljivost oblik sta verjetno prav tako pripomogla k splošno razširjenemu pojmovanju Protejevega lika kot simbola brezoblične materije (npr. pri stoikih).²¹⁸ To potrjujejo tudi Evstatijeve viri, po katerih je Protej prvonastala snov, prejemnik oblik, dejansko nobena, v možnosti pa vse.²¹⁹ Plotinove besede o snovi so kakor odmev Evstatijevih, še zlasti ker se zdi, da tudi pri njem najdemo lik Proteja, čeprav v drugačnem kontekstu. Nanj naj bi namigoval odlomek iz traktata *O vrstah bivajočega I* (VI 1), kjer primerja snov, ki lahko z nenehnim spreminjanjem postane vse, s plesalcem, ki v plesu prav tako lahko postane to, kar ponazarja s svojimi gibi. Tako meni Cilento, ki Homerjeve besede, da Protej »postane vse« (*pánta gignómenos*; v. 417)²²⁰ primerja s Plotinovimi besedami o podlagi (snovi), ki prav tako »lahko postane vse« (*pánta dýnatai gígnesthai*; VI 1.27.19).²²¹ O njej pravi tudi nekje:

37) »... sama po sebi je nevidna in se izmika tistemu, ki jo

216 Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, str. 125. Glede tradicije alegoričnih interpretacij starega pitagorejstva so mnenja deljena. Čeprav ni nobenega dvoma, da so stari pitagorejci brali *Iliado* in *Odisejo* s posebnim poudarkom na določenih verzih (Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, str. 18–81), ostaja prepričanje o načrtni interpretaciji nedokazano (Lamberton, *Homer the Theologian*, str. 31–36).

217 Jamblih, *Theo. Arithm.* 7.10–13.

218 Prim. tudi Heraklitove *Quaestiones Homericae*, All. 66.7.

219 *Ad Od.* 1.174.21.

220 »Vse bo čarovnik poskusil, spremenil se v like bo vsega.« (Prev. A. Sovrè).

221 »Mito e poesia nelle *Enneadi di Plotino*,« str. 287. Ker tudi drugi viri govorijo o Proteju kot o egipčanskem plesalcu, znanem po svoji mimični spretnosti (Lukijan, *De salt.* 19), povezava ni neverjetna.

hoče videti. Kadar je ne gleda, se pojavi in je spet nevidna, ko upre pogled vanjo, ter vedno polna nasprotujočih si prikazni...« (III 6.7.14–17).

Povezava vode s snovjo in diado (ali celo monado) kot počelom nastajanja je tudi odmev različnih kozmogonij, tako vzhodnih (indijske, babilonske, feničanske)²²², kot zahodnih (Okeanos pri Homerju),²²³ kjer je voda vir nastanka in življenja (prim. Talesovo počelo). Prav tako je pitagorejski nauk poznal podobo kozmosa kot »vrelca večnotekoče narave.«²²⁴ V vseh teh primerih govorimo o nastanku čutno zaznavnega sveta, zato je imel vodni element tem bolj prizvok telesnosti. Tako je element vlažnosti Numenij povezoval z združitvijo duše s telesom²²⁵ in iz Porfirijevih besed je razvidno, da gre za zelo staro prepričanje, ki ga poznata tako egipčanska religija kot biblično izročilo. Ker pa niti breztelesna prva snov niti telesna materija sami po sebi ne moreta biti vir resničnega bivanja, je voda pogosto prikazana kot sterilni element. Plotin omenja, da nekateri snov zaradi njene vloge posode in rednice primerjajo z materjo, ji pripisujejo plodnost zemlje in dajejo imena velikih boginj kot sta Reja ali Kibela.²²⁶ Rejo, Kronosovo ženo in Zevsovo mater, je tudi sam razumel kot prisposodbo za svet snovi (gl. zgoraj odlomek 4). Pri Platonu najdemo povezavo mita o prednikih bogov Kronosu in Reji s heraklitsko teorijo toka;²²⁷ njuni imeni naj bi skrivali v sebi besedi *krounós* (,studenec‘) in *rheúma* (,tok‘). Ker je ta par tudi predmet Plotinove alegoreze, je misel na povezavo s *Kratilom* sicer vabljliva, vendar Plotin na tem mestu tekoče

222 Vede in Upanišade govorijo o povodnji, iz katere je nastal svet, babilonska mitologija o pra-vodi, pri Feničanih je prvi bog vodni bog, ki so ga v grškem svetu enačili s homerskim Protejem.

223 *Il.* XIV.201 in 246.

224 *Sekst Empirik, M.* 7.94–95.

225 *Profirij, Antr.* 10–12.

226 III 6.19. V mislih ima predvsem Platona (*Ti.* 50c–d).

227 *Cra.* 402b.

narave snovi sploh ne omenja, verjetno zato, ker na tistem mestu Kronosovo ime raje razlaga v povezavi z mirujočim in samozadostnim umom. Kar zadeva Kibelo, je povezava med Platonovo snovjo kot posodo in »Materjo vseh stvari« ter njenim kultom Plotinova, saj Platon v *Timaju* govori samo o materi. Kakorkoli, Plotinu se materinska simbolika za snov ne zdi primerna, snov kot posoda je namreč samo prejemnik za seme in je sama po sebi nesposobna kakršnega koli porajanja. Plotin snov sicer razume kot ženski princip, a samo v smislu zbirališča semen. Sama snov je nerodovitna (*ágonos*), kar simbolizirajo evnuhi, ki se pojavljajo v sprevedu Velike matere. Ob tem se spomnimo na Homerjeve verze, v katerih se morje (predvsem v *Odiseji*, a tudi v *Iliadi*) pojavlja z vzdevkom *atrýgetos* (,neploden, nerodoviten'). Simbolika telesnega rojstva je imela namreč že v starem pitagorejstvu in pozneje v platonizmu prizvok negativnega učinka telesa na dušo. Pri Plotinu najdemo tudi prisposodbo človeka (Hilasa ali Narcisa), ki lovi odsev na vodni gladini in konča tako, da izgine v globini oziroma »postane neviden.«²²⁸ Izginotje tu pomeni izgubo duše v telesnosti in posledično njeno smrt.

Duša je tesno povezana tudi z življenjskim principom, ki oživlja vesoljno telo. Šele ona da življenje temu, kar Plotin prikaže kot nekakšen predkozmični kaos, ki ga simbolizirata oba snovna elementa, voda in zemlja:

38) »Prej ni bilo drugega kot mrtvo telo, zemlja in voda, ali bolje, temačnost snovi in nebivajoče...« (V 1.2.26).

Zanimivo vzporednico najdemo v gnostičnem spisu *O izvoru sveta* (NHC II 5 in XIII 2.100),²²⁹ ki govori o snovi, ki je del izvirnega kaosa in ki »je bila izvržena kot splavljen zarodek – v njej namreč ni bilo duha. Ves (kaos) je samo

228 I 6.8.8–12.

229 Ker so vsi slovenski odlomki iz zbirke Nag Hammadi v tej knjigi narejeni po nemškem prevodu izvirnikov v *Nag Hammadi Deutsch*, so ti prevodi navedeni v opombah.

brezmejna tema in brezdanja voda.«²³⁰ Odlomek poudarja popolno pomanjkanje duhovne narave in življenja v počelnem kaosu.

230 »Als das aber geschehen war, da kam die Pistis und erschien über der Materie des Chaos, die weggeworfen war wie eine Fehlgeburt, denn in ihr (sc. der Fehlgeburt) war kein Geist. Jenes (Chaos) insgesamt ist nämlich grenzenlose Finsternis und ein grundloses Wasser.«
(»*Vom Ursprung der Welt*«, prev. H.-G. Bethge.)

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

V.

Snov in zlo

1. Pomanjkanje in odsev

Z likom Penije izpostavi Plotin bistvo snovi, ki je, kot pove njeno ime, pomanjkanje. Zanj pogosto uporabi tudi Aristotelov izraz *stéresis* in tako polemizira z njegovim naukom, po katerem snov ni istovetna s pomanjkanjem.²³¹ Toda Penijina lastnost ni samo pomanjkanje, temveč tudi nedoločeno hrepenenje po tem, česar ji manjka. Iz mita je razvidno, da je njeno hrepenenje usmerjeno v nekaj izven nje, za razliko od Kronosa, ki je osredotočen vase. In v trenutku ko si neka stvar želi prejemati, »naredi iz sebe (kot iz možnega prejemnika) snov za to, kar se ji bo pridružilo.« (III 5.9.55) Hrepenenje, želja po prejemanju naredi iz Penije posodo, v katero se bo izlilo bivajoče, kajti tisto, po čemer snov hlepi, je resnično bivanje.²³²

Ker se je Plotin v svojem pojmovanju snovi močno opiral na Aristotela, naletimo pri njem že v zgodnjih traktatih na pojem umske snovi (*noetè hýle*)²³³ kot idejnega arhetipa snovnega. Veliko težo imajo torej prav Aristotelovi argumenti, iz katerih izpeljuje Plotin poglobitve postavke, ki zadevajo obstoj in naravo noetične snovi. Ob tem se vprašuje, ali ji njena narava dovoljuje resnično bivanje (v idejnem smislu) in takrat se včasih znajde na zelo tankem ledu. V 51. traktatu (I 8), v katerem razpravlja o izvoru zla in poudarja njegovo povezavo s snovjo, je ta prikazana kot absolutno pomanjkanje dobrega in posledično tudi resnično bivajočega:

²³¹ *Ph.* 192a 3–5.

²³² III 6.7.13.

²³³ Aristotel, *Metaph.* 1045a 34ss.

39) »Snov namreč sploh nima biti [tò *eínai*], da bi bila prek nje deležna dobrega, temveč premore »bit,« ki ima zgolj isto ime; tako je njena resnična bit pravzaprav ne-bit« (I 8.5.10–12).

Drugačen vidik najdemo v 12. traktatu z naslovom *O snovi* (II 4), ki v marsikateri misli naznanja bližajočo se polemiko z gnostiki. Iz njega je razvidno, da ima tudi snov, in sicer noetična, svoje mesto v svetu resnično obstoječega (ali vsaj neko vez z njim), in da je nekako del ontološke verige, ki ima svoje počelo v Enem. To misel najdemo pozneje v traktatu *Proti gnostikom* (II 9.3), kjer se Plotin trudi ovreči negativni vidik nastanka čutno zaznavnega sveta. Videli smo lahko, da Plotin o Peniji govori kot o »obliki« (*eídos*), kar se ujema z ugotovitvijo, da ji vsemu navkljub pripisuje neko resničnost, čeprav je njen obstoj pasiven in vezan na prejetanje.

Za pojasnilo tega dialektičnega protislovja se moramo vrniti k Platonu in njegovemu dialogu *Sofist*. Na problem *Sofista* in njegovo povezavo s Plotinovim pojmovanjem nebivajočega opozarjajo študije, ki skušajo pojasniti navidezno nedoslednost v Plotinovem pojmovanju snovi.²³⁴ Kako je lahko nebivajoče del resnično bivajočega? Videti je, da se je Platon v *Sofistu* spopadel z nepremostljivim prepadom, ki je po Parmenidovem nauku ločeval svet bivajočega Enega in svet geneze, v katerem se je znašel tudi človek s svojim omejenim razumom in hrepenenjem po spoznanju. In prav ta danost spoznanja je nekaj, čemur se Platon ni hotel odreči, zato se je bil pripravljen izneveriti eni od poglavitnih tez Parmenidovega prepričanja, da je Eno nemešano, čisto bivajoče, zaprto v lastno popolnost,²³⁵ in dopustiti misel, da je nastajanje možno tudi znotraj bivajočega in da je lahko rezultat tega nastajanja prav tako bivajoče. Plotinova emanacija je dejansko prav to: izliv bivajočega v nekaj drugega,

234 Rist, »*Plotinus on Matter and Evil*,« str. 156, predvsem pa Lévy - Valensi, *Les Niveaux de l'être*, str. 39–44.

235 *Sph.* 237a in 258b–c.

a še vedno bivajočega. Predvsem pa se je misel, ki se je rodila iz »očetomora«²³⁶ v *Sofistu*, pri Plotinu razvila v povsod navzoče prepričanje, da je Eno velikodušnost, dobrota in obilje, čigar smisel je v razdajanju sebe temu, kar je pod njim. V tem se skriva misel o nekakšnem odrešenju tega sveta, nasprotna predstavam o svetu kot posledici padca, degradacije božanskega principa.

Po *Sofistu* torej »ne biti nekaj« ne pomeni »ne biti« v absolutnem smislu. Nebivajoče tako ni več nasprotje bivajočega, temveč je le *drugo* kot bivajoče. V odlomku 7 (V 2.1.8) smo lahko videli, da je »drugo« (*állo*) prva posledica ali učinek preobilja Enega in to je tista neopredeljivost, ki postane Um, v trenutku ko uzre svoje počelo v sebi. Penijin *eídos* je simbol razbitja enosti na samem začetku emanacijskega procesa. V trenutku namreč, ko delujoče in predmet delovanja nista več eno in isto, se aktivno loči od pasivnega oziroma nastane pasivno. Tako hkrati z Umom, ki v trenutku svojega »izstopa« iz Enega še ni Um, temveč skuša v mejah svojih zmožnosti ohraniti enovitost (Eno v možnosti!), nastane tudi podlaga za nastanek idej, toda ne le idej, ampak tudi samega Uma. Vsaka narava je namreč ob rojstvu neopredeljena in postane opredeljena šele v odnosu do tega, iz česar je nastala:

40) »Tako gibanje kot drugačnost, ki izhajata iz prvega, sta nekaj neopredeljivega in ga potrebujeta, da se opredelita. Opredeljena pa sta, ko se obrneta proti njemu.« (II 4.5.32–34)

Prav tako Um postane Um šele takrat, ko upre svoj pogled v Eno, iz katerega je »izstopil.« Ta izpolnitev je novo nastali naravi potrebna kakor hrana vsakemu živemu bitju takoj ob rojstvu.²³⁷ Izvorna neopredeljenost, ki spremlja vsak nastanek, je *hýle*, in vsaka nastala resničnost je vsaj v prvem

236 O ironiji Platonovih besed v zvezi z »očetomorom« kot filozofsko drznostjo gl. Kocijančič v spremnem besedilu k *Parmenid, Fragmenti*, str. 159.

237 III 4.1.8–10.

trenutku v tem stanju neopredeljenosti in se ponuja oblikovanju svojega roditelja.

Ko Plotin govori o bivanju nebivajočega, se znajde pred staro dilemo: po eni strani je prepričan, da si nobena stvar ne bi mogla želei dobrega, če bi bila popolnoma brez njega (zlo si ne želi dobrega),²³⁸ zato tudi snov ne bi hrepenela po nečem, kar ji je popolnoma tuje:

41) »Če je torej narava snovi od vedno, potem je nemogoče, da kot nekaj, kar biva, ne bi bila deležna tistega, kar oskrbuje z dobrim vse stvari, kolikor so ga zmožne prejeti. A četudi je njen nastanek nujen člen v verigi vzrokov pred njo, tudi v tem primeru ne sme biti izven tega počela, (sicer se zdi,) kot da bi se tisto, kar ji milostno daje, da biva, zaradi nekakšne nemoči ustavilo, še preden bi prišlo do nje« (IV 8.6.18–23).

V navedenem odlomku se skriva namig na dve misli, ki sta jasno izraženi v traktatu *Proti gnostikom*: prva je ideja, da snov ne more biti povsem zunaj (*chorís*) dobrega, ker bi to pomenilo nekakšen »prazen prostor,« kamor dobro nima dostopa.²³⁹ Nasprotno, snov je še vedno »podaljšek« emanacije in je kot taka deležna njegove svetlobe. S tem pridemo do druge ideje, ki se pojavlja kot nekakšna teorija razsvetljenja, pri čemer je Plotin uporabil prav pri gnostiki priljubljeno prisposodbo svetlobe (duše), ki razsvetljuje temo (snov). Toda sporen je prav predmet ali, bolje rečeno, »prostor« tega razsvetljenja (*éllampsis*): ali je bil že tam, ko se je duša nagnila, kakor trdijo nekateri gnostiki? V *Zostrianu* je Sofija s pogledom ustvarila temo,²⁴⁰ v *Janezovem apokrifu* (NHC II 1/IV 1) pa je čista tema nastala šele z nagibom Sofije; ta »nevedna tema,« ki je Jaltabaot, je nato vzela svetlobo svoje matere, da se je zmešala z njo in tako je tema

238 II 5.9.44s. (o hrepenenju zla po dobrem gl. tudi VI 7.28.1–28).

239 II 9.3.15.

240 NHC VIII 1.10; ta odlomek je tudi predmet Plotinovega komentarja v II 9.10.

zatemnila svetlobo.²⁴¹ Ali pa tega »prostora« še ni bilo in je nastal z nagibom duše: toda v tem primeru se duša ni imela kam nagniti.²⁴² Pomemben je torej dokaz o tem, da je snov nekako deležna bivajočega v smislu predmeta osvetlitve ali pasivnega »prostora,« na katerem se odvija aktivnost bivajočega, ki bi brez pasivnosti »prostora« ostalo sterilno. Na to participacijo namiguje tudi mit, v katerem se Penija (snov, pomanjkanje) združi s Porosom (*logosom*, obiljem dobrega).

Toda ali ta participacija ne pomeni zapolnitve pomanjkanja? Platonovi delitvi na neskončno množstvo nasprotuje Aristotelov argument, da delitev vedno prinaša s seboj meje in s tem naredi konec vsaki nedoločljivosti in neskončnosti. Torej bi snov, če bi bila res istovetna s pomanjkanjem, prenehala biti snov v trenutku, ko bi z delitvijo prejela meje in z njo obliko. Vendar je Bréhier²⁴³ utemeljeno poudaril, da se Plotinovo razmišljanje v eni točki tako zelo razlikuje od Aristotelovega, da se ga ta argument sploh ne dotika: prejemanje oblike (oziroma navidezno prejemanje pri Plotinu) namreč ne zapolni pomanjkanja *samega po sebi*, ki je snov. Zato je nastajanje pri Plotinu neskončen pojav, ki ne teži od pomanjkanja k izpolnitvi, kakor pri Aristotelu. To večno pomanjkanje simbolizira prav Platonova Penija. Snov ostaja nedovzetna za to, kar prejema, in o tem govori Plotin v traktatu *O nedovzetnosti (apátheia) breztelesnih stvari* (III 6),

241 *NHC II 1/IV 1.10–14*: »Er (sc. Jaltabaoth) gab ihnen (sc. den sieben Königen) Anteil an seinem Feuer, aber er entsandte nichts von der Lichtmacht, die er von seiner Mutter genommen hatte, denn er ist unwissende Finsternis. Als das Licht sich mit der Finsternis vermischt hatte, brachte es die Finsternis zum Leuchten. Als aber die Finsternis sich mit dem Licht vermischt hatte, verfinsterte sie das Licht und es wurde weder hell noch dunkel, sondern schwach.« (Prev. M. Waldstein)

242 II 9.12.30. Tako prva kot druga možnost izključujeta, da bi imelo zlo, ki so ga videli Plotinovi nasprotniki v tem nagibu duše, kakršnokoli zvezo s kozmosom; to pa je bil sklep, do katerega je hotel priti Plotin, zato na tem mestu niti ne razmišlja naprej o nastanku snovi.

243 *Plotin, Ennéades II*, str. 55.

kjer se v 11. poglavju vrne prav k Aristotelovemu problemu:

42) »Torej njeno (sc. od snovi) deleženje ne poteka tako, kot mislijo, namreč kot utrpevanje [*pathouéses*], ampak na drugačen način, tako da se samo dozdeva (da nekaj utrpi). Morda lahko na isti način razrešimo težavno vprašanje, kako si lahko snov, ki je slaba, želi dobrega, ne da bi z deleženjem pri njem izgubila to, kar je? Če namreč omenjeno deleženje poteka na ta način, da ostaja snov ista in nespremenjena ter, kot smo rekli, vedno to, kar je, potem ni nič nenavadnega, da je deležna dobrega, čeprav je sama slaba. (...) Če bi bila resnično deležna dobrega in bi se mu resnično pustila predrugáčiti, ne bi bila zla po naravi« (III 6.11.31–43).

Povzetek zapletene Plotinove misli je, da snov v svojem bistvu ostaja nespremenjena. To nedovzetnost so zato nekateri razumeli kot njeno edino stalnico in pozitivno lastnost.²⁴⁴ Posledično je snov povsem nedovzetna tudi za to, kar nenehoma prejema. V spisu *O snovi* pravi Plotin:

43) »Pomanjkanje torej ne bo odpravljeno, ko bo prišlo do njega to, česar pomanjkanje je? – Nikakor, saj prejemanje [*hypodoché*] nekega stanja [*héxis*] še vedno ni to stanje, temveč je pomanjkanje (tega stanja)« (II 4.16.5–7).²⁴⁵

Ko je torej rečeno, da novo nastala narava prejme od izvora obliko kakor hrano, ni mišljeno, da prejme obliko snov sama. Če ostanemo pri analogiji s posodo, bi lahko rekli, da posoda sama ni istovetna s svojo vsebino. Platonova (in

²⁴⁴ Inge, *The Philosophy of Plotinus I*, str. 134.

²⁴⁵ Zaradi težko prevedljivega izraza *héxis* ima stavek smisel samo, če pojasnimo dobesedno prevedene izraze v njem: *héxis* in *stéresis* nastopata kot par nasprotij: *héxis* (*habitus*) kot stanje ali zadržanje (npr. neke lastnosti) je nasprotje absolutnemu pomanjkanju. Še večjo težavo predstavlja prevod besede *hypodoché*, za katero je ‚prejemanje‘ samo okoren približek. Ustreznejša bi bila beseda ‚podvzetje,‘ če ne bi v slovenščini to pomenilo bolj ‚ukrepanje.‘ Poleg tega *hypodoché* sploh ne pomeni dejanja (‚jemanje nase‘), temveč osebek (subjekt) tega dejanja: to, kar v tem primeru ‚jemlje nase‘ ali je, bolje, ‚podvrženo nečemu‘ (*suscipit, subicitur*), se pravi je posoda, podlaga (*subiectum*).

posledično Plotinova) posoda je samo *podlaga* (in v tem smislu »subjekt«, *hypokeímenon*) za večno nastajanje. Sama ne more ničesar prejeti, saj nebivajoče na noben način ne more biti deležno bivajočega. Participacija, ki hkrati ni participacija: čeprav tisto, kar je izven bivajočega, ne more biti povsem neudeleženo pri bivanju, pa je hkrati nezdružljivo z njim. Nič nenavadnega torej, da je snov vezana na ženski lik, ki je rednica, a ni mati, predvsem pa nikoli ne spremeni bistva svoje narave:

44) »Ko moški oplodi žensko, njena ženstvenost ni uničena, temveč se le še okrepi, kar pomeni, da postane še bolj to, kar je« (II 4.16.15).

Navidezno participacijo še najbolje ponazarja združitev Porosa in Penije, ki je prav tako samo navidezna:

45) »Ko se Penija združi s Porosom, to ne pomeni, da se združi z bivajočim ali z njegovim obiljem, temveč z neko večče nastavljeno stvarjo oziroma nekakšno spretno navideznostjo [*tê sophía*²⁴⁶ *toû phantásmatos*]« (III 6.14.15–18).

Traktat III 6 je eden zgodnejših (26.), a kljub temu poznejši kot traktat *O dveh snoveh* (II 4), zato bi Plotinovo dilemo težko pripisali njegovi doktrinalni nedoslednosti. Nerodno je le, da v precej poznejšem traktatu *O ljubezni alegoreza* istega mita (o Porosu in Peniji) daje misliti, da v združitvi ni ničesar navideznega: snov je deležna umske narave, iz česar sledi, da je deležna tudi bivajočega. Ne združi se le z odsevom (*eídolon*) umno zaznavne resničnosti, ampak je njeno mesto v njej in z njo je združena.²⁴⁷ Plotin

246 Izraz bi lahko namigoval na gnostični »odsev odseva« Sofije (gl. spodaj op. 255).

247 III 5.7.4–6. Paradoks snovi kot pomanjkanja bivajočega na eni strani in snovi kot prejemnice oblike na drugi so nekateri razlagali z več različnimi stopnjami snovnosti, med katerimi bi bilo treba potemtakem ločiti skrajno in zadnjo snov (= zlo) od tega, kar se kot podlaga ponuja oblikam višje stopnje bivanja in kamor lahko potemtakem prištejemo tudi Dušo in Um. Prim. Corrigan, »Is there more than

na tem mestu izrecno poudarja, da gre za čas, »ko še ni bilo vina;« v okviru tega lahko snov razumemo kot stanje noetične neopredeljenosti, ki je še daleč od breztelesne zle snovi iz traktata III 6.

S tem ko Plotin pripisuje snovi nedovzetnost, ki je značilnost breztelesnega, se v resnici odmakne od platonistične tradicije. Ta si je mit o združitvi Porosa in Penije raje razlagala v smislu Aristotelovega nauka, ki je bil v tem blizu stoiškemu, da je namreč snov dovzetna za vpliv umskega in da ob stiku z njim pride do preobrazbe snovi. Tak primer je Plutarh, ki vidi v egipčanski boginji Izidi platonistično snov, prejemnico (*hypodoché*), ki je v združitvi z umskim počelom (Oziris) rodila kozmos (Horos).²⁴⁸ Njeno ustreznico najde v Platonovi Peniji, ki se je Dobro dotakne, jo napolni in preobrazi. Vendar se Plotin, ki ni verjel v neposredni stik med idejami in snovjo, te interpretacije izogiba. V drugem izmed dveh traktatov z naslovom *O tem, kako je bivajoče eno in isto ter hkrati v celoti biva vsepovsod* (VI 5) je takole opisan način, kako je snov deležna sveta oblik (*eîde*):

46) »Zdi se mi smiselno in celo nujno pojmovanje, po katerem oblike niso ločene od snovi v smislu, da se ta nahaja nekje daleč stran, kamor pride razsvetljenje do nje nekje od zgoraj« (VI 5.8.4–6).

Potem ko je v kali zatrl vsako telesno predstavo te participacije, se Plotin zateče k ponazoritvi (*parádeigma*):

47) »Tudi če omenimo razsvetljenje, ne govorimo o čutno zaznavnih stvareh in o razsvetljenju čutno zaznavnega sveta. Ker pa so stvari v snovi zgolj odsevi, medtem ko oblike uvrščamo med arhetipe, in ker je ta razsvetljenost taka, kot

one Generation of Matter in the Enneads?« in Lacrosse, *Lamour chez Plotin*, str. 57. Corriganovo teorijo o večplastnem nastanku snovi odločno zavrača O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter*, ki med drugim svari pred poenostavljenim enačenjem snovi in zla z absolutnim nebivajočim (podobno Reale v: *Plotino, Enneadi*, str. 213).

²⁴⁸ *De Is.* 373a–b.

da bi razsvetljuječe imelo razsvetljeno izven sebe, uporabimo to besedo. Toda biti moramo natančnejši: ne mislim, da se oblika nahaja na nekem ločenem kraju ali da ideja odseva v snovi kakor na vodi, temveč da je snov povsod in da se tako rekoč oklepa ideje, po drugi strani pa se je spet ne. Vsepovsod v sebi prejema od oblike toliko, kolikor je v njeni moči, (da prejme), tako da se zbliža z njo ter da ni ničesar med njima, ne da bi pri tem oblika prišla vanjo in se razlila prek nje, saj ostaja (sc. oblika) znotraj same sebe« (VI 5.8.11–23).

Spet imamo opraviti s kontradiktorno razlago, ki se ji Plotin ne samo ne izogiba, temveč se zdi, da jo želi poudariti: *povsod*, kjer je, torej z vsakim delom same sebe, prejema snov obliko, ki pa *ne* prodre v noben del te snovi. Te Plotinove besede so pravzaprav odmev nepojasnjene združitve Porosa in Penije, ki se sicer združi s Porosom, vendar to v resnici ni Poros. Podoben paradoks najdemo v ideji razdajajočega se Dobrega, ki ostaja zaprto v samem sebi; pravzaprav Plotin v zgornjem odlomku uporabi zelo podoben izraz (ideja ‚ostane v sami sebi‘) kot v odlomku 3 (Dobro/Eno ‚ne ostane pri samem sebi‘). Paradoks je razložen glede na to, s katere strani gledamo: ker je nebivajoče nekaj drugega kot bivajoče, se nebivajoče nikoli ne more polastiti bivajočega tako, kot se bivajoče lahko polasti bivajočega. In obratno: bivajoče se nikoli ne more dati nebivajočemu tako, kot se lahko da bivajočemu. Posledica je, da nebivajoče prejme bivajoče, »kolikor je to v njegovi moči,« torej z vidika nebivajočega; toda bivajoče ne pride do nebivajočega, temveč ostaja znotraj samega sebe. Na prvi pogled bi rekli, da skuša Plotin stvar relativizirati, saj tako pridemo do dveh enakovrednih resnic (gl. zgoraj: »snov... se tako rekoč oklepa ideje, po drugi strani pa se je spet ne.«) Toda če natančneje pogledamo, ti dve resnici nista enakovredni. Resnica je samo ena, drugo je samo njen odsev.

Prav metafora odseva ima pri Plotinu nadvse pomembno vlogo; z odsevom se Plotin dotakne najrazličnejših vidikov resničnosti, med katerimi si nasproti stojita predvsem

dva: posnemanje na eni strani in navideznost na drugi. Ko Plotin brani lepoto sveta kot popolnega odseva umno zaznavne lepote, je ta metafora povezana s stvarjenjem in z Zevsovim kreativnim posnemanjem njegovega očeta. Ko govorimo o snovi, stopi v ospredje predvsem drugi vidik, to je navideznost odseva, ki ni resničen v isti meri kot to, česar odsev je. Odnos snovi do bivajočega je pri Plotinu zelo pogosto razložen z metaforo odseva, bodisi da gre za odsev na vodi ali v zrcalu. Čeprav ima metafora v tem primeru drugačno vlogo, kot jo je imela takrat, ko je Plotin branil lepoto sveta, je še vedno nesporno povezana s stvarjenjem. Poznejši novoplatonizem je zrcalo kot simbol pripravljenosti vesolja na umsko izpolnitev povezoval s Platonom.²⁴⁹ Tudi pri Plotinu je snovno »zrcalo«²⁵⁰ dovezetno za zbiranje odsevov, ki mu jih pošiljajo ideje. Snov je tako kot zrcalo lažnivost sama: po eni strani daje natančno podobo resničnosti (npr. zelo natančno lahko posname živahno plapolanje ognja), po drugi pa nima prav ničesar skupnega z njo (ogjenj v zrcalu ne greje). Analogija je še posebej primerna za prikaz neobčutljivosti snovi, ki je razvidna iz odlomka **43**:

48) »Če gredo lahko oblike vanjo [v prejemnico] in spet ven iz nje, je nujno, da ostaja ista in nedovzetna, da lahko večno prihajajo vanjo in odhajajo iz nje« (III 6.13.30–32).²⁵⁰

Toda to, kar vstopa vanjo, je samo odsev resničnosti, *éidolon*. Plotin vztraja pri tej navideznosti: tako kot se Penija združi samo z odsevom Porosa, se tudi od vesoljne duše spusti navzdol samo njen odsev.²⁵¹ Zato je snov v nekem smislu podobna zrcalu, ki zbira v sebi odseve, za katere vsi dobro vemo, da niso resnični, ker vidimo zrcalo, v katerem se pojavljajo in spet izginjajo. Ti odsevi torej zavajajo, saj dajejo vtis samostojnega obstoja snovi: če pomislimo, da ima

249 Z gladko površino kozmosa v *Ti*. 33b (Proklos, *In Ti*. 2.80.16).

250 Prim. *Ti*. 50c. Plotinovo izvajanje v tem poglavju je v veliki meri povzeto po Platonu.

251 V 2.1.17ss. (gl. zgoraj odlomek **20**).

zrcalo samostojen obstoj tudi takrat, ko ne odseva ničesar, pa to ne drži za snov, katere bivanje je vezano na prisotnost tega, kar odseva. Pravzaprav gre za obrnjen odnos: če odsevi v zrcalu ne morejo obstajati brez zrcala, pa je, nasprotno, »snovno ogledalo« tisto, ki ne more obstajati brez odsevov. Snov se na videz zlahka poistoveti z odsevom samim, zlasti ker si želi tega, kar odseva (Penija je tista, ki se približa Porosu, in ne obratno):

49) »Tako torej ne verjamemo (ali težko verjamemo), da stvari, ki so vidne v zrcalu, res obstajajo, to pa zato, ker zrcalo, v katerem so, ostane isto tudi potem, ko izginejo. Ko pa gre za snov, ta ni nikoli vidna, ne glede na to, ali ima odseve ali je brez njih« (III 6.13.43–46).

Prispodoba odseva se opira na še bolj subtilno platonistično metaforiko (u)vida: vidljivost zrcala in snovi (kot tudi kasneje zraka in svetlobe) ponazarja absolutno bivanje ali obstoj. Ta obstoj pa sovпада tudi z uvidljivostjo oziroma umsko spoznavnostjo, ki je pri snovi izključena. Snov namreč ni samo nezaznavna s čutnim vidom, temveč je predvsem ne(u)vidljiva in nedostopna umu ter dobremu. Ker je snov neopredeljivost sama (*aoristía*), se ji je mogoče približati samo z neopredeljenim pojmovanjem, kar pomeni, da se je ne da opredeliti, *definirati*. O snovi je že mogoče govoriti povezano, pravi Plotin, toda ob tem ostaja miselno nedosegljiva. Zapopade jo lahko samo (in tu uporabi Platonov izraz) »nepristni« argument (*nóthos logismós*; *Ti.* 52b).²⁵²

S to platjo narave noetične snovi se vrnemo k ugotovitvi, da je snov zgolj možnost bivanja: njen obstoj je pogojen s tem, kar odseva. Plotin nekje poudari razliko med umetniškim delom, ki lahko *ne* prikazuje umetnika in je sposobno samostojnega obstoja, ko ustvarjalca ni več bližu, ter podobami, kot so odsev na vodi, v zrcalu ali celo sence: te prikazujejo vedno tistega, ki jih je ustvaril, in ne

252 II 4.10.1–11.

morejo obstajati brez njega.²⁵³ Plotinova prispodoba se sicer nanaša predvsem na odnos, ki vlada v umskem svetu med šibkejšimi in močnejšimi silami, pri tem pa je razumljivo, da prve črpajo svoj obstanek iz drugih. Vendar ugotovitev o odvisnosti odseva od izvirnika še toliko bolj velja za snovno podlago, ki zaradi šibke in nestalne narave ne le črpa svoj obstoj iz tega, kar odseva v njej, ampak je hkrati nesposobna karkoli prejeti od njega.²⁵⁴ Čeprav daje lažni vtis polnosti in bogastva oblik, gre v resnici samo za »odsev v odsevu;²⁵⁵ kot zrcalo, ki prikazuje stvari, kakor da so v njem, v resnici pa so drugje; na videz je polna, hkrati pa nima ničesar, čeprav se zdi, da je vse« (III 6.7.24–27).

Vedno osvetljena, a vedno brez svetlobe, je snov v svojem bistvu temna:

50) »Zgodi se ji nekaj podobnega kakor zraku, ki ga ni mogoče videti niti takrat, ko je razsvetljen; pa tudi brez svetlobe sam ni viden« (III 6.13.42–44).

Tu lahko opazimo, da gre več kot samo za osvetlitev nečesa, kar je v temi; to je razsvetlitev teme same, ki nima samostojnega obstoja (brez svetlobe) in ki ga ima še manj v trenutku, ko je razsvetljena. Njen smisel ni, da bi bivala kot tema, ampak da bi omogočila delovanje svetlobe, ki brez nje ne bi imela česa razsvetljevati. V tem se skriva tudi nov argument proti tistim gnostikom, ki so videli v snovi in kozmosu nekaj slabega; dobro na neki način potrebuje ali, bolje, implicira prejemnika dobrote (posodo), tako kot svetloba nekako potrebuje predmet (prostor, temo) razsvetljenja. To je naravno (*katà phýsin*), in če je v tem kakšno zlo, je tudi to zlo v skladu z naravo.

