

Marko Uršič

PLOTINOVE TRI HIPOSTAZE:
ISTOST V RAZLIKI, ENO
V MNOGEM

Druga knjiga slovenskega prevoda Plotinovih *Zbranih spisov* obsega traktate, ki so po kronološkem vrstnem redu oštevilčeni od 22 do 33 (gl. Porfirijev spis »Plotinovo življenje in ureditev njegovih spisov«, v prvi knjigi, str. 10–13). Razloge za kronološko zaporedje – ne pa za tradicionalno (Porfirijevo) razvrstitev 54 Plotinovih traktatov v šest *Enead*, tj. »deveterk« (gr. *ennéa* pomeni devet) – sem kot urednik te izdaje navedel že v uvodu k prvi knjigi, zato jih tu ne bom ponavljal. Dvanajst traktatov, ki so nanizani v drugi knjigi, je Plotin zapisal v svojem zrelem in, lahko rečemo, tudi najbolj ustvarjalnem obdobju, ko je bil star okrog šestdeset let, tj. potem ko je Porfirij leta 263 n. š. prišel iz Grčije v Rim in vstopil v njegovo filozofsko šolo, bolje rečeno, v krog Plotinovih učencev in prijateljev. Pričujoča dvanajsterica traktatov vsekakor tvori niz Plotinovih vélikih in najbolj odmevnih razprav, ki jih lahko razvrstimo v štiri tematske sklope (22–24, 25–26, 27–29 in 30–33); več o njih v nadaljevanju.

V tem obdobju je Plotin miselno izpopolnil in tekstovno obrusil svoj osrednji filozofski nauk o treh izvornih hipostazah: o Enem, Umu in Duši, ki ga je utemeljil seveda že v zgodnejših spisih, zlasti v traktatih 9, 10 in 11 (gl. prvo knjigo), in katere mu ostaja zvest tudi v poznejših premišljevanjih, ko se – ob posvečanju posameznim segmentom

svojega nauka (npr. številom, volji, kozmosu, času, sreči, usodi, ljubezni, zlu idr.) – vedno znova vrača k trem hipostazam, vsakokrat iz drugačnih zornih kotov, še posebej v traktatih 38 in 49 (v naši tretji knjigi). Seveda pa Plotin vsaj posredno govori o treh izvornih hipostazah v vseh 54 traktatih, saj njegov filozofski sistem lahko primerjamo s čudovito mrežo miselnih biserov, tj. umskih resničnosti, v kateri se vsak biser zrcali v vsakem in obenem vsak zrcali celoto te veličastne, prosojne in sijoče strukture, ki jo kakor sonce preseva prva hipostaza, Dobro ali Eno.

Ko omenjamo »sistem« ali »strukturo« Plotinove filozofije, ne pozabimo, da je njegova filozofska mistika predvsem *pot* duha, kontemplativni vzpon in vrnitev človeške duše k hipostazi Duši – tj. k spoznanju, da je pravo bistvo človeka ravno hipostatična Duša – in nadalje k brezčasnemu, večnemu Umu ter naposled, v presežnem mističnem zrenju, k neizrekljivemu in nemisljivemu Dobremu ali Enemu. Bolj pesniško rečeno (vendar ne zgolj alegorično): to je pot duše in uma (ali duha) v njej k najvišji Luči, ki sije vselej in vsepovsod, obenem pa sama ne biva v nobenem posebnem prostoru ali času, niti v »nadnebni prostoru« (*tópos hyperouránios*) iz Platonovega *Fajdrosa* (247c). Uzremo jo v njenih neštevilnih bivajočih odsevih, v njenih »emanacijah« (metaforično bi jih lahko imenovali tudi »sence« najvišje Luči), ki so, bodisi svetlejše ali temnejše, vsepovsod v svetu, predvsem pa v duši, v »nas samih«.

Kljub kronološkemu vrstnemu redu traktatov naj mi bo kot uredniku te izdaje dovoljeno, da bralcu in bralki (zgolj) predlagam – še posebej tistima, ki nista ravno strokovnjaka za Plotina – da začneta branje te knjige pri 24. traktatu, potem

pa se vrneta k daljšemu in filozofsko precej bolj zapletenemu, vendar nič manj, kvečjemu še bolj pomembnemu paru traktatov 22 in 23 (ta dva tvorita enotno razpravo, ki jo je Porfirij zaradi svoje »aritmetike« šestih *enead* razpolovil, podobno kot je razdelil tudi nekatere druge tematske sklope, npr. 27–29 ali 30–33). Štiriindvajseti traktat z dolgim (verjetno redakcijskim) naslovom *O tem, da to, kar je onkraj bivajočega, ne umeva, ter o tem, kaj sta prvotno in drugotno umevajoče* (*En. V 6*) zelo jasno eksplicira ključno in tudi najbolj samosvojo Plotinovo misel, bolje rečeno miselni uvid ali »uzrtje«, da Eno kot najvišja hipostaza *ne misli*, da »ne umeva«. Prisluhnimo kar njegovim besedam: »Ni namreč umevanja brez predmeta umevanja [... a] tisto, čemur je popolnost lastna [*sc.* Eno], bo potemtakem popolno še pred umevanjem« (*V 6(24).2.12–14*). Nadalje v to misel vplete vse tri izvorne hipostaze: »Potemtakem obstaja nekaj, kar ne umeva [Eno], nekaj, kar umeva prvotno [Um], in potem še nekaj, kar umeva drugotno [Duša]« (*ibid.* 2.17). Misel, da Eno ne misli/umeva, najdemo seveda že v nekaterih zgodnejših traktatih (zlasti v 9 in 10), v 24. traktatu pa je prav to glavna »teza«. Še več: Eno ali Dobro ne samo, da ne umeva, marveč tudi *ne biva*. Seveda Eno ne biva v čutnem svetu, kakor na primer vrč, zvezda ali človek, vendar Eno ne biva niti zgolj kot ena izmed idej v platonskem umskem svetu in celó ne v tako vzvišenem pomenu, kakor biva čisti Um (tj. Um kot *nóesis noéseos*, »spoznanje spoznanja« v Aristotelovi metafiziki), ki je sicer tudi pri Plotinu najvišje *bivajoče*, vendar obenem šele *druga* hipostaza, kajti Eno, *prva* hipostaza, je »nad« Umom in s tem tudi »onkraj bivajočega« (*epékeina óntos*, gl. *V 5(32).6.10*). Plotin pojmuje odnos med Umom in Enim kot

miselno »podobnost« v hipostatični razliki: »Um je nekaj drugega kot Dobro [ali Eno]; ker ga umeva, [pa] mu je podoben« (V 6(24).4.5). Kot je lepo in poučno zapisal eden najboljših interpretov Plotinove filozofije, Werner Beierwaltes v razpravi »Istost v razliki« (*Identität in der Differenz*, 1980): »Medtem ko je Eno samo v sebi brez mišljenja, je duh [nem. *Geist*, sc. Um] samega sebe *reflektirajoče*, v refleksiji samega sebe določujoče *Eno*« (Beierwaltes 2011, 29). Vendar pa to, da Eno ne misli, ne pomeni, da mu mišljenje »manjka«, kajti – kot pravi isti avtor v svoji nekoliko poznejši knjigi *Mišljenje Enega* (*Denken des Einen*, 1985) – je »mišljenje Enega [...] mišljenje brez notranje razlike in 'predmetnosti'. To 'pred-misleče mišljenje' je dejansko analogno videnju« (Beierwaltes 2016, 45), je namreč umsko zrenje/motrenje, v katerem se zroči popolnoma poistoveti z uzrtim.

Plotin se od svojih vélikih predhodnikov, zlasti Aristotela – deloma pa tudi Platona – razlikuje ravno v tej ključni misli, v razlikovanju Uma in Enega, ki je osnova njegove filozofske mistike. Pri tem ne gre le za neko teoretsko, »sholastično« distinkcijo med prvo in drugo hipostazo, temveč za temeljno spoznavno, lahko bi rekli *gnostično* – namreč v izvornem in »neomadeževanem« duhovnem pomenu te starogrške besede – pot modreca, ki se po lestvi (raz)uma vzpenja k neizrekljivemu in nemisljivemu Enemu. Mišljenje torej ne pritiče prvi hipostazi, Enemu (ali Dobremu, to sta samo dve »imeni« *istega*), ki je popolnoma *eno*-stavno, brez vsakršne notranje distinkcije, ampak Umu kot drugi hipostazi, saj je umevanje, tudi tisto najvišje, ki misli samo sebe, nujno že dvojno: Um je vselej raz-dvojen na umevajoče in umevano, na spoznavajoče in spoznano ali, kakor bi rekli pozneje, na subjekt in objekt. Ta

primarna dvojnost Uma nadalje porodi množstvo, tj. »eno-mnogo«, kajti Um v svojem umevanju v sebi zaobjema »svet idej«, tisto idealno sfero presežnih in neminljivih bitnosti, ki jih je odkril Platon, Plotinov prvi in najpomembnejši filozofski učitelj. Kot je znano, že v Platonovi *Državi* (509b9) najdemo misel, da je najvišje Dobro »onkraj bitnosti« (*epékeina tês ousías*), vendar je to misel v polni meri razvil šele Plotin – in v tem smislu lahko rečemo, da nam branje Plotina omogoča boljše razumevanje samega Platona (in nasploh filozofskega idealizma), obenem pa je Plotin na svoji filozofsko-mistični poti šel dlje od svojega vélikega učitelja. Ali drugače rečeno, Plotinov »novoplatonizem« je z naukom o treh hipostazah ne le nova razlaga klasičnega platonizma, temveč njegova miselna in spoznavna nadgradnja in/ali poglobitev, ki je močno vplivala na razumevanje platonskega idealizma v vseh poznejših obdobjih, vse do dandanes.

Kot urednik slovenskega prevoda Plotinovih *Zbranih spisov* sem si zamislil to uvodno besedo k drugi knjigi predvsem kot povabilo k branju teh filozofskih meditacij, globokih in še vedno sijoče živih zapisov žlahtne antične modrosti, *philosophiae perennis*. Vsi traktati v tej knjigi so prvič prevedeni v slovenščino, zdaj lahko te filozofske bisere beremo v prevodu profesorice klasične filologije in specialistke za Plotina dr. Sonje Weiss, ki je v svojih uvodnih besedah k posameznim traktatom vsakega kratko in jedrnato predstavila, kar bo, skupaj z vsemi opombami in bibliografijo, gotovo v veliko pomoč pri branju teh ne ravno lahkih filozofskih besedil. Potemtakem meni kot piscu »splošne« uvodne besede preostaja lažja naloga. Svoj prispevek sem zasnoval kot panoramsko predstavitev tematike te

knjige, tj. niza Plotinovih traktatov 22–33, in sicer tako, da bom iz njih izluščil ključne in/ali posebno zanimive misli ter skušal bralcu približati in, kolikor je v moji moči, tudi pojasniti kontekst teh misli znotraj Plotinove filozofije in širše. Spotoma se bom nekoliko dlje ustavil pri nekaterih izbranih temah, ki so po moji presoji ne samo bistvene za razumevanje Plotinove filozofije, temveč so pomembne tudi za ovrednotenje njenega zgodovinskega vpliva (njene *Wirkungsgeschichte*, če uporabim hermenevtični izraz Hansa G. Gadamerja) – in ne nazadnje, ki so filozofsko žive še dandanes.

I

Kot že rečeno, lahko vsebino te knjige razdelimo v štiri glavne tematske sklope. Prvi sklop tvorijo trije traktati 22–24, pri čemer sta traktata 22 in 23 (*En.* VI 4 in 5) enotna razprava v dveh delih z naslovom *O tem, da je bivajoče vsepovsod v celoti eno in isto*. Poznavalci Plotina se strinjajo, da je to eno izmed najpomembnejših besedil za razumevanje njegove filozofije. A. H. Armstrong, angleški prevajalec *Enead* v referenčni dvojezični izdaji v zbirki *The Loeb Classical Library* celo pravi, da »bržkone ni nobenega drugega spisa v *Eneadah*, ki bi ga bilo bolj nujno razumeti, če hočemo zares dojeti Plotinovo filozofijo ter vpliv novoplatonizma na pojmovanje narave in prisotnosti duhovno bivajoče resničnosti, v vsej njeni globini in širini« (*Plotinus VI*, 270). Obenem pa je to eno izmed najtežje razumljivih Plotinovih del, ki dopušča dokaj različne interpretacije. Kot ugotavljata prevajalca novega (separatnega, študijskega) angleškega prevoda te razprave, je

XII

njena glavna teza naslednja: »Umsko [inteligibilno] je nedeljeno in telesa deležijo v njem kot v celoti« (Emilsson & Strange 2015, 19); k tej tezi dodajata še »Korolarij: Sprejetje [deleža v umski resničnosti] je skladno z zmožnostjo sprejemalca« (*ibid.*, 26). Njuni ugotovitvi sta preiščeni in upravičeni, vendar dokaj splošni in zato so potrebna dodatna pojasnila.

Najprej lahko rečemo, da se večina poznavalcev Plotinove filozofije strinja glede tega, da je glavni cilj razprave *O tem, da je bivajoče vsepovsod v celoti eno in isto* odgovoriti na vprašanje, kakšen je odnos med čutnim in umskim (inteligibilnim) svetom, med »tu« in »tam« (seveda ne v preprostem prostorskem pomenu). To je nasploh eno izmed najtežjih vprašanj v platonizmu, na katero je sam Platon poskusil odgovoriti z naukom o »deleženju« oz. »participaciji« (*méthexis*) čutnih stvari v resničnosti (njihovih) idej, npr. vrča »v« ideji vrča, pravičnega dejanja »v« ideji pravičnosti itd. – če priključimo na pomoč prisposodbo o votlini: deleženja senc v resničnosti tistih bitnosti, katerih sence so. Plotin prevzema klasični platonski nauk o resničnostnem/bitnostnem deleženju čutnega sveta v umskem, pri čemer pa v paru traktatov 22 in 23 obravnava odnos med umskim in čutnim svetom predvsem z druge strani, kot razberemo že iz naslova. Njegovo izhodiščno vprašanje je namreč: kako je lahko neka umska ideja – še bolj pa (vsa) Duša, ali Um in naposled tudi najvišje, nedeljivo Eno – prisotna v celoti, kot *ena in ista* v množstvu vseh njenih čutnih »senc«, se pravi, v vsaki izmed njih? Izhodišče je torej osnovno in splošno onto-logično vprašanje: »Kako je lahko nekaj v celoti vsepovsod?« (VI 4(22).4.16).

V tem vprašanju seveda prepoznamo veliki in prastari filozofski problem odnosa med enim

in množtvom, med istim in različnim, ki so si ga zastavili in nanj na različne načine odgovarjali že predsokratiki. Plotin vztraja, da so resnične bitnosti (ideje, zlasti pa tri izvorne hipostaze) same po sebi nedeljive, tako da je, denimo, vesoljna duša vsepovsod v vidnem vesolju prisotna *v celoti* ter ostaja *ena in ista*, enako kakor je človeška duša v celoti prisotna v vsem telesu – seveda pa v nekaterih delih telesa bolj, v drugih manj. »Ampak, če je umski svet <*tò noetón*> vsepovsod v celoti, zakaj ga niso vse stvari deležne v celoti?« (*Ibid.* 11.1) se nadalje sprašuje Plotin. Analogno se sprašuje o duši: »Ampak če je to duša, ki je vsepovsod ista, kako ima lahko vsako bitje svojo? In kako je lahko ena duša dobra, druga pa slaba?« (*Ibid.* 14.1–2). Razlike med njimi po Plotinu nastanejo zaradi neenakih zmožnosti posameznih teles ali delov teles, koliko Duše lahko sprejmejo (in analogno, kolikšen delež sicer celovitega Uma lahko sprejmejo posamezne duše). Plotin za ilustracijo poda primer z zvokom: »Zvok je vsepovsod v zraku, vendar ne kot ena stvar, ki jo razdelimo, temveč je vsepovsod en v celoti« (*ibid.* 12.9) – *koliko* pa ga slišimo, je odvisno od nas, ne od »samega« zvoka. Takšna ponazoritev prisotnosti celote v delih seveda ni neproblematična in najbrž bi bil primer z zvokom bolj ustrezen, če bi ga interpretirali v smislu, da gre za celoto *pomena* besed ali za celovito lepoto glasbenih tonov, ki jih zvok »ponese« k poslušalcu. Tu se ne moremo spuščati v podrobnosti te razlage, lahko pa ugotovimo, da se v Plotinovem pojmovanju odnosov med umskimi bitnostmi in njihovimi čutnimi oziroma telesnimi »sencami« vzpostavlja drugačen mereološki odnos med celoto in deli, kot sicer velja v klasični logiki in/ali v znanostih (razen v transfinitni matematiki), saj

je del praviloma pojmovan kot *ekstenzionalno* manjši od celote, ali drugače rečeno, praviloma sta del in celota, kot tudi eno in množstvo, medsebojno jasno razmejena pojma. Plotin pa pravi: »Umski svet je raznoliko množstvo [...] Je namreč misel <lógos>, ki je ena in mnoga, in vse bivajoče resničnosti so eno« (*ibid.* 11.15). Analogno velja za dušo, saj »dejstvo, da je duša ena, ne izniči obstoja množstva duš, tako kot [eno] bivajoče ne izniči [mnoštva] bivajočih stvari« (*ibid.* 4.34–35). Najbolj splošno rečeno: »Vse bivajoče stvari so torej eno« (VI 5(23).1.26).

Problem odnosa med »tu« in »tam« (ali kot bi rekli pozneje, med imanenco in transcendenco) je eno izmed glavnih vprašanj pri interpretaciji traktatov 22 in 23. Poznavalci se v splošnem strinjajo, da je Plotin eden izmed vélikih idealističnih naslednikov Parmenidovega ontološkega monizma (tudi ali celo predvsem prek Platonovega dialoga *Parmenid*), saj se na več mestih (V 9(5).5.29, V 4(7).2.43, V 1(10).8.15–17, III 8(30).8.6 ...) sklicuje oziroma navezuje na znameniti Parmenidov stavek »Isto je namreč umevati in biti« (*Fragmenti predsokratikov*, DK 28 B 3). Manj pa je med filozofi soglasja o tem, v kolikšni meri imamo lahko Plotina tudi za naslednika Heraklitovega dialektično-monističnega logosa *hén pánta einai*, »eno je vse« (*ibid.*, DK 22 B 50). O tem problemu poglobljeno piše Beierwaltes v že omenjeni knjigi *Mišljenje Enega*, v poglavju z naslovom »Vse-Eno(st)« (*All-Einheit*), kjer na samem začetku poudari, da Heraklitova formula *hén pánta*, »eno [je] vse«, kolikor je tudi Plotinova, ni subjektno-predikatna, temveč identitetna propozicija (gl. Beierwaltes 2016, 38–39). Potemtakem lahko tudi za Plotinov nauk rečemo, da je *eno vse* v pomenu, da vse stvari (začenši z umskimi ideja-

mi in prek njihovih *logosov* vse do čutnega sveta) izvirajo, »emanirajo« iz Enega, a tudi obratno, da je vse *eno* v pomenu, da vse stvari deležijo v Enem (prek Duše in Uma). Če pa v Heraklitovem izreku razumemo z »vsem« (*tà pánta*) Vse kot vesolje, tj. celoto vsega čutnega sveta, potem pri Plotinu gotovo ne moremo »panteistično« izenačiti Eno in Vse (v poznejšem smislu znamenite sintagme *hèn kai pán*), saj Plotin nenehno poudarja presežnost Enega že v odnosu do Uma, kaj šele do čutnega vesolja. Kot ugotavlja Beierwaltes v *Identiteti v diferenci*: »ENO je od Vsega drugega, kar je po njem in zaradi njega, drugačno: *héteron pánton*, 'drugačno od Vsega' [...] Eno je povsod in hkrati nikjer«, v opombi pa k temu dodaja: »Ta paradokсна dialektika poudarja anti-panteistično tendenco (Eno se ne izgubi v tem, kar je od njega odvisno)« (Beierwaltes 2011, 25). Na naslednji strani Beierwaltes še zaostri apofatičnost Enega: »Eno ni nič (od) Vsega« (*ibid.*, 26). Nadalje ugotavlja, da takšno razumevanje Plotinovega Enega vodi v nauk o Bogu kot *non aliud* (»ne-drugo«) pri Nikolaju Kuzanskem (15. st.) – s čimer se strinjam in dodajam: vsekakor je Kuzanski bližji naslednik Plotinovega nauka o Enem kot Giordano Bruno ali Baruch de Spinoza, ki utemeljita novoveški panteizem (spet vsak na svoj način) kot nauk o identiteti Boga (Enega) in Vsega (vesolja, narave).

Kljub temu pa Plotinov nauk, da je Eno *povsod* in hkrati *nikjer*, ki ga Beierwaltes najde oziroma neposredno razbere vsaj na štirih mestih v *Eneadab*, ostaja paradoksen glede odnosa med Enim in Vsem, med »tam« in »tu«. In ravno ta odprtost za različne možne interpretacije omogoča Beierwaltesu, da v obeh navedenih knjigah ugotavlja in raziskuje pomemben vpliv (*Wirkungsgeschichte*) Plotinove filozofije na vrsto

sicer zelo različnih poznejših razumevanj klasične formule *hén pánta* – takole pravi: »Pred Heglom, Spinozo, Leibnizem, Brunom, Kuzanskim, Eckhartom, Eriugeno in Proklom je Plotin paradigmatško in za zahodno mišljenje zelo vplivno razvil pomen nauka o Vsem-Enem <*All-Einheits-Lehre*>« (Beierwaltes 2016, 39). Potemtakem vendarle lahko rečemo, da je Plotinova filozofija Enega v nekem širšem ali globljem pomenu »pan-teistična«, kajti najvišje in nedvomno tudi božansko Eno je v svoji absolutni transcendenci hkrati (tudi) Vse, tj. vsa imanenca sveta. Vsekakor pa je za razumevanje odnosa med transcenco in imanenco pri Plotinu ključen pojem »emanacije« (sam izraz je poznejši, lat. beseda *emanatio* pomeni: izvor, izhajanje, iztekanje ipd.). Ko A. H. Armstrong v svoji zgodnji razpravi »'Emanacija' pri Plotinu« (1937) piše o traktatih 22 in 23, pravi: »Kot se zdi, se v njiju nauk o emanaciji ves čas bori s tistim [drugim] o neposredni vseprisotnosti [Enega], ki pa nas prej ali slej pripelje do odkritega panteizma« (Armstrong 1979, 62).

Morda je nekoliko lažje razumeti odnos med imanenco in transcenco pri Plotinu, če izhajamo iz posamezne človeške duše »navzgor« in rečemo, da je v njenem vzponu vsa imanenca »povzdignjena« v transcenco – in je zgolj v tem pomenu »izenačena« z njo: imanenca je transcendenca, »tu« je (ob-enem) »tam«, kar *eo ipso* pomeni – namreč ravno zaradi odnosa med deli in celoto, med množtvom in enim, kakor ga Plotin opredeljuje v obravnavani razpravi *O tem, da je bivajoče vsepovsod v celoti eno in isto* – najprej to, da transcendenca »je« v imanenci, da se nam presežni »tam« kaže/daje kot prisoten »tu«. Takšnemu ali vsaj podobnemu stališču pritrjuje tudi Paul Mathias, novejši prevajalec Plotinovih

traktatov o Lepem (I 6 [1] in V 8 [31]), ko uvodoma premišljuje o odnosu med umsko in čutno lepoto: »... transcendenca je enostavno <*tout uniment*> imanenca [...]. Umski svet <*l'Intelligible*> nam ni tuj, temveč nam je kljub naši utelešenosti domač in bistven, kajti božansko izžareva v nas in nam daje prav to bitje <*l'être*>, ki je naše« (Mathias 1991, 24). In tudi modri Pierre Hadot v svoji čudoviti knjigi *Plotin ali preprostost pogleda (Plotin ou la simplicité du regard, 1963)* pravi, da gre pri Plotinu za »kontinuiteto obeh svetov«, tega »tu« in tistega »tam«, še več, da gre dejansko za isti svet, le »na dveh različnih ravneh« (Hadot 1997, 52). Seveda pa ostajajo mnenja glede odnosa med imanenco in transcenco pri Plotinu različna, aporetična – in ravno ta interpretacijska odprtost daje njegovi filozofiji poseben čar. (O vprašanju Plotinovega »pan-teizma« gl. tudi moj članek: Uršič 1998.)

Preden preidemo k drugemu tematskemu sklopu pričujoče knjige, pa povejmo še to, da Plotin v traktatih 22 in 23, medtem ko razpravlja o »deleženju« čutnega sveta v umskem, oziroma širše, o odnosu med celoto in deli pri (meta)fizičnih resničnostih, večinoma ne pove jasno, na katero od treh izvornih hipostaz se ta razprava pravzaprav nanaša, in le domnevamo lahko, da teh distinkcij ne poudarja, ker tu govori o vseh treh hipostazah. V naslednjem traktatu, v 24, ki smo ga že na kratko predstavili zgoraj, pa se Plotin posveča prav razliki med Umom in Enim – in s to tematiko tudi ta traktat sodi v prvi tematski sklop dvanajsterice kronološko in v marsičem tudi tematsko osrednjih Plotinovih spisov.

