

Sonja Weiss

Plotinov beg iz »ograde«

Članek bo k tematiki pristopil na podlagi dveh virov: prvi je Porfirijev življenjepis Plotina (*Vita Plotini*), drugi pa je Plotin sam, oziroma korpus njegovih spisov, zbranih v *Eneadah* (»*Deveterkah*«). Ta ločitev se mi zdi potrebna ne le, ker vira izhajata od dveh različnih oseb, ampak tudi zato, ker je Porfirijeva podoba Plotina – ne glede na njegovo poudarjanje lastne pomembnosti v Plotinovem krogu – osnovana zgolj na zadnjih šestih ali sedmih letih Plotinovega življenja, zaradi česar nam nujno prikaže podobo bolnega starca. Če k temu dodamo še stilizirano svetniško prevleko, ki je značilna za biografije tega obdobja, nam postane jasno, da moramo biti pri uporabi *Plotinovega življenja* kot besedila, ki odseva Plotinovo osebnost in življenje, nadvse previdni. Privlačnost Porfirija kot vira je pravzaprav zgolj v tem, da skušamo na podlagi njegovega pričevanja dati bolj osebno noto Plotinovemu odnosu do telesa. Odnos do telesa je namreč v prvi vrsti individualen, čeprav se s filozofsko držo generalizira. Ta drugi, filozofski (in bolj brezosebni) odnos do telesnosti bomo poiskali v *Eneadah*, ki so – čeprav vse prej kot biografsko – vendarle Plotinovo delo in odraz Plotinove misli. Prav tako pa se bomo skušali Plotinovemu odnosu do telesa približati z dveh različnih vidikov, življenja in smrti, in skušali pokazati, da se med seboj dopolnjujeta.

I. PORFIRIJ O PLOTINU

Porfirijev življenjepis Plotina se na samem začetku dotakne Plotinovega odnosa do telesa in telesnega življenja: »Zdelo se je, da se je Plotin, filozof našega časa, sramoval svojega bivanja v telesu...« Nenavaden začetek biografije se razjasni v nadaljevanju: » ... in takšna drža mu je branila, da bi govoril o svojem rodu, starših ali domovini.« Tako bi se biografija sicer morala začeti, namreč s poreklom protagonista in z njegovimi osnovnimi podatki. Ti podatki so pri Plotinu namenoma potisnjeni v ozadje: Plotin je po Porfirijevem

pričevanju celo prikrival svoj rojstni datum, ker naj ne bi želel praznovati dogodka, ki ga je privedel na ta svet.¹ Najbolj zgovoren pa je njegov odgovor na prigovarjanje, naj si pusti napraviti svoj portret: »Ali ni dovolj, da nosimo podobo, ki nam jo je naredla narava? Ali moram pristati tudi na to, da pustim za seboj še trajnejšo podobo te podobe,² kot da bi bila nekaj, kar je vredno gledati?« Vključitev fizičnega opisa je sicer sestavni del biografskega žanra, zato so nekateri mnenja, da Porfirijev uvod ni drugega kot pojasnilo k nastanku Plotinovega portreta,³ vendar je pomenljivo dejstvo, da iz te epizode ne izvemo ničesar o Plotinovi zunanosti, ampak zgolj to, da je bil proti temu, da bi se dal upodobiti, in da je portret nastal brez njegove vednosti. A še to je morda zgolj žanrski prijem, kakršnega najdemo na primer v apokrifnem spisu *Janezova dela*, v katerem se apostol razjezi na slikarja, ki je prav tako brez njegove vednosti napravil njegov portret, ki ga Janez imenuje »mrtev portret mrliča«.⁴ Po drugi strani pa lahko to kratko epizodo razumemo kot Porfirijev lastni poskus »upodobitve«, vendar ne Plotinove zunanosti, ampak njegovega notranje narave.⁵

Vse to najdemo v prvem poglavju Porfirijevega dela *Plotinovo življenje*, ki se po epizodi s portretom nadaljuje z opisom Plotinove bolezni in smrti. Takšno zaporedje dodatno pripomore k osvetlitvi Plotinovega odnosa do bivanja v telesu. Telesno življenje je namreč prav to: bivanje v telesu, kar pomeni, da je telo zgolj (začasno) prebivališče, katerega prebivalec je on sam. V 2. poglavju se opis Plotinovih zadnjih trenutkov zaključí z določitvijo letnic njegovega rojstva in smrti, kar je spet nepogrešljiv biografski podatek, vendar to določitev spremlja precej natančen in – kar zadeva rojstne podatke – irelevanten opis njegove bolezni.

Njegov odnos do telesnosti je že na prvi pogled ambivalenten: v *Vita Plotini* je nekaj epizod, ki Plotina prikazujejo kot senzibilnega človeka, čigar občutljivost se izraža tudi telesno. Najprej je tu nenavadno pričevanje o njegovih obiskih pri dojilji, ki naj bi trajali kar osem let: Porfirij omenja tudi

1 Domneva se, da je skrivnost Plotinovega rojstnega datuma samo del retorike, ki poudarja Plotinov odpor do telesnega življenja. Malo verjetno je namreč, da ne bi njegovi prijatelji poznali datuma njegovega rojstva, če so ga – kot kaže – poznali njegovi sovražniki: Porfirij omenja nekega Olimpija, ki je skušal nad Plotina priklicati negativne vplive zvezd, za ta urok pa bi moral poznati položaj nebesnih teles ob Plotinovem rojstvu (Edwards, »Birth, Death, and Divinity in Porphyry's *Life of Plotinus*«, 55).

2 V izrazu εἰδῶλον εἰδῶλον je najbolj smiselno, da prvo 'podoba' (ali odsev) razumemo kot Plotinovo telo, drugo pa kot njegov portret. Vendar se takoj pojavi vprašanje, podoba česa je telo. Odgovor na dlani je: duše. A Plotinov nauk o sestopu duše v telo ne dopušča tako preproste razlage, saj je iz več odlomkov razvidno, da duša v svet spusti nižji del sebe kot nekakšen odsev, ki se naseli v telesu (I 1(53).11.13) in ki je odsev resničnega *logosa*, ki ga ima sama (prim. IV 3(27).10.38s.). Pépin je zato mnenja, da imamo v tem primeru opraviti z nekakšnim »arhaičnim plotinizmom«, ki ga je mogoče pripisati tudi Porfiriju (»L'épisode du portrait de Plotin«, 303).