253 VI 4.10.12–17.

254 III 6.7.30 in 40ss.

255 Podoben izraz, in sicer »odsev odseva,« uporabi Plotin v svojem napadu na gnostično razlago nastanka sveta, ki je nastal na podlagi prvega odseva ali duhovnega zametka (*enthýmesis*) prve Sofije (gl. Irenej, *Adv. Haer.* 1.1.3.22 in 1.1.7); prim. tudi zgoraj III 6.14 (odlomek 45).

Prispodoba svetlobe odgovori tudi na vprašanje o nastanku noetične snovi. Problem je v tem, da je to, kar nastane, vedno časovno pogojeno. Plotin v traktatu *Proti gnostikom* trdi, da snov, v primeru da nastaja kot nujna posledica tega, kar je pred njo, nima enkratnega nastanka, saj ta nujnost izhajanja velja tako zdaj kot kdajkoli.²⁵⁶ V časnem smislu je torej snov nenastala (*agénetos*) in je večna tako kot vse ostalo pred njo. Večnost pri Plotinu torej ne izključuje nastajanja.²⁵⁷ Emanacija je večer in obenem porajajoč pojav in tako tudi svetloba ni razsvetlila teme šele v določenem trenutku, temveč jo razsvetljuje od nekaj in jo vedno bo.

51) »Nujno je torej, da vse stvari bivajo v zaporedju ena za drugo, in sicer vedno; in da vse ostale nastale stvari bivajo tako, da izhajajo iz drugih. To, kar imenujemo nastalo, torej ni nastalo (v nekem določenem trenutku), ampak je in bo nastajalo« (II 9.3.11–14).

2. Gnostična Sofija in Drznost (*tólma*)

Za razumevanje Plotinovega pojmovanja nastanka snovi je nadvse pomemben tudi gnostični prikaz narave snovi, predvsem valentinijanski, ki razkriva nekatere skupne točke z novopitagorejskim monističnim gledanjem na svet.²⁵⁸ Monizem je bil valentinijancem bližji kakor setijcem,²⁵⁹ kar je verjetno vplivalo na Plotinovo polemiko, saj mu je bil podobnejši sistem hkrati tudi nevarnejši. Po Ireneju je valentinijanska gnoza nastanek snovi razlagala kot posledico trpljenja (*páthos*) Sofije, potem ko se je ta v želji, da bi spoznala Očeta, raztegnila v neskončnost.²⁶⁰ Sofija je zadnji

256 II 9.315.

257 O'Brien, »Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter,« str. 111 in 121, op. 15.

258 O tem podrobno Thomassen, »The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism,« predvsem str. 4ss.

259 O tem Lanzi, *Theos anaitios*, str. 225.

260 *Adv. Haer.* 1.1.2.18–22.

izmed eonov, ki so se ločili od sveta Polnosti; njeno »iztegovanje« (*éktasis*) vodi v nekakšno razvodenelost, ki je nasprotje polnosti. Ta stopnja izhajanja iz počela je pri Plotinu primerljiva z rojstvom Zevsa, ki je edini premagal Kronosovo »požrešnost« in ga izpraznil s tem, ko je osvobodil sebe ter svoje brate. V nekem smislu je Kronos–Um še vedno Eno, vsaj v možnosti, hkrati pa nosi v sebi seme množstva (idej v Umu), ki z nastankom tretje hipostaze to množstvo tudi udejanjijo v ustvarjanju. Pojem *éktasis* se pokaže kot dvojno dejanje: Sofijinemu iztezanju navzven sledi *éktasis* Očeta, ki seže po njej, da jo pripelje nazaj. Tako Sofijin gib v neskončnost povzroči, da se pojavi Meja (*Hóros*), ki naredi konec temu iztezanju in prepreči popolno razvodenelost. A tudi pri Plotinu vsak korak stran od Enega spremlja pogled nazaj (*epistrophé*): Um se s tem obratom »napolni,« pri tem pa ne potrebuje posrednika tako kot gnostična Sofija in ne nazadnje tudi Duša, ki si z Erosom ustvari nekakšno rešilno vrv, prek katere se steguje proti počelu.

Drugi tak pojem, ki se pojavlja v zvezi z izhajanjem iz počela, je ločitev (*schísma*). Ta poteka na dveh ravneh: prvotni ločitvi Sofije od Očeta sledi odrešilni rez (*apotomía*), s katerim *Hóros* osvobodi Sofijo njenega iracionalnega dela. Irenej omenja razširjeno različico, po kateri Sofija rodi Kristusa s senco, ki jo ta odreže od sebe, preden se vrne v Pleromo.²⁶¹ Tako ima dejanje *apotomije* spet dvojni pomen, saj ne samo odreže diado, s čimer je omogočen nastanek množstva, ampak tudi izolira monado in ohrani enotnost na najvišji ravni. Thomassen v zvezi s konceptom ločitve omenja tudi Plotina in ugotavlja, da se njegov koncept emanacije od valentinijanskega razlikuje prav v tem, da ne vidi v njem nobene prekinitve, ki bi potegnila ločnico med vesoljem in Enim.²⁶² Toda to drži samo v toliko, kolikor prekinitve pomeni ločitev pri *izhajanju* iz Enega. Ko pa govorimo

261 *Adv. Haer.* 1.5.1.19ss.

262 Thomassen, »*The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism*,« str. 12.

o vračanju, torej o odnosu do počela, smo videli, da tudi Plotin uporabi izraz *apotomé* (za kastracijo Urana), ki je prav tako alegorija za ločitev druge hipostaze od prve in hkrati za ohranitev počela znotraj njega samega. Tudi senca (*skiá*), ki spremlja Kristusa, rojenega iz Sofije, je primerljiva s končno fazo raztezanja in napredovanja duše v *Eneadah*, le da jo Plotin imenuje odsev (*eídolon*). V trenutku, ko se duša obrne k počelu, se ta odsev izgubi.²⁶³ Čeprav ne gre za ločitev v smislu ločenega bivanja duše in njenega odseva, je odsev nekaj, kar vleče dušo navzdol. S tem ko vztraja, da se duša ne more ločiti od odseva, želi Plotin predvsem dokazati, da je odsev končni produkt emanacije in da kot tak nima samostojnega obstoja, temveč je odvisen od tega, kar je pred njim in kar resnično biva.

Lik Sofije na Plotina ni vplival samo v smeri polemike, ampak ga je navdihoval tudi drugače. Vzrok za to je gotovo dejstvo, da so se nekateri gnostični pojmi mešali z nauki novopitagorejske šole, ki je pod močnim vplivom platonizma vplivala tudi nanj. Med temi pojmi je tudi *tólma*, drznost, ki se omenja kot lastnost gnostične Sofije in vzrok za njen padec,²⁶⁴ zato nekateri menijo, da je izraz v zvezi z nagibom duše prišel v *Eneade* prek gnostikov, in ne neposredno iz novopitagorejstva, ki je z njim poimenoval diado.²⁶⁵ Iz Porfirijeve biografije o Plotinu (*Plot.* 16), predvsem pa iz traktata II 9 je razvidno, da je Plotin dobro poznal nekatere spise iz Nag Hammadi kodeksov, ki vsebujejo mit o Sofiji in reference v zvezi s drznostjo. *Tólma* je pojem z bogato zgodovino, ki sega v čas daleč pred Plotinom. V zgodovini tega izraza je zanimiv predvsem njegov negativni pomen, ki je imel prizvok upornosti proti že ustaljenemu redu. Tako najdemo pri Platonu glagol *tolmân* v zvezi z že omenjenim

263 I 1.12.30.

264 Irenej, *Adv. Haer.* 1.1.2.19; o različnih izrazih predrznosti (*tólma*, *authadía*) v gnostičnih tekstih Torchia, *Plotinus*, *Tolma*, *and the Descent of Being*, str. 20–26.

265 Reale v: *Plotino, Enneadi*, str. 830ss.

odmikom od Parmenidovega nauka o Enem (*Sph.* 137a) in v tem smislu beseda izraža (pre)drznost filozofskega razmišljanja. V krščanskih in gnostičnih spisih je bila neredko sinonim brezbožnosti in nepokorščine Bogu. Filon Aleksandrijski je na primer razlikoval med *tólma* in *eutolmía*. Prva je pomenila negativno drznost, druga pa zaupnost z Bogom kot prijateljem.²⁶⁶ Vendar se šele s pitagorejskim tokom platonizma pojem drznosti dvigne z miselne na ontološko raven. Poznejši novoplatonski viri, kot sta na primer Jamblih ali Olimpiodor, jo povezujejo z (novo)pitagorejsko diado,²⁶⁷ katere drugo ime naj bi bila drznost, ker se je odcepila od Enega in s tem rodila drugačnost:

52) »Diada se tako imenuje zaradi razmikanja in prehajanja skozi nekaj [*diiénai kai diaporeúesthai*]; ona se je namreč prva ločila od monade, zato jo tudi imenujejo drznost. Monada predstavlja enost, medtem ko je diada, ki se je skrivaj prikradla zraven, odraz ločitve« (Jamblih, *Theo. arithm.* 9.5).²⁶⁸

Jamblih na tem mestu diade ne povezuje izrecno s snovjo, vendar pred tem našteje nekaj zanimivih lastnosti diade, iz katerih je razvidno, da drznosti diade niso vedno razumeli v slabem smislu:

53) »Med vrtilinami so jo (*sc.* diado) izenačili s pogumom [*andreía*], saj je že stopila naprej v dejavnost. Zato pa jo imenujejo tudi drznost in hlepenje, prav tako pa ji pravijo tudi navideznost, saj sta v njej tako resnica kot laž« (Jamblih, *Theo. arithm.* 7–8).

Neposredno povezavo med diado in snovjo, in sicer skoraj z istimi besedami kot pri Jamblihu, najdemo pri Joannesu Lydu:

54) »Zato so stari diado pojmovali kot snov in drugačnost.

266 *Heres* 21.

267 Več o tem Baladi, »*Origine et signification de l'audace chez Plotin*,« str. 90–91.

268 Prim. Olimpiodor, *In Alc.* 16–18.

Ferekidovi učenci pa so diadi pravili drznost, hlepenje in navideznost, saj sta v slednji tako resnica kot laž« (*Mens.* 2.7.15–19).

Vsi ti primeri opisujejo drznost, ki je prestopila začrtane ji meje in tako vnesla spremembo v primarno nespremenljivost. Vendar pa tako pri gnostikih kot pri Plotinu naletimo na drugačen tip drznosti, ki svojo samoiniciativnost uporabi za dejanje, usmerjeno ne več stran od počela, temveč *proti* njemu. Iz zgornjih dveh odlomkov je razvidno, da so ji tudi pitagorejci pripisovali »hlepečo« naravo – in tisto, po čemer hlepi, je lahko samo tisto, iz česar izhaja. Tako je tudi Sofijina drznost dvojnega značaja: medtem ko *Janezov apokrif* govori njeni uporni osamosvojitvi, ko skuša brez vednosti svojega soproga (Duha) ustvariti nekaj, kar bo njej podobno,²⁶⁹ omeja Irenejevo poročilo drznost, ki pod pretvezo ljubezni sega po samem počelu. V tem primeru Sofijina zmedenost spriče nezapopadljive Očetove veličine povzroči njeno raztezanje, in ko se steguje, da bi zapopadla, kar je neskončno, sama ostane brez lastnih meja, ki jih skuša nepooblaščno preseči. Takšna oblika predrznosti je še agresivnejša na nižji ravni: poskus snovnega, da bi se polastilo umskega, je pogost motiv gnostičnih »mitov.« Še vedno v *Janezovem apokrifu* skušajo arhonti, nevedna bitja in vladarji snovnega, zgrabiti Epinojo (Božjo misel);²⁷⁰ v *Hipostazi Arhontov* (NHC II 4) je ta misel poosebljena v ženskem liku Eve, ki jo arhonti, prevzeti od njene lepote, ujamejo in posilijo (oziroma mislijo, da jo).²⁷¹ Isto želijo storiti z njeno hčerko Norejo, ki pa ji, drugače kot njene materi, na katero so planili, prevzeti od njene lepote, najprej prigovarjajo, torej poskušajo doseči svoje z zvijačo.

Ta tip drznosti najdemo v platonistični alegorezi orfiškega mita o Dionizovem razkosanju. Nasilno predrznost

269 NHC II 1/IV 1.9–10.

270 *Prav tam* 22.30.

271 NHC II 4.89.17–31.

v njem utelešajo Titani, ki so s čarobnim zrcalcem zvalili malega boga Dioniza in ga v trenutku, ko je opazoval svojo podobo v njem, raztrgali in požrli. Motiv se pojavi tudi v *Eneadah*, vendar v drugačnem kontekstu, namreč ko Plotin govori o sestopu duše.²⁷² Titanov ne omenja, zato pa ponovno naletimo na podobo snovi kot zrcala, ki ima tokrat tudi vabljivo moč. Že pred Plotinom najdemo pri Plutarhu²⁷³ psihološko interpretacijo tega mita, v katerem naj bi Titani predstavljali to, kar je v nas brezumnega in nasilnega ter nas lahko v trenutku nepazljivosti pogoltne. Nasilna posesivnost se pri Titanih manifestira kot žretje boga Dioniza, ki predstavlja tisti um, ki ga sami ne premorejo; njegovo ime se je namreč pogosto razlagalo kot »Božji um« (*Diòs nou̓s*).²⁷⁴ Pri Plotinu najdemo to agresivno podjetnost zgolj v blažji obliki, in sicer pri liku Penije. Ta je prikazana kot drzen berač, ki zmoti lepoto in harmonijo Zevsovega vrta in ki dušo nadleguje ter skuša prodreti v njeno notranjost, le da je Penija bolj zvijačna kot nasilna – Porosa se »polasti« v spanju. A tudi v njenem primeru gre za drznost tatu, ki si lasti nekaj, kar mu ne pripada. Spodnji odlomek Penijo povezuje s *tólmo* in jo hkrati označi kot nasilno:

55) »To, kar ustvarja, ostaja tam (zgoraj); če naj torej odseva v nečem drugem, mora nujno obstajati to drugo in nuditi prostor temu, kar ne pride zraven. S svojo prisotnostjo, drznostjo [*tólme*] in nekakšnim prosjačenjem [*prosaitései*] ter revščino [*penía*] nasilno grabi in je razočarano v tem, da ne zagradi ničesar, temveč ostaja Revščina in večno berači« (III 6.14.6–11).

Na Penijo se nanaša tudi omemba v traktatu o izvoru zla (I 8); Penija tu sicer ni izrecno omenjena, vendar nanjo v obeh Plotinovih odlomkih kaže glagol *prosaiteîn*, ki ga je v zvezi z njo uporabil Platon (*Smp.* 203b 4):

272 IV 3.12.

273 Plutarh govori o »drznosti Titanov« (*tà Titánon tolmémata; De esu carn.* 996c).

274 Johannes Lydus, *Mens.* 4.5.1.

56) »Snov pa ob njej prosjači [*prosaitei*] in jo tako rekoč nadleguje ter skuša priti noter« (I 8.14.35).

Besedi, ki se pojavita v obeh zgoraj navedenih odlomkih (odlomka 53 in 54), sta *hormé* (,hlepenje‘) in *dóxa* (,navideznost, mnenje‘). Obe dopolnjujeta sliko siromašne in drzne Penije: njeno hrepenenje in željo, da bi se polastila oblik, ki odsevajo v njej,²⁷⁵ ter navideznost in pomanjkanje bivajoče resničnosti. Morda velja omeniti, da *dóxa* že pri Parmenidu označuje svet ne-bivanja v nasprotju z bivajočim (*tò ón*). Pri Plotinu to nasprotje simbolizirata prav Poros in Penija, le da Poros ni *lógos* sam, temveč zgolj izraz bivajočega *lógos*.

Tólma je torej pri Plotinu praviloma drznost nižje narave, ki hrepeni po višji in boljši od sebe. Vendar najdemo v *Eneadah* tudi namige na drzno dejavnost višjih hipostaz, predvsem tistih, ki se s svojo kreativno dejavnostjo oddaljujejo od počela. Tako na primer Plotin kot enega od virov zla, ki doleti individualne duše, navede njihovo drznost, zaradi katere se oddaljujejo od počela (gl. spodaj odlomek 81). Kako pa se drznost vklaplja v sam emanacijski koncept glede na prisotnost noetične snovi v umskem svetu? Nekateri strokovnjaki so pri povezovanju Plotinove neopredeljene diade in novopitagorejske *tólme* zelo previdni, saj Plotin v resnici nikoli ne enači teh dveh pojmov; *tólma* se pri njem pojavlja predvsem v zvezi s sestopom individualne duše.²⁷⁶ Eden od pomembnih razlogov za to je dejstvo, da je *tólma* neposredno vezana na zlo, medtem ko je Plotin izhajal iz prepričanja, da zlo na ravni Uma nima mesta. In vendar najdemo v zvezi z nastankom hipostaze Uma izraze, ki nas puščajo v negotovosti in ki bi se jim Plotin lahko izognil, če bi hotel. Um je hipostaza, ki »si je nekako *drznila* stopiti stran od Enega« (VI 9.5.29); v svoji kontemplaciji Enega »se je odstrla v želji, da bi imela vse – in zanjo bi bilo bolje,

275 O hrepeneči naravi snovi tudi Numenij (fr. 11.16 des Places).

276 Zlasti Rist, »*Monism: Plotinus and Some Predecessors*,« str. 340 in 343; prim. tudi Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*, str. 43.

ko tega ne bi hotela, saj je zato pristala na drugem mestu« (III 8.8.34s.). Povrhu vsega je ta odcepitev ponazorjena s kastracijo Urana (V 8.13). Ta tri mesta vsekakor podpirajo domnevo, da gre za hoteno odcepitev, ki ji namig na drznost daje značaj upora.²⁷⁷ V navedenih odlomkih najdemo vse lastnosti novopitagorejske drznosti: po eni strani želja po posedovanju bivajočega in hotenje, po drugi pa odmik od počela. Ločitev, ki je eden od ključnih elementov novopitagorejske in gnostične drznosti, je prav tako nepogrešljiva spremljevalka Plotinove emanacije. Plotin se ni mogel upreti logičnemu zaključku, da je vsako nastajanje povezano z ločitvijo in pomnožitvijo, zato ju nujno najdemo na samem začetku, namreč ob rojstvu Uma, ko se ta odmakne od Enega. Predvsem ta odmik povzroča preglavice: ali glagol *apostênai* izdaja prav tisto uporniško dejanje (Torchia) ali morda preprosto pomeni »stati stran od« Enega, in sicer ne po lastni volji, ampak po nujnosti emanacije (Rist)? Po eni strani drži, da drznosti Uma ni mogoče razumeti kot samovoljnega odklona, saj Um dejansko nima nobene izbire in ne more drugače kot izstopiti iz Enega. Zdi se, da se Plotin zaveda teže izraza, saj pravi, da se je Um *nekako* (*pôs*) drznil odmakniti od Enega. Ker je ločitev nujna in dokončna, predstavlja drznost tisti dejavnik, ki preprečuje vrnitev v Eno. Končni odgovor se verjetno skriva v enem od temeljnih Plotinovih paradoksov: tako kot emanacija združuje večnost in nastajanje, prav tako ne izključuje hotenosti in nuje. To usklajevanje hotenja z nujo je pogosto prisotno v traktatih, ki obravnavajo psihološki problem svobodne izbire, vendar najdemo elemente tega nauka tudi drugod – emanacija sama je nujen in obenem hoten pojav. Um prostovoljno izstopi iz Enega, ne da bi imel pri tem

277 Torchia, *ibid.*, str. 41. Drugače Baladi, »*Origine et signification de laudace chez Plotin*,«, str. 89 in 92, ki sicer priznava osnovne poteze drznosti Uma v odmiku in drugačnosti, vendar meni, da na noetični ravni ne more biti govora o uporu.

izbiro. S tem se na umski ravni eliminira možnost krivde in zla, ki sta jedro gnostične in novopitagorejske drznosti. Tako tudi Plotinovih besed, da bi bilo za Um *bolje*, če ne bi postal druga hipostaza, ne smemo razumeti kot neko *slabo* odločitev Uma, ki bi lahko izbral boljšo možnost.²⁷⁸ *Slabše* je na metafizični ravni zgolj prispodoba za to, kar je *drugo* kot absolutno Dobro; to pa po zakonu emanacije velja za vse, kar izhaja iz njega.

278 O tem Rist, »*Prohairesis*,« str. 498.

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

Drugi del

ODSEV DUŠE V SNOVI

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

VI.

Plotin in gnostiki o padcu duše

V *Vita Plotini* omenja Porfirij dogodek, ki razkriva, kako aktualen je bil za platonike tistega časa problem druženja duše s telesom: vprašanje, »kako duša sobiva s telesom,« je kar tri dni zaposlovalo Porfirija in njegovega učitelja.²⁷⁹ Platonistično zanimanje za vse, kar je v zvezi z dušo in njenim odnosom do telesa, ima svoje korenine v dvojnem prepričanju: prvič, da je duša nesmrtna, in drugič, da je kot taka božanske narave. Platonov dokaz iz *Fajdona*, da je duša breztelesna, neuničljiva in v svoji podstati enostavna ter sorodna umski naravi, je osnova vsakega razglabljanja na to temo v platonistični literaturi prvega in drugega stoletja po Kr. Temu se pridružuje podoba duše kot samogibalnega principa in vira življenja, ki je eden najpomembnejših Platonovih dokazov njene nesmrtnosti.²⁸⁰ Tudi Plotin je prepričan, da duša že po definiciji vsebuje življenje,²⁸¹ čeprav pri njem to samo po sebi ni dokaz nesmrtnosti. Njena božanska narava se kaže v tem, da je v svojem bistvu voditelj: duša je vodilo in gibalo telesa, tako kot je bog vodilo in gibalo sveta. Božanska narava duše je tudi vodilo hermetičnih doktrin, bodisi da gre za podobo Človeka kot Božjega sina ali izhajanje, ki je še najbolj podobno nekakšnemu svetlobnemu sevanju.²⁸² Numenijev pitagorejsko obarvani nauk o duši

279 *Plot.* 13.11.

280 *Phd.* 105c–d.

281 I 8.11.

282 »Um, Tat, izvira iz same božje biti – če sploh obstaja kaka božja bit. In kakšna je, to ve natančno samo Bog. Um torej ni ločen od božje biti, temveč se razširja kakor sončna svetloba. V ljudeh ta um pred-

prav tako predpostavlja, da duša izhaja iz Prvega boga in je potemtakem božanskega izvora.²⁸³

A prav pitagorejstvo je v platonizem vneslo dualizem, ki se, kot smo lahko videli, pri nekaterih avtorjih pojavlja celo na ravni duše: vesoljne pri Plutarhu,²⁸⁴ ki prepričanje o obstoju dobre in zle duše utemeljuje s Platonom, in individualne, ki po Numeniju združuje v sebi umski in iracionalni del.²⁸⁵ Od kod ta nenadna dvojnost v tem, kar je od boga? Odgovor se skriva v ontološkem dualizmu, ki predpostavlja obstoj umskega počela (dobrega) na eni in snovnega (zla) na drugi strani. Njegove korenine so spet pri Platonu ali, bolje, v platonistični interpretaciji podlage oziroma prejemnice (*hypodoché*) v *Timaju* (49a). Kot smo lahko videli v poglavju o snovi, je ta podlaga v obdobju Platonovih naslednikov postala sinonim za drugo počelo, ki naj bi bilo, nasprotno od nespremenljivega Enega, vir mnoštva in po Aristotelovih besedah tudi zla. Simbioza duše in telesa je v luči tega dualizma predstavljala mešanje obeh principov, pod vplivom starega pitagorejskega reka, da je telo grob duše, pa je pomenila padec božanskega principa v snovnost in zlo. Vendar je pitagorejstvo v tem primeru le odskočna deska. Plotin v svojem traktatu *O sestopu duše v telesa* (IV 8.1) preleti poglobitve teorije na to temo: Heraklitovo o sestopu in vzponu ter o kroženju od enega nasprotja k drugemu, v katerem se odpočije naveličana duša,²⁸⁶ Empedoklovo o spustu kot kazni, ki doleti uporno dušo,²⁸⁷ konča pa seveda

stavlja Boga, zato so tudi nekateri ljudje bogovi in njihova človeška narava je blizu božji. Kajti Dobri demon je bogove imenoval nesmrtni <ljudi>, ljudi pa umrljive bogove.« (*Corp. Herm.* 12.1; prim. tudi *Corp. Herm.* 1.12 in 2b.12). Vsi odlomki iz hermetičnih spisov so vzeti iz slovenskega prevoda P. Češarka v: *Hermes Trismegist. Corpus Hermeticum*.

283 Fr. 13 des Places.

284 *De an. procr.* 1026e–1027a.

285 Fr. 44 des Places.

286 DK 22 B 60 in 22 B 84a–b.

287 DK 31 B 115.

s Platonom. Pri njem najdemo omembo orfiškega nauka, ki telo prikazuje kot »ogrado« (*phourá*) in sorodnost te prispodobe s tisto o telesu kot grobu duše kaže na sorodnost obeh filozofskih tradicij.²⁸⁸ A tudi Platonovi prispodobi voltilne in krilate vprege sta vpeti v razmišljanje, ki človekovo telesno življenje prikazuje kot oviro za napredek duše. Ta predstava je skoraj neopazno vplivala na različne miselne tokove tistega časa:

57) »Toda druge duše, ki so se zavedle velike norosti (umrlijevega življenja), so telo imenovalje ječa in grob ter so se, potem ko so pobegnile kot iz nekakšnega zapora ali grobnice, na lahkih krilih naglo dvignile proti etru« (Filon Aleksandrijski, *Somm.* 1.139).

58) »Najprej pa moraš raztrgati obleko, ki jo nosiš, tkanino nevednosti, temelj zla, verigo pokvarjenosti, temačno ječo, živo smrt, zaznavajoče truplo, grob, ki ga nosiš naokoli...« (*Corp. Herm.* 7.2).

Pri oblikovanju teh doktrin je igral pomembno vlogo tudi gnosticizem, čeprav ni vedno jasno, v kolikšni meri je nanj vplival platonizem in obratno. Plotin v spisu *Proti gnostikom* (II 9) zavrača teorije o padcu vesoljne duše, vendar Jamblihov pregled različnih platonističnih teorij na to temo razkriva, da si platoniki glede tega vprašanja niso bili povsem enotni.²⁸⁹ Nekakšno vez med gnostičnim in platonističnim naukom o vesoljni duši predstavlja tudi Plutarh, ki prav tako postavlja zlo znotraj duševnega principa: to je Tifon, ki predstavlja tisti del duše, ki jo potegne navzdol.²⁹⁰ Hkrati naletimo pri Plutarhu tudi na mesta, ki vesoljno dušo obravnavajo kot enoten zli gibalni princip, ki oživlja inertno predkozmično maso. To je zgovoren dokaz, da so bile nekatere najbolj sporne ideje, s katerimi je Plotin

288 Etimološka povezava med besedama (*sôma*, *sêma*) naj bi bila sicer pitagorejska (o tem Courcelle, »*Le corps – tombeau*,« str. 102).

289 Jamblih pri Stobeju, *Anth.* 1.49.40.33.

290 *De an. procr.* 1026e–f in *De Is. et Os.* 371a–b.

obračunal v t. i. protignostičnih traktatih, ves čas prisotne tudi v platonizmu.

Krščanski in gnostični tradiciji je skupno prepričanje, da se duša loči od enosti z Bogom, se osamosvoji in vlada vesolju. Prav tako se strinjajo, da se ob tem spustu ali po njem duša nekako umaže in da je to zanjo poglobitni vir zla. Tu se krščanski misleci, med njimi Origen, zapletejo v nasprotujoča si spoznanja o neskončni Božji dobroti na eni in o neenakem ter raznolikem položajem bitij v vesolju, predvsem pa o navzočnosti zla na drugi strani. Origen sestopa duše ni pojmoval kot nekaj slabega, vendar pa ga je dojemal kot samovoljno (v smislu svobodno) dejanje duš, ki za to niso prejele ukaza od Stvarnika: s tem se postavlja vprašanje, ali je stvarjenje sveta resnično del božjega načrta, če je dejanje uma oziroma duše svojevoljno, in obratno: ali gre res za svobodno dejanje uma/duše, če je stvarjenje že del Božjega načrta. Podobno dilemo bi lahko zaznali v *Eneadah*, le da se tam izniči v zgoraj omenjenem paradoksu, po katerem nuja ne izključuje hotenja. Pri tem ni nujno, da gre za neposredni Origenov vpliv, saj sta bila tako on kot Plotin učenca Amonija Sakasa,²⁹¹ poleg tega pa se podoben problem pojavi tudi v gnostičnem *Tridelnem traktatu* (NHC I 5), kjer se padli eon ne imenuje Sofija, temveč Logos, to pa močno spominja na Origenove padle ume (gl. zgoraj str. 68).²⁹² Logos namreč ravna v skladu s svojo svobodno voljo, po drugi strani pa je svetu, ki ga samovoljno ustvari, nastanek že usojen.²⁹³ Tudi sicer je Logosovo ravnanje v besedilu

291 Krščanski mislec Origen je obiskoval Amonijev krožek, še preden je prišel Plotin v Aleksandrijo; skupaj s Plotinom pa je Amonija poslušal tudi manj znani Origen (pogan), s katerim naj bi Plotin polemiziral glede nekaterih Amonijevih naukov (o tem podrobneje O'Brien v: »*Origène et Plotin sur le roi de l'univers*«).

292 Strokovnjaki opozarjajo, da je lahko veliko gnostičnih in drugih vplivov na Plotina posledica skupne miselne dediščine aleksandrinskega okolja (Sinnige, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*, str. 28 in 44).

293 NHC I 5.76.

pospremljeno s pozitivnimi oznakami: njegov namen ni bil slab, ampak ga je k temu vzpodbudila njegova prekipevajoča ljubezen do Očeta. Dejanje Logosa in posledično stvarjenje sveta se tako pokažeta kot del nekega višjega načrta.

Tridelni traktat je v tem bolj izjema kot pravilo. Za gnostike je bil namreč ta problem manj pereč, saj so stvarnika (demiurga) ločevali od nedosegljivega Boga. V nastanku sveta so videli predvsem napako in si ob tem predstavljali neki predhodni zaplet (,incident'), ki človeka v precejšnji meri razbremenjuje krivde izvirnega greha. Celo v Svetem pismu, ki izvirno krivdo sicer nalaga človeku, je mogoče naleteti na odlomke, ki namigujejo na neki predhodni polom v svetu božjega (upor angelov), katerega žrtev je človek. S tem pa so postavili človekovo božansko bistvo ne samo nad svet, ampak tudi nad njegovega stvarnika, v katerem so skupaj s kozmosom in astralnimi silami, ki ga poganjajo, videli poglavitno oviro človeku na poti vrnitve k lastni naravi. Plotin pa je gnostikom očital prav to, da so počelo moralnega zla postavili v območje božjega. Glavna tarča njegovega protesta v traktatu *Proti gnostikom* je teorija nekaterih gnostičnih smeri, ki so pod vplivom platonizma vesoljno dušo enačile s grešno Sofijo. Mit o padcu Sofije, zadnjega izmed popolnih bitij v svetu Polnosti, je bil sicer del tudi drugih gnostičnih doktrin, a le valentinijanska je zanj uporabila platonistično terminologijo. Prav polemika glede nauka o duši daje Plotinu posebno mesto v platonizmu, saj so nauk o padcu poleg gnostikov bolj ali manj sprejemali tudi platoniki, ki so imeli pred očmi *Fajdrovo* prisposodbo krilate vprege in mit o kroženju duš. Nenazadnje je bil tudi Numenij prepričan v padec tretjega boga ob pogledu v snov, kar ni mogla biti za Plotina nič bolj sprejemljiva teza kot gnostična. V gnostičnem nauku o padcu vesoljne duše je videl Plotin popolno negacijo Platonove svetle podobe kozmosa v *Timaju*. Seveda si ni mogel zatiskati oči pred izgubo kril duše in je celo priznal, da vnašata ti dve Platonovi deli

v njegovo misel neskladje.²⁹⁴ Vendar se je odločil, da bo to neskladje odpravil in v tem se Plotin izkaže za predstavnika dogmatičnega platonizma, ki se spušča v podrobno analizo Platonovih besedil v iskanju nekega enotnega nauka. Pod drobnogled so tako prišli tudi Platonovi miti in alegorije. Erova pripoved (R. 614b–621b) je bila po Proklovem pričevanju²⁹⁵ predmet eksegeze v vseh poglobilnih filozofskih šolah platonizma (atenske akademije in Gajevega platonizma) in novopitagorejstva 2. stoletja. Isto je veljalo tudi za druge znane odlomke (prisposoda o votlini, o krilatemu vozu, *Fajdonov* eshatološki mit, itd.).²⁹⁶ Toda že pri Plutarhu jih najdemo kot vir spekulacij in možnosti povezave z drugimi mitologijami (npr. navezava Diotiminega mita na egipčanski mit o Izidi, Ozirisu in Horosu) in hkrati kot navdih za nove eshatološke vizije, kakršna je na primer Timarhov mit v *De genio Socratis*. Prav tako so pogosto del Plotinovega nauka, in sicer ne kot prisposoda, temveč kot dogma.

Nasprotno je orfiški mit o Dionizu, ki ga raztrgajo Titani, kot prisposoda nenehno prisoten v zgodbi o sestopu duše, podpirajo pa ga tudi sorodni mitološki motivi. Gnostični mit o padcu Sofije in prisposoda Človeka, ki se je združil s svojim odsevom v vodi (v hermetičnih spisih) sta nesporni vzporednici Plotinove razlage tako Dionizovega mita kot mita o Narcisu, ki se zaljubi v svojo podobo. Skupnih točk z gnostičnim naukom ne gre podcenjevati zaradi očitne polemike, ki jo izpričujejo t. i. protignostični traktati. Prav v polemiki s svojimi nasprotniki je Plotin poglobil lastno prepričanje, da obstaja velika razlika med vesoljno dušo, ki ne samo ne pade, temveč niti nikoli ne pride pod vpliv telesa, ki ga oživlja, ter na drugi strani med individualno dušo, ki v skrbi za telo pogosto izkusi trpljenje. Ker se bomo v tem po-

294 IV 8.1.

295 *In R.* 2.96.10ss.