II

V drugi tematski sklop lahko uvrstimo kronološko naslednja traktata, ki sta sicer vsak zase samostojni razpravi, imata pa nekaj pomembnih skupnih točk. Plotin se v krajšem 25. traktatu pod naslovom *O bivanju v možnosti in o bivanju v dejanskosti* (En. II 5) ukvarja predvsem z Aristotelovim znamenitim pojmovnim parom 'možnost' (*dýnamis*, tudi 'moč') in 'dejanskost' (*enérgeia*, tudi 'dejavnost') ter, večidel polemično, z Aristotelovo metafizično povezavo tega para z ontološkim (in vzročnim) pojmovnim parom 'oblika' (*eidos*, ali *morphé*, forma) in 'snov' (*hýle*), ki v Aristotelovi metafiziki tvorita vsako posamično bivajoče, kot npr. tvorita Zevsov kip njegova oblika oz. podoba in snov, iz katere je narejen, bron ali kamen ... Plotin pa je pripravljen privzeti v svojo ontologijo kvečjemu takšen pojem materije, ki je do neke mere soroden Aristotelovi »prvi materiji« (*próte hýle*), vendar niti ne kot »čisto možnost«, ampak le kot povsem nebivajoči »manko« (*stéresis*, primanjkljaj, »izropanost«) bivanja, se pravi, kot popolno odsotnost vsake oblike, vsakega »umskega semena« (*lógos*), kot odsotnost vsake, še tako blede »sence«, ki bi deležila v resničnosti treh izvornih hipostaz, saj so le-te v Plotinovem monističnem sistemu s svojo »troedinostjo« (seveda ne krščansko) *edino* počelo vsega bivanja. Plotin razlikuje tudi med možnostjo dejanskega bivanja nečesa in bivanjem nečesa zgolj »v možnosti«, zato pravi: »Ugotoviti moramo, ali je snov, ki glede na to, kar prejme obliko, biva v možnosti, ob tem tudi nekaj drugega v dejanskosti ali pa v dejanskosti ni nič« (II 5(25).2.1–2). Njegov odgovor je nedvoumen: snov v dejanskosti ni nič, torej ne obstaja niti možnost bivanja nečesa, kar

XIX

bi bilo zgolj snov, brez vsake oblike. Snov je »sama najverjetneje neobstoječe <me' ón>« (ibid. 4.12), ali »drugače rečeno: biva le 'v možnosti'« (ibid. 5.1). S takšnim pojmovanjem snovi se Plotinov novoplatonizem oddalji ne le od Aristotela, temveč tudi od Platonovega pojmovanja prostora (*chóra*) kot »prejemnice« bivanja, vesoljne pramatere v *Timaju*, s katero se je v klasični platonizem vtihotapil odtенок ontološkega dualizma. V naslednjem, 26. traktatu, Plotin implicitno kritizira Platonovo pojmovanje vesoljne pramatere: »Snov ni čisto taka kot mati« (III 6(26).19.33).

V tem, 25. traktatu, ki neposredno nadaljuje ter v odnosu do možnosti in dejanskosti tematizira Plotinovo pojmovanje snovi iz 12. traktata *O dveh vrstah snovi* (*En. II 4*), pa znova najdemo misel oziroma domnevo, da v *umskem* svetu vendarle obstaja neka druga vrsta snovi, in to ne le »v možnosti«, ampak tudi v (umski) dejanskosti, kajti »[v]se resničnosti tam bivajo v dejanskosti« (II 5(25).3.37). Plotin to misel izraža kot hipotezo (kot tudi številne druge misli, in prav ta miselna iskrenost prispeva k resnični verodostojnosti njegove filozofije), ki pa jo – kolikor je pač mogoče – tudi argumentira. O umski snovi previdno pravi, da »nekateri predpostavljajo, da snov obstaja tudi tam« (ibid. 3.9), namreč ne zgolj 'v možnosti', tj. ne samo tako, da bi jo bilo mogoče od oblike ločiti le pojmovno, temveč obstaja kot *dejanska* možnost uresničitve v pomenu, kakor je v človeku duša možnost udejanjenja uma. Ob tem je treba poudariti, da je Plotin voljan sprejeti takšno aristotelsko »relativno« pojmovanje snovi kot ontološke možnosti – namreč v metafizični hierarhiji parov: snov (možnost) in oblika (dejanskost) – samo za umski, ne pa tudi za čutni svet, v katerem snov

ostaja, metaforično rečeno, popolna tema, v katero ne (po)sije niti en sam žarek edine in najvišje luči Enega.

Omenili smo, da ima naslednji, daljši traktat tega »tandema«, torej 26. z naslovom *O nedovzetnosti netelesnih resničnosti* (*En. III 6*), s prejšnjim nekaj skupnih točk, med njimi zlasti razpravo o snovi oziroma materiji (gr. *hýle*). Pojem »nedovzetnosti« (*apátheia*), ki je sicer bolj znan iz stoicizma (predvsem kot neobčutljivost za trpljenje), je tu mišljen kot nedovzetnost nečesa, kar ni telesno, za telesne oziroma čutne vtise. Duša kot hipostaza ostaja kljub utelešenju posameznih duš sama nedovzetna za telesne vtise, ne »utrpeva« niti afekcij niti modifikacij, ki jih utrpevamo utelešene duše. »Gledano v celoti, je namen našega razmišljanja [v tem traktatu] pokazati, da duša ni podvržena takšnim preobratom in spremembam, kakršna sta na primer segrevanje in ohlajanje v telesu« (*III 6(26).1.12–13*). Težava pa nastopi z vprašanjem, ali se duše prav nič ne dotakne niti hudobija, in obratno, ali je prav nič ne boljše dobrota, krepost? V ta sklep Plotin seveda ne privoli, zato pravi, da je treba »ugotoviti, kaj je tisto [v posamezni, utelešeni duši], kar je podvrženo spremembi« (*ibid. 3.7*); njegov odgovor je, da je to »nižji« (predvsem »poželenjski«), ne pa »višji« del duše, ki je in ostaja v umskem svetu oziroma v samem Umu. Duša kot hipostaza ostaja »tam«, nespremenljiva in čista. Ljudje pa moramo svoje duše očiščevati s krepostjo in kontemplacijo pravih resničnosti, da bi se karseda približali nedovzetnosti večne Duše, s katero smo globoko v sebi istovetni. – Ob tem Plotinovem nauku lahko pripomnimo, da ima dosti skupnega z budizmom in nasploh vsemi meditativnimi praksami, pa tudi z mnogimi religioznimi rituali.

Nekoliko presenetljivo pa je nedovzetnosti duše posvečen le prvi, manjši del 26. traktata, saj v večjem delu Plotin obravnava nedovzetnost snovi (pojmovane kot »nebivajoče«) in s tem se ta traktat neposredno navezuje na prejšnjega. Interpretacije in vrednotenja Plotinove razprave o nedovzetnosti snovi se zelo razlikujejo, še posebej trditve, da gre ne le pri sami snovi, ampak tudi pri zaznavanju telesnega sveta »v resnici le za sanje« (*ibid.* 6.69), in da »[p]ristna budnost pomeni prebuditi se iz telesa, ne skupaj z njim« (*ibid.* 6.71), kajti čutno-telesni svet naseljujejo »prikazni <eidola>, ki vstopajo v brezoblično prikazen [sc. snov]« (*ibid.* 7.28). Vsekakor so to za grški duh ne samo nenavadne, ampak tudi precej težke besede, še posebno če jih zapiše (novo)-platonik, ki sicer tako občuduje in opeva ne le lepoto umskega sveta, marveč tudi lepoto kozmosa, ki je (sledječ Platonovemu *Timaju*) »vidni bog«, čutna podoba najvišjega Dobrega (prim. 33. traktat). Interpreti 26. traktata se sprašujejo ne le, kako sta povezana prvi in drugi del te razprave, ampak tudi kaj sploh pomenijo Plotinove besede, da je naš svet, celoten kozmos, svet nekakšnih prikazni. Tako na primer A. H. Armstrong malce ironično pripominja, da »se bo nekaterim bralcem morda zazdelo [...] da Plotin snovi ni naredil le nedovzetne, ampak tudi nemogočo« (*Plotinus III*, 207). – Kakorkoli že, v tem traktatu je posebej zanimiva primerjava snovi z zrcalom v 13. poglavju: prikazni v »neresnični« (ali celo »lažni«) snovi so kakor odsevi v nekem nevidnem in popolnoma brezobličnem zrcalu, ki je samo povsem »nedovzetno« za spremembe stvari, ki se zrcalijo v njem (več o tej prisposobi gl. v prevajalkini uvodni besedi k temu traktatu). Tu pa lahko le opozorimo na daljno sorodnost Plotinovega

pojmovanja čutno-snovnega sveta z upanišadskim pojmom »vesoljnega privida« (*māyā*).

III

Tretji tematski sklop v drugi knjigi *Zbranih spisov* predstavlja mogočna tridelna razprava *Aporije o duši*, ki s svojimi skupno 85 poglavji zaseda v »sistemski« ureditvi večji del četrte *Eneade* (*En.* IV3–5), v kateri je Porfirij nanizal devet Plotinovih traktatov o duši. Razpravo *Aporije o duši* je nekoliko samovoljno razdelil na dva še vedno zelo obsežna traktata, 27 in 28, pri čemer se prvi neposredno, tako rekoč sredi stavka nadaljuje v drugem, dodal pa jima je še krajši 29. traktat o vidu kot glavni senzorni zmožnosti duše. Razprave o duši seveda najdemo že v prvi knjigi (traktati 2, 4, 6, 8, 21), kakor jih bomo našli tudi v tretji (četudi v poznejših traktatih duša ne nastopa več v naslovih), zato lahko znova, kot že v uvodu k prvi knjigi, rečemo, da je pri Plotinu prva stopnja filozofske meditacije ravno *usmerjenost k duši* (žal smo jo dandanes že skoraj pozabili ...). Že na začetku 27. traktata nas Plotin pričaka z vprašanjem: »O čem pa je bolj smiselno obširno razpravljati in raziskovati kakor o duši?« (IV 3(27).1.5) In dodaja: »Vrh tega bomo, če se poglobimo v to tematiko, tudi ubogali zapoved boga [Apolona, pa tudi kakega drugega], ki nas poziva k spoznanju samega sebe« (*ibid.* 1.9–10). Vsekakor nismo daleč od resnice, če rečemo, da je (sámo)spoznanje duše začetek filozofije, ljubezni do modrosti.

Plotinova razprava *Aporije o duši* (odslej bom govoril o njej kot o enotnem delu) odpira več vprašanj, kakor jih je zmožna odgovoriti, ampak navsezadnje

je to značilnost filozofije nasploh, filozofije kot »varuhinje vprašanj«. V tem panoramskem pregledu bom navedel in orisal štiri glavne »aporije« (tj. probleme, težave, nasprotja) o duši, o katerih Plotin razglablja v tej véliki razpravi: 1) duša kot vez med umskim in čutnim svetom ter kot eno in množstvo, 2) utelešenje duše ter odnos med dušo in telesom, 3) različne zmožnosti duše (percepcija, domišljija, spomin idr.), 4) simpatija in harmonija, tako v vesoljni kot človeški duši. – Torej, najprej nekaj misli in pojasnil k aporiji (1). Plotin je premišljeval o odnosu med umskim in čutnim svetom, med enim in množtvom, med celoto in njenimi deli, tudi kar zadeva dušo, že v traktatih 22 in 23, še prej pa v zgodnjih traktatih, npr. v 8. *Ali so vse duše ena sama* (*En. IV 9*). Tu, v začetnih poglavjih razprave *Aporije o duši* se posveča predvsem vprašanju odnosa med vesoljno dušo (o kateri, kot vemo, piše že Platon v *Timaju*) in posameznimi dušami (zvezdnimi, človeškimi, živalskimi idr.).

Še pred razmislekom o odnosu med vesoljno in posameznimi dušami pa je treba poudariti, da Plotin ne enači vesoljne duše z Dušo kot (tretjo) hipostazo, saj slednja ostaja v brezčasnem, večnem »tam«, tj. v umskem svetu, kjer s svojim »diskurzivnim mišljenjem« (*diánoia*) deleži v Umu, analogno kakor sam Um miselno »odseva« Eno v svojem spoznavnem zrenju (*epistéme*). Umevanje/zrenje Uma (mišljeno v subjektivnem in objektivnem pomenu, več o tem pri 32. traktatu) ter hipostaze Duše »v« njem je brezčasno oziroma nadčasno, četudi je diferencirano in strukturirano v množstvo idej – medtem ko se vesoljna duša utelesi, tj. »spusti« se v čutno-snovni svet in oživi vesolje, s tem pa se tudi sama v-časí, četudi le v krožnem času, ki je najbližji večnosti.

