

QUAE DICITUR VITA, MORS EST: PLATONISTIČNE DOKTRINE O USODI DUŠE V TELESU OB NASTOPU NOVOPLATONIZMA IN NJIHOVE GNOSTIČNE VZPOREDNICE

SONJA WEISS

1. SREDNJEPLATONISTIČNI IN NOVOPITAGOREJSKI DUALIZEM TER NJEV VPLIV NA DOKTRINE O SESTOPU DUŠE

V antiki je vprašanje odnosa duše do telesa zaposlovalo vse filozofske šole, ki so človeško bitje v grobem delile na njegov telesni in breztelesni del; pravzaprav so skrivnost te harmonije skušale pojasniti tudi tiste, ki so človeško dušo razlagale kot skupek delcev telesne narave. V nadaljevanju bomo videli, da gre pravzaprav za odnos duše do snovi, ki ima v okviru platonistične filozofske terminologije zelo širok pomen; telo je namreč le en vidik snovne narave. Res je, da ni nepomemben, saj brez njega ni človeka in človeškega življenja z vsemi njegovimi radostmi in trpljenjem vred. Vendar telesnost sama ni enakovredno nasprotje psihični naravi; telo s svojim delovanjem je prej nekakšna posledica sposobnosti duše, da mu vdihne življenje, brez katerega ni drugega kot mrtev predmet. Kar dejavno sodeluje v psiho-hilični mešanici, sta duša in snov, zato si najprej pogledajmo, kako so na to sodelovanje gledali Platon in njegovi nasledniki, predvsem tisti, ki so njega in sebe razglasili za glasnike Pitagorovega nauka.¹

Zanimanje platonikov za odnos duše do telesa je izhajalo iz dvojnega prepričanja: prvič, da je duša nesmrtna, in drugič, da je kot taka božanske narave. *Fajdonov* nauk, da je duša breztelesna, neuničljiva in v svoji podstati enostavna ter sorodna umski naravi, je osnova vsakega razglabljanja na to temo v platonistični literaturi prvega in drugega stoletja po Kr. Temu se pridružuje podoba duše kot samogibalnega principa in vira življenja, ki je hkrati Platonov poglobitni dokaz njene nesmrtnosti.² Njena božanska narava se kaže v tem, da je v svojem bistvu voditelj; ta lastnost pride najbolj do izraza v njeni harmoniji z vesoljnim telesom, ki ga vesoljna duša ne samo oživlja,

¹ Tendence pripisovanja Pitagorovih naukov Platonu je v platonizmu očitna od Spevzipa dalje, nedvomno pa je pitagoreizem močno vplival tudi na Platona samega. Pomenljivo je, da se je v obdobju po njegovi smrti pojavilo veliko besedil, ki so jim pripisovali avtorstvo stare pitagorejske šole (predvsem Filolaja); pisana so bila v dorskem dialektu, ki naj bi posnemal jezik pitagorejcev tistega časa, hkrati pa so ta besedila polna platonističnih in peripatetskih naukov. Vpliv pitagoreizma dokazuje dejstvo, da so mnogi predstavniki srednjega platonizma veljali za pitagorejce (npr. Moderat in Numenij).

² *Phd.* 105c–d.

ampak tudi vodi in tako rekoč upravlja z njim.³ Božanska narava duše je osnovno vodilo hermetičnih teorij, naj gre za podobo Človeka kot Božjega sina ali za izhajanje, ki je še najbolj podobno nekakšnemu svetlobnemu sevanju.⁴ Pitagorejsko obarvani nauk o duši Numenija iz Apameje prav tako predpostavlja, da duša izhaja iz Prvega boga in je potemtakem božanskega izvora.⁵ Prav pitagoreizem pa je v platonistični nauk vnesel dualizem, ki je temeljil na pitagorejskih parih nasprotij, hkrati pa je bil po prepričanju novopitagorejskih platonikov tudi že del Platonovega nauka.⁶ Ta dualizem predpostavlja obstoj umskega počela ali monade (dobrega) na eni in snovnega ali diade (zla) na drugi strani.⁷ S tem se dotaknemo drugega pola, namreč snovnosti, katere del je tudi telo. Stoiki so bili v svojem obratnem prepričanju, namreč da je snov del telesne narave, precej osamljeni.⁸ Njihovi poglavitni nasprotniki so bili peripatetiki, od katerih sta srednji in novi platonizem prevzela številne argumente za dokazovanje breztelesne narave primarne snovi. Ti argumenti temeljijo na interpretaciji podlage oziroma prejemnice (ὑποδοχή) v *Timaju* (49a). Ta podlaga, ki je Platon sploh ne imenuje snov,⁹ je v obdobju Platonovih naslednikov postala sinonim za drugo počelo, ki naj bi bilo, nasprotno od nespremenljivega Enega, vir mnoštva in po Aristotelovih besedah tudi zla (*Metaph.* 988a15). V luči tega dualizma predstavlja simbioza duše in telesa mešanje obeh principov, pod vplivom starega pitagorejskega

³ Ta ugotovitev je po analogiji veljala tudi za mikrokozmos; prim. Cicero, *Somn. Scip.* 26, kjer je duša vodilo in gibalo telesa, tako kot je bog vodilo in gibalo sveta.

⁴ *Corp. Herm.* 1.12, 2b12 in 12.1.

⁵ Fr. 13 des Places.

⁶ Predvsem gre za t. i. nezapisani nauk, ki sta ga prevzela tudi Spevzip in Ksenokrat, izpričuje pa ga predvsem Aristotel v *Metafiziki*, iz katere je razvidno, da je Platon priznaval dva vzroka (αἰτίαι, ἀρχαί): »vzrok kot bistvo in vzrok glede na snov« (987b14–988a17); ob tem sta »kot snov počeli veliko in majhno, kot bitnost pa eno«. Platonov vir naj bi bili pitagorejci, od njih pa naj bi se odmaknil prav z uvedbo pojma dvojnosti (δύας) za poimenovanje tega, kar so pitagorejci kot brezkončno mnoštvo števil postavljali nasproti enemu. Že Platon naj bi torej pojem ἀπειρον povezal z diado, iz katere se, »kakor iz kakšne gnetljive snovi, morejo na ugoden način porajati vsa števila razen praštevil.« (prev. V. Kalan)

⁷ Povezava drugega počela s snovjo je nedvoumno izražena: »Razjasnjeno je, kaj je snov, ki je podlaga (ἡ ὕλη, ἡ ὑποκειμένη), (...) – trdi, da je namreč to dvojnost (δύας) oziroma veliko in majhno.« V zvezi z dualizmom pri Platonu moderni komentatorji svarijo pred skušnjo, da bi ga razumeli v smislu manihejskega ali gnostičnega dualizma dveh neodvisnih nasprotujočih si počel (gl. Reale, *Platone*, 282–83): počeli sta sicer neodvisni eno od drugega, vendar nista enakovredni. Poudarjajo tudi, da je dualizem Platonovega nenapisanega nauka presežen z absolutnostjo Enega, ki je izvzeto iz tega para nasprotij (gl. Kocijančič, *Platon* II, 1014–15); prav to pa velja tudi za specifično obliko novopitagorejskega monizma.

⁸ Tu moramo izvzeti atomiste (Levkipa, Demokrita in Epikura), ker temeljnega nasprotja pri njih ne tvorita umsko in snovno, ampak telesna materija in breztelesni prostor, praznina. Primerjava tega prostora z breztelesno Platonovo prejemnico, imenovano tudi χώρα, je sicer vabljiva, vendar se ne vklaplja v epikurejski počelni dualizem: na eni strani telesnega, ki je prisotno tudi v duši, na drugi pa breztelesnega, ki je prostor, v katerem se gibljejo atomi.

⁹ Povezavo med obema najdemo prvič pri Aristotelu, čeprav tudi glede tega ni enotnega mnenja (proti tem pomislekom Dillon, *Heirs of Plato*, 25).

prepričanja, da je telo grob duše, pa je pomenila nič manj kot padec božanskega principa v snovnost in zlo. To prepričanje je botrovalo različnim bolj ali manj pesimističnim razlagam o nastanku sveta in človeštva, ki se za tisto obdobje navadno pripisujejo gnostikom, vendar so raziskave, predvsem po odkritju Nag Hammadijevega korpusa gnostičnih besedil l. 1945, pokazale, da je nauk o odnosu duše do snovi veliko bolj kompleksen ne le pri platonikih, ampak tudi med gnostiki.

V platonizmu so obstajale različne šole, ki se niso mogle sporazumeti glede vprašanja, ali pomeni sestop za dušo degradacijo in padec ali gre morda za odnos, v katerem duša ostaja nedotaknjena gospodarica tega, kar oživlja. O različnih teorijah na to temo govori odlomek iz Jamblihovega dela *Περὶ ψυχῆς*, ki se je ohranil pri Stobaju.¹⁰ Med tistimi, ki so poudarjali predvsem negativne posledice sestopa duše, prav tako ni bilo soglasja glede vzrokov za njeno ravnanje. Razlogi so po bili po mnenju nekaterih v njej sami, drugi pa so jih videli v zunanjih dejavnikih in njihovem vplivu na dušo. Tisto, kar naj bi dušo od znotraj spodbujalo k sestopu, je lahko neko napačno ravnanje duše, pogojeno z njeno voljo (pri Albinu gre na primer za zmotno presojo svobodnega principa v duši: ἡ τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτεμένη κρίσις), ali pa ji njeno ravnanje narekuje njena lastna narava (Jamblih tu navaja Plotina in njegove besede o 'prvotni drugačnosti'¹¹ duše). Zunanji dejavniki, ki jih je naštevala druga stran, so bolj ali manj odraz za tisti čas značilnega dualizma med telesom in dušo: pri Kroniju in Numeniju je to snov, pri Harpokrationu pa telo. Zanimivo je, da Jamblih ne razlikuje le med notranjimi in zunanjimi dejavniki, temveč razkriva, da je druga struja sestop obravnavala tudi z vidika duše, saj ga po njihovem povzroči ljubezen duše do telesa; to pomeni, da gre vendarle za neko njej lastno šibkost, ki pa je (kot pri Plotinu) del njene narave in ni pogojena s krivdo. Le da druga struja govori tudi o zlu, ki izhaja iz nečesa, kar je izven duše (naj bo to snov ali telo) in se ji torej pridruži od zunaj. Tako med njenimi predstavniki skupaj s Porfirijem najdemo tudi Plotina z njegovo teorijo, povzeto po Platonu,¹² da je leglo hudobije (κακία) duše v njenem nerazumnem (vegetativenem) delu, ki je prejemnik (nekega zunanjega) zla (κακόν).¹³ Na drugi strani je vredno posebej omeniti Plutarhov

¹⁰ *Anth.* 1.49.32–42. Na tem mestu ni pomembno, ali gre za sestop v telo ali v snovno, saj je vsaka smer drugače gledala na to, k čemur se duša spušča. Ključnega pomena je dejstvo, da se duša obrača k nečemu, kar je 'pod' njo, in temu njenemu delovanju pravi Jamblih κατὰ ὡγὰ ἐνεργήματα.

¹¹ Πρώτη ἑτερότης (5.1.1.4); zanimivo je, da je izraz vzet iz enega najbolj pesimističnih odlomkov, kar zadeva usodo utelešene duše. Plotin se na tem mestu sprašuje o vzrokih zla za dušo z izrazi, ki dajejo misliti na gnostični vpliv (pozaba očeta, predrznost, telesno rojstvo kot zlo ...). Gnostike in njihov nauk o zablodi duše (παράνοια ἢ παρέκβασις) sicer omenja tudi Jamblih v citiranem odlomku skupaj z Albinom.

¹² *Phdr.* 256b.

¹³ 1.8.4.8. Vendar je Jamblihov tekst tukaj zavajajoč: kakor je v prvem primeru Plotin govoril o 'prvotni drugačnosti' duše v okviru zla, ki ga duša trpi, tako Jamblih tudi njegovo drugo misel vzame iz poglavij, ki niso posvečena sestopu duše, temveč vprašanju, kako pride zlo v dušo. Za prisotnost zla v duši vidi Plotin tako zunanje kot notranje vzroke: duša je zaradi svoje oddaljenosti od umljivega počela šibka in se naravnost ponuja temu, kar se steguje po njej od spodaj.

nauk o duši, saj predstavlja zanimivo vez med platonističnim in gnostičnim naukom o vesoljni duši. Plutarh je namreč zli princip postavljaj znotraj duše same in ga utemeljeval s Platonovimi besedami o zli vesoljni duši.¹⁴ Ta del duše je tudi tisti, ki jo, ko zadrema, potegne navzdol.¹⁵ Še več, pri Plutarhu naletimo tudi na mesta, ki vesoljno dušo obravnavajo kot enoten zli gibalni princip, ki oživlja inertno predkozmično maso. Nauk, ki je princip zla postavil v samo naravo vesoljne duše, je bil težko sprejemljiv celo za tiste platonike, ki so zagovarjali teorijo padca. Plutarh je tako zgovoren dokaz, da so bile nekatere najbolj sporne ideje, ki so jih platoniki pripisovali gnostikom, (npr. Plotin v t. i. protignostičnih traktatih) – o tem več v naslednjem poglavju – ves čas prisotne tudi v platonizmu.

