

O ekstatičkom iskustvu u Plotinovoj i Jamblihovoj filozofiji

Kovačić, Klara

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:514404>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-16**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Klara Kovačić

**O EKSTATIČKOM ISKUSTVU U PLOTINOVOJ I
JAMBLIHOVOJ FILOZOFIJI**

Diplomski rad

MENTOR: izv. prof. dr. sc. Marko Tokić

Zagreb, rujan 2023.

SADRŽAJ

1. Uvod.....	0
2. Osnove Plotinove metafizike (Jedno-Um-Duša)	2
2.1. Princip emanacije	2
2.2. Plotinov nauk o duši	3
2.3. Dijalektika kao priprema duše za najvišu spoznaju.....	4
2.4. Mističko iskustvo sjedinjenja s Jednim	5
2.5. Vježbanje vrline pročišćenja	7
3. Jamblihov teurgijski pristup.....	8
3.1. Doktrina o duši i daljnje račlanjivanje hipostaza.....	9
3.2. Teurgijska praksa.....	10
3.2.1. Ekstaza u teurgijskim ritualima.....	11
3.2.2. Učinci ekstaze	12
3.2.3. Uloga ritualnog žrtvovanja.....	13
3.3. Porfirijeva „ <i>Pisma Anebu</i> “ – protuargumenti	13
4. Zaključak.....	16
5. Literatura.....	18

O ekstatičkom iskustvu u Plotinovoj i Jamblihovoj filozofiji

Sažetak:

Ovaj rad kroz filozofiju dvaju predstavnika novoplatonizma, Plotina i Jambliha, prikazuje dva različita viđenja novoplatoničke mističke prakse sjedinjenja s Jednim kao prvotnim počelom svega. Svrha rada je istražiti dva različita načina uzdizanja do Jednog: Plotinov dijalektički put i Jamblihov teurgijski put, kao i filozofijske pretpostavke takvog uzdizanja. Ključnom se pokazuje razlika koja se tiče doktrine o duši – kod Plotina duša jednim dijelom uvijek ostaje u umu, dok se kod Jambliha duša cijela utjelovljuje i nije ni na koji način izravno povezana s umom. Dijalektički put podrazumijeva povratak duše u um pomoću samospoznaje. On zahtijeva pripremu duše putem dijalektičkog obrazovanja kako bi se duša oslobodila vezanosti uz ovaj svijet i usmjerila svoju pažnju prema umstvenoj sferi i onome što je iznad nje. U Jambliha dijalektika nije dostatna za ostvarenje sjedinjenja duše s Jednim stoga on uspostavlja teurgiju kao ritualnu praksu koja uključuje prizivanje božanstava u ovaj svijet. Također, nužnim je smatrao i posredovanje između duše i uma što je rezultiralo daljnjim rašlanjivanjem hipostaza. Ovaj rad istražuje i Porfirijevu kritiku teurgijskih praksi, kao i neke od Jamblihovih protuargumenata spram toga.

Ključne riječi: Jedno, dijalektika, mističko iskustvo, teurgija, ekstaza

On the ecstatic experience in the philosophy of Plotinus and Iamblichus

Abstract:

This paper presents two different views of the Neoplatonic mystical practice of union with the One through the philosophy of two representatives of Neoplatonism, Plotinus and Iamblichus. The purpose of the paper is to investigate two different ways of ascending to the One: Plotinus' dialectical path and Iamblichus' theurgical path, as well as the philosophical assumptions of such an ascent. The difference concerning the doctrine of the soul turns out to be crucial - with Plotinus, the soul always partly remains in the mind, while with Iamblichus, the whole soul is embodied and is in no way directly connected to the mind. The dialectical path implies the return of the soul to the mind through self-realization. It requires the preparation of the soul through dialectical education so that the soul is freed from attachment to this world and directs its attention to the sphere of the mind and beyond. In Iamblichus, dialectic is not sufficient to achieve the union of the soul with the One, therefore he establishes theurgy as a ritual practice that includes the summoning of deities into this world. He also considered it necessary to mediate between the soul and the mind, which resulted in further multiplication of the hypostases. This paper also investigates Porphyry's criticism of theurgical practices, as well as some of Iamblichus' counter-arguments against it.

Key words: One, dialectics, mystical experience, theurgy, ecstasy

1. Uvod

U novoplatonizmu najviša filozofska spoznaja ne nadilazi samo razum, već i um. Najviša filozofska spoznaja jest mističko iskustvo Jednog, koje je prvotno počelo svega. Radi se o osobnom iskustvu čiji se sadržaj ne može derivirati iz samog metafizičkog sistema; to su, zapravo, vrlo rijetka iskustva kojima se istinski filozof tek može nadati. Predstavnici novoplatonizma kroz svoju filozofijsku praksu svjesno rade na tome da dostignu takvo ekstatičko iskustvo. U ovom radu istražiti ćemo novoplatonički pojam mističkog sjedinjenja duše s Jednim obzirom na činjenicu da su se unutar novoplatoničke škole stvorila dva vrlo različita pogleda na način kojim se postiže takvo sjedinjenje.

Kroz filozofiju glavnih predstavnika novoplatonizma, Plotina i Jambliha, prikazali bismo različita viđenja mističke prakse sjedinjenja s Jednim te različite filozofijske pretpostavke takvog uzdizanja - Plotinov i Porfirijev dijalektički put uzdizanja do Jednog razlikujemo od Jamblihovog i Proklovog teurgijskog puta uzdizanja do Jednog.

Novoplatonizam je nastao u 3. stoljeću, a njegovim začetnikom smatra se Amonije Saka, koji je bio Plotinov učitelj jedanaest godina. Plotin nakon toga odlazi u Rim gdje podučava gotovo do svoje smrti, a Porfirije je bio jedan od njegovih najistaknutijih učenika, kojemu je povjerio sabiranje i izdavanje svojih djela. Novoplatonizam je svojevrsna: „...kulminacija metafizičkih traženja posljednjih nekoliko stoljeća“ (Zore, u: Porfirije, 2004:73), koja pritom želi ostati vjerna: „...grčkom duhu i platonskom nacrtu metafizike“ (Zore, u: Porfirije, 2004:73).

Jedan od Plotinovih učenika u Rimu bio je i Jamblih, koji potom odlazi u Siriju i postaje predstavnik sirijske škole novoplatonizma. Za razliku od Plotina, Jamblih je smatrao da duša ne može sama ostvariti umsku sebespoznaju putem dijalektike, već joj je potrebna božanska intervencija te je stoga uspostavio praksu teurgije. Teurgijsku praksu zagovarao je i Proklo kao predstavnik atenske škole novoplatonizma.