Čásenje duše, najprej vesoljne, potem vseh posameznih utelešenih duš, ki zapustijo tudi kroženje, pomeni, da se vsaka duša s »padcem« v čas oddaljuje od svojega »očeta« Enega ter od večnosti Uma, od katere se je utrnila zaradi svoje »drznosti« (*tólma*), kajti duša noče, da bi ji bilo dano »vse hkrati«, tj. ves umski svet v njegovi nespremenljivi brezčasnosti (o čásenju duše bomo več izvedeli v tretji knjigi, v slavnem 45. traktatu *O večnosti in času*, En. III 7).

In šele potem, ko upoštevamo Plotinovo razlikovanje med hipostazo Dušo in vesoljno dušo (čeprav ni povsem jasno oziroma enoznačno), nastopi zgoraj navedeno vprašanje, kakšen je odnos med slednjo in dušami posameznih bitij. Plotin nam v začetnih poglavjih razprave *Aporije o duši* dokazuje, da »naše duše niso deli vesoljne« (IV 3(27).1.22), ampak da je vesoljna duša prej nekakšna »starejša sestra« naših duš. Po drugi strani pa je v vsaki posamezni duši prisotna vesoljna duša v celoti, vsaj »v možnosti« (prim. tr. 22–23), in analogno velja za prisotnost posamezne duše v (njenem) telesu. »Tako [duše] ohranjajo istost in drugost, ob tem pa vsaka ostane nekaj enega in eno so tudi vse skupaj« (*ibid.* 5.24–25). Ob tej duševni »enosti v mnogem« ostaja odprto vprašanje, zakaj se posamezne duše razlikujejo med seboj, če je v vsaki vesoljna duša v celoti, ali, če vprašamo drugače: zakaj se posamezna duša utelesi v neko telo, druga pa v drugo? In s tem smo že pri aporiji (2). Kot smo že omenili, Plotin vzroka diferenciacije duš ne išče v telesih, še manj v snovi, ki sploh »ne biva« (prim. tr. 26), temveč v dušah samih. Odgovor na zastavljeno vprašanje je pričakovano enigmatičen: duše »se razlikujejo glede na to, kar je dejavno v vsaki izmed njih« (*ibid.* 8.13); in tik za tem: »različne duše upirajo pogled v raz-

lične reči [... pri čemer] vsaka duša je in postane to, kar zre« (*ibid.* 8.15–16), in če zre tisto, kar je »nad« njo (umski svet), postane boljša, čistejša. – Ampak kako je potemtakem z utelešenjem duše, denimo človeške, v neko določeno telo? Plotin odgovarja: »Vsaka duša vstopi v telo, ki je pripravljeno zanjo glede na podobnost z ustrojem duše same. Odnese jo namreč tja, kjer bo našla največ podobnosti: eno v človeka, drugo pa v katero drugo živo bitje« (*ibid.* 12.37–39). Seveda se ob tem spomnimo ne le na odlomek o preseljevanju duš iz Platonove X. knjige *Države*, ampak tudi na indijske nauke o reinkarnacijskih ciklih, ki jih določa zakon karme.

V zvezi z utelešenjem je zanimiva tudi Plotinova misel o »raztelesenju« duše, tj. o ločitvi duše od telesa ob smrti slednjega: »Vesoljno telo je namreč eno in vesoljna duša je v njem vsepovsod kot v enem. Ko pa se živo bitje razkroji in iz njegove trohnobe nastane več drugih bitij, duša tega živega bitja kot celote ne biva več v njem. Njegovo telo je namreč ni več zmožno sprejeti, sicer to bitje ne bi umrlo. Zato pa imajo dušo bitja, ki so vzniknili iz razkroja in so sposobna porajati nova živa bitja, nekatera te, druga one vrste. Ni ga namreč bitja, od katerega bi se vesoljna duša odmaknila; toda ena so jo zmožna sprejeti, druga pa ne« (*ibid.* 8.47–53). Kot smo videli že v tr. 22, je sprejetje (vesoljne) duše odvisno od zmožnosti sprejemalca – ampak *kdo* je sprejemalec, če ne (posamezna) duša sama? Kajti, le kako bi bilo lahko mrtvo telo, prgišče prahu in pepela, sprejemalec duše? Toda po drugi strani, kot je bilo z drugimi besedami že rečeno, »se predpostavlja, da so vse duše enake in da so vse celote« (*ibid.* 2.44) – in tako se vrtimo v nekakšnem krogu, v aporiji, vendar je najbolj pomembno, da sámo vprašanje

ostaja odprto. Kako bolj reven in pust bi bil svet brez takšnih »večnih«, nerešljivih vprašanj, tedaj, ko bi bilo vse jasno in odgovorljivo!

Drugi, za moderno filozofijo nemara še pomembnejši aspekt Plotinove aporije (2) je odnos med dušo in telesom, namreč »zdaj« in »tu«, v svetu, v življenju – tako v primeru vesoljne duše kot posameznih duš (zvezdnih, človeških, živalskih idr.). Glede vesoljne duše nam Plotin postreže s prispodobno o morju in mreži, ki je postala ena njegovih najznamenitejših: [vesolje] »[l]eži v duši, ki ga nosi tako, da noben delček njega ni brez deleža pri njej: kakor če bi v vodo potopil mrežo, ki pa si kljub temu ne bo prisvojila niti malo tega, v čemer se nahaja. Toda mreža se razteza skupaj z morjem, v katerem plava; raztegne pa se, kolikor je to v njeni moči, saj noben njen del ne more biti drugje kot tam, kjer je. Duša je po naravi tako velika – in to prav zato, ker nima količine – da zajame vse vesoljno telo naenkrat in je vedno tam, kamorkoli seže vesolje« (*ibid.* 9.37–44). *Vesolje je torej v (vesoljni) duši*, ne pa obratno, čeprav to ne pomeni preproste prostorske vsebovanosti, temveč gre za odnos »deleženja« šibkeje bivajočih bitij (»senc«) v močnejše bivajočih resničnostih.

Za sodobno analitično »filozofijo duha« (*philosophy of mind*) je Plotinov odgovor na še dandanes ključno in nerešeno vprašanje o odnosu *duha* (ali duše, bolje rečeno duševnosti kot domnevne celote vseh mentalnih stanj in procesov) in *telesa* (zlasti možganov) – torej njegov metafizični odgovor na vselej znova vračajoči se *mind-body problem* – komaj še vreden premisleka, saj tudi (naj)novije holistične teorije o »utelešenem duhu« (*embodied mind*) niso pripravljene sprejeti (novo)platonske misli, da je

telo v duši, zlasti ne v smislu »deležena« nižje v višji resničnosti. Sodobni kognitivni filozofi se pretežno (razen morda z redkimi izjemami) ne bi strinjali s Plotinovim dualizmom duše in telesa, bržkone niti s tem, da »duša ni v telesu, kot je del v celoti, saj duša ni del telesa« (*ibid.* 20.31). S temi kritiki platonizma se lahko strinjamo vsaj v tem, da dualizem duše in telesa ni dokončna rešitev problema njune povezave – čeprav je pri Plotinu ta dualizem presežen na višjih ontoloških ravneh v monizmu Enega kot prve in »najvišje« hipostaze. Kljub temu pa bi Plotinu še tako nenaklonjeni kritiki najbrž morali priznati, da so njegove prisposode o odnosu med dušo in telesom zelo sugestivne in ne nazadnje tudi teoretsko zanimive: ne samo primerjava duše v telesu s krmarjem v/na ladji (*ibid.* 21.5 isl.), do katere je tudi sam Plotin kritičen, ampak prej tista o zraku in svetlobi, ko pravi – kar nas spominja na prisposodo o mreži in morju – da »bi bilo tudi v tem primeru pravilneje trditi, da je zrak v svetlobi, kakor da je svetloba v zraku« (*ibid.* 22.7–8). Bistvo idealizma, ki ga mnogi tako težko sprejmejo ali celo vehementno zavračajo, je prepričanje, da duh, ki ga v tej Plotinovi prisposodi ponazarja svetloba, biva *resničnejše*, »močnejše« od telesa. Osebnostno mislim, da prihajajo časi, ko ne bomo več mogli tega *ne* sprejeti, če hočemo kot človeška civilizacija preživeti.

Toda vrnimo se k Plotinovim aporijam o duši. Pri vprašanju ali več vprašanjih, ki smo jih zgoraj strnili v točko (3), se Plotin ukvarja z različnimi duševnimi *zmožnostmi* (percepcija, domišljija, spomin idr.), ki utegnejo biti z vidika dualizma duše in telesa seveda tudi »aporetične«, zlasti spomin (nekaj več o njem v nadaljevanju). H. J. Blumenthal, ki velja med plotinisti za največjega poznavalca Plotinove

psihologije, v svojih študijah obširno in analitično natančno razpravlja o Plotinovem pojmovanju različnih vrst duš(evnosti) in o njihovih zmožnostih. Blumenthalova zgodnja članka »Ali je Plotin verjel v ideje individuov?« (1966) ter »Duša, svetovna duša in individualna duša pri Plotinu« (1971) sta sprožila živahno polemiko o aporijah duše, ki pa se med sodobnimi interpreti vrti v glavnem okrog duševnih procesov in zmožnosti, čeprav se seveda razpravlja tudi o odnosu Duše do Uma in Enega. Blumenthal sam se v poznejših razpravah osredotoča predvsem na Plotinovo psihologijo v ožjem pomenu, manj pa posega v Plotinove metafizične nauke o duši. Ob tem lahko domnevamo, da se mu tudi vprašanje vesoljne duše, ki je za Plotina tako pomembno, zdi z današnjega stališča preveč arhaično, kaj šele vprašanje, ali imajo zvezde zmožnost vida. Blumenthal je pravzaprav že v svoji prvi knjigi, doktorski disertaciji z naslovom *Plotinova psihologija: njegovi nauki o utelešeni duši* (1963, objavljena 1969), enačil Plotinovo »višjo dušo« z »diskurzivnim razumom« (gr. izraz *diánoia* prev. v angl. kot *discursive reason*, gl. Blumenthal 1969, 91 isl.), pri čemer je seveda našel tekstovne opore v samih traktatih, vendar takšna opredelitev duševnih zmožnosti hočeš nočeš preferira aristotelsko analitični pristop k Plotinovim aporijam o duši.

Aristotelova razprava *O duši* je gotovo imela velik vpliv na Plotinovo psihologijo, kakor ugotavlja tudi plotinist Eyjólfur K. Emilsson tako v svojih zgodnejših monografijah o Plotinu (*Plotin o čutnem zaznavanju*, 1988; *Plotin o Umu*, 2007) kot v zadnji, »pregledni« knjigi s preprostim naslovom *Plotinus* (2015). Emilsson še bolj analitično kot Blumenthal razčlenjuje različne vrste duš v *Aporijah o duši*, izhajajoč

iz ugotovitve, da po Plotinu »obstaja najmanj pet vrst duše: svetovna [vesoljna] duša <the World-Soul>, zvezdne duše, duša zemlje, individualne človeške duše in ne nazadnje Duša kot hipostaza« (Emilsson 2015, 144–45). Seveda slednja ni ontološko zadnja, temveč prva, vse tiste »za« ali »pod« njo pa so v platonskem smislu njene »sence«, drugače rečeno: Duša je *in ultima analysi* vendarle ena sama. Ta Plotinov »sintezni« moment, ki je za njegovo filozofsko metodo bistven, je v nekaterih preveč »akademsko« analitičnih interpretacijah postavljen malce preveč v ozadje, in to po mojem mnenju velja, vsaj deloma, tako za Blumenthala kot Emilssona. Pri obeh namreč opazimo nagnjenje k »aristoteliskemu«, tj. bolj analitičnemu in sistematičnemu branju Plotina, ki je seveda dobrodošlo za pojasnjevanje Plotinovih »aporij«, lahko pa postane problematično, če se Plotinov nauk o duši navsezadnje reducira na nekakšen novoplatonsko modificirani aristotelizem.

Posebno pozornost med duševnimi zmožnostmi Plotin posveča človeškemu spominu, ki ga obravnava v kar 13 poglavjih razprave *Aporije o duši* (pogl. 25–32 v I. delu in 1–5 v II. delu). Od Platona (*Fajdon* 72e–74e, *Fajdros* 249c, *Menon* 80d–86c idr.) povzema razlikovanje dveh vrst spomina (*En.* IV 3(27).30.32), ki bi jima lahko rekli »tostranski« spomin (*mnéme*), tj. spomin na vtise in predstave iz človeškega življenja v telesu, ter »onstransko« spominjanje (*anámnēsis*) umskega sveta idej. Dvojnost spomina izvira iz dvojnosti duše: »višja« duša je umna, stremlje navzgor k Umu in Enemu, »nižja« pa je utelešena duša, ki jo vleče v čutni svet. »Če je torej spomin v obeh, kakšna je razlika?« (*ibid.* 31.8) se sprašuje Plotin – in odgovarja: »Ta prva duša vidi vse, in ko zapusti telo, nekaj tega, kar pripada drugi, vzame s seboj, drugo

pa zavrže« (*ibid.* 31.17–18). Ampak s tem se aporija še ne konča, saj ostajajo odprta mnoga vprašanja, denimo, kaj višja duša vzame s seboj in *kdaj* zavrže spominski balast: »... ali je dušam, ki zapustijo te kraje, dano, da se česa spominjajo? Ali je to dano samo nekaterim, drugim pa ne? Se spominjajo vsega ali samo nekaterih reči? In končno, ali njihov spomin traja večno ali pa samo nekaj časa neposredno po njihovem odhodu iz telesa?« (*Ibid.* 25.2–5). Na primer, česa se spominja Heraklova senca v Hadu (gl. *ibid.* 27.6–14)? Plotin nadaljuje z odgovorom (ki pa je spet novo vprašanje): »... če želimo pravilno raziskati te reči, moramo najprej razumeti, kaj je sploh tisto, česar se spominja. Torej ne: kaj je spomin, ampak v katerih bitjih <τὰ όντα> se po naravi tvori« (*ibid.* 25.5–7). Kajti »spomina ne smemo pripisovati niti Bogu niti bivajočemu ali Umu, saj nič ne pride vanje [od zunaj], in bivajoče ni ujeto v čas, temveč je v večnosti« (*ibid.* 25.13–15).

In ko se že zdi, da smo razrešili uganko spomina, se vrne dvom in z njim tudi aporija: »Kako pa je s spominom na prijatelje, otroke, ženo? Ali pa na domovino in na vse tisto, česar naj bi se upravičeno spominjal vsak spoštovanja vreden človek?« (*ibid.* 32.1–2). Le kako naj vse to pozabimo? (Bi bil Dante lahko blažen v raj, če v svoji vodnici ne bi prepoznal Beatrice?) Plotinov odgovor se navezuje na stoiško ataraksijo: »[Nižji] del duše se vsake od teh stvari spominja z občutji; a tak [višji] človek se jih lahko spominja tudi, ne da bi ob tem kaj občutil« (*ibid.* 32.2–3). Ampak kaj, ko je ravno občutje bistveni del spomina nanje! – Pa recimo, da se višja duša znajde sredi sijoče lepote umskega sveta (o njej več pozneje): »... česa se bo spominjala duša v umskem svetu, ko se bo znašla ob oni bitnosti tam

[tj. ob/v Umu]? Smiselno bi bilo trditi, da duša tam motri umske resničnosti in da je njena dejavnost usmerjena v reči, med katerimi se nahaja; ali pa da je sploh ni tam« (IV 4(28).1.1–3). To je lepo povedano: *tam* boš le tedaj, če boš popolnoma prisoten, če boš vse (drugo) »vzel proč«. Ampak dvom, to najbolj človeško spoznavno občutje, vendarle ostaja, vsaj *tu*: »Ali to pomeni, da se ne bo [duša] spominjala ničesar iz tega življenja, na primer, da se je ukvarjala s filozofijo in da je, čeprav je bila tu spodaj, že zrla v tiste resničnosti tam?« (*Ibid.* 1.4–5). Odgovor ostaja aporetičen, obenem pa je povsem pričakovan in jasen (zame je prav ta dialektika Plotinovega umovanja najlepša): »Če pa se duša daruje temu, kar je spodaj, ima to, kar hoče, v skladu s svojo spominsko in predstavno zmožnostjo. Zato spomin – četudi se duša spominja najboljšega – sam ni nekaj najboljšega« (*ibid.* 4.5–7). Seveda, več kot spomin na nekaj, tudi na samega Boga, je brezčasna prisotnost (*parousía*) tistega, česar nočemo pozabiti/izgubiti. (Nekaj več o Plotinovem pojmovanju spomina sem zapisal v dialogu »Duša v spominu, pozaba v duši«, v knjigi *Sedmerke*, gl. Uršič 2006).

Četrti »aporetični« sklop (4) Plotinovih razprav o duši lahko uvedemo z njegovim – dandanes, milo rečeno, bizarnim vprašanjem – ali imajo ne le nebesna telesa, zvezde in planeti (ki so za Plotina še vedno helenska božanstva), temveč tudi vesolje kot celota zmožnost vida in sluha, ali nemara celo čutenja, namreč glede na to, da je vesolje »v« (vesoljni) duši, da je »živo bitje«, saj je presijano z njo. »To eno vesolje je so-čuteča celota <*sympathés*> in je kakor eno samo živo bitje. Kar je daleč, je v resnici blizu ...« (IV 4(28).32.13–14). Zame osebno je ta zadnji stavek še posebno lep, predvsem pa resničen (čeprav ga

Plotin potem nadaljuje z manj pesniškimi primerjavami). Res je: nebo je daleč, obenem pa blizu, prav »tu«, v nas samih (o tem pišem v svoji knjigi *Daljna bližina neba*, 2010). Pri doumetju vesoljne duše, ki »zaobjema« vesolje in je hkrati v vseh nas, so ključne besede oziroma misli: soobčutje (*sympátheia*), sozvočje ali ubranost (*symphónia*) ter skladnost (*harmonía*). Plotin v naslednjem poglavju 28. traktata primerja gibanje nebesnih teles s skladnostjo plesa, pozneje pa dodaja, da v življenju vesolja »ni nobenega naključja, ampak je vse ena sama harmonična ureditev« (*ibid.* 35.11), kajti »[k]onstelacije [v vesolju] so kakor razmerja in dimenzije pri živem bitju« (*ibid.* 35.19). Dobrih tisoč let pozneje je renesansa razumela to staro in globoko misel kot sovpadanje »makrokozmosa« (vesolja) in »mikrokozmosa« (človeka). A tudi s stališča sodobne kozmologije Plotinove misli o vesoljni duši morda ne zvenijo več tako bizarno, če jih skušamo razumeti *bona fide*, namreč v njihovem presežnem, duhovno-metafizičnem pomenu – saj se tudi v sodobni znanstveni kozmologiji vse bolj uveljavlja misel oziroma hipoteza o »dobri ubranosti« vesolja (angl. *fine-tuning*), namreč takšni »natančni naravnosti« osnovnih oziroma začetnih fizikalnih parametrov, ki omogoča, da smo se v vesolju, se pravi, *tu* na tej naši »vesoljski ladji« Zemlji, po mnogih milijardah let lahko rodili mi, zavestni »vesoljni opazovalci«. Mar ni presenetljivo, da med (morda) neštetiimi možnimi vesolji živimo prav v tem Vesolju, ki je *živo* (prav zavoljo nas, živih bitij na Zemlji) in v katerem se je z nami oziroma v nas porodila tudi kozmična zavest, s katero Vesolje »opazuje samo sebe« (temu dandanes pravimo »antropično kozmološko načelo«, gl. več v Uršič, 2010).

V Plotinovi véliki razpravi *Aporije o duši* seveda znova najdemo tudi njegov temeljni nauk o treh izvornih hipostazah, tokrat izražen s prispodobno o »krogih luči«: »Vse duše torej razsvetljujejo nebo: njemu dajo tako rekoč večino in prvotni del sebe, s preostalim delom sebe pa razsvetlijo vse drugo« (IV 3(27).17.9–10). In dalje: »Obstaja kot nekakšno središče, okrog njega pa krog, ki žari od njega; in nato še drugi krog, ki je luč od luči« (*ibid.* 17.12–13) – središče je Eno, prvi krog je Um, drugi krog je Duša – ali drugače rečeno, če »bi v središče umestili Dobro, bi za negibni krog postavili Um, Dušo pa za gibljivega, ki ga poganja hrepenenje« (IV 4(28).16.24–25). Duša hrepeni za Enim.

IV

Četrty tematski sklop te knjige, ki obsega traktate od 30 do 33, je Plotinov t.i. »Véliki spis« (*Großschrift*), kakor ga je imenoval Richard Harder, nemški prevajalec prve kronološke izdaje Plotinovih spisov (več o tem v prevajalkinem uvodu k 33. traktatu). Kot je namreč razvidno s koncev oziroma začetkov traktatov v tej četverici, je Plotin zasnoval svoj »Véliki spis« ne le v kronološkem, temveč tudi v tematskem pogledu kot kontinuirano delo, čeprav je obravnavana tematika kljub svoji nedvomni povezanosti precej diferencirana, tako da ga Porfirij kot urednik *Enead* vendarle ni preveč nasilno razkosal, s tem da je uvrstil dva osrednja traktata (31 in 32) tega spisa v peto *eneado*, kjer je zbral predvsem razprave o Umu, za prvega od četverice (30) je našel mesto v tretji *eneadi*, ker (vsaj deloma) govori o naravi, četrtega (33) pa je postavil v drugo *eneado* kot nekakšen

Plotinov polemični (proti gnostičnemu dualizmu) dodatek k razpravam o čutno-snovnem svetu oziroma kozmosu. – Če skušamo najti najmanjši oziroma najsplošnejši vsebinski »skupni imenovalc« te četverice, se najbrž ne bomo dosti zmotili, če rečemo, da je to predvsem Plotinov *nauk o lepoti in živosti umskega sveta* oziroma samega Uma, ki sta najbolje ubesedeni in predstavljeni našemu notranjemu pogledu v dveh osrednjih traktatih četverice, pravih filozofskih mojstrovinah: v 31. traktatu *O umski lepoti* in v 32. traktatu *O tem, da umske resničnosti niso izven Uma, in o Dobrem*; seveda pa sta tudi 30. traktat *O naravi, motrenju in Enem* ter zadnji in najdaljši v tej četverici, 33. traktat *Proti gnostikom* vredna vse naše pozornosti in filozofskega premisleka. Na kratko jih obiščimo po vrsti.

30. traktat z naslovom *O naravi, motrenju in Enem* (*En.* III 8) je vsekakor eden izmed temeljnih Plotinovih spisov in kljub temu, da je njegova dikcija ponekod skoraj pretirano zapletena, lahko služi tudi kot eden izmed »vstopnih« traktatov za branje Plotina, saj v njem najdemo – najbrž ker je bil zamišljen kot začetek »Vélikega spisa« – nekakšen povzetek oziroma ponovitev nauka o treh hipostazah. V primerjavi z, denimo, zgodnejšim 10. traktatom *O treh izvornih hipostazah* pa je tu izrazit poudarek na spoznavni »metodi« Plotinove filozofske mistike, tj. na miselni kontemplaciji, umskem videnju ali zrenju ali motrenju (*theoría*). Beseda 'teorija' v svojem grškem izvoru namreč ne pomeni zgolj neko strukturo abstraktno-razumskega znanja, kot jo uporabljamo dandanes, ampak tudi in celo predvsem kontemplativno umsko spoznanje, ki vključuje ne samo dialektično umevanje sveta idej, temveč tudi meditativno videnje tega umskega

sveta, vse tja do mističnega, nad-umskega »uzrtja« Enega, v katerem se ekstatično preseže razlika med spoznavanjem oziroma vednostjo-videnjem (*theoría*) in spoznanim »predmetom« (*theórema*). Pozneje bi filozofi rekli, da se v tem najvišjem »spoznanju«, ki ni več »dvoedino« umsko spoznanje, temveč čista prisotnost (*parousía*), subjekt in objekt zlijeta v Eno. – Plotin nam v tem traktatu predstavi, tako rekoč z bralcem prehodi vse glavne stopnje spoznavno-kontemplativnega vzpona, po katerih se, kakor po lestvi v priljubljeni filozofski prisposodbi, vzpenja spoznavajoča oziroma motreča človeška duša k (svoji) hipostatični Duši in Umu ter naposled k Enemu, ki pa je »uzrto« le redko, v dragocenih brezčasnih trenutkih kontemplativne ekstaze. O tej véliki poti duha Plotin piše v mnogih traktatih in na različne načine, implicitno pravzaprav v vseh svojih spisih, posebnost 30. traktata pa je v tem, da se vzpon po lestvi spoznanja začene z naravo (*phýsis*), in sicer tako v epistemološkem kot v ontološkem pomenu.