296 O platonističnih naukih o duši prim. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste III*, str. 65ss.

glavju posvetili tudi vprašanju druženja individualne duše s telesom, je koristno potegniti nekaj vzporednic, morda ne samo z gnostiki, temveč tudi s filozofsko dediščino, ki so jo prejeli skupaj s Plotinom. Vanjo sodi tudi nauk o mešani naravi duše, kot jo prikazuje Platonov *Timaj*. Gnosticizem kaže tendenco, da svojo tezo predhodnega incidenta poveže z naravo te mešanice, ki v gnostičnih spisih pridobi zelo konkretne poteze oživljajoče »snovi.« Opazni so tudi drugi vplivi platonizma, na primer lik Erosa. V nenaslovljenem traktatu brezimnega avtorja iz 4. stol., ki je pozneje dobil naslov *O nastanku sveta* (NHC II 5), se Eros rodi, potem ko Pronoia, družica prevzetnega demiurga, vzljubi svetlobo, ki je predhodna nastanku nje in demiurga; ta svetloba se izrazi v podobi čudovite človeške podobe. Njuna združitev je nemogoča, on jo sovraži, »ker je (ona) v temi.« Namesto tega prekrije Pronoia zemljo z lastno svetlobo, ki ima v mističnem gnostičnem slovarju pomen »prve (deviške) krvi« in iz katere nastane androgino bitje Eros.²⁹⁷ V tem odlomku odkrijemo ne samo podobnost s Platonovim mitom o rojstvu Erosa iz Porosa in Penije, ampak tudi z novoplatonistično (Plotinovo) razlago tega mita, po kateri dejanska združitev bivajočega in nebivajočega (tu: svetlobe in teme) ni mogoča: celo zaljubi se Pronoia samo v »človeško podobo,« ki se oblikuje znotraj te svetlobe. Spet drugi element srednjega platonizma je razpršenost božanskega principa: ob pogledu na očarljivega Erosa, se »vnamejo« vsa bitja, bogovi in angeli, ki se kot svetilke prižgejo ob tej eni: »...prav tako se

297 NHC II 5.108. Androgenost predčloveških bitij je sicer značilen pojav gnostične vesoljne ureditve, vendar je vzporednice mogoče potegniti s filozofsko tradicijo tako orfizma kot platonizma, pri čemer je androgenost lahko zgolj simbol vmesne narave, ki povezuje dva različna pola (torej ne le moškega in žensko, ampak tudi božje in človeško, ogenj in vodo, ipd.): gl. npr. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, str. 144–157, kjer je shematično prikazana povezava med gnostičnim androginitim Erosom in orfiškim androginitom Fanesom na eni ter Platonovim androginitom iz Aristofanovega mita ter Erosa–dajmona iz Diotiminega mita na drugi strani.

je Eros razpršil po vseh bitjih, ustvarjenih iz kaosa, in ga ni bilo nič manj.«²⁹⁸ Poleg androgine narave Erosa²⁹⁹ izpostavlja odlomek tudi njegovo vlogo posrednika med svetlobo in temo, med angeli in ljudmi, kar spominja na demonsko naravo Platonovega Erosa. Ta vmesna narava je zaradi svoje »višje« komponente vedno privlačna in zato postane tarča poželenja, ki je eden od sestavnih elementov gnostičnega nauka o padcu. To poželenje se kaže bodisi kot požrešnost bodisi – v zgodbah z ženskimi liki – kot seksualna strast. Kjer gre za moško osebo (na primer Kristusa), se erotični element umakne neposrednemu nasilju s poudarkom na samožrtvovanju: v *Filipovem evangeliju* Kristus daruje svojo dušo, ki najprej postane plen roparjev.³⁰⁰ O podobni usodi božanske narave pripoveduje tudi orfiški mit o Dionizu, ki ga Titani ne le ubijejo, temveč tudi požrejo. V vsakem primeru postane božanska substanca tarča napada več napadalcev, kar vodi v ujetništvo in razpršenost duše v svetu. Tako je ujetništvo božanskega principa tisto, ki ustvarja svet in je hkrati primarni vir zla v njem, ne glede na to, ali je božanski princip strmoglavil zaradi drznega napadalca od zunaj (Titani, arhonti...) ali pa je sam v sebi nosil seme pogube, kot se je pokazalo v grehu zadnjih eonov.

Videli smo, da se Plotin ni strinjal s tistimi gnostičnimi doktrinami, po katerih je zlo vrojeno svetu uma (= božjega).

298 *NHC II* 5.109: »Wie an einer einzigen Lampe viele Lampen entzündet werden können und es doch ein und dasselbe Licht ist, die Lampe aber nicht schwächer wird, so verbreitete sich auch der Eros unter allen Geschöpfen des Chaos und wurde (doch) nicht schwächer.« (Prev. H.-G. Bethge)

299 Ženska komponenta Erosa je »duša iz krvi,« ki jo je prejel po materi Pronoji, moška pa »ogenj, ki pride iz svetlobe:« to tudi pojasni prispodobno svetilke v naslednjih vrsticah. Odlomek kaže veliko podobnost z Apulejevo zgodbo o Amorju in Psihi, kjer simboliko obeh protagonistov prav tako dopolnjujeta ogenj in kri – Psihe se zbode, ko s prsti preizkuša Amorjeve puščice, Amor pa se opeče z oljem iz svetilke, ki jo nagne nad njim radovedna Psihe.

300 *NHC II* 3.52.35–53.13.

Logična posledica tega odpora je bila, da je motiv ujetništva božanskega v snovnem prenesel na psihološko-moralno raven, kjer se zlo kaže kot stanje grešnosti. Vendar Plotin ni prvi napravil tega prenosa. V 2. stoletju je Bazilid govoril o grehu kot o nekakšnem dodatku k duši,³⁰¹ ki zato prejema sicer tuje ji lastnosti živali (leva, opice...). Pri Plotinu je teorija greha zelo podobna (prim. IV 7.10.11), le da je razširjena na trpljenje in ujetništvo duše v telo nasploh: to, kar pride od zunaj k človeku, ki je v svojem bistvu eno z Umom, je neki *drugi človek*, ki se ga oklene in zaduši njegovo pravo naravo.³⁰² Že Platon je pisal o bremenu duše in o njeni zemeljski oblogi, ki pokriva dušo, kakor školjke in druga navlaka pokrivajo telo morskega boga Glavka, tako da ni mogoče videti njegove resnične podobe.³⁰³ Duša se tako zaprede v nekakšno skorjo zemeljske umazanije, ki jo vleče navzdol³⁰⁴ in maže njeno čisto notranjost. V isti vrstici se kot posledica te umazanije omenja tudi nevednost (*áгноia*) kot nezavedanje svojega prvotnega položaja, kar pa je v gnosticizmu eno pglavitnih znamenj padca duše. Traktat IV 7 je kronološko drugi po vrsti in tudi sicer najdemo več gnostičnih vzporednic v Plotinovih zgodnejših delih.³⁰⁵ Omemba primarnega človeka umske narave, ujetega v zemeljsko eksistenco, ima vzporednice tako v platonistično obarvani gnostični kot v egipčanski in indijski mitologiji. Različni indijski miti omenjajo ujetništvo Boga v svetu nastajanja (*Prakriti*), ki ga je sam ustvaril na prigovarjanje varljive Maje. Egipčanski miti pripovedujejo, kako je zli Seth zvičajno pregovoril Ozirisa, da je se je pustil zapreti v sarkofag, kjer se je potem zadušil.³⁰⁶ Krščanska gnoza pozna zgodbo o prvotnem androginem bitju, imenovanem Adamâs, ki je,

301 Klemen Aleksandrijski, *Strom.* 2.112–113.

302 VI 4.14.22ss.

303 R. 611c–612a.

304 IV 7.10.48; prim. Platon, *Phd.* 81c.

305 Kot npr. v V 1.1, ko je govor padcu duše.

306 To zgodbo omenja tudi Plutarh v *De Is. et Os.* 256b.

nasilno zaprto v njemu podoben zemeljski izdelek, postalo telesni Adam.³⁰⁷ Irenej omenja različico z žensko protagonistko, ki je v telo ujeta od Boga izražena misel (*Ennoia*).³⁰⁸ Zosimos iz Panopolisa govori o zvijači, s katero so zli duhovi zvalili prvega človeka (imenovanega Človek–Luč), da si je »oblekel« zemeljskega človeka in pristal v suženjstvu. Odlomek je zanimiv tudi zato, ker to zgodbo povezuje z grškim mitom o vklejenem Prometeju, ki močno spominja na Plotinovo razlago modificiranega mita iz IV 3.14; zgodbi je namreč dodan lik Pandore kot dodatne verige, ki vklepa Prometeja, kar je mogoče povezati z ženskim likom Eve, ki je v *Evangeliju vedenja* dodan Adamu kot duša in sedež strasti, dodaten vir trpljenja za ujetega Človeka. Gnostični motivi posilstva, žretja in ujetništva govorijo torej o nastanku sveta in zla v isti sapi, s tem pa se Plotin, ki mu motiv ujetništva duše sicer ni bil tuj, ni strinjal.

Vendar poznajo gnostični »miti« tudi drugačen razplet, ki nas spet približa Plotinu. V poglavju o drznosti smo omenili poskuse arhontov (demonov teme, snovnega sveta), da bi se združili se z umskim principom, najpogosteje v podobi nekega ženskega lika, ki je lahko personifikacija (*Epinoia*) ali pralik ženske (*Eva, Noreja*). Zanimivo je, da so ti poskusi večinoma obsojeni na neuspeh, kot je razvidno tudi iz zgoraj omenjene platonistično obarvane zgodbe o rojstvu Erosa. Tudi v *Hipostazi arhontov* sile teme ne morejo doseči odseva Nepokvarljivosti na vodi, ker so prešibki, in njihova šibkost izvira iz pomanjkanja umskega v njihovi naravi.³⁰⁹ Ko arhonti ujamejo Evo, njihovo nasilje v resnici doleti samo to, kar ona na begu odvrže kot obleko, sama pa se spremeni v drevo in se smeje neumnosti svojih pre-

307 *Razlaga spoznanja* (NHC XI 1.6).

308 *Adv. haer.* 1.23.2.

309 NHC II 4.87.14–17: »Aber sie waren nicht in der Lage, jenes Bild, das ihnen in den Wassern erschienen war, zu ergreifen, ihrer Schwäche wegen.«

ganjalcev.³¹⁰ Prav tako Noreja ne verjame laži arhontov, ki trdijo, da je njena mati Eva prišla k njim; saj ona ne spada k njim, ampak k tistim, ki so od zgoraj.³¹¹ V *Janezovem apokrifu* sile teme prav tako zaman preganjajo Epinojo, duha svetlobe.³¹² Temu neuspehu botrujeta nevednost arhontov na eni in modrost umskega principa na drugi strani. Umski princip ostaja nedosegljiv silam teme, ki ga niso vredne. To je misel, ki jo je Plotin izrazil tudi v svoji alegorezi mita o Erosu, v katerem se Penija, ki se z zvijačo približa Porosu, prav tako združi samo s spretno podtahnjenim »Porosom.« Eros, ki je v svojem bistvu hrepenenje, prinese torej na svet dediščino svoje matere, ki ga je rodila v samo na pol uresničenem ljubezenskem hrepenenju do Porosa. Nedotakljivost umskega principa je Plotin prenesel na individualno dušo v prepričanju, da (v svojem bistvu nedotakljiva) nikoli ne pade, ampak da del nje ostane »zgoraj.« Tako je prišlo do t. i. nauka o dveh dušah pri Plotinu. Vendar ta delitev pri Plotinu poteka drugače kot pri Numenijevem drugem bogu. Ustrezneje bi bilo govoriti o usmerjenosti: ko se namreč duša obrne k počelu, ostane za njo nekakšen odsev, vendar ta preneha bivati, v trenutku ko se duša obrne drugam in ga spusti od sebe:

59) »... vendar ne tako, da se odtrga od njega, ampak tako, da odseva ni več; odsev namreč nič več ne biva, ko je duša vsa zazrta v to, kar je tam« (I 1.12.29–31).

Nasprotno pa ločitev prave Eve od tega, kar se v *Hipostazi Arhontov* imenuje senčni odsev, pusti za seboj konkretno (zemeljsko) žensko iz mesa in krvi in ta je tista, ki pozneje, zavedena od kače, je od drevesa spoznanja. S tem se izvirni greh prvih dveh ljudi prenese na zemeljski (telesni) del, ki je zgolj odsev njunega bistva. *Hipostaza Arhontov* je spis,

310 *NHC* II 4.89.17–31.

311 *Ibid.* 92.18–93.2.

312 *NHC* II 1/IV 1. 22.30.

ki razkriva vplive novoplatonizma tretjega stoletja,³¹³ zato ne moremo govoriti o njegovem vplivu na Plotina, ampak kvečjemu obratno. Toda delitev umskega principa je prisotna tudi v zgodnejših gnostičnih spisih, ki padca poslednjega eona ne pripisujejo nasilju hiličnih elementov, ampak njegovi lastni predrznosti ali prevzetnosti. Irenejeva različica valentinijanskega mita o padcu Sofije pripoveduje, da Sofija v svojem trpljenju (*páthos*) dočaka odrešenje s strani Kristusa, ki jo ozdravi in ji povrne resničnost njenega bivanja. Ko se Sofija z njim vrne v Pleromo, ostane za njo Sofija–Ahamot, njena duhovna odslikava (*enthýmesis*), ki mora še naprej prebivati v senci.³¹⁴ Ta delitev, s katero se višji del Sofije izogne padcu in trpljenju, močno spominja na delitev duše pri Numeniju in pozneje na »raztezanje« pri Plotinu. V *Tridelnem Traktatu* se padli eon Logos odreši tako, da se z mislijo in molitvijo obrne k dobremu.³¹⁵ Tako kot se pri Plotinu »višji« del duše zadržuje v kontemplaciji počela in se zato nikoli ne »umaže« s snovjo, se tudi Logos ob svoji vrnitvi razcepi in njegov višji del se loči od tistega, kar je v senci, ter se vrne v Pleromo. Tudi v tem primeru gre za resnično ločitev, saj nižji del Logosa (svet materije) ostane, medtem ko višji del v Pleromi izprosi zanj milost, ki pride po Odrešeniku.³¹⁶ Prav motiv odrešenja je tisto, v čemer se krščanski gnosticizem (ali sploh krščanstvo) tako zelo razlikujeta od platonizma, ki mu ostaja zvest tudi Plotinov novoplatonizem. Svet snovi in telesnosti pri Plotinu ne potrebuje odrešenja, zato pa je duša, ki je bila v stiku njim, potrebna *očiščenja*, ki ji ga prinese njen obrat (*epistrophé*) k počelu. In njeno odrešenje je naloga nje same.

Na splošno je gnostični »dogodek,« ki povzroči izpad iz Plerome in nastanek sveta, posledica nekega napačnega

313 R. A. Bullard v Robinson, *The NAG HAMMADI Library in English*, str. 161.

314 *Adv. Haer.* 1.1.7.

315 *NHC I* 5,81–82.

316 *Ibid.* 85.

ravnanja, krivde. To sta lahko drznost ali upornost, ki jima navadno botruje nevednost: pri barbelognostikih sta nevednost in drznost (*áгноia kai authádeia*) lastnosti prvega arhonta (demiurga), ki ga je rodilo nedovoljeno dejanje Sofije Prunikos.³¹⁷ Vendar pa ni vedno tako. Neka ofitska različica prinaša motiv padca, ki pripoveduje, kako je Žena z Očetom in Sinom spočela Kristusa, a pri tem ni mogla prenesti generativnega obilja obeh očetov, temveč je nekako zavrela in kot stranski produkt rojstva izvrgla iz sebe Sofijo Prunikos.³¹⁸ Gre torej za padec, do katerega pride zaradi izgube ravnovesja – Žena se prevrne na levo stran –, prav tako pa tudi zaradi nezmožnosti ostati v stanju polnosti, v primeru ženskega lika, nosečnosti. Tak padec je veliko bolj »naraven« in bližji Plotinovemu pojmovanju sestopa duše kot posledice naravnega zakona emanacije, po katerem se višja hipostaza, ko doseže najvišjo stopnjo polnosti, izlije v nižjo. Morda je bila motiv za dodatno razcepljanje ženskega lika (rojstvo Sofije Prunikos) želja nekaterih gnostičnih mislecev, da se krivda za padec in s tem nastanek zla čim bolj odmakne od sveta Plerome.³¹⁹ Tudi ta ideja bi bila blizu Plotinu, ki je zavračal vsako možnost obstoja zla v noetičnem svetu. Razlika je predvsem v tem, da sta pri Plotinu motiva nosečnosti in izgube ravnotežja vezana predvsem na individualno dušo in s tem na moralno zlo, gnostiki pa so izgubo ravnovesja postavljali v svet Plerome; in čeprav v samem nastanku Sofije Prunikos ni ničesar slabega, je prav v njej seme zla, saj omenjeni mit v nadaljevanju pripoveduje, da se je Sofija Prunikos, ki je že sama prikazana kot izrodek h Kristusovemu rojstvu iz prve Žene, pognala v vodo in pri tem padla v ujetništvo telesa. To zemsko oblačilo je podobno kot v *Hipostazi Arhontov* mesena žena oziroma žena rojena iz

317 Irenej, *Adv. haer.* 1.27.2.

318 Irenej, *Adv. haer.* 1.30.1–2.

319 Tako Couliano, *Les gnoses dualistes d'occident.* str. 105, ki rojstvo Sofije Prunikos označi kot nesrečen pripetljaj znotraj Plerome.

Žene. Tako dobimo še en ženski lik, ki pa ni posledica cepitve, ampak raztezanja: ko se namreč Sofija Prunikos trudi osvoboditi vodnega telesa, se raztegne in tako ustvari vidno nebo, v katerem prebiva, vse dokler se ji ne uspe popolnoma osvoboditi in se vrniti v Pleromo.³²⁰ Zgodba si zasluži omembo tudi zato, ker v njem vsaj eno stvarjenje (t. j. neba) ni prikazano kot posledica padca, ampak vračanja k izvoru. Čeprav se mit nadaljuje z rojstvom Jaltabaot in hudobnih vladarjev sveta, ta motiv nekoliko omili značilni antikoizmizem, ki ga je Plotin očital gnostikom, povrh pa se ujema z novoplatonističnim zakonom emanacije, po katerem vsak izstop iz počela spremlja vrnitev k njemu.

320 Irenej, *Adv. haer.* 1.30.3–4.

VII.

Odsevanje duše v »Dionizovem zrcalu«

Če pri Plotinu vesoljna duša obdrži krila in nikoli ne pade pod vpliv tega, kar oživlja, pa je odsevanje individualnih duš nekaj drugega. Tako Zevs kot Afrodita ostajata bogova in njuna ljubezen je usmerjena v počelo njunega obstoja tudi takrat, ko se na videz odmakneta od njega. Sestop duše, naj bo vesoljna ali individualna, je prikazan kot kreativno dejanje, ki vodi v nastanek odseva v snovi. Glede na to, da množstvo individualnih duš posnema delovanje vesoljne duše v tem, da oživljajo individualne dele kozmosa, je razumljivo, da je Plotin simboliko odsevanja duše v snovi razvil tudi na ravni individualnih duš. V spisu *Aporije o duši* (IV 3) je motiv odsevanja izrecno povezan s sestopom individualne človeške duše v telo:

60) »Duše ljudi so uzrle svoj lasten odsev kakor v Dionizovem zrcalu in so se zviška pognale tja. A tudi one ob tem niso pretrgale vezi s svojim počelom in z umom. Kajti čeprav so se spustile vse do zemlje, tja niso prišle z umom, temveč so z glavo ostale trdno zasidrane zgoraj na nebu. Zgodi pa se jim, da se spustijo precej nizko, saj je njihov vmesni del prisiljen misliti na to, v kar so se spustile in kar potrebuje njihovo skrb. Toda Zevs, njihov oče, se usmili trpečih duš in naredi vezi, s katerimi so vprežene v trpljenje, umrljive; s tem ko jih osvobodi telesa, jim pusti, da nekaj časa počivajo in tako tudi one prebivajo tam, kjer vesoljna duša biva od nekdaj, ne da bi se kdajkoli obrnila k zemeljskim skrbem« (IV 3.12.1–6).

Največja razlika med sestopom vesoljne in individualne duše je v odnosu do snovi oziroma do telesa. Individualne duše namreč v nekem trenutku odvrnejo pogled od počela, se zagledajo v svoj odsev in se celo poženejo proti njemu. Plotin uporabi izraz *hormân*, ki izraža predvsem impulziven premik in vnemo, posledično pa tudi željo. Že v naslednjem trenutku je poudarjeno, da ta odnos ne pomeni prekinitve s počelom, kar je v tem odlomku za Plotina najpomembnejše. Vendar je očitno, da med izvornikom in odsevom obstaja nekakšna privlačnost, o kateri pri vesoljni duši ni govora. Duše *se zagledajo* v svojo podobo, kar je nekaj podobnega, kot če bi se sonce začelo ozirati za svojimi žarki. To pomeni, da odvrnejo svoj pogled od nečesa drugega, kot pojasnjuje naslednji odlomek:

61) »Individualna duša je torej razsvetljena, če jo nese proti temu, kar je pred njo, kajti tedaj se sreča z bivajočim; če pa jo zanese proti temu, kar je za njo, gre proti nebivajočemu. To pa stori, ko se usmeri vase: kadar namreč upre svoje hotenje vase, ustvari za sabo svoj odsev, ki ne biva – kakor da bi stopila v prazno in postala bolj neopredeljiva. In ta odsev³²¹ je skozinskoz neopredeljiva tema, saj je povsem nerazumen, brezumen in daleč od bivajočega. Toda dokler je duša nekje v sredini, je še na svojem mestu; ko pa se ponovno zazre (v svoj odsev) in se tako rekoč še drugič obrne proti (njemu) [*deutéra prosbolê*], mu vdahne obliko in vesela pride vanj« (III 9.3.7–16).

Spust duše je torej posledica izgube nekega ravnovesja, do katere pride, ko duša izgubi izpred oči počelo, ki jo je dotlej držalo na njenem vmesnem prostoru (prim. ‚vmesni del‘ v odlomku 60. Zato ji tako rekoč zmanjka tal pod nogami in omahne v nič. To namreč, da postane vedno bolj neopredeljiva, je le posledica njenega sestopa, ali bolje rečeno,

321 *Toúto tò eidolon* (tako Bréhier in Harder-Beutler-Theiler); izdaje Henry-Schwyzler, Armstrong in Radice imajo (*toútou tò eidolon*, ‚odsev tega‘ in to razumejo kot odsev duše, vendar bi moral biti zaimsek v obliki za ž. spol (Beutler-Theiler).

podaljšanja³²² v ontološko praznino, ki zazija pod odsevom resničnosti. To podaljševanje se začne, ko duša usmeri svojo voljo vase in ne več v počelo, ki jo ohranja v prvotnem stanju. Zelo zgovorna je primerjava s »samovoljo« Uma: tudi on je usmerjen sam vase, toda odsevi (to so ideje), ki jih rodi on, ostanejo zaprti v njem, ker jih požira kot Kronos svoje otroke. Nasprotno pa odsev, ki ga duša rodi s tem, ko se zazre vase, biva le pogojno in slej ko prej odpade (gl. zgoraj odlomek 59). Prepad, ki deli bivajočo resničnost od navideznosti, je jasen: odsev »nič več ne biva,« v trenutku ko duša usmeri pogled drugam. Odsev torej nima samostojnega obstoja, ampak je odvisen od resničnega bivanja duše. Tako kot Eno, tudi Um in Duša oddajata svoje preobilje naprej, kar je naravni zakon emanacije, pri čemer je nižja hipostaza vedno odsev (izraz, *lógos*) višje. Če upoštevamo hilemorfični odnos med hipostazami,³²³ lahko ta izraz razumemo kot noetično snov, na kateri se porajajo odsevi, in to snov predstavlja Dionizovo zrcalo. Ker pa za dušo (drugače kot za Umom in Enim) ni ničesar več, kar bi imelo bitnost (*ousía*), snov tu za razliko od stvarnega zrcala ne premore resničnosti, ki bi bila neodvisna od teh odsevov.

Spuščanje odsevov bi lahko imenovali prvo stvarjenje, glede na to da poteka zgolj v okviru emanacijskega procesa in da v ničemer ne ogroža miru posamične duše. To traja do takrat, ko je duša »še na svojem mestu.« Nasprotno pa vse, kar sledi, pomeni spremembo. Ta stavek ima zelo globok pomen, saj se v tem trenutku duša podredi časnosti, ki je glavni spremljevalec vsakega ustvarjanja, medtem ko je emanacija večna. Drugo dejanje duše, ki je še bolj nepojasnjeno kot prvo,³²⁴ je nekakšno stopnjevanje prvega. Večina komentarjev in prevodov se strinja, da se duša v

322 Lat. *protractio*; gl. spodaj Makrobij (odlomek 63) in Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, str. 9s. in 26–28.

323 Gl. zgoraj str. 83.

324 V prvem obratu vase je očitno prisotna volja (*pròs hautèn boulo-méne*), nikjer pa ni razloženo, zakaj se duša zazre v svoj odsev.

tem drugem trenutku zagleda v svoj odsev,³²⁵ kar se ujema tudi z odlomkom o Dionizovem zrcalu. »Ponovno zazrtje« je torej samo ponovitev dejanja, ki odvrne pogled duše od počela: najprej s tem, ko se zazre vase, in drugič, ko se zazre v svoj odsev, torej spet vase, le da v manj konkretno in bolj neopredelljivo različico sebe.

Odlomka 60 in 61 imata tudi skupen tudi motiv privlačnosti, ki vleče dušo k njenemu odsevu: v prvem se duša »požene od zgoraj,« v drugem pa »z veseljem vstopi vanj.« Kaj so sploh odsevi, o katerih govori Plotin v prisposodbi Dionizovega zrcala? Očitno je, da gre za telesa, v katera se spusti duša (ne nazadnje se spust tudi tako konča), vendar je iz odlomka 61 razvidno, da sam odsev še ni telo. Zanj je namreč potrebna oblika, ki jo da duša temu odsevu (*emórphese*). Iz odlomka 61 ni povsem jasno razvidno, ali gre za dve ločeni dejanji duše, prvo, ko da odsevu obliko, in drugo, ko se spusti vanj. Ker gre za brezčasno dogajanje, razumem prihod (*eisérchetai*) duše v telo kot prisposodbo za njeno oblikovanje brezoblične materije, torej kot enotno dejanje, znotraj katerega pride do spremembe, ki povzroči nastanek časa. Oblikovanje brezobličnega odseva je namreč zgolj oživiljanje telesa, ki dolguje sestopu duše svoj nastanek in življenje.

Na videz neznatna omemba Dionizovega zrcala združuje prisposodbo kreativnega odsevanja duše z mitom o razkosanju Dioniza, ki je igral pomembno vlogo v poznejših novoplatonističnih doktrinah utelešene duše (Jamblih, Damaskij, Olimpiodor). Mit naj bi bil del skrivnostnih orfiških nauk, vendar je prvič izpričan šele v helenizmu. Primerno razširjeno zgodbo najdemo pozneje v epu *Dionysiaca* Nonosa iz Panopolisa, ki opisuje, kako so Titani po naročilu ljubosumne Here malega Dioniza zamotili z igračami in

325 Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, str. 166. Bréhier: *mais elle jette de nouveau un regard sur l'image*; Harder: *mit einem zweiten Blick*; Armstrong: *but when it looks at the image again, as it were directing its attention to it a second time*; Radice: *di nuovo si rivolge, come in una seconda intuizione, all'immagine*.

ga, medtem kot je opazoval svoj odsev v zrcalu, ubili. Preden jim ga je uspelo pokončati, si je otrok nadel različne človeške in živalske podobe (od dojenčka do starca in od leva, kače in konja do bika), dokler se Hera ni naveličala in dala znamenje, po katerem se je naposled kot bik zgrudil pod noži napadalcev, ki so ga nato razkosali.³²⁶ Zevsu naj bi uspelo rešiti samo srce, iz katerega je dal roditi Seleni novega, drugega Dioniza. Prvega Dioniza so v dionizičnih misterijih enačili z orfiškim Zagrejem. Ker je kozmološki mit o Dionizovem raztrganju pomemben del orfiškega nauka, predvidevajo, da je orfizem nastal kot izpeljava iz starega dionizičnega kulta.

Pri tem je imel posebno simboliko motiv razkosanja (*sparagmós*).³²⁷ Njegove korenine naj bi bile v traškem obrednem lovu na sveto žival, katerega vrhunec je predstavljala krvava pojedina razkosane živali. Ta motiv v mitih povezuje Dioniza z Orfejem, ki so ga po legendi raztrgale od boga obsedene menade. Motiv ima dvojno sporočilo; najprej govori o samožrtvovanju božanskega prabitja, ki je s trpljenjem in nasilno smrtjo vzelo nase zemeljsko podobo, premagalo smrt in ponovno oživel. V orfiški tradiciji igra to vlogo Orfej kot nekakšna zemeljska podoba Zagreja, ki umre in oživi kot novi Dioniz.³²⁸ Dionizova krvava smrt pa ima v orfiški kozmogoniji še drug pomen, in sicer naj bi razkosanje ter krvava gostija Titanov namigovali na ujetništvo božanskega elementa, ki ga simbolizira Zagrevs, v njegovi zemeljski podobi. Tudi srednji platonizem in novopitagorejstvo

326 D. VI.170–210.

327 Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, str. 115s.; izviral naj bi iz traškega obrednega lova na sveto žival; vrhunec obreda je predstavljala krvava pojedina razkosane živali.

328 Ta vloga je že zelo zgodaj opozorila na podobnost s Kristusovim trpljenjem, smrtjo in vstajenjem, kar dokazujejo tudi nekatere upodobitve v krščanskih grobnicah, kjer je Orfej prikazan kot nekakšen poganski Kristusov predhodnik (gl. npr. Drews, *Geschichte des Monismus im Altertum*, str. 144s.).

sta element razkosa razlagala kot padec duše iz Enege v množstvo na metafizični in nastanek sveta na kozmološki ravni. Plutarh, ki navezuje mit tudi na egipčansko legendo o razkosa in ponovnem rojstvu Ozirisa,³²⁹ omenja razlago, po kateri Dioniz predstavlja razdeljenost kozmosa³³⁰ v nasprotju z enotnostjo Apolona, ki ga je novopitagorejska etimologija povezovala z monado v smislu ne-mnoštva.³³¹ To razlago omenja tudi Plotin (V 5.6.27). Vir bi lahko bili stoiki,³³² vendar se domneva, da je skriti pomen Apolonovega imena poznal tudi Platon.³³³ Čeprav noben vir ne enači Dioniza z diado, se je s to razlago mita dodatno utrdil apolinično-dionizični dualizem,³³⁴ ki ga je zlasti novoplatonizem skušal poudariti tako, da je dal tudi Apolonu vlogo v mitu: on naj bi bil tisti, ki je zbral in pokopal Dionizove ude,³³⁵ po nekaterih virih pa naj bi ga celo ponovno oživil.

Tu se mit nadaljuje v različici, za katero ni dokazov, da bi bila resnično del orfiških in dionizičnih misterijev,³³⁶ čeprav jo je novoplatonizem brez pomislekov razlagal kot takšno.

329 *De Is. et Os.* 356b–365e.

330 *De E apud Delph.* 388f 6.

331 Plutarh, *De Is. et Os.* 354f.

332 Makrobij, *Somn. Scip.* 1.17.7 pripisuje etimologijo Apolonovega imena Hrizipu.

333 Ko razvija svojo prisposodbo sonca v *Državi* (509b–c) pravi takole: tako kot daje sonce stvarjem nastanek in rast, ne da bi bilo samo kaj od tega, tako je Dobro za vse bivajoče vir bitnosti, čeprav jo samo presega. Tu Sokratove besede prekine nenavadni vzklík »Apolon!« njegovega sogovornika, ki naj bi s tem namigoval na omenjeno etimologijo (Reale v: *Plotino, Enneadi*, str. 1275–77; prim. Kocijančič, *Platon II*, str. 399, op. 390), saj se Apolonovo ime kot medklic navadno ne pojavlja.

334 Ta je segal še v čas sedem modrih, ko sta se apolinični in dionizični navzven predstavljala kot dva konkurenčna kulta, ki sta zagovarjala vsak svojo obliko modrosti: modrim delfskim izrekom so potujoči vidci zoperstavljali mistična stanja, v katere jih je spravila božanska obsedenost.

335 Klemen Aleksandrijski, *Protr.* 2.18.1; Olimpodor, *In Phd.* 7.10.

336 O tem Brisson, »*Le corps ,dionysiaque'*«, str. 485–490.

Po tej verziji se je Zevs razjezil na Titane in jih pokončal s strelo. Iz njihovih ostankov je vstal novi človeški rod:

62) »Orfejevo izročilo govori o štirih vladavinah: prva je bila Uranova, ki jo je nasledil Kronos, potem ko je skopil očeta. Za Kronosom je zavladal Zevs, ki je svojega očeta pregnal v Tartar. Zevsa je nato nasledil Dioniz, o katerem pravijo, da so ga Titani po Herinih navodilih raztrgali in jedli od njega. Zevs se je nanje razjezil in jih pokončal s strelo. Iz hlapov, nastalih iz oblaka, ki butnil iz njihove snovi, pa so nastali ljudje. (...) Naše telo je dionizično, saj smo del njega, glede na to da smo tvorjeni iz hlapov Titanov, ki so užili njegovo meso« (Olimpiodor, *In Phdn.* 1.3.3–14).

Medtem ko na kozmološki ravni dionizični element nasproti apoliničnemu predstavlja nastanek mnoštva in razpršenost božanskega v svetu, simbolizira na antropološki ravni božanski del človeka, ki je ujet v titanskega. Tu se orfiški nauk močno prepleta s pitagorejskim, ki je telo razumelo kot grob duše.³³⁷ Po njem je božanski element tako rekoč vkljenjen v snovnega in je v njem kakor v nekakšni ječi ali ogradi, za katero pravi Platon v *Fajdonu* (62b), da so jo orfiki imenovali *phourá*.

Pomemben vir za alegorezo tega mita sta Damaskij in Olimpiodor (5./6. stol.), ki izpričujeta, da je platonizem ta mit že zelo zgodaj razlagal kot zgodbo o padcu duše in hkrati o njenem odrešenju. Damaskij omenja tudi Numenija in Porfirija (prvi je bil Plotinov predhodnik, drugi pa njegov učenec), kar pomeni, da je morala biti tematika Plotinu znana. Iz nekega fragmenta izvemo, da naj bi že Ksenokrat »ogrado,« ki jo Platon pripisuje orfikom, imenoval titansko stanje, ki pa se nekako zvede nazaj na Dioniza (*apokoryphoutai*).³³⁸ Glagol je precej redek, pomeni pa

337 Novoplatonizem je načrtno povezoval pitagorejski in orfiški nauk s Platonom: po Jamblihovem pričevanju je Pitagora, ki je poglavitni navdih za Platonovo filozofijo, svoj nauk osnoval na orfiških doktrinah nekega Aglaofama (*VP* 28.146.18).

338 Damaskij, *In Phd.* 2.1.

dobesedno ,zaključiti se v točki. Kako poteka to vračanje iz razpršenega (razkosanega) titanskega stanja v »točko,« ki jo predstavlja ponovno vstali Dioniz–Zagrevs, je skrivnost orfiških misterijev, o katerih vemo zelo malo. Zato toliko bolj vznemirja pomen »ograde,« v kateri plačujemo kazen za svoj izvirni greh. Damaskij se sprašuje, kaj je *phrourá*: je to tisto, kar nas dejansko ograjuje, ali pa je pod tem izrazom mišljeno stanje ujetništva?³³⁹ Damaskij v 2.1 citira nekega Paterija, po katerem je *phrourá* demiurg; to se hkrati ujema z orfiškim pojmovanjem Zevsa, ki zaobjema (*períchei*) vesolje kot njegov začetek in konec ter mu je dano odpreti vrata ječe, v kateri smo. Podobno misel izražajo tudi Plotinove besede v odlomku 60, ki prikazuje Zevsa kot usmiljenega očeta, ki je naša telesa naredil umrljiva, da se duše lahko odpočijejo od njih. V *Fajdonu* se prisposodba očitno nanaša na telo, naj bo že to posamično telo živega bitja kot kozmos v malem ali čutni svet v velikem merilu. V tem pomenu ga je razumel tudi Plotin, pri katerem se *phrourá* pojavi samo enkrat (IV 8.1.32). Platonistična alegoreza je bila enotna v domnevi, da Titani, ki so v orfiški mit prišli verjetno iz Homerja,³⁴⁰ simbolizirajo ogrado za dušo. Vendar ni vedno jasno, ali ta bitja res predstavljajo telo. Po drugi razlagi namreč predstavljajo nižji del duše, torej tisti, ki je dovzeten za telesno trpljenje in občutja. Odlomek iz Damaskija (2.1) omenja Numenijevo razlago *phrourá* kot užitka (*hedoné*), kar bi lahko razumeli kot telesna občutja ali pa kot čustvene strasti.

