

## POLEMICA LUI PLOTIN CU GNOSTICII. DESPRE MATERIE ȘI RĂU

Cristian Ioan Baumgarten

### The Polemics of Plotinus against the Gnostics. On Matter and Evil (Abstract)

Thematics: Plotinus and the Gnostics, the Historical-Thematic Context, on the Matter, on the Evil, World and Corporality, Plotinus and the Oriental Thought.

**Key words:** Plotin, gnostici, materie, rău, corporalitate, gândire orientală

### § 1. Plotin și gnosticii. Contextul istorico-tematic

Scopul demersului nostru este de a urmări câteva aspecte ale reconstrucției istorice și conceptuale<sup>1</sup> ale diferențelor între sistemul plotinian și cel gnostic, în funcție de diferitele orientări ale criticii din ultimele decenii.<sup>2</sup> În acest sens, este remarcabil demersul lui Christoph Elsas în *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, W. de Gruyter, Berlin, 1975. Autorul nu abordează chestiunea polemicii antignostice din punct de vedere structural-fenomenologic, ca și Hans Jonas, ci încearcă o delimitare interesantă între ceea ce numește el structuri de gândire sau modele metafizice: una de tip biomorf (cea plotiniană), iar o alta oscilând între o tendință de tip tehnomorf sau sociomorf (cea gnostică). Vom vedea în continuare ce conotații semantice implică aceste modele.

În ceea ce privește *Contra Gnosticos*, ținem să precizăm un aspect deosebit de relevant în privința metodei surselor utilizate. La publicarea traducerilor definitive ale tratatelor copte cuprinse în colecția manuscriselor de la Nag Hammadi<sup>3</sup>, vechea linie critică reprezentată de cercetători ca Roloff (1970) și Cilento (1971), bazată pe mai vechile traduceri ale operei plotiniene: Bréhier (1924), Harder-Beutler-Theiler (1962) și Armstrong (1966) a început să fie privită cu rezerve. Nici în exegeza unora ca Bazán (1981), Igal (1982) sau Alt (1990) această nouă sursă de informații nu a avut rezonanță, deși suntem în bună măsură tributari criticii limpezi și moderate a ultimului autor. Intuiția remarcabilă a studiului lui Ch. Puech<sup>4</sup> privitor la importanța unei mai atente și riguroase exegeze a textelor din colecția Nag

<sup>1</sup> Riscăm acest demers conștienți fiind totodată de sarcina extrem de grea a îmbinării analizei filosofice și conceptuale cu cea a criticii textuale. Acestea reprezintă două dimensiuni ale muncii, fără de care pretenția științifică a unui studiu este sortită eșecului. Este motivul pentru care preferăm o continuă trimitere (prin note) de-a lungul expunerii a opiniilor criticilor, traducătorilor consacrați ai lui Plotin.

<sup>2</sup> Este vorba despre *Plotin et les gnostiques* din volumul *Plotin et les Gnostics*, în *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. V, Vandoeuvres, Geneva, 1960, pp. 161-190.

<sup>3</sup> *The Nag Hammadi Library in English*, 1977

<sup>4</sup> În acest sens, este remarcabil demersul lui Christoph Elsas în *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, W. de Gruyter, Berlin, 1975. Autorul nu abordează chestiunea polemicii antignostice din punct de vedere structural-fenomenologic, ca și Hans Jonas, ci încearcă o

Hammadi, a deschis de altfel calea unei reevaluări a contextului istoric în care a avut loc polemica. Elsas însuși s-a folosit la vremea redactării celebrei sale lucrări (1975) de o traducere provizorie a textelor. De aceea am urmărit îndeaproape demersul lui interpretativ, considerându-l a fi unul din cele mai moderate.

Vom încerca totuși treptat și în linii mari, să întreprindem o analiză de identificare a posibililor adversari ai lui Plotin și nu în ultimul rând, conturarea conținutului disputei. Această întreprindere va necesita desigur, o evaluare atentă a asemănarilor și deosebirilor dintre viziunea plotiniană și cea gnostică. În linii mari, structura de bază a lucrării se configurează în jurul problematicii materiei, precum și a celei referitoare la originea și esența răului.

Primele mărturii le avem de la Porfir, din biografia dedicată maestrului său, cu informații referitoare la identitatea acestui grup gnostic de auditori ale cursurilor plotiniene. Mai mult decât atât, aici întâlnim remarci și observații privind tratatul adresat direct gnosticilor: “Pe vremea sa au existat mulți creștini, dintre care unii, precum cei din jurul lui Adelfios și din jurul lui Aculinos, sectanți porniți de la vechea filosofie, intraseră în posesia foarte multor scrieri ale lui Alexandros din Lybia, ale lui Filocomos și ale lui Demonstratos din Lydia, și arătau *Apocalipsele* sau *Cărțile revelației* ale lui Zoroastru și ale lui Nicotheos, ale lui Allogenes și Mes și ale multor alora, înșelând pe mulți și înșelându-se și pe ei înșiși, deoarece spuneau că Platon n-a ajuns până la limita cea mai adâncă a esenței inteligibile. De aceea, Plotin, proferând multe respingeri ale acestora în întrunirile sale, după ce a scris și un tratat pe care l-a intitulat *Contra gnosticilor*, ni le-a lăsat pe celelalte pentru a le examina (...)”.<sup>5</sup>

În ciuda pronunțatei lor viziuni “anticosmice”, întâlnim în acea epocă la Roma numeroși simpatizanți ai curentului gnostic. Multe dintre figurile importante ale acestui curent își desfășurau activitatea în acea concentrație urbană care avea o intensă viață politico-socială. Pe lângă personalități ca Marcion, Prepon, Apelles, Syneros, Ptolemeos, Herakleon, Valentin, nu în ultimul rând, îi întâlnim și pe Allogenes și Zostrianos, contemporani cu Plotin. Prezența lor la Roma nu se datorează întotdeauna propriei voințe sau alegeri, unii dintre ei fiind sclavi.<sup>6</sup> *Grosso modo*, gnosticismul era un curent religios extrem de ramificat, etichetat de cele mai multe ori ca fiind doar o erezie creștină. Era răspândit în Imperiul roman deja în secolul I d.Cr. În principiu, promitea mântuirea unui număr restrâns de aderenți, privilegiați prin posesia unei revelații speciale sau a unei cunoașteri (*gnosis*). Lumea era văzută ca opera forțelor răului, o lume în care erau încătușate scânteile lumii divine.

Contextul politico-social al ultimilor doi ani de viață ai lui Plotin stătea sub semnul anarhiei, mai ales după asasinarea lui Gallienus, în 268. În această perioadă, Plotin era îndeosebi preocupat de chestiuni morale legate de rău, providență, fericire.

*Polemica contra gnosticilor*, II, 9 (33)<sup>7</sup> se înscrie în aceeași familie tematică reluată în tratatele ulterioare: III, 8; V, 5 și V, 8. Deși scrierile trădează anumite simpatii gnostice, Plotin nu a intrat totuși într-o confruntare deschisă cu partizanii acestor idei<sup>8</sup>, viziunea lor

delimitare interesantă între ceea ce numește el structuri de gândire sau modele metafizice: una de tip biomorf (cea plotiniană), iar o alta oscilând între o tendință de tip tehnomorf sau sociomorf (cea gnostică). Vom vedea în continuare ce conotații semantice implică aceste modele.

<sup>5</sup> Porfir, *Viața lui Plotin*, 16, citat în Plotin, *Enneade I-II*, col. îngrijită de V. Rus, L. Peculea, G. Chindea, A. Baumgarten, trad. Vasile Rus, IRI, București, 2003, p. 73.

<sup>6</sup> Vezi Michael Allen Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, p. 101.

<sup>7</sup> Acesta reprezintă tratatul care cuprinde concentrarea întregii tematici a disputei. Accente polemice, mai mult sau mai puțin explicite, regăsim și în tratatele III, 8; V, 5 și V, 8.

<sup>8</sup> Paul Kalligas, *Plotinus against the Gnostics*, in *Hermathema*, nr. 169 (2000), Dublin, p. 120: “These

asupra lumii fiind radical diferită de a sa. Prin aceasta înțelegem o atitudine diferită în privința istoriei, a societății, a lumii în general. Plotin va aborda în manieră sistematică principalele lor teze doctrinare, urmând ca de-a lungul expunerii să deplaseze, printr-o dinamică speculativă, critica pe un teren strict filosofic.

În opinia lui Elsas, cei cu care polemiza Plotin aparțineau unui curent gnostic de orientare sincretistă. Mai mult, autorul este înclinat să vadă în fondul tematic al acestor discuții intuiții mai vechi, subiecte, viziuni deja combătute de Arnobius. Sprijinindu-se în argumentarea sa pe fragmentele textelor din corpusul literar gnostic descoperit la Nag Hammadi,<sup>9</sup> remarcă faptul că specificul discuțiilor, aluziile referitoare la tematica dezbătută trimit la următoarele tratate: *Zostrianos*, *Allogenes*, *Marsanes* și *Cele trei stele ale lui Seth*. Aceste trimiteri fac referire, potrivit lui Elsas, la Sethieni și Barbelognostici<sup>10</sup> Interesant este că deși Porfir pomenește de faptul că în jurul maestrului său se aflau gnostici, lăsând să se înțeleagă faptul că era vorba de creștini eretici, Elsas îi consideră mai degrabă gnostici păgâni.<sup>11</sup>

Pe de altă parte, există și opinia celor care, luând mai mult sau mai puțin în considerație corpusul celor patru tratate de inspirație apocaliptică, consideră că ar fi vorba de gnostici creștini, mai precis de valentinieni.<sup>12</sup> Argumentele se bazează pe analiza *Tractatus Tripartitus* din primul codex al colecției Nag Hammadi, luând în calcul terminologia platonice din opera valentiniană. Acești gnosticizanți sunt considerați a fi continuatorii liniei de gândire valentinienă.

De remarcat este faptul că Plotin denunță, interoghează, atacă și condamnă, dar nu clarifică argumentativ ideea substratului ideologic al doctrinei unui anume curent gnostic. Într-o manieră accentuat polemică, el combate adeseori frecvența motivelor gnostice bazate pe revelații sau apocalipse. Bunăoară, în ochii gnosticilor figurile reprezentând pe Zoroastru, Zostride, Nicotheu, Allogen; Adelphius, Amelius, Aquilinus, școala valentiniană din Roma, elchasaismul iudeo-creștin, docetismul, erau pentru Plotin tot atâtea surse de polemică, în sensul asimilării sau nu al unui anticosmism radical.<sup>13</sup> Mai era doar un pas până la a vedea în lume Răul prin excelență, a identifica lumea cu acest rău în virtutea faptului că însuși

---

and some other existing analogies, however, are of a rather superficial and formal character, and should not blur the fact that there are many deeper, although perhaps more subtle, dissimilarities between the metaphysical structures of the two systems.”

<sup>9</sup> Precizăm că biblioteca de la Nag Hammadi conține scrieri de inspirație gnostică cu orientări, tendințe diferite: sethiene, hermetice, valentinienă.

<sup>10</sup> Vezi Elsas, *op. cit.*, pp. 248-255

<sup>11</sup> Aceeași opinie o reflectă și argumentele lui H. M. Schenke în recenzie sa referitoare la studiul lui Elsas, *Theologische Literaturzeitung*, 102 (1977), pp. 644-646. În mod limpede, când trimiterile sunt indirecte, este vorba de sethieni. Vom vorbi în continuare, în conformitate cu cele patru tratate din corpusul Nag Hammadi, de un curent platonico-sethian. Aceste patru tratate sunt cele care poartă în modul cel mai evident marca unui medioplatonism gnosticizant.

<sup>12</sup> Vezi observația lui Richard Dufour din *Plotin, Traité 33 (II, 9), Contre les gnostiques*. Présentation et traduction par Richard Dufour, Flammarion, Paris, 2006, cu referire la teza lui Michel Tardieu din “Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*”, studiu în volumul *La vie de Plotin II*, în *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*, 16, Vrin, Paris, 1992, p. 520: “Le jugement de M. Tardieu, qui a examiné l'ensemble de cette question, paraît fort juste, car selon lui les gnostiques que fréquentent Plotin sont des continuateurs locaux de l'enseignement de Valentin dans une époque où la doctrine de celui-ci ne constituait déjà plus que la trame du syncrétisme gnostique. Rien ne différencie ces valentiniens romains, disciples d'Adelphius et d'Aquilinus et lecteurs du Zostrien, des gnostiques connus à travers le corpus de Nag Hammadi.” (pp. 189-190)

<sup>13</sup> Vezi și observația lui Denis O'Brien, *Theodicee plotinienne, theodicee gnostique*, Brill, Leiden, 1993, p.71

Demiurgul ei este rău.<sup>14</sup> Aceasta era orientarea gândirii gnostice, însoțită de argumente mai mult sau mai puțin nuanțate, dar cu motive constante în cazul celor mai variate școli.

În ciuda faptului că în privința gândirii gnosticilor, Plotin admitea o anumită afinitate cu platonismul, el a combătut radical anumite aspecte ale acesteia, ca de pildă, mitul Sophiei (Sufletul). Prin intermediul acestui mit, se evoca figura Sophiei care coboară, prin descinderea ei din Pleroma apărând și lumea materială, sensibilă. Este posibil ca acesta să fi fost substratul, dacă nu chiar motivul care a declanșat vehementa respingere a acestora de către Plotin. Aspectele interpretative ale acestei dealfel splendide imagini sunt extrem de variate și dificile. Vorbim de o *cădere* a Sophiei? În acest caz, în ceea ce privește chestiunea răului de care ne ocupăm, vom lua în considerare următoarele aspecte: fie răul survine odată cu desprinderea (voită sau nu, rămâne nelămurit) Sophiei, fie ulterior acesteia. Este, așadar, *momentul* originii răului contemporan căderii Sophiei? Cauza răului se află în chiar esența acesteia? Sau este preexistent ei? Răspunsul lui Plotin își găsește fundamentul în doctrina platonice dezbătută în *Timaos* și *Phaidros*. Sufletul nu a decăzut complet, el trece prin stadiul, prin umbra amintirii mai mult sau mai puțin vagi, a lumii de dincolo. Iată cuvintele -răspuns, privitor la acest argument, ale lui Plotin: “Noi spunem, din contră, că nu înclinarea sufletului spre materie este cauza producătoare a lumii, ci mai degrabă faptul că nu se înclină. Iar dacă s-a înclinat, aceasta s-a petrecut în mod evident întrucât a uitat realitățile inteligibile. Dar, dacă le-a uitat, cum mai poate crea ceva? Căci de unde începe să creeze, dacă nu pornind de la ce a văzut acolo sus? Iar dacă creează amintindu-și de ele, el nu a căzut deloc, nici dacă le receptează palid. Oare nu este înclinat mai degrabă să privească în sus, pentru a nu le mai cunoaște îndistinct? Căci, dacă le păstrează o anumită amintire, de ce nu ar voi să se întoarcă acolo?”<sup>15</sup> Foarte interesantă dealfel observația lui Alt la II, 4, 9, căci autorul preferă să nuanțeze sensul termenului de cădere. Nu este vorba de o cădere totală, așa cum reiese din traducerea românească, ci mai degrabă de “nicht gänzlich abgesunken”, “so ist sie ja nicht ganz hinabgesunken”<sup>16</sup>.

Câteva cuvinte despre cea mai explicită formulare a acestei concepții gnostice, așa cum reiese ea din tratatul Zostrianos. Sophia (rămâne nelămurit dacă aici este vorba și despre intervenția Demiurgului) pe măsura căderii, îndepărtării de Pleroma, a uitării treptate a originilor, creează lumea materială. Arhetipul lumii acesteia nu este, așadar, reflexul plinătății, perfecțiunii lumii absolute, de dincolo. Plotin, fidel liniei platonice vede în cosmos o reflectare a lumii divine, fără pată sau imperfecțiune; ea oglindește o frumusețe autentică pe măsura celei supreme. În ochii gnosticilor însă, fiecare treaptă a acestei oglindiri, fiecare nivel al emanației, reprezintă o perfecțiune *inferioară*; totul, desigur, până la nivelul cel mai de jos, care poartă în sine uitarea, ignoranța completă.

Pentru Plotin, sufletul apare asemenea unei ființe divine, chiar de cel mai înalt grad. Motivul întrupării sale nu își găsește justificarea în vreo stare de slăbiciune, oboseală originară, ci în tocmai plinătatea, exuberanța, energia primordială ce o posedă. El coboară nu în virtutea unei pretinse diminuări de sine sau ca urmare a unei pedepse.

Există anumite nuanțe interpretative în privința teoriei căderii sufletului în folosirea cărora Plotin nu este întotdeauna consecvent. Această cădere, eveniment ce survine în lumea inteligibilelor, este expresia unei dorințe umane, a unei aspirații spre onoare și act deliberativ, autodeterminativ. În acest sens, sufletul ar reprezenta prima sursă de limitare în cadrul lumii inteligibile. Noțiunea de cădere prezintă și aspecte contradictorii, căci trimite spre ideea unei definiții în cheie perfecționistă a acestuia, ba chiar a absenței dimensiunii corporale.

În legătură cu problematica coborârii sufletului, a descinderii acestuia din lumea

<sup>14</sup> *Enneade*, II, 9.

<sup>15</sup> Vezi *Enneade*, II, 9, 4, ed. cit., p. 365, trad. G. Chindea.

<sup>16</sup> Alt, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II*, 9, Stuttgart, 1990, p. 45, n. 140

spirituală, luăm în considerare critica lui Denis O'Brien referitor la teza susținută de E. Dodds în privința sinonimiei dintre actul voluntar și noțiunea de liberă alegere implicat în această *odisee* a sufletului.<sup>17</sup> Este un aspect demn de remarcat, căci în raport cu tendința de interpretare gnostică diferențele sunt semnificative.

Miezul problemei rezidă în cele trei variante diferite oferite de Plotin de-a lungul argumentărilor.<sup>18</sup> Fie sufletul coboară în urma unui act voluntar, fie în urma unei legi necesare, așadar, prin constrângere, fie vreunei alte cauze misterioase, neprecizate. Intr-o primă fază, tendința lui Plotin, pe urmele lui Numenius, este cea de a considera coborârea sufletului ca fiind un act voluntar, act prin esență aflat sub semnul condiției de păcat. Intr-o fază ulterioară, Plotin se va îndepărta de opinia gnosticilor, considerând că descinderea sufletului se datorează unei necesități interne, involuntare, așadar inocente. Dar și aici va fi la limita de a admite, recăzând în categoriile gnostice, o anumită forță a constrângerii.

Căderea nu este un act voluntar în sensul că nu este o alegere.<sup>19</sup> Eroarea opiniei lui Dodds va fi așadar de natură logică atunci când va pune pe același plan actul voluntar cu cel al deliberării, al alegerii.<sup>20</sup> Iar acest demers, dată fiind eroarea de natură cronologică, se contura în expresia unei evoluții de la o fază voluntaristă (Tratatul 33, *Adversus Gnosticos*) la una deterministă (Tratatul 27, *Aporiile*).

O'Brien consideră o gravă eroare situarea pe aceeași linie semantică a ideii voluntariste cu cea de alegere. Tocmai de aici pleacă atunci când demontează argumentul lui Dodds pe baza referinței conceptuale aristotelice. La Aristotel, actul de a voi, voluntarismul, nu îl implica în mod necesar pe cel de a alege.<sup>21</sup> Ca și pentru acesta din urmă, la Plotin, actul de a voi este posibil fără implicarea alegerii dar nu și contrariul, adică nu poți alege fără să și vrei. Voința reprezintă, așadar, o categorie ce cuprinde în aceeași măsură alegerea și absența acesteia.<sup>22</sup> De aici consecința unei fericite îmbinări a voinței cu necesitatea. La Plotin, aceste două concepte nu se vor exclude.<sup>23</sup> Actul voluntar se va exprima mai degrabă printr-un elan, printr-o apetență naturală, decât printr-o alegere.<sup>24</sup>

Sufletele, în concluzie, venind în această lume, nu se află aici nici într-o condiție involuntară, contra voinței lor, dar nici nu sunt trimise. Actul de a voi nu și-l manifestă prin expresia unei alegeri, ci în virtutea unui instinct natural. Actul voluntar se opune atât constrângerii, cât și alegerii.

<sup>17</sup> Argumentele lui O'Brien (*Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Brill, Leiden, 1993, cap. II, pp. 5-18) iau în considerare lucrarea *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge, 1956.

<sup>18</sup> Ordinea și coerența tematică a tratatelor au reprezentat un subiect extrem de controversat al criticii plotiniene. Cronologia și logica internă a acestora, cu temele și diferențele de nuanță conceptuală, nu fac obiectul prezentării noastre.

<sup>19</sup> Cf. *Enneade* IV 3, 27

<sup>20</sup> Aceasta datorită faptului că el va considera, contrar ordinii stabilite de Porfir, *Aporiile* ca fiind posterioare *Adversus Gnosticos*. În realitate primele reprezintă tratatul 27 în logica stabilită de Porfir, iar *Critica* reprezintă tratatul 33. Eroarea era de natură cronologică. Dodds a văzut 23 unde trebuia să vadă de fapt 33. (Cf. O'Brien, *op. cit.*, pp. 9-10)

<sup>21</sup> Cf. *Etic. Nicom.*, III 4, 1111b 4 – 1112a 17 și *Etic. Eud.*, II 6, 1223a 15 și urm.

<sup>22</sup> "Les âmes veulent descendre (doctrines des premiers traités), mais ce *vouloir* n'implique pas que la descente ait fait l'objet d'un *choix* (doctrine des *Apories*). La descente est donc *voulue*; elle est même en ce sens *volontaire*; mais elle n'est pas *volontaire* au sens où elle aurait été choisie" (vezi O'Brien, *op. cit.*, p. 12)

<sup>23</sup> "Cette conjugaison de mots et de concepts se fonde sur la notion de *nature*. La *nécessité* don't il est ici question relève de la nature même de l'âme. L'âme suit spontanément, donc volontairement, cette *nécessité*; mais elle ne l'a pas choisie, - on ne choisit pas en effet sa nature" (*Ibid.*, p. 16) Referința la această problematică o găsim în *Enneade* IV 8,6.

<sup>24</sup> Cf. *Enneade* IV 3, 13

Plotin subliniază însă faptul că nu sufletul însuși este cel pe care îl regăsim în lumea sensibilă, ci doar o reflectare a acestuia temporar surprinsă în materie.<sup>25</sup> Ideea nu este însă neapărat comună tendinței generale plotiniene. “His usual view is that the psyche is a member at once of this world and of the intelligible world”, subliniază Katz.<sup>26</sup>

El tratează condiția sufletului pe pământ din diferite perspective, prin aprecieri nu întotdeauna obiective. Pe de o parte, se subliniază pericolul unei contaminări cu lumea sensibilă, accentuându-se consecințele negative ale acesteia. Pe de altă parte, în măsura în care sufletul rămâne legat de lumea spirituală, cea de sus, printr-o grabnică, neîncetată fugă sau zbor din cea de jos, accentul nu cade atât pe valoarea acestei priviri contemplative spre înălțimi, ci pe faptul că totul se petrece aici, fenomenul are loc în condiția sensibilă. Nu continuitatea, recăștigarea capacității contemplative este marcată, ci faptul că în acest proces participă întreaga dimensiune corporală, toată materia are un cuvânt de spus.

Iată în jurul căreia problematici se naște și se alimentează tensiunea discuției dintre Plotin și gnostici, fapt ce-l va determina pe primul să îi respingă definitiv sub acuzația de a se folosi doar de doctrina platoniană, denaturând-o în vederea justificării propriilor speculații.<sup>27</sup> Nu este, de altfel, singurul motiv de refuz al lui Plotin de a lua în serios argumentele gnostice. Atitudinea superioară a acestora, în virtutea unei pretinse condiții etice privilegiate, rod al iluminării și al stării de *perfectiune*, era extrem de stânjenitoare.<sup>28</sup>, îndeosebi când aceștia pretindeau a fi ajuns la treapta unirii cu divinul încă din această condiție umană.<sup>29</sup>

## § 2. Despre materie

Polemica cu gnosticii trădează o tensiune vitală în echilibrul propriului sistem plotinian mai degrabă decât o netă diferențiere tematică a celor două viziuni. Se poate afirma că invectivele de natură emotivă contra simpatizanților și susținătorilor gnosticilor reflectă un punct sensibil, poate chiar unul vital pentru el.<sup>30</sup>

Pentru aflarea originii lumii materiale trebuie, așadar, să ne întoarcem la chestiunea sufletului și la multiplicitatea ideilor ce se află în ea. Sufletul primește ideile de la *nous*,

<sup>25</sup> Cf. Joseph Katz, *Journal of the History of Ideas*, vol. 15, 2 (1954), p. 290

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Să nu uităm că, în principiu, Plotin împărtășea cu gnosticii ideea unui plan universal al desfășurării lumii, bazat pe legea treptatei emanații. Era de acord până la limita de a considera prezența activă a Sophiei în momentul genezei lumii. Refuza însă pretenția imaginii participării, a implicării acesteia în drama căderii.

<sup>28</sup> “Es scheint, dass Plotin den Gnostikern, die sich für ethisch vollkommen hielten, Überheblichkeit vorwarf. Er argumentierte nämlich, dass alle Daseine, da sie aus ein und derselben Quelle des Seins stammen, gut sind. Also berief er sich auf das ontische Gute. Ebenso argumentierten die Gnostiker bei ihrer Behauptung, dass sie vom höchsten Wesen stammen und deshalb vollkommen sind. Sie sind vollkommen aufgrund der Form ihres Seins, ebenfalls des Zustandes ihres Seins, den ihnen die Gnosis gibt. Sie verwarfen die Ansicht, dass alle Menschen so vollkommen wie die Gnostiker sein können.”  
Vezi, Wincenty Myszor, *Plotins Polemik mit den Gnostikern*, în: *Being or God? Metamorphoses of Neoplatonism*, ed. îngrijită de Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo, KUL, Lublin, 2004, p. 3

<sup>29</sup> Vezi Wincenty Myszor, *op. cit.*, p. 31

<sup>30</sup> “[...] almost all of the ideas that Plotinus finds objectionable in the Gnostics have been asserted by himself too in one form or another. [...] To see Plotinus as in some sense a Gnostic *manqué* is to discover an important aspect of his many-faceted philosophy.” (vezi Joseph Katz, *Plotinus and the Gnostics*, în: *Journal of the History of Ideas*, vol. 15, nr. 2, 1954, p. 289)

urmând a le transmite mai departe în afară de sine, dând astfel naștere realității sensibile. În această logică a argumentării, Plotin se va folosi în egală măsură de sursa platonice cât și de cea aristotelică. Va prelua de la Platon ideea transcendenței Unului, iar de la Aristotel cea de formă imanentă. Prima se află la nivelul nous-ului iar cea de-a doua la cel al ideii multiple din suflet.

Caracterul negativ pe care-l acordă materiei este tot de inspirație platonico-aristotelică. Materia reprezintă cauza dezordinii din realitate. În această ordine de idei argumentul capătă treptat un accent diferit: materia este într-adevăr cauza, originea răului întrucât opune rezistență ideilor, împiedicând deplina manifestare a acestora. Totodată, Plotin susține faptul că nu există, mai bine spus, există doar într-un mod negativ. Să nu uităm ca Platon sau Aristotel situau materia la același nivel ontologic cu ideile (respectiv formele).

Să luăm, de pildă, în considerare imaginea sursei și a luminii propagate de aceasta. Sfera de lumină, pe măsură ce se îndepărtează de flacără, tinde să dispară, să ajungă nevăzută, ca și ipostaturile care pe măsură ce coboară, se îndepărtează treptat de Unu. Ne reprezentăm materia ca nefiind altceva decât întunericul însuși. Putem să spunem că, în fond, nu este nici măcar atât. Există doar acolo unde se sfârșește puterea emanativă a Unului. Materia nu este, așadar, decât o limită negativă a expansiunii luminii. Prin lumină înțelegând aici Ființa deplină, adică lumea ideilor, eternă, incoruptibilă.

Neexistând deci materie ca principiu al răului, nu se va putea vorbi nici măcar de existența răului. Acesta însă este prezent în lume. Ne vom întreba în mod firesc atunci, dacă materiei și răului nu li se conferă un statut ontologic, ce poate să însemne acest rău, pe care-l admitem ca existând în anumite limite de manifestare? Răul este o lipsă a binelui, adică *acolo* unde emanația Unului nu ajunge. Dacă lumina reprezintă, cum spuneam înainte, ființa deplină, eternă, rezultă că pe măsura plinătății existenței Ființei, există și Binele. Cu cât Ființa sporește, cu atât sporește, în egală măsură, Binele.

Pentru a evita contradicția, Plotin se va folosi de un argument de natură relativistă, aproape sofistă. Nimic nu este rău prin sine însuși, căci în măsura în care există binele (ființa este binele); răul este doar unul relativ. Prin sine, bunurile corpului sunt bune întrucât există (iar tot ceea ce există, este bine). Aceste bunuri devin însă rele în clipa în care îl sustrag pe om din calea unei îndeletniciri elevate. Răul ar însemna în acest sens o direcție autoreductivă pe care omul o poate lua, ceea ce nu implică desigur, sfera strict morală.

Din întreaga dezbateră polemică dintre Plotin și gnostici desprindem binecunoscuta temă a alienării față de lume și de transcendență, detașarea față de istoric și social. Ea reprezintă un motiv ideatic în jurul căruia se țin argumentele legate de problematica existenței răului și a materiei. Viziunea cosmologică și antropologică a gnosticilor nu se identifică cu o cunoaștere strict intelectuală; ea își are rădăcinile în nevoia unei învățături salvatoare, iluminatoare. De aici și nevoia de a-i acorda un "statut ontologic". Potrivit lui Hans Jonas, în aceeași măsură în care vorbim despre o alienare dintre om și lume, vorbim și de cea dintre lume și Dumnezeu. E vorba de o dualitate în termeni contrari, ne-complementari. Prima nu reprezintă decât reflecția în plan existențial a celei de a doua. Aceasta din urmă fiindu-i și temeiul logic<sup>31</sup>.

Chestiunea Materiei reprezintă un adevărat tipar interpretativ în privința speculațiilor constante asupra problematicii existenței Răului. Se pleacă de la distincția dintre materia sensibilă și cea inteligibilă. Se remarcă și simpatia lui Plotin pentru ideea materiei veșnice, argument ce nu reprezintă de altfel o constantă în opiniile sale. Diferă radical ceea ce spune

<sup>31</sup> Ideea se regăsește în *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen, 1964. Cităm pe baza referinței critice la această lucrare din Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă*. Hans Jonas, Polirom, Iași, 2006, p. 42.

referitor la existența veșnică a acesteia în II, 9, 3: “Iar dacă s-ar spune că lucrurile se descompun în materie, de ce nu s-ar spune din același motiv că și materia dispăre? Iar dacă s-ar spune că și materia dispăre, de ce, ne întrebăm, trebuia să se nască? Dacă unii ar spune că materia trebuia să apară, această necesitate ar fi valabilă și acum” de ceea ce afirmă mai departe în II, 9, 12, unde face referire la nașterea, începutul acesteia<sup>32</sup>.

La o lectură atentă, materia sensibilă pare a fi lipsită de orice caracteristică și funcție cosmologică. Vorbim, așadar, de o irealitate a materiei, manifestată prin impasibilitate, moliciune, sterilitate. Dincolo de această dimensiune, Plotin subliniază faptul că această materie sensibilă presupune un substrat primar. Altfel spus, existența necesară a lumii sensibile presupune cea a materiei-substrat, cea care conține și dispune formele sensibile. “Prin urmare, materia contribuie mult la realizarea corpurilor, căci formele corpurilor constau în mărimile lor. Dar aceste forme nu se nasc într-o mărime, ci în cel care a receptat mărimea. Dacă s-ar fi născut într-o mărime, iar nu în materie, atunci ele ar fi fost tot fără mărime, fără subzistență sau ar fi fost doar niște rațiuni – așa cum sunt în suflet – și nu ar fi devenit corpuri. Prin urmare, multiplicitatea din lumea aceasta trebuie să se afle în ceva unitar, care receptează mărimea, dar care este diferit de mărime, pentru că și acum elementele amestecate asumă o identitate întrucât au o materie și nu au nevoie de un altul în care să existe, pentru că fiecare dintre cele care au intrat în amestec își adusesse cu sine propria materie. [...] Materia oferă substratul pentru cei care acționează, când acționează, și rămâne în aceste rezultate ale acțiunii, totuși fără a se dărui pe sine în acțiune.”<sup>33</sup>

Dar această materie-substrat nu sporește cu nimic, nu adaugă nimic la lucrul căruia îi servește drept substrat. “Le substrat matériel [...] ne profit ni ne retient rien du *passage* de cette chose en lui.”<sup>34</sup>

Materia-substrat nu reprezintă, așadar, în privința explicării fenomenelor decât un termen negativ. Este considerată asemeni unui vid absolut, într-o condiție de servitute totală: “Elle est à la fois un *ce-de-quoi* dé-substantialisé, en opposition à Aristote, et un *ce-en-quoi* déspatialisé, en opposition à Platon”.<sup>35</sup>

În ciuda faptului că materia presupune o lume a nedefinitului, a informului, a ceea ce corespunde corporalității aflate sub semnul compusului, a nașterii, chiar și sfera inteligibilului își are “materia” ei: prin compoziții din lumea inteligibilelor înțelegem rațiunile seminale care conțin genul (gen însemnând aici materie a ideii), în timp ce diferența specifică este forma acesteia.

Materia există în virtutea faptului că lumea sensibilă este o imitație a celei inteligibile, în prima trebuie în mod logic să existe și cealaltă. Tot prin analogie se justifică existența materiei, prin faptul că la nivelul inteligibilului, ideile au ceva în comun; ele având o formă de care ca atare ne permite să vorbim și de un strat inform.<sup>36</sup> Înțelegem mai bine această materie a inteligibilului dacă vedem în ea nu aspectul cantitativ sau chiar calitativ, de substanță, ci mai degrabă, de temă sau subiect a ceea ce se spune sau aude.<sup>37</sup> Existența acestei materii în lumea inteligibilă se justifică și prin faptul că inteligibilul se raportează mereu la ceva anume. Mai exact, este vorba de o anumită alteritate față de Unu în calitatea lui de supra-

<sup>32</sup> Vezi și R. Dufour, *op. cit.*, p. 193: “Le monde n’a jamais été produit dans le temps et il résulte de la nécessité où se trouve l’âme de produire quelque chose après elle. L’âme du monde ne produit pas l’univers parce qu’elle a décidé, après mûre réflexion, que ce serait bien de le faire. Elle le produit en restant auprès des intelligibles, sans se tourner ou tomber ici-bas.”

<sup>33</sup> Vezi *Enneade*, II, 4, 12., ed. cit., p. 317

<sup>34</sup> Vezi Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, 1994, p. 113

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 117

<sup>36</sup> Brun, *op. cit.*, p. 70.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 71.

determinat. Materia ca și alteritate se extinde, așadar, atât la nivelul sensibilului în calitatea ei de devenire, cât și asupra inteligibilului, noetic.<sup>38</sup>

Reziduul diviziunii corpurilor, rezultat al procesului de gândire, reprezintă *profunzimea* ființei (*βάθος*). De aici și denumirea dată materiei ca fiind “obscură”. Acest principiu al obscurității își are totuși la nivelul sferei inteligibile un caracteristic determinat, stând sub semnul unei vieți dotate cu inteligență. Contrar însă modului cum se comportă ea la nivelul sensibilului. “Materia inteligibilă este o *obscuritate aflată dedesubtul luminii*, care corespunde profunzimii (*βάθος*) ființei, fondului obscur și imaterial ascuns sub suprafața colorată (II, 4, 5). Desi nu este suma de lucruri multiple, Unu, cel separat și primul, este și un Unu *al*, adică un Unu *al* aceluia ce este pentru el o materie, care deriva din el, dar pe care o domina în chip absolut.”<sup>39</sup> Spunem așadar că avem de-a face cu o materie aflată într-un dublu aspect, nicidecum însă diferit unul de celălalt: materie ce *alteritate* (în planul lumii noetice) și materie ca *substrat* (planul devenirii sensibile). În privința dublei reprezentări a materiei, pe de o parte în calitate de raport (cu prudență am spune însă alteritate) față de Unul (în planul lumii noetice, Intelect și Suflet), pe de altă parte în calitate de substrat (lumea sensibilă a devenirii), prima dintre ele reflectă și condensează sensul unui întreg proces universal. Iată în acest sens, sublinierea lui Prini: “L’alterità dell’essere dall’Uno-Bene e l’alterità del divenire dall’essere, oltre che dall’Uno: la materia come alterità è la condizione sia del volgersi al Bene – ossia della relazione assiologica delle Ipostasi della Mente e dell’Anima – sia del tendere all’essere, ossia della relazione ontologica che è il senso di ogni divenire terreno.”<sup>40</sup>

Profunzimea fiecărui lucru reprezintă propria materie. Ea rămâne în obscuritate întrucât lumina ei reprezintă forma rațională. În consecință gândirea noastră este o pură formă rațională.

De cele mai multe ori rămâne sub semnul echivocului reprezentarea acestui dublu aspect al materiei. Motiv pentru care nu pare lipsit de justificare în ochii unor critici, cel puțin la nivelul abordării plotiniene a materiei-substrat, ca aceasta din urmă să fie considerată o concepție afină celei gnostice: lume purtând funciarmente marca slăbiciunii, a nașterii și a coruperii, a unei devenirii lipsite de ordine și sațietate; al unui haos confuz, pecetea unui loc al exilului, uitării, ignoranței și al visului.<sup>41</sup>

Este și pentru Plotin în aceeași măsură sfera multiplului una a deficienței? Nu regăsim în fond la el același vocabular ca și la gnostici: apostazie, cădere etc.? Credem că lipsa de congruență între cele două opinii rezidă mai degrabă în multipla nuanțare a modelului “ierarhiei invizibile” decât în cea a extensiei vizibile a lucrurilor. În fond, situația existențială

<sup>38</sup> “Il mondo noetico è infatti coeterno con l’Uno, non può dunque divenire altro da quello che è, e tuttavia, essendo altro dall’Uno, si volge eternamente ad Esso, come all’infinitamente desiderabile, al Bene in sé. [...] La materia come alterità è la condizione sia del volgersi al Bene – ossia della relazione assiologica delle Ipostasi della Mente e dell’Anima – sia del tendere all’essere, ossia della relazione ontologica che è il senso di ogni divenire terreno.” (Pietro Prini, *Plotino e la fondazione dell’umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano, 1992, pp. 45-46)

<sup>39</sup> Brun, *op. cit.*, p. 72. Pentru o altă variantă de traducere, vezi ediția românească a *Enneade*, IRI, București, 2003: “De aceea întreaga materie este obscură, fiindcă lumina este rațiune, iar inteligența este rațiune. Din acest motiv, inteligența care vede în fiecare lucru rațiunea consideră că ceea ce se află jos este obscur, fiindcă este mai prejos decât lumina, la fel cum ochiul, având o natură luminoasă, se proiectează asupra luminii și a culorilor ce sunt lumini și susține că obiectele aflate sub culori sunt obscure și materiale, dar sunt acoperite de culori.” (*Enneade*, II, 4, 5)

<sup>40</sup> Prini, *op. cit.*, pp. 45-46

<sup>41</sup> Vezi Prini, *op. cit.*, p. 44, n. 9, mai cu seamă referința la ideea lui Puech din *En quête de la Gnose*, Paris, 1978, vol. I, p. 246. În acest sens chestiunea plotiniană a celor două materii, reprezintă în fond o tentativă de a stăpâni, ținând în frâu, în manieră strict rațional-conceptuală, o anumită anxietate în raport cu creaturalul.

la care fac referire cele două opinii e comună: teama teribilă față de lume și față de sine. Mitul gnostic și metafizica plotiniană, consideră Culianu, sunt forme de obiectivare ale aceluiași fond.<sup>42</sup>

Vorbim de acel “substrat” care reprezintă “obscurul”, o lipsă de formă și măsură, altfel spus nedeterminatul în sine. Prezența, în constituția intrinsecă a ființelor, a condiției de Πείρα, precaritate, reprezintă motivul prin care se explică dealtfel și sensul devenirii. Devenire aflată sub semnul nașterii, al coruperii și al dezordinii, dimensiune contrapusă celei noetice, lumii “de sus”, ordonate și eterne. Tipul acesta de reprezentare își găsește la Plotin ecoul în modelul gnostic, asemănător celui “haos confuz”, în categoriile de tip exil, uitare, ignoranță; va pierde însă din intensitate luând accente uneori contrare în *Adversus gnosticos*.<sup>43</sup> La acest punct Plotin va încerca să-și depășească rigidul dualism și să caute un punct de convergență, o formă de mediere care să îi permită o stăpânire și justificare rațională a lumii.

În lipsa unui suport de reprezentare a materiei, sunt implicate o serie de denumiri mai mult sau mai puțin obscure: neant, privațiune, nedefinit, puținătate, sărăcie, lipsă de formă, ajungându-se implicit la termeni ca urâtenie sau rău. Așa cum materia reprezintă neființa în lumea sensibilă, în același timp ea reprezintă ființa pentru lumea inteligibilă. Ținând cont de faptul că Unul suprem este dincolo de ființă.

În privința delimitării substanțiale sub raportul viziunii a lumii sensibile plotiniene de cea gnostică, se cuvine să precizăm de la început următoarea convingere, lucru ce ne va călăuzi pe tot parcursul investigației: sensul, rostul lumii naturale nu este în ochii lui Plotin cel de simplă obiectivare, de întrupare a unei exigențe, ci reprezintă, dimpotrivă, o prezență aflată în chiar miezul activității noastre teoretice, contemplative, în măsura în care această activitate a noastră transcende lumea. Natura este călăuzită și dominată de spirit, iar acesta este și motivul pentru care ea tinde către acesta. Desigur, iată și rostul pentru care natura (în virtutea existenței ei privative, de puținătate a ființei, nicidecum a valorii) nu va ajunge niciodată la deplinătate, disoluție în spirit.

Merită luată în considerare și valorificarea materiei și dintr-un alt unghi de vedere, ca de pildă așa cum o întâlnim în critica la adresa gnosticilor ce credeau în preexistența acesteia. Paradoxul pleacă de la echivocul a două afirmații: fie sufletul se înclină pentru a ilumina o materie deja existentă, fie că el se înclină și în urma acestei mișcări produce materia.<sup>44</sup> Sufletul creează nu ființe (căci lumea acestora este superioară produselor sufletului), deasemenea nu corpuri (căci acestea sunt rodul unei *in-formări* și nicidecum produsul unui act generativ).<sup>45</sup> Plotin nu va răspunde explicit la întrebarea ce anume atunci creează sufletul prin această coborâre a lui. Dar lasă de înțeles faptul că ar fi vorba de materie. Dar până să ajungem să ne dăm seama că realmente este vorba aici de materie, există fragmente de tratate<sup>46</sup> care ne lămuresc privitor la ce anume creează acest suflet în mișcarea lui.

Există diferite denumiri ale rezultatului acestui proces. *Imaginea*<sup>47</sup> produsă, generată de suflet este non-ființa, indefinitul. Un produs lipsit de viață, un nondefinibil, indefinit absolut. O materie ca non-ființă, așadar.<sup>48</sup> Textul lămuritor îl reprezintă în schimb acela unde putem observăm o clară distincție între ceea ce înseamnă produsul indefinit generat de suflet și rezultatul transformării lui. Căci pe măsură ce acest indefinit se realizează, se împlinește, el

<sup>42</sup> Culianu, *op. cit.*, p. 140.

<sup>43</sup> Vezi observația lui Prini referitor la comentariul lui Bréhier și Rist asupra *Enneade*, II, 4, 12. În sensul că nu găsim în acest pasaj referințe explicite la ideea coincidenței dintre rău și materie.

<sup>44</sup> *Enneade* II 9, 12

<sup>45</sup> *Enneade* IV 7, 2

<sup>46</sup> Vezi *Enneade* III 4, 1 și totodată III 9, 3

<sup>47</sup> Vezi *Enneade* V 2, 1

<sup>48</sup> Vezi *Enneade* II 5, 5

devine corp, intrând ca atare în posesia unei forme, reprezentând aceasta însăși potențialitatea ei.<sup>49</sup> Sufletul *in-formează* imaginea produsă de ea însăși (ulterior, în urma contemplării Inteligenței). Trebuie să fim însă atenți, căci nu întotdeauna procesul se petrece în urma acestei contemplări. “La génération de la matière suppose, dans l’âme, une certaine défaillance par rapport à l’intelligible. Mais défaillance est autre chose que péché; rien donc ne permet de supposer que la génération de la matière soit, pour Plotin, le fruit d’un péché”.<sup>50</sup>

În-definitul se *realizează*, se împlinește în urma acestei in-formări, iar materia devine corporalitate. “La matière n’existe pas indépendamment de l’âme; car c’est l’âme qui la produit lors de sa descente; et c’est encore l’âme qui transforme cette matière en corps.”<sup>51</sup>

Tonul disprețuitor al lui Plotin referitor la afirmarea tezei gnostice ce presupunea coexistența substanțială a două principii generatorare de Bine, respectiv Rău, se justifică prin faptul că el nu o putea admite, considerând-o absurdă și ca atare neîntemeiată. În consecință, pentru el era exclusă ideea că lumea ar reprezenta opera Răului. După cum în schema triadică a Ipostazelor<sup>52</sup> (Unu, Inteligență, Suflet) nu exista loc pentru un alt Principiu, tot astfel nu se poate vorbi de un început sau un sfârșit al acestei lumi.<sup>53</sup> Ori tocmai aceasta prevalează la gnostici: afirmarea unui început malefic al lumii, implicat un dispreț și refuz al ei. Ba mai mult, în nici un caz faptul acestui refuz nu implică sau justifică la Plotin dimensiunea eticului.<sup>54</sup> La el, argumentul este simplu: materia vine din neființă, căci nu poate proveni din ultimele două ipostaze.

Materia sensibilă ca opus al formei, ține de neființă. Consecința este faptul că materia înseamnă răul în măsura în care ține de neființă. Nu întâlnim răul în realitatea înconjurătoare, în lucruri. El rezidă în incapacitatea unei materii de a deveni formă. E o lipsă, așadar, o privațiune, o lipsă de măsură. “Dacă răul există, el se află printre cele non-existente, ca o formă oarecare a non-existentei, și aparține unuia dintre lucrurile amestecate cu neființa, sau unuia dintre participantele la neființă. Neființa nu înseamnă neființa absolută, ci numai altceva decât ființa; nu neființa la fel ca mișcarea și repausul care afectează ființa, ci ca o imagine a ființei [...] S-ar putea ajunge acum la concluzia că răul este ca lipsa de măsură față de măsură, nelimitarea față de limită, lipsa de formă față de principiul formator, continua lipsă față de autarhie; veșnic nedefinit, nicăieri stabil, afectat de toate, nesătul, de o sărăcie completă. Căci toate acestea nu-i sunt întâmplătoare, ci sunt ca și esența lui, fiindcă orice parte a lui ai vedea, așa sunt toate; celelalte lucruri care participă la el și îi seamănă vor deveni rele, deși nu sunt rele.”<sup>55</sup>

Pentru Plotin, în concluzie, materia este non-ființă și un rău în sine. Având însă în vedere că sufletul este cel care a creat-o, răul în sine nu va fi niciodată superior sufletului, nu va ajunge niciodată la existențele supreme. Ea nu va fi niciodată abandonată de către suflet și nici privată de formă.<sup>56</sup> Acestea sunt, în esență, cele două aspecte care îl detașează net pe Plotin de gnostici. Aceștia ar admite chiar ca răul să atingă existențele supreme și ca materia privată de formă să rămână singură. Evitând aceste două pericole ale ereziei gnostice, Plotin

<sup>49</sup> *Enneade* III 4, 1

<sup>50</sup> Vezi O’Brien, *op. cit.*, p. 33

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>52</sup> Schlette nu este de acord cu termenul de “ipostază”, subliniind și aceea că ideea de ierarhie nu apare niciunde la Plotin. În acest sens propune în schimb termenii de *Eigenständigkeit*, *Selbständigkeit*, chiar *Selbststand*. În finalul argumentării va preciza: “Die Übersetzung mit Wesenheit scheint mir zu blass und ungenau”. (H. R. Schlette, *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Knecht Verlag, Frankfurt am Main, 1993, p. 105)

<sup>53</sup> Cf. *Enneade*, II, 9, 7

<sup>54</sup> Cf. *Enneade*, II, 9, 16

<sup>55</sup> *Enneade*, I, 8, 3, trad. L. Paculea, IRI, București, 2003

<sup>56</sup> Cf. *Enneade* II 9, 3

ajunge să tolereze ceea ce de altfel nu putea nega. Dincolo de lumină nu rămâne decât întunericul, în care sufletul care l-a creat riscă să se afunde.<sup>57</sup>

### § 3. Despre rău

Plotin abordează chestiunea răului în cadrul unei viziuni nu lipsite de simț realist, răul fiind văzut ca un principiu prezent în lume, aflat într-o continuă desfășurare. În privința delimitării substanțiale sub raportul viziunii asupra lumii sensibile de către concepția gnostică, nu avem de-a face cu soluții mereu coerente; tezele, demersurile și rezolvările lor interne fiind oscilante, aflate sub semnul unei incertitudini. În acest sens semnalăm o interesantă corespondență dintre o anumită poziție plotiniană și viziunea asupra răului, așa cum reiese în tratatul *Zostrianos*<sup>58</sup>. În *Zostrianos*, natura răului apare nu o dată cu materia, ci o precedă cu mult pe aceasta. Ea rezidă în chiar Ființa Supremă, sau cel puțin în una din ființele inferioare acesteia, ca, de pildă, Sophia. Așadar, pentru gnostici, materia nu reprezintă cauza răului (așa cum era Plotin înclinat să creadă), ci mai degrabă rezultatul acesteia. Desigur, la nivelul abordării răului moral, opiniile nu diferă în a vedea în acesta un pericol pentru ființa umană. Drumurile se despart însă în clipa în care sistemele își trădează pe de o parte înclinații dualistice iar pe de alta, monismul plotinian devine explicit.

Tocmai de aici surprinderea unui contrast, ca de pildă, cel dintre doctrina răului în sine, sistem postulând opoziția originară, și cel al dialecticii participative.

Este limpede faptul că, referindu-ne la un rău originar, în ochii lui Plotin acesta depășește neîndoiește atât sfera fizicului, cât și cea etică. Răul nu își are sorginea în vreo vină morală ancestrală, nefiind nicicum un constitutiv intrinsec al ființelor. Toată tensiunea și dinamismul expunerii plotiniene rezidă în contrastul dintre mult evocata lume a armoniei, a frumuseții și a bunătății ei constitutive și apetența ei spre negativ, copleșitoarea ei fragilitate.

Trecând, așadar, de nivelul interpretării în cheia dialecticii participative, sub semnul unei treptate și armonioase emanații la scara întregului univers inteligibil sau sensibil, putem vorbi mai degrabă, de o reală opoziție între două totalități, decât de o simplă tensiune, dezechilibru între forțe contrare. Altfel spus, o opoziție între ființă și ne-ființă, între Binele în sine și Răul în sine. De aici, firește, lipsește doar un pas până la afirmarea existenței separate a celor două Principii.

Vom vedea însă cum anume la Plotin natura acestui Rău nu este ontologică (nu vorbim de rău ca fiind *ceva* sau *cineva*)<sup>59</sup>, ci mai degrabă dialectică. Căci ființa a tot ceea ce există și subzistă își are rădăcinile în faptul contemplării Unului-Bine. Căci nimic nu există, ne spune Plotin, fără ca să fie în același timp *unu*, fără să aibă o formă, predispusă ca atare unei activități. Răul se manifestă ca o contradicție a lucrurilor în sine, lucruri care datorită acestei contradicții își neagă propria rațiune de a fi, propria destinație spre Binele suprem. El se realizează în lumea naturală prin contradicțiile înseși. Nu dispune de un anume spațiu, loc numai al său.<sup>60</sup>

Sunt oare argumentele plotiniene în privința originarității sau a chiar necesității răului de natură pur sofistă sau sunt pur și simplu insuficiente?

Materia ca rău, condiție a existenței lumii; nivel ultim de manifestare a Binelui

<sup>57</sup> Vezi O'Brien, *op. cit.*, pp. 48-49

<sup>58</sup> Nag Hammadi, VIII, 45, 12-46, 15.

<sup>59</sup> În maniera gnostico-maniheică.

<sup>60</sup> "Non c'è infatti un recinto sacro del demoniaco, un luogo proprio e separato del Male (l'Ade, la palude tenebrosa essendo soltanto metafore del Male stesso). Il Male è in mezzo a noi, nelle cose, convive con i riflessi del Bene e si maschera nelle sue stesse forme". Cf. Prini, *op. cit.*, pp. 51-52)

reprezintă concluzii insuficiente care nu ne conduc decât la o criză a noțiunii de alteritate: nu vom acorda un statut obiectivant și obiectiv principiului-Materie, ci îl vom vedea doar în lumina a ceea ce se numește idee-limită. Nefiind vorba de o opoziție absolută, rămânem la ideea de “diferență”.<sup>61</sup>

Plotin pune totuși problema răului într-o cu totul altă lumină interpretativă decât gnosticiei. Originea lui, spuneam, nu trebuie pusă pe seama unei culpe prime, elementul diabolic. Lumea sensibilă, efect al răului, se naște ca urmare a unei contemplații “ajunsă la un punct de slăbiciune extremă”<sup>62</sup>, iar aceasta nu reprezintă neapărat spațiul care se naște ca rezultat al înstrăinării progresive de sursa inițială.

Este în aceeași măsură și pentru Plotin, sfera multiplului una a deficienței? Nu regăsim, în fond, la el același vocabular ca și la gnostici: apostazie, cădere etc.? Credem că lipsa de congruență între cele două opinii rezidă mai degrabă în multipla nuanțare a modelului “ierarhiei invizibile”, decât în cea a extensiei vizibile a lucrurilor. În fond, situația existențială la care fac referire cele două opinii e comună: teama teribilă față de lume și față de sine. Mitul gnostic și metafizica plotiniană, consideră Culiuanu, sunt forme de obiectivare ale aceleiași fond.<sup>63</sup>

Inceputul răului rezidă în temeritatea, cutezanța sufletului de a intra în lumea devenirii. De a pași în condiția de separare, în dorința, mai ales, de a-și aparține, de a se lăsa în seama propriei mișcări: “The descent of the psyche does not spring from a flaw, but rather from the power of super-abundant perfection which, in the absence of a counter-power, exhausts itself in all degrees of being. [...] The fall of the soul is then derived from dis-content and overbearing. Her fall is a withdrawal from the whole into an individualistic separateness. The fall is a self-assertion.”<sup>64</sup>

Prin această dorință nestăpănită, sufletul ajunge treptat să se îndepărteze de origine. Am putea spune că nu atât motivul unei autosaturații provoacă această îndepărtare și dorința de autodeterminare, ci mai degrabă o anumită insolentă, îndrăzneală. Inceputul, așadar, al răului coincide cu această treptată decădere.<sup>65</sup> Coborârea, descinderea aceasta a sufletului, Plotin nu o vede întotdeauna prin tiparul gnostic. Sufletul coboară asemenea unei divinități, printr-o decizie liberă, spre a se desfășura, activând toate energiile latente, spre a ajunge la conștiința de sine. Căci sufletul rămâne chiar și în condiția sensibilă ancorat în lumea de sus. Intoarcerea lui presupune mai mult decât o simplă contemplare a esențelor inteligibile, o presupune o întoarcere în sine.<sup>66</sup>

Să vedem în ce măsură se poate vorbi la Plotin de rău ca substanță autentică. Pentru prima oară avem de-a face cu o alteritate radicală<sup>67</sup>, opusă realităților inteligibile, în mod deosebit Unului. Această dimensiune a unei alterități radicale o va reprezenta pentru Plotin materia.

“Natura rea este un fals, falsitatea primară și absolută; în schimb, existența naturii divine este adevărata existență, astfel încât falsitatea este opusul adevărului și non-existența

<sup>61</sup> Pornind de la argumentele pretins sofisticate cum că răul-materie ar fi necesar pentru ca lumea să existe și răul-materie ar fi nivelul ultim de manifestare al Binelui, vezi observația lui Prini, *op. cit.*, n. 14, p. 52, capitolul: “*Λ'επερότης come opposizione, εναντιότης: “il Male in sè”*”. Comentatorul rezolvă dilema înlocuind termenul de *diferență* cu cel de opoziție absolută, iar teza principiului în sine cu cea de simplă *idee-limită*.

<sup>62</sup> Jean Brun, *Neoplatonismul*, Universitas, București, 2000, p. 34

<sup>63</sup> Vezi Culiuanu, *op. cit.*, p. 140.

<sup>64</sup> Vezi J. Katz, *Journal of the History of Ideas*, vol. 15, 2 (1954), p. 291.

<sup>65</sup> Cf. Karin Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Stuttgart, 1993, p. 172.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>67</sup> Cf. Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, 1994, p. 118.

naturii rele este opusul esenței naturii divine. Însă noi am arătat că nu este universal valabil faptul că nimic nu se opune esenței [...]”<sup>68</sup> Răul ni-l reprezentăm ca pe o substanță, deși ca una paradoxală, o substanță *non-substanțială*<sup>69</sup>. Ea este o negare radicală, esențială și nu accidentală, a tot ceea ce derivă din definiție și limită. Narbonne o numește *anti-substance*, adică natura unui lucru care există în sine și a cărei realitate nu constă în altceva decât în însăși negarea propriei esențe.<sup>70</sup>

Lumea formelor inteligibile nu vine în contact, nu are nici o tangență cu răul. Responsabilitatea pentru orice formă de manifestare a răului nu poate fi asociată în nici un fel lumii inteligibilelor: “[...] și aici nu există răul, și dacă lucrurile s-ar fi oprit aici, nu ar mai fi existat nici un rău, ci doar primul și al doilea și al treilea bine.”<sup>71</sup> A concepe o formă a răului ar fi absurd, deoarece răul reprezintă în calitatea lui de absență, o absență a binelui, implicit de absență a vreunei forme; aceasta din urmă, o știm, reprezintă un bine, ține de bine, precum determinarea limitativă sau rațională.<sup>72</sup>

Presupunând, așadar, răul ca existent, în virtutea unui principiu al său, spunem că el constă într-o absență a limitei, a formei și a măsurii. Dacă vorbim de principiu, atunci îl presupunem în mod necesar, căci în caz contrar, nu am mai putea vorbi de existența reală a multiplicității manifestării răului. În acest sens, spunem că materia reprezintă pentru suflet o sursă activă a răului: “Însă ce este cel care a produs acest suflet rău și cum vei ajunge la acea sursă și cauză a lui? Mai întâi, trebuie spus că acest suflet nu este în afara materiei și nici în sine însuși. Așadar, este amestecat cu lipsa de măsură, neparticipând la formele celui care creează ordinea și diminuând măsura; căci este amestecat cu trupul care are materie. Apoi, dacă și facultatea rațională este vătămată, atunci atât afectele cât și materia care o întunecă o vor împiedica să vadă, și ea se va înclina spre materie și nu va privi spre esență, ci spre devenire, iar principiul devenirii este natura materiei și astfel este atât de rea încât nu influențează cu propriul rău ceea ce se află în ea, ci doar pe cel care privește spre ea.”<sup>73</sup>

Materia este considerată a fi totalmente rea. Este ideea de bază pe care o regăsim în *Eneade* II, 4, (12) dar și în III, 6, (26)<sup>74</sup>. Însă, noțiunea suportă un aspect radical al interpretării atunci când materia ajunge a fi considerată ca principiu, ajungând a fi un principiu efectiv al răului. Plotin ajunge chiar să vorbească explicit de existența a două principii separate: “Non-esența se opune esenței, iar natura și principiul răului sunt opusul naturii binelui; căci ambele sunt principii, unul al răului, celălalt al binelui, și toate cele aflate în fiecare natură se opun reciproc, astfel încât toate sunt contrarii între ele decât sunt contrariile altora.”<sup>75</sup> Aceste principii se opun unul altuia în mod categoric, fiind total separate unul de altul.

În ordinea acestui argument, materia joacă așadar un rol prin determinant activ. Ea pune stăpânire pe suflet, pe *locul* pe care acesta îl ocupă în ierarhia devenirii, a desfășurării ei temporale. Nu mai avem de-a face cu natura ei simplă și unică, chiar cu o anumită docilitate sau disponibilitate a ei ca cea sugerată în următoarele afirmații: “Dacă agentul este anterior materiei, atunci ea va fi într-un tot așa cum o dorește agentul și va fi ușor de îndrumat către toate lucrurile, precum și către asumarea mărimii.”<sup>76</sup> Ea va învălui sufletul, întunecându-l sau

<sup>68</sup> Vezi *Eneade* I, 8 (51), 6, ed. cit., pp. 219-221

<sup>69</sup> Cf. Narbonne, *op. cit.*, p. 118

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>71</sup> Vezi, *Eneade* I, 8 (51), 2, ed. cit., p. 211.

<sup>72</sup> “[...]; în schimb, cum și-ar putea imagina cineva că răul este o formă, de vreme ce apare în absența întregului bine?” (Vezi *Eneade* I, 8, (51), 1, ed. cit., p. 209)

<sup>73</sup> Vezi *Eneade* I, 8, (51), 4, ed. cit., p. 215.

<sup>74</sup> “Cum să nu fie cu totul rea?”, vezi *Eneade* II, 4, (12), 16, ed. cit., p. 325.

<sup>75</sup> Vezi *Eneade*, I, 8, (51), 6, ed. cit., p. 219.

<sup>76</sup> Vezi *Eneade* II, 4, 8 ed. cit., p. 311.

cel puțin umbrindu-l, punând stăpînire asupra locului acestuia asemenea unui furt. “Aceasta este căderea sufletului: faptul de a veni astfel în materie și de a deveni slab, fiindcă nu toate puterile sale sunt active, fiindcă materia le împiedică să își ocupe locul pe care sufletul îl deține și oarecum se opune și face să devină rău ceea ce a luat ca printr-un fel de furt până când sufletul reușește să se întoarcă la starea lui superioară.”<sup>77</sup> O interesantă diferență de sens a traducerii expresiei *και οιον συσπειραθηναι ποιησαι εκεινην* o găsim la Narbonne<sup>78</sup> în care acesta preferă ideea de suflet ce sub impulsul dominației materiei, se re-strânge, se contrage, devine, cum s-ar spune, ghem.<sup>79</sup>

În această ordine de idei, putem vorbi de materie ca simplă negație a Binelui și nu ca o efectivă, reală dimensiune oponentă, deși în această ultimă afirmație consideră comentatori ca și Narbonne că ar consta originalitatea I, 8, (51).<sup>80</sup> Ea se opune Unului, iar în raport cu ființa se opune Intellectului nu în măsura în care reprezintă un element cantitativ luat în accepțiunea de mărime negativă sau pur și simplu de contra-putere. Unii îl aseamănă elementului *zero* matematic, deși nici această reprezentare nu este satisfăcătoare, căci ea ar conferi materiei o anumită putere în măsura în care aceasta ar produce doar efecte contrare.<sup>81</sup> În același timp, a susține existența ei asemenea unei valori *zero* și totodată a fi sursa unor efecte contrare Binelui este lipsit de sens.

În cazul în care se susține ipoteza coexistenței cele două principii contrare, vom avea de-a face cu o soluție dualistă, străină dealtfel gândirii plotiniene.<sup>82</sup> Ea nu este acceptată nici măcar ca o soluție provizorie. De la acest principiu al răului purtând marca negativului, a pasivității se desprind mai multe nuanțe de interpretare. Într-o primă parte, vom spune că un rău autentic, efectiv, nu poate exista deoarece toată existența este guvernată de Bine, singurul principiu activ. De asemenea, multipla formă de manifestare a răului are totuși o origine inteligibilă. Pasivitatea ei ne-ar duce cu gândul la un concept vid, dacă nu chiar contradictoriu căci un principiu care nu-și descoperă nici un efect nu mai poate fi numit principiu.<sup>83</sup> Iată soluția unui dualism mai moderat.

În ciuda convingerii ferme în existența Binelui, Plotin crede totodată în existența reală a răului, una autentică și autonomă. Cu toate acestea, răul rămîne dependent ontologic de Bine, căci acesta este singurul principiu productiv. Într-un același sens, dar raportat la planul de subordonare axiologică față de Bine, răul constă pur și simplu în faptul-de-a-fi-diferit.<sup>84</sup>

Admitem ca atare (și aceasta va fi în cele din urmă una dintre soluțiile de compromis admise de Plotin ca reprezentând varianta cea mai inteligibilă și viabilă) un principiu originar (în cazul nostru, cel al Binelui), care presupune un alt principiu subordonat acestuia, necesar producerii lumii – materia.<sup>85</sup> Dar nici aceasta nu este o soluție fericită, căci anulează în bună măsură existența reală, concretă a răului. În cele din urmă, tot la varianta unui dualism

<sup>77</sup> Vezi *Enneade* I, 8, (51), 14, ed. cit., p. 231.

<sup>78</sup> Narbonne, *op. cit.*, p. 124.

<sup>79</sup> Dicționarul grec-italian, ediția B. Bonazzi, Napoli, 1927, p. 1046, specifică următoarele sensuri pentru verbul *συσπειραω*: “avvolgo, attorco insieme; mi stringo in ordine serrato, mi avviluppo, mi avvolgo insieme.”

<sup>80</sup> Narbonne, *op. cit.*, p. 125.

<sup>81</sup> “La métaphysique de Plotin peut être mise en rapport avec une série descendante de nombres allant de l’infinité et la matière zéro. Quoique zéro ne soit rien, il n’est pas *absolument non-existant* et il peut, paradoxalement, avoir des effets positifs.”, cf. J. M. Rist, “Plotinus on Matter and Evil”, în *Phronesis*, 6 (1961), p. 160 citat de Narbonne, *op. cit.*, n. 2, p. 125.

<sup>82</sup> Ar fi vorba de un *dualism funciar*. (Narbonne, *op. cit.*, p. 130)

<sup>83</sup> Narbonne, *op. cit.*, p. 128.

<sup>84</sup> *Ibid.*, “de ne pas être Un”.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 130. Potrivit lui Narbonne, avem de-a face aici cu o formă de *monism diferențiat*.

moderat va ajunge, în sensul în care, după cum spuneam, unul din principii are un rol esențialmente pasiv, chiar nul.

Ce tensiune se desprinde din această clasificare și nuanțare a soluțiilor? Căci trebuie să admitem faptul că Plotin oscilează, în bună măsură atingând limita contradicției, atunci când vorbește, susținând, pe de o parte, categoric unitatea ființei (puterea absolută a Unului), iar pe de altă parte, când redă cu aceeași convingere necesitatea ideii existenței radical contrare acesteia. El păstrează conștient această diferențiere. Soluția finală pe care o oferă este menținerea în chiar sânul realității Unului, a unei contradicții, a unei realități substanțiale diferite, “[...] *comme de l’intérieur*, à l’être lui-même. Son mal, en d’autres termes, est une *enclave* dans l’être. De cette manière, on peut dire que le mal est à la fois opposé et subordonné à l’être. En tant que séparé (I, 8, 6), il peut produire à part lui des effets contraires au bien; en tant qu’enclavé, englobé de l’extérieur, il demeure assujéti au pouvoir de la nature divine.”<sup>86</sup>

Asemenea unui corp străin în sânul realității inteligibile, răul este limitat în puterea lui tocmai de această unitate originară. Vorbim aici de un paradox, însă tocmai acest paradox permite susținerea concomitentă a radicalității răului și stăpânirea Binelui. Fără un rău originar nu mai poate fi vorba, după cum am subliniat, decât de o lipsă sau de un surplus relativ Binelui. Așadar, în lipsa unei existențe primordiale a răului, tot ceea ce putem să descifrăm este doar o abstracție, un *zero* lipsit de putere și efect.<sup>87</sup>

Sintetizând, vom spune în cele din urmă, că nu avem de-a face cu o formă de privare totală a Binelui, de o dimensiune absolut contrară lui, ci de o formă relativă a acestuia.<sup>88</sup>

#### § 4. Lume și corporalitate

Distincția dintre viziunea gnostică și cea plotiniană asupra realității se rezolvă la nivelul unei atitudini sociomorfă (revoltă sau rebeliune împotriva ordinii și puterii creatoare divine), însoțită de una de tip tehnomorf (activitatea demiurgului creator concepută în lumina uneia de tip artizanal), în contrast cu una de tip biomorf (expresie a procesului natural creativ al universului însuflețit).

Primele două atitudini reprezintă un motiv gnostic, caracterizat, am spune, printr-un sistem metafizic de tip intențional și chiar antropomorfic.<sup>89</sup> Ultimul tip de abordare este însă caracteristic lui Plotin. La el, prin faptul că ne aflăm într-un abandon progresiv al actelor intenționale, imaginile de tip biomorf nu constituie expresia unei înclinații spre o teologie negativă, a nespusului, a unei evadări mistice în irațional.<sup>90</sup> Ci, dimpotrivă, procesul productiv al lumii inteligibile, așa cum mintea se străduiește să o vadă, este reflexul și echivalentul unei capacități de tip creativ.<sup>91</sup> De aici și aspectul naturii la Plotin, ca fiind înzestrată cu o potență

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>88</sup> “Techniquement, le mal est une parhypostase (παρῆποστασις), *c’est-à-dire une contre-existence, une réplique inversée du bien, une ombre portée du réel, un relatif second*, donc quelque chose qui n’a pas d’existence par soi, mais qui est la présence, dans les créatures, de tout ce qui est manqué.” (D. Isaac, *Notice à Trois études sur la Providence*, *op. cit.*, pp. 13, 15, citat de Narbonne, *op. cit.*, p. 131)

<sup>89</sup> “Istoria gnostică a creației-devoluție se distinge de neoplatonism prin caracterul ei *catastrofic* și prin forma mitologică de expresie, în vreme ce decăderea existenței la Plotin se petrece prin mișcarea autonomă a unor concepte impersonale. Nu este vorba numai de o diferență de formă, ci și de substanță.” (vezi Culianu, *op. cit.*, p. 62)

<sup>90</sup> La asta se rezumă însă opinia unor comentatori ca și Topitsch și Elsas.

<sup>91</sup> E. Samek Lodovici, *Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana*, în *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, an LXXIV, 1982, pp. 27-47: “Rappresenta lo sforzo di pensare il processo

vitală generativă, productivă. În acest context, nici chiar geneza formelor nu este rodul unei constituiri de tip mecanicist-cazual.<sup>92</sup>

Ideea producerii lumii, mai puțin sfera Principiului, resping hazardul, dar și înlănțuirea automatistă de tip cauzal. Acest model nu poate fi aplicat Unului, unde nu poate fi vorba de multiplicitate, relație între mulțimi. Calculul, proiectarea intențională nu își are vreo justificare. Natura se află într-o neîntreruptă activitate non-intențională. E vorba de un proces imediat în care Inteligența actualizează fără vreun resort instrumental preexistent, totalitatea ființelor. Exact așa cum forța expansivă a naturii, pornind de la rațiunile seminale, dezvăluie structura unitară a lumii obiective.<sup>93</sup> Avem de-a face cu un proces dinamic creativ, inventiv. Iar aceasta tocmai pentru că natura nu contemplă obiectul în afara ei, ci în sine. Prin acest lucru este creativă și nu strict productiv-artizanală. Sau altfel spus, nu cunoaște lucrurile, urmând apoi să le facă, ci le cunoaște făcându-le. Totul, desigur, într-o manieră spontană și completă.

Tema disprețului față de corp se înscrie într-o tendință generală a epocii, deși nu atinge la Plotin manifestări radicale<sup>94</sup> ca în cazul creștinilor și al gnosticilor, cărora le reproșă ura pentru natura corpului și cenzura sufletului datorită legăturii acestuia cu corpul.<sup>95</sup>

Este interesant de notat că exegeza biblică gnostică sau mitologia promovată de gnostici referitor la disprețul corpului prevalează asupra mărturiilor privind practica ascetică a acestora, spre deosebire de literatura monastică creștină. Există o abundență literatură gnostică despre ideea trupului ca fiind creația unui arhonte sau legiuitor cosmic.<sup>96</sup>

Ura sau disprețul pentru corp a devenit, în cazul gnosticilor, un clișeu, deși, potrivit lui Williams<sup>97</sup>, în afară de critica lui Plotin, această ostilitate nu apare altundeva. În ceea ce privește tehnicile de contemplație, opoziția lui Plotin îi contestau ideea care vedea frumusețe și în corpul fizic, căci această idee făcea contemplația imposibilă, din moment ce “leagă sufletul de corp”<sup>98</sup>. La fel, etichetarea gnosticilor ca “anticosmici” sau a lui Plotin ca fiind “procosmic”, este o abstracțiune care dacă nu este eronată, ne poate în cel mai rău caz duce pe un drum greșit.<sup>99</sup>

În ciuda acestor clișee, interesul gnosticilor era îndreptat și asupra vieții, asupra realităților socio-economice ale timpului lor, neputând astfel fi vorba de lipsa unei responsabilizări sociale. Erau preocupați în egală măsură de nedreptățile economice și de clasă, de absența unei ordini morale.<sup>100</sup>

Un alt aspect de menționat este că atunci când îi etichetează pe gnostici ca falsificatori ai doctrinei platonice, reproșându-le că nu cultivă virtutea autentică, ci în mod

produttivo delle Forme intellegibili al loro livello. Rappresenta la coscienza di una distanza, detta nel linguaggio di Plotino, tra la *poiesis* creativa delle Forme e la *praxis* fabbricativa degli uomini.”

<sup>92</sup> *Enneade* VI, 8

<sup>93</sup> Referitor la *exaiphnes* din *Enneade* V, 8 spune Lodovici: “Il processo della natura, come il processo di produzione degli esseri superiori, è un processo esplosivo, immediato, di irraggiamento simultaneo ed imprevedibile del proprio contenuto interno. L'intelligenza che contiene tutto dentro di sé attualizza *di colpo*, senza ricorrere a deliberazione, a strumenti e a materiali preesistenti.”, art. cit., p. 35.

<sup>94</sup> E. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1990, p. 35 citat de Williams, *op. cit.*, p. 118.

<sup>95</sup> Cf. *Enneade* II, 9, 6 și II, 9, 17.

<sup>96</sup> Williams, *op. cit.*, p. 118.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>98</sup> *Enneade*, II, 9, 18.

<sup>99</sup> Williams, *op. cit.*, p. 133.

<sup>100</sup> *Enneade*, II, 9, 5 și II, 9, 9

mască, plăcerile trupului<sup>101</sup>, Plotin folosește argumente retorice, nu observații acurate. În spusele lui Plotin, acest pretins libertinism este contradictoriu, căci mai departe, afirmă contrariul, și anume că aceștia își disprețuiau trupul<sup>102</sup>, blamându-și sufletul pentru legătura cu acesta<sup>103</sup>. Lumea în toată complexitatea ei, deși într-o manieră mecanică, face tot ceea ce îi stă în putință spre a se adecva Plotin. Ea tinde pe bună dreptate spre o radicală întoarcere spre contemplarea propriei origini, după cum procedează Intellectul și Sufletul. Dar nu are parte decât de o imagine vagă, deși reală, aflată sub semnul nostalgicului; cu toate că în asta și rezidă tot ceea ce poate face mai bun sau pozitiv. Se poate chiar afirma că acel nivel unde nu izbutește să ajungă, reprezintă absența Unului, altfel spus, răul.

### § 5. Plotin și gândirea orientală

Din *Enneade* se desprinde un sentiment religios tributar în bună măsură, gândirii orientale. Intenția noastră este de a puncta câteva teme de o atare factură, mai precis, cele hinduse.

Desigur, Plotin rămâne unul dintre exegeții filosofiei grecești, el însuși mărturisind a fi un simplu interpret al gândirii lui Platon, Aristotel și al stoicilor. Inșă, maniera în care tratează *Inteligența (Intellectul)* nu este circumscriptibilă tradiției filosofiei grecești. Între cunoașterea obiectivă și cunoașterea de sine, în gândirea lui Plotin, ultima are o mai mare pondere, fără a exceda tiparul filosofic grec. Problema cunoașterii de sine nu are conotații morale strict raționale, ca la Epictet, ci este legată de nevoia trezirii conștiinței identității cu ființa universală.

Accentuând importanța cunoașterii de sine prin inteligența aflată în permanentă nevoie de repliere asupra sa, oglindindu-se în propria-i universalitate, Plotin nu intenționează să ducă raționalismul grec la extrem, considerând cunoașterea de sine unicul scop al filosofiei și momentul suprem al realității; vede în inteligență ființa universală, în interiorul căreia diferențele subiect-obiect sunt anulate<sup>104</sup>. De unde și caracterul intuitiv al căutării idealului mistic, de reîntoarcere a tuturor ființelor în ființa universală. Sistemul plotinian reunește teme cosmologice, teologice și psihologice într-o concepție originală asupra naturii și a vieții sufletului aflată în strânsă legătură cu structura universului și a raporturilor acestuia cu ființa supremă.<sup>105</sup> Această tendință poate fi pusă pe seama numeroaselor credințe religioase contemporane lui, modele culturale din afara spațiului elenistic.

În așa numita chestiune a orientalismului plotinian există un aspect paradoxal: deși fidel interpret al lui Platon, Aristotel și al stoicilor, modul în care își găsesc soluționarea

<sup>101</sup> *Enneade*, II, 9, 15

<sup>102</sup> *Enneade*, II, 9, 18

<sup>103</sup> *Enneade*, II, 9, 6. Williams, *op. cit.*, pp. 178-179, vede în această preocupare pentru corp nu atât concupiscentă, cât un anumit interes ascetic: "(...) the point to be made here is that the accusation of body hatred probably indicates an ascetic stance on their part rather than preoccupation with the pleasure of the body. And further confirmation of this is the ascetic posture found among certain writings that were probably being used by these opponents, such as the Nag Hammadi tractate *Zostrianos*."

<sup>104</sup> Gerardo Bruni, "Il dio perduto nell'«Inautentica» di Plotino", în *Rassegna di Filosofia*, Roma, anul VII (1958), p. 218: *Tutte le realtà che la filosofia greca distingue e pone le une accanto alle altre (ragione, natura, vita ecc.), risultano in Plotino unificate in un'unica categoria, in un'unica essenza. Tutto è contemplazione in Plotino: contempla la pietra, la pianta, il brutto, il uomo all'imitazione dell'Uno e del Nous. E contemplazione significa creazione eterna, circolare, dove il dualismo di soggetto ed oggetto deve intendersi superato e superata ogni forma di dialettica antica e moderna, aristotelica e hegeliana.*

<sup>105</sup> Franz Cumont, *Lux perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1949, pp. 346-347

problemele ridicate de acesta nu reflectă nici maniera platonice, nici cea aristotelică și nici cea stoică<sup>106</sup>.

În fond, rezolvarea ecuației stă în tensiunea raportului dintre conștiința noastră, ca entități finite, și ființa universală. Scopul nu mai este sinteza rațională, ci unificarea mistică, ceea ce va duce la dispariția conștiinței individuale. Conștiința identității cu ființa universală survine în urma unei experiențe, nu a unui demers rațional.

Originea ideilor din al 4-lea și al 5-lea tratat din *Enneade* VI este străină de modelul grec. Misticismul plotinian este caracterizat de absența intermediarului dintre om și zeu, a figurii mijlocitorului, deosebindu-se astfel de curentele religiilor orientale contemporane lui.<sup>107</sup> După cum știm, Plotin nu a fost străin de speculațiile brahmanice dezvoltate în *Upanișade*.<sup>108</sup> Faptul că Plotin se simțea străin de ideile religioase ale cultelor orientale nu este consecința fidelității sale față de raționalismul grec. În el se resimte un ideal religios de posibilă sorginte indo-persană<sup>109</sup>.

La el, uniunea cu divinul are loc prin simpla contemplare, numită și intuiție. Contrar opiniei lui Cumont, teologia plotiniană nu poate fi asimilată ansamblului motivelor teologice din sistemul cultului solar mithraic. Sintagma «teologie solară» propusă de Cumont pentru tratatele 4 și 5 din *Enneade* VI (ca identificare a ființei supreme cu o sursă luminoasă ale cărei raze străbat luminând întinericul materiei; de unde transcendența zeului de la care sufletele vin ca niște raze, însuflețind lumea) nu corespunde viziunii lui Plotin.<sup>110</sup>

Vezi, în acest sens, *Enneade* VI, 5, 8: (...) *trebuie să ne exprimăm mai precis și să nu admitem că ideile ar fi local separate sau că ideea s-ar reflecta în materie ca în apă, ci să admitem că materia atinge pretutindeni ideea și, desigur, nu o atinge, că se ține strâns de univers și ia ființă de la idee, pe cât poate lua datorită acestei apropieri, căci nu mai există nimic între ele, iar ideea nu străbate întreaga materie, nici nu fuge spre ea, ci rămâne în sine.*<sup>111</sup>

Plotin nu refuză contactul cu lumea multiplicității, a sensibilului, în mod ostentativ; justificarea contactului cu universul sensibil se face în vederea asimilării unicității ideii, a realizării ei în sine și totodată a identificării ei cu universalitatea concretă a inteligibilului. Condiția libertății într-o lume supusă necesității este tocmai această *reductio* a inteligibilului la universalitatea concretă. Ajuns la acest nivel, procesul dialectic înseamnă atât cunoaștere, cât și acțiune, purificare și dragoste, totul în vederea metamorfozării sinelui.

Astfel, filosofia plotiniană devine o «filosofie a spiritului». Aceasta implică în mod necesar condiția unei purificări. Înțelegerea Unului nu este dată de știință sau de vreo intuiție intelectuală, ci este rezultatul unei participări de natură superioară.<sup>112</sup> Chestiunea purificării este susținută de un întreg vocabular de sorginte grecească, dar spiritul acestei terminologii nu

<sup>106</sup> Emile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 101, se întreabă: *Cum se face că, imaginând realitatea în cadrele ce îi sunt impuse prin educația sa elenică, el își pune probleme care nu au fost niciodată puse de gânditorii la care se referă? Cum se face că este silit, pentru a le rezolva, să juxtapună imaginile tradiționale cu imagini vechi?*

<sup>107</sup> Cfr. Cumont, *op. cit.*, p. 346.

<sup>108</sup> Ne gândim aici la perioada petrecută la Alexandria, nod al unor fervente schimburi spiritual-culturale.

<sup>109</sup> Știința *Upanișadelor* promite cunoașterea identității eului cu ființa universală. Aceasta este diferită de acea cunoaștere de sine a moralistilor greci de care Plotin se detașează.

<sup>110</sup> Bréhier, *op. cit.*, p. 106, consideră că *Plotin este departe de a admite exactitatea unei asemenea imagini care ar avea ca efect separarea ființei de manifestările sale ca două realități spațial diferite. Adevăratul subiect al tratatelor IV și V din «Enneade VI» ar putea foarte bine fi critica acestei teologii solare.*

<sup>111</sup> Plotin, *Enneade* VI, trad. L. Peculea, IRI, București, 2007, p. 221.

<sup>112</sup> Bruni, art. cit., p. 220.

este unul grec<sup>113</sup>. Noțiuni ca absolut, emanație, contingentă, dialectică, reîntoarcere își găsesc adevărata semnificație într-un dinamism creator, căruia Plotin îi dă o dimensiune inedită.

### Concluzie

Pentru platonici, lumea materială a însemnat întotdeauna o reflectare a lumii inteligibile și cea mai bună imagine posibilă la nivelul corporalității și al dimensiunii spațio-temporale. Adică reprezintă imaginea maximă a bunătații divine. Ea nu este un produs al mâinilor, al bunătații și a frumuseții umane. Pe de altă parte, uneori o priveau ca pe imaginea celui mai scăzut nivel al existenței, inautentică, spectrală, plină de imperfecțiuni, legată de corporalitate. Inferioară așadar arhetipului ei inteligibil.

Atitudinea lor era una fie de exaltare în fața acesteia, fie de dispreț. În secolul al II-lea, Numenius se număra printre neopitagoricii platonizanți de o evidentă tendință anticomică, antimaterială. Cu Plotin însă, în secolul al III-lea, are loc o revalorizare a viziunii asupra materiei, ulterior dezvoltată de neoplatonici, cu excepția lui Porfir.

Raportul lui Plotin față de gnostici este marcat, după cum am văzut, atât de analogii, cât și de diferențe. Am putut remarca, așadar, în gândirea acestuia pe de o parte accente anticosmice, dar și poziții mai echilibrate. În această ordine de interpretare, criticile unor cercetători ca Jonas și Puech ne-au fost de un sprijin constant. Îndeosebi în ceea ce privește mult disputata temă a îndrăznelii, a cutezanței sufletului, care prin desprinderea voită din lumea pleromei va provoca o adevărată ruptură în lumea de sus. Merită subliniat faptul că Plotin nu se va îndepărta de tematica platonicească a căderii sufletului. Căderea aceasta rămâne una tragică, datorată în cea mai mare măsură egoismului înrădăcinat în fatalitatea condiției ontologice, după cum credeau și orficii. Dar această cădere a sufletului își dezvoltă la Plotin și un alt aspect. Acela al unei misiuni providențiale, acceptată în mod liber, grație unei infinite disponibilități. De aici și ușurința de a vedea combinându-se fără vreo excludere logică, ideea căderii cu cea a necesității. Prin întreruperea sufletului, contrar ideii gnosticilor, se remarcă un aspect pozitiv, încadrat în logica unui sens moral.<sup>114</sup>

“Plotin, d’autre part, dans ces passages n’insiste pas moins sur le concept de l’âme déchue et du *δαίμων* exilé (Empédocle!): son modèle reste explicitement Platon qui, soulignant-il, théorise dans le Phèdre la perte des ailes de la part de l’âme mais exalte le *cosmos* dans le Timée. En conclusion, Plotin est un dualiste de style platonicien, qui a distingué toujours plus clairement le dualisme de Platon (et l’interprétation plus systématique qu’il en donne) d’un développement *autre*, celui des gnostiques. Il critique l’aboutissement de celui-ci à des conclusions qui désormais, malgré certains tons communes (l’anti-somatisme, héritage commun, orphique, soit du platonisme que du néoplatonisme et du gnosticisme; la *τολμα* d’une hypostase), relèvent d’un *ethos* différent et concurrent. L’anti-cosmisme gnostique, doublé d’une eschatologie, d’une doctrine de la création dans le temps, d’une doctrine du Sauveur, qui n’ont rien à faire avec la tradition platonicienne et qui dépendent des conceptions bibliques et chrétiennes, appartient à une histoire autre que celle de Plotin, tout en ayant en ses veines une lymphe platonicienne authentique; Plotin et Porphyre l’ont parfaitement compris.

<sup>113</sup> Referitor la convertirea terminologiei teologice grecești după tiparul mental religios indian: “Plotino, per indicare la processione dell’Uno, abbandona le espressioni di *περὶ* (*scorrere*), di *απορρεῖν* (*defluire*) che s’incontrano nella terminologia filosofica greca, e preferisce ricorrere all’immagine della luce che tutto illumina senza nulla perdere alla sua sorgente, compiacendosi, così, di espressioni come *περίλαμψις* e *έλλαμψις* (*effulguratio*) che hanno bensì un addentellato anche in Platone, ma che appare un motivo del tutto caratteristico della mentalità teologica degli indiani.” (Bruno, art. cit., p. 221)

<sup>114</sup> Cf. Platon, *Legile* X 903 c

Comme Puech l'a opportunément remarqué, les gnostiques de Plotin sont – dans l'idée de celui-ci – des *hérétiques* par rapport justement au plotinisme, du fait que leur *αιρεσις* (dont parle Porphyre, *Vita Plot.* 16) doit se comprendre comme prise de position particulière (et inadéquate) à l'égard de la *philosophie antique*.<sup>115</sup>

## Bibliografie

### Surse

- Plotin, *Enneade I-II*, ed. îngrijită de Vasile Rus, (pentru *Enneade II*, 9 trad. de Gabriel Chindea), ed. IRI, București, 2003  
 Plotin, *Traité 33 (II, 9)*, *Contre les gnostiques*, prezentare și trad. de Richard Dufour, Flammarion, Paris, 2006

### Studii

- Barbara Aland (ed.), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978  
 Karin Alt, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II, 9*, Stuttgart, 1990  
 Id., *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Stuttgart, 1993  
 H. Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, în *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, ed. îngrijită de B. Aland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp.87-124  
 Emile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, Amarcord, Timișoara, 2000  
 Jean Brun, *Neoplatonismul*, (trad. Cătălin Anghelina), Universitas, București, 2000  
 Kevin Corrigan, *Positive and Negative Matter in Later Platonism: The Uncovering of Plotinus's Dialogue with the Gnostics*, în *Gnosticism and later platonism. Themes, Figures and Texts*, ed. îngrijită de John D. Turner și Ruth Majercik, în *Symposium Series*, ed. îngrijită de Christopher R. Matthews, nr. 12, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, pp.19-57  
 Franz Cumont, *Lux perpetua*, Librairies Orientalistes Paul Geuthner, Paris, 1949  
 Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006  
 Christoph Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1975  
 Jean-Claude Fraisse, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Vrin, Paris, 1985  
 Paul Kalligas, *Plotinus against the Gnostics*, în *Essays on the Platonic Tradition*, ed. îngrijită de John Dillon, *Hermathena*, nr.169(2000), Dublin, pp.115-128  
 D. J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1993  
 Wincenty Myszor, *Plotins Polemik mit den Gnostikern*, în *Being or God? Metamorphoses of Neoplatonism*, edited by Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo, KUL, Lublin, 2004  
 J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris 1994  
 D. O'Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Brill, Leiden, 1993  
 Pietro Prini, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano, 1992  
 H. CH. Puech, *Plotin et les Gnostics*, în *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. V, Vandoeuvres, Geneva, 1960, pp.161-190

<sup>115</sup> Vezi Ugo Bianchi în *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Barbara Aland (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, p.57

Heinz Robert Schlette, *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Josef Knecht Verlag, Frankfurt am Main, 1993

C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum*, în *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol.V, Heft 4, C. Hinrichs, Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack (Hrsg.), Leipzig, 1901

Frederick M. Schroeder, «Aseity and Connectedness in the Plotinian Philosophy of Providence», în *Gnosticism and later platonism. Themes, Figures and Texts*, ed. îngrijită de John D. Turner și Ruth Majercik, în *Symposium Series*, ed. îngrijită de Christopher R. Matthews, nr. 12, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, pp. 303-319

Michael Allen Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

#### Articole

A. H. Armstrong, *Plotin: die Grossschrift. III 8, V 8, V 5, II 9 by Dietrich Roloff*, în *The Classical Review*, New. Ser., vol. 23, nr. 1 (1973), pp. 34-35

H. J. Blumenthal, «Neoplatonism and Gnosticism» by Richard T. Wallis, în *The Classical Review*, New. Ser., vol. 43, nr. 2 (1992), pp. 307-308

Gerardo Bruni, *Introduzione alla dottrina plotiniana della materia*, în *Giornale Critico della Filosofia italiana*, vol. XVII, an XLII, 1965, pp. 22-45

Id., *Il dio perduto nell'«Inautentica» di Plotino*, în *Rassegna di Filosofia*, Roma, VII (1958), pp. 209-234.

Vincenzo Cilento, *La radice metafisica della libertà nell'antignosi plotiniana*, în *La parola del passato*, 18 (1963), pp. 94-123

Jean Doresse, Togo Mina, *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte. La Bibliotheque de Chenoboskion*, în: *Vigiliae Christianae*, vol.3, nr. 3, 1949, pp. 129-141

M. Jufresa, *Basilides, a Path to Plotinus*, în: *Vigiliae Christianae*, 35, 1981, pp. 1-15

J. Katz, *Plotinus and the gnostics*, în *Journal of the history of ideas*, 15, 1954, pp. 289-298

Samek Lodovici, *Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana*, în *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, vol. LXXXIV, 1982, pp. 27-47

Ruth Majercik, *The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism*, în: *Classical Quarterly*, 42, (II), 1992, pp. 475-488

Jean-Marc Narbonne, *Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter (33 [II 9], 12 and 51 [I 8], 14)*, în *Dionysius*, vol. XXIV, 2006, pp. 45-64

John M. Rist, *Plotin: die Grossschrift. III 8, V 8, V 5, II 9 by D. Roloff*, în *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 92, 1972, pp. 209-210

Th. G. Sinnige, «Plotino y la Gnosis» by Francisco García Bazán, în *Vigiliae Christianae*, vol. 36, nr. 3(1982), pp. 302-304