

Marko Uršič

## PLOTIN, FILOZOFIJA IN MISTIKA

Plotin, utemeljitelj novoplatonizma v 3. st. n. š., je s svojo véliko filozofsko-mistično sintezo dal nov zagon in razprl nova obzorja klasičnemu platonizmu, prvi in prvotni idealistični *filozofiji uma in/ali duha* v grški in s tem tudi v celotni zahodni kulturi – tisti ljubezni do modrosti, ki jo je v 4. st. pr. n. š. zasnoval in učil »božanski« Platon. Do takrat, ko je Plotin začel poučevati v Rimu, je znamenita platon-ska Akademija, ki je imela mnogo pripadnikov in učiteljev ne samo v Atenah, ampak tudi v drugih mestih antičnega sveta, že skoraj sedem stoletij ohranjala, deloma spreminjala in včasih tudi nekoliko skalila izvorni Platonov nauk. Platon je bil seveda tudi Plotinov duhovni učitelj, in sicer v najbolj žlahtnem pomenu besede: učitelj, ki mu učenec sledi, s tem ko razvija svoje lastne misli. Plotin se je skliceval in navezoval na Platona podobno, kot so se krščanski očetje sklicevali na Sveto pismo, tj. kot na najvišjo avtoriteto, ki pa v filozofiji, drugače kot v religiji, vendarle ni dogmatična. Zaradi Plotinove miselne zvestobe učitelju so marsikateri poznejši interpreti njegovih spisov videli v njem zgolj ali vsaj pretežno razlagalca Platonovih del. To, da je mogoče z branjem Plotina bolje razumeti samega Platona – zlasti idealizem kot

bistvo njegove filozofije – sicer drži, vendar to nikakor ne pomeni, da Plotinova novoplatonska sinteza mišljenja in zrenja ni izvirna. Plotin je oboje: izjemno prenicljiv ekseget Platona in samosvoj filozof, ki je v nekaterih pogledih presegel tudi svojega učitelja. A. H. Armstrong, eden najpomembnejših sodobnih poznavalcev Plotina in prevajalec njegovih traktatov v angleščino, je zapisal, da je Plotin »izvirni filozofski genij, edini filozof v zgodovini pozne grške misli, ki ga lahko vzporejamo s Platonom in Aristotelom in ki je bil obdarjen z osebnim mističnim izkustvom, edinstvenim za grško filozofsko vero«. <sup>1</sup>

V svoji poznoantični filozofski sintezi je Plotin povezal platonizem z nekaterimi prvina mi aristotelizma, tudi stoicizma, slednjega zlasti na področju etike, obenem pa je z usmerjenostjo mišljenja k presežnemu, »nad-miselnemu« zrenju najvišjega Enega ali Dobrega filozofsko izrazil tiste mistične vzgibe, ki so bili močno prisotni v religijah in misterijskih kultih njegovega časa, dejansko *vseh* časov. Porfirij, Plotinov učenec, urednik njegovih spisov in biograf, ugotavlja, da so v Plotinova dela »vmešani tako stoiški nauki kot peripatetski; polna pa so zlasti Aristotelove *Metafizike*« (*Plot.* 14.4–5, tu str. 24) – vendar pri tem miselnem spajanju nikakor ne gre za kak formalistični eklekticizem kot

<sup>1</sup> Armstrong, Arthur H. »Plotinus«. V: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 195.

pri nekaterih njegovih sodobnikih, saj Plotin povezuje platonizem, aristotelizem, stoicizem ter nasploh filozofijo in mistiko v organsko celoto, ne samo v *novo*-platonizem, temveč v resnično novo in obenem prastaro »večno filozofijo« (*philosophia perennis*), tako kot največji filozofski geniji v zgodovini, že pred njim in tudi po njem. Porfirij pripominja, da je Plotin »imel v mislih veliko več kot v besedah; večinoma se je izražal s strastjo in z navdušenjem« (*ibid.* 14.2–3) in »v svojem razglabljanju je bil samosvoj in izviren« (*ibid.* 14.15). Kakor že Platon, je tudi Plotin rad uporabljal prisposodbe pri izražanju svojih filozofsko presežnih misli, najrajši prisposodobo Sonca kot osrednje, najvišje vesoljne Luči.

Lahko rečemo, da je Plotin zadnji resnično véliki poganski mislec pozne antike – in čeprav se v svoji filozofski mistiki Enega, ki ga pogosto imenuje tudi »očé«, v marsičem približa krščanskemu *etosu* in *logosu*, samega Jezusa Kristusa nikjer ne omenja, tako da ni jasno, ali je krščanske nauke sploh poznal.<sup>2</sup> Po drugi strani ni znano, ali in koliko so vzhodni, predvsem indijski religijsko-duhovni nauki neposredno vplivali na Plotina, saj tudi teh ne omenja, v Porfirijevi biografiji pa zveemo le, da je Plotin pred prihodom v Rim potoval na Jutrovo, z

<sup>2</sup> Plotin v obsežnem 33. traktatu sicer kritizira »gnostike« in njihovo *hairesis* (tj. »herezijo«, gr. izraz je sprva pomenil zgolj neko ločino), vendar pri tem ne gre za vernike, ki so se ločili od »pravovernega« krščanstva, marveč kritizira tiste filozofe, ki so se odvrnili od »pravega« platonskega nauka, s tem da so učili vesoljni dualizem dobrega in zla. (Gl. tudi op. 64 na str. 28–29.)

vojsko cesarja Gordijana v pohodu proti Perzijcem (gl. *Plot.* 3.18). Vsekakor ima Plotinova filozofija marsikaj skupnega tako s krščansko mistiko kot z vedskimi upanišadami in budistično duhovnostjo. Toda če njegovo »filozofsko vero« (izraz si sposojam pri Karlu Jaspersu<sup>3</sup>) presojamo z vidika krščanskega monoteizma, je Plotin bil in ostal »pogan« – namreč pogan v najbolj žlahtnem, grškem, filozofsko-duhovnem pomenu. Seveda pa je s svojo »pogansko« filozofijo najvišjega Enega močno vplival na krščanstvo, zlasti na utemeljitelja krščanske teologije Avrelija Avgušтина in na mistika Dionizija Areopagita, tisočletje pozneje pa nič manj na renesančnika Marsilia Ficina, ki je prvi prevedel vse Plotinove spise v latinščino. Plotinova dela so odločilno vplivala na tisto krščansko miselno podobo platonizma in samega Platona, ki jo označujemo s sintagmo *Plato Christianus*.<sup>4</sup> Obenem pa je, tako menim, posebna vrednost Plotinove »filozofske vere« – zlasti z današnjega stališča – ravno v njeni nad-konfesionalnosti, duhovni »univerzalnosti«.

Za Plotina je Bog ali Božanstvo, h katereму se vrača tudi v svojih zadnjih besedah »Poskušajte boga, ki je v vas, povesti nazaj k Božanskemu, ki je v Vsem« (*Plot.* 2.26), tisto najvišje,

<sup>3</sup> Jaspers, Karl. *Filozofska vera*. Prev. Virk, Tomo. Ljubljana: Hieron, Nova revija, 1999.

<sup>4</sup> Več o tem gl.: Louth, Andrew. *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dionizija*. Prev. Kocijančič, Nike in Gorazd. Ljubljana: Hieron, Nova revija, 1993.