S tem pa se pojavi vprašanje telesa kot ločene enote in neke vrste življenja, ki ni odvisno od duše, ampak ima celo nekakšno lastno razdiralno voljo. Ta volja nima nobene zveze z razumom, temveč je *álogon*.³⁴¹ Plotin govori o tem, da je telesna narava minljiva zaradi nekontroliranih premikov,

339 *In Phd.* 10.

340 Pavzanija, 8.37.5. Gre za umetno povezovanje homerske poezije z naukom Orfeja, ki so ga prikazovali kot Homerjevega prednika.

341 Prim. Damaskij, *In Phd.* 9: »Titansko življenje je nerazumno (*álógos*) in raztrga razumnega.«

ki so ovira za delovanje duše.³⁴² Vir tega pojmovanja je Platonov *Timaj* (43a–44b), kjer so telesa živih bitij prikazana kot nekakšni zombiji, ki se brezsmiselno (*alógōs*) premikajo v šestih različnih smereh gibanja in katerih glavna značilnost so telesna občutenja. Zanimivo je, da so ti občutki in to, kar daje telesom nekakšno življenje, da ne razpadejo, prav tako del duše oziroma so posledica njenega delovanja, ki je moteno zaradi druženja s telesom. To je nerazumni del duše (*tò álogon tēs psychês eîdos*; I 8.4.8), oziroma tisti del, v katerem se rodi zlo duše, pravi Plotin, ki to pot citira Platonovega *Fajdra* (256b). S tem se ideja o ujetosti duše naveže na Platonov nauk o tridelnosti duše in na znamenito prisposodbo krilate vprege (264a–b), kjer je najnižji del duše obvladovan od najvišjega (voznika vprege). Mesto 256b, ki ga citira Plotin, prav tako poudarja krepost kot sposobnost posameznika, da *zasužnji* iracionalni del duše. Greh ali padec duše je torej stanje neobladovanja tega dela, to pa potegne vprego navzdol in duša izgubi krila. Titansko ujetništvo dobi s tem drugačno razsežnost in ne pomeni več boja človeške duše s telesom (kar je bilo nadvse pomembno za Plotina, ki v skladu s *Timajem* in gnostikom navkljub ni hotel videti v tej zvezi ničesar slabega), temveč boj človeka s tem, kar je najnižjega v njegovi duši. Navedena mesta iz Platona dokazujejo, da ima ta prenos ujetništva iz telesa v dušo samo korenine že pri njem.

V nauku, ki je titansko, t. j. razpršeno življenje prenesel na raven duše, so se platoniki oprli na znano mesto iz *Timaja* (35a–b) o sestavi vesoljne duše.³⁴³ Bistvo te interpretacije je, da duša kljub mešanici treh sestavnih elementov v enem izmed njih ostaja nedeljiva. »Raztrgani« del duše so pripisali elementu deljivosti, obenem pa so verjeli, da nedeljivi del ostaja nedotaknjen. Tega so imenovali monada

342 I 8.4.

343 O tem podrobneje P  pin, »Plotin et le miroir de Dionysos,« str. 309; in Elferink, *La descente de l  me d'après Macrobe*, str. 29–32.

oziroma točka, odvisno od tega, ali je šlo za številčni ali za geometrični koncept duše, kakor poročata Makrobij in Proklos. Geometrični koncept predstavlja dušo kot nekakšno podaljševanje iz točke v premico:

63) »Duša, ..., iz svoje točke, ki je enost [*monas*], pride v dvojnost [*dyas*], ki je prvo odstrtje/raztezanje [*prima protractio*]. In to je tista bitnost, ki jo je Platon, ko je v *Timaju* govoril o sestavi vesoljne duše, označil za deljivo in hkrati nedeljivo« (Makrobij, *In somn. Scip.* 1.12.5–6).

Točka seveda predstavlja nedeljivo, premica pa deljivo substanco. Zagovorniki numeričnega koncepta, med katerimi Proklos omenja tudi Numenija, pa so imeli dušo za produkt monade kot nedeljivega in neopredeljene diade kot deljivega elementa.³⁴⁴ Ob tem je treba ves čas imeti pred očmi, da novopitagorejski platonizem združitve diade in monade ni razumel v smislu mešanja sestavin, temveč *izhajanja* iz ene in druge sestavine. Primera s točko in črto je zato veliko bolj nazorna, saj ju ne moremo »zamesiti« skupaj; točka ostane točka in to, kar se spreminja, je kvečjemu črta. Gre torej za dualizem, ki se izraža tudi znotraj individualne duše in ki ga ne zanika niti Platonov nauk o tridelnosti duše: v njej je princip, ki vleče navzgor, in tisti, ki vleče navzdol. Pri Ksenokratu se je ta dvojnost formulirala kot racionalni in iracionalni del duše, in od tod verjetno Numenijev nauk o dveh dušah (prav tako iracionalni in racionalni).³⁴⁵ Plotin to prikaže z »glavo« duše, s katero ta vedno ostaja v Enem; motiv najdemo tudi drugod v *Eneadah*, npr. v V 1.10.23–24, ko razlaga Platonovo prisodobno krilatega voza, v kateri »glavo« duše predstavlja voznik vprege. Ta višji del duše, njena glava, je umski, saj je rečeno, da duša ne pride sem dol z umom, temveč z nekim vmesnim delom. Vmesni del lahko torej razumemo kot tisti del duše, ki se podvrže deljenju in ki ima nalogo, da se ukvarja s tem, kar potrebuje

344 *In Ti.* 2.153.17–25.

345 Fr. 44 des Places.

njegovo skrb. Odlomek 60 sicer kaže vplive orfiško-pitagorejskega prepričanja, da združitev s telesom predstavlja za dušo napor, od katerega ji smrt pomeni počitek. Toda v Plotinovih očeh je ta združitev nekaj, kar pomeni naravni zakon tako duše kot telesa, ki ji je zaupano v oskrbo. Trpljenje duše je posledica upornosti njene nižje komponente (višji del ostaja tam zgoraj), ki se brani zveze s telesom, ki mu jo zapoveduje njegov višji del. Podobno se pri Platonu (*Ti.* 35a) narava Drugačnega upira združitvi z Istim (in ne obratno), tako da jo mora demiurg prisiliti v harmonično povezavo z njim. Tudi v prisposodbi krilate vprege je najnižji del duše prikazan kot uporni konj, ki se brani pokoravati vozniku. Ta najnižji del duše, ki je po Platonovem in Plotinovem mnenju sedež zla v njej, ni nekaj, kar bi prišlo od zgoraj, temveč je prav posledica omenjene protrakcije, torej nekakšne »razvlečenosti« duše.

Plotinova prisposoda Dionizovega zrcala ne omenja Titanov. Namesto tega poudarja dinamiko odsevanja duše v snovi, ki se namesto Dioniza – duše polasti njenega odseva. A tudi v tej dinamiki je prisoten platonistični motiv razpršenosti božanskega v snovnem; razlika je le v tem, da Plotin vztraja, da duša ostaja nedotaknjena. To zmožnost razdajanja in obenem ostajanja v enosti najdemo v najrazličnejših prisposodobah (na primer izvira, drevesa in sonca), ki odražajo nedotakljivost višjih hipostaz, Enega, Uma, Duše. Toda očitno pripisuje Plotin to nedotakljivost tudi individualni človeški duši, ki »vstopa« v telo: v traktatu *Kaj je živo bitje in kaj človek* (I 1) jo prikaže kot pomnožitev odsevov v zrcalu iste arhetipne podobe, ki s temi odsevi daje življenje, ne da bi ob tem izgubila pravo naravo ali dala kos sebe temu, kar je ni vredno:

64) »Poleg tega se zdi, da je (duša) prisotna ob telesih tako, da jih razsvetljuje; in živih bitij ne ustvarja iz sebe in iz telesa, temveč tako, da ostaja ista, pri tem pa oddaja odseve kakor v več zrcalih« (I 1.8.15–18).

Še boljše to ponazarja Plotinova znamenita analogija, ki božjo enotnost prikazuje kot središče kroga, čigar obod smo človeške duše. Vsaka je deležna njegove enosti in je povezana z njim po radiju, ne da bi se središče kdajkoli premaknilo bolj proti eni ali drugi točki na krožnici:

65) »Tako kot središče kroga ostaja v samem sebi, hkrati pa ima vsaka izmed točk, ki so na obodu, svoje izhodišče v njem, saj prek radijev dovajajo lastno bistvo vanj, na enak način tudi mi ohranjamo stik s tem, kar je v nas, in z njim sobivamo ter smo navezani nanj« (V 1.11.11–15).

Obe prispodobi vsebujeta element razpršenosti, ki se izkaže za del kreativnega procesa, brez katerega ni nastanka živega bitja v njegovi telesni obliki. Zato ni nenavadno, da je Dioniz obenem bog, ki nadzira (ponovna) rojstva, hkrati pa pomeni smrt.³⁴⁶ Tako množica točk na obodu kot odsevov v zrcalu ponazarjata oddaljitev od počela in začetek stvarjenja, hkrati pa ohranjata neuničljivo vez s središčem oziroma izvirnikom: brez središča ni kroga in ni odsevov brez arhetipa. Damaskij govori o dvojni vladavini (demiurgiji), ki naj bi ji prestolovala Zevs oziroma Dioniz; vsak izmed njiju na svoji ravni ponazarja enost, iz katere izhaja množstvo, ki ga predstavljajo olimpski bogovi pod Zevsom in Titani pod Dionizom.³⁴⁷ Za novoplatonizem in Plotina je ključnega pomena ugotovitev, da kakršnakoli slabitev, ki jo povzročita pomnoženost in oddaljenost od Enega, nikoli ne doleti tega, kar je začetek tega izhajanja, in da je za samo nastajanje nujno, da se stik z virom nikoli ne prekine. Zato v Plotinovih prisodobah izvir ne usahne, drevo ne odmre in središče krožnice ostane središče. To nedotaknjenost simbolizira Dionizovo srce, tista točka, h kateri gravira titansko stanje ljudi.

346 Damaskij, *In Phd.* 11.10 in Olimpiodor, *In. Phd.* 8.7.8s.

347 *In Phd.* 3.

VIII.

Herakles v Hadu in spomin duše

Raztezanje duše in posledično nastajanje odseвов imata pomembno vlogo pri nastanku živih bitij, med njimi človeka. Tako kot mnogi njegovi sodobniki, si je tudi Plotin zastavil vprašanje, kaj je pravzaprav človek: je to njegova duša ali morda tudi telo, ki ga duša oživlja? Če je človek istoveten s svojo dušo, kako se potem njena božanska narava, ki stremlji k najvišjim resničnostim, identificira s človekovim bistvom? Pri odgovoru na to vprašanje ima pomembno vlogo prav dvojna usmeritev duše, ki ob zblizanju s snovjo sicer rodi svoj odsev, vendar ostaja s svojo umno komponento zazrta »tja,«torej v svet Uma. Videli smo že, da nastali odsev dolguje svoj obstoj izključno duši. Zgoraj citirani odlomek **59** se nadaljuje takole:

66) »Če ni torej v bližini ničesar, kar bi jo sprejelo, se duša znebi odseva; vendar ne tako, da se odrta od njega, ampak tako, da odseva ni več; odsev namreč nič več ne biva, ko je duša vsa zazrta v to, kar je tam. Zdi se, da je pesnik prav ta odsev ločil od Herakla in ga postavil v Had, njega samega [*autón*] pa med bogove. Ker je bil zavezan obema različicama zgodbe, tako tisti, po kateri je Herakles med bogovi, kot tisti, da biva v Hadu, ga je razdelil. Morda pa je najverjetnejša razlaga tale: Herakles je zaradi svoje dejavne vrline kot tudi zaradi plemenitosti in dobrote [*kalokagathía*] vreden, da je bog; ker pa je bil dejavna in ne motreča narava, ki bi bila v celoti tam zgoraj, je sicer tam, a hkrati je del njega še vedno spodaj« (I 1.12.29–40).

Pesnik, o katerem govori Plotin, je seveda Homer, in verzi, ki jih ima v mislih, so iz *Odiseje*, kjer je opisano srečanje Odiseja s Heraklovo senco v podzemlju:

67) »Videl za njim in spoznal božansko sem Herakla silo, senco [*eidolon*] njegovo samo, ker sam [*autós*] se v družbi nesmrtnih bujno slasti in gosti, ob Hebi s prelepimi gležnji... « (*Od.* XI.601–603; prev. A. Sovrè).

Ti verzi, ki so že v antiki zbujali dvome glede pristnosti,³⁴⁸ so postali predmet eshatoloških interpretacij v različnih smereh platonizma in novopitagorejstva. Problem predstavljata besedici ‚senca‘ (*eidolon*) in ‚on sam‘ (*autós*). Če predpostavimo, da so verzi resnično Homerjevi, moramo oba pojma razumeti v kontekstu celotne pesnitve. Iz te je razvidno, da je homerski svet v osnovi ločeval človekovo fizično življenje od življenja njegove sence po smrti.³⁴⁹ Ime za to senco je *eidolon* ali *psyché*, brez večje razlike med obema izrazoma, kakor je razvidno na primer iz opisa Ahilovega srečanja s Patroklovo senco v *Iliadi*:

68) »Duše [*psychai*] sedaj mi zapirajo pot, obséne [*eidola*] umrlih« (*Il.* XXIII.72).

Ahil se zaman trudi objeti prijateljevo senco, kar dokazuje, da *eidolon* predstavlja breztelesni del človeka; posledično se *autós* nanaša na njegov fizični obstoj. To dokazujejo tudi nekateri drugi odlomki, npr. v *Il.* I.3–5, kjer gredu duše junakov v Had, njih same (*autoús*) pa trgajo psi. Vendar je treba poudariti, da ne gre samo za telo, temveč za celovitega človeka z razumom, čustvi in občutki.³⁵⁰ Ahil žalosten

348 O vprašanjih pristnosti in interpolacije predvsem U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Homerische Untersuchungen*, Berlin: Weidmann, 1884; pozneje Detienne, »Héraclès, héros pythagoricien,« str. 47 in Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, str. 134ss. O Plotinovi vlogi v antični polemiki Pépin, »Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme,« str. 169ss.

349 O pojmovanju človeka pri Homerju gl. Reale, *Corpo, anima e salute*, str. 75–89.

350 O pomenskih niansah najpogostejših izrazov, kot so *thymós*, *phrénés*, *nóos* (za duhovne in duševne sposobnosti) ali *kér*, *kradíe*, *étor* (kot sedež občutkov in čustev) gl. Reale, *Corpo, anima e salute*, str. 61–74.

ugotavlja, da je videl Patroklovo *psyché*, ki pa je samo odsev, ki mu manjka to, čemur pravi Homer *phrénes* in kar bi danes najbolj ustrezalo naši besedi duh ali duša. Besedica *autós* je tudi glavni vir zapleta med sholiasti, saj po mnenju nekaterih ne more predstavljati fizičnega dela Herakla, če je njegovo mesto res med bogovi; pri tem izhajajo iz prepričanja, da so bogovi breztelesna bitja, kar pa iz *Iliade* in *Odiseje* ni razvidno. Tako se je izoblikovalo prepričanje, da sporni verzi predpostavljajo delitev na telo, dušo in odsev (*sôma*, *psyché*, *éidolon*),³⁵¹ kar bi pomenilo, da se breztelesni del človeka (po orfiško-pitagorejskem prepričanju njegova duša) deli na dva dela.

Ta delitev je pogojena z že omenjenimi poskusi opredelitve človeškega bitja; nanje naletimo pri vseh platonikih (začenši s samim Platonom), ki se zelo trudijo, da bi Platona uskladili s Homerjem. Tako najdemo delitev na telo, dušo in njen odsev pri Plutarhu, Lukijanu in kasneje v Makrobijevih in Servijevih komentarjih Cicerona oziroma Vergilija; prav verjetno je, da sega že v Aristarhov čas, saj jo najdemo v sholionu, ki ga komentatorji pripisujejo prav njemu. Nauk je brez dvoma pitagorejsko obarvan, saj je vezan na verovanje v metempsihozo, ki ga lahko s precejšnjo gotovostjo pripisujemo starejšemu pitagorejstvu. Toda kar zadeva vse ostalo, je težko ločiti, kaj pripada Platonu in kaj dejansko pitagorejcem, saj se v platonističnih in novopitagorejskih spisih navadno pojavljata kar skupaj. Tako se je v okviru novopitagorejskega nauka o usodi duš po smrti razvila teorija o ločitvi duše od njenega odseva. Po pričevanju Aleksandra Polihistorja so pitagorejci verjeli, da se v primeru nasilne smrti od telesa loči *éidolon*, ki mu je zelo podoben.³⁵² O podobnosti odseva s telesom govorijo že Homerjevi verzi, omenja pa jo tudi Platon,³⁵³ le da jo on pripisuje stanju one-

351 *Scholia in Hom. Od.* 11.602 Dindorf.

352 Pri Diogenu Laertskem, *VP* 8.31.

353 *Phd.* 81b–d.

snaženosti, v katerem se znajde duša po dolgotrajnem druženju s telesom. Izraz *eídolon* tam pomeni dušo, ki obtežena s telesnimi primesmi plahuta naokoli, vidna človeškim očem. V tem smislu predstavlja odsev nekakšno vmesno naravo med telesnim in duševnim.

Interpretacijo homerskega dvojnega Herakla najdemo tudi pri Plutarhu, ki skuša s Homerjem podkrepiti pitagorejski nauk o usodi duše po smrti. Pri tem si pomaga z alegorijami, ki močno spominjajo na Platonove eshatološke mite. V njih najdemo še eno skupno točko s pitagorejstvom: to je spust v podzemlje, *katábasis*. Ta homerski motiv je bil namreč zelo pomemben element ne le pitagorejske, ampak tudi orfiške eshatologije (npr. Orfejeva pot v podzemlje). Značilnost teh alegorij je, da nekdo na tak ali drugačen način odide v onostranstvo in se nato vrne z razodetjem o njem, kot na primer Er v Platonovi *Državi*. V *De genio Socratis* (589f–593a) mladenič Timarh pripoveduje o svojem obisku (natančneje o obisku svoje duše, ki se je z veseljem začasno ločila od telesa) na onem svetu, kjer mu je bilo razodeto, da je duša sestavljena iz dveh delov. Od teh je eden tesno povezan s telesom in njegovim trpljenjem (*psyché*; 591d), medtem ko je drugi del neuničljiv. Ta višji del mnogi imenujejo um (*noûs*), ker mislijo, da je znotraj njih. Samo tisti, ki vedo, da v resnici biva izven njih, ga imenujejo dajmon (*daímon*). Na podoben nauk naletimo v Plutarhovem spisu *De facie in orbe lunae* (944e–945a), kjer je človek prikazan kot skupek telesa, duše in uma (*sôma, psyché, noûs*). Pot navzgor ga vodi skozi dve smrti: prva je telesna, ki pusti telo na Zemlji, druga pa pomeni ločitev uma od duše, ki ostane na luni, medtem ko se um vzpenja proti soncu. Ločena od uma in telesa, ohranja duša nekakšen spomin na preteklo življenje in v tem smislu predstavlja človekov posnetek ali odsev (*eídolon*), torej nižji del duše:

69) »Kajti nihče izmed nas ni »on sam« [*autós*] kot čustvo ali strah ali želja, pa tudi ne meso in telesni sokovi, temveč je

to, s čimer razmišljamo in razumevamo; in tako kot se um vtisne v dušo, se tudi ona vtisne v telo, okoli katerega se ovije, ko mu daje obliko [*eidos*]. Zato takrat, ko pride do tega, da se loči od uma in telesa, še dolgo časa obdrži odtis in podobnost z njima in se torej upravičeno imenuje odsev [*eidolon*]« (*De facie*, 944e–945a).

Plutarhov koncept duše je zanimiv z več vidikov: najprej zaradi platonistične delitve duše na umski in čustveni (ali čutni) del, izmed katerih umski del seveda predstavlja višjo, neuničljivo komponento; in drugič zaradi opisa dveh različnih življenj duše, ki ju, kot bomo videli, najdemo tudi pri Plotinu. Prvo je stanje združenosti telesom, ko je *psyché* tako rekoč »potopljena« v telo (*katédyse eis sôma*). Drugo je stanje ločenosti od telesa, ko se duša »razdeli« na svoj višji in nižji del. Medtem ko višji del potuje proti svoji umski domovini, pristane nižji del duše – njen odsev – v Hadu. Te predstave so se razvile v okviru novopitagorejskega nauka, ki je Had postavljali nekam med Zemljo in Luno.

Problem te delitve je, da zabriše mejo med telesnim in duševnim, saj odsev ohrani določeno podobnost s telesom. To dilemo lahko opazimo tudi pri Plotinu, ki se je na več mestih spraševal najprej o tem, kaj je človek, a tudi o tem, kaj smo sploh *mi* (*hemeis*). Iz I 1.10 je razvidno, da je *hemeis* precej širši pojem kot *ánthropos*, saj lahko pomeni dušo, združeno z živalskostjo telesa. Šele to, kar je očiščeno bestialnega, je resnični človek. Spet drugje je pojem *ánthropos* tisti, ki je razširjen (npr. v III 4.2) in takrat govori Plotin o človeku kot o skupku duše in telesa, zaradi česar je človek v marsikaterem pogledu kakor rastlina. Toda celovito podobo človeka ima šele po tem, kar je najboljše v njem (III 4.2.10s.). V tem se Plotin seveda opira na Platona. V *Alkibiadu* (130c) človeka kot takega določa izključno njegova *psyché*; ta misel je dopolnjena v *Zakonih* (959b), kjer je rečeno, da telo (in sicer telo, ko ga zapusti duša), samo kot prikazen (*eidolon*) spremlja slehernega izmed nas; gre

torej za nekakšno metaforo telesa kot odseva duše. Pozneje je Proklos nekoliko obširneje razložil Platonove besede, ki naj bi dušo označevale kot uporabnika (*tò chrómenon*), telo pa kot orodje (*órganon*).³⁵⁴ Primero telesa kot orodja najdemo tudi pri Plotinu, natančneje kot prisposodbo lire, na katero igra pevec (= duša) in ki jo odvrže, ko je ne potrebuje več (I 4.16). Proklos podobo telesa kot orodja duše izrecno naveže na Homerjeve verze o Heraklu, rekoč, da je njegovo telesno orodje *eídolon*, medtem ko je Heraklovo bistvo, njegova duša, med bogovi.³⁵⁵ S tem pa Had postane simbol za telesno življenje, čeprav je jasno, da so *eídola* pri Homerju breztelesni odsevi.

Tudi pri Plotinu je vsaj eno mesto, kjer ima Had podobno simboliko. Najprej takrat, ko govori o zaslepljenosti s telesno lepoto (v traktatu *O lepem*), ki pahne človeka v umsko slepoto, v Had.³⁵⁶ Ob tem namigne na usodo mitičnega Hilasa (ali Narcisa),³⁵⁷ ki se je zagledal v lepo podobo na vodi:

70) »Tisti, ki zagleda lepoto teles, ne sme nič več hiteti k njej, temveč mora, potem ko je spoznal, da so to zgolj podobe, sledi in sence, pobegniti k temu, česar podobe so. (...) Na enak način se bo tisti, ki se oklepa lepih teles in jih ne spusti, potopil – z dušo, ne s telesom – v temne globine, kjer um ne najde veselja. Tu bo ostal slep v Hadu in tako tukaj kot tam bo bival s sencami [*skiaí*]« (I 6.8.6–8 in 12–16).

Had torej ne predstavlja utelešenja kot takega, temveč ujetništvo duše, ki se namesto umske lepote oklepa telesne. Gre za pomembno razliko, ki izhaja iz optimističnega gledanja na utelešenje. Had tako predstavlja stanje grešnih duš, ki so ujetnice lastne nezmernosti, kar je bila razširjena predstava že v času pred Plotinom. Že Lukrecij je posmrtno

354 *In R.* 1.171s.

355 *Ibid.* 1.172.9–21.

356 O Hadu kot prisposodbi za duhovno slepoto prim. Filon, *Heres* 78.

357 Gl. spodaj X. poglavje (str. 177).

muke razlagal kot trpljenje tuzemskega življenja človeka, podvrženega strastem in afektom.³⁵⁸ Ta misel sicer podpira epikurejsko prepričanje, da posmrtnega življenja ni, ker duša razpade na pradelce, vendar so nekateri menili, da Lukrecijeva interpretacija ni toliko epikurejska, kolikor pitagorejska.³⁵⁹ Judovski in krščanski avtorji ter apologeti so iz čisto drugih razlogov radi sprejemali to razlago; tako npr. Filon, ki je sicer nasprotoval pitagorejskemu nauku o metempsihozi, večkrat pravi, da je Had v resnici življenje pokvarjenega človeka.³⁶⁰

Omemba slepote in senc v opisu temačnega kraja v odlomku I 6.8 spominja na Platonovo prisposodobu, na kateri temelji novoplatonistično pojmovanje zemeljskega sveta kot mrakobne votline.³⁶¹ Had je po Platonu, ki njegovo etimologijo izpeljuje iz pridevnika *aeidés* (,neviden'), sicer negacija tega sveta.³⁶² Toda po analogiji ne predstavlja samo sveta nevidnosti, temveč tudi ne(u)vidljivosti; in v pomenu kraja, ki je umu nedostopen oziroma »neprijeten,« ga najdemo tudi v zgornjem Plotinovem odlomku. Pri Plotinu je nevidnost tega sveta simbol tako telesne neotipljivosti kot ontološke neresničnosti. Had je v vseh pogledih čista iluzija in prevara. Kot tak bi bil lahko tudi simbol breztelesne snovi, ki ni niti telesno niti idejno določljiva. Had simbolizira pri Plotinu tudi predkozmično temo, ki čaka na to, da jo oživi duša (gl. zgoraj odlomek 38); ne da bi ga izrecno poimenoval, nanj s citatom iz *Iliade* (XX.65) namigne kot na kraj, »ki ga bogovi sovražijo« (V 1.2.27). Gre za tisto zgolj hipotetično stanje, kjer vlada popolno pomanjkanje dobrega. Duša se v stiku z njim lahko zamaže, vendar očitno ni telo tisto, ki pomeni glavno grožnjo zanjo, temveč je to duhovna brezbriznost, ki ji grozi, če se preveč naveže na telo:

358 DNR 3.978–1023.

359 Cumont, »*Lucrèce et le symbolisme pythagorien des Enfers*,« str. 229.

360 *De congr. erud. gratia* 57.7

361 Prim. Porfirij, *Antr.* 5.

362 *Phd.* 81c.

71) »Kajti če se duša v celoti spusti v popolno hudobijo, potem niti hudobije nima več, ampak se spremeni v neko drugo, še slabšo naravo (dokler je namreč hudobija pomešana s svojim nasprotjem, je še vedno v mejah človeškega). Tedaj umre, kolikor sploh lahko umre duša; in smrt zanjo pomeni, da se, ko je še potopljena v telo, pogrezne v snov, se z njo napolni in ostane v njej tudi po tem, ko se enkrat loči od telesa; vse dokler se nekako ne dvigne in odvrne svoj pogled od blata. In to pomeni »priti v Had in tam zaspati«³⁶³ (I 8.13.19–26).

Čeprav je druženje s telesom eden od pogojev, v katerih dušo vleče proti snovi, je njen pogled tisti, ki jo pogubi ali odreši njene (duhovne) smrti. V prvem izmed dveh traktatov z naslovom *O tem, kako je bivajoče eno in isto ter hkrati v celoti biva vsepovsod* (VI 4) Plotin ponovno omeni Had kot nevidnost, v kateri se znajde duša po ločitvi od počela. Seveda ne gre za fizično ločitev, ampak za odvrnitev pogleda stran od izvira bivanja; to pa dušo tako rekoč »razdrobi.« Pri tem je izrecno poudarjeno, da individualnost sama po sebi ne razbije njene pripadnosti enotni Duši: duša, ki se razteza v svet in celo v telo, je še vedno ista Duša, ki upira pogled v svet Uma. Problem nastopi, ko se duša ne more ločiti od svojega odseva in skupaj z njim postane »prikazen«:

72) »Znajti se v Hadu, če je pod tem mišljeno v Nevidnem [*aideî*], pomeni (za dušo) biti izven (umskega sveta); če pa to pomeni neki hujši kraj, je to kaj nenavadnega? Saj celo zdaj pravimo, da je tam, kjer je naše telo, na istem kraju tudi duša. Kaj pa, ko telesa ni več? Če se odsev ne odtrga od nje, kako je lahko ona kje drugje kot tam, kjer je odsev? Toda če jo ljubezen do modrosti [*philosophía*] popolnoma odreši in če odsev odide sam na tisti hujši kraj, potem je ona čisto v umskem svetu in noben del nje ne manjka« (VI 4.16.37–44).

Tako se vrnemo k trojni delitvi človeka na dušo, telo in odsev, vendar v nekoliko drugačnem kontekstu kot je Plutahov. Plotin tu opisuje resnični padec duše, njeno »smrt.«

363 Platon, *R.* 534c-d.

Čeprav ostaja duša v sebi nedeljiva, je iz obeh zgoraj navedenih odlomkov razvidno, da se mora za svojo celovitost boriti. Bori pa se tako, da se odreče temu, čemur daje življenje (to pomeni, da pusti svoj odsev tam, kjer njej sami grozi izničenje), in ponovno »usmeri svojo svetlobo vase« (VI 4.16.45) Omemba filozofije kaže, da gre za življenje utelešene duše, ki svojo čistost ohranja v ljubezni do modrosti. Tako je torej *éidolon* tisti, ki po očiščenju duše s filozofijo, pristane v Hadu. Ločena od telesa in očiščena se duša vrne v svojo pravo domovino, ki je svet umno zaznavnih resničnosti. Tega postavlja Plotin nasproti svetu senc, zato je Had simbol nekakšnega notranjega pekla neočiščene duše, ki pade vanj, če se poistoveti s svojim nižjim delom.

Plutarh v *De facie* podobno kot Platon (*Phd.* 81b–d) omenja, da je duša po dolgotrajnem druženju s telesom prevzela njegovo podobo, zaradi česar jo lahko upravičeno imenujemo odsev.³⁶⁴ To ohranjanje vtisov od telesa na eni strani in uma na drugi so platoniki v jeziku psihologije poimenovali spomin duše. Plutarhova mita govorita predvsem o telesnem spominu; ta se drži duše kot umazanija, ki se odluči od nje na njeni poti navzgor. Te luščine so odsevi, ki ostanejo na Luni; če so pripadale duši, ki se je za časa bivanja v telesu posvečala filozofskemu življenju, počasi zbledijo. Ker si ne želijo obdržati spomina na zemeljsko življenje, medtem ko je njihov boljši del že na poti k soncu (ali, drugače povedano, ker se že v polni meri spominja umno zaznavne resničnosti), se razblinijo v nič. To je telesna pozaba duše, ki se ne spominja telesnega življenja in njegovih skrbi. Tudi Plotin govori o njej kot o nečem pozitivnem:

73) »V tem smislu bi imel torej prav, kdor bi rekel, da je dobra duša pozabljiva« (IV 3.32.17–19).

Nasprotno pa se častihlepne in (v negativnem smislu) dejavne duše pri Plutarhu oklepajo telesnih spominov, ki

364 *De facie* 945a (gl. zgoraj odlomek 69)

jih podoživljajo kakor sanje v nekakšnem duhovnem spancu. Življenje v Hadu je torej po naravnem zakonu samo začasno, podobno kot življenje na Zemlji. Kakor telesa razpadejo v zemlji, tako se odsevi dobre duše razvežejo na luni. Duše pa, katerih odsevi vztrajajo pri tem življenju, so tako rekoč njihove ujetnice, saj jim telesni spomin ne pusti, da bi se ločile od njih. V tem smislu je mogoče razumeti tudi Plotinove besede v 72. odlomku (VI 4.16), da duša, ki se ne more odtrgati od svojega odseva, prebiva tam, kjer prebiva on.

Plotinovemu razmišljanju o spominu je posvečen zadnji del prvega in prvi del drugega traktata *Aporije o duši* (IV 3.25–32 in IV 4.1–10). Spomin je po Plotinu izključno stvar duše. Telo ne more biti orodje spomina, saj je iz vsakdanjih izkušenj očitno, da ga ovira.³⁶⁵ Razlog je predvsem v njegovi minljivosti:

74) »Ker je spomin nekaj trajnega, je nujno, da je gibljiva in tekoča narava telesa vzrok pozabe, ne pa spomina; v tem smislu bi lahko torej razumeli tudi reko Pozabo. Skratka, spomin je izkušnja duše« (IV 3.26.54–56).

Spomin torej ne more biti stvar telesa, ki je pozaba sama: v tem smislu predstavlja podzemno reko Lethe, v katero se po izročilu duše potapljajo pred vstopom v novo življenje.³⁶⁶ Vstop v telesno življenje pa pomeni začetek drugačnega spomina, ki ga prinašajo izkušnje tega življenja. Ob tem ne smemo pozabiti, da je po Plotinu vedno neki del nas, ki ostaja budno zazrt *tja*, čeprav ga nimamo uzaveščenega. Dvojna podoba Herakla, ki jo ima Plotin ves čas pred očmi, ni le simbol dvojnosti duše in njene-ga odseva, temveč tudi spomina dveh duš: tiste, ki ostaja »zgoraj« v kontemplaciji Uma, in tiste, ki živi življenje v telesu. Ta dva spomina se za časa življenja nenehno prekri-

365 IV 3.26.50.

366 Prim. Platon, R. 621c.

vata: Herakles v Hadu se namreč spominja svojega zemeljskega življenja in pripoveduje o njem. To je njegov *eidolon*, ki se oklepa zemeljskih spominov in je na las podoben telesni obliki junaka.³⁶⁷

Pri opredelitvi spomina si Plotin pomaga z Aristotelovim traktatom *O spominu in spominjanju*, kjer se Aristotel spoprime s hipotezo, da je spomin čutno zaznavna sposobnost duše (*aísthesis*).³⁶⁸ Tudi Plotin to misel zavrne, saj bi v tem primeru imela tako Heraklova senca kot Herakles vsak svojo čutno zaznavno sposobnost pomnjenja. Poleg tega se spomin na neki občutek ne more meriti z občutenjem samim. Po drugi strani pa mora Plotin priznati, da je predmet spomina vedno tudi predmet predhodnega občutenja. Tako se odloči za srednjo pot in spomin opredeli kot nekaj, kar je sposobno ohraniti podobe (*phantásmata*) občutkov tudi po tem, ko občutenje že zdavnaj izgine.³⁶⁹ Te podobe, ki jim lahko preprosto rečemo domišljija, so nekakšen podaljšek čutnega zaznavanja, ki ga je v dvojni naravi duše, ko je še združena s telesom, sposoben tako njen višji kot njen nižji del. Iz tega sledi, da se v nas za časa življenja prepletata dve domišljiji (*dýo tà phantastiká*; IV 3.31.2), ki smo ju nespособni razločevati med seboj, tako da se nam zdi, da imamo samo eno. Plotin pojasni to trditev s hipotezo, da višji del duše ohranja samo pozitivne podobe, torej podobe tega, kar

367 IV 3.27.13. Edini problem te alegoreze je, da je očitno pri Homerju Herakles edini, ki je tako deljen (kar je tudi eden glavnih argumentov teze o interpolaciji). Plotin ne spregleda te pomanjkljivosti, saj izrecno omenja druge duše, ki naj bi bile prav tako »dvojne,« vendar se s tem problemom ne ubada: njegov cilj ni interpretacija Homerja. O Plotinovi rabi tega homerskega motiva so mnenja deljena. Buffière, *Les mythes d'Homere*, str. 409, meni, da gre za zelo domiselno razlago težavnega odlomka, nasprotno pa Lambertson, *Homer the Theologian*, str. 101, gleda nanjo kot na precej neroden poskus usklajevanja lastnega nauka s Homerjem.