Iznijeli bismo prvo osnove metafizike u Plotina i pretpostavke dijalektičkog samoostvarenja duše, a u drugom dijelu rada principe Jamblihove teurgijske prakse.

2. Osnove Plotinove metafizike (Jedno-Um-Duša)

Na samom vrhu Plotinovog metafizičkog sistema jest Jedno – počelo koje je apsolutno jednostavno, nemislivo, neosjetivo, neodredivo, neimenovljivo, nije nijedno biće, svemu prethodi. To i takvo počelo emanira da bi uspostavilo sva bića naprosto – vidljivi i nevidljivi bitak. Prva oblast bitka jest Um, a potom Duša. Utoliko su tri hipostaze: Jedno, Um i Duša. Duša – svagda ostajući u Umu – okrenuta je i prema Umu i prema vidljivoj oblasti (tijelu i onome tjelesnom), a njezin najbolji život sastoji se iz kontemplacije koja u svemu razotkriva jedno (dijalektika).

Dodds ističe kako su povjesničari iz nekog razloga previđali očit platonički izvor Plotinovog prvotnog počela (Dodds 1997)¹. Hadot poistovjećuje Plotinovo Jedno s Platonovim prvotnim početlom, idejom Dobra, smatra da je Plotin to nazvao Jednim samo kako bi izrazio i dodatno naglasio njegovu potpunu jednostavnost (Hadot 2010). Talanga nam pruža dodatno objašnjenje obzirom na to da je Plotin smatrao kako cijelo vrijeme samo tumači Platona: „Plotin svoju filozofiju smatra pukim tumačenjem Platonova sistema...” (Talanga, u: Barbarić 1995:321), no svoje vrhovno načelo ne može nazvati idejom jer: „To naime ne bi bilo u skladu s njegovim vlastitim shvaćanjima da dobro i ideje pripadaju različitim hipostazama“ (Talanga, u: Barbarić 1995:321). Ideje su kod Plotina dio uma, dok prvotno počelo nema dijelove, ono je jednostavno i iznad aktivnosti uma i mišljenja (*Enn.*, I. 1, 7. 20).

2.1. Princip emanacije

Međusobni odnos triju hipostaza uspostavlja se kao ontološka hijerarhija prvoga, drugoga i trećega, pri čemu je ključan pojam emanacije ili 'proizlaženja' koji podrazumijeva da: „...viša hipostaza proizvodi nižu bez ikakva umanjenja svoje moći“ (Talanga, u: Barbarić 1995:324). Pritom emanacija u Plotinovo metafizici ne podrazumijeva kršćanski pojam kreacije. Talanga ukazuje i na pitanje zašto je uopće Jedno, koje ne skrbi o mnoštvu i ne treba ga, emaniralo te kako je uopće moglo stvoriti mnoštvo ako u sebi nema nikakve drugosti. Odgovor je da: „...ono što je najsavršenije ne može ostati nedjelatno, nego mora stvarati novo, a da pritom ne gubi ništa od svoje snage“ (Talanga, u: Barbarić 1995:325). Nastanak mnoštva iz Jednoga objašnjava se najčešće analogijama, usporedbama i slikovitim primjerima pa je tako kod Plotina najčešća

¹ Svi navodi iz strane literature autoričin su osobni prijevod.

usporedba sa Suncem i vatrom: „Primjer za to nam može biti i Sunce koje je kao središte za svjetlost koja od njega potiče i od njega zavisi. Ona je svugdje s njime i ne postoji odvojena. Čak i da ih poželiš međusobno odvojiti, svjetlost ostaje sa Suncem“ (*Enn.* 1. 7, 1. 24). Ili: „To je kao zračenje koje potiče iz Njega, Njega što miruje, kao sjaj Sunca koji ga okružuje kao da obilazi oko njega, zračenje koje se vječno rađa iz Njega, dok Ono miruje“ (*Enn.* 5. 1, 6. 30).

Um kao prvi stupanj emanacije prvotnog počela, razlikuje se od Jednog utoliko što misli sam sebe pa time nužno pretpostavlja drugost (*Enn.* V. 3, 10. 10-19). Um proizlaženjem sama iz sebe stvara dušu svega i pojedinačne duše, ostajući pritom cjelovit u sebi. Prema Plotinu cijeli svijet je putem duše svega produševljen kao jedinstveno biće. Duša svega i pojedinačne duše utjelovljuju se u osjetilnom svijetu, no jedan njihov dio uvijek ostaje u umu. Pojedinačna duša u osjetilnom svijetu zajedno sa dušom svega brine za sve, no ona je poželjela brinuti se o nekom pojedinačnom dijelu (*Enn.* IV. 7, 13. 9-15).

2.2. Plotinov nauk o duši

Pošto duša nije odvojena od više hipostaze Uma, a Um nije odvojen od hipostaze Jednog, duša je posredstvom Uma usmjerena ka Jednom. Pretpostavka Plotinovog dijalektičkog puta uzdizanja duše jest upravo ta tvrdnja da se pojedinačna duša nije se u potpunosti spustila u osjetilni svijet te jednim dijelom uvijek ostaje u Umu: „I ako treba da se usudim pa da jasnije, nasuprot mnijenju drugih, kažem ono što mi se čini: čak se ni naša duša nije čitava spustila (u tijelo), već postoji jedan (njezin dio) koji je vječno u umstvenom (predjelu)“ (*Enn.* IV. 8, 8. 1-3).

Plotin razlikuje viši i niži dio duše čovjeka, pri čemu niži dio duše još dijeli na razabirući i nerazabirući. Viši dio duše je povezan s Umom, razabirući dio duše je razuman, a nerazabirući dio duše je žudeći (*Enn.* IV. 3, 8 10-17). Duša postaje nalik onom svojem dijelu na koji je najviše usredotočena: „Ako nadvladava onaj njezin (dio) koji je u opažajnom (svijetu), štoviše ako je sama savladana i smetena, tada nam je onemogućeno da opažamo ono što promatra viši dio (naše) duše“ (*Enn.* IV. 8, 8. 3-5).

Pritom valja naglasiti da Plotin ne smatra da je osjetilni svijet sam po sebi loš, već nas samo previše obuzima: „No briga koju nam zadaje onemogućuje nam da obratimo pozornost na duhovni život kojim živimo nesvjesno“ (Hadot, 2010:27). U osjetilnom svijetu vidimo oblike koji potječu iz Uma i zato mu se divimo jer on je dio Svega. No moramo vježbati svoju dušu

da ne bude usredotočena samo na tjelesno, već da se vježba gledati 'gore'. Treba prihvatiti osjetilni svijet jer je on manifestacija svijeta Oblika: „Onaj tko se žali na prirodu svijeta ne zna što čini i koliko je drzak. To je zato jer ne zna poredak stvari, od prvih do drugih, pa trećih, i tako do posljednjih, i ne zna da se ne smije vrijeđati bića jer su niža od prvih, nego treba s blagošću prihvatiti prirodu svih bića“ (*Enn.* II. 9, 13. 1). No ono što Plotin svakako smatra nužnim jest obrazovanje duše putem dijalektike kako njome ne bi upravljao tjelesni život, već život uma.

