

PLOTIN: DESPRE POSEDAREA DIVINĂ

DAN TOMULEȚ

On Divine Possession in Plotinus. The following pages contain an attempt to clarify the meanings of mystical knowledge, as presented in the Plotinian treatise entitled *About the Good or About the One*. In order to achieve our goal, we have tried to follow, in its main points, the sequence of the presentation constructed by Plotinus himself, discussing first the dialectical foundations of mystical knowledge and then its phenomenological exposition.

Keywords: Plotinus, mysticism, knowledge, spirituality, soul, first cause.

Intenția care animă articolul de față este aceea de a prezenta aspectele esențiale ale cunoașterii mistice, așa cum sunt ele prezentate în tratatul plotinian intitulat *Despre bine sau despre unu*. Este unul dintre cele mai cunoscute tratate scrise de Plotin și este dedicat acestei teme. Structural, tratatul cuprinde două mari secțiuni, una preponderent rațional-conceptuală, acoperind primele șase capitole, și alta preponderent mistică și care include ultimele cinci capitole. Această împărțire a textului reflectă convingerea lui Plotin că mistica nu se poate lipsi de sprijinul dialecticii, decât cu riscul căderii ei în subiectivism. La Plotin, cunoașterea mistică este un gen de cunoaștere pretins de obiectul ei, Primul Principiu, și cerut de incapacitatea demonstrată rațional a conceptualității de a îndeplini o astfel de sarcină. Iată de ce, înainte de a prezenta cunoașterea mistică a Primului Principiu, Plotin consideră potrivit să lumineze cititorului cauzele dialectice sau rațional-conceptuale ale cunoașterii mistice. Dialectica, în sensul platonician al termenului, este cea care ne demonstrează adevărul existenței și al naturii Primului Principiu, împreună cu nevoia rațională a cunoașterii sale mistice, evitându-se astfel pericolul confundării misticii cu imaginația.

Plotin va porni în argumentația sa rațional-conceptuală de la teza platoniciană a precedenței cauzale și ontologice a Primului Principiu în raport cu substanța (*ousia*)¹. Dar, pentru că la Plotin ființa este componenta de bază a substanței, alături de specificațiile ei categoriale², Primul Principiu se află, nu doar dincolo de substanță, ci și dincolo de ființă. La teza precedenței Principiului față de substanță și ființă, Plotin va adăuga apoi teza, de extracție aristotelică, a interschimbabilității

¹ Platon, *Republica*, VI, 509b.

² Vezi Dan Tomuleț, *Semne din trecut*, București, Ed. Eikon, 2012, p. 147–152.

dintre ființă și unitate³, pe care o va transforma în teza unității, ca vehicul al ființei lucrurilor, pentru că toate lucrurile „prin unu sunt ființe” (6.9.1.1)⁴. Astfel, la Plotin, ființa nu este unitatea, ci este doar livrată lucrurilor de către unitate, așa cum se întâmplă și în cazul ipostasurilor. De altfel, livrarea ființei lucrurilor de către unitatea lor este folosită de Plotin ca un prim indiciu al faptului că Unu (*tò hén*) este cauza ființei însăși.

Unu primordial este însă supranumeric, adică este acel Unu lângă care niciun altul nu se mai poate gândi, în timp ce unul numeric aparține entităților finite și numărabile. Orice determinare entitativă se poate gândi numai prin separație și distincție, ceea ce implică existența unei alterități în orizontul căreia distincția respectivă are sens. În consecință, unu numeric al finitudinii este deja doi, entitatea și contextul ei, deși gândirea alege să numereze doar entitatea finită. Unu supranumeric este însă absolut și aparține mai degrabă nedeterminării fundalului prin raportarea la care unitatea determinată se poate gândi. Diferența este de asemenea necesară și în cazul relației dintre gândire și obiectul ei, acestea instituindu-se entitativ în mod reciproc. Nedeterminarea Primului Principiu afectează însă statutul său obiectual și implicit posibilitatea diferențierii sale de mintea care încearcă să-l gândească, ceea ce înseamnă că Unu absolut nu poate fi conceput cu instrumentarul intelectual dual utilizat în cazul gândirii entităților finite. Iată, așadar, un prim motiv rațional pentru care Unu absolut nu poate fi, în cele din urmă, abordat cu mijloace raționale. El se cunoaște printr-o înțelegere supra-conceptuală și netributară diferențierii sau vreunei identități entitative.

În pofida acestei descoperiri, Plotin va căuta totuși să se apropie dialectic de cunoașterea lui Unu, până la punctul maxim posibil, urmărind traseul către profunzimea lucrurilor, marcat de instanțele dăruitoare de unitate, respectiv, sufletul și intelectul. Pentru că ceea ce conferă unitate existențelor fizice, în sistemul său, este sufletul cosmic, adică agentul care proiectează asupra materiei eidele intelectuale, Plotin se va întreba acum dacă nu cumva sufletul este Unu primordial și va răspunde acestei întrebări, afirmând că sufletul nu poate fi decât intermediarul unității lucrurilor, unitate care aparține eidelor inteligibile prezente în intelect. Unitatea lucrului rezidă în forma sa inteligibilă, deși nu trebuie totuși să confundăm poziția lui Plotin cu teza lui Kant, la care originea intelectuală a unității îmbracă forma unui concept *a priori* aplicat oricărui conținut perceput. La Plotin nu întâlnim această dualitate între conținutul perceput și forma sa intelectuală, pentru că el nu recunoaște un al doilea pol al consistenței ontologice, situat la nivelul unui presupus lucru în sine. Pentru Plotin, unitatea nu este un schelet *a priori* pe care sensibilitatea construiește entități experimentate. Dimpotrivă, unitatea și natura

³ Aristotel, *Metafizica*, 1003b.