368 *Mem.* 449b.

369 IV 3.29.

je plemenito in pošteno.³⁷⁰ Predvsem pa je sposoben *hotene* pozabe tega, kar je ni vredno: strasti, negativnih čustev in neplemenitih misli. Spomin plemenitega človeka torej ni neselektivno ohranjanje preteklih vtisov, temveč je dejanje samovzgoje. Bolj ko se duša obrača k svetu Uma, manj je obremenjena s predvsem negativnimi spomini zemeljskega življenja, ki se nabirajo v njenem nižjem delu. In tako je tudi s Homerjevim Heraklom, ki

75) »z glasom žalobnim zaklical besede je té mi krilate:
,Sin bogorodni Laertov, lisjak premeteni Odisej,
mar tudi ti, nesrečnik, vlačiš nemilo usodo,
kakor sem jaz jo vlačil s seboj pod sončnimi žarki?
Sin sem Zevsa Kronida, pa vendar je zmeraj me tepla
beda brez kraja in konca. Služiti sem moral človeku,
slabšemu, kakor sem sam, pa dajal je težké mi naloge'«
(Od. XI.616–622; prev. A. Sovrè).

Iz sholionov je razvidno, da je motiv duše, ki v podzemlju joče nad svojo usodo, pitagorejski.³⁷¹ Hkrati pa Plotinov selektivni spomin navaja k potrpežljivemu prenašanju zemeljskih tegob oziroma k odmiku od njih, kar naj bi bila prav tako drža pitagorejskega filozofa: »Usodo, ki jo imaš, prenašaj, kakršna je, in se ne pritožuj.« (*Zlati verzi* 18)

Drugo je vprašanje tega, kar Plotin imenuje *skupni spomin* duše (*koinè mnéme*; IV 3.27.3s.). Gre za podobo umskega sveta, ki jo je duša uživala, ko je bila še v enosti vesoljne duše, in ki ga z delčkom svoje duše, ki ostaja v tej enosti, uživa vse življenje. Kakšen je torej spomin tega višjega dela utelešene duše oziroma očiščene duše, ki se ne obremenjuje več s spomini na zemeljsko življenje?

Plotin izhaja iz psihološkega dejstva, da spomin implicira predhoden odmik od predmeta spominjanja. Ta odmik pomeni spremembo in sprememba pomeni podvrženosti časnosti, zato nespremenljive in brezčasne resničnosti,

370 IV 3.32.

371 *Scholia in Hom. Il.* 857a Dindorf.

kakršna je Um, ne morejo imeti spomina.³⁷² Šele duša je tista, ki se je dovolj odmaknila od počela, da potrebuje vez z njim, najprej v obliki ljubezenskega odnosa (Eros) in nato spomina:

76a) »Duša izstopi od tam, ker ne vzdrži več Enega, temveč se razveseli same sebe in želi biti drugo. Ko pa tako rekoč pokuka ven, posledično pridobi spomin, kot kaže« (IV 4.3.1–3).

V skrajnem primeru vodi odmik od počela v pozabo lastnega izvora in o tem govori Plotin kot o padcu duše, ki je pozabila na svojega očeta, katerega delec je.³⁷³ Tu gre za individualne duše, ki so se že odtrgale od Enega in se poganjajo za prividi svojih lastnih odsevov. Nastanek časa in začetek stvarjenja torej zaznamuje trenutek pozabe, duhovnega spanja (ob tem se lahko spomnimo, da Poros spi, ko se mu približa Penija in spočne Erosa). Podobna pozaba botruje nastanku živega bitja, ki je spočeto z vstopom duše v telo. Zgornji odlomek se nadaljuje:

76b) »Spomin na to, kar je tam, (duši) preprečuje, da bi padla; po drugi strani pa jo spomin na tuzemske stvari vodi sem dol, medtem ko jo spomin na to, kar je na nebu, zadržuje tam zgoraj. Na splošno je tako: kar duša pomni, to je in postane. Rekli smo, da je pomnjenje bodisi umevanje [*noein*] bodisi predstavlanje [*phantázesthai*]. Toda domišljija ni nekaj, kar bi duša imela, temveč se duša prilagodi stanju tega, kar vidi« (IV 4.3.4–8).

Osnovna misel je, da spomin ni le odmaknjen odnos do preteklosti, temveč pomeni poistovetenje duše s tem, kar pomni. Na tem mestu je izraza *mnéme* in *mnemoneúein* dobro prevajati kot ‚pomnjenje‘ in ‚pomniti,‘ ker gre dejansko za to, kar ima duša v mislih, ne pa za spomin kot dejanje priklica v misli.³⁷⁴ Pomnjenje ni obujanje preteklosti,

372 IV 3.25.10–13.

373 V 1.1.

374 Prim. angl. prevod MacKenna -Page: »bearing-in-mind.«

temveč napolnitev praznine, ki nastane z odmikom duše od počela. Ko se torej duša znajde izven počela, se njena praznina napolni z različnimi spomini zemeljskega sveta. Takrat se lahko zgodi, da se duša poistoveti z njimi in tako lahko razumemo tudi njen skok v svojo lastno zrcalno podobo v IV 3.12. Nasprotno pa duši, ki se vrne v »tiste kraje« (hoi ekeî tópoi; IV 4.5.13), ni potrebno imeti v mislih ničesar, temveč se tako rekoč razpusti v svetu Uma, ki jo obdaja od vsepovsod:

77) »Če je nemogoče, da nekdo, ki se z umovanjem posveti nečemu, počne kaj drugega, kot umeva in motri, in če njegovo umovanje ne vključuje zavedanja, da je umeval, ampak je to zavedanje nekaj poznejšega, ki nastopi, če sploh, ko pride do spremembe (v umevanju) – potem najbrž ni mogoče, da bi imel tisti, ki biva čisto v umskem svetu, spomin na stvari, ki so se mu nekoč zgodile na tem svetu. Toda če je, kot kaže, vsakršno umevanje brezčasno – kajti to, kar je tam, biva v večnosti in ne v času – potem spomina tam sploh biti ne more, in sicer ne le spomina na tuzemske stvari, temveč sploh nobenega« (IV 4.1.6–14).

Zato je spomin duše znotraj umskega sveta nekaj povsem drugega kot izven njega: V obeh primerih gre za nekakšno duhovno zrenje (*horân*); toda razlika med *phantázesthai* in *noeîn* je v tem, da je v umevanju, ki je brezčasno duhovno zrenje, zroči ves čas zlit s predmetom svojega zrenja, medtem ko domišljija loči dve fazi: uzrtje predmeta in poistovetenje z njim, pri čemer poistovetenje ne pomeni posedovanja (*échein*) predmeta videnja, temveč, nasprotno, prilagoditev in s tem nekakšno podvrženost temu predmetu (*diakeîsthai*). Umno delovanje, ki mu Plotin pravi *enérgeia*, izključuje vsakršen spomin. Tega ima duša v svetu Uma samo kot potencial (*dynámei*), ki se uresniči v trenutku, ko duša zapusti ta svet.³⁷⁵

S tem se pravzaprav vrnemo k ugotovitvi, da je spomin

375 IV 4.4.14–20.

v pravem pomenu besede izključno stvar časnega sveta, ki mu podleže tudi duša, medtem ko ga Um ne pozna. Vendar lahko zdaj dodamo, da enako velja za dušo, ki se vrne v celoto vesoljne duše. Taka duša ne pozabi samo življenja, ki ga je živela v telesu, temveč spomina v popolni prisotnosti Vsega preprosto ne potrebuje. Takrat Heraklov *autós* postane vse in oba sta eno.³⁷⁶ Spomin je torej imanentni znak padca duše, zato sam po sebi ne more biti optimalno stanje niti takrat, ko se duša spominja najlepših stvari.³⁷⁷ Obenem pa pomeni odrešilno navezo, s katero ostaja duša slej ko prej povezana z Enim. Nekaj tolažilnega je v misli, da odmik od Enega spremlja takojšen pogled nazaj proti njemu; da se spomin rodi v trenutku pozabe, oko v trenutku zazrtja, Eros hkrati z Afrodito.

Plotinov duhovni in etični optimizem se morda najbolj kaže v prepričanju, da se je k počelu mogoče vrniti tudi med bivanjem na tem svetu. To dokazujejo njegove mistične izkušnje, kot jih opisuje v spisu *O sestopu duše v telesa* (IV 8.1). Čeprav stoji telo kot ovira med Dobrim in dušo, lahko Dobro kljub temu pride do nje.³⁷⁸ Tudi to dokazuje, da je duša tista, ki je odgovorna za prekinitev s počelom, in da telo samo po sebi ni *causa sufficiens* zla. Nič čudnega torej, da Plotin alegorezo Heraklove sence raje kot na deljenost duše po smrti aplicira na dvojnost duše v času našega življenja. *Mnéme* v nas pomeni dve dejanji pomnjenja: eno je v tem, da se duša prilagodi (*diákeitai*) predhodnim vtisom in spoznanjem, drugo, veliko bolj pomembno, pa je v uza-veščenju te podvrženosti:

78) »Lahko se zgodi, da ima nekdo, ki se ne zaveda, da ima, to še v večji meri, kot če bi se tega zavedal. Ko bi se namreč tega zavedal, bi imel to kot nekaj drugega kakor to, kar je sam; ker pa ne ve, da ima, tvega, da postane to, kar ima. In prav

376 Prim. IV 4.2.23.

377 IV 4.4.6.

378 V 4.4.3s.

ta dovzetnost [*páthema*] še bolj pripomore k padcu duše«
(IV 4.4.10–14).

To uzaveščanje sproži ista sposobnost, ki nam »tam« omogoča, da zremo umno zaznavne resničnosti. To je višji spomin ali, kakor je to prevedel E. Bréhier, intuicija. Ta sposobnost spi v nas in jo moramo prebuditi tako, da se – tu Plotin uporabi prisposodbo – povzpne na opazovalnico, od koder lahko vidimo stvari, ki so nevidne tistim, ki so ostali spodaj.³⁷⁹

Kako se prebudimo oziroma oživimo v sebi spomin na večnost? Zvest Platonu, verjame Plotin predvsem v odrešilno moč filozofije, ki dušo reši bremena njenega odseva,³⁸⁰ in v herkulsko moč človeškega uma:

79) »Znameniti Herakles naj kar govori o svojih pogumnih dejanjih; toda kaj bo rekel tisti, ki se mu le-ta zdijo prav malo vredna? Tisti, ki se je preselil v svetejše kraje in se nahaja v svetu Uma, potem ko je, močnejši od Herakla, izbojeval boje, v katerih se spopadajo modri« (IV 3.32.24–IV 4.1.1)?

Odlomek nas spomni na simboliko mita o Pandori, kjer Herakles predstavlja osvobodilno moč, s katero se Prometej upre čarom čutno zaznavnega sveta.³⁸¹ Moder človek mora uspavati ambicioznega človeka v sebi, ki tako kot Herakles v Hadu razmišlja o dejavnostih in občutjih tega sveta. Na ta način namreč skuša Plotin v I 1.12. (odlomek 66) razložiti dejstvo, da Herakles ni v celoti pri bogovih: kot človek, ki je bil sposoben dejavne (*praktiké*), ne pa kontemplativne vrline (*theoretikè areté*), si je sicer prislužil mesto med bogovi, vendar ne v celoti, kajti del njega ostaja spodaj in se pritožuje nad svojo usodo, ne da bi se zavedal svojega zavidanja vrednega bistva med bogovi. Podobno je z nami tudi v vsakdanjem življenju. V prvem traktatu *O previdnosti* (III

379 IV 4.5.1–10.

380 Gl. zgoraj VI 4.16.41–43 (odlomek 72).

381 Ta motiv se je udomačil tudi v poznejšem novoplatonizmu (npr. Damaskij, *In Phd.* 130).

2) pravi Plotin takole:

80) »Na vse umore, smrti, zavzetja in plenjenja mest moramo gledati, kot da se odvijajo na odru gledališča; kot da je vse le zaporedje prizorov, menjava scene in uprizoritev žalosti ter jadikovanja. V takem življenjskem trenutku namreč ni naša notranja duša [*he éndon psyché*], temveč človekova senca, ki je izven njega [*he éxo anthrópou skiá*], tista, ki stoka in toži ter igra vse vloge na odru, ki je naša zemlja« (III 2.15.43–50).³⁸²

Tak človek je kakor otrok, ki joče zaradi najmanj pomembnih stvari in se ob tem ne zaveda, »da so vse njegove solze in skrbi samo igra« (*prav tam*, 52). Gre za ideal (razširjen predvsem med stoiki) notranjega, odmaknjenega človeka, ki se ne pusti premetavati valovom življenja in ki ga Plotin povezuje s platonističnim naukom o bistvu človeka kot najvišjem delu njegove duše. Potovanju navzgor, kamor se odpravi duša po smrti, ustreza potovanje navznoter, kamor se mora odpraviti duša še za časa življenja, če naj res ostane v stiku s samo sabo. V tem smislu smo vsi ljudje še vedno v Hadu, čeprav je naše mesto med bogovi.

382 Podobo kozmosa kot velikanskega gledališča, v katerem vsi igramo samo svoje vloge, ki nam jih je dodelila usoda, se najde večkrat pri Epiktetu (*Ench.* 17), pozneje tudi pri drugih stoikih (Seneka, *Ben.* 2.16.2).

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

IX.

Eros in Psihe – Afrodita v nauku o padcu duše

V prejšnjih poglavjih smo lahko videli, da je Plotin optimistični pogled na svet in posledično na vlogo vesoljne duše pri njegovem nastanku prenesel tudi na sožitje individualne človeške duše in telesa. Vendar je predvsem v zgodnejših traktatih ta optimizem veliko manj opazen in iz nekaterih odlomkov ni jasno, kako je lahko telo za človeško dušo kaj drugega kot grob, v katerem trpi živa zakopana. Takole pravi v spisu *O treh počelnih obstojih* (V 1):

81) »Kaj je vendar tisto, kar je povzročilo, da so duše pozabile na boga očeta, čeprav so one delci, ki izvirajo od tam, in v celoti njegove? Kako da ne poznajo več ne sebe ne njega? Izvor zla zanje so drznost [*tólma*], (telesno) rojstvo [*génesis*], prvotna drugačnost [*próte heterótes*] in želja pripadati samim sebi« (V 1.1.1–5).

Med naštetimi vzroki je tudi *génesis*, ki se pojavlja v nauku o snovi kot tisto, česar podlaga je platonistična *hýle*. V tem smislu pomeni ‚nastajanje‘ ali ‚porajanje‘, ki samo po sebi ne bi nikoli pripeljalo do ničesar resničnega, če ne bi Dobro vzelo snovi za podlago nastajanja. Toda v telesnem smislu izraz pomeni več kot samo rojstvo: pomeni tudi smrt in večno kroženje duše. V zvezi s tem najdemo v *Eneadah* tudi namig na novoplatonske interpretacije homerskega mita o Kirki, katere ime naj bi razkrivalo pomen reinkarnacijskega cikla (*kírkos*) in nenehnega vstopanja duše v telo.³⁸³

Čeprav ima *génesis* v zgornjem odlomku prav ta pomen, telesno rojstvo po sebi ni primarni oziroma zadostni vzrok

383 I 6.8.1 6ss. Prim. Porfirij pri Stobeju, *Anth.* 1.49.60.

zla, saj je porajanje šele posledica nagiba duše, kakor je razvidno tudi iz prispodobe o Dionizovem zrcalu. Nasprotno pa prinašajo ostali trije vzroki dva poglobljena elementa, ki ustvarjata potrebne pogoje za padec duše: to sta sama narava duše, na kar namiguje izraz »primarna drugačnost,« zaradi katere je v naravi duše še nekaj drugega kot Dobro, predvsem pa negativni element (pre)drznosti oziroma samovolje, ki ga razkriva njihova »želja, da bi pripadale sebi.«

Plotinove besede, da duša ne pozna (*agnoêsai*) več ne sebe ne svojega očeta, kažejo na vpliv gnostičnih in hermetičnih spisov, ki so največje zlo videli v nepoznavanju Boga:

82) »Zlo nevednosti [*agnosía*] preplavlja vso zemljo in uničuje v telo zaprto dušo ter ji ne dovoli, da bi se zasidrala v zalivu odrešenja« (*Corp. Herm.* 7.1).

Istemu vplivu je mogoče pripisati imenovanje prvega početa kot Očeta. Raziskave so pokazale, da je podoba Očeta pogosteje prisotna v zgodnejših traktatih:³⁸⁴ tako na primer v delu *O dobrem in o Enem* (VI 9.32–34), ki je kronološko deveti po vrsti, uporabi prispodobo otroka, ki kot v nekakšni blaznosti beži od lastnega očeta (= Enega), še zgovornejša pa je podoba duše, kot neubogljive hčerke. Odnos oče – hči je impliciran že v mitološkem liku Afrodite, bodisi da gre za Zevsovo hčer ali za Afrodito, rojeno iz morja, kamor je odneslo odsekani Uranov ud. Ljubezen duše do Dobrega opiše Plotin takole:

83a) »Da je Dobro tam, dokazuje ljubezen, ki je duši vrojena, zato se tudi Ljubezen/Eros na slikah in v zgodbah povezuje z Dušami/Psihami. Duša je sicer drugačna od boga, a je rojena iz njega, zato je nujno, da ga ljubi. Ko je tam, ima nebeškega Erosa, tu spodaj pa njen Eros postane vulgaren [*pándemos*]. Tam je namreč Afrodita nebeška, tukaj pa postane ljudska in kot nekakšna hetera. Vsaka

384 Sinnige v »*Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine*,« str. 77–81 odkriva gnostične prvine v Plotinovi rabi homerskih odlomkov v traktatu I 6.

duša je Afrodita; na to namiguje tudi pripoved o rojstvu Afrodite in o Erosu, rojenem skupaj z njo« (VI 9.9.24–33).

Čeprav je mitološki motiv Erosa kot otroka in spremljevalca Afrodite splošno razširjen, »vulgarni« (ali vseljudski) Eros jasno kaže na odlomek iz *Simpozija*, kjer je govor o dveh Afroditah, nebeški in ljudski (18od–e; gl. zgoraj op. 68):

84) »Eros vseljudske Afrodite je resnično vse-ljudski in dela to, kar pač nanese. Njega ljubijo slabi ljudje: ti žensk ne ljubijo nič manj od dečkov, poleg tega – kogarkoli že ljubijo – ljubijo bolj telesa kot duše. (...) Ta Eros izhaja iz boginje, ki je veliko mlajša od druge in ki je po rojstvu udeležena tako v ženskosti kot moškosti. Tisti Eros, ki izhaja iz Nebeške, pa izhaja predvsem iz matere, ki ni udeležena v ženskosti, ampak le v moškosti – saj je to ljubezen do dečkov; nadalje izhaja iz te, ki je starejša in nima deleža v objestnosti [*hýbris*]« (*Smp.* 181a–c).

Ker se sestop duše konča z utelešenjem, ki lahko vodi v moralno sprevrženost duše, je mit o Erosu tudi zgodba o padcu duše.³⁸⁵ Ta motiv, ki ga v Erosovem mitu iz *Simpozija* ne najdemo, je značilna posledica kontaminacije Platonovih mitov, predvsem prispodobe krilate vprega iz *Fajdra*, kjer nekateri vozniki izgubijo oblast nad vozom in z vprego vred treščijo na zemljo; izgubo kril v istem poglavju omenja tudi Plotin (VI 9.9.22–24). Vendar podobnosti s tem še ni konec. Odlomek se nadaljuje:

83b) »Ljubezen duše, ki želi postati eno z bogom, je v skladu z naravo in ta ljubezen je plemenita [*kalós*] ljubezen device do plemenitega očeta. Ko pa enkrat stopi v nastajanje [*génésis*], kakor da je zapeljana od snubitev, zamenja svojega Erosa za drugega, ki je umrljiv, in se zaradi odrezanosti od očeta prevzame [*hybrízetai*]. Ko pa zasožraži sramoto [*hýbreis*] tu spodaj in se očisti tega sveta,

385 Najbolj znana je Apulejeva ljubezenska pravljica o Amorju in Psihe. O zgodnjeplatonističnih, gnostičnih in drugih koreninah te zgodbe gl. Edwards, »*The Tale of Cupid and Psyche*,« str. 82ss.

se ponovno odpravi k očetu in izkusi Dobro [*eupatheî*]«
(VI 9.9.33–38).

Odlomek se nadaljuje s prispodobo hčere, ki se je pustila premamiti laskanju občudovalcev, se prevzela in zapustila svojega očeta. Pravzaprav je obratno: duša se ni odvrnila od počela, ker bi v svoji prevzetnosti hotela nekaj več, temveč se je v poganjanju za lepimi odsevi tega sveta odmaknila do te mere, da jo je tako rekoč zaneslo. ‚Zanesenost‘ bi bila morda ustrežnejši prevod težko prevedljivega izraza *hýbris* (prim. glagol *hybrízesthai*), če ne bi imela preveč nevtralnega ali celo pozitivnega prizvoka, ki ga *hýbris* nima. Izraz se pri Plotinu sicer uporablja v pomenu ‚užaliti‘ in posledično ‚osramotiti‘,³⁸⁶ toda v zgornjem odlomku se mi zdi potrebno vsaj delno ohraniti prizvok nezmernosti, ki pripelje do izgube ravnovesja in posledično do padca duše. Temu ustreza tudi Platonova *hýbris* v odlomku 84 (in slovenski prevod ‚objestnost‘). Poleg tega ima slovenski glagol v tranzitivni obliki (‚prevzeti‘) tudi pomen, ki ustreza navdušenju duše nad samo sabo in njeni želji, da bi si pripadala: duša tako rekoč prevzame samo sebe. V analogiji izgubljene hčere pa ima ta nezmernost tudi podton (erotičnega) razvrata. To je razvidno najprej iz izrazov »zapeljati« in »snubiti,« predvsem pa iz glagola »prostituirati se« (*hetaíresthai*), s katerim Plotin Platonov izraz *pándemos* naveže na zelo razširjeno prispodobo padle duše kot vlačuge. Vzporednico najdemo v gnostičnem spisu iz Nag Hammadijeve zbirke z naslovom *Eksegeza duše* (NHC II 6), kjer moško-ženski lik device (=Duše) zapusti Očeta in se prostituiira med svojimi ugrabitelji/zapeljivci, dokler se ne pokesa in se z zakonsko združitvijo s svojim bratom³⁸⁷ očisti in spet vrne k njemu.

386 *Lexicon Plotinianum*. V tem pomenu prevajajo *hýbris* v tem odlomku tudi nekatere izdaje Plotina (Radice in Armstrong).

387 Prim. z motivom svete svatbe med Zevsom in Hero, ki sta prav tako brat in sestra. Tudi sicer naj bi bila *Eksegeza duše* bliže pitagorejsko obarvani platonistični kot judovski in krščanski tradiciji (Uršič, *Gnostični eseji*, str. 39).

85) »Dokler je bivala sama z Očetom, je bila deviška in po podobi moško-ženska. Brž pa ko je padla od tod v telo in prišla v to življenje, jo je dobila v roke množica razbojnikov. Brezbožniki so se vsi hkrati vrgli nanjo in jo trdno držali. Nekateri so jo zlorabili s silo, drugi pa so jo pregovorili z varljivim darilom. Tako so jo povsem onečastili in uničili njeno devištvo; in ona se je prodajala s svojim telesom« (NHC II 6.127.22–128.26).³⁸⁸

Odlomek razkriva še eno zanimivost, in sicer androgino podobo nedolžne Duše, katere ženska narava pride do izraza šele z njenim padcem. Podobno vzporednico najdemo v Svetem pismu, kjer ima prva žena, ustvarjena iz Adamovega rebra, naziv »možinja« (lat. *virago*, kar je oznaka za deviške heroinje in boginje); šele po izgonu iz Edena, ko postane »mati vseh živih,« torej poudarjeno ženska, se imenuje Eva.³⁸⁹ Moška komponenta Afroditine narave je poudarjena tudi v odlomku 84, seveda s povsem drugačnim namenom, saj Platon tam govori o višji duhovni vrednosti homoerotične ljubezni. A pri tem izhaja iz iste genealogije, ki jo v svoji alegorezi poudari tudi Plotin (gl. zgoraj odlomek 10): Afrodita, rojena iz morske pene, je brez matere in je zato bolj kot Zevsova hči primerna, da predstavlja ženski pol svojemu moškemu stvaritelju. Ženska narava duše kot posledica padca je izražena tudi v Plotinovi razlagi, da Afrodita, ki je »brez matere,« ni udeležena v snovi.

Podoba padle device, ki postane vlačuga, se je spletala okoli skrivnostne osebe Simona Maga, čarovnika, ki naj bi,

388 »So lange sie sich allein beim Vater befand, war sie jungfräulich und mannweiblich ihrer Gestalt nach. Als sie aber herabfiel in (einen) Körper (und) in dieses Leben kam, da fiel sie in die Hände vieler Räuber. Und die Frevler warfen sie sich gegenseitig zu [und hielten sie fest]. Einige zwar missbrauchten sie [mit Gewalt], andere aber (missbrauchten sie), indem sie sie mit einem trügerischen Geschenk überredeten. Schlichtweg, sie wurde befleckt und [zerstörte ihre] Jungfräulichkeit. Und sie prostituierte sich mit ihrem Körper« (prev. C. Kulawik).

389 *Zoé* v grškem prevodu Septuaginte.

kot poroča Justin,³⁹⁰ živel v 1. stol. po Kr. Njegova spremljevalka je bila prostitutka Helena, v kateri so pozneje videli simbol Misli (*énnoia, sophía*), ki jo je izrazil Bog. Po Irenejevi³⁹¹ verziji je Misel postala ujetnica lastnih otrok, ki jih je rodila: to so eoni, ki mater zaprejo v človeško telo, zaradi česar je obsojena, da se nenehno seli iz enega telesa v drugo (med drugim se znajde tudi v telesu trojanske Helene). Nazadnje pristane v telesu prostitutke Helene, ki jo odreši prav Simon; ideja o padcu božanskega v ujetništvo človeškega je sicer značilna za gnosticizem 2. stoletja.³⁹² Pri ugotavljanju vpliva gnostikov na Plotina moramo biti sicer previdni spričo dejstva, da je bil gnosticizem njegovega časa tudi sam pod močnim vplivom novopitagorejstva.³⁹³ Kot tak pa je bil v marsičem še bližji Plotinu, zato je vredno omeniti, da je traktat VI 9 eden zgodnejših in zato morda dovtetnejši za idejo padca kot poznejši spisi proti gnostikom. Drugače je s traktatom *O ljubezni* (III 5), ki je nastal med zadnjimi (kot petdeseti). V njem Plotin razloži pomen Platonove nebeške Afrodite, izogne pa se vzdevku *pándemos*. Namesto tega govori o hčerki Zevsa in Dione, ki je zavetnica zakonske zveze in (za razliko od nebeške Afrodite) simbolizira vesoljno dušo. Padec duše je v tem primeru izključen, saj še celo individualne duše po Plotinu s svojim odmikom in sestopom v množstvo ne padejo, temveč z višjim delom sebe ostajajo nenehno navezane na to, iz česar so izšle. Nasprotno pa 9. traktat nedvoumno govori o padcu duše, ki se je odvrnila od svojega očeta. Vendar ni vseeno, ali ga razumemo kot padec v gnostičnem smislu in to dejstvo pripišemo zgodnjemu nastanku traktata ali pa vztrajamo, da gre v skladu s Plotinovim pojmovanjem padca za že utelešeno dušo. V tem primeru ne govorimo o ošabnosti duše, ki jo

390 *Apol.* 26.1–3.

391 *Adv. haer.* 1.23.2.

392 Filoramo, *Lattesa della fine*, str. 223ss.

393 Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, 5. pogl. (*«Le symbolisme gnostique et ses origines pythagoriciennes»*).

njen notranji nemir žene v akcijo in individualno bivanje, temveč o prevzetnosti, v katero jo premami snubljenje čutno zaznavnega sveta (*mnestéiai*), potem ko je že stopila v proces porajanja. Particip *elthoûsa* ne pušča nobenega dvoma o časovnem zaporedju: govor je torej o moralni sprevrženosti že utelešene duše, ki se ne spominja več svojega očeta, ker je odvrnila pogled od umno zaznavne lepote. O tem govori naslednje poglavje.

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

X.

Pogubna privlačnost odseva: Narcis *alias* Hilar

Trenutek, ko se duša požene za svojim odsevom, je pri Plotinu opisan kot trenutek očaranosti, saj duša občuti veselje nad odsevom, ki ga je ustvarila.³⁹⁴ Duše vstopajo v čutno zaznavni svet, kot bi bile uročene: Plotin govori o njegovi čarobni moči in privlačnosti,³⁹⁵ isti motiv pa najdemo tudi v mitu o Dionizu, ki ga očara zrcalo Titanov. V *Simpoziju* (203d) govori Platon o čarobnih močeh ljubezni (Erosa), toda pri Plotinu je privlačnost del vsakega odnosa, ne samo ljubezenskega. Pravzaprav je vse, kar je v odnosu z nečim, tako ali drugače pod vplivom tega, kar deluje nanj v pozitivnem oziroma negativnem smislu. Zato je vsaka naša dejavnost, ki logično teži k zunanjemu objektu, v nekem smislu vodena in »vsako dejanje je uročeno« (IV 4.43.18). Temu pojavu nekateri pravijo vesoljna simpatija,³⁹⁶ lahko pa bi ga kot znamenje ujetosti v ta svet poimenovali tudi dozvetnost za vplive (*páthos*).³⁹⁷ Vsaka očaranost je posledica naravne simpatije med stvarmi, ki so si med seboj podobne.³⁹⁸ Občudovanje nečesa, kar nam je podobno, namreč pogosto potegne za sabo občudovalca do te mere, da vzljubi celo podobe (*eikónes*) tega, kar občuduje, in se poistoveti z njimi.³⁹⁹ Tako se zgodi, da dušo očarajo njeni lastni odsevi. Toda njihova neustavljiva lepota je samo navidezna in zgolj

394 Prim. III 9.3.16 (odlomek 61).

395 IV 6.3.9s. in IV 3.13.11.

396 Lacrosse, *L'amour chez Plotin*, str. 70.

397 Prim. Hadot, »*L'amour magicien*!« str. 288: *être soumis à la passion*.

398 IV 4.40.1ss.

399 III 5.1.24–26.

odsev resnične lepote, v katero bi morale biti uprte njihove oči. Duše same so tako rekoč odsev Enega in njihov odsev je samo še korak dlje od arhetipa. V odlomku iz traktata *O lepem* (I 6), kjer Plotin navezanost duše na telesno lepoto ponazarja s padcem v nevidni Had, najdemo še en mitološki motiv:

86) »Ko človek zagleda lepoto teles, ne sme več hiteti k njej, temveč mora, potem ko je spoznal, da so to zgolj podobe, sledi in sence, pobegniti k temu, česar podobe so. Kdor pa teče za telesno lepoto in se je hoče polastiti, kot da bi bila resnična, je kakor tisti, – in na to po mojem mnenju namiguje mit – ki je hotel zgrabiti [*labeîn bouletheís*] lepo podobo na vodni gladini, a se je potopil v globino studenca in izginil [*aphanès egéneto*]. Na enak način se bo tisti, ki se oklepa lepih teles in jih ne spusti, potopil – z dušo, ne s telesom – v temne globine, kjer um ne najde veselja. Tu bo ostal slep v Hadu in tako tukaj kot tam bo bival s sencami [*skiaí*]« (I 6.8.8–12).

Mit, ki ga ima v mislih Plotin, sicer ni neposredno vključen v razlago padca duše, vendar je simbolika Hada kot duhovne smrti dovolj zgovorna. Izdajatelji se načeloma strinjajo, da gre za mit o Narcisu. Ker pa v besedilu ni govora o odsevu tistega, ki gleda v vodo, temveč samo o lepih podobah na gladini, bi se Plotinove besede prav lahko nanašale na manj znani mit o Hilasu.⁴⁰⁰ A vendar najdemo v *Eneadah* skoraj identičen motiv v zelo podobnem kontekstu – v traktatu *O umno zaznavni lepoti* (V 8.2), ki dejansko govori o lastnem odsevu (*hautoù éídon*; odlomek 87). Zanimivo pa je, da Plotin ne v prvem ne v drugem primeru ne omeni Narcisa, zato se mi zdi najverjetneje, da gre za zavestno kontaminacijo Narcisovega in Hilasovega mita. To ne bi bilo nič nenavadnega, kajti zgodba o lepem Heraklovem dečku, ki

400 Na to opozarja tudi Aubenque v: »*Narcisse ou Hylas? Une contribution de Goethe à l'exégèse de Plotin*,« ki dokazuje, da gre v resnici za Hilasov mit. Antični viri za ta mit so Apolonij Rodoški, *Arg.* 1.1207ss., Teokrit, *Id.* 13, Valerij Flak, *Arg.* 3.521ss., Propercij 1.20.

so ga nimfe, medtem ko je zajemal vodo, potegnile vanjo, v nekaterih različicah vsebuje podobnosti z mitom o Narcisu, zaradi katerih sta se mita vsebinsko pogosto prepletala.⁴⁰¹ Čeprav se na prvi pogled zdi, da v mitu o Hilasu odsev na vodi nima pomembne vloge (Hilasova ugrabitev je v marsičem bolj podobna Hermafroditovi, gl. spodaj str. 208), študije dokazujejo nasprotno. Za ilustracijo naj zadostuje Propercijeva različica,⁴⁰² v kateri se deček nagne nad »prelepo gladino« (*undis formosis*) vode, kjer se nato mudi ob njenih »mičnih podobah« (*blandae imagines*). Na podlagi teh in še nekaterih drugih izrazov tako (npr. *florem*, ki naj ne bi pomenila cvetja, ki ga Hilas nabira, temveč cvet njegove lepote) se celo domneva, da je Hilas podobno kot Narcis zagledan v lastno podobo, ki jo občuduje na vodni gladini.⁴⁰³

Hilasov lik se tudi drugače lepo vklaplja v Plotinov nauk, saj njegovo ime vsebuje namig na snov (*hýle*), kar se ujema s Plotinovo simboliko odsevanja duše v snovnem. Nimfe, ki dečka ugrabijo, medtem ko zamaknjen opazuje lepe podobe na vodi, simbolizirajo predrzni in posesivni snovni element, ki je, kot smo videli, prisoten ne le v orfiških in gnostičnih naukih, temveč tudi pri Plotinu, in sicer v liku Penije. Poleg tega je tu še Plotinov namig na orfiški mit o Dionizu, za katerega je opazovanje lastne podobe v zrcalu prav tako usodno. Čeprav se namig omejuje na motiv zrcaljenja v snovi, je v ozadju prisotna »titanska« narava snovi, ki se skuša polastiti božanskega principa. Prav v luči Plotinove simbolike snovi kot zrcala in njene posesivne narave, se mi

401 Avtor obširne študije o Hilasovem mitu je K. Mauerhofer, ki med drugim opozarja tudi na prepletanje obeh mitoloških motivov v umetnosti (*Der Hylas-mythos in der antiken Literatur*, str. 132).

402 »*Proposito florem praetulit officio,
et modo formosis incumbens nescius undis
errorem blandis tardat imaginibus*« (Propercij, *El.1.20.40–42*).

403 Gl. Woodman *et alii*, »*Quality and pleasure in Latin poetry*,« str. 90–92. O istem motivu pri Valeriju Flaku gl. Mauerhofer, *Der Hylas-mythos*, str. 178.

zdi, da odlomek I 8.6 *ne izključuje*, da gre za lasten odsev, tudi če je mišljen Hilar. Odsevi v snovi, kamor se zazre duša, ne morejo biti drugega kot njeni.