2.3. Dijalektika kao priprema duše za najvišu spoznaju

Unutar duše svega, pa tako i pojedinačnih duša, uspostavljaju se dva suprotna kretanja: (1) kretanje duše prema onome tjelesnom i (2) povratak duše iz onoga tjelesnog u Um. Duša ostvaruje povratak u Um pomoću samospoznaje, a ta samospoznaja uspostavlja se kao dijalektika. Utoliko je uzdizanje duše prema Umu dijalektičko samoostvarenje duše, koje u konačnici omogućuje i samo sjedinjenje duše s Jednim. Naime, uz pomoć dijalektike (najviše vrste kontemplacije) duša se priprema za mističko sjedinjenje s Jednim koje nadilazi Um.

Razvitak najvišeg aspekta duše događa se tek pri ovakvom usredotočenom radu i kontemplaciji. Pritom Plotin razlikuje dva dijela dijalektičkog uspinjanja: prvi dio vodi od osjetilnog svijeta do umstvenog predjela, a drugi dio vodi od umstvenog dijela do spoznaje najvišeg počela (*Enn.* I. 3, 1. 15). Prvi dio puta različit je za muzičare, ljubavnike i filozofe. Filozofa je potrebno podučavati matematici i zatim dijalektičkim dokazima, no muzičari i ljubavnici zahtijevaju drugačije vođenje. Muzičari se kreću preko glazbenih omjera i odnosa do umstvene ljepote, ljubavnik pak preko ljepote tijela spoznaje ljepotu svih tijela, zatim ljepotu zakona i znanja, a potom konačno i umstvenu ljepotu (*Enn.* I. 3, 1.-3.).

Plotin uspoređuje našu svijest sa zrcalom, a to zrcalo mora biti čisto kako bi odražavalo život Uma u nama. Naime, postavlja se pitanje zašto u svakodnevnom životu nismo svjesni nečeg tako velikog poput života Uma u nama, a odgovor je upravo u tome gdje usmjeravamo svoju pažnju, odnosno prema čemu je naša duša okrenuta (*Enn.* I. 1, 11. 8). Analogija sa zrcalom govori nam da su brige za zemaljske i tjelesne stvari ono što zamućuje naše zrcalo: „Čini se da predstava nastaje i postoji kada se misao zakreće, i kad je ono što radi na osnovu života duše gurnuto unazad, kao u ogledalu, kada je ono svijetlo, glatko i mirno. (...) No, kad je to slomljeno

zbog uzdrmane harmonije s tijelom, razum i um misle bez slika, i tada je misao bez predstava...“ (*Enn.* I. 4, 10. 6-20).

Stoga je prva faza u pripremi duše za kontemplaciju utišati buku osjetilnog svijeta i dovesti dušu u stanje mira i spokoja. U svemu tome Hadot ističe nužnost prihvaćanja naše nesavršene ljudskosti te govori o pojmu blagosti u Plotinovoj filozofiji. Treba prihvatiti vlastito tijelo s blagošću, blagost prema samome sebi je najbolja za umirivanje nemira na razini tijela: „Ukratko, duša mora ostati čista od svih tih stvari. Ali mora pročistiti i svoj niži dio tako da ni on ne bude uznemiren, ili ako to nije moguće, da barem ne bude jako: ti nemiri bit će rijetki i blizina duše brzo će ih umiriti“ (*Enn.* I. 2, 5. 22).

Zatim se moramo koncentrirati na našu nutrinu, preusmjeriti pažnju s vanjskog svijeta na unutarnji: „Onaj tko može neka prati i ide u unutrašnjost pošto je vani ostavio očnji vid i ne okreće se prethodnom tjelesnom sjaju“ (*Enn.* I. 6, 8. 5). Zatim je potrebno usmjeriti pažnju prema onom gore, ukoliko je usmjerimo u život Uma i ono vječno u nama kako bi život duha preplavio polje naše svijesti. Prvi je stupanj kontemplacije stoga identifikacija s Umom, ne odmah s najvišim principom.

2.4. Mističko iskustvo sjedinjenja s Jednim

Kad govorimo o identifikaciji s Umom, govorimo o povlaštenim i rijetkim trenucima, a ne o trajnom stanju. Iskustvo spoznaje u obliku poistovjećivanja s najvišim počelom, još je rjeđe iskustvo kojem se, kao što smo spomenuli, istinski filozof tek može nadati. Prema Porfirijevom svjedočenju u *O Plotinovom životu i poretku njegovih spisa*, Plotin je navodno četiri puta doživio mističko iskustvo sjedinjenja s Jednim (Porfirije 2004:63).

Logička osnova Plotinovog misticizma jest hipoteza čiju je potvrdu smatrao nađenom u svom iskustvu: slično je poznato samo sličnom, spoznavanje Jednog je doticanje Jednog (Dodds 1997). Tako Plotin iznosi da ukoliko želimo promatrati boga i ljepotu, moramo i sami postati bogoliki i lijepi (*Enn.* I. 8, 8. 34). Dakle, priprema za najvišu spoznaju sastoji se u pročišćavanju duše - duša prekida sve unutarnje djelatnosti, ostavlja iza sebe pojedinačne predodžbe, svu vlastitu volju, sve što posjeduje. Duša mora biti orijentirana prema duhovnom svijetu, odnosno umu, lagana od zemaljskih briga. Kada je duša slobodna od svih oblika, jer je Jedno posve slobodno od bilo kakva oblika, onda može postići sjedinjenje. Duša se zapravo priprema tako da postaje nalik na Jedno (*Enn.* VI. 7, 34. 8).

Hadot objašnjava kako se dijalektički put uzdizanja duše do Jednog zapravo odvija na različitim razinama našeg ja. Ukazuje na to da opisujući put napredovanja u spoznaji, Plotin opisuje unutarnje iskustvo. Različite razine stvarnosti, prema tome, analogne su razinama našeg unutarnjeg života. Najviša spoznaja je stoga unutarnje iskustvo našeg ja u bogu: „Ovdje nailazimo na središnju Plotinovu intuitivnu spoznaju: čovjekovo ja je nepovratno odvojeno od svojeg vječnog modela, onog koji postoji u božanskoj misli. To istinsko ja, to ja u Bogu, nalazi se u nama“ (Hadot 2010:22). Poistovjećujući se s našim najdubljim, istinskim i vječnim ja, poistovjećujemo se s božanskom misli i dirnuti smo neizrecivom ljepotom. Radi se o ekstatičkom iskustvu koje nadilazi racionalno znanje.