»onstranbitnostno« Eno ali Dobro, iz katerega izhaja, »emanira« vse bivajoče – začeniši z Umom in Dušo – tako kakor svetloba seva iz Sonca: brez stvariteljskega dejanja, ne zaradi osebne božje volje, temveč iz »preobilja« Dobrega, iz tistega neizrekljivega, duši zgolj v mistični ekstazi (tj. v »iz-stopu«) dosegljivega Enega. Eno ali Dobro, ki je (kot že pri Platonu) zgolj »ime« za tisto najvišje, za »prvo hipostazo«, Plotin vedno znova primerja s Soncem: Eno je kakor duhovno Sonce, je kakor božanska Luč, absolutna v svoji vsepresežnosti in obenem vseprisotnosti. Iz prve hipostaze emanira druga, Um, iz druge pa tretja, Duša. Plotinovo filozofsko mistiko bi lahko imenovali tudi *nauk o treh hipostazah*. Um, ki je hkrati večni, živ in vesoljen, ki spoznava in je obenem spoznan, je Eno-mnogo, njegova enost je obenem prva dvojnost (natančneje, dvojnost-v-enem) in v tej umevajoče-umljivi dvojnosti je Um tudi mnoštvo, mnoštvo-v-enem, saj Um zaobsega in združuje »svet idej«. Ob tem velja posebej poudariti, da je Um pri Plotinu, tako kot že v Aristotelovi metafizični hierarhiji, *najvišje bivajoče*, kljub temu pa je Um »šele« druga hipostaza, torej ni istoveten s prvo hipostazo, z Enim, saj »obstaja nekaj, kar je onkraj Uma« (7.2.43). Pri tem pa tudi izraz »obstaja« ni ustrezen za Eno (čeprav besedo *hypóstasis* prevajamo z 'obstoj' ali 'obstoječa resničnost'): »Kajti pred vsemi stvarmi mora biti nekaj – in sicer nekaj enostavnega –, kar je drugačno od vsega, kar je za njim, nekaj,

kar je samo po sebi bivajoče in se ne meša s tem, kar izhaja iz njega, po drugi strani pa je na drugačen način zmožno biti navzoče v drugih rečeh. [To] je resnično Eno, ki ni najprej nekaj drugega in šele potem eno. Celó ko rečemo, da je eno, to ni res, kajti zanj ni besede in o njem ni védenja. Rečeno je celo, da je 'onkraj bitnosti' [*epékeina tês ousías*, gl. Platon, *Država* 509b9]« (7.1.5–10, tu str. 192–93). Lahko bi rekli, da je to Plotinova »ontološka diferenca«, ali morda natančneje, da se le-ta razlikuje od Heideggerjeve v tem, da gre pri Plotinovem razlikovanju med Umom in Enim za *nad*-ontološko diferenco, ki jo omogoča in »osmišlja« njegova mistika.

Tretja hipostaza, Duša, kot večna hipostaza ostaja v Enem in v Umu, vendar se njen odsev, vesoljna duša, v svoji »drzni« želji po stvarjenju spušča v svet, ki ga ustvarja z »logosi«, semeni Uma (v tem nauku je prisoten stoiški vpliv »semenskega logosa«). Plotin v svojem poznem, 45. traktatu z naslovom *O večnosti in času* zapiše: »Kajti duša je občutila nemirno moč (*dýnamis*), ki je vselej želela nečemu drugemu prenesti, kar je videla tam [v umskem svetu], saj ni želela, da bi ji bilo prisotno vse obenem« (45.11.19–23, prev. M. U.). Zato vesoljna duša izstopa iz večnosti Uma in se čási v kozmosu, pri čemer je, kot je učil že Platon, čas »gibljiva podoba večnosti« (*Timaj*, 37d). Posamezne, individualne duše pa so kakor iskre vesoljne duše, in ko se čásijo v čutnem svetu, spo-

znajajo in skusijo bolečino minljivosti, zato se v duhu vračajo v neminljivost Uma ter se naposled vrnejo k samemu »očetu«, Enemu. Plotin je v svojih traktatih izjemno jasno (še bolj kot Platon) ubesedil ta *veliki krog potovanja duše* – poslednji cilj poti je obenem njen začetek: Eno. Porfirij o Plotinu pravi, da »se je prav njemu bolj kot drugim razodel ta Bog, ki nima nika-kršne oblike ne ideje, saj je nad Umom in vsem umljivim« (*Plot.* 23.10–11). Tudi Porfiriju je bilo enkrat dano to najvišje razodetje, o svojem učitelju pa pričuje, da je »v obdobju, v katerem sem bil jaz z njim [tj. v šestih letih], ta cilj v neizrekljivi dejanskosti dosegel štirikrat« (*ibid.* 23.18). Iz tega lahko tisti, ki takšnega razodetja (še) nimamo, sklepamo, da gre za zelo jasno in nedvomno doživetje. (Podobno najbrž velja za budistično nirvano.) Ob tem pa je treba poudariti, da Plotinova (in tudi budistična) mistika ne zanika poti *logosa*, ne »ukinja« filozofije – ravno nasprotno: duša se po *umski* poti kakor po lestvi dviga k najvišjemu cilju, ki je onstran Uma. O tej poti duše/duha morda najbolje in najlepše pričuje slavni 9. traktat: *O Dobrem ali o Enem*.