3 Goulet, v: Porphyre, *La vie de Plotin II*, 187s.

4 Junod in Kaestli, *Acta Iohannis*, 176–181.

5 Prim. Edwards, »A Portrait od Plotinus«, 490, ki svojo analizo te epizode zaključí z ugotovitvijo, da je celotna Porfirijeva biografija upodobitev, torej nekakšen εἰδῶλον Plotinove duše.

veliko zadrego, ki jo je občutil, ko se je zavedel svoje »napake« (Plot. 3.1–6). Zanimivo je tudi, da je to edina znana epizoda iz Plotinove mladosti, preden je pri osemindvajsetih letih srečal Amonija. Druga epizoda je žalostno-komična, saj omenja njegove zadnje trenutke, v katerih so se mu prijatelji začeli izogibati, ker je kljub kužni bolezni obdržal navado, da je vsakega poljubil v pozdrav (Plot. 2.15–18). Plotinova ljubeznivost in naklonjenost do prijateljev se kaže v tem preprostem telesnem izrazu naklonjenosti, vendar se ustavi daleč pred klasičnim homoerotičnim odnosom med učiteljem in učencem. Do tega odnosa, ki ni bil v Sokratovih časih nič nenavadnega, je Plotin pokazal odkrit odpor (Plot. 15.8–13).⁶

Nekatere Porfirijeve navedbe kažejo, da je na Plotina vplivalo tudi pitagorejstvo. Vendar moramo tu ločiti med sistemom filozofskih idej in filozofskim načinom življenja, ki nista vedno sovpadala. Če govorimo o filozofiji v Plotinovem času, se je tedaj novo pitagorejstvo v mnogih pogledih že pomešalo s platonizmom, ki je po drugi strani prav tako vsrkal veliko pitagorejskih nauk. Zadostuje naj primer novopitagorejca Numenija, od katerega naj bi Plotin po mnenju nekaterih kritikov, prevzel večino svojega nauka. Vpliv platonizma na Numenija je splošno znan. Kar pa zadeva vpliv pitagorejstva na Plotina, ga Longin (in Porfirij se strinja) omenja kor vir Plotinovega navdiha v isti sapi kot Platona (Plot. 20.73 in 21.7). A prav zaradi tega mešanja platonizma s pitagorejstvom lahko v 3. stol. govorimo zgolj o prikritej pitagorejstvu, vsaj kar zadeva pitagorejsko filozofijo. Drugače pa je s pitagorejskim načinom življenja, ki ga spoštljivo omenja Platon (R. 600a) in ki se je, sodeč po Pitagorovih biografijah, napajal pri virih starejše tradicije pitagorejstva.⁷ Sem sodijo navade, ki jih pitagorejcem lahko pripisujemo zgolj posredno, kajti neposrednih pričevanj iz časa stare pitagorejske šole nimamo. Med temi je na primer vegetarijanstvo, ki ga je po Porfirijevih besedah prakticiral tudi Plotin, in sicer tako dosledno, da se je branil celo zdravil živalskega izvora.⁸ Na to morda namiguje tudi »Apolonova« himna, kjer se omenja Plotinov beg pred »krvoželjnim« življenjem (Plot. 22.32).⁹ Druga podrobnost se nanaša na njegov odpor do javnih kopališč (Plot. 2.6). Zveza λουτροῦ ἀπεχόμενος namreč ne namiguje na odpor do kopanja na splošno, ampak do obiskovanja javnih kopališč. Dokaze za to najdemo v spisih Plotinovih sodobnikov, ki so

6 Tu je potrebno dodati, da homoseksualnost v pozni antiki ni bila ne razširjena ne priljubljena (gl. Kuefler, *The Manly Eunuch*, 85); a ne le med kristjani, kot bi upravičeno pričakovali, ampak tudi med pogani, saj so se celo Platonovi komentatorji izogibali homoseksualnih motivov v njegovih dialogih (Segonds, v: Porphyre, *La vie de Plotin II*, 268). Spolna vzdržnost nasploh pa je bila del asketske drže poznoantičnega filozofskega ideala (gl. Dillon, »An Ethic for the Late Antique Sage«, 315).

7 Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, 353; gl. tudi Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, 10.

8 Vegetarijanstvo, jasnovidnost in čudodelnost so najpogostejše lastnosti protagonistov pitagorejskih biografij tistega časa (gl. Edwards, »Birth, Death, and Divinity in Porphyry's *Life of Plotinus*«, 54).

9 Morda pa gre zgolj za oznako telesnega življenja kot takega (gl. Brisson in Flamand, »Structure, contenu et intentions de l'oracle d'Apolon«, 582s.) Izraz *haimobótos* je sicer *hapaks*.

pisali o Pitagori in pitagorejcih, npr. v pismu napol legendarnega pitagorejca Apolonija iz Tiane iz 1./2. stol. (*Ep. XLIII*) in v Jamblihovem *Pitagorejskem življenju*, kjer se omenja domnevno pitagorejski tabu, ki pitagorejcem prepoveduje kopanje v javnih kopališčih, saj ni zagotovila, da so ljudje, ki se tam kopajo, čisti. Šlo bi za čisto banalen higienski razlog, če bi bili lahko prepričani, da se izraz καθαρεύειν v resnici nanaša samo na telesno čistočo; pitagorejci so bili namreč glede moralne čistosti še mnogo strožji.¹⁰

II. PLOTIN O TELESU IN TELESNOSTI

Eden najpomembnejših prispevkov starega pitagorejstva je prepričanje, da je čistost duše lahko tako ali drugače ogrožena od telesa. Podlaga tega prepričanja je konceptualna ločitev duše od telesa, tej ločitvi pa sta botrovala zavest o umrljivosti telesa in prepričanje o kontinuiteti duše. Duša se namreč seli iz enega telesa v drugega in v mnogih reinkarnacijskih ciklih plačuje kazen za svoje prejšnje napake, po drugi strani pa se z ustreznimi obrednimi praksami očiščuje stare krivde. Pri Platonu najdemo skrajno obliko te doktrine, po kateri je telo grob duše (σῶμα = σῆμα)¹¹ in ki po prepričanju strokovnjakov ni ne orfiška ne pitagorejska. Platonova etimologija v *Kratilu* orfikom izrecno pripisuje le etimologijo σῶμα iz σώζεσθαι, po kateri je duša zaprta, ali bolje rečeno, »ohranjena« v telesu, dokler ne poplača svojih dolgov. Tudi pitagorejcem, ki so se v svojem načinu življenja nenehno trudili za harmonično sožitje med dušo in telesom, težko pripišemo povsem negativno pojmovanje telesa, čeprav naj bi po (novopitagorejskih) pričevanjih zahtevali strogo askezo, na katero spominja tudi Plotinova: omejevanje spanja, hrane in spolne dejavnosti. Vendar ti predpisi izražajo bolj potrebo, da si človek za svojo dušo ustvari čim bolj njej podobno in ustrezno »bivalno okolje«, kot pa pesimistično pojmovanje telesa kot groba duše.¹² Odlomek iz Platona in poznejša pričevanja¹³ dokazujejo, da se je to pojmovanje dobro zakoreninilo v starogrški družbi in preživelo prav pod okriljem pitagorejske filozofije. Dodds je v svojem delu *The Greeks and the Irrational* raziskoval vzroke t. i. puritanske psihologije orfiško-pitagorejskih nauk o duši.¹⁴ Čeprav je ne moremo naprtiti Platonu,¹⁵ pa ni dvoma, da je njegova divinizacija duše dala

10 Prim. DK 58 C 4 (= Jamblih, VP 83–84).

11 *Cra.* 400c.

12 Da nauk ni orfiški, ugotavlja že Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 148; za neskladje tega načela s pitagorejskimi nauki gl. Ferwerda, »The Word ΣΩΜΑ in Plato's *Cratylus* 400c», 270–273.

13 O domnevno pitagorejskem izvoru enačbe σῶμα = σῆμα gl. vire v DK 44 B 14.

14 *The Greeks and the Irrational*, 149–156.

15 Platonov vzgojno-filozofski ideal se s to teorijo ne ujema prav dobro (gl. de Vogel, »The *sōma-sēma* formula«, 86–89). Prav tako Sokratovega pričakovanja smrti v Platonovi *Apologiji* ne smemo razumeti kot hrepenenja po njej: Sokrat trdi, da se smrti ne boji, ker pač ne ve, kaj je. Drugače kot večina ljudi, ki strah pred neznanim dojemajo kot občečloveško lastnost, je po njegovem mnenju strah že poskus opredelitve predmeta strahu kot nečesa slabega: kar pa je nesmiselno, če predmeta strahu v resnici ne poznamo. Sokrat, ki si nikoli ni domišljal, da kaj

temu prepričanju nov zagon. To se kaže zlasti v poznoantičnem platonistično obarvanem pitagorejstvu, katerega dediči so bili tudi Plotin in njegovi nasledniki; razvidno pa je tudi iz »Apolonove« himne v *Vita Plotini*, ki blagruje Plotinovo posmrtno usodo:

[...] zdaj, ko prost si okovov
nuje človeške: ko z duhom »pognal« si se ven iz telesa [...]
[...]
Zdaj, ko si šotor podrl in grob svoj zapustil, ki dušo
tvojo je vklepal dajmonsko [...] (*Plot.* 22.24s. in 45s.)

Plotinove lastne besede razkrivajo, da je podobno razmišljanje pripisoval tudi Platonu:

Zdi se, da (Platon) ne govori vedno enako, namreč tako, da bi človek zlahka razumel, kakšen namen ima; prezira pa vse, kar je čutno zaznavno, in obsoja druženje (30) duše s telesom, rekoč, da je duša »zvezana« in pokopana v njem;¹⁶ da je velik tisti nauk, ki ga učijo neizrekljivi [misteriji], kjer je rečeno, da je duša »v ogradi« (φρουρά).¹⁷ (IV 8(6).1.28–31)

Če nam opisi pitagorejskih navad razkrivajo način življenja, ki podreja telo duhu, se Plotinov odnos do telesa kaže kot veliko bolj odklonilen ali celo nestrpen.¹⁸ É. Bréhier je v svojem uvodu v *Eneade* poudaril Plotinov negativni odnos do telesa in telesnosti nasploh, pri čemer je izpostavil tako mesta iz *Plotinovega življenja* (odrekanje spancu, hrani ...) kot odlomke iz njegovih spisov: med temi navaja njegovo delo z naslovom *O sreči*, ki med drugim govori o tem, kako mora vrl in moder mož (σοφῆς, σοφός) ohranjati distanco do telesa:

Človek, ki pripada temu svetu, je lahko lep, mogočen in bogat ter vlada vsem ljudem, a je kljub temu del tega sveta, zato mu nikar ne zavidajmo, saj je žrtev prevare vseh teh reči. Moder človek jih morda sploh ne bo imel; če pa jih bo, se bo prav malo zmenil zanje, saj se bo ukvarjal predvsem s samim sabo. Z brezbriznostjo bo torej omejil in ukrotil nezmernosti telesa ter se odrekel oblasti. Čeprav bo pazil na zdravje svojega telesa, se po drugi strani ne bo branil izkušnje, ki jo prinaša bolezen. Prav tako ne bo hotel biti povsem neizkušen v bolečinah, temveč se jim bo želel priučiti že v mladosti, čeprav jih takrat

ve, torej tudi o smrti ne ve ničesar (*Ap.* 41a–41c).

¹⁶ *Phdn.* 67d in 82e; *Cra.* 400c.

¹⁷ *Phdn.* 62b.

¹⁸ Tako Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, 369.

še ne bo; to pa zato, da mu v starosti ne bodo v napoto ne trpljenje ne užitki in da nobena od stvari, ki pripadajo temu svetu – naj bo prijetna ali ne – ne bo usmerjala njegove pozornosti na telo. (I 4(46). 14.14–26)

Bréhier meni, da te besede razkrivajo nemirno, melanholično in celo rahlo mazohistično potezo njegovega značaja, nagnjenega k morbidnim stanjem in želji po trpljenju.¹⁹ Njegovo tezo je zavrnil P. Hadot v svojem znanem delu o Plotinu: opozoril je na razliko med zanemarjanjem telesa in askezo v smislu duhovnih vaj, ki so bile tako pomemben del vseh filozofskih šol v antiki, zlasti od helenizma dalje. Telesne askeze zato ne smemo razumeti v smislu sovraštva do telesa, ampak kot nekakšno skrb za njegovo zdravje. To je bil namreč tudi pitagorejski ideal. Vpliv pitagorejstva po mnenju Hadota ni zanemarljiv: že omenjene Plotinove navade najdemo zapisane v obliki priporočil za t. i. pitagorejski način življenja, ki segajo vsaj v Aristoksenov čas (4. stol. pr. Kr.). Plotinovo skrivanje rojstnih podatkov razloži v luči stoiške doktrine kozmopolitizma, ki vsakega človeka predstavlja kot državljana svetovne države. Kar pa zadeva citirani odlomek iz traktata *O sreči*, Hadot dokazuje, da Plotin ne priporoča izkušnje trpljenja in boleznih zaradi trpljenja in boleznih samih, temveč zato, da se ob tej izkušnji (po možnosti v mladih letih), človek pripravi na to, kar ga čaka v starosti. Ta duhovna priprava mu omogoči, da lahko v času telesnih preizkušenj ostaja notranje zbran in se ne zmeni ne za užitke ne za trpljenje telesa.²⁰

Novjše razprave so skušale Plotinov odnos do telesa osvetliti tudi skozi njegov odnos do telesne ljubezni. Plotinova spolna vzdržnost v *Plotinovem življenju* ni izrecno poudarjena, vendar je glede na asketske lastnosti poznoantičnega modreca samoumevna. Ta podoba je seveda stilizirana, zato se lahko odločimo, da ji ne verjamemo, vendar jo moramo v tem primeru zavrniti v celoti. V kolikor jo sprejmemo, moramo sprejeti tudi Plotinovo aseksualnost. To ni težko glede na poznoantični ideal spolne vzdržnosti, ki se je še posebej prijel v krščanskem okolju. Vendar P. Brown v primerjavi med Origenovim in Plotinovim odnosom do seksualnosti opozarja na odmaknjen, a naklonjen odnos poganskih asketov (Plotina, tudi Porfirija) do tega vprašanja. Telesna ljubezen je nekaj, česar se poznoantični modrec avtomatično vzdrži, po drugi strani pa jo pri soljudeh sprejema kot nekaj samoumevnega.²¹ R. Mortley Plotinovo vzdržnost obravnava na podlagi njegovih spisov. Plotinov traktat *O ljubezni* precej jasno kaže na določen odpor do telesne ljubezni: Plotin pravi, da se človek lahko navdušuje nad telesnimi lepotami, dokler ostane vzdržen oz. se dejansko ne zaplete vanje, vendar pa »nagnjenje k telesni

¹⁹ *Les Ennéades I*, viii–ix.

²⁰ Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, 127–139.

²¹ Brown, *The Body and Society*, 178–180.

združitvi pomeni padec v zmoto« (III 5(50).1.34). V primerjavi s Platonom, Mortley trdi, da za Plotina telesna ljubezen pomeni moralni padec, medtem ko je pri Platonu to kvečjemu intelektualna napaka. Razlika med Platonom in Plotinom je posledica Plotinovega preoblikovanja Platonove definicije, da je ljubezen želja po spočenjanju in porajanju v lepem« (*Smp.* 206e). Drugače kot pri Platonu je prokreacija pri Plotinu znamenje pomanjkljivosti, nasprotno pa je tisto, kar v svojem odnosu do Lepega nima želje po porajanju, samozadostno (III 5(50).1.6). Odpor do telesne ljubezni Mortley razlaga prav v luči Plotinove želje po samozadostnosti, αὐτάρκεια.²² Njegova analiza opozarja na redefinicijo koncepta platonskega Erosa, ki se kaže tudi v Plotinovem poskusu združiti Platonov mit o Erosu kot sinu Penije (pomanjkanja) s tradicionalno podobo Erosa kot sina, ki pri Plotinu predstavlja dušo.

III. DUHOVNA BUDNOST V TELESU

Spet drugačen način obvladovanja telesa predstavlja omejevanje spanja. Tu je ideal duhovne zbranosti v ostrem nasprotju z mističnim spanjem, ki je zelo blizu smrti in tako omogoča ekstazo (izstop iz telesa) duše. To so stanja globokega spanja ali celo transa, ki so ga pripisovali zgolj izbranim, katerih duše so v tem stanju popotovale po onostranstvu, komunicirale z bogovi in se ozirale v prihodnost.²³ K temu prepričanju je pripomoglo tudi prepričanje, da bogovi ljudem sporočajo svojo voljo v sanjah. To prepričanje naj bi veljalo tudi med pitagorejci;²⁴ a pričevanj, ki bi mistični spanec pripisovali Pitagori, ni: edini drobec, ki bi morda lahko namignil na kaj podobnega, je fragment, ki omenja njegov spust v votlino gore Ide na Kreti, saj nas to spomni na Epimenidovo razsvetljenje v večdesetletnem spancu v Zevsovi diktajski votlini.²⁵ Nasprotno pa poznejša pričevanja vztrajajo, da je bilo omejevanje spanja del pitagorejskega *biosa*: spanje je znamenje lenobnosti, zato se je potrebno vzdržati hrane, ki človeka uspava.²⁶ Pri Jamblihu je večkrat uporabljen izraz ἐπεργία, katerega izvor ni povsem jasen. Vsekakor pomeni 'budnost', vendar ni vedno jasno, kdaj se nanaša na telesno in kdaj na duhovno ali intelektualno prebujenost.²⁷ To kaže, da je v pitagorejstvu najpozneje v času helenizma že prevladoval racionalni vidik, ki spanje zavrača kot brezumno stanje. Tega najdemo tudi pri Plotinu, ki svojo mistično izkušnjo ekstaze opiše kot *prebujenje* iz telesa v samega sebe.²⁸ V resnici gre za dvojno pojmovanje spanja, ki v obeh primerih pomeni izklop telesnega občutja. Različno dojemanje tega, kar

22 Mortley, *Plotinus, Self and the World*, 61–67.

23 Gl. Pindar, fr. 131b, Epimenid, DK 3 A 8 in B 1 in Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 135.

24 Gl. Plutarh, *De gen. Socr.* 585e.

25 Prim. DK 14 A 13.

26 Jamblih, *VP* 13, 69, 153 in 226.

27 Gl. *VP* 187 in 225 (ἐπεργίαι τοῦ λογισμοῦ).

28 *IV* 8(6).1.1.

med fizičnim odklopom doživlja duša, je podlaga za razlikovanje med vsakodnevni spancem, v katerem skupaj s čuti »zaspi« tudi zavest, in mističnim »drežem«, ki dušo s tem, ko uspava telo, prebudi in osvobodi. Morda ima to dvoumje v mislih Porfirij, ko se sprašuje, ali smo ljudje rojeni, da se upiramo spanju ali da se mu prepuščamo.²⁹ Oba vidika sta prisotna v filozofsko-religiozni literaturi tistega časa: v *Pojmandru* Hermesa Trismegista se razodetje začne z oslabelostjo čutov, ki jo Hermes opiše kot nekakšno zaspanost. V tem stanju od vesoljnega Uma prejme spoznanje, ki ga po želi po »vratni« širiti med ljudmi. Njegov poziv ljudem pa je, naj se otresejo pijanosti in prenehajo prepuščati spanju brez razuma: spanec ima torej skupaj s pijanostjo pomen duhovne otopelosti.³⁰

Povsem mogoče je, da je bilo takšno pojmovanje razširjeno že v Pitagorovem času: na to namigujejo Heraklitovi fragmenti, kjer je »speči« prisodoba za duhovno neprebujenega človeka:

Ne smemo delati in govoriti kakor speči. (22 B 75)

Heraklit pravi, da imajo budni en in skupni svet, izmed spečih pa se vsak obrača v lastnega. (22 B 89)

Čeprav je Smisel (Logos) obči, mnogi živijo, kakor da imajo lastno presodnost. (22 B 2)³¹

Besede drugega fragmenta veljajo tako za telesno kot za duhovno spanje: v prvem primeru gre za svet sanj, v drugem pa so te »sanje« partikularizacija skupnega kozmosa, katerega prebivalci smo vsi. Ta svet je utemeljen v skupnem *logosu*, ki ga neizkušeni ljudje, med katere Heraklit prispeva tudi sebe, skušajo zapopasti z razčlenjevanjem in individualnim *logosom* (22 B 1).³² A poleg njih obstajajo tudi tisti, ki se svojega ravnanja ne zavedajo nič bolj, kot se ljudje spominjamo svojih sanj. Že v naslednjem fragmentu (tretjem od zgoraj citiranih) govori o ljudeh, ki kljub univerzalnemu *logosu* živijo, kot bi imeli lastno razumnost (φρόνησις). Ali to leti na »neizkušene«, ki razčlenjujejo resničnost in skušajo formulirati (φράζειν) svoja spoznanja, ali na »speče«, ki tako rekoč budni sanjajo? Fr. B 89 drobljenje resničnosti pripisuje stanju neprebujenosti, kakorkoli jo že razumemo, zato oba, neizkušenos in spanec, predstavljata dve različni stopnji miselne partikularizacije, le da je druga bolj pasivna kot prva.

Heraklitove misli po mojem mnenju pomembno osvetljujejo pomen individualnosti v Plotinovem nauku od duši v telesu. Prav individualnost je

²⁹ *Abst.* 1.27.28–30.

³⁰ *Pojm.* 27.

³¹ Prev. F. Zore v: *Fragmenti predsokratikov*, izd. H. Diels in W. Kranz; ur. G. Kocijančič; prev. D. Benko et alii. Ljubljana: Študentska založba, 2012.

³² Tu v pomenu misli oz. govora; za polemiko glede prevajanja izraza λόγος v fr. 22 B 1 gl. Conche v: *Héraclite, Fragments*, 30s.

namreč eden od razlogov za padec duše, kot pravi Plotin v V 1(10).1 pa tudi v traktatu *O sestopu duše v telesa* (IV 8(6).4): do spremembe v usodi duše pride takrat, ko iz celote postane del in je sama svoja ter se umakne v to, kar je njej lastno. Plotin ne krivi telesa, saj le-to potrebuje dušo in tak je naravni zakon; vendar ni dvoma, da telo na neki način zapečati individualnost duše, ki se šele po smrti v vrne v vesoljno. Takšno gledanje bi spet lahko označili za precej negativno, če ne bi Plotin hkrati vztrajal, da je želja po tem, da bi pripadala sama sebi, duši vrojena in da je duša tako rekoč poslana dol od boga (IV 8(6).5). Nastanek in obstoj individualne duše ter njena vrnitev vesoljno Dušo je pravzaprav samo posnetek istega dogajanja na višji ravni: nastanka množva in Enega in vrnitev k njemu.

IV. PROBLEM VREDNOTENJA TELESNEGA ŽIVLJENJA: ZADNJE BESEDE V *ENEADAH*

O sreči govori še en Plotinov istoimenski spis, ki naj bi bil njegov zadnji (I 7). Gotovo ni naključje, da so poslednje besede zadnjega traktata po kronološkem razporedu namenjene smrti. Takole Plotin ugiba o dobrem in zlu v življenju:

Za tiste, ki imajo dobro življenje, to dobro ni v splošnosti [telesnih prvin], ampak v tem, da se prek kreposti izogibajo zla; še večje dobro pa je smrt. Morda pa je treba reči, da je življenje v telesu samo po sebi zlo in da se duša znajde v dobrem s pomočjo kreposti, po zaslugi katere živi ne kot nekaj sestavljenega, temveč kot ločena resničnost. (I 7(54)3.17–22)

Za razumevanje teh besed je ključno Plotinovo pojmovanje življenja. Nedvomno ga obravnava kot dobrino: v 3. poglavju se kar dvakrat vpraša, kako naj smrt ne bo zlo, če je življenje dobro; in življenje, četudi je pomešano z zlim, je dobrina. Seveda pa daje Plotin jasno vedeti, da τὸ ἀγαθόν življenja ni v človekovem telesnem obstoju: izraz σύννοος namiguje na odlomek iz traktata *O nesmrtnosti duše*, v katerem Plotin dokazuje, da telo samo po sebi ne premore življenja in da ga oživlja duša.³³ Življenje je torej eno od ἀγαθά, ki izhajajo iz Duše, ta pa iz Uma, ki seveda izhaja iz vrhovnega Dobrega. Bistvo takšnega pojmovanja življenja je v njegovi večnosti. Smrt tu ne predstavlja dopolnila oz. naravnega nasledka življenja, kakor je to v primeru telesa, ki propade, da je nato hrana novemu življenju. Pravo Življenje s smrtjo nima ničesar skupnega, torej tudi ni združljivo s telesom, ki je umrljivo. Tako kot Eno, Um in Duša, je tudi Življenje, ki izhaja iz vrhovnega Dobrega večno. V tem smislu je življenje v telesu nekakšno omadeževanje te večnosti z

33 Prim. IV 7(2).2.16–19: »Če je življenje posledica združitve (σύννοος) prvin, ki so same vse brez življenja, je to nesmiselno [...] nemogoče je, da bi zbor teles ustvaril življenje.«

minljivostjo. Plotinove besede, da je smrt (telesa) boljša kakor dobro življenje, ki je dobro zato, ker je krepostno, in ne zaradi obstoja telesa, postanejo razumljive, prav tako pa tudi ugotovitev, da je telesno življenje zlo samo po sebi.

Izraz »zlo samo po sebi« je izredno močan in daje misliti na najhujše zlo, skrajno zlo oz. zlo, ki je onkraj vsega dobrega. Vendar pa je nadvse pomembno, da se izognemo premočnim vrednostnim konotacijam Plotinovih izrazov »dobro« in »zlo«. Tako je na primer nebivajoča podlaga/snov Zlo samo; a to v ničemer ne zmanjšuje njene vloge pri nastanku sveta in živih bitij, saj je snov kot prejemnica oblik (Platonov izraz za »prostor«, $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$) nujno potrebna za njihov obstoj.³⁴ Označitev telesnega življenja kot zla lahko torej razumemo zgolj kot namig na očitno povezavo telesa s snovjo. Tako kot je Duša povezana z Dobrim in z Življenjem, je telo nujno povezano s Snovjo/Zlom in s smrtjo. V prepričanju, da je smrt boljša kot življenje, lahko torej vidimo bodisi izraz odpora do vsega telesnega bodisi besede človeka, ki je pred smrtjo in se je ne boji niti je ne obravnava kot zlo, ampak jo pozdravlja kot osvoboditev od telesa, s katerim ga je zvezala naravna nujnost. Ti dve stališči se pravzaprav ne izključujeta, le da prvo predstavlja stopnjevanje drugega. Da smrt telesa predstavlja osvoboditev duše, je staro orfiško-pitagorejsko prepričanje, ki ga je platonizem že davno vzel za svojega: a kdo ve, kdaj in kako se je tej misli pridružilo prepričanje, da je telo grob duše in da bi bilo pravzaprav najbolje umreti takoj, ko se rodimo. Tudi tu gre v drugem primeru za zelo podobno pojmovanje, ki pa še zdaleč ni identično prvemu (gl. zgoraj).

Plotin v resnici nikoli ne neha braniti nastanka sveta in vesolja pred tistimi, ki so mnjenja, da je svet slab in pokvarjen.³⁵ Enako je s sestopom duš v telesa: ne glede na to, da si Plotin želi »izstopiti« iz svojega telesa in da se ne boji smrti, ampak jo celo pozdravlja, pa ne bo nikoli obsodil individualnosti duše ali njenega sestopa v telo. V spisu *O sestopu duše* njeno ravnanje označi za prostovoljno in hkrati neprostovoljno ter ga pripiše »velikodušni« naravi Dobrega, ki razdaja svoj obilje, duša ga v tem samo posnema. To je pravzaprav bistvo emanacije, nastanka Mnoštva iz Enega.

V. PROSTOVOLJNI ODHOD DUŠE IZ TELESA

Plotinovo pritrjevanje metafizični nujnosti, ki vodi dušo stran od Enega, se tako znajde v kontrastu, a ne nujno v nasprotju z njegovim obžalovanjem tega, kar duša *lahko* utrpi v telesu:³⁶

Če hitro pobegne nazaj, ne utrpi nobene škode zaradi spoznanja o zlu, ki ga je prejela. Spoznala je naravo zla, izkazala svoje zmožnosti in pokazala svoja dejanja in stvaritve; vse to bi bivalo zaman, če bi

34 Gl. V 9.10.19ss., predvsem pa traktat *O zlu* (I 8(51).3 in 7).

35 Gl. npr. *Proti gnostikom* (II 9(33).5).

36 Za premostitev te razlike gl. Barnes, »Katharsis in the Enneads of Plotinus,« 359–361.

ostalo negibno v območju breztelesnega, saj se ne bi nikoli udejanjilo, duša sama pa ne bi nikoli odkrila, kaj ima, če se to ne bi razvilo in pokazalo. (IV 8(6).5.28–33)

Negativne posledica bivanja duše v telesu so praviloma posledica predolgega druženja duše s telesom. Ključnega pomena je izraz »pobegniti nazaj«, ki ga najdemo pri Plotinu še večkrat³⁷ in ki bi lahko namigoval na to, kar so stoiki imenovali utemeljen odhod (εὐλογος ἐξαγωγή) iz življenja. Plotinovi spisi, predvsem 16. traktat (I 9) povsem jasno pričajo, da Plotin samomora (razen v skrajnih primerih) ni odobral. V tem je sledil Platonovemu *Fajdonu* (61c–62c), kjer je samomor prepovedan kot upor proti temu, kar so nam namenili bogovi, katerih last smo: »Ali ne bi bil tudi ti nejevoljen,« vpraša Sokrat, »če bi ubilo sebe kakšno od bitij, ki so tvoja last, ne da bi mu ti dal znamenje, da hočeš, da umre?« (62c) Na tem ugovoru, ki so ga navajali celo nekateri stoiki (Epiktet), sloni večji del Plotinovih argumentov, med katerimi je tudi ta, da človek ne sme svojevoljno skrajšati časa, ki mu ga je dodelila usoda. Nič manj tehten ni uvodni pomislek, domnevno vzet iz *Kaldejskih orakljev*, da duša v primeru nenaravne ločitve od telesa s seboj odnese sled občutij, ki so jo navdajala ob tej ločitvi (jeze, strahu).

Odlomek iz *Fajdona* govori o ogradi (φρουρά), ki pomeni tudi ječo ali zastražen prostor. Damaskijev komentar k *Fajdonu* vsebuje Ksenokratov fragment,³⁸ ki ta koncept povezuje z orfiškim mitom o Titanih, ki so raztrgali malega Dioniza in ga požrli. Ko jih je Zevs za kazen ubil s strelo, je iz njihovega pepela vstal nov človeški rod s titansko in dionizično naravo. *Froura* je po Ksenokratu zastražen prostor telesa, v katerem človeške duše preživljajo kazen, ker še vedno trgajo božansko naravo Dioniza v sebi. Očiščenje pride prek dionizičnih misterijev, ki so tako način, s katerim se duša očisti titanske narave v sebi. Podobno naj bi že Empedokles (31 B 115) trdil, da so telesa živih bitij prebivališče kaznovanih duš, zato živih bitij oz. njihovih teles ne smemo uživati. S tem bi namreč prekinili proces kaznovanja, ki je hkrati postopek očiščevanja. Izraza »kazen« namreč ne smemo razumeti izključno v negativnem smislu. Grški izrazi za kazen namreč ne pomenijo samo tega, ampak lahko pomenijo tudi »popraviti«, »izravnati« ali »povrniti« (npr. glagol κολάζειν, predvsem pa δίκη, ki jo poznamo v pomenu »pravica«). Večina Platonovih komentatorjev ta nauk povezuje z orfiki, tako kot Platon sam. Čeprav je mit o titansko-dionizični naravi po vsej verjetnosti poznejšega izvora, pa ni dvoma, da ga je Plotin poznal in ga sprejemal kot del »neizrekljivih misterijev«, o katerih govori v zgoraj citiranem odlomku (IV 8.1). Na to navezuje tudi simboliko Platonove votline kot vesolja, iz katerega duša pobegne k umu. Motiv bega srečamo tudi v Plotinovem traktatu *O lepem* (I 6), kjer

37 Prevzetega od Platona (gl. *Tht.* 176a–b). Prim. I 2(19).1.2 in I 6(1).8.16.

38 In *Phd.* 2 (= Ksenokrat, fr. 20 Heinze).

alegorizira Odisejev beg od Kirke in Kalipso v »ljubo deželo domačo«. Očitno gre za beg iz telesa, vendar ne iz lastnega telesa v smislu samomora, temveč iz sveta telesnih mikov, ki jih simbolizirata Kirke in Kalipso.

Zato je toliko bolj presenetljivo, da najdemo v Evnapijevem delu Življenja sofistov naslednjo epizodo iz Porfirijevega življenja: Porfiriju naj bi se pod Plotinovim vplivom življenje v telesu zagnusilo do te mere, da je skušal napraviti samomor.³⁹ Tako naj bi odšel na Sicilijo, legel na tla in se hotel izstradati. Epizoda se zdi malo verjetna in ne nasprotuje le poročilu samega Porfirija, ampak tudi Evnapijevemu zaključku, da je bil navsezadnje Plotin tisti, ki je Porfirija odvrnil od samomora, in da je med drugim pisal tudi o argumentih proti »utemeljenemu odhodu iz življenja«. Kljub nedoslednosti pa Evnapijeve besede kažejo na neko splošno sprejeto prepričanje o Plotinovemu odnosu do telesnega življenja. Enako kot Porfirijev začetek *Plotinovega življenja* dajejo slutiti, da se s telesnim življenjem nikoli ni povsem sprijaznil.

VI. PLOTINOVE »ZADNJE BESEDE«

V *Vita Plotini* se opis Plotinovih zadnjih trenutkov sklene z njegovimi »zadnjimi besedami«, ki so sprožile skoraj ravno toliko polemike kot Sokratov petelin:

»Poskušajte boga, ki je v vas, povesti nazaj k Božanskemu, ki je v Vsem.« (*Plot.* 2.26)

Zaradi negotovosti v besedilu jih je namreč mogoče razumeti na več načinov. Glede na različice besedila, gre morda tudi za trditev: »Poskušam božje/boga, ki je v nas (sc. v Plotinu), pripeljati k Božanskemu, ki je v Vsem.« Pravzaprav je ta interpretacija prevladovala do l. 1953, ko je P. Henry ponudil razlago, ki Plotinove besede razume kot nasvet prijateljem in učencem namesto nekakšne poslednje »izpovedi«, ki naj bi namigovala na njegov skorajšnji odhod iz telesa.⁴⁰ Sodobne razprave se v vedno večjem številu pridružujejo Henryjevi tezi,⁴¹ ki pa jo nekatere podprejo tako, da zavrnejo vsako možnost, da bi Plotin svoje umiranje opisoval kot poskus združitve božjega v sebi z božjim v Vsem.⁴² Glavni argument je, da je smrt naravna nujnost, za katero se Plotinu v danem trenutku ni bilo treba prav nič truditi, in da je zato

39 VS IV.1.9.

40 »La dernière parole de Plotin,« 120–131; Henry se je oprl zlasti na Sinezijevo pričevanje (gl. spodaj), ki skupaj s Plotinovimi nauki dela njegovo tezo zelo verjetno. Za novejšo utemeljitev Henryjeve teze, ki se opira na Plotinove »predzadnje« besede (»Čakam te še.«), gl. Most, »Plotinus' Last Words,« 578–83).

41 Ki pa ni vsesplošno sprejeta (gl. Harder, *Plotins Schriften* 5:80–82).

42 Igal, »Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino,« 450s. in Most, »Plotinus' Last Words,« 582.

interpretacija »poslednje izpovedi« nesprijemljiva.⁴³ Pépin je kritičen do takšne gotovosti glede filozofovih zadnjih trenutkov⁴⁴ in v tem se mu pridružujem: ali res lahko smrt samo zaradi njene neizogibnosti izločimo iz območja človeških prizadevanj in naporov – zlasti če govorimo o zadnjih trenutkih človeka, ki je vse svoje življenje preživel v prizadevanju (gl. *Plot.* 8.19 in 23.4)? Iz pričevanj vemo, da ni umrl ne hitro ne zlahka; iz *Enead* pa, da se smrti ne le ni bal, ampak jo je v Sokratovem duhu celo pozdravljaj, zato bi njegove zadnje trenutke lahko razumeli kot željno pričakovanje smrti kot nekakšne odrešitve. Čeprav se torej pridružujem tezi, da so Plotinove zadnje besede mišljene bolj kot spodbuda, pa ne vidim v možnosti, da so bile izrečene v luči bližajoče se smrti, nobenega nesmisla. Tako prvo kot drugo prizadevanje sta usmerjena k istemu cilju (t. j. združiti božje v sebi z Božjim v Vsem), le da se mu približujeta na dva povsem različna načina: prvo s pomočjo dejavnega (in filozofskega) življenja, drugo pa s smrtjo, ki za platonika pomeni odhod duše iz telesa. In prav ta dva načina najdemo v že omenjenem Sinezijevem pismu, kjer so domnevne Plotinove zadnje besede približno povzete takole:

Bodi zdrav, filozofiraj in božansko v sebi povedi nazaj k prvonastalemu Božjemu. Lepo je namreč, da vse moje pismo tvoji častivredni osebnosti od mene posreduje to, kar je baje Plotin tistim, ki so bili ob njem, rekel, ko je bil na tem, da svojo dušo odveže od telesa.⁴⁵ (*Ep.* 139.32–37)

Sinezijeve besede sicer niso točen citat, v njih so historične (ob Plotinu je bil v trenutku smrti samo Evstohij) in filozofske nedoslednosti (izraz prvonastalo božje ni Plotinov),⁴⁶ vendar ni dvoma, da jih je pripisoval Plotinu in da jih je razumel kot spodbudo k filozofskemu življenju. Po drugi strani pa se spodbuda (in pismo) zaključí z zvezo ἀναλύοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος. V tem zaključku morda ni ničesar, morda pa Sinezij namigne, da imamo to, kar lahko za časa življenja dosežemo s pomočjo neutrudnega filozofiranja, na dosegu roke v trenutku smrti. Domnevne Plotinove zadnje besede pred smrtjo izpričujejo prepričanje, da je v človeku prisotna božja narava, katere cilj je združiti se z božansko naravo, ki biva v veselju. Združiti se z vesoljnim bogom, Dušo, pa za vsako individualno dušo pomeni približati se v največji možni meri Enemu, iz katerega izhaja.

43 Poleg te razlage Most omeni (in tudi zavrne) možnost, da se Plotin v trenutku smrti trudi združiti božje v sebi z Božjim v Vsem s pomočjo filozofije. Ta razlaga je neverjetna celo za Plotina, ki se je sicer vse življenje trudil ostati »zazrt vase«, kot pravi Porfirij. Bistvo Plotinovih prizadevanj je bilo usmerjeno v preseganje telesnega, zato bil to v zadnjih trenutkih, ko se je njegova duša ločevala od telesa, res odvečen napor.

44 Pépin, »La dernière parole de Plotin,« 383.

45 Ἐρρωσο καὶ φιλοσόφει, καὶ τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἄναγε ἐπὶ τὸ πρωτόγονον θεῖον. καλὸν γὰρ ἄπασαν ἐμὴν ἐπιστολὴν τοῦτο παρ' ἐμοῦ τῇ τιμῇ σου διαθέσει λέγειν, ὃ φασι τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν τοῖς παραγενομένοις ἀναλύοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος.

46 Gl. Pépin, »La dernière parole de Plotin,« 375.

VII. PREZIRANJE ALI PRESEGANJE TELESNOSTI?

Po tem kratkem pregledu tako antičnih besedil kot sodobnih razprav je glede Plotinovega odnosa do telesnega življenja nemogoče podati kategorično sodbo. Čeprav je Hadot prepričljivo zavrnil Bréhierovo mračno podobo Plotina, nam *Vita Plotini* in mestoma tudi *Eneade* jasno kažejo, da mu je bilo telesno življenje v breme. Zlasti v *Eneadah* je vseprisotna težnja po preseganju telesnosti. Pomemben del Plotinove etike (in celo estetike) je usmerjen v očiščenje duše od telesa, kot je razvidno iz traktatov *O Lepem* in *O kreposti*. V prvem, kjer Plotin izhaja iz Erosove lestve Platonovega *Simpozija*, je lepoto moč doseči le z očiščenjem, ki pa zahteva odločen odmik od vsega telesnega.⁴⁷ Podobno je s traktatom *O krepostih*: tu Plotin povzame Platonovo definicijo kreposti kot očiščenja⁴⁸ in štiri kardinalne vrline razume kot štiri načine odmika od telesa:

Če drži, da je duša slaba, kadar je »pomešana s telesom« in ko deli občutja z njim ter mu pritrjuje v mnenju, to pomeni, da bi bila dobra in krepostna, če telesu ne bi pritrjevala, ampak bi delovala sama (to pomeni, da bi umevala in premišljevala); če ne bi delila občutij z njim (to je, če bi bila preudarna) in se ne bi bala oddaljiti se od njega (to je, če bi bila pogumna) ter bi se pustila voditi razumu in umu, ne da bi se občutja temu upirala – in to bi bila pravičnost. (I 2(19).3.12–18)

Podobnih mest pri Plotinu je še več in iz vseh odmeva ista odločenost, da je za dušo edini blagor ločitev od telesa. Za kakšno ločitev gre, nam pojasnjuje Plotinov opis lastnega doživljanja takšne ločitve:

Kadar se prebudim iz telesa v samega sebe in se znajdem izven vsega drugega ter znotraj sebe, z osuplostjo zrem vso to lepoto, prepričan, da sem v tistem trenutku bolj kot kdajkoli deležen boljše usode. Takrat živim najboljše življenje, saj se poistovetim z božanskim. [...] Ko pa se po tem postanku v božanskem iz uma spustim k razumu, mi pogosto ni jasno, kako to, da spet sestopam, in kako neki se je moja duša znašla znotraj telesa, ko je vendar takšna, kakršna se je izkazala, da je sama po sebi (celo takrat, ko je v telesu). (IV 8(6).1.1–11)

Izstop iz telesa (ekstaza) je torej možna tudi za časa telesnega življenja. Seveda ne more trajati in to je povsem naravno. Najboljši približek ekstazi je Plotinova duhovna budnost in »usmerjenost vase«, o kateri govori Porfirij. Poudarjanje te »prisotnosti v sebi« nam Plotina prikaže kot asketa v pravem

47 Gl. I 6(1).5.5oss.

48 *Phd.* 66b, 69c in 82a–83d.

pomenu besede, torej kot človeka, ki se ne vdaja zunanjim distrakcijam, naj bodo še tako plemenite: tudi v pogovoru z učenci ostaja z delom v sebi. Njegov odklonilni odnos do telesa je torej povsem oseben in se še zdaleč ne nanaša na naravno nujnost utelešenja. Morda izraža občasno zagrenjenost spričo te nujnosti, vendar je to lahko spet samo značilnost filozofske držé modreca, ki skuša preseči čutni svet, a ga ne prezira. »Preziranje« čutnega sveta je samo prvi korak mistika, ki mora na svoji poti k Enemu odvreči vse, na koncu pa *prezreti* celo svet idej, da se lahko izgubi v Enem.⁴⁹ A tako Plotinove kot Porfirijeve besede kažejo, da to zahteva poseben trud. Plotinove negativne besede in misli v zvezi s telesom so torej le subjektiven odraz tega boja. Če je Plotin v tem boju vztrajal šestinšestdeset let, kar je bila za tiste čase lepa starost, se ne moremo čuditi, da je težko bolan smrt sprejel z olajšanjem.

BIBLIOGRAFIJA

- Barnes, Hazel E. »Katharsis in the Enneads of Plotinus«. *TAPhA* 73 (1942): 358–382.
- Bréhier, Émile, izd. in prev. *Plotin: Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- Brisson, Luc, izd., prevod in komentar. *Porphyre: La vie de Plotin II*. Paris: Vrin, 1992.
- Brisson, Luc in Flamand, Jean-Marie. »Structure, contenu et intentions de l'oracle d'Apolon«. V: Brisson, *Porphyre: La vie de Plotin*, 565–602.
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 2008.
- Dillon, John M. »An Ethic for the Late Antique Sage«. V: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ur. L. P. Gerson, 315–335. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkley: University of California Press, 1951.
- Edwards, Mark J. »A Portrait of Plotinus«. *CQ* 43 (1993): 480–490.
- . »Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus«. V: *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ur. T. Hägg in Ph. Rousseau, 52–71. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- Harder, Richard, izd. in prev. *Plotins Schriften*. 5 zvezkov. Predelana izdaja z grškim besedilom in opombami R. Beutler und W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956–60.
- Hägg, Thomas. *The Art of Biography in Antiquity*. Cambridge University Press, 2012.
- Henry, Paul. »La dernière parole de Plotin«. *Studi Classici ed Orientali* 2 (1953): 113–130.
- Conche, Marcel, prev. *Héraclite: Fragments*. Tretja izdaja. Paris: PUF, 1991.
- Igal, Jesús. »Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino.« *Quadernos de Filología Clásica* 4 (1972): 441–62.
- Junod, Éric in Jean-Daniel Kaestli, ur. *Acta Iohannis 1*. V: *Corpus Christianorum – Series Apocryphorum*. Turnhout: Brepols, 1983.
- Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 2001.

49 Gl. VI 9(9).7.20–21.

- Kuefler, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Mortley, Raoul. *Plotinus, Self and the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Most, Glenn, W. »Plotinus' Last Words.« CQ 53 (2003): 576–587.
- Pépin, Jean. »L'épisode du portrait de Plotin«. Brisson, *Porphyre: La vie de Plotin*, 301–330.
- _____. »La dernière parole de Plotin«. V: Brisson, *Porphyre: La vie de Plotin*, 355–383.
- Zhmud, Leonid. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press, 2012.