⁴ Locația citatelor luate din tratatul *Despre bine sau despre unu* va fi precizată în text prin menționarea în paranteză a Enneadei, tratatului, capitolului și a rândului (rândurilor) corespunzătoare. Traducerile aparțin autorului, dacă nu se fac alte precizări.

entității provin în aceeași măsură din intelect. Așadar, sufletul creator de realități corporale privește către eida intelectuală a unității atunci când privește către orice altă eidă a intelectului și o transmite corporalității ca pe o esență a tuturor formelor, participând el însuși la ea.

Dar, după cum am văzut, contrar opiniei lui Numenius⁵ sau tezei lui Aristotel⁶, Unu absolut nu este nici intelectul și nici ființa, pentru că unul acestora este un unu al întregurilor compuse. Este adevărat că unitatea intelectului este superioară unității sufletului, diferența dintre eidele intelectului fiind mai atenuată decât diferența dintre conceptele sufletului, dar intelectul are și el parte de unitate tot prin participare, nu la o eidă a unității, ci la însăși Unu absolut. Intelectul nu mai este unu și multiplu, dar rămâne totuși unu-multiplu și nu își poate explica singur unitatea, fiind astfel obligat să facă apel cauzal la Unu absolut. Dar natura absolută a unității primordiale impune intelectului o participare supra-eidetică, adică una mistică. Primul Principiu nu constituie o alteritate la care intelectul să se raporteze cognitiv, după modelul relației dintre subiect și obiect, ci este însăși profunzimea intelectului, rădăcina din care acesta crește prin contemplarea supra-abundenței Principiului, pe care o va exprima prin mulțimea eidelor sale. Căutând să-l gândească pe Unu, intelectul se gândește pe sine însuși întru ființă, devenind astfel gândirea care se gândește pe sine. Astfel, intelectul este simultan prezent față de Unu și împreună cu sine însuși (6.9.2.41-42).

Iată de ce, Unu nu poate fi nici toate lucrurile, nici suflet și nici intelect sau ființă, fiecare dintre aceste realități fiind plurală în felul ei, în timp ce Principiul Prim este acel unu lângă care niciun altul nu se mai poate gândi. Punctul maxim al tratării dialectice rațional-discursive a Primului Principiu, așadar, este cunoașterea sa negativă sau mai degrabă pozițională. Metoda dialectică nu ne poate oferi decât posibilitatea de a respinge orice prezentare pozitivă, în afara precizării că Unu ocupă prima poziție, dar fără să înțeleagă ce înseamnă lucrul acesta. Sub raportul poziției sale față de toate lucrurile, Unu este monoeidetic, adică își are eida sa pozițională unică, din toate celelalte puncte de vedere fiind aneidetic.

Iată deci motivele raționale pentru care Plotin adaugă cea de-a doua parte a tratatului, respectiv cea dedicată cunoașterii mistice a Cauzei Prime, încercând astfel să mijlocească cititorului o apropiere pozitivă de Binele suprem, prin contactarea lui ființială. Calea mistică e metoda legitimată filosofic și rațional de cunoaștere a Primului Principiu, care nu se pretează, în final, unei abordări dialectice.

O ultimă precizare introductivă ar fi cea privitoare la utilizarea limbii, pentru a vorbi despre realitățile supra-formale. Cum vorbim despre Cel căruia nu-i putem atribui nicio însușire? Fără îndoială, folosind forme și însușiri, întrucât vorbirea nu

⁵ Numenius, *Fragments*, fr. 16, trad. Édouard des Places, Paris, Société d'Édition "Belles Lettres", 1973, p. 57.

⁶ Aristotel, *Metafizica*, 1003b22-27; 1054a13-17.

poate opera altfel, dar totuși fără a uita că orice demers de felul acesta este mereu incomplet și că valoarea lui nu este una descriptivă, ci doar una sugestivă. Aplicate lui Unu, cuvintele nu sunt complet fără sens, dar nici nu semnifică pe deplin. Ceea ce spunem contează, dar nu în totalitate; și nu doar pentru că Unu e lipsit de atribute, ci mai ales pentru că arătarea sa nu diferă de forma pe care ne-o imprimă. Fiind anterior ființei, Unu își construiește identitatea într-o manieră pre-eidetică, pre-substanțială și pre-ființială, așa-zisele atribute divine fiind relaționale, denumiri ale darurilor sale.

Pendulăm, așadar, cu mintea și sufletul între aporiile pe care le impune rațiunii discursive, încercând depășirea lor printr-o mistică a intelectualizării sufletului și apoi a divinizării lui. Discursiv, sufletul poate înainta doar până la întâlnirea cu *aporia*, pe care o poate totuși depăși prin accederea la *synesis*, la starea de a fi împreună cu. Seria comprehensiunilor semi-falimentare este întrecută de valoarea cognitivă a unei „prezențe superioare științei” (6.9.4.3-4). Aporia se reinstalează însă imediat ce încercăm să folosim știința și intelctia în locul prezenței. Pentru a fi împreună cu Unu, sufletul trebuie să fie el însuși unu, iar aici pătrundem în sfera cunoașterii participative sau transformative, pentru că sufletul nu achiziționează imaginea vreunui obiect, ci cunoaște prin conștientizarea identității cu supra-obiectul său.

Cunoașterea mistică pornește, așadar, de la concluziile cunoașterii dialectice și se întemeiază pe acestea. Între cele două forme ale cunoașterii, deși sunt radical diferite procedural, există o continuitate logică și de intenție. Frustrarea expectanțelor obiectuale și eidetice este cea care introduce nevoia altor proceduri decât cele dialectice, respectiv, intuiția unitivă. Cunoașterea lui Unu nu înseamnă accesarea unor structuri conceptuale privitoare la Unu, motiv pentru care Plotin vorbește despre oboseala sufletului, care simte nevoia să coboare în lumea diferențelor pentru a se odihni⁷. Unu se cunoaște prin el însuși, prin unitate cu el însuși, în absența oricăror propedeutici și metodologii, orice încercare de a-l privi prin intermediul formelor transformându-se în orbire. Calitatea morală și spirituală a sufletului care-l privește devine ochiul vederii supreme.

Pentru a filosofa despre Unu, sufletul trebuie să folosească limbajul spiritualității, ca limbaj filosofic; trebuie să deprindă arta intelectuală a procedurilor nediferențierii. Această metodă transformativă a filosofării comportă o importantă dimensiune etică, nu doar una intelectuală. Ea presupune o contopire a minții cu inima, pentru că Unu nu este doar Primul Principiu al ființei, ci și Binele care întemeiază valoarea. Așadar, sufletul trebuie să depășească cele sensibile nu doar în sens cognitiv, ci și în ordine axiologică.

Cunoașterea lui Unu, pentru că este inițiatică, nu este direct comunicabilă, ci poate fi doar cultivată în sufletul cuiva. Desigur, orice cultivare de felul acesta

⁷ Vezi și Platon, *Phaidros*, 246c3 și *Republica*, 368d.

folosește cuvinte, dar contează pe funcția lor perlocuționară, mai degrabă decât pe cea locuționară. Comunicarea devine astfel o artă a prelucrării interlocutorului. Din această cauză Plotin afirmă că „vorbit și scriem trimițând la el” (6.9.4.13), prin acțiunea noastră căutând să „trezim din raționamente la viziune” (6.9.4.13) pe interlocutorul nostru. Comunicarea, oricât de abilă, nu poate spera decât să declanșeze viziunea, care vine din interiorul fiecărui suflet. Explicațiile nu trebuie confundate cu experiența. Învățătura pe care o dă cineva, oricât de calificat ar fi, „conduce numai până la drum și până la călătorie” (6.9.4.15)⁸, în timp ce „viziunea este fapta celui care s-a hotărât să vadă” (6.9.4.16)⁹, nu a celui care-l îndrumă.

Pentru a accede la acest fel nou de a vedea, sufletul trebuie să se apropie de Unu, parcurgând etapa intelectualizării. El trebuie să depășească ideea că este un lucru printre altele, înțelegându-se pe sine ca orizont al lumii și obiectualității. Acesta este sensul ieșirii din lucruri și al adunării sale în sine însuși (6.4.8.1). Este starea de trezire a sufletului la propria sa realitate intelectuală, situație în care nu mai operează cu prezentări sau reprezentări, ci cu ființări. Intellectul este „un cosmos inteligibil” (6.9.5.14), ordinea noetică prin excelență. Este esența realității, „cel mai vrednic de cinste dintre cele care sunt” (6.9.5.25), și de pe această culme devenită realitate sufletească sufletul poate spera să vadă Cauza Primă, care nu este o culme a ierarhiei ființelor, ci mai degrabă contextul oricărei ierarhii de felul acesta. Nici chiar numele de *Unu* nu i se potrivește fără rest (6.9.5.31), întrucât supra-ființialitatea nu poate fi numerică.

După cum spuneam la început, în capitolul șapte al tratatului de care ne ocupăm, Plotin trece de la justificarea dialectică a cunoașterii mistice la prezentarea ei fenomenologică, pe care ne-o oferă acum în liniile ei generale. Cunoașterea pozitivă și cea negativă nu intermediază sufletului comprehensiunea adecvată a Cauzei Prime, în pofida faptului că amândouă acestea își au importanța lor filosofică și chiar spirituală. Motivul principal al insuficienței lor este faptul că operează cu finitudini, în condițiile dualității epistemice. Unu plotinian nu este însă cuprins de niciunul dintre atributele pe care mintea i le-ar putea recunoaște (6.9.7.1-2), iar negarea acestora nu poate duce sufletul decât pe marginea abisului din înălțime. Ajunsă aici, contemplația trebuie să treacă din separabilitate în inseparabilitate, pentru că Unu nu este „ca și cum s-ar afla undeva” (6.9.7.3) în afara experienței transformative a sufletului, trecerea din separabilitate în inseparabilitate, după cum vom vedea, însemnând trecerea din perceptiv și comprehensiv în transformativ. În paginile care urmează, așadar, vom încerca să surprindem aspectele de bază ale acestei traversări care așază sufletul în îmbrățișarea lui Unu, urmând ordinea generală a textului plotinian din capitolele șapte până la unsprezece.

⁸ Platon, *Scrisori*, VII, 341e.

⁹ Idem, *Republica*, 532c.

Pasul inițial al căutării transformative a Divinității este puțința și dispoziția sufletului de a se oferi Cauzei Prime ca o materie lipsită de formă. Acțiunea cunoașterii e înlocuită de pasiunea revelației, care nu înseamnă primirea unor conținuturi informative, ci obținerea unei forme spirituale, care va încerca ulterior să se comunice discursiv, în condițiile precizate deja. Divinitatea e accesibilă numai prin divinizare, adică prin acceptarea formei divine revelate transformativ, nu cognitiv. Astfel, ascensiunea și unirea sufletului cu Primul Principiu sunt momente ale cunoașterii de sine întru Divinitate. Sufletul recuperează mai întâi, prin intelectualizare, orientarea corectă a conștiinței, moment pe care Plotin îl compară acum cu întoarcerea atenției unui corist distrat către corifeul său. Cu toate acestea, el nu accesează Divinul, într-o a doua etapă, privind către altceva, ci devenind el însuși altceva, urmând gestul corifeic. Ceea ce suntem și devenim reprezintă ochiul cu care-l privim.

O astfel de contemplație nu pare să aibă totuși sens decât în panenteism, unde Cauza Primă nu fabrică lucrurile, ci le dă naștere. Descoperirea Divinității în adâncul sufletului e imposibilă unui suflet derivat *ex nihilo*, pentru că un astfel de suflet nu poate descoperi în adâncul său decât nimicul din care provine. Dar dacă Unu este taină lăuntrică a sufletului, Unu se află acolo în virtutea funcției sale generatoare. Un suflet derivat *ex nihilo* nu poate înainta în sine decât până la manevrarea rațional-discursivă a formelor, fiind el însuși, în esența lui cea mai adâncă, o simplă formă. *Ex nihilo* interzice spiritualitatea unitivă și obligă la o interpretare a ei în cheie nihilistă.

Acum că am înțeles aceste două condiții ale cunoașterii divine, cu totul plotiniene, ne vom întoarce la text, adică la nevoia sufletului de a dezvăța operarea cu instrumentarul separației epistemice și a învăța operarea cu mijloacele non-separației, pentru că numai cel care înțelege resorturile nemedierii îl „poate atinge” (6.9.7.4). Minte nu trebuie fixată asupra unui obiect nici în sens efectiv, nici în sens expectativ. Totuși, apropierea de Unu nu este o gândire de sine a gândirii, de sorginte aristotelică, pentru că și actul acesta este dual. Sufletul nu poate surprinde Cauza Primă decât prin influența pe care ea o exercită asupra lui, iar această influență nu este localizabilă în sine, asemenea unei întipăriri, ci îmbracă forma unei transformări calitative a sufletului și a minții, în totalitatea lor. Așa cum conștiința nu este ideea de conștiință, ci realitatea interioară care face posibilă această idee, tot așa Unu nu este ideea de Unu, ci realitatea interioară care o îngăduie.

Unu nu poate fi gândit prin conceptul său, ci numai prin forma divină pe care o imprimă revelator și transformativ sufletului, în prealabilul oricărei conceptualități, pentru că nu doar mintea prinde conceptul, ci și conceptul apucă mintea. Întrucât conceptul pietrifică sufletului, fiind un agent stabilizator al materiei lăuntrice, golirea sufletului de conceptualitate, ne spune Plotin, este o condiție a „umplerii și iluminării sale de către natura primă” (6.9.7.16), acestea două fiind moduri ale

perceperii transformativă a Cauzei Prime. Cunoașterea lui Unu presupune o mutație a conștiinței, în ordinea calității ei intrinseci, omul dobândind astfel un nou postament al vieții și al acțiunii sale. Când sufletul se goleşte de forma achiziționată a conceptelor, el se poate conștientiza ca receptacularitate pură și poate înțelege puțința progresului său transformativ. Această capacitate a sa de a înțelege transformativ nu este însă achiziționată prin operații intelectuale, ci este rodul revelației, ratarea înțelegerii acestui fapt implicând o întoarcere, mistic nerodnică, spre conceptual. Poarta mistică nu are zăvorul pe exterior, deoarece finitudinea nu poate avea raporturi finite cu infinitudinea. Orice impresie că astfel de raporturi ar exista e semnul unei rătăcirii în propria psihologie.

Renunțarea la cunoașterea duală și la instrumentarul ei este urmată apoi și de renunțarea la sine, la preocuparea față de sine și de interesele sinelui. Până la acest punct al ascensiunii, sufletul este motivat de interesul său spiritual și intelectual față de cunoașterea Primului Principiu, dar aceste interese mențin sufletul în sfera duală a unei conștientizări de sine identitare. Paradoxal, împlinirea acestei căutări pretinde abandonarea ei. Sufletul doritor este încă neîmplinit și lipsit de satisfacția deplină produsă de întâlnirea cu Originea sa. Descoperindu-și însă inseparabilitatea esențială față de Unu, sufletul se abandonează în favoarea unirii cu Cauza Primă, fapt care scoate principial din existență nevoia și teama, deschizând calea către bucuria și tihna nativă prezente în adâncul ființei noastre. Separația este spațiul morții și al neîmplinirii, pentru că numai finitul are capăt și numai compusul se descompune, dar sufletul are acces dincolo de finitudine, în virtutea înrădăcinării sale divine (6.9.7.21-22).

Contemplarea lui Unu, aflăm în continuare (6.9.7.22), se transformă acum în coabitare, o idee împrumutată de la Platon¹⁰. Divinitatea nu absoarbe sufletul care trece dincolo de limitele sale. Ieșind din sine, el se regăsește pe sine în prezența indistinctă a bogăției supra-eidetice, pe care nu o experimentează ca pe o determinare, ci ca pe o imersiune și ca pe o copleșire. Coabitarea cu Unu înseamnă cufundarea în oceanul bunătații și al frumuseții supreme, o azvârlire de sine a sufletului în abisul supra-ființei, după ce a ieșit din crăpătura îngustă a existenței determinate. Așadar, coabitarea sau comuniunea cu Unu, supra-formală și ulterioară renunțării la sine, nu este un act gol, întrucât nu se întemeiază pe privațiune, ci pe supra-abundență. Desprins de sine, sufletul nu-l mai caută pe Unu ca pe un altul, deoarece Unu se revelează acum sub forma vieții de care sufletul are parte. De această factură este revelația, conceptualizarea fiind acum echivalentă cu o stricare a minții.

Acum că ne-am familiarizat cu natura generală a cunoașterii mistice, Plotin ne oferă în capitolul opt ilustrațiile sale destinate să ne aprofundeze înțelegerea, întrucât impactul transformativ al comunicării nu înclină în favoarea prezentărilor

¹⁰ Platon, *Scrisoarea VII*, 341c-d; *Legile*, 624b; *Minos*, 319e.

abstracte. Prima imagine folosită aici este a unor cercuri concentrice. Ideea intrării în armonie cu Cauza Primă, prin practicarea virtuții și a intelectualizării, ilustrată deja prin reorientarea atenției coristului către corifeul său, ne este ilustrată acum cu ajutorul a două cercuri descentrate care devin concentrice. Viața sufletului trebuie să se adune în jurul realității divine, iar lucrul acesta e condiționat de purificarea morală și intelectuală, care deschide transformativ sufletul către revărsarea Divinității. Centrarea morală în jurul binelui autentic înseamnă renunțarea la eroarea unui bine definit de sufletul întrupat prin prisma nevoilor sale trupești și acceptarea binelui definit de revelația transformativă a Divinității. Eroarea aparține sufletelor rătăcite, care sunt prinse în sfera unei false conștiințe de sine, zidite în jurul unui sine empiric, diferit de cel divin. Pentru a obține cunoașterea lui Unu, sufletul trebuie să-și abandoneze rătăcirea, recentrându-și moral și axiologic existența împrejurul lui Unu. Numai astfel centrat poate aspira să descopere Cauza Primă în centrul propriei sale ființe. Cu partea sa inferioară, sufletul se interesează în continuare de problemele întrupării, dar cu partea lui superioară rămâne atașat de binele, înțelepciunea și frumusețea divină. Diferența dintre cele două părți este cea dintre utilitatea exterioară și valoarea interioară. Viața descentrată a intereselor empirice este înlocuită astfel de viața centrată asupra valorilor divine.

Atașarea de Unu trebuie înțeleasă apoi și prin prisma relației dintre imanență și transcendență. O instanță superioară finită deține doar o transcendență parțială în raport cu instanța ei inferioară, fiind suficient de apropiată de aceasta din urmă pentru a se poziționa față de ea. Transcendența absolută nu este însă raportabilă la nimic, ceea ce înseamnă că imanența nu figurează pe radarul ei, ca altceva. Așa cum atotputernicia nu întâmpină rezistență, iar atotprezența nu face ocolișuri, transcendența absolută este autarhică, iar Plotin ne spune că Unu „nu ne dorește astfel încât să fie în jurul nostru” (6.9.8.36). Absolutul nu este eros, ci agape; dar și aceasta numai din perspectiva beneficiarilor săi. Imanența înregistrează prezența nemijlocită a Absolutului și totală ei dependență de el, pentru că ea nu poate impune transcendenței condiția departajării, lipsită fiind de puterea autoîntemeierii. Dar lucrul acesta nu se înregistrează totuși la nivelul Absolutului, deoarece imanența există numai din punctul ei de vedere. Aceasta este osatura metafizică a unirii sufletului cu Cauza sa. Prezența Principiului față de suflet este fără lacune; lacunară poate fi doar receptarea de către suflet a prezenței divine, care constă din darul agapic al ființării și al unirii, primirea acestor daruri necesitând erosul divin al sufletului. Când eros se întâlnește cu agape, lipsa întâlnește belșugul.

Capitolul nouă ne descrie apoi apropierea sufletului de Unu în termenii vieții adevărate, care este dansul sufletului în jurul corifeului său. Numai dansând dansul acesta, al trăirii în adevăr și din adevăr, sufletul „poate vedea” (6.9.9.1). Sufletul care se apropie nu contemplă dansului adevărului, ci participă la el, pentru a vedea icoanele Cauzei Prime, dintre care cea dintâi este viața (6.9.9.1). Divinul este întâlnit transformativ în icoanele sale, care sunt și darurile lui esențiale. Prin prisma

viețuirii, adică a ființării efective, nu a cugetării la abstracțiunea ființei, sufletul se bucură de darul ființei. Nu orice zgândărire a simțurilor sau halucinație a minții este viață, locul vieții adevărate fiind nepățimirea. Existența roasă pe dinăuntru de dezgustul nimicului nu se califică. Nunta cu Divinitatea diferă de participarea la funeraliile ei, mai ales pentru că numai stafia omului poate anunța moartea lui Dumnezeu, un anunț cu ecou doar în cimitirul sufletelor. Înțelepciunea contactului cu Dumnezeu este însă bucuria pe care sufletul o caută ca pe o stare firească a sa¹¹, iar această bucurie stă în participarea sufletului, mai întâi, la viața divină a intelectului.

Această participare „generează zei” (6.9.9.18), ne spune Plotin, adică suflete nepățimitoare și luminate de înțelepciune, „prin contactul tihnit cu” (6.9.9.18) Dumnezeu. Nu mai există acum o stringență a căutării, ci mai degrabă o despachetare a găsirii, din care se nasc frumusețea, neprihănirea și înțelepciunea, podoabele curăției sufletești, acestea fiind lucrurile pe care le naște sufletul „impregnat”¹² de Dumnezeu. A concepe nu mai înseamnă acum a prinde cu mintea, ci înseamnă fertilizarea sufletului, care generează nouitatea virtuții și a înțelepciunii, temeiuri ale oricărei creații culturale autentice. Preluată în iubire, frumusețea divină devine creatoare. Sufletul este „cu necesitate îndrăgostit de” (6.9.9.26) Dumnezeu, indiferent dacă știe sau nu. Divinitatea este Afrodita cerească, originea Erosului ceresc, rătăcirea lumească a conștiinței fiind rodul Afrodite lumești și a Erosului ei vulgar. Între ele avem diferența dintre mireasă și curtezană. Tocmai pentru a îndepărta ideea oricărei vulgarității, Plotin compară iubirea divină a sufletului cu iubirea unei fiice față de nobilul ei părinte (6.9.9.34-35). „Dar când sufletul vine în lumea devenirii” (6.9.9.35), el pierde puritatea relațiilor cu tatăl său și „este înșelat de lingșirile peștorilor” (6.9.9.36), terfelit fiind de iubiri muritoare.

Această bucurie a descoperirii prețioasei comori devine apoi modelul continuării apropierei de Dumnezeu. La nivelul acesta, Cauza Primă a filosofiei devine Nobilul Tată al experienței mistice. Filosofia conceptuală recunoaște aici precedența filosofiei mistice. Îmbrățișarea lui Dumnezeu nu este o experiență replicabilă discursiv. Ea este o plantă care nu crește decât în grădina personală a sufletului cuiva. Iată de ce lucrurile pe care Plotin le va spune în continuare vor fi inteligibile doar celor inițiați în aceste taine. Aflăm astfel că sufletul ajunge să știe, prin faptul că „înaintează, se așează în apropiere și participă” (6.9.9.48) la Unu. Dacă sufletul nu și-ar avea originea în Dumnezeu, înaintarea lui în această direcție nu ar fi spiritual, ci doar psihologic, semnificativă. Sufletul cunoaște pe Dumnezeu doar prin faptul înrădăcinării sale, prin care se așează în „prezența adevăratului corifeu al vieții” (6.9.9.50). Întoarcerea la sânul vieții eterne este capătul drumului. Pentru a-și conștientiza înrădăcinarea în divin, sufletul trebuie să iasă, mai întâi,

¹¹ Aristotel, *Metafizica*, Λ, 7, 1072b27; *Etica nicomahică*, X, 7, 1178a5.

¹² Platon, *Banchetul*, a-c.

din toate lucrurile care-l încorsetează, să se elibereze din chingile sale obiectuale, „pentru a sta numai în el și a deveni numai el” (6.9.9.51). Nu devenim Dumnezeu, dar ne îndumnezeim, „înfășurând” pe Dumnezeu „cu întregul nostru” (6.9.9.54-55).

Spiritul este vântul pe care se înalță doar sufletele cu adevărat înaripate. Suflarea lui este lină și pretinde colaborarea aripilor. El nu ni se impune, ci ni se propune. Realitatea supremă ne respectă, ceea ce nu o face mai puțin reală, ci mai nobilă. Vederea spirituală implică natura participativă și contributivă a realității spirituale. Arta zborului spiritual nu este accesibilă unei minți obișnuită doar să pășească pe un teren solid, deoarece îmbrățișarea Divinului cu inima este condiția unei astfel de înălțări și totodată condiția vederii spirituale. Cu ochii spiritului se vede Divinul și tot cu acești ochii sufletul aflat în îmbrățișarea Divinului se vede și pe sine „așa cum se cuvine să se vadă” (6.9.9.56-57). Mentea obiectualizează însă lucruri clare și distincte, acolo unde ar trebui să simtă curenți atmosferici de mare înălțime. Dar, ajuns în îmbrățișarea Divinului, sufletul se vede „pe sine împodobit cu slavă” (6.9.9.57), fiind el însuși „lumină curată, o izbucnire în flăcări” (6.9.9.57-58). El este acum „ușor și lipsit de greutate” (6.9.9.58-59) și devine una cu vântul care l-a ridicat până aici. Plutirea este acum lipsită de efort, o stare de odihnă.

Această stare este însă deranjată de nevoia sufletului de a-și întoarce mereu atenția în direcția trupului, deși Plotin vorbește și despre o vreme în care „contemplația va fi continuă” (6.9.10.2). Afectată nu este însă „facultatea văzătoare” (6.9.10.4) a celor de sus, năvala lucrurilor petrecându-se în partea de jos a sufletului, cea care se ocupă de „demonstrații, certificări și dialog sufletesc” (6.9.10.6-7)¹³. Nevederea celor de sus ține de vederea celor de jos și invers. Contemplația și înțelegerea discursivă sunt registre alternative de funcționare a spiritului.

Când sufletul vede supra-conceptual, ne spune Plotin apoi, el se vede pe sine. Pentru că dispăre dualitatea conceptualității, Unu nu mai poate fi un altul, accesarea lui făcându-se în nediferențiere. Iată de ce revelația sa este obligatoriu transformativă. Acum sufletul nu mai aspiră, ci locuiește în deplina abundență a propriei sale ființe, fiind „împreună cu sine” în „simplitate” (6.9.10.11). Dar vederea de sine are loc de pe poziții situate dincolo de sine, iar Plotin trece de la „va vedea” la „este văzut” (6.9.10.12). Vederea, deși aparține sufletului, nu mai este în totalitate a sufletului, pentru că el s-a depășit pe sine întru cauza sa, care îl privește acum instituindu-l. Sufletul atinge pre existența lui în Taina supremă. Dar, în pofida nemijlocirii, cel care vede și cel văzut rămân instanțe diferite, întrucât a spune că ambele sunt una, consideră Plotin, ar fi „o afirmație cam îndrăzneată” (6.9.10.13). Iată de ce Plotin nu este panteist, ci panenteist. Unirea sufletului cu Unu nu anulează identitatea sufletului, ci doar alteritatea. Este o completă integrare în Primul Principiu, prin deplina penetrare de către Primul Principiu. Sufletul se

¹³ Vezi și Platon, *Teetet*, 190a; *Sofistul*, 263e.

simte acum „ca și cum a devenit altul” (6.9.10.15). Pentru că distincția dintre subiect și obiect încetează, percepția de sine se schimbă în direcția obiectualizării, iar sufletul „nu-și mai aparține lui însuși”, ci ajunge „al aceluia” (6.9.10.17), „și din această cauză contemplația este greu de pus în cuvinte” (6.9.10.19).

În ultimul capitol al tratatului său, Plotin se va concentra asupra subiectului posedării divine, adică al locuirii reciproce și ierarhice a celor două instanțe, sufletul și Divinitatea, folosindu-se în acest scop de limbajul liturgic al misterelor. Tăinuirea misterelor, susține Plotin, nu are la bază simpla dorință de a ascunde lucrurile, ci intenția de a nu crea impresii false celor neinițiați. Întrucât cunoașterea divină e transformativă, nu discursivă, numai cel care participă la experiența unirii sale cu Dumnezeu poate păstra în sine o imagine autentică a acesteia. Prin urmare, descrierea inițierii nu ar face decât să inducă neinițiatului impresia unei false inițieri. Astfel, ni se spune, „neputându-se destăinui” (6.9.11.3), misterele interzic „destăinuirea divinului” (6.9.11.3) față de cineva „care nu a avut norocul de a-l vedea el însuși” (6.9.11.4)¹⁴. Aceste considerații se aplică, desigur, și destăinuirilor pe care Plotin le face în tratatul său.

Fără ajutor de dincolo, omul nu poate călătorii spiritual decât până la marginea ființei sale, indiferent de insistențele lui. Dincolo de marginea abisului de deasupra, nu mai există „nici logos, nici... gândire” (6.9.11.11)¹⁵, iar sufletul e lipsit de orice „emoție... mișcare... [și] dorință” (6.9.11.10). În neclintirea neformeii, el își cedează sinele identitar și controlul asupra lui însuși. El nu mai înaintează, ci este preluat de o realitate mai adâncă. Sufletul nu iese din sine, ci este scos din sine. El se obiectualizează, fără a înceta să rămână subiect. Se cedează pe sine și este acum „posedat... de zeu”¹⁶, răpit în Divin, iar Divinul este, pentru suflet, „tihnă” și „solitudine”, „o stare calmă de nemișcare” (6.9.11.13-14)¹⁷, o „neabatere a ființei către nicăieri” și o „nepreocupare de sine” (6.9.11.14-15).

Cufundarea netulburată în pacea supremă, generată de atingerea și stingerea valorilor, nu este totuși apatică sau neinteresantă, pentru că sufletul e cufundat în valoarea care conferă valorilor valoare. Experiența odihnei supreme este trezie. Sufletul nu se preocupă de nimic, dar savurează condiția axiologică a neclintirii supreme înseși. Frumusețea lui Unu este accesată nemijlocit, fără orientarea atenției, pentru că numai o frumusețe neatinsă atrage atenția. Există însă frumuseți și în antecamera Frumuseții, iar ele sunt „corul virtuților” (6.9.11.17)¹⁸. Dar sufletul trece dincolo de ele, „asemenea unuia care pătrunde în interiorul sanctuarului” (6.9.11.18), trecând pe lângă statuile din naos. El depășește frumusețile, pentru a întâlni Frumusețea, iar când va ieși din prezența ei, va întâlni iarăși frumusețile.

¹⁴ Vezi și Platon, *Scrisoarea VII*, 341c.

¹⁵ Idem, *Parmenide*, 142a.

¹⁶ Idem, *Phaidros*, 252c-257d.

¹⁷ Idem, *Sofistul*, 249a.

¹⁸ Idem, *Phaidros*, 247d.

Virtuțile sufletului sunt slava divină de care sufletul văzător se molipsește. În ele vede sufletul mai întâi chipul celui nevăzut și cu ele se întoarce din prezența lui, asemenea unui arhieru împodobit cu icoane sfinte.

Ceea ce se petrece dincolo de catapeteasma icoanelor și în absența lor este „contemplația din lăuntru și comuniunea de acolo” (6.9.11.21). Aici nu este nicio „statuie” și nicio „icoană”, doar „divinul însuși” (6.9.11.21-22). Sanctuarul interior este gol de imagini, dar plin de Divin. În încăperea goală a sanctuarului, ceea ce-l așteaptă pe închinător este comuniunea cu realitatea divină, nu contemplarea reprezentărilor ei.

În sanctuar, contemplația devine comuniune, iar comuniunea este vederea. Ea este acel „alt mod de a vedea” (6.9.11.23). Contemplația este și ea o vedere a Divinului, dar numai prin mijlocirea icoanelor sale. Comuniunea este ochiul care vede cu adevărat pe Dumnezeu, iar Plotin afirmă că, dacă cineva privește altfel decât prin mijlocirea comuniunii, „nu i se va înfățișa nimic” (6.9.11.26), iar comuniunea este „o ieșire din sine și o simplificare” (6.9.11.23), o depășire a dualității, „o predare de sine și o aspirație către atingere” (6.9.11.24), o cedare a controlului asupra sinelui și o supunere față de realitatea care învăluie. Este „o odihnă și o concentrare a gândirii în vederea armonizării” (6.9.11.24-25). Acesta este ochiul care vede „ceea ce se află în sanctuar” (6.9.11.25).

Templul și slujbele sale sunt „niște asemănări” (6.9.11.27), care nu pretind decât atitudini corespunzătoare unor asemănări destinate contemplării, nu închinării și comuniunii. Când asemănarea ia însă locul realității, devenim idolatri, iar idolatria dizolvă vederea divină, transformând-o în superstiții. Iată de ce afirmă Plotin că asemănările își îndeplinesc adevărata lor misiune numai pentru cei „înțelepți dintre interpreții lucrurilor divine” (6.9.11.27-28). Înțelepților asemănările rituale li se adresează „în pilde” (6.9.11.28), având doar un sens simbolic. Ele sunt mesaje ale înțelepților din alte vremuri, care transmit astfel peste veacuri altor înțelepți ca ei înțelepciunea până la care au ajuns, folosind în scopul acesta pergamentul obișnuințelor unora mai puțin înțelepți decât ei. Reprezentarea religioasă trimite la prezentare, iar prezentarea conduce către realitatea divină accesată prin comuniune și care se descoperă prin condiția pe care o imprimă sufletului.

„Un preot înțelept” (6.9.11.29), ne spune Plotin, unul „care înțelege pilda” (6.9.11.29), poate „face reală contemplația, pătrunzând acolo, în sanctuar” (6.9.11.29-30), întrucât, pentru el, trecerea din naos în sanctuar nu este doar una spațială, ci este o trecere de la contemplație la comuniune. Rostul templului, cu toate cele aferente lui, este acela de a intermedia experiența realității divine. Templul este un instrument inițiativ. Ajuns la comuniunea cu Divinul însă, sufletul înțelept devine el însuși templul în care Divinitatea se arată și în care ea poate fi contemplată, pentru că adevăratul sanctuar „este un lucru nevăzut” (6.9.11.31), adică o realitate nefizică, ceea ce înseamnă că aducerea lui în materie nu poate avea sensuri ultime, deși ea constituie pentru noi, ființe cu mintea și simțirea îngroșate

de materie, o realizare utilă. Sanctuarul nevăzut, continuă filosoful, este „un izvor și un principiu” (6.9.11.31) al celor văzute, iar înțeleptul înțelege astfel că „vede principiul prin principiu și că asemănătorul intră în comuniune cu asemănătorul” (6.9.11.32), o idee frecvent întâlnită la presocratici¹⁹, dar care descrie aici cunoașterea transformativă, prin comuniune, sursa de inspirație a imaginilor liturgice.

Dar cum știm că am ajuns asemenea lui, dacă nu știm dinainte cum este? Această cunoaștere se află deja în adâncul sufletului, care își are rădăcina în Cauza Primă și poartă în sine amprenta originii sale. Cunoașterea divină îmbracă forma însușirilor divine pe care sufletul le poate avea (6.9.11.33-34), de-a lungul călătoriei și la capătul ei. Unu se află în suflet ca o sămânță divină, ca un model al cunoașterii sacre și ca o potență a asemănării cu Divinitatea. Sufletul ajunge să-l vadă pe Unu prin intermediul lui Unu, pentru că își are originea în Unu și tot din același motiv înțelege că acesta este lucrul care se petrece. În virtutea înrudirii sale, sufletul ajunge să se aibă pe sine ca o asemănare a Celui dintâi, și aceasta este depășirea de sine și „sfârșitul călătoriei” (6.9.11.45-46)²⁰. Întâlnirea plotiniană cu Unu este o întâlnire a sufletului călăuzit de înțelepciune cu forma sa divină, nu un simplu final al speculației.

Această evadare în singurătate către cel singur este „viața zeilor și a oamenilor divini” (6.9.11.49), viața adevăraților biruitori ai acestei lumi.

¹⁹ Vezi Philolaos (DK 44 A 29), Empedocle (DK 31 B109) și Democrit (DK 68 B 164).

²⁰ Vezi și Platon, *Republica* VII, 532e.