O Plotinovem življenju, učni dobi v Aleksandriji, delovanju v Rimu ter o njegovem bla-gem značaju in plemenitem odnosu do ljudi, s katerimi je živel, prijateljeval ali se z njimi samo srečal, obširno piše Porfirij v biografiji *Plotinovo življenje in ureditev njegovih spisov*, ki jo je nekaj desetletij po Plotinovi smrti postavil na začetek

svoje tematske ureditve učiteljevih spisov v *Eneade* (tj. »Deveterke«), se pravi, v šest knjig po devet traktatov – zato v pričujoči uvodni besedi ne bom ponavljal teh sicer zanimivih in za razumevanje Plotinovih del tudi pomembnih biografskih podatkov. (Poleg tega lahko bralec ali bralka najde še obilo dodatnih podatkov, pojasnil in navezav v prevajalkinih opombah pod črto.) Vsekakor pa moram kot urednik slovenskega prevoda Plotinovih *Zbranih spisov* pojasniti, zakaj sva se s prevajalko dr. Sonjo Weiss, na pobudo urednika filozofske zbirke pri Slovenski matici dr. Tineta Hribarja, odločila za drugačno ureditev Plotinovih traktatov, torej ne za tradicionalne Porfirijeve »deveterke«, marveč za *kronološki vrstni red*. Najprej naj povem, da se je za takšno zaporedje traktatov, tj. za časovni vrstni red nastanka Plotinovih zapisov, ki ga Porfirij navaja v uvodu (gl. *Plot.* 4–6) in tako ohranja to kronologijo za bodoče rodove (tudi s tem se je izkazal kot pravi dedič spisov svojega učitelja), v modernem času odločilo že več prevajalcev in/ali urednikov, med njimi so najbolj znani Richard Harder (1930–37) ter Luc Brisson & Jean François Pradeau (2002–10) s svojimi referenčnimi prevodi Plotina v nemščino in francoščino (gl. Bibliografijo na koncu te knjige). Tudi eden izmed največjih poznavalcev in ljubiteljev Plotinove filozofije, francoski filozof Pierre Hadot se je zavzemal za kronološki vrstni red. V njegovi lepi in modri knjigi z naslovom *Plotin ali preprostost pogleda* je zapisal: »Zdi se mi, da je za



popolno in poglobljeno branje Plotina treba njegove traktate brati v kronološkem vrstnem redu.«<sup>5</sup> K temu pa Hadot dodaja, da Porfirijeva tematska oz. »sistemska« razvrstitev v šest »deveterk«, *enead*, upošteva klasično, zlasti pozno-antično »razlikovanje treh etap v duhovnem napredku« (*ibid.*, 210): etične, kozmološko-spoznave in metafizične (ali »epoptične«; gre za *epoptejo* kot mistično videnje v elevzinskih misterijih).<sup>6</sup> A čeprav je za Plotinove traktate značilna *mrežna struktura*, v kateri se, metaforično rečeno, vsak biser zrcali v vsakem drugem, ali drugače in bolj prozno povedano, v vsakem izmed 54 traktatov se konsistentno odražajo vsi drugi (saj je Plotin začel zapisovati svoja predavanja šele pri petdesetih letih, ko je imel pred očmi že celoto svoje filozofije) – ostaja težava sistemske-mrežne, »eneadske« ureditve v tem, da je Porfirij marsikje precej arbitrarno presekal Plotinove miselne niti, ki vodijo od enega traktata k drugemu, kar pa opazimo šele tedaj, če beremo traktate v kronološko-mrežnem vrstnem redu (seveda lahko tako beremo tudi *Eneade*, saj je Porfirij, kot že rečeno, pustil v svojem uvodu kronološki ključ).

Obe razvrstitvi traktatov, tradicionalna Porfirijeva in novejša kronološka, imata svoje dobre in slabe strani. Porfirijeve *Eneade* so kot celota

<sup>5</sup> Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Pariz: Gallimard, 1997, str. 209.

<sup>6</sup> Več o vsebinski ureditvi šestih *enead* gl. Porfirijev uvod (*Plot.* 24–26).

in v vsaki posamezni od šestih »deveterk« bolj tematsko, »sistemsko« povezane in zaokrožene, posnemajoč pri tem, kot Porfirij sam pravi, tudi znano Andronikovo ureditev Aristotelovih spisov (gl. *Plot.* 24.7–11). Toda glavna težava pri takšni ureditvi je, da se Plotinova filozofija in z njo tudi način pisanja močno razlikuje od Aristotelove, čeprav je Plotin privzel nekatere pomembne značilnosti aristotelizma (recimo, hierarhijo bivanjskih ravni, deloma tudi pojmovanje snovi v odnosu do oblike, pa nekatere segmente kozmologije ipd.). Že njegova predavanja, ki jih je začel pri štiridesetih letih v Rimu, torej desetletje pred prvimi zapisi traktatov, so bila gotovo zelo drugačna od nekdanjih Aristotelovih in sodobnih peripatetskih. »Ko je govoril, se je njegov um kakor svetloba razlival po njegovem obličju,« pričuje Porfirij (*ibid.* 13.6) in nam nadalje pove, da »njegove besede niso imele nobene sofistične fasade ter niso zavajale. Njegova predavanja so bila podobna razgovorom, in v prvem hipu nihče ni zaznal neizprosne notranje logike, ki so jo vsebovali njegovi nauki« (*ibid.* 18.8–9). Potemtakem je bila Plotinu že po obliki predavanj bližja Platonova dialektika kot Aristotelova formalna sistematika, kljub temu, da se je za njegovo miselno »mrežo biserov« že od začetka skrivala trdna notranja logika filozofskega »sistema«. O Plotinovem filozofskem slogu nam veliko pove tudi Porfirijev opis, kako je njegov učitelj pisal: »Ko je namreč nekaj zapisal, ni prenesel, da bi se vračal k temu, tudi tako ne,

da bi zapisano vsaj še enkrat prebral ali preletel, saj mu vid pri branju ni dobro služil« (*ibid.*, 8.1–3). Plotin se je vselej »držal zgolj misli [... in potem] ko je argument sam pri sebi domislil od začetka do konca, ga je spravil v zapis. Pisal je neprekinjeno in sledil razporeditvi, ki jo je imel v duši, tako da se je zdelo, kakor da prepisuje iz knjige« (*ibid.*, 8–12). – Kdo je dandanes, v času kompjuterskega pisanja, še zmožen takšne zbranosti? Kajti Plotinova »pozornost, ki jo je usmeril vase, ni popustila nikoli, razen v spanju« (*ibid.* 20–21), a tudi spal je bolj malo.

Ko preberemo te biografske podatke, se jasneje zavemo Plotinovega *toka misli*, ki teče in veje skozi vse njegove traktate. In tudi zato, da kot bralci lažje sledimo njegovim *živim* mislim, je najbrž bolje brati Plotinove spise v kronološkem vrstnem redu. Njegova filozofija je veliko bolj *pot* kot pa sistem, čeprav je *tudi* sistematična. To je pot duše in duha k najvišjemu cilju, k Enemu, našemu resničnemu sebstvu – ali, kot je sam zapisal v sklepnem stavku 9. traktata, to je »beg samega k Samemu«. Da, pot duha je beg iz minljivosti sveta, vendar je zlasti vzpon k neminljivi Luči in obenem spust skozi sence v najglobljo *resnico biti*, v »neskritost«, mistično »jasnino«, »sončavo« ... Ob tem bi rad kot Plotinov bralec in občudovalec, kot njegov pozni učenec, še posebej opozoril, bolje rečeno spomnil sodobne so-bralce in so-bralke na to, da je branje teh večno živih misli dejansko *dialog s samim seboj*. Pri branju Plotinovih meditacij se

mi pogosto zazdi, da se ta modri učitelj pogovarja prav z menoj, da govori v meni samem, da skozi njegove besede govori(m) Sam.<sup>7</sup>

Naša kronološka izdaja Plotinovih *Zbranih spisov*, skupno 54 traktatov, ki jih je Porfirij razvrstil v *eneade*, bo izšla v treh knjigah. Zdaj je tu pred nami prva, v kateri so nanizani traktati od 1 do 21, tj. tisti, ki jih je Plotin napisal, še preden je leta 263 prišel k njemu Porfirij (gl. *Plot.* 4). Ne moremo se strinjati s subjektivno pogojenim Porfirijevim mnenjem, češ da teh »prvih enaindvajset spisov ni tako učinkovitih in nikakor ne premorejo potrebne veličine, ki bi odražala vso njegovo [Plotinovo] sposobnost« (*Plot.* 6.31–32), saj so med njimi tudi največji biseri, denimo traktata 9 in 10, pa tudi takšne globoke in miselno zrele razprave, kot so traktati 1, 5, 7, 11, 18 in drugi.<sup>8</sup> Že iz teh »zgodnjih« traktatov je razvidno, da je Plotin imel svojo celotno filozofijo pred očmi duha, še preden jo je začel zapisovati. Opozoriti pa velja tudi na to, da tok njegovih misli že v tej prvi »seriji« traktatov (1–21) opiše *tematski lok*, značilen za celotno »sistemsko« strukturo njegove filozofske mistike. Zagotovo ni naključje, da je 1. traktat posvečen *lepoti* oziroma ideji Lepega, ki je pri samem Platonu, zlasti v nekaterih njegovih poz-

<sup>7</sup> Gl. tudi »Sedem platonskih dialogov z Angelom, nočnim gostom« v moji knjigi *Sedmerke (Štirje časi – Poletje, II. del)*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2006, str. 13–124.

<sup>8</sup> O tem Porfirijevem neutemeljenem in pristranskem mnenju gl. tudi prevajalkino op. 32 na str. 14.

nih dialogih, recimo v *Filebu*, drugo »ime« za Dobro; pri Plotinu vstopamo z Lepim v njegovo filozofijo duha, skozi tisto presežnost lepote sveta, o kateri je že Diotima poučila Sokrata v Platonovem *Simpoziju*. Sledijo traktati 2, 3, 4, 6 in 8, ki se osredotočajo na dušo: govor je o njeni nesmrtnosti, njeni moči nad usodo, njeni božanski bitnosti, pa o utelešenju, postavi se vprašanje o njeni enosti in/ali mnogoterosti. Lahko bi rekli, da je pri Plotinu prva faza filozofske meditacije prav *usmerjenost k duši* (ki smo jo dandanes že skoraj pozabili ali pa jo utapljamo v »kognitivni znanosti«). Tej prvi fazi sledi druga: vzpon duše k umu ali duhu, ki je živi um: čudežni paradoks je ravno v tem, da um, ki je brezčasen in nespremenljiv – drugače kot utelešena duša, ki se časi in spreminja –, vendarle *živí* neminljivo življenje! O umu v duši in obenem o Umu kot večni hipostazi nas Plotin uči v traktatih 5, 7, 9, 10 in 11. Drugi fazi vzpona sledi tretja, ko nam Plotin v velikem 9. traktatu *O Dobrem ali o Enem* spregovori o presežnem »izkustvu« Enega, tj. prve hipostaze, iz katere »emanira« vse bivajoče, od Uma in Duše do posameznih duš in nazadnje do teles v čutnem svetu, zatem pa premišljuje o odnosih med tremi hipostazami v nič manjšem 10. traktatu *O treh izvornih hipostazah*, ki se nadaljuje v krajšem 11. traktatu *O nastanku in zaporedju stvari, ki pridejo za Prvim*. V traktatu o treh izvornih hipostazah nas pomenljivo opomni/spomni: »Misliti pa si moramo, da tri navedene [hipo-