2. 'RAZSVETLJENSKI' NAUK O HARMONIJI VESOLJNE DUŠE IN TELESA TER PLOTINOVO DOPOLNILO K DOKAZU O NEDOTAKLJIVOSTI VESOLJNE DUŠE

Kronij, Numenij in Harpokration se v Jamblihovem spisu omenjajo tudi kot najbolj odločni predstavniki nauka, ki je poudarjal izključno negativno plat sestopa duše, torej padec v polnem pomenu besede.¹⁶ Ta nauk so zavračali predstavniki atenske šole (iz katere je sicer izhajal tudi Harpokration), ki so na čelu s Kalvenom Tavrom zastopali 'optimistično' stališče, da je sestop duše nujen za popolnost vesolja. Tudi ta smer razlikuje med vzroki za sestop, med katerimi ima pomembno vlogo svobodna volja. Po nekaterih trditvah je namreč duša samoiniciativno prevzela vlogo upravitelja vesolja, po drugih je bila na to mesto poslana od bogov.¹⁷ Tò ἐκούσιον, ki ima v negativističnih teorijah prizvok samovolje, lahko tu pomeni ubogljivo pritrditev ali samostojnost odločanja v najbolj pozitivnem smislu, saj duša ne uveljavlja lastnih interesov. V zvezi duše in telesa je namreč po volji demiurga vsakemu izmed njiju dodeljena njegova vloga; pri tem se Tavrovi platoniki opirajo na odlomek iz *Timaja* (34b), kjer Platon pravi, da je »demiurg postavil dušo v središče sveta, nato pa jo je razširil po vseh njegovih delih in celo izven njega, tako da je nazadnje vesoljno telo zavil vanjo.« Hkrati zagovarjajo idejo, da je vloga duše v tem, da se po njej manifestira bog,¹⁸ ki jo je poslal; misel, ki si je utrla pot tudi v *Eneade*, kjer Zevs simbolizira vesoljno dušo, ki projicira umsko resničnost v čutno zaznavni svet.

Če Plotin dopušča obstoj zla znotraj individualne duše in se tako posredno

¹⁴ Lg. 896e–897d. Ta duša je vzrok iracionalnega gibanja vesolja.

¹⁵ *De an. procr.* 1026e–f in *De Is. et Os.* 371a–b; tu gre bolj za razumni in nerazumni del duše, vendar je očitno, da je Tifonov delež vir trpljenja in zla.

¹⁶ Stobaj, 1.49.40.33.

¹⁷ Id. 1.49.39.44 ss.

¹⁸ Ni povsem jasno, ali gre za dve različni mnenji znotraj Tavrove šole ali za njegove lastne raznolike poglede, ki pa se med seboj tako ali tako ne izključujejo (Dillon, *Middle Platonists*, 245).

uvršča med zagovornike teorije padca, kamor ga je postavil Jamblih, pa ni nobenega dvoma o tem, na katero stran se je postavil v polemiki o odnosu vesoljne duše do vesoljnega telesa, sveta. Platonizem je na splošno prevzel 'razsvetljensko' teorijo iz *Timaja*, zato je bila polemika v zvezi s tem uperjena predvsem v zunanje nasprotnike. Med temi so najbolj izstopale nekatere gnostične smeri s prepričanjem, da se kozmos kot stvaritev nekako polasti svojega stvarnika, prav tako kot so individualne duše vključene v telo kakor v okove, kar je ena temeljnih gnostičnih prispodob za odnos duše in telesa.¹⁹

Plotin v traktatu *Proti gnostikom* (2.9) zavrača nauk, po katerem je Duša ustvarila čutno zaznavni svet, potem ko je izgubila krila (torej po svojem padcu).²⁰ Hkrati pa v spisu *O nebu* (2.1) razvija tezo o neuničljivosti kozmosa, ki predstavlja pomemben del njegove polemike z negativističnimi gledanji na nastanek sveta. Kozmos, ki je v veliki meri čutno zaznaven, je kakor veliko telo, ki ga poganja vesoljna duša. Vendar za razliko od teles živih bitij kozmos oziroma določen del njega ne mine.²¹ Zdi se, kot da je na delu neka višja volja, ki si begotno ('tekočo') naravo telesa podreja tako, da dodaja oblike temu, kar se večno spreminja (zelo verjetno je, da ima Plotin v mislih primarno materijo oziroma to, kar imenuje večno tekočo podlago oblik).²² Medtem ko se zakon o neuničljivosti snovi pri telesih ljudi, živali, rastlin in predmetov uveljavlja samo po zvrsteh (κατ'εἶδος τὸ ἀεὶ ἔχειν),²³ saj njihova telesa razpadejo, kakor razpade vse, ki ima na kaj razpasti,²⁴ poznata nebo in nebesna telesa »individualno«
večnost (κατὰ τὸ τόδε τὸ ἀεὶ ἔχειν). Neuničljivost nadlunarnega sveta po Plotinovem mnenju ne more biti posledica neuničljivosti samega vesoljnega telesa, kakor trdi Aristotel, drugače ne bi bilo nobene potrebe po tem, da se združi z vesoljno dušo kot oživljajočim principom.²⁵ Njuna združitev je torej smotrna in kot taka harmonična:

Πειρατέον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἔξιν μὴδ' αὐτὴν ἐναντιούμενην τῇ συστάσει καὶ τῇ διαμονῇ δεικνύναι, ὅτι μὴδὲν ἀσύμφωνον ἐν τοῖς συνεσθηκόσιν ἐστὶ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ πρόσφορον καὶ τὴν ὕλην πρὸς τὸ βούλημα τοῦ ἀποτελέσαντος ὑπάρχειν προσήκει.

Dokazati je torej treba, da način bivanja telesa ne nasprotuje tej zvezi in njenemu trajnemu obstoju, saj v teh spajanjih, ki so v skladu z naravo, ni nobene neubra-

¹⁹ O orfiško pitagorejskih vplivih na to prispodobo gl. Edwards, »Gnostic Eros,« 38.

²⁰ 2.9.4.1.

²¹ Ta del je »nebo in vse, kar je v njem« (2.1.2.2) do lunine sfere, kar pomeni, da je zemeljsko življenje obsojeno na minevanje.

²² Πρεούσης ἀεὶ τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου (2.1.1.24–25). Gl. tudi spodaj op. 26.

²³ 2.1.2.3.

²⁴ 2.9.3.14.

²⁵ Plotin ne priznava obstoja petega telesa (2.1.2.15), s katerim je Aristotel razlagal neminljivost kozmosa (Aristotel za razliko od Platona in stoikov kozmosu ni pripisoval individualne duše).

nosti, temveč je prav, da tudi snov sodeluje z voljo, ki se je namenila ustvarjati.
(2.1.2.24–28)

Neminljivost sveta in popolnost njegove sinergije z dušo sta sama po sebi dokaz, da je zveza vesoljne duše in telesa lepa in po Božji volji. Da telo 'ne nasprotuje', ne pomeni nujno le tega, da se telo ne upira združitvi, ampak da tudi snov, ki je podlaga telesa, pristaja na določeno harmonijo, ki jo podreja duši. Ta podrejenost je nujen pogoj za trajen obstoj te zveze. Kako pa je mogoče, da tako ὕλη kot σῶμα sodelujeta pri nesmrtnosti vesolja s svojo 'tekočo' naravo?²⁶ Plotin pojasni, da je ta tok usmerjen navznoter (ὀὐκ ἔξω).²⁷ To domnevo (φαῖμεν ἄν) podpre s primerom: zemlja je podvržena nenehnemu spreminjanju svoje fizikalne strukture, in vendar ostaja v svoji osnovni zgradbi vedno zemlja. Tako se krožnemu gibanju duše, o katerem govori traktat *O gibanju neba* (2.2), pridružuje notranji tok vesoljne telesne mase. Nobenega izmed teh dveh gibanj seveda ne smemo razumeti v strogo fizikalnem smislu, zlasti ne gibanja duše. Vendar je iz povedanega razvidno, da se Plotin s teorijo gibanja snovi, ki ne ovira mirovanja vesolja, pridružuje Platonovi rešitvi, ki je dala gibanju pomembno vlogo pri nastanku sveta in življenja.²⁸

Taka vloga snovi pa potegne za sabo še eno ugotovitev: vsa ta harmonija ne bi bila mogoča, če bi vesoljna duša po gnostičnih predstavah padla v snov in postala ujetnica telesa. Tu ima spet pomembno vlogo zgoraj citirani odlomek iz Timaja,²⁹ da je vesoljno telo tako rekoč zavito v dušo. V resnici torej ni ujeta vanj, ampak bi prej lahko rekli, da je v nekem odnosu z njim.³⁰ Ideji o t. i. koekstenzivnosti duše s telesom³¹ služijo številne prispodobе, npr. zraka, ki je razsvetljen samo tako dolgo, kolikor je v svetlobi in ne ona v njem.³² Še nazornejša je podoba mreže, ki vodo zajema le navidez; polna je samo, dokler jo ta obdaja okrog in jo je nezmožna obdržati v sebi. Mreža se lahko znajde v morju v katerikoli obliki in položaju, vedno jo bo morje raztegnilo in nosilo s seboj in »vsak njen del je lahko samo tam, do koder se je iztegnil.«³³

²⁶ Gre za izraz, ki poudarja spremenljivost in nestalnost snovi oziroma telesa. V cesarski dobi se v zvezi s tem pogosto pojavlja izraz ῥευστή ὕλη, ki naj bi ga uporabljali že Talesovi učenci, pitagorejci in stoiki (v zvezi s tem Decleva Caizzi, »La 'materia scorrevole',« 431, opozarja, da vir teorij o gibanju snovi ni le Heraklit, ampak stara simbolika morja kot gibljivega in nepredvidljivega elementa. Pitagoreizem je tako poznal podobo kozmosa kot »vrelca večno tekoče narave« (Sext Empirik, *M.* 7.94–95). V okviru Akademije naj bi Ksenokrat razvil nauk o nastanku vesolja (τὸ πᾶν) iz enega (τοῦ ἑνός) in iz večno tekočega (τοῦ ἀεταίου, gl. Aetij, 1.3.23 (str. 288 Diels) ter ga oprl na omenjeni Platonov nauk o »prostoru« oziroma podlagi iz *Timaja*.

²⁷ 2.1.3.3.

²⁸ Prim. *Th.* 153a: »Gibanje omogoča navidezno bivanje in postajanje, mirovanje pa povzroča nebivajoče in propadanje.«

²⁹ 34b.

³⁰ Wallis, *Neoplatonism*, 112.

³¹ Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, 18.

³² 4.3.22.7.

³³ 4.3.9.44.

S tem se je Plotin postavil za Platonove besede, da je bila duša ustvarjena, da vlada telesu in ga drži v odvisnosti od sebe.³⁴ Duša je lahko ujetnica svojega telesa samo takrat, ko se znajde v telesu živih bitij, in v tem primeru je njeno ujetništvo, kot so verjeli pitagorejci, kazen za moralno zlo, ki mu je podlegla. Toda v kozmosu moralno zlo nima mesta, saj svet ni produkt nekega nemoralnega dejanja. Njegovo posnemanje je naravno posnemanje odseva, ki ga oddaja popolni arhetip. Zato Plotin o vesoljni duši noče govoriti ne kot o padli ne kot o ujetnici.

3. PLATONIZEM V GNOSTIČNI 'MITOLOGIJI' DUŠE

Istočasno in v interakciji s platonizmom so se pod vplivi judovskega in orientalskega mysticizma oblikovale tudi teorije različnih gnostičnih smeri. Gnostična literatura 2. stoletja izstopa po edinstvenem načinu oblikovanja svojih nauk v obliki neke vrste mitologije, ki ne zahteva alegorične interpretacije kot ključa do tega, kar skriva. Traktati Nag Hammadijevega korpusa so povečini zastavljeni kot apokaliptična besedila izbrancem v obliki pripovedi, ki so v očeh sodobnega bralca slej ko prej mitološke, hkrati pa tvorijo tisto, kar bi suhoparno lahko imenovali 'sistem', zaradi česar se zgodi, da gnostična kozmologija, antropologija in teologija pristanejo pod obema oznakama.³⁵ V gnostičnem mitu tako lahko prepoznamo višjo stopnjo izpovedovanja resnice, ki je v večini gnostičnih nauk prikazana kot neizrekljiva in nedopovedljiva: lastnost, ki so jo platoniki pripisovali mitom nasploh, predvsem pa Platonovim. Toda medtem ko le-ti ustvarjajo analogijo na duhovni ravni, ki pogosto nima razumsko utemeljenega in logično povezanega značaja 'zgodbe', poskuša gnostični mit neki problem (npr. zla) prikazati kot konkreten dogodek, ki se v resnici nikoli ni zgodil, vsaj ne tako, kot ga razume človek, namreč vpetega v meje časa in prostora.

Prav 'dogodek', ki naj bi ga prikazoval gnostični mit, je sporno izhodišče različnih teorij o sestopu duše. Krščanski in gnostični tradiciji je skupno prepričanje, da se duša loči od enosti z Bogom, se osamosvoji in vlada vesolju. Prav tako se strinjajo, da se ob tem spustu ali po njem duša nekako umaže in da je to zanjo poglavitni vir zla. Tu se krščanski misleci, med njimi Origen, zapletejo v nasprotujoča si spoznanja o neskončni Božji dobroti na eni in o neenakem položaju bitij v vesolju, predvsem pa o navzočnosti zla na drugi strani. Origen sestopa duše ni pojmoval kot nekaj slabega, po drugi strani pa ga je dojemal kot samovoljno dejanje umov, ki za to niso prejeli ukaza od Stvarnika.³⁶ S tem se postavlja vprašanje, ali je stvarjenje sveta resnično del božjega načrta, če je dejanje uma oziroma duše svojevoljno, in obratno: ali gre res za

³⁴ Prim. Anaksimenes (DK 13 B 2), ki pravi, da je duša, ki nas obvladuje, v resnici zrak, ki deluje tako kot ozračje, ki obdaja kozmos v celoti.

³⁵ King, *Ridicule and Rape*, 3.

³⁶ *De principiis* 2.9.6.

svobodno dejanje uma/duše, če je stvarjenje že del Božjega načrta. Podobno dilemo je mogoče zaznati pri Plotinu. Pri tem ni nujno, da gre za neposredni Origenov vpliv, saj sta imela Plotin in Origen skupnega učitelja Amonija Sakasa. Podoben paradoks pa se pojavi tudi v gnostičnem *Tridelnem traktatu* (NHC I.5), kjer se padli eon ne imenuje Sofija, ampak Logos, to pa močno spominja na Origenove padle ume.³⁷ Logos namreč ravna v skladu s svojo svobodno voljo, po drugi strani pa je svet, ki ga samovoljno ustvari, nastanek že usojen,³⁸ s čimer se dejanje Logosa in posledično stvarjenje sveta pokažeta kot del nekega višjega načrta.³⁹ *Tridelni traktat* je v tem bolj izjema kot pravilo. Za gnostike je bil namreč ta problem manj pereč, saj so stvarnika (demiurga) ločevali od nedosegljivega Boga. V nastanku sveta so videli predvsem napako in si ob tem predstavljali neki predhodni zaplet ('incident'), ki človeka v precejšnji meri razbremenjuje krivde izvirnega greha.⁴⁰ S tem pa so postavili človekovo božansko bistvo ne samo nad svet, ampak tudi nad njegovega stvarnika, v katerem so skupaj s kozmosom in astralnimi silami, ki ga poganjajo, videli za človeka poglavito oviro na poti vrnitve k lastni naravi.

Nauk o padcu so poleg gnostikov bolj ali manj sprejemali tudi platoniki, ki so imeli pred očmi Platonovo prisposodobno krilate vprege⁴¹ in mit o kroženju duš. V večini primerov gre sicer za individualne duše, ki v druženju s telesom oblikujejo človekovo usodo; to pa je bilo pomembno izhodišče za etična vprašanja o zlu in grehu. Vendar pa tudi platoniki niso izključevali možnosti 'izgube kril' na višji ravni: tako je bil na primer Numenij prepričan v padec tretjega boga ob pogledu v snov. Plotin, ki so mu sicer očitali plagiatorstvo Numenijevih nauk,⁴² pa je gnostikom očital prav to, da so počelo moralnega zla postavili v območje božjega. Tu ima pomembno vlogo še en Platonov nauk iz *Timaja*, ki si je utrl pot v gnostično misel. Gre za nauk o mešani naravi vesoljne duše (*Ti.* 35a–b). Gnosticizem je kazal tendenco povezati vzroke za že omenjeni incident z naravo te mešanice in ta je postopoma dobila zelo konkretne poteze 'snovi', ki daje življenje.⁴³ Čeprav ideja snovnega počela, ki sodeluje pri nastanku sveta, platonizmu ni bila tuja,⁴⁴ se je po drugi strani v njej že zakoreninila

³⁷ Sinnige, *Six Lectures*, 28 in 44, opozarja, da je treba veliko gnostičnih in drugih vplivov na Plotina pripisati skupni miselni dediščini aleksandrinskega okolja.

³⁸ NHC 1.5.76 s. Tudi sicer Logosov padec v besedilu spremljajo zelo pozitivne oznake: njegov namen ni bil slab, k temu ga je nagnila njegova prekipevajoča ljubezen do Očeta.

³⁹ Plotin 4.8.5.7–14 dokazuje, da je sestop duše svobodno dejanje, hkrati pa nujno in v skladu z naravnim zakonom.

⁴⁰ O problemu razlikovanja med povzročenim in utrpelim zlom gl. Magris, *La logica*, 210–28: celo v Svetem pismu, ki izvirno krivdo sicer nalaga človeku, je mogoče naleteti na odlomke, ki namigujejo na neki predhodni polom v svetu božjega (mišljen je upor angelov), katerega žrtev je človek.

⁴¹ *Phdr.* 246a.

⁴² Porfirij, *Plot.* 17.1–2. Na to obtožbo je eden od Plotinovih učencev odgovoril s spisom *O Razlikah med Plotinovimi in Numenijevimi nauki*.

⁴³ Magris, *La logica*, 356.

⁴⁴ Najboljši primer je Plutarhov lik Izide-snovi, ki se v paru z Ozirisom-prvim počelom

predstava o snovi kot o zlu. Poleg tega ni bilo nobenega dvoma o tem, da se v *Timaju* snov pojavlja kot prejemnica nastajanja, ne pa v mešanici, iz katere je vesolja duša. Za Plotina pa je bil še posebej sporen mit o padcu Sofije, zadnjega izmed popolnih bitij v svetu Polnosti; zgodba je bila sicer del tudi drugih gnostičnih doktrin, a predvsem setijska⁴⁵ in valentinijanska⁴⁶ sta zanj uporabili platonistično terminologijo. Ta se je kazala predvsem v enačenju vesoljne duše s padlim eonom Sofijo.⁴⁷ V gnostičnem nauku o padcu vesoljne duše je Plotin videl popolno negacijo Platonove svetle podobe kozmosa v *Timaju*, ki jo je skušal uskladiti z naukom o izgubi kril duše iz *Fajdra*. Ker se mu je zdelo, da Platon v tem ni bil čisto dosleden, je načrtno poglobil razliko med vesoljno dušo, ki ne samo ne more pasti, temveč nikoli ne pride pod vpliv telesa, ki ga oživlja, in individualno dušo, ki v skrbi za telo lahko izkusi trpljenje.⁴⁸

4. NAPADALNOST NIŽJEGA (SNOVNEGA) ELEMENTA

Študije, ki raziskujejo platonistične vplive na razvoj gnostične misli, poudarjajo pomembno vlogo *Timaja* v srednjem in *Parmenida* v novem platonizmu. Toda ta vpliv se kaže tudi v posameznih motivih, zlasti tistih z bogatim mitološkim ozadjem. To dokazuje na primer lik Erosa v gnostičnih spisih. V nenaslovljenem traktatu brezimnega avtorja iz 4. stol., ki je pozneje dobil naslov *O nastanku sveta* (NHC II.5), se Eros rodi, potem ko eden izmed likov teme (Pronoia) vzljubi svetlobo, ki je predhodna nastanku te teme in ki se izrazi v podobi čudovite človeške podobe. Njuna združitve je nemogoča, on jo sovraži, »ker je (ona) na strani teme.« Namesto tega prekrije Pronoia zemljo z lastno svetlobo, ki ima v mističnem gnostičnem slovarju pomen 'prve krvi' in iz katere nastane androgino bitje Eros.⁴⁹ V tem odlomku lahko najprej

zoperstavlja zlemu principu-Tifonu (*Is. et Os.* 372e–f). Tudi sicer lahko opazimo, da se snov v starem in srednjem platonizmu pojavlja na samem vrhu ob prvem počelu, da pa vesoljna duša na tej lestvici zdrse na nižje mesto. Sicer ni nujno, da je to dvoje vzročno povezano: Dillon, *Middle Platonists*, 46, opozarja, da je k temu »padcu« vesoljne duše iz triade počel pripomoglo tudi stoiško razlikovanje med prvim in drugim bogom, med transcendentnim-kontemplativnim in demiurgičnim-aktivnim; platoniki so tako prišli do dveh entitet, od katerih ena temelji na vrhovnem Dobrem iz *Države* in Enem iz *Parmenida*, druga pa na demiurgu iz *Timaja*). Vendar pa je pojavljanje diade-snovi v paru z monado-umom nedvomno povzročilo, da se je duša, kot nekaj, kar šele nastane iz tega para, začela pojavljati na nižji stopnji: tako je Duša že pri Spevizpu ob Enem, ki presega monado in diado, zdrsnila na četrto raven.

⁴⁵ Setijska gnoza, ki je širila vero v božansko inkarnacijo Seta, tretjega sina Adama in Eve, je v obdobju prvih štirih stoletij po Kr. vsrkavala različne vplive, tako judovske in krščanske kot srednje in nato novoplatonistične; po drugi strani pa je imela sama močan vpliv na druge gnostične šole, predvsem Valentinovo.

⁴⁶ Ustanovitelj te krščanske gnostične smeri Valentin (cca. 100–160 po Kr.) je deloval v Rimu.

⁴⁷ 2.9.10.26–29; prim. *Zostrianos*, NHC VIII.1.9–10.

⁴⁸ 4.8.1.27–50.

⁴⁹ NHC II.5.108. Androginost predčloveških bitij je sicer značilen pojav gnostične vesoljne ureditve, vendar je vzporednice mogoče potegniti s filozofsko tradicijo tako orfizma kot platonizma,

opazimo podobnost s Platonovim mitom o Erosu, ki se je rodil iz Penije, potem ko se je ta vtihotapila v Zevsov vrt in se združila s spečim Porosom. Nič manj pomemben ni tudi drugi motiv, ki je bil razširjen v pitagorejsko obarvanem srednjem platonizmu. Gre za motiv pomnožitve božanskega principa, saj se ob pogledu na očarljivega Erosa 'vnamejo' vsa bitja, bogovi in angeli, ki se kot svetilke prižgejo ob tej eni:

Na ta način se je Eros razpršil po vseh bitjih, ustvarjenih iz kaosa, in ga ni bilo nič manj. (NHC II.5.109)

Odlomek je zanimiv, ker ne poudarja le androgine narave Erosa,⁵⁰ ampak tudi njegovo vlogo vezi med svetlobo in temo, med angeli in ljudmi. Vlogo posrednika, ki jo Erosu pripisuje Platon v *Simpoziju* (203e), je zaradi svoje 'mešane' narave prevzela tudi platonistična vesoljna duša. Ta vmesna narava je zaradi svoje 'višje' komponente vedno privlačna in kot taka postane tarča poželenja, ki je ena poglavitnih tem gnostičnega nauka o padcu. To poželenje se kaže bodisi kot požrešnost bodisi – v zgodbah z ženskimi liki – kot seksualna strast. Kjer gre za moško osebo (na primer Kristusa), se erotični element umakne neposrednemu nasilju s poudarkom na samožrtvovanju.⁵¹ O podobni usodi božanske narave pripoveduje tudi orfiški mit o Dionizu, ki ga Titani zamotijo z ogledalcem, nato pa ga razkosajo in celo požrejo. V vseh teh primerih je božanska substanca tarča napada več napadalcev, kar vodi v ujetništvo duše v svetu. Tako je ujetništvo božanskega principa tisto, ki ustvarja svet in je hkrati primarni vir zla v njem, ne glede na to, ali je povzročitelj drzni napadalec od zunaj (Titani, arhonti ...) ali pa svet božjega skriva sam v sebi seme pogube, ki se pri gnostikih pokaže v grehu zadnjih eonov.

Agresivnost nižjega elementa predstavlja breme, ki je za dušo lahko usodno. Pri Platonu najdemo prispodobo morskega boga Glavka, ki ga školjke in druga navlaka pokrivajo do te mere, da ni mogoče videti njegove resnične podobe.⁵² Na to podobo se opira Plotin, ki govori o nekakšni skorji zemeljske umazanije,⁵³ v katero

pri čemer je androginitet lahko zgolj simbol vmesne narave, ki povezuje dva različna pola (torej ne le moškega in ženske, ampak tudi božje in človeško, ogenj in vodo, ipd.): gl. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, 144–57, kjer je shematično prikazana povezava med gnostičnim androginitetnim Erosom in orfiškim androginitetnim Fanesom na eni ter Platonovim androginitetom iz Aristofanovega mita ter Erosa-dajmona iz Diotiminega mita v *Simpoziju* na drugi strani.

⁵⁰ Odlomek žensko komponento v Erosu imenuje »dušo iz krvi«, ki jo je prejel po materi Pronoji, moška pa je »ogelj, ki pride iz svetlobe«; s tem je pojasnjena tudi prispodoba svetilke v naslednjih vrsticah. Odlomek kaže veliko podobnost z Apulejevo zgodbo o Amorju in Psihi, kjer tako ogelj iz svetilke kot kri (Psihe se zbode, ko s prsti preizkuša Amorjeve puščice, Amor pa se opeče z oljem iz svetilke, ki jo nagne nad njim radovedna Psihe) doprineseta k simboliki obeh protagonistov (Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, 148).

⁵¹ *Filipov evangelij* (NHC II.3.53): Kristus, ki je darovalec življenja, najprej postane plen roparjev.

⁵² R. 611c–612a.

⁵³ 4.7.10.48.

se zaprede duša in ki dušo vleče navzdol⁵⁴ ter maže njeno čisto notranjost. Kot posledica te umazanije se pojavi nevednost (ἄγνοια) v smislu nezavedanja svojega prvotnega položaja, kar pa je v gnosticizmu eno pglavitnih znamenj padca duše.⁵⁵ Motiv umske narave, ujete v zemeljsko eksistenco, ima vzporednice tako v platonistično obarvani gnostični kot v egipčanski in indijski mitologiji: v slednji različni miti omenjajo ujetništvo Boga v svetu nastajanja (Prakriti), ki ga je sam ustvaril na prigovarjanje varljive Maje. Plutarh omenja egipčanski mit o tem, kako je zli Set zvijačno pregovoril Ozirisa, da je se je pustil zapreti v sarkofag, kjer se je potem zadušil.⁵⁶ Krščanska gnoza pozna mit o prvotnem androginem bitju, imenovanem Adamâs, ki je, nasilno zaprto v njemu podoben zemeljski izdelek, postalo telesni Adam.⁵⁷ 'Žensko različico' omenja Irenej, pri katerem je v telo ujeta od Boga izražena misel (Ennoia).⁵⁸ Zosimos iz Panopolisa spet govori o zvijači, s katero so zli duhovi zvalili prvega človeka (nedoločno imenovanega kot Človek-Luč (φῶς), da si je 'oblekel' zemeljskega človeka in pristal v suženjstvu. Odlomek je zanimiv tudi zato, ker to zgodbo povezuje z grškim mitom o vklenjenem Prometeju, ki močno spominja na Plotinovo razlago modificiranega mita iz 4.3.14. Zgodbi je namreč dodan lik Pandore kot dodatne verige, ki vklepa Prometeja, to pa lahko povežemo z ženskim likom Eve, ki je v *Evangeliju vedenja* dodan Adamu kot duša in sedež strasti, dodaten vir trpljenja za ujetega Človeka.

Gnostični motivi posilstva, žretja in ujetništva, ki govorijo o nastanku sveta in zla v isti sapi, tvorijo nesprejemljiv kontrast podobi razumno urejenega kozmosa v *Timaju*. Kot taki so predstavljali kamen spotike Plotinu, ki mu motiv ujetništva duše sicer ni bil tuj. Spričo te polemike je tem bolj zanimiva ugotovitev, da mnoge izmed teh zgodb poznajo razplet, ki je zelo blizu novoplatonistični predstavi o nedotakljivosti umskega dela duše, tako vesoljne kot individualne. O tem govorijo poskusi arhontov (demonov teme, snovnega sveta), da bi se združili z umskim principom, ki ga pogosto zastopa ženski lik. Ta je lahko personifikacija, kot na primer v *Janezovem apokrifu*, ko skušajo arhonti, ki so poudarjeno nevedna bitja, zgrabiti Epinojo (Božjo misel).⁵⁹ V *Hipostazi Arhontov*, gnostičnem spisu, ki razkriva vplive novoplatonizma tretjega stoletja,⁶⁰ nastopa ženski lik Eve, ki jo arhonti, prevzeti od njene lepote, ujamajo in posilijo (vsaj tako mislijo).⁶¹ Isto želijo storiti z njeno hčerko Norejo, ki pa ji, za razliko od njene matere, na katero so planili prevzeti od njene lepote, najprej

⁵⁴ Prim. tudi Platon, *Phd.* 81c.

⁵⁵ 4.7.10.48. Podobnost z gnostičnimi nauki je značilnejša za zgodnje Plotinove traktate: traktat 4.7 je drugi v Porfirijevi kronološki razvrstitvi, prim. tudi v op. 11 navedeni odlomek iz traktata 5.1.

⁵⁶ *De Is. et Os.* 256b.

⁵⁷ *Razlaga spoznanja* (NHC XI.1.6)

⁵⁸ *Adv. haer.* 1.23.2.

⁵⁹ *Ibid.* 22.30.

⁶⁰ Gl. R. A. Bullard v: Robinson, *Nag Hammadi Library*, 161.

⁶¹ NHC II.4.89.

prigovarjajo, torej poskušajo doseči svoje z zvijačo. Zanimivo je, da so ti poskusi večinoma obsojeni na neuspeh, kot je razvidno tudi iz zgoraj omenjene platonistično obarvane zgodbe o rojstvu Erosa: svetloba in tema se ne moreta združiti: celo zaljubi se Pronoia samo v 'človeško podobo', ki se oblikuje znotraj te svetlobe. V *Janezovem apokrifu* sile teme zaman preganjajo Epinojo, duha svetlobe.⁶² Prav tako se v *Hipostazi arhontov* arhonti že na samem začetku zagledajo v odsev Nepokvarljivosti na vodi, a ga ne morejo doseči, ker so prešibki. Njihova šibkost izvira iz pomanjkanja umskega v njihovi naravi in neuspeh je posledica njihove nevednosti na eni in modrosti umskega principa na drugi strani. Ko arhonti ujamejo Evo, se nasilna združitev v resnici odvija na tem, kar ona na begu odvrže kot obleko, sama pa se spremeni v drevo in se smeje neumnosti svojih preganjalcev.⁶³ Pozneje se Noreja ne da zavesti trditvi arhontov, da je »njena mati Eva prišla k njim«, ampak jim pove resnico, čeprav se jih ta sploh ne dotakne (tema ostaja tema).⁶⁴ Umski princip ostaja torej nedosegljiv silam teme, ki ga niso vredne. To prepričanje poudarja tudi Plotinova alegoreza Platonovega mita o Erosu; po tej razlagi se Penija, ki se z zvijačo približa Porosu, združi samo s spretno podtaknjenim 'Porosom'.⁶⁵ Ta predstavlja λόγος vsega, »kar je v umskem in v Umu ter se v obilju prelivajoč nekako razprostre okoli duše in v njej.«⁶⁶ Lahko bi torej rekli, da je Poros izraz (λόγος) umskega v duši. Kakor Eros je torej tudi njegov oče, čigar ime (πόρος) pomeni 'pot' ali 'prehod', pa tudi 'sredstva' in prek tega 'obilje', predstavnik tiste 'vmesne' narave, po kateri hrepeni Penija-snov. Eros, ki je v svojem bistvu hrepenenje, tako prinese na svet dediščino svoje matere, ki ga je rodila v samo na pol uresničenem ljubezenskem hrepenenju do Porosa; v resnici je namreč, kot pove njeno ime (πενία, pomanjkanje), še vedno brez tega, česar se je polastila le na videz. Nedotakljivost umskega principa je Plotin prenesel na individualno dušo v prepričanju, da (v svojem bistvu nedotakljiva) nikoli ne pade, ampak da del nje ostane 'zgoraj'. Tako je prišlo do t. i. nauka o dveh dušah pri Plotinu. Vendar ta delitev pri Plotinu poteka drugače kot pri Numenijevem drugem bogu; ustrežnejše bi bilo govoriti o usmerjenosti. Ko se namreč duša obrne k počelu, za njo sicer prav tako ostane nekakšen odsev, ki pa preneha bivati v trenutku, ko ga duša spusti od sebe; »in sicer ne tako, da se odtrga od njega, ampak da odsev preneha biti; ona je namreč vsa zazrta v to, kar je tam« (1.1.12.29–31). Nasprotno ločitev prave Eve od tega, kar avtor *Hipostaze Arhontov* imenuje senčni odsev, ki ji je samo podoben, ni povsem brez posledic, saj ostane za njo mesena žena, ki se pozneje, zavedena od kače, zave svoje duhovne 'golote'.

⁶² NHC II.1, III.1, IV.1.22.30.

⁶³ NHC II.4.89.

⁶⁴ Ibid. 92.

⁶⁵ 3.6.14.15–18: »Ko se Penija združi s Porosom, to ne pomeni, da se združi z bivajočim ali z njegovim obiljem, temveč z neko večje nastavljenostjo stvarjo oziroma nekakšno spretno navideznostjo [τινὶ πράγματι εὐμηχανῶν] τοῦτο δὲ ἐστὶ τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος].« Morda se v tem skriva tudi namig na gnostično Sofijo in njeno odsevanje v snovi (gl. 2.9.10.26).

⁶⁶ 3.5.9.1–3.

Motiv delitve umskega principa je prisoten tudi v zgodnejših gnostičnih spisih, le da ti padca poslednjega eona ne pripisujejo nasilju hiličnih elementov, ampak njegovi lastni predrznosti ali prevzetnosti. Irenejeva različica valentinijanskega mita o padcu Sofije pripoveduje, da Sofija v svojem trpljenju (πάθος) dočaka odrešenje s strani Kristusa, ki jo ozdravi in ji povrne resničnost njenega bivanja. Ko se Sofija z njim vrne v umski svet Plerome, ostane za njo Sofija-Ahamot, njena duhovna odslikava (ἐνθύμησις), ki mora še naprej prebivati v senci.⁶⁷ Ta delitev Sofije, ki njen višji del reši pred padcem in trpljenjem, močno spominja na delitev duše pri Numeniju in pozneje na 'raztezanje' pri Plotinu. V *Tridelnem Traktatu* padli eon ni Sofija, ampak Logos, ki se odreši tako, da se z mislijo in molitvijo obrne k dobremu. Tako kot se pri Plotinu 'višji' del duše zadržuje v kontemplaciji počela in se zato nikoli ne 'umaže' s snovjo, se tudi Logos ob svoji vrnitvi razcepi in njegov višji del se loči od tistega, kar je v senci, ter se vrne v Pleromo. Tudi tu cepitev ne ostane brez posledic, saj nižji del Logosa (svet materije) ostane in višji del si v Pleromi izprosi milost zanj, ki pride po Odrešeniku.⁶⁸ Motiv odrešenja je tudi tisto, v čemer se krščanski gnosticizem (ali sploh krščanstvo) tako zelo razlikujeta od platonizma, temu pa ostaja zvest tudi novoplatonizem. Svet snovi in telesnosti pri Plotinu ne potrebuje odrešenja; pač pa je duša, ki je bila v stiku njim, potrebna očiščenja, ki ji ga prinese njen obrat (ἐπιστροφή) k počelu. Njeno odrešenje pa je naloga nje same.

5. VZROKI PADCA:

PREDRZNOST, UPORNOST, NEVEDNOST ALI – PREOBILJE?

Na splošno je gnostični 'dogodek', ki povzroči izpad iz Plerome in nastanek sveta, posledica nekega napačnega ravnanja, krivde. To sta lahko predrznost ali upornost, ki jima navadno botruje nevednost,⁶⁹ vendar pa te lastnosti niso omejene na sile snovnega sveta. Ko se namreč višji princip odmakne od svojega vira in pohiti nasproti temu, kar ga ni vredno, je to pogosto stvar njegove 'mešane' narave, ki ima v tem kontekstu prizvok nečistosti. Tako gledanje še zdaleč ni bilo omejeno na gnosticizem niti ni nujno prevladovalo v njem. Iz Jamblihove zgoraj navedene razprave je razvidno, da je platonizem to mešano naravo povezoval s predrznostjo, nevednostjo ali preprosto s slabostjo, ki ji podleže duša. Med temi ima najvidnejše mesto gotovo drznost (τόλμα), ki je bila v krščanskih in gnostičnih spisih pogosto sinonim brezbožnosti in

⁶⁷ *Adv. Haer.* 1.1.7.1 ss.

⁶⁸ *NHC* I.80–85.

⁶⁹ Primer Sofije, ki želi spoznati Očeta (Irenej, *Adv. Haer.* 1.1.2.18–22) ali pa posnemati njegovo stvarjenje brez svojega moškega pola (*Jan. Apokr.* (*NHC* II.1.9)). Prav tako sta pri barbelognostikih nevednost in drznost (ἄγνοια καὶ αὐθάδεια) lastnosti prvega arhonta (demiurga), ki ga je rodilo nedovoljeno dejanje Sofije Prunikos (Irenej, *Adv. haer.* 1.27.2).

nepokorščine Bogu.⁷⁰ Novopitagorejci so jo enačili z diado, ki se je odcepila od Enega in tako rodila drugačnost.⁷¹ Celo Plotin je ta psihološko obarvani izraz uporabil v opisu nastanka umske hipostaze iz Enega.⁷² Predrznosti sorodna je samovolja, kjer je poudarjen element svobode. V omenjenem odlomku iz Origena⁷³ je prvotno negibno zrenje mnoštva umov (νόες) zmotilo gibanje stran od Boga, pogojeno s svobodno voljo. Razbitje te harmonije je vodilo v padec umov na stopnjo duše in v nastanek sveta. Origen naj bi v polemiki z Valentinovimi gnostiki skušal čutno zaznavni svet prikazati kot Božje delo, ki je bilo ustvarjeno šele po padcu umnih bitij, in sicer tako, da jih je lahko sprejelo v njihovi različnosti, pogojeni z odmikom od Boga.⁷⁴

V gnostičnih mitih sta predrznost in samovolja vedno prisotni lastnosti nižjega demiurgičnega bitja, naj bodo to arhonti, Jaldabaot ali gnostična Sofija. Tudi njen greh je predrznost, ki jo napelje k temu, da si želi odkriti skrivnost očetove veličine⁷⁵ in posnemati njegovo kreativno moč brez pomoči svojega moškega pola.⁷⁶ Svet je torej produkt načrtnega poskusa kreacije, ker pa je nastal kot posledica prestopka, ne more voditi drugam kot v zlo in biti sam po sebi slab. Zanimivo je, da tudi v *Eneadah* naletimo na motiv poskusnega posnemanja kreativnega izliva Enega, in sicer pri hipostazi Duše, ki jo predstavlja Zevs:

(...) ὁν ὁ Ζεὺς καὶ ταύτῃ ἐμμήσατο τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἷον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας.

Zevs ga [sc. prvo počelo] v tem le posnema, saj ni zdržal pri kontemplaciji svojega očeta, temveč se je oprijel dejavnosti svojega deda, ki vodi v nastanek biti. (5.5.3.21–23)⁷⁷

Toda njegova dejavnost ni nikjer niti z najmanjšim namigom povezana s padcem ali s čimerkoli slabim. V traktatu *Proti gnostikom* govori Plotin o vesoljni duši kot o demiurgu in vztraja, da posnemanje umljivih resničnosti ni delo preračunljivega razuma,⁷⁸ saj vesoljna duša nima nekega razumskega razloga za ustvarjanje, ampak je to preprosto v njeni naravi.⁷⁹ Čeprav nikjer izrecno ne govori o Sofiji (z imenom) kot o

⁷⁰ Filon je razlikoval med τόλμα in εὐτολμία (*Heres* 21). Prva je tako kot αὐθάδεια pomenila negativno drznost, druga pa je pomenila zaupnost z Bogom kot prijateljem.

⁷¹ Jamblih, *Theo. arithm.* 9.5.

⁷² Ἀποστήναι δέ πως τοῦ ἐνὸς τολμήσας (6.9.5.29).

⁷³ Gl. zg. op. 36.

⁷⁴ Gl. Pisi, »Peccato di Adamo,« 322.

⁷⁵ Gl. Irenej, *Adv. Haer.* 1.1.2.18–22.

⁷⁶ Gl. Jan. *Apokr.* (NHC II.1.9)

⁷⁷ Tudi pri Platonu se Zevs pogosto pojavlja kot demiurg in upravitelj kozmosa (*Phdr.* 246e); v *Filebu* (30d) tudi kot počelo, ki združuje v sebi kraljevski um in kraljevsko dušo.

⁷⁸ 2.9.8.20.

⁷⁹ 2.9.2.4 in 2.9.2.15.

vesoljni duši, najdemo v traktatu *O umljivi lepoti* (5.8) posredno povezavo med obema: ko govori o prvi modrosti, ki si je ni mogoče razumsko pridobiti (οὐ λογισμοῖς πορῖσθεῖσα), jo enači z življenjem in jo tako spet naveže na lik vesoljne duše-Zevsa, čigar ime so etimološko povezovali z besedo ζῆν.⁸⁰ Tako ni izključeno, da predstavlja pojem modrosti, ki se v *Eneadah* pogosto pojavlja okrašen z najlepšimi atributi,⁸¹ nekakšno poudarjeno nasprotje padle gnostične Sofije.⁸²

Ob naštevanju primerov gnostičnega kozmološkega 'pesimizma' je pomembno opozoriti, da le-ta nikakor ni bil vsesplošen. Znana je ofitska⁸³ različica mita o padcu Žene, ki je z Očetom in Sinom spočela Kristusa, pri tem pa ni mogla prenesti generativnega obilja obeh očetov, ampak je nekako zavrela in kot stranski produkt rojstva izvrgla iz sebe Sofijo Prunikos.⁸⁴ Gre torej za padec, ki je posledica izgube ravnovesja – Žena se prevrne na levo stran – in hkrati nezmožnosti ostati v stanju polnosti, v primeru ženskega lika, nosečnosti. Tak padec je bolj 'naraven' in je tudi bližji novoplatonističnemu pojmovanju sestopa duše kot posledice naravnega zakona emanacije, po katerem se višja hipostaza, ko doseže najvišjo stopnjo polnosti, izlije v nižjo.⁸⁵ Pri Plotinu najdemo isti motiv (= nosečnost) v opisu individualne duše, ki se trudi z dejanjem (πράξις) posneti to, kar vidi v Umu in česar je prepolna, kakor da bi bila noseča (ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠδῖνον).⁸⁶ Njena polnost se za razliko od nasičenosti Uma, ki ostaja zazrt vase, izrazi s kreacijo (δημιουργεῖν). Hkrati pa se prav pri Plotinu nasičenost in polnost individualnih duš sprevrže v zanje usodno preobilje in naveličanost, ki vodita v prevzetnost. Tako dobi 'nosečnost' duše s podobami Uma negativen pomen, zajet v izrazu κόρος (sitost), ki sta ga poznala že Filon in Origen: duša je prepolna Božjih dobrot (θείων ἀγαθῶν κόρος),⁸⁷ zaradi česar se prevzame (κόρον λαβεῖν).⁸⁸ Κόρος dobi prizvok prevzetnosti in, posledično, predrznosti.⁸⁹ Sama prenasičenost z božanskimi dobrinami v hipostazi Uma pomeni samo dobro, medtem ko jo Origen pri dušah opisuje kot pomanjkanje budnosti pri dušah, ki postanejo brezskrbne in se tako rekoč zanemarijo.

⁸⁰ Prim. tudi 1.8.11.15: duša je po svojem izrazu nosilka življenja (τῷ ἑαυτῆς λόγῳ ζωὴν ἔχει).

⁸¹ Prim. σοφία θαυμαστή v 3.2.13.17.

⁸² Bréhier, *Les idées philosophiques*, 115, opozarja na dvojno vlogo Sofije pri Filonu Aleksandrijskem, kjer se pojavlja v vlogi matere modrosti, ki skupaj z Bogom spočne svet (*De ebr.* 30), in hkrati deviške modrosti, Božje hčerke (*Leg. alleg.* 1.15.5). S tem imenom je Filon poimenoval tudi ženski generativni princip, po katerem vse nastane (*Quod det. pot. insid. sol.* 115 ss.); po lastnostih močno spominja na Platonovo rednico v *Timaju*.

⁸³ Ofiti: gnostična smer iz 1./2. stol. po Kr., ki je kot simbol spoznanja častila kačo (ὄφις).

⁸⁴ Irenej, *Adv. haer.* 1.30.1–2.

⁸⁵ »Njegovo [sc. Enega] prekipujejoče preobilje ustvari drugo. Kar nastane, se obrne proti njemu in je izpolnjeno; upirajoč pogled vanj [βλέπων] postane ta Um« (5.2.1.8–11).

⁸⁶ 4.7.13.6–7.

⁸⁷ Filon, *Heres* 240.

⁸⁸ Origen, *De princip.* 1.3.8; drugje (2.9.2) prikaže dušo, ki se ji ne ljubi vztrajati v dobrem, kot malomarno in leno.

⁸⁹ Torchia, »Satiety and Fall,« 139–51, razpravlja o sorodnosti z Avguštinovim pojmom *superbia*, zaradi katere se duša »napihne« (*intumescit*) in odmakne od Boga.

Motiv za dodatno razcepljanje ženskega lika (rojstvo Sofije Prunikos) so nekateri videli v želji nekaterih gnostičnih mislecev, da se krivda za padec in s tem nastanek zla čim bolj odmakne od sveta Plerome.⁹⁰ S tem smo spet bliže Plotinu, ki je zavračal vsako možnost obstoja zla v noetičnem svetu. Razlika je predvsem v tem, da sta pri Plotinu motiva nosečnosti in izgube ravnotežja vezana predvsem na individualno dušo in s tem na moralno zlo. Gnostiki pa so izgubo ravnovesja postavljali v svet Plerome, in čeprav v samem nastanku Sofije Prunikos ni ničesar slabega, je prav v njej seme zla, saj v nadaljevanju omenjeni mit pripoveduje, da se je Sofija Prunikos, ki je že sama prikazana kot izrodek h Kristusovemu rojstvu iz prve Žene, pognala v vodo in pri tem padla v ujetništvo telesa.⁹¹ To zemeljsko oblačilo je podobno kot v *Hipostazi Arhontov* mesena žena oziroma žena rojena iz Žene. Tako dobimo še en ženski lik, ki pa ni posledica cepitve, ampak raztezanja: ko se namreč Sofija Prunikos trudi osvoboditi vodnega telesa, se raztegne in tako ustvari vidno nebo, v katerem prebiva, vse dokler se ji ne uspe popolnoma osvoboditi in se vrniti v Pleromo.⁹² Mit si zasluži omembo tudi zato, ker v njem vsaj eno stvarjenje (neba) ni prikazano kot posledica padca, ampak vračanja k izvoru. Čeprav se mit nadaljuje z rojstvom Jaldabaot in hudobnih vladarjev sveta, ta motiv nekoliko omili značilni antikozmizem, ki ga je Plotin očital gnostikom, predvsem pa se ujema z novoplatonističnim zakonom emanacije, po katerem vsak izstop iz počela spremlja vrnitev k njemu.

6. ΣΩΜΑ = ΣΗΜΑ: DUŠA IN BREME TELESNOSTI

Pojmovanje telesa kot zapora oziroma groba duše je prodrlo v grško filozofsko misel prek Platona, ki je obenem tudi poglobilni vir, po katerem lahko pridemo do korenin tega prepričanja. Te naj bi bile orfiške ali pitagorejske.⁹³ Misel, ki tako pesimistično

⁹⁰ Magris, *La logica*, 259. Prim. Couliano, *Les gnosés dualistes*, 105, ki rojstvo Sofije P. označuje kot nesrečen pripetljaj znotraj Plerome.

⁹¹ Sam vzdevek προϋνεικος (προ-ένεικω) ima poleg osnovnega pomena 'nesem naprej' tudi negativni prizvok impulzivne zaletavosti, ki vodi v spor; tega poudarja starejša etimologija (προ-veikos; gl. EM 691.19). K temu je pripomogel tudi slabšalni prizvok, ki se je oprijel izraza 'najeti nosač' in mu dodal erotični pomen: προϋνεικος tako pomeni tudi 'nizkoten' ali 'razuzdan', 'opolzek'. Vse te pomenske nianse so pomembne za osvetlitev vloge Sofije Prunikos, ki ni le 'prenesla naprej' moči svojih predhodnikov, ampak je to storila na nelegitimni način, saj je porajala samoiniciativno in brez moške polovice, njeno ravnanje pa se je izrodilo v nastanek prevzetnega demiurga.

⁹² Irenej, *Adv. haer.* 1.30.3–4.

⁹³ Prim. Grg. 493a in Cra. 400b–c. Kratil izrecno omenja orfike, vendar najdemo po mnenju nekaterih v *Gorgiju* namig na pitagorejce, natančneje na Filolaja (DK 44 B 14 in 15), ki naj bi ga imel Platon v mislih tudi v spodaj citiranemu odlomku iz *Fajdona* (61d in 62b; tako Mansfeld, *Studies*, 292). Povezava s Filolajem je zlasti v *Fajdonovem* odlomku vprašljiva; čeprav ga Platon dejansko omenja neposredno pred tem v zvezi s prepovedjo samomora, nikjer ne trdi, da je on avtor skrivnostnih besed o 'ogradi'. Tudi odlomek v *Gorgiju* »nekega Sikula oz. Italika«, ki bi lahko bil Filolaj, lahko pa tudi kdo drug (Kocijančič, *Platon II*, 284, op. 469), omenja zgolj kot

gleda na tuzemsko življenje, je našla svoj odmev tudi pri pesnikih. »Ali ni morda življenje smrt za človeka in obratno, šele smrt resnično življenje?« pravi Evripidov fragment (*Gorg.* 492e). V takem primeru bi bilo bolje za človeka, da se sploh ne rodi, meni Teognis, in da »čimprej spet prestopi prag Hada« (425). Pri Platonu najdemo še več mest, iz katerih je razvidno, da smrt za filozofa pomeni nekaj, česar se ne le ne sme bati, ampak si mora to celo želeti.⁹⁴ Vendar ta filozofska drža ne pomeni nujno, da je Platon pojmoval simbiozo telesa in duše samo kot kazen za slednjo, kot so hoteli verjeti novopitagorejci. Res pa je, da so njegove besede v tej točki pustile v dilemi njegove naslednike, med njimi tudi Plotina, ki je, tako kot drugi platonistični komentatorji, skušal nekako zgladiti navidezna nasprotja med *Fajdonom*, kjer je druženje duše s telesom razumljeno kot nekaj slabega, z naukom iz *Timaja*, po katerem so bile tako vesoljna kot individualne duše poslano od Boga, da oživljajo telesa. Potreba po takšnem usklajevanju Platona z njim samim se je pri Plotinu pojavila že takrat, ko je pobijal gnostične predstave o padcu vesoljne duše in njeni 'izgubi kril'. Glede na argumente, ki so poudarjali prav razliko med vesoljno in individualno dušo, lahko upravičeno pričakujemo, da se človeška duša temu padcu ne more izogniti in da pri Plotinu spust duše v telo pomeni zanj bivati »v brezumju, željah, strahovih in drugih nadlogah«. Telo je »ječa in grob, svet okoli nje pa jama oziroma votlina« (4.8.3.2–5).⁹⁵ Tako pravijo, reče Plotin in s tem potrdi, da je platonistična tradicija v tem pogledu dajala pitagorejce v isti koš s Platonom.⁹⁶

Čeprav je verjetno, da so orfiško-pitagorejske predstave navdihovale Platonova razmišljanja in prisprodebe o odnosu duše do telesa, je prav tako utemeljena trditev, da je bil pri njem poudarek drugje. C. J. de Vogel govori o *izzivu*, ki ga ujetništvo v telesu predstavlja za dušo.⁹⁷ Morda izziv zveni nekoliko moderno, gotovo pa drži, da Platon ni bil filozof, ki bi življenje jemal kot kazen in čakanje na smrt. Odlomek iz *Fajdona*, kjer je citirana formula iz misterijev, da »smo človeška bitja v nekakšni ogradi, iz katere nam ni dovoljeno pobegniti in osvoboditi samih sebe« (62b), poudarja prav dejstvo, da človek svojega zemeljskega življenja ne sme samovoljno prekiniti, ne zato, ker bi moral plačati zaslužen kazen, temveč da se prek njega očisti in prevzgoji. Ta

avtorja prisprodebe o preluknjanih sodih. Mansfeld (ibid.) namigne, da bi bilo potrebno ločevati med pojmovanjem telesa kot groba oz. kot ječe duše, vendar tega argumenta ne razvije, saj gre v resnici za zelo podoben pogled na utelešenje. Mešanje orfiških in pitagorejskih nauk dokazuje tudi prepričanje Klementa Aleksandrijskega, ki omenjene nazore prav tako pripisuje tako orfikom kot Filolaju, vendar naj bi po njegovem mnenju slednji samo citiral starodavne teologe (παλαιοὶ θεόλογοι, *Strom.* 3.17.1).

⁹⁴ Npr. *Apol.* 41c–d. V *Fajdonu* (68b) je smrt za filozofa vir radosti, v *Kritonu* (44b) pa se Sokrat pripravlja nanjo kot na vrnitev v domovino.

⁹⁵ Podoben nauk najdemo v hermetičnih spisih (*Corp. Herm.* 10.19–21).

⁹⁶ Načrtno povezovanje ne le Platona in pitagorejcev, ampak tudi orfikov s pitagorejci in posledično s Platonom najdemo prvič pri Jamblihu (Brisson, »Nascita,« 244). Po njem naj bi Pitagora, čigar filozofija je temelj Platonove in priprava nanjo, prejel osnovna načela orfiškega nauka od nekega Aglaofama (*VP* 28.146.18).

⁹⁷ »Soma – Sema Formule,« 86–87.

vzgojni element Platonove filozofije je razviden tudi iz mita o Eru, ki tako opozorilno zaključuje *Državo* in ki jasno pokaže, kako velik je pomen telesnega življenja. Čeprav se ključni trenutek, t. j. izbira tega življenja, zgodi zunaj njegovih okvirov (to pomeni, da nam možnost te izbire ni dana v času, ko smo sposobni razmišljati o njej), je način človekovega življenja odločen zanj. Prekinitev življenja ali kakršnakoli odpoved temu življenju kot nečemu slabemu bi torej ustavilo vzgojni napredek duše in pahnilo človeka v nekakšno duhovno stagnacijo. To bi bila upravičena, a obenem tudi veliko strašnejša kazen, kot je telesno življenje samo, saj bi se človek tako obsodil na ponovitev napačnih odločitev in neskončno vračanje v telo. Vendar pa spoznanje resnice v ničemer ne zmanjša vrednosti tega, kar telesno življenje vendarle prispeva k duhovnemu, zato se Platonov filozof ne zapira v svoje duhovno spoznanje, temveč ga širi. V tem pogledu je na Platona močno vplivala drža njegovega učitelja, ki si je za življenjsko nalogo zadal, da bo nadlegoval in trpinčil svoje sodržavljane kot obad plemenskega konja. Človek tako na antropološki ravni izpolnjuje svojo nalogo božjega sla, ki jo na kozmološki ravni predstavlja vesoljna duša.

7. ORFIŠKI MIT O RAZKOSANJU DIONIZA IN NJEGOV POMEN V NOVOPLATONISTIČNEM NAUKU O UTELEŠENJU

Orfiški mit o razkosanju Dioniza se v sekundarni literaturi prvič pojavi pri helenističnih pesnikih, in sicer pri Kalimahu.⁹⁸ Zgodbo z nekaj epske širine najdemo pri Nonnosu iz Panopolisa:⁹⁹ Titani po naročilu ljubosumne Here zamotijo malega Dioniza z igračami in ga, medtem kot ta opazuje svoj odsev v zrcalu, ubijejo in požrejo. Zevsu (po nekaterih interpretacijah Ateni) uspe rešiti samo njegovo srce, iz katerega da roditi Seleni novega, drugega Dioniza. Ker je kozmološki mit o Dionizovem raztrganju del orfiškega nauka, predvidevajo, da je orfizem nastal kot izpeljava iz starega dionizičnega kulta. Ob tem velja opozoriti, da je mit v obliki, kot so ga komentirali novoplatniki od 5. stoletja dalje, izpričan v glavnem v virih tistega časa in da je sproti nastajal glede na potrebe posameznih interpretov. V mitu je več motivov, ki so bili navdih pitagoreizirajočim platonikom: tak je motiv razkosa (σπαργμός),¹⁰⁰ ki se je z Dioniza prenesel na Orfeja, tega so namreč po legendi raztrgale od boga obsedene menade. Motiv je dobil dvojen pomen, in sicer naj bi govoril o samožrtvovanju božanskega prabitja, ki je s trpljenjem in nasilno smrtjo vzelo nase zemeljsko podobo, premagalo smrt in ponovno oživel. Tako vlogo naj bi imel v orfiški tradiciji Orfej kot nekakšna zemeljska podoba Dioniza, ki umre in oživi kot novi Dioniz.¹⁰¹ Šlo naj

⁹⁸ Fr. 43.117P (*Etymologicum Magnum*).

⁹⁹ D. 170–210.

¹⁰⁰ Pettazoni, *La religion*, 115–16; izviral naj bi iz traškega obrednega lova na sveto žival; vrhunec obreda je predstavljala krvava pojedina razkosane živali.

¹⁰¹ Na tem mestu so študije zgodnjega 20. stoletja (npr. Drews, *Geschichte des Monismus*, 144–45)

bi za pomemben motiv orfiške kozmogonije, ki je videla v svetu neko prabitje, trpeče v ujetništvu svoje zemeljske podobe. Pozneje je platonizem element razkosanja razlagal kot padec duše iz Enega v mnoštvo na metafizični in nastanek sveta na kozmološki ravni. Plutarh, ki navezuje mit na egipčansko legendo o razkosanju in ponovnem rojstvu Ozirisa,¹⁰² omenja razlago,¹⁰³ po kateri Dioniz predstavlja razdeljenost kozmosa v nasprotju z enotnostjo Apolona, ki ga je novopitagorejska etimologija povezovala z monado v smislu ne-mnoštva.¹⁰⁴ Čeprav noben vir ne enači Dioniza z diado, se je s to razlago mita dodatno utrdil apolinično-dionizični dualizem, ki je segal še v čas sedem modrih¹⁰⁵ in ki ga je zlasti novoplatonizem skušal poudariti tako, da je dal tudi Apolonu vlogo v mitu: on naj bi bil tisti, ki je zbral in pokopal Dionizove ude,¹⁰⁶ po nekaterih virih pa naj bi ga celo ponovno oživil.

Platonizem je iz mita izluščil posebno antropološko poanto. Ko je namreč Zevs izvedel za zločin Titanov, jih je pokosil s svojo strelo in iz ostanka njihove telesne substance je zrasel nov, človeški rod. V tem smislu naj bi že pitagorejci Dioniza pojmovali kot simbol nastajanja in telesnega rojstva.¹⁰⁷ Človek nosi v sebi dvojno naravo: Dionizovo (božansko) in titansko, zaradi katere je zaznamovan s pečatom izvirnega greha. Novoplatonizem je alegorezo Dionizovega mita kot nauka o vesoljni duši prenesel tudi na spoznanje o individualni: tako se pri Plotinu posamične duše ogledujejo

opozarjale na podobnost s Kristusom, njegovim trpljenjem, smrtjo in vstajenjem, kar dokazujejo tudi nekatere upodobitve v krščanskih grobnicah, kjer je Orfej prikazan kot nekakšen »poganski«¹⁰⁸ Kristusov predhodnik. Moderne študije pa prav na podlagi teh podobnosti ločujejo prvotni orfiški mit, omejen na motive Dionizovega razkosanja, kazni Titanov in nastanka človeške vrste, od zgodnjekrščansko in platonistično obarvanih motivov, kot sta na primer božanska (dionizična) narava v človeku in njegov izvirni (titanski) greh (gl. Edmonds, »Tearing Apart,«¹⁰⁹ 35–39).

¹⁰² *De Is. et Os.* 356b–365e.

¹⁰³ *De E apud Delph.* 388f.6.

¹⁰⁴ Plutarh, *De Is. et Os.* 381f: "Ἐκάλουν ... τὸ δ' ἐν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι' ἀπλότητα τῆς μονάδος: (»Eno so imenovali (sc. pitagorejci) Apolon zaradi zanikanja mnoštva in zaradi preprostosti monade.«); prim. Plotin 5.5.6.27: Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσημαίνον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. (»Zato so tudi Apolonovo ime pitagorejci med seboj simbolično razlagali kot zanikanje mnoštva.«) Vir bi bili lahko stoiiki (Makrobij, *Somn. Scip.* 1.17.7, pripisuje etimologijo Apolonovega imena Hrizipu), na stoiški vpliv kažejo tudi Plutarhove besede o Apolonovi preobrazbi v ogenj v smislu poenotenja (*De E apud Delph.* 388f 8). Vendar utemeljeno domnevajo, da je skriti pomen Apolonovega imena poznal tudi Platon. Ko razvija svojo prispodobo sonca (*R.* 509b–c) pravi takole: tako kot daje sonce stvarjem nastanek in rast, ne da bi bilo samo kaj od tega, tako je Dobro za vse bivajoče vir bitnosti, čeprav jo samo presega. Tu Sokratove besede prekine nenavadni vzklík »Apolon!«¹¹⁰ njegovega sogovornika, ki naj bi s tem namigoval na omenjeno etimologijo (Reale v: Radice, *Plotino*, 1275–77; prim. Kocijančič, *Platon* II, 399, op. 390), saj se Apolonovo ime kot medklic navadno ne pojavlja (enako Reale, *ibid.*).

¹⁰⁵ Takrat sta bila to predvsem dva konkurenčna kulta, ki sta zagovarjala vsak svojo obliko modrosti: modrim delfskim izrekom so potujoči vidci zoperstavljali mistična stanja, v katera jih je spravila božanska obsedenost.

¹⁰⁶ Klement Al., *Protr.* 2.18.1; Olimpodor, *In Phd.* 7.10.

¹⁰⁷ Proklos (*In Euc.* 130.8) pripisuje to pojmovanje Filolaju.

kakor v Dionizovem ogledalu, preden se poženejo v umrljive vezi.¹⁰⁸ Medtem ko je na kozmološki ravni dionizični element pomenil razpršenost in oddaljevanje od Enega, predstavlja na antropološki ravni višji del človeka za razliko od titanskega, ki bi ga v skladu s pitagorejskim naukom lahko razumeli kot telo. Ta božanski element je tako rekoč vklejen v snovnega in je v njem kakor v nekakšni ječi ali ogradi, za katero pravi Platon (*Phd.* 62b), da jo orfiki imenujejo φρουρά. Rešitev duše je vezana na prenehanje telesnega obstoja, kar sicer pomeni smrt za telo, vendar ta, če lahko verjame Platonu, ne sme biti nasilna, prav zaradi spoštovanja do bogov, ki jim pripada božanski del človeka:

Οὐκοῦν, ἢ δ' ὅς, καὶ σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτείνῃς, μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνεις ἂν αὐτῷ καί, εἴ τινα ἔχῃς τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν;

Ali se ne bi ti, če bi ti nekaj pripadalo in bi si hotelo vzeti življenje, ne da bi mu ti dal znamenje, da hočeš njegovo smrt, razjezil na to bitje in ga kaznoval? (*Phd.* 62c)¹⁰⁹

Olimpiodorove misli o samomoru v njegovem komentarju k *Fajdonu* so zelo podobne, le da vanj vplete dionizično titansko antropogonijo: samomor bi pomenil nasilje ne le nad telesnim, temveč tudi nad božanskim delom človeka, tako da je prepoved prostovoljne smrti v tesni zvezi z odporom do dejanja, s katerim so Titani že prvič oskrunili božansko naravo, ko so ubili boga Dioniza.¹¹⁰

Damaskij (5./6. stol.), ki je skupaj z Olimpiodorom najbolj izčrpen vir za alegorezo tega mita, trdi, da je platonizem že v zgodnji dobi mit razlagal kot zgodbo o padcu duše

¹⁰⁸ 4.3.12.1–3.

¹⁰⁹ Iz prepričanja o sorodnosti človeške narave z božansko, ki so si ga z orfiki delili (ali ga od njih prevzeli?) pitagorejci (συγγένεια κοινωνία), naj bi izhajala ne le prepoved samomora, temveč tudi ubijanja in uživanja mesa kateregakoli živega bitja. Medtem ko se pojavljajo dvomi o tem, ali so bili pitagorejci res vegetarijanci (Brisson, »Nascita,« 247), so pričevanja nekaterih pesnikov glede orfikov bolj gotova: Aristofan (*Ra.* 1032) pravi, da je Orfej prepovedoval ubijati, medtem ko Evripid (*Hipp.* 952 ss.) orfikom izrecno pripisuje vegetarijanski način prehranjevanja.

¹¹⁰ Vse glasnejši so ugovori proti temu, da gre v resnici za orfiško antropogonijo (Brisson, »Le corps 'dionysiaque',« 485–90). Motiv uboja Titanov s strelom naj bi se sicer pojavil že pri Kalimahu, prav tako ni novo prepričanje, da so Titani začetniki človeškega rodu (*Himna Apolonu* 335–36; prim. *H.* 37, fr. 220 Kern), vendar motiva nista izrecno povezana. Pred Plutarhom (*De esu carn.* 996c) je že Platon (*Lg.* 701b–c) povezoval Titane s tem, kar je slabega v človeški družbi, vendar ni povsem jasno, ali gre za namig na omenjeno antropogonijo ali na posnemanje upornega titanskega ravnanja. Brisson izraz αἰθάλη, ki pomeni nekakšno vlažno paro, iz katere je nastal človek, potem ko je Titane pokosila Zevsova strela, povezuje z rabo iste besede v delu Κατ' ἐνέργειαν Zosima iz Panopolisa, ki je živel približno v Plotinovem času. Brisson je mnenja, da je Olimpiodor orfiški mit navezal na skrivnostne alkimistične teorije tistega časa, ki so božanski element postavljale ne le v dušo, ampak tudi v telo, kar pa ni v skladu z ortodoksnim platonizmom, ki je videl božanski del človeka (dušo) predvsem kot ujetnika v telesnem.

in obenem o njenem odrešenju.¹¹¹ Iz nekega njegovega fragmenta¹¹² izvemo, da naj bi že Ksenokrat 'ogrado', ki jo Platon pripisuje orfikom, imenoval titansko stanje, ki pa se na nek način zvede (ἀποκορυφούται)¹¹³ na Dioniza. Kako poteka to vračanje iz razpršene (razkosanega) titanskega stanja v 'točko', ki jo predstavlja ponovno vstali Dioniz, je skrivnost orfiških misterijev, o katerih vemo zelo malo. Zato toliko bolj vznemirja pomen te 'ograde': »Τίς ἢ τίς φρουρά,« se sprašuje Damaskij:¹¹⁴ je to tisto, kar nas dejansko ograjuje (τὸ φρουροῦν), ali pa je mišljeno s tem izrazom stanje ujetništva, torej zapor, kot ga je razumel Platon. Očitno je bila prva razlaga precej razširjena, saj Damaskij v 2. poglavju omenja nekega Paterija, ki naj bi trdil, da je φρουρά demiurg; to se hkrati ujema z orfiškim pojmovanjem Zevsa, ki 'zaobjema' (περιέχει) vesolje kot njegov začetek in konec in mu je dano odpreti vrata ječe, v kateri smo. Isto misel izražajo tudi Plotinove besede, po katerih je Zevs tisti usmiljeni oče, ki je naša telesa naredil umrljiva, da se duše lahko odpočijejo od njih.¹¹⁵

Odlomek iz *Fajdona* poudarja drugi vidik pojma φρουρά, to je ujetništvo duše, ki pomeni zanjo obenem tudi očiščenje. Manj jasno je, kaj je pravzaprav tisto, v kar je duša ujeta. Pri *Fajdonu* je očitno, da gre za telo, naj bo že to posamično telo živega bitja kot kozmos v malem ali čutni svet v velikem merilu; v pomenu slednjega ga je razumel tudi Plotin.¹¹⁶ Vendar pa platonistična alegoreza v tem ni bila enotna: če so se že namreč zedinili, da so v mitu Titani tisti, ki simbolizirajo ogrado za dušo, ni vedno jasno, ali ta bitja, ki so v orfiški mit prišla verjetno iz Homerja,¹¹⁷ predstavljajo telo ali kak drugi, nižji del duše, ki je dovzeten za telesno trpljenje in občutja. Tako navedeni odlomek iz Damaskija omenja Numenijevo razlago izraza φρουρά v smislu užitka (ἡδονή), kar bi lahko razumeli kot telesna občutja ali pa kot čustvene strasti.

S tem pa se pojavi vprašanje telesa kot ločene enote in neke vrste življenja, ki ni odvisno od duše, ampak ima celo nekakšno lastno razdiralno voljo. Ta volja nima nobene zveze z razumom, temveč je ἄλογον.¹¹⁸ Telesna narava, pravi Plotin, je izpostavljena minljivosti in uničenju zaradi nekontroliranih premikov, ki so ovira za delovanje duše.¹¹⁹ Vir tega pojmovanja je Platonov *Timaj* (43a–44b), kjer so telesa živih bitij prikazana kot nekakšni zombiji, ki se brezsmiselno (ἄλόγως) premikajo v šestih različnih smereh gibanja in katerih glavna značilnost so telesna občutenja. Zanimivo je, da so ti občutki in to,

¹¹¹ Olimpior, *In Phd.* 1.3–6.

¹¹² *In Phd.* 2. Damaskij omenja tudi Numenija in Porfirija, tematika pa je bila verjetno znana tudi Plotinu.

¹¹³ Glagol ἀποκορυφούμαι je precej redek, pomeni pa 'zaključiti se v točki'.

¹¹⁴ *In Phd.* 10.

¹¹⁵ 4.3.12.5–12.

¹¹⁶ Beseda φρουρά se v *Eneadah* pojavi samo enkrat, in sicer v 4.8.1.32, ko navaja tudi Heraklita, Empedokla, pitagorejce in nazadnje Platona; očitno je torej, da gre zgolj za povzemanje največjih doktrin na to temo.

¹¹⁷ Pavzanija, 8.37.5. Šlo naj bi za umetno povezovanje homerske poezije z naukom Orfeja, ki so ga prikazovali kot Homerjevega prednika (Pettazzoni, *La religion*, 120).

¹¹⁸ Prim. Damaskij, *In Phd.* 9: Ὅτι ἡ Τιτανικὴ ζωὴ ἄλογός ἐστιν, ὅφ' ἡς ἡ λογικὴ σπαράττεται.

¹¹⁹ 1.8.4.

kar daje neke vrste življenje tem telesom, da ne razpadejo, prav tako del duše. Pravzaprav so posledica njenega motenega delovanja, ki se, ko se pogoji izboljšajo, vrne v stari tir: tako postane človeško bitje spet razumno. Videti je, da je duša torej po naravi takšna, da se del nje pusti 'vreči s tira' v trenutku, ko se združi z umrljivim telesom. To je nerazumni del duše,¹²⁰ oziroma tisti del, v katerem se rodi zlo duše, pravi Plotin, ki to pot citira Platonovega *Fajdra* (256b). S tem se ideja o ujetosti duše naveže na Platonov nauk o tridelnosti duše in prisposodbo krilate vprega (264a–b), kjer je najnižji del duše pod nadzorom najvišjega (voznika vprega). Mesto 256b, ki ga citira Plotin, prav tako poudarja krepot kot sposobnost posameznika, da zaslužnji iracionalni del duše. Greh ali padec duše je torej stanje neobvladovanja iracionalnega dela duše: to stanje potegne vprego navzdol in povzroči, da duša izgubi krila. Titansko ujetništvo dobi s tem drugačno razsežnost in ne pomeni več boja človeške duše s telesom (kar je bilo nadvse pomembno za Plotina, ki v skladu s *Timajem* in gnostikom navkljub ni hotel videti v tej zvezi ničesar slabega), temveč boj človeka s tem, kar je najnižjega v njegovi duši. Navedena mesta iz Platona dokazujejo, da ima ta prenos ujetništva iz telesa v dušo samo korenine že pri njem. V nauku, ki je titansko, t. j. razpršeno življenje prenesel na raven duše, so novoplatoniki uporabljali terminologijo, ki so jo moderni komentatorji kmalu prepoznali kot Platonovo in ugotovili, da izhaja iz že omenjenega mesta iz *Timaja* (35a–b)¹²¹ o sestavi vesoljne duše. Bistvo te interpretacije je, da duša kljub mešanici treh sestavnih elementov v enem izmed njih ostaja nedeljiva.¹²² 'Raztrgani' del duše so pripisali elementu deljivosti, obenem pa so verjeli, da nedeljivi del ostaja nedotaknjen. Tega so imenovali monada oziroma točka, odvisno od tega, ali je šlo za številčni ali za geometrični koncept duše, kakor poročata Makrobij¹²³ in Proklos. Geometrični koncept predstavlja dušo kot nekakšno podaljševanje iz točke v črto; pri tem je jasno, da točka predstavlja nedeljivo, črta pa deljivo substanco. Zagovorniki numeričnega koncepta, med katerimi Proklos omenja tudi Numenija, pa so imeli dušo za produkt monade kot nedeljivega in nedoločljive diade kot deljivega elementa.¹²⁴ Ob tem ne smemo pozabiti, da združitve diade in monade novopitagorejski platonizem ni razumel v smislu mešanja sestavin, temveč izhajanja iz ene in druge sestavine. Primera s točko in črto je zato veliko bolj nazorna, saj ju ne moremo 'zamesiti' v eno testo; točka ostane točka, in to, kar se spreminja, je kvečjemu črta. Gre torej za dualizem, ki se izraža tudi znotraj individualne duše in ki ga ne

¹²⁰ Τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς εἶδος (1.8.4.8).

¹²¹ Pépin, »Plotin,« 309; Boyancé, »Xénocrate,« 223; Elferink, *La descente*, 29–32.

¹²² Tak je tudi zaključek enega zgodnejših Plotinovih traktatov *O biti duše II* (4.2), ki se posebej ukvarja z odlomkom o nastanku vesoljne duše iz *Timaja*. V njem se Plotin spopada tako s pristaši nauka o popolni nedeljivosti duše kot s tistimi, ki so trdili, da je v celoti sestavljena in torej deljiva.

¹²³ *Somn. Scip.* 1.12.5–6: ... *ibique a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio.* (»... in tam gre iz svoje točke, ki je monada, v diado, ki je prvotno raztezanje.«) Gl. Elferink, *La descente*, 9–10 in 26–28. Ideja o nastanku črte iz točke kot posledica premika oziroma toka (ῥύσις) je pitagorejskega izvora.

¹²⁴ *In Ti.* 2.153.17–25.

zanika niti Platonov nauk o tridelnosti duše: v njej je princip, ki vleče navzgor, in tisti, ki vleče navzdol. Pri Ksenokratu se je ta dvojnost formulirala kot racionalni in iracionalni del duše, in od tod verjetno Numenijev nauk o 'dveh' dušah (prav tako iracionalni in racionalni);¹²⁵ Plotin pa to prikaže z 'glavo' duše, s katero ta vedno ostaja v Enem.¹²⁶

8. ZAKLJUČEK

Tako sestop vesoljne duše v snov kot 'razdrobljenost' njene božanske narave sta v platonizmu del naravnega procesa, brez katerega ni nastanka živega bitja v njegovi telesni obliki. Čeprav ga še vedno spremlja negativni prizvok 'razdrobljene celote',¹²⁷ je takšna delitev nujna. To velja še posebej za novoplatonizem. Plotin, ki je sicer goreče zagovarjal nedeljivost vsake posamezne duše v njenem najvišjem delu, je sprevidel nujnost delitve ali, bolje, pomnožitve na najvišji ravni, saj tudi nastanek Uma iz Enega spremlja fragmentacija na mnoštvo idej. Pomnožitev in oddaljenost od Enega nikoli ne prizadeneta tistega, ki je začetek tega izhajanja; vendar pa je za samo nastajanje nujno, da se stik s tem virom nikoli ne prekine. Od tod Plotinove prispodobе vrelca, ki ne usahne, ko napaja neštete reke in potoke, ali drevesa, ki črpa moč iz korenin.¹²⁸ Povsem drugače je s posamično dušo, za katero sta odmik od počela in partikularizacija lahko (ne pa nujno) usodna. Neki drugi Damaskijev fragment pravi, da s tem, ko kakor Titani raztrgamo Dioniza v sebi, razbijemo obliko (εἶδος), ki je iste narave (sc. kakor Dioniz, torej božanske) in ki nam je skupna z njim v odnosu do tega, kar je boljše oziroma slabše.¹²⁹ Iz teh besed lahko sklepamo, da je razbitje božanske oblike znotraj nas samih povezano z izgubo občutka sorodnosti s to obliko, s čimer se porušijo naši odnosi s tem, kar je nad nami, predvsem pa s tem, kar je pod nami. Takrat telo lahko postane ječa za oslajljeno dušo. Gnosticizem, ki je vsrkal vse te ideje kulturno filozofske dediščine, pa pod vplivom dualizma nasprotujočih si počel ni verjel v harmonično druženje duše s telesom niti na človeški niti na vesoljni ravni. Snovni princip, ki je v novoplatonizmu blago predrzen, kar je naravna posledica njegovih pomanjkljivosti, je v naukih Plotinovih gnostičnih nasprotnikov preračunljivo agresiven, uporen in celo prevzeten. Vse te človeške lastnosti so v novoplatonistični ureditvi vesolja presežene, saj se le-to po najboljših močeh trudi posneti nekaj, kar je onkraj razumskega in umskega.

¹²⁵ Λογική in ἄλογος (fr. 44 des Places).

¹²⁶ Duša skriva glavo »zgoraj« (5.1.10.23–24). Tu navaja Platona (*Phdr.* 247a in 249c); glavo duše v Platonovi prispodobī krilatega voza predstavlja kočijaž.

¹²⁷ Prim. Olimpiodor (*In Phdn.* 1.5.12): Σπαράττεται δὲ τὸ καθόλου εἶδος ἐν τῇ γενέσει. (»Podoba celote se razdrobi v nastajanju.«)

¹²⁸ 3.8.10.5–14.

¹²⁹ *In Phd.* 9.4–7.

BIBLIOGRAFIJA

- Blumenthal, Henry J. *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. Haag: Springer, 1971.
- Boyancé, Pierre. »Xénocrate et les orphiques.« *Révue des études anciennes* 50 (1948): 218–31.
- Bréhier, Émil. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin, 1907.
- Brisson, Luc. »Le corps 'dionysiaque'.« V: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ: "Chercheurs de sagesse", ur. M.O. Goulet-Cazé, G. Madec in D. O'Brien. Collection des Études Augustiniennes. Paris, 1992: 481–99.
- . »Nascita di un mito filosofico: Giamblico su Aglaophamos.« V: *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*. V: Atti dei seminari napoletani 1996–1998, ur. M. Tortorelli Ghidini. Napoli, 2000: 237–54.
- Couliano, Ioan P. *Les gnosés dualistes d'occident: Histoire et mythes*. Paris: Plon, 1990.
- Decleva Caizzi, Fernanda. »La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto.« V: *Matter and Metaphysics*. Priskevek na: *Fourth Symposium Hellenisticum*, ur. J. Barnes in M. Mignucci. Pontignano: Bibliopolis, 1988: 425–70.
- Dillon, John. *The Middle Platonists*. London: Duckworth, 1977.
- . *The Heirs of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Drews, Arthur. *Geschichte des Monismus im Altertum*. Heidelberg: Carl Winter, 1913.
- Edmonds, Radcliffe. »Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin.« *Classical Antiquity*, 18 (1999): 35–73.
- Edwards, Mark J. »Gnostic Eros and Orphic Themes.« *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88 (1991): 25–40.
- Elferink, Meine Adriaan. *La descente de l'âme d'après Macrobe*. Leiden: Brill, 1968.
- King, Karen L. »Ridicule and Rape, Rule and Rebellion: The Hypostasis of Archons.« V: *Gnosticism and the Early Christian World*, ur. J. E. Goehring, C. W. Hedrick, J. T. Sanders in H. D. Betz. Sonoma: California Polebridge Press, 1990.
- Kocijančič, Gorazd, prev. *Platon: Zbrana dela I–II*. Celje: Mohorjeva založba, 2004.
- Mansfeld, Jaap. *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*. London: Variorum Reprints, 1989.
- Magris, Aldo. *La logica del pensiero gnostico*. Brescia: Morcelliana, 1997.
- Pépin, Jean. »Plotin et le miroir de Dionysos.« *Revue internationale de philosophie* 92 (1972): 304–20.
- Pettazoni, Raffaele. *La religion dans la Grèce antique des origines à Alexandre le Grand*, prev. J. Gouillard. Paris: Payot, 1953.
- Pisi, Paola. »Peccato di Adamo e la caduta dei noes nell'esegesi origeniana.« *Origeniana Quarta*. V: Das 4. Internationale Origeneskonferenz, izd. L. Lothar. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1985: 322–35.

- Radice, Roberto, prev. *Plotino: Enneadi*. Milano: Mondadori, 2002.
- Reale, Giovanni. *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano: BUR, 2004.
- Robinson, James M. *The NAG HAMMADI Library in English*. San Francisco: Brill, 2004³.
- Sinnige, Theo G. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Boston: Kluwer Academic, 1999.
- Tardieu, Michel. *Trois mythes gnostiques*. Paris: Études Augustiniennes, 1974.
- Torchia, Joseph N. »Satiety and the Fall of Souls in Origen's *De principiis*.« *Studia patristica* 18, 3 (1989): 455–62.
- de Vogel, Cornelia J. »The Soma – Sema Formule: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers.« V: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ur. H. J. Blumenthal in R. A. Markus. London: Variorum, 1981: 79–95.
- Wallis, Richard T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.

QUAE DICITUR VITA, MORS EST:

LE DOTTRINE PLATONICHE DELL'INCARNAZIONE DELL'ANIMA AGLI INIZI DEL NEOPLATONISMO E LORO INCONTRI CON LO GNOSTICISMO

Riassunto

Nel nostro articolo che parte dalle varie dottrine platoniche sul rapporto tra l'anima e il corpo, ribadiamo alcuni punti comuni tra il pensiero gnostico colorato dal platonismo dell'epoca e quello neoplatonico che, con Plotino, darà una nuova spinta alle dette dottrine. Sull'impatto gnostico del pensiero plotiniano esistono varie teorie, da quelle che non gli riconoscono un ruolo determinante nella formazione del pensiero neoplatonico, ad altre, oggi più o meno rifiutate, che cercano nel Plotino persino una variante mancata della corrente gnostica. Oggi comunque non esiste una vista coerente sulla presenza dello gnosticismo nella filosofia di Plotino così come non è chiaro il suo rapporto con i personaggi che negli scritti polemici venivano nominati gnostici. Uno sguardo più attento su questa polemica dimostra però che nel discorso plotiniano proposto come alternativo al cosiddetto pessimismo gnostico non mancano gli elementi che possiamo trovare anche nel campo gnostico, così come la tesi sulla generazione dal primo Principio e della sua divisione. Questi elementi, pur trattando dei temi della più alta 'fenomenologia', evitano però la valutazione etica e si riavvicinano alla posizione plotiniana sul 'vizio' che dovrebbe essere limitato alla sfera umana. Una svolta importante di questo problema si è imposta con le interpretazioni dei testi platonici da parte dei filosofi del Platonismo medio, soprattutto a partire dai testi come Timeo, Parmenide e Sofista che hanno avuto un'eco notevole negli scritti gnostici dell'epoca; così il neoplatonismo riuscì a modificare le idee che,

sotto l'influsso degli scritti orfico-pitagorici (non sempre originali) avevano impregnato di un certo pessimismo le dottrine neoplatoniche dell'incarnazione. Il nostro articolo, senza sottovalutare le differenze fondamentali delle due filosofie, cercherà di mostrare in che misura il cosiddetto pessimismo gnostico e l'ottimismo plotiniano spuntano entrambi dalle radici comuni per dare luogo ad un incontro fortuito, a volte di tutto inaspettato.