V izhodiščni (hipo)tezi 30. traktata, o kateri razpravlja v prvih štirih poglavjih, Plotin namreč izraža prepričanje, da je »motrenje nekaj, kar dosežejo in imajo vse stvari, kolikor je to mogoče glede na njihovo naravo« (III 8(30).1.5–6). Narava potemtakem ni samo predmet motrenja, ampak tudi njegov dejavnik. »Kdo bi prenesel tako nezaslišano misel?« (*Ibid.* 1.8) se sprašuje Plotin ob tej lastni presenetljivi trditvi. V nadaljevanju traktata nam razlaga, zakaj ima narava – ki jo v nekem pasusu celó personificira – v sebi sposobnost motrenja in kako z motrenjem *ustvarja* bitja v sebi. Pri tej razlagi pa se vendarle dokaj kmalu povzpne iz same narave v območje mišljenja, najprej k *logosom*, »oblikovnim zasnovam«, ki jih Plotin pojmuje kot,

če lahko tako rečemo, »semena idej«, ki posredujejo oblike iz umskega v čutni svet, na primer ko pravi, da so »v živih bitjih in rastlinah *logosi* tisti, ki ustvarjajo« (*ibid.* 2.27). Sejalka *logosov* pa je duša (tako vesoljna kot posamezne duše), zato je Plotin kmalu postavi naravo »v« dušo, ko ugotavlja, da je »ta, ki smo jo imenovali narava, pravzaprav duša« (*ibid.* 4.15), duša pa se v nadaljnjem spoznavnem vzponu z motrenjem dvigne k umu (oziroma duhu) ter se naposled, kakor izgubljena hči, vrne k svojemu »očetu«, Enemu.

Kakorkoli že razumemo Plotinovo pojmovanje narave, lahko rečemo, da je vsaj v tem traktatu njegova »filozofija narave« daljna predhodnica identitetne *Naturphilosophie* F. W. Schellinga, kakor jo je leta 1797 zastavil v svoji slavni filozofski maksimi z besedami: »Narava naj bo vidni duh, duh nevidna narava« (Schelling 1985, I, 294). Gre za istost v razliki, identiteto v diferenci narave in duha, ki jo prepoznamo tudi v Plotinovi misli, da je »narava hkrati motrenje in predmet motrenja« (III 8(30).3.18). Motrenje narave, tako v objektivnem kot subjektivnem pomenu te sintagme, je zanj kakor »zavest spečega« (*ibid.* 4.15) – in pri tem se znova spomnimo na Schellinga, na njegov stavek iz spisa *O svetovni duši* (1798), kjer je zapisal, da je narava kakor noč, v kateri duh spi, pa tudi na tisto njegovo romantično navdihnjeno misel iz *Sistema transcendentalnega idealizma* (1800): »Kar imenujemo narava, je pesem, zaklenjena v skrivnostni, čudoviti pisavi. In če bi se uganka lahko razkrila, bi v njej prepoznali odisejo duha ...« (Schelling 1985, I, 696; v slov. prevodu T. Virka na str. 354). (Nekaj več o Schellingovem pojmovanju narave, tudi v navezavi na Plotina, gl. Uršič 1998, 54 isl.).

Potem ko se Plotin v 30. traktatu dvigne iz narave k duši, je že bolj »doma«. Duša, tako vesoljna kot človeška, ustvarja z motrenjem: »Vse stvari torej izhajajo iz motrenja oziroma so motrenje« (III 8(30).7.1), »[k]ajti ustvariti pomeni priklicati obliko v bivanje, to pa pomeni vse napolniti z motrenjem« (*ibid.* 7.21). Ko se vzpnemo še višje, v umski svet, sta »tam«, v Umu, motreči in motreno že združena (čeprav še nista Eno) – in na tem mestu traktata, v 8. poglavju, se Plotin naveže na znameniti Parmenidov stavek, ki ga povzame z besedami, »da sta bivanje in umevanje eno in isto« (*ibid.* 8.6). Eno, ki je onkraj Uma in s tem tudi »onkraj bitnosti«, pa je izrazljivo – kolikor sploh je – samo v prispodobah. Tu srečamo dve novi: prispodobo vrelca (*ibid.* 10.5–6) in korenine »velikanskega drevesa« (*ibid.* 10.10). Ob tem še navedimo vzneseni stavek iz zadnjega poglavja tega traktata: »Um je seveda lep: med vsemi resničnostmi je najlepši in se koplje v čisti luči in 'čistem siju', zaobjemajoč naravo vsega, kar biva. Celo ta lepi svet je zgolj senca in podoba Uma, ki žari v vsej svoji lepoti, saj ni v njem ničesar brezumnega, temačnega ali nezmernega, temveč živi blaženo življenje. Zato bi prevzela osuplost tistega, ki bi ga uzrl in se potopil vanj, kot je treba, ter postal eno z njim« (*ibid.* 11.27–33) – s to mislijo pa smo že pri naslednjem traktatu, v katerem lepota umskega sveta zasije v svetlobi najvišje Luči.

31. traktat *O umski lepoti* (*En. V 8*) je tudi sam eden najlepših traktatov v celotnem Plotinovem opusu, še posebej v njegovem vizionarskem vrhu, v 4. poglavju, ko nam Plotin v strnjenih in natančnih besedah predoči prosojni sijaj umskega sveta: »Tam je namreč vse prosojno: nič ni temno in neprodorno,

temveč je vsak [gl. op. 29 v samem traktatu] v svoji notranjosti jasen vsakemu drugemu, saj so drug drugemu svetloba. Vsak ima tudi vse v sebi, po drugi strani pa vidi vse v drugem. Potemtakem je vse vsepovsod, vse je vse in tudi vsaka resničnost je vse, in ta sijaj je brezmejen. Vsaka izmed teh resničnosti je velika, saj je tam tudi majhno veliko. Sonce je tam vse zvezde, kakor je vsaka zvezda sonce in vse druge [zvezde]. Vsaka resničnost po nečem izstopa, hkrati pa so v njej vidne vse druge« (V 8(31).4.4–12).

Beierwaltes v navdihujoči razpravi »Metafizična svetlobe v Plotinovi filozofiji« (*Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, 1961) pravi: »Sámo-mišljenje Uma/Duha <*Selbstdenken des Geistes*> je opredeljeno s pojmom razsvetljenja <*Erleuchtung*> ali razvidnosti <*Evidenz*>. Kajti mišljenje ali spoznanje je način videnja [...] Pri tem se povezuje svetloba <*das Licht*, luč> zmožnosti videnja s svetlobo videnega. Posrednik med njima je luč, ki je sama nevidna, se pa naredi vidno po bivajočem, ki ga osvetljuje« (Beierwaltes 1961, 342). Najvišje umsko spoznanje, ki je omogočeno z brezmejno in neizčrpno svetlobo Dobrega ali Enega, je tista »pred-refleksivna jasnina« (*die vorreflexive Helle*: Beierwaltes, *ibid.*, 344), ki je prvi in nujni »pogoj možnosti« (če uporabim sicer mnogo poznejšo sintagmo) vsakega spoznanja idej in posledično tudi čutnega sveta, kozmosa in človeka. Beierwaltes poudarja to, kar sicer o platonizmu (najbrž že) vemo, vendar običajno le na neki bolj ali manj abstraktni ravni, ne pa dovolj jasno in neposredno, kakor je to zamišljeno: »Dobro je temelj <*das Grund*> tega, da so ideje dostopne in doumljive mišljenju ter da so sploh to, kar so« (*ibid.*, 350). Plotin se v tej temeljni platonski misli seveda navezuje na znameniti

odlomek iz VI. knjige Platonove *Države*: »Torej moramo reči, da v stvareh, ki se spoznavajo, zaradi Dobrega ni navzoče le to, da so spoznavane, ampak sta po Njem v njih prisotni tudi bit in bitnost. A vendar Dobro ni bitnost, ampak sega čez, še onkraj bitnosti <epékeina tēs ousías>, po (svoji) vzvišenosti in mogočnosti« (509b7–10). Ta presežna misel je torej nedvomno že Platonova, vendar gre Plotin v svojem umsko-mističnem zrenju dlje od svojega vélikega učitelja, saj v ekstatičnem motrenju *neposredno* uzre/izkusi to »pred-refleksivno« jasnino/svetlobo Dobrega – in potem to videnje artikulira v mišljenju, poskuša izraziti v jeziku.

Za Plotina je »Eno Luč in Luč Eno,« ugotavlja Beierwaltes (*ibid.*, 349); z »gledišča« druge hipostaze to pomeni: »Luč iz Luči je Um/Duh« (*ibid.*, 345). Pri tem »imenovanju« Enega z besedo »Luč« pa ne gre zgolj za metaforo v smislu besednega prenosa pomena z nevidnega na vidno, temveč za globljo, za resnično *istovetnost* Dobrega/Enega in Luči oziroma svetlobe/jasnine. Beierwaltes v neki drugi razpravi z naslovom »Realizacija podobe« (*Realisierung des Bildes*), ki je tudi vključena v njegovo knjigo *Mišljenje Enega*, izrecno pravi: »Metafora in negacija torej nista mišljeni [pri Plotinu] kot sekundarni, bodisi 'preneseni' ali 'indirektni' besedni figuri, temveč v nekem novem pomenu kot izvorni in samolastni« (Beierwaltes 2016, 107). – Analogno kakor za »najvišjo« istovetnost Dobrega/Enega in (božanske) Luči, ki omogoča jasnino Uma (in je obenem ona sama ta jasnina), velja tudi za Plotinovo »enačenje« umskih resničnosti (tj. idej) z »bogovi« v vizionarskih pasusih traktata *O umski lepoti*: umske resničnosti/ideje *so* bogovi, božanska *bitja*, ki se zrcalijo vsako v vsakem v tem vse-prosojnjem umskem svetu,

»kakor je vsaka zvezda sonce in vse druge [zvezde]«. Obenem so ta bitja seveda *tudi* zvezdni oziroma planetarni bogovi grškega olimpskega panteona, natančneje rečeno: so *in* niso, oboje hkrati, kajti v tej viziji presežna lepota umskega sveta ne izključuje njihovih mnogoterih »podob«. – S tem v zvezi lahko omenim znanega egiptologa Jana Assmanna, ki opozarja na razliko med izključujočim biblijskim (ali islamskim) monoteizmom in vključujočim »henoteizmom« v starem egipčanskem politeizmu (gl. npr. Assmann 1993), to razlikovanje pa velja, *mutatis mutandis*, tudi za grški henoteizem (ali »kozmeteizem«) v primerjavi z judovsko-krščanskim monoteizmom. Lahko rečemo, da se tudi Beierwaltes, ko v že navedeni razpravi »Vse-Eno(st)« (*All-Einheit*) obravnava Plotinov traktat *O umski lepoti*, zavzema za neke vrste filozofsko-teološki henoteizem, s tem da povezuje platonske ideje, združene v enost Uma, z zvezdnimi bogovi, ki živijo v enosti Kozmosa – takole pravi: »Inteligibilno ali za-mišljeno vsakokrat pomeni 'eidos', idejo. Zato govori naše besedilo [traktat 31] naslednje: 'bogovi' so imena za ideje, ki s tem [poimenovanjem] kažejo na neke določene, prav tem idejam lastne značilnosti; obratno pa je treba [tudi] ideje razumeti kot božanske postave <*Gestalten*, oblike>« (Beierwaltes 2016, 59). Pozneje, v krščanskem (novo)platonizmu so se umska/duhovna bitja spremenila (ali le preimenovala?) v angele.

Že omenjeni plotinist Paul Mathias v skladu s svojim razumevanjem Plotinove transcendence »v« imanenci pravi, da je tisto najvišje »Lépo 'onstran', vendar ni 'v daljavi' <'à distance'>, nasprotno, je v najbolj neposredni bližini, v nas samih« (Mathias 1991, 22). Pomemben je tudi njegov poudarek, da

je »prva narava Lepega odsotnost [vsake] oblike. Kajti dejansko je to [Lépo] svetloba, namreč s tem, da svetloba osvetljuje oblike, jih omogoča, vendar sama ni to, kar osvetljuje. V globini so oblike sence Uma in nekolikanj paradokсно je to, da je njihova eno(tno)st <unité> vendarle svetloba sama« (*ibid.*, 35). Njena »najvišja« lepota je brezoblični sij, brezmejna jasnina, »v« kateri Luč omogoča vse umske in prek njih tudi čutne resničnosti, vendar se nikoli ne »izgubi« v njih. – Ob tej mistični viziji se lahko spomnimo tudi znamenite indijske prispevke o vesoljni »Indrovi mreži«, stkani iz samih biserov, ki zrcalijo drug drugega in vsak (kolikor zmore) celotno vesolje.