staze], tako kot v naravi, obstajajo tudi v nas« (10.10.5–6, str. 275). – Če smem to Plotinovo misel nekoliko parafrazirati: naša duša že po svojem poreklu biva v treh izvornih hipostazah, ki so obenem »tam« in »tu«, prostorsko povsod in nikjer, časovno vselej in nikoli. Plotin nas posvari, da ne pozabimo: »Ne smemo namreč iskati prostora, kamor bi ga [svet Uma] umestili, ampak si ga moramo zamisliti izven vsakega prostora ...« (*ibid.* 18–19). Če pa vendarle premišljujemo o metafizični topologiji »sveta idej«, lahko rečemo: »tam« je »tu«, se pravi, transcendenca je imanenca (in obratno) – ali morda bolje: v Plotinovem ontološkem *monizmu* je vsa imanenca sveta »privzdignjena« v transcendenco, v duha, in je s tem »odrešena«.<sup>9</sup>

Po razvitju osrednjega nauka o treh hipostazah sledi, spet po sami »logiki« Plotinove miselne poti, precej zapleten 12. traktat, v katerem razpravlja o pojmu snovi: snov sama nima nobene lastnosti, saj je zgolj »pomanjkanje«, odsotnost vsake oblike, vsakega *logosa* – snov je »nebivajoče«, je kakor temà, »globina vsake stvari«, do katere ne seže nobena luč in je v *tem* smislu zlo (več o tem zveemo v poznem 51. traktatu); Plotin pa poleg snovi »tu«, v čutnem svetu, spekulira tudi o neki drugi, »božanski snovi«, ki je »tam«, v umskem svetu, kot nekakšna podlaga »sveta idej«. Nadalje, po polemičnih »raz-

<sup>9</sup> Nekaj več o tem sovpadanju imanence in transcendence gl. v mojem članku »Deus sive natura«. *Panteizem, Poligraf*, III/9-10 (1998): 31–44.

nih zapažanjih« v 13. traktatu, sledi kozmološki 14. traktat o gibanju neba, v katerem je opazen vpliv ne samo Platonovega *Timaja*, ampak tudi Aristotelove razprave *O nebu*. Naslednji, 15. traktat, o »dajmonu«, je spet pravi biser: govori o tostranskem in onstranskem vodniku duše, ki ji pomaga na poti k božanskemu. Sledi kratek 16. traktat o samomoru: v nasprotju s stoiki ga Plotin zavrača, predvsem zato, ker nasilje nad lastnim telesom škoduje duši. Od tod se vračamo k dvema bolj »teoretskima« razpravama: o »kakšnostih« (tj. lastnostih ali določilnih) umskih in čutnih bitnosti (17. traktat) ter o zanimivem in za platonizem relevantnem vprašanju, ali obstajajo tudi ideje posameznih stvari (18. traktat). Pred zadnjim, 21. traktatom v tej prvi »seriji«, v katerem se Plotin vrača k temeljnemu vprašanju bitnosti duše – in s tem že napoveduje osrednjo tematiko poznejših traktatov o duši in umu – pa beremo še dve pomembni razpravi z etično (19. traktat) in »metodološko« (20. traktat) problematiko, razpravi o krepostih in o dialektiki. S tem se zaključi prvi veliki lok Plotinove filozofije, te sijajne mreže miselnih biserov, v kateri vsaka misel zrcali vsako drugo, vse pa usmerjajo hrepenenje duše »navzgor«, k prvi in poslednji, najvišji Luči. Vabljeni k branju, premišljevanju, motrenju ...