S našim istinskim ja poistovjećujemo se samo u kratkotrajnim trenucima, a na toj se razini ne možemo zadržati jer je to puno viša razina napetosti i koncentracije od razine naše svijesti (Hadot 2010:28). Plotin opisuje našu svijest kao sjećanje (IV. 4, 3.; V. 3, 2.). Pri sjećanju postoji neumitna vremenska udaljenost između onoga što se gleda i onoga koji gleda. Za razliku od toga, naše istinsko ja djeluje u potpunoj prisutnosti - u trenutku ekstaze imamo tek nejasnu svijest o sebi jer smo poistovjećeni s Jednim, no što je djelatnost naše duše intenzivnija, manje je svjesna, te jako brzo iz prisutnosti ponovo padamo u sjećanje. Plotin ističe da čovjek nešto posjeduje u sebi mnogo čvršće ako toga nije svjestan (IV. 4, 4. 10). U trenutku ekstaze imamo tek nejasnu svijest o sebi – poistovjećeni smo s Jednim stoga takvo iskustvo ima jak utjecaj na onoga koji ga doživljava. Plotin na sljedeći način opisuje stanje poistovjećenosti s vrhovnim počelom: „Što se tiče onoga što gleda, onaj koji gleda ne može tada vidjeti ili razlikovati ono što vidi, niti ima osjećaj dvojnosti u tom trenutku, nego postavši na neki način netko drugi, ne više on sam ni svoj, pripada sav onome gore i obuzet je Njime, on je jedno, kao da je poistovjetio svoje središte sa Središtem“ (*Enn.* VI. 9, 10. 12). Hadot to opisuje kao povratak duše njezinom izvoru, koji je zapravo izvor svega, te povezivanje duše sa izvornom točkom, odnosno središtem, iz kojeg Um emanira.

Ono Jedno pojavljuje se u takvom iskustvu kao svjetlost, no kao svjetlost koja nema izvor u nečemu drugom od sebe. To je svjetlost koja ne dolazi niti ne odlazi, Plotin je opisuje kao svjetlost koja je uvijek tu, a koja se pokazuje ili ne pokazuje. Zadatak je duše da se putem dijalektike pripremi za ulogu promatrača te svjetlosti, te da, popevši se u umstvene sfere, čeka pojavu te svjetlosti uslijed velikodušnosti i milostivosti Jednog (*Enn.* V. 5, 7. 30-35; V. 5, 81-5; VI. 7, 36. 22).

U tom stanju duša ima dojam da pristupa višem životu, osjeća sigurnost, zadovoljstvo, ugodu, radost, užitek i to zato što: „Ona (duša) tada postaje ono što je bila nekoć kad je bila sretna“

(*Enn.* VI. 7, 34. 33). Kod mističkog iskustva u Plotina bitno je istaknuti da se ne radi o transu, ono se postiže isključivo trajnim intelektualnim naporom iznutra, a ne nijekanjem razuma ili magijskom intervencijom izvana (Dodds 1997:112). Takvo ekstatičko i neizrecivo stanje jedinstva, smatra Plotin, ima vrlo bitnu ulogu u tome što preobražava cijelo naše biće.

2.5. Vježbanje vrline pročišćenja

Dijalektika je metoda uzdizanja duše do jedinstva s prvotnim počelom, no kao što je spomenuto postoji i suprotno kretanje, a to je povratak duše iz umstvenog u ono tjelesno. Kako Hadot opisuje, mi smo nepopravljivo svjesna i podvojena bića te se kao takvi moramo naučiti tom kretanju gore-dolje, odnosno kontemplaciji, jer 'mi' smo isti oni koji smo i 'ondje gore'. Nužno nakon bivanja u najvišim sferama opet padamo dolje, a postavlja se i pitanje zašto se uopće vraćati dolje nakon iskustva sjedinjenja koje Plotin opisuje kao iskustvo najveće radosti, užitka, i pronalaženja onoga za čime je duša uvijek žudjela i što je bolje od svega (*Enn.* VI. 7, 34. 25-30).

Plotin postavlja pitanje kako naučiti živjeti svakodnevnim životom nakon takvog iskustva, no važnost tog iskustva jest da nas preobražava na način da u nama rađa želju za životom vrline i mudrosti: „Kako bi duša znala da posjeduje dio koji ostaje gore da ga nije upoznala; kako bi željela postati nalik bogu da nije, iznenada, doživjela božansku prisutnost?“ (Hadot 2010:85). Stoga je odgovor na to kako živjeti nakon što duša ponovo pada u niže sfere - vježbanje vrline. Obzirom na to da Plotin razlikuje viši i niži dio duše, vrlina je vježbanje duše u tome da bude uvijek vođena uvijek svojim višim, umstvenim dijelom i da bude slična bogu (*Enn.* I. 2, 7. 27).

Plotin razlikuje i građanske vrline, koje se tiču nižeg dijela duše, od viših vrlina: „Plotin razlikuje političke vrline odredbene za sređivanje nerazabirućeg dijela otjelovljene duše od vrlina koje su odredbene za sređivanje razabirućeg dijela otjelovljene duše. Samo potonje vrline čiste dušu“ (Tokić 2016:199). Građanske vrline su razboritost, hrabrost, umjerenost i pravednost, a njihova je uloga upravljati žudnjama i čuvstvima. Više vrline su vrline pročišćenja (*Enn.* I. 2). Najviši oblik vrline je kontemplacija, pri čemu Hadot naglašava da nije nužno da se duša odvaja od tijela i da se zanemaruje svakodnevni život, već je cilj ostvarivati trajnu usmjerenost pažnje na božansko.

3. Jamblihov teurgijski pristup

Za razliku od Plotina, Jamblih je smatrao da duša ne može sama ostvariti umsku sebespoznavu, već da joj je potrebna božanska intervencija. S uspostavom teurgije u Jamblihovoj filozofiji, dijalektika nije dostatna za ostvarenje sjedinjenja duše s Jednim. Potrebne su i magijske prakse koje podrazumijevaju rituale i misterije prizivanja božanstava u ovaj svijet, a zakon privlačenja sličnoga sa sličnim ono je što omogućava silazak onoga idealnog u ono materijalno.

Shaw traži objašnjenje Jamblihovog pristupa u kontekstu 3. i 4. stoljeća kada raste popularnost religija u čijem je temelju ekstremni dualizam - kao što su gnosticizam, maniheizam, a u nekom stupnju i kršćanstvo (Shaw 1995). Pitanje vrijednosti života u tijelu i statusa materijalnog svijeta tada je bilo vrlo bitno obzirom da je o tome ovisila mogućnost spasa duše. Shaw smatra da je Jamblih u vidu svojevrsnog 'spasitelja', a ne samo platoničkog učenjaka: „...ponudio misterije koji transformiraju patnju i težinu materijalnog iskustva u temelj za zajedništvo s bogovima“ (Shaw 1995:26).

Izvori teurgijske prakse nalaze se ritualima starih Egipćana i *Kaldejskim proroštva*. *Kaldejska proroštva* sadržavala su, između ostalog, upute za kult vatre i sunca kao i za evokaciju bogova. Shaw ističe da se Jamblih divio ritualnim praksama Egipćana te je na njih gledao kao na model za religiozne rituale koje je uveo u platoničku tradiciju smatrajući da joj nedostaje 'vitalne povezanosti s kozmosom' (Shaw 1995:23). Također, Jamblih je pokušao praksu teurgije opravdati u okvirima kozmologije i nauka o Demiurgu kako su izloženi u Platonovom „*Timeju*“.

Plotin nije poricao magiju, ali u spisu *Protiv gnostika* (*Enn.* II. 9.) te u spisu *O duši, teškoće* (*Enn.* IV. 4, 40.) jasno izražava svoj stav spram magijskih rituala te ih smatra nečime što se primjenjuje u osobne svrhe, time zanemarujući ono što naziva 'istinskom magijom', a to je načelo simpatije i suosjećanja u cjelokupnom kozmosu. Magijom je potaknut iracionalni dio duše, dok volja i razum ostaju netaknuti: „...njih ne zadivljuje takvo bajanje“ (*Enn.* IV. 4, 40. 25).

Najvažnije Jamblihovo djelo, *De Mysteriis*, nastaje upravo kao odgovor Plotinovom učeniku Porfiriju. Porfirije je putem *Pisma Anebu* pokušao istaknuti sve nedosljednosti teurgijskih rituala te pokazati njihovu neutemeljenost u ikakvim razumskim načelima. Jamblih je svoje djelo pisao pod pseudonimom, naime predstavio se kao egipatski svećenik 'Abamon'. Odmah na početku daje objašnjenje svoje metodologije - obzirom na prirodu pitanja odgovor će

pokušati pružiti kroz prizmu teologije, filozofije ili teurgije. Dok Dodds *De Mysteriis* naziva 'manifestom iracionalizma'², Clarke, Dillon i Hershbell ističu: „Recentniji akademici pokazali su kako je *De mysteriis* zapravo vrlo vješt pokušaj sinteze učenja o otkrivenju s učenjima novoplatonizma, kao i postavljanja filozofskih temelja teurgijskih rituala“ (Clarke, Dillon, Hershbell 2003:xxvi).

3.1. Doktrina o duši i daljnje raščlanjivanje hipostaza

Glavnu razliku Plotinove i Jamblihove metafizike pronalazimo u Jamblihovoj doktrini o duši i tendenciji daljnjeg raščlanjivanja hipostaza. Jamblihova doktrina o duši ono je što je uvjetovalo njegovo uvjerenje da je teurgija jedini način uzdizanja duše do boga. Za Plotina i Jambliha duša je ontološki drugačija od uma i dolazi nakon njega, ali na ključnom mjestu u spisu *De Anima* Jamblih naglašava razliku svoje doktrine o duši spram Plotinove i Porfirijeve: „...oni smještaju čak i individualnu dušu u inteligibilni svijet. (...) Doktrina suprotna ovoj odvaja Dušu (od inteligibilnog svijeta) utoliko što je do nje došlo kao do onog što je nakon uma i što predstavlja drugu razinu bića, a to što je ona obdarena umom objašnjava se na način da je ona s umom povezana, ali ima svoju egzistenciju samostalno i odvojeno od njega“ (*De Anima* I.6.-7. 365). Duša je kao takva inferiorna i u potpunosti odvojena od viših hipostaza do kojih se može uzdići jedino kroz teurgiju.

Jamblih dušu postavlja u kontekst novoplatoničke božanske hijerarhije, ali podsjeća da su Jedno i duša ekstremi – stoga su potrebni posrednici između božanskog i ljudskog što je razlog njegovog raščlanjivanja hipostaza. Za njega duša ne može biti izravno povezana s apsolutnom inteligencijom kao kod Plotina, smatra da su njegovi filozofski prethodnici pogriješili utoliko što nisu napravili distinkcije unutar samog netjelesnog svijeta, nego su sva netjelesna bića, od ljudske duše do boga, smatrali manje ili više jednakima (Shaw 1995:71). Za razliku od toga, Jamblih jasno razlikuje ontološke razine u netjelesnom svijetu: vidljivi bogovi (zvijezde i planeti), arhanđeli, anđeli, arhonti, demoni, heroji, a tek potom ljudske duše. Jamblih razlikuje i tri tipa ljudskih duša obzirom na razlog njihova silaska: (1) čiste duše koje dobrovoljno

² „*De mysteriis* je manifest iracionalizma, tvrdnja da se do spasa ne dolazi razumom, već kroz ritual“ (Dodds, 1951: 287). Dodds povezuje prakticiranje magije i njena obećanja s onima koji su osobno očajni i kojima je magija zadnji spas.

odabiru ljudski život kako bi pomogle drugim dušama, (2) duše koje su prisiljene sići u tijelo zbog nekog tipa kazne za svoja djela u prošlim životima i daljnje učenje, (3) duše koje su u prethodnim životima ostvarile značajan napredak, ali još nisu dostigle status čiste duše (*De Anima* 380:18-25).

Posrednička uloga duše između intelektualne i tjelesne krajnosti tipična je za novoplatonizam, no za razliku od Plotina za kojeg je esencija duše umstvena, za Jambliha je esencija duše dvostruka – ona je istovremeno i intelektualna i životinjska, odnosno ona koja naginje tijelu i tjelesnom životu. Dillon i Finamore upozoravaju na implikacije takve teorije duše: „Svaka ljudska duša mora se stoga spustiti u tijelo jer će u protivnom dio njene esencije ostati ostati neostvaren, što je nemoguće. Nadalje, kako bi bila u potpunosti ljudska, duša se mora ponovo uzdići, bilo nakon smrti ili u ovom životu kroz teurgiju. (...) Teurgija je stoga potpuno prirodan dio ljudskog stanja, inherentan Prirodi, koji postoji za one dovoljno mudre koji će ga koristiti kako bi uzdigli svoje duše do najvišeg načela...” (Dillon, Finamore 2002:16).

3.2. Teurgijska praksa

Teurgija je kao pojam nastala među platoničarima u 2. stoljeću kako bi opisali moć obogotvorenja u kaldejskim ritualima, a Jamblih je takvim ritualima pokušao dati filozofske temelje i utvrdio je pojam kao integralni dio platoničkog vokabulara (Shaw 1995:5). Važno mu je razlikovanje teurgije spram teologije - dok je teologija samo diskurs o bogu i ostaje na razini puke ljudske aktivnosti, teurgija uključuje i božansku aktivnost, pa je tako doslovni prijevod pojma *theion ergon* – božanski čin. Teurgijski rituali služe prizivanju božanstava u ovaj svijet, no Jamblih zapravo nigdje u potpunosti ne otkriva detalje takvih rituala, nego samo osnovne principe njihovog funkcioniranja.

Prizivanje božanstava u ovaj svijet odvijalo se temeljem zakona privlačenja sličnoga sa sličnim, a za to su se upotrebljavale određene stvari visoke simboličke vrijednosti, koje Jamblih naziva *sunthēmata*. *Sunthēmata* su mogli biti određeni materijalni predmeti, biljke, kamenje, životinje, inkantacije, melodije, ritmovi, imena ili simboli. Njihova je uloga biti ono što prima boga i posreduje njegovu prisutnost i budi duše prema božanstvenosti koju simbolizira.

Svako božanstvo stoga ima svoju reprezentaciju u životinjskoj, biljnoj ili mineralnoj sferi, s kojom je povezan putem načela 'simpatije'. Kod Prokla je u tekstu *O hijeratskom umijeću* opisano kako se radi o uspostavljanju sličnosti zemaljskih i nebeskih stvari kako bi se putem

sličnosti prizivale nebeske: „Već su drevni mudraci, shvativši to, povezali pojedine (zemaljske) stvari s ovom ili onom od stvari koje su na nebu, dovodeći božanske sile na ovo smrtno mjesto i privukavši jednu drugoj prema sličnosti. Sličnost naime ima sposobnost spajanja jednih stvari s drugima“ (Proklo 2009:33). Naprimjer: „...svojstva koja su u Suncu zgusnuta mogu se vidjeti razdijeljena u anđelima, demonima, dušama, životinjama, biljkama i kamenju koje ima udjela (u njegovoj naravi)“ (Proklo 2009:35). Kroz njihovo pravilno korištenje, duša u sebi može probuditi moći koje odgovaraju simbolima neke dane *sunthēmate* (pr. suncokret – sadrži utisak energije sunca, kao i pijetao, lopoč, lav). Različiti predmeti, biljke i životinje kriju različite karakteristike određenog božanstva u njegovom predmanifestiranom jedinstvu (Shaw, 1995:49).

Shaw opisuje teurgiju kao 'kooperativnu demiurgiju' u vidu: „...imitiranja prirode kozmosa i stvaralačkih energija bogova“ (Shaw 1995:22). Oponašanjem kroz kult i ritualnu aktivnost sudionici rituala pokušavali su reproducirati aktivnost Demiurga u kozmosu. Shaw navodi da iako Platon u *Timeju* opisuje stvaranje kao određeni slijed događaja, Demiurgov rad zapravo je simultan. Za Jambliha je to značilo da se kozmogonija nije dogodila u kronološkoj prošlosti, već da se uvijek događa u danom trenutku te da je zbog toga uvijek dostupna kroz teurgijski ritual (Shaw 1995:35).

Cilj takvih rituala bila je: „...potpuna obuzetost božanskim, čija je posljedica stanje ekstaze“ (*De Myst.* III.7. 115). U stanju ekstaze sudionik bi često imao vizije. Clarke naglašava da su *suntēmatha* samo mediji štovanja te da im Jamblih nije pridavao toliku važnost kolikom je smatra Shaw jer su najvažniju ulogu imale svjetlosne vizije božanskih bića (Clarke 2001:25).

3.2.1. Ekstaza u teurgijskim ritualima

Stanje ekstaze znači 'stajati izvan' uobičajenog, svakodnevnog stanja svijesti, a može biti simptom bolesti, kao i božanske inspiracije. Jamblih razlikuje ekstazu koja je proizvod tjelesne bolesti, kao što su slučajevi melankolije, pijanstva ili bjesnoće, s jedne strane, te božansku ekstazu, s druge strane.

Delirij izazvan bolešću ili psihičkom nestabilnošću nema veze sa božanski inspiriranom ekstazom, zato je bitno napomenuti da simptomi ekstaze nisu nužno dovoljni da definiraju božansku inspiraciju. Takva inspiracija nije samo ekstatična, ona transformira i podiže dušu prema onom većem od nje. Podrazumijeva potpunu predaju ljudskog tijela i osjetila višoj moći

te su stoga najsigurniji znakovi božanski uzrokovane ekstaze neosjetljivost na bol i otpornost na bilokakve ozljede (Clarke 2001:77).

U Jambliha, ekstatičko iskustvo uključuje vizije. Razlikuje vizije boga, arhanđela, anđela, arhonta, demona i heroja. Detaljno opisuje kako se oni prikazuju, obzirom na Porfirijevo pitanje kako je u takvim vizijama moguće razlikovati koje se od božanskih bića ukazalo. Manifestiraju se u obliku svjetlosnih ili vatrenih formi, a razlikuju se po svojoj stabilnosti, jačini manifestacije, kretanju, mirnoći ili uzburkanosti, istosti i promjenjivosti, aktivnosti i mirovanju, brzini kojom izvršavaju svoje činove (*De Myst.* II. 3.-5. 70-82).

Vrhunac teurgijske prakse je pojava najviših bogova u obliku svjetlosnih formi. One mogu vidljive ne samo onome koji je obuzet, već i ostalim promatračima rituala. Zbog svoje nemogućnosti da drugačije spozna božansko, čovjeku su potrebne vidljive forme u kojima se bogovi svojom milošću otkrivaju, a to su najčešće svjetlo i vatra. Svjetlosne forme najviših bogova su najujednačenije, nepromjenjive, najjasnije, najsvjetlije - one uzdižu dušu do stanja u kojem je bila prije silaska u tijelo.

3.2.2. Učinci ekstaze

Sama praksa teurgije podrazumijeva stupnjevanje, počinje od štovanja bića na nižim ontološkim razinama i napreduje prema višim, pa se prema tome razlikuju i učinci ekstaze. U skladu s Jamblihovim razlikovanjem tri tipa ljudskih duša, razlikuje i tri skupine ljudi koji na drugačiji način prakticiraju teurgiju (1) manjina koja živi svoj život u skladu s umom i koja je nadvladala prirodne sile, (2) oni kojima dominiraju prirodne sile i koji su uronjeni u materijalni svijet, (3) oni koji su između dva ekstrema prirode i čistog uma (*De Myst.* V.18. 223:10-225:10).

Najviši stupanj teurgijske prakse - stanje sjedinjenja s najvišim bogovima, vrlo je rijetko stanje koje se postiže samo uz velik trud i dugotrajnu pripremu (*De Myst.* V.20. 229:10). Jamblih pokušava objasniti da iako je to cilj teurgije, koraci do njega ne mogu se preskakati niti se proces može požurivati: „...nije li najviša svrha hijeratskog umijeća uzdići se do Jednog, koje je vrhovni gospodar mnoštva božanstava, te u skladu s time u isto vrijeme odati počast i ostalim bićima i principima? Zaista i jest, složio bih se, ali takvo iskustvo dogodi se u vrlo kasnom stadiju samo nekolicini, a pojedinac mora biti zadovoljan ako mu se dogodi i tek u životnom sutonu“ (*De Myst.* V.22. 231).

Ritualni u svakom slučaju imaju katarzični utjecaj, pružaju oslobađanje od nakupljenih emocija i strahova, no duša se pročišćava u savršenom stupnju tek kad susretne boga. Darovi nižih ontoloških razina tek su preparatorni za višu razinu, tako naprimjer anđeli pomažu da se oslabi veza između duše i materijalnog svijeta: „Pred pojavom bogova, duše primaju savršenstvo koje je superiorno strastima i slobodno od njih. Sudjeluju u božanskoj ljubavi i golemoj radosti uma. U slučaju arhanđela, primaju čisto staloženo stanje, intelektualnu kontemplaciju i stabilnu moć. U slučaju anđela dobivaju racionalnu mudrost, istinu, čistu vrlinu, čvrsto znanje i proporcionalni red“ (*De Myst.* II.9. 87:10-88:5) No istinsko znanje o posljedicama božanskih činova, tvrdi Jamblih, moguće je osjetiti samo svjedočenjem njihova izvođenja.

3.2.3. Uloga ritualnog žrtvovanja

Različiti oblici žrtvovanja prikladni su različitim božanskim bićima. Onima koji su niže na ontološkoj hijerarhiji, bogovima koji upravljaju materijalnim svijetom, prikladna su materijalna i životinjska žrtvovanja, dok onima koji su na vrhu umstvenog poretka pripada umstveno štovanje kroz samu umstvenu aktivnost: „...za njih su prikladni bestjelesni, umstveni darovi proizvedeni vrlinom i mudrošću...“ (*De Myst.* V.19. 226:5-10). No, u skladu sa spomenutim stupnjevanjem teurgijske prakse, Jamblih naglašava da je nužno početi na razini materijalnog, prije nego možemo prijeći na više razine i konačno na razinu umstvenog štovanja.

Žrtveno spaljivanje važan je dio teurgijskih rituala. Jamblih to ne vidi kao prirodni fizikalni proces, već kao nadnaravnu konverziju materije. Vatra je ključni element, ona je ono što oslobađa materiju. Žrtve se spaljuju na oltarskoj vatri kako bi se pročistile i transformirale: „Fizički proces je sam po sebi nevažan, njegova je uloga reprezentirati božansko čudo koje pretvara žrtvu u nešto suštinski božansko što se ne može formulirati u terminima materijalnog svijeta“ (Clarke 2001:43). Ono što je bilo materijalno kroz vatru postaje imaterijalno i time slično bogovima (*De myst.* V. 11. 214-215).

3.3. Porfirijeva „Pisma Anebu“ – protuargumenti

Osvrnuli bismo se još na protuargument koji je Jamblih ponudio obzirom na pitanje koje Porfirije postavlja, koje će nam poslužiti i za razlikovanje teurgije i magije, a to je pitanje kako

superiorna bića, kad su invocirana, mogu slušati naredbe i zahtjeve onih koji su ih invocirali, kao da su oni ti koji su inferiorni? (Porfirije, u: Taylor 2011:9).

Jedan od Jamblihovih protuargumenata jest da Porfirije u svojim pitanjima ne razlikuje bogove od ljudi, odnosno da bogovima pripisuje ljudske ograničenosti. Naprimjer kad je riječ o žrtvenim prinosima, Porfirije pita kako je moguće da bogove privlači isparavanje žrtvenih dimova, dok se oni koji prinose žrtvu moraju uzdržavati od jedenja mesa, te zašto se bogovima nudi nešto poput mrtvih tijela što se generalno izbjegava kao izvor nečistoća i bolesti? Jamblih na to odgovara da bogovi imaju beskonačnu moć nad materijom te ni na koji način ne mogu biti pod njenim utjecajem – oni se odnose prema njoj na način koji nadilazi naše sposobnosti. Porfirijevo viđenje žrtvovanja podrazumijevalo bi da su bogovi na neki način podložni volji nižih redova bića, što Jamblih odbacuje tvrdeći da je nemoguće da bi Demirug stvorio demonski red kojem je potrebno nešto što je lakše dostupno ljudima i životinjama, kao materijalni žrtveni prinosi (*De Myst.* V.10. 213). Bogovi ne mogu biti pod utjecajem materije i odnose se prema njoj na način koji nadilazi naše sposobnosti (Clarke 2001:43).

Clarke za Jamblihovo poimanje teurgije smatra vrlo bitnom razliku nadnaravnog i paranormalnog - paranormalno je ono što je protuprirodno i kosi se sa prirodnim zakonima, a nadnaravno je ono što je iznad/onkraj prirode (Clarke 2001:20). Nadnaravna djela uspostavljaju se kroz božansku moć te stoga djeluju izvan ograničenja prirode. Teurgija je u tom smislu nadnaravna i dolazi kao dar od bogova, razlikuje se od magije koja manipulira i iskorištava sile samo unutar granica prirode (*De Myst.* X.1. 273:5-10). Teurgiji nikako nije cilj manipulirati, ona želi pokazati izvornu moć svega koja leži onkraj prirodnih moći, a to joj je moguće samo uz volju bogova.

Na primjeru žrtvovanja Jamblih pokušava pokazati kako teurgija ne pokušava 'djelovati' na bogove, ona koristi materijalne stvari kako bi u njima razotkrila božansku kreaciju i principe: „Žrtvovanje nije automatizirani sistem pokrenut ispravnim simbolima i inkantacijama. Samo se magijske prakse, koje prizivaju i zle demone, događaju bez volje bogova i prema 'određenoj nužnoj simpatiji'. Ključna je razlika u tome što učinkovitost žrtvenih činova ovisi o božanskoj volji, a nipošto o ljudskim činovima ili moći prirode“ (Clarke 2001:49). Jamblihova upotreba materijalnih objekata u teurgiji i njegovo vjerovanje u njihovo djelovanje povezano je i s njegovom kritikom ljudske intelektualne moći. Teurgija nadilazi razum upravo zato jer je riječ o božanskom činu, a ne ljudskom.

Cijela Jamblihova argumentacija u *De Mysteriis* oslanja se misao da Porfirije postavlja kriva pitanja na krivi način (Clarke 2001:12), te da se Porfirije previše usretodočio na detalje i neobičnosti, umjesto na samo čudo teurgije. Clarke, Dillon i Hershbell (2003) pritom smatraju potrebnim naglasiti da je Jamblihu pomalo neugodno služiti se medijem intelektualnog diskursa dok govori o onome čudesnome i neizrecivome, naime smatrao je inheretno nemogućim obraniti teurgiju isključivo pisanim putem jer se radi o duboko osobnom iskustvu. On inzistira na tome da je izravno sudjelovanje u božanskim ritualima jedini način na koji se može zadobiti istinsko razumijevanje teurgije.

4. Zaključak

Ostvarivanje božanskog statusa duše znatno se razlikuje kod Plotina i Jambliha. Za Jambliha, teurgist postiže svoj status kroz ritualne prakse i demiurgijsku asimilaciju svih moći koje susreće u utjelovljenju. Za Plotina, nije se radilo toliko o asimilaciji kozmičkih moći, kao o spoznaji da ih duša, zaokupljena zemaljskim životom, jednostavno nikad nije susrela i osvijestila.

Razdoblje novoplatonizma povezuje se s krizom racionalizma, a Dodds se pita što je dovelo do krize racionalizma u Grčkoj? Osim političkih i ekonomskih okolnosti, Dodds nudi argument u obliku određenog straha od slobode koji opisuje kao: „...nesvjesni bijeg od tereta individualnog izbora koji otvoreno društvo³ stavlja na svoje članove“ (Dodds 1951:252). Također, spominje i prisutnost određene difuzne tjeskobe kod masa koja se očituje u oživljavanju straha od kazne koja ih čeka nakon smrti te potrebe za ekstenzivnom molitvom, amuletima i raznim vrstama zaštite od zlih entiteta. U tom kontekstu on Plotina smatra posljednjim konstruktivnim predstavnikom iracionalnog doba: „Ono što ga u trećem stoljeću čini izuzetnim, jest njegovo odlučno odbijanje svakog prečaca do mudrosti ponuđenog od gnostika ili čarobnjaka, mitraista ili kršćanina – njegovo odlučno zauzimanje za razum kao oruđe filozofije i ključ do ustrojstva stvarnog“ (Dodds 1951:112). Obzirom da Doddsovu argumentaciju o prevladavajućem strahu od slobode, Plotin se zaista pokazuje kao netko tko za razliku od toga zagovara osobnu odgovornost prije svega: „Jedino promatranje ostaje kao nešto što ne može biti začarano, jer nitko ne čara u odnosu na samog sebe. Jedan je, i to što promatra jest on sâm, i njegov razum nije u zabludi; on čini ono što mora, svoj vlastiti život i svoja djela“ (*Enn.* IV. 9, 44. 1-5).

Pitanje toga je li duša izravno povezana s Umom ili nije, za Jambliha je od važnosti utoliko što se on oslanja na vjerovanje iz *Kaldejskih proroštava* o neprekidnom kontinuetu koji se uspostavlja od boga do materije. Iako je Plotin u spisu *Protiv gnostika* pokušao dokazati da je bog prisutan u svemu putem duše svega i umstvenih oblika utisnutih u materiju, ipak je materija ostala kao nešto odvojeno od umstvenog što dovodi u pitanje ulogu kozmosa u tradicionalnom platoničkom obrazovanju duše do kojeg je Jamblihu bilo stalo (Shaw 1995:11).

³ Doddsovo objašnjenje termina 'otvoreno društvo': „...društvo čiji su načini ponašanja u potpunosti određeni racionalnim izborom između mogućih alternativa i čije su prilagodbe svjesne i namjerne (...) Takvo društvo nikada nije i nikada neće postojati, no možemo govoriti u terminima relativno zatvorenog i relativno otvorenog društva“ (Dodds, 1951:255).

Nadalje, Shaw argumentira kako je za obranu od optužbe za iracionalizam ključno Jamblihovo stajalište koje razlikuje dvije vrste ekstaze: onu božanski inspiriranu i onu koja je rezultat pijanstva, bjesnoće ili melankolije. Božanski inspiriranu ekstazu moguće je razlikovati po njenim posljedicama: ona preobražava pojedinca na pozitivan način te ima pozitivan i stabilizirajući učinak na dušu.

Vrijednost i važnost Plotinova djela su neupitni, no svakako se istraživanje Jambliha i njegova uloga u povijesti platonizma ne bi trebala omalovažavati isključivo na temelju optužbe o iracionalizmu. Kao što smo vidjeli, svakom je filozofu iz određenih razloga stalo do toga za kakve će se metafizičke postavke odlučiti obzirom na posljedice koje to donosi.

5. Literatura

Clarke, Emma C.. 2001. *Iamblichus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Clarke, Emma C.; Dillon, John M.; Hershbell, Jackson P. 2003. *Iamblichus: De mysteriis; text, translation and notes*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Dodds, Eric R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Los Angeles: University of California Press.

Dodds, Eric R.. 1997. „Platonov *Parmenid* i porijeklo neoplatoničkog pojma 'Jedno'“, u: *Scopus: časopis za filozofiju studenata Hrvatskih studija*, god. 2, sv. 1 (1997), 5. 95-113.

Finamore, John F.; Dillon, John M. 2002. *Iamblichus: De Anima; text, translation and commentary*. Leiden: Brill.

Hadot, Pierre. 2010. *Plotin: jednostavnost pogleda*. Zagreb: Nova akropola.

Plotin. 1984. *Eneade, I-VI*. Beograd: Književne novine.

Porfirije. 2004. *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa*. Zagreb: Naklada Breza.

Porfirije. 2011. „Letter to Anebo“, u: *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*. Thomas Taylor, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 1-16.

Proklo. 2009. „O hijeratskom umijeću kod Grka“. Preveo: Šime Demo, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 35/1-2(69-70), 33-35.

Shaw, Gregory. 1995. *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Talanga, Josip. 1995. „Plotin“, u: *Grčka filozofija*. Barbarić, Damir. Zagreb: Školska knjiga. 319-384.

Tokić, Marko. 2016. „Platon i Plotin o glazbi“, u: *Filozofska istraživanja*, 36/2, 193-202.