Ker prevladuje mnenje, da se teh nekaj vrstic vendarle nanaša na mit o Narcisu, se *Eneade* navajajo kot vir manj znane različice mita, ki ga sicer najdemo natančneje obdelanega pri drugih antičnih avtorjih: po Ovidijevi verziji Narcis seže v vodo, ker se hoče dotakniti svoje podobe, vendar ne utone v studencu, temveč shira ob njem, in sicer šele po tem, ko se zave, da je sam predmet lastnega poželjenja in da si je kot tak nedosegljiv.⁴⁰⁴ Bojotska legenda, ki jo omenja Konon, pripoveduje, da je Narcis iz obupa naredil samomor,⁴⁰⁵ medtem ko Pavzanija ne omenja njegovega konca, temveč navaja racionalnejšo različico, po kateri naj bi se mladenič z opazovanjem svoje podobe tolažil za izgubo sestre dvojčice.⁴⁰⁶ Če bi Plotin na tem mestu govoril o Narcisu, bi njegova verzija prinesla povsem nov zaključek, saj njegov »Narcis« izgine v vodi, ko se izteguje za svojo podobo na gladini.

Ker ne moremo biti prepričani, da ima Plotin v I 6.8 res v mislih Narcisovo usodo, se moramo obrniti k odlomku iz spisa *O umno zaznavni lepoti* (V 8), ki prav tako govori o duhovni slepoti in kjer je več verjetnosti, da gre za Narcisa:

87) »Mi pa, ki nismo vajeni zreti tega, kar je znotraj in ga ne poznamo, skušamo doseči tisto, kar je zunaj, ne da bi vedeli, da je notranjost tisto, kar nas žene – kakor bi nekdo gledal svoj odsev in se pognal za njim [*diókoι*], ne da bi vedel, od kod prihaja« (V 8.2.32–34).

Čeprav tu manjka usodni trenutek utopitve, ostaja skuppen motiv privlačnosti odseva, v tem primeru zagotovo lastnega, saj se »Narcis« požene za njim. Skupna točka Narcisovega in Dionizovega mita je v glavnem omejena

404 *Met.* 3.339–510.

405 *Photii Bibl. cod.* 186.134b–135a.

406 *Gr. descr.* 9.31.7s.

na privlačnost odseva, ki je odsev tistega, ki se ogleduje, ter na željo po posedovanju tega odseva oziroma po združitvi z njim. V tem »lovu« na odseve poudarja Plotin aktivno udeležnost Dioniza in »Narcisa« (gl. *diókoí* v odlomku zgoraj), ki je v teh mitih sicer ne najdemo (izjema je morda Ovidijev Narcis, ki brodi po vodi, ko skuša doseči svoj odsev). To je odločilna podobnost, ki povezuje oba mita (oziroma vse tri mite), a se s tem tudi konča. »Hilasovo/Narcisovo« dejanje namreč poudarja negativno plat nagiba duše, njeno nevednost in duhovno slepoto. Skok za odsevom simbolizira njeno smrt, ki je padec v navideznost, v Had, zato je rečeno, da »izgine« (*aphanès egéneto*; db. ‚postane neviden‘). Nasprotno je ta ideja motivu z Dionizovim zrcalom tuja, saj poudarja nedotakljivost višjega (umskega) dela duše, katere druženje z odsevom je le navidezno. Gre torej za podobna motiva s povsem različnima simboličnima pomenoma.

V trenutku padca se duša znajde v stanju nevednosti: duše *ne poznajo* več ne sebe ne svojega očeta. Ta dvojna zaslepljenost se kaže tudi pri Ovidijevem Narcisu: prvič ne ve, da je predmet njegovega poželenja samo odsev, saj ga v *Metamorfozah* nagovarja in ga celo skuša zgrabiti; to pomeni, da je njegovo hrepenenje zgrešeno in da ne ve, kaj je resnična lepota. Predvsem pa v prvem trenutku ne ve, da prihaja podoba od njega samega, kar na neki način pomeni, da samega sebe ne spozna več. Ta *error* pripisujejo tudi Propercijevemu Hilasu: na podobnost z Ovidijevim Narcisom, ki je sicer poznejši, dejansko kažeta besedici *nescius* in *error*, ki naj bi izražali Hilasovo nevednost, da gre za njegovo lastno podobo (prim. *Met.* 3. 430ss: *quid videat, nescit, ... atque oculos idem, qui decipit, incitat error*),⁴⁰⁷

O tej nevednosti govori Plotin tudi v V 8.2 (odlomek 87). Če duša ne ve, da je sama vir odseva, ne more vzpostaviti potrebne distance, o kateri smo govorili v poglavju

407 Mauerhofer, *Der Hylas-mythos*, str. 128.

o spominu, saj je duša, ki se zaveda nagnjenj, ki jo vlečejo proti sebi, že v tem zavedanju drugačna od njih. V trenutku pa, ko je njena zavest iz neznanega vzroka uspavana, jo nagnjenje potegne za seboj; to simbolizira privlačna moč odseva nad Narcisom. Takrat duša resnično postane to, kar jo vleče, namreč nevidna (*aphanés*), in to simbolizira Narcisova smrt v vodi. Če se vrnemo k problemu spomina, lahko potegnemo primerjavo med trenutkom zaslepljenosti, ki jo povzroči očaranost nad lažno lepoto, ter pozabo, o kateri govori Plotin v V 1.1 (odlomek 81). Hkrati je ta motiv v drugačni obliki prisoten tudi v alegorezi Platonovega mita o Erosu (III 5), kjer Poros, obilje, zaspi pijan od nektarja. Čeprav gre za dva precej različna konteksta, je v obeh prisoten element duhovne odsotnosti, ki jo najdemo tako v Narcisovem zamaknjenju kot v Porosovem spanju. Motiv duhovnega spanca, še bolj pa pijanosti je pogost v filozofsko-religiozni literaturi tistega časa. Ponavljajoča se obdobja padca duše pripisuje Plutarh občasnemu dremežu njenega umskega dela, ki se pusti kot v nekakšnem spancu pozabe potegniti navzdol nižjemu delu duše, tistemu, ki živi v sožitju in so-občutenju s telesom.⁴⁰⁸ Porfirij primerja pijanega Porosa v Platonovem mitu s Kronosom, ki se je po nekem orfiškem mitu prav tako napil medice in se pustil ujeti v Zevsovo past.⁴⁰⁹ Ta motiv naj bi simboliziral padec in razpršitev božanskega v nastajanju. Razlaga je bila verjetno razširjena v novopitagorejskih Numenijevih krogih, ki jim je pripadal tudi Plotin; temu so celo očitali plagiatorstvo Numenijevega nauka. In vendar ga v tem zavrača: Kronosova polnost samega sebe ni pijanost, temveč samozadostna popolnost; ni pozaba samega sebe, temveč vedno budno duhovno zrenje. V daljšem traktatu z naslovom *O tem, kako je prišlo v obstoj množstvo idej in o dobrem* (VI 7) je umevanje Uma opisano kot dvosmerno:

408 *De an. procr.* 1026e; prim. Albin, *Intr.*14.3.

409 *Antr.* 16.

88) »Tudi Um premore dve sposobnosti umevanja: tako tisto, s katero zre, kar je v njem, kot tisto, s katero gre onkraj sebe kot z nekakšno intuicijo in doumetjem; po zaslugi le-te najprej samo zre, nato pa kot zroči prejme um in je eno. Prvo je motrenje prisebnega [*émphron*] uma, drugi pa je ljubeči um; takrat postane nepriseben [*áphron*], ker je »pijan nektarja.« Tedaj se ljubeči um po zaslugi svoje polnosti poenostavi v izkušnjo dobrega [*eupáttheia*]; in zanj je bolje, da je pijan, kot pa da bi bil vzvišen nad tem stanjem« (VI 7.35.20–28).

Prvemu, torej »treznemu« zrenju bi ustrezala Kronosova polnost, drugo pa je zrenje ljubečega Uma, omamljenega od predmeta svoje ljubezni, ki ga hkrati izpolnjuje in presega. V traktatu *O naravi motrenju in Enem* (III 8.8) je govor o postopnem pomnoževanju Uma v ideje, s katerimi postane »obtežen« (*bebareménos*; v. 34), kar je isti izraz, kot ga Platon v *Simpoziju* uporabi za prikaz Porosove okajenosti. Kar preseneča v tem opisu Uma, je tako prisotnost Erosa na ravni Uma kot njegova pijanost: Eros, ki pride v obstoj šele skupaj z Dušo kot njeno »oko,« se zdi na ravni Uma nepotreben. Vendar Eros tu ni posrednik, temveč pomeni mistično izkušnjo Dobrega (*eupáttheia*), ki jo Um »doživlja« kot nekakšno pijanost. Zelo verjetno ima Plotin pri tem v mislih blaznost, za katero Platon (*Phdr.* 244d) pravi, da prihaja od Boga in da je zato boljša od razsodnosti, ki prihaja od ljudi. Plotinov »noetični« Eros ustreza najvišji stopnički na Platonovi erotični lestvici in predstavlja mistično združitev z Enim, tisto »poenostavitev,« ki je lastna samo Umu.

Nasprotno je omama (ljubezenska ali drugačna) usodna za bitja nižjega reda. O tem, kako pijanost povzroča pozabo samega sebe in spodbuja k nekontroliranemu ter razvratnemu ravnanju, se je razpisal že Filon,⁴¹⁰ povezavo pijanosti z nevednostjo pa najdemo tudi v hermetičnem nauku:

89) »Kam vas nese v vaši pijanosti, ljudje? Ste izpili nauk

410 Npr. *Leg. alleg.* 2.29; 3.155, predvsem pa v *De ebrietate*.

nevednosti v čisti obliki in ga že bljujete, ker ga še prenašati ne morete? Streznite se! Spreglejte z očmi srca!«
(*Corp. Herm.* 7.1)

Poleg Numenija je pijanost višjega principa poznala tudi gnostična literatura, kjer je duša prikazana kot hči, ki se napije (vina) in v tem užitku pozabi na lastnega očeta ter pade v bestialnost.⁴¹¹ Naslednji korak od te pijanosti vodi v prostitucijo, ki simbolizira čutno omamljenost duše, kar je prav tako pogost motiv simonianske gnoze. Gnosticizem je delfsko maksimo »Spoznaj samega sebe!« poglobil v zahtevo po spoznanju svojega pravega jaza, pri čemer spoznati pomeni odreči se sebi in postati eno s predmetom spoznanja. Gnostičnega prebujenja iz zemeljske omame torej ne smemo razumeti v smislu intelektualne *anámnēsis*, temveč kot duhovni prerod.⁴¹²

Ta trenutek (s)pozabe je vedno usoden, saj takrat navadno pride do nekega nezaželenega posega od zunaj. Tako tudi v orfiškem mitu Titani izkoristijo trenutek Dionizove zamaknjenosti, ko ga napadejo; v Plotinovih alegorezah mitov o Erosu in o Narcisu je to odločilni trenutek združitve (ali vsaj poskusa združitve) z navideznostjo. Razlika je seveda v tem, da mit o Erosu pripoveduje o nastanku hipostaze Duše in Erosa kot organa njenega zrenja v počelo, zato je tu vloga snovi manj negativna; na to kažejo tudi Plotinove besede, da se Penija združi samo s prividom *lógos*a.⁴¹³ V alegorezi mita o Narcisu pa Neopredeljivo potegne dušo vase in združitev vsaj v neki meri ni navidezna, saj ima za posledico, da se duša z delom sebe dejansko združi s telesom. Druga razlika, ki jo prav tako pogojujeta različna konteksta, je, da je Narcisova »pijanost« od svoje lastne podobe⁴¹⁴ izraz

411 *Pristni nauk* (NHC VI 3.24).

412 O tem Filoramo, *L'attesa della fine*, str. 63ss.

413 III 6.14.15ss.

414 Prim. Gantarjev prevod Ovidija: »...smrt mu oči je zatisnila, lastne lepote pijane.« (lat. *lumina mors clausit domini mirantia formam*, v. 503).

čiste nevednosti, medtem ko je v primeru Porosa, pijanega nektarja (simbol božanskega *logosa*), spoznanje tisto, ki opi-
jani Porosa. Še bolj zanimivo pa je to, kar oba mita povezuje,
in sicer pijanost oziroma zamaknjenje nad samim seboj. V
Narcisovem primeru je to očitno, manj pa v Porosovem. Iz
Plotinove razlage mita je namreč razvidno, da tako Poros
kot nektar, ki se ga Poros napije, simbolizirata izraz (*lógos*)
Enega; prvi je *lógos*, ki je prevodnik (dejanje izlitja Dobre-
ga), in drugi *lógos*, ki je predmet tega izlitja.⁴¹⁵ V traktatu *O*
umno zaznavni lepoti (V 8) Plotin takole opisuje izkušnjo
Lepega:

90) »Tistim pa, ki so tako rekoč pijani in skozinskoz polni
nektarja, ker jim je lepota v celoti prepojila dušo, je dano,
da postanejo več kot samo gledalci. Nič več ni namreč
tako, da eno gleda drugo, ki je zunaj, ampak ima tisti,
ki pazljivo zre, predmet svojega zrenja znotraj sebe« (V
8.10.34–36).

To se zgodi, ko subjekt dejanja sovpadе z njegovim
objektom, kar je primerljivo z istim sovpadanjem na višji,
t. j. umski ravni. To primerjavo potegne tudi Plotin sam
(Kronos je nasičen, ni pa »pijan«)⁴¹⁶ in dopolnimo jo lahko
z likom Narcisa. Zavzetost Uma s samim seboj je naravna
in brez kakršnihkoli posledic. Porosova pijanost v neki meri
že povzroči nered, ker ustvari pogoje za Penijino dejanje.
V alegorezi Narcisovega mita pa vidimo, da so posledice
za dušo lahko veliko hujše, saj zamaknjenost tako kot pri
Porosu povzroča nekaj, kar ni ona sama, temveč je zunaj nje.

Tako platonistično, novopitagorejsko kot gnostično
načelo je bilo, da je treba uspraviti telo in organe čutne-

415 III 5.9. Nobene nevarnosti torej, da bi kdo imel za nejasno Potinovo
razlago Porosa in nektarja, zato ker oba simbolizirata *lógos*, meni
Lacrosse, *Lamour chez Plotin*, str. 60ss., ki dvoumno alegorezo ute-
meljuje z večplastnim pomenom mita nasploh. Sicer pa tak postop-
pek v *Eneadah* ni redek (tako tudi simbolika duše pripada dvema
mitološkima likoma, Zevsu in Afroditi).

416 III 5.9.18.

ga zaznavanja, da lahko um, prost telesa, doseže resnično spoznanje. Značilni elementi eshatoloških mitov so spanje, nezavest (npr. v Plutarhovem mitu o Timarhu, kjer duša začasno poleti skozi glavo iz telesa) ali celo smrt, kot pri Platonovem mitu o Eru.

91) »Prebuditi zunanje čute zato pomeni uspavati duha; in prebujenje duha pomeni nedejavnost zunanjih čutov« (Filon, *Leg. alleg.* 2.30).

92) »Ko sem se nekoč poglobil o premišljevanje o bivajočem in je moje razmišljanje šinilo v višine, je moje čutno zaznavanje oslabilo kakor pri ljudeh, ki se jih loteva zaspalnost zaradi sitosti ali telesne utrujenosti« (*Corp. Herm.* 1.1).

93) »Pogosto se prebudim iz telesa v samega sebe« (Plotin IV 8.1.1).

Čutno zaznavno spoznanje je torej napoti umskemu; Ovidijeve verze, da je Narcisova poguba zapisana v njegovem »spoznanju samega sebe,« je treba, kot meni Hadot,⁴¹⁷ razumeti v smislu telesnega uzrtja oziroma zavedanja svoje fizične podobe. Plotinov odlomek V 1.1 (odlomek **81**), ki govori o pozabi samega sebe, pa nam dovoljuje tudi razlago Ovidijevih besed v smislu duhovnega samospoznanja. Če je namreč uzrtje na čutno zaznavni ravni to, kar je na duhovni ravni spoznanje (tej analogiji botrujejo tudi skupni koreni gr. glagolov *oîda* (,vem') in *horáo* (,vidim'; aor. *eîdon*) ter lat. *video* (,vidim')), potem mora »uzrtje lastne podobe« na višji ravni pomeniti zavedanje samega sebe. Na tesno povezanost čutnega in duhovnega zavedanja samega sebe opozarja več mest v *Eneadah*,⁴¹⁸ iz katerih je razvidno, da je zavedanje duše v telesu več kot samo fizično občutenje tega telesa in da *aísthesis* lahko razumemo kot razumsko zavedanje samega sebe. Plotinova raba besede *aísthesis* združuje v sebi tako fizično kot razumsko spoznanje: to je dojemljivost duše za

417 »*Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin*,« str. 89.

418 Gl. zgoraj str. 67.

telo, v katerem je. Plotin pravi, da se duša po dolgotrajnem druženju s telesom tako rekoč navzame njegovih pomanjkljivosti (IV8.4) in utrpi isto kot ono. Drugače povedano postane duša obsedena od skrbi za telo in tako kot kapitan, ki je v viharju v skrbeh za ladjo, ki mu je bila zaupana, pozabi nase (IV 3.17.26), kar je plemenito, a obenem zelo nevarno. Ta zavest lastne telesnosti se kaže v Narcisovem spoznanju svoje lepote, trpljenju zaradi nje, pri Ovidiju pa tudi v dejstvu, da niti prepoznanje zmotne zagledanosti ne olajša njegovega trpljenja. Toda pomembno je imeti pred očmi, da je pri Plotinu telesna zavest, ki spremlja padec duše, sicer možna (in celo zelo verjetna), ne pa tudi *nujna* posledica druženja duše s telesom. Narcisova telesna lepota ni sama po sebi nič slabega, šibka točka je v dojemljivosti duše zanjo. Nekaj podobnega najdemo v biblični zgodbi o izvirnem grehu prvih dveh ljudi: »Tedaj so se obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga.« (1 Mz 3, 7). Naga sta bila slej ko prej, le da postaneta v trenutku, ko se zavesta svoje nagote, občutljiva nanjo in ji pripisujeta nov pomen. Telesna zavest v obeh primerih vodi v popolno nespamet: Narcis se muči v nesmiselnem hrepenenju tako kot Adam in Eva v nesmiselni sramežljivosti, zaradi katere se skrivata drug pred drugim in celo pred Bogom.

To nas pripelje do zanimivega paradoksa, da spoznanje človeka vsaj v prvem trenutku pravzaprav pahne v nevednost. Prav mit o Narcisu nosi v sebi sporočilo, da duhovno samouzrtje ni vedno isto kot spoznanje svoje lastne narave. Spoznanje samega sebe je dvorezen meč, saj mora človek, ki se hoče videti takšnega, kakršen je, zavzeti neko distanco do sebe kot do predmeta gledanja, s tem pa se razcepi oziroma pozunanji. Odlomek 90 se nadaljuje:

94) »Toda večinoma ima neko stvar, ne da bi vedel, da jo ima, in gleda nanjo, kakor da bi bila izven njega, saj jo gleda kot nekaj gledanega [*horómenon*] in jo hoče gledati. Vse, na kar gledamo kot na nekaj vidnega [*theatón*], gle-

damo od zunaj« (V 8.10.37–41).

»Narcisov« pogled lahko razumemo kot prisposodbo *odnosa*, ta pa vedno predpostavlja dvojino. V trenutku ko se najdemo v odnosu do nečesa, to pomeni, da obstaja še nekaj drugega. Posebnost »Narcisovega« uzrtja je, da se zdi, kakor da drugo nastane *šele takrat*, ko se zagleda vanj: kakor da bi se »Narcis« podvojil v trenutku, ko je uprl pogled drugam: ta pogled zmoti njegovo zbranost, ki jo lahko razumemo dobesedno: enotnost je razbita, obstajata Eno in Drugo. Posledica te podvojitve je že omenjeni odnos tistega, ki gleda, do gledanega in njuna medsebojna privlačnost, ki se kaže predvsem v subjektovi želji posedovati objekt svojega uzrtja in – na nezavedni ravni – posedovati samega sebe. V odlomku 81 (V 1.1) se to izraža v želji duš, da bi pripadale same sebi, ne da bi vedele, da jih ta želja vleče v partikularizacijo in stran od enosti bivanja v vesoljni duši.

V Ovidijevi verziji nastopi sprememba, ko se Narcis zave, da je lepi deček pravzaprav on sam (*iste ego sum*; v. 463). Čeprav pri Plotinu tega trenutka ni, saj se duša lahko prebudi šele v telesu, ki v mitu že pomeni Narcisovo smrt, prinašajo *Metamorfoze* zanimivo osvetlitev trenutkov samozamaknjenja. Ti so opisani z besedami že ozaveščenega Narcisa, kar pa nikakor ne olajša njegovih muk, temveč jih kvečjemu poveča. Narcis se namreč ob spoznanju ne spametuje, temveč vztraja v svojem nemogočem hrepenenju, ki ga je spoznanje naredilo za še bolj brezupnega:

95) »Kar si želim, je v meni: bogastvo me reveža dela.

O, kako od telesa bi lastnega rad se oddaljil!

Čudna je želja: želeti, da ljubljeno bitje je daleč!«

(*Met.* 3.466–468; prev. K. Gantar)⁴¹⁹

Narcisova »čudna želja,« da bi bil stran od tega, kar ljubi, razkriva psihološko nezmožnost človeka, ki ne more zreti

419 »*Quod cupio mecum est: inopem me copia fecit.*

o, utinam a nostro secedere corpore possem!

votum in amante novum, vellem, quod amamus, abesset.«

(ljubiti), ne da bi bil predmet njegovega zrenja (njegove ljubezni) zunaj njega. S tem se pokaže tudi bistvena lastnost človeške ljubezni, ki je v osnovi posesivna;⁴²⁰ posedovanje je namreč nujno vezano na predmet, ki je izven nas.⁴²¹ S tega vidika Narcisova želja ni le nenavadna, temveč je zmotna, sprevržena in »grešna:« to je želja razklane duše, ki si želi odmika od predmeta ljubezni, čeprav s tem samo povečuje razkol v sebi, saj se ne zaveda, da lahko najpopolneje ljubi takrat, ko je eno s predmetom svoje ljubezni (t. j. s samo sabo).

Poseben pomen ima tudi Ovidijev verz »bogastvo me reveža dela.« Omeniti velja Hadot-jev prevod verza *inopem me copia fecit*: »ker se imam, se ne morem imeti;«⁴²² prevod ujame paradoks bogastva, ki dela človeka reveža, in se ujame v okvir Plotinove misli, da se duša izgubi prav v tej želji, da bi pripadala sama sebi. Seveda imajo tudi te Narcisove besede veliko pomensko razsežnost: ni bogastvo, t. j. obilje njegove lepote tisto, ki ga dela reveža, temveč je to zavest o tej lepoti. Narcis navidezno ostaja gospodar svojega lepega telesa, a se, paradoksalno, »izgubi« v trenutku, ko želi zavestno pripadati samemu sebi. Zavest povzroči odmik, odmik povzroči hrepenenje po odmaknjenem in po vrnitvi v eno z njim.⁴²³ Ljubezen ni drugega kot želja po združitvi

420 Prim. Platon, *Smp.* 204d–e: ljubezen je želja po posedovanju lepega.

421 Glagoli ,ljubiti‘, ,zreti‘ in ,umevati‘ ne izključujejo istovetnosti subjekta in objekta, ker se lahko rabijo v absolutnem smislu, ki poudari dejanje, ne objekt. Pri glagolu ,imeti‘ to ni mogoče, saj poudarjeno dejanje posedovanja poudari tudi nujnost objekta. Posledično ,imeti (nekaj)‘ vedno pomeni ,ne biti (to nekaj)‘, zato Eno nikoli ničesar »nima,« temveč vedno samo »je.«

422 Hadot, »*Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin*,« str. 89: »C'est parce que je me possède que je ne puis me posséder.«

423 Občutek izgube identitete ob razkolu prvotne enovitosti je opisal Platon v znamenitem mitu o androginih (*Smp.* 189d–193d), ki vsebuje vse poglobitvene elemente Narcisove zgodbe: razklanost, recipročnost in težnjo po združitvi v eno (o tem Pellizer, *Il mito di Narciso*, str. 144ss. in Fabre-Serris, *Mythe et poésie dans les Métamorphoses*

v eno in je kot taka upravičena, toda pot k tej združitvi je zgrešena, saj Narcisovo hrepenenje samo še pogloblja razkol med subjektom in objektom hrepenenja. Besede »bogastvo me reveža dela« so torej predvsem izraz stiske, ki jo Narcis občuti v razpetosti med obiljem, ki mu na dosegu roke ostaja nedosegljivo⁴²⁴ in zaradi katerega se po moči kontrasta njegova revščina zdi še večja. Samozadostnost se umakne nenasitljivemu občutku pomanjkanja, katerega posledica je večno koprnenje. To stanje nas spomni na Diotiminega Erosa, »sina modrega in premožnega očeta ter nemodre in uboge matere« (*Smp.* 204b), večno iščočega tovariša pomanjkanja. Razlika med Platonovim Erosom in hrepenečim Narcisom je predvsem v tem, da je Eros v Sokratovi pripovedi filozof, ljubitelj lepega in modrosti, medtem ko se Narcis poganja za neresničnimi odsevi, ki ga na koncu vodijo v smrt. Gre torej za sprevrženo hrepenenje, ki je samovšečnemu stanju, v katerem je Narcis preziral ljubezen in tiste, ki so hrepneli po njem, podobno v tem, da ostaja Narcis nenehno usmerjen vase. O tem govorijo tudi druge različice: Konon povezuje zgodbo o Narcisu s tespijskim kultom Erosa; ta naj bi se Narcisu maščeval za žalitev, ki mu jo je prizadejala njegova ljubezenska brezbriznost.⁴²⁵ Stari motiv maščevanja ljubezni nad deviškimi mrzlosrčneži (Hipolit!) je v mitu o Narcisu veliko bolj prefinjen. Narcisova brezbriznost je nenaravna in bogoskrunska, a nič bolj kot njegovo ljubezensko hrepenenje po samem sebi, s katerim ga kaznuje Eros. Njegova kazen torej ne prinese spoznanja, ki bi mu ga dalo še tako neuslišano hrepenenje po drugem

d'Ovide, str. 181s.).

424 Hardie v »*Lucretius and the Delusions of Narcissus*,« odkriva podobnosti med verzi, s katerimi Lukrecij primerja nepotešljive ljubezenske muke s Tantalovimi (*DRN* 4.1097ss.), in Ovidijevim opisom Narcisa, ki si gasi žejo z vodo iz studenca in med pitjem občuti žejo drugačne vrste (»*sitis altera crevit*«).

425 Pavzanija, ki v 9.31.7 omenja Narcisov vrelec v Tespijah, kjer je bil zelo močan Erosov kult.

bitju, niti možnosti spreobrnjenja, temveč ga vodi v smrt. Tako tudi pri Plotinu individualno dušo načne zlo, ki se z vsakim napačnim korakom le še poveča.

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

XI.

Simbolika vodne gladine in zrcala

Videli smo, da je Plotinova raba mitov o Narcisu in razkosanem Dionizu zelo omejena; pravzaprav gre za dve mitološki prisposobi, ki imata skupen motiv zamaknjenosti v svojo lastno podobo in željo po zbližanju z odsevom. Ta drugi motiv, torej »skok« za odsevom, je v obeh primerih Plotinov dodatek in kaže na to, da njegova alegoreza sledi nekemu notranjemu nareku, ki se ne ozira na vsebinsko podobo zgodbe. Vendar se nam ob takšnem povezovanju Dionizovega in Narcisovega mita zastavlja vprašanje, kakšna je bila v antiki dejanska povezava med njima. Viri namreč razkrivajo tudi bolj oprijemljive skupne točke obeh mitov. Tako na primer strokovnjaki na podlagi Filostratovega opisa slik dokazujejo, da je bil mit o Narcisu del dionizičnega cikla s poudarkom na razliki med resničnostjo in utvarami.⁴²⁶ Rzne hipoteze se pri dokazovanju povezanosti Narcisovega mita z Dionizovim opirajo tudi na etimologijo Narcisovega imena, v kateri naj bi se skrival namig na omamo (*nárke*) orgastičnega kulta.⁴²⁷ Nonos iz Panopolisa omenja narkotični učinek studenca, okrašenega z narcisami, h kateremu zvabi Dioniz Avro, da bi jo zapeljal.⁴²⁸ Iz pripovedi je razvidno, da je voda tista, ki ima narkotičen učinek, čeprav

426 K. Lehmann Hartleben, »The Images of the Elder Philostratus.« *Art Bulletin* 23 (1941): 16–44.

427 Pellizer, *Il mito di Narciso*, str. 79s; nasprotno Hadot sicer omenja cikel zgodb o Dionizu v tretji knjigi Ovidijevih *Metamorfoz*, vendar meni, da ni izrecne povezave med obema mitoma (»*Le mythe de Narcisse*,« str. 86).

428 *D.* 48, 570–606.

prisotnost narcis gotovo ni naključna. Element vode oziroma vlažnosti je že Numenij povezoval z združitvijo duše s telesom⁴²⁹ in iz Porfirijevih besed je razvidno, da gre za zelo staro prepričanje, ki ga poznata tako egipčanska religija kot biblično izročilo. Motiv spanja (za pitagorejce smrti!) duše v telesu, o katerem govorijo Plotin in gnostiki, je primerljiv z narkotičnim spancem, ki zagrne Avro, ko pije iz studenca. V mitu o Narcisu tega elementa praviloma ni: vloga vode je omejena na to, da pokaže Narcisu njegovo podobo, in šele Plotin doda usodni skok v vodo za odsevom. Tudi če gre v tem primeru za Hilasa, je njegova vnema stopnjevana. Temu usodnemu dejanju so podrejeni vsi trije mitološki motivi: pri »Hilasu/Narcisu« prevzame voda vlogo zrcala, motiv pa s tem pridobi element vlažnosti in naveže mit na usodo duše v telesu.

Če si podrobneje ogledamo analogijo zrcala in vodne gladine v obeh mitih, ugotovimo da skupnemu elementu ogledovanja svojega lastnega odseva sledijo povsem različni učinki, ki spremljajo to dejanje samouzrtja. Vzrok zanje leži v dvojni naravi samega zrcala, ki je zaradi svoje sposobnosti natančnega posnemanja tega, kar odseva,⁴³⁰ po eni strani simbol duhovnega spoznanja in razsvetljenja, po drugi pa iluzije in laži. O slednjem smo nekaj že povedali v poglavju o snovi: zrcalo, ki odseva resničnost, daje spoznanje o njej, vendar je to spoznanje posredno in kot tako iluzorno. Tudi v Nonovi pripovedi je zrcalo predmet laži in zavajanja, saj Hera z njim premami Dioniza, poleg tega pa zrcalo Dionizu vrača *popačeno* podobo njega samega.⁴³¹ Kot orodje duhovnega spoznanja pa se pojavlja v virih, ki poročajo, da so se zrcala uporabljala pri prerokovanju; ta način naj bi prišel iz Perzije in poznal naj bi ga tudi Pitagora, ki mu pozneje

429 Porfirij, *Antr.* 10–12.

430 Apulej, *Apol.* 14.13ss.: za razliko od naslikane upodobitve je ogledalo popoln posnetek originala.

431 *D.* 6.172s. in 206s.

(še zlasti v renesansi in humanizmu) pripisovali postopek prerokovanja z zrcalom in človeško krvjo.⁴³² Hkrati pa je zrcalo v rokah nekoga, ki je zatopljen v svojo podobo, sredstvo, ki mu natančno pokaže, kakšen je, in ga s tem vodi pri njegovem ravnanju.⁴³³ Antični in poznejši viri omenjajo zrcalo kot enega od pripomočkov pri dionizičnem obredju,⁴³⁴ vendar je razlaga njegove simbolike različna. Damaskij ga je na primer povezoval z Dionizovim razkosanjem, ki naj bi bilo posledica razpršenosti njegovih odsevov v zrcalu.⁴³⁵ Joannes Lydus pravi, da je simboliziralo prosojnost neba,⁴³⁶ kar se v določeni meri ujema z razlago, ki jo že pred njim podal Proklos, izhajajoč iz Platonovega opisa vesolja. To naj bi imelo obliko krogle in zglajeno površino (*Ti.* 33b), ki jo Proklos razlaga kot simbol pripravljenosti vesolja na stvarjenje, takšen pa naj bi bil pri orfikih tudi simbolični pomen zrcala. Čista in gladka površina vesolja je kakor površina zrcala primerna, da sprejme razsvetljenje od Uma in duše, zato je Dionizov pogled v zrcalo in nastanek njegovega odseva nujen del tega razsvetljenja. Zrcalo postane simbol Dionizovega posredništva, prek katerega se umsko projicira v snovno. Pri Platonu najdemo zrcalo izrecno omenjeno kot orodje stvarjenja v rokah tistega, ki ga obrača in tako v nekem smislu poustvarja to, kar zrcalo odseva.⁴³⁷ Seveda pa ne gre za resnično stvarjenje ampak zgolj za odsev, čigar obstoj

432 Več o tem Baltrušaitis, *Le miroir: révélations, science-fiction et fallacies*, str. 173-177.

433 Prim. Seneka, *Nat.* 1.17.4: »Ogledala so iznašli, da bi človek spoznal samega sebe in potegnil čim več iz tega. Najprej mu posredujejo njegovo podobo in nato mu nekako svetujejo: lepemu, naj se izogiba sramoti, grdemu, naj se zaveda, da je treba telesne pomanjkljivosti nadomestiti z vrlinami, mladeniču, naj se v cvetu let zaveda, da je zdaj čas za učenje in pogumna dejanja, in starcu, naj se odreče stvarjem, ki ne pritičejo sivim lasem, in začne razmišljati o smrti.«

434 Klement Al., *Protr.* 2.18.1 in Arnobij, *Adv. nat.* 5.19.

435 *In Phd.* 129

436 *Mens.* 4.51.31.

437 *R.* 596d-e.

je vezan na original. Tako platonizem kot gnosticizem sta na stvarjenje gledala predvsem kot na mimetično dejavnost, le da te *mímesis* nista enako vrednotila. Posnetek ali odsev popolne lepote ima namreč dvojno naravo: po eni strani ne more biti drugega kot lep, saj posnema Lepo, po drugi strani pa je še vedno samo posnetek, ne pa tudi Lepo samo. Platonizem se je oprijel predvsem prve postavke, po kateri je kozmos, kot pove njegovo ime, lep odsev transcendentne Lepote, gnosticizem npr. Valentinovega tipa pa je zagovarjal prepričanje, da mimetična dejavnost demiurga ne samo ne more doseči popolnosti izvirnika, ampak da se v tem kaže nekakšen napuh, ki je nosilec zla v svetu.⁴³⁸

Zrcalo ima trojno vlogo: dati spoznanje o svetu, o Bogu in o samem sebi.⁴³⁹ Da pa njegova spoznavna in kozmološka vloga nista bili vedno ločljivi med seboj, kaže dejstvo, da je motiv stvarjenja z odsevanjem prisoten tudi v gnostičnih spisih, ki govorijo o ureditvi in nastanku sveta ter človeka. V traktatih *Eugnostos* (NHC III 3.75) in *Modrost Jezusa Kristusa* (NHC III 4.99) je motiv samouzrtja in samospoznanja prisoten v samem vrhu božanske hierarhije: pra-Oče se ogleduje v samem sebi v zrcalu / kot zrcalo in njemu nasproti (»pred očmi«) se pojavi Sebi-oče kot njegova odslikava in podobnost z njim samim. Odlomka sta si zelo podobna, zato naj zadostuje en primer:

96) »Pra-Oče vidi v sebi samega sebe kakor v zrcalu; tako se je pojavil – sebi podoben – kot Sebi-oče, to je Sámoustvarjeni, in kot Soočeni, saj je pred očmi prvoobstoječega Nenastalega. Sicer je prav tako visoko kot tisti, ki je pred njim, vendar mu po moči ni enak.«⁴⁴⁰

438 O primerjavi med enimi in drugimi gl. Armstrong, »*Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*,« str. 47s.

439 O vlogi ogledala pri gnostikih tudi Filoramo, »*Dal mito gnostico al mito manicheo*,« str. 502.

440 »In sich sieht er sich selbst wie in einem Spiegel, wobei er sich ähnlich erschien als Selbst-Vater, das ist der Selbsthervorgebrachte, und als Gegenüber, weil er dem zuerst-seiendem Ungewordenen vor Au-

V obeh traktatih je prvi princip tisti, ki si kot zrcalo (ali v zrcalu) postavi nasproti (sooči) najprej samega sebe in potem svojo podobo. Ta je sicer tako kot prvi princip deležna večnosti, vendar mu po moči ni enakovredna: odsev se ne more meriti z originalom. Odlomek se nadaljuje z opisom nastanka brez števila množstva »soočenih/nasproti postavljenih« in »tistih, ki soočajo/ postavljajo nasproti,« kar pomeni da se napredovanje prek zrcaljenja nadaljuje v neskončno. Vendar je tu še drugi vidik elementa zrcaljenja: to je odnos, ki višjo hipostazo postavlja v odvisnost od nižje, kolikor ji le ta služi za podlago njenega delovanja. Tako naj bi odnos med prvim in drugim bogom ter naprej med drugim in tretjim razlagal tudi Numenij.⁴⁴¹ Plotin sicer ne sprejema ideje, da bi Eno v kakršnemkoli smislu potrebovalo Um, kar velja tudi za odnos Uma do Duše. V gnostičnem sistemu je posrednik hkrati element ontološke cepitve uma, ki se tako pri gnostikih kot pri Numeniju deli na več ravni. Tako snov *razkolje* Numenijevega Drugega boga in njegov nižji del (Tretji bog) pozabi nase.⁴⁴² Kljub temu lahko ugotovimo, da se Plotinova emanacija odvija po istem principu, namreč izhajanja in nato vrnitve, ki jo lahko razumemo tudi kot odboj od neke podlage. Ker se v vlogi te podlage pojavi noetična snov, ki je hkrati nosilec simbolike zrcala, je v tem smislu zrcalo prisotno tudi v Plotinovi emanaciji, morda ne toliko s poudarkom na nastanku odseva kot na vlogi zrcala kot posrednika. Plotin je prevzel platonistično predstavo o vesolju kot odsevu Uma, iz katerega izhaja kakor podoba (*eikón*) iz modela (*parádeigma*).⁴⁴³ Značilna moč podobe je, da je zaradi svoje podobnosti z modelom dovzetna za prejemanje vplivov od njega⁴⁴⁴ in je »kakor zrcalo zmožna

gen ist. Er ist zwar gleich alt wie der, der vor ihm ist, aber an Kraft gleich er ihm nicht« (NHC III 3.75; prev. J. Hartenstein).

441 Fr. 22 des Places.

442 Fr. 11 des Places.

443 III 2.1.22ss.; prim. tudi VI 7.12.1ss.

444 IV 3.11.1ss.: Plotin se tu sklicuje na »starodavne modrece,« ki so

ujeti njegovo obliko.« (IV 3.11.6) Iz teh besed je razvidno, da igra sam odsev hkrati vlogo zrcala, saj ni samo pasivni posnetek, temveč je sposoben tudi posredovati podobo naprej. To vlogo posrednika med umskim in čutno zaznavnim pripisuje Plotin vesoljni duši, ki je kot nekakšen tolmač tega, kar prihaja od onega Sonca (=Uma) k temu in obratno (IV 3.11.18–20). Misel, da je za stike med višjim in nižjim svetom potrebna neka vmesna resničnost, najdemo tudi v ozadju Filonovega prepričanja, da Bogu za kontemplacijo njegovega stvarstva služita *énnoia* in *dianóesis*.⁴⁴⁵ Na podoben način je urejeno vesolje: že Filolaj je imel sonce za posrednik kozmičnega ognja, ki se prek »kosa stekla« (t. j. sonca) projicira v ta svet.⁴⁴⁶ A tudi sončna svetloba ima posrednika, in sicer luno, o katere odsevnosti se je razpisal Plutarh v spisu *De facie in orbe Lunae*. Odsevna podlaga je torej nekakšen predpogoj, da je nižja resničnost deležna višje in da je tema sploh lahko razsvetljena.

Še pogosteje pa se pri gnostikih proces izhajanja iz počela (ki sovпада s kreativnim) udejanji z odsevom na vodi. Čeprav je voda izrazito snovni element, je njena narava dvojna in združuje v sebi element snovnega z duhovnim (prim. noetično snov). Že v Bibliji je bližina vode in duha znamenje predstvarjenjskega kaosa, v katerem »Duh Božji veje nad vodami.« Ta simbolika je bila razširjena tako v gnosticizmu kot tudi v hermetizmu, kjer je bila voda povezana tako z duhovnim kot naravnim elementom. Pomenljivo je, da nastopa v vlogi drugega počela oziroma kot ženski pol moškemu kreativnemu principu: tak primer najdemo v hermetičnem spisu *Pojmandres* (1./2. stol.), ki opisuje ljubečo združitev arhetipa s podlago, na kateri uzre svoj odsev:

97) »Ker pa je on [Človek] v vodi zagledal sebi enako podobo, ga je prevzela ljubezen, zato je hotel tamkaj prebi-

skušali priklicati bogove s pomočjo njihovih kipov in podob.

445 *Quod deus sit immutabilis* 33ss.

446 DK 44 A 19.

vati. Njegova želja je hkrati postala tudi dejanje in naselil se je v nerazumski gmoti. Narava je sprejela ljubimca in se vsa ovila okoli njega; tako sta se združila, saj sta se ljubila« (*Corp. Herm.* 1.14) .

Še zgovornejši je odlomek iz *Janezovega Apokrifa*, v katerem se prvi princip (Oče) ogleduje v luči, ki ga obdaja in ki jo pisec apokrifa imenuje »izvir vode življenja,« nekaj vrstic dalje pa tudi »izvir Duha.« Očetovo dejanje samouzrtja namreč tudi tu spremlja nastanek »deviškega Duha,« »Prve misli in Očetove podobe,« ki je obenem ženski pol androginega prabitja, njegov kreativni in plodilni princip ter »maternica vseh stvari.«⁴⁴⁷ Podoben primer v gnostični literaturi je *Hipostaza Arhontov*, kjer Nepokvarljivost upre pogled v vode pod seboj in takoj se pojavi njen odsev, v katerega se zagledajo sile teme, ga vzljubijo in se ga želijo polastiti.⁴⁴⁸ Odlomek tudi dokazuje, da vodni element ne predstavlja zlega antipola duhovnemu, (tega namreč simbolizirajo arhonti), ampak še najbolj ustreza platonistični prejemnici kot podlagi nastajanja in srednjeplatonistični podobi rednice. Primerljiv je tudi s Plutarhovim likom Izide, ki kot nevtralni snovni element deluje v paru z duhovnim (Ozirisom). Izvir vode življenja v *Janezovem Apokrifu* ima v sebi seme umske oziroma duhovne narave, kar daje vodnemu elementu nepričakovano dvojnost.

O tej dvojnosti govori tudi pisec, ki je sicer nekoliko

447 *NHC II 1/IV 1.4–5*: »Er betrachtet sich [selbst] in seinem Licht, das [ihn] umgibt, nämlich die Quelle lebendigen Wassers. Er versorgt alle Äonen. In jeder Richtung [betrachtet] er sein Bild, indem er es in der Quelle des [Geistes] sah. Er legte sein Verlangen in das Licht[wasser], [das in der] Quelle des [reinen Licht]wassers ist, [das] ihn umgibt. (...) Dies ist das erste Denken, sein Bild. Sie wurde der Schoß des Alls, denn sie war vor ihnen allen, Metropator, der erste Mensch, der heilige Geist, der den unsichtbaren Geist und Barbelo, durch die (*sing.*) sie entstanden waren.« (Prev. M. Waldstein.)

448 *NHC II 4.87.11–13*: »Die Unvergänglichkeit blickte herab zu den Regionen der Wasser. Ihr Bild erschien in den Wassern. Und die Mächte der Finsternis verliebten sich in sie.« (Prev. U.U. Kaiser.)

poznejši od Plotina, a se v marsičem napaja iz istih virov: to je Zosimos iz Panopolisa, mesta, ki je bilo prav tako ali še bolj kot Aleksandrija odprto najrazličnejšim miselnim tokovom. Med ohranjenimi deli je tudi spis *O vrlini* (*Peri aretês*), kjer se pojavi pojem »božanska voda« (*tò theïon hýdor*). Da ne gre za vodo v običajnem pomenu besede, razkriva sam začetek traktata, kjer je govor o »sestavi vode« (*thêsis hydáton*), kar v jeziku alkimistov namiguje na postopek utekočinjanja elementov (zlasti kovin), s čimer dosežejo nekakšno primarno amorfno stanje; utekočinjanje kovin pa je imelo v alkimiji pomen kozmogonične dejavnosti alkimista – demiurga.⁴⁴⁹ Isti izraz se ponovi nekoliko kasneje v zvezi s prividom, ki prikazuje oltar v obliki čaše in v njej vrelo vodo, kamor stopajo ljudje; čeprav se kuhajo, ne umrejo, ampak se samo spremenijo: to spremembo Zosimov mistični vodnik razloži kot očiščenje telesne narave in pridobitev duhovne. Prizor ima skupaj s predhodnim, kjer isti prehod od telesnega k duhovnemu poteka prek nasilnega razkosanja in požiranja udov, očiten pridih dionizičnega žrtvenega rituala, kjer voda nima vloge zrcala, ampak sredstva preobrazbe (*metabolé*): če se spomnimo orfiškega mita o Dionizu, lahko vidimo paralelo tudi v spremembi, ki je doletela Titane: ko so namreč zaužili skuhanu Dionizovo meso, so prek pepela, v katerega jih je spremenila strela maščevalnega Zevsa, posredovali božansko naravo človeškemu rodu, ki je nastal iz njega. V vsem skupaj je ideja smrti in uničenja kot vrnitve v neki primarni kaos in prek njega k ponovnemu življenju (zato je božanska voda hkrati uničevalka in nosilka življenja), ki je v Zosimovem primeru višje, duhovno. Vendar je *theïon hýdor* več kot samo to. Da je lahko sredstvo preobrazbe iz telesnega v duhovno, mora biti tudi sama deležna dvojne narave, o kateri je bil govor pri gnostikih. Jung, ki se je v svojih delo precej posvetil interpretaciji Zosimovih besedil, je to povezavo našel

449 Tonelli v: Zosimo di Panopoli, *Visioni e risvegli*, str. 58.

v izparevanju vrele vode, ki simbolizira prehod iz telesnega v breztelesno (duhovno).⁴⁵⁰ Hkrati pa je sam vzdevek *theïon* nosilec dvojnega pomena, saj kot pridevnik pomeni ‚božanski‘, kot samostalnik pa lahko tudi ‚žveplo‘; s tem doda vodeni naravi božanske tekočine ogenj, ki je simbol prvega principa, h kateremu se v poslednjem prizoru samovžiga povrne vsaka stvar. Simbolika žvepla je povezana z ognjem kot aktivnim moškimi principom za razliko od srebra (v alkimiji živega srebra), ki ima pomen pasivne, ženske, vodne narave. To pojasnjuje androginitet v fragmentih o »božanski vodi.« Žveplo je v odnosu do srebra hkrati plodilni in uničevalni princip. Obenem je simbol krivde in kazni, zato se je uporabljal pri očiščevalnih obredih. Po Jungu ta »žveplena« voda predstavlja skritega Boga v kozmosu, svetovno dušo, ujeto v snov oziroma duha v primarni snovi, ki jo sicer simbolizira voda sama.⁴⁵¹ V tej besedni zvezi se torej skriva tudi dokaz o androgini naravi božanske tekočine.

Pojem božanske tekočine je še zanimivejši v luči primerjave z nekim drugim Zosimovim besedilom, ki se je v asirskem jeziku ohranilo kot del daljšega traktata o zrcalih oziroma predmetih, imenovanih *electra*. *Electrum* je zlitina zlata in srebra, pomeni pa tudi tako izdelano zrcalo, ki naj bi ga Aleksander Veliki prvi uporabil kot zaščito pred strelo. Imelo naj bi tudi čudežno moč. Poleg tega, da ga je varovalo zla, mu Zosimos pripisuje moč, v kateri ni težko prepoznati lastnosti »filozofovega« zrcala kot orodja samospoznanja. Toda metafizična razsežnost tega duhovnega zrcala se razkrije šele nekaj vrstic naprej: postavljeno je namreč nad sedmero vrat, »tja, kjer se blešči umska svetloba, ki je nad zastôrom.« Omemba zastôra, ki v jeziku gnostikov ločuje umski svet od teme snovnega, gotovo ni naključna, še zlasti ker je v nadaljevanju zrcalo postavljeno »nad vidni svet,« v območje, kjer prebiva »to Oko nevidnega občutenja, Oko

450 *Les racines de la conscience*, str. 158ss.

451 *Ibid.*, str. 147 in 199.

Duha, ki prebiva tam in vsepovsod. Tam zre vase ta popolni Duh, ki ima vse v svoji oblasti v tem trenutku in vse do smrti.«⁴⁵² Kot v navedenem odlomku iz *Evgnosta* oziroma *Modrosti* se božanski princip udejanja s pogledom vase in je sam sebi hkrati zrcalo in oko, ki se gleda v njem. Transcendentna narava je torej nekakšna *coincidentia oppositorum*, v kateri se nasprotja pomirijo med seboj.⁴⁵³ Dodamo lahko, da dvojno naravo duhovnega zrcala izpričuje tudi omemba materiala, iz katerega je narejen Aleksandrov *electrum*: zlato je tako kot žveplo simbol ognjene, sončeve in moške narave, medtem ko predstavlja srebro vodno, lunino in žensko. Zlato in srebro skupaj sta v zrcalu tako kot ogenj in voda v božanski tekočini simbol očiščenja. Zanimivo je, da Tonelli prav izraz *coincidentia oppositorum* omenja v zvezi s simboliko božanske vode, ki združuje v sebi nasprotje vlažnega in suhega, žvepla in srebra.⁴⁵⁴ S tem se vodna gladina in zrcalna ploskev tako kot pri Plotinu povežeta v skupni simboliki. Toda medtem ko se nasprotja v Očesu-zrcalu zgladijo, v božanski vodi delujejo v dveh nasprotujočih si smereh: spomnimo se samo, da jo je Jung opredelil kot Um, ki se je spustil v snov in pristal v njenem ujetništvu. Če gre torej pri kontemplativnem zrcalu za sovpadanje nasprotij v smislu njihovega preseganja, ostajajo ta nasprotja v božanski vodi nepresežena in še kako aktivna.

Primerjava različne simbolike vode in zrcala vodi v nekakšen dualizem, ki ga pri Zosimu v resnici ni, vsaj ne v

452 »Questo specchio è posto al di sopra delle Sette Porte, nel lato occidentale, in modo che colui che vi si rispecchia vede l'Oriente, là dove brilla la luce noetica che è al di sopra del velo. Esso è collocato anche nel lato che guarda a sud, al di sopra di questo mondo visibile, al di sopra delle Dodici Case e delle Pleiadi, che sono il mondo dei Tredici. Al di sopra di essi esiste quest' Occhio dello Spirito, che dimora là e in tutti i luoghi. Là si contempla questo Spirito perfetto che ha ogni cosa in suo potere nel momento presente e fino alla morte.« (*Elektrum in ogedalo*, Mm 6.29 (Camplani); prev. A. Tonelli)

453 Tonelli, *ibid.*, str. 205.

454 *Prav tam*, str. 83.

smislu Numenijevega pojmovanja materije kot absolutnega zla. Nasprotno prevladuje predstava o vseobsegajočem Enem, nauk o imanentnosti počela, katerega korenine segajo do Parmenida, gotovo pa ga je mogoče pripisati tudi vplivu novoplatonizma. Tako sta kontemplativno zrcalo in božanska voda hkrati na istem bregu in nista: če je zrcalo simbol presejanja vseh nasprotij, pa božanska voda ta nasprotja vklepa v Eno, ki je hkrati Vse. Med ohranjenimi Zosimovi spisi se je znašel tudi kratek fragment, za katerega se domneva, da je spadal k navedenemu delu *Peri aretês*; ta odlomek govori prav o božanski vodi, ki se skriva v kazalnem zaimku *toûton*:

98) »Iz nje (sc. vode) je vse in po njej vse biva. Dve naravi, ena bitnost: ena vleče drugo in ena vlada drugi. To je srebrna voda, moško-ženska, vedno na begu, privlači jo to, kar je posebej [*epeigómenon eis tà ídia*]. To je božanska voda, ki je vsem neznana; o njeni naravi se ne da razglabljati, saj ni ne kovina ne večno gibljiva voda niti telo, temveč je neobvladljiva. Je vse v vseh stvareh. Ima življenje in duha in je uničevalka. Kdor jo doume, ima zlato in srebro« (*O božanski vodi*, Barthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs* III.IX, str. 143–144) .

Fragment je še posebej zanimiv, ker strnjeno povzema značilnosti zgoraj obravnavane božanske tekočine: njeno androgino naravo (žveplo in srebro), njeno sposobnost oživiljanja in uničevanja, prisotnost duhovnega elementa. In vendar božanska voda ni Oko, saj ne odseva ničesar niti ne vidi ničesar. Božanska voda torej ni Eno, slednje namreč nista dve naravi v enem bistvu, ampak v svojem bistvu zaobjema in hkrati presega ti dve naravi. S svojo dvojno naravo je božanska tekočina potemtakem udejanjenje tega paradoksa zaobjemanja in hkrati presejanja.⁴⁵⁵

455 Prim. *prav tam*, str. 90: božanska voda je neposrednost, v kateri se udejanji istovetnost Enega in Vsega.

Fragment se ponuja tudi primerjavi s Plotinovimi besedami tako o noetični snovi kot o vesoljni duši, in sicer predvsem zaradi dvojne ter nasprotujoče si simbolike zrcala. Pri Plotinu je snov negativni pol oziroma temna stran zrcala, katere svetlo predstavlja vesoljna duša, prav tako androgina, nosilka bivanja in življenja ter seme množstva individualnih duš («...privlači jo to, kar je posebej»). Na drugi strani imamo snov, ki je nevidna tako duhovnemu («ni lahko razglablјati o njeni naravi») kot telesnemu očesu («...niti ni telesni predmet»). Čeprav dejansko ni nič, je v možnosti vse («je vse v vseh stvareh») in prav zaradi teh neskončnih, a nikoli uresničenih možnosti bivanja je popolnoma nezapopadljiva in neobvladljiva.

XII.

Odsevanje kot iskanje, izguba in ponovno odkritje samega sebe

Na individualni ravni ima zrcalo poudarjeno vlogo (samo) spoznanja, hkrati pa pride ravno v tej vlogi najbolj do izraza njegova temna stran: iluzornost, ki zavaja. Za razliko od prvega Očeta, ki od svoje ženske komponente prejema odsev samega sebe, kakršen je, duša od snovi dobi nazaj nekakšen drugi jaz, ki je le bled odsev tega, kar ona resnično je.

Motiv zrcaljenja duše v zrcalu, ki simbolizira snov, dopolni Plotin s posebno željo po pridružitvi lastnemu odsevu. To je sicer Plotinova inovacija, kar zadeva omenjena mita, vendar pa motiv sam po sebi ni nov, kot smo videli na primer v odlomku iz *Pojmandra*. Tu lahko po eni strani opazimo veliko podobnost s Plotinovim »Narcisom,« saj je v obeh primerih govor o odsevu na vodi in zagledanosti v lastno podobo. Po drugi strani pa Človek ne skoprni iz ljubezni in ne umre, temveč se, tako kot Plotinove individualne duše, »naseli v nerazumski gmoti,« ki ji posreduje um in obliko. Hermetični motiv torej – tako kot zgoraj naštetih gnostičnih – združuje kontemplativni in kreativni vidik opazovanja lastne podobe v zrcalu,⁴⁵⁶ ki vodi po eni strani v izgubo prvotne (nesmrtno) Človekove narave, po drugi pa v stvarjenje, saj iz te združitve nastane človek, »umrljiv po telesu, nesmrten po pravem Človeku« (*Corp. Herm.* 1.15).

O nečem podobnem govori tudi Plotinov odlomek s prispodobno Dionizovega zrcala (IV 3.12), vendar je kreativni

⁴⁵⁶ Za primerjavo različnih idejnih ozadij motiva gl. Frontisi-Ducroux, *Dans l'oeil du miroir*, str. 187ss.

vidik v njem prikazan bistveno drugače. Ustvarjanje individualne duše je namreč lahko samo *poskus* posneti resnično stvarjenje. Tako kot z obračanjem zrcala v resnici ne ustvarimo ničesar, je tudi rezultat njenega stvarjenja neresničen. Plotin se sicer izogne natančni opredelitvi tega, v čemer se duše ogledujejo kakor v zrcalu, vendar je iz traktata *O nedovzetnosti breztelesnih stvari* (III 6) razvidno, da odsevi nastajajo na podlagi nečesa nebivajočega, česar obstoj je pogojen z bivanjem arhetipa. Vesoljni red je odsev umskega sveta in sama duša, tako vesoljna kot individualna, je odsev Uma. Čeprav sta odseva, sta oba samostojno bivajoči resničnosti. Nasprotno pa so odsevi individualne duše iluzorni in pomenijo temno stran zrcala. Kot je razvidno iz zgornjih poglavij, gre za snov, ki je vedno samo podlaga in sama po sebi ne kaže ničesar – vsi njeni atributi sterilne ženskosti kažejo, da ni sposobna resničnega porajanja. Njena vloga je sicer pomembna, saj je prejemnik svetlobe, vendar zaradi tega ni nič manjše zlo za dušo, ki se spusti predaleč vanjo. S tega vidika bi torej skok individualne duše za svojim odsevom prav tako pomenil izgubo njene prvotne narave in posledično padec. Plotin se je ves čas zavedal nevarne povezave med nagibom in padcem duše, zato v odlomku o Dionizovem zrcalu vztraja, da duša ostaja zazrta v počelo. Do padca namreč pride šele takrat, ko duša, ki se zagleda v svoj odsev, odmakne pogled od počela.

Negativne posledice tega uzrtja smo že omenili; vendar je pri tem potrebno poudariti, da ima tudi ta motiv že trdno zakoreninjeno simboliko. Nevarnost ogledovanja svoje podobe tako v vodi kot v zrcalu naj bi bila znana že starim pitagorejcem. Ena od skrivnostnih pitagorejskih zapovedi (símbolov) je prepovedovala, da bi se človek ogledoval v zrcalu ob svetilki⁴⁵⁷ in po Artemidoru naj bi sanje o tem napovedovale smrt.⁴⁵⁸ Za povezavo s smrtjo je pomenljivo že

457 Jamblih, *Protr.* 107.26.

458 *Oneir.* 2.7.

to, da se je izraz *eídolon* (odsev) uporabljal za poimenovanje tistega dela človeške duše, ki ga že Homer prikazuje kot senco v podzemlju. Nekaj pa je k temu prepričanju prispevala tudi misel, da odsev ni samo pasiven posnetek izvirnika: Aristotel je menil, da si zrcalo vedno privzame nekaj narave tega, kar odseva: *ópsis* ni samo dejanje pasivnega sprejemanja podob, ampak jih tudi ustvarja ter poustvarja na gladki in čisti površini zrcala.⁴⁵⁹ Predvsem to zadnje je v ozadju ideje, da vodi vsako zrcaljenje, naj bo v vodi ali v zrcalu, v delno ali celo popolno izgubo identitete. To je najbolj izrazito prikazano v tistih mitih, v katerih odsev potegne za sabo tistega, ki ga gleda.

Tu je Plotin potegnil črto med obema mitoma in ustvaril razliko, ki temelji predvsem na telesni simboliki vode. Iz opisa obeh tipov zrcaljenja je namreč razvidno, da Plotin razlikuje med odsevi v zrcalu (odsevi neutelešene duše, Dioniz) in zavajajočimi telesnimi odsevi v vodi (Narcis oz. Hilas). Najbolj očiten razlog za to ločevanje je, da Plotin s tem napada kozmološki »pesimizem«⁴⁶⁰ svojih nasprotnikov iz traktata *Proti gnostikom*, vendar je treba tu pripomniti, da tudi različni gnostični teksti omenjajo tako pozitivni kot negativni vidik ogledovanja lastnega odseva. Na najvišji ravni je tako ogledovanje naravno in lepo, kot je razvidno iz *Janezovega apokrifa*. Res se padec pri gnostikih začne na višji ravni, in sicer takrat, ko se Sofija, ki so jo gnostiki primerjali s platonistično vesoljno dušo, brez privolitve Duha odloči, da bo rodila podobnost same sebe – dejanje, ki je zaradi svojega upornega značaja obsojeno na neuspeh. Posledica je padec Sofije in po nekaterih variantah njeno ujetništvo v telo, kakor poroča prav Plotin,⁴⁶⁰ vendar v isti sapi omenja tudi drugo različico, po kateri se Sofija *ne* spusti. Iz opisa Človeka in Narave je razvidno, da tudi hermetizmu ni bila

459 *Insomn.* 459b–c.

460 To verzijo *Zostriana* omenja Plotin v II 9.10, kjer je Sofija isto kot Duša, posamezne duše pa so kot njeni udje ujete v telesa.

tuja misel o lepoti in dobroti vesolja.⁴⁶¹ Plotinov protiargument se torej nanaša predvsem na naravo duše, ki sestopa in ki po njegovem trdnem prepričanju ostaja zazrta v to, kar je »tam.« Nasprotno »Narcis« izgine v snovnem in s tem izgubi svojo prvotno, t. j. bivajočo naravo, saj postane neviden, kar je toliko kot neresničen. Navdih za motiv izgube identitete v vodi je Plotin lahko dobil tudi pri drugih mitih, na primer v že omenjenem mitu o Hilasu, kjer sicer odsev ne igra pomembne vloge, gre pa prav tako za lepega dečka, ki je našel smrt v valovih, kamor so ga potegnile nimfe. Na odlomek iz *Pojmandra* nekoliko spominja tudi usoda Ovidijevega Hermafrodita: nimfa se ga oklene in se združi z njim v bitje, ki ima v sebi naravo obeh. Za razliko od *Pojmandra* opisujejo ti miti predvsem nasilne in zvijačne združitve, kakor v primeru Hermafrodita, ki ga prosojnost vode v studencu premoti, da se gre kopat.⁴⁶² Lepota mitičnih dečkov (Narcis, Hilas, Hermafrodit) simbolizira božanskost (Dioniz), ki je vzvišena nad nečim manjšim od sebe: večinoma gre za nimfe (Eho, Salmakida), ki so, čeprav polbožanske narave, gospodarice vodnega elementa: tako poroča Porfirij, da naj bi se izraz ‚nimfa‘ prav posebej uporabljal za vodne nimfe (najade), katerih simbolika je v tesni povezavi nastajanjem (*genesis*).⁴⁶³ Iz različnih primerov pri gnostikih in Plotinu smo videli, da ta nižja narava vedno »steguje roke« po višji, brezoblično si želi oblike, grdo pogleduje po lepem. In pogosto je v tem neka zvijača – pri Hermafroditu prosojna lepota studenčnice, *blandae imagines* pri

461 Prim. tudi *Corp. Herm.* 26 (*Asklepij*): kozmos je božja podoba in je kot tak dober.

462 Ker je pridobitev nove (dvojne) narave v mitu o Hermafroditu posledica nasilja, postane studenec usoden za vsakega moža, ki pride v stik z njegovo vodo, saj bo ostal le ne pol možki (Ovidij, *Met.* 4.285–388). Ideja o dvojni, moško-ženski naravi je prisotna tudi mitu o Narcisu: neka freska (Torre dell'Annunziata, 1. stol.; Narodni muzej, Neapelj) prikazuje Narcisa, ki s telesom Hermafrodita stojé opazuje svojo podobo v vodi.

463 Porfirij, *Antr.* 10.

Propercijevem Hilasu, ob vsem skupaj pa še tradicionalni čari prelepih krajev (*loci amoeni*), ki so pogosto uvod v bližajočo se nesrečo –, ki višjo, lepo naravo vleče k sebi, čeprav se lépo sicer drži zase in se nagonsko izogiba grdega,⁴⁶⁴ vleče proti njej. Značilen primer je prav Hilas: njegova ugrabitev je morda nasilna, vendar se v razlagi Propercijeve različice mita nekateri nagibajo k mnenju, da je bil Hilas v stanju napol dejavne, torej voljne pasivnosti, ko so ga nimfe potegnile v vodo, in da je morda celo sam padel vanjo.⁴⁶⁵ Ta pripravljenost, s katero pride duša nasproti temu, kar se steguje k njej, predstavlja tisto njeno slabost, zaradi katere lahko govorimo o duši kot o možnem počelu zla (greha).⁴⁶⁶

Če je iz gnostičnih spisov razvidno, da je posledica takšnega druženja sprememba v lepši oziroma višji naravi, pa pri Plotinu ne le vesoljna, ampak tudi človeka duša v nekem delu sebe lahko ostane ona sama. Samo popolna nedotakljivost duše namreč dovoljuje optimistični pogled na utelešenje, s katerim podkrepi Plotin svojo apologijo vesoljnega reda. Njegova alegoreza obeh mitov tako prinaša finese, s katerimi obarva svoje protignostične argumente glede padca duše. V mitu o Hermafroditu mladeničeva združitev z Salmakido ni spremenila samo njega, ampak tudi nimfo, saj sta se združila v obojespolno bitje. Vendar poudarek ni na pridobitvi ženske narave, temveč na izgubi moške, torej primarne narave: Hermafrodit pride ven kot pol-mož (*semivir*). Nasprotno pa je pri Plotinu prepričanje o nedotakljivosti dušne substance podkrepljeno z argumentom, da je tudi snov »neobčutljiva,« torej nedovzetna za zunanje vplive. Tako kot bivajoče ne more prevzeti narave nebivajočega, tako tudi snov ostaja to, kar je. Če se Plotin v čem

464 Platon, *Smp.* 206d.

465 Mauerhofer, *Der Hylas-mythos*, str. 129. To razlago potrjuje tudi Avzonijev epigram (97 Riese), ki Hilasa prikazuje kot lahkomiselnega mladeniča, ki tvega smrt v svoji želji po ljubezni z nimfami.

466 O vprašanju prisotnosti zla v duši pri Plotinu gl. Rist, »*Plotinus and Augustine on Evil*,« str. 500 in O'Brien, »*Plotinus on Evil*,« str. 141ss.

pokaže kot dualist, potem se pokaže v tem pitagorejskem sožitju bivajočega in nebivajočega, ki na podlagi interakcije – ne pa tudi medsebojnega stapljanja – soustvarjata vesoljno harmonijo. Odsevi so del vesolja in v njem je sestop duše nujni del kreativnega procesa. Nasprotno pa mit o Narcisu prikazuje temnejšo plat utelešenja: iz obeh odlomkov, kjer namigne nanj, je razvidno, da gre za *zablodo*, napačno zrenje, ki vodi dušo v odvisnost od njenega lastnega odseva. Če v primeru neutelešene duše, ki se požene v svoj odsev, govorimo o kreativnem dejanju, katerega posledica je oživiljanje telesa in kozmosa, pa koprnenje in skok Narcisa za svojim odsevom pomenita, da se duša pogrezne v blato svoje telesnosti; takrat res lahko rečemo, da se znajde v ječi ali v grobu.

Mit o Narcisu nas tudi lahko spodbudi k razmišljanju o vlogi Erosa, s čigar kultom je bila legenda očitno tesno povezana. Narcisovo hrepenenje je seveda erotično, zaljubljen je v svoj odsev, medtem ko to za Plotinovega »Dioniza« ne velja. Zazrtje individualne duše v svoj odsev je samoumevno in njen spust v telo je povsem naraven, še več, nujen:

99) »Za vsako dušo obstaja primeren trenutek; ko pa ta nastopi, se duše spustijo (v telo) kakor na poziv glasnika« (IV 3.13. 9).

Posebnost Diotiminega mita v *Simpoziju* je morda tudi v tem, da je Eros sad združitve, ki seveda ne more biti erotična; toda namesto da bi se mit temu nenavadnemu parjenju izognil z znano podobo Erosa brez očeta, ga opiše kot posledico zvijače na eni in neprebujenega stanja na drugi strani. Povezava Penije s snovjo je dala Plotinu dobro podlago za to, da je erotični element izključil iz kreativnega procesa tako vesoljne kot individualne duše: ljubezni je še najbližja očaranost nad odsevom, vendar je ta razložljiva s privlačno močjo odnosa nasploh. Drugače je v obeh omenjenih gnostičnih primerih kreativnega odsevanja, kjer se poleg očitnega ljubezenskega odnosa med arhetipnim Človekom

in naravo, omenja nekakšna prvinska »želja:« v *Janezovem apokrifu* deviški Duh nastane tedaj, ko prvi princip usmeri svoje poželenje v luč, ki ga obdaja.⁴⁶⁷ Plotin odsotnost Erosa na ravni vesoljne duše in njenega odnosa do stvarstva poudarja tudi s svojo alegorezo mita o Prometeju (IV 3.14), ki se – za razliko od na primer Pigmaliona – ne zaljubi v svojo stvaritev. Z omembo Epimeteja v 12. vrstici se Plotin morda poigrava s predlogoma *pró* in *epí*, ki vsak zase namigujeta na *próodos* in *epistrophé*; tako izhajanje iz Enega vodi v stvarjenje (Prometej ustvari Pandoro), obračanje nazaj k Enemu pa ohranja ravnovesje duše, da ne omahne v temo (Epimetej odkloni Pandoro). In kot je za Plotina značilno, šele obrat nazaj dejansko ustvari vesoljni red: kozmos je, kakršen je – in sicer lep –, prav zaradi tega ravnovesja, ki manjka »Narcisu« tako zelo, da se, ko zagleda svojo podobo, izgubi v njej. Če torej iščemo v Plotinovih mitoloških prisposodobah tisti trenutek, ko *éros* postane *páthos*, ga moramo iskati v prisposodbi o »Narcisu,« to je takrat, ko se duša izgubi v telesnosti, ne pa v samem sestopu, ki je posledica ogledovanja v »Dionizovem zrcalu.«

Vrnitev duše k sebi zahteva najprej, da se odreče sami sebi, odvrže *zavest* o sebi, kar bi v Narcisovem primeru pomenilo, da zapre oči pred svojo podobo. Plotin pravi takole:

100) »Dalje, če kdo izmed nas, ki nismo sposobni videti samih sebe, pod vplivom tega boga⁴⁶⁸ ponese predmet svojega zrenja naprej v videnje, s tem ponese naprej [*prophérei*] samega sebe in gleda svojo olepšano podobo. Ko pa se tej podobi, čeprav je lepa, odpove, se vrne v eno s samim seboj; nič več ni razklan, temveč je eno in vse, skupaj z neopazno navzočim bogom, ter biva z njim, kolikor more in si želi. A tudi če se obrne v dvojnost, je še vedno blizu bogu, dokler ostaja čist; torej je lahko ob njem na tisti posebni način [*ekeínos*], če se

467 *NHC* II 1/IV 1.4 (gl. zgoraj op. 447).

468 »Ta bog« je Apolon ali kakšna Muza iz predhodnega poglavja; pod njegovim vplivom je človek zmožen v sebi ustvariti vizijo božjega in se poistovetiti s tem videnjem (V 8.10.41–43).

ponovno obrne k njemu. Od obračanja (v dvojnost) pa ima tudi korist, in sicer predvsem to, da se zaveda [*aisthánetai*] samega sebe, dokler je drugačen [*héteros*] (kot bog). Ko pa spet pohiti v notranjost, ima vse; in ko potisne zavest v ozadje, ker se boji biti drugačen, je tam spet eno« (V 8.11.1–13).

Odlomek je zanimiv tudi zato, ker še nekoliko drugače osvetli pojem »prve drugačnosti« (*próte heterótes*) iz V 1.1 (odlomek 81). Iz njega je razvidno, da drugačnost pomeni ontološko odmaknjenost od Enega, kaže pa se v obliki samozavedanja, ki je, kot smo videli, pri Plotinu lahko resna ovira za dušo na poti v Eno. Toda Plotinove besede namigujejo, da je celo razdvajajoče dejanje samozavedanja božje delo in prva etapa na poti vrnitve, le da jo je treba preseči: človek se mora odvrniti od svoje podobe. Gnostična tradicija prav tako uči, da je pot samospoznanja obenem pot očiščenja in vrnitve k prvotni naravi, ki je duhovna.

Tu je simbolika zrcala nadvse pomembna. Med drugim se pojavi tudi v okviru manihejskega pojmovanja vrnitve k Enemu: Maniju naj bi se v mladosti prikazala njegova zrcalna podoba (*kátotron tou prosópou mou*),⁴⁶⁹ nekakšen duhovni dvojček, ki naj bi mu pokazal pot k vrnitvi v arhetipsko enotnost. Pri tem strokovnjaki posebej opozarjajo, da pri Manijevi izkušnji ne gre za vračanje h gnostični arhetipski androgini, v kateri je ženski del hkrati povzročitelj zla in kreativni princip, temveč za očiščenje duše njenega nepravlega jaza; očiščenje, ki se kaže prav v tej »veliki in prelepi« zrcalni podobi, o kateri govori Mani.⁴⁷⁰ Zelo podobno vlogo ima Aleksandrovo čarobno zrcalo, o katerem govori Zosimos. V primerjavi s snovno-duhovno naravo božanske vode, ki očiščuje prek vrnitve v brezobličnost, je to zrcalo sredstvo nekakšne duhovne »destilacije:« ko se človek pogleda v njem, vidi svojo telesno podobo in se prek nje povzpne do duhovne. To ne pomeni, da človek uniči

469 *P. Col.* 17, 8ss. (Mani-codex e Colonia).

470 Filoramo, »*Dal mito gnostico al mito manicheo,*« str. 503–507.

svojo telesnost, ampak da enostavno pozabi nanjo in jo tako preseže:

101) »Zrcalo ni bilo namenjeno temu, da odseva snovno podobo: brž ko si se oddaljil od njega, si v trenutku pozabil na svojo podobo. Kaj je bilo v resnici to zrcalo? Poslušaj. Zrcalo predstavlja božanskega Duha. Ko duša odseva v njem, vidi svojo lastno umazanijo in jo odstrani. Očisti svoje madeže in brezgrajna leže k počitku. Ko se je očistila, posnema in si vzame za vzor Svetega Duha ter sama postane Duh. Polasti se je mir, tako da se nenehno vrača v vzvišeno stanje, v katerem spoznamo Boga in smo spoznani od Njega. Ko torej ostane brez najmanjšega madeža, se osvobodi svojih prepek in vezi, ki so ji skupne s telesom, ter se dvigne proti Njemu, ki zmore vse. Kaj namreč pomeni zapoved filozofov ‚Spoznaj samega sebe.‘? V tem je namig na duhovno in umsko zrcalo« (*Elektrum in zrcalo*).⁴⁷¹

Ker po Plotinu odsev ni samo posnemanje, ampak tudi prevzemanje narave tega, kar odseva, je ogledovanje v »duhovnem« zrcalu obenem dejanje očiščevanja svoje lastne narave. Podobno je z očesom kot organom zrenja:

102) »Preden se posveti motrenju, mora motreči najprej postati soroden in podoben predmetu motrenja. Še nikoli ni

⁴⁷¹ Po Tonellijevem italijanskem prevodu povzet odlomek iz fragmentov 85 in 86 rokopisa Mm 6, 29 v izdaji A. Camplanija: »Lo specchio non era predisposto allo scopo di riflettersi materialmente: appena lo si lasciava, si perdeva istantaneamente memoria della propria immagine. Che cos' era realmente questo specchio? Ascolta. Lo specchio rappresenta lo Spirito divino. Quando l'anima vi si riflette, vede le proprie impurità e le allontana. Cancella le sue macchie e riposa irreprensibile. Quando si è purificata, imita e prende come modello il Sacro Spirito. Diventa essa stessa Spirito. Entra in possesso della quiete e incessantemente si riconduce allo stato superiore in cui si conosce il dio e dal dio si è conosciuti. Allora, diventa senza macchia, si libera dagli impedimenti suoi propri e dai legami che ha in comune con il corpo e si innalza verso Colui che può tutto. Che cosa esprime infatti la parola dei filosofi ‚Conosci te stesso?‘ Allude in tal modo allo specchio spirituale e noetico.«

oko videlo sonca, ne da bi samo postalo kakor sonce, in tudi duša ne more uzreti lepega, če tudi sama ne postane lepa« (I 6.9.29–33).⁴⁷²

V primerjavi s soncem se morda kaže vpliv egipčanskega izročila, po katerem je oko sončne narave in s tem vir svetlobe ter spoznanja. Vsekakor je mogoče tako egipčanski kot tudi platonistični vpliv prepoznati v Zosimovem počelu Očesu–Zrcalu: egipčanski predvsem zato, ker so Egipčani oko pojmovali kot vir čarobne tekočine (primerljive z Zosimovo *theïon hýdor*) in očiščenja, platonistični pa zaradi pomena, ki ga počelu Očesu–Zrcalu prinaša poistovetenje tistega, ki gleda, s predmetom gledanja: pri Platonu je oko ljubljene bitja kakor zrcalo, v katerem se uzre tisti, ki ljubi.⁴⁷³ Pri Plotinu se tako oko kot zrcalo pojavljata v vlogi posrednika: oko je organ zrenja in kot tako posredna resničnost (Eros–oko se pojavi šele z Afrodito–Vesoljno dušo!), zrcalo pa je simbol noetične podlage za nastajanje oziroma, v primeru Vesoljne duše, za projiciranje svetlobe v temo. Vendar oko ni le posrednik, temveč tudi sredstvo združitve s predmetom gledanja. Božje »oko« je v krščanstvu simbol združitve duše z Bogom, pri Plotinu pa »oko« Duše predstavlja pot vrnitve k noetični naravi.

Čeprav meja med sestopom in padcem duše ni vedno jasno določena, kot je razvidno predvsem iz zgodnejših traktatov, sta mitološka motiva »Narcisovega« in »Dionizovega« ogledovanja svojega odseva rabljena v dveh tako različnih kontekstih, da ni nobenega dvoma o njunem alegoričnem pomenu: če porajanje odseva pri Plotinovem »Dionizu« dušo »razteguje« oziroma »pomnoži«, pa je ne razdvaja niti ji ne jemlje njenega bistva (identitete), saj z de-

472 Misel, da »spoznanje enakega nastopa po enakem,« naj bi bila že Empedoklova: »Zemljo vidimo z zemljo in vodo z vodo; božanski eter z etrom in z ognjem pogubni ogenj; ljubezen z ljubeznijo in prepir s turobnim prepikom« (DK 31 B 109).

473 *Phdr.* 255c–e.

lom sebe ostaja v svetu Uma. Nasprotno pa je »Narcisovo« uzrtje samega sebe povezano s pozunanjenjem samega sebe, smrt v vodi, ki je že tako ali tako nosilka simbolike čutno zaznavnega, pa z izgubo samega sebe v lovu za tem, kar je že v nas. Razlika je tudi v tem, da »Dioniz« ni usmerjen v posedovanje tega, v kar se spusti, zato njegovega pogleda ne spremlja ljubezensko hrepenenje: vsa ljubezen vesoljne in individualne duše je usmerjena »navzgor.«

Sonja Weiss
Zrcalo resnice

Indeks antičnih in mitoloških imen ter nekaterih pojmov.

Seznam ne vključuje imen antičnih avtorjev,
ki jih kot vire navajajo opombe.

- Adamâs: 133. Adam: 134, 173, 187.
- Afrodita: 23, 25, 47–51, 53–55, 58–60, 62, 63, 65, 71, 72, 77, 88, 89, 139, 165, 169–171, 174, 214. Afrodita-Hera: 63, 88. Afrodita »brez matere«: 50, 90, 173. Afrodita-hetera: 170. »Moška« Afrodita: 173.
- Ahil (sreča Patroklovo senco): 152.
- Albin: 79, 87.
- Aleksander Veliki: 201, 202, 212.
- Anaksimien: 73.
- *androgini arhetip*: 88, 131, 133, 173 (*androgina Duša*), 189, 199, 201 (*androgina božanska voda*, tudi 203), 212.
- Apolon-monada: 144.
- Apulej: 79, 132, 171, 194.
- *arhonti*: 117, 132, 134, 135, 137, 199.
- Aristotel: 31, 34, 47, 55, 56, 61, 62, 78, 82, 85, 101, 105, 106, 108, 126, 161, 207.
- Avra: 193, 194.
- Damaskij: 142, 145, 146, 150, 195.
- Devkalion: 75.
- *diada*: 36, 58, 78–82, 85–87, 89, 92, 93, 95, 97, 114–117, 119, 144, 148; *diada-drznost (tól-*
- ma)*: 116, 117, 119.
- Dike: 80, 89–91.
- Diona: 48–50, 174.
- Dioniz (raztrgan od Titanov): 23, 117, 118, 130, 132, 142, 143, 145, 184, 200; Dioniz (simbol ujetništva v snovnem): 132, 145.
- Eho: 208.
- *elektrum*: 201, 202.
- Epimetej: 75, 76, 211.
- Epinoja: 117, 134, 135.
- Eros (*passim*); Eros-»oko« duše: 47, 51–53, 71, 165, 183, 214; Eros-dajmon: 55, 58, 72, 131, 132; Eros-Pteros: 71.
- Eva: 114, 134, 135, 173, 187; Eva-Zoé: 173.
- Filolaj: 198
- Filon: 89, 90, 116, 157, 183, 198.
- Filostrat: 193.
- *gnostiki (passim)*: *gnostični »mit«*: 40–42, 134; *polemika s Plotinom*: 42, 60, 68, 103, 113, 115, 128–130, 209; *barbelognostiki*: 137; *ofiti*: 137; *valentinjanci*: 43, 60, 88, 113, 114, 129, 136, 196.
- Had: 23, 27, 151, 152, 155–160, 166, 167, 178, 181.
- Hera: 63, 88, 89, 143, 194.
- Herakles: 23, 27, 74, 76, 151–153, 156, 160–162, 165, 166, 178.

- Heraklit: 16, 26, 91, 94, 95, 126.
- Hermafrodit: 179, 208, 209.
- *hermetizem, hermetični spisi*: 33, 125, 130, 170, 183, 198, 205, 207.
- Heziod: 15, 17, 34, 35, 37, 47, 48, 50, 51, 74, 75.
- Hilas: 22, 98, 156, 177–181, 194, 207–209.
- Homer: 13, 96–98, 146, 151–154, 156, 161, 162, 169, 170, 207.
- Irenej: 65, 113, 114, 117, 134, 136, 174.
- Izida: 80, 81, 86, 87, 92, 93, 108, 130, 199.
- Jaltabaot: 64, 104, 138.
- Jamblih: 77, 116, 119, 127, 142.
- Joannes Lydus: 116, 118, 195.
- Kirke: 169.
- Kornut: 89.
- Kristus: 114, 115, 132, 136, 137, 143.
- *krog (prispodoba)*: 27, 52, 150.
- Kronos: 15, 25, 31, 34–39, 45, 46, 48–51, 55, 59, 60, 62–64, 68, 69, 72, 79, 97, 98, 101, 114, 141, 145, 182, 183, 185.
- Ksenokrat: 60, 77, 79–81, 87, 92, 95, 145, 148.
- Maja: 133.
- Makrobij: 148, 153.
- Mani: 212.
- *metempsihoza (preseljevanje duš)*: 153, 157.
- Moderat: 34.
- *monada*: 33, 78–80, 85, 86, 96, 97, 114, 116, 144, 147, 148.
- *mreža (prispodoba)*: 73.
- Narcis: 22, 23, 25–27, 67, 98, 130, 156, 177–182, 184–190, 193, 194, 205, 207, 208, 210, 211, 214.
- Nonos iz Panopolisa: 142, 193.
- Noreja: 117, 134, 135.
- Numenij: 25, 34, 35, 47, 78, 79, 86, 87, 97, 119, 125, 126, 129, 135, 136, 145, 146, 148, 182, 184, 194, 197, 202.
- Olimpiodor: 116, 142, 145.
- Orfej (in Dioniz): 143, 145, 154.
- *orfiki, orfiški*: 15, 17, 23, 34, 50, 73, 79, 88, 96, 117, 127, 130–132, 142–146, 149, 153, 154, 179, 182, 184, 200.
- Origen: 64, 68, 128; Origen-pogan: 128.
- Ovidij: 180, 181, 184, 186–190, 208.
- Oziris: 80, 86, 92, 130, 133, 144, 199; Oziris-Um: 87, 92, 108.
- Pandora: 74, 75, 76, 134, 166, 211.
- Parmenid: 33, 56, 91, 102, 116, 119, 202.
- Paterij: 146
- Penija: 26, 49, 53, 55–59, 77, 101–103, 105, 107–111, 118, 119, 131, 135, 163, 179, 184, 185, 210.
- Pitagora: 145, 194.
- *pitagorejstvo, pitagorejci*: 14, 15, 17, 18, 26, 64, 71, 73, 91, 96–98, 117, 126, 127, 145, 149, 153, 154, 157, 162, 194, 206, 210.
- Pleroma: 42, 43, 64, 114, 136–138.
- Porfirij: 18–21, 25, 97, 115, 125,

- 145, 182, 194, 208.
- Poros: 49, 53–59, 105, 107–111, 118, 119, 131, 135, 163, 182, 183, 185.
 - Proklos: 34, 130, 148, 156, 195.
 - Prometej: 74–76, 134, 166, 211.
 - Reja: 34, 35, 37, 39, 50, 97.
 - *snov* (Protej): 23, 96; *snov in absolutno zlo*: 26, 81, 87; *snov kot zrcalo*: 23, 27, 110, 111, 118, 139, 141, 149, 179, 197, 203, 205; *snov* (Reja): 35, 80, 97; *snov* (Penija): 58, 59, 77, 210; *snov-diada*: 33, 78, 81, 85–87, 89, 95, 116, 117; *snov* (Izida): 79–81, 86, 87, 92, 93, 108, 199; *snov kot podlaga in prejemnica*: 78, 83, 86, 96, 98, 101, 107, 169; *snov kot (z)možnost*: 83, 84, 111; *božanska snov*: 84; *snov in duša*: 72, 77, 79, 81, 83, 86–88; »tekoča« *snov*: 91, 92; *snov* (Kibela): 97, 98; *snov-voda*: 77, 97, 98, 198, 201; *snov kot pomanjkanje*: 59, 81, 101, 105, 107; *nedovzetnost snovi*: 105, 106, 108, 110, 209; *snov kot posoda*: 97, 98, 101, 106, 107; *snov kot neopredeljivost*: 58, 81, 82, 93, 103, 104, 108, 111; *snov kot tema*: 104, 112, 201; *snov kot drugačnost*: 84, 93; *snov-napadalnost*: 117, 179; *snov* (Titani): 179.
 - Salmakida: 208, 209.
 - Selene: 143.
 - Seth: 93, 133.
 - Simon Mag: 173, 174.
 - Sofija: 43, 64, 65, 67, 89, 90, 104, 107, 112–115, 117, 128–130, 136–138, 207; Sofija-Dike: 89; Sofija-Ahamot: 136; Sofija Prunikos: 137, 138.
 - Sokrat: 9–12, 14–17, 20, 48, 190. *sonce (prispodoba)*: 27, 31, 32, 61, 68–70, 125, 144, 149, 214.
 - Spevzip: 77, 78, 81, 85.
 - Tifon: 80, 86, 93, 127.
 - Titani: 23, 34, 118, 130, 132, 142, 143, 145, 146, 149, 150, 177, 184, 200.
 - Uran: 15, 25, 34–37, 39, 48–51, 60, 115, 120, 145, 170.
 - *vrelec (prispodoba)*: 27, 29, 32, 36, 37, 94, 97.
 - Zagrevs: 143, 146.
 - *zavest (aisthesis)*: 67; *zavedanje samega sebe*: 186, 187, 189, 211.
 - Zevs: 25, 34–39, 48–50, 56, 59, 60, 64, 72, 89, 93, 97, 110, 114, 118, 134, 162, 170, 172; Zevs-Duša: 35, 50, 69, 90; Zevs-um: 53, 62, 63, 88; Zevs-vesoljna duša: 61–63, 69, 79, 88; Zevs-demiurg: 59, 61, 66, 79; Zevs-monada: 80; Zevs v mitu o Dionizu: 143, 145, 200; Zevs v mitu o Pandori: 74, 76; Zevs-usoda: 76; *Zevs pri orfikih*: 80, 145, 146, 150, 182.
 - Zosimos iz Panopolisa: 76, 134, 199, 200–203, 211, 212, 214.
 - *zrcalo* (Dionizovo): 23, 139, 141, 142, 149, 170, 181, 195, 205, 206, 211; *kot iluzija*: 194, 205, 206; »duhovno« *zrcalo*: 194, 201, 202, 212, 213.

Seznam v slovenščino prevedenih odlomkov iz *Enead*:

Odlomek (številka)	str.	Odlomek (številka)	str.
I 1.8.15–18 (64)	149	III 6.13.43–46 (49)	111
I 1.12.29–31 (59)	135	III 6.13.42–44 (50)	112
I 1.12.29–40 (66)	151	III 6.14.6–11 (55)	118
I 6.8.6–8 in 12–16 (70)	156	III 6.14.15–18 (45)	107
I 6.8.8–12 (86)	178	III 8.6.25 (17)	56
I 6.9.29–33 (102)	213	III 8.10.2–7 (1)	29
I 8.5.10–12 (39)	102	III 9.3.7–16 (61)	140
I 8.13.19–26 (71)	158	IV 3.12.1–6 (60)	139
I 8.14.35 (56)	119	IV 3.13. 9 (99)	210
II 4.5.28–30 (35)	93	IV 3.26.54–56 (74)	160
II 4.5.32–34 (40)	103	IV 3.32.17–19 (73)	159
II 4.16.5–7 (43)	106	IV 3.32.24–IV 4.1.1 (79)	166
II 4.16.15 (44)	107	IV 4.1.6–14 (77)	164
II 5.5.1–6 (30)	82	IV 4.3.1– 8 (76a in b)	163
II 9.2.17 (25)	69	IV 4.4.10–14 (78)	165
II 9.3.11–14 (51)	113	IV 8.1.1 (93)	186
III 2.15.43–50 (80)	167	IV 8.6.18–23 (41)	104
III 5.2.19–25 (10)	49	V 1.1.1–5 (81)	169
III 5.2.27–30 (13)	52	V 1.2.20–23 (26)	69
III 5.2.33–38 (11)	51	V 1.2.26 (38)	98
III 5.2.38–41 (12)	51	V 1.5.6–9 (28)	82
III 5.7.1–15 (18)	56	V 1.5.13–16 (29)	82
III 5.8.11–24 (22)	63	V 1.6.37 (2)	32
III 5.9.1–3 (14)	54	V 1.6.44 (15)	54
III 5.9.19–23 (16)	54	V 1.7.4–6 (8)	45
III 5.9.53–55 (31)	83	V 1.7.28–37 (4)	35
III 6.7.14–17 (37)	96	V 1.11.11–15 (65)	150
III 6.11.31–43 (42)	106	V 2.1.8–11 (7)	45
III 6.13.30–32 (48)	110	V 2.1.17–21 (20)	60

Odlomek (številka)	str.	Odlomek (številka)	str.
V 2.1.22–28 (21)	61	V 8.12.3–13 (5)	38
V 3.11.1–13 (9)	46	V 8.13.1–11 (6)	39
V 4.1.26–28 (3)	32	VI 4.5.5–8 (36)	95
V 4.2.4–7 (19)	57	VI 4.16.37–44 (72)	158
V 5.3.21–23 (23)	63	VI 5.8.4–6 (46)	108
V 8.2.32–34 (87)	180	VI 5.8.11–23 (47)	108
V 8.10.34–36 (90)	185	VI 7.35.20–28 (88)	183
V 8.10.37–41 (94)	187	VI 9.9.24–38 (83a in b)	
V 8.11.1–13 (100)	211		170–71

Bibliografija:

Primarni viri:

- PLOTINI *Opera I–III*. Ediderunt P. Henry et H. R. Schwyzer. Paris-Bruelles 1951–73.
- PLOTIN: *Ennéades I–VI*. Texte établi et traduit par É. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- PLOTINS *Schriften 1–5*. Übersetzt von R. Harder. Neuarbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956–60.
- PLOTINUS: *The Enneads*. Translated by S. MacKenna. 4th ed. rev. by B. S. Page. Burdett: Larson Publications, 1969.
- PLOTINUS *in seven volumes*. With an English Translation by A. H. Armstrong. Cambridge-London: Loeb Classical Library, 1978–88.
- PLOTINUS: *On Eros: A Detailed Exegetical Study of »Enneads« III,5*. Translated by A. M. Wolters. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1984.
- PLOTIN: *Traité 50 (III, 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: CERF, 1990.
- PLOTINO: *Enneadi*. Traduzione di R. Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale. Milano: Mondadori, 2002.
- HÉRACLITE: *Allégories d'Homère*. Texte établi et traduit par F. Buffière. Paris: Les Belles Lettres, 1989².
- HERMES TRISMEGIST: *Corpus Hermeticum*. Prevedel P. Češarek. Ljubljana: Nova revija, 2001.
- NAG HAMMADI *Deutsch*. Studienausgabe. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern der Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Herausgegeben von H.-M. Schenke, H.-G. Bethge und U.U. Kaiser. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2007.
- The NAG HAMMADI library in English*. Translated and introduced by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Insti-

- tute for antiquity and christianity, Claremont, California. Ed. by J. M. Robinson. San Francisco: Harper, 2004³.
- NUMÉNIUS: *Fragments*. Texte établi et traduit par É. des Places, S. J. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- PLATON: *Zbrana dela I–II*. Prevod in spremna besedila G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- PLUTARCH: *Moralia, Volume V: »Isis and Osiris.«* Translated by F. C. Babbitt. Loeb Classical Library, Harvard: University Press, 1957.
- PLUTARCH: *Moralia, Volume XIII, Part I: »On the Generation of the Soul in the Timaeus.«* Translated by H. Cherniss. Loeb Classical Library, Harvard: University Press, 1993.
- I PRESOCRATICI: a cura di G. Reale. Con la collaborazione di D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini, A. Tonelli. Milano: Bompiani, 2006.
- STOICORUM VETERUM FRAGMENTA. Collegit Joannes ab Arnim. Lipsiae 1903.
- ZOSIMO DI PANOPOLI: *Visioni e risvegli*. A cura di A. Tonelli. Milano: BUR, 2004.

Sekundarni viri:

- ARMSTRONG, A.H.: »Emanation' in Plotinus.« *Mind*. New Series, Vol. 46, No. 181 (1937): 61–66.
- ARMSTRONG, A.H.: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam: A.M. Hakkert, 1967².
- ARMSTRONG, A.H.: »Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus« v: *Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente* (zv. 198). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974: 171–194.
- AUBENQUE, P.: »Narcisse ou Hylas? Une contribution de Goethe à l'exégèse de Plotin,« v: *Cosmos et psychè, Mélanges offerts à Jean Frère*, E. Vegleris (ur.). Hildeheim: Olms, 2005: 265–269.
- BALADI, N.: »Origine et signification de l'audace chez Plotin« v: *Le néoplatonisme*. Colloques internationaux du C.N.R.S. Paris: CNRS, 1971: 89–99.
- BALTRUŠAITIS, J.: *Le miroir: révélations, science-fiction et fallacies*. Paris: Ed. du Seuil, 1979.

- BEIERWALTES, W.: *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. E. Peroli (prev.). Milano: Vita e pensiero, 1993.
- BETTINI, M. in PELLIZER, E.: *Il mito di Narciso. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*. Torino: G. Einaudi, 2003.
- BLUMENTHAL, H. J.: *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. Haag: Martinus Nijhoff, 1971.
- BOYANCÉ, P.: *Le culte des Muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie*. Paris: de Boccard, 1937.
- BOYANCÉ, P.: »Xénocrate et les orphiques.« *Révue des études anciennes* 50 (1948): 218–231.
- BRÉHIER, É.: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin, 1950³.
- BRISSON, L.: »Le corps ,dionysiaque'« v: *SOFIHS ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ: „Chercheurs de sagesse“: hommage à Jean Pépin*. Goulet - Cazé M.- O., Madec G. & O'Brien D (ur.). Paris: Collection des Études Augustiniennes, 1992: 481–499.
- BRISSON, L.: *Plato the Myth Maker*. Prev. G. Naddaf. Chicago: University Press, 2000.
- BRISSON, L.: *Sexual Ambivalence, Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity*. Prev. J. Lloyd. Berkley: University of California Press, 2002.
- BRISSON, L.: *How Philosophers saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Prev. C. Tihanyi. Chicago: University Press, 2004.
- BUFFIERE, F.: *Les mythes d'Homere et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- CARCOPINO, J.: *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde Romain*. Paris: Flammarion, 1956.
- CHARRUE, J.- M.: *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- CILENTO, V.: »Mito e poesia nelle *Enneadi* di Plotino.« *Entretiens sur l'antiquité classique V: »Les Sources de Plotin.«* (1960): 243–323.
- CILENTO, V.: *Saggi su Plotino*. Milano: U. Mursia, 1973.
- CORRIGAN, K.: »Is there more than one Generation of Matter in the *Enneads*?« *Phronesis* 31 (1986): 167–81.
- CORRIGAN, K.: »Positive and Negative Matter in Later Platonism: the Uncovering of Plotinus' Dialogue with the Gnostics« v:

- Gnosticism and later Platonism*. J. D. Turner in R. Majerick (ur.). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000: 19–56.
- CULIANU, I. P.: *Les gnoses dualistes d'occident*. Paris: Plon, 1990.
- COURCELLE, P.: »Le corps – tombeau.« *Revue des études anciennes* 68 (1966): 101–122.
- CUMONT, F.: »Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers.« *Revue de Philologie* 45 (1920): 229–240.
- DECLEVA CAIZZI, F.: »La ‚materia scorrevole‘. Sulle tracce di un dibattito perduto« v: *Matter and Metaphysics*. Fourth Symposium Hellenisticum, (J. Barnes in M. Mignucci ur.). Bibliopolis 1988: 425–470.
- DELATTE, A.: *Études sur la littérature pythagoricienne*. Genève: Slatkine, 1974.
- DETIENNE, M.: »Héraclès, héros pythagoricien.« *Revue de l'Histoire des religions* 158 (1960): 19–53.
- DETIENNE, M.: *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*. Bruxelles-Berchem: Latomus, 1962.
- DEUSE, W.: *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.
- DILLON, J.: *The Middle Platonists*. London: Duckworth, 1977.
- DILLON, J.: *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- DÖRRIE, H.: »Ammonius, der Lehrer Plotins,« *Hermes* 93 (1955): 449–477.
- DREWS, A.: *Geschichte des Monismus im Altertum*. Heidelberg: C. Winter, 1913.
- ELFERINK, M. A.: *La descente de l'âme d'après Macrobe*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- EDWARDS, M. J.: »Gnostic Eros and Orphic themes.« *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88 (1991): 25–40.
- EDWARDS, M.: »The Tale of Cupid and Psyche.« *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 94 (1992): 77–94.
- FABRE - SERRIS, J.: *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide: fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéene*. Paris: Klincksieck, 1995.
- FESTUGIÈRE, R. P.: *La révélation d'Hermès Trismégiste III: Les doctrines de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FILORAMO, G.: *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Roma-Bari: Laterza, 1983.

- FRONTISI - DUCROUX, F. in VERNANT, J. - P.: *Dans l'oeil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997.
- GERSON, L. P.: *Plotinus*. New York: Routledge, 1994.
- GRENET, P.: *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris: Boivin, 1948.
- HADOT, P.: »Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin.« *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 13 (1976): 81–108.
- HADOT, P.: »Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics« v: *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*. H. J. Blumenthal and R. A. Markus (ur.). London: Variorum Publications, 1981: 124–137.
- HADOT, P.: »L'amour magicien' aux origines de la notion de 'magia naturalis': Platon, Plotin, Marsile Ficin.« *Revue philosophique de France et de l'étranger* 172 (1982): 283–292.
- HADOT, P.: *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- HADOT, P.: »Plotin et les gnostiques« v: *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*. Recueil de 20 études parues de 1958 à 1996. Paris: Les Belles Lettres 1999: 211–223.
- HANKINSON, R. J.: *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HARDIE, Ph.: »Lucretius and the Delusions of Narcissus.« *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 21–21 (1988): 71–89.
- HAVELOCK, *Preface to Plato*. Harvard: University Press, 1963.
- INGE, W. R.: *The Philosophy of Plotinus (in 2 vol.)*. New York: Greenwood Press, 1968³.
- JUNG, C.G.: *Les racines de la conscience*. Prev. Yves Le Lay. Paris: Buchet-Chastel, 1971.
- KENNEDY, G.A.: *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*. Prev. N. Grošelj et alii. Ljubljana: ZRC SAZU, 2001.
- KERÉNYI, K.: *Prometheus. Archetypal Image of Human Existence*. Princeton: University Press, 1997.
- KING, L. K.: »Ridicule and Rape, Rule and Rebellion: *The Hypostasis of Archons*« v: *Gnosticism and the Early Christian World. In honor of J. M. Robinson*. J. E. Goehring, C. W. Hedrick, J. T. Sanders, H. D. Betz (ur.). Sonoma: California Polebridge Press, 1990.
- LACROSSE, J.: *Lamour chez Plotin. Eros hénologique, eros noétique, eros psychique*. Paris: Editions Ousia, 1994.

- LACROSSE, J.: *La philosophie de Plotin*. Paris: PUF, 2003.
- LAMBERTON, R.: *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press, 1989.
- LANZI, S.: *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*. Roma: Il Calamo, 2002.
- LÉVY - VALENSI, E. A.: *Les Niveaux de l'être: la connaissance et le mal*. Paris: PUF, 1962.
- LISI, F.: »La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35a-b) y la tradición indirecta« v: *Interpreting the Timaeus - Critias*. Sankt Augustin: Academia, 1997.
- LLOYD, A. C.: *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MAGRIS, A.: *La logica del pensiero gnostico*. Brescia: Morcelliana, 1997.
- MATTÉI, J.-F.: *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996.
- MAUERHOFER, K.: *Der Hylas-mythos in der antiken Literatur*. München: K.G. Saur, 2004.
- MURRAY, P.: »What is a *Muthos* for Plato?« v: *From Mythe to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. R. Buxton (ur.). Oxford University Press 1999: 251-262.
- O'BRIEN, D.: »Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil« v: *Colloques internationaux du CNRS: Le néoplatonisme*. Paris: Éd. du CNRS, 1971: 113-146.
- O'BRIEN, D.: »Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter« v: *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Essays in honour of A.H. Armstrong, H.J. Blumenthal and R.A. Markus (ur.). London; Variorum Publications, 1981: 108-123.
- O'BRIEN, D.: *Plotinus on the Origin of Matter: an exercise in the interpretation of the Enneads*. Napoli: Bibliopolis, 1991.
- O'BRIEN, D.: »Origène et Plotin sur le roi de l'univers« v: *SOFIHS MAIHTORES: „Chercheurs de sagesse“: hommage à Jean Pépin*. Goulet - Cazé M.- O., Madec G. & O'Brien D (ur.). Paris: Collection des Études Augustiniennes, 1992: 317-342.
- PÉPIN, J.: »Plotin et les Mythes.« *Revue philosophique de Louvain* 53 (1955): 5-27.
- PÉPIN, J.: »Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme« v: *Col-*

- loques internationales du CNRS: Le néoplatonisme.* Paris: Éd. du CNRS, 1971: 167–192.
- PÉPIN, J.: »Plotin et le miroir de Dionysos.« *Revue internationale de philosophie* 92 (1972): 304–320.
- PETTAZZONI, R.: *La religion dans la Grèce antique des origines à Alexandre le Grand.* Trad. de J. Gouillard. Paris: Payot, 1953.
- REALE, G.: *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone.* Milano: R. Cortina, 1999.
- REALE, G.: *Storia della filosofia greca e romana 8: Plotino e il neoplatonismo pagano.* Milano: Bompiani, 2004.
- REALE, G.: *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta.* Milano: BUR, 2005.
- RIST, J. M.: »Plotinus on Matter and Evil.« *Fronesis* 6 (1961): 154–166.
- RIST, J. M.: »The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus.« *The Classical Quarterly* 12/1 (1962): 99–107.
- RIST, J. M.: »Monism: Plotinus and Some Predecessors.« *Harvard Studies in Classical Philology* 69 (1965): 329–344.
- RIST, J. M.: »*Prohairesis* : Proclus, Plotinus and alii.« *Entretiens sur l'antiquité classique XXI: »De Jamblique à Proclus.«* (1974): 103–117.
- RIST, J. M.: »Plotinus and Augustine on Evil« v: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente.* Atti del convegno interazionale. Roma: Accademia Naz. dei Lincei, 1974.
- SINNIGE, Th. G.: »Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine« v: *Plotinus amid Gnostics and Christians.* D. T. Runia (ur.). Papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University. Amsterdam: Free University Press, 1984: 73–97.
- SINNIGE, Th. G.: *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism.* Boston: Dordrecht, 1999.
- TARDIEU, M.: *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5).* Paris: Études Augustiniennes et Turnhout, Brepols, 1974.
- TARRANT, H. A. S.: »Myth as a Tool of Persuasion in Plato.« *Antichthon* 24 (1990): 19–31.
- TAUBES, J.: »Der dogmatische Mythos der Gnosis« (145–156) in diskusija: »Hat die Gnosis Mythen?« (579–591) v: *Terror und Spiel.* München: W. Fink, 1971.

- THOMASSEN, E.: „The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism“. *Gnosticism and later Platonism*. J. D. Turner and R. Matherick (ur.). Atlanta: Society of Biblical Literature 2000: 1–18.
- TORCHIA, N. J.: *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being. An Exposition and Analysis*. New York: PeterLang, 1993.
- TROUILLARD, J.: *La procession plotinienne*. Paris: PUF, 1955.
- URŠIČ, M.: *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova Revija, zbirka Hieron, 1994
- WALLIS, R. T.: *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Homerische Untersuchungen*, Berlin: Weidmann, 1884.
- WOODMAN, A.J., WOODMAN, T., WEST, D.: *Quality and pleasure in Latin poetry*. Cambridge: University Press, 2010.

In tako se je zgodba (*mýthos*)
ohranila ter ni propadla.
Ohranila bi lahko tudi nas,
če se ji bomo dali prepričati;
dobro bomo prebrodili
reko Pozabe in (svoje) duše
ne bomo omadeževali,
ampak bomo menili,
da je duša nesmrtna
in da je zmožna prenesti
vse dobro in slabo,
in se bomo vedno držali poti,
(ki vodi) navzgor, ter si bomo
na vsak način prizadevali
za pravičnost, združeno
z razumnostjo,
da bomo prijatelji sebi
in bogovom.

Platon, *Država*