Plotinova mistična vizija umske lepote – zlasti odlomek o prosojnem siju množstva idej/zvezd/bogov, zaobjetih v brezmejni lúči/jasnini Dobrega/Enega – pa je imela tudi daljnosežen vpliv na racionalistično filozofijo Gottfrieda W. Leibniza, ki je skoraj zagotovo poznal ta odlomek. O tej duhovni sorodnosti je George Rodier lepo zapisal: »Kakor Leibnizeve monade so [Plotinove] ideje večno živa zrcala umskega vesolja, nevidna dejavna zrcala, gledišča vsega, rodovitne preprostosti, osnutki svetov, celoviti deli« (Rodier v Matthias 1991, 156). O Plotinovem vplivu na Leibniza piše tudi Emilsson, prav tako navezujoč se na videnje umske lepote v 31. traktatu, čeprav bolj razlagalsko: »Ko torej pravi, da je sonce vse zvezde, s tem misli, da mora razlaga <account> tega, kar resnično je [sc. sonca], vključevati vse zvezde [... kajti] zvezde so del[i] tistega, po čemer je sonce to, kar je« (Emilsson 2017, 135). Emilsson prav ta Plotinov »holizem« povezuje z Leibnizevo *Monadologijo* in nasploh s prepričanjem, da »razlaga vsake stvari vsebuje vse druge

[... tako kakor] v umskem videnju sonca, Um vidi vse zvezde« (*ibid.*).

Armstrong pa o traktatu 31 pravi, da nam daje »kolikor je mogoče živo in močno predstavo resnične narave Uma« (*Plotinus V*, 234). K temu dodaja, da nam branje tega traktata »omogoča, da [sami] postanemo Um in vidimo njegov svet od znotraj« (*ibid.*). To misel v nekoliko drugačni formulaciji najdemo v samem traktatu: »Najbolj je v njem, ko postane on sam Lépo. Če torej zre nekaj izven sebe, potem zrenja sploh ne sme biti; zreti mora tako, da se poistoveti s tem, kar uzre. Gre za samospoznanje in samozavedanje« (V 8(31).11.21–23). Ob tem se spomnimo – seveda ne prvi ne zadnji – na znamenite Goethejeve verze iz njegove razprave o teoriji barv, v katerih je »tudi svetlobnost <*Lichthaftigkeit*> očesa samega predpostavka za videnje svetlobe in barve« (Beierwaltes 1972, 99). Goethejevi verzi se glasijo: *Wär nicht das Auge sonnenhaft, / die Sonne könnt es nie erblicken. / Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / wie könnt uns Göttliches entzücken?* (Goethe, *Zahme Xenien*, v: Beierwaltes, *ibid.*).

Najbrž se vsi poznavalci in ljubitelji Plotina strinjajo v ugotovitvi, da se Um v 31. traktatu – seveda pa tudi v nekaterih drugih – razodeva kot božansko lep, živ in večni. Že v svojem prvem traktatu *O Lepem* (*En. I 6*) pa je Plotin ne samo razvil, ampak tudi poglobil in vsaj deloma tudi spremenil nauk svojega božanskega učitelja. V traktatu »O umski lepoti« gre še dlje, seveda ohranjajoč temeljno platonsko misel, da je notranja lepota duše in/ali uma višja od lepote čutnega sveta, saj je slednja le »posnetek« prve. Plotin ohranja tudi prepričanje, da je v ontološki in vrednostni hierarhiji samo Lépo zelo blizu navišjemu Dobremu, čeprav, kot

lahko razberemo že iz Platona, ni povsem istovetno z njim.

V odnosu do Platona pa se pri Plotinu zelo spremeni odnos do lepote v upodabljaljoči umetnosti. Kot je (še preveč) dobro znano, je Platon v X. knjigi *Države* »ponižal« ne le (epske) pesnike, katerim je celo odrekel mesto v idealni državi, češ da s svojimi izmišljotinami kvarijo mladino, ampak je postavil tudi likovne umetnike, ki so bili, zlasti kiparji, v antični Grčiji čaščeni skoraj tako kot pesniki, na nižje mesto kot rokodelce, češ da izdelujejo »posnetke posnetkov«, denimo, naslikano mizo namesto prave lesene ali kamnite mize, ki je že sama rokodelčev (*demiourgós*) »posnetek« ideje mize (gl. *Država*, 596b isl.). Platonu še dandanes mnogi njegovi kritiki – in teh je bilo v zgodovini vselej več kot njegovih privržencev, a kljub temu je več kot zgolj kanček resnice v slavnem Whiteheadovem stavku, češ da je celotna zgodovina zahodne filozofije samo vrsta pripomb k Platonovi filozofiji – najbolj očitajo prav njegovo stališče do umetnosti (več o Platonovem pojmovanju poezije in umetnosti gl. tudi v Uršič 2006a). Domnevam pa, da le redki kritiki klasičnega platonizma vedo, da je Plotin temeljito in izrazito popravil to »napako« svojega učitelja. V tem pogledu je še posebej zgovoren odlomek o Fidijevi upodobitvi Zeusa v prvem poglavju traktata *O umski lepoti*, iz katerega je jasno razvidno Plotinovo prepričanje, da lepota in harmonija, tako v naravi kot umetnosti, izvirata iz enega in istega vira: iz živega Uma, ki prejema lepoto od najvišjega Enega in jo posreduje ustvarjalnim dušam, tako vesoljni kot človeškim. Takole se glasi ta znameniti in dragoceni odlomek: »Če pa kdo prezira umetnosti, ker ustvarjajo tako, da posnemajo naravo, mu najprej povejmo, da tudi

naravne resničnosti posnemajo druge. Dalje moramo vedeti, da ne gre za preprosto posnemanje tega, kar [umetniki] vidijo, temveč da se pri posnemanju vračajo k oblikovnim zasnovam <lógoi>, iz katerih izhaja tudi narava. Poleg tega umetnosti marsikaj ustvarijo tudi same od sebe in lepoto, ki jo imajo, dodajo tja, kjer je manjka. Navsezadnje Fidija svojega kipa ni ustvaril po zgledu čutno zaznavnega Zevsa, ampak mu ga je uspelo upodobiti takšnega, kakršen bi verjetno bil, če bi se odločil, da se pokaže našim očem« (V 8(31).1.33–40). To je seveda nekaj povsem drugega od Platonove »degradacije« upodablajoče umetnosti na izdelovanje »posnetkov posnetkov«, saj po Plotinovem prepričanju umetnik, navdihnjen z lepoto živega Uma, v svojem ustvarjanju demiurško »poustvarja« idealno lepoto: skuša pokazati našim očem, kakšna bi bila »videti« ideja nekega bivajočega (tudi boga Zevsa) in navsezadnje sama ideja Lepega, če bi bila vidna (ali slišna, ali otipljiva ...). Beierwaltes pravi: »Izhodišče in cilj umetniškega ustvarjanja podobe je potemtakem idealna podoba <Ideal-Bild>, ki vzpostavlja umetnost samo kot moment poduhovljenja in povzvišenja <Sublimierung> sveta« (Beierwaltes 2016, 92). K temu lahko dodamo, da je Plotinova misel o umetniški lepoti daljna predhodnica Heglove opredelitve lepote kot »čutnega sija ideje«.

Bistven poudarek traktata *O umski lepoti* je tudi prepričanje – Plotin ga privzema iz Platonovega *Timaja* in dopolnjuje – da je vesolje, pojmovano kot *kosmos*, urejena in harmonična celota. Kosmos, največja »sfera« čutno-zaznavnega sveta, je najlepša možna »podoba« (ali »posnetek«) umskega sveta. »Oblike obvladujejo vse od začetka do konca,« pravi Plotin (V 8(31).7.19), in ker je umsko počelo izvor

in vzor vsega lepega v svetu, lahko človek kot umno bitje dojame ta prelepi vesoljni red ter ga skuša »posnemati«, najprej v samem sebi, v svoji duši, potem v državi oziroma človeški skupnosti ter ne nazadnje v umetnosti. In zato, kot zapiše Plotin ob koncu tega traktata, »nimajo prav tisti, ki vztrajajo pri uničljivosti tega sveta« (*ibid.* 12.30) – s »tistimi« je najbrž mislil (tudi ali celo predvsem) na *tiste* gnostike, ki so prezirali ta svet in videli v njem celó stvaritev zlih demonov, o čemer se je potem razpisal v kritičnem 33. traktatu *Proti gnostikom*. Plotinovo videnje lepote kozmosa in pomen tega videnja za naš človeški etos in nasploh za svet, v katerem živimo in ga soustvarjamo, pa ostaja ravno tako pomemben dandanes, kot je bil pred sedemnajstimi stoletji.

Dvaintrideseti traktat *O tem, da umske resničnosti niso izven Uma, in o Dobrem* (*En. V 5*) je eden izmed najpomembnejših za razumevanje Plotinove filozofije, še posebno odnosa med Umom in Dobrim, vrh tega pa vsebuje nekaj čudovitih vizionarskih odlomkov (zlasti v poglavjih 6–8). Formalno ga lahko razdelimo na prvi, krajši del (poglavji 1 in 2), ki govori o tem, da so umske resničnosti *znotraj* Uma samega, ter na daljši del (poglavja 3–13), katerega glavna tema je najvišje Eno ali Dobro, seveda pa so tudi tu, kakor vselej pri Plotinu, različne misli in teme medsebojno prepletene. Prevajalka dr. Sonja Weiss nam v uvodni besedi k temu traktatu podrobneje razloži filozofsko-zgodovinsko ozadje Plotinove teze, da umske resničnosti niso izven samega Uma, kajti iz Platonovega *Timaja* bi lahko razbrali, da je »svet idej« ločen od demiurgovega uma (in volje), kakor so Platona razumeli tudi mnogi njegovi nasledniki, v atenski Akademiji in drugje. Plotin

pa – v skladu s svojim ontološkim in epistemološkim monizmom, tj. filozofskim prepričanjem, da je vse, kar je »tu«, obenem tudi »tam« in obratno, ali drugače rečeno, da je vsa »zunanost« (ves svet) obenem tudi »notranost« (duša, duh) in obratno – pravi: »Umskih resničnosti [idej] torej ne smemo iskati izven [Uma] in trditi, da vsebuje [le] vtise bivajočih resničnosti [sc. idej]« (V 5(32).2.1). Pri tem je bistven še en Plotinov poudarek, namreč da ni živ samo Um (seveda gre za »življenje« v višjem pomenu, saj Um živi v večnosti, ne v času), temveč da so *žive tudi »umske resničnosti«*, se pravi, ideje, ki jih Um umeva oziroma zre/motri v samem sebi (to ključno misel Plotin nadalje razvije v poznejšem 38. traktatu *Kako je prišlo v obstoj mnoštvo idej in o Dobrem*, En. VI 7, v naši tretji knjigi). Kajti, nadaljuje Plotin, samo tedaj, če bosta »v njem [Umu] resnica in sedež bivajočih resničnosti [idej], bodo živele in umevale« (*ibid.* 2.11), in ta del razprave sklene z le na videz tautološkim stavkom: »[S]aj nikjer ne boš našel nič bolj resničnega od resničnega« (*ibid.* 2.24).

Drugi del 32. traktata ne govori več eksplicitno o »imanenci« idej v Umu, temveč o odnosu med Umom in Dobrim ali Enim. Kot sem že omenil, traktat doseže svoj kontemplativni in vizionarski vrh v šestem poglavju, ki se nadaljuje v sedmem in osmem. Glavni miselni poudarek je presežnost, neopredeljivost in neimenljivost Enega. »Eno je brez oblike. Če pa je brez oblike, ni bitnost. Bitnost je namreč nekaj določenega, torej opredeljenega ...« (*ibid.* 6.1–2). In ker eno presega vse določene bitnosti/resničnosti, tj. vse umske ideje, je torej – kot smo poudarili že na začetku – »Eno onkraj bivajočega <epékeina óntos>« (*ibid.* 6.10). Ob tem jasnem in poudarjenem razlikovanju Enega in Uma (bitnosti), se

znova (kot že v uvodu k prvi knjigi) sprašujem: mar ni Plotinova »ontološka diferenca« (ali, morda bolje rečeno, *nad-ontološka* diferenca?) historično daljna in obenem miselno bližnja predhodnica znamenite Heideggerjeve ontološke difference, razlike med bitjo (*das Sein*) in bivajočim (*das Seiende*)? Kako je mogoče, da je Heidegger, bržkone najvplivnejši filozof 20. stoletja, v svoji (re)konstrukciji zgodovine metafizike tako rekoč povsem prezrl Plotina? Preprost, vendar po mojem mnenju nezadosten odgovor na to vprašanje bi bil, da sta Plotinovo 'Eno' in Heideggerjeva 'bit' pač dva povsem različna »pojma«. Na čisto formalni ravni to sicer drži, ampak kako to, da imata v svojih miselnih in/ali semantičnih kontekstih, ki ju – seveda zgodovinsko in tekstualno ločeno – osmišljajo, toliko skupnih konotacij (neizrekljivost, presežnost, prisotnost-v-odsotnosti ipd.)? Vendar tu seveda ne bom niti poskušal odgovoriti na to težko in kompleksno vprašanje, zato ostajam le pri tej kratki opazki in nadaljujem s samim Plotinom: »Umsko [inteligibilno] je pot do spoznanja, da [Eno] obstaja; da pa spoznamo, kakšno je, se moramo umskemu odreči. 'Kakšno' tu pomeni 'nikakršno' [...] Morda pa to poimenovanje, 'Eno', ni drugega kot nikalnica, ki se nanaša na množstvo [... in] ki zaznamuje popolno enostavnost, dokler se na koncu odreče tudi njej. [... in] če kdo, bi ga doumel tisti, ki vidi. A tudi tisti, ki vidi, ga ne bo uzrl, če se bo oziral na njegovo obliko« (*ibid.* 6.21...36). Še enkrat naj (se) vprašam: Ali je Plotinova metafizična *via negativa* res tako zelo različna od Heideggerjevega »mišljenja biti«? Vprašanje naj ostane odprto, vsekakor pa ni mišljeno zgolj kot retorično.

Vizionarski vrh 32. traktata je odlomek v sedmem poglavju, ki gotovo sodi med najlepše pasu-

se »metafizike svetlobe«, če znova uporabim izraz Wernerja Beierwaltesa. Plotinova metafora Luči, ki je tudi tokrat veliko več kot zgolj retorična figura v Aristotelovem pomenu – morda bi platonske in še posebno Plotinove metafore lahko označili kot domišljjsko-kontemplativne *inicijacije v neizrekljivo* –, se začne z vizijo Uma, ki je osvetljen, presijan z neko »drugo« in obenem *isto* svetlobo, najvišjo (ali najglobljo) lučjo Dobrega ali Enega. Ob tem nas Plotin opomni: »[Ampak] Um te svetlobe ne sme videti kot nekaj, kar je izven njega« (*ibid.* 7.21), potem pa priključ v spomin platonsko videnje očesa, ki je »sorodno« soncu, najvišji Luči, ki mu omogoča, da (sploh lahko) vidi. Kot nadgradnjo oziroma poglobitev Platonove prispodobe pa Plotin predlaga, naj si zamislimo, kaj bo oko videlo, če se bo zaprlo, če bo spustilo véke in se s tem odvrnilo od gledanja zunanjega sveta. Njegov odgovor je paradoksen (in obenem pričakovan): ne bo ga zastrla tema, pač pa bo šele tedaj uzrl čisto Luč: »Pravzaprav bo [oko] najbolj videlo takrat, saj bo videlo samo svetlobo. [...] Na enak način bo Um, ko se bo zastrl pred drugimi resničnostmi in se umaknil vase, slep za vse, uzrl svetlobo, ki ni v neki stvari kot ločena resničnost, temveč je svetloba sama po sebi, čista svetloba, ki se bo nenadoma prikazala sama od sebe, tako da mu ne bo jasno, od kod se je pojavila, od zunaj ali od znotraj; in ko bo šla stran, bo rekel: 'Od znotraj je bila, in vendar ne od znotraj.'« (*ibid.* 7.32–36). Kako lepo in resnično rečeno! V najvišjem spoznanju – če zanj znova uporabim latinsko besedo *exstasis*, kar dobesedno pomeni »biti/stati iz(ven) sebe« – ni več meje med »znotraj« in »zunaj«, oboje je Eno.

V naslednjem, osmem poglavju 32. traktata, Plotin primerja »prihod« Enega s sončnim vzho-

dom. Naj kar ponovim njegove besede, saj ne morem najti boljših: »A nikar se ne sprašujmo, od kod [Eno, Luč] je. 'Od kod' namreč [tam] ne obstaja. Ta svetloba ne pride niti ne odide, ampak se enkrat pojavi, drugič ne. Zato ne smemo tekati za njo, ampak moramo tiho ostati na miru, dokler se ne pojavi, in se pripraviti na to, da jo bomo zagledali, kakor se pripravlja oko, ko čaka na sončni vzhod. Sonce, ki se dvigne iznad obzorja (iz Okeana, kot pravijo pesniki), dá očem, da ga uzrejo. – Od kod pa bo vzšel Tisti [sc. Eno, tu Plotin uporabi m. spol], ki ga to sonce posnema? Kaj bo obzorje, nad katerim se bo pojavil? – Dvignil se bo iznad Uma, ki zre vanj. Um bo namreč zamaknjen obstal in ne bo gledal nikamor drugam kot v sólo Lépo: ves se bo obrnil k njemu in se mu predal. Ko stoji, poln nekakšne moči, uzre najprej sebe in vidi, kako je v Njegovi bližini postal še lepši in sijajnejši. A On ne pride, kakor bi si morda predstavljali, temveč pride, tako rekoč, ne da bi prišel. [...] Um ga gleda [...] s tistim delom sebe, ki ni Um. [...] Kajti Eno] ni nikjer, obenem pa ni kraja, kjer ga ne bi bilo« (*ibid.* 8.1...23).

Zadnji in najdaljši traktat v četvernem »Velikem spisu« je 33. traktat z naslovom »Proti gnostikom« (*En.* II 9). Prevajalka v svoji nekoliko obširnejši uvodni besedi k temu traktatu ugotavlja, da je to eden izmed najpogosteje komentiranih Plotinovih spisov, kar seveda ni naključje, in sicer iz dveh razlogov: prvič, ker je Plotinova kritika njemu sočasnih gnostikov današnjemu bralcu težko razumljiva brez poznavanja zgodovinskega konteksta (zato je daljša uvodna beseda tako rekoč nujna), in drugič, za Plotinovo kritiko gnostikov je zraslo zanimanje, potem

ko je bila leta 1945 v kraju *Nag Hammadi* v Egiptu odkrita knjižnica starih gnostičnih rokopisov v koptskem jeziku, ki so v marsičem spremenili ne samo poznavanje, ampak tudi vrednotenje gnoze in gnosticizma (gl. Robinson 1984; tudi Uršič 1994). – Ker pa je že prevajalka v svoji uvodni besedi in v spremljajočih opombah k 33. traktatu obširno in poglobljeno predstavila tako zgodovinsko ozadje Plotinove kritike gnostikov kakor tudi vprašanja in dileme, ki se ob tem porajajo, se bom tukaj omejil samo na nekaj po mojem mnenju pomembnih poudarkov.

Najprej je treba reči, da je Plotinova kritika vsebinsko usmerjena proti tistim variantam gnostičnih nauk, ki jih je A. J. Festugière sredi minulega stoletja označil s skupnim imenom »pesimistična gnoza«. Gre za nauke »valentinske gnoze« (imenovane po vplivnem gnostiku Valentinu iz 2. stol. po Kr.), »setijske gnoze« (po egiptčanskem bogu Sethu) idr. ločin, ki so učile, navezujoč se na različne mite in religijska izročila, da našega sveta ni ustvaril kak dobri bog, ampak da je (bilo) stvarjenje delo zlih demonov, domnevno (tudi) zaradi napake ali nepozornosti Modrosti (Sofije) – kar posledično pomeni, da v svetu že od začetka in v osnovi vlada zlo, iz katerega naj bi izbrane človeške duše vzdignil odrešenik, ki je v večini besedil knjižnice *Nag Hammadi* Jezus Kristus, torej gre v njih za krščansko gnozo. Toda: *prvič*, gnostiki niso bili zgolj kristjani, ampak tudi pripadniki drugih verskih in filozofskih prepričanj, in *drugič*, gnostični nauki iz prvih stoletij po Kristusu niso samo pesimistični, med njimi je tudi znatno število »optimističnih« (tj. pozitivno nastrojenih do sveta s poudarjanjem »transcendence v imanenci«, tudi o tem več v: Uršič 1994).

Plotin je – vsekakor upravičeno – kritiziral »pe-simistično gnozo«, vendar po vsem sodeč niti ne krščansko, saj v svoji kritiki gnostikov nikjer ne omenja Jezusa Kristusa, pa tudi to ni jasno, ali je krščanstvo sploh poznal, kajti v vsem njegovem opusu ne najdemo niti ene omembe krščanskih nauk, čeprav bi bilo čudno, če krščanstva ne bi poznal, saj je bilo v 3. stol. v Rimu že zelo razširjena in, žal, tudi mučeniška vera. Plotin je, kot vse kaže, svojo kritiko namenil »gnostikom« med samimi platoniki in takšni naj bi bili celo med njegovimi lastnimi učenci, namreč tisti, ki so se izneverili pravemu Platonovemu nauku in menili, da je naš svet grd in hudoben, ne pa *kozmos*, čudovit »posnetek« umskega sveta, kot beremo v *Timaju* in v Plotinovih traktatih. Potemtakem bi bila gotovo ustrežnejša druga (alternativna) varianta naslova 33. traktata, ki jo navaja Porfirij v biografiji svojega učitelja: *Proti tistim, ki trdijo, da sta stvaritelj kozmosa in kozmos sam zla* (gl. našo prvo knjigo, str. 49). Ogorčenje, ki ga je Plotin občutil do takšnih *filozofsko* »krivoverskih« nauk, je seveda upravičeno in tudi značilno za helenskega modreca, čeprav je kot platonik verjel, da je naš čutni svet zgolj »senca« sijočega umskega sveta »tam zgoraj« – toda lepa, čudovita senca!

Naj zaključim svoj kratek komentar k zadnjemu traktatu v drugi knjigi kronološko urejenih Plotinovih *Zbranih spisov* z njegovimi lastnimi besedami iz te razprave – namreč z navedbo razloga, *zakaj* »ne smemo dopustiti trditve, da je nastanek tega sveta zlo, samo zato ker je v njem toliko slabega« (II 9(33).4.22–23). Plotinov odgovor na to vprašanje je spet »aporetičen«, obenem pa značilen za platonsko idealistični odnos do čutnega sveta: »Takšno je mnenje tistih, ki mu [tj. temu svetu] dajejo previ-

soko veljavo, če sodijo, da je isti kot umski svet in da ni samo njegova podoba. A kje bi našli podobo, ki bi bila lepša od te?» (*ibid.* 4.24–26). Podobno pravi Plotin v zadnjem poglavju traktata *Proti gnostikom* glede človeškega telesa – pri čemer se lahko spomnimo, da je Porfirij na samem začetku učiteljevega življenjepisa zapisal: »Videti je bilo, kakor da se Plotin, filozof našega časa, sramuje svojega bivanja v telesu« (gl. našo prvo knjigo, str. 1) –, tu namreč Plotin pravi naslednje: »Dokler imamo telesa, moramo ostati v teh bivališčih, ki nam jih je zgradila duša, naša dobra sestra, ki ima vso moč, da ustvarja brez naporov« (*ibid.* 18.15–16). Seveda, kajti sij umskega sveta in njegov lepi odsev v čutnem svetu presega vse naše predstave in misli. Edino »skozenj« nas vodi pot navzgor, k presežni in obenem vseprisotni Luči.

LITERATURA

- Armstrong, A. H. 1979. *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum Reprints.
- Assmann, Jan. 1993. *Monotheismus und Kosmotheismus*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Beierwaltes, Werner. 1961. »Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins«. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, zv. 15, št. 3, str. 334–362.
- . 1972. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2011. *Identität und Differenz* (2. izd.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2016. *Denken des Eines* (2. izd.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Blumenthal, H. J. 1966. »Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?«. *Phronesis*, zv. 11, št. 1, str. 61–80.
- . 1969. *Plotinus Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Emilsson, Eyjólfur K. 2017. *Plotinus*. London: Routledge.

- Emilsson, E. K. & Strange, S. K. 2015. *Ennead VI. 4 & VI. 5*. Zürich: Parmenides Series.
- Fragmenti predsokratikov*, I–III. 2012. Ur. slov. izd. G. Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.
- Hadot, Pierre. 1997. *Plotin ou la simplicité du regard*. Pariz: Galimard.
- Mathias, Paul. 1991. *Plotin – Du Beau: Ennéades I. 6 et V. 8*. Pariz: Agora, Les classiques.
- Platon. 2004. *Zbrana dela*. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Plotinus. 1966–1995. *Enneads I–VI* (grško-angleška izdaja). Prev. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts, & London, England: Harvard University Press, The Loeb Classical Library.
- Robinson, James M. (ur.). 1984. *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden, Brill.
- Schelling, F. W. J. 1985. *Ausgewählte Schriften*, I–VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Uršič, Marko. 1994. *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija, zbirka Hieron.
- . 1998. »Deus sive natura«. *Poligrafi*, letnik 3, št. 9/10, str. 3–85.
- . 2006. *Sedmerke (Štirje časi – Poletje, II. del)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2006a. »O pomenu literarnega diskurza v filozofiji: nekaj pripomb k Platonovi poetiki«. *Primerjalna književnost*, letn. 29, posebna številka, str. 35–44.
- . 2010. *Daljna bližina neba (Štirje časi – Jesen)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.