

Mazur A.J. - The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (355 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 ---

Plotinus Mistisizminin Platonlaştırıcı Sethian Arka Planı

--- SAYFA 2 ---

Nag Hammadi ve Maniheizm Araştırmalar Editörleri Jason D. BeDuhn Dylan M. Burns Johannes van Oort
Yayın Kurulu A. D. DECONICK – W.-P. FUNK – I. GARDNER S. N. C. LIEU – H. Lundhaug – A. MARJANEN – L.
PAINCHAUD N. A. PEDERSEN – T. RASIMUS – S. G. RICHTER M. SCOPELLO – J. D. TURNER† – G. WURST
VOLUME 98 Bu seride yayınlanan başlıklar brill.com/nhms adresinde listelenmiştir.

--- SAYFA 3 ---

LEİDEN | BOSTON Plotinus'un Mistisizminin Platonlaştırıcı Sethian Arka Planı Yazar: Alexander J. Mazur
Gözden Geçirilmiş Baskı, Dylan M. Burns, Kevin Corrigan, Ivan Miroshnikov, Tuomas Rasimus ve John D.
Turner ile birlikte

--- SAYFA 4 ---

Kongre Kütüphanesi Yayında Kataloglama Verileri çevrimiçi olarak <http://catalog.loc.gov> adresinde
mevcuttur. LC kaydı <http://lccn.loc.gov/2020037595> adresinde mevcuttur. Latin, Yunanca ve Kiril
alfabeleri için yazı tipi: "Brill". Bakın ve indirin: brill.com/brill-typeface. ISSN 0929-2470 ISBN
978-90-04-44167-5 (ciltli) ISBN 978-90-04-44171-2 (e-kitap) Telif Hakkı 2021, Alexander J. Mazur.
Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda tarafından yayınlanmıştır. Koninklijke Brill NV, Brill, Brill Hes & De
Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh
ve Wilhelm Fink Verlag markalarını bünyesinde barındırıyor. Koninklijke Brill NV bu yayını izinsiz
kullanıma karşı koruma hakkını saklı tutar. Yeniden kullanım ve/veya çeviri talepleri brill.com veya telif
hakkı.com aracılığıyla Koninklijke Brill NV'ye iletilmelidir. Bu kitap asitsiz kağıda basılmış ve sürdürülebilir
bir şekilde üretilmiştir.

--- SAYFA 5 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 6 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 7 ---**

İçindekiler Bu Cilt için Editörün Önsözü ix Yazarın Teşekkürü xii Referanslar, Baskılar ve Çeviriler
Hakkında Editörün Notu xiii Kısaltmalar xiv Tablo Listesi xv Yazarın Önsözü xvi 1 Giriş: Plotinus
Mistisizminin Gnostik Arka Planı 1 1 Plotinianus'un Temel Sorunu Mistisizm 1 2 Plotinos Mistisizmi Üzerine
Önceki Araştırmanın Sorunları 5 3 Sethi'nin Vizyoner Yükselişini Platonlaştırma ve Plotinus Mistisizminin
Tarihsel Bağlamı 10 4 Araştırmanın Mevcut Durumu 16 2 Plotinos'un Bir ile Mistik Birliğe Yükselişinin
Yapısı 26 1 Giriş 26 2 Aşama A: Katarsis 28 3 Aşama B: Mistik Kendine Dönüş 29 4 Aşama C: Otofani 32 5
Ara Açıklama: Mistik Öznenin Kimliği Üzerine İlk Meditasyon 34 6 Aşama C2: Kendiyle Birleşme 38 7
Aşama D: Yok Etme 41 8 Ara Açıklama: Mistik Kişinin Kimliği Üzerine İkinci Meditasyon 34 Konu 42 9 Ara
Konu: Güzellik Üzerine 45 10 Aşama E: Bir ile Birleşme 47 11 Vizyon ve Işık 49 12 Ennead
VI.9[9].11.22-25 [Ek A8'deki Tam Parçaya Bakın] 50 13 Ennead VI.7[38].36.10-26 [Ek A16] 50 14 Ennead
V.3[49].17.28-38 [Ek A19] 51 15 V.3[49].17-28 51 ile ilgili ara bilgiler 16 Ennead V.5[32].8.18-21 [Ek
A12] 53 17 Merkez Noktaların Yakınsaması 54 18 Cinsel Cinsel ilişki 54 19 VI.7[38].35.23-32 55 ile ilgili
ara açıklama

--- SAYFA 8 ---

viii İçindekiler 20 Kendinden Geçme veya Mekansal Yer Değiştirme 57 21 VI.7[38].35.36-40 57 ile ilgili
Ara Bilgi 22 VI.7[38].36.15-18 58 ile ilgili Ara Bilgi 23 Kült Praksisi 59 24 Aşama E2: Öznenin Arındırma
60 25 Sonuç 61 3 Plotinus'ta Prenotetik ve Hipernotetik Öznenin Kimliği 63 1 Giriş 63 2 Plotinian
Ontogenez 64 3 Prenotetik Akışla Hipernotetik Öznenin Kimliği 97 4 Prenotetik ve Hipernotetik Ekstazinin
Yakınsaması 125 5 Sonuç 135 4 Yükseliş İnişin Yoludur": Platonlaştırıcı Seth Gnostisizminde Aşkın
Anlayışın Mekanizması 139 1 Giriş 139 2 Platonlaştırıcı Seth Yükseliş İncelemelerinde Yükselişin Yapısı
144 3 Gnostik Vizyoner Yükselişte Mistik Kendine Dönüş ve Otofani 152 4 Platonlaştırıcı Sethianizm 177 5
Sonuç 228 5 Sonuç: Sınırları Çözmek 231 1 Giriş 231 2 İskenderiye ve Roma'da Platonistler ve Gnostikler:
Biyografik ve Sosyo-Tarihsel Düşünceler 232 3 Felsefi Tefekkür ve Ritüel Uygulama 260 4 Sonuç 272
Ekler 274 Kaynakça 319

--- SAYFA 9 ---

Editörün Mevcut Cilt için Önsözü Bu monografi, Dr. Alexander J. 'Zeke' Mazur'un 2010 yılındaki doktora tezinin bir revizyonudur (Kültür Tarihi Komitesi'ne, Chicago Üniversitesi, Ağustos 2010), Plotinus ve onun Gnostisizm ile olan ilişkisi, özellikle Nag Hammadi, Mısır yakınlarında keşfedilen Kipti Gnostik eserlere referansla yapılan araştırmalarda öncü bir çalışmadır. Aralık 1945. Ben de dahil olmak üzere pek çok bilim adamı, uzun zamandır beklenen tezin kopyalarını ellerine ulaşıp ulaşmaz aldılar ve derinliğinden ve özgünlüğünden etkilendiler. 2011 yılında Dr. Mazur tezini yayınlanmak üzere Nag Hammadi ve Maniheizm Araştırmalar'a sundu ve serinin Nag Hammadi adına o zamanki yönetici editörü Prof. Einar Thomassen bunu geçici olarak kabul etti. Bu hoş bir haberdir çünkü tezi okuyan herkes bunun Plotinus çalışmalarına ve Nag Hammadi Yazmalarının felsefi önemine gerçekten önemli bir katkı olduğunu anlamıştı. Ağustos 2016'daki trajik, beklenmedik ölümünün ardından, Dr. Mazur'un notları ve devam eden çalışmaları akıl hocası ve iş arkadaşı Prof. Jean-Marc Narbonne'a verildi. Prof. Narbonne ile birlikte Prof. John D. Turner (†2019), nelerin yayına getirilebileceğini belirlemek için Dr. Mazur'un (dijital) Nachlass'ını tasnif etme görevini üstlendi. Prof. Narbonne ve Dr. Francis Lacroix'nin çabaları sayesinde, Dr. Mazur'un esas olarak Plotinus'un Gnostiklere Karşı adlı eserine (Ennead II.9[33]) odaklanan bir dizi çalışması İngilizce olarak, 1 kısaltılmış bir Fransızca versiyonu da Budé Koleksiyonu'nda takip etmek üzere yayımlanmıştır. Bu arada, Haziran 2017'de Çek Cumhuriyeti'nin Olomouc şehrindeki Uluslararası Neoplatonik Araştırmalar Derneği'nin konferansında Prof. Turner ve ben, Mazur'un tezinin içerikte önemli bir düzenleme yapılmadan yayımlanacak kadar yeterince geliştirildiği, Mazur'un kendisinin de (uygun editöryal özen gösterildiği takdirde) bu tezin yayınlanmasını görmek isteyebileceği ve onun tarzı ve formatı üzerinde editöryal çalışma yapmamız gerektiği konusunda anlaştık. Görevi paylaşmayı kabul eden Dr. Mazur'un arkadaşları ve meslektaşlarından oluşan bir çevre oluşturmak zor olmadı. 2018-2020 boyunca, Prof. Kevin Corrigan, Dr. Ivan Miroshnikov, Dr. Tuomas Rasimus ve Prof. Turner, bu kitabın stil ve format açısından düzenlenmesine zaman, uzmanlık ve çabalarıyla çok cömertçe katkıda bulundular. Onların çalışmalarına katıldım ve ekibin koordinasyonunu sağladım, 1 Zeke Mazur, Introduction and Commentary to Plotinus's Treatise 33 (II.9) 'Against the Gnostics' and İlgili Çalışmalar, editörler Francis Lacroix ve Jean-Marc Narbonne (Zetesis; Laval: Presses de l'Université Laval, 2019).

--- SAYFA 10 ---

x Editörün Mevcut Cilt için Önsözü Berlin Freie Universität Berlin'deki asistanlarım Elisabeth Koch, Janik Petersdorff ve Philipp Scharfenberger'in paha biçilmez desteğiyle. Bu kişiler sayesinde Dr. Mazur'un parlak tezi değerli bir ilgi gördü ve nihayet, Yeni Platonculuk, Nag Hammadi çalışmaları ve ilgili alanlardaki bilim adamlarının katılımını davet edecek bir durumda, orijinal Chicago tezine erişimi olanların ötesindeki akademik topluluğa sunuldu. Prof. Turner ve ben en başından beri Dr. Mazur'un çalışmasına saygı duymanın en iyi yolunun Chicago tezini mümkün olduğunca az değiştirmek, zaten orada olanı temizlemek ve bu silenosun zaten gizlediği hazinelerin daha da parlamasına izin vermek olduğu konusunda hemfikir olduk. Dolayısıyla Mazur'un argümanlarını veya kanıt yorumlarını veya yazılarını önemli ölçüde düzenlemedik. Plotinus ve Gnostikler hakkında son on yılda ortaya çıkan önemli ikincil literatüre de referans eklemedik.2 Bunun yerine ekip, elinden geldiğince yazım hatalarını ve referansları düzeltti, Yunanca ve Kipti metinleri kontrol etti, ara sıra yapılan sahte referansları kaldırdı (hiçbir zaman Dr. Mazur'un argümanı üzerinde önemli bir etkisi olmadı) ve referansları, formatı ve bibliyografyayı standartlaştırdı. Referanslar ve çevirilere ilişkin ayrıntılar ilerleyen sayfalarda yer almaktadır. Gnostisizm ile daha sonraki Platonizm arasındaki ilişki ve özellikle Plotinus ve Porphyry'nin düşüncesi, daha sonraki Yunan felsefesi, antik Hristiyanlık ve benzer şekilde Kiptibilim bilim adamları için günümüzün en heyecan verici ve umut verici araştırma yörüngelerinden biridir. 2016'da Dr. Mazur'un ve 2019'da Prof. Turner'ın vefatıyla, bu gidişatın araştırılması 2 Monograf'tan ikisini kaybetti: Jean-Marc Narbonne, Plotinus in Dialogue with the Gnostikler (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 11; Leiden; Boston: Brill, 2011); Nicola Spanu, Plotinus, 'Ennead' II 9 [33] 'Gnostiklere Karşı': Bir Yorum (Studia Patristica Supplement 1; Leuven: Peeters, 2012); Dylan M. Burns, Uzaylı Tanrının Kıyameti: Platonizm ve Sethian Gnostisizmin Sürgünü (Kehanetler; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014); Sebastian Gertz, Plotinus. Ennead II.9: Gnostiklere Karşı: Giriş ve Yorumla Çeviri (Plotinus'un Ennead'leri; Las Vegas; Zürich; Atina: Parmenides Press, 2017); Nicholas Banner, Felsefi Sessizlik ve Plotinus'taki 'Bir' (Cambridge: Cambridge University Press, 2018). İlgili çalışmaları içeren ciltlerce makale arasında, bunlarla sınırlı olmamak üzere, Kevin Corrigan ve Tuomas Rasimus, Dylan M. Burns, Lance Jenott ve Zeke Mazur (ed.), Gnostisizm, Platonizm ve Geç Antik Dünya: John D. Turner'ın Onuruna Yazılar (Nag Hammadi ve Maniheizm Araştırmalar 82; Leiden: Brill, 2013); Gnosis: Gnostik Çalışmalar Dergisi 1-2 (2016); Helmut Seng ve Giulia Sfameni Gasparro (ed.), Theologische Orakel in der Spätantike (Bibliotheca Chaldaica 5; Universitätsverlag Winter: Heidelberg, 2016); Helmut Seng, Luciana Soares Santoprete ve Chiara O. Tommasi Moreschini (ed.), Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike (Bibliotheca Chaldaica 6; Universitätsverlag Winter: Heidelberg, 2016); Chiara O. Tommasi, Luciana Soares Santoprete ve Helmut Seng (ed.), Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike (Bibliotheca Chaldaica 7; Universitätsverlag Winter: Heidelberg, 2018).

--- SAYFA 11 ---

xi Editörün Şimdiki Cilt'e Önsözü en büyük beyinler ve savunucular. Bu cildin editörlüğünü yapan "Zeke'nin dostları", bu kitabın yayımlanmasının başkalarını Plotinus, onun gizemli arkadaşları ve Nag Hammadi metinlerinin geç antik çağ ve ötesindeki din ve felsefe anlayışımız açısından önemi hakkında daha fazla düşünmeye teşvik edeceğini umuyor. Dylan Michael Burns Berlin-Charlottenburg, 5 Mayıs 2020

--- SAYFA 12 ---

Yazarın Teşekkürü Üç ana tez danışmanım olan Michael Sells, Kevin Corrigan ve John D. Turner'a şükranlarımı iletmek için hiçbir teşekkür kelimesi yeterli değildir; onların çığır açan bursu, nazik rehberliği, kişisel nezaketi ve en azından sabrı olmasa bu proje tamamlanamazdı. Ayrıca Jonathan Z. Smith'e bu projeye başlangıç aşamasında verdiği ilk destek ve ayrıca yıllar boyunca yapılan birçok verimli sohbet için teşekkür etmek isterim. Ayrıca geçtiğimiz birkaç yıldaki gelişiminin çeşitli aşamalarında bu projenin şu veya bu yönüne ilişkin eleştirilerini, önerilerini, konuşmalarını veya cesaretlerini borçlu olduğum birkaç seçkin bilim insanı da var; bunlar arasında diğerlerinin yanı sıra (ve belirli bir sırayla değil) Gregory Shaw, Jean-Marc Narbonne, Michael Williams, István Perczel, Rob Berchman, Cristina D'Ancona, Garth Fowden, Gerald Bechtle, John Finamore, John Dillon, Karen King, Einar Thomassen, Luc Brisson, Nicola Denzey, David White ve merhum Steven Strange yer alıyor; ancak atladığım başkaları da var. Bu çalışmadaki hataların tümü (şüphesiz çok sayıda) yine de benim sorumluluğumdur. Son olarak, daha kişisel bir not olarak, çalışmama verdikleri mantıksız tutarlı destek için anne ve babama, aynı zamanda melankolik ama tüylü arkadaşlığı için küçücük leontocephaline Fedya'ya ve elbette insanüstü bibliyografik çalışmaları için sevgili eşim Sasha'ya, ama aynı zamanda onsuz bunların hiçbirinin mümkün olamayacağı için teşekkür etmek isterim. Zeke Mazur Cambridge, MA, 2010

--- SAYFA 13 ---

Referanslar, Basımlar ve Çeviriler Hakkında Editörün Notu Bu cilt için editör ekibi tarafından kullanılan stil kılavuzu SBL Handbook of Style (2014) idi, ancak Dr. Mazur'un bazı tercihleri değişmeden kalmıştır: örneğin, birincil kaynaklar neredeyse hiçbir zaman kısaltılmaz, ancak tam Latince başlıklarıyla verilir. Aşağıda kullanılan kısaltmaların bir listesi bulunmaktadır. Kaynakçada yalnızca metinde alıntılanan birincil kaynaklar listelenir. Birincil kaynaklar, Plotinus'un kendisi hariç ("Plotinus" altında) modern editör veya çevirmen tarafından bibliyografyada listelenmiştir. Yunanca kaynakların Dr. Mazur tarafından, muhtemelen mevcut çevirilere atıfta bulunularak çevrildiği görülmektedir. Dr. Mazur'un Plotinos metnini ele alışını özel olarak anılmayı hak ediyor. Loeb Klasik Kütüphanesi'ndeki Armstrong'un çevirilerini uyarlarlarken, Henry ve Schwyzer'in (H-S1) basımına göre Plotinus'un Yunanca metninden alıntı yaptı. Ancak Armstrong'un Yunanca metni, baskı maior'a (H-S1) değil, baskı küçük baskıya (H-S2) dayanmaktadır ve H-S1'de bulunmayan diğer düzeltmeleri içermektedir. Armstrong'un metninin H-S1'inkiyle uyuşmadığı durumlarda, Dr. Mazur genellikle (ancak her zaman değil) Armstrong'u tercih etmiştir. Buna göre, iki baskının farklı olduğu yerlerde ekip, Mazur tarafından reddedilen okumayı parantez içine alarak tutarsızlığı gösterdi. Dolayısıyla, "τῆ αἰσθήσει [H-S1: διαθήσει]" (VI.9[9].7.17-21'de) burada Armstrong'un metninin H-S1 ile aynı fikirde olmadığı ve Mazur'un Armstrong'un αἰσθήσει'sini H-S1'e tercih ettiği anlamına gelir. Evet. Tersine, "Εἰ [Armstrong, LCL: "Ετι]" (V.8[31].11.1-19'da) burada Armstrong'un metninin H-S1 ile aynı fikirde olmadığı ve Mazur'un H-S1'in Εἰ'sini Armstrong'un "Ετι yerine tercih ettiği anlamına gelir. Kıpti kaynaklar, Dr. Mazur'un Les Presses de l'Université Laval ve Peeters (Barry, Funk, Poirier ve Turner) tarafından yayınlanan Bibliothéque Copte de Nag Hammadi (BCNH) baskılarını tercih ettiği 'Platonlaştırıcı' Sethian metinleri hariç, Brill (Robinson 2000) tarafından yayınlanan Kıpti Gnostik Kütüphanesi'nde (CGL) yayınlanan baskılara atıfta bulunmaktadır. 2000; Funk, Poirier ve Turner 2000; Funk, Poirier ve Scopello 2004), belirtildiği gibi zaman zaman Turner'ın eserlerine daha fazla atıfta bulunmaktadır. Kıpti metninin sözcük bölümü, 1941'e Kadar'da belirtilen kurallara uygundur. Kıpti kaynaklarının çevirileri genellikle CGL'de bulunan, değiştirilmemiş veya belirtildiği gibi biraz değiştirilmiş olanlardır; 'Platonlaştırıcı' Seth metinleri Mazur'un kendisi tarafından çevrilmiş gibi görünüyor. Kıpti metninin işlenmesinde Sigla, elips ... atlanan metni işaretlemek için kullanılırken, [...] üç veya daha fazla harften oluşan bir boşluğu işaretlerken (üç harften oluşan bir boşluğu gösteren üç nokta yerine) Leiden Konvansiyonlarını takip eder.

--- SAYFA 14 ---

Kisaltmalar ACPP Platon'un 'Parmenides' Ap. Üzerine Anonim Yorum. John BCNH Bibliothèque Copte de Nag Hammadi'den John Apocryphon BG Berlin Gnostic Codex (P. Berol. 8502) CGL Robinson, ed., Coptic Gnostic Library Cod. Bruc. Codex Brucianus Diski. Seth Büyük Seth Gos'un İkinci Söylemi. Örneğin. Mısırlıların İncili Gos. Phil. Philip Gos'un İncili. Thom. Thomas Gos'un İncili. Gerçeğin İncili Büyük Güç. Büyük Güç H-S1 Henry-Schwyzzer, Plotini operamızın konsepti. Editör majör. H-S2 Henry-Schwyzzer, Plotini operası. Küçük baskı. LCL Loeb Klasik Kütüphanesi MSR mistik kendine dönüş MUO'nun One NHC Nag Hammadi Codices Paraph ile mistik birliği. Shem PNE Pronoetic Eflux Teach'in Shem Açıklamaları. Silv. Silvanus Testim'in öğretileri. Gerçeğin Tanıklığı Üç Biçim Trimorphic Protennoia Tri. Trak. Üçlü Tractate Val. Exp. Valentinianus Sergisi Wis.Jes. Chr. İsa Mesih Zost'un Bilgeliği. Zostrianos

--- SAYFA 15 ---

Tablolar 1 Zostrianos, Plotinus'ta Vaftizler 15 145 2 Aşkın benliğin kavranması ve onunla yeniden bütünleşme arasındaki paralel Plotinosçu ve Gnostik ayrım 170 3 Iamblichus, De mysteriis'teki Değişken Hermetik Teolojik Şemanın Analizi 8.3 206 4 Yüklenilen Arzu Terimlerinin Karşılaştırılması Bir, PNE ve Mistik Konu 302 5 Eşzamanlı Aktif ve Pasif Modaliteler Açısından MUO Örnekleri 302 6 Zostrianos'taki Mistik Anlayışın Çeşitli Yetilerinin Analizi 24.1-13 303 7 □□□□□□□□ □□□□□□□□ Formları (ve aynı kökenli) NHC'de bir Tanrılığın "görünüşüne" ve/veya "tezahürüne" atıfta bulunanlar 309 8 Aşkınsal Kavrayış Fakültesi için Platonlaştırıcı Seth Terimleri 312

--- SAYFA 16 ---

Yazarın Önsözü [Chicago Tezinin Özeti] Bu kitabın asıl amacı, Plotinus'un düşüncesinin önemli bir unsurunun - onun Bir ile mistik birlik anlayışının - yalnızca geleneksel felsefe tarihi içinde veya benzersiz, nevi şahsına münhasır bir psikolojik eğilimin ürünü olarak anlaşılamayacağını, daha ziyade çağdaş Gnostik düşünce ve uygulamanın daha geniş bağlamında yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini göstermektir. Sonuç, Plotinus'un Bir'e mistik yükselişini, ilk kez Gnostik kaynaklarda kanıtlanan bir tür vizyoner yükseliş ritüeline göre örtülü olarak modellediğidir. Bu kaynaklar arasında, Nag Hammadi'den Kıpti tercümelerine sahip olduğumuz ve Yunanca Vorlagen'in Plotinus'un okulunda okunduğu bilinen Platonlaştırıcı Sethian risaleleri Zostrianos (NHC VIII,1) ve Allogenes (NHC XI,3) bulunmaktadır. Argümanın üç temel bileşeni vardır: Birincisi, Plotinus'un birliğe doğru yükselişi, aslında insan öznesinin içinde yer alan yüce ilkenin - Bir'in - hipernoetik ve hiperontik bir yönü olan benliğin "merkez noktası" üzerine tefekkürsel bir geri dönüşü içerir. Sondan bir önceki anda, yüce prensiple nihai birleşmenin veya birleşmenin hemen öncesinde, Plotinus bu aşkın benliğin ani, parlak bir vizyonunun deneyimini anlatır. Bu anlık öz-idrak, bilinçli olarak, Bir'den gelen prenoetik akışın, hipostatik Varlık-Akıl olarak sınırlandırma ve bağımsız varoluşu elde etmek için kaynağına - eski benliğine - geri döndüğü, birey oluşumun ilk ebedi anlarını özetler. Aslında Plotinus, kendini kavramanın bu iki anının (biri mistik, diğeri ilkel) homolog ve hatta özdeş olduğunu düşünür ve benliğin içindeki aşkın ilkenin, Bir'in prenoetik akışıyla eş-tözlü olduğuna inanır. Son olarak, [3] çok benzer bir şema -kendini kavramanın ilkel ve mistik anlarını tanımlayan bir şema- Yunan öncülleri Plotinus'un çevresinde (aynı zamanda ilgili Platoncu Sethi incelemelerinde) okunan ve eleştirilen Platonlaştırıcı Sethi yükseliş risalelerinin Kıpti versiyonlarında belirgindir ve birçok yönden daha açıktır ve daha önceki "klasik" Sethian, Hermetik, ve Valentinianus edebiyatı). Sethian risaleleri, kozmos ile bilinemez, aşkın tanrı arasında aracılık eden karmaşık metafiziksel armatür aracılığıyla bir yükselişi anlatır. Plotinus'ta olduğu gibi, Sethian aday mistik bir kendine dönüşe girer ve yükselişin son aşamalarında bir anlık kendini kavrama deneyimi yaşar; bu açıkça, kalıcı, kalıcı bir iz olarak tanımlanır.

--- SAYFA 17 ---

xvii Yazarın Önsözü Ontogenezin ilk ebedi anı sırasında aşkın tanrının dönüşlü kendini tezahürü. Farklı yaklaşımlarına ve çok tartışılan felsefi görüş ayrılıklarına rağmen, Plotinus'un mistisizmi ile bu Gnostik karşılaştırmalar arasındaki benzerlik tesadüf olamayacak kadar sağlamdır ve Plotinus'un kendi mistisizmini çağdaşı Gnostiklerle yakın diyalog içinde geliştirdiğini düşündürmektedir. Bu sonuç, geç antik çağda mezhepçi praksis ile akademik felsefe arasındaki ilişkinin doğasını yeniden kavramsallaştırmamız ve ilkinin genellikle varsayıldığından çok daha büyük bir faillik tanımamız gerektiğini ileri sürüyor.

--- SAYFA 18 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 19 ---**

© Alexander J. Mazur, 2021 | doi:10.1163/9789004441712_002 bölüm 1 Giriş: Plotinus Mistisizminin Gnostik Arka Planı 1 Plotinus Mistisizminin Temel Sorunu 1.1 Giriş Plotinus (MS ~205–270) derste çok büyük önem taşıyan bir konuma sahiptir - E. R. Dodds'un "düşüm noktası"¹ dediği şey Avrupa entelektüel tarihi. Ancak Plotinus'un en büyük etkisi senso strictu akademik felsefe üzerinde değil, daha çok dinler tarihi üzerinde olmuştur.² Plotinus'un düşüncesinin en çarpıcı ve görünüşe göre orijinal yönlerinden biri -Porphyry'ye göre hayatının ve felsefesinin "sonucu ve amacı" (telos... kai skopos)- onun tam teşekküllü bir mistik birlik kavramıydı: yani, Varlık ve Aklın 'üstündeki' aşkın Bir ile insan öznesinin en içteki çekirdeği.³ Ennead'ler boyunca birçok pasajda Plotinus, bu olayı, tefekküre dayalı bir 'yükseliş' ile sonuçlanan ezici derecede yoğun bir öznel deneyim olarak tanımlar. Bir örnek vermek gerekirse, doruk noktasına ulaşan aday, "ne ikisini görür, ne ayırt eder ne de hayal eder; sanki kendisi ya da kendine ait değil, başka biri haline gelmiş gibi." orada, [Bir'e] 'ait' olmuş, sanki merkezden merkeze bağlanmış gibi birdir";⁴ ya da başka bir pasajda, "[T]burada herhangi bir akıl ya da düşünce ya da hatta bir benlik dahi yoktu, hatta bunu söylemek gerekirse, sanki kaçırılmış ya da ilahi bir şekilde ele geçirilmiş gibiydi, sessiz bir yalnızlık ve dinginlik içinde, hareketsiz hale gelmiş ve aslında bir tür 1 Dodds 1960, 1; Cilento 1974. 2 Neo-Platoncu anlayışlar çağdaş dini söylemde o kadar yaygındır ki, neredeyse her 'maneviyat' ifadesi, bilinçli veya bilinçsiz olarak, izi doğrudan Plotinus'a veya dolaylı olarak geç antik pagan ve Porphyry, Augustine ve sözde Dionysius gibi Hristiyan yorumcular aracılığıyla ona kadar uzanan dil ve kavramlardan yararlanır. Republica 509b9'da Varlığın Ötesindeki İyi ile Parmenides 137c ff.'nin İlk Hipotezlerinden Biri'nin birleşimi. οὐδὲ διακρίνει ὁ ὁρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινου γενόμενος ἔν ἐστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας [Ek A1'deki pasajın tamamına bakın].

--- SAYFA 20 ---

2 Bölüm 1 durağanlık."5 Burada sadece bir retorik gösteriş ya da geleneksel bir metaforla değil, Plotinus'un ayrı, dönüştürücü bir olay olarak anladığı bir şeyle karşı karşıya olduğumuzu vurgulamak gerekir. Kendisinin Bir ile mistik birliği ilk elden deneyimlediğini defalarca ima eder⁶ - sıklıkla "gören ne demek istediğimi bilir"⁷ şeklinde şifreli imalarda bulunur - ve Porphyry öğretmenin böyle bir birliğe iki adam dört kez bir aradayken: "[Plotinus için] amaç ve hedef, her şeyin üstünde olan tanrıyla birleşmek ve ona yaklaşmaktır; ve o, ben onunla birlikteyken bu amaca dört kez, [yalnızca] potansiyel olarak değil, anlatılamaz bir gerçeklikle ulaştı."⁸ Bu dikkate değer mistik birlik kavramı, yalnızca daha sonraki Yeni-Platoncu gelenek üzerinde değil -örneğin, hem Iamblichus'un hem de Proclus'un teürjik fikirlerinde yankılar bulunabilir- aynı zamanda, daha iyi bir kelime olmadığı için, ortaçağ Yahudi, Hristiyan ve Hristiyan dinlerinin kalbindeki "mistisizm" diyeceğim şey üzerinde de son derece etkili olmuştur. İslami gelenekler Bu anlamda Plotinus şüphesiz bir yenilikçidir. Benzer şekilde sağlam bir mistik birlik kavramı önceki felsefi veya ortodoks teolojik geleneklerde mevcut olmadığından, bu kavramı Batı teolojik söylemine sokan Plotinus'a güvenebiliriz.⁹ Gerçekten de, unio mystica kavramı o kadar sıradan hale geldi ki, bu metinde Plotinus'un tarihsel önemini göz ardı etmek çok kolaydır. VI.9[9].11.11-16. Bu çok önemli. ἡ συχὴ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἐστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος. 11.8-25; III.8[30].10.31-35; V.8[31].11.1- 19; V.5[32].8.3-23; VI.7[38].34.8-21; V.3[49].17.28-38, vb. Örneğin, VI.9[9].9.46-47 8 Porphyry, Vita Plotini 23.14-18: Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθει. bu çok önemli. Bu çok önemli. σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει 9 Düşüncesinin ufuk açıcı doğasına ve seçkin özgünlüğüne rağmen, genel olarak onun bir dönemde gelişmediği kabul edilir. Orta Platoncu yorumun önceki bir geleneğinden ortaya çıkmıştır. Bu önceki geleneğin kendi orijinal katkısıyla ilgili göreceli etkisi -ve Plotinos'un yakın kaynaklarına ilişkin can sıkıcı soru- sürekli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir, çünkü Orta Platonculuğun kanıtları çok parçalı kalmıştır. Tyre, Numenius, Alcinous, Apuleius ve benzeri Dodds 1965, 84, Plotinus'un 'gerçek' mistisizmini, Plotinus mistisizminin doğrudan bağlamını oluşturduğuna inandığım Gnostik, büyüsel ve gizembilimsel karşılaştırmalardan ayırmaya çalışsa da, Plotinus'un bu açıdan özgünlüğüne işaret eder. eşzamanlı ritüel uygulamaları iki makalede (Mazur 2003 ve Mazur 2004) kapsamlı bir şekilde ele alıyoruz ve bu makaleler, bu giriş için bir referans noktası olarak değerlendirilebilir.

--- SAYFA 21 ---

3 Giriş konusu. Bu nedenle Plotinus'un mistisizminin arka planı, şimdiye kadar olduğundan daha dikkatli ve sürekli bir ilgiyi hak etmektedir. O halde bu tezin kökenindeki temel soru şudur. Plotinus'un kendi tefekkür yükselişi ve Bir'le (bundan sonra "MUO" olarak anılacaktır) mistik birliğine ilişkin açıklamalarını gerçekten ciddiye alırsak, böyle bir birliğe ulaştığı sıra dışı durumlarda pratik açıdan ne yaptığını -ya da ne yaptığını düşündüğünü- merak edebiliriz. Ve [b] bu uygulama nasıl ve hangi terimlerle anlaşılabilir ve tarihsel olarak konuşursak, hangi dini veya entelektüel bağlamda konumlandırılmalıdır? Bu soruları yanıtlamaya yönelik herhangi bir girişim, hemen birçok karmaşıklıkla karşı karşıya kalır. Birincisi, Plotinus'un pratikte tam olarak ne yaptığı büyük ölçüde esrarengiz olmaya devam ediyor çünkü onun mistik yükselişi anlatan birçok pasajı pratik detaylardan ziyade esas olarak çağrıştırmacı imalardan oluşuyor. Ancak felsefe tarihçisi için daha problemlili olan, Plotinus'un açık ifadelerine göre, birleşme eyleminin kendisinin zorunlu olarak geleneksel -yani söylemsel- felsefi praksisin parametrelerini aşmasıdır.¹⁰ Bir, hem Varlığın hem de Aklın kaynağı olduğundan hiperontik ve hipernoetiktir; onun mutlak birliği onu sıradan akıl için erişilemez kılar; bu da en azından bilginin öznesi ve nesnesi arasındaki asgari mantıksal ikiliği gerektirir. Plotinus'un şemasında, Bir'le mistik birlik ancak uzun bir hazırlık sürecinden, ruhun yabancı kaygılardan aşamalı olarak arınmasını ve bireysel bilincin hipostatik Akıl'a kademeli olarak asimile edilmesini içeren felsefi bir 'yükseliş' sürecinden sonra gerçekleşir. Bu noktaya kadar söylemsel felsefe gereklidir, ancak bu seviyenin ötesine geçmek ve Aklın ötesindeki Bir ile ve hatta Varlığın kendisi (MUO) ile birliğin nihai anına ulaşmak için, Nous'un sıradan kendini bilmesi bir kenara atılmalı ve adayın diyalektik pratiği yoluyla titizlikle elde etmek için çabaladığı anlaşılır alemin bilgisi, giderek daha radikal olan olumsuzlama veya soyutlama (aphairesis) eylemleriyle reddedilmelidir. Plotinus sıklıkla MUO'nun nihai anını, ilahi mülkiyet ve hatta erotik çılgınlığın geleneksel Platonik diliyle anlatır; ve yine de Platon bu imgeleri diyalektik felsefenin doruklarını tanımlamak için metaforik olarak kullanırken, Plotinos bunları açıkça oldukça farklı bir şeyi belirtmek için kullanıyor: olağanüstü, rasyonel olmayan bir bilinç durumu veya "esrime" (ekstazi). Bununla kastettiği ne olursa olsun, yükselişin son aşamalarının geleneksel felsefi pratiğin kapsamı dışında kaldığı kesindir. Plotinus'un mistik birlik kavramını entelektüel-tarihsel bir perspektiften anlayacaksak, ufkumuzu 10 Örneğin, VI.9[9].4.1-3'e kadar genişletmemiz gerekir.

--- SAYFA 22 ---

4 1. Bölüm, 'içselci' bir felsefe tarihinin dar sınırlarının ötesindeki kavram ve yöntemleri içermektedir. Sorunun derinliği, Pierre Hadot'nun, Plotinus'un mistisizmi üzerine onlarca yıl süren titiz ve tutkulu araştırmalarından sonra bile, onun doğası hakkında tamamen şaşkına döndüğünü itiraf etmesinden açıkça anlaşılmaktadır.¹¹ Geçtiğimiz yüzyıl, Plotinus'un mistisizmi ile metafiziği arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmaların çoğalmasına tanık oldu ve daha yeni bilim insanları, aynı zamanda, Plotinus'un mistisizmi ile ilgili felsefi açıdan katı yönlerin esaslı bir takdirine ulaştı. Plotinus'un mistik düşüncesi.¹² Plotinus'un mistik düşüncesinin pratik yönü hakkında derin bir suskunluk, neredeyse kaygı kalıyor ve bunun oldukça basit bir açıklaması olduğundan şüpheleniyorum.¹³ Plotinus'un Bir'le birleşme deneyimi şüphesiz ama muğlak bir şekilde kendi "nesnel" metafizik sistemiyle bütünleşmiştir, ancak onun bu deneyime ilişkin açıklaması bir noktada nesnel metafizik söylemi bir kenara bırakır ve neyin daha gizemli bir alanına geçer? günümüzde sıklıkla bir tür psikolojik fenomenoloji olarak kabul edilmektedir. Plotinus'un söylemsel argümanlarının genel akışını bir noktaya kadar takip edebilirsek de, onun mistik pasajları sırasında metnin anlamının, tabiri caizse, anlatı mantığının "içinden" takip etme yeteneğimizin ötesine geçtiği belirsiz bir an vardır; birdenbire kendimizi "dışarıda" buluruz, ne kişisel deneyimimiz ne de güvenilebileceğimiz kavramsal kategorilerimiz olan bir şeyin yalnızca izleyicileri haline geliriz.¹⁴ Açık olmak gerekirse, sorun yalnızca herhangi bir öznel deneyimin sözde iletilemezliği değildir; daha doğrusu, Plotinus bizim -ya da öyle sandığımızın- erişemediğimiz belirli olağanüstü öznel deneyim türlerine başvuruyor.¹⁵ 11 Hadot 2001, 134: "Mais en quoi conste réellement l'expérience elle-même, et comment s'explique-t-elle? C'est cela le plus important et je suis totalement incapable de le dire. Bu deneme, Plotin'in çalışmalarıyla, yanıt unsurlarının sunumuyla çok küçük bir katkı oldu, çünkü sorun çok büyük. Hadot'nun bu konudaki alçakgönüllülüğü Plotinusçu akademisyenler arasında ender görülen bir durum olsa da, bu düşüncesinde yalnız o değil; bkz. Meijer 1992. 12 En önemlisi, Lloyd 1990. Literatürün bir incelemesi için bkz. Bussanich 1994 ve Mazur 2003'teki özet. 13 Bu, bizzat dini deneyim kategorisine ilişkin son zamanlardaki bilimsel şüpheciliğin yanı sıra. 14 Plotinus'un Bir'e yükselişi anlatan pasajları bağlamında, metafiziğin nesnel dilinin yerini birdenbire öznel (mistik) deneyime başvuruların aldığı bir dizi farklı geçiş noktası vardır; dolayısıyla örneğin I.6[1].9.6-7; VI.9[9].4.11-16; 9.46-47, 11.7, VI.5[23].7.4-13; V.8[31].11.1; V.5[32].7.29-35; VI.7[38].22.1-5, 31.1-17, 34.11-12; VI.8[39].15.14; V.3[49].17.28-32. Bu ve benzeri pasajlardaki ani dil değişiklikleri daha fazla çalışmayı hak ediyor. Ayrıca I.3[20].1.13-19'da diyalektiği aşan felsefi pratiğin ikinci aşamasına dair ima etmesi de ilginçtir. 15 Her ne kadar MUO'yu deneyimlememiş birine ifade etmek için sıklıkla cinsel deneyime başvursa da; Plotinus'un erotik tasvirlerinin metaforik olmayan yönü hakkında bkz. Mazur 2009.

--- SAYFA 23 ---

5 Giriş 2 Plotinus Mistisizmine İlişkin Önceki Araştırmaların Sorunları Plotinus'un mistisizmi konusu, en azından düşüncesinin bu yönünün alt-felsefi mantıksızlığa¹⁶ utanç verici ve yersiz bir taviz olduğuna inanmayan bilim adamlarından büyük bir akademik ilgi görmesine rağmen, nadiren hak ettiği sıkı filolojik ve tarihsel ilgiyle ele alınmıştır. Bir yandan, Plotinus'un yükselişin son aşamalarına ilişkin tanımlarına sıklıkla nüfuz eden dilin incelikleri ve doktrinsel belirsizlik, sayısız yanlış yorumlamaya açıktır ve bu pasajlar, çoğunlukla, anlatılamaz bir deneyimi iletmek için boşuna çabalayan bir mistiğin anlamsız kekemelikleri olarak basitçe bir kenara atılmıştır. Öte yandan, Plotinus'un mistik metinlerinin yeterince dikkatle incelendiği zaman zaman yapılan çalışmalarda, bunlar öncelikle pratik içeriklerinden ziyade doktrinsel içerikleri açısından analiz edilmiş ve ele alınan sorular genellikle Plotinus'un kendi kaygılarından çok karşılaştırmalı epistemolojideki güncel tartışmalarla ilgilidir. Plotinusçu mistisizmin kendisi bu nedenle kendi dinsel-tarihsel bağlamından fiilen yalıtılmış olarak incelenmiştir.¹⁷

2.1 Felsefe Tarihi ve Mistisizm Çalışmaları Önceki araştırmaları kuşatan daha genel bir metodolojik sorun, felsefe tarihi disiplininin söylemsel olmayan bilgi ve anlatılamaz deneyim iddialarından kaynaklanan içsel rahatsızlığıdır ('mistisizm'in felsefi olmayan gizemle olan popüler birlikteliğinden bahsetmeye bile gerek yok). Plotinusçu mistisizmi, doğrusunu söylemek gerekirse, felsefe tarihi için ve/veya anlaşılır bir söylemin konusu olarak korumak amacıyla, bilim adamları bazen MUO'yu, dönüşlü düşünmenin giderek soyutlaşan bir sürecinin yalnızca zirvesi olarak anlamak istemişlerdir; bu nedenle birçok etkili bilim adamı, böyle bir bilişsel süreci kabul etmeleri ne kadar istisnai olursa olsun, birleşmenin son aşamalarının entelektüel yönünü vurgulama ve belki de abartma eğiliminde olmuştur.¹⁹ Ve yine de, hipostatik Akıl ile özdeşleşmenin MUO için gerekli olduğu kesin olsa da yeterli değildir; Plotinus 16 Örneğin Gerson 1994, 218–24'te olduğu gibi. 17 Cumont 1921–22 gibi genellikle çok az fark edilen birkaç istisna vardır; bkz. Mazur 2003'teki tartışma; idem 2004. 18 Dikkate değer istisnalar arasında, diğerlerinin yanı sıra, Sells 1994, esp. Ch. 1 [Plotinus'ta] ve Rappe 2000. 19 Dolayısıyla örneğin Hadot 1980'e göre; benzer şekilde, Beierwaltes 1987, 39–49: Plotinian ekstasis “das Resultat der bis zu ihrer Spitze hin gefuhrten Reflexion, etkinleştirir Überstieg des Denkens über sich selbst...”; ayrıca bkz. aynı eser 1985. Tamamen yanlış olmasa da, bu açıklamalar Plotinian MUO'nun olağanüstü, hipernoetik ve aşkın yönünün önemini azaltma eğilimindedir.

--- SAYFA 24 ---

6 bölüm 1, Bir'e ulaşmanın sıradan Akıl olmadığını, daha ziyade daha gizemli, içsel bir yeti olduğunu açıkça ortaya koyuyor: "içsel" Akıl, "sevgi dolu Akıl", "Akıl olmayan Akıl" vb. Nitekim Plotinus, birleşme anında aklın tamamen bir kenara bırakılması gerektiğini sık sık vurguluyor: "Eğer 'yalıtılmış ve yalnız' olanı kavramak istersen, düşünmeyeceksin"; zira "düşünülmemiştir ve onun hakkında herhangi bir düşünce yoktur";²⁰ "aklediliri aşan şeyi düşünmek isteyen, aklediliri terk ettikten sonra onu tefekkür edecektir";²¹ "Akıl olduğu için, [Bir'e] baktığında kendisinde Akıl olmayanla bakar";²² ve MUO'nun akli olmayan yönünün daha birçok örneği vardır.²³ Bu nedenle açıklamakta yetersiz görünmektedir. Plotinus'un MUO'yu sıradan felsefi tefekkürün yalnızca yükseltilmiş, istisnai bir biçimi olarak fiili uygulaması. Bu sadece Plotinus'un kendi düşüncesinin inceliklerinin yanlış yorumlanması riskini doğurmakla kalmıyor, aynı zamanda onun mistisizmine yönelik içselci açıklamayı da güçlendiriyor; bu da bence hatalı bir tarihsel bağlam dışılaştırmaya olanak tanıyor. Burada daha önce olduğundan daha doğrudan ilgiyi hak eden gerçek, pratik bir belirsizlik var. Bununla birlikte, tersine, Plotinusçu MUO bazen nesnel bilimsel araştırma aralığının ötesinde ulaşılmaz derecede öznel, tarif edilemez veya özel bir deneyim olarak anlaşılır; bu deneyim yalnızca Plotinus'un kendisi gibi istisnai bir bireyin -bazı benzersiz psikolojik veya ruhsal eğilimlerle donatılmış birinin- elde edebileceği bir deneyimdir. Plotinus'unun paradigmatik bir örnek olarak kabul edildiği "unio mystica"nın neredeyse evrensel, kültürler arası insan psikolojik fenomeni olduğu ve farazi benzerlerin telaşının sunumundan başka bir açıklamaya ihtiyaç duymadığı düşüncesi bu görüşe katkıda bulunmaktadır.²⁴ Bu varsayım her türlü yaramazlığı yaratmıştır. İlk olarak, 20 V.3[49].13.32-33: ἢ ἔρημον καὶ μόνον ἔαν ἐθέλῃς λαβεῖν, οὐ νοήσεις; 13.36: οὐτ' οὖν αὐτὸ νοεῖν οὐτ' ἔστι νόησις αὐτοῦ. 21 V.5[32].6.19-20: καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ Bu çok önemli. 22 V.5[32].8.22-23: ὅτι ἐστὶ νοῦς, οὕτω βλέπει, ὅτε βλέπει, τῷ αὐτοῦ μὴ γὰρ. 23 Bu nedenle, diğerlerinin yanı sıra, VI.9[9].11.11; VI.7[38].35.33-36, 35.44-45. Plotinus'un zamanında aşkın gerçekliğe söylemsel olmayan yaklaşımları tanımlamak için noetik dilin sıklıkla kullanıldığı, örneğin Keldani Kehanetleri'nde (frag. 1, 2, 115 ve 116) ortaya çıkmasıyla gösterilir; Ancak, "felsefi" bir metin değil, ritüel (teurjik) olduğu varsayılan Kahinler örneğinde, çok az kişi noetik dilin aslında söylemsel ve/veya felsefi düşünceye gönderme yaptığını iddia etmeye kalkışabilir. 24 Bu varsayım, hem tüm mistik deneyimlerin altında yatan "ortak bir öz"e inananlar hem de deneyimi kültürel ve dini bağlamın belirlediğine inananlar tarafından yapılmaktadır. S. Katz 1978, çeşitli çokbiçimli açıklamaların altında yatan öznel deneyim(ler)in her zaman önceki teolojik varsayımlar tarafından dolayımlandırıldığı ve dolayimsız bir deneyimin (Plotinus'un Bir'e dair sahip olduğunu iddia ettiği türden) mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Benim bu konudaki tutumum ne "yapılandırmacı" ne de "daimici"dir; daha ziyade, epistemolojik gerekçelerin yetersiz olduğuna inanıyorum

--- SAYFA 25 ---

7 Giriş Plotinus'un MUO'su sıklıkla (şu anda modası geçmiş olan) karşılaştırmalı mistisizm teorilerinin fenomenolojik perspektifinden incelenmiştir; bu nedenle tartışmanın çoğu, Plotinus durumunda özellikle yararlı olmayan, R.C. Zaehner'in basit ve artık modası geçmiş "monistik" veya "teistik" mistisizm kategorilerine göre sınıflandırılmasına odaklanmıştır.²⁶ Belki de daha önemlisi, varsayım "Mistik birliğin" evrenselliği fikri, Plotinus'un kendi mistik birliğinin, göreceli benzersizliğini ve kronolojik önceliğini zayıflatarak ve böylece daha sonra anakronik olarak karşılaştırılacağı sonraki teolojik söylem geleneği üzerindeki ufuk açıcı etkisini maskeleyerek, Plotinus'un kendi mistik birliğini tarih dışı bırakmaya hizmet etmiştir.²⁷ Ancak aslında Plotinus'un mistisizminin doğuştan veya özellikle benzersiz bir eğilimin sonucu olduğundan şüphe etmek için çeşitli nedenler vardır. İlk olarak, bu görüşle birlikte, çoğu zaman zımnen Hristiyan mistikleriyle yapılan karşılaştırmalardan elde edilen bazı örtülü varsayımlar gelir; onlar için mistik vecdin tipik olarak kendiliğinden veya istemsiz -neredeyse sarsıcı- olduğuna ve bazen uzun dua periyotlarından sonra bile meydana gelse bile bilinçli olarak istenmediği veya teşvik edilemediğine inanılır.²⁸ Bunun genel olarak Hristiyan mistisizminin doğasının doğru bir temsili olup olmadığı, Katz'ın iddiası için tekrarlanan karşılaştırmaların incelikli bir şekilde ima edilmesidir. dolayısıyla deneyim diye bir şey olmasa da bu, "unio mystica"nın tam anlamıyla evrensel bir insani psikolojik fenomen olduğu anlamına gelmez; daha ziyade spesifik ve potansiyel olarak izlenebilir bir geçmişi olan bir kavramdır; Plotinus'un temel olmasa da önemli bir rol oynadığı bir tarihtir; Mazur 2003'teki tartışmama bakın. Ayrıca Katz'a karşı bkz., örneğin, S. B. King 1988 ve Adam 2002. 25 Bussanich 1997'nin gözlemlerine bakın. S. Katz'ın neo-Kantçılığının etkisi, hem Plotinus'a hem de Kant'a sempati duyanların ilkinin, onun görüşlerini ikinciyle uyumlu hale getirecek şekilde yanlış yorumlamasına yol açtı. Örneğin Arp (2004), teistik/monistik ikileminden memnun olmayan ancak Katz'ın güçlü etkisi altında, bir tür orta yol, aklın ötesine geçmeyen bir "aracılı birlik" savunmaya çalışmıştır. Bu görüş bana tamamen savunulamaz görünüyor ve Plotinus'un açık ifadelerinin tamamen tersine çevrilmesini gerektiriyor. 26 Monistik/teistik ayrımı, Plotinusçu ve Gnostik mistik metafizik arasındaki ayrımı (benim büyük ölçüde yanıltıcı olduğuna inandığım) desteklemek için bile kullanılmıştır; dolayısıyla Elsas 1975, 256-59). 27 Plotinus'un mistisizminin göreceli yeniliğine örneğin Armstrong 1967, 195 tarafından dikkat çekilmiştir. 28 Tipik olarak 16. yüzyıl İspanyol mistiği Haçlı John'u örnek alabiliriz. John of the Cross, Tanrı ile doğrudan temasa atıfta bulunarak şöyle yazıyor: "Bir insan, bu yüce bilgiye kendi karşılaştırması veya hayali yoluyla ulaşamaz, çünkü bu, doğal olarak elde edilebilir olanı aşar... Tanrı, genellikle, ruhun onları en az beklediği veya en az düşündüğü zaman, kendisini bazı anılara neden olan bu ilahi dokunuşları bahşeder... Bu bilgi, özgür iradeyi kullanmadan, aniden ruha aktarıldığı için, kişinin onu arzulama konusunda endişelenmesine gerek yoktur. Tanrı işini istediği zaman ve şekilde yapacağı için alçakgönüllü kalmalı ve bu konuda boyun eğmelidir" (The Ascent of Mt. Carmel, Kitap 2, Toplu Eserler, 195-96).

--- SAYFA 26 ---

Plotinus'un 8. Bölüm 1'inde bu daha sonraki geleneğe göre onun deneyiminin benzer türde olduğu söylenmektedir.²⁹ Ancak bu tür anlık veya istemsiz deneyim aslında Plotinus'a oldukça yabancısıdır. Zaman zaman birleşmenin nihai aşamasının, gerekli hazırlık egzersizlerinden³⁰ sonra sessizce beklenmesi gerektiğini öne sürse de -böylece aşkın prensibin kendisinin mutlak otarşisini³¹ koruyarak- yükselişin son aşamalarına ilişkin açıklaması, bilincin kasıtlı bir kontrolünü, paradoksal olarak hem bilişin aferetik olumsuzlanmasını hem de eşzamanlı olarak kasıtlı görselleştirme ve çağrışım eylemlerini içeren, birkaç ayrı aşamaya sahip meditatif bir disiplini akla getirir. yoğun duygusal deneyim. Bir 'geldiğinde' bunu 'aniden' yapabilir (exaiphnēs), ancak kendiliğinden ortaya çıkmaz.³² İkincisi, Porphyry'nin Plotinus'un 28. yılında bir öğretmen arayışıyla ilgili biyografik anekdotu (Vita Plotini 3.7-17) Plotinus'un mistisizminin sadece onun doğuştan gelen psikolojik yapısından kaynaklanmadığını ileri sürer. Porphyry'ye göre Plotinus, İskenderiye'deki en saygın öğretmenlerin etrafında dolaşırken umutsuzluğa kapıldı, ta ki bir arkadaşı sonunda onu Plotinus'un birlikte kaldığı Ammonius Saccas'a yönlendirene kadar. On bir yıl boyunca Ammonius'un (sanal gurusu) yanında çalıştıktan ve felsefede tam bir ustalık kazandıktan sonra, bilgi arayışından hala tam olarak tatmin olmamıştı ve 29 hakkında bilgi edinmek için Asya'ya (sonunda sonuçsuz kalan) bir keşif gezisine çıktı. Mistik deneyimin kendisi, yalnızca ifadesi değil, tamamıyla mistiğin kültürel veya dini bağlamı tarafından koşullandırılmıştır. Bu tartışmanın aslında teistik ve teistik olmayan konumlar arasında daha derin (ama aynı derecede sonuçsuz) bir tartışma için maske görevi gördüğünden şüpheleniyorum. Örtülü varsayım, iki deneyimin ancak gerçekten ortak bir deneyim nesnesi varsa gerçekten 'aynı' olabileceğidir. Peki iki farklı insanın deneyiminin 'aynı' olması ne anlama gelir? Bir kişinin deneyiminin iki durumda 'aynı' olması ne anlama gelir? Tüm insan olgularında olduğu gibi, herhangi iki deneyim arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar vardır. 30 Örneğin, V.1[10].12.14-20; III.8[30].9.22-29; V.5[32].8.1-5. 31 VI.8[39].7'de Plotinus, MUO sırasında bile Bir'in özerkliğini vurgular; bu teolojik kaygıyı Hristiyan mistikleri ve aynı zamanda önemli ölçüde Iamblichus'un teurji savunmasıyla paylaşıyor gibi görünüyor. Başka bir deyişle, Plotinus'un (öncelikle teolojik) Bir'in özerkliğini koruma kaygısını, yükselişin son aşamalarına ilişkin herhangi bir pratik çıkarımla karıştırmamalıyız. 32 Her ne kadar bazen kendi deneyimi olması gereken şeyleri geçmiş zaman kipiyle anlatsa da (örneğin, VI.9[9].11.8-22), aynı zamanda öğüt veren dilin tekrarlayan kullanımlarını (örneğin, VI.9[9].7.17-23; 9.50-60; III.8[30].9.29-32) ve emir kipindeki talimatları (örneğin, I.6[1].8.3-4; VI.9[9].7.2-3; V.1[10].3.1-6) ve gelecek zamanı (örneğin, V.5[32].5.3-13) kullanarak okuyucularına kendi yolunu takip etmelerini rica ettiğini gösteriyor. Açıklamanın kendisi, Bölüm 2'de göreceğimiz gibi, kasıtlı ve oldukça yapılandırılmış bir tekniği ima etmektedir.

--- SAYFA 27 ---

9 Giriş Hint ve Fars düşüncesi. Her ne kadar bu, geç antik çağdaki felsefi padeia'nın bazı geleneksel topoi'lerine uysa da,33 onun Amonya öncesi depresyonu ve huzursuz arayışının anlatımı, gençliğinde Bir ile düzenli birliğe ulaşan ve böylece "tanrıların, ilahi ve kutsanmış insanların hayatını" yaşayan bir adamın hikayesine pek benzemiyor.34 Plotinos, daha önceki yıllarında mistik birliğe ulaşıyor olsaydı, Porphyry'nin bunu başaramayacağından emin olabiliriz. bahsetmeyi ihmal etmedi. Aslına bakılırsa, Plotinus'un böyle bir birliğe ilk ne zaman ulaştığı hakkında hiçbir şey söylemez, sadece iki adamın bir arada olduğu altı yıl boyunca bunu dört kez yaptığını söyler (her ne kadar onun erken dönem incelemelerinden -en önemlisi dokuzuncu ve aynı zamanda muhtemelen birinci ve altıncı35- Plotinus'un Porphyry'nin Roma'ya gelişinden önce zaten birliğe ulaşmış olduğunu biliyoruz). Görünüşe göre Bir'le birleşme, Plotinus'un zaman içinde, muhtemelen Ammonius'un vesayeti altında veya çağdaş diğer etkilerden dolayı geliştirdiği bir şeydi. Dahası, bu mistik birliğin, en azından teoride, belirli bir tekniğin (öğretilip öğrenilebilen) sonucu olduğu, Porphyry'nin (muhtemelen şüpheli) altmış sekizinci yılı sırasında veya öncesinde tek bir durumda Bir'in kendisi ile birliği deneyimleyebildiği iddiasıyla öne sürülüyor. Ama en önemlisi, Plotinus'un daha sonraki Yahudi, Hristiyan ve İslam mistisizmi gelenekleriyle -tarihsel olarak konuşursak doğrudan ya da dolaylı olarak Plotinus'un kendisine bağımlı olan gelenekler- geleneksel ama anakronik olarak karşılaştırılması, daha yakın tarihsel karşılaştırmaların yokluğunu varsayar. Bu nedenle, Plotinus'un mistisizminin neredeyse benzersiz, neredeyse nevi şahsına münhasır bir fenomen olduğu sıklıkla varsayılır.36 Sonraki bölümlerde göstermeye çalışacağım gibi, bu açıkça yanlıştır. Çünkü Plotinus'un Bir'le mistik birliğe doğru yükselişin son aşamalarına ilişkin tanımlamaları, zamanın akademik felsefesinde görünürde benzersiz olsa da, gerçekte son derece birbirine yakındırlar (ama şimdiye kadar 33 Örneğin, Justin Martyr, Dialogus cum Tryphone 2; Philostratus, Vita Apollonii 1.28; Iamblichus, De vita pythagorica 11-19, vb. Bir öğrenciyle yetinmeden önce birçok öğretmeni deneyen müstakbel öğrencinin topos'u, bkz. Whittaker 1997. 34 VI.9[9].11.49'da, birliğe ulaşan birinin hayatını θεῶν καὶ ἀνθρώπων θεῶν καὶ olarak tanımlıyor. εὐδαμόνων βίος. 35 I.6[1].7-9 ve IV.8[6].1'de MUO ima edilir ancak belirtilmez; ilk açık açıklama VI.9[9]4 ve 36'dadır. 7.517a-c; Phaedrus, 246d-248b; Phaedo 107d-111c; Symposium 210a-211c; Epistulae vii 341b-d) ve çeşitli Orta Platoncularda (örneğin, Numenius, frag. 2 des Places; Alcinous, Didaskalikos 10.4-6; Lastik, Tezler 11.10-11).

--- SAYFA 28 ---

Plotinus'un mistisizmi, yakın entelektüel ve dinsel çevresi ile paralellikler taşır.37 Plotinus'un mistisizmi, çağdaşı Gnostisizm akımlarıyla ve özellikle de kesinlikle aşına olduğu Platoncu Sethianizm çeşitliliğinin yanı sıra yaklaşık 233'ten 244'e kadar İskenderiye'deki eğitimi sırasında karşılaştığını varsayabileceğimiz geniş bir önceki Gnostik ve Hermetik düşünce yelpazesıyla birçok özelliği paylaşır. CE. 3 Platonlaştırıcı Sethi Vizyoner Yükseliş ve Plotinus Mistisizminin Tarihsel Bağlamı Plotinos'un çağdaşları arasında, felsefi okullarda eğitim almış ve Platoncu düşünceye aşına olan ancak yine de Platon'un kendisinin nihai gerçekliğin bilgisine ulaştığına inanmayan bazı Gnostik mezhepler vardı. Bu nihai gerçekliğin aşırı aşkın ve temelde bilinemez bir tanrı olduğunu anladılar. Felsefi incelemeler (suggrammata) okumalarına rağmen, bu tanrının doğrudan deneyimine ulaşmak için göklerin ötesine çıkabilen, görünüşte Platon öncesi vizyonerlere atfedilen takma adla vahiyler yazdılar. Porphyry'nin Plotinus biyografisinin 16. Bölümü: "[Plotinus'un] zamanında, Hristiyanlar arasında bir yanda kalabalıklar, diğer yanda antik felsefeden ayrılan sapkınlar (hairetikoi) vardı; Adelphius ve Akulinus'un çevresinde, Libyalı İskender'in, Philocomus'un ve Demonstratus'un birçok risalesini (suggrammata) edinmiş olanlar ve Zerdüş'tün, Zostrianos'un, Nikotheus'un, Allogenes'in, Messos'un ve benzerlerinin kıyametlerini (apokalypseis) öne süren Lydus, Platon'un anlaşılır özün derinliğine ulaşmadığı konusunda birçok kişiyi yanılttı ve kendilerini de yanılttı."38 Porphyry'ye göre bu kıyametler Plotinus'un çevresinde okundu ve şiddetle eleştirildi. Zostrianos ve Allogenes başlıklı Yunanca risalelerin Kıpti çevirileri, 1945'te Nag Hammadi'de diğer Gnostik metinler arasında keşfedildi ve daha sonra bunlar, Set edebiyatının daha geniş kategorisinin Platonlaştırıcı bir alt kümesine ait olarak sınıflandırıldı. Bu iki metin -ve Porphyry'nin bahsetmediği diğer ilgili Nag Hammadi risaleleri- 37'nin temel yönleriyle önemli paralellikler ortaya koymaktadır. Başka bir yerde Plotinus'un mistik birlik anlayışının büyük ölçüde uygulayıcının ruhunu bir tanrıyla birleştirmek için tasarlanmış ritüel tekniklerden türetildiğini ileri sürmüştüm; bkz. Mazur 2003; aynı 2004. 38 Porphyry, Vit. Komplo. 16.1-9 [Ek D1'deki tam pasaja bakınız].

--- SAYFA 29 ---

11 Giriş Plotinos'un mistisizmi. Hem Zostrianos hem de Allogenes, kozmostan ritüelleştirilmiş, düşünceli bir 'yükseliş' gerçekleştiren ve oradan da birbirini takip eden bir dizi metafizik katmandan geçen, adını taşıyan bir vizyonerin ilk elden anlatıları olduklarını iddia ediyorlar. Her yükseliş, aşkın ilke(ler)in nihai kavrayışıyla sonuçlanır. Her ne kadar Platoncu Sethi yükselişleri felsefi açıklamalar olarak değil, daha ziyade soteriyolojik ritüelin mitsel prototipleri olarak çerçevelenmiş olsa da (ve sonuç olarak birçok geleneksel Seth terminolojisini ve görünüşte 'felsefi olmayan' jargonu içeriyorsa) yine de Plotinus'un sözde orijinal Bir'e mistik yükseliş anlayışında da ortaya çıkan birçok önemli kavramsal ayrıntıyı ve hatta teknik terimleri sergiliyorlar. Göstermeye çalışacağım gibi, Platoncu Sethian risaleleri, temel yapısı aynı zamanda Plotinus'un kendi yükselişinin çerçevesini de oluşturan, ancak onun hakkında çok daha az açık olduğu "içselleştirilmiş" -ya da daha doğrusu, tefekkürsel- ritüel yükselişin sofistike bir tekniğinin ayrıntılı incelemelerini sağlar. Her ne kadar kanıtlar, Plotinus'un Roma seminerinde Platonlaştırıcı Sethian risalelerinin çok geç (260'ların ortalarında) dağıtıldığını ve Plotinus'un ilk incelemelerini yazdığı dönemdeki mistik düşüncesini etkileyeceğini öne sürse de, bu özel mistik öğretinin aktarım vektörünün tam tersi değil, Gnostiklerden Plotinus'a geçtiği neredeyse kesin görünüyor, çünkü daha sofistlerde ortaya çıkan birçok özellik var. Platoncu Sethian risalelerinde yer alan formülasyonlara, Plotinus öncesi olduğu kanıtlanabilen Gnostik kaynakların geniş bir yelpazesinde embriyonik formda da rastlanmaktadır. Gerçekten de bu paralellikler, Plotinus'un Bir'e mistik yükselişinin benzersiz, kendine özgü bir eğilimin sonucu olmaktan ziyade, kesin bir entelektüel-tarihsel bağlam içinde, Platoncu Sethian Gnostiklerin bağlamı içinde konumlandığını ve yalnızca bu bağlamla ilişkili olarak yeterince anlaşılabilirliğini göstermektedir. O halde, tarihsel açıdan bakıldığında, bu monografinin merkezi hipotezi, Plotinus'un çağdaş Gnostik ritüel uygulamalarından son derece sofistike bir mistik yükseliş anlayışı -sözde düşüncesinin en özel veya öznel yönü- geliştirdiği ve bunu (sosyo-tarihsel açıdan) geleneksel akademik ortamın dışında yer alan Gnostik mezheplerle yakın diyalog içinde yaptığıdır. Bu hipotez, felsefe tarihindeki pek çok yerleşik fakat çoğu zaman örtülü ortodoksluğa meydan okur. Bu türden ilk ortodoksluk, 'gerçek' (yani söylemsel) felsefe (veya 'gerçek' dini mistisizm) ile ritüel praksis arasında açık bir ikilik olduğuna dair yaygın (ama son derece sorunlu) varsayımdır. Bu varsayımın bir sonucu olarak, Plotinus'un derin düşünceye dayalı mistisizmi, onun sözde daha az rasyonel ve daha batıl inançlı ardılları tarafından uygulanan teurji ritüelleriyle sıklıkla karşılaştırıldı.

--- SAYFA 30 ---

12 Iamblichus ve Proclus³⁹ gibi 1. bölüm, bunun yerine, gördüğümüz gibi, tipik olarak daha yüce fakat spontane bir psikolojik durumun (ya da yoruma bağlı olarak ilahi tezahürün) pasif katılımcıları olarak anlaşılan ortaçağ mistiklerinin anlatımlarıyla bağlantılandırılmıştır. Bu mantığa göre, her ne kadar belirli bir düzeyde hazırlık çileciliği gerekli olsa da, "gerçek" bir mistik birlik ritüel olarak başlatılamaz (ve aslında teolojik nedenlerden dolayı yapılmamalıdır).⁴⁰ Her ne kadar Plotinus da birliğin son anının bir tür pasif alıcılık gerektirdiğinde (yani kişinin Bir'in "peşinden koşmaması" gerektiği)⁴¹ ısrar etse de, "gerçek" bir mistik birliğin zorunlu olarak kendiliğinden olduğu varsayımı - bu sadece 'olur' - yükselişin son aşamalarına ilişkin açıklamalarının yine de birkaç tanımlanabilir bileşene sahip spesifik bir tekniği - bir praksi - ima ettiği gerçeğini gizledi. Dahası, akademisyenler 'ritüeli' fiziksel nesneleri ve bedenleri kapsayan bir edimsel eylem olarak tanımlama eğiliminde olduklarından, dışarıdan gözlemlenebilir hiçbir eylem gerektirmeyen belirli derin düşünce teknikleri tanım gereği bu kategorinin dışında tutulur.⁴² Bu keyfi tanım, Plotinusçu tefekkür ile Gnostik ritüel yükseliş prosedürleri arasındaki derin karşılıklı ilişkiyi belirsizleştirmeye hizmet etti; bu prosedürlerin üzerine onun mistisizmini modellediğini ve yansımalarının yüzeyin hemen altında tespit edilebileceğini düşünüyorum. onun metni. Dahası, Plotinus'un genel olarak çağdaş dini geleneklerle - ve özel olarak Gnostisizm ile - ilişkisi, onu 'gerçek' felsefe (ya da dini mistisizm) olarak kabul edilen şeyin tarihi için korumaya yönelik bilimsel bir eğilim nedeniyle sıklıkla küçümsenmiş ya da yeterince takdir edilmemiştir.⁴³ Bunu daha da karmaşıklaştıran şey, akademik felsefenin vahyedilmiş din üzerindeki entelektüel önceliğine ilişkin yaygın varsayımdır. Başka bir deyişle, benzer bir içgörünün az ya da çok aynı anda meydana geldiği bilindiğinde, bu ortak görüşün klasik (ve hala sorgulanmayan) formülasyonunu sağlar: "[Plotinus'un] yaklaşımı son derece entelektüeldir, bazı doğu mezheplerinde olduğu gibi fizyolojik ya da bazı Hristiyan mistiklerinde olduğu gibi kutsal değildir. O, hiçbir nefes egzersizi, hiçbir göbek düşünmesi, hiçbir hipnotik tekrarı tavsiye etmez. kutsal heceler ve deneyimi kışkırtmak için hiçbir ritüele gerek yok" (italikler eklenmiştir). Benzer şekilde, Armstrong 1967, 259-60: "[Plotinus'un mistik dininde] ayinlere veya kutsal törenlere yer yoktur: hem teistik (Hristiyan ve Müslüman) hem de teistik olmayan (Vedantin ve Budist) mistikler tarafından kullanılan herhangi bir dua veya meditasyon yöntemi veya zihni yoğunlaştırmak veya özgürleştirmek için kullanılan araçlar da yoktur." ⁴⁰ Böylece Dodds 1965, bölüm. 3; Dupré 1996, 22; bkz. ayrıca Armstrong 1967, 260-61; Hadot 1986, 245. ⁴¹ V.5[32].8.3. ⁴² Bunu Mazur 2004, 42-44'te daha uzun bir şekilde tartıştım. ⁴³ Mazur 2003 ve 2004'te daha önce Plotinus'un mistisizminin çağdaş ritüel uygulamalar ve halefleri tarafından geliştirilen teurji ile yakın bir ilişkisi olduğunu ileri sürmüştüm; ayrıca bkz. Shaw 1999.

--- SAYFA 31 ---

13 Giriş Hem akademik-felsefi sistemde hem de görünürde "vahyedilmiş" bir metinsel gelenekte, aksini doğrulayan kanıtların yokluğunda, aktarımın önceki topluluktan ikincisine olduğu ve tam tersi olmadığı varsayılır⁴⁴, hatta tamamen varsayımsal ama sözde "kayıp" metinlerin karmaşık ve giderek olasılık dışı soykütüklerini inşa etme derecesine kadar. Ancak bilim tarihinin geçtiğimiz yarım yüzyıl boyunca farkına vardığı gibi, bilimlerdeki önemli, biçimlendirici kavramlar yalnızca bir alanın iç mantığından değil, aynı zamanda daha geniş bir kültürel bağlamdan, entelektüel bir 'ozmos' süreci yoluyla ortaya çıkıyor. Plotinus'un düşüncesinin diğer yönleriyle de paralel bir süreç kolaylıkla algılanabilir. Düşüncesinin bir yönünün yapısının, açıkça kabul edebileceği ya da etmeyebileceği, başka bir bilgi alanından alınan bir paradigmayı takip etmesi sıklıkla söz konusudur.⁴⁵ Plotinus'un düşüncesinde bu tür bir aktarımın genel olarak kabul edilen örnekleri, Ennead'lerde olduğu gibi, Aristotelesçi ya da Stoacı fizik teorisinin Platonlaştırıcı metafizik açısından üstü kapalı olarak şifrelenmesi kadar incelikli bir şeyi içerebilir, ancak aynı zamanda örneğin daha az felsefi (ve daha az açık) biçimini de alabilir: çağdaş embriyolojiden alınmış bir geçit töreni modeli.⁴⁶ Takip eden bölümlerde sunulacak kanıtlar, akademik felsefe alanının dışından gelen bazı etkilerin, Plotinus'un düşüncesinin merkezi yönlerinin gelişiminde şimdiye kadar takdir edildiğinden çok daha fazla nedensel etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu hipotezin meydan okuyacağı bir diğer köklü ortodoksluk, Gnostisizmin kendisi ve onun Plotinus'un düşüncesinin gelişimindeki rolü ile ilgilidir. Plotinus ile Gnostikler arasında en azından bazı tarihsel ilişkilerin olduğu evrensel olarak kabul edilmektedir ve inkar edilemez.⁴⁷ Ancak örneğin 44. yüzyıl boyunca Dillon 1999a Gnostikleri "ikinci yüzyılın entelektüel dünyasının saksağanları" olarak adlandırır. Bence eğlenceli (ama tarih yazımı açısından yararlı) bir gelecek projesi, çağdaş bilim adamlarının Gnostiklere, aksi halde katı bir şekilde nesnel bir bilim içinde gelişigüzel uyguladıkları en iyi değer yüklü suiistimal terimlerini toplamak olacaktır! ⁴⁵ Bu genel olgu, bilim tarihçisi Michael Polanyi tarafından teorize edilmiştir (Polanyi 1966, 3-25). ⁴⁶ Bunu Mazur 2009'da ve ayrıca 2006 yılında Washington DC'deki SBL "Platon'un Parmenides'ini Yeniden Düşünmek" seminerinde sunulan "Platonik Ontogenezde Embriyolojik Temalar" adlı yayınlanmamış bir konferans sunumunda öne sürdüm. ⁴⁷ Tarihsel olarak konuşursak, bu şüphe götürmez: Plotinus, felsefeleri arasında bazı Gnostikleri saydığını itiraf ediyor ve Porphyry rapor ediyor Gnostik risalelerin Plotinus'un çevresinde okunduğu ve eleştirildiği. Dahası, mezheplerin önerdiği incelemelerden biri olan Zostrianos (ki bunun Nag Hammadi'den açık bir Kipti çevirisine sahibiz), Plotinus'un uzun soluklu son sınıf öğrencisi Amelius'un 40 kitaplık bir çürütmeyi garanti edecek kadar felsefi açıdan önemli olduğu düşünülüyordu. Plotinus, II.9 numaralı Gnostiklere Karşı adlı incelemesinde hem genel doktrinleri hem de doğrulanan özel terminolojiyi eleştirir.

--- SAYFA 32 ---

14 bölüm 1 20. yüzyılın ilk yarısı bilim adamlarının çoğunluğu bu ilişkiyi öncelikli olarak düşmanca görme eğilimindeydiler (Porphyry'nin Vita Plotini 16'sında vurgulandığı gibi) ve Plotinus'un Gnostiklere karşı tutumunun belirli Gnostik doktrinlere yönelik felsefi eleştirisi tarafından kapsandığını anlama eğilimindeydiler: Gnostik karşıtı incelemesinde (II.9[33]) ve diğer üç risalesinde açık bir eleştiri. Großschrift olarak adlandırılan (III.8[30], V.8[31] ve V.5[32]), fakat aynı zamanda eserlerinin geri kalanındaki ara sıra tartışmalarda da örtülü olarak yer alıyor. Kabul edilen görüşe göre Plotinus'un Gnostisizm ile karşılaşması, Porphyry'nin orada bulunduğu dönemde (Plotinus'un "orta" dönemi, yaklaşık 263-269) okulunda yaşanan kısa bir 'kriz' ile sınırlı olacaktır. Bu kriz, güya, Roma'daki denetçileri arasında kıyamet getiren Gnostik mezheplerin ortaya çıkmasıyla hızlandırılmıştı ve bu, Plotinus'u onların Großschrift'teki konumlarını çürütmek ve aynı zamanda kıdemli öğrencilerini de aynı şeyi yapmaya teşvik etmek zorunda bırakmıştı. Dolayısıyla Plotinus üzerindeki Gnostik etkinin boyutu yüzeysel ve büyük ölçüde olumsuz olacaktır. Bununla birlikte, 20. yüzyılın başlarında bu görüşe istisna uygulayan birkaç bilim adamının da bulunduğunu belirtmek gerekir. Böylece Hans Jonas ve Henri-Charles Puech -her ikisi de tesadüfen dinler tarihinde fenomenolojik yaklaşımların ortaya çıkışından etkilenmişlerdir- Plotinusçu ve Gnostik metafizik arasındaki temel benzerlikleri vurgulamışlar ve bu benzerlikleri ortak bir geç antik İskenderiye Zeitgeist'ine atfetmişlerdir.⁴⁸ Bu görüşün daha yeni savunucuları da olmuştur.⁴⁹ Bununla birlikte, Plotinusçu felsefenin metafiziğin bazı temel antitezlerini temsil ettiği varsayımı bugün bile varlığını sürdürmektedir. çağdaş Gnostisizm. Aslına bakılırsa felsefe tarihçileri, Plotinus ve çevresi tarafından geliştirilen analiz kategorilerini ve polemik stratejilerini çoğu kez eleştirmeden benimsemişlerdir: üstelik, Gnostisizmin ısrarlı olumsuz değerlendirmesiyle birleşen ve belki de deyim yerindeyse nihai tarihsel 'galipler' olan ve dolayısıyla sonraki tüm söylemlerin şartlarını belirleyen Patristik sapkınlık bilimcilerin polemiklerinden de bilinçaltı olarak etkilenen bir eğilim. Bu nedenle, Gnostisizm'in yaygın olarak (ama benim görüşüme göre yanlış bir şekilde) yalnızca korkunç ve olgunlaşmamış mitolojiyi kullanması açısından felsefi olmayan değil, aynı zamanda hem Platonculuk hem de Yahudilik ve Hristiyanlığın daha "ortodoks" türleriyle zıt olarak temelde irrasyonel, nihilist, kozmik karşıtı, kötümser vb. olduğu varsayılmıştır. Gnostik düşünceye yönelik yaygın olumsuz değerlendirmenin talihsiz bir sonucu, Platoncu Sethian incelemeleri Zostrianos ve Allogenes ve bazı daha uzaktan ilişkili Valentinianus sistemleri tarafından ilk elden değil, bilimsel bakıştan gizlenmesi olmuştur. ⁴⁸ Jonas 1954; aynı fikir 1967; aynı fikir 1971; Puech 1938 ve aynı şekilde 1960; ayrıca Plotinus'ta bir "Gnostik manque" gören J. Katz 1950 ve de Vogel 1953. ⁴⁹ Örneğin, Sinnige 1984; aynı fikir 1999; Jufresa 1981; ayrıca Quispel 1968; aynı 1996; ayrıca aynı 2000'de: "Plotinus bir Gnostikti."

--- SAYFA 33 ---

15 Giriş sadece yaratıcı ve yenilikçi doğası değil, aynı zamanda çağdaş akademik felsefeyle iç içe geçmenin gerçek derinliği. Bu monografinin odak noktası özellikle Plotinus'un Bir'le birleşmeye yükselişi olduğundan, Plotinus ile Gnostisizm arasındaki geniş ilişkinin daha genel tartışmasına derinlemesine girmeyeceğim. Bununla birlikte, zaman içinde yaptığım araştırmaların beni yavaş yavaş Plotinus'un sistemi ile 'Gnostik' olarak bilinen birbiriyle ilişkili felsefi-dinsel düşüncenin geniş ve bir şekilde kesin olarak sınırlı olmayan yapısı arasında temel bir yakınlığı fark etmeye yönlendirdiğini söylemeliyim. Kanıtlara sağduyulu bir yaklaşımın, Plotinus ve Gnostik düşüncenin temel yapıları arasında ayırım yapmanın çok zor olduğunu gösterdiğini öne sürüyorum. Kesin olmak gerekirse, Plotinus ile onun yakın Gnostik muhalifleri arasında kesinlikle bazı gerçek felsefi farklılıklar olmasına rağmen (ve sadece retorik tarz veya söylemsel yöntem farklılıkları değil),⁵⁰ yine de Plotinus'un çevresinin Gnostik karşıtı öfkesini görüldüğü gibi değerlendirmemek gerekir. Daha ziyade - Hans Jonas'ın artık moda olmayan görüşünü yeniden canlandırmak için - bu polemik, öncelikle, ortak metafizik varsayımları ve genel dünya görüşleri farklılıklardan çok benzerlikler sunan, geniş entelektüel topluluklar arasındaki incelikli doktrinsel farklılıkların kesin sınırlarını çizerek bir kendini tanımlama girişimidir. Dahası, bu ortaklık, Plotinus'un çevresinin ve onun Platonlaştırıcı Seth'çi muhataplarının ötesine, felsefi okullar ile antik 'Gnostisizm' fenomeni arasındaki ilişkiye kadar daha geniş bir alana uzanır. Geç antik çağda çoğalan sayısız Gnostik teolojik sistem, çağdaş akademik felsefede detaylandırılan sistemlerle, özellikle de bununla sınırlı olmamak üzere Platonculukla (ayrıca bununla sınırlı olmayan) sıklıkla hem terminoloji hem de kavramsal yapıları paylaşıyordu. Aristotelesçi, Stoacı ve hatta Epikürosçu etkiler). Elbette bazı genel ayrımlar da var; bu nedenle, örneğin, bazı fikirler akademik Platonistler ve Gnostikler için ortak olsa da, ikincisi bunları daha efsanevi bir retorik tarzda ifade etme ve metinsel otoriteyi, Platon'un Timaeus ve Respublica'sı gibi temel felsefi metinlere olduğu kadar İncil'deki kutsal metinlere (yani Yaratılış kitabına) bağlama eğilimindedir; bu metinleri kesinlikle okudukları gibi, tüm bu kaynakları, olmasa da, biraz saygısızca yorumlarlar. Daha da önemlisi, Gnostik metinler genellikle daha çok pratik bir çözüm sağlamakla ilgilenir.⁵⁰ Mazur 2005'te Plotinus'un Gnostiklere karşı felsefi muhalefeti hakkındaki görüşlerimi ifade ettim. ⁵¹ Herhangi bir kutsal metin veya felsefi yorum geleneğine bağlı olmayan Gnostikler, çeşitli kaynak metinlerindeki tutarsızlıkları uyumlu hale getirmek için hiçbir girişimde bulunmadılar, bunun yerine tutarsızlıkları teolojik spekülasyon için kontrpuan yemi olarak ön plana çıkardılar. Bu Couliano'nun 1992'deki yorumuna yakındır; ayrıca bkz. Williams 1992a.

--- SAYFA 34 ---

16 bölüm 1 kurtuluş için şablon, metafiziksel bir sistemin rasyonel gerekçelendirilmesinden daha fazladır. Ancak bu türden farklılıklar kabul edilse bile, bu iki tür topluluğun, her zaman ortak bir öz-tanımlama olmasa da, ortak bir düşünce dünyasını paylaştığı anlaşılabilir ve belirli konuların tartışılabileceği sabit bir anlaşma noktası sağlayan da bu ortak düşünce dünyasının kendisiydi.⁵² Şu ana kadar çok iyi bilindiği gibi, bizzat 'Gnostisizm' kategorisine karşı önemli meydan okumalar olmuştur;⁵³ fakat kişi bu görüşü korusa bile En geniş anlamda kategorinin -ki bunun kaçınılmaz olduğuna inanıyorum⁵⁴- kesin kavramsal ve sosyo-tarihsel hatları genellikle hayal edildiğinden çok daha belirsizdir. Sonuç kısmında da öne süreceğim gibi, Plotinus'un çevresinin Gnostiklerle tartışmayı ünlü bir dava haline getirmesinden önceki dönemde 'Gnostisizm' ile 'Platonculuk' arasında mutlak bir kategorik sınır çizilemez; ve bence bunu doktrinsel anlaşmazlık nedeniyle değil, sadece bu mezheplerin üçüncü yüzyılın ortalarında Roma'da Hristiyanlığın ani filizlenmesiyle ortaya çıkan geleneksel "Helen" felsefesine yönelik tehditle olan varsayılan ilişkisi nedeniyle yaptılar. 4 Araştırmanın Mevcut Durumu 4.1 Statü Sorunları Nag Hammadi külliyyatının 1970'lerin sonlarında tam olarak yayınlanmasına kadar, Plotinus ile Gnostikler arasında önemli düzeyde çapraz dölleme olasılığı nadiren dikkate alınmıştı. Hans-Joachim Krämer'in Gnostik (öncelikle Valentinianusçu) protolojiyi türetilmiş şemalar üzerine Orta Platoncu ve Neopisagorcu spekülasyonlar bağlamında konumlandırıran Der Ursprung der Geistmetaphysik adlı eserinin 1964'te yayınlanmasına rağmen, bırakın akademik felsefe üzerinde herhangi bir etki bir yana, Gnostisizmin kendisinin ciddi bir felsefi içeriğe sahip olduğu bile sıklıkla kabul edilmiyordu. 1978 gibi yakın bir tarihte, A. H. Armstrong bir bütün olarak Yunan felsefesinin Gnostisizm üzerindeki etkisinin "52" olmadığını yazabiliyordu. Cornford'un gözlemini düşünün (1950, 29): "Her iki tarafın da üzerinde mutabakata vardığı bazı temel bakış açıları olmadığı sürece hiçbir tartışma sürdürülemez. Bu ortak temel muhtemelen farkında olacakları son şeydir. Bu nedenle felsefi tartışmalarda neredeyse hiç bahsedilmeden geçme eğilimindedir. 53 Son zamanlardaki çeşitli düzeltme girişimleri, en belirginleri Williams 1996 ve K. King 2003'ünkiler, ya onu daha geniş, daha çoğulcu bir Hristiyanlık kavramı (Kral) içinde eriterek ya da onu özel bir tür İncil mitolojisi (Williams) olarak yeniden sınıflandırarak, öncelikle tüm kategorinin kendisini sorguya çekerek Gnostisizmin olumsuz değerlendirmesini sorgulamayı başardı. 54 Pearson ile 2004, 201-23.

--- SAYFA 35 ---

17 Giriş gerçek, ancak konu dışı ve çoğunlukla yüzeysel.⁵⁵ Ancak bugün, Nag Hammadi külliyyatının tam baskısının ve bir dizi önemli çalışma ve konuşmanın yayımlanmasının ışığında, bu artık savunulabilir bir konum değildir.⁵⁶ Daha yeni araştırmalar yavaş yavaş Yunan felsefesi ile Gnostisizm arasındaki etkileşimi ciddiye almaya başladı ve son otuz yılda Gnostisizmin ana akımlarının Yunan felsefesiyle yakından iç içe olduğu giderek daha belirgin hale geldi. Bu çağın ilk iki yüzyıldaki akademik Orta Platonculuk ve Neopisagorculuk, özellikle de ilk ilkelere ilişkin öğretiler ve Platoncu metafiziğin aşkın yorumlarıyla ilgili olarak. Gerçekten de, artık yalnızca Gnostisizmin Yunan felsefesine nüfuz ettiği görülmekle kalmıyor, aynı zamanda son zamanlarda yapılan bir dizi çalışma, Gnostik düşüncenin belirli yönlerinin felsefi çevrelerde etkili olduğunu ve Plotinus'un düşüncesinin bazı özelliklerini onun düşüncelerinden aldığını öne sürüyor. yakın çevresinde Gnostiklerle karşılaştı.⁵⁷ Geçtiğimiz yirmi yıl boyunca, John Turner ve Kevin Corrigan'ın ortak çalışması, Platoncu Sethian'ların akademik-felsefi ortamdaki belirli merkezi tartışmaların zirvesinde yer aldıklarını ve hatta Plotinus'un Gnostik fikirlerin ışığında bazı konumlarını revize etmesine neden olmuş olabileceklerini ileri sürdü.⁵⁸ Bu monografi, bu önemli ama henüz yeni oluşan bilim bütünü üzerine inşa etmeye çalışıyor ve aynı anda 4.2 Plotinus ve Platonlaştırıcı Sethianların Görelî Kronolojisi Sorunu: Tartışmanın Kısa Tarihi Her ne kadar benim temel argümanım üzerinde sadece çevresel bir etkisi olsa da, ele alınması gereken son bir konu, Zostrianos ve Allogenes'in mevcut Kıpti metinlerinin Yunanca Vorlagen'inin Plotinus'a göre göreceli kronolojisidir. Burada tam olarak ele alınamayacak kadar karmaşık olan bu kısa özet, öncelikle bu araştırmanın tarihine aşina olmayan okuyucular için hazırlanmıştır. Her ne kadar Porphyry, 55 Armstrong 1978, 101 başlıklı risaleyi söylese de. ve duygu, bazı kadim heresiologların düşündüğü ne olursa olsun, felsefeden Gnostisizmin herhangi bir çeşidinin gerçek bir gelişimiyle değil. 56 1984 yılında Vrije Universiteit Amsterdam'da düzenlenen Plotinus sempozyumuyla başlayarak, Bos 1984 olarak yayınlandı; ayrıca 1984 yılında Oklahoma Üniversitesi'nde düzenlenen Uluslararası Neo-Platonizm ve Gnostisizm Konferansı, Wallis ve Bregman 1992'de yayınlanmıştır. 57 Diğerlerinin yanı sıra bkz. Robinson 1977; Turner 1980; aynı fikir 1986; Jufresa 1981; Böhlig 1981; Abramowski 1983b; Pearson 1984; Sinnige 1984; aynı fikir 1999; Attridge 1991; Bos 1994. 58 Bkz. Turner 2000a; aynı fikir 2000d; aynı fikir 2001; aynı fikir 2004; aynı fikir 2006; aynı fikir 2007; Corrigan 2000a; aynı fikir 2000b; ayrıca bkz. Bechtel 2000; Narbonne 2008.

--- SAYFA 36 ---

18 bölüm 1 Zostrianos ve Allogenes, Plotinus'un çevresinde bulunduğu 6 yıllık süre boyunca, yaklaşık olarak MS 263-269 yılları arasında okunmuştur; metinlerin Plotinus'un çevresinde okunduğundan ve Großschrift olarak adlandırılan bölgede saldırıya uğradığından kesinlikle emin olamayız (III.8[30]. V.8[31], V.5[32] ve II.9[33])59 - sahip olduğumuz risalelerin tam Vorlagen'iydi. Bu nedenle, en azından Zostrianos ve Allogenes'in Kıpti versiyonlarındaki Yunanca Vorlagen'in Plotinus'tan sonraya tarihlendiği olasılığını dikkate almak gerekir, çünkü onların son ante quem'i onun ölümünden epey sonra, Kıpti kodekslerinin Nag Hammadi'de gömüldüğü yaklaşık dördüncü yüzyılın ortalarında. Sonuçta ben (Turner ve Corrigan'la birlikte) tüm kanıtların Kıpti risalelerinin aşağı yukarı Plotinus ve çevresinin elinde bulunanların tercümeleri olduğunu gösterdiğine inanıyorum. Ancak bu görüşe karşı birçok önemli meydan okuma mevcut ve bunlar bilimin tarihi bağlamında en azından kısa bir tartışmayı hak ediyor. Sorun başlangıçta ortaya çıkıyor çünkü hem Zostrianos hem de Allogenes (Porphyry tarafından açıkça belirtilmeyen ilgili Seth'in Üç Steliyle birlikte), ancak daha sonra, Plotinian sonrası Yeni-Platonculuk'ta ortaya çıktığı varsayılan çeşitli spesifik özelliklere göndermeler içeriyor ve bu da bu metinler arasında tesadüfi olmayan bir bağlantı olduğunu gösteriyor. Bu özelliklerden en önemlisi, yalnızca Plotinos'ta örtük olarak bulunan, ancak Plotinus sonrası Yeni-Platonculuk'ta resmileştirilmiş olan ve özellikle sırasıyla MS dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Marius Victorinus ve Proclus'un yazılarında belirgin olan sözde "noetik -Varlık, Yaşam, Zihin üçlüsünün" muhtemelen bir permütasyonudur. Üstelik, alışılmışın dışında bir terim olan huparxis ("Varoluş") ile tanımlanan üçlünün ilk terimi, hem Platonlaştırıcı Sethi risalelerde hem de daha sonraki Yeni-Platoncu formülasyonlarda karşılık gelen bir konumda ortaya çıkar, ancak Plotinus'ta soyut "varoluş" anlamında ortaya çıkmaz ve daha sonraki Yeni-Platonculardan önce nadiren ortaya çıkar. Platoncu Seth literatürünün dışında, Varlık (huparxis)-Zihin-Hayat üçlüsünün ilk açık örneği, uzun süredir Plotinus sonrası olduğuna inanılan Platon'un Parmenides'i (=ACPP) üzerine yapılan anonim Torino yorumunda görülür ve burada Parmenides'in (142b-44e) ilk iki hipotezinin birinci ve ikinci "Birleri"ni metafizik türetme açısından ilişkilendirmek için kullanılır. Bu metin ilk olarak 1892'de W. Kroll tarafından düzenlendi ve daha sonra 1968'de Pierre Hadot tarafından çok önemli Porphyry et Victorinus adlı eserinde yeniden düzenlenerek Porphyry'ye atfedildi. Hadot'a göre, Yeni-Platoncu söyleme noetik üçlüyü getiren kişi Porphyry'ydi. Bu tezi ek olarak desteklemek amacıyla Hadot, izlerini Proclus ve Damascius gibi daha sonraki Yeni-Platoncularda bulduğu Keldani Kehanetleri üzerine kayıp bir Porfir yorumunda tanımlandığı iddia edilen noetik üçlünün benzer bir versiyonu için biraz daha zayıf kanıtlar da ileri sürdü. Hadot'un 59 Böylece Harder 1936 tarafından tanımlanmıştır.

--- SAYFA 37 ---

19 Giriş Porphyry'nin tezi, hiçbir zaman oybirliğiyle kabul görmese de, daha sonraki araştırmalara uzun bir gölge düşürmüştür ve Plotinus ile Platoncu Sethianlar arasındaki ilişkinin ilk yorumu için -Porphyry'nin Vita Plotini'deki kendi tanıklığı dışında- tek kronolojik referans noktasını sağlamıştır. Spesifik olmak gerekirse, ACPD'deki üçlü ile Platonlaştırıcı Sethi risaleler arasındaki benzerlik bir tür bağımlılık ilişkisini akla getiriyor: ama hangi yönde? Hadot'nun ACPD'yi Porphyry'ye (ya da bazılarının öne sürdüğü gibi daha sonraki bir yazara)60 atfetmesi kabul edilirse bir ikileme karşı karşıya kalırız. Ya üçlünün daha sonraki Yeni-Platonizme girişini Platonlaştırıcı Setliler'e borçluyuz ya da Setliler'in kendilerinin Porphyry'ye (ya da daha sonraki bir Yeni-Platoncuya) bağımlı olduklarını ve zorunlu olarak Plotinus'tan sonra tarihlendirildiklerini iddia etmeliyiz. İkinci seçenek -ben buna "redaksiyon hipotezi" diyeceğim- şunu gerektirir: [a] 260'larda Plotinus'un çevresinde okunan metinler Zostrianos ve/veya Allogenes'in günümüze ulaşan versiyonları değildi; [b] Plotinos sonrası Platoncu Sethian'ların, ACPD'den sorumlu olacak olan Porphyry'nin veya daha sonraki bir Neo-Platoncunun düşüncesine aşina oldukları ve [c] bu Gnostiklerin, bazı Porphyrian veya Porphyry sonrası fikirleri hesaba katarak takma adlı risaleler oluşturdukları ve bu düzeltilmiş risalelere Plotinus, Amelius ve Porphyry'nin bizzat derinlemesine eleştirdiği aynı metinlerin başlıklarını isimlendirdikleri. 1970'lerde Nag Hammadi kodekslerinin tıpkıbasımlarının yayımlanmasından bu yana geçen yıllarda, bu ikilem bilimi ikiye ayırmaya hizmet etti. İlk olasılık -Platonlaştırıcı Seth risalelerinin aslında Plotinos öncesi olduğu ve daha sonraki Yeni-Platonizmi etkilemiş olduğu- ilk kez 1973'te John Sieber tarafından Zostrianos ve Allogenes ile ilgili olarak ve Michel Tardieu tarafından Seth'in Üç Steli ile ilgili olarak ileri sürülmüştü.61 1980 tarihli önemli bir makalede John Turner, Platoncu Sethianların üçlü metafizik şemasının, Platoncu Sethian'ları etkilediğini ileri sürdü. Plotinus ve daha sonraki Platoncular.62 Bununla birlikte, redaksiyon hipotezinin görünüşteki mantıksızlığı, diğer bilim adamlarını, tamamı ACPD'nin Plotinus sonrası tarihlendirmesine dayanan, giderek artan ustalık gerektiren argümanlarla onu savunmaktan alıkoymadı. Redaksiyon hipotezinin kendisi resmi olarak ilk olarak 1983'te Hadot'nun ACPD'yi Porphyry'ye atfetmesini kabul eden ve mevcut Zostrianos ile Allogenes'in Plotinus'un çevresi arasındaki diyalogun sonucu olduğunu öne süren Luise Abramowski tarafından ortaya atıldı. 60 Örneğin, Edwards 1990. 61 Sieber 1973; Tardieu 1973; Robinson 1977. Akademisyenliğin tarihi için bkz. Tardieu 1996, 11-12; Turner 2000d, 201-14. 62 Turner 1980; burada 335n. 8'de Turner, Hadot'un ACPD'yi Porphyry'ye atfetmesini kısaca sorguladı ve bunun yerine Allogenes'in Varoluş-Hayat-Zihin üçlüsünün kaynağı olduğunu öne sürdü.

--- SAYFA 38 ---

20 Bölüm 1 ve Gnostikler, ancak Porphyry'nin kendisinin Gnostiklerden birkaç özel terimi ödünç almış olabileceğini kabul etmiştir.⁶³ Bu hipotez, Abramowski'nin Porphyry ile Gnostikler arasındaki değişim önerisini reddeden ve bunun yerine Porphyry'den mevcut Zostrianos ve Allogenes'in yazarlarına tek yönlü bir aktarım olduğunu savunan Ruth Majercik tarafından 1992'de daha da vurgulu bir şekilde sunuldu. Diğer argümanların yanı sıra Majercik, Zostrianos'taki üçlüyü tanımlayan bazı pasajlar ile Hadot'un en azından kısmen Porphyry'nin Keldani Kehanetleri hakkındaki varsayımsal yorumuna bağlı olduğunu düşündüğü bir metin olan Marius Victorinus'un Adversus Arium'u arasında bir dizi yakın sözlü paralellik öne sürdü. Majercik'e göre Gnostikler, Roma felsefi entelijansiyasına hitap etmek amacıyla risalelerini Porfirci bir yönde revize etmişlerdi.⁶⁴ Söylemeye gerek yok, bu görüş evrensel olarak kabul edilmedi. 1990'larda ve 2000'lerin başlarında yapılan bir dizi önemli çalışma Hadot'nun ACPP'yi Porphyry'ye atfetmesini sorgulamaya başladı ve böylece araştırmanın odağını Platonlaştırıcı Sethi risaleler için olası bir Orta Platoncu bağlama doğru kaydırды. Başlangıç olarak, 1996 yılında Michel Tardieu ve Pierre Hadot, Zostrianos'un Kipti metni (64.14–75.21) ile ilk kez Majercik tarafından bahsedilen Marius Victorinus'un Adversus Arium'unun Latincesi (I.49.9–40, 50.5–16) arasındaki paralelliklere ilişkin uzun süreli analizlerinin sonuçlarını ortaklaşa yayınladılar. Sonuç, negatif- (ve 63 Abramowski 1983a; eadem 1983b; ardından A. Smith 1987, 763 ve n. 292'den oluşan ortak bir kaynağın keşfiydi: "... bu metinlerdeki [Zost. ve Allogenes] 'Yeni Platoncu' eğilimler, bu tür gnostik görüşlere sahip olanların Plotinus ile nasıl çalışabileceğini, etkilenebileceğini veya Plotinus'tan nasıl etkilenebileceğini açıkça gösteriyor ve Porphyry." ⁶⁴ Majercik 1992, 486 şu sonuca varıyor: "Bu pasajlardaki benzerlikler o kadar yakın ki, Allogenes ve Steles Seth'in yazarları gibi Zostrianos'un yazarının da Victorinus tarafından kullanılan aynı Yunanca kaynağa erişimi olduğu sonucuna varılıyor. Steles Seth ve Zostrianos -şu an sahip olduğumuz şekliyle- Plotinus'un bildiği metinlerle aynı olamaz. Amelius ve Porphyry'nin özellikle Zostrianos ve Zerdüş'tün "vahiylerine" saldırdıkları gerçeği göz önüne alındığında, Roma'daki gnostiklerin -bu eleştirinin ışığında- büyük Porphyry'nin öğretilerine -bir politikaya- daha yakın bir şekilde uyum sağlamak için kendi vahiylerini revize ettiklerini (veya yeni vahiyler ürettiklerini) öne sürmek mantıklıdır. Mevcut Zost gibi bir metnin - hatta Allogenes'in - aslında herhangi bir güvenilirlik kazanıp kazanamayacağı sorusunu ele almıyor. Plotinus'un II.9'daki itirazları, mevcut Zost'ta açıkça görülen birçok özelliği, hatta belirli teknik terimleri hedef alıyor gibi görüldüğünden, redaksiyon hipotezini savunmak zordur. Plotinus'un eleştirisinde tanınabilecek herhangi bir doktrin içermediği görülen Allogenes, birçok ritüel unsuru atlamış ve Zost'un metafizik sistemini sistematize etmiştir. Bu nedenle Turner (örneğin, 2000b: 214-15) Allogenes'i Zost'un daha sonraki bir revizyonu olarak görmektedir.

--- SAYFA 39 ---

21 Giriş olumlu-) Parmenides'e dayanan teolojik inceleme - ve ACPD gibi, aşkın "Bir'in Varoluş, Yaşam ve Zihin güçleriyle birleşik bir üçlü açısından bir açıklamasını içeriyordu - ama yine de mevcut ACPD ile aynı değildi. Paralel pasajlardaki terminolojinin kapsamlı bir filolojik analizine dayanarak - ve özellikle de yüce ilkenin pneuma olarak Neo-Platoncu olmayan bir şekilde adlandırılmasının ışığında - Tardieu, kaynağın Orta Platoncu olduğunu belirledi ve yazarı için geçici olarak Numenius'u (fl. ikinci yüzyılın sonları) önerdi. Yazarın kesin olarak belirlenebileceği kabul edilse de edilmese de, bu keşfin önemi çok çeşitliydi. Birincisi, eğer Tardieu bu ortak kaynağın Plotinos öncesi Orta Platonculuk bağlamına yerleştirildiği konusunda haklıysa, o zaman Platoncu Sethian külliyyatındaki noetik üçlü gibi özelliklerin varlığı Porphyry'ye veya Plotinus sonrası herhangi bir kaynağa başvurmada açıklanabilir. Ve eğer durum böyleyse, yalnızca ACPD'nin Porphyry'ye atfedilmesi şüpheye düşürülmekle kalmaz, aynı zamanda redaksiyon hipotezinin tüm temeli de baltalanır.⁶⁵ Aşağı yukarı aynı dönemde, bir dizi çalışma Hadot'nun daha önceki argümanlarına daha doğrudan meydan okumaya başladı. 1999'da Gerald Bechtle, ACPD'nin yeni bir çevirisini ve yorumunu yayınladı; burada Hadot'un, Yorumun zorunlu olarak Plotinus'un Bir anlayışını varsaydığı yönündeki önerisine karşı çıktı. Bechtle, yorumu Parmenides hakkındaki Plotinus öncesi metafizik spekülasyon akımına yerleştirdi; bu akım, Hadot'nun iddia ettiği gibi zorunlu olarak Neo-Platoncu değildi, fakat Bechtle'nin öne sürdüğüne göre ikinci yüzyılda Numenius ve Gerasa'lı Nicomachus gibi Neopisagorcu Orta Platoncuların düşüncelerinde ve muhtemelen aynı zamanda Erken Akademi'deki Speusippus'a kadar uzanan daha önceki düşünürlerde de zaten açıktı. Bu arada, Turner'ın 1993'ten 1998'e kadar gerçekleştirdiği Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk üzerine SBL seminerinden konuyla ilgili bir dizi çalışma ortaya çıktı. En önemlileri, konuyu iki farklı açıdan birleştiren Kevin Corrigan'ın (2000a ve 2000b) iki makalesiydi. Corrigan, "Platonizm ve Gnostisizm: Parmenides Üzerine Anonim Yorum: Orta mı, Neo-Platoncu mu?" başlıklı makalesinde, Hadot'nun ACPD'nin Plotinus'tan sonra tarihlendirilmesi yönündeki argümanının öncüllerinin Plotinus'un kendisinin yanlış okunmasına dayandığını savundu. Hadot, ACPD'nin Plotinus'un hem Bir hem de Akıl doktrinini varsaydığını, ancak yine de bunları bir üçlü türetme ve karşılıklı katılım sistemi aracılığıyla ilişkilendirdiğini ileri sürmüştü. nous lisons aujourd' hui en copte L'hypothèse de deux rédactions de l'Apocalypse de Zostrien, l'une préporphyrienne (perdue), l'autre porphyrianisante (NHC VIII,1), est une vue de l'esprit."

--- SAYFA 40 ---

22 1. bölüm, Hadot'ya göre ilk iki hipostaz arasında keskin bir ayrım yapan ve böylece Bir'in aşkınlığını daha iyi koruyan Plotinus'a sözde yabancı olurdu. Bu görüşe karşı Corrigan, Plotinus'un daha incelikli bir okumasının, Hadot'nun sandığı kadar ACP'P'den açıkça farklı olmayan Bir ile Akıl arasındaki ilişki doktrininin incelikli imalarını açığa çıkardığını öne sürdü. Bu fikir Plotinus'un kendisinde zaten bulunabildiğinden, Hadot'nun Porphyrian hipotezinin ACP'P'yi açıklamak için pek gerekli olmayacağı anlamına gelir. Corrigan daha sonra belirli üçlü türetme şemalarının hem Plotinus'ta örtülü olduğunu hem de Plotinus'un kıdemli öğrencisi Amelius'un parçalarında açık olduğunu ve üçlü metafizik şemaların Orta Platonculuk'ta zaten ortaya çıkmaya başladığını öne sürdü. Son olarak, Plotinus ile Platoncu Sethianlar arasındaki etkileşime değinen Corrigan, Großschrift'in bazı yönlerinin, mevcut Platoncu Sethian risalelerinin çeşitli ayrıntılarını önceden varsaydığını ve bunlara yanıt verdiğini belirtti (metinlerimizin Plotinus'un çevresinde okunanları yansıttığını ayrıca doğruladı). Corrigan, "Pozitif ve Negatif Madde: Plotinus'un Gnostiklerle Diyalogunun Ortaya Çıkarılması" kitabında, Plotinus'un son derece incelikli madde öğretisinin - ve özellikle daha sonraki incelemelerde maddeyi kademeli olarak rehabilitasyonunun - hem Aristoteles hem de çağdaşı Platoncu Sethianlar ile yapılan bir tartışmayı yansıttığını öne sürdü. Corrigan'ın vardığı sonuçların ardından Turner ("Orta Platonculukta Platonlaştırıcı İncelemelerin Ortamı"nda), noetik üçlüye ilişkin Platonlaştırıcı Sethi spekülasyonunun -aracı Yaşam terimiyle birlikte- Plotinus'un anlaşılır biyoloji gelişiminin katalizörü olabileceğini ve onun daha sonraki Großschrift sonrası incelemelerinde Akıl'ın Bir'den ortaya çıkışına aracılık eden bir ilke olarak "yaşam" üzerine ilerici vurgusu olabileceğini öne sürdü.⁶⁶ Hipotez Turner ve Corrigan'ın çalışmalarına büyük ölçüde borçlu olan bu monografinin temelinde, Plotinus ile Platoncu Sethianlar arasındaki esaslı bir diyalogun varlığı yatmaktadır. Bununla birlikte, kronolojik meseleye karşı kendi tavrımı açıklamam uygundur.⁶⁷ Redaksiyon hipotezinin yanlış olduğuna inanıyorum ve bunun, en azından kısmen, Gnostisizmin zorunlu olarak 'gerçek' felsefeden türetildiği ve bunun tersinin olmadığı yönündeki a priori varsayım tarafından motive edildiğinden şüpheleniyorum: eğlenceli bir varsayım, ⁶⁶ Turner 2000d, 223 retorik olarak şunu sorar: "Gnostikler olabilir mi?" Orta ve Yeni-Platoncuların, orijinal bir statik birlikten, oluşun fiziksel dünyasını yöneten demiurjik bir zekanın veya dünya ruhunun tezahürüne doğru hareketteki orta aşamayı adlandırmak olarak yaşam ve canlılık üzerine odaklanmasını hızlandıran katalizörlerdi. Hayat hakkındaki bazı gnostik spekülasyonlar, Plotinus'u ve onun hemen öncesindeki öncüllerini, Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinden yola çıkarak oluşturucu bir anlaşılır biyoloji geliştirmeye odaklanmaya teşvik etmiş olabilir mi? ⁶⁷ Özellikle Majercik'in (2005) redaksiyon hipotezini savunmaya yönelik daha yakın tarihli girişimleri ve Zambon'un 2002'de Bechtle eleştirisi ışığında.

--- SAYFA 41 ---

23 Patristik sapkınlık söylemine kadar uzanan bir giriş.⁶⁸ Buna karşı argümanlarımın tamamını burada sunamam -bu gelecekteki bir çalışmanın konusu olacak- ancak aşağıdaki kısa noktaları belirtmeye değer. [a] Redaksiyon hipotezi için neredeyse tüm argümanlar paralelliklere dayanmaktadır. Ancak paralellikler aktarımın yönünü göstermez. Aslına bakılırsa, Porphyry'nin (veya başka bir Yeni-Platoncunun) orijinal kaynak olduğu yönündeki a priori varsayım, Platonlaştırıcı Seth literatürünün daha geniş Gnostik bağlamına aşına olunmamasından kaynaklanmaktadır. Porfiryen olduğu iddia edilen yeniliklerin hemen hemen tamamını, çoğunun Plotinus öncesi olduğu kanıtlanabilen diğer Gnostik kaynaklarda bulmanın mümkün olduğuna inanıyorum. Bu özellikler genellikle Gnostik bağlamda Porphyry'nin düşüncesinde olduğundan çok daha fazla yerli yerindedir. [b] Bu aynı zamanda ACP' nin kendisi için de geçerlidir; bunun Plotinus öncesi olduğuna inanıyorum ve daha radikal olarak - Tuomas Rasimus'un son önerileriyle kısmen mutabakat içinde⁶⁹ - hatta belki kendisi de Platonlaştırıcı Sethian'ın veya diğer Gnostiklerin bir ürünüdür. Gelecekteki bir filolojik analizde, hem ACP' de hem de diğer, tartışmasız Porfirci eserlerde geçen hemen hemen her olağandışı teknik terimin, açıkça Plotinus öncesi - ve genellikle Gnostik veya Hristiyan - MS ikinci veya üçüncü yüzyılın başlarındaki kaynaklarda bulunabileceğini göstermeye çalışacağım.⁷⁰ [c] Redaksiyon hipotezi, mevcut ⁶⁸ Dolayısıyla Hippolytus'un (Refutatio) her birini türetmeye çalıştığını öne sürüyor. Farklı bir filozoftan Gnostik mezhep: Herakleitos'tan Simon Magus, Aristoteles'ten Basilides vb. ⁶⁹ Rasimus, "Gnostic Authorship for the Anonymous Parmenides Commentary?: A Study of the Interaction of the Interaction of the Gnostics and Plotinus's Seminarists", SBL'nin 2007'de San Diego'daki yıllık toplantısında ("Platon'un Parmenides'ini Yeniden Düşünmek ve Platonik, Gnostik ve Patristik Alımı" konulu seminerde) sunulan yayınlanmamış makale. not: bu makalenin revize edilmiş versiyonu daha sonra Rasimus 2010 adıyla yayımlandı.] ⁷⁰ Birkaç örnek vermek gerekirse: ACP 1.4-5: τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ (Hadot bunun Porphyry'nin bir imzası olduğunu düşündü) = Ap. John, BG 22.19-22: (.....) (.....); NHC II 2.27: (.....) (.....); 2,28-29:; ayrıca Wis.Jes. Chr. NHC III 118.25. ACP 2.13-14: δι' αὐτὸν γὰρ καὶ τὸ ἐν καὶ μονάς (Porphyry'de değil) = Irenaeus, Adversus haereses 1.15.1 (metin Rousseau ve Doutreleau 1967): τῇ Μονότητι συνυπάρχειν Ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαὶ, καθ' ἃ προ- Bu çok önemli. ACP 2.14-16: Daha fazla bilgi ediniriz τι ἐκείνῳ προσάπτειν (κένωμα Porphyry'de görülmez) = İskenderiyeli Clement, Alıntı Theodoto 31.3-4 (metin Sagnard 1948): Ὁ δὲ βουλευθεὶς Αἰὼν τὸ ὑπὲρ τὴν Γνωσιν λα- βεῖν, ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ çok iyi. Bu çok önemli. ACP 2.16-17: μέ- νειν δ' ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει (bu Porphyry'de oluşmaz) = İskenderiyeli Clement, Stromateis 6.8.70 (metin Stahlin 1960): bu çok önemli bir şey değil bu çok önemli bir şey. ACP 3.6: πρὸς τὸν ἐνθουσιασμὸν τρα- πέντες: ἐνθουσιασμός kelimenin tam anlamıyla ilahi mülkiyet duygusuyla Porphyry, Anebo'ya Mektup'ta 3 kez geçer, her durumda bağdaştırılamayacak olumsuz bir çağrışımla

ACP 3.6'da kullanımı. Bu terimlerin en önemlileri olan ACP 2.20: προ{σ}έννοιαν'nın tam bir tartışması için Bölüm 4, Kısım 4'e bakın.

--- SAYFA 42 ---

24 1. Bölüm Zostrianos ve Allogenes, felsefi çevrelere daha fazla ilgi göstermek amacıyla Plotinus ve öğrencilerinin eleştirileri ışığında daha önceki risalelerin revizyonlarını temsil etmektedir. Bu mevcut risalelerin aslında zamanın filozoflarına çekici gelip gelmeyeceği sorusunu ve düzeltilmiş incelemelerin neden Amelius ve Porphyry'nin kendisi tarafından tamamen çürütülmüş incelemelerin adını aldığına dair daha ciddi sorunu bir kenara bırakırsak, bunların Plotinus veya Porphyry'de bariz bir benzerliği olmayan önemli miktarda malzeme içerdikleri kesindir. Bu nedenle, redaksiyon hipotezi kabul edilse bile, muhtemelen bu ek materyalin bu metinlerin orijinal versiyonlarının bazı yönlerini koruduğunu kabul etmek zorunda kalacağız.⁷¹ [d] Ancak en önemlisi - mevcut Platoncu Sethian risalelerinin Zostrianos ve Allogenes'in özünde Plotinos öncesi olduğuna ikna olmama rağmen - bunların Plotinus'a göre kesin tarihlenmesi sorunu benim argümanım için kritik değil. Çünkü Plotinus'un, eğer geleneksel anlatım kabul edilirse, seminerlerinde ancak 260'larda dolaşıma giren bu metinlere bağımlı olduğunu göstermeye çalışmıyorum; bunun yerine, Platonlaştırıcı Sethi yükseliş pratiğinin temel yapısına aşinalık, onun en eski incelemelerinden itibaren açıkça görülmektedir ve orta dönemdeki kısa bir karşılaşmanın sonucu olamaz. Platoncu Sethian külliyyatının kendisi, yalnızca ataları Plotinus'un şüphesiz paylaştığı olağanüstü derecede sofistike bir mistik epistemoloji için zengin bir kanıt sağlaması anlamında benim argümanım için kritiktir; ve soybilimsel metaforu genişletecek olursak, Platonlaştırıcı Sethianlar Plotinus'un ne ebeveynleri ne de çocuklarıdır; daha ziyade belki de onun sadece yabancılaşmış kardeşleri olmasa da ilk kuzenleridir. Gerçekten de, kronolojik veya başka türlü kesin ilişki ne olursa olsun, eninde sonunda bu malzemenin daha uygun olduğunu göreceğiz.⁷¹ Bu, Rasimus'un en son önerdiği gibi, orta düzeyde bir olasılığa yol açıyor: mevcut Platonlaştırıcı Sethian risaleler, Plotinus'un çevresinde okunanları doğru bir şekilde temsil etse de, yine de Plotinus'un seminerine halihazırda katılmakta olan mezhepler tarafından yazılmışlardı. Dolayısıyla risaleler devam eden bir diyalogun ürünleri olacak ve Plotinusçu eleştiriye dayalı revizyonları yansıtacaktır. Bu çekici bir hipotez olsa da, yaygın bilimsel varsayımın aksine, Porphyry, Vit. Komplo. 16, Gnostik mezheplerin Plotinus'un derslerine gerçekten katıldığını göstermiyor. Öyle olsaydı, bunu Plotinus'un dinleyenlerini tartışan bölümlerde (7-10. Bölümler) bulmamız beklenirdi, ancak Porphyry bunu Plotinus'la uzaktan yazışan iki felsefi muhalifin anlatımının arasına yerleştirir. Üstelik, Augustine'in Mektup CXVII.5.33'ün, Plotinus'un dinleyicileri arasında hem Hristiyanlardan hem de büyü uygulayıcılarından bahseden, Brisson 1992, 272'de alıntılanan kısa pasajı, (i) Gnostiklerden bahsetmiyor ve (ii) muhtemelen Vita Plotini'nin kendisinden alınmıştır. Gnostikler Plotinus'un seminerine katılmış olsalar da buna dair hiçbir kanıt mevcut değildir ve bu nedenle bu önermeye dayalı hiçbir tartışmaya yer verilmemelidir.

--- SAYFA 43 ---

25 Giriş Plotinus öncesi Platoncu veya hatta Plotinus sonrası Yeni-Platonculuktan ziyade klasik (ikinci yüzyıl) Gnostik bağlamda. 4.3 Metodolojik Hususlar Bu bizi son bir metodolojik nota getiriyor. Amacımın iki yönlü olduğunu açıklığa kavuşturmalıyım: Birincisi, Plotinos'un kendi mistik düşüncesini kendi başına anlamak ve ikincisi, onu uygun entelektüel ve dini-tarihsel bağlamına yerleştirmek. İddia ediyorum ki hiçbir soru tek başına cevaplanamaz. Ancak ACP'yi çevreleyen tartışmanın da gösterdiği gibi, bu literatürün metinsel tarihini belirlemek son derece zordur. Bireysel Gnostik metinlerin kesin olarak ne göreceli ne de mutlak olarak tarihlendirilmesi çoğu zaman mümkün değildir. Bu nedenle argümanımın temel yapısı kesin kronolojiye ya da belirli metinsel bağımlılıklara dayanmıyor -her ne kadar kesinlikle birkaç özel iddiada bulunsam da- daha ziyade zaman içinde geniş, çoğu zaman gizli olsa da, düşünce akımlarını gösteren çok sayıda faktöre dayanıyor. O halde her metin, o akıma küçük ve çoğu zaman biraz opak bir pencere sağlar, ancak kesin zamansal koordinatları genellikle belirsiz olan belirli bir anda donmuş durumdadır. Yine de, bu 'pencerelerin' yeterince dikkatli ve anlayışlı bir şekilde incelenmesinin, sonunda o akımın hatları ve doğası hakkında zengin, özet bir görüş sağlayacağına inanıyorum.

--- SAYFA 44 ---

© Alexander J. Mazur, 2021 | doi:10.1163/9789004441712_003 bölüm 2 Plotinus'un Bir ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı 1 Giriş Plotinus'un Bir ile mistik birliğe yönelik yaklaşımı tefekkürsel bir "yükseliş" veya "içe dönme" (süreç yalnızca mekansal metaforlarla ifade edilebilir) açısından tasavvur ettiği yaygın olarak kabul edilir; burada bilincin dönüşümü, genel olarak konuşursak, ontolojik statüler birbiriyle bağlantılı, hatta özdeştir. Ancak bunun pratikte gerçekte ne anlama geldiği büyük ölçüde belirsizliğini koruyor. Plotinus'un Bir'le (bundan böyle MUO olarak anılacaktır) mistik birleşmenin son anlarına ilişkin açıklamalarının dikkatli bir şekilde incelenmesinin, yükselişi karmaşık ama nispeten tutarlı bir meditasyon tekniği: bir praksis olarak tasarladığını ortaya çıkaracağını düşünüyorum. Bu kitabın temel argümanı, bu praksisin hem Plotinus'un kendi düşünce sistemindeki hem de daha geniş tarihsel-dinsel bağlamındaki kesin durumuyla ilgilidir. Son olarak, daha sonraki bölümlerde, bu tekniğin onun Bir'den (Bölüm 3) ilk ebedi yürüyüş anlarına ilişkin anlayışını kasıtlı olarak yansıttığını göstermeye çalışacağım; ve mistik yükselişi mümkün olduğunca Akademik Platonculuğun geleneksel diliyle ifade etmesine rağmen, bunu çağdaş Gnostiklerle, özellikle de benzer tefekkür yükseliş ritüellerini uygulayan Platoncu Sethian'larla yakın diyalog içinde geliştirdiğini (Bölüm 4). Bununla birlikte, argümanımın ana akışına geçmeden önce, Plotinus'un mistik pratiğinin temel yapısı olarak kabul ettiğim şeyi biraz ayrıntılı olarak anlamam gerekecek. Dolayısıyla bu bölümün amacı, Plotinus'un MUO'yu1 tanımlayan pasajlarının ilk tanımlayıcı (veya 'fenomenolojik') analizini sağlamak ve özellikle bundan hareketle Plotinus'un süreci en genel olarak bir içselleştirme, kendiliğe dönüşlü ve paradoksal olarak onun ötesine dönüşlü bir yolculuk olarak tasavvur ettiğini göstermektir. Tartışmamın nihai ilerleyişi için (3. Bölümde) en önemli şey şu gözlemdir: Mistik içe dönüşlülüğün doruğunda kişi ilk önce yüce ilkeyle (Bir 1) değil, onunla karşılaşır ve onunla birleşir. Bu nedenle bu bölümde öncelikle metinlerin birinci dereceden tematik analizine odaklanmayı seçtim. İkinci dereceden yoruma değineceğim ve sonraki bölümlerde argümanımla ilgili olduğu için bilimle daha derinlemesine ilgileneceğim.

--- SAYFA 45 ---

27 Plotinos'un Bir veya İyi ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı) değil, daha ziyade kişinin kendi benliğinin aşkın bir yönü - Varlık ve Aklın üzerindeki bir benlik - bu yüce prensiple bağlantılıdır, ancak onunla aynı değildir; ve dahası, ikincisiyle nihai birlik ancak bu aşkın benliğin çözülmesi veya yok edilmesiyle gerçekleşir. 1. Bir ile Mistik Birliğe (MUO) doğru yükseliş aşamalarının Analitik taslağı. Plotinus'un Bir (MUO)2 ile mistik birliğe doğru nihai yükselişe ilişkin açıklamalarının yakından okunması, onun, ne kadar zengin bir biçimde tasarlanmış olursa olsun, hâlâ belirli bir dille kesin bir ifadeden kaçan, tamamen formüle edilmiş³ bir dizi zihinsel imgeyi tanımlayacak kelimeleri bulmakta zorlandığı izlenimini verir. Dolayısıyla onun MUO anlayışının metafizik spekülasyonun içsel söyleminden olduğu kadar söylemsel olmayan vizyoner deneyimden de kaynaklandığı görülmektedir. Bununla birlikte, bu mistik anlatılar pek çok ortak özelliği paylaşmaktadır. Belirli terimler ve ifadeler yinelenme eğilimi gösterse de, ortak noktalar kesin terminolojiden ziyade her pasajda örtülü olan temel yapıda bulunabilir; bu yapı, bu pasajların içinde yer aldığı retorik bağlamların çeşitliliğine rağmen nispeten tutarlı kalan bir yapıdır. Bu nedenle, Plotinus'un, hem az çok "mantıklı", hem de biraz mantığa aykırı olsa da, bir dizi açısından ve zaman içinde ortaya çıkan bir dizi olay olarak, mistik adayın nihai birleşmenin hemen öncesinde ve "sırasında" anlarda gerçekleştirdiği içsel başkalaşımın bir tür deneyimsel anlatısı olarak nispeten birleşik bir yükseliş anlayışına sahip olduğunu öne sürüyorum. bazen örtüşen veya karşılıklı olarak birbirini kapsayan) aşamalar.⁵ Her MUO pasajı, her aşamayı eşdeğerde tanımlamasa da 2 Ennead'lerin aşağıdaki pasajlarını, Plotinus'un mistik yükseliş ve/veya MUO açıklamalarının örnek niteliğinde olduğunu kabul ediyorum: I.6[1].7.1-20, 9.6-25; IV.8[6].1.1-11; VI.9[9].3.14-27, 4.1-30, 7.1-23, 9.24-60, 10.9-21, 11.4-25, 35-45; III.8[30].9.19-32, 10.28-35; V.8[31].11.1-19; V.5[32].4.1-12, 7.31-8.23; VI.7[38].31.5-35, 34.1-23, 35.1-45, 36.10-27; VI.8[39].15.14-23, 19.1-16; V.3[49].4.4-15, 17.16-39. [Ek A'daki mistik pasajların tamamına bakın]. 3 Bu, mistik olmayan bağlamlarda bile Plotinus'un yazılarının çoğu için söylenebilir ve Porphyry'nin, zihninden tamamen formüle edilmiş düşüncelerin kopyalanmasını içeriyor gibi görünen yöntemine ilişkin tanımıyla tutarlıdır (Vit. Plot. 8.8-12). 4 Plotinus'un metafizik şemasına göre (eğer onun deneyimsel çağrısı değilse) MUO'nun yalnızca Ruh seviyesinde elde edilen tamamen zamanın "üstünde" gerçekleşmesi gerektiğinin tamamen farkında olarak "sırasında" diyorum; örneğin IV.4[28].15-16; III.7[45].11. 5 Bu alışılmışın dışında metodoloji bazı açıklamalar gerektirir. Yeni analitik kategorilerin Plotinus'un kendi mistik açıklamalarına eklenmesi (ve sadece kendi terminolojisinin yeniden üretilmesi değil) iki nedenden dolayı yararlı olacaktır. Birincisi, Plotinus süreci benim görüşüme göre nispeten tutarlı bir yapıya göre tasavvur ederken, sabit terminolojiden kaçınma eğilimindedir; bu muhtemelen kendi görüşüne göre belirli bir dilin kavrayamayacağı bir gerçekliği mümkün olduğu kadar zengin bir şekilde ifade etme konusundaki aralıksız çabasının bir sonucudur. Belirli isim vererek az ya da çok sabit özellikler, bunları metinlerarası olarak inceleyip tartışabileceğiz.

--- SAYFA 46 ---

28 Bölüm 2 ayrıntılı olarak veya tam olarak aynı sırayla, tüm aşamaların genellikle onun süreç anlayışında örtülü olduğu görülmektedir. Aşağıda bu aşamaları özetlemeye çalışacağım. 2. Aşama A: Katarsis Plotinus'un tüm yükselişi, özünde ilahi bir özü ortaya çıkarmak için ruhun yabancı birikimlerden arındırıldığı bir arınma süreci olarak çerçevelediği sıklıkla belirtilir.⁶ Bununla birlikte, spesifik olarak mistik bağlamlarda, sıklıkla süreç boyunca birbirini takip eden düzeylerde yinelenen ayrı bir eylemi tanımlar; Ben buna A aşaması, katarsis diyeceğim. En çarpıcı olanı, mistik öznenin hipostatik Akıl ile özdeşleştirilmesini gerektiren bir anda, Plotinus'un olağanüstü bir kendini arındırma eylemini tavsiye etmesi ve bunu sıklıkla ahairesis, "uzaklaştırma", "çıkarma" ya da "soyutlama" gibi saygıdeğer terminolojiyle çağrıştırmasıdır.⁷ İkincisi, tipik olarak sisteminin temel unsurlarına -özellikle mistik yükseliş bağlamında- dinamik ve biraz akışkan bir kimliğe izin verir; bu nedenle Plotinus'un kendi terminolojisine aşırı derecede sıkı bir şekilde güvenmek kötü bir şekilde yanlış yola sürüklenebilir (gerçi Bölüm 3'te onun mistik dilinin dikkatli filolojik analizinin çok açıklayıcı olduğunu göreceğiz). Yine de onun görünürdeki paradoksu kullanmasının ve tutarlı ya da açık bir terminoloji eksikliğinin belirsiz ya da sistematik olmayan düşünceyi ima ettiği varsayılmamalıdır ve burada bağımsız analitik terimlerin atanması onun hakkında belki de kasıtlı olarak belirsiz olduğu yönlerin açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olabilir. Bu nedenle, buluşsal netlik uğruna, belki de saygısızlık yaparak, onun kendi nüanslarından bazılarını feda etmeyi seçtim. Aşamaları sıralamam, Plotinus'un -şüphesiz yaşanmış deneyimlerden olduğu kadar metafizik öğretilerden de alınan- akıcı ve çağrıştırmacı ifadesini doğal olmayan katı, biçimsel kategorilere ayırmaya zorlamayı amaçlamıyor; yalnızca son derece karmaşık ve çeşitli açıklamalar arasındaki incelikli metinlerarası paralellikleri göstermeyi amaçlıyor. Elbette kendisiyle gerçekten çeliştiği yerler var ve ben bu durumlarda metnin kıyaslanamazlığını kabul etmeyi ve tarih dışı uyumdan kaçınmayı tercih ederim. 6 Plotinusçu felsefi yükselişin tamamı, Akıl'a hazırlık aşamasında asimilasyon da dahil olmak üzere, bizzat bir kendini arındırma süreci olarak anlaşılmıştır; dolayısıyla Trouillard 1955a; aynı fikir 1955b. Yükselişin ilk aşamasının (başlangıçta sıradan söylemsel felsefi pratikle örtüştüğü varsayılabilir; örneğin, I.3[20].1.14-19) başlangıçta kişinin farkındalığının odağını dışsal, bedensel duyulardan ve daha sonra alt psişik yetilerden - tutkular ve hatta dianetik akıl yürütmeden - uzağa çevirmeyi gerektirdiğini ve böylece kişinin ruhunun noetik yönünü gerçekleştirdiğini hatırlamamız gerekir. sonsuza dek, her zaman bilinçli olmasa da, hipostatik Akıl ile temas halinde veya hatta aynı özde (örn., IV.8[6].7-8; V.1[10].10.21-30; 11.4-12.14; VI.4[22].14.17-22; V.3[49].3.21-29; 6.18-22; I.1[53].8.1-8, 13.7-9). Nihai sonuç, adayın hipostatik Akıl ile, tabiri caizse, sıradan bilişi aşan ve kendisi zaten bir mistik birlik biçimi olarak anlaşılabilen bir zihin durumunda bilinçli ama söylemsel olmayan bir asimilasyonudur; dolayısıyla Hadot 1988. 7 Literatürde Plotinian aphairesis'e ilişkin önemli bir tartışma mevcuttur. Her ne kadar terminal Noloji aslen Aristotelesçidir; Plotinus bu kavramı daha

--- SAYFA 47 ---

29 Plotinos'un Bir ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Bu, hem bilişsel bir yönü (kişinin Bir'e ilişkin kavrayışının, Zekânın veya daha alt seviyedeki ontolojik katmanların biçimsel sınırlamalarının farkındalığı da dahil olmak üzere çoklukla her türlü kirlenmeden arındırılması) hem de buna karşılık gelen bir ontolojik yönü (kişinin kendi benliğinden (mistik özneliliğin yeri), herhangi bir düşünceden, herhangi bir bilgidен ve aslında herhangi bir zihinsel faaliyetten uzaklaştırılması) içeriyor gibi görünmektedir. Hatta bir noktada (III.8[30].10.31-32), Plotinus kişiyi Varlığın kendisini "ortadan kaldırmaya" teşvik eder (bu pratikte ne anlama geliyorsa). Dolayısıyla bu nihai aphairesis, paradoksal bir şekilde, kişinin daha önce diyalektik praksis ve daha sonra diğer, muhtemelen söylemsel olmayan tefekkür tarzları yoluyla elde etmeye çalıştığı anlaşılır dünyayla aşamalı özdeşleşmenin fiilen geri alınmasını temsil eder. Bir'e nihai yaklaşımın diğer yönlerinde olduğu gibi, bu süreç meditasyon pratiğinin bazı özelliklerini akla getirir, ancak aynı zamanda Plotinus'un aşkın epistemolojisiyle de tutarlıdır, çünkü Bir'e ulaşmak için -onu entelektüel olmayan bir anlamda "kavramak" için- Bir'in mutlak birliğine benzeyen benliğin engelsiz bir birliğine ulaşmak için bilginin kendisini bile reddetmek gerekir.9 3 Aşama B: Mistik Kendine Dönüş Teması Böylece katarsis, MUO'ya nihai yükselişi Plotinus'un geri kalan felsefi pratiğinin genel çerçevesi içine yerleştirir. Bununla birlikte, mistik bağlamlarda, Orta Platoncu negatif teoloji ve Neopisagorcü aritmojik spekülasyonun yakın geleneğinin eşlik ettiği katarsis'e de sıklıkla göndermeler bulunur (açık bir örnek VI.9[9].6.3-5'te görülür, bkz. Alcinous, Didaskalikos 10.5). Bakınız Carabine 1995; Mortley 1986, 2:45-62; Whittaker 1969b; Krämer 1964. 8 I.6[1].7.4-7, 8.24-25, 9.8-11; VI.9[9].4.7-10, 4.33-34, 6.51-2, 7.17-20, 9.50-52, 11.8-11; III.8[30].9.32, 10.31-32; V.8[31].11.4, 11.11; V.5[32].7.31-32; VI.7[38].34.3-4, 35.7, 35.33-34, 36.15; VI.8[39].19.4; V.3[49].17.38. 9 Bir, hiçbir çokluğu, hatta öz-bilişin öznesi ve nesnesi arasındaki mantıksal farklılaşmanın ima ettiği asgari ikiliği bile kabul etmediği için -örneğin III.9[13].9, V.6[24].6.30-31, VI.7[38].39.13-41.38 ve V.3[49].10.6- kendisi için bile bir bilgi nesnesi olamaz ve dolayısıyla öyledir. tamamen hipernoetik, "Aklın ötesinde"; ancak ara sıra (örneğin, V.4[7].2.16-19, VI.7[38].39.1-4 ve V.3[49].10.41-44), Bir'in tarif edilemez bir tür öz-farkındalığa veya kendisine "dokunmaya" (epibolē) sahip olduğuna dair ipuçları vardır. Buradaki benzerliğin önemi, Empedokles aksiyomunun geleneksel teolojik yorumundan, benzerin benzer olarak bilindiği (D-K frag. 109) ve aynı zamanda orijinal olarak Platon, Theaetetus 176b ve Aristoteles'ten türetilen homoiōsis theou'nun (örneğin, Alcinous, Didaskalikos 28.3-4) amacına daha yakın Orta Platoncu köklere sahip olduğu etkisine dayanmaktadır. -maddi olmayanların bilgisinin özne ve nesnenin kimliğini içerdiği epistemoloji, Aphrodisiaslı İskender, De anima 86 vd. gibi Plotinus öncesi yorumcular tarafından zaten 'teolojikleştirilmiş'ti (ayrıca bkz. aşağıda, s. 168-169, n. 87).

--- SAYFA 48 ---

30 2. Bölüm, farkındalığın kendi üzerine akut, refleksif yeniden odaklanması veya daralması veya daha metaforik olarak, benliğin temel özüne doğru "içe doğru" bir geri dönüş tanımlarıyla.10 Yükselişin (evre B) bu önemli yönüne mistik kendine dönüş (bundan sonra aynı zamanda MSR) diyeceğim. Plotinus bu anı içe kapanmayı, kendini geri çekmeyi ya da büzülmeyi içeren çeşitli mekansal metaforlarla ifade eder; sayısız örnek arasında aşağıdakiler paradigmatik olarak düşünülebilir:11 I.6[1].9.7: "kendine dön ve bak" (ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε); IV.8[6].1.1-2: "kendime uyanmak ve kendi içimde olmak dışında her şeyin dışında olmak" (ἐγχειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω); VI.9[9].7.17-18: "[ruh] tamamen içeriye dönmelidir" (δεῖ ἐπιστραφεῖναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη); III.8[30].9.29-31: "Zeka... (deyim yerindeyse) 'geriye çekilmeli' ve kendisini arkasında yatana teslim etmelidir" (δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοῦπίσω) ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ); V.8[31].11.10-11: "içeriye doğru koşmak" (δραμὼν δὲ εἰς τὸ εἴσω); V.5[32].7.32: "Akıl... kendi içine doğru daralmaktadır" (συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω). Bu aşamada, dönüşlü özne -mistik talip- bireyin kararsız bir yetisi gibi görünmektedir ve bu yetenek ya 10'a sahip ruh olarak tanımlanır. Ancak bu 'benlik' anlaşılmaktadır; konu tartışmalı olmuştur. Plotinusçu 'Benlik'in gerçek kişi veya bireysel kimliğin belirleyici özü olarak sağlam bir yorumu için, özellikle O'Daly 1973'e ve aynı zamanda Dodds 1960 ve Armstrong 1977'ye bakınız; daha temkinli, minimalist bir yaklaşım için Sweeney (1992), yorumcuların yanlış bir şekilde Plotinus'a iyi gelişmiş bir benlik kavramı atfetmelerinden korkuyor, özellikle de bu terim artık modern psikolojik çağrışımlarla dolu olduğundan; Sweeney, teknik olarak Yunanca'da kişi ya da benlik anlamına gelen hiçbir kelimenin bulunmadığı şeklindeki basmakalıp düşüncüyü tekrarlıyor (yoğun autos ve dönüşlü hauton gibi zamirler gerçek anlamda isimsel değildir). Şu anki amaçlarımız açısından, Plotinus'un tamamen formüle edilmiş bir 'kişi' kavramına sahip olup olmadığı sorununu çözmeye gerek yok; benim "benlik" kelimesini kullanmam, Plotinus'un düşünümselel bencillik arayışının amacını yansıtır; bu belki de Sweeney'nin düşündüğü gibi "kişinin gerçekte ne olduğu" anlamına geliyor. 11 MSR'nin diğer örnekleri arasında I.6[1].5.5-6, 8.3-4, 9.1; VI.9[9].3.20-21, 4.26-28, 11.38-39; V.1[10].12.13-14; V.8[31].11.3, 17; V.5[32].8.9-13; VI.7[38].31.8, 35.20-21, 36.10-11; VI.8[39].18.1- 2; V.3[49].4.9-11; I.8[51].2.23-25. MSR bazen, ancak her zaman değil, epistrophe ve onunla aynı kökten gelenlerin terminolojisiyle ifade edilir: yani VI.9[9].7.17'de epistraphenai, V.8[31].11.9'da epistrophei, V.5[32].8.11'de trepōn, VI.7[38].31.6'da epistropheisa; ancak kendi kendine daralma gibi diğer terminoloji ve dönüşlü biliş veya eis'den eisō'ya hareketten sık sık bahsedilenler neredeyse aynı şeyi ifade ediyor gibi görünüyor. Aubin 1963, epistrophe teriminin Plotinus'tan önceki uzun tarihini izlemiştir ve daha sonraki Yeni-Platonculuk'ta bu terimin neredeyse teknik bir terim haline geldiği iyi bilinmektedir. Bununla birlikte, kendine dönüşü (pros hauton) ifade eden epistrophē, Plotinus öncesi felsefi literatürde şaşırtıcı derecede nadiren görülür (Maximus of Tire, Tezler 11.10 ile karşılaştırılabilir); Aubin 1963, 93-111 şunu gözlemliyor:

Valentinianus Gnostisizmde belirgin bir şekilde ortaya çıkar. 4. Bölüm'ün devamında, Plotinus'un bu kavramı, kesin terminolojisi olmasa bile, büyük ölçüde yükseliş sürecinde neredeyse teknik bir role sahip olduğu çağdaş Sethian Gnostisizminden benimsediğini öne süreceğim.

--- SAYFA 49 ---

31 Plotinus'un Bir ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Kendisini hipostatik Akıl'a asimile etmiş veya bunun yerine, Aklın kendisinin özel bir kipliği olarak¹² fakat Plotinus aynı zamanda zaman zaman deneyimsel kendine dönüş konusuna gramer cinsiyeti aynı cümle içinde bile kararsız kalan belirsiz zamirlerle atıfta bulunur¹³, bu da onun yükselişi boyunca mistik öznenin hiçbir zaman bütünüyle olmadığını ima eder. ya psişik ya da noetik tarzıyla birlikte uzanır. Mistik öznenin kesin kimliği ne olursa olsun, kendine dönüş motifi hem Plotinus'un metafiziğiyle hem de çeşitli tefekkür pratiğiyle tutarlıdır.¹⁴ Metafizikle ilgili olarak MSR, Plotinusçu gerçekliğin tüm merkezci itişini bilinçli olarak tek bir anda özetler.¹⁵ Plotinus'un hem evrensel hipostazların (Bir, Akıl, hem de Akıl) olduğu geometrik bir model kullandığı sıklıkla belirtilir. Ruh ve bunların insan bireyi içindeki mikrokozmos benzerleri, bir merkez noktası (kentron) ve etrafını saran bir dizi eşmerkezli daire veya küre ile temsil edilir.¹⁶ (Bu modele göre) Bir'e karşılık gelen merkez noktası dairelerin "içinde" kaldığı için, Bir'e "yükseliş" kişinin kendi "merkez noktasına" doğru içe dönüşlüğünü gerektirir; burada yükseliş ve içe kapanmanın mekansal metaforları 12 Ruh olarak tanımlanan mistik özne için, I.6[1].9.2-3; IV.8[6].1.1-11; VI.9[9].7-11; VI.7[38].31, 35.1-19, 35.33-40; nous olarak, V.5[32].7.21-8.23; VI.7[38].35.19-33. Plotinusçu öznenin hareketliliği, yani bilincin odağı uzun zamandır bilinmektedir; dolayısıyla, örneğin Dodds 1960. 13 E.g., VI.9[9].7.17-19: ἀφ'εμὲν...ἀγνοοῦσαντα. 14 Kendini bilme vurgusu felsefi bir basmakalıp sözdür ve Ennead'lerin tamamında örtülü olarak mevcuttur. Bununla birlikte, mistik bağlamlarda, Plotinus kendine dönüşü görünürde bilişsel terimlerle tanımladığında bile, Akıl düzeyinde normal kendini bilmeyi -yani Nous'un kendi eidetik bileşenlerini sürekli olarak algılamasını- ima etmek istemez; bunun yerine, amacı biçim ve sınırlamanın ötesinde aşkın bir yeti olan Aklın kendisinin nedensel ilkesi olan, açıkça daha üstün ve daha konsantre bir öz-yansıtma tipine işaret eder. Tanrı'ya giden bir yol olarak kendini bilme motifi, yaygın felsefi mecazların bir karışımını yansıtır: ilki, muhtemelen (sözde-?) Platoncu İlk Alcibiades 133c'den türetilmiş olan, Delphic "kendini tanı" (gnōthi sauton) öğüdünün Helenistik sonrası, Orta Platoncu bir yorumu, bunun için bkz. Courcelle 1971; ikincisi, kendini bilen bir akıl olarak Aristotelesçi Tanrı kavramı (örneğin, Metaphysica 1072b) ve Aktif Akıl'a katıldığında insan ruhunun ölümsüzlüğü (De anima 430a); ve son olarak bireysel ruhun içindeki Stoacı tanrı veya daimon anlayışı. 15 Örneğin VI.6[34].1.9-16'da çağrıştırılmıştır. 16 Örneğin, IV.7[2].6.13-15; IV.2[4].1.24-29; VI.9[9].8; VI.1[10].7.7-9, 11.10-12; II.2[14].2; IV.1[21].16; VI.5[23].4.21-22, 5.4-6; IV.4[28].16.20-31; III.8[30].8.36-38; VI.7[38].15.24-30; VI.8[39].11.28-30, 18; I.7[54].1.23-24. Daireleri oluşturan noktaların sonsuz çokluğu, tıpkı hipostazların ve tüm gerçekliğin tamamen basit Bir'den ortaya çıkması gibi, bir archē'den, benzersiz merkez noktasından "büyür" (exephusan: VI.8[39].18.13). Bu görüntü Rappe 2000 (özellikle 103-6) ve Sinnige 1975 tarafından tartışılmıştır.

--- SAYFA 50 ---

32 2. bölüm bir noktada birleşiyor.17 Katarsis motifinde olduğu gibi, Plotinus da bu nedenle bireyin tam merkez noktasında veya zirvesinde, kendi içimizde yaşayan Bir'in bir yönünü (ya da bir imgesini ya da izini) aramamız ve onunla birleşmemiz gerektiğini öne sürüyor gibi görünüyor;18 bununla birlikte normalde, Bir'in evrensel içkinliğine rağmen, Bir'in ve benliğin merkez noktasının tam olarak aynı olmadığına işaret etmek gerekir. eş-önemli (kısa süre sonra döneceğim çok önemli bir nokta). Dahası, kendine dönmenin (çoğunlukla göz ardı edilen) önemli bir özelliği, Plotinus'un bunu neredeyse her zaman açık ya da örtülü olarak erotik terimlerle tanımlamasıdır; kişinin gerçek benliğine (yani kişinin "merkez noktasına") dönüş, tipik olarak, deyim yerindeyse, bir şekilde aynı benlikten yansıyan Bir'in güzelliğine yönelik (oto-)erotik bir arzu tarafından harekete geçirilir.19 Praksis açısından, kendine dönüş kavramı, tıpkı katarsis gibi, dışsal duyu algılarının ve tesadüfi psişik eğilimlerin odak noktası olarak göz ardı edildiği bir tür meditasyonu anımsatır. farkındalık bunun yerine kişinin kendi bilincinin "merkez noktasında" "içeride" yeniden yönlendirilir: ancak bu durumda ortak mekansal metafor, deneyimin doğası hakkında çok az ek bilgi sağlar. 4 Aşama C: Otofani Mistik kendine dönüşün (MSR), katarsisi tanımlamanın basit bir başka yolu olmadığı, Plotinus'un sonraki aşamaya ilişkin daha olumlu tanımlamalarıyla da doğrulanır.20 Sondan bir önceki aşamada (veya daha doğrusu, sondan bir önceki aşamada) 17 Her ne kadar Plotinus'un bu belirli mekansal metafora mutlak olarak bağlı olmadığı ve sanki onun salt bulgusal doğasını vurgulamak istercesine bazen aslında tersine döndüğü unutulmamalıdır. öyle ki Bir, her şeyin içinde değil dışındadır; örn., VI.8[39].18.2-3: τὸ γὰρ ἔξω αὐτός ἐστι. 18 Örneğin, III.8[30].9.23: ἔστι γὰρ τὶ καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ; VI.6[34].18.48-49: ἵχνος αὐτοῦ παρ' αὐτοῦ ἔχοντα. 19 Örneğin, I.6[1].5.5-8; VI.9[9].4.18-20; VI.7[38].31.5-18, 34.1-16; V.3[49].8.29-31. Bu temayı Mazur 2008'de tartışmıştım. 20 MSR'yi hem Plotinusçu gerçekliğin her katmanında meydana gelen epistrophe'den, hem de mistik katarsis'ten ayırmak gerekir. Kendine dönüş ve katarsisin, sırasıyla olumlu veya olumsuz metaforlar kullanılarak aynı süreci tanımlamanın iki yolu olduğu sıklıkla varsayılır; gerçekte kişinin gerçekte ne olduğunu ortaya çıkarmak için psişik ve entelektüel birikimlerden kurtulması, dikkatin benliğin merkezine yeniden odaklanması olarak da tanımlanabilir. Ancak Plotinus'un kendine dönüş tanımları ara sıra katarsis ile örtüşse de, iki süreç yine de kavramsal olarak aynı değildir: MSR, salt negatif katarsis sürecinin ima etmediği çok önemli bir öz-düşünüm ve kendini nesneleştirme anını gerektirir. İlk katarsis ile nihai birleşme arasındaki kendini nesneleştirme anının önemi

--- SAYFA 51 ---

33 Plotinus'un Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Bir anlık yükselişle, Bir'e nihai erişimden hemen önce, kendine dönüş, Plotinus'un neredeyse her zaman parlak bir vizyon olarak tanımladığı şeyin ani bir (exaiphnēs)21 deneyimiyle doruğa ulaşır; nesnesi çoğunlukla nihai hedef (yani Bir'in kendisi) değil, kişinin kendi benliği olan bir vizyon.22 Bu nedenle bu anı bir otofani olarak adlandırıyorum. (faz C): kendini gösterme. Dolayısıyla, örneğin, I.6[1].9.22-25: "...eğer kendinizi bu hale gelmişken... vizyon haline gelmiş olarak görüyorsanız... büyük güzelliği gören tek göz budur" (εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις, ὁψις) ἤδη γενόμενος...οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὁφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει); VI.9[9].11.43-44: "Eğer kişi kendini bu hale gelmiş olarak görüyorsa, şuna benzer olarak kendine sahiptir" (εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν); V.5[32].8.12-13: "[Akıl] her şeyden önce daha güzel ve parlak hale geldiğini görür" (εἶδε μὲν τὰ πρῶτα καλλίω γενόμενον ἑαυτὸν) καὶ ἐπιστ(λ)βοντα). Ancak ara sıra Plotinus, benliğin ve Bir'in aynı anda ortaya çıktığını söyler; dolayısıyla VI.9[9].9.56-58'de: "Burada, bu noktada, hem kendisini hem de kendisini görmek doğru olarak görebilir: yüceltilmiş, anlaşılır ışıkla dolu - daha ziyade kendisi saf ışık, ağırlıksız, yüzen, bir tanrı haline gelmiş - daha doğrusu - bir tanrı olan benlik" (ἑαυτὸν μὲν ἡγλαῖσμένον, φωτὸς πλήρη νοη- τοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα); ve VI.8[39].19.1-2'de: "kişi ... o [Bir'in] kendisine tutunmalı ve kişi aynı zamanda kendini de görecektir" (λαμβάνετω τις οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων) ἀνακινήθεις πρὸς ἐκεῖνο ἐκεῖνο αὐτό, καὶ θεάσεται καὶ αὐτός). Bazı durumlarda, benliğin vizyonu Bir'in ilk bakışıyla çakışır, ancak yine de ondan farklıdır,23 diğerlerinde ise Bir'in bazı yönlerinin bakan kişinin "içinde" görüldüğü söylenir (benlik veya ruh olarak tanımlanır):24 dolayısıyla VI.7[38].31.8-9: "[ruh] sanki vurulmuş gibi gördü ve kendisinde ondan bir şeyler olduğunun bilincindeydi" (εἶδε δὲ οἷον πληγεῖσα καὶ ἐν αὐτῇ [H-S1 : αὐτῇ] ἔχουσα τι αὐτοῦ συνήσθετο); 34.12-13: "[ruh] onun aniden kendi içinde belirlediğini görüyor" (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ [H-S1 : αὐτῇ] ἐξαίφνης φανέντα); 35.19: [bir tanrı] "düşünen kişinin ruhunu dolduran" (τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου); VI.8[39].15.14: "Eğer biz de kendi içimizde [İyi gibi bir tür] doğayı görmeliyiz" (εἴ ποτε καὶ αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς [H-S1: αὐτοῖς] ἐνίδοιμὲν τινα φύσιν τοιαύτην). Bu, görme nesnesinin aslında gerçek "benlik" in kendisi mi, yoksa yine de "içeride" görülen veya ondan yansıyan farklı, ayrı bir ilke mi olduğu konusunda bazı belirsizliklere yol açar. Bir, tipik olarak aferetik ve epistofik süreçleri birleştiren yorumcular tarafından yeterince takdir edilmez. 21 V.5[32].7.34; VI.7[38].34.13, 36.18-19; V.3[49].17.29; bkz. Platon, Sempozyum 210e; Ep. 7 341c. 22 Otofani diğer örnekleri arasında I.6[1].9.16; VI.9[9].9.56, 10.9, 11.10; V.8[31].11.3, 11.10; VI.7[38].36.10-11. 23 VI.9[9].9.55-56; VI.8[39].19.1-3; bkz. ayrıca VI.5[23].7.9-17 ve V.8[31].10.39-44. 24 VI.9[9].4.18; VI.7[38].34.12; VI.8[39].15.14-23.

--- SAYFA 52 ---

34 bölüm 2 benlik. Aslına bakılırsa, bu nedenle, Plotinus'un mistik anlatılarında ilk görüş anının, genellikle nihai görüş veya birleşmeden önce gelen bir hazırlık niteliğindeki kısa bir bakış olduğu her zaman kabul edilmemiştir.²⁵ Ara Açıklama: Mistik Öznenin Kimliği Üzerine Bir İlk Meditasyon Plotinus'un otofaniyi yoğun öznel deneyimin canlı diliyle ayrıntılı şekilde çağrıştırmasına rağmen, "merkez noktamızın" kesin kimliği -yani, otofanin nesnesi (ve dolayısıyla muhtemelen öznesi) olan artık tanrılaşmış²⁶ benlik belirsizliğini koruyor ve daha fazla ele alınmayı hak ediyor. Plotinos'un otofan benliğe atfettiği en yaygın özellikler - hem birleşmenin önkoşulları olan hem de bir bakıma Bir'e yakınlığın²⁷ uyandırdığı özellikler-şunlardır: (a) birlik, basitlik ve yalnızlık²⁸ (Bir'in mutlak tekilliğine benzer), (b) parlak parlaklık,²⁹ (c) saflık,³⁰ (d) güzellik³¹ - kişiyi oto-erotik bir birliğe iten güzellik - ve (e) bu güzellikten ilham alan aşk (ya da erotik özlem).³² Plotinus ayrıca bu sondan bir önceki aşamadaki bilinç eylemlerini, aşkın alemde bahsederken ("koşma", "oturma" ve "dinlenme" gibi) katı anlamda "yasa dışı" olan bedensel deneyimlerden alınan çok sayıda başka terimle tanımlar ve daha az sıklıkla aşkın benliğe çeşitli diğer çarpıcı nitelikleri atfeder - örneğin (f) yeni bir tür ²⁵ Burada alıntıladığım örneklerin yanı sıra, bir dizi ek pasajın, MUO'yu zorunlu olarak tanımlamadan, yükselişin sondan bir önceki aşamasındaki bir otofaniyi (faz C) tanımladığını da öneriyorum; dolayısıyla IV.8[6].1.1-11; VI.9[9].4.15-21; V.8[31].11.1-19 (gerçi bu daha sonraki aşamaları da tanımlayabilir) ve VI.7[38].35.7-19 (not bene, bölüm 35'in başka yerlerinde Plotinus MUO'yu tanımlıyor); ancak bu okumanın tam bir savunması bu bölüm için uygun olandan daha fazla yer gerektirecektir. [Gelecekteki muhtemel bir proje, Plotinus'un mistik pasajları üzerine kronolojik sırayla devam eden bir yorumu, bu pasajların her biri hakkında ayrıntılı analiz ve argümanları içerebilir]. ²⁶ Örneğin, I.6[1].9.32-33; VI.9[9].9.58; V.5[32].8.9-13; V.3[49].4.10-13. ²⁷ V.5[32].8.13'te otofan aday daha güzel kılınmıştır çünkü "yakındadır" (ὥς ἐγγύς ὄντος αὐτοῦ); VI.7[38].22-23'te Plotinus, Bir'den gelen erotik bir akışın, karşılığında Aklın ona olan mistik sevgisini uyardığını ima eder. ²⁸ I.6[1].9.18; VI.9[9].10.10, 11.8-9, 11.23; V.8[31].11.5, 13. ²⁹ I.6[1].9.18; VI.9[9].4.20-21, 9.57-58; V.5[32].7.31-34, 8.14; V.3[49].17.28. ³⁰ I.6[1].9.16; VI.9[9].3.26, 3.34, 9.58; V.5[32].7.33. ³¹ I.6[1].5.5; IV.8[6].1.3; V.8[31].10.34, 11.3; V.5[32].8.12; VI.7[38].31.8-11, 33.1-3, 34.10, 36.16; ancak başka bir yerde (VI.9[9].11.16'da) adayın güzelligi tamamen aştığını ima ediyor. ³² I.6[1].5.7; VI.9[9].4.18-20; VI.7[38].31, 34.1-22; 35.24.

--- SAYFA 53 ---

35 Plotinus'un Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Diğerleri arasında "hayat",33 (g) durgunluk veya "ayakta" (histēnai, stasis),34 (h) güç (menos, hrōnnunai),35 (i) merak (thauma, thambos),36 ve (j) uyanıklık,37 ile (bunları Bölüm 3'te daha uzun tartışacağım). Bu özellikler bütünü'nün otofan benliği, elbette normalde dönüşlü kendi üzerine tefekkürle meşgul olan ve Plotinus'un benzer şekilde ilahi, aydınlık, güzel, birleşik vb. olarak nitelendirdiği Akıl olarak tanımladığı düşünülebilir.38 Ancak -bu noktada oldukça vurgulanmalıdır- otofan benlik sadece hipostatik Akıl'a eşdeğer değildir. Öncelikle, Plotinus bazen (fakat her zaman değil) kendine dönüş konusunun (B aşaması) Akıl seviyesinden kaynaklandığını ancak otofani anında onu aştığını (C aşaması) açıkça belirtir; bir noktada tamamen otofan Akıl'ın - yani son MUO'dan önceki sondan bir önceki andaki benliğin - daha da güzel hale geldiğini söylüyor.39 Ancak daha da önemlisi, Plotinus zaman zaman otofan benliği paradoksal olarak apofatik terimlerle tanımlıyor ve bu noktada benliğin tamamen biçimsiz, belirli bir nitelik olmadan, dolayısıyla kendi sıradan Akıl tanımlarından oldukça farklı olduğunda ısrar ediyor. Bunun açık bir örneği Plotinus'un I.6[1].9.19-22,40'taki ilk incelemesinde görülür; burada aydınlık, kendi kendine oluşan benliğin "büyüklükle ölçülmediğini, şekliyle küçülmeye sınırlanmadığını veya tam tersine sınırsızlıkla büyüklüğe genişlemediğini, ancak her yerde ölçülemez çünkü tüm ölçülerden daha büyük ve her nicelikten daha iyi" olduğunu söyler (οὐ μέγεθει) μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὴν οὐδ' αὖ εἰς μέγεθος δι' ἀπειρίας αὐξηθέν, ἀλλ' ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μείζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ).41 Bu dikkate değer açıklama 33 IV.8.[6].1.4, VI.9[9].9.47 (bkz. 11.49); III.8[30].9.32; VI.7[38].31.4, 31.32-33, 36.12 (çapraz başvuru Platon, Timaeus 31b1). 34 IV.8[6].1.7; VI.9[9].7.2, 11.15; (bkz. 4.9, 5.29); III.8[30].9.25, 27; V.5[32].8.11 (cf. VI.7[38].35.36-40). 35 V.5[32].8.13; VI.7[38].22.15, 31.32; bkz. I.6[1].9.26. 36 I.6[1].7.16; IV.8[6].1.3; III.8[30].10.31; V.5[32].8.25, 12.10; VI.7[38].35.7-9. 37 I.6[1].8.26; IV.8[6].1.1; VI.9[9].3.24; V.5[32].12.10; VI.7[38].22.15. 38 Başka bir yerde, MUO öncesi bağlamlarda (örneğin, V.8[31].9.1-18, 10.32-43, 11.1-20; VI.7[38].15.24-32; ayrıca bkz. VI.4[22].7.22-47) Plotinus, kişinin kendini hayal etmesi gereken, rehberli meditasyon egzersizi olarak adlandırılabilir şeyi tavsiye eder. göz kamaştırıcı derecede güzel, parlak bir küre formunda hipostatik Akıl (noetik kozmos) ile özdeşleşme noktasında; burada görme açısından ortak Platoncu biliş metaforu, gerçek vizyoner veya fotik deneyim gibi görünen şeyle bütünleşiyor; bkz. Dillon 1986; aynı 2002 ve Rappe 2000. 39 V.5[32].8.12-13; V.8[31].11.1-3, burada konu özellikle Akıl değil, tis hēmōn'dur. 40 Diğer örnekler arasında örneğin VI.9[9].4.7-10, 11.8-12; III.8[30].9.32; VI.7[38].33.1-3, 34.2-8. 41 Bunun MUO'nun son anındaki benlik değil, Bir'in vizyonundan önceki sondan bir önceki an olduğuna dikkat edilmelidir: Bu, incelemenin ilerleyen kısımlarında şu şekilde tanımlanır:

--- SAYFA 54 ---

36 Otofani benliğinin 2. bölümü, (kendisi de ölçü, sınır ve biçimle karakterize edilen) Akıl ile42 daha çok yüce ilkenin kendisi ile bir akrabalığı öne sürer ve Platon'un Parmenides'inin (139b-140d) ilk hipotezindeki mutlak Bir'in apofatik tanımını yansıtır gibi görünür; bu kaynak Plotinus'un daha sonraki incelemelerinde Bir hakkındaki açıklamalarını süslemek için de kullandığı bir kaynaktır.44 Bu nedenle otofani benliğinin katafalı ve apofatik tanımları bir miktar gerilim içinde görünebilir.45 Bu noktada Plotinus'un sıklıkla, Bir ile temasın, Zekânın olağanüstü bir yönü ya da paradoksal olarak Zekâtı bütünüyle aşan bir Zekât yönü olarak tanımlanan, benliğinin özel bir yetisi aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürdüğünü hatırlamak faydalı olabilir. Dolayısıyla, örneğin VI.9[9].3.27'de Bir'e "akıl birincil [kısmı]" (τοῦ νοῦ πρώτου) yoluyla ulaşılır; V.3[49].14.14-15'te "iç akıl" (ὁ ἐνδον νοῦς); III.8.[30]11.22 ve VI.7[38].33.30'da İyiliğin Akıldaki "izi" (ἵχνος) (veya benzer şekilde VI.6[34].18.48 ve VI.7[38].18.3'te onun her şeydeki "izi"); V.5[32].8.22-3'te, zekanın zeka olmayan bir kısmı (τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ); ve VI.7[38].35.19-25'te, sıradan (düşünen) akıldan farklı olarak "sevgi dolu akıl" (νοῦς ἐρῶν). Bu örnekleri Plotinus'un, otofani sırasında ortaya çıkan temel benliğinin, MUO'nun son durumu öncesinde Akıl aştığı yönündeki çeşitli ipuçlarıyla karşılaştırabiliriz. VI.7[38].31.8'de, I.6[1].9.25'te "büyük güzelliği gören göz" olarak gören ve düşen ruh; ancak kesin olarak söylemek gerekirse, bir tür vizyon ve birliğin birbirini dışlamadığını kabul ediyorum. 42 Örneğin, VI.9[9].3.36-40, V.1[10].7.21-26, VI.7[38].17.39-40, 33.37-38; VI.2[43].21.11-16. Bu pasaj için ayrıca bkz. Susanetti 1995: 161: "La luce in cui l'anima si transforma—luce non misurabile da alcuna grandezza, non soggetta a diminuzione per effetto di una figura che la circoscrive né, all'opposto, soggetta ad accrescimento per mancanza di limite (apeiria)— è alla identica all'infinità stessa del principio primo." 43 Bkz. özellikle 140d: "O zaman ne bir ölçüye, ne çoğuna, ne azına, ne de tamamına ortak olacak, görünüşe göre hiçbir zaman kendine ya da başka bir şeye eşit olmayacak; ne kendisinden ne de başkasından ne büyük ne de küçük olacak" (οὔτε ἄρα ἐνὸς μέτρου μετέχον) bu, çok önemli bir şey, Bu, bir sorun değil, bir şey değil, bir şey değil. μεῖζον οὐδὲ ἔλαττον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου). [Trans. H. N. Fowler, LCL]. 44 Örneğin, VI.9[9].3.36-45; VI.7[38].32-34. Bu aynı zamanda Plotinus'un V.5[32].10.18-11.5'te Bir'in sınırını ya da sınırsızlığını belirtmeyi reddetmesi ya da V.1[10].7.20'de şekliyle sınırlı olmadığı konusundaki ısrarı ile de karşılaştırılabilir. Bölüm 3'te aşkın benliğinin daha ileri bir analizinde, bu tanımlamanın, "dönüşünden" ve II.4[12]3-5'teki Bir tarafından damgalanmasından önceki "aklaşılır madde"nin biraz daha gelişigüzel ama kabaca benzer şekilsizliğine ve belirsizliğine benzediğini göreceğiz. 45 Ancak bu gerginlik bu ifadeleri anlamsız kılmaz; Akıl'ın ikili belirleniminin ötesinde gerçekliğe atıfta bulunurken Plotinus'un "çifte önerme anlambilimi" üzerine bir tartışma için bkz. Sells 1994, 19-22. 46

Bu, uzun zamandır burslarda not ediliyor; "İçimizdeki Bir" kavramı Beierwaltes 1965 tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır.

--- SAYFA 55 ---

37 Plotinus'un Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Tek aşk ile "kendinden bir şey [Bir]... kendi içinde" (έν αὐτῇ [H-S1: αὐτῇ]... τι αὐτοῦ), daha sonra, VI.7[38].34.3-4'te, "sahip olduğu tüm şekli ve hatta her ne varsa bir kenara bırakır. anlaşılır olanın içinde olabilir" (ἀποτίθεται πᾶσαν ἥν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾗ ἐν αὐτῇ).47 Plotinus, VI.8[39].15.14-21'de açıkça, bazı zamanlar kendi içimizde iyi (ἀγαθοειδοῦς) şeklinde bir ışık "görebileceğimiz" (enidoimen) ve "Akıl'a göre bundan daha büyük olan, Akıl'ın üzerinde olan, ithal edilmemiş" bir ışık olduğunu söylüyor. [dışarıdan]" (μερίζονος ἢ κατὰ νοῦν, οὐκ ἐπακτὸν τὸ ὑπὲρ τὸ νοεῖν ἐχούσης); sonunda bu ışığa, yani otofani benliğe yükseliriz ve oluruz.48 Ayrıca, Bir ile temasın veya Bir'i görmenin, tam olarak Akıl olmayan fakat yüce prensiple bağlantılı olan benliğin içindeki gizemli bir ilke (archē) veya güç (dunamis) aracılığıyla gerçekleştiği etkisine ilişkin birçok ifadeyi karşılaştırabiliriz; dolayısıyla VI.9[9].3.20-22'de kişinin "ilkeye ve Bir'e seyrirci kalabilmek için kendi içindeki ilkeye yükselmesi ve çokluğun arasından bir olması" gerektiğini söylüyor (ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν) ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον); ve daha sonra, VI.9[9].4.27-28'de, Bir'le temasın "benzerlik" (ὁμοιότητα) ve "kendisinden [Bir'den] gelenle uyumlu olan kendi içindeki bir güç aracılığıyla" (τῇ ἐν αὐτῷ [H-S1: αὐτῷ]) gerçekleştiği. δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ). Daha sonra aynı incelemede, 8.10-22'de Plotinus, kişinin gerçekten ruhun merkez noktasını mı yoksa bunun yerine "tüm merkezlerin bir bakıma çakıştığı" (εἰς ὃ πάντα οἶον κέντρα) "başka" (allo) merkezi mi aradığı konusunda kafa yorar. συμπίπτει), ancak geometrik benzetmeyi hemen reddeder ve ruhun yalnızca "içinde ve çevresinde 'kadim doğa' olması ve [ruhun] böyle bir şeyden gelmesi" anlamında bir daireye benzediğini belirtir (έν αὐτῇ καὶ περὶ) αὐτὴν ἡ ἀρχαία φύσις, καὶ ὅτι ἀπὸ τοιούτου);49 ve şöyle diyor: "Bu [merkez] aracılığıyla kendimizi kendi merkezimizde, sanki her şeyin merkezinde birleştiriyoruz" (τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἶον πάντων κέντρῳ), yani: MUO'ya ulaşırız. Benzer şekilde V.1[10].11.6-7'de, Bir'in içkinliği konusunda ısrar eden Plotinus, yalnızca içimizde gerçek Akılın (έν ἡμῖν) değil, aynı zamanda MSR'nin konusunun Akıl olduğu III.8[30].9.29-32'nin de olması gerektiğini doğrular (burada otofani olmasına rağmen) özellikle belirtilmemiştir). 48 Bu pasajda bahsedilen içsel, hipernoetik ışık, hiçbir zaman yalnızca agathoeidēs veya bu nedenle herhangi bir şey-eidēs olamayacak olan yüce ilkenin kendisiyle karıştırılmamalıdır. 49 Çok daha sonraki bir inceleme olan I.8[51].7.8'de Plotinus, "antik doğayı" (sonuçta Platon'a bir gönderme, Symposium 192e9) Form tarafından düzenlenmeden önceki temel madde olarak tanımlar ve bu maddenin kötülüğün kaynağı olduğunu söyler. Bu, daha sonraki bölümlerde savunulacak olan aşkın benliğin bir şekilde Bir'den, yani anlaşılır maddeden gelen ilk prenoetik akışa eşdeğer olduğu fikrine belli belirsiz bir ipucu veriyor; bunun için bkz. n. 124 alt.

--- SAYFA 56 ---

38 bölüm 2 Aklın ilkesi ve kaynağı ve tanrısı (τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεόν); ve 11.13-14'te: "içimizdeki böyle bir şey aracılığıyla biz de [O'na] bağlıyız, birlikteyiz ve ona bağlıyız" (τῷ γὰρ τοιούτῳ τῶν ἐν ἡμῖν καὶ ἡμεῖς) ἐφαπτόμεθα καὶ σύνεσμεν καὶ ἀνηρτήμεθα). Bu nedenle, Plotinus'un bundan sonra otofani aşkın benliği⁵⁰ diyeceğim şeyi (evre C) hem paradoksal hipernoetik Zekâ yeteneğiyle, hem de diğer yandan kişinin bir şekilde MUO'ya ulaşmasını sağlayan kendilik içindeki Bir'in merkez noktası, archē'si veya dunamis'i ile eşitlediğini varsayıyorum.⁵¹ 6 Aşama C2: Kendi Kendine Birleşme Her durumda - gerçek kimlik ne olursa olsun Transandantal benliğin otofani (kendini kavramanın ayrı bir anı olarak anlaşılan) yalnızca mistik kendine dönüşün yakın hedefini içerir. Plotinus, sonuçta algının doğasında olan asgari özne ve nesne ikiliğinden bile memnun değildir; kişiyi, kendinin güzelleştirilmiş imgesiyle bütünleşmeye ve böylece, Bir ile nihai birleşmeden hemen hemen her zaman önce gelen -ama çoğunlukla çok çabuk bir şekilde birleştirilen⁵³- bir ön birleşmeyle, tam öz-kimliğinin⁵² üstün birliğine ulaşmaya teşvik eder. Böylece yukarıda bahsedilen 50 H. Jonas'ın terminolojisini takip ediyoruz. Bir sonraki bölümde daha kapsamlı bir şekilde tartışacağım gibi, Plotinus, kişinin MUO'ya ulaşmasını sağlayan bu özel, hipernoetik yeteneğin, bir bakıma hem aşkın benliğe hem de aynı anda, geçit töreninin ilk ebedi anında ortaya çıkan Bir'in (ve/veya anlaşılır madde ve belirsiz ikilinin) algı öncesi, prenoetik vizyoner akışına eşdeğer olduğunu anladı. Burada, Bir'i (yani nous erōn ve akrabasını) algılayan paradoksal Akıl yetisinin aslında Plotinus'un Bir ile Akıl arasındaki ara Plotinus metafiziği ilkesinin yönleri olduğunu ileri süren Perczel (1997) ile esasen aynı fikirdeyim; bu ilke Plotinus'un Platon'un Parmenides'inin (142b-e) ikinci hipotezindeki Bir-Varlıktan türetmesidir. [Aşkın birinci prensip ile ikinci, noetik prensip arasındaki bu ara alan üzerine spekülasyonlar Plotinus'tan hemen önceki dönemde yaygındı; Örnekler Platon'un Parmenides'i Üzerine Anonim Yorum'da bulunabilir (eğer Tardieu, Bechtel ve Corrigan'ın Plotinus öncesi tarihlendirmesini kabul edersek) ve Bölüm'de göreceğimiz gibi. 4, Plotinus'un çevresinde okunan ve eleştirilen Seth'in Platonlaştırıcı incelemelerinde.] 52 Genellikle yeterince tercüme edilmese de, oto-erotik terimlerle sıklıkla açık bir şekilde anlatılan bir eylem. 53 Plotinus'un kendi kendini birleştirme ifadelerini MUO'nun ifadelerinden açık bir şekilde ayırmayanlar arasında Rist 1967, 226 ve O'Daly 1973 (kendisi aşkın benliği ve Bir'i eşitlemeye kendini adanmıştır) ve ayrıca (metne aşırı derecede dikkatli bir şekilde dikkat ettiği göz önüne alındığında biraz şaşırtıcı bir şekilde) Bussanich 1988, 183ff bulunmaktadır.

--- SAYFA 57 ---

39 Plotinos'un Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı VI.9[9].3.20–22'deki Bir pasajında, Bir'e ulaşmak için önce "çokluktan bir olmak" gerekir; buna şunlar eklenebilir: I.6[1].9.16–17: "sen, saf, kendinle 'bir araya gel', böylece bire doğru gelmek için hiçbir engelin olmasın" (σαυτῷ) καθαρὸς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἶς οὕτω γενέσθαι); VI.9[9].10.10: "kendisiyle 'birlikte olacak' (αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται); 11.8: "o da kendisiydi" (ἦν δὲ ἔν καὶ αὐτὸς). Otofaniden (faz C) kendi kendine birleşmeye geçiş özelliği V.8[31]11'de belirgindir; bu pasaj genellikle Akıl ile birliği tanımlamak için yorumlanır ama aynı zamanda muhtemelen MUO'nun sondan bir önceki aşamasını da tanımlar; 54 dolayısıyla 11.3–4'te: "kendisini [kendine] sunar ve kendisinin güzelleştirilmiş bir görüntüsüne bakar, ancak bu görüntü güzel olmasına rağmen onu reddederek kendisiyle bir olur" (ἐαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει, ἀφελὲς δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὖσαν εἰς ἔν αὐτῷ ἐλθὼν); 11.10–12: "Başlangıçtan itibaren farklı olduğu sürece kendini algılar; ama içeriye doğru koştuğunda her şeye sahiptir ve farklı olma korkusuyla algıyı geride bırakarak orada birdir." (ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι· δραμὼν δὲ εἰς τὸ bu yüzden çok mutluyum, bu çok önemli bir şey. εἶναι φόβῳ εἶς ἐστὶν ἐκεῖ). Bu kendi kendine birleşme anı, otofanin bir alt aşaması olarak anlaşılabilir (bu aşamaya C2 diyeceğim), çünkü ilkinden sıklıkla ikinciye yakın olarak bahsedilir,⁵⁵ ancak kendi kendine birleşme açıklaması aynı zamanda sıklıkla Bir ile nihai birleşmeyle (bundan böyle aşama E olarak adlandıracağım) çakışır veya hemen ardından gelir, çünkü muhtemelen kişinin bu son derece basit ve birleşik kipliği, kişinin Bir'le Bir'le birleşmesine izin verir. ikincisine benzerlik (homoiotēs). Bununla birlikte, ne Plotinus'un kendi kendine birleşmeyi (C2 aşaması) gerçekte MUO'ya (E aşaması) eşdeğer olarak hayal ettiği ne de aşkın benliğin Bir ile özdeş olduğunu düşündüğü sonucuna varmalıyız. Aslına bakılırsa Plotinus -en azından kavram olarak- kendi kendine birleşme anı (C2) ile MUO'nun nihai aşaması (evre E) arasında ayırım yapma eğilimindedir. Daha kesin olmak gerekirse, Plotinus birçok pasajda kişinin mutlak bir öz-kimliğe (evre C2) ulaşmış olsa bile, birleşmenin nihai aşamasına (MUO) henüz ulaşmadığını ileri sürmektedir. Örneğin, I.6[1]9'da, kişinin kendisini dönüştürdüğü apaçık aşkın, otofan benlik (dolayısıyla C2 aşaması), yalnızca en yüksek prensibi ("büyük Güzelliği gören göz") "görme" yeteneğine sahiptir, ancak bu değildir. Großschrift, V.5[32].8.9–13; bu sonuncu pasaj, tartışmasız MUO bağlamında olan, güzelleştirilmiş bir adayın (Zeka tarafından asimile edilmiş bir kişinin) otofanisini anlatır. 55 I.6[1].9.15–18; VI.9[9].10.10; bkz. ayrıca V.8[31].11.4–5, 10–12.

--- SAYFA 58 ---

40 Bölüm 2'de, MUO'nun kendisiyle birleştiği anda fiilen nihai durumuna ulaşmış olduğu anlatılıyor. V.5'te [32].8.12-13, Plotinus, otofaninin açıkça birleşmeden önce geldiği (zamansal?) bir diziye belirtir, çünkü otofan zeka "her şeyden önce kendini görür" (εἶδε μὲν τὰ πρῶτα...ἑαυτὸν) son andan önce. MUO.56 Otofaniyi tanımlayan ilk men cümlesi -Plotinus'un Yunancasında alışılmadık derecede nadirdir-, deneyimi Bir'in nihai vizyonu ile tamamlamak için karşılaştırmalı bir de cümleciği özler, ancak sonraki birkaç satırda (8.13-23) - şüphesiz buradaki kelimelerin yetersizliğinin bilincinde olarak - Plotinus, nihai durumu, hiçbir şey olmadan birleşmeyi ima eden paradoksal ve apofatik bir dile geri çekilerek anlatmaktan çekinerek kaçınır. bunu açıkça belirtiyoruz. Dahası, "çünkü o yakındadır" (ὥς ἐγγὺς ὄντος αὐτοῦ) açıklayıcı ifadesinin dahil edilmesiyle ima edilen salt yakınlık kavramı, nihai birliğe henüz ulaşmadığımızı gösterir. Benzer şekilde, VI.9 [9].9.55-10.21'de, hem Bir'in hem de kendiliğin (yani otofani, aşama C) eş zamanlı vizyonu, hem kendi kendine birleşmenin (faz C2) hem de nihai bütünleşmenin (yani, uygun MUO, faz E) tanımından (10.14 ve devamında) açıkça önce gelir; bunlar da ayrıca ayrı ayrı ama aynı nefeste bahsedilmiştir. Özellikle 10.9-11'de Plotinus otofani ile kendi kendine birleşmeyi birleştirir: "Ve böylece kendini görünce, gördüğünde öyle göreceksin, daha doğrusu kendisi ile bu şekilde "birlikte olacak" ve basitleşerek bu şekilde algılayacaktır" (ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν) τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὁψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται Bu, çok önemli bir sorundur). İlginç bir şekilde, kısa süre önce (önceki satırlarda, 55-60) otofan benlik (ὁρᾷ...κάκεῖνον καὶ ἑαυτὸν) ile birlikte görülen Bir'den bahsedilmiyor ve aslında Plotinus aşağıdaki satırlara kadar tam anlamıyla MUO'dan açıkça bahsetmiyor; (en azından başlangıçta) Bir hakkında sessiz kalın ve öz-birleşme üzerine bir detaylandırmayla başlayın: böylece 10.14-17: "Ve böylece, gören kişi ikiye ne görür, ne ayırt eder ne de hayal eder; ama sanki orada kendisi değil, kendine ait olmayan başka biri haline gelmiş, ona ait olmuş, sanki merkeze merkeze bağlanmış gibi birdir" (τότε μὲν) ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον bu, (bkz.) Cümlelerin başladığı kahin (to horōn), önceki satırlardaki birliğin otofan ve kendi kendine birleşmiş öznesidir, ancak burada Plotinus ustaca benliğin benlikle olan birliğini benliğin bir başkasıyla olan birliğine kaydırır. Bilicinin özdeşleştiği (ve ait olduğu) "öteki" şüphesiz Bir'dir, ancak Plotinus bunu açıkça belirtmez; aslında, 56 'de ta prōta'yı zarf olarak okuyan H-S1 ve tüm çevirmenlerin ardından, en yüksek prensipten bahsetmekteki bu suskunluk.

--- SAYFA 59 ---

41 Plotinos'un Bir ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Bu pasajların en can alıcısı, ikilikten mutlak birliğe geçişi tanımlamak için belirli dilin yetersizliğinin farkındalığını yansıtıyor olabilir. Dolayısıyla bu pasaj, otofaniyi takip eden kendi kendine birleşmeden (C2 aşaması) Bir ile mutlak birliğe (E aşaması) doğru akıcı bir ilerlemeyi çağırıştırır. 7. Aşama D: Yok Etme Aşkın benliğin Sorunsuzca Bir'e eşit olduğundan hâlâ şüphe duyulmaması için Plotinus, kişinin nihai kendi kendine birleşmeyi (evre C2) -ilk bakışta az çok MUO ile aynı kapsamlı gibi görünen bir an- deneyimledikten sonra, bu benliğin bile tam bir kendini inkar, çözülme, teslim olma veya yer değiştirmenin son anında reddedilmesi gerektiğinde ısrar eder; bundan sonra bu aşamaya yok olma (evre D) adını vereceğim.⁵⁷ Plotinus, bu aşamayı en açık biçimde, Bir'in birliğini ve aşırı aşkınlığını vurgulamayla ilgilenen bir inceleme olan VI.9[9]'da benliğin yok oluşu olarak sunar. Bu, ilk olarak VI.9[9].7.18-21'deki kendine dönüş sonrasında bilgiden feragat etme - bir "bilmeme" - üzerindeki çarpıcı vurguyla öne sürülüyor: "Her şeyi 'bilmemek' (hem önce duyulur alemde, sonra da formlar aleminde olduğu gibi) ve hatta kendisini 'bilmemek', [ruhun] bunun vizyonunda var olması gerekir..." (ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ αἰσθήσει [H-S1: διαθέσει], τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι). Benzer şekilde -az önce gördüğümüz gibi- VI.9[9].10.15-16'da, birleşmenin son anında, aday "sanki orada kendisi değil, kendine ait değil de başka biri olmuş gibidir" (οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ) αὐτὸς οὐδ' 57 Yok etme terimi, bu konudaki tartışmalar göz önüne alındığında, kasıtlı olarak nerede durduğumu belirtmek için kullanıyorum. Plotinus'un bu noktadaki tekrarlanan ve açık vurgusunu boşa çıkarabilecek hiçbir rasyonelleştirme veya kaçamaklama yok, bu nedenle Mamo 1976, Bussanich 1988 ve ile aynı fikirdeyim. Meijer 1991 - ama bilim adamlarının şaşırtıcı bir çoğunluğuna karşı - MUO anında benliğin çözüldüğü, daha sonra kendini yeniden oluşturabilse bile (Bussanich'in MUO'nun aslında kalıcı bir durum olduğu yönündeki görüşüne katılmıyorum). Pek çok bilim insanının benliğin çözüldüğünü kabul etme konusundaki isteksizliği, eğer özne yok edilirse o zaman olaya ilişkin deneyim ve hafızanın imkansız olduğu imasına dayanıyor gibi görünüyor. (ne yazık ki Oryantalize edici olsa da) çağrışımlar - olası tarihsel etkiler bir yana - diğer mistik geleneklerle biraz yüzeysel bir paralellik olduğunu fark etmeden duramayız, örneğin Sufilerin nefsin yok olması (fena'a) olarak Tanrı ile birlik anlayışı. "teistik" ve "monistik" mistisizm.

--- SAYFA 60 ---

42 bölüm 2 αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ); ayrıca, 11.11-12'de: "Bunu söylemek gerekirse, ne sebep, ne düşünce, ne de tamamen bir benlik vardı" (ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δὲ καὶ τοῦτο λέγειν); 11.23'te, birleşme bir "ekstaz... ve kişinin kendini teslim etmesidir" (ἐκστασις...καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ), belki de aslında "esimeyi" ifade eder, ama aynı zamanda kesinlikle "dışarıda durmayı" veya aşkın benliğin bile radikal bir yer değiştirmesini ifade eder. Kendini teslim etme imgesi III.8[30].9.29-32'de tekrarlanır; burada mistik özne (Akıl olarak tanımlanır) "bir bakıma arkasında yatan şeye kendini teslim etmelidir" (ἀφέντα τοῖς εἰς ὅπισθεν αὐτοῦ) ve "tamamen Zekalı olmamak" (μὴ πάντα νοῦν εἶναι); ve V.8[31].11.17'de adayın "kendisini derhal içeriye teslim etmesi" gerekir (ἤδη αὐτὸν δοῦναι εἰς τὸ εἶσω). VI.7[38].35.33-34'te, ruhun görüşü "sanki içinde bulunan zekayı karıştırıyor ve yok ediyormuş gibi" meydana gelir (οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα). Daha sonraki açıklamalarda Plotinus, mantıksal yapısı "MUO'ya ulaşan X, X değildir" biçimini alan paradoksal ifadelerle öznenin kimliğinin çözüldüğünü vurgulama eğilimindedir; dolayısıyla V.5[32].8.22-23: "Zeka olduğu için, baktığında kendisinde Akıl olmayan şeyle bakar" (ὅτι ἐστὶ νοῦς, οὕτω βλέπει, ὅτε βλέπει, τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῶ); VI.7[38].35.42-45: "Öyleyse ruh hareket etmez, çünkü o [Biri] de hareket etmez; dolayısıyla ruh da değildir, çünkü o yaşamaz, ancak yaşamın üstündedir; akıl da değildir, çünkü o da düşünmez" (οὐδὲ ψυχὴ τοῖον, ὅτι) μὴδὲ ζῆν ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ). Bu pasajlar, başlangıçtaki katarsis'in (aşama A) son ve paradoksal bir özetlemesinde, kişinin sadece Zekayı değil, aynı zamanda şimdiye kadar titizlikle ulaşmaya çalıştığı hipernoetik öz-kimliği de reddetmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Mistik konuyu biraz daha dikkatli bir şekilde ele alın. Plotinus'un, gerçek benliğin sadece ruh ve Akıl ile özdeşleşmesini terk etmekle kalmayıp, onları kullanılmış itici roket aşamaları gibi bir kenara atmakla kalmayıp, aynı zamanda deyim yerindeyse güneşte yandığı (yani MUO anında kendi öz kimliğini çözdüğü) yönündeki sayısız ifadesini ciddiye alırsak, bundan şu sonuç çıkar: 58'i kabul etsek bile, bu benlik bile hiçbir zaman yüce prensiple gerçekten özdeş olamaz. Plotinus, benliğin yok oluşunu tanımlamak için hiçbir zaman belirli bir apairein sözcüğünü ya da bu sözcüğün akrabalarını kullanmaz, ancak benliğin V.3[49]17.38'deki öğütlerine zımnen dahil edildiği varsayılabilir.

--- SAYFA 61 ---

43 Plotinos'un Bir'le Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Birleşme sırasında başka, daha kesin olarak tarif edilemez bir öznel odağı, aşkın benliğin anlık çözülmesinden sonra hayatta kalır ve talip olanın birliği deneyimlemesine ve hatırlamasına izin verir.⁵⁹ Bu aynı zamanda kişinin geri dönmesi gereken benliğin "merkez noktası" veya arke'sinin (otofanın parlak, ilahi benliği) asla tam olarak karşılık gelmediği anlamına gelir. ya Akıl'a, ya da Bir'e. Daha ziyade, hipostatik Varlık-Akıl'ın "üstünde" ama yine de Bir'in biraz "altında" bir yerde, gölgeli bir eşik alanında -Plotinus'un daha dogmatik ifadelerine göre açıkça "yasak" olan bir alanda- varlığını sürdürür. Bu ayrıca, deneyimin öznesi olarak mistik öznenin, MUO'ya (E evresi) doğru en son adımı (yok etme, aşama D) atmak için kendisini ayırmak zorunda olduğu hipernoetik, aşkın benlik ile bütünüyle aynı kapsamlı olmadığını gerektirir.⁶¹ Mistik öznenin aşkın benliği bile reddetmesi ve aşması gerektiği, belki de hemen alıntılananların dışındaki iki pasajdan açıkça anlaşılacaktır. ⁵⁹ Plotinus elbette farkındadır bunun getirdiği zorluklardan; dolayısıyla VI.9[9].10.19-21, 11.6-7. ⁶⁰ Örneğin, V.1[10].6.22-23, 49; ama aynı zamanda bkz. II.9[33].1, aşkın (birinci) ilkeden entelektüel (ikinci) ilkenin türetilmesine aracılık eden ontolojik aşamaların çokluğuna ilişkin Gnostik varsayıma doğrudan yanıt olarak. Plotinus'un aşkın benliğin varlığını bu seviyede açıkça tartışma konusundaki isteksizliği, bunun belirli Gnostik fikirlere çok yakın olduğuna ve hatta kendisini tam olarak Gnostiklerden ayırmak için geliştirdiği bazı metafizik ilkelerini ihlal ettiğine dair farkındalığından ve belirgin endişesinden kaynaklanabilir (bu konuda daha fazla bilgi Bölüm 4'te). ⁶¹ Ancak geriye son bir soru kalır: Bir'in merkez noktaları ve izleri bir yana, Plotinus'un antropolojisi normalde gerçek kişi olarak kabul ettiği şeyin üzerinde bir benlik yetisini kabul edebilir mi: yani potansiyel olarak Akıl düzeyindeki bireysel ruh; örn., I.1[53].10 ya da hatta, bazen öne sürdüğü gibi (örn., V.7[18].1.1-7), bireyin fiilen Akıldaki Formu? Plotinus'un Bireylerin Formlarına inanıp inanmadığı konusu tartışmalıdır - diğerlerinin yanı sıra Blumenthal 1966 ve Armstrong 1977'ye bakınız - ancak bu aslında biraz farklı bir sorudur çünkü bu, noetik bir benlikten ziyade hipernoetik bir benliği ilgilendirmektedir. Cevabın olumlu olduğuna dair bir dizi ince ipucu (her ne kadar pek kanıt olmasa da) var; V.3[49].4.11-12 dikkate alınabilir; burada Plotinus, Zeka düzeyine ulaşmış birinin "artık bir insan olarak değil, tamamen başka biri haline gelerek" daha fazla öz-düşünme üstlenebileceğini öne sürer (οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ) παντελῶς ἄλλον γένόμενον); ayrıca III.4[15].6.4-5'te Plotinus, Akla göre hareket eden bir kişinin koruyucu bir daimōn'a (bireyin normalde eylemde bulunduğu düzlemin hemen üstünde yer alan ontolojik bir düzlemde yer alan faaliyet ilkesi) sahip olma olasılığını kabul ediyor gibi görünüyor; bu da kendisi "Akıl'ın üstünde... bir tanrıdır" (θεός...ὑπὲρ). ve νοῦν); o zaman kişi bu Porphyry'nin, Plotinus'un yalnızca "iblislerin ırkı [veya cinsi]" (τοῦ) değil, (tam) bir tanrı (θεός) olduğu ortaya çıkan kendi kişisel daimōn'unun çağrıştırılmasına ilişkin açıklamasıyla (Vit. Plot. 10.21-22) karşılaştırılabilir. δαμόνων...γένους). Bussanich'e (O'Daly'ye karşı) katılıyorum ama

Plotinus'un iki ayrı hiperontik, hipernoetik tözü, benlik ve Bir'i nasıl tasavvur edebildiğini anlamak zordur; kimlik ve farklılık arasındaki ayrımın "üzerinde" hiperontik bir düzeyde bir tür dualistik olmayan üst üste binmeyi belki de güçlkle hayal edebiliriz.

--- SAYFA 62 ---

44 Bölüm 2, yukarıda "Aşama D: İmha" başlığı altında. İlk olarak, VI.9[9].11.38-45'teki MUO tanımı dikkate alınabilir; burada Plotinus, Varlık ve cevheri zaten aşmış birinin olduğunu söyler (11.41-42: οὐκ ἐν τῷ ὄντι...οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας, yankılanan Platon, Respublica 509b9) henüz nihai bir dışadönüklük, kişinin kendi dışına doğru bir hareket sonrasında ortaya çıkan nihai birlik anına ulaşmamıştır: "eğer kişi kendinden bir imge olarak bir arketipe doğru ilerlerse" (11.44-45: εἰ ὁφ' αὐτοῦ μεταβαίνει ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον),⁶² ancak o zaman kişi "yolculuğun sonuna" ulaşır (τέλος...τῆς πορείας). Bu da aynı bölümdeki daha eski bir pasaja, Plotinus'un Bir'e son yaklaşımı, dışarıda duran ve "tefekürün ikincil nesneleri" haline gelen kült ikonlarını düşündükten sonra doğrudan ilahi olanla iletişim kurmak için iç tapınağa (adyton) giren bir adananın deneyimiyle karşılaştırdığı tapınağın adytonu (11.18-33) ile ilgili ünlü benzetmeye ışık tutabilir. (δεύ- τερα θεάματα) adananın yeniden ortaya çıkışı üzerine. I.6[1]7'de halihazırda ortaya çıkan ve V.1[10].6.12-15'teki bir sonraki incelemede tekrarladığı bu benzetmede, tapınağın dışındaki simgeler Akıl içindeki Formlara karşılık gelirken, "[adyton'un içindeki ilahi] ile oradaki ilişki" (tēn ekei sunousian pros ... auto), Aklın Üstündeki Bir'le (yani MUO) doğrudan bir karşılaşmayı ima eder. Ancak eğer heykeller hipostatik Akıldaki Formları temsil ediyorsa, adytonun kendisi neyi temsil ediyor? Bir yandan, adyton'un Akli aştığı, heykellere (Formlara) göre daha büyük bir "içsellik" ile öne sürülmektedir. Öte yandan, Pierre Hadot'nun iddia ettiği gibi, adytonun kendisi Bir'i temsil etmek için alınamaz, çünkü benzetmede Bir'e karşılık gelen tanrı, adytonun içinde görülmektedir; düşünülenin adyton olması pek mümkün değildir.⁶³ Ancak 31. satırda Plotinus'un adytonun kendisinden "kaynak ve ilke" olarak bahsettiği bir ipucu vardır (πηγὴν καὶ ἀρχήν: Platon'dan alıntı, Phaedrus 245c9); daha sonra kişinin "ilke ile ilkeyi ve benzerin benzerle 'bir araya geldiğini" gördüğünü söylüyor (ἀρχὴ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίγεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον). Hadot, görülmesi gereken archē'nin Bir olduğunu ve onun tarafından görülen archē'nin aşkın benlik, "İçimizdeki Bir" olduğunu öne sürer (Plotinus'un benzer şekilde içkin prensibi bir archē olarak adlandırdığı VI.9[9].3.20-22'yi hatırlayabiliriz);⁶⁴ dolayısıyla adyton eşzamanlı olarak temsil eder 62 Meijer 1992, 311 bu pasajı O'Daly'ye karşı doğru bir şekilde aktarır 1973, MUO'da benliğin tamamen çözülmesinden yana. 63 Hadot 1994, 209-12, ona göre tüm tapınak benzetmesi aynı zamanda insan benliğinin eşmerkezli seviyelerinin bir modeli olarak da anlaşılabilir. 64 Hadot 1994 aynı zamanda kelimenin bu kullanımını VI.7[38].16.32-35'te onu dolduran "gerçek" arke (yani Bir) tarafından "doldurulmadan" veya aşılardan önce ortaya çıkan Aklın arke'si ile karşılaştırır; aslında benim görüşüme göre Plotinus bu arkailerin neredeyse aynı olduğunu düşünüyor.

--- SAYFA 63 ---

45 Plotinus'un Bir'le Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı, ruhun arke'si, "İçimizdeki Bir" ve Bir'in görülme aracı. Başka bir deyişle, Plotinus'un alışlagelmiş eşmerkezli modelini temel alan bu görüntüde heykeller (i) Akıl âlemini, adyton (ii) aşkın benliği temsil eder; adyton'a giriş (iii) Zekanın "üstündeki" kendi kendine birleşmeyi (C2), hipernoetik benliğimize girişi temsil eder; ve adyton içindeki vizyon - diğer şeylerin yanı sıra, kendi kendine çözülmeyi ima eden bir ekstasis, haplōsis ve epidosis autou olarak tanımlanan - dolayısıyla (iv) MUO ve belki de MUO'nun kendisi için gerekli olan paradoksal teslimiyeti ve benliğin yok edilmesini (evre D) ve belki de MUO'nun kendisini (evre E) temsil eder. Bu nedenle mistik öznenin muğlak odağını -algıyı ve hatta öz-kimliği aşan kadar giderek daha birleşik öz-yansıtma kipleriyle özdeşleşen özneyi- "mistik yükselişin mantığında gezici bir özne"⁶⁵ olarak tasavvur edebiliriz: Bir'in sonsuzluğuna doğru kendi içine doğru patlamasıyla nihai olarak her türlü sınırlamadan vazgeçen bir özne. Bu bilinçli prensibin şaşırtıcı derecede değişken kimliğini anlayanın, Plotinus'un sistemini hem süreçsel hem de geri dönüş aşamalarında kavramamız için hayati önem taşıdığını göreceğiz. 9 Ara Açıklama: Güzellik Üzerine Aşkın benliğin diğer esrarengiz yönleri arasında güzellikle olan ilişkisi de vardır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Plotinus birçok pasajda otofani benliğin, hem kişinin Bir'e yakınlığının bir sonucu olarak, hem de tam tersine birleşmenin bir önkoşulu olarak daha güzel hale geldiğini anlatır. Dolayısıyla I.6[1]9'da, hem katarsisin (A aşaması) hem de kendine dönüşün (B aşaması) hedefi, sonuçta benliğin gerçek güzelliğini (burada ruhun güzelliği olarak tanımlanır) ortaya çıkarmaktır; bu nedenle, 9.32-34'te, "eğer kişi Tanrı'yı ve Güzeli görmek istiyorsa, önce tümüyle tanrısal ve güzel olmalıdır" (γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς) πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν). IV.8[6].1.1-11'de Plotinus, kendi içinde "olağanüstü derecede harikulade bir güzellik" (θαυμαστὸν ἡλίκου ὁρῶν κάλλος) görme deneyimini anlatıyor. V.8[31].11.3'te kişi kendisinin "güzelleştirilmiş" (καλλωπισθεῖσαν) görüntüsüne bakar; V.5[32].8.13'te otofani Akıl, otofani anında kendisinin "daha güzelleştiğini" (καλλῶ γενόμενον) görür; VI.7[38].34.10'da ise ruh kendini "en güzel" (μάλιστα καλήν) kılarak kendini hazırlamıştır. Şimdi, bu pasajların bir kısmında, birleşme nesnesinin sıradan adlarıyla anılmadığını belirtmek ilginçtir; örneğin Kevin Corrigan'ın, doğuşun gizemli etkenini "üretim mantığında seyahat eden özne" olarak tanımlamasına göre 65 (Corrigan 2000a, 148).

--- SAYFA 64 ---

46 bölüm 2 Bir ya da İyi değil, daha ziyade Güzellik ya da Güzel'in kendisi. I.6[1].9.25'te aşkın benlik, "genel anlamda" (ὁλοσχερεῖ...λόγῳ: I.6[1].9.39) İyi ile özdeşleştirilen "büyük Güzelliği" (τὸ μέγα κάλλος) görebilir; ancak daha sonra, 9.41-44'te Plotinus, güzellik ile İyi'nin aslında aynı seviyede olup olmadığı veya Güzelliğin daha aşağı seviyede olup olmadığı konusunda bazı belirsizlikleri ifade eder.66 Benzer şekilde, V.5[32].8.10-11'de Plotinus, otofaniden hemen önce adayın (Akıl olarak tanımlanan) "Güzel'den başka hiçbir şeye" bakmadığını söyler (εἰς οὐδέν) ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων). Peki burada kalon ile kastedilen tam olarak nedir? Her ne kadar bu pasajda İyi veya Bir'den açıkça bahsedilmese de, nihai vizyonun veya birliğin nihai nesnesinin gerçekten de en üstün prensip olduğunu, yani önceki satırlarda (8.8-9) Akıl'ı "aşan" (ὑπερσχῶν) isimsiz tefekkür nesnesi olduğunu belirtmek önemlidir. O halde kalon da aynı ilk prensiple ve dolayısıyla I.6[1]9'un vizyoner yükselişindeki muğlak biçimde aşkın "büyük Güzellik" veya "birincil Güzel" (mega kallos'la, proton kalon'la) ile ilişkili midir? Yoksa Güzel, yalnızca kendini düşünen hipostatik Aklın içkin güzelliğiyle, Bir'den aşağı olan ama Akıl ile aynı seviyede olan bir güzellikle mi özdeşleştirilmelidir (daha sonra aynı incelemede 12.10-38'de ısrar edeceği ve daha önce Großschrift'in başka bir yerinde, V.8[31]8-11'de ima ettiği gibi)? Aslında, MUO'nun VI.9[9]11.16'daki ilk açıklamasında, istekli, en son aşamada güzelliği aşar: "güzeller arasında değildi, ama zaten güzelliğin üzerine bile çıkmıştı" (οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ) καλὸν ἤδη ὑπερθέων). Buna karşı, daha sonraki bir inceleme olan VI.7[38]31-36'nın birkaç bölümünde yer alan MUO anlatımında açıkça görülen güzelliğin daha aşkın yönlerini yan yana koymak mümkündür. Burada güzellik açık bir şekilde mistik yükselişin nihai, aşkın amacının bir "niteliğidir", ancak 31'den 35'e kadar olan bölümler boyunca Plotinus'un bu hedeften bahsettiğinde neredeyse her zaman güzelliği içeren bir dolambaçlı sözle olması ilginçtir;67 İyi (to agathon) sadece son MUO sırasında 35.36'da ismen anılır. Başlangıçta, 32.5-24'te Plotinus, yüce ilkeyi, öncelikle Platon'un Parmenides'inin ikinci bölümündeki Bir'in niteliklerinden uyarlanan apofatik terimlerle anlatır; Buradaki amaç açıkça onun aşkın biçimsizliğini ve bunun sonucundaki arzu edilirliliğini vurgulamak ve böylece ruhun ona olan sevgisinin olağanüstü niteliğini vurgulamaktır. Bununla birlikte, 66 'da Güzelliğin ilk ilkeye göre statüsüne ilişkin benzer bir belirsizlik Plotinus'un sonraki döneminde de devam etmektedir, bkz. örneğin VI.2[43].18.1-8. 67 Yalnızca bir noktada (33.22) agathon'a açıkça atıfta bulunur, ancak yalnızca nihai olarak Platon'dan alınan (Philebus 60b) belirsiz bir ifadeyle, ilkel güzelliği "İyinin doğası" (hē tou agathou phusis) ile eşitler.

--- SAYFA 65 ---

47 Plotinus'un Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Pasajın geri kalan kısmı (32.27-39) ile Plotinus, biçimsizliğinin aslında özel bir tür güzellik olduğunu daha olumlu bir şekilde vurguluyor: o sınırsız bir "güzelliğin üstünde güzellik" (κάλλος ὑπὲρ κάλλος), "güzelliğin yaratıcısı". (τὸ γεννῶν... τὸ κάλλος), "güzelliğin çiçeği" (καλοῦ ἄνθος), "güzellik yaratan güzellik" (κάλλος καλλοποιόν), güzelliğin "ilkesi" (ἀρχή) ve sınırı (πέρας) ve 33.20'de "aşırı güzel" (τὸ ὑπέρκαλον); bu nitelikler onu sevimli kılar.⁶⁸ Daha sonra (34.1-13'te) bizim de benzer biçimde biçimsiz ve güzel olmamız gerektiğinde ısrar eder. Güzelliğin muğlak statüsü -kökleri Platon'un kendi düşüncesinde⁶⁹ bulunan bir muğlaklık- dolayısıyla, gördüğümüz gibi hem Akıl'ın olumlu yönlerini hem de Bir'in daha aşkın veya apofatik yönlerini paylaşan aşkın benliğin mahallindeki benzer bir muğlaklığa karşılık gelir. Plotinus'un, anlaşılır ve hipernoetik alemler arasındaki sınır boşluğuna aracılık etmek için güzelliğin oldukça değişken statüsünü kullanıyor olması mümkündür ve aşkın benliğin benzer şekilde bu belirsiz ve kararsız prensibe katılması tesadüfi değil gibi görünmektedir. 10 Aşama E: Bir ile Birlik Şimdi yükselişin ilerlemesine dönelim. Aşkın benliğin bile, ne kadar güzel olursa olsun, eninde sonunda çözülmesi gerektiğini daha önce görmüştük. Ancak gerçekte -Plotinus'un kendi terimini kullanırsak- "yolculuğumuz" burada bitmiyor, çünkü yok olma esas olarak nihai durumla, yani MUO'nun tam anlamıyla aynı yerde bulunuyor. Birliğin doğası, yalnızca tartışmayı ustaca bilgilendiren çeşitli teolojik ve metafizik varsayımlar nedeniyle değil, aynı zamanda özellikle metinlerin bu noktasında Plotinus'un dilinin çoğu zaman sinir bozucu derecede belirsiz ve imalı, hatta paradoksal hale gelmesi nedeniyle kapsamlı bir tartışmanın konusu olmuştur; Çelişkili konumları desteklemek için doğru okumalar yapılabilir. Çoğu zaman nihai birleşme anı ima edilir ama belirtilmez⁷⁰ ve Plotinus'un kasıtlı olarak bunu yapmaya çalıştığı duygusuna kapılırsınız. Başka bir deyişle, tıpkı sıradan insan sevgisinin algılanabilir bir nesne olmadan bir tür fantazmik farkındalığa ihtiyaç duyması gibi, Bir'e duyulan sevgi de herhangi bir anlaşılır nesne olmaksızın bir tür içsel algılamayı -bir otofani mi?- gerektirir. Bu tuhaf benzetme, çağdaş bir aşk teorisi olması gereken bir şeye dayanıyor gibi görünüyor; bkz. Plutarch, Amatorius 759c. ⁶⁹ Plotinus'un anlayışındaki güzelliğin belirsiz statüsü yakın zamanda Stern-Gillet 2000 tarafından belirtilmiştir. ⁷⁰ Örneğin, V.5[32].8.14ff.

--- SAYFA 66 ---

48 bölüm 2 bunu tanımlamak için herhangi bir kesin sözlü ifadenin kullanılmasından kaçının. Ancak bazı pasajlarda Plotinus bunu, mistik talip ile Bir'in mutlak bir birleşmesini, bütünleşmesini ve hatta özdeşliğini akla getiren terimlerle anlatır; dolayısıyla VI.9[9].11.4-6'da: “İki tane yoktu, ancak görülenle ilişkili olarak görenin kendisi birdi, çünkü gerçekte görülmüyordu ama birleşmişti” (ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ᾧ) αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἐωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον); VI.7[38].34.13-14'te: “artık iki tane yok ama ikisi de bir” (οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω).⁷¹ Bu anda aday, algının doğasında var olan asgari ikiliği bile reddetmeli ve bir şekilde Bir "olmalıdır"; bu her iki açıdan da ne anlama geliyorsa metafizik veya öznel deneyim. Anlama, kesin olarak konuşursak, bu durumdaki mistik özneye yüklenemeyeceğinden, Plotinus bu aşamayı ifade edecek bilişsel olmayan bir dil bulmaya çabalar. Karmaşıklıkla sıklıkla MUO'nun mutlak, farklılaşmamış bir birlik olarak daha felsefi yorumuna meydan okuyan, birbiriyle örtüşen ve bazen çatışan birçok metaforik imge kullanır.⁷² Ancak bu, metodolojik bir sorun sunar: Plotinus'un Bir'le temas ya da özdeşliği çağrıştıran çeşitli terimleri nasıl yorumlanmalıdır? Bunların hepsinin nihai aşamayı belirtmesi mi amaçlanıyor? İfadelerden biri mecazi mi, diğeri gerçek mi? Yoksa ara sıra yaptığı kimlik açıklamaları birliğin nihai durumunu temsil ederken, metinde daha yaygın olan teması ifade eden ifadeler sadece yol boyunca bir başlangıç aşamasını mı ima ediyor? Bu noktada kesinlik mümkün değildir; Benim kanaatime göre, Plotinus MUO'yu aslında bir mutlak birlik anı olarak görse de, yine de bu anın zamansız belirli bir karmaşıklık, yalnızca bizim 71'imizde çoğulluğa bölünen birleşik bir süreç içerdiğini anlıyor. Son aşamada elde edilen tam kimlik. Diğerlerinin yanı sıra, Hadot 1986, Beierwaltes 1985, Armstrong 1977, O'Daly 1973, Arnou 1967 ve Rist 1965 dahil olmak üzere bilim adamlarının çoğunluğu, bu birliği ya yaklaşık ya da metaforik olarak ele alıyor ve/veya mistik öznenin aslında MUO anında bile farklı kimliğini koruduğu görüşünü Plotinus'a atfediyor. Elbette böyle bir sorunun Plotinus'un kendisi için de felsefi açıdan tartışmalı olacağı da doğrudur, çünkü hipernoetik alanda özdeşlik ve farklılık arasındaki ikilik ortadan kalkar. Bu nedenle bu oldukça soyut konuyu uzun uzun anlatmaktan kaçınacağım. ⁷² Ancak benim görüşüme göre, bunlar keyfi metaforlar değil - 'metafor' nitelemesinin de çok fazla önemi yok, çünkü sonuçta hipernoetik alanı tanımlamak için kullanılan herhangi bir dil doğası gereği 'metaforik' olmalıdır. Görünürdeki uyumsuzluklarına rağmen, bu görüntüler aslında çok yakından ilişkilidir ve tek, esasen erotik bir MUO kavramının farklı yönleri olarak anlaşılabilir; bu konuda bkz. Mazur 2009. Bu nedenle Bussanich'in (1988, 183) "Plotinus birliğin kendisini erotik terimlerle temsil etmeyi seçmez" iddiasına tamamen katılmıyorum.

--- SAYFA 67 ---

49 Plotinus'un Mistik Birliğe Yükselişinin Tek Kavramı ile Yapısı.73 MUO'nun bu görüntülerinden bazılarını 3. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz, ancak şimdilik Plotinus'un yükselişin nihai aşaması hakkında söylediklerinden birkaç örnek sunacağım. 11 Görme ve Işık Plotinus, MUO anında algı dilini aşma çabalarına rağmen, sıklıkla görme imgelemine geri döner, ancak yine de bunun başka, istisnai bir görme biçimi içerdiğinde ısrar eder.74 Çoğu zaman mistik özne, kendisi bir kaynağı olmayan saf ışık olarak tanımlanan bir nesne olan görme nesnesiyle birleşir.75 Bazen Plotinus, kişinin görme yetisinin kendisi haline geldiğini ima eder gibi görünür.76 Plotinus'un Yüce ilkeyle karşılaşmayı tanımlama vizyonu böylece daha önceki otofani (evre C) özetlemektedir.77 73 Diğer bağlamlarda Plotinus sıklıkla zaman dışı süreci ifade etmek için zamansal söylem ihtiyacına başvurur; örneğin V.1[10].6.19-23; V.8[31].12.24-26; VI.7[38].35.28-30. 74 I.6[1].8.25-26: "... bakma, sanki gözlerini kapatarak, başka bir [görme yetisini] değiştir ve uyandır" (μη βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν) ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι); VI.9[9].11.22-23: "görmenin başka bir yolu" (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν); VI.7[38].35.39: "kutsanmış algı ve görüş" (μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν). Gerçek gerçekliğin algılanmasını ifade etmek için felsefi bağlamda vizyon-imağın kullanımı, elbette Platon'un Symposium'unda ve Phaedrus'ta açıkça görülür, ancak aynı zamanda Numenius, frag gibi daha yakın Orta Platoncu kaynaklarda da görülür. 2 yer. Daha sonra tartışacağım gibi, Seth Gnostisizmindeki daha ritüelleştirilmiş tefekkür yükselişi bağlamında benzer vizyon imgeleri ortaya çıkar. 75 V.5[32].7.31-35; VI.7[38].36.19-25; V.3[49].17.32-37. Bu özellikle tartışıldı. Beierwaltes 1961. 76 Belki de görsel bir ışık ışını olarak hayal edilmiştir. Opsis kelimesi, görme yetisi anlamının yanı sıra görsel bir ışın anlamına da gelir (LSJ 1282b, II.e). Plotinus'un mistik görüş imgeleri çağdaş optiklerden türetilmiş olabilir. Plotinus'un aşına görüldüğü Platon'un dışlama teorisine göre (Timaeus 45b-d), (tamamen aynı fikirde olmasa da; bkz. IV.5[29]2), gözlerden çıkan ışık ışınları, ilk, aktif görme anını, nihai algılayıcıya doğru değil, ondan uzağa doğru bir akışı oluşturur; bu nedenle ışığı görmek ve yansıtmak birbirini dışlayan şeyler değildir. Mistik öznenin vizyon sahibi bir yeti haline gelmesinin diğer örnekleri arasında VI.7[38].35.23-24'teki nous erön'dur; Perczel 1997'nin de kabul ettiği gibi kendisi de bir tür vizyon veya tefekkürdür (hē thea). Görmenin kendisine (opsis) benzer bir dönüşüm, asıl MUO'ya değil, yalnızca kendi kendine birleşmeye (evre C2) atıfta bulunduğu inandığım bazı pasajlarda meydana gelir; dolayısıyla I.6[1].9.22-23; VI.7[38].35.15. 77 Bağlam bazen aklında otofani ilk görüntüsünün mü yoksa MUO'nun daha dönüştürücü anının mı olduğunu açıkça ortaya koysa da, bunlar her zaman bu kadar net bir şekilde farklı değildir; fark belki de en çok VI.7[38]22'de belirgindir; MUO'dan daha zor ayırt edilen diğer otofani örnekleri arasında VI.7[38].35.7-16'daki ziyaretçinin evin sahibini görmesi benzetmesi yer alır.

--- SAYFA 68 ---

50 bölüm 2 12 Ennead VI.9[9].11.22-25 [Ek A8'deki Tam Pasaja bakın] Bunun bir örneği VI.9[9].11.22-25'te az önce tartıştığımız adyton benzetmesinde görülür. Burada Plotinus, adyton'daki "ilişkinin" (sunousia) nesnesi olan yüce ilkenin kendisini -ve genellikle düşünüldüğü gibi yalnızca adananın mistik deneyiminin değil78- "belki de bir tefekkür nesnesi değil, fakat başka bir görme biçimi" olarak tanımlar (τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν) ve sonra bu mistik "görmeyi", ince anlamsal kararsızlıkları neredeyse tercüme edilemeyen altı terimle niteliyor: "ἐκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ [H-S1: αὐτοῦ] καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ πε- ρινόησις πρὸς ἐφαρμογήν..."79 13 Ennead VI.7[38].36.10-26 [Ek A16] MUO (evre E) ile ilgili diğer açıklamalar, kaynak ya da nesne, VI.7[38].36.18-21'de olduğu gibi: "[Kişi] nasıl olduğunu görmeden aniden bakar, ancak görüntü gözlerini ışıkla doldurur, onun aracılığıyla başka bir şeyi görmesini sağlamamıştır, ancak görülen şey ışığın kendisidir" (εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ) ἰδὼν 78 22. satırdaki ou theama, 21. satırdaki auto'ya, yani adyton içindeki en yüksek prensibe atıfta bulunur. Bu okuma yalnızca Harder 1956 ve Hadot 1994 tarafından tercih edilirken, Bréhier 1938, Armstrong 1988, Meijer 1992, Bussanich 1988 ve diğer birçok yorumcu bu yorumu benimser. theama, görüşün nesnesi yerine olayı kastetmektedir. Ancak elbette ikisi birbirini dışlamaz. Bir Olmak, Bir'in kendi aşkın görüş biçimini birlikte deneyimlemek anlamına gelir. Bu nedenle, Bussanich'in MUO'da adayın Bir'in "zengin iç yaşamını" paylaştığı ve bu aşamada mistik vizyonun Bir'in farklı bir açıdan görülen tarif edilemez öz görüşü olarak düşünülebileceği yönündeki değerlendirmesinin ruhuna katılıyorum. Katılmadığım nokta, Bir'in "zengin iç yaşamının" -Bussanich'in parlak ve karmaşık çalışmalarında (1987, 1988, 1996) tekrarlanan bir tema- Bir'e göre gerçekten "içsel" olduğunun söylenemeyeceğidir; 3. Bölüm'de detaylandırılacak olan nihai tezim, Bussanich'in aksine, Bir'in kendi kendini görme veya "dokunma" biçiminin tarif edilemez olduğudur. ya da kendini seven, Bir'den gelen başlangıç halindeki alayı temsil eder ve ortaya çıkan Ön-Akılın ön düşüncesinden (ve aynı şekilde, MUO'nun son aşamasında hipernoetik öznenin erotik ya da vizyoner deneyiminden) açıkça ayırt edilemez. Bir'in kendine yönelik "yaşamı", Bussanich'in varsaydığı gibi, ayrı ayrı sınırlandırılmış bir alan "içinde" meydana gelen tarif edilemez bir süreç değildir. Plotinus'un metaforik olmayan anlaşılabilir biyoloji tasvirini saf metafor alanına genişletmek gibi, tamamen bir hücre çekirdeğinde meydana gelen mitokondriyal bölünme; bu nedenle, benim görüşüme göre, MUO'ya yeniden emilme anında algısal olmayan görüş, bu nedenle Bir'e içsel değildir, daha ziyade, birey oluşumun ilk ebedi anlarını yinelemektedir. terimler aşağıda, Bölüm 3, kısım 2, s. 125-135'te yer almaktadır.

--- SAYFA 69 ---

51 Plotinus'un Bir'le Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν). 14 Ennead V.3[49].17.28-38 [Ek A19] Bazen görüntü, V.3[49].17.28-38'de olduğu gibi, kendini gören ışıktır: “O halde, ruh aniden ışık aldığında kişi gördüğüne inanmalıdır; çünkü bu - bu ışık - ondandır ve o da odur... ruhun gerçek amacı budur, o ışığa dokunmak ve onu kendi başına görmek, ışığın ışığıyla değil. bir başkası, ama [ışığı görmek], onun sayesinde de görür” (τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γάρ—τοῦτο τὸ φῶς—παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· τοῦτο. bu yüzden çok mutluyum, çok mutluyum αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτὶ, ἀλλ' αὐτό, δι' οὗ καὶ ὁρᾷ). 15 Ara V.3[49].17-28'de MUO yine "aniden"80 ruhun ışığı "alması" olarak ortaya çıkıyor. Plotinus'un vurguladığı (touto gar - touto to phōs) bu özel ışığın hem "ondan" çıkması hem de onunla aynı olması, yani yüce prensipten (par' autou kai autos)81 olması anlamlıdır; tıpkı Bir'in kendi doğuşunun ilk anında yansıma öncesi dışa akışının hâlâ bir şekilde kaynağıyla özdeş olması gibi. Kirchhoff'u takip eden Henry-Schwyzler ve sonraki editörler, phos'un ("bu ışık") parantez içindeki touto'sunu silme eğilimi gösterdiler, ancak bunu yaparken çok önemli bir çıkarımı göz ardı ettiler:82 yani, Plotinus bu özel ışığı 80'e kadar vurguluyor. Geçiş, gelişimin önceden tahmin edilememesinden değil, gerçek zamanlı söylemsel analize izin vermeyen süresinin kısalığından (ya da belki de zamandışılığından) kaynaklanmaktadır. Amaç, ancak deneyim geçtikten sonra (husteron) gerçekleşen söylemsel akıl yürütmeden (sullogizesthai) ziyade görme anında (tote) inanç veya doğrudan kesinlik (chrē... pisteuein) gerektiren bu deneyimin ilahi ve aşkın doğasını göstermektir; bkz. aynı zamanda IV.3[27].18.19-23 ve IV.4[28].7.2-5'teki anlaşılır alemde ruhun söylemsel olmayan kavranışındaki paralellik. 81 Plotinus burada eril zamiri kullansa da önceki satırlardan (17.10-14) Bir'den bahsettiği kesindir. 82 Kirchhoff bunu neden silmek istiyor? Dil bilgisi açısından kabul edilebilir, ancak daha da önemlisi, bu yapı VI.7[38].35.7'deki (ekeinon idēi ton theon) mistik görüş nesnesinin kimliğini vurgulayan benzer bir epexegetis'i anımsatmaktadır. Onun takdirine göre, Oosthout 1991, 182 ve n. 1, çevirisindeki parantezleri koruyor.

--- SAYFA 70 ---

52 Bölüm 2, onu daha önce bahsettiği başka bir ışıktan ayırıyor. Çünkü incelemenin başlarında, 12.40-44'te Plotinus, Bir'in ilk ürününü, tıpkı güneşten gelen ışık gibi, aslında kaynağından kesilmeyen ama yine de onunla özdeş olmayan bir aydınlanma olarak tanımlar (oud' au tauton autōi); bu pasajda noetik ışık tamamen belirlenmiş Akıldır. Buna karşılık, 17.29-30'da, aşkın ışık -ki bu kesinlikle Bir'in ilk prenoetik akışına tekabül etmelidir- hem Bir'den gelir hem de yine de onunla aynıdır: Plotinus daha önceki -mistik öncesi ve tamamen söylemsel- bağlamda tam teşekküllü hipostatik Aklı üreten ışığı özellikle reddeden bir kimliktir. hipostatik gerçeklikler arasında aracılardan bulunmadığı doktrini; Ancak 17. Bölüm'de, başka yerlerdeki mistik bağlamlarda olduğu gibi, ontolojik katmanlar arasındaki sınırlamalar ve sınırlar ortadan kalkarken, katmanların kendileri eş zamanlı olarak daha zengin bir üst üste binen mikro eklemlenmeler dizisine doğru genişler. Plotinus, bu deneyimi⁸⁴ -ruhun "gerçek amacını" (telos talēthinona)⁸⁵- yinelenen fiziksel temas diliyle (ephapsasthai) ve ayrıca özne ve nesnenin kimliğini vurgulamayı ve V.5[32].7.31-35'teki MUO'nun benzer fotik deneyimini hatırlamayı amaçlayan bir dizi ifadeyle anlatır: burada amaç "onu [ışığı] kendi başına [ışık] görmektir". V.5[32].7.33'te kişi onu "kendi başına görür" (θεάσεται...αὐτὸ καὶ ἑαυτό); burada "bir başkasının ışığıyla değil" görülmelidir, oysa V.5[32].7.32-33'te: "bir başkasının içindeki başka bir ışık değil" (οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς). Peki bütün bunlar ne anlama geliyor? Plotinus basitçe apaçık olanı belirtiyor olabilir: Bir'in vizyonu ruha (noetik) bir ışık olarak gelir ve bu, diğer ışıklı olmayan nesnelerden farklı olarak ama 83 'e çok benzer. Ayrıca, negatif olarak da olsa birden fazla ışık önerisinin bulunduğu önceki satır (V.3[49].12.42-43) düşünülebilir: "... o, sönük olanı kendisinden uzakta dışsallaştırmaz - ya da ışıktan önce başka bir ışık yaparız..." (οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν—ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν). 84 Bir sonraki cümlede Plotinus, bu ışığın deneyimini, "birinin evine çağırdığı başka bir tanrının" ardından "gelip aydınlattığı" deneyimle karşılaştırır. Bu "diğer tanrının" kimliği belirsizdir, ancak neredeyse kesin olarak, özel bir vizyoner karşılaşma için kişinin evine ışık saçan bir tanrıyı çağırmak için tasarlanan, phōtagogia olarak bilinen, geç antik dönem ritüel uygulamalarının özel bir türünden bahsediyordur. Bunu Mazur 2003, 46-47'de tartışmıştım. Plotinus'un başka bir yerde Bir'in ne bir yere geldiği ne de gittiği gerçeği üzerindeki ısrarı göz önüne alındığında, "eğer gelmeseydi aydınlanmazdı" (ē mēd' elthōn ouk ephōtisen) ifadesi kafa karıştırıcıdır, ancak niyeti parlak görüşün kendisinin - belki de uzun bir meditasyon döneminin sonucu olarak gerçek bir fotik deneyimin - herhangi bir türden önce bile tanrının (mekansal olmayan) tezahürü olarak yorumlanması gerektiğini vurgulamak olabilir. deneyim hakkında akıl yürütme. Bu bağlamda bir epōidē'den daha önce şakacı bir şekilde bahsetmesi de düşünülebilir. 85 Porphyry'nin Plotinus'un kendi telos ve skopos'unun MUO olduğu yönündeki iddiası (Vit. Grafik 23) hatırlatılıyor.

--- SAYFA 71 ---

53 Plotinos'un Tek Güneş ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı, bu özel görüş nesnesi yansıyan ışıkla değil, kendi ışığıyla görülür; ve aslında bu karşılaştırmayı bir sonraki cümlede (17.37) açıkça yapmaktadır. Ancak bu okuma sorunludur, çünkü ikinci oto'nun belirsiz göndergesi (36. satır, el yazmalarının çoğunda bulunur ama hepsinde değil) theasasthai'nin doğrudan nesnesi olan 35. satırdaki önceki suçlayıcı oto'ya (yani ışık) tekabül ediyor gibi görünür.⁸⁶ Eğer suçlayıcı oto'yu saklar ve onu ya dönüşlü ya da yoğunlaştırıcı olarak alırsak ("yalnız kendisi", "gerçek benliği"), sonuç biraz tuhaftır: Ruhun hedefi "onu [ışığı] bizzat [ışığın] aracılığıyla görmek, başka birinin ışığıyla değil, kendisini [görmek], onun aracılığıyla [ruhun? ışığın?] da gördüğü aynı [ışığı] görmektir." Burada theasasthai fiili hem orta seste hem de mastarda olduğundan belirsiz kalırken horai'nin konusu belirtilmemiştir. Görüşün konusu ruhtan ışığa doğru kayar, anlamsal bir girdap gibi bir şey yaratır, anlamın sonsuz bir gerilemesini açar; böylece ruh tam da bu anda ışığın kendisini gördüğünü görür.⁸⁷ Bu, otofani (C evresi) aşkın bir birlik düzeyinde yinelenmesi olarak anlaşılabilir; Plotinus'un tipik olarak yükselişin sondan bir önceki aşamasında bir kendilik algısı anını tanımladığını hatırlayabiliriz, ancak -önemli istisnalar hariç- en asgari öz-algılamamanın bile potansiyel bir özne ve nesne ikiliği yarattığı MUO'da değil. Bu nedenle, görmenin öznesi ile nesnesini mantıksal olarak açık bir cümlemin izin verebileceğinden daha eksiksiz bir şekilde birleştirmek için ince bir dilsel belirsizlik kullanıyor gibi görünüyor. 16 Ennead V.5[32].8.18-21 [Ek A12] Burada Plotinus, vizyonu birlik açısından yeniden tanımlıyor: "Ve eğer Akıl kendisinin de hiçbir yerde kalması mümkün olsaydı... ona sonsuza kadar bakmak olurdu; daha doğrusu, bakmak değil, onunla iki değil bir olmak" (καὶ εἰ οἶόν) τε ἦν καὶ αὐτῷ τῷ νῷ μένειν μηδαμοῦ... ἦν ἂν αἰεὶ ἐκεῖνον βλέπων· καίτοι οὐδὲ βλέπων, ἀλλ' ἐν ἐκεῖνῳ ὦν καὶ οὐ δύο). ⁸⁶ Burada auto yerine 34. satırdaki önceki autōi'yi güçlendirecek ve benzer şekilde allou phōti ile zıtlık oluşturacak başka bir araç türü, autōi beklenebilir; bu, bunun yerine anlamsal olarak gereksiz ama mantıksal olarak net bir ifadeyle sonuçlanacaktır: "onu kendi başına görmek, bir başkasının ışığıyla değil, aynı zamanda gördüğü şeyle görmek." Aslına bakılırsa, auto'yu autōi'ye düzeltme yönündeki gramer eğilimi Volkmann'ı 1884'te zaten cezbetmişti ve H-S1 metnini olduğu gibi bırakan Armstrong bile (LCL 444:178) cümleyi bir totoloji olarak tercüme ediyor: "...başka bir ışıkla değil, aynı zamanda onun görme aracı olan ışıkla." ⁸⁷ Plotinus'un, eserin başlarında, 8.23'te, Akıl'ın görüşünden "ışığı gören ışık" olarak da söz ettiğini hatırlayalım.

--- SAYFA 72 ---

54 Bölüm 2 17 Merkez Noktalarının Yakınsaması Çemberlerin merkez noktalarının yakınlaşmasının geometrik görüntüsü de bulunur (Ennead'lerin başka yerlerinde en sık rastlanan gerçeklik modellerinden biridir). Ennead VI.9[9].8.18-22: “Kendimizi yukarı kaldırmak, bedene batmayan şey anlamına gelir; bu [merkez] aracılığıyla, kendimizi çevreleyen kürenin merkezi ile en büyük dairelerin merkezleri gibi, kendimizin merkezinde, sanki her şeyin merkezine bağlarız” (τῷ δὴ μὴ) βαπτισθέντι τῷ σώματι υπέραραντες, τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἐαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων bu çok önemli bir şey, ἀναπαυόμενοι Ennead VI.9[9].10.16-17 [Ek A7]: “[gören] buna ait olmuş, sanki merkezden merkeze bağlanmış gibi birdir” (κάκεινου γενόμενος ἔν) ἐστὶν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας). 18 Cinsel İlişki Plotinus ayrıca, yalnızca dünyevi aşıkların normalde elde ettiği yakın yakınlıkla değil, ideal olarak aradıkları mutlak birleşmeyle sonuçlanan bir tür aşkın, bedensel olmayan cinsel ilişkinin erotik imajını da kullanır; 88 açıkça cinsel olmasa bile Plotinus, Bir'le teması, birleşme, dokunma veya kavrama, kaynaşma gibi ilgili fiziksel dille tanımlama eğilimindedir. nüfuz etme, alma ve benzeri. 89 Ennead VI.9[9].4.16-19 [Ek A5]: “Eğer bir kimse tefekkür nesnesine gelmemişse ve onun ruhu oradaki yüceliklerin farkındalığına sahip olmamış, onları deneyimlememişse ve (erkek) bir aşığın (erkek) sevgilide dinlenmeye gelmesinin vizyonundan kaynaklanan erotik deneyimi (deyim yerindeyse) kendi içinde yaşamamışsa...” (εἰ δὲ μὴ ἦλθέ τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μηδὲ σύνεσιν ἔσχεν ἢ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαΐας μηδὲ 88 Ayrıca bkz. VI.9[9].9.20, 44-46. Bölüm 5'te tartışacağım gibi, bu, başlangıçta MSR'yi motive eden (oto-) erotik arzuyla tutarlıdır. 89 Diğer birçok örnek arasında: VI.9[9].10.17: συνάψας; VI.9[9].11.24: ἔφεσις πρὸς ἀφήν; VI.9[9].4.27: ἐφάψασθαι καὶ θίγειν (cf. VI.8[39].21.29); VI.9[9].9.19 ve VI.7[38].39.19: ἐπαφή; V.3[49].10.42: οἷον ἐπαφή; III.8[30].9.21-22: ἀλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόα; VI.7[38].35.21: ἐπιβολῇ; I.6[1].7.13: συγκερασθῆναι; VI.9[9].11.7: ἐμίγνυτο; cf. VI.7[38].34.15: συγκρῖναι; III.8[30].10.32-33: βαλὼν πρὸς αὐτὸ καὶ τυχὼν ἐντὸς αὐτοῦ; III.8[30].9.29: κομιούμεθα; VI.7[38].35.22: παραδοχῇ Ayrıca συνεῖναι (örn., VI.9[9].9.45), συνιέναι (VI.8[39].18.11) ve daha masumca soyut görünen fiillerin Yunanca kullanımındaki cinsel çağrışımlara da dikkat çekilebilir. συγγίνεσθαι (örneğin, VI.9[9].7.21, 11.32; bkz. VI.8[39].7.52-53).

--- SAYFA 73 ---

55 Plotinus'un Bir'le Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı bu çok önemli bir şey değil...). Ennead VI.9[9].9.50-55 [Ek A7]: “... diğer şeyleri bir kenara bırakıp bunda yalnız durmak, bunda yalnız olmak gerekir... ki bütün kendimizle kucaklaşalım, tanrıya dokunmadığımız hiçbir yanımız kalmasın” (...ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ ἐν μόνῳ στῆναι τούτῳ, καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον... ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυσώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ). Ennead VI.7[38].34.13-16 [Ek A14]: “çünkü arasında ne bir şey vardır, ne de iki vardır, ikisi de birdir; o varken yine de ayırım yapılamaz; bunun bir taklidi de burada aşıklar ve sevgililer, harmanlanmak isterler...” (μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἐτι δύο, ἀλλ' ἔν ἁμφῳ· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι· μίμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρῖναι θέλοντες...). Ennead VI.7[38].35.23-32 [Ek A15] “... ve bu [ilk] vizyon ayık zekaya aittir, ancak [diğeri] kendisi de sevgi dolu zekadır, çılgına döndüğünde, 'nektardan sarhoş' olduğunda; sonra sevmek, tokluktaki zevke genişlediğinde.... Bunu görünce, o çocuk sahibi oldu [yani gebe kaldı] ve hem bilinçliydi hem de doğmuş olmaları ve onun içinde bulunmaları...” (...καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἢ θέα νοῦ ἔμφορος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἁφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης.... Bu, çok önemli bir sorundur. 19 VI.7[38].35.23-32 ile ilgili Ara Açıklama Bu pasaj, Akla ait olan görmenin iki gücünü (dunameis) anlatır: birincisi, içeriklerini (Formlar) düşünerek ebediyen düşünen sıradan, "ayık" Akıl; ve ikincisi, Plotinus'un bir tür "dokunma" (epibolē) ve alma (paradochē) olarak tanımladığı özel bir tür kavrayış aracılığıyla kendisini (yani Bir'i) aşan şeye bakan (ya da kendisi de onun vizyonu olan) "sevgi dolu Akıl" (nous erōn). Başka bir yerde gördüğümüz gibi, yalnızca paradoksal olarak entelektüel olmayan Akıl yetisinin Bir'e ulaşabileceği yönünde bir öneri var. Aklın erotik tarzı üstündür, prenoetik akışla, "nektar"ın Bir'den dışarı akışıyla mistik-erotik bir ecstacy içine "sarhoş" olur. 90 Dokunsal ve hatta ustaca erotik ikili aktivite - epibolē 90 Görüntü, Plotinus'un da detaylandırdığı Platon, Sempozyum 203b vd.'den alınmıştır. III.5[50].7.1-9, 9.1-23.

--- SAYFA 74 ---

56 2. bölüm aktif, anlık bir dokunuşu öne sürerken, paradoxē pasif bir alımlamayı önerir⁹¹ - Bir ile olmayan veya hiper-noetik teması belirtir ve bu iki terimin incelikli cinsel çağrışımı, Bir'i gördüğü anda yavrulara (esche gennēmata) gebe kaldığı ve kendi içindeki nesillerin farkına vardığı ifadesiyle daha da vurgulanır. Bir yandan Akıl'ın kendi "çocuğuna" ilişkin görüşü normal kendi düşüncesine karşılık gelirken, diğer yandan "düşüneceği güçle" görür (ἐκεῖνο δὲ ἧ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν: 35.32-33), Bu da Bir'in hipernoetik algısının, Bir'in kendi ortaya çıkan prenoetik enerjisinin kendine dönüşünün bir ürünü olarak Entelektüellerin orijinal nesliyle ilişkili olduğunu ileri sürer (buna 3. Bölüm'de geri döneceğim).⁹² MUO'yu ifade eden, biraz daha incelikli olan ve dolayısıyla yorumcular tarafından dikkate alınmayan başka erotik imge örnekleri de vardır; Bunun bir örneği VI.9[9].10.17-18'de görülür; burada Plotinus MUO'yu dairelerin merkez noktalarının yakınsaması olarak tanımlamış ve daha sonra bu mükemmel birliği adı geçmeyen bir çift karasal özneye karşılaştırmıştır: "Burada da 'bir araya geldiklerinde' birdirler, ayrı olduklarında ise ikidirler" (καὶ γὰρ) (bkz. Ek A7). Her ne kadar nötr sunelthonta bir önceki çizginin kentrasına bağlı gibi görünse de, pek çok yorumcunun düşündüğü gibi (bu ne anlama gelir?) "aşağıdaki" dairelerin gerçek geometrik diyagramlarındaki merkez noktalarının yakınsaması anlamına gelmesi pek olası değildir. Bunun yerine Plotinus, üstü kapalı olarak MUO'yu -bir kez daha- aşıkların çiftleşmesiyle karşılaştırıyor ve geleneksel inanca incelikli bir gönderme yapıyor - bu, Aristofanes'in Platon'un Şölen'inde (189d-192e) küresel bir bütün olarak yeniden bütünleşmeyi arayan yarımküresel aşıklara ilişkin fantastik imgesinde açıkça görülen, ancak aynı zamanda Plotinus'un okuryazar Roma ortamında da yaygın olan⁹³ - aşıkların cinsel ilişki yoluyla (en azından ideal olarak) birleşmeyi veya birleşmeyi aradıkları inancıdır. iki ayrı kişiliğin tek bir varlıkta birleştirilmesi.⁹⁴ 91 Bu terimlerin en yararlı analizi Perczel 1997'de yapılmıştır; ayrıca Bölüm'deki tartışmaya bakınız. 4. 92 Bununla birlikte, Plotinus (35.29-30'da) Intellect'in zaman içinde iki yöntem arasında kararsız kalmadığını belirtmekte dikkatlidir; daha ziyade, her ikisi de farklı ontolojik düzeylerde ebediyen aktiftir: "Her zaman düşünür ama aynı zamanda düşünmez, buna başka bir açıdan bakar." (τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν αἰεί, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν). 93 Örneğin, Lucretius, De rerum natura 3.1079ff. 94 Bu nedenle, 9.40'taki dünyevi aşklar (tōn entautha erōtōn) hakkındaki daha önceki tartışmaya atıfta bulunarak ve bunları, 9.44'te "yukarıda" (ekei) olan "gerçekten sevilen" (alēthinon erōmenon'a) ile karşılaştırarak, bu cümlelerin örtülü öznesi olarak "aşıklar" belirtilmelidir.

--- SAYFA 75 ---

57 Plotinus'un Vecd veya Uzamsal Yer Değiştirme ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Plotinus ayrıca, tamamen zıt bir başka uzamsal imgeyi, tamamen yersiz bir şekilde yükseltme imgesini kullanır. Ennead VI.7[38].35.36-40 [Ek A15]: "Fakat İyilik [ruh ve Akıl] üzerine uzanır ve her ikisinin yapısına uyarlanır, onların üzerinden geçer ve ikisini birleştirir, onlara mübarek bir algı ve tefekkür verir, onları yerinde olamayacak veya bir şeyin doğal olarak başka bir şeyde olduğu başka bir şeyde olmayacak kadar yükseltmiştir" (ἐκταθέν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν bu çok önemli, bu çok önemli, μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ/, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι). 21 Ara Açıklama VI.7[38].35.36-40 Burada, yüce ilkeye atfedilen bir takım çarpıcı derecede aktif özelliklerle birlikte, tam MUO'nun son anı gibi görünen şeyin bir tanımı var (Plotinus buna açıkça İyi diyor). (1) Bir'in "uzamlı" (ektathen) olması kavramı kendine özgü bir genişleme hissine sahiptir, çünkü yayılım tipik olarak daha düşük hipostazların oluşumuna uygulanır (her ne kadar ara sıra aynı zamanda Akıl'a da yüklense de, örneğin daha önce VI.7[38].17.40'taki incelemede).95 (2) Sunarmosthai fiili, Bir'e uygulandığı için burada özeldir; bunun tam tersi yerine, daha düşük düzeydeki prensibin üstün olana uyum sağlama ilkesini daha tipik olarak tanımlayacağı düşünülebilir. Bunun belli belirsiz cinsel çağrışımına da dikkat çekilebilir: evliliğe katılmak.96 (3) Yine, ektathen'de olduğu gibi, Bir'e uygulanan epidramon nitelemesi, kendisini birleşik ruh ve Akıl üzerine uzanan tuhaf bir mekansal yayılma metaforunu vurgular; "koşmak" (trechein) fiilinin başka yerlerdeki mistik bağlamlarda, bu durumda olduğu gibi yüce ilkeye değil, adaya uygulandığına dikkat çekilebilir (örn. VI.9[9].11.38: dramousa; V.8[31].11.10-11: dramōn). (4) Görme ve algı (aisthesis) kavramı şaşırtıcıdır; Plotinus, aşkın tam algıyı ve hatta MUO'yu belirtmek için sıklıkla görme dilini kullanırken, özellikle aisthesis'in ima ettiği ikiliği reddeder. (5) Hairein fiili, Akılın "onun etrafında olmayı sevmesini" hatırlatır (ἀγαπήσας τὸ περὶ 95 Theiler'in ms. ekstasei'deki düzeltmesini kabul edersek. Ekteinein'in ruhun duası açısından daha olumlu bir kullanımı V.1[10]6.10'daki Bir ile karşılaştırılabilir: τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοῦς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον 96 LSJ 1699a.

--- SAYFA 76 ---

58 bölüm 2 ἐκεῖνον εἶναι VI.7[38].31.5'te benzer şekilde "yükseltilmiş" (ῥῥθη); bu, Bir'in yan kuruluşlarını tekrar kendine çekme gücüne karşılık gelir. Bir, onları tamamen yerlerinin (topos) dışına, hatta anlaşılır yerlerin dışına "kaldırmıştır" (aras) - eşmerkezli modelin başka bir tersine çevrilmesi ve mekansal metaforun tamamen reddedilmesiyle, Plotinus, kendisi tamamen kapsanmayan yüce ilkenin "içinde" olduğunu söyler. Ennead VI.7[38].36.15-18 [Ek A16]: "O anda kişi tüm öğrenmeyi bir kenara bırakır ve o ana kadar kişi talimatlarla yönlendirilir ve kişinin - bu noktaya kadar düşündüğü gibi - ama (sanki) Zeka dalgası tarafından sanki dalgalanıyormuş gibi onun üzerindeki yükseklere yükseltildiği güzelliğe sıkı bir şekilde yerleşir..." (ἐνθα δὲ ἔασας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι τοῦ παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἶον κύματι καὶ ὑποῦ ὑπ' αὐτοῦ οἶον οἰδῆσαντος). 22 VI.7[38] ile ilgili ara açıklama. 36.15-18 Anlayışı reddeden MUO devreye girer, ancak paradoksal olarak, kendi kendini aşmanın aracı olan, yüce ilkenin yer değiştirmeden sorumlu olduğu önceki örneğin tam tersi olan Akılın kendisidir. Tuhaf bir akışkan metafor kullanan Plotinus, mistik öznenin, muhtemelen Akıl olan şeyden, "Zekanın kendisi dalgası tarafından" (tōi autou tou nou hoion kumati) "taşındığını" (exenechtheis) söyler; bu, bir yok oluşta sık sık yer değiştirme motifine karşılık gelir (D aşaması); "[Zeka'nın] üzerindeki yükseklere çıkarılmış" (hupsou hup' autou) - yani hipernoetik hale gelmiş - "sanki kabarıyormuş gibi" veya "şişiyor" veya "tıkaniyor" (hoion oidēsantos) - doğrudan erotik alt tonlara sahip bir kelime97 - "birdenbire bakıyor" (eiseien exaiphnēs), "nasıl olduğunu göremiyor" (ouk idōn) şerbetçiotu); görme nesnesi açıkça belirtilmemiştir (aslında bildiğimiz gibi Bir, tam anlamıyla bir nesne olamaz), ancak bağlamdan bu görme anının MUO'ya (evre E) karşılık geldiğini biliyoruz. Plotinus sık sık (örneğin V.5[32].7.31-35'te) hem Bir'in "ani" (exaiphnēs) ortaya çıkışına hem de bunun neden olduğu kafa karışıklığına gönderme yapar. Bir dalga tarafından "yükselen" ve "yukarıya taşınan" çağrıştırmacı imgeyi, nous erōn'un nektarla dolu ve dolgunluğuyla "mutluluğa doğru genişleyen" (haplōtheis eis eupatheian) sarhoşluğunun benzer şekilde geniş ve akıcı erotik imgesiyle karşılaştırmak da ilginçtir. 97 Oideinin erotik çağrışımı Platon, Phaedrus 251b'deki kullanımından açıkça görülmektedir.

--- SAYFA 77 ---

59 Plotinus'un Ennead VI.9[9].11.12'de Bir ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı [Ek A8], aynı zamanda ilahi mülkiyet imgesine de rastlanır: "Sanki kaçırılmış ya da ilahi bir şekilde ele geçirilmiş gibiydi" (ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιασας). 98 MUO'yu tanımlayan diğer bazı ifadelerde olduğu gibi, 99 Plotinus bir bakıma paradoksal bir karşıt terim çiftiyle birleşme anını çağırıştırıyor; bu durumda harpazein mistik öznenin yer değiştirmesini, ilahi olana kaçırılmasını ima ederken, coşkunluk ise tam tersine talip olanın tanrı tarafından nüfuzunu ima eder. Buradaki ima, basit bir mekansal metaforun bu gerçeklik düzeyini tanımlamak için yetersiz olduğudur. 23 Kült Praksis Gördüğümüz gibi Plotinus MUO'yu geleneksel dinden alınan bir tapınağa girme imgesiyle anlatır. Ennead VI.9[9].11.16-21 [Ek A8]: "O, güzellikler arasında değildi, erdemler korosunun bile ötesine geçmişti, tıpkı birinin adyton'un iç kısmına girmesi gibi, adyton'dan geri çıktığında içerideki tefekkür nesnesinden ve orada onunla olmayan ilişkiden sonra [karşılaşılan] ilk şeyler haline gelen kült heykelleri naos'ta bırakmış olması gibi. kült heykeller ya da ikonlar, ama şeyin kendisi ile..." ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξεληθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, evet). Her ne kadar bu görüntünün MUO'yu uygun şekilde tanımlamak için tek net kullanımı bu olsa da, I.6[1].7.6-7'de yüce ilkeye olan tüm arındırıcı yükselişi, adananın çıplak olarak soyunup tapınağa çıktığı bir tür gizem-riti açısından anlatır. V.1[10].6.9-15'te, dışarıda duran kült-imgeleri (agalmata) -yani Formları- düşünerek tapınağın içindeki tanrıya (Bir) dua eden birinin imajını çağırıştırır. 100 98 Ayrıca, VI.7[38].35.18-19'da ruhu "dolduran" veya "hamile eden" tanrı imajıyla da karşılaştırılabilir. MUO'nun kendisinden (faz E) ziyade otofani (faz C) tanımladığını düşünme eğilimindedirler; bkz. Hadot 1988, 341-42. 99 Örneğin, VI.9[9].11.23; VI.7[38].35.19-22. 100 Dodds 1965, 94-96, İskenderiyeli Clement'in, Excerpta Theodoto 27 (Sagnard 1948) adlı eserinde, Yahudi Baş Rahibin Kutsallar Kutsalı'na girerken kıyafetlerini çıkarmasını anlatan ilginç bir paralelliğe dikkat çeker.

--- SAYFA 78 ---

60 bölüm 2 24 E2 Aşaması: Özneden Arındırılma Son olarak, hem yok oluş (D aşaması) hem de MUO (E aşaması) ile birlikte gelen mistik yükselişin bir başka ilginç yönüne işaret etmek istiyorum. Plotinus'un sıklıkla nihai birliği algısal deneyimin reddi olarak tanımladığını ve bunun özne ile nesne arasındaki ne kadar minimal olursa olsun mantıksal ikiliği ima ettiğini görmüştük. Ancak bazen, oldukça şaşırtıcı bir şekilde, algı dilini tümüyle reddetmek yerine, terimleri tersine çevirir; birleşme anında kişi kendi öznelliğini terk etmeli ve algılayan bir özne (yok edilmiş veya çözülmüş ve artık bu şekilde var olmayan) yerine başka bir özne için algılanan bir nesne haline gelmelidir: ana faaliyeti çoğu zaman endişe verici bir şekilde, şu ana kadar tüm yükselişi karakterize eden kendi kendine yoğunlaşma ve içe dönüşlülük imgesinden ziyade dışa dönük genişleme ve taşma terimleriyle oldukça endişe verici bir şekilde tanımlanan bir nesne. Ben birliğin bu yönünü -öznelliğin kökten yok olmasını ve bakış açısının bir başkasının bakış açısına değişmesini- özneden arındırma (veya birleşmenin kendisinin doğal bir sonucu gibi görüldüğü için E2 aşaması) olarak adlandırıyorum. Örneğin, Plotinus'un VI.9[9].10.11-12'deki cüretkâr ifadesini düşünün: "Belki de 'görecektir' değil, 'görüldü' demek gerekir" (τάχα δὲ οὐδὲ « ὥσπερ » λεκτέον, « τὸ δὲ ὁφθέν »); 101 ya da birkaç satır sonra (10.15'te), yok oluş anında kişinin kendisi değil, "başka biri" olduğu iddiası allos. 102 Benzer şekilde V.8[31].11.17-19'da birleşme anında (eğer bu aslında sadece kendi kendine birleşmeyi değil de MUO'yu tanımlıyorsa, Aşama C2), Plotinus kişinin "bir kahin olmak yerine, oradan gelen düşüncelerle öne çıkan başka bir tefekkür sahibinin tefekkür nesnesi haline geldiğini" söyler (γενέσθαι ἀντὶ ὁρῶντος ἤδη θέαμα ἑτέρου) ancak, bu, sizin için önemli bir sorundur. MUO anında öz kimliğin yok edilmesi ve sıradan öznelliğin terk edilmesi, merkezci dinamiğin merkezkaç dinamiğine geçişine karşılık gelir. Böylece, VI.9[9].11.23'te Plotinus, MUO'nun son anını esrarengiz ekstasis, haplōsis ve epidosis autou terimleriyle tanımlar; bunların tümü (Bölüm 3'te daha ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağım gibi) tamamen farklı iki anlam arasında son derece incelikli bir anlamsal kararsızlığa sahiptir; bunlardan biri, daha açık olanı, öz-kimliğin yok oluşunu çağırıştırır (evre D), diğeri ise daha az 101 Plotinus'un cesaretine bizzat işaret ettiği bir iddia: "Bu ifade cüretkar!" (tolmeros ho logolar). Hallac gibi sufilerin benzer cüretkarlıkları (ve bunun sonucunda ortaya çıkan talihsizlikler) hatırlatılıyor. 102 Bu ışık altında, aynı incelemenin daha önceki bölümlerindeki (VI.9[9].7.22-23) kafa karıştırıcı bir pasaj da yorumlanabilir; burada Plotinus, kişi yüce prensiple yeterince birleştiğinde, "gelip [birliği] diğerine de duyurması gerektiğini" söyler (ἵκειν ἀγγέλλοντα...καὶ) ἄλλῳ).

--- SAYFA 79 ---

61 Plotinus'un Bir ile Mistik Birliğe Yükselişinin Yapısı Kolayca tanınan, kendini genişletmeyi, dışa doğru hareketi ve çözölmeyi öneren (E aşaması) [Bu, Ek A8'deki çevirimi bilgilendirir]. III.8[30].9.29-32'deki MUO açıklamasında, Plotinus, Aklın Bir'e kendini teslim etmesinden (D aşaması) bahsettikten sonra, birleşme anını tanımlamak yerine, hemen Aklın kendi alayını "ilk yaşam" (ζωή πρώτη) ve "her şeyin gidişindeki bir faaliyet" olarak açıklamaya başlar. (ἐνέργεια...ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων). İlgili bir fikir VI.7[38].36.21-23'te bulunabilir; burada Plotinus MUO anını, bir algılayıcısı olmayan bir ışık ışını (augē) olarak tanımlar; bir sonraki nefeste kendisinin özne-nesne ayrımını ancak "daha sonra", ontolojik açıdan konuşursak, Aklın alt seviyesinde ürettiğini söyler.103 MUO'nun öznesi böylece Bir'in kendisinden gelen vizyoner radyasyon içinde erimiştir (ki bu da bir sonraki nefeste özne-nesne ayrımını yalnızca "daha sonra" üretir). kendisi hiçbir zaman başka bir özne tarafından görülebilecek, tam anlamıyla gerçekleşmiş bir özne haline gelmez: ya kişinin kendisinin, MUO öncesi, benliğinin ya da belki de tamamen başka bir kişinin bir yönü. Zihin, yüce ilkeyle statik dinginlikten çok, ondan sonraki ilk ebedi ilerleme anlarına vurgu yapan bu dikkat çekici derecede incelikli Plotinos pasajlarındaki anlamsal girdapları kavramaya çalışırken sersemlemeler (bu temayı bir sonraki bölümde geliştireceğim).104 Yönelimin bu tuhaf tersine çevrilmesi, Plotinus'un farklılaşmamış birliğin tarif edilemez anında bile ifade etmeye çalıştığı dinamik süreç duygusunu korur. 25 Sonuç Özetlemek gerekirse: Kısaca, Plotinus'un MUO süreci anlayışının çeşitli aşamalar açısından anlaşılabilirliğini öne sürdüm: ilk önce duyu algısının hazırlık aşamasında terk edilmesini, ardından aynı zamanda kişinin bilincindeki biçimsel ilişkilerin ve sınırlamaların boşaltılmasını içeren bir katarsis (aşama A), daha sonra yükseliş boyunca yinelenir, ancak aynı zamanda kendine dönüşle de noktalanır (aşama B), ya ikisinden birinin daha sonraki bir aşamasını içerir 103 ἦν ἐν ἐκεῖνῳ τὸ μὲν ὁρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ' αὐγὴ γεννώσα ταῦτα εἰς ὕστερον bu çok önemli. Bunun genel olarak Bir'e değil de birlik dönemine gönderme yapması haklılık gerektirir. Ekeinōi, MUO'nun durumuna değil, Bir'e atıfta bulunur, ancak kusurlu fiil (ēn), Bir'in daha genel bir durumundan ziyade belirli bir zamansal dönemi (göz önünde bulundurulmuş MUO anının dönemini) vurgular. 104 Ayrıca, III.8[30].8.31-38'de bulunan, Aklın Bir'i (muhtemelen mistik bir bağlamda) düşünme girişimini anlatan ve bir birey oluşumu tanımına kayan daha önceki bir pasaj da karşılaştırılabilir; hatta Plotinus'un oldukça farklı bir bağlamdaki ilginç yorumu (II.9[33].9.51-52): "Aklın üstünde olan, hemen Aklın dışına düşmelidir."

--- SAYFA 80 ---

62 Bölüm 2 Ani bir otofani anıyla sonuçlanan kendi kendini kasma veya kendini bilme (evre C), önce (i) kişinin kendi içinde veya kendi içinde ani bir vizyona sahip olmasını ve ardından (ii) algı ikiliğinin reddedilmesini, ardından (C2) bir kendi kendine birleşmeyi, yani kişinin aşkın - hipernoetik ve hiperontik - benliğiyle tam bir özdeşliğe ulaşmasını içerir. Akıl ile Bir arasında bir ara alemde; ve son olarak, yok oluşun (D aşaması) - yani bu öz-kimliğin bile reddedilmesinin - birliğin (E aşaması) - yani talip ile Bir'in birleşmesi - ve öznellikten arındırmanın (E2) - yani öznelliğin terk edilmesi ve daralmadan genişlemeye tersine dönüşün - hepsinin çakıştığı bir son an. Her ne kadar bu aşamalar analitik olarak ayırt edilebilse de, Plotinus'un açıklamalarında tipik olarak birkaç aşamayı tek bir cümlede bile kusursuz bir şekilde bütünleştiren karmaşık pasajlar veya bu aşamaların birkaç ardışık düzeyde yinelenen tekrarları bulunduğunu belirtmek gerekir; bu da praksisin kendisinin birbirinden ayrı ayrı aşamalardan oluştuğu şeklinde değil, daha ziyade belirli dilin doğası gereği statik terimlerinin ancak aktarmaya çabalayabileceği sürekli, dinamik bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer.

--- SAYFA 81 ---

© Alexander J. Mazur, 2021 | doi:10.1163/9789004441712_004 bölüm 3 Plotinus'taki Prenotetik ve Hipernoetik Öznelere Kimliği 1 Giriş Önceki bölümde (Bölüm 2), Plotinus'un Bir (MUO) ile mistik birliğe doğru yükselişin karmaşık yapısını birkaç ardışık aşama açısından tasavvur ettiğini gördük. En önemlisi, yükselişin sondan bir önceki aşaması, kişinin aşkın benliğinin ani, refleksif bir tezahürünü (faz C) ve ardından bu benlikle daha fazla kendi kendine yoğunlaşmayı veya bütünleşmeyi (evre C2) içerir; oysa nihai aşama, hipernoetik benliğin bile ilk prensiple (E aşaması) birlik içinde tamamen çözülmesini (evre D) gerektirir: ne kadar tamamlanmış olursa olsun yine de belirli bir karmaşıklık derecesini koruyan bir birlik (evre E2). Daha ayrıntılı olarak araştırılması gerekenler şunlardır: (a) Plotinus'un kendi metafiziği bağlamında bu şemanın kesin konumu; (b) entelektüel-tarihsel geçmişi; ve son olarak (c) derin düşünce pratiği bağlamındaki pratik sonuçları. Bu bölüm yalnızca ilk soruyu ele alacaktır: (a) bu mistik şemanın Plotinus'un düşüncesinin geri kalanıyla ilişkisi; çünkü gelecek bölümlerde (b) daha geniş entelektüel-tarihsel arka planı ve (c) bu doktrinin pratik sonuçlarını ele almamız ancak bu konuyu doğrudan felsefi bağlamı (kendisi oldukça esrarengiz ve pek çok bilimsel tartışmanın kaynağı) içinde yeterince kavramamız yoluyla mümkün olacaktır. Bu bölümün temel tezi, Plotinus'un anlayışında, mistik yükselişin son aşamalarının, ilkel varoluşun ilk anlarıyla, yani Bir'in Varlık ve Akıl yaratma süreciyle tesadüfi olmayan bir homoloji taşıdığıdır. Daha spesifik olarak, öncelikle Plotinus'un, aşkın benliğin sondan bir önceki yükseliş anında - otofani - ani parlak vizyonunu, Bir'den gelen prenotetik akışın Akıl olarak sınır ve tanım kazandığı ilkel kendini kavramadan hemen hemen ayırt edilemez ve hatta onunla aynı olduğunu tasavvur ettiğini öne süreceğim; ve ikincisi, (2. Bölüm'de zaten belirttiğim gibi) aşkın benlik ve prenotetik akışın bağlantılı, hatta eş-tözlü olduğuna inanıyordu. Bu bölüm, bu girişin (Bölüm 1) ardından üç bölüme ayrılmıştır. 2. Kısım, Plotinus'un doğuşunun temel şemasını oluşturuyor ve bu şemanın yol açtığı belirli felsefi karmaşıklıkları tartışıyor; Bölüm 3'te ayrıntılı bir yapısal

--- SAYFA 82 ---

64 3. Bölüm ve birey oluşumun ilk anları ile mistik yükselişin son aşamalarının tanımları arasındaki filolojik karşılaştırma; ve son olarak Bölüm 4, MUO'nun en son anına ilişkin tek bir erken dönem açıklamasının yakından okunması ve sözcüksel analiziyle sanal kimliklerini doğruluyor. Takip eden bölümde (Bölüm 4), Plotinus'un mistisizminin bu yorumunun, soteriolojik (veya mistik) ritüel praksis ile metafizik doktrin arasındaki yakın bağlantının çok daha açık hale getirildiği çağdaş Platoncu Sethian Gnostisizm'de hemen hemen aynı anlayışın varlığıyla doğrulandığını göreceğiz. Spesifik olarak, Nag Hammadi'den bazı Platonlaştırıcı Sethi risaleleri - özellikle de Yunanca öncüllerinin Plotinus'un çevresinde okunduğu bilinen Allogenes ve Zostrianos - ilkel birey oluşumun eşik aşamasındaki kendini kavrama anını, aşkın tanrıya doğru tefekkürsel yükselişle açıkça özdeşleştirir. Sonraki iki bölümde ayrıntılı olarak tartışacağım gibi Plotinus, MUO'nun son aşamalarına ilişkin kendi anlayışını bu mezheplerle son derece yakın, yapıcı bir diyalog içinde geliştirmiş olmalı: böylece kendi mistisizminin benzersiz, nevi şahsına münhasır, son derece kişisel bir mesele olarak uzun süredir devam eden yorumuna ters düşmüş, bir anlamda hem metafiziğinin geri kalanından hem de daha genel sosyal ve entelektüel ortamındaki dini uygulamalardan izole edilmiş. Ancak şimdilik Plotinus'un kendisine dönelim. 2 Plotinosçu Ontogenez 2.1 Mistik Yükselişin Yorumlanması Plotinuslu Ontogenezin Önemi Şu ana kadar gördük ki, MUO'ya yönelik mistik içe dönüklüğün sondan bir önceki aşamasında adayın ani, parlak bir kendini kavrama deneyimi yaşadığını gördük: otofani (faz C). Bu çok önemli, eşiksel an, adayın Akıl ve Varlık alanını Bir'e özgü tamamen hipernoetik ve hiperontik alandan ayıran ince sınırdan geçişini belirler. Başka bir deyişle, otofaniden önce mistik öznenin Nous'a asimile olduğu anlaşılabilir; Dolayısıyla kendine dönüşün öznesi Akıl olarak başlar, ancak öznenin de bir anlamda özdeş olması gereken otofanın nesnesi Akıl aşar. Çünkü öznenin, kendi kendine birleşme anında (C2) aşkın benlikle tam özdeşliğe ulaştıktan sonra hem Akıl hem de Varlığı aştığını ve anlatılamaz bölgede -buna "hipostatikler arası" alan diyebiliriz- Akıl'ın "üstünde" ama Bir'in "altında" kaldığını gördük. Bu noktada, kendi kendine dönüş ve otofanın şu aşamada olduğu fark edilebilir:

--- SAYFA 83 ---

65 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği Mistik yükselişin son aşamaları, Plotinus'un, ikinci hipostatik ilkenin (Varlık-Akıl) tamamen aşkın olan ilk ilkedden (Tek-İyi) paralel, ancak bu durumda ilkel bir epistrophe eylemi yoluyla ortaya çıktığı, birey oluşumun ilk ebedi anlarına ilişkin tanımlarını ilgi çekici bir şekilde hatırlatır. kendini-idrak etmenin de benzer şekilde dönüştürücü anı.1 Burada, adayın mistik kendine dönüşü (MSR) ile prenoetik akışın dönüşlü, bireytogenetik aktivitesi (benim ilkel kendine dönüş (PSR) diyeceğim şey) arasındaki yazışmanın tesadüf olamayacak kadar sağlam olduğunu öne sürüyorum. Aşağıda, daha önce geçerken (Bölüm 2'de) belirttiğim şeyi kesin olarak göstermek istiyorum: özellikle, Plotinus'a göre, (a) aşkın benliğin -mistik yükselişin sondan bir önceki aşamasında var olan hipernöetik öznenin- Bir'in eşik, prenoetik akışından (bundan sonra kısaca PNE olarak anılacaktır) türetildiği ve dolayısıyla aynı esaslı veya hatta özdeş olduğu: PNE dönüşlü vizyonundan hem önce gelen hem de onunla çakışan bir aşamadır ve ayrıca, (b) mistik öznenin kendine dönüşü ve otofani, talip olan kişinin bilinçli olarak özdeşleşmesi gereken PNE'nin ilksel epistrofesini ve sınırlayıcı vizyonunu kasıtlı olarak özetlemektedir.2 Ancak bunu kavramak için, öncelikle Plotinus'un birey oluşumuna ilişkin meraklı açıklamasını biraz ayrıntılı olarak anlamak ve onun metafiziğindeki bazı sorunları derinlemesine incelemek gerekecektir. Bu, ilk bakışta onun mistisizmi ile biraz uzakmış gibi görünebilir. 2.2 Plotinus Ontogenezinin Genel Ana Hatları En genel anlamda Plotinus, ikinci hipostazın (Akıl-Varlık) oluşumunu, Bir'den taşan ve sonra kendi kaynağına "geri dönen" sınırsız bir akış veya belirsiz güç veya potansiyellik (dunamis) açısından tanımlar - bu eylem genellikle epistrophe terminolojisiyle tanımlanır - bu noktada Bir'i yakalar, ve dolayısıyla Akıl ve Varlık olarak bağımsız bir varlık elde edecek şekilde tanımlanır.3 Ancak görünüşte metaforik olan bu modelin nasıl anlaşılması gerektiği açık olmaktan uzaktır. En azından 1 Ben bu süreci açıklık adına "ontogenez" olarak adlandırıyorum, ancak bu terimle, tek başına Varlık yerine hem Akıl hem de Varlık dahil olmak üzere herhangi bir şeyin ayrım gözetmeksizin Bir'den orijinal oluşumunu kastediyorum. Plotinus tipik olarak hem Akılın hem de Varlığın aynı kapsamlı olduğunu düşünse de, ikinci hipostazın bu iki yönünün oluşumu arasında ince bir ayrım yaptığı görünen örneklerin (örneğin, V.2[11].1.11-12) olduğu dikkate alınmalıdır. 2. Bölüm 5'te, Plotinus'un bunun mistik veya vizyoner ritüel praksis bağlamında gerçekleşmesini amaçladığını öne süreceğim. 3 Plotinus'un en önemli açıklamaları V.1[10]7.2-6, V.2[11].1.7-13, II.4[12].5.28-39, V.5[32].5.16-19 ve VI.7[38].16.10-35, 17.12-26'da bulunmaktadır (Ek B'deki pasajlara bakınız).

--- SAYFA 84 ---

Modern yorumcular için Plotinus'un, farklı aşamaları zamansal bir diziden ziyade mantıksal bir diziyi içeren ebedi bir etkinlik olarak kabul edilmeyi amaçladığı şeyi çağrıştırmak amacıyla, uzamsal hareketi ve zamansal olayları içeren süreç dilini kullanması sorunsal olmuştur. Başka bir deyişle, birey oluşum zaman içinde gerçekleşmez, bunun yerine her zaman meydana gelir.⁴ Biraz daha sıkıntılı olduğu ortaya çıkan şey ise, her ne kadar sonuç sonuçta entelektüel bir prensip olduğundan Plotinosçu birey oluşumu bir bakıma bilişsel veya daha doğrusu ön-bilişsel bir süreç olarak kabul edilse de -ve Plotinus aslında bu gelişmeyi tanımlamak için zaman zaman noetik terminoloji kullanır- çoğunlukla fiziksel süreçlerden alınan somut, uzay-zamansal imgeleri kullanır, örneğin: ışığın yayılması, sıvının dışarı çıkışı, seslerin çıkarılması veya biyolojik üreme (örneğin gebe kalma, doğum ve büyüme). Bazı yorumcular için biraz utanç verici olan bu tasvir, tipik olarak, aksi takdirde daha soyut, tam anlamıyla 'felsefi' nedensellik, etkinlik vb. terimlerle tanımlanabilecek bir doktrinin metaforik bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Ancak Plotinus'un şemasını bu tür bir terminolojiyle yeniden ifade etme girişimleri sıklıkla ya farklı ama aynı derecede metaforik bir dile başvurmuş ya da muhtemelen Plotinus'un kendi düşünce kalıplarından oldukça uzak olan bir tür tarih dışı-felsefi yorumbilime dönüşmüştür.⁵ Yorumcunun karşılaştığı karmaşıklıklar, (mistik pasajlarda olduğu gibi) Plotinus'un terminolojisinin sıklıkla değişken ve akıcı olması gerçeğiyle daha da şiddetlenmektedir. sistemin statik yönünü mü yoksa dinamik yönünü mü vurgulamak istediğine göre değişir. Onun dili çoğu zaman, tam da geleneksel felsefi söylemin neredeyse matematiksel kesinlik talep ediyor gibi görüldüğü yerlerde çileden çıkaracak derecede dolaylı hale gelir. Son olarak ve en sorunlu olanı, hiperontik ve hipernoetik gerçekliğin tanımlarında - açıkça kimlik ve farklılık ayrımının ötesinde⁶ - Plotinus sıklıkla çelişkili ifadelerde bulunur, 4 Plotinus'un kendisi de V.1[10].6.19-22'de bu konuda açıktır. 5 Mistik pasajlarında da gördüğümüz gibi, Plotinos'un doğuş hakkındaki fikirleri bu varsayılan metaforlar olmadan tam olarak anlaşılamaz. Görünüşte 'felsefi olmayan' paketlemelerine rağmen, bu açıklamalar aslında onun sisteminin en basit açıklamasıdır. Benim görüşüme göre, onun bu sürece ilişkin daha geleneksel olarak soyut görünen felsefi terminolojiyle ara sıra (aslında son derece nadir) yaptığı açıklamalar, kendisini başka nedenlerle zaten adadığı önceden var olan bir sistemin ikinci dereceden rasyonelleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Lloyd 1987'nin, Plotinus'un birey oluşumunu, esas olarak Aristoteles'in, zekanın nesneleri ve dunamis ile energeia ilişkisi tarafından hayata geçirilmesine ilişkin kavramlarına dayanan tamamen mantıksal bir argüman açısından yorumlamaya yönelik etkileyici çabaları (böylece Plotinus'un düşüncesini giderek daha soyut, neredeyse analitik bir terminolojiyle yeniden paketleyerek) tarihsel bir perspektiften bakıldığında ikna edici değildir. Ancak bu Plotinus'un Aristoteles'e çok şey borçlu olmadığı anlamına gelmez. 6 VI.2[43].8.40.

--- SAYFA 85 ---

67 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği başka bir yerde reddettiğini doğruluyor ve bunun tersi de geçerli. O halde Plotinos'un doğuşuna ilişkin herhangi bir tartışma, başlangıçtaki bu zorlukları hesaba katmalıdır. Bunu söyledikten sonra, şimdi bazı önemli metinlere dönelim.⁷ Plotinos'un ontogenetik şemasının paradigmatik ifadesi, kronolojik olarak 10 ve 11 numaralı iki ardışık erken dönem incelemesinde yer alır; bunların her ikisi de açıkça merkezi bir epistrophe eylemine dayanır;⁸ böylece V.1[10].7.2-6'da şunu buluruz: "Öncelikle, [söylemeliyiz ki] meydana gelen şey için, bir şekilde gerekli O, çoğunu muhafaza etmek ve ona en çok benzemek, tıpkı güneşin ışığı gibi. Peki o, nasıl Akıl meydana getirir? Çünkü ona (veya kendisine) dönmesiyle görmektir ve bu görmenin ta kendisi Akıldır." (πρῶτον μὲν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γενόμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥσπερ καὶ ve bu çok önemli. (Ekteki pasaja bakın) B3]; ve yine az çok benzer şekilde, V.2[11].1.7-13'te: "Ve bu, deyim yerindeyse, ilk doğuştur: çünkü mükemmel olmak (o [Bir] hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeyi sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için), (deyim yerindeyse) taşar ve taşması bir başkasını meydana getirir. Oluşan şey, ona (veya kendisine) döner ve doldurulur [veya aşılır] ve ona (veya kendisine) bakmakla bu da bu Akıl olur. O'na doğru duruşu Varlık'ı oluşturur, ona doğru bakışı ise Akıl'dır. Yani görmesi için ona doğru durduğu için aynı anda Akıl ve Varlık olur." (καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὐτῆ· ὃν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρῶν καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ Bu, sizin için önemli olan bir şey. μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὃν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ Bu çok önemli, bu çok önemli. bu çok önemli). [Ek B4]. Plotinus çalışmalarına aşina olan herkesin çok iyi bildiği gibi, bu ve diğer benzer pasajların yorumlanması ciddi tartışmalara konu olmuştur. Sorunlar, Plotinos'un görünürde periferik yapılarının, ilkel yazının konusunun kimliği konusunda sinir bozucu bir belirsizlik bırakmasından kaynaklanmaktadır. Sürecin Bir ile başlayıp tam teşekküllü ikinci hipostaz olan Akıl-Varlık ile sona erdiğinden göreceli olarak emin olabiliriz; ve 7 Ek B'deki tam pasajların metni ve çevirisine bakınız. 8 Ontogenezle ilgili ilk açıklaması, tamamen bu konuya ayrılmış kısa bir inceleme olan V.4[7]1-2'de yer alır, ancak V.1[10] ve V.2[11] daha doğal bir kalkış noktası oluşturur çünkü V.4[7]'deki terminoloji standart değildir - örneğin, tamamen bilinemez gibi görünen şeyi Bir olarak adlandırır. "noēton", buna sözde 'yasadışı' bilişsel yetenekler atfeder ve aynı zamanda Bir ile Akıl arasındaki Belirsiz İkili'nin yan yana olduğunu ima eder, böylece interhipostazları reddeden kendi varsayılan aksiyomunu ihlal eder. Bu nedenle bilim adamları bunu onun erken dönemine ait bir anormallik olarak görme eğilimindeydiler.

--- SAYFA 86 ---

68 Bölüm 3 Ayrıca bu sürecin bir noktasında bir çeşit epistrofinin meydana geldiği de kesindir. Peki bu mektubun ve/veya vizyonun konusu tam olarak nedir? Dahası, vizyonun nesnesi nedir? Buradaki tartışmaların çoğu, V.1[10].7.5-6'daki bu pasajların ilkindeki tek bir satırın gramer belirsizliği üzerinde yoğunlaştı; ἡ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἢ δὲ ὁρασίς αὐτῇ νοῦς - odak noktası olarak hizmet etti Plotinus'un bireygenetik şemasının bütünlüğüne ilişkin çeşitli yorumlar. Yorumcular şu ya da bu sözde dışlayıcı seçeneklere katılma eğiliminde olmuşlardır: yani, ya [A] Bir hem γεννᾷ hem de ἑώρα'nın konusudur ve bu nedenle αὐτό dönüşlü αὐτό olarak alınmalıdır (şimdi revize edilmiş Henry-Schwyzzer baskısında düzeltilmiştir), böylece şu anlamı verir: "Bir'in geri dönüşüyle" kendisi gördü ve bu görme Akıl'dır"; ya da tam tersi, [B] Akıl'ın ἑώρα'nın öznesi olduğu (önceki cümlede ani bir konu değişikliği gerektirir), bu durumda αὐτό şahıs zamiri dönüşlü değildir ve Bir'e atıfta bulunur, dolayısıyla "Aklın Bir'e dönmesiyle Akıl gördü ve bu görme Akıldır"9 anlamına gelir. V.1[10].7.5-6 aynı zamanda incelemenin daha önceki V.1[10].6.15-19'daki benzer sorunlu pasajının yorumunu da kapsar; burada Plotinus, hareket eden her şeyin hareket ettiği bir sona sahip olması gerektiği ve Bir'in kendisinden başka bir sonu olamayacağı için ısrar ederek Bir'in hareketini reddeder, "kişi onun [Bir'in] hareket ettiğini varsaymamalıdır, ancak ondan sonra herhangi bir şey meydana gelirse, bu gereklidir. o, ebediyen kendisine [ya da kendisine] dönerken meydana gelmiştir" (ἐπιστραφέντος αἰ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ ἀναγκαῖόν ἐστι) yani). Yine, akademisyenler genellikle iki olası yorumdan birini seçmişlerdir: ya tanıtıcı ἐκείνου Bir'e atıfta bulunur ve αὐτό dönüşlüdür (burada yine H-S2 onu şimdi αὐτό olarak düzeltilmiştir), bu da Bir'in ebediyen kendisine doğru döndüğü anlamına gelir; veya ἐκείνου Akıl ifade eder ve αὐτό Bir'i ifade eder, bu durumda ebediyen Bir'e yönelen Akıldır. Belirli istisnalar dışında, Bir'i özne olarak kabul eden yorumcular 9 Böylece, [A] lehine - yani Bir'in kendine dönmesi ve vizyonunun Akıl olması - (şüphesiz diğerlerinin yanı sıra) Müller 1878-1880, Bréhier 1931, Becker 1940, Harder 1956-1971, Hadot 1963; 1968a, Beierwaltes 1967; 1985, Rist 1967, Schwyzzer 1969, Graeser 1972, Canta Cruz 1979, Henry ve Schwyzzer2 1964-82, Bussanich 1988 (gerçi bunun Plotinus için standart olmadığını düşünüyor) ve Okano 2005; [B] lehine - yani Aklın Bir'e dönmesi - Ficino 1492, Bouillet 1857-1861, Volkmann-Schluck 1941, Cilento 1947-1949, Henry (Schwyzzer 1960 tartışmasında), Krämer 1964, Aubin 1963, Beutler ve Theiler 1960-1967, Güverte 1967, Theiler 1970, Igal 1971b, Henry ve Schwyzzer1 1973, O'Daly 1973, Szlezák 1979, Atkinson 1983, Armstrong (LCL 444), Lloyd 1987, Gerson 1997, O'Brien 1997 (ile nitelikleri), D'Ancona 1997 ve Emilsson 1999. Daha sonra tartışılacağı gibi Corrigan 1986, ilk cümlelerin öznesinin Bir olduğunu, ikinci cümlelerin öznesinin ise belirsiz bir şekilde hem Bir hem de Akıl olduğunu ileri sürmüştür.

--- SAYFA 87 ---

69 V.1[10].7.2-6'daki epistrophe'nin Prenotetik ve Hipernotetik Öznelerinin Kimliği buna karşılık olarak V.1[10].6.15-19.10'daki özne olarak Bir'i görme eğilimindeydi. 2.3 Felsefi Düşünceler Her iki konumu da desteklemek için hem felsefi hem de filolojik güçlü argümanlar ortaya konmuştur, ancak sorunun derinliği sadece bir incelemeyle anında ortaya çıkacaktır. konunun farklı taraflarında sıralanan etkileyici bilimsel yetenekler.¹¹ Ancak burada daha geniş bir perspektif için kısaca geriye çekilelim. Filolojik meseleyi bir kenara bırakırsak -gramer açısından konuşursak, bu pasajlar, mevcut halleriyle, az ya da çok makul bir şekilde her iki yorumu da kabul edebilir (ve ayrıntılı bir tartışma kendi başına kolayca bütün bir kitabı doldurabilir!)- temel sorun daha genel terimlerle yeniden çerçevelendirilebilir. Bir, kendisinden başka bir şeyi nasıl üretebilir? Soru önemsiz değildir, çünkü Plotinus'un henolojisinin paradoksal zorunlulukları, bir şekilde ikincisinin orijinal nedeni olarak hizmet ederken, birinci prensibin ikinciyle koordinasyonsuz kalmasını gerektirir.¹² Daha spesifik olmak gerekirse, Bir, (bir şekilde) Akıl 'yaratmalıdır', ancak bu üretme eylemi, Plotinus'un doktrininin iki noktası -ben onlara 'aksiyomlar' diyeceğim- arasındaki gerilim nedeniyle karmaşılaşır ve Plotinus'un kitap boyunca ara sıra prensip olarak belirttiği bunları Enneads, ancak pratikte sıklıkla çelişiyor. [1] İlk olarak, Plotinus birçok yerde hipostazlar arasında araçların yokluğu konusunda neredeyse dogmatik bir biçimde ısrar eder: (i) Akıl ve yalnızca Akıl hemen gelmelidir. 10 İlk seçeneğin (Akıl, Bir'in ebediyen kendine dönerken ortaya çıkması) savunucuları arasında Ficino 1492, Bouillet 1857-61, Müller yer alır. 1878-80, Bréhier 1931, Hadot 1963, Rist 1967, Schwyzer 1969, Igal 1971b, Harder 1956-1971, Henry ve Schwyzer¹ 1973, Blumenthal 1974, Armstrong (LCL 444), Lloyd 1987; İkinci seçeneğin (Akıl Bir'e geri dönerken Akıl'ın ortaya çıkması) savunucuları arasında yalnızca Cilento 1947-49, Henry (Schwyzer'de 1960), Krämer 1964, Theiler 1970 ve Atkinson 1983 bulunur. belirsiz ve hatta kendisiyle çelişen metinsel kanıtlar; dolayısıyla, örneğin, O'Brien 1997. 12 Bu nedenle, paradoksal olarak, Intellect'in kendi kendine oluşmasından sorumlu olduğu düşünülebilir: Lloyd 1987 tarafından vurgulanan bir nokta. İnsana, kendi kendini üreten ikinci bir prensibi içeren Plotinus öncesi Gnostik teolojiler hatırlatılıyor; bunun için bkz. Whittaker 1980; Hadot 1968, 1:298-300. İkinci hipostazın oluşumundan öncelikli olarak Bir'in mi yoksa Akıl'ın mı sorumlu olduğuna dair bir tartışma, V.1[10].7.10-11'deki dilbilgisi konusundaki benzer bir belirsizliğe odaklandı, ὡν οὖν ἐστὶ δύνάμις, ταῦτα ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη ἢ νόησις καθορᾷ, Armstrong (LCL 444:35) bunu şu şekilde tercüme eder: "Öyleyse üretken gücü [Bir] olan şeyler, bir bakıma Akıl'ın gözlemlediği şeylerdir." kendisini gücünden koparmak"); bu konuda özellikle bkz. Schröder 1986.

--- SAYFA 88 ---

70 bölüm 3 Bir'den "sonra", (ii) "araya" başka hiçbir şey eklenmeden.¹³ Bunun dolaylı bir sonucu, belki de Plotinos'un kendisinden ziyade daha sonraki yorumlayıcı gelenek tarafından daha fazla ağırlık verilmiş olan, (iii) hipostazların ayırık olması ve birbirleriyle birleştirilmemesi, kendi içlerinde çoğaltılmaması veya alt bölümlere ayrılmaması gerektiğidir;¹⁴ buna rağmen onun bazen bu konuda kaçamak ifadeler kullandığını belirtmek gerekir. İkincisi, Plotinus, Bir'in hem hareketini hem de değişimini açıkça reddeder ve bazı pasajlarda onun iradeyi, dikkati, bilgiyi veya faaliyeti herhangi bir şeye, hatta kendisine yönlendirebilmesi ihtimalini reddeder;¹⁵ yine de burada da ara sıra kendi kuralını çiğner. Elbette ki bu ikinci aksiyomun nitelendirilmesi gerekir çünkü Bir, her şeyin nihai kaynağı veya nedeni olmalıdır; ancak ilk prensibin ezici aşkınlığını korumaya yönelik aşırı gayretli herhangi bir girişimin, onun nedenselliğinin açıklanmasını tehlikeye atacağı açıktır; öte yandan, birey oluşumun ayrıntılı bir açıklaması onun aşkınlığını azaltma riski taşır. Bu iki varsayılan aksiyom -[1] araçların yokluğu ve [2] Bir'in değişmezliği- kaçınılmaz olarak hem onun kendi birey oluşumu tartışmasını hem de konuyu çevreleyen tüm bilimsel tartışmayı yönetir ve karmaşıktır. Bu, Plotinus'un (ve onun çeşitli modern yorumcularının) bu aksiyomlardan birini veya diğerini düzenli olarak ihlal etmediği anlamına gelmez. Tam tersine: Tıpkı Bir'e ilişkin herhangi bir söylemin nihai olarak apofatik bir teolojinin kurallarını ihlal etmesi gibi, aynı şekilde Plotinusçu bir varoluşa ilişkin herhangi bir açıklama da bu aksiyomlar açısından zorunlu olarak kaçamak anlamlara gelir. Tüm tartışmanın temelinde bu felsefi kaçamağa ilişkin kaygı örtülü olarak yatmaktadır. Şimdi V.1[10].7.5-6'ya dönelim. Aksiyom [2] nedeniyle, -Aklın tersine dönmenin ve görmenin konusu olduğu şeklindeki- [B]'nin savunucuları, Bir'in, doğrusunu söylemek gerekirse, kendisini "geri döndüremeyeceği" veya kendisini kavrayamayacağı konusunda ısrar ederler, çünkü bu 13 Dolayısıyla V.1[10].6.48-49: ὁρᾷ δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθεῖς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτὸν καὶ μεταξὺ οὐδέν, ὥς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ: ("[Akıl], [Bir'in] ayrılmadığını görür, ancak kendisinden sonra geldiği ve arada hiçbir şey olmadığı için, Ruh ile Akıl [arasında] hiçbir şey olmadığı için"); veya daha sonra, V.3[49].12.29-30: "Onun için [Bir], Aklın oluşmasını 'istemedi', çünkü (eğer durum böyle olsaydı) Akıl, kendisi [Bir] ile üretilen Akıl arasında bulunan 'isteme' ile birlikte ortaya çıkacaktı" (οὐ γὰρ οἶον) πρὸς αὐτὴν νοῦν γενέσθαι, εἴτα ἐγένετο νοῦς τῆς προθυμίας μεταξὺ bu çok önemli bir olaydır). Ayrıca bkz. V.4[7].1.1-8; V.1[10].6.41-42, 10.1-5; II.9[33].1-2; V.3[49].12.28-30. 14 Ayrıca bkz. V.4[7].2.1-11; V.5.[32].13.34-36; II.9[33].1.16-26; I.8[51].2.21-32. Aslında bu ilişki burada ayrıntılarıyla anlatılabileceğinden çok daha karmaşıktır; örneğin, Plotinus sıklıkla üst ve alt hipostazlar arasında karşılıklı olmayan bir özdeşliğe işaret eder: örneğin, III.9[13].9.3-4: "Birincinin kendisi hiçbir şeyin etrafında değildir, ancak diğer şeyler onun etrafındadır" (περὶ οὐδέν γὰρ αὐτὸ τὸ) πρῶτον, τὰ ἄλλα δὲ περὶ αὐτὸ). 15 Örneğin, diğerlerinin yanı sıra, VI.9[9].6.42-44; III.9[13].7, 9; V.1[10].6.17-28, 11.8-9; V.6[24].6.3-5; V.3[49].10, 12.28-39; I.7[54].1.

--- SAYFA 89 ---

71 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği, Bir'in mutlak birliği içinde minimal bir hareketi -veya eşdeğer olarak kabul edilemez bir özne-nesne ikiliğini- ima eder. Bu konumu desteklemek için elbette Plotinus'un Bir'in yalnızca herhangi bir hareket türünü değil, aynı zamanda kendini bilmeyi de reddettiği çok sayıda pasajı ekleyebiliriz. Yine de, eğer kişi [B]'yi kabul ederse, metin daha fazla açıklama gerektirir, çünkü hipostatik Akıl-Varlık ilk olarak Bir'e kendi geri dönüşü ve O'nun vizyonu aracılığıyla nasıl ortaya çıkabilir? Başka bir deyişle, eğer o (Akıl) zaten mevcut olsaydı, Aklın Bir'e dönmesinin ne anlamı olurdu? Tersine, eğer (zaman dışı olarak konuşursak) henüz mevcut değilse, Akıl nasıl eski haline dönebilir? Bu soruna ortak bir çözüm, epistrophe'nin ve bunu takip eden kavrayışın öznesini - yani Akıl neslinin yakın failini - ne Gerçek anlamda Bir ne de Akıl olarak ele almaktır; bunun yerine, Bir'den yayılan Aklın ara bir ön-biçimlendirmesi olarak, bundan böyle "prenoetik akış" veya PNE olarak adlandıracağım bir şeydir.¹⁶ Bu görüşü desteklemek için, içindeki bir dizi pasaja işaret edilebilir: Plotinus, ilk ilkeden gelen bir tür akışın, tersine dönmenin birincil konusu olduğunu ileri sürer; böylece Bir'in değişmezliğine ilişkin aksiyom [2]'ye uygundur. Daha önceki incelemelerde -önemli istisnalar hariç- Plotinus, PNE konusunda biraz suskun olma eğilimindedir,¹⁷ fakat başka yerlerde, özellikle daha sonraki çalışmalarda, medias res'te başlayan, hali hazırda bağımsız bir varlık, özyinelemeli vizyonu sınırlanacak ve tanımlanacak Bir'e doğru geri dönen belirsiz bir potansiyele dair daha zengin bir tanımlamayla başlayan birkaç ontogenetik pasaj buluyoruz.¹⁸ 16 "Prenoetik akış" (PNE) terimini kastediyorum. genel bir yer tutucu olarak hizmet etmek, yaygın kullanılan "Akıl-öncesi" veya "oluşmamış Akıl" terimlerine göre bir şekilde daha az önyargılıdır, çünkü bu formülasyonlar, benim görüşüme göre, Plotinus'un çeşitli şekillerde, genellikle herhangi bir nöetik terminoloji olmaksızın tanımladığı şeyin zaten-noetik yönünü aşırı vurgulamaktadır. 17 Sık sık genömenonun dolambaçlı anlatımıyla buna atıfta bulunur; V.1[10].7.3 ve V.2[11].1.10'un yanı sıra V.6[24].5.5-11 de düşünülebilir: "Çünkü düşünme varlık ya da şeref açısından birinci değil, ikincidir ve İyi var olurken var olan şeydir ve var olanı kendine doğru hareket ettirmiştir: hareket ettirildi ve görüldü" (τὸ γὰρ νοεῖν) Bu, çok önemli bir şey değil. καὶ γενόμενον, ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ <τὸ> γενόμενον ἐκίνησε πρὸς αὐτό, τὸ δ' ἐκινήθη τε καὶ εἶδε). Burada genömenin iki kullanımıyla karşılaşırız; ilki noein'i tanımlamak için (muhtemelen nous ile birlikte yaygın), ikincisi ise ilk başlangıç PNE'sine atıfta bulunmak için. Her ne kadar Plotinus burada harfi harfine epistrophē terminolojisini kullanmasa da, Bir'in ilk prenoetik akışını (PNE) kendisine doğru geri çekmesiyle karşılaştırılabilir bir süreç ima edilmektedir; bu PNE daha sonra kaynağını kavradığında düşünmeye (to noein) dönüşür. 18 Örneğin, III.8[30].11.1-7, VI.7[38].16.10-35, 17.12-26 ve V.3[49].11.1-16 [bkz. Ek B14]. Ancak bu durumlarda bile, geri dönüşün konusu dilbilgisi açısından çoğunlukla belirsizdir; bkz. diğerlerinin yanı sıra, VI.7[38].16.11-22 ve V.3[49].11.1-10 [Ek B10, B14'teki metinler]. İkinci pasajda Plotinus, halihazırda var olanın bir girişimini tasvir ediyor gibi görünüyor ("mul-
tiples") Bir'i yakalayacak zeka, ancak hemen biraz şiirsel bir duruma kayar.

--- SAYFA 90 ---

72 3. Bölüm Ancak burada felsefi ikilemin diğer ucuyla karşı karşıyayız. Aksiyom [2], tersine dönüşü Bir'in kendisine değil onun akışına (PNE) atfederek uyarsa, o zaman ikincisi, Akıl'dan önce gelen fiili ikinci bir prensip haline gelir ve sonuç olarak, (i) Epistrofik öncesi PNE'nin henüz özdeş olmadığı Bir'den hemen sonraki prensibin Akıl olmasını gerektirir ve/veya (ii) aracıları yasaklayan aksiyomu [1] ihlal etme riski taşır. hipostazlar 'arasında'. Plotinus'un kendisi bu sorunu açıkça çözümüyor¹⁹ ve benim bildiğim kadarıyla modern bilim adamları bu sorunla doğrudan yüzleşmediler. Ancak en azından dolaylı olarak kabul edilmiştir. Birçok yorumcu, Bir'in başlangıçtaki epistrofik öncesi akışını tanımlamak için Plotinusçu olmayan "oluşmamış Akıl" terimini benimsemiştir.²⁰ Bu ince anlamsal araç, Bir ile Akıl arasındaki varsayımsal olarak "sapkın" bir prensip anlayışını, hem önceden belirlenmiş hem de belirli aşamaları içeren genişletilmiş bir Akıl kategorisine dahil eder, böylece bu konumu Akıl'dan başka hiçbir şeyi gerektirmeyen aksiyomla [1] uyumlu hale getirir. Bir'in hemen ardından takip edin. Plotinus tarafından hiçbir zaman açıkça öne sürülmeyen bu modele göre, Bir, basitçe bir tür zeka, kusurlu bir prototip üretir; bu modelin, tam anlamıyla hipostatik Akıl haline gelebilmesi için yine de kaynağına dönmesi gerekir. Bununla birlikte, Bir'in kendisinden başka bir şeyi nasıl üretebileceği ve/veya onun ilk aporroia'sına ne ölçüde herhangi bir türden akıl denilebileceği hâlâ belirsizliğini koruyor. Başka bir deyişle, Bir'in sözde gelişmemiş Akıl'ı bile ürettiğini iddia etmek, Aklın doğuşu problemini nedensel zinciri daha da yukarılara, deyim yerindeyse sonsuz bir gerilemeye doğru itmekten başka bir işe yaramaz.²² Aklın orijinal doğuşunun açıklaması; aslında bu pasajların Bir'in ilksel vizyonunu mu yoksa yükselen adayın Akıl tarafından asimile edildiğine dair mistik vizyonu mu tanımladığı konusunda anlaşmazlıklar vardır. ¹⁹ Ancak Plotinus bazen bunun bir sorun olduğunu kabul eder ve genellikle bunu Bir'in kendisinde bulunmayan bir şeyi nasıl sağlayabileceği sorusu olarak çerçeveler; bkz. diğerlerinin yanı sıra, VI.7[38].17.1-3 ve V.3[49].15.1-12. ²⁰ Görünüşe göre Igal'in 1971a'daki "inteligencia incoada" terimini takiben bu terim Atkinson 1983, Schroeder 1986, Bussanich 1988, Emilsson 1999, şimdi de 2007 ve Okano 2005'te geçmektedir. Lloyd 1987 de benzer bir yapı olan "Intellect / Pre-Intellect"i kullanmaktadır. ²¹ Plotinus hiçbir zaman açıkça PNE'yi başlı başına bir akıl olarak adlandırmasa da, bu görüşü destekleyen olası bir örnek V.3[49].11.13-14 olabilir (bkz. Ek B14), burada Bir'i - muhtemelen PNE'yi - kavrayan (epebale) "bu Akıl" (houtos ho nous) ile sıradan nous arasında ayrım yapar. (labōn) Bir, nous, ousia ve noēsis oldu. ²² Aynı zamanda [A]'nın lehine olan bir gerçek de, tersine dönme mekanizmasının, O'Daly 1973 ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, yalnızca Zekanın normal öz-düşünsel faaliyetini açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda bunun dışında başka herhangi bir şeyin oluşumunu da açıklama girişimi gibi görünmesidir.

--- SAYFA 91 ---

73 Prenöetik ve Hipernöetik Deneklerin Kimliği 2.4 Prenöetik Akışın (PNE) ve Çift-Energeia Doktrininin Ortaya Çıkışı Bu soruna yanıt olarak, pek çok yorumcu Plotinus'un düşüncesinin çifte-energeia doktrini olarak bilinen bir yönüne büyük ölçüde vurgu yapma eğiliminde olmuştur: yani, her şeyin hem içsel (ya da içsel) hem de dışsal (ya da) bir yönü vardır. dışsal) aktivite.23 İlki, "iç" aktivite bir şeyin kendi özünü veya özünü (ousia) oluştururken, ikincisi, "dışsal" aktivite, onun özünden ayrılır ve yalnızca önceki iç aktivitenin tesadüfi bir etkisidir - bir "imgesi" (eikōn) veya "izi" (ichnos).24 Bu nedenle, gelişmemiş Akıl olarak adlandırılan şeyin, varlığın dışsal bir enerjisi olarak açıklanması gerektiği ileri sürülür. Birincisi, güneşten gelen ışık gibi doğal olarak ondan akan kasıtsız bir yan ürün (Plotinus bu benzetmeyi sıklıkla kullanır); ve bir kez dışsallaştırıldığında, dışsal enerji olarak bu PNE, kaynağına geri dönerken, Bir'in kendisi, uygun bir şekilde, değişmeden, kendi kendini yönetmede ve hareketsiz kalması anlamında "ebediyen kendine dönük kalır" (Armstrong'un çevirisi).25 Şimdi, birey oluşumuyla ilgili iki erken tartışmada - biri ilkinde V.4[7].2.27-38'de ve diğeri bağlamda V.1[10].6.29-37'de özellikle yaratıcı bir açıklama - Aklın ortaya çıkışını, onu ateşten gelen ısıya veya kardan soğuğa karşılaştırarak, tam da böyle bir dışsal enerji olarak rasyonelleştirir ve aynı zamanda, muhtemelen Aklın daima mükemmel Olan'dan oluşumunu 'biyolojik' terimlerle açıklamak için, olgunluğa veya mükemmelliğe (teleia) ulaşan her şeyin kendini yeniden ürettiğini aksiyomatik olarak ilan eder. gereklilik.26 Bununla birlikte, ara sıra daha soyut, yarı-Aristotelesçi terminolojiye başvurmalarının ya kendi varoluş süreci hakkındaki temel anlayışını ortaya çıkardığı ya da altta yatan felsefi sorunu çözmek için çok şey yaptığı kesin olmaktan uzaktır. Tam tersine, bu doktrinin yarattığı sorunlar bir hidranın başları gibi çoğalır ve kişinin bunun ex post facto rasyonalizasyon olduğundan şüphelenmesine yol açar - birinci prensibe dışa yönelik herhangi bir faaliyet veya kendisinden aşağı olanlara dikkat atfetmeden sadece Bir değilse bile. 23 Örneğin, diğerlerinin yanı sıra, Schroeder 1986, Lloyd 1987, 1990, Emilsson 1999, 2007, Rutten 1956'nın ufuk açıcı tartışmasını takiben. 24 Bu doktrinden söz eden pasajlar arasında V.9[5].9.8.11-19; V.4[7].2.21-37; V.1[10].6.28-53; IV.5[29].7.13-23; II.9[33].8.11-19; VI.2[43].22.26-29; V.3[49].7.13-34. Bu doktrin belki de genel anlamda Aristoteles'in gerçeklik ile potansiyellik arasındaki ilişki kavramından türetilmiştir. 25 Bu nedenle ki, V.1[10].7.2-6 ile ilgili olarak [B]'nin küçük bir altkümümesi bile zaman zaman V.1[10].6.15-19'un yine de Bir'in (bu durumda hareketsiz) kendi üzerine ters çevrilmesine atıfta bulunduğunu düşünmüştür. Nitelikli bir konumun [A] taraftarı olan Hadot, bunu Bir'in "kalan"ı (menein) ile özdeşleştirir. 26 Bu Aristoteles'in belirsiz bir yankısı gibi görünüyor, Degen. BİR. 732-733b.

--- SAYFA 92 ---

74 bölüm 3 bir başkası, aynı derecede metaforik bir analogi²⁷ - oldukça farklı sebeplerden ötürü savunduğu bir varlık oluşumu doktrini için.²⁸ Daha da önemlisi, Plotinus, ortaya çıkan PNE'yi bir bakıma Bir'in *energeia*'sı olarak tasavvur etse de, onun basitçe Bir'den var olduğunu kesinlikle düşünmüyor. 'metafor' olarak reddedilen 'yayıma' modelinin yerine felsefi model: "... fiziksel fenomenler anlaşılır düzeyde nedensellik için analogiler veya metaforlar olarak kullanılsa bile, bu tür çift aktivite yalnızca bir analogi veya metafor olarak alınmamalıdır." Fakat bu modeli gerçekten metaforik olmayan bir model olarak kabul edebilir miyiz? Çünkü doktrin açıkça *ousia*'yı kapsayan ve ondan ayrılan faaliyetlerle ilgilidir. Plotinus'un bunu Bir'in, yani en açık şekilde *epekeina tēs ousias*'ın durumuna ne kadar ciddiyetle ve "metaforik olmayan bir şekilde" uygulamaya istekli olduğu belirsizdir; "Yayıma"nın daha açık fiziksel imgesiyle yaptığı gibi, anlaşılır ve fiziksel dünyadan alınan bir modeli "metaforik olarak" Bir'e aktarabilir. Ayrıca hipernoetik gerçeklik hakkında bir anlamda "metaforik" olmayacak herhangi bir söylemin olup olamayacağı da merak edilebilir.²⁸ Bu açıklamadaki temel zorluk, Plotinus'un PNE'nin ortaya çıkışı ve tersine dönmesine ilişkin açıklamalarının Bu doktrine başvurarak yeterince açıklanabilecek olandan çok daha zengin ve daha muğlak ve dolayısıyla felsefi açıdan daha sorunlu. Bunu, birey oluşumun metaforik olmayan eşsiz modeli olarak kabul etmeye karşı önemli argümanlar var. (i) Plotinus'un sunduğu ateşten gelen ısı gibi dış enerjinin fiziksel örnekleri, bu açıklamaların en yaygın özelliğini, yani tersine dönmenin kendisini açıklamaya hizmet etmez. Emilsson'un (1999, 284) belirttiği gibi, sıcak ya da soğukun kendi kaynaklarına dönmesine pek gerek yoktur. Üstelik bu örnekler, halihazırda var olan bir alt katman üzerinde eylem yapılmasını gerektirir; Ancak ilksel birey oluşum durumunda, Bir'in taşmasından "önceki" "dışsal" hiçbir yer yoktur; Bir'in sözde "dışsal" etkinliğinin kendisi hem etkiyi hem de bu etkinin etki ettiği alt tabakayı içermelidir. (ii) Bir'in mutlak birliğinden türeyen sadece bir değil iki enerji kavramı, sorunu çözmek yerine karmaşıktırıyor gibi görünüyor. (iii) Plotinus'un aksi yöndeki açık beyanları sorunludur. Emilsson, başka bir yerde (V.6[24].5.3'te) Plotinus'un Bir'e yönelik her türlü *energeia*'yı açıkça reddettiğini ve özellikle ona çifte bir *energeia* atfedilebileceğini reddettiğini kabul etmek zorunda kalıyor. Son olarak, (iv) Plotinus bazen ortaya çıkan PNE'yi Bir'in enerjisine uygun terimlerle tanımlasa da - örneğin, belirsiz bir görme eylemi, bir tür sınırsız yaşam veya bir ışık yayılımı olarak - bazen de ona, ilk prensibin (hatta "dışsal") faaliyeti olarak kolayca yorumlanamayan nitelikler, Bir'in doğasına zeka ve varoluş gibi ilkelerden çok daha kökten zıt gibi görünen belli belirsiz olumsuz nitelikler atfeder. Bir'in yalnızca aştığı. Dolayısıyla örneğin PNE bir "ikilidir" (duas: V.4[7].2.8; V.1[10].6.7); "başka"dır (allo: V.2[11].1.9);

"henüz iyi olmayan" (*oupō agathon*) ve tersine çevrilmeden önce "aydınlanmamış" (*aphōtiston*) "anlaşılır madde" (*en tois noētois hulē*) üreten bir "hareket ve ötekilik"tir (*kinēsis kai heterotēs*) (II.4[12].5.28-38); ve son olarak (III.8[30].8.32-35'te) "kendini unuttur" (*elathen heauton*) ve "kendini çözdüğü" (*exeilixen hauton*) noktaya kadar "ağırlık kazanır" (*bebarēmenos*). Bu gerçekten Bir'in enerjisi olabilir mi? Ayrıca çift enerji doktrininin Bir'e uygulanmasıyla ilgili Bussanich 1988, 42, 164-65'in uyarılarına da bakınız.

--- SAYFA 93 ---

75 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği Tamamen bağımsız, dışsallaştırılmış prensip, post-epistofik, sınırlandırılmış Akıl için söylediği gibi "kendisini [Bir'in] gücünden kesmiş gibi".²⁹ Aksine, bazı pasajlar PNE'nin başlangıç, belirsiz aşaması ile Bir'in kendisinin neredeyse ayırt edilemez olduğunu ileri sürer. 2.5 Karmaşık Bir Sürekliliğin Yönleri Olarak Bir ve Prenöetik Akış (PNE) Bu daha fazla hassasiyet gerektirir. Plotinus, intogenezle ilgili çeşitli açıklamalarda, PNE'nin kademeli olarak ortaya çıkışını ve epistofik aktivitesini, hem ara ilkeleri yasaklayan aksiyom [1] hem de Bir'in herhangi bir hareket olduğunu reddeden aksiyom [2] ile gerilim içinde olan bir karmaşıklıkla tanımlar. V.1[10].7.2-4'e dönersek (Ek B3), Plotinus'un ortaya çıkan PNE'yi genömenon, yani "olmuş olan şey" olarak adlandırdığını gözlemleyebiliriz, ancak daha sonra - az değinilen bir ifadeyle - onu, mantıksal sırası Bir ile özdeşlikten salt benzerliğe doğru bir ilerlemeyi öneren üç nitelikle nitelendirir: (i) "olmalı" - dikkat çekici bir şekilde - "bir şekilde o [Bir] olmalı" (δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο), (ii) "çoğunu koruyun" (ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ) ve son olarak, (iii) "ona en çok benzeyen" (εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό). Açıklamanın başladığı Bir ile nitelikli kimliğin açık ifadesi, aşağıdaki (çoğunlukla yanlış anlaşılan) satırla güçlendirilir (5. satır), ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο: "ama bu Akıl değildir."³⁰ Bu satırda ekeino'nun göndergesi belirtilmese de çoğu yorumcu onun Bir'e atıfta bulunduğunu varsaymıştır. kendisi. Bununla birlikte Plotinus'un söylemek istediği apaçık olanı -yani Bir'in Akıl olmadığını- belirtmek değil, biraz daha şaşırtıcı olan şeyi belirtmektir: az önce bahsettiğimiz genömenon - yani PNE - Bir'den asgari bir dereceye kadar ilerlemiştir, ancak yine de her ne olursa olsun hala Akıl değildir.³¹ Şimdi ayrıca bir sonraki satırdaki fiilin örtük konusu hakkında bazı belirsizlikler var: "Nasıl Zeka üretir mi?" (πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ;), ki bu muhtemelen sonraki epistrophē ile aynı konuyu ifade eder. Daha önce yaygın olarak önerilen iki adayı belirtmiştik, [A] (Bir) 29 V.1[10].7.11: ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη. 30 Atkinson 1983, lx, 156-57 - "Ama Bir, Akıl Değildir. O halde nasıl olur da Zeka üretir?" diye çeviren - bunu Plotinus'un kendi konumunun bir beyanı olmaktan ziyade adı geçmeyen bir muhatabın varsayımsal bir ünlem olarak ele alırken Igal 1971b'yi takip eder; Bu, Bussanich 1988, 36-37 tarafından haklı olarak reddedilmektedir. Ekeino'nun az önce bahsedilen PNE'den ziyade Bir'i ifade ettiği şüphesi olmasa bile, "Fakat Akıl o kadar da iyi değil" diye çeviren Armstrong (LCL 444), olumsuz ekeino yerine nous'un yüklemi olarak almakta haklı olamaz. 31 Bu aynı zamanda VI.7[38].16.14 ile yapılan analogi ile de desteklenmektedir: οὐπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλε- πεν ἰστέ. Bu aynı zamanda önceki cümlelerin (ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο..., V.1[10].7.2) sadece Akıl'a atıfta bulunduğu şeklindeki yaygın yoruma da meydan okuyor; dolayısıyla d'Ancona 1999, 248.

--- SAYFA 94 ---

76 bölüm 3 veya [B] (Akıl kendisi), her ikisi de, gördüğümüz gibi, felsefi engeller sunar. Ancak üçüncü, daha basit bir seçenek daha var: özne yine önceki satırın genomudur, bu da o zaman ortaya çıkan PNE olacaktır.³² Bu nedenle PNE aynı zamanda bir sonraki cümledeki epistrophe'nin de öznesidir. Bu durumda, PNE açık bir şekilde Akıl ile özdeşleştirilemez (varsayılan olarak henüz gelişmemiş olanla bile değil), ancak Bir ile bir özdeşlik durumunda başlar ve yalnızca Bir'e "en çok benzeyen" olarak tanımlanacak şekilde -geri dönüşü "sırasında" veya "öncesinde"- yeterince farklı olan, ne kadar minimal olursa olsun, yalnızca yavaş yavaş bir farklılaşmaya doğru ilerler.³³ Benzer bir karmaşıklığı bir sonraki incelemenin ontogenetik pasajında da tespit edebiliriz: V.2[11].1.7-13 (Ek B4), burada Plotinus bir takım ara aşamaları belirtir. Bir taşar (ὑπερέρρη) ve "onun taşması bir başkasını yarattı" (τὸ ὑπερπλήρης αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο). Sonra, "var olan şey ona doğru döner" (τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπιστρέφει). Onu görünce "doldurulur" ve o noktada Akıl olur. Bu pasajın iki olası yorumu vardır. Bir olasılık, Plotinus'un Intellect'ten önce iki ayrı aracıyı (huperplêres ve allo) tanımlıyor olmasıdır: bu, varsayılan aksiyomun açık bir ihlalidir [1]. Bu durumda, ikisinden ikincisi, yani "öteki", daha sonraki tersine dönmenin öznesidir ve böylece sıra (i) Bir'den, (ii) "taşma"ya, oradan da (iii) "öteki"ne ve son olarak da (iv) Akla doğru ilerleyecektir. Diğer bir olasılık da genomenon ifadesinin ... epestraphê'nin taşmanın "ötekini" ürettiği mekanizmanın üst yorumsal bir yeniden ifadesi olmasıdır. Bu durumda, "olmuş olan" (genomenon'a) taşmanın ilk başlangıç aşamasına atıfta bulunur ve "öteki" ise kaynağını zaten algılamış olan şimdi farklılaşmış özneye atıfta bulunur ve geri dönüş, yalnızca "öteki"nin oluşumunun daha ayrıntılı bir açıklamasıdır. Her iki durumda da, "taşma" etkinliğinin Bir'e atfedilmesi, özdeşlik değilse de, Bir -aşırı-tamlık- ile onun "taşması" arasında yakın bir yakınlığı akla getirir; ama artık totolojik açıdan bakıldığında ayrı bir ilke olan "öteki"ye dönüşen ya da onu yaratan taşmadır. Böylece yine, V.1[10].7.2-6'da olduğu gibi, ³² 'nin kademeli bir ilerlemesi gibi görünen bir şey buluyoruz. Bu, Schroeder 1986 ve O'Brien 1997 tarafından açıkça tercih edilen bir seçenektir. ³³ Bu, elbette, aynı incelemenin önceki bölümünde, V.1[10].6.41-42'de yer alan, Akıl'ın doğrudan Bir'i takip ettiği yönündeki beyanla gerilim içindedir, başka yerlerdeki araçlara ilişkin benzer inkarların yanı sıra; aslında Plotinus bu konuda sık sık kararsız kalır. Plotinus'un bu noktadaki kaçamağının bir örneği V.6[24].5.5-11'de verilmiştir; burada Plotinus, akıl (to noein) Bir'in hemen ardından gelen ikinci prensip olduğunda ısrar eder, ancak aynı nefeste onun daha önceki bir araçtan, genomene kadar olan neslini de tanımlar.

--- SAYFA 95 ---

77 Prenoetik ve Hipernoetik Öznelere Kimliği PNE, Bir ile özdeşlikten ayrık başkalığa doğru ortaya çıkar, ancak başkalığın geriye dönüşten önce mi yoksa ondan mı kaynaklandığı belirsizliğini koruyor. Bu ilk pasajların karmaşıklığından, Plotinus'un, Bir ile prenoetik akışın (PNE) başlangıçtaki, epistrofik öncesi modalitesi (PNE) arasında, bağımsız bir PNE'nin Bir'den ayrık bir şekilde ortaya çıktığı Plotinus'a ilişkin net veya tam anlamıyla "felsefi" bir açıklama oluşturmaya çalışan yorumcular tarafından genellikle kabul edilenden daha az somut bir ayrım tasavvur ettiğinden şüphelenmeye başlayabiliriz. "harici" faaliyet. Aksine, metnin önyargısız bir şekilde okunması, kişiyi Plotinus'un Bir ile Akıl arasında - aksiyom [1] tarafından sözde yasaklanan türden - aşamalı bir süreklilik tasavvur ettiğinden şüphelenmeye götürür. Plotinus'un bu süreklilik boyunca epistrophe'nin tam olarak nerede meydana geleceğini düşündüğü konusunda da yaygın bir belirsizlik var. PNE'nin Bir'den bağımsız olduğu söylenebildiği sürece, Bir, aksiyomu [2] ihlal edecek (Bir'e hareketi reddeden) 'yasadışı' bir geri dönüşe katılmaktan muaf tutulabilir. Yine de en azından başlangıç aşamasında PNE'nin aynı zamanda "bir şekilde o [Bir] olması gerektiğini" gördük: yani başlangıçtaki PNE, Bir ile aynıdır. Dolayısıyla Bir'i oluşturan aşırı bolluk, aynı zamanda bir başkası olarak taşınan şeydir. Modern felsefi düşünceye sahip yorumcular için daimi bir rahatsızlık kaynağı³⁴ olan "yayıma" mantığında, kaynak, taşma ve alıcı ile taşma eyleminin kendisi birbirinden kolaylıkla ayırt edilemez.³⁵ 2.6 Geri Dönüşün Öznesi Olarak Bir'in Kendisi Bu açık ikirciklilik ve PNE'nin ilk başlangıç aşamasında Bir ile aynı olduğu iması göz önüne alındığında, bu Daha sonraki incelemelerde ayrıca, V.1[10]6.18'deki tartışmalı ἐπιστροφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς [ἐ]αυτὸ'a ek olarak birkaç pasaj bulmamız şaşırtıcı değildir. Plotinus, Bir'in kendisinin tarif edilemez türden bir kendine dönüşün ya da - epistrophe pros heauton'un açık dili olmasa bile - daha genel bir öz-yönetimli faaliyetin öznesi olduğunu daha açık bir şekilde belirtiyor gibi görünüyor; bu daha "gerçek" terimlerle ne anlama geliyorsa. Görünüşte, bu tür ifadelerin kendisi, Bir'e doğru hareketi veya değişimi reddeden aksiyomu [2] ihlal etme riski taşır. Plotinus'un geç orta dönem incelemesi VI.8[39].16.12-26'da Bir'in doğasına ilişkin en zengin ve en katapatik çağrışımı bağlamında, Plotinus şunu söylüyor: 34 Bir huzursuzluk uzun zamandır belirgindir, örneğin Armstrong 1937, Dörrie 1965 ve son olarak Gerson 1993'te. Yorumcular görünüşe göre bu kelimenin fiziksel çağrışımlarını rahatsız edici buluyorlar. ve bu nedenle bunun Plotinusçu çalışmalarda kullanımı, aldığından çok daha fazla eleştirel ilgiyi hak eden sorunlu bir kategori olan 'metafor' olduğunu iddia etmeye çalışın. 35 Sells 1985'in etkili bir şekilde tanımladığı gibi.

--- SAYFA 96 ---

78 3. Bölüm Bir "bir bakıma kendi içine taşınır" (ὁ δ' εἰς τὸ εἶσω οἶον φέρεται αὐτοῦ); kendini sevdiğini (οἶον ἑαυτὸν ἀγαπήσας); Bir'in "bir bakıma kendine baktığı ve onun için bu 'Varlık' onun kendine bakmasıdır" (οἶον πρὸς αὐτὸν βλέπει καὶ τὸ οἶον εἶναι) τοῦτο αὐτῷ τὸ πρὸς αὐτὸν βλέπει); son olarak, Bir'in "kendisine yönelik bir eğilimi" (ἡ τοιαύτη νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν) olması onu olduğu gibi yapar. Bu pasajları, Kendi kendini yöneten aktiviteden ziyade, Bir'in özerkliğini ve kendi kendini oluşturmalarını vurgulayan metaforlar olarak açıklamak için girişimlerde bulunulmuştur,³⁶ ancak Bir'in kendi kendini düşünme eksikliğini tanımlama iddiasındaki diğer pasajlar ışığında bunu sürdürmek biraz daha zor hale gelir. Örneğin, VI.7[38].39.1-2'de (dolayısıyla VI.8[39]'dan hemen önceki incelemede), Plotinus şunu söyler: Bir, kendisini tam olarak düşünemediğinden, "onun için başka hiçbir şey mevcut değildir, ancak onun tarafından kendisine doğru basit bir 'itme' olacaktır" (ἡ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν) αὐτῷ, ἀλλ' ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν ἐσται). Epibolē'nin buradaki tuhaf kullanımı, mistik-erotik çılgınlığın sancıları içinde Bir'in nous erōn tarafından kavranmasını tanımlamak için aynı incelemede (35.21'de) daha önceki kullanımını hatırlatıyor, ancak bir başka geç dönem orta dönem inceleme V.3'te (49), Plotinus, Bir'in kendi tarif edilemez kendini kavramasını tanımlamak için benzer fiziksel temas dilini kullanıyor; dolayısıyla 10.41-44'te, kesinlikle basit bir ilkenin kendi kendini düşünemeyeceğini, bunun yerine "onu düşünmek değil, dokunmak ve deyim yerindeyse anlatılamaz ve düşünülemez bir temas - bir 'ön-düşünme' - Akıl henüz oluşmamış ve dokunmak olan şey düşünmek değil" olduğunda ısrar ediyor (ἡ οὐκ ἐσται) Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ἀνόητος, προνοοῦσα οὕτω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος).³⁷ Bir'e bir tür hareketsiz kendi kendine dönüş atfeden pasajlar, dolayısıyla Plotinus'un, her ardışık hipostazın, doğrudan üstlerine ve/veya Bir'e geri dönüş yoluyla tanımlandığı, sürecin sonraki aşamalarına ilişkin açıklamalarıyla paraleldir.³⁸ Bir durumunda, yalnızca merkezci, kendine dönük bir dürtü veya daha iyimser bir ifadeyle, bir geri dönüş olabilir. tarif edilemez, ön-bilişsel bir öz-kavrayış, dönebileceği başka hiçbir yer -kendisinin "dışsal" hiçbir yeri yoktur.³⁹ 36 Bir'in herhangi bir geri dönüşünü reddeden [B]'nin destekçileri, Plotinus'un bu pasajlarda sıklıkla nitelendirdiği hoion'u vurgulayarak bu pasajların gücünü en aza indirir; diğerlerinin yanı sıra O'Brien 1997. 37 Sonraki satırlarda Plotinus aklında Aklın doğuşunun olduğunu açıkça ortaya koyuyor; düşünen (noun'a kadar) basit kalamaz, düşünmenin kendisinde kendini kopyalar. Bunun VI.7[38]39.20'de bir paralelliği vardır; burada Bir'in prenoetik öz-idrakinin ne olması gerektiğini "bir bakıma entelektüel hiçbir şeye sahip olmayan bir dokunuş" olarak tanımlar (οἶον ἐπαφή, οὐδὲν νοερὸν ἔχει). 38 Örneğin, V.1[10].3; V.2[11].1-2; VI.4[22].14. 39 Bu pasajlar, Bir'in en azından bir tür kendi kendini yöneten faaliyetle meşgul olduğunu -eğer çoğu zaman varsayıldığı gibi, mecazi olarak- açıkça ifade etse de, bir dizi başka şey de vardır.

--- SAYFA 97 ---

79 Prenotetik ve Hipernoetik Deneklerin Kimliği 2.7 Bağımsız İnterhipostaz Olarak PNE Şu ana kadar PNE'nin başlangıç, epistrofik öncesi aşamasını Bir'in kendisinden ayırmanın oldukça zor olduğunu gördük. Ve yine de - işleri daha da karmaşık hale getirmek için - Plotinus'un araçlara karşı (bazen oldukça sert) uyarılarına rağmen, epistrofik öncesi bir aşamada PNE'nin bağımsız - ve dolayısıyla varsayılan olarak "yasadışı" - benim "interhipostasis" diyeceğim prensip haline gelmeye yaklaştığı çok sayıda pasaj bulunabilir: artık Bir değil, zaten bir anlamda yeterince ileri gitmiş bir "öteki" (allo) konu. Bilişsel açıdan konuşursak, kaynağına geri dönebilmek ve nesnelleştirebilmek için "uzaklaşmak" gerekir. Aslına bakılırsa, hipostatik ilkeler konusundaki bariz suskunluğuna rağmen Plotinus'un Bir ile Akıl'ı birbirine bağlayan anlatılamaz süreçler hakkında söyleyeceği çok şey vardır. Bazen PNE'den en genel olarak Bir'den taşan sınırsız dunamis veya energieia⁴⁰ veya onun "izi" (ichnos) olarak söz eder, ancak bazı pasajlarda ona normalde Bir'e atfedilebilir gibi görünmeyecek belirli nitelikler de atfeder. Aşağıdaki örnekleri ele alabiliriz:⁴¹ Bir'in kendi refleksif aktivitesine veya PNE'nin refleksif aktivitesine gönderme yaptığı şeklinde yorumlanabilecek ve bu nedenle yeniden değerlendirilmeyi hak eden daha az dikkat çeken pasajlar; Plotinus'un böyle bir ayrımın kritik öneme sahip olduğunu düşünmediğini ileri sürüyor gibi görünüyorlar. İlgili tüm karmaşıklıkların kapsamlı bir tartışması burada uygun olandan daha fazla yer kaplayacaktır, ancak yine Bir'in kendi kendini düşünmesinin reddi bağlamında VI.7[38].39.13-16'da (daha önce tartışılan pasajı takip ederek) bir örnek görülür: "Fakat biz bunun [Bir'in] düşünülmediğini söyledik, kişi onu başka biri olarak görmek istese bile değil. Ama o, düşünerek çoğul oldu: anlaşılır, anlaşılır, anlaşılır, anlaşılır, anlaşılır, anlaşılır. taşındı ve Akıl'a uygun olan her şey" (ἐλέγομεν δέ, ὅτι οὐ νόησις τοῦτο, οὐδ' εἰ ἄλλον αὐτὸν) ἐθέλοι ἰδεῖν. κινούμενος καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῶ). Ancak zamirlerin cinsiyeti açısından bakıldığında, tartışmasız bir şekilde Bir'in kendi kendini düşünmesine atıfta bulunur. Yine mantıksal bir paradoksla karşı karşıyayız: Ya başlangıçtaki özne Akıl'dır, ki bu durumda kendi kendini üretme açıklaması gereksizdir, ya da Bir'dir, ki bu durumda düşünce bir cümlede Bir'i inkar eder ve bir sonraki cümlede ona atfedilir. Bununla birlikte, Bir'in "kendini tefekkür etmesinin", Bir kendisi kalırken Akıl "olan" PNE'ninkiyle bitişik veya hatta ondan ayrılamaz olduğunu anlarsak, ikinci seçenek tercih edilebilir gibi görünmektedir. Hadot 1988, 358 belirsizliğe dikkat çeker: "Le sujet est ou l'Esprit ou le Bien dans l'hypothèse où il se transformait en Esprit pour se penser." Benzer bir örnek III.8[30].8.31-32'de bulunabilir, bu durumda konu benzer şekilde belirsizdir: "Bir'i düşündüğünde bile [veya geçişsiz olarak: "Bir düşündüğünde"], bir değildir" (ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἐν) ancak, bu çok önemli, bu da çok önemli bir şey. Konuyu Bir olarak ele alan tek kişi Rist 1971 gibi görünüyor. 40 Dunamis pantōn olarak Bir, örneğin V.4[7].1.36; V.1[10].7.10; III.8[30]. VI.7[38].17.32-33, 32.31; V.3[49].15.33; dunamis olarak PNE, örneğin VI.9[9].5.37; V.1[10].7.14; III.8[30].11.2; VI.7[38].15.21; V.3[49].16.1-3; energieia olarak, örneğin VI.8[39].16.30; "iz" (ichnos) olarak, örneğin VI.7[38].18.3; VI.8[39].18.23; vesaire.

41 Bu liste kapsamlı değildir; konu hiçbir zaman kapsamlı bir çalışmanın konusu olmamıştır ve gelecekte araştırılmayı hak etmektedir.

--- SAYFA 98 ---

80 bölüm 3 2.8 'Hareket' ve 'Ötekilik' V.2[11]1.7-13'teki "öteki", II.4[12].5.28-39'daki bir sonraki incelemede sözde "anlaşılar madde"nin ortaya çıkışına ilişkin esrarengiz açıklamanın habercisidir; burada maddenin arke'si olan iki belirsiz prenoetik ilke - "hareket" (kinēsis) ve Sofist 254d vd.'deki beş megista genē'den ikisini anımsatan "ötekilik" (heterotēs), kaynaklarına dönmeden önce doğrudan Bir'den filizlendiği (exephusan) söylenir, bu noktada sınır ve tanım kazanırlar.⁴² Başlangıçta Pisagor öğretisinin⁴³ Plotinus'un erken dönemine ait bir anormallik olmadığı, PNE'yi de benzer şekilde tanımladığı gerçeğiyle öne sürülüyor. kinēsis açısından hem V.6[24].5.8-944'te ve çok daha sonra VI.7[38].16.17-19.45'te 2.9 'Belirsiz İkili' Bir dizi bireygenetik pasajda, başka bir sürünen ara hipoteze, Platoncu-Pisagorcu "Belirsiz İkili"ye (aoristos duas) atıfta bulunur; bu, onunla birleşir veya onun tarafından damgalanır. Bir, Akı doğurur.⁴⁶ 42 "İlk'ten olan hareket ve ötekilik belirsizdir ve tanımlanabilmesi için ona ihtiyaç vardır. Kendisine döndüğünde tanımlanır, ancak önceden hem madde hem de diğeri belirsizdir ve henüz iyi değildir, ancak onun tarafından aydınlatılmamıştır." (ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου, 4.31-35). Bu pasaj, başkalığın oluşumunu V.2[11]1.9'daki hyperplēres gibi bir aracı olmadan doğrudan Bir'e atfetmesi bakımından benzersizdir. Rist 1971, bu "Ötekiliğin" Plotinus'un mistisizmi ile felsefi açıdan bağdaşmadığını düşünmektedir; bunun yanlış olduğunu göreceğiz. 43 "Ötekilik" (heterotēs: aslen Aristotelesçi bir kelime) ve hareketin madde ile ilişkilendirilmesi, sözde Plutarch tarafından Pisagor ve Platon'a atfedilmektedir, Placita philosophorum 884c3; Theologoumena arithmeticae 21.2'de, Gerasa'lı Neopisagorcu Nicomachus, Belirsiz İkili (ἑτερότητος γὰρ πρωτίστη ἔννοια ἐν) içindeki "ötekiliğin temel düşüncesine" atıfta bulunur. δυάδι). 44 "Ve bu da düşündür: İyiyi arzulayan İyiliğe doğru bir hareket" ἐφιέμενον ἐκείνου). 45 VI.7[38].16.16-19: "Aslında onun hareketi, oraya hareket ettirilmesiyle doldurulmuştu ve onun etrafını da doldurmuştu ve yalnızca hareket değildi, doymuş ve dolu hareketti" (ἡ δὲ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα) τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸ καὶ οὐκέτι (Ek B10). 46 Böylece V.4[7].2.4-8: "Düşünmek, akledilir olanı görmek ve ona doğru dönmek ve ondan tamamlanıp mükemmelleşmek gibi, kendisi de tıpkı görme gibi belirsizdir, fakat akledilir tarafından tanımlanır. Bu nedenle şöyle denilir: Belirsiz İkili ve Bir'den Formlar ve sayılar gelir; çünkü bu Akıldır" (νόησις δὲ) bu çok iyi bir fikirdir. Bu, sizin için önemli bir sorundur. Bu çok önemli. (δυάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς) [Ek B1]; ayrıca V.1[10].5.7-9: "Bir, İkili'den önce gelir; İkili ikincidir ve Bir'den geldiği için, onu tanımlayıcı olarak taşıır, ancak

--- SAYFA 99 ---

81 Prenöetik ve Hipernöetik Deneklerin Kimliği 2.10 'Akıllı' V.4'te[7], Plotinus, Aklın kaynağı olan prenoetik "anlaşılr" (noēton) anlamına gelir. Noēton'a, Bir'den çok Akıl'a özgü birkaç "yasa dışı" özellik atfeder; bunlar arasında, daha sonraki incelemelerde Bir'in esrarengiz öz-kavrayışına yapılan göndermelerin habercisi olan bir tür kendini algılama da vardır. 2.15-19'daki 'rahatsız edici' pasaj şöyle diyor: "[Akledilir] duyulardan yoksun değildir, fakat her şey ona aittir ve onun içinde ve onunla birliktedir; kendini tamamıyla ayırt edebilir; hayat onun içindedir ve her şey onun içindedir ve kendi kendini kavramasıdır (katanoēsis haautou) ve sonsuz dinlenmedeki bilinç (sunaisthesei) gibi var olur ve Çoğu yorumcu noēton'u en yüksek prensibin kendisine atıfta bulunmak için almış ve bu nedenle, bu ilk incelemeyi gençlere özgü bir düşüncesizlik olarak ya da benzer iddiaların daha sonraki incelemelerde bile bulunabileceği gerçeğine rağmen, Bir'e bir tür kendi kendine düşünme atfettiği ve sonunda reddetmeye başladığı⁴⁸ bir doktrinin olgunlaşmamış bir formülasyonu olarak görmektedir. Ancak Plotinus Bir'i noēton'dan ayırdığı için burada noēton olarak adlandırılan ilkenin ilk ilkeye atıfta bulunduğundan makul olarak şüphe duyulabilir: 2.17'de noēton'un her şeyi içerdiğini söyler (πάντα ἐν αὐτῷ), ancak daha sonra Bir'in (2.39-40'ta açıkça adlandırılan) her şeyin ötesinde olduğunu belirtir. (ἐπέκεινα τῶν πά- ντων). Dolayısıyla noēton ne Bir olarak ne de tam teşekküllü Akıl olarak görünür; ancak Plotinus'un mutlak Bir'in kendisini inkar edeceği anlaşılır alemdeki nihai karmaşıklığın ufuk açıcı bir ön-diyişi olarak görünür. O halde bunun anlamı, Bir'in hem bir noēton olarak kendisinin bir eikōn'unu (yani Bir'in kendisi, ancak paradoksal olarak anlaşılır bir nesne⁴⁹ olarak tasavvur edilir) hem de uygun Akıl haline gelmek üzere damgalanmış belirsiz, biçimsiz bir alt tabakayı yansıttığıdır. Hem Bir'in daha pozitif ve parlak ışınımı, hem de ondan akan çok daha karanlık, ilksel belirsizlik - belki de kendi başına ikili belirsizlik olarak tasavvur edilebilir." (καὶ γὰρ πρὸ δυνάδος τὸ ἔν, δεύτερον δὲ δυνὰς καὶ παρὰ τοῦ ἐνός (bkz. Plotinus ayrıca VI.7[38].8.23'te Dyad'dan kısaca bahsetmektedir; V.1[10].6.6; V.5[32].4.20-27. Plotinus'un Dyad'a göndermelerini belki de onun karmaşık hipostatik süreç kavramını daha geleneksel Platonik-Pisagor diliyle ifade etme arzusuna bağlayabiliriz. 47 V.4[7].2.15-19: οὐκ ἔστιν οἶον ἀνάισθητον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντα διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ bu bir gerçek, bu yüzden bir şey değil συναισθήσει οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν işte böyle. 48 Bu nedenle, diğerlerinin yanı sıra, Meijer 1992. Ancak Corrigan 1986, bunun yalnızca Bir'den ziyade, düşüncenin nesnesi olarak Bir'e (yani, ortaya çıkışı sırasında Intellect tarafından düşünülen Bir'e) atıfta bulunduğunu ileri sürmüştür. İlginç bir şekilde, bu onun Keldani Kehanetlerine yaptığı ender göndermelerden biri olabilir; burada (fr. 1.1'de) yüce, yarı-aşkın ilk ilke, yalnızca anthos nou tarafından kavranabilecek bir noēton olarak adlandırılır. 49 Böylece Rist 1962, Corrigan 1986 ve Lloyd 1987.

--- SAYFA 100 ---

82 bölüm 3 tek, kendinden endişeli bir PNE'nin yönleri - dolayısıyla birinci ve ikinci hipostazlar arasında bir sınır bölgesini işgal ediyor gibi görünecektir. 2.11 Belirsiz Görüş Plotinus sıklıkla PNE'yi, nesnesinin kavranmasından ve nesnesi tarafından tanımlanmasından önce belirsiz bir görme potansiyeli veya dışarı çıkan görsel ışın (opsis) olarak tanımlar.50 Epistrofik öncesi PNE, "tıpkı görme gibi kendisi de belirsizdir" (ἀόριστος... αὐτὴ ὥσπερ) örnek: V.4[7].2.6); Sıradan Akıl "bir tür vizyon ve görme vizyonu iken, bu [PNE] gerçeğe dönüşen bir potansiyel olacaktır" (ὁψις τις καὶ ὁψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς) ἐνέργειαν ἐλθοῦσα: III.8[30].11.1-2);51 PNE "[Bir'e] bakarken henüz Akıl değildi, ama entelektüel olmayan bir şekilde görünüyordu" (ἀλλ' οὐπω νοῦς ἦν) ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως: VI.7[38].16.13-14); "Oradan 'görmek' [bir tek] her şeyin potansiyelidir" (ἡ δὲ ὁρασις ἡ ἐκεῖθεν δύναμις πάντων: VI.7.[38].17.33); Epistrofik görüşten önce, "henüz görmeyen görme" (ὁψις οὐπω ἰδοῦσα: V.3[49].11.5) ve "baskısız görme" (ἀτύπωτος ὁψις: V.3[49].11.12) vardır. 2.12 Arzu / Özlem Plotinus birkaç pasajda bu tamamlanmamış görüşü "arzu" (epheisis) olarak karakterize eder: düşünme "iyiyi arzularken iyiye doğru harekettir, çünkü arzu düşünceyi üretir ve onu kendisiyle özdeşleştirir; çünkü görme arzusu görmektir" (κίνησις πρὸς ἀγαθὸν) ἐφιέμενον ἐκείνου· ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν αὐτῇ [H-S1: αὐτῇ]: V.6[24].5.8-10); V.3[49].11.12'de belirsiz vizyon aynı zamanda "sadece arzu" (ἔφεσις μόνον) olarak da tanımlanmaktadır. VI.8[39].15.1-8'de, Bir'in tarif edilemez öz-çekiminin aynı zamanda arzu ve öz-sevgi olduğu söylenir; ancak, ilk ilke hakkındaki çoğu olumlu iddiada olduğu gibi, Plotinus başka yerlerde Bir'e yönelik arzuyu da reddeder.52 2.13 Birincil Varlık veya "Tek Varlık" Plotinus zaman zaman epistrofik öncesi PNE'nin bir tür Varlık olduğunu, belirli Varlığın öncüsü olduğunu ima eder. Intellect ile birlikte var olur. V.5[32].5.16-19'da, V.1[10].6-7 ve V.2[11].1'deki daha önceki açıklamaları hatırlatan, ancak Plotinus'un (prōton üzerinde) "birincil Varlık" olarak adlandırdığı Bir'den hafif (oligon) ortaya çıkışıyla başlayan epistrophē aracılığıyla bir birey oluşumuna ilişkin bir açıklama buluyoruz: "Birincil Varlık olduğu söylenen bu, sanki biraz 50 ilerliyor. Platonik dışlama teorisine göre, atık görsel ışının görüş nesnesi tarafından damgalanmadan önce olduğunu düşündürmektedir. 51 Ayrıca III.8[30].11.7-8.

--- SAYFA 101 ---

83 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği oradan çok uzaktaydı, artık öne çıkmak istemediler, ancak içeriye dönerek ayağa kalktılar ve her şeyin özü (ousia) ve 'kalbi' haline geldiler. (Τὸ γὰρ τοι λεγόμενον ὄν τοῦτο πρῶτον ἐκεῖθεν οἷον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέ- λησεν ἔτι πρόσω ἐλθεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη, καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἐστία πάντων).⁵³ Epistrofik öncesi konunun herhangi bir türden olması kafa karıştırıcıdır. Varlık, hatta "birincil Varlık", Plotinos'un, Varlığın (Akıl ile birlikte) ancak durağanlık, tersine dönme ve görme dizisinden sonra ortaya çıktığı henolojisinin ortodoks yorumuyla çelişiyor gibi görünebilir,⁵⁴ ancak bu durum protonun "önce" anlamında alınmasıyla açıklanabilir çünkü o ancak geri döndüğünde ousia haline gelecektir. Böylece PNE'yi özellikle Varlığın prototipi olarak tanımlıyor.⁵⁵ Bu durumda içe doğru dönüş (eis'ten eisō'ya) diğer pasajlardaki Bir'e ontogenetik geri dönüşle paraleldir, çünkü (Bölüm 2'de gördüğümüz gibi) Plotinus'un hipostatik gerçekliğin alışılabilir eşmerkezli modeline göre Bir, kendisinden ortaya çıkan öznenin merkez noktasında "içeride" kalır, onun koronasının merkezindeki güneş gibi bir şey. Işık saçıyordu.⁵⁶ PNE'nin Varlık ile bir başka denklemi de ortaya çıkıyor. 53 İlginçtir ki, Plotinus iradeyi on protona bağlar: daha fazla ilerlemeyi "aramaz". 54 Daha önceki açıklamalarda bulduğumuz olayların sırası -önce durağanlık, sonra epistrophē- tersine çevrilmiştir: önce, proton üzerinde ortaya çıkan olay kendi iç kısmına doğru geri döner (μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω), sonra durur (ἔστη), bu noktada şöyle olur: Her şeyin özü (ousia) ve ocağı (hestia), ki bunlar da muhtemelen hipostatik Varlık ve Akıl'a eşdeğerdendir. 55 Pasajın isimlendirilmesi dikkat çekicidir. Hestia şüphesiz ēta of estē'ye kaba bir nefes vererek yapılan bir kelime oyunu; belki ousia da benzer şekilde aliterasyon yoluyla eisō ile ilişkilidir. "Birincil Varlık" gizemli olmaya devam ediyor. Önemli olan, terimin Plotinus'a ait olmaması: ho gar toi legomenon on touto, onun bu terimi başka bir yerden ödünç aldığını gösteriyor. Ama hangi kaynaktan? Bütün Großschrift'in adı geçmeyen başlıca muhataplarını oluşturan Gnostiklerin bir alt kümesi olabilir mi? Görünüşe göre dinleyiciyle yakın bir bağlantı kuran gizli veya samimi bir tonu çağrıştırdığı için toi edatı da düşündürücüdür (dolayısıyla Denniston 1934, 537): belki de Plotinus burada bir kenara dönerek çevresinin çevresindeki Gnostiklere karşı doğrudan öğrencilerine hitap eder, belki de bu açıklamayı kim yapmıştır? Bu pasaj, klasik Gnostik literatürde (örneğin Orig. Dünya, NHC II 100.10-101.23; Irenaeus, Adversus haereses 1.14.8. Plotinus'un bu retoriğin bir kısmını sessiz Gnostik muhataplarından benimsemiş olması, hatta onları görüşlerinden dolayı görevlendirmesi düşünülemez değil. 56 İlginç bir şekilde, bu açıklama V.2[11].1.12-13'teki açıklamayla karşılaştırılabilir; burada aynı zamanda, varoluş süreci sırasında Varlığın Akıl'dan önce geldiğine dair bir ipucu vardır. Birincisi, (i) PNE'nin Bir'e göre durağanlığı (ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ) Varlığı (τὸ ὄν) üretir; o zaman, (ii) ona doğru bakması (ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα) Akıl'ı oluşturur. Yine de hemen Plotinus bu iki aşamayı bu kadar incelikli bir şekilde ayırdıktan sonra, sanki kendini düzeltmek istencesine, bunların karşılıklı bağımlılığını ve eşzamanlılığını vurguluyor: "Görmesi için ona doğru durduğu için, aynı anda Akıl ve Varlık olur" (ἐπεὶ οὖν ἔστη πρὸς αὐτό, ἴνα)

--- SAYFA 102 ---

84 bölüm 3, VI.7[38].16.10-14: “İyiye bakarken bir o kadar çok mu düşündü ve kendisi [yani özne] 'Tek-Varlık' onu çok mu düşündü, bütünü bir anda düşünemeyerek onu kendi içinde böldü mü? Ama buna bakarken henüz Akıl değildi, entelektüel olmayan bir şekilde baktı” (ἄρα, ὅτε ἐώρα πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἐνόει ὡς πολλὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ καὶ ἐν ὃν αὐτὸς ἐνόει αὐτὸν πολλὰ, μερίζων αὐτὸν παρ' αὐτῷ τῷ νοεῖν μὴ ὅλον ὁμοῦ δύνασθαι; ἔβλεπεν ἀνοήτως). Bu örtülü geri dönüşün öznesi çoğu zaman (Plotinus'un açıkça inkarına karşın) Akıl olarak alınmıştır,⁵⁷ fakat Perczel'in (1997) öne sürdüğü gibi, Plotinus burada, Platon'un Parmenides 142b-e'sinin ikinci hipotezindeki bir alt hipotezden benimsediği ve onu hem Bir'den hem de Bir'den ayırmak için benimsediği bir adlandırma olan "Tek-Varlık" (hen on) olarak hipostatikler arası bir ilkeye atıfta bulunmaktadır. Varlığın (yani ilk prensibin) ve asıl Akı kapsayan “Bir-Çok”un (hen-polla) üstündedir. Bu daha sonra, Plotinus'un birincil cinslere ilişkin kapsamlı tartışması sırasında, görünüşte prenoetik bir ilkeye "Varlıkta Bir" (τὸ ἐν τὸ ἐν τῷ ὄντι: VI.2[43]17.25-26) olarak atıfta bulunarak bunu yaşam, hareket ve etkinlik eşitlediği zaman doğrulanır. İyi: diğer pasajlarda geçit töreninin prenoetik aşamasını eşdeğer şekilde tanımlayan özellikler. 2.14 Yaşam Plotinus sık sık PNE'yi belirsiz veya sınırsız bir "yaşam"la, yani anlaşılır alem, Ruh ve doğal dünya da dahil olmak üzere sonraki ontolojik katmanlarda ortaya çıkan kendiliğinden yaratıcılığın ve büyümenin bir ön-şekliyle eşitler. Yaşamın V.4[7]2,58'deki gizemli noëton'un bir niteliği olduğunu az önce gördük, ancak yaşam açısından PNE'nin tanımı Großschrift'te ve sonrasında, özellikle VI.7[38] boyunca (16'dan 18'e kadar olan bölümler) çok daha yaygın hale gelir; burada PNE'nin belirsiz yaşam olarak sınırlı olduğu ve Bir'in vizyonu tanımlandığı konusunda ısrar eder.⁶⁰ Bu ortaya çıkan preneetik yaşamla ilişkili olabilir. ancak, bu çok önemlidir). Ancak Plotinos'un "sıradan" açıklamasında olduğu gibi burada da Varlık ancak geri dönüşten sonra kurulur. ⁵⁷ Örneğin, Hadot 1988, 129. ⁵⁸ V.4[7].2.16-17: Ζωὴ ἐν αὐτῷ, Platon'un pantelēs zōon'unu yansıtır, Timaeus 31b. ⁵⁹ Turner 2000d tarafından vurgulanan bir nokta. ⁶⁰ Dolayısıyla örneğin VI.7[38].17.12-18 [Ek B11'deki tam pasaj]: "Bu nedenle yaşamı vardı ve çok çeşitli bir vericiye ihtiyacı yoktu ve yaşamı onun yaşamının değil, onun bir iziydi. Ve dolayısıyla ona baktığında sınırsızdı, ancak oraya baktığında sınırlıydı, o da sınırsızdı. Çünkü hemen herhangi bir 'bir'e" bakıldığında, yaşam onunla sınırlanır ve kendi içinde sınır ve sınıra sahiptir. ve biçim; biçim, şekillendirilmiş olanın içindeydi ama şekillendiren amorf. (εἶχεν οὖν ζωὴν καὶ οὐκ ἔδειτο ποικίλου τοῦ διδόντος, καὶ ἦν Bu çok önemli, bu yüzden çok mutluyum. βλέπουσα ἄορι- στος ἦν, βλέψασα δ' ἐκεῖ ὠρίζετο ἐκείνου ὄρον οὐκ bu çok önemli.

--- SAYFA 103 ---

85 Prenöetik ve Hipernöetiklerin Kimliği Hem Plotinus'un bazı yerlerde Bir'in kendisine atfettiği nitelikli bir "yaşam"a,61 hem de bir sonraki hipostazı kurmak için her ontolojik katmandan alttaki katmana benzer şekilde yansıtılan belirsiz, filiz benzeri "yaşam"a tabidir.62 2.15 Akıl Son olarak VI.8[39]18'in tek bir pasajında Plotinus şunu ileri sürer: Aklın bir ön-figürasyonu Bir'in içinde kalır ve/veya PNE olarak Bir'den ortaya çıkar. On pröton gibi, Plotinus'un Bir'in Aklın mutlak aşkınlığı konusundaki ısrarıyla gerilim içinde olan bu ifadelerde belli belirsiz alışılmışın dışında bir his vardır. Dolayısıyla 18-22. satırlarda şunu buluyoruz: "Böylece kişi hem Akı hem de Varlığı kavramalıdır: bir bakıma ondan meydana gelmek, dökülüp çözülmek ve asılı kalmak, kendi entelektüel doğasından (deyim yerindeyse) 'Akıl'ın Akıl Olmayan Bir'deki olduğunu kanıtlar" (οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν) Bu çok önemli bir şey; bu çok önemli, μαρτυρεῖν τὸν οἶον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα). 26-27. satırlarda bu prensip, "[Bir'in] suretinin arketipi, Bir'deki Akıl'dır" (τὸ οἶον ἰνδάλματος αὐτοῦ ἀρχέτυπον, ἐν ἐνὶ νοῦν).63 2.16 Ek ders: Plotinus öncesi (Orta) Platonculukta Türetilmiş Şemalar ve Aşkınlığın Aracılığı Bu nedenle, Plotinus'un üstü kapalı olarak Bir'in değişken bir ara ilkesini veya energeia'sını -ne mutlak birlik içinde tasarlanan Bir olan, ne de tamamen bağımsız bir nöetik hipostaz olan bir ilke- belirsiz bir ön-figürasyonu olarak ortaya koyduğu görülmektedir. belirli Varlık-Akıl. Böyle bir ilkenin "nerede" geçerli olacağına inandığı soru hâlâ ortada duruyor: "Dışsal" ve dolayısıyla Bir'in "altında" mı (aksiyomu [1] ihlal ederek) yoksa "içeride" ve dolayısıyla yüce ilkenin bir yönü mü (aksiyomu [2] ihlal ederek)? Bu noktada kısa bir tarihsel sapma öğretici olacaktır.64 MS ilk 2 yüzyılda, bazı Pisagorcu Platoncular τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὐτῇ [H-S1 : αὐτῇ] ὅρον καὶ πέρας καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν). Ayrıca VI.7[38].21.4-6: "Hayat İyinin faaliyetidir, daha doğrusu İyinin faaliyetidir, ancak [Zeka] zaten sınırlanmış faaliyetidir" (τὴν μὲν τάγαθοῦ εἶναι ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐκ τάγαθοῦ ἐνέργειαν, τὸν δὲ ἤδη ὁρισθεῖσαν ἐνέργειαν). Prenöetik yaşam aynı zamanda III.8[30].8.18-38, 9.32-40'ta da meydana gelir; VI.6[34].9.27-31; VI.8[39].16.34-35. 61 VI.8[39].7.51: ἡ οἶον ζωή; V.3[49].16.39-40: τὴν ζωὴν τὴν ἐν αὐτῷ [Nous], μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ [Bir]. 62 Böylece V.1[10].3.9. 63 Ek B13'teki pasaja bakınız. 64 Bir sonraki bölümde Plotinus öncesi Gnostik türetme sistemleri konusuna yeniden döneceğim, ancak bu konuyu burada tam anlamıyla anlatamam.

--- SAYFA 104 ---

86 3. bölüm ve Platonlaştırıcı Gnostikler⁶⁵, daha önce gerçekliğin nihai katmanı olarak kabul edilenin üzerinde, giderek daha aşkın bir ilk ilke veya yüce, bilinemez bir "Bir"⁶⁶ öne sürme eğilimindeydiler; bu gerçeklik ister anlaşılır Formlar açısından, ister Aristotelesçi kendi kendini düşünen Nous, ister Pisagorcu Monad ve Dyad ikiliği açısından kavransın. Platon'un temelde iki düzeyli metafiziğini üç farklı katmana bölen birinci ilkenin bu ilerleyici aşkınsallaştırılması, hem orijinal birey oluşumu açıklamak hem de daha da önemlisi, her zamankinden daha da ele avuca sığmaz olan aşkın ilkeyle bir bağlantı kurmanın bir yolunu sağlamak için gittikçe daha karmaşık hale gelen dolayım stratejilerini gerektirdi. Bu eğilim, en yüksek ilkeye doğru bir tür mistik veya ritüel "yükselişin" merkezi öneme sahip olduğu dinsel-felsefi spekülasyon geleneklerinde özellikle belirgindi. Plotinus'tan önceki ve aşağı yukarı onunla çağdaş olan akademik Platoncuların ve Platoncu Sethian'ların, çeşitli dolayım ilkelere, genellikle hem birinci hem de ikinci ilkelerin⁶⁷ bir kısmında veya tamamında eşzamanlı olarak ortaklaşa ortaya çıkan üçlülere veya (en azından ortodoks yoruma göre) Plotinus'un kaçınacağı ilk ilkelerin içindeki sonraki ilkelerin önceden şekillendirilmesine başvurarak, birey oluşumu sorununa çözümler sunduklarını biliyoruz. (Neredeyse kesinlikle Plotinus öncesi) Keldani Kehanetlerinde böyle bir üçlüye dair imalar vardır,⁶⁸ ancak bu tür spekülasyonların daha güvenli bir örneği, başlangıçta Pierre Hadot tarafından Porphyry'ye atfedilen, ancak şimdi benim görüşüme göre Plotinus öncesi olduğu az çok kesin olarak gösterilen Platon'un 'Parmenides'i (ACPP) hakkındaki Anonim Torino Yorumu'nda görülür.⁶⁹ ACPP, bu ilişkiyi açıklama iddiasındadır. Parmenides'in (142b-144e) ilk iki hipotezinin ilk iki "Birleri" arasında türetme açısından (Moderatus of Gades (apud Simplicius, In Aristotelis Physicorum 230.34-231.27 Diels) gibi ⁶⁵ Neopythagorasçılara ve ayrıca Basilides (Hippolytus, Refutatio) gibi Gnostiklere göre değil omni-um haeresiorum 7.20-27) ve Irenaeus'un Valentinians'ı (Adversus haereses 1.1-2.1, 11.1-12.4). Bu fikir muhtemelen Speusippus'tan ve/veya bazı erken dönem Pisagorculardan kaynaklanan Erken Akademik düşüncenin bir dalından türetilmiştir; bkz. Krämer 1964, 193-264. Platon'un Respublica'daki İyiliği 509b8'in bir birleşimi üzerine ("Kıdemli ve ezici güçte olmak" —ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει) ὑπερέχοντος) Parmenides'in ilk hipotezindeki (137c-142a) ⁶⁷ Bkz. Corrigan 2000a, 167-70; Bechtle 2000; ayrıca bkz. Oracula Chaldaica frs. 2, 23, 26-28, 31. Hadot 1968, 260-72, Lewy 1956'yı takiben, Keldani Baba-Güç-Akıl üçlüsünü yeniden inşa etmeye çalışır (Proclus ve Damascius'taki ipuçlarına dayanarak). ⁶⁹ Bkz. Hadot idem, 1968b; Hadot ve Plotinus öncesi tarihlendirmeyi destekleyenler - Tardieu (yazarın Numenius olduğunu öne süren), Corrigan (Cronius'u öne süren), Bechtle, Turner ve şimdi de Rasimus (Seth'in yazarlığını savunan) - şu ana kadar iyi biliniyor ve tam anlamıyla tartışılmasına gerek yok.

--- SAYFA 105 ---

87 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği Platon'da bulunabilir, ancak muhtemelen daha eski bir Akademik metafizik yorumdan kaynaklanmaktadır). Yorumcuya göre, İkinci Bir, Varlık, Yaşam ve Düşünce üçlüsü aracılığıyla Birinci'den ortaya çıkar: daha sonraki Platonculukta biçimlendirilmiş, ancak Plotinus'ta zaten örtük olarak bulunan sözde nöetik üçlünün öncüsü.⁷⁰ İlk aşamada, İkinci Bir'in bir ön-figürasyonu başlangıçta Birinci Bir ile birlikte uzanır ve onun içinde koşulsuz veya sonsuz bir Varlık (huparxis, einai). Şimdi ilgi çekici bir şekilde Plotinus'un PNE'sini anımsatan ikinci aşamada, İkinci Aşama, "Hayat" veya başlangıç aşamasındaki düşünce tarzıyla Birinci Aşama'dan ortaya çıkar; ve son olarak, üçüncü bir aşamada, kaynağına tefekkür yoluyla geri dönüş yoluyla, İkinci Olan kendisini, belirsiz Varlığa katılan tamamen bağımsız bir Akıl olarak kurar (on ve ousia katılımcı biçimlerinin kullanımıyla gösterilir).⁷¹ Aynı şekilde,⁷⁰ Plotinus'taki bu üçlünün ipuçları ilk olarak Hadot 1960 tarafından tartışılmıştır. Üçlünün her bir ögesinin Plotinus'un çeşitli tanımları arasında yer aldığını belirtmek ilginçtir. PNE (yukarıdaki [f], [g] ve [h]'de). ⁷¹ ACPP 11-14, Hadot 1961, 1968b ile; Corrigan 1987, aynı 2000a; Bechtel 1999, özellikle. 181-95; 2000; Turner 2006, 2007. Hadot'nun belirttiği gibi, açıkça Plotinusçu olmayan birkaç özelliğin (örneğin, İlk Varlık "fikridir") dışında, ACPP ile Plotinus'un, benzer şekilde hem filizlenen "yaşam"ın hem de sonsuz Varlığın PNE'ye (görünüşte daha az sistematik) atfedilmesini içeren birey genetik şeması arasında birçok ilgi çekici benzerlik algılanabilir. Ancak Hadot, Plotinus'un Bir'inin Varlığın tavizsiz bir şekilde aşkın olduğunu anladı ve bu nedenle Yorumun Birinci Bir'inin zayıflatılmış ontolojik aşkınlığının yanı sıra birinci ve ikinci ilkeler arasındaki örtüşmenin tartışmasız Porfirici eserlerde ve Plotinus sonrası Platonculuğun başka yerlerinde bulunan bir doktrine daha yakından benzediği sonucuna vardı. Hadot, Plotinus'çu birey oluşumundaki prenöetik faaliyetleri kesinlikle Aklın alanına havale etti, dolayısıyla açıkça Bir'in "dışında"ydı; bkz. Hadot'un vardığı sonuç (1968b, 1:483-84): "D'ailleurs, les premiers featureés de Plotin avaient concédé l'existence dans l'Un de quelque seçmiş qui karşılık gelen bir faaliyet entelektüel, notamment une dönüşüm vers soi. Et Plotin avait aussi envisagé Bu hipotez, Porphyre'in daha önce analiz ettiği iki Zeka teorisini geliştirmesine yardımcı olacak bir dizi notasyondan oluşan bir düşünceye sahip. Faisant, Porphyre, Chez Plotin'in zeka kuşağını açıklamayı amaçlamadığı için Chez Plotin'i geliştirip dönüştürdü ve Chez Porphyre'e bağlı olarak Zeka'nın yorumunu daha iyi anladı. Aksine, l'Un-Étant, ilk Un-Étant ile engindré olduğu sürece, Un-Étant'ın saflığıyla ilk nesille örtüşen bir şey. Chez Plotin, l'Un bir ürün paketi de lui-même, par mode de surabondance, d'acte dérivé, bir gerçek bilgi qui se constitue Intelligence olarak oluşturuldu.

geri dönen ve son générateur. Chez Porphyre, bu zekanın son derece üstün bir tarza sahip olduğunu düşünüyorum; Bu İstihbarat, İstihbarat Gibi Bir Şeydir. Elle sein de l'Un'dan elde edilebilecek aşkın bir formla geri döndük. Artı, olay örgüsüyle uyum içinde, bu bir kimlik sorunudur ve aynı sorunla ilgili bir sorundur. Cette fois le

--- SAYFA 106 ---

Plotinus'un çevresinde dikkatle okunan ve uzun uzadıya eleştirilen Platoncu Sethia incelemeleri, benzer şekilde, noetik üçlünün bazı çeşitleri aracılığıyla birinciden itibaren ikinci prensibin ortaya çıkışını anlatır. John Turner'ın ayrıntılı bir şekilde gösterdiği gibi, Allogenes'te (NHC XI,3), neredeyse bağımsız, hipostatize edilmiş bir güç üçlüsü (Üçlü Güçlendirilmiş Olan olarak adlandırılır), bilinmeyen ilk prensip (Görünmez Ruh) ile ikinci, noetik prensip (Barbelo) arasında aracılık eder; diğer birçok açıdan Allogenes'in temel metafiziğini paylaşan Zostrianos'ta (NHC VIII,1) ise benzer bir üçlü güç görünüşe göre tamamen Görünmez Ruh'un içinde kalır. İlgili risalede Seth'in Üç Stelinde (NHC VII,5), üç güç ikinci prensip olan Barbelo ile daha yakından ilişkilidir. 72 Şimdi, aracı üçlünün bu eş zamanlı sistemlere yerleştirilmesine yönelik çeşitli seçenekler ile PNE'nin Plotinus'un birey oluşumundaki konumuna ilişkin sıklıkla alt metinsel belirsizlik arasında çarpıcı bir benzerlik olduğu açıktır. Ancak bu benzerlik, Ortodoks Plotinusçu yorumun hem Bir'in aşırı aşkınlığını hem de araçların varsayımsal reddini aşırı vurgulama eğilimi nedeniyle gölgelenmiştir. Aslına bakılırsa, Plotinus'un ontogenetik şemasındaki PNE'yi çevreleyen belirsizliklerin, tamamı birinci ve ikinci ilkeler arasında sözde Plotinusçu olmayan bir aracılık ve/veya ortak ima kullanan eşzamanlı seçeneklerin çeşitliliği bağlamında tam olarak anlaşılması gerektiğini öneriyorum. Plotinus, ACPP'de ve Platonlaştırıcı Sethian risalelerinde açıkça görülen açık formül türlerinden kaçınma eğiliminde olsa da, onun ikircikli ve zaman zaman çelişkili ifadelerinin altında, yine de bu aynı türetme stratejilerinin yankıları ve aynı zamanda her zaman başarılı olmasa da kendi oldukça incelikli, Un devient l'Idée du Second Un, sa préexistence, son être et, puisque le Second Un est l'Étant, üzerinde çalışma girişimleri tespit edilebilir. le premier Bir sapkın l'Être absolu, conçu bir pur agir qui engendre la forme haline geldi. Plotin, şüphe duymadan, saf bir aktivite olarak düşünmekten hiç çekinmedi, ancak radikal bir şekilde, principe'i bir aktivite olarak tanımlamayı reddetti, tamamen özel bir şekilde, prömiyer ve ikinci sırada tanıtılan fikrin sürekliliği nedeniyle İlkeler." Yine de Corrigan 2000a'nın gösterdiği gibi, Plotinus'un (i) spermatik olarak Bir'in "içinde" kaynaklanan ve ondan giderek ortaya çıkan bir Akıl ve Varlık ön-figürasyonuna ilişkin imaları ve (ii) ontogenezi açıklamak için sonsuz ve katılımcı Varlık arasındaki ayrımı kullanması, üstü kapalı olarak ACPP şemasına Hadot'nun tanıdığından çok daha fazla benzemektedir; ayrıca bkz. Bechtel 2000. Bussanich'in Bir'in doğasında var olan karmaşıklığa ilişkin gözlemleri (1987, 1988) de aynı sonuca işaret ediyor, ancak kendisi bu karmaşıklığı epistrofik PNE'nin aktivitesiyle ilişkilendirmiyor. 72 Diğerlerinin yanı sıra bkz. Turner 2001, 512-31, 702-4.

--- SAYFA 107 ---

89 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği, düşüncesinin bu yönünü selefleri kadar açık veya sistematik bir şekilde detaylandırmadan, kendi doğasında var olan felsefi problemler etrafında şekilleniyor.⁷³ 2.17 Birinin 'Geriye Dönüşüne' Bahseden Pasajlar Nasıl Anlaşılmalı? Şu ana kadar açıkça birbiriyle çelişen iki birey oluşumu modelinin kanıtlarını gördük. Bir tarafta, az önce gördüğümüz gibi, bağımsız, hipostatikler arası bir PNE'nin epistrophe'nin aracısı olduğuna dair bol ama belirsiz öneriler var. Öte yandan, Plotinus'un, bir tür kendini-idrak etmeyi doğrudan doğruya yüce ilkeye atfetmeye kesinlikle karşı olmadığını da gördük. Peki bu tür ifadeler nasıl anlaşılmalıdır? Bazı yorumcular, Bir'in kendi kendine dönüşüne dair bir avuç açık referansı, tamamen Bir'e içsel olan az çok metaforik bir eylemi tanımlamak için ya da basitçe, değişmez bir şekilde kendi içinde kaldığını kastetmek için kullanmışlardır.⁷⁴ Bu görüşe göre, Akıl-öncesi'nin (iyi kanıtlanmış) geri dönüşü, Bir'in daha birleşik ve tarif edilemez kendine dönüşünün sadece bir görüntüsüdür. Bu durumda, Bir'in epistrophe'si (sahip olduğu gibi) ve PNE'nin epistrophe'si birbirinden farklı olacak ve arketiple (aslında Plotinus'un sıklıkla kullandığı bir imge) imgeden daha fazla bir ilişkisi olmayacaktı. Ancak bana göre bu yorum, ne Plotinus'un metninin harfi harfine okunmasına ne de onun varoluşsal düşüncesinin karmaşıklığına -ve inanıyorum ki kasıtlı belirsizliğine- hakkını vermiyor. Sırasıyla Bir ve PNE tarafından gerçekleştirilen ayrı epistrofik faaliyetler kavramı, Bir'in ayrı ayrı sınırlanmış bir alan olarak anlaşılmasına dayanmaktadır. Burada, felsefi tutarlılık uğruna Plotinus'un "yayıma" imgesini küçümsemeye yönelik yaygın eğilim, onun ne demek istediğini anlama pahasına ortaya çıkıyor.⁷⁵ Gerçekten de, Plotinus'un seyrek kategorik ifadeleri 73 Neden olmasın? Belki de onun açıklamaları, hipostazlar arasındaki ilişkiye dair kendi aksiyomatik doktrini tarafından kısıtlanıyor ve bu öğretiyeye daha başka, daha mezhepsel sebeplerden dolayı bağlı görünüyor (bunlar sonuç kısmında tartışılacaktır). Ancak bunun Platon'un ilk ilkelerle ilgili kendi varsayılan gizliliğinin bilinçli bir taklidi yüzünden olduğu da düşünülebilir. Platon'un sözde "yazılı olmayan doktrinleri"ne ilişkin açıklamaların herhangi bir tarihsel geçerliliği olsun ya da olmasın, Numenius fr. 23 ve 24 des Places; ayrıca bkz. Gaiser 1963, Cherlonneix 1992. 74 Örneğin, oldukça farklı nedenlerden dolayı, Hadot 1986; Bussanich 1987, 1988; O'Brien 1997. 75 Sınırsız Plotinus enerjisini açıkça sınırları belirlenmiş kavramsal varlıklar halinde kristalleştirme eğiliminin, Plotinus'un kendi sistemini tasavvur ettiği yolu anlama arzusundan çok, felsefi bir kesinlik arzusuyla motive edildiğine inanıyorum ve muhtemelen kendisinin aklında olanın çok ötesine, özellikle de birey doğuş ya da mistik yükseliş bağlamında, çok uzaklara götürecektir. çift enerji doktrini,

--- SAYFA 108 ---

Belirsizliğin ve ilkeler arasındaki akışkan sürekliliğin daha çok sayıda ve renkli çağrışımları, hipostazlar arasında kesin bir ayırım yapılmasına büyük ölçüde gölge düşürmektedir.⁷⁶ Bu nedenle, -Plotinus'un defalarca sınırsız veya sınırsız olarak nitelendirdiği⁷⁷ Bir'in, sözde içsel kendini oluşturma faaliyetini dışsal süreç faaliyetinden ayıran katı bir sınıra sahip olduğu yönündeki ortak varsayım doğru olamaz.

2.18 Bir'in ve PNE'nin İlgili Faaliyetlerinin Özdeşliği Tam tersine: Bir'in (görünüşte "içsel") öz-yönetimli ve/veya epistrofik aktivitesi ile Plotinus'un tipik olarak (i) "olmayan" olarak nitelendirdiği ortaya çıkan PNE'ninki arasında bir sürekliliğin veya hatta bir özdeşliğin -her iki aksiyom [1] ve [2]'nin açıkça ihlal edilmesine rağmen- güçlü göstergeleri vardır. sınırlı" (tıpkı Bir'in kendisi gibi) ve ayrıca (ii) farklılaşmamış veya kaynağından "kesilmemiş". Bunun ilgi çekici bir göstergesi VI.8[39]16'da, Bir'in kendi kendine neden olmasını ve kendi kendine hakimiyetini çağrıştıran lirik bir pasaj bağlamında ortaya çıkar.⁷⁸

20-21. satırlarda Plotinus, Bir'in kendine dönüşünü doğrudan Varlığa (eina'i'ye) bağlar: "Onun için bu (bir bakıma) 'Varlık' onun kendine bakmasıdır" (τὸ οἷον εἶναι τοῦτο αὐτῷ τὸ πρὸς αὐτὸν βλέπειν). Bu genellikle pasajın kapsayıcı bağlamıyla iyi uyum sağlayan kendi kendini oluşturma metaforu olarak alınmıştır.⁷⁹ Bununla birlikte, Varlığın Bir'in kendine dönüşüyle ilişkilendirilmesi, arka planda gizlenen başka bir olasılığı akla getirir. Plotinus'un zaman zaman PNE'yi bir tür Varlık olarak tanımladığını hatırlayabiliriz. O halde bu pasaj, yalnızca geri dönüşü aşağı yukarı Bir'e atfeden (kronolojik olarak çok daha eski) V.1[10]6 ve 7 pasajlarıyla değil, aynı zamanda Parmenidesçi terimlerle PNE'ye "Tek Varlık" (VI.7[38].16.11-14 ve VI.2[43].17.25-26) olarak atıfta bulunan orta dönem pasajlarıyla da yan yana getirilebilir. Örneğin, açıklayıcı gücünden ziyade (daha önce gördüğümüz gibi), felsefi analize daha uygun ayrık kavramsal kategoriler yaratmadaki faydasında yatmaktadır. Muhtemelen bu nedenle, Plotinus'un metnindeki yaygınlığıyla orantılı olarak bilimde ona önem verilmektedir. Aslında, Plotinus'un zaman zaman yaptığı felsefi rasyonelleştirmeler ile onun anlaşılır ve aşkın gerçeklik vizyonunu şekillendiriyor gibi görünen -çoğunlukla fiziksel veya biyolojik modellerden alınan- daha derin düşünce yapıları arasında tuhaf bir gerilimle tekrar tekrar karşılaşılır. 76 V.3[49]12'yi ele alabiliriz; burada Plotinus 26. satırda Bir ile onun faaliyeti arasında net bir ayırım yapar, ancak daha sonra 45. satırda akışın kaynağından kesilmediğini söylerken bocalar. 77 Örneğin, VI.9[9].6.10: ἄπειρον; V.5[32].6.14-15: ἐκείνην τὴν ἄπλετον φύσιν; 10.18-19: ἀλλ' οὐδὲ πε- περασμένος [εἶναι]; 11.3-4: οὐτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπέρανται; VI.7[38].17.15-16: ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. 78 Bu pasaj Bussanich 1987 tarafından bütünüyle tartışılmıştır. 79 Dolayısıyla Bussanich 1987 ve O'Brien 1997 tarafından anlaşılmıştır.

--- SAYFA 109 ---

91 Prenoetic ve Hypernoetic Subjects'in Kimliği ve ayrıca daha da önemlisi az önce gördüğümüz esrarengiz Großschrift pasajı, V.5[32].5.16-19'da, töz öncesi "birincil Varlık" (proton üzerinde), tersine çevrilmeden önce Bir'den minimal düzeyde dışarıya doğru ilerler. İlk bakışta, bu yan yana gelme, Plotinus'un yalnızca bir değil, iki prenoetik kendine dönüş niyetinde olduğu sonucuna varabilir; bunlardan birincisi, kendine bakarak kendi "bir bakıma varlığını" (to hoion einai) oluşturan -yani belki de sadece kalıcı olduğu anlamına gelen- Bir'inkidir ve ikincisi, ousia'yı üreten önceden oluşmuş ama gizemli "birincil Varlık"ın (prōton'da) olmasıdır (her ne kadar epistrofik öncesi gerçekliğin ortodoks yorumu tarafından her iki tür prenoetik Varlık da aynı derecede yasaklanmıştır). Bununla birlikte, bunun yerine, bu iki pasajın aynı sürecin farklı yönlerine veya -kendini idrak etmenin ilk anından önceki tek, yinelenen bir güzergah boyunca farklı konumlara atıfta bulunduğunu öne sürüyorum.⁸⁰ Başka bir deyişle, bu, Bir'in başlangıçtaki kendine bakışını, "birincil" veya belirsiz Varlığı (to einai) oluşturan belirsiz bir edimi tanımlar; bu, bu noktada Bir'in hem kendi kendini oluşturmaya eşdeğerdir ve Varlığın ön-düzenlenmesi olarak PNE'ye (proton üzerinde); ikincisinin gerçekleşmiş (yine de kusurlu bir şekilde birleştirilmiş) kendi kendini kavrayışı, ikinci hipostazın belirli (katılımcı) Varlığını (on, ousia) oluşturur.⁸¹ Plotinus'un, "birincil Varlık" ile Bir'in nitelikli Varlığını ya aynı ya da en azından bir akış sürekliliği boyunca yakından ilişkili olarak tasavvur ettiği, başka yerlerdeki bir dizi pasajla doğrulanır. İncelemenin başlarında, VI.8[39].16.33-37'de benzer şekilde Plotinus'un hem ousia hem de einai'yi Bir'e atfetme ve reddetme arasında bocaladığını görüyoruz (Republica 509b'deki epekeina tēs ousias'ı belli belirsiz yansıtıyor): "[Kişinin] uyanışı maddeyi, akı ve bilge yaşamı aşar, ama o O halde O, zekanın, bilgeliğin ve yaşamın üzerindeki faaliyettir, ancak bu şeyler ondandır, başkasından değil. Öyleyse Varlık (einai'ye) onun tarafından ve onunla birliktedir ve Corrigan 1996, idem 2000a, sonsuz Varlık (einai'ye) ile katılımcı varlık (on'a, ousia'ya) arasındaki bu kademeli geçişin olduğunu ileri sürmüştür. ACPP - Plotinus'ta zaten örtülüdür ve "Bir'deki" belirsiz Varlık'tan, içeriğini kavrayan Aklın belirli Varlığına (on) doğru ilerlemenin sürekliliğini ifade eden kasıtlı bir mekanizmayı temsil eder. Burada mastar blepein, burada Bir ile ilişkilendirilen sonsuz Varlığa (to einai) karşılık gelir ve kusurlu heōra ve nominal horasis ile ince bir tezat oluşturan potansiyel veya amaçlanmış bir eylemi ifade eder. V.1[10].7.6 ve V.2[11].1.10-11'deki sıfat bleponu, bunların hepsi PNE'nin devam ediyor olsa bile halihazırda gerçekleştirilmiş olan epistrofik faaliyetini gösterir. ⁸¹ Bu durumda hoion ve autoi niteliklerini yalnızca ilkel kendine dönüşün bu ifadesinin çok daha karmaşık bir sürecin yalnızca kısaltılmış bir açıklaması olduğunu öne sürmek için alabiliriz. Ontojenez değil, yalnızca Bir'in özerkliği tartışması bağlamında perspektifin Bir'in özerkliğiyle sınırlı olması şaşırtıcı değildir.

--- SAYFA 110 ---

92 3. bölümü." (ἡ δὲ ἐγρηγόροσις ἐστὶν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς) Çok iyi bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι). Daha sonra, 18.18-22'deki incelemede Plotinus, Bir'in içindeki Akıl'ın bir ön-figürasyonunun Bir'den çıktığını açıkça belirtir: "Böylece kişi hem Akıllı hem de Varlığı kavramalıdır: ondan var olduğu gibi, dökülmüş, çözülmüş ve asılı kalmış gibi, entelektüel doğasından (deyim yerindeyse) Akıl olmayan Bir'deki 'Akıl'a tanıklık eder" (οὕτω) τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸ ὄν χρὴ λαμβάνειν, γενόμενον ἐξ ἐκείνου Çok iyi bir şey değil νοεράς φύσεως, μαρτυρεῖν τὸν οἶον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα).⁸² Buna göre V.1[10].7.14-15'teki çok daha eski bir ifadeyi -en azından Bir ile epistrophe'nin öznesi arasında muğlak bir ayrım öneren orijinal tartışmalı pasajımızın hemen sonrasında- karşılaştırabiliriz: "Akılın ousia'sı, sanki onun [Bir'in] bir parçasının ve [Bir'in] bir parçasıdır" (οἶον μέρος) ἔν τι τῶν ἐκείνου καὶ ἐξ ἐκείνου ἢ οὐσία).⁸³ Bir'in kendi Varlığı ile Bir'in içindeki ama aynı zamanda ondan dökülen Varlık arasında tam bir ayrımı gerçekten koruyabilir miyiz? Bu pasajlar, Orta Dönem sonu incelemelerinde bile, Bir'in kendi 'içsel' (ve sözde metaforik) epistrofik ve bireygenetik etkinliğini PNE'ninkinden ayırmanın çok zor olduğunu göstermektedir. 2.19 Olası Bir Çözüm: Bir ile Zekayı Bağlayan 'Gezgin Özne' Olarak PNE Bu noktada, Plotinus'un birey oluşumu kavramının, ilkel epistrofeyi Bir'e veya PNE'ye atfederek açıklanabilecek olandan çok daha karmaşık olduğundan şüphelenmeye başlayabiliriz. Çünkü tamamen rasyonel veya sistematik herhangi bir yaklaşım, kaçınılmaz bir mantıksal ikilemle karşı karşıyadır. Basitçe şu şekilde yeniden ifade edilebilir: ya kendine dönüş Bir'e atfedilen [A]'dır, bu durumda ikincisi 'yasak' faaliyetlerden suçludur; ya da [B] PNE'ye atfedilir, bu durumda PNE'nin kendisi - Bir'i her türlü uygunsuz faaliyetten temize çıkardığı sürece - 'yasak' bir interhipostaz oluşturur.⁸⁴ Ancak temel zorluğun öncelikle Plotinus'un ontogenetik şemasını belirli kavramlarla yeniden ifade etme yönündeki doğal felsefi eğilimden kaynaklanması da mümkündür. Plotinus'un pek çok ontogenetik pasajında, özellikle de böyle bir metinle ilgili çok fazla metinsel belirsizlik olması gerekir. 82 Her şeyin Bir içindeki önceden şekillenmesine ilişkin benzer bir ipucu IV.8[6].6.1-16'da görülür. 83 Varlığın üretken yönü VI.8[39].20.27'de tekrarlanır: "Varlık, yapma ve bir bakıma 'ebedi doğurma' ile birdir " (ἔν γὰρ τῇ ποιήσει καὶ οἶον) bu çok önemli.) 84 Bu nedenle, Plotinus'un, kendi intogenetik pasajlarındaki pek çok filolojik bilmecenin de ima edebileceği gibi, tam anlamıyla felsefi olarak bağdaşmayan eklektik kavramlar kompleksiyle çalışıyormuş gibi görünebilir.

--- SAYFA 112 ---

Bu ve diğer benzer pasajlardaki belirsizlikler, ilk prensiple tam bir özdeşlikle başlayan, ancak nesnesini, yani bu noktada eski kendisi olan bir nesneyi kavradığında ancak tamamen bağımsız bir ikinci prensip olarak ayırt edilen geriye dönüş öznesinin kararsız kimliğini yansıtır.⁸⁹ Ancak bu varsayımın Plotinus'un bir bütün olarak intogenetik şeması için daha geniş sonuçları vardır. Aklın doğuşunun, bilinçli bir öznenin Bir ile özdeşlikten kendi kendini nesneleştirme süreci aracılığıyla başkalağa doğru metamorfozunun sonucu olarak yorumlanması, Plotinus'un Aklın doğuşunun bir tefekkür başarısızlığını içerdiğini öne sürdüğü çok sayıda pasajla daha da desteklenir. Bunu bazen PNE'nin Bir'i mutlak birlik içinde kavrayamaması açısından, bazen de dönüşlü öz-düşünmenin bile çoğul olduğu genel ilkesi açısından ifade eder.⁹⁰ Aslında, Bir'den ortaya çıkan ilksel aktivite - yani ilk ilkenin kendisinin kolayca ayırt edilemediği başlangıç PNE'si - epistrophe aracılığıyla ilk minimal ikiliği üretir, ancak öznelliğin dönüşlü odağı kaynağına göre kendisini dışallaştırdığı için, artık öyledir. artık mutlak birlik ve öz-özdeşlik içinde kalan, kendi hareketsiz "hareketi" kendisine göre sonsuza kadar tamamlanan Bir ile özdeş değildir.⁹¹ Bu, Plotinus'un neden Bir'in kendine döndüğünü dönüşümlü olarak doğrulayıp inkar edebildiğini⁹² ve yürüyüşe ilişkin iyimser ve kötümser açıklamalar arasında gidip geldiğini açıklayabilir. Aynı süreç şu şekilde tanımlanabilir: α· βαββαααβ βαααωβαα· βατ βααβαα βααα βααααααααααα βααα βα βααααααααα βαααα βαα βααωβαα ζζβααα· ρ6α βααα·). Ayrıca Thomassen 2006, 193-95'teki tartışmaya bakınız. [Bu pasajlar ayrıca aşağıda tartışılmıştır, Bölüm 4, bölüm 4—ed.] ⁸⁹ Corrigan 1986, 1987. Yakın zamanda Okano 2005 tarafından aynı çizgide daha titiz analitik bir yorum yapılmaya çalışıldı. ⁹⁰ Dolayısıyla III.9[13].6–9; V.6[24].1–6; III.8[30].8.31–38; VI.7[38].16.9–13, 41; VI.6[34].9.29–42; VI.2[43].6.9–20; V.3[49].1, 10–13. Bu pasajlarda Plotinus, çeşitli skolastik argümanları uyarlar - hem Aristoteles'in kendi kendini düşünen ilahi Nous'unun önceliğine ilişkin incelikli bir eleştirisi (Metaphysica 1074b-1075a) hem de gerçek, birleşik kendi kendine düşünme olasılığına karşı şüpheli argümanların bir uyarlaması (Sextus Empiricus, Adversus mathematicos 7.310-12), çünkü bu, özne ve nesnenin ikiliği - aksi halde birey oluşumun tamamen mitsel bir açıklaması olarak kalacak olanın hizmetine. ⁹¹ Dolayısıyla V.3[49].12.35–38: "O halde, başka herhangi bir şeyin var olabilmesi için, [Birinin] sessizce kendi kendine kalması veya hareket etmeden önce hareket etmesi ve düşünmeden önce düşünmesi gerekir, <veya aksi halde> ilk faaliyeti eksik olacak, yalnızca bir dürtü olacaktır" (δεῖ οὖν, ἵνα τι ἄλλο) ὑποστῇ, ἡσυχᾶν ἀγειν ἐφ' ἑαυτοῦ πανταχοῦ ἐκεῖνο· εἰ δὲ μή, ἢ πρὸ τοῦ κινήθηαι κινησεται, καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι νοήσει, <ἢ> ἢ πρώτη ἐνέργεια αὐτοῦ ἀτελὴς ἔσται ὅρμη μόνον οὕσα). Bu, Ficino'nun düzeltmesinden bu yana çelişkili olarak okundu, ancak Plotinus'un PNE'nin her zaman tamamlanmamış ilkel faaliyetine ilişkin gerçek anlayışını ifade ediyor gibi görünüyor, Keats'in Bir Yunan Vazosundaki Ode'sinin ünlü dizelerini anımsatıyor: "Mutluluğunuz olmasa da o solamaz, / Sonsuza dek seveceksin ve o adil olacak!" ⁹²

Epistrophē'nin reddi: V.3[49].1.3-4.

--- SAYFA 113 ---

95 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği ya başarılı ama aşkınsal kendilik algısı -bir tür tarif edilemez ama her zaman tam bir "dokunma"- ya da geçit töreninin ilk anını oluşturan belirsiz, kusurlu görüş. Başka bir deyişle, Bir, kendini kavramanın sonsuzlukta kaybolacak kadar yoğunlaştığı bir tür matematiksel sınır olarak düşünülürse, bu görünürdeki çelişkiler ortadan kalkar: çeşitli yaklaşımların yaklaştığı ancak -en azından birey oluşumu bağlamında- hiçbir zaman tam olarak ulaşamadığı tarif edilemez nokta.⁹³ PNE'nin Bir'den ayırt edilemediği ölçüde, geri dönüş Bir'e atfedilebilir; ancak tersine, 'yasadışı' faaliyetin Bir'e atfedilmesinden kaçınmak istendiği ölçüde, kişi bunun yerine bu tür faaliyeti yeni başlayan PNE'nin failine atfedebilir. Ancak PNE, yalnızca kaynağını nesneleştirdiği anda -ilkel Ötekilik, anlaşılır madde, belirsiz yaşam vb. olarak- gerçekleşmiş başkalığa ulaşır.⁹⁴ Elbette bu, başkalığın tersine dönmekten önce veya daralmadan önce genişlemeden veya tam tersi, akıntıdan önce yinelenmeden önce ortaya çıktığı izlenimini veren Plotinus'un bazı intogenez açıklamalarındaki olayların düzeniyle çelişiyor gibi görünebilir. açık. Ancak burada söylemsel dil, zamansal ardışıklık ve olayı kaçınılmaz olarak içermesiyle insanı potansiyel olarak yanlış yola sürükler: çünkü başlangıçtaki taşma eylemi ve taşmanın kaynağına geri dönüşü elbette eşzamanlıdır ve birbiriyle ilişkilidir. Bir'in tarif edilemez kendine dokunması, daha açık bir şekilde epistrofik PNE'nin minimal ortaya çıkışından zaten "önce" olmuştur; yine de kendisi, kaynağını kavrayıncaya kadar Bir'den "bağlantısı kesilmemiştir"; ama elbette, Bir'le daha önceki özdeşlik anında kaynağını tarif edilemez bir şekilde "kavramıştır". Üstelik nasıl ki geri dönüşün öznesi bu noktada belirsizse, görme nesnesi de belirsizdir; çünkü PNE'nin Bir'e çevrilmesi aynı zamanda Bir'in kendisine çevrilmesi olarak da anlaşılabilir ve bunun tersi de geçerlidir. Görünüşe göre bu gerçeklik düzeyinde çelişkisizlik yasası ortadan kalkıyor; belirsiz PNE hem Bir'dir hem de değildir, tıpkı "öteki"nin hem olması hem de olmaması gibi. Felsefi söylemin belirli terimleri, bu bireyogenetik öznellik mahallinin akışkan kimliğini ifade etmede bütünüyle yetersizdir. ⁹³ Böylece VI.7[38].41.12-13: "Akıl, düşünme ve düşünce nesnesi aynıysa, tamamen birleşerek kendi kendilerini yok ederler" (Εἰ δὲ τὰ αὐτὸν νοῦς, νόησις, νοητόν, (πάντη ἔν γενόμενα ἀφανιεῖ αὐτὰ ἐν αὐτοῖς). ⁹⁴ Bkz. Corrigan 1986, 198: "Burada önemli olan, yalnızca seyahat eden öznenin kendi kendini yaratıcı olması değil, aynı zamanda Birinci ile özdeşliğin en yüksek anının ve yine de Birinci'den mantıksal ayırımın, ikinci bir ilke olarak tam gelişimi argümanın sonuna kadar belirlenmemiş olan, seyahat eden, kendini ifade eden öznenin gerekli bir yönü olmasıdır. Onun nous olarak kimliği ve farklılığı, belirsiz ikincinin kimliğinden ve farklılığından kaynaklanır; doğasının belirsizliği argüman için esastır.

--- SAYFA 114 ---

96 Bölüm 3 2.20 Plotinus'un Ontogenetik Şemasının Özeti Plotinus'un birey oluşumunu bu genel çizgiler doğrultusunda anlamamız gerektiğine inanıyorum.⁹⁵ Burada, aşağıdaki şekilde çalışan bu modelin kısa bir özetini sunacağım. (i) Mutlak birlik ve kendi kendine sınırlılık içinde varlığını sürdüren Bir, yine de bir aşırı tamlık ilkesidir. Ont-oluşumun ilk ebedi anında, hareketsizce kendi içine ve belki de kendisine "doğru" "taşar". Bu noktada Bir'in fazlalığı henüz Bir'in kendisinden farklılaşmamıştır. (ii) İkinci bir ebedi anda, belirsiz, sınırsız taşma - bazen belirsiz bir vizyon, sınırsız bir Yaşam veya Varlığın önceden şekillenmesi vb. olarak tasavvur edilir - başlangıçta özdeş olduğu kaynağının ezici mükemmelliğine geri çekilir; bu nedenle -bilis-öncesi bir anlamda- başlangıç noktasına doğru 'geri döner'. Bu epistrophe'nin, hem PNE olarak kendisine hem de PNE'nin, idrak anından önce hâlâ fiilen kendisini farklılaştırmadığı Bir'e doğru bir geri dönüş olduğu düşünülebilir; dolayısıyla aynı şekilde Bir'in kendi kendine dönüşü, "yalnızca dile getirilemez ve düşünülemez [kendine] dokunma ve adeta temas" olarak tanımlanabilir (θίξίς καὶ οἶον ἐπαφή μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος). (iii) Son olarak, üçüncü bir ebedi anda, geri dönen akıntı, kaynağını, eski halini kavrar ve bu noktada iki şey olur. Bir yandan, PNE bağımsız bir 'gözlemci' ve dolayısıyla 'öteki' haline geldikçe, ne kadar minimal olursa olsun, özne ve nesnenin ilk gerçek ikiliği ortaya çıkıyor; dolayısıyla bu özne Bir'in mutlak birliğinden çıkarılmıştır. Öte yandan, artık bağımsız bir özne haline gelen akışın kendisi, eski benliğine -yani Bir'e- ilişkin refleksif kavrayışla "doldurulur" veya "hamurlanır" ve böylece tanım ve bağımsız varoluş kazanır. Bu an, PNE'nin aynı anda hem belirsiz alt katman hem de onu biçimlendiren ve sınırlayan ışık kaynağı olması nedeniyle, doldurulan ve doldurulan şeyin hem aynı hem de farklı olması gibi ek bir karmaşıklığa sahiptir. Ancak bu noktada, daha önce belirsiz bir akış olan, şimdi sınırlandırılmış olan şey, Varlık olarak ve aynı zamanda asıl faaliyeti kendini düşünmek olan Akıl olarak oluşturulur. Kaynak olarak, kavrayışın nesnesi olarak Bir'in kendisi kaçınılmaz olarak birleşik ve kendi kendini yönlendiren, özne ve nesne arasındaki en asgari mantıksal ikiliğin bile "üstünde", dolayısıyla "ebedi olarak kendine dönük" kalır. Ama belki de bu şemayı hayal etmenin başka, daha basit bir yolu, akışkan kimliği Bölüm 2'de gördüğümüz mistik özneyi anımsatan, kendi çıkarını arayan tek bir öznenin -Corrigan'ın çok yerinde bir şekilde "üretim mantığında gezgin özne" olarak tanımladığı- çektiği sıkıntıların bir anlatımıdır: Bir'in sonsuz gücü olarak başlayarak bunu yapmaya çalışır ve (zorunlu olarak) başarısız olur. bu konuyla ilgili anlaşmazlık; Sorunu burada kesin olarak çözeceğimi sanmıyorum. Sadece bu konu üzerine önemli bir monografi yazılabilir.

--- SAYFA 115 ---

97 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği kendisini mutlak bir birlik içinde kavrar ve bu nedenle sürekli olarak (şimdi tamamen başarılı olan) kendi kendine tefekkürle meşgul olan Akıl haline gelir. 3 Hipernöetik Öznenin Prenöetik Akışla Kimliği 3.1 İlkel ve Mistik Kendine Dönme Arasındaki Homoloji İşte bu, Plotinus'un ontogenetik şemasının genel taslağıdır. Şimdi bu noktada mistik yükselişin modeliyle genel paralellik ortaya çıkıyor. Tıpkı mistik talipin kendine dönmesi gibi (2. Bölüm'de gördüğümüz gibi), Bir'den gelen prenoetik akış (PNE) da kendi kendine döner; ve tıpkı mistik kendine dönüşün ani bir kendini kavrama anıyla (otofani (evre C) ve aynı zamanda benliğin "içindeki" Bir'in vizyonu ile örtüşen ofofani (evre C)) doruğa ulaşması gibi, aynı zamanda prenoetik akış (PNE) de kendi (şimdiki eski) benliğini ve/veya Bir'i tam da Akıl ve Varlığın ilk kesin varlığını kazandığı anda kavrar. Her durumda çarpıcı biçimde benzer bir mekanizmayla karşılaşırız; yani, Bir'in kendisinden asgari bir uzaklıktaki her kendini kavrama anı - ya mistik dönüşün sondan bir önceki aşamasında ya da birey oluşumun ikinci ebedi anında - Akıl-Varlık alanı ile Akıl-Varlığı bütünüyle aşan şey arasında geçerken öznenin kimliğinin bir dönüşümünü işaret eder. Ancak Plotinus, bu yapısal benzerliğin, mistik ve prenoetik özneler arasındaki çok daha derin bir homolojinin, özdeşliğe yaklaşan bir homolojinin yalnızca bir unsuru olduğunu da açıkça ortaya koyuyor. Aşağıda bu sanal kimliği daha ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağım. 3.2 Plotinus Burslarında Bazı Kimlikçilik Tarihi Ancak başlamadan önce, Plotinus'un prenoetik ve hipernöetik konular arasında yakın bir benzerlik veya eşdeğerlik öne sürdüğünü öne süren ilk kişinin ben olmadığımı belirtmeliyim. Aslında bu fikrin zaten uzun ve sıkıntılı bir geçmişi var. Yarım yüzyıldan fazla bir süre önce yayınlanan bir çalışmada Jean Trouillard, Plotinus'un, mistik talipin hipernöetik halindeki ruhu ile geçit töreninin ilk ebedi anında Bir'den gelen prenoetik akış arasında sanal bir kimlik tasavvur ettiğini öne sürdü. Trouillard, hem mistik birliktelik içindeki kendiliğin esrik deneyimini hem de eş zamanlı olarak gerçek anlamda ek-stasisi, ilkel akıntının "dışarıda durmasını" tanımlamak için çağrıştırmacı "extase germinale" ifadesini icat etti.⁹⁶ Bu kışkırtıcı tez daha sonra birkaç kişi tarafından ele alındı. ⁹⁶ Trouillard 1955a, 46; aynı fikir 1955b, 97-109; aynı fikir 1961; özellikle aynı fikir 1955b, 109, n. 1: "Il sera difficile de ne pas conclure que l'extase est, en germe, la source implicite de la pensée elle-même."

--- SAYFA 116 ---

98 3. bölüm akademisyenleri, en önemlisi Pierre Hadot ve Gerard O'Daly, sırasıyla 1960'larda ve 1970'lerde yazıyorlar. Hadot, adayın Aklın nihai kaynağına dönmesinin ve onun "doğumunu" yeniden yaşamasının gerekliliğini vurgularken,⁹⁷ O'Daly, Plotinus'un ön-entelektüel ve hiper-entelektüel vizyon tanımlarını karşılaştırdı ve bundan yola çıkarak, alay ve geri dönüşün özdeş olduğu ve aslında tek bir aktivite olan şey için yalnızca zamansal metaforlar olduğu sonucuna vardı.⁹⁸ Plotinos araştırmalarında neredeyse fikir birliğine varılan bir görüş olan bu tez, o zamandan beri, özellikle de tarafından saldırıya uğradı. 1987'de A. C. Lloyd (gerçi daha sonra pozisyonunu değiştirmiş olsa da),⁹⁹ 1988'de John Bussanich¹⁰⁰ ve en yakın zamanda 2007'de Eyjólfur Emilsson, her biri biraz farklı nedenlerle. Lloyd, Plotinus'un (çifte enerji doktrininden rasyonel olarak takip ettiğini anladığı) geçit töreni ve geriye dönüş açıklamasının, (kendi görüşüne göre) gerçek bir felsefi değeri olmayan, bunun yerine alt-felsefi mit düzeyinde kalan mistik yükselişle önemli bir ilişkisi olmadığı konusunda ısrar etti.¹⁰¹ Bussanich, Trouillard, Hadot ve O'Daly'nin tezlerinin en kapsamlı eleştirisini ortaya koydu. Bir ve Akıl ilişkisine ilişkin çalışması boyunca kopuk bir moda izledi; özünde, başlangıç aşamasındaki akıl-öncesinin keskin bir şekilde olması gerektiğini savundu. ⁹⁷ Hadot 1968; 1986; 1987b; 1988; özellikle 1986, 243: "düşünce, bu tür sarhoşluktaki bir tür sevgi dolu coşkudan doğar ve bu, içinden çıktığı iyi ile entelektüel olmayan temastan kaynaklanır"; ayrıca bkz. Hadot'un özet sonuçları (1987b, 673): "Dans l'expérience mystique, l'âme naît du Bien avec L'Esprit naissant, en qui toutes Chooses naissent du Bien. Avec L'Esprit naissant, l'âme 'revit sa propre genèse.' C'est peut-être dans cette perspective, Gizemli deneyimde inanılmaz bir paradoks yaratma olasılığı var mı: göreceli ve mutlak bir uyum içinde olmak ve göreceli olarak yakınlaşmak için bir ilişki kurmanın bir yolu var mı? l'Absolu, il faut situer à ce point d'émanation l'expérience mystique." ⁹⁸ O'Daly 1974, 164: "Benliğin bu 'tesadüf'e -sözde mistik yükselişe' 'dönüşü', başlangıçtaki alayı ile özdeşdir. 'Geçit' ve 'dönüşüm' (ya da dönüş), benliğin kendi ilkesine ilişkin yaratıcı görüşünün -kalıcı olan bir görüşün- entelektüel öncesi olarak kendisine bilinçli hale getirildiği ana ilişkin zamansal metaforlardır, aracısız bir temas anında. ⁹⁹ Lloyd 1990, 169-70 ve n. 3. ¹⁰⁰ Bussanich 1988, 231-36 ve diğerleri. ¹⁰¹ Lloyd 1987, 182-86. Belki de özdeşleşmeyi reddetme konusundaki ilk motivasyonunu (bunun varsayılan olarak "felsefi olmayan" doğası) açığa vurarak şöyle yazar (ibid., 182-83): "Görselin Bir tarafından ele geçirilmekten somut olarak geri dönmesi, Bir'den Bir-çok'a soyut geçit töreniyle aynı terimlerle tanımlanabilir (V.5.4.10). Ancak Plotinus bu aşamalar içindeki adımları veya öğeleri eşleştirme yoluyla daha ayrıntılı bir şey yapmaz. Ama belki de ondan yalnızca bunu yapması beklenir. eğer doğuşun anlamı böyle bir eşleşmeyle sınırlandırılırsa ve dolayısıyla doğuş bir masal olarak okunursa... Bu elbette felsefe değil, efsanedir, tabii ki hikaye bağımsız olarak gerekçelendirilemediği sürece, mitten ve masaldan başka bir şey olmak için bir tür varlık ve düşünce analizini içermesi gerekecektir.

[İtalikler eklendi].

--- SAYFA 117 ---

99 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği Mistik yükselişin hiper-Zekasından, öncelikle Plotinus'un onları tanımlama biçimindeki ince farklar nedeniyle ayrıldı (buna aşağıda döneceğiz).¹⁰² Emilsson, Plotinus'un Zekası çalışmasında Bussanich'in eleştirisini ele aldı ve Bussanich'in bazı noktalarını (ama hepsini değil) kabul etti, yine de sonuçta öncelikle "özdeşleşmeci" konum olarak adlandırdığı şeyi reddetti. anlatının sözde felsefi saçmalığı nedeniyle böyle bir görüş şunları gerektirir: Eğer hiper-Akıl ve Ön-Akıl özdeşse, Bir'den yola çıkıp hemen onun içine çekilmenin ne anlamı olabilir?¹⁰³ Bu eleştirilerin ışığında, mistik ve ilksel öznelerin kimliği için hem yapısal hem de filolojik açıdan biraz daha ayrıntılı bir örnek vermek istiyorum. Çünkü yalnızca Plotinus'un metninin dikkatli ve tarafsız bir şekilde okunması temelinde - daha sonraki bölümlerde ekleyeceğim kesin Gnostik karşılaştırmalar dikkate alınmaksızın bile - birey oluşumun ilk anları ile mistik yükselişin son anları arasındaki yakın benzerlik inkar edilemez gibi görünüyor. 102 Bussanich, Theiler'dan bahseder 1966, 157, n. 32; Atkinson 1983, 149; Szlezák 1979, 108, 165; Beierwaltes 1985, 44-45 özdeşleşmeci tezi benimsiyor, ancak Lloyd 1987 ve Schroeder 1986, 192'ye "doğru" (özdeşleşme karşıtı) yönde kısa jestler yaptıkları için itibar ediyor. Özdeşleşmeciliğe ilişkin önceki olumlu tartışmalar listesine şunu eklemek isterim: Corrigan 1987, 989-90, özellikle. 990: "mistik birliğin şokunun şaşkınlığı, benzerini, kendisini ve tüm yapısını tartışma boyunca belirleyen bir özne olan, nesil mantığındaki seyahat eden öznenin belirsizliğinde bulur"; ayrıca Rist 1989; Hadot 1987a ve şimdi, en yakın zamanda Beierwaltes 2006, 86: "[E]s liegt freilich an uns selbst, dieses Bild oder diese Spur des Einen in uns zu realisieren, zu 'gebrauchen', das, was uns eigentlich 'zur Hand' (πρόχειρον) ist, as unser eigenes Zentrum uns wußt zu machen, um es mit dem Zentrum des Ganzen, dem Einen/Guten, zu fiilinden (κέντρῳ κέντρον) συνάψας), aynı zamanda selbst den Ursprung in uns in den mutlak Ursprung im Vollzug der universalen ἐπιστροφή zurückzuführen." 103 Emilsson 2007, 102-3: "Bana öyle geliyor ki Bussanich'in görüşü [yani özdeşleşme karşıtlığı], eğer fikir mistik deneyimin gerçekten yeniden birleşme olduğu yönündeyse, açıkça doğrudur. Henüz gelişmemiş aklın Bir'e ilişkin prenoetik deneyiminden söz edilen yerlerin hiçbirinde, önerilen Bir ile tam bir yeniden birleşme söz konusu değildir. Tam tersine, aşağıdaki satırların tekrarlanan mesajı: İki tür deneyimin özdeşliği hipotezinin ana kaynağı olması gereken V.3.11, birleşmenin başarısız olduğudur. Felsefi olarak konuşursak, prenoetik ve hipernoetik deneyim türlerinin özdeşleştirilmesi pek mantıklı değildir. Gelişmemiş zekanın, ilkinde ayrıldığı zaman zaten sahip olmadığı şeyden yeniden birleşmesini sağlamakla ne elde edilebilirdi? Bana öyle geliyor ki, Aklın doğuşu söz konusu olduğunda, yeniden birleşme varsayımı, daha sonra olabilecekleri açıklamaya yetmeyen bir aldatmacadan başka bir şey değil." Henüz

Emilsson, şöyle devam ediyor: "Bussanich'in, Bir'in prenoetik ve hipernoetik deneyimlerinin tanımlarında dil açısından gerçekten önemli farklılıklar bulunduğu yönündeki uyarıları, bu ikisinin tamamen farklı olaylar olduğunu göstermeye yeterlidir. Sonuçta birçok benzerlik de vardır."

--- SAYFA 118 ---

100 Bölüm 3 3.3 Mistik ve İlksel Öznelerin Açık Tanımlamaları Öncelikle bu tanımlamayı desteklemek için en sık başvurulmuş metinlere, Plotinus'un hipernoetik kavrama yetisini Açıkça Bir'in ilksel akışına veya etkinliğine bağladığı pasajlara dönelim. Dolayısıyla, örneğin Bölüm 2'de gördüğümüz gibi, Plotinus VI.9[9]4.27-29'da -dolayısıyla MUO'ya nihai yükselişe ilişkin ilk kapsamlı açıklamasının başlangıcında- Bir ile temasın "kendisindeki, ondan gelenle uyumlu bir dinamizm aracılığıyla" gerçekleştiğini söyler (τῆ ἐν αὐτῷ [H-S1: αὐτῷ] δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ),¹⁰⁴ ve daha sonra, daha esrarengiz bir şekilde, "kişi kendisini, ondan geldiğinde kendisini koruduğu gibi tuttuğunda, hemen görebilir" (ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ, ἥδη δύνα-ται ἰδεῖν). Başka bir yerde, örneğin V.1[10].7.14 ve III.8[30].11.2'de, PNE'den Bir'den akan bir dinamizm olarak söz eder ve biz de bunun, akraba olduğumuz Bir'in ürünü olduğundan şüphelenmeye başlayabiliriz. Bununla aynı zamanda onun VI.7[38]35.19-23'teki "sevgi dolu zekanın" (nous erōn) mistik çılgınlığına ilişkin tanımı da karşılaştırılabilir: "Bu nedenle zekanın da anlama için bir gücü vardır, bu güç sayesinde kendi içindeki şeylere bakar ve bir başkası da onu aşan şey için, bazı 'itme' ve 'alma' yoluyla, daha önce sadece gördüğü ve gördüğü şeylerdir. sonradan görerek akıl da edinmiştir ve birdir" (καὶ τὸν νοῦν τοῖσιν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἣ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἣ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι Bu, sizin için önemli bir şey değil καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἐν ἔστι).¹⁰⁵ Buradaki anlam, Aklın iki ana yetisine sahip olmasıdır; biri sıradan düşünce için, diğeri ise mistik (ve paradoksal olarak entelektüel olmayan) algılama için; ve dahası, bu sonuncu, olağanüstü mistik-erotik yetinin kendisi de iki "an"a bölünmüştür; birincisi, belki de Bir'in dışsal "üstüne itilmeye", mistik bir kavranışına karşılık gelir (bağlam tarafından da doğrulanır) ve ikincisi, daha pasif "birinden alma", onun ilk olarak tanımlandığı ve dolayısıyla kendisini Akıl olarak oluşturduğu birontogenetik görme anıdır. Bu nedenle Plotinus açıkça ikili aktiviteyi eşitler. 104 Küçük bir uyarı: Plotinus'un One dynamis pantōn'u birçok kez adlandırmasına ve One'ın ilk ürününün V.3[49]16.2-3'te "güç ve olağanüstü güç" (dynamis... kai amēchanos dynamis) olduğunu öne sürmesine rağmen, buradaki eril zamir, Bir'den gelen her şeyin eş doğal olduğunu öne sürer. içimizdeki gücün kendisi mutlaka bir dynamis değildir. 105 Ek A15'teki pasajın tamamına bakın. Ayrıca VI.2[43].11.24-26 da düşünülebilir: "Bütün ruhlar kendi özleriyle Bir'e gitmek isterler; Bir, her iki taraftandır; ve [gittikleri] şey, O'dur; dolayısıyla [ruh] Bir'den kaynaklanır ve Bir'e doğru koşar" (καὶ ψυχὰι πᾶσαι εἰς ἓν) Bu çok önemli bir şey. ἔν· καὶ γὰρ τὸ ἀφ' οὗ καὶ τὸ εἰς ὃ καὶ γὰρ ἄρχεται ἀπὸ τοῦ ἐν καὶ σπεύδει εἰς τὸ ἐν).

--- SAYFA 119 ---

101 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği hem mistik algıyla hem de Zekanın ilkel doğuşuyla eş zamanlı olarak ortaya çıkar. Üstelik bu iki faaliyet tamamen birbirinden farklı değil; 29-30. satırlarda Plotinus bunların eşzamanlılığı konusunda ısrar ediyor: "Her zaman akli vardır ama akli yoktur, ama o tanrıya başka bir açıdan bakar" (τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεί, ἔχει δὲ) καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν). Bu ifadenin doğrudan hem prenoetik hem de hipernoetik görüşe gönderme yaptığı, tam olarak Akıl doğuşunu anlatmaya başladığı 30-33. satırlarla doğrulanmaktadır: "Bir'i gören [sevgi dolu Akıl] çocuk sahibi olur" (καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖ- von) ἔσχε γεννήματα) - bununla erotik Akıl verimli görüşünün Formları "tasavvur etmesine" neden olduğunu anlamalıyız (başka yerlerdeki benzer intogenetik pasajlarla analogi yaparak) - ve "onları [yani kendi içindeki yavruları] gördüğünde düşündüğü söylenir, ancak (n.) bunu (n.) aracılığıyla gittiği güç aracılığıyla [görür] düşünmek" (καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ἢ δι- νόμει ἔμελλε) νοεῖν), bu da zekanın, daha doğrusu PNE'nin -zamansal anlamdan ziyade mantıksal anlamda- tam olarak Akıl olarak belirlenmesinden önce bir bilişsel öncesi aşamayı akla getirir. Mistik kavrayışın anlatımı yine kusursuz bir şekilde birey oluşumu tanımına karışıyor. 3.4 PNE ve Mistik Öznenin İlgili Faaliyetlerindeki Yapısal ve Terminolojik Paralellikler Plotinus'un açık ifadeleri tek başına, pre- ve hipernoetik benliklerin tanımlanması için güçlü bir kanıt oluşturur ve bunu inkar edenler için önemli bir kanıt yükü oluşturur. Ancak belki de aşkın benliğin ve prenoetik akışın yakınlığının en canlı örneği, birey oluşumun ilk ebedi anları ile mistik yükselişin son anları arasındaki sayısız paralelliktir. Gördüğümüz gibi, Plotinus'un doğuşla ilgili tipik açıklamalarında, sınırsız PNE, kaynağına (ya da kendisine) geri döner ve kaynağını tam olarak kavradığı anda, Bir'in vizyonu ile "doldurulur" ve tanımlanır. MUO'ya yükselişin son aşamaları bu süreci tam olarak özetliyor gibi görünüyor: Mistik özne kendine döner, bu noktada özne benzer şekilde ani bir vizyonla "doldurulur". Bu geniş benzetme, hem görsellik hem de kesin terminolojideki çok sayıda benzerlikle desteklenmektedir. Aşağıda bu yazışmaların bir listesini vereceğim. 3.5 Kendine Dönüş / Epistrophē Plotinus'un mistik kendine dönüşü epistrophe diliyle veya ilgili strephein ve trepein fiillerinden türetilen karşılıklarıyla tanımladığını gördük - görünüşe göre bu terminoloji Plotinus öncesi dönemde yalnızca nadiren kullanılıyor

--- SAYFA 120 ---

102 bölüm 3 felsefe kendine dönüşü ifade etmek için 106 — MUO'ya doğru yükselişin kritik bir aşamasındaki mistik özneye uygulanır (evre B): dolayısıyla, VI.9[9].7.17-18'de: “tüm dış şeylerden çekilerek, [ruh] tamamen içeriye dönmelidir” (πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφεῖναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη); V.5[32].8.11'de, otofan özne MUO'yu bekliyor, “tamamen dönüp kendini orada teslim ediyor” (ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς); ve VI.7[38].31.6-7'de, “geri dönebilen, bilen ve gören ruh” (ἐπιστραφεῖσα δὲ καὶ ψυχὴ ἢ δυνηθεῖσα, ὥς) ξγνώ καὶ εἶδεν). 107 Şimdi kendimizi bireygenetik pasajlara çevirdiğimizde, kaynağına geri dönen PNE'nin aktivitesini tanımlamak için tamamen aynı dili buluyoruz; dolayısıyla V.4[7].2.4-7'de, “Akledilir olanı görmek ve ona yönelmek ve adeta onunla tamamlanmak olan aklın kendisi de, görme gibi bir yandan belirsizdir, fakat akledilir tarafından tanımlanır” (νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα) καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὅψις, ὀρίζο- μένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ); V.1[10].6.18-19'da, ikinci prensip “kişinin ebediyen kendisine (kendine) dönmesi gerekirken ortaya çıktı” (ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ) ἀναγκάϊόν ἐστι γεγονέναι); V.1[10].7.5-6'da PNE, tersine çevrilmesi yoluyla “görür” (ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ εὔρα); V.2[11].1.9-10'da, PNE vizyon tarafından doldurulmak üzere “ona doğru geri döner” (εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη). II.4[12].5.28-39'da, PNE “kendisine geri döndüğünde tanımlanır” (ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ); V.5[32].5.17-19'da, birincil Varlık Bir'den ortaya çıktı ve sonra “kendi içine doğru dönerek durdu ve her şeyin özü ve merkezi haline geldi” (μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη, καὶ) ἐγένε- το οὐσία καὶ ἐστία πάντων). VI.7[38].16.15-16'da, Bir'den ortaya çıkan sınırsız yaşam, dolmadan önce “ona geri döndü” (ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό); VI.7[38].37.21'de PNE, “düşünceye geri dönmek” (ἐπιστραφὲν ἐν τῇ θέᾳ) yoluyla gerçek Akıl haline gelir. Plotinus ayrıca aynı mistik kendine dönüş sürecini tanımlamak için içsellik, kendi kendine daralma ve eis'den eisō'ya hareket gibi daha sağlam fiziksel ve mekansal metaforları kullanır; dolayısıyla, IV.8[6].1.1-2'de, “kendi içimde... olmaya gelmek” (γινόμενος ... ἐμαυτοῦ δὲ εἶσω); VI.9[9].11.38-39'da, “ters yönde koşarak, [ruh] başka birine değil, kendine gelecektir” (δραμοῦσα ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν); V.8[31].11.10-11'de “içeriye doğru koşmak” (δραμὼν δὲ εἰς τὸ εἶσω) ve V.5[32].7.32'de “içeriye doğru daralmak” (συναγαγὼν εἰς) τὸ 106 Bkz. Aubin 1963; Hadot 1953. 107 Ayrıca I.6[1].7.5'te epistrapheisi ve V.1[10].12.13-14'te eis to eisō epistrephein'in tam epistrophe terminolojisi olmadan ifade edildiği birçok örneği de dikkate almak gerekir. örneğin, III.8[30].9.30'da, eis toupisō anachōrein.

--- SAYFA 121 ---

103 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği εἶσω).108 Benzer uzamsal imgeler, V.5[32].5.18'deki PNE'nin ilksel tersine çevrilmesini tanımlar; burada, az önce gördüğümüz gibi, birincil Varlık olarak PNE, eis'i eisō'ya döndürür. Aynı zamanda, benzer şekilde gördüğümüz gibi, PNE'ninkinden kolaylıkla ayırt edilemeyen Bir'in kendi kendini yöneten faaliyetini de tanımlar. Böylece Plotinus, V.6[24].5.1-3'te "çokluğun" kendi üzerinde yakınsama (synneuein) arzusunu mutlak Bir'in kendi üzerinde çelişkili yakınlaşmasıyla retorik olarak karşılaştırır, ancak daha sonra (6-7. satırlarda) PNE'nin Bir'e doğru tam olarak böyle bir hareket yaptığını ima eder: ikinci prensip (Akıl) "İyi var olurken ve onu hareket ettirirken ortaya çıkan şeydir." kendi kendine var oldu " (γενόμενον, ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ <τὸ> γενόμενον ἐκίνησε πρὸς αὐτό). VI.7[38].28.26-29'da, mistik yükselişi ilginç bir şekilde yansıtan terimlerle, kendine yönelik bir hareket, yüce prensibin kendisine atfedilir: "İyinin doğası... ilk formun geldiği biçimsiz doğaya doğru kaçmış olacaktır" (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις ... ἀναπεφευγυῖα ἂν εἴη εἰς τὴν ἀνείδεον φύσιν, ἀφ' ἧς τὸ πρῶτον εἶδος).109 Benzer şekilde, VI.8[39].16.12-13'te, Bir "bir bakıma kendi içine taşınmıştır" (ὁ δ' εἰς τὸ εἶσω οἶον φέρεται αὐτοῦ); Plotinus bunu (24. satırda) "kendisine yönelik bir eğilim " (νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν) olarak yeniden tanımlıyor. 3.6 Kendini Algılama / Otofani Mistik kendine dönüşün (B evresi) tipik olarak ani bir kendini kavrama anının (otofani, C evresi) takip ettiğini kapsamlı bir şekilde (Bölüm 2'de) gördük. Diğer pek çok örnek arasında I.6[1].9.15-16, "eğer bu olursan ve onu görürsen" (εἰ γέγονας τοῦτο καὶ εἶδες αὐτό) ve yine 22. satırda "eğer kendini bu hale geldiğini görürsen" (εἰ düşünülebilir. τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις); veya VI.9[9].9.55-56: "kişi hem kendisini hem de kendisini görebilir " (ὁρᾷν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτόν) ve daha sonra, 10.9, "kendini görmek " (ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδών) veya (10-11. satırlarda) "[kendisini] öyle algılayacaktır" (τοιοῦτον αἰσθήσεται); daha sonra, 11.43-44'te, "eğer kişi kendini bu hale gelmiş olarak görürse" (εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι). V.8[31].11.3'te aday "kendisinin güzelleştirilmiş bir görüntüsüne bakar" (καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει) ve 10. satırda "algılar" kendisi " (αἰσθάνεται αὐτοῦ); V.5[32].8.11-13'te aday (Intellect olarak) "her şeyden önce kendisini görür " (εἶδε μὲν τὰ πρῶτα ... ἑαυτόν); ve VI.7[38].34.12-13'te aday (ruh olarak) "onun aniden kendi içinde belirlediğini görür" (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ [H-S1 : αὐτῇ] ἐξάφνης) φανέντα); liste elbette devam edebilir. Ontogenez açıklamalarında, PNE'nin idrak ettiği anın benzer bir tanımını buluyoruz. 108 Daha az mistik bağlamlarda, V.1[10].11.15 ve V.6[24].5.1-2'de Plotinus, adayın katartik aktivitesini belirtmek için synneuein'i kullanır. 109 Pheugein'in mistik bağlamlarda sıklıkla kullanıldığına dikkat edin; dolayısıyla I.6[1].8.8; V.3[49].17.22, vb.

--- SAYFA 122 ---

104 bölüm 3 Bir, eski hali. Otofani açıklamalarında olduğu gibi, dönüştürücü görüşün nesnesini ayırt etmek her zaman mümkün değildir: Benlik görüşü, Bir'in görüşüne karışır. Bir, bir bakıma benliğin merkez noktasında olduğundan, içe dönüklük ve kendi üzerine tefekkür aynı zamanda Bir'e yönelme ve onun tefekkürüdür.110 Anlamli bir şekilde, benlik ve Bir'in bu ikili nesneleşmesi, ilkel [kendine] dönüşteki özne ve nesneyi kapsayan metinsel belirsizliklerin çoğalmasında yansıtılır. Böylece tekrar V.1[10].7.5-6'ya dönüyoruz: "kendisine] dönmesiyle görüyordu" (τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἐώρα); benzer şekilde, V.2[11].1.10-11, "kendisine bakınca o da bu Akıl haline geldi" (ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπων καὶ νοῦς οὗτος). V.6[24].5.7-8'de PNE, Bir tarafından kendi içine hareket ettirilir ve bu noktada "hareket ettirildi ve görüldü" (τὸ δ' ἐκί- νηθη τε καὶ εἶδε). III.8[30].11.1-8'de Plotinus, ontogenetik görüşün, kendini nesneleştirme yoluyla çoğalan bir kendini kavrama olduğunu ima eder: "Akıl, bir görme ve görme görme olduğundan, fiiliyata geçen bir güç olacaktır... Görmek de fiilen ikilik içerdiğine göre, görmeden önce gerçekten birdi. Ve böylece bir, iki ve iki bir oldu. Görmek için, doldurma ve deyim yerindeyse, Mükemmelleştirme, algılanabilir nesneden gelir, ancak Akıl'ın görüşüne göre, onu dolduran şey iyilik'tir" ἐλθοῦσα.... Bu çok önemli bir şey. bu çok önemli. αἰσθητοῦ καὶ ἡ οἷον τελείωσις, τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὅψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν). V.3[49].11.4-11'de neredeyse aynı kavramı buluyoruz: "Ona Akıl olarak değil, henüz görmeyen görme olarak ilerledi ve vizyonun çoğalttığı şeye sahip olarak ortaya çıktı. Çünkü yine görülen şeyin izlenimine sahipti, yoksa kendi içinde olmasına izin vermezdi. Bu birden çok oldu ve böylece onu gördüğünü anladı ve sonra gören görme haline geldi" (ὥρμησε) μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὅψις οὕτω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτῇ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμα τι, ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν bu çok önemli bir şey. Bu, [H-S1 : αὐτῇ] ile ilgilidir. ἐνὸς ἐγένετο, καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτό, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὅψις). Bu kendi kendini çoğaltan vizyon, eşdeğer olarak PNE'ye ve "(deyim yerindeyse) kendine bakan ve bu (deyim yerindeyse) onun için 'Varlık' onun kendine bakışıdır" (οἷον πρὸς αὐτὸν βλέπει καὶ τὸ) Bir'in kendisine atfedilebilir. şu şekildedir: VI.8[39].16.19-21); Bir, "kendisini olması gerektiği gibi gösteren ilk faaliyettir" (ὡς ἐνέργεια πρώτη τοῦτο ἑαυτὴν ἐκφύνασα, ὅπερ ἔδει: VI.8[39].18.51-52). 110 Dolayısıyla VI.9[9].9.55-56'daki mistik otofani bağlamında, "kişi hem kendisini hem de kendisini görebilir."

--- SAYFA 123 ---

105 Prenöetik ve Hipernöetik Deneklerin Kimliği 3.7 Doldurma / Emdirme (plērōsis) Çeşitli mistik pasajlarda, hem otofani anı hem de Bir (MUO) ile nihai kavrama veya birleşme anı, "doldurma" ve "doldurulma" terimleriyle tanımlanır. Dolayısıyla VI.9[9].7.15–16'da mistik kavrayış “ilk doğadan gelen bir dolgu ve aydınlanmadır” (πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς) πρώτης); daha sonra saat 9.20'de MUO'nun kendisi "Tanrı ile dolu" (πληρωθεῖσα θεοῦ) olarak tanımlanıyor. 9.57'de, otofani, aşkın benlik "nöetik ışıkla doludur" (φωτὸς πλήρη νοητοῦ). V.5[32].8.12'de, aday aşkın benliği “sanki güçle doldurulmuş gibi” (ὡς ὅτι πληρωθεὶς μένους) kavrar; VI.7[38].31.32–33'te, ruh “Varlığın yaşamıyla doludur” (τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα); 35.19'da, tanrı "vizyonerin ruhunu doldurdu" (τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου) ve 36.19'daki MUO sırasında "vizyon gözlerini ışıkla doldurdu" (ἡ θεὰ) πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα). Aynı şekilde, ontogenetik pasajlarda da benzer şekilde plērōsis dili üzerinde bir ısrar bulunabilir: PNE, ilksel geri dönüşün ardından görme anında kendi kaynağı tarafından "doldurulur". V.2[11].1.8–11'de PNE, "taşan" (ὑπερερρῶν) bir "aşırı bolluk" (ὑπερ- πλήρες) olarak tanımlanır; PNE daha sonra onu "dolduran" Bir'in atıklarının alıcısı olarak hizmet eder.111 III.8[30].11.6-8'de Plotinus, Bir'in vizyonu PNE'nin sınırlandırılmasını "doldurma" (πλήρωσις ... πληροῦν) olarak tanımlar. Son olarak, VI.7[38].16'da, birey oluşumu sırasında Bir ve PNE arasındaki ilişkiyi tanımlamak için plērōn fiilinin ve onun kökenlerinin tekrarlanan ve neredeyse aşırı vurgulu bir kullanımını buluyoruz: PNE'nin kinesis'i Bir tarafından "doldurulur" (πληρωθεῖσα: 16.16), hareket daha sonra "doldurulur". (ἐπλήρωσεν: 16.17) Akıl ve “dolu” (πλήρης: 16.19), “dolu” (πληρωθείς: 16.20) olur. “Doldurularak” var olmuştur (πληρούμενος: 16.31); bir kez “doldurulduğunda” (πληρω-θείς: 16.31–32) mükemmelleştirildi (ἀπετελέσθη: 16.32); Archē'si "doldurulmadan" önceki halidir (πληρωθῆναι: 16.33); bir diğeri onu “doldurdu” (πληροῦσα: 16.34); dolayısıyla “doldurularak” damgalanmıştır (πληρούμενος: 16.34–35). Plērōn ve benzerlerinin temel anlamı "doldurmak" olsa da, Plotinus'un aynı zamanda bunun eş zamanlı olarak başka, daha özel olarak üreme anlamında da alınmasını amaçladığı kesindir: "hamile bırakmak" ya da pasif biçimiyle (plērōsthai), "hamile bırakmak", "gebe kalmak". Plotinus, Bir'in veya MUO'nun vizyonunun Bir'in döllenmesi olarak anlaşıldığı bir dizi mistik pasajda, aksi takdirde alt metinsel olan çift anlamlılığı oldukça açık hale getirir. Böylece, VI.9[9].9.20'de -şimdi açık bir cinsel-üreme diliyle- ruh 111 Bir'in sonrakilerle ilişkisini tanımlamak için "doldurma" dilinin kullanıldığı birkaç pasaj vardır; dolayısıyla III.9[13].4.8'de Bir'in her şeyi doldurduğu, III.8[30].11.43'te Akıl'a plērōsis alēthinē sağladığı söylenir.

--- SAYFA 124 ---

106 bölüm 3, "Tanrı tarafından doldurulduğunda" (πληρωθεῖσα θεοῦ) erdemleri "tasavvur eder" (κύει),¹¹² ve bununla Plotinus'un VI.9[9]7.15-16'daki MUO tanımını "birinci doğadan bir doldurma [veya doyurma] ve aydınlanma" olarak da karşılaştırabiliriz. (πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης) ve ardından Zeus ile Minos arasındaki belirsiz buluşmanın açıklaması (24-26. satırlar), ikincisi "ilahi dokunuşla yasama statüsüyle doldurulur" (τῇ τοῦ θεοῦ ἐπαφῇ εἰς νόμων πληρούμε- νος θέσιν). Plotinus sıklıkla (2. Bölüm'de gördüğümüz gibi) mistik yükselişin zirvesindeki Bir'in nihai kavrayışını erotik terimlerle anımsatır, ancak erotik görüş aynı zamanda üremeye yöneliktir; böylece VI.7[38].35.30-32'de, "sevgi dolu Akıl" (nous erōn), "[Biri'nin], [sc. "gebe kaldığını"] görünce, onların hem doğduğunun hem de kendi içinde olduğunun bilincindeydi" (ὁρῶν ἐκεῖνον ἔσχε) Bu, sizin için önemli olan bir şey değildir. Son olarak, bunun geniş bir yankısını onun son mistik pasajında, V.3[49]17'deki pasajında görebiliriz; burada (15-19. satırlarda) erotik ve üreme dilini birleştirir, ödüs'in çift anlambiliminden yararlanır, yani hem emeğin hem de erotik özlemin neden olduğu ıstırap anlamına gelir: "Ruhun hâlâ daha büyük doğum sancıları vardır. Belki de bu noktada, ona hevesle bakarak ve onunla doyararak doğum yapmalıdır. doğum sancıları" (ἢ ἔτι ἡ ψυχὴ ὠδίνει καὶ μᾶλλον. ἴσως οὖν χρὴ αὐτὴν ἤδη) bu çok önemli. (πάλιν ἐπαστέον, εἴ ποθέν τινα πρὸς τὴν ὠδῖνα ἐπωδὴν εὐροίμεν). Benzer biyolojik-üretimsel imgeler, daha genel olarak onun doğuş ve oluşum açıklamasını kaplar ve yapılandırır;¹¹³ dolayısıyla, örneğin, Bir'den gelen belirsiz akış, kaynağına ilişkin vizyonu "hamurlanacak" şekilde geri döner: "Bu, adeta ilk doğum/doğumdur" (πρώτη οἶον) şu şekildedir: V.2[11].1.7). Ontogenetik pasajların pērōthēnai'sini "emprenye etme" olarak sunmak mükemmel bir anlam verir: PNE, "varlığa geldikten sonra ona doğru geri döner ve hamile bırakılır" (V.2[11].1.9-10); "çünkü görme, dölleme ve deyim yerindeyse mükemmelleştirme algılanabilir nesneden gelir, ama Zekanın görüşü için onu dölleyen İyidir" (III.8[30].11.6-8); "[Bir'e] doğru yaşadı ve ona bağlıydı ve ona yöneldi; gerçekten de hareketi oraya hareket etmesiyle aşılarmıştı" (VI.7[38].16.15-17).¹¹⁴ Doğuştan üreme modeli aynı zamanda Varlık'ın (V.5[32]5.26: ödini) ve çokluğun oluşumu sırasında "doğum sancılarının" (ōdines) PNE'ye benzer şekilde atfedilmesiyle çağrıştırılır. (VI.6[34].9.27: odinein). ¹¹² Bu, bir tanrı tarafından hamile bırakılan (çoğunlukla talihsiz) insanın ortak mitolojik motifini eğlenceli bir şekilde hatırlatıyor. ¹¹³ Bkz. Mazur 2009. ¹¹⁴ Hem klasik Sethian hem de Valentinianus edebiyatında daha yüksek ilkelerin vizyonlarıyla birbirini takip eden döllemeler meydana gelir.

--- SAYFA 125 ---

107 Prenöetik ve Hipernöetik Deneklerin Kimliği 3.8 Güçlendirme/Mükemmelleştirme Mistik yükselişe ilişkin çeşitli açıklamalarda, vizyonun mistik özneyi “güç” ile doldurduğu söylenir (tam terminoloji değişse de). Dolayısıyla V.5[32].8.12'de aşkın benlik, otofani sırasında “sanki güçle dolu gibidir” (οἷον πληρωθεὶς μένους); VI.7[38].22.15'te, otofan ruh, Bir'den sıcak bir akış aldıktan sonra “güç kazanır” (ῥώννυται) ve daha sonra (31.32'de) “daha fazla güç kazanır” (ἐπερρώσθη πλέον).115 Bir örnekte Plotinus bu anını ifade eder. Aristotelesçi (bilişsel ve embriyolojik) “mükemmelleştirme” terminolojisiyle güçlendirme; dolayısıyla Bir'e tefekkürsel bir yaklaşımla ilgili bir tartışmada Plotinus, aklın iyiyi “ulaştığında” (tynchanōn) “iyi tarafından mükemmelleştirildiğini” söyler (τελειοῦται παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ: III.8[30].11.17). Benzer şekilde, intogenez açıklamalarında, PNE, Bir'e ilişkin özyinelemeli vizyonun bir sonucu olarak özdeş bir güçlenme ve/veya mükemmelleşmeye uğrar. Dolayısıyla V.1[10].7.15-17'de, Bir'den gelen Aklın ousia'sı, “hem o kişi tarafından güçlendirilir hem de o [Bir] ve o [Bir] tarafından maddeye mükemmelleştirilir” (καὶ ῥώννυται παρ' ἐκείνου καὶ) τελειοῦται εἰς οὐσίαν παρ' ἐκείνου καὶ ἐξ ἐκείνου). VI.7[38].16.32-33'te, Bir tarafından “doldurulduğu” anda, epistrofik PNE “aynı anda mükemmelleşti ve görüyordu” (ὁμοῦ ἄπε- τελέσθη καὶ ἑώρα). Son olarak, VI.8[39].18.25'te, Bir'in (PNE) prenoetik dinami, “bir tür güç aracılığıyla” (ῥώμη τινί) Zeka üretir. 3.9 Stasis Mistik yükselişe ilişkin çeşitli açıklamalar, bir durağanlık anına veya vizyon sırasında kendi üzerine tefekküre “doğru durmaya” atıfta bulunur. Böylece IV.8[6]1.7'de otofani “ilahi olandaki durağanlık” (ἐν τῷ θεῷ στάσιν) olarak tanımlanır ve VI.9[9]'un ikinci yarısında MUO'nun sondan bir önceki aşamasının adayını tanımlamak için kullanılan yükselişin ayrıntılı açıklaması boyunca benzer bir terminoloji buluruz: “kendinizi bu şeylerin üzerinde tutun” (στήσον σαυτὸν εἰς ταῦτα: 7.2); “bunun içinde tek başına durmak” (ἐν μόνῳ στήναι τούτῳ: 9.51); “tamamen ayakta durmak ve aslında bir tür durağanlığa dönüşmek” (ἐστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος: 11.15-16); son olarak, 11.24'te, durağanlığın kendisi MUO'nun kendisiyle eşittir. III.8[30].9.25-28'de de aynı şekilde, “herhangi bir yerde durmak” (στήσας ὅπουοῦν) ve “çölde dinlemek için ayakta durmak” (ἐν ὁτῳοῦν τοῦ ἐρήμου στήσας); benzer şekilde V.5[32].4.9, “tamamen hareketsiz durmak” (στήναι πα- ντελῶς). Otofanin V.5[32].8.9-13'teki tam açıklamasında, stēnai fiilinin tekrarına dikkat çekebiliriz: “Çünkü Akıl tefekkür yönünde duracak, Güzel'den başka hiçbir şeye bakmayacak, tamamen dönecek ve kendini orada teslim edecek, ancak orada duracak ve sanki 115'le doldurulmuş gibi Bu aynı zamanda I.6[1]9.27 ile bağlantılı hale getirilebilir: yüce prensip ancak şu şekilde kavranabilir: “Zayıf” (asthenes) olmayan kişi.

--- SAYFA 126 ---

108 bölüm 3 güç, her şeyden önce kendisine yaklaştıkça kendisinin daha güzel ve ışıltılı hale geldiğini görüyor” (ἐστίξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θεάν εἰς) οὐδὲν ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων, ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων Bu, sizin için önemli bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. αὐτοῦ). İlginçtir ki, durağanlık ile birlikte, Sofist 254d'nin birincil Platoncu türlerini aştığı için, Bir'in kendisinin gerçekten ayakta olduğu bile söylenemez; bu, mistik durağanlık anlarının MUO'nun nihai aşamasıyla kesin olarak özdeş olmadığını gösterir (bu konuya yukarıda s. 133'te döneceğiz), ancak asgari bir mesafedeki bir anı belirtir. bu durağanlık benzer şekilde, birey oluşum bağlamında ilk prensipten sonsuz küçük bir mesafede meydana gelir, PNE kaynağına doğru döndüğünde ve V.2[11].1.11-13'te, durağanlığın kendisi üretkendir: “Ve onun Varlığı yaratana doğru duruşu, ona doğru bakışı Akıldır. Dolayısıyla görmesi için ona doğru durduğu için, aynı anda Akıl ve Varlık haline gelir” (καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ δὴ ἐποίησεν, Bu çok önemli bir şey. ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὅν) "kendi içine doğru dönüp ayakta duran ve her şeyin özü ve merkezi haline gelen" "birincil Varlık"ın ilerleyişi sırasında da benzer bir durağanlık ortaya çıkar. (μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη, καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἐστία) ἀπάντων: V.5[32].5.17-19). 3.10 Işığın Parlaklığı/Radyasyonu 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, otofani anında aşkın benliğin en yaygın özelliği parlak parlaklıktır.116 Otofani özne “tek gerçek ışık” haline gelmiştir (φῶς). ἀληθινὸν μόνον: I.6[1].9.18); “gerçek ışığı almış olmak ve tüm ruhu aydınlatmış olmak” (δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ) πᾶσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσας: VI.9[9].4.20-21), “parlak” (ἡγλαῖσμενον: VI.9[9].9.57), “anlaşılar ışıkla dolu – ama daha doğrusu kendisi saf ışık” (φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν: VI.9[9].9.57-58); “iltihaplı” (ἀναφθέντα: VI.9[9].9.59); “başka bir şeyin içindeki başka bir ışık değil, kendisi, tek başına, saf, aniden kendi kendine ortaya çıkan bir ışık” (οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ') αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν: V.5[32].7.32-34); "(ἐπιστρίβοντα: V.5[32].8.13) ve "birdenbire ışık almak" (ἐξαίφνης φῶς λάβῃ: V.3[49].17.29). Plotinus'un PNE'yi benzer görüntülerle radyasyon olarak tanımladığını bulmak da aynı derecede yaygındır. Bir'i çevreleyen ışık: “Ondan gelen bir ışık gibi... Etrafında koşan sanki güneşin etrafında parlayan parlaklığı gibi” (περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ 116 Plotinus'un parlaklığı çağrıştıran terminolojiyi her yerde kullanması yakın zamanda Blandin 2003 tarafından analiz edilmiştir.

--- SAYFA 127 ---

109 Prenoeetik ve Hipernoetik Deneklerin Kimliği αὐτὸ λαμπρὸν ὥσπερ περιθέον: V.1[10].6.28-29). VI.7[38].17.21'de, PNE, Bir'den "parlayan" (ἐκλαμπάσης) sınırsız bir yaşamdır. VI.8[39].18.32-35'te, PNE—"Akılda olana benzer, birçok yönden o Bir'de daha büyük bir şey" olarak tanımlanır (οἷον γὰρ τὸ ἐν νῶ, πολλαχῇ μεῖζον ἢ τοιοῦτον τὸ ἐν ἐνὶ ἐκείνῳ) "saydam bir şeyden kendi içindeki birçok yere saçılan ışık gibidir" (ὥσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ) (σκεδασθέντος ἐξ ἐνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφα- νοῦς). VI.2[43].18.3'te, Bir'in güzelliği Formların "üzerinde parlar" (ἀποστίλβον) (bu, aşkın benliğin V.5[32]8.13'teki ἐπιστίλβοντα'sını yansıtır). V.3[49].12.42-45'teki Bir'den gelen prenoetik ışıltının tanımı, güneşten gelen ışık gibi ondan akan bir aktivite olarak da karşılaştırılabilir (ἀπ' αὐτοῦ οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὥς). ἀπὸ ἡλίου φῶς), Bir'den kopmadan "parlayan" bir "gölgede kalan" (τὸ ἐκφανέν) (οὐδὲ γὰρ ἀποτέμνεται) τὸ ἀπ' αὐτοῦ); ya da daha sonra, 15.6'da, "ışıktan çıkmışçasına onun etrafında parıldayan bir ışık" (οἷον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμπιν). 3.11 Görme / Görme Yeteneği / Opsis Plotinus çeşitli pasajlarda aşkın benliğin mistik kapasitesini görme yetisinin kendisiyle karşılaştırır. Daha önce gördüğümüz ışığın parlaması, Platoncu dışlama teorisindeki görmenin ilk atık aşamasını yansıtabilirken, 117 diğer durumlarda mistik görme kapasitesi, alıcı görme yetisi veya hatta gözün kendisi tarafından temsil edilir. Dolayısıyla I.6'nın[1] otofan benliği "zaten [yani MUO'dan önce] vizyon haline gelmiştir" (ὅψις ἤδη γενόμενος: 9.22-23); burada Plotinus, tipik olarak tanrısallık vizyonunu ifade eden atenizein teknik terimini kullanır; 118 dolayısıyla, "dikkatle bakmak, gözlemlemek!" (ἀτενίσας ἴδε: 9.24). Bu noktada kişi "büyük güzelliği gören tek göz" haline gelmiştir (οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει: 9.24-25). MUO'nun kendisi olağanüstü bir görme biçimi olarak tanımlanıyor; dolayısıyla VI.9[9].11.22-23'teki ünlü adyton benzetmesinde Plotinus, adayın tapınakta deneyimlediği şeyin "belki de bir görme nesnesi değil, görmenin başka bir yolu" olduğunu söyler (τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν), Plotinus'un I.6[1].8.25-26'daki "başka bir görüşe" (ὅψιν ἄλλην) geçme yönündeki tavsiyesini hatırlatan bir ifade ve ayrıca muhtemelen daha sonra 1.6'da da yankılanmıştır. VI.7[38].35.30-31: nous erōn düşünmez ama Bir'e "başka bir şekilde" bakar (τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν). Benzer şekilde, birkaç satır önceki VI.7[38].35.14-15'teki otofani anlatımında aday, görme yetisini tefekkür nesnesiyle karıştırır, böylece önceki görme nesnesi görme yetisinin kendisi haline gelir (τὴν ὅψιν αὐτοῦ) συγκεκρισάιτο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ 117 Bkz. Bölüm 75, n. özellikle tanrısallık için bkz. Strelan 1999.

--- SAYFA 128 ---

110 bölüm 3 ὁρατὸν πρότερον ὄψιν γεγόνεναι). Aynı şekilde, daha önce de gördüğümüz gibi, ontogenetik bağlamlarda PNE, benzer şekilde belirsiz veya tamamlanmamış bir tür görüşle, nesnesinin algılanmasından önce başlayan bir görsel ışınla eşitlenir. Dolayısıyla V.4[7].2.6-7'de prenoetik "düşünme" "görmek gibi belirsizdir, ancak nesnesi tarafından tanımlanır" (ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ) ὑπὸ τοῦ νοητοῦ); III.8[30].11.1-2'de, "Akıl bir görüş ve gören bir görüş olduğundan, [PNE] gerçeğe dönüşen bir potansiyel olacaktır" (ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα); VI.7[38].17.33'te, "oradan görmek [yani Bir] her şeyin potansiyelidir" (ἡ δὲ ὄρασις ἢ ἐκεῖθεν δύναμις πάντων). V.3[49].11.5'te, PNE "henüz görmeyen görüş"tür (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα) ve son olarak birkaç satır sonra, 11.12'de "baskısız görüştür" (ἀτύπωτος ὄψις). 3.12 Dokunma / İtme (thigein / epiballein) Hem mistik öznenin hem de PNE'nin paylaştığı aşkın kavrama eylemi, bazen (daha metaforik) bilişsel çağrışımın altında ilginç bir fiziksel anlamı gizlenen terimlerle yeniden tanımlanır. Dolayısıyla mistik kavrama, nesnesine "dokunmayı", "kavramayı" veya -benim genellikle epiballein olarak adlandırmayı tercih ettiğim gibi- "bastırmayı" içerir (epibolē'nin yaygın fakat aşırı derecede anodine çevirisi "sezgidir"). Aday, Bir'i "bir bakıma kavramalı ve ona dokunmalıdır" (οἷον ἐφάψασθαι καὶ θίγειν: VI.9[9].4.27); Bir'in kavranması, "tamamlanmamış bir hamle" (ἐπιβολὴ ἀθρόα: III.8[30].9.21-22) ve "ona doğru saldırıp onun içinde dinlenmeye gelme" (βαλὼν πρὸς αὐτὸ καὶ) yoluyla gerçekleşir. τυχὼν ἐντὸς αὐτοῦ ἀναπαυσάμενος: III.8[30].10.32-35); nous erōn, Bir'e "doğru itme ve [ondan] alma" yoluyla ulaşır (ἐπιβολὴ τινὶ καὶ παραδοχῇ: VI.7[38].35.21-22). Dolayısıyla, intogenez durumunda bu terminoloji "çoklu Akıl" (ho nous ho polys) - belirsiz bir şekilde prenoetik veya hipernoetik benlik - için kullanılır: "[Bir'e] basit olarak saldırmak isteyen, kendi içinde çoklu hale getirilmiş başka bir şeyi ebediyen kavrayarak ortaya çıkan" (ἐπιβάλλειν θέλων ὥς) Bu, V.3[49].11.2-4). Bir'in kendi tarif edilemez öz farkındalığı - PNE'nin başlangıçtaki etkinliğine eşdeğerdir - "kendisine doğru basit bir 'itme'dir" (ἀπλὴ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν: VI.7[38].39.1-2), "dokunuş gibi" (οἷον ἐπαφή: 39.19); "yalnızca dokunmak ve adeta kavramak" (θίξις καὶ οἷον ἐπαφή μόνον: V.3[49].10.42). 3.13 Güzellik Aşkın benliğin sıklıkla bahsedilen ve şaşırtıcı olmayan olumlu özelliklerinden bir diğeri de ezici güzelliştir. Otofani sırasında, "kendinizi güzel [olarak] görmelisiniz" (σαυτὸν ἴδης καλόν: I.6[1].9.8); insan kendi içinde "olağanüstü derecede muhteşem bir güzellik" görür (θαυμαστὸν ἡλίκον)

--- SAYFA 129 ---

111 Prenöetik ve Hipernöetik Deneklerin Kimliği ὁρῶν κάλλος: IV.8[6].1.3); güzelliik "ruhun tamamına nüfuz ettiğinde" (δὲ ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος: V.8[31].10.33–34) kişi "kendisinin bir hale geldiği imajına bakar" güzelleştirilmiş" (εἰκόνα αὐτοῦ [H-S1: αὐτοῦ] καλλωπισθεῖσαν βλέπει: V.8[31].11.3); kişi "her şeyden önce kendisinin daha güzel hale geldiğini görür" (εἶδε μὲν τὰ πρῶτα καλλίῳ γενόμενον ἑαυτόν: V.5[32].8.12–13); MUO'dan hemen önce kişi kendini en güzel hale getirmiştir (VI.7[38].34.10) ve "güzelliğe yerleşmiştir" (ἐν καλῷ ἰδρυθεῖς: VI.7[38].36.16). Daha önce de uzun uzun tartıştığım gibi, 119 güzelliik Plotinus'un düşüncesinde belirsiz bir ontolojik statüye sahiptir; bazen Bir'le veya İyi'nin kendisiyle, bazen hipostatik Akıl ile eşitlenir ve bazen ikisi 'arasındaki' eşik inter-hipostatik alanı işgal eder; Plotinus'un kendisi de bu konudaki belirsizliği açıkça kabul etmektedir. Ancak VI.7[38].32–33 boyunca Plotinus, Bir'den akan güzelliği PNE ile eşitler. Anlaşılabilir güzelliik üretmek için Bir'den aşırı bir güzelliik taşar: "Her şeyin potansiyeli, güzelliğin çiçeğidir, güzelliği yaratan güzelliiktir. Çünkü onu üretir ve ondan gelen güzelliğin fazlalığı sayesinde onu daha güzel kılar, böylece güzelliğin kaynağı ve güzelliğin sınırı olur" (δύναμις οὖν παντός) Bu çok önemli, bu çok önemli. κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους, ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους: 32.31–34). 3.14 İmaj / Heykel / Benzerlik / Zihinsel İmaj (eikōn / agalma / phantasma vb.). Birçok mistik pasajda Plotinus, aşkın benlikten ilk prensibin bir tür imgesi olarak söz eder. Bu imge, görsel ya da zihinsel bir temsil, bir kült ikonu ya da bir heykel biçiminde olabilir. I.6[1].9.13'te kişiye, kişinin aşkın benliğini bir heykel (τὸ σὸν ἄγαλμα) olarak mükemmelleştirmesini ve ardından gözlemlemesini tavsiye eder, böylece Platon'un Phaedrus'undan bir görüntü benimsenir. 120 VI.9[9].11.43–45'te hipernöetik mistik özne bir "benzerlik" haline gelir. Bir'in (ὁμοίωμα) ve "imajı" (εἰκῶν), "yolculuğun sonu"nda imaj ve arketipin birleşmesinden hemen önce. III.8[30].9.22–23'te Bir'in (τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ) "kendi içimizdeki benzerliği" kişinin MUO'yu elde etmesine izin verir; V.6[24].5.13–15'te, ilk ilkenin algılanması bir "benzerlik" (ὁμοίωμα) ve "bir bakıma İyinin hayalı" (φαντασίαν τοῦ ἀγαθοῦ) aracılığıyla gerçekleşir. şimdi, birçok bireygenetik pasajda, Bir'den gelen akış benzer şekilde 119 Bölüm 2, s. 45-47 olarak tanımlanmaktadır. 120 Phaedrus 252d. Bununla birlikte, orijinal Platoncu bağlamında, heykelin imgesi, kişinin "üzerinde çalıştığı" ve muhtemelen pedagojik danışmanlık yoluyla geliştirdiği sevilen ruhuna yönelik bir benzetmedir; Platon bunu kült ikonlarının (agalmata) ritüel süslenmesiyle karşılaştırır. Ancak Plotinus'un bu pasajında dönüştürülecek nesne kişinin kendi ruhudur ve bu ruhun zirvesi artık (oto-)erotik arzusun nesnesi haline gelir.

--- SAYFA 130 ---

112 bölüm 3 görüntüleme süreci, sonuçta ortaya çıkan PNE, Bir'in ilk eikōn'u olur. İlk örnekte, V.1[10].6.28-38'de Plotinus, Bir'in dışsal enerjisinin, arketipinden büyüyen bir görüntü olarak ortaya çıkışını gösterir (εἰκόνα οὕσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν) ἐξέφυ: satır 33-34). Ayrıca onun daha önceki -ontogenez tartışmasında- "ilk ortaya çıkan kült ikonu üzerinde düşünme" (ἀγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανὲν θεᾶσθαι) yönündeki öğüdü de dikkate alınabilir. Bunun tam teşekküllü Akıl yerine PNE'ye atıfta bulunabileceği, çok daha sonraki bir inceleme olan VI.8[39].18.25-30'da ileri sürülmektedir; burada Plotinus, Bir'in prenoetik bir "imajı" (indalma) olan ve dolayısıyla Bir ile Akıl arasında aracılık eden ve böylece çoğalan "Bir'deki Akıl"dan söz eder. Akıl.122 Son olarak, V.3[49].11.6-7'de, PNE, kendisi "kendi içinde belirsiz bir hayal gücüne sahipken" (ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμα τι) veya Yüce prensibin "izlenimi" (τύπον: 11.8): burada, II.4[12]5'te olduğu gibi, ikili PNE hem Bir'in görüntüsü hem de görüntünün üzerine uygulandığı alt tabakadır, tıpkı mistik öznenin sonuçta hem içerideki Bir'in imgesinin algılayıcısı olması, hem de daha temel bir düzeyde bu görüntünün kendisi olması gibi. 3.15 Uyanma (egersis) Plotinus zaman zaman otofani anını "uyanma" veya "uyanma" terimleriyle tanımlar.123 Böylece kişiyi gözlerini kapatmaya ve "uyanmaya ve başka bir görme biçimine geçmeye" teşvik eder (ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν) ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι: I.6[1].8.25-26) ve kendi geriye dönüş ve otofani deneyimini "kendime uyanmak" (ἐγχειρόμενος) olarak tanımlıyor. örnek: IV.8[6].1.1). Mistik alıcılığın nihai durumundaki ruh, "[Akıl'ın] gördüklerini alabilmesi için uyanmalıdır" (ἃ ὁρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορούα δέχοιτο: VI.9[9].3.24); ve Güzel'in ilk kavrayışı, "zaten bilenler ve uyanık olanlar" (ἤδη οἷον εἰδῶσι καὶ) arasında bir "sevginin uyanışıdır" (τοῦ ἔρωτος ἡ ἔγερσις) ἐγρηγορόσιν: V.5[32].12.9-11). Uyanıklığın dili 121 Bu, tapınak benzetmesinin diğer kullanımlarından da anlaşılacağı gibi, tam teşekküllü Zekayı temsil ediyor olarak alınabilir, ancak bölümün mantığı eşdeğer olarak bunun aslında sadece Zekanın - yani PNE'nin - ön-biçimlendirmesi olduğunu öne sürer, Atkinson 1983, 134'ün de inandığı gibi: "İlk görünüm muhtemelen tanımdan sonra Akıl haline gelen tanımsız yayılmadır." 122 VI.8[39].18.25-30: οὕτω τοι κάκεινο, τῆς νοεράς περιθεούσης bu yüzden, bu çok önemli, bu çok önemli bir şey değil γενομένου, ἐκείνου πρὸ νοῦ μείναντος <ἐκ> τῆς δυνάμεως αὐτοῦ çok iyi. 123 Plotinus ara sıra felsefi yükselişi daha genel olarak tanımlamak için bedenden uyanma metaforunu da kullanır, örneğin III.6[26].6.71 ve III.2[47].5.18'de.

--- SAYFA 131 ---

113 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği aynı zamanda VI.7[38]22 boyunca defalarca tekrarlanır: ruh, Bir'in sıcaklığı ve ışıyla yıkanır ve "uyanır" (ἐγείρεται: 15 ve 34. satırlar); ilk prensip ruhu "uyandırır" (ἐγείρει: satır 36). Benzer uyanış imgeleri, intogenez açıklamalarında da görülür. Bunun ilk ipucu VI.6[34].10.1-2'de sayının doğuşuna ilişkin bir açıklamada ortaya çıkar: Varlık "çoklu olarak uyandığında" sayı haline geldi (ὅτε πολὺ μὲν ἡγείρετο). Aynı görüntü, VI.8[39].16.31-35'te Bir'in kendi öz-yönetimli prenoetik etkinliği için tekrar tekrar kullanılır: Bir'in *energeia*'sı "bir tür uyanmadır (uyandıran başka biri değildir), bir uyanıklıktır ve ebediyen var olan bir hiperbilistir: uyandığı şey budur. Ancak uyanış maddenin, aklın ve bilge yaşamın ötesindedir, çünkü bunlar odur" (οἷον ἐγρήγορος οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρήγορος Bu çok önemli, çok iyi, çok iyi. ἐγρήγορός ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος· ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν). 3.16 Merak / Şaşkınlık (*thauma* / *thambos*) Otofani anında mistik özneye yakın bağlantılı olarak ortaya çıkan bir diğer çarpıcı kavram merak ya da hayrettir: böylece aday "şaşkınlık" yaşar (θάμβος: I.6[1].4.16) ve "şaşkınlıkla doludur" (θάμβους). πίμπλασθαι: I.6[1].7.16), "olağanüstü derecede harikulade" bir güzellik yaşar (θαυμαστὸν ἡλίκον: IV.8[6].1.3); aynı şekilde "şaşkınlık" da (θάμβος: V.5[32].12.10) mistik olarak uyanmış olanlara aittir. Bu nitelik aynı zamanda mistik kavrayışın nesnesini de karakterize ediyor gibi görünmektedir; dolayısıyla III.8[30].10.31-32: "Varlığı elinizden alarak onu kavramanız gerekiyorsa, bir harikaya sahip olacaksınız" (εἰ δὲ ἀφελὼν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἔξεις); V.5[32].8.23: "gelmeden nasıl mevcut olduğu merak konusu" (θαῦμα δὴ, πῶς οὐκ ἐλθὼν πάρε-στι); ve—Platon'un bu terimi vizyoner yükselişin zirvesini tanımlamak için kullandığı kullanımın açık bir yankısıyla124—VI.7[38].40.26-27: aday "maddenin ve Aklın ötesine, harika bir şeye ulaşacaktır" (ἥξει ... ἐπέκεινα ἥξει οὐσίας) bu çok önemli.) Aynı kavrama ontogenetik bağlamlarda da rastlarız. Dolayısıyla VI.9[9].5.29-30'da bu terim belirsiz bir şekilde Bir'e veya ortaya çıkan Akıl'a (PNE) uygulanmıştır: "[Akıl] bir şekilde Bir'den, var olmayan Bir'in [Entelektüel öncesi] harikasından uzaklaşmaya cesaret etmiştir" (ἀποστῆναι δὲ πως τοῦ) ἐνὸς τολμήσας—τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τοῦ ἔν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν). Başka bir yerde, yaşam olarak PNE'nin ortaya çıkışıyla yakın bağlantılı olarak kullanılır: "Hayatın çokluğunun çokluk olmayan şeyden nasıl geldiği gerçekten merak konusu" (ἥ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλήθος τῆς ζωῆς ἐξ) οὐ πλήθους ἦν: 124 Böylece Platon, *Semprozyum* 210e: πρὸς τέλος ἥδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν ("erotik yolun sonuna geldiğinde, aniden doğada harika, güzel bir şey görecekt"); 340c3.

--- SAYFA 132 ---

114 bölüm 3 III.8[30].10.14-15). Bu ikinci durumlarda, Plotinus'un thauma'yı kullanması, sadece saygıdeğer Platonik rezonansı ile kelimenin duygusal anlamına değil (örneğin, felsefenin kökeni olarak thauma, Theaetetus 155d2-3), aynı zamanda alt metinsel -ama aynı derecede Platonik- çağrışımına, PNE gibi görünür ve görünüşte mucizevi olanı oluşturan mekanik kukla veya kukla¹²⁵ çağrışımına da hitap etmektedir. görünmeyen bir ajanın aktivitesinin tezahürü. 3.17 Sınırsız / Belirsiz / Biçimsiz / Ölçülemez Şu ana kadar tartışılan olumlu niteliklerin çeşitli bolluğuna rağmen, Plotinus aynı zamanda paradoksal olarak aşkın benliği, Bir'e yüklenilebilecek apofatik terimlerle de tanımlar (yalnızca en katı negatio negationis'i ihlal ederek): sınırsızdır, sınırsızdır, belirsizdir, şekilsizdir, biçimsizdir, ölçülemezdir vb. Daha önce de gördüğümüz gibi,¹²⁶ I.6[1]9.19-22'deki ilk otofani tanımında (evre C), Plotinus aşkın özneyi şekilsiz ve ölçülemez olarak tanımlamayı seçer ve Parmenides'in (139b-140d) ilk hipotezini anımsatan apofatik terimler kullanır. Aynı kavramın başka yerlerde de tekrarlandığını görüyoruz; dolayısıyla VI.9[9].7.12-16: "tıpkı madde için söylendiği gibi, eğer her şeyin izlenimlerini alacaksa, her şeyin niteliklerinden yoksun olması gerektiği gibi, aynı şekilde (ve çok daha fazlası!), eğer onun içinde ilk doğadan gelen bir dolmaya (ya da emprenyeye) ve aydınlanmaya bir engel gömülmeyecekse, ruh da biçimsiz hale gelmelidir" (ὥσπερ) περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἄποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει Bu çok önemli bir şey; ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς (πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης). Mutlak'ı kavramak için mistik öznenin 'baskısız' bir tabula rasa olması gerekliliği, (a) farklılaşmama şeklindeki olumsuz kavramlarla da ileri sürülmektedir - dolayısıyla VI.9[9].11.8-9: "kendisinde ne kendisiyle ne de başkalarıyla ilişkisinde hiçbir ayrım yoktu" (διαφορὰν ἐν αὐτῷ) οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα) - (b) sınırsızlığının - VI.7[38].32.28: [mistik] "bunun [Bir'in] sevgisi sınırsız olacaktır" (ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τοῦτου ἔρως)—ve (c) şekilsizlik: VI.7[38].33.1-4: "kişi böyle bir biçimden daha da fazla kaçmalıdır" (φευκτέον) μᾶλλον ἀπὸ μορφῆς τοιαύτης) veya daha sonra, 27-28. satırlar: "daha şekilsiz olana geçmek gerekir" (δεῖ μεταβαίνειν ἐπὶ τὸ ἀμορφότερον); ve son olarak VI.7[38].34.2-4: "ruh da ona yoğun bir sevgi kazandığında, sahip olduğu her türlü şekli ve hatta kendisinde olabilecek her türlü anlaşılır şekli bir kenara bırakır" (ἐπεὶ καὶ ψυχῇ, 125 Thauma, Platon tarafından mağara benzetmesindeki kukla benzeri simülakrları tanımlamak için kullanılmıştır. Respublica 514b5-6. 126 Bölüm 2, s. 32-34.

--- SAYFA 133 ---

115 Prenotetik ve Hipernotetik Deneklerin Kimliği έχει μορφήν, ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ). Şimdi benzer görüntüler elbette PNE'nin ilk belirsiz aşamasını tanımlamak için kullanılıyor; görmüş olduğumuz gibi, "belirsiz ikili" (ἀόριστος δυάς), 127 "belirsiz benzer görüş" (ἀόριστος ... ὡςπερ ὅψις: V.4[7].2.6) ve belirsiz kinēsis ve anlaşılır maddenin kökeninde heterotēs: dolayısıyla "İlk'ten gelen hareket ve başkalık belirsizdir ve tanımlanabilmesi için birine ihtiyaç duyar. Ona doğru döndüğünde tanımlanır, ancak önceden hem madde hem de diğeri belirsizdir ve henüz iyi değildir" (ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις) καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον Bu, şu şekildedir: II.4[12].5.31-35). VI.7[38].17.14-18 de karşılaştırılabilir: "Ve buna bakıldığında sınırsızdı, ancak oraya bakıldığında sınırlıydı, [Bir'in] hiçbir sınırı yoktu" (πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα) ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ' ἐκεῖ ὠρίζετο ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος), "Biçim, şekillendirilenin içindeydi ama şekillendiren şekilsizdi" (καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν); veya birkaç satır sonra "çoklu ve sınırsız yaşam" (τῆς ζωῆς ... πολλῆς καὶ ἀπείρου οὐσης: 17.20); ayrıca V.3[49].11.9-12'de, epistrotik öncesi PNE "yalnızca arzu ve damgalanmamış görüştür" (ἐφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὅψις). 3.18 Hilik Belirsizlik ve "Kadim Doğa" (archaia fisis) Plotinus'un aşkın benliği PNE'nin belirsizliğini öne süren terimlerle tanımlamasının yanı sıra, aşkın benlik ile, gördüğümüz gibi, Bir'in hipostatik akışının başka bir tanımı olan sözde "aklaşılır madde" arasında bir ilişki olduğuna dair ek bir ipucu daha vardır. VI.9[9]8 boyunca, Plotinus, Bir'in mistik talibin ruhuyla ilişkisini tanımlamak için dairelerin merkez noktalarının çakışmasına ilişkin ortak geometrik metaforunu detaylandırır, ancak 13'ten 16'ya kadar olan satırlarda ruhun geometrik olarak bir daire gibi olmadığını, yalnızca "içinde ve çevresinde eski doğaya sahip olduğu" gerçeğinde belirtir (ἐν αὐτῇ καὶ). περὶ αὐτὴν ἡ ἀρχαία φύσις) ve "çünkü böyle bir şeyden" (ὅτι ἀπὸ τοιούτου) - yani, o ruh (muhtemelen dairesel) "kadim"den türemiştir. doğa." 128 Daha sonra (19-20. satırlarda) kendimizi merkezimize merkeze bağladığımızı beyan etmeye devam ediyor 127 Örneğin, V.4[7].2.4-8'de; V.1[10].5.7-9, 6.6; VI.7[38].8.23; V.5[32].4.20-27. 128 Ruhun arke'si kavramı aynı zamanda bu terimin VI.9[9]'da başka bir yerde, örneğin adyton benzetmesinde ve incelemenin başlarında, 3.21'de hem ruhun kökenini hem de aşkın tam algı ilkesini tanımlamak için kullanımını hatırlatır; önemli ölçüde, archē kelimesi VI.7[38].16.32-34'te de geçer ve Bir'den farklı olarak Zekanın kaynağı olarak prenotetik akışa atıfta bulunur: "Zekanın archē'si doldurulmadan önce olduğu şeydi, ancak bir şekilde dışarıdan gelen başka bir archē onu dolduran şeydi" (ἀρχὴ δὲ αὐτοῦ ἐκεῖνο τὸ πρὶν πληρωθῆναι ἦν· ἐτέρα δὲ ἀρχὴ οἶονεῖ ἔξωθεν ἢ πληροῦσα ἦν).

--- SAYFA 134 ---

Böylece archaia fizis'i, mistik birliğin standart geometrik modelinin dairelerinin merkez noktası ve çevresi ile bağlantıya geçirir. Daha sonraki bir incelemesinde, aynı zamanda, ilk prensibe doğru kendine dönüş için itici güç olarak archaia fizis'e atıfta bulunur: "Kendinin [arzusu] olan İyiye duyulan özlemdir" (ή δ' ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπερ ἔστιν αὐτοῦ [H-S1: αὐτοῦ]: VI.5[22].1.16-17). Şimdi muhtemelen ruhun archaia fizis kavramı ilk olarak Sempozyum 192e'den türetilmiştir; burada (Aristophanes'in incelemesinde) körelmiş hafızası (ayrılmış yarılardan yeniden bütünleşmesini temsil edecek olan) cinsel aşk için itici güç görevi gören, başlangıçta küresel olan insanın hastalık öncesi birliğini temsil eder.¹²⁹ Ancak çok daha sonraki bir incelemede, I.8[51].7.6-7, Plotinus, maddenin Form tarafından düzenlenmeden önce altta yatan alt katman olarak tanımladığı archaiaphysis'in başka bir anlamını ima ediyor (τὴν ὕλην ... τὴν ὑποκειμένην οὐκ) κοσμηθεῖσθαι).¹³⁰ O halde orijinal pasajımızda, ruhun başlangıçta geldiği ve aynı zamanda önemli ölçüde Bir'e döndüğümüz yer olan ruhun "içinde" ve "çevresinde" olan archaia fissis'in bir şekilde II.4[12].5.15-39'daki anlaşılır maddeye benzediğine dair bir imamız var; Bir'den yeni ortaya çıkan PNE'den (burada kinesis ve heterotēs olarak adlandırılır) türeyen belirsiz, epistrofik öncesi madde.¹³¹ Aşkın benliği ve PNE'yi anlaşılır madde aracılığıyla birbirine bağlayan bu imalı çağrışımlar dizisinin çok da abartılı olmadığı, az önce gördüğümüz (artık tanıdık) mistik pasajla doğrulanıyor VI.9[9].7.12-16 (yukarıda anılan, s. 114) -bu arada, VI.9[9]8'deki orijinal pasajımızın hemen öncesinde yer alan ve archaiaphysis'e atıfta bulunan bir pasaj; burada Plotinus benzer şekilde mistik katarsis'in son aşamasındaki ruhu, maddenin 129'dan önceki amorf doğasıyla karşılaştırır. MUO. ¹³⁰ Ancak bu pasajda (I.8[51]7) bu maddenin, aşkın benlikle özdeşleştirilmesinde bazı zorluklar ortaya çıkaran kötülüğün kaynağı olduğunu söylüyor. Bu, önceden tanımlanmış anlaşılır maddeyi hem "ilahi" (theia: satır 15) hem de hala "henüz iyi değil" (oupō agathon: satır 35) olarak tanımladığı II.4[12]5'teki anlaşılır maddeye ilişkin ilk tartışmasıyla açıklanabilir: böylece kendi sürekli hiyerarşi aksiyomunu açıkça ihlal eder (bunun hakkında bkz. Mazur 2005); bu, ayrıca, ¹³¹ Aynı zamanda V.1[10].5.13-19'da Plotinus'un Formların oluşumunu, Bir ile Belirsiz İkili'nin birleşmesi yoluyla sayıların önceden oluşmasının bir sonucu olarak açıklamaya çalıştığı tuhaf bir ontogenetik pasaj da karşılaştırılabilir: "İkili, onu (deyim yerindeyse) aracılığıyla yakalarken belirsizdir. 'alt tabaka' " (ἀόριστος μὲν ἡ δὴ αὖ τῷ οἷον ὑποκειμένῳ λαμβανομένη: satır 14-15). Peki bu ne anlama geliyor? Buradaki ima, gizemli hipokeimenon'un, interhipostatik Dyad'ı, yani PNE'yi kavramamıza veya belki de onunla özdeşleşmemize izin veren bir tür bilişsel yeti olduğudur.

--- SAYFA 135 ---

117 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği tanımı formla yapar ve MUO'ya ulaşabilmek için ruhun da madde gibi formsuz olması gerektiğinde ısrar eder. Belirsiz prenoetik alt katmandaki ruhun kökenine dair benzer bir ipucu, Aşk üzerine inceleme, III.5[50].7.1-8'de görülür; burada Plotinus, Aşk'ın, Formun eşleşmesinin ürünü olduğunu ve "[ruh], belirsiz ve sınırsız bir hayal nesnesine göre, [orada] bir şey olacağını kehanet ederken, İyiyi elde etmeden önce ruhun sahip olduğu Belirsizlik" olduğunu belirtir. (ἐκεῖ γενομένης καὶ συμμιχθείσης ὡς ἐξ εἰδους καὶ ἀοριστίας, ἣν <ἦν> ἔχουσα ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δέ τι Bu, çok önemli bir şey değildir). Bu, aşkın benlik ile anlaşılır madde arasındaki imalı yazışmanın rastlantısal olmadığını ve Plotinus'un aşkın benliğin biçimsizliğini kasıtlı olarak PNE'deki kökeni (archē) ve onunla aynı tözden dolayı ilişkilendirdiğini ileri sürmektedir. 3.19 Hayat Bir dizi mistik pasajda Plotinus, otofani anında aşkın benliğe olağanüstü türde bir "hayat" atfeder. Dolayısıyla IV.8[6].1.4'te mistik özne “en asil yaşamı gerçekleştirmiştir” (ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργή-σας); VI.9[9].9.47'de “ruhun başka bir hayatı vardır” (ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε); ve VI.7[38].31.32-33'te “Varlığın yaşamıyla doludur” (τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα). Ancak en önemlisi, MUO'nun III.8[30].9.32-39'daki açıklamasıdır: "Eğer bunu [n.] 'görmek' istiyorsa, bütünüyle akıl olmamalıdır. Çünkü onun [m.] kendisi ilk yaşamdır, her şeyin dışarı-geçişinde bir aktivitedir; ama [şimdi] dışarı-geçiş olmasıyla değil, [daha önce] içinden-dışarı çıkmasıyla giden-geçişir. Öyleyse eğer, o zaman, eğer hayattır ve gidendir ve her şeye belirgin ve kesin olmayan bir şekilde sahiptir - çünkü onları kusurlu ve belirsiz bir şekilde alırdı - hala giden geçişte olmayan ama giden geçişin kökeni olan başka bir şeydendir ve yaşamın kökeni ve zekanın ve her şeyin kökenidir” (εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο) çok iyi, çok iyi bir şey. οὐσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων· διεξόδῳ δὲ οὐ τῇ διεξιούσῃ, ἀλλὰ bu çok önemli. πάντα ἀκριβῶς καὶ οὐχ ὁλοσχερῶς ἔχει—ἀτελῶς γὰρ ἂν καὶ ἀδιαθρότως ἔχοι—ἐκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι, ὃ οὐκέτι ἐν Bu, çok iyi bir fikirdir. τῶν πάντων). 32. satırdaki eril autos'un ne yüce ilkeye ne de sıradan Akıl'a değil, tamamen akıl olmaması gereken mistik yetiye atıfta bulunduğu dikkat edilmelidir: bu mistik yetiye "ilk yaşam" adı verilir. O halde "ilk yaşam" aşkınsal tam algının hipostatikler arası bir konusudur. Ancak pasajın geri kalanı oldukça şaşırtıcı bir şekilde mistik kavrayışın kendisini değil, bunun yerine bu hipernoetik hayatın akıntılı akışını, kendi içinde anlaşılabilir ön-figürasyonunu içeren vurgulamaktadır. Peki Plotinus neden bu açıklamayı bırakıyor?

--- SAYFA 136 ---

118 bölüm 3 MUO'yu tam da en önemli anda, daha sonra da geçit töreninin ilk anlarını tartışmaya açmak için mi? Bu noktada bunu şaşırtıcı bulmamamız gerekiyor. Önceki bölümde, III.8[30].8.26-38'de, Plotinus ilk yaşamı, Bir'i mutlak birlik içinde düşünmedeki başarısızlık nedeniyle çoğulluğa ilk bölünmeden önce özne ve nesnenin prenoetik özdeşliği olarak tanımlamıştır; 132 ve aslında "yaşam", daha önce gördüğümüz gibi (yukarıda, 35, 61, özellikle 84-85), aynı zamanda Bir'den ileri doğru gidişi sırasında PNE'nin tipik bir özelliğidir. Bu nedenle, örneğin, V.4[7]2'nin (görünüşe göre hipostatikler arası) noēton'u, benzer şekilde gerçekliğin ön-figürasyonunu içeren, "kendi içinde hayat"a sahiptir (ζωὴ ἐν αὐτῷ) ve VI.7'de[38] "hayat" olarak PNE'ye gördüğümüz her yerde bulunan referanslar arasında örnek olarak şunları alabiliriz: hayat olarak PNE PNE'nin kendisi "Bir'e doğru yaşarken" (ἐκλαμπά- σης: 17.21) kaynağından "parlar" (ἔζη ... πρὸς αὐτό: 16.15); hayat "o [Bir'in] bir izidir" (ἦν ἡ ζωὴ ἱχνος τὴ ἐκείνου: 17.13-14) veya "İyi'den gelen bir faaliyet" (ἐκ τὰγαθοῦ) ἐνέργειαν: 21.5)—"[Birinden] Akla gelir" (ἦκει δὲ εἰς νοῦν καὶ ζωὴ ἀπ' ἐκείνου: 18.5), çünkü "hayat bir kez sınırlandırıldığında Akıldır" (ὀρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς: 17.25-26). Bu nedenle, Bir'den filizlenen yaşam -ya da Plotinus'un bazen ima ettiği gibi, örneğin VI.8[39]7.51 ve V.3[49].16.40'ta, Bir'in kendisinde var olan yaşam- Bir'in elde edilmesini sağlayan mistik yetiden ayırt edilemez. 3.20 Ek Açıklama: Bussanich Karşıtlığı Üzerine Özdeşleşmecilik Üzerine Hem mistik öznenin hem de PNE'nin paylaştığı son (ve belki de en önemli) yöne, yani cinsel aşka (erōs) geçmeden önce, John Bussanich'in Plotinus'ta Bir ile Akıl arasındaki ilişkiye ilişkin pasajlar üzerine yaptığı parlak ama zor yorumunda ortaya attığı özdeşleşmeciliğe yönelik itirazı ele almalıyım. Bussanich'in itirazının özü (özellikle O'Daly, Hadot ve Trouillard'a karşı), Plotinus'un yalnızca Akıl iki farklı evresine - (i) sıradan "düşünen" Akıl ve (ii) aynı zamanda PNE ile aynı olan hipernoetik "sevgi dolu" Akıl - değil, aslında üç aşamaya atıfta bulunmasıdır: (i) sıradan Akıl; (ii) mistik birliğe ulaşmamızı sağlayan hipernoetik "sevgi dolu Akıl" (nous erōn); ve (iii) Bir'in (ya da sözde "oluşmamış" Akılın) prenoetik akışı. Bussanich'e göre, Akılın bu son iki olağanüstü aşaması -hipernoetik ve prenoetik- ayırt edilmelidir, çünkü Plotinus bunları farklı şekilde tanımlamaktadır: Özellikle (Bussanich'in görüşüne göre) Plotinus, erōs'u (cinsel aşkın tutkulu çılgınlığı çağrışımıyla birlikte) yalnızca mistik özneye uygular, ancak hiçbir zaman prenoetik veya "tamamlanmamış" Akıl'a uygulamaz. III.8[30].8.31-32 [Ek B7].

--- SAYFA 137 ---

119 Prenöetik ve Hipernöetik Deneklerin Kimliği durumu Plotinus genellikle bunun yerine daha genel bir arzu için daha yumuşak bir terim olan ephesis terimini tanımlar.¹³³ Her ne kadar Bussanich'in terminolojik kanıtı ilk bakışta ikna edici olmasa da (bkz. Ek B15),¹³⁴ onun eleştirisine birincil itirazım - tek bir terimin kullanımındaki farklılığın, daha ağır basabileceği konusunda hemfikir olunabileceğini varsayarsak. Az önce gördüğümüz çoklu kanıt, Plotinus'un eros ve ephesis'in farklı kullanımları hakkındaki yargısının, Bir'in iç ve dış etkinliklerinin ayrılmasına yönelik a priori bağlılığı dayandığı ve sonuç olarak iddialarını çürütecek önemli bir kanıt bütününe ihmal ettiği. Örneğin, göreceğimiz gibi, Plotinus VI.8[39] boyunca Bir'in bir tür kendi kendini yöneten eros'a sahip olduğu sonucuna varan çeşitli ifadelerde bulunur: Bussanich'in yalnızca Bir'in içsel süreçlerine atıfta bulunduğunu ve bu nedenle Bir'den fıskıran "oluşmamış Akıl"ın (PNE) tamamlanmamış veya belirsiz arzusuyla özdeş olmadığını eğilimli bir şekilde reddettiği ifadeler.¹³⁵ Bussanich 1988, 179: "voûç éρῶν'dan farklı olarak, henüz gelişmemiş Akıl, iyiliğe yönelik yoğun özlemi veya bu özlemden kaynaklanan acıyı deneyimlemez. Üstelik, henüz gelişmemiş Aklın sınırlı olması tam olarak amacıdır... Bu nedenle, ἔφεσις'un verdiği sonucuna varıyorum. πρὸ νοῦ, voûç éρῶν ile özdeş olmak şöyle dursun, aslında ona benzemez bile - tek fark, her iki durumun da arzusunun kipleri olması ve her ikisinin de asgari düzeyde farklılaşmış olmasıdır." Bussanich ayrıca Plotinus'un, Bir'e yönelik daha genel (yani özel olarak mistik olmayan) arzusunda gerçekleşmiş Akıl için çeşitli terimleri - ephesis, erōs, pothos veya orexis - ayırım gözetmeksizin uyguladığını düşünüyor. ¹³⁴ Bussanich'in yaptığı gibi, VI.8'de[39] Bir'in öz-sevgisine atıfta bulunan pasajları ve ayrıca VI.7[38]35.24'te nous erōn'un ontogenetik rolünü dikkate almazsak, o zaman Plotinus'un eros'u hiçbir zaman tartışmasız PNE olan bir şeye açıkça atfetmediği söylenebilir. Ancak Bussanich, Plotinus'un özellikle hipernöetik öncesi ve hipernöetik özneler arasında esaslı bir ayrımı sürdürmeyi amaçladığı konusunda haklıysa, her birine özgü arzu türü arasında geniş bir anlamsal ve kavramsal ayırım beklerdik: büyük ihtimalle tek bir terimin ötesine uzanan bir ayırım. Ve yine de, eros'un tartışılabilir istisnası dışında, Bir'e, PNE'ye ve hipernöetik özneye uygulanan diğer arzu terimleri arasında hatırı sayılır bir örtüşme buluyoruz. Dolayısıyla ephesis ve onun varyantları ile agapan her üçü tarafından da paylaşılmaktadır; pothos ve orexis hipernöetik kişiye özgüdür, epithymēai ise PNE'ye özgüdür. [Bakınız Tablo 3, Ek B14]. (Erotik çağrışımları olan bir diğer önemli terim syneinai fiilidir; Plotinus bunu üçüne de uygular). Plotinus'un böyle bir ayrımı sürdürmeyi amaçladığına dair çok güçlü kanıtlara ek olarak, Plotinus'un PNE'yi çağrıştıran tanımının erotik çağrışımları da erōs kelimesi olmasa bile dikkate alınabilir: dolayısıyla VI.7[38].16.10–35 [Ek B10'daki tam pasaj]: "O [PNE] buna bakarken henüz Akıl değildi, ama baktı Ya da hiç bakmadığını, ona doğru yaşadığını, ona bağlı olduğunu ve gerçekten de hareketinin kendisi olduğunu söylemeliyiz;

oraya hareket ettirilmesiyle dolduruldu/emprenye edildi ve bunun etrafını doldurdu/emprenye etti ve o hareketsiz tek başına hareket değildi, doymuş ve dolu bir hareketti." ¹³⁵ Bussanich 1987'de detaylandırılmıştır. Bununla birlikte, hipernöetik öznenin öz-yönetimli etkinliği ile Bir'in mükemmelleştirilmiş ve (kendi görüşüne göre "içsel") öz-yönetimli etkinliği arasında (benim görüşüme göre haklı olarak) yakın bir örtüşme olduğunu kabul etmektedir.

--- SAYFA 138 ---

120 Bölüm 3, Bir'in öz-yönetimli faaliyeti ile PNE'nin epistrofik faaliyeti arasında filolojik veya felsefi temelde kesin bir ayırım yapmanın çok zor olduğunu görmüştür; ikincisini ayrı bir ilke halinde kristalleştirmeye yönelik basit girişimler her zaman sorunla karşılaşır. Aslında Bir'in çok yönlü enerjisi her zaman değişim halindedir; Epistrophe'sinden önce hiçbir zaman belirli değildir, hatta kaynağından tamamen ayrı değildir. Ve eğer durum böyleyse, Bussanich'in yaptığı gibi, Bir'in kendine yönelik eros'unun da bir bakıma başlangıç halindeki bir PNE olduğunu inkar etmek daha sorunlu görünüyor.¹³⁶

3.21 Aşk / Arzu / Cinsel Olarak "Birlikte Olmak" (syneinai) Bussanich'in itirazlarına rağmen, Plotinus'un hem hipernoetik öznenin hem de yüce ilkenin kendisinin ortak durumunun temelde olduğuna inandığı açıktır. erotik. En önemli mistik pasajların birçoğunda tekrar tekrar gördüğümüz gibi - örneğin I.6[1].5-9, VI.9[9].4 ve 9; VI.7[38].22-23, 31 ve 35 - hem otofani hem de tam anlamıyla MUO sıklıkla cinsel aşk açısından tanımlanır; ve erös'un açık dilinin kullanılmadığı durumlarda bile yükselişin yapısı yine de 136'ya dayanmaktadır. Plotinus'un konu hakkındaki düşüncesinin belirsizliği göz önüne alındığında, Bussanich gibi bu kadar sağduyulu bir yorumcunun neden bu özel görüşe bu kadar sadık bir şekilde bağlı olduğu merak edilebilir. Her ne kadar tamamen uygunsuz olmadığında bilimsel motivasyon peşinde koşmak genellikle anlamsız olsa da, yorumdan bir yıl önce çıkan bir makalede Bussanich'in (1987) Enneads'in çeşitli varsayılan "yasadışı", kendi kendini yöneten aktivitelerini Bir'e atfeden pasajlarının bir analizini üstlendiğini ve Plotinus'un ilk prensibi tanımlamak için mevcut olduğu dikkat çekici derecede katapatik kavramların zenginliğini gösterdiğini belirtmek yararlı olabilir. Makalenin (oldukça takdire şayan) amacı, öncelikle, akademisyenler arasında Plotinus'un Bir hakkındaki bazı açıklamalarını apofatik söylemin daha yüksek bir ilkesinin mantıksız veya felsefi olmayan ihlalleri olarak dikkate almama yönündeki daha önceki eğilime çok ihtiyaç duyulan bir düzeltme olarak hizmet etmek ve böylece Plotinus'un Bir'ini mistik söylemin bile erişemeyeceği bir noktaya yükseltmekti. Bussanich, mistik öznenin birleşme anındaki deneyiminin, "zengin iç yaşamı" şimdiye kadar yeterince takdir edilmemiş olan Bir'in deneyimini yansıttığını haklı olarak öne sürdü; ancak yine de, Bir'in kendi öz-yönetimli faaliyetleri ile birey oluşumun ilk anlarındaki PNE'nin faaliyetleri arasındaki herhangi bir ilişkiyi ihmal etti; bunun nedeni, muhtemelen Bir'i -en azından mistik olmayan bağlamlarda- sınırlı bir alan olarak, içsel faaliyetlerle tamamen özdeşleşmiş olarak anlamasıydı; örneğin Bussanich 1988, 77-78'deki tartışmaya bakınız. Makalenin belli belirsiz polemik kaygısı, onu Bir'in kapsayıcılığını ve karmaşıklığını vurgulamaya ve benim PNE'ye ait olarak görme eğiliminde olduğum, henüz Bir'den tam olarak farklı olmayan ama yine de tamamen ona içsel olmayan faaliyetleri Birinci ilkeye kesinlikle içsel olarak almaya motive etmiş olabilir. Başka bir deyişle Bussanich, Bir'in alanını ancak PNE'nin alanını daraltarak genişletebildi ve bu konum, sonuçta onu, mistik öznenin PNE'ye olan benzerliğinden ziyade Bir'e olan benzerliğini vurgulamaya zorladı.

--- SAYFA 139 ---

121 Prenotetik ve Hipernoetik Deneklerin Kimliği Cinsel arzu ve tamamlanma modeli. Mistik kendine dönüşün özellikle erotik yönü, Plotinus'un ilk incelemesi I.6'da[1] ortaya çıkar. 5,5-9 yaşlarında, güzelliğin "gerçek aşıklarının" otofani anında yoğun bir otoerotik deneyim yaşayacaklarını söylüyor: "Kendi güzelliğinizi gördüğünüzde ne deneyimlersiniz? Peki nasıl bir Bakkhos çılgınlığına kapılacaksınız ve nasıl yukarı doğru hareket edeceksiniz ve kendinizle 'birlikte olmayı', bedenlerinizden uzakta bir araya gelmeyi özleyeceksiniz?" (καὶ ἑαυτοὺς δὲ ἰδόντες τὰ ἔνδον καλοὺς τί πάσχετε; καὶ πῶς ἀναβακχεύεσθε καὶ ἀνακινεῖσθε καὶ ἑαυτοῖς συνεῖναι ποθεῖτε συλ- bu çok önemli;). Şunu da belirtmek gerekir ki, "birlikte olmak" anlamına gelen syneinai fiili -bu nedenle çoğunlukla az tercüme edildiği için- yalnızca kendi kendine birleşme anını (evre C2) ima etmekle kalmaz, aynı zamanda, güzellik arzusu bağlamında mistik pasajlarda geçtiğinde, şüphesiz ikincil, özellikle erotik anlamında, "cinsel ilişkiye girmek" olarak alınması amaçlanır. Dolayısıyla aşkın benliğin kendisiyle "birlikte olma" imgesi daha sonra I.6[1]9.15-19'da ortaya çıkar: "Eğer bu olduysan ve onu görüyorsan ve safsan, kendinle "bir araya gelirsen", böylece bir olmaya hiçbir engelin olmaz" (εἰ γέγονας τοῦτο καὶ) εἶδες αὐτὸ καὶ σαυτῷ καθαρὸς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον (πρὸς τὸ εἶς οὕτωγενέσθαι). Aynı fiil VI.9[9]10.10'da benzer bir öz-birleşme aşamasında tekrarlanır: otofani aday "kendisiyle bu şekilde 'birlikte olacaktır'" (αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται). VI.7[38].22.6-19'da, Bir'in görüşünün yükselen adayın ruhunu sevgiyle doldurduğu ve 8-10. satırlarda ruha bir tür erotik akış fışkırttığı söylenir; satırda kelimenin tam anlamıyla şöyle yazıyor: "Ruh, bir akışa bürünerek hareket eder ve Baküs çılgınlığı içinde dans eder ve şiddetli arzuyla vurulur ve aşka dönüşür" (καὶ τοῖνον ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν) ἐκεῖθεν ἀπορροήν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἷστρον πίμπλαται καὶ ἔρωσ γίνεταί; daha sonra, 18-19. satırlarda, ruh "doğal olarak sevgiyi veren tarafından yükseltilecek yukarıya yükselir" (ἀῖρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν) ἔρωτα). Daha sonra, 34.1-4'te bu aşk, Bir'in nihai kavrayışı için bir önkoşul olduğunu daha önce gördüğümüz hipernoetik biçimsizlikle ilişkilendirilir: "[ruh] ona karşı yoğun bir sevgi kazandığında, sahip olduğu tüm biçimleri ve hatta kendisinde ne tür bir anlaşılabilirlik varsa onu bir kenara bırakır" (ἐπεὶ καὶ ψυχὴ, ve bu, bu çok önemli; son olarak, 35.21-24'te, aday, "biraz itme ve alma" (ἐπιβολὴ τι καὶ) yoluyla MUO'ya ulaşan mistik olarak çılgına dönmüş "sevgi dolu Akıl" (νοῦς ἐρῶν) ile asimile edilir. παραδοχῇ). Dahası, gördüğümüz gibi (yukarıda, 2. Bölüm, s. 54-56), Plotinus çoğu zaman Bir ile nihai bütünleşmeyi, metaforik olsa da açıkça cinsel terimlerle ifade eder; böylece Bir'le birleşme anında mistik öznenin Bir'e olan sevgisi, Bir'in paradoksal sevgisiyle birleşir ve ona katılır.

--- SAYFA 140 ---

122 bölüm 3 Bir kendisi için.137 Aslında VI.8'in[39] birçok yerinde Plotinus Bir'in öncelikle erōs olduğunu öne sürer; 15.1'de bunun "sevilen, sevgi ve kendine duyulan sevgi" olduğunu ilan ediyor (καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ). Bu aşk, daha önce I.6[1]'da kendiliğinden benliğe uygulanan aynı cinsel çift anlamlılıkla ifade edilir: dolayısıyla VI.8[39].15.2-4'te, Bir ve erōs denkleminin hemen ardından gelir: "[Bir'in] kendisiyle 'birlikte olması', 'birlikte olmak' ile 'birlikte olduğu' şeyin aynı olmasından başka türlü olamaz" (τὸ) συνεῖναι ἑαυτῷ οὐκ ἄν ἄλλως ἔχοι, εἰ μὴ τὸ συνὸν καὶ τὸ ᾧ σύνεστιν ἔν καὶ ταὐτὸν εἶη); Bir'in kendisiyle "birlikte olması" (yani kendisiyle cinsel ilişkiye girmesi) imajı sonraki satırlarda tekrarlanır.138 Önemli bir şekilde Plotinus, Bir'in erotik doğasının kendi tarif edilemez kendine dönüşüne tekabül ettiğini açıkça belirtir; dolayısıyla 16.12-13: "[Bir] adeta kendi içine taşınıyor, adeta kendini seviyor" (ὁ δ' εἰς τὸ εἶσω οἶον φέρεται αὐτοῦ οἶον) ἑαυτὸν ἀγαπήσας). Ben, Bussanich'in aksine, bu öz-yönetimli faaliyetin aynı zamanda, Bir'in sevgisinin sınırının belirlenmediği başlangıç halindeki PNE'ye ait olduğunu düşünüyorum: Plotinus daha sonra (VI.7[38].32.26-28'de) "buradaki aşk" için "sınırlı değildir, çünkü sevilen de değildir, ancak bu aşk sınırsız olacaktır." Sonraki birkaç satırda (yukarıda anılan 32.31-34, Plotinus 140), Plotinus bu sınırsız sevginin Bir'in "iç"iyle sınırlı olmadığını açıkça ortaya koyar; daha ziyade kendi "fazlalığı" (περιουσίᾳ) aracılığıyla güzelliğin yaratıcısıdır. Her ne kadar erōs terimi açık bir şekilde kullanılmasa da, Plotinus'un PNE'nin Bir ile ilişkisine ilişkin tanımlamaları büyük ölçüde erotik çekiciliği çağrıştırmaktadır ki bu da kuşkusuz epistrophe'nin güdüsüdür (tıpkı Bir'in kendini sevmeye yoluyla "kendi içine taşınması" gibi). Bunun açık bir örneği V.1[10].6.50'de görülür; burada Plotinus, başlangıç halindeki Akıl ve Bir arasındaki ilişkiyi kelimenin tam anlamıyla olmasa da esasen erotik terimlerle tanımlar, ancak daha sonra aksiyomatik olarak "her şey ebeveynini özler ve onu sever" (ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ) der. bu çok önemli.) Bunun PNE için geçerli olduğunu inkar etmek zor görünüyor. Plotinus için agapein / agapē terimi neredeyse Eran / Erōs ile eş anlamlıdır ve her ikisini de Bir'in kendine olan sevgisini tanımlamak için kullanır. Son olarak, cinsel üreme motifi One ile PNE arasındaki ilişkide de örtülüdür. Gördüğümüz gibi ikincisi, Bir'e dair verimli vizyonu "hamurlanır" ve böylece içindeki Formları "tasavvur eder": sonraki ontolojik katmanlarda tekrarlanan biyolojik bir model.139 137 Bu nedenle de Bussanich 1987. 138 VI.9[9].6.49'da Plotinus benzer şekilde Bir'in "kendisiyle" "kendisiyle" birlikte" olduğunu söyler. (συνὸν αὐτῷ). 139 Ancak yine de, eğer haklıysam, Plotinus'un neden erōs terimini Bir'in kendi kendini yöneten faaliyetinden farklı olarak PNE'ye açıkça uygulamadığı merak edilebilir. Makul bir açıklama, eros kavramının Plotinus için son derece olumlu çağrışımlara sahip olduğu ve her zaman yükselişin tüm aşamalarıyla bağlantılı olduğudur. bağlı olduğu iyi bilinmektedir.

--- SAYFA 141 ---

123 Prenöetik ve Hipernöetik Deneklerin Kimliği 3.22 Yapısal Homologların Özeti Şu ana kadar Plotinus'un hem hipernöetik hem de prenoetik deneklerin durumunu tanımlamak için kullandığı terminolojide çok sayıda çarpıcı paralellik gördük. Bu noktada yükseliş aşamaları ile doğuş aşamaları arasındaki yapısal homolojiyi özetlemek de faydalı olacaktır. Hem mistik özne hem de PNE bir dizi (i) kendine dönüş, (ii) durağanlık ve (iii) otofani veya ani kendini kavrama ve (iv) "doldurma" veya "döllenme" sürecinden geçer; bu noktada (v) ani bir dönüşüm veya faz kayması meydana gelir. Ontogenez durumunda bu, önceden sınırsız olan PNE'nin sınırlandırılmasına işaret eder; mistik yükseliş durumunda, bu, MUO'dan hemen önceki sondan bir önceki anda aşkın benliğin elde edilmesini işaret eder. İşte tam bu anda her iki özne de Akıl-Varlık alanı ile Bir'in hipernöetik ve hiperontik "alanı" arasındaki sınırı ihlal ediyor. Mistik olanı dolduran ve böylece kendi hipernöetik durumuna asimile eden kendini kavrama, tam da, ontogenetik özneyi dolduran ve dolayısıyla sınırlayan orijinal kendini-kavrayışı yineler.¹⁴⁰ Tabii ki önemli bir fark var: Mistik yükseliş durumunda özne, nesnesine yaklaşma ve sonunda nesnesiyle bütünleşme sürecindeyken, intogenez durumunda belirsiz özne. özne ile nesne arasındaki ilk ayrımın zirvesindedir ve daha büyük ayrılığa ve başkalığa doğru ilerlemektedir; yine de, kendini kavrama anında, bir tür değişme ilkesine göre, iki özne özünde aynıdır. Ancak ek yapısal benzerlikler de fark edilebilir. Birincisi, hem hipernöetik hem de prenoetik özneler (i) Bir benzeri bir birlik ile (ii) aktif ve pasif kipliklerin kendine özgü bir ikiliği arasında uzanır. Gördüğümüz gibi, mistik yükselişte özne, son yok oluş ve birleşme anına (D ve E aşamaları) çok kısa bir süre kala bir kendi kendine birleşme anında kendi aşkın benliğiyle bütünleşir. Otofani durumunun iki alt aşaması -biri, özne ve nesnenin minimal ikiliğini gerektiren otofanin kendisi (faz C) ve diğeri, bu ikiliği aşan kendi kendine birleşme (faz C2) - bağlamın çok benzer bir ikili yönüne karşılık gelir. Ontogenetik pasajların amacı, Bir'e kasıtlılık atfetmeden aşağı ontolojik tabakaların oluşumunu açıklamak olduğu için, mistik pasajların amacı ise aşkın kaynağıyla yeniden bütünleşmenin olumlu yönünü temsil etmek olduğundan, ikincisinin daha olumlu, erotik yönünün vurgulanması beklenebilir. ¹⁴⁰ Bu nedenle sevgi dolu, hipernöetik ve prenoetik durumların "gerçekten benzer bile olmadığı" konusunda Bussanich'e katılmıyorum.

--- SAYFA 142 ---

124 bölüm 3 PNE. Her ne kadar PNE'nin Bir birlik olarak Bir'den ortaya çıktığı söylenebilse de,¹⁴¹ epistrofik durumunda minimal bir ikilik ayırt edilebilir: Aynı zamanda pasif, belirsiz, çoğunlukla olumsuz terimlerle (madde veya başkalık olarak) tanımlanan alt katmandır ve aynı zamanda tam da bu alt katmanı belirleyen ve tanımlayan Bir'in aktif, ışıklı akışıdır. Bu ikilik, sıklıkla prenoetik akışı karakterize ettiği dynamis teriminin ikili anlambilimiyle doğrudan eşleşir: Bir durumunda, neredeyse energeia ile eşanlamlıdır ve aktif bir gücü ima eder, ancak Plotinus onu maddi alt katmana uyguladığında, Aristotelesçi saf pasif potansiyellik duygusunu korur.¹⁴² Böylece, Plotinus'un aşkın benliğin alternatif tanımları arasındaki bariz paradoks, hem parlak güzellik hem de hilik belirsizlik¹⁴³ terimleri, bunun PNE'nin doğasında bulunan benzer bir ikiliği yansıttığı anlaşılırsa çözülebilir. İkincisi, bir sonraki aşama - aşkın öz-kimliğin bile teslim edilmesi gereken yok oluş (D aşaması) - ortaya çıkan PNE'nin Bir'den ilk genişlemesini ve taşmasını şimdi tersine özetliyor. Başlangıç aşamasındaki ilk taşmanın ilk başta paradoksal olarak kaynağıyla hem aynı hem de kaynağından farklı olduğunu hatırlayabiliriz; epistrofik öncesi PNE, Bir ile aynı şekilde başlar, ancak "başka" olana kadar minimum düzeyde dışarıya doğru ilerler. Bu süreç, otofaniden hemen sonra kendi kendine bütünleşmede (aşama C2) elde edilen aşkın öz kimliğin teslim edilmesi gereken yok oluş aşamasıyla yansıtılır. Öz-kimlik anında özne Bir'le hem özdeştir hem de değildir. Bu özne, elbette, "içimizdeki [Bir'in] hipernoetik bir şeyidir" (III.8[30].9.23; VI.7[38].31.8): MUO'ya izin veren benliğin esrarengiz dinamizmi veya arke'sidir; ve Bir ile koşulsuz bir özdeşleşmeyi engelleyen yalnızca bu ilkenin kendi hipernoetik benliğidir. Bu paralellik, Plotinus'un VI.9[9].11.43-45'te bir imgenin arketipine dönüş imgesini kullanması gerçeğiyle desteklenmektedir (ἔχει ὁμοίω-μα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἂν αὐτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον) Varlığın üzerindeki aşkın benliğin kendi kendine bütünleşmesi aşamasından (evre C2) kendini yok etme aşamasına (aşama) kadar olan son ilerlemeyi tanımlamak için D) ve MUO uygun (faz E); V.1[10].6.33-34'te aynı görüntüyü, ters sırada olsa da, PNE'nin doğuş sırasında kaynağından ilk minimal ortaya çıkışını "büyüdüğü arketiplerin bir görüntüsü" olarak tanımlamak için kullanıyor (εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχέτυπων) ὧν ἐξέφυ).¹⁴¹ Böylece III.8[30].8.32-33: "bir olarak başlayarak başladığı gibi kalmadı" (ἀρξάμενος ὡς ἐν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν); ancak Plotinus'un bazen bunun Dyad veya çokluğun bir ön-figürasyonu olduğunu ima ettiğini de belirtmek gerekir. ¹⁴² Plotinus bu belirsizliğin açıkça farkındadır; dolayısıyla VI.8[39].1.11-13 ve V.3[49].15.33-35. ¹⁴³ Bkz. yukarıda, Bölüm 2.

--- SAYFA 143 ---

Son olarak, Trouillard'ın uzun zaman önce yaptığı gibi, dinamik terimlerle nihai yükseliş anının, intogenezin ilk anından, "ekstaz germinale"den ayırt edilemez olduğu not edilebilir: böylece daha önce gördüğümüz gibi (Bölüm 2, s. 60-61), MUO'nun kendisi öznenin arınma anıyla çakışır (aşama). E2) ve eski merkezci dinamik itme kuvvetinin yeni başlayan dışa doğru kayması. Dolayısıyla MUO -kolayca karikatürleştirilebileceği gibi- bir statik mutluluk anıyla değil, ezici derecede üretken bir gücün taşması ile eşitlenir: "Akıl üreten ışın" ile, "ilk yaşam" ile, başka bir özne tarafından düşünülecek olan ışıkla, nous erōn'un alayı başlatan Bir'den gelen bereketleyici "alım" (paradochē) ile vb. Kırılan bir dalganın köpüklü tepesi gibi, yükselişin zirvesi aynı zamanda geçit töreninin ilk anıdır (P'nin MUO'yu tanımlamak için dalga metaforunu kullanması tesadüf değil).¹⁴⁴ 4 Prenöetik ve Hipernöetik Ecstasy'nin Yakınsaması 4.1 VI.9'daki Adyton Benzetmesinde Ontogenez ve MUO'nun Birleşmesi[9].11.22-25 Plotinus'un mistik yükselişin en son anı ile geçit töreninin ilk anı arasında bir yakınlaşma ve hatta özdeşlik tasavvur ettiğini kesin olarak göstermek için, şimdi Plotinus'un MUO'nun son anına ilişkin daha katafatik (ve metinsel olarak sorunlu) tanımlamalarından sadece birinde terminolojinin anlamsal kapsamına odaklanacağım: VI.9[9].11.22-25'teki ünlü adyton benzetmesi. Bu pasaj, Plotinus'un Bir'le güçlü bir mistik birliğe dair ilk tam açıklamalarından birinde yer alır, ancak bunun tartışmasını 2. Bölüm'de erteledim çünkü bunun yalnızca bu bölümde incelediğimiz mistik ve hipernöetik konular arasındaki daha geniş homoloji ile bağlantılı olarak tam olarak anlaşılabilirliğine inanıyorum. Parçanın içeriği aşağıdaki gibidir. 11. bölümün 16 ila 22. satırlarında Plotinus, Bir'e yaklaşımın son aşamalarını, içindeki tanrıyı düşünmek için iç tapınağa (adyton) girmeden önce bir tapınağın dışında duran heykelleri veya kült ikonları düşünen bir adananın deneyimiyle karşılaştırır. Benzetmede, tapınağın dışındaki ikonlar hipostatik Akıl içindeki Formlara ve adyton'un içi de Akıl Üstündeki Bir'in alanına karşılık gelir.¹⁴⁵ Bir sonraki satırda Plotinus, yüce ilke bunu yapamadığı için kendini düzeltir, 144 VI.7[38].36.17: τοῦ τοῦ οὐνοῦ Evet. 145 "Orada [tapınağın içindeki ilahi olanla] ilişki" (tēn ekei synousian pros ... auto), hiper-nöetik alemde Bir'in kendisinin tefekkürüne karşılık gelir. Hadot 1994,

--- SAYFA 144 ---

126 Bölüm 3 Doğrusunu söylemek gerekirse, bir tefekkür nesnesi olun. Bunun yerine, adyton'daki tefekkürün "belki görülen bir şey değil, görmenin başka bir yolu" olduğunu söylüyor (τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος) τοῦ ἰδεῖν) ve bunu, Ennead'lerin herhangi bir yerinde bulunabilecek Bir'in mistik kavrayışının belki de en açık ve katapatik tanımı olan altı çarpıcı yüklemle örneklendirir. Şimdilik söz konusu ifadeyi tercüme etmekten kaçınacağım ancak metin şu şekildedir: "τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἁπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ [H-S1: αὐτοῦ] καὶ ἔφεσις πρὸς ἄφην καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν." Bu ilgi çekici pasaj basit bir açıklamaya meydan okuyor ve sonuç olarak pek çok bilimsel kafa karışıklığının kaynağı oldu. İlk olarak, bunun birçok bilim insanının düşündüğü gibi 146 anlatılamaz bir durumu (şaşkın bir kekemeliği) aktarmaya çalışan gelişigüzel bir terimler topluluğu mu olduğu, yoksa benim şüphelendiğim gibi bu terimlerin kesin bir anlam iletmek için dikkatle mi seçildiği merak edilebilir. Bu altı özelliğin tek bir anın yönlerini mi, yoksa mistik kavrayışın birkaç farklı, ardışık aşamasını mı tanımladığı da merak edilebilir. Çünkü eğer bunların aynı zamansal ya da mantıksal anı tanımlaması amaçlanıyorsa, durağanlık ekstazla ve diğer edat terimlerinin ima ettiği yönlendirilmiş hareketle nasıl uzlaştırılabilir? İlgili bir başka soru da, bunların hepsinin yükselişin nihai aşamasına - mistik birliğin kendisine (uygun MUO, aşama E) - ya da bunun yerine sıradan Aklın üzerinde, ancak Bir ile birliğe henüz kısa olan sondan bir önceki aşamaya (evre C2, kendi kendine birleşme veya aşama D, yok oluş) tekabül edip etmediğidir. İlk bakışta bu ikinci seçenek bir olasılık gibi görünebilir, çünkü bu terimlerin birçoğu için başka yerlerdeki sondan bir önceki aşamaya ilişkin açıklamalarda paralellikler vardır¹⁴⁷ ve Plotinus'un diğer birlik tanımlarından bazıları daha mutlak bir bütünleşmeyi ima ediyor gibi görüldüğü için.¹⁴⁸ Üstelik, 207-13'ün tüm tapınak imgesinin aynı zamanda insan ruhunun seviyelerinin bir temsili olarak anlaşılabilirliğini nasıl önerdiğini anlamak zordur. 146 İlk seçenek, örneğin Arnou 1922, 236 tarafından örneklendirilmiştir: "Plotin a donné lui-même à sa façon une de cette expérience du divin, don il note en quelques feature Rapides et sans ordre les différents moments, açıklama génétique plutôt qu'analyse titizlik."; ayrıca Meijer 1992, 280: "hepsinin aporetik terimler olduğunun altını çizmek yeterlidir, sadece yaklaşık olarak doğrudur, çünkü sonuçta ruhun aktivitelerini tanımlamak imkansızdır." 147 Dolayısıyla, örneğin, incelemenin başlarında, VI.9[9].10.11'de adayın kendisini haploun olarak algıladığını görüyoruz; veya histēnai'nin kökenleri, örneğin IV.8[6].1.7, VI.9[9].9.51 ve V.5[32].8.11; aynı zamanda V.5[32].8.11'deki mistik birleşmenin sondan bir önceki evresindeki staz ve epidosis haautou'yu stas ve didous ile karşılaştırabiliriz (ve aynı zamanda III.8[30].9.30'daki görünüşte eş anlamlı olan heauton aphenta). 148 Örneğin, VI.9[9].11.4-5; VI.7[38].34.13-14 vb.

--- SAYFA 145 ---

127 Prenotetik ve Hipernoetik Öznelerin Kimliği İnsan bir şeyi elde ettiği anda onu "özleyebilir". Ve eğer adyton aslında hipernoetik bir aşamayı ima ediyorsa, bu ne anlama geliyor, en yüksek ilkenin, hatta perinoesisin herhangi bir bilgisine nasıl sahip olabiliriz?149 Ve daha genel olarak, bunu yalnızca sondan bir önceki aşamaya gönderme olarak alsak bile, gerçekliğin hipernoetik düzeyinde bu kadar karmaşıklık, bu kadar özlem ve özne ile nesnenin böylesine örtük bir ayrımı nasıl kalabilir? Bu bariz paradokslar, bilim adamlarını bir takım farklı ve hatta çelişkili yorumlar sunmaya yöneltmiştir.150 Bu nedenle, yeni bir yorum önermek istiyorum. Ancak analizime geçmeden önce bu pasajın genel olarak nasıl anlaşıldığını açıklamam gerekiyor. Çoğu yorumcuya göre listenin tamamı, yükselişin hipernoetik aşamasını benliğin terk edilmesi açısından yeniden tanımlama ve bunu algı dilinin normalde ima ettiği özne-nesne ikiliği olmadan yapma girişimidir. O halde ekstasis, Plotinus'un yükselişin son aşamalarına ilişkin tanımlamalarının başka yerlerinde de bulunan kendi kendini yok etmeyi (evre D) temsil eder ve diğer tüm özellikler az çok bundan kaynaklanır. Dolayısıyla haplōsis bu durumda benliğin "basitleştirilmesi" anlamına gelir; bu, Plotinos'un haploun sıfatını hem incelemenin başındaki mistik özneye151 hem de başka bir yerde Bir'in kendisine eşdeğer uygulamasıyla makul kılınan bir okumadır.152 Benzer şekilde, epidosis haoutou bir kendini teslim etmeyi ima eder; kişi, ilerleyen bir katarsis ve sonunda sıradan kimliğinden feragat yoluyla, tamamen Bir'e "kendini teslim etmelidir".153 149 Plotinus, Bir'e ulaşmanın bir yolu olarak sıradan aklın kendisini reddetmek için başka yerlerde büyük miktarda enerji harcar. Gerçekten de bu özellik, W. Theiler'ı perineusis ("etrafında kayma", "salınım" veya "etrafında eğilme") için bir düzeltme önermeye yöneltti; bu, Hadot'un (1994) en son çeviri ve yorumunda desteklenen bir seçimdir. Perineus, mistiği hipernoetik aşamada (açıkçası uygun olmayan) akıl yürütmeden muaf tutarken, yine de rahatsız edici derecede merkezkaç çağrışımını korur; başka yerlerde Plotinus'un alay bağlamında neusis kullanımı olumsuz bir değere sahiptir (bkz. Sleeman-Pollet 1980, 676), en az olumsuz örnek VI.8[39].16.24'teki Bir'in kendisine olanıdır. 150 Dolayısıyla, örneğin Meijer 1992, 282'ye göre, altı terimin tümü yalnızca sondan bir önceki aşamaya atıfta bulunur ve birliğin kendisini değil, yalnızca adayın ruhunun bir durumunu temsil eder; görünürdeki paradokslar kasıtlı olarak "aporetik"tir. Beierwaltes 1985, 140-41, ekstasisi birliğin kendisini belirtmek için alır ve ikinci kelimeyi yalnızca düşünmenin durması için geçerli olarak alarak onu durağanlıkla uzlaştırır. Hadot 1994, 207'ye göre, yalnızca ilk üç terim nihai birlikteki benliğin durumunu tanımlarken, diğerleri yalnızca bir arzu veya eğilimi belirtir. Bussanich 1988, 171'e göre, ilk üç terimin (ekstasis, haplōsis ve epidosis haoutou) tümü nihai birlikle eşanlamlıdır ve ruhun "kendini aşmasını" belirtir. 151 VI.9[9].10.11. 152 Örneğin, I.6[1].7.9'da; ayrıca V.3[49].10.44'ü de karşılaştırın; burada Düşünme "basit kalmamalı" (dei ... mēde ... menein haploun) çünkü Akıl ortaya çıkar. 153 Belki de Plotinus'un MUO tanımlarında son derece yaygın olan türden bir başka mistik-erotik ima.

--- SAYFA 146 ---

128 3. Bölüm Ephesis pros haphēn, Plotinos'un Bir'e mistik yaklaşımı çağrıştırmak için sıklıkla kullandığı erotik çekim ve fiziksel temasın metaforik imgesini örneklendirir.154 Statis, birleşme sırasında hareketsizlik durumuna ulaşıldığını öne sürer.155 Son olarak, perinoēsis pros epharmogēn yine Bir'e uymaya yönelik çevresel bir hareketi önerir. (kesin olarak konuşursak) uygunsuz ama yine de muğlak bir şekilde tanımlayıcı biliş terminolojisi.156 Şu ana kadar öne sürülen genel yorumlara göre, bu altı yüklemnin amacı, nihai MUO'nun (evre E) hemen bir önkoşulu veya onunla birlikte uzanan bir yükseliş aşamasında (evre D) kendini yok etmeyi veya bireysel kimlikten feragat etmeyi vurgulamaktır. Ancak bu okuma sonuçta pasajın kavramsal belirsizliklerini ele alınmadan bırakmakla kalmıyor, aynı zamanda hikayenin sadece yarısını anlatıyor. Bir bütün olarak ele alındığında, altı yüklemnin oluşturduğu topluluk aynı anda başka bir yorumu kabul etmektedir. Alternatif okuma, birçok terimin anlamsal belirsizliğinden doğar ve daha yaygın yorumla mutlu bir şekilde bir arada var olur, ancak görünürdeki gerilimleri çözer. En önemlisi, göreceğimiz gibi, bu ikincil okuma, önceki bölümde gördüğümüz hipernoetik ve prenoetik konuların tanımlanmasıyla tutarlıdır. O halde ilk üç terim olan ekstasis,157 haplōsis ve epidosis haautou'ya daha yakından bakarak başlayalım. Birincisi, ekstasis ile ilgili olarak, Plotinus'un Bir'le birleşmeyi bir "vecd" olarak tasavvur ettiği konusunda ciddi bir şüphe olmamalıdır. 155 Mistik yükselişin zirvesini oluşturan "geri kalan", hemen önceki VI.9[9].11.15-16 pasajıyla karşılaştırılabilir: "tamamen durma noktasına gelmiş ve adeta bir tür durağanlığa dönüşmüş" (hestōs pantē kai hoion stasis genomenos). Bu durağanlık muhtemelen Plotinus'un kinesis ile birlikte Platon'un megista genē'sinden (Sofist 254c-259d) benimsediği Nous düzeyindeki durağanlıkla karıştırılmamalıdır. Bir'in kendisi elbette kelimenin tam anlamıyla "dinlenme halinde" olarak tanımlanamazken (çünkü durağanlık ve kinesis kategorilerini tamamen aşar), yine de durağanlık mistik öznenin durumunu çağrıştırmak için uygun bir terimdir. Bu aynı zamanda, incelemenin başlarında, 4.19-20'de mecazi olarak mecazi bir cinsel kucaklaşmada, Bir'deki "dinlenme" (anapausamenou) deneyimine benzer bir deneyim olarak da anlaşılabilir. 156 Yani, -noēsis; ya da eşdeğer bir şekilde, eğer Theiler'ın düzeltmesi tercih edilirse, aynı derecede uygun olmayan mekansal metafor olan -neusis. Epharmogē sözcüğü geometrik şekillerin çakışması anlamına gelebilir (bkz. LSJ 741a) -Plotinus'un sık sık birlik için yaptığı geometrik analogiyi anımsatır- ama aynı zamanda "uyum" veya "anlaşma" kadar genel de olabilir, dolayısıyla bu ifade basitçe kişinin deneyimden sonra düşüncesinde bir ayarlamayı ima edebilir. 157 Theiler (Harder 1971'de) bu durağanlığın okunmasını ve bir sonraki satırdaki durağanlığın silinmesini önerdi; Meijer 1992, 280-81, n. 798, ekstasis yani "uzama"yı önerir.

--- SAYFA 147 ---

129 Prenotetik ve Hipernotetik Öznelerin Kimliği ya da bir tür değişmiş bilinç durumu olarak.158 Bununla birlikte, Ennead'lerin başka yerlerinde bu kelimenin birincil anlamı değildir; burada tipik olarak tam olarak bir ek-stasis'i, "dışarıda durmayı", bir yer değiştirmeyi ya da bir uzanmayı ifade eder: mistik yükseliş sırasında içselleştirme ve kendi kendine birleşmeye yönelik olağan vurgusuna oldukça zıt görünen bir kavram. Aslına bakılırsa, Ennead'lerde ekstasisin diğer her ortaya çıkışı, daha aşağı bir ontolojik tabakaya doğru istenmeyen bir dışsallaştırmaya işaret eder. Mesela Plotinus V.3[49].7.14'te bunu (olumsuz bir değerlendirmeye) Akıl'a;159 I.1[53].5.23'te ruhun iştah açıcı kısmına uygular; ve VI.3[44].2.20'de maddeye.160 Yani bu durumda, Bir'e "yer açmak" için mistik bir çılgınlık tarafından kişinin kendisinden uzaklaştırılması anlamına gelebilirken, aynı zamanda dışarıya doğru bir gerilemeyi veya ademi merkezizliği de ifade eder.161 Sonra, Plotinos'un hapax haplōsisi örneğinde de benzer bir belirsizlikle karşı karşıyayız. "Basitleştirme"nin (haplous temelinde) varsayılan (ancak başka yerde doğrulanmamış) anlamının yanı sıra, haploun fiili normalde "genişlemek" veya "açılmak" anlamına gelir ve aslında bu kelimenin Ennead'lerin başka yerlerindeki tek anlamı budur. Dolayısıyla VI.7[38].1.55-56'da Plotinus, her şeyin Akıl'dan ortaya çıkışını tanımlamak için haploumenon ve ekteinomenon'u birlikte kullanır.162 Haplōtheis fiili aynı zamanda VI.7[38].35.26'da nous erōn'un "nektarla doldurulduktan" sonraki sarhoşluğunu tanımlamak için görünüşte mistik bir bağlamda kullanılır;163 158 Örneğin Armstrong tarafından ifade edilen bir şüphe 1988, 7.343, n. 1 ve Beierwaltes 1985, 140 ve n. 40, Phaedrus 249c8-9'da bunun için Platonik bir kaynak bulan (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ) πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος), ki bu onun argümanı için oldukça zayıf bir kanıttır, çünkü Platon hemen böyle bir kişinin onun ilahi olarak ele geçirildiğini fark etmeyenler tarafından deli olarak düşünüleceğini söylemeye devam eder. Plotinos'un zamanında ekstazın "esrime" anlamına geldiği açıktır - bkz. örneğin BDAG, s.v. "ἔκστασις" - dolayısıyla bu anlamın Plotinus'un bu kelimeyi seçmesinde bir şekilde etkili olmaması pek olası değildir. 159 Tercih edilen hesychia'ya karşı çıktığı yerde; Theiler'in ekstasei'ye yaptığı düzeltme reddedilirse, muhtemelen VI.7[38].17.40'a da bakınız. 160 Bkz. Sleeman ve Pollet 1980, 355. 161 Plotinus'un ekstasis sözcüğünü ontolojik gerilemeyi belirtmek için kullanma alışkanlığı birçok bilim adamı tarafından fark edilmiştir, ancak genellikle bu pasajda bir istisna yaparlar; dolayısıyla Meijer 1992; bkz. Ferwerda 1965, 192: "Les mots assetthai et ekstasis... désignent, à l'Exception d'un seul passage (VI.9[9].11.23) le mouvement soyundan des hipostas supérieure; il s'agit donc d'une sortie de soi qui les éloigne de plus en plus de l'unité primitive." 162 VI.7[38].1.54-58: οὕτως ἦν, ὡς εἶπεῖν ὕστερον τόδε μετὰ τόδε· ἐκτεινόμενον μὲν γὰρ καὶ οἷον ἀπλούμενον ἔχει δεικνύναι τόδε μετὰ τόδε, ὁμοῦ δὲ ὃν πᾶν τόδε· bu çok önemli bir şey. 163 VI.7[38].35.19-26: νοεῖν, ἧ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἧ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ bu çok önemli, bu çok basit bir şey Bu çok önemli. bu çok önemli, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν evet.

--- SAYFA 148 ---

Bu nedenle ikinci durumdaki anlam, Armstrong'un olası olmayan "doldurularak mutluluğa basitleştirilmesi" veya Hadot'nun bir şekilde tercih edilen "s'épanouissant dans la jouissance, à Cause de l'état de satiété dans lequel il se trouve" yerine neredeyse kesinlikle "tokluk yoluyla zevke doğru genişletilir".¹⁶⁴ Ayrıca, haplōtheis'in şu şekilde yorumlanması: "Genişletilmiş" veya "yayılmış" daha sonraki bir incelemede, III.5[50].9.2'de doğrulanmış gibi görünüyor; burada aynı terim Platoncu mitteki Poros'a ("Bolluk") da uygulanmıştır (Semp. 203b). Burada Plotinus, Poros'un Akıl'dan ruh düzeyine düşmüş bir logos olduğunu ve bir bakıma nous erōn gibi nektarla sarhoş olduğunu söylüyor; dolayısıyla Armstrong'un tercümesinde Poros "daha dağınık (kechymenos) ve bir bakıma yayılmış (haplōtheis)" şeklindedir.¹⁶⁵ Böylece yine haplōsis ile Plotinus'un özünde merkezci değer hiyerarşisinde, aşağı olana doğru bir dağılma veya çözölmeyi tipik olarak neyin temsil ettiğine dair tuhaf bir ipucuna sahip oluruz.¹⁶⁶ Şimdi epidosis haautou'ya geliyoruz. Bu kelimenin anlamsal bilinçdışının bir yerinde belirsiz bir şekilde genişleyen bir çağrışımın da gizlenmiş olması belki de o kadar şaşırtıcı değildir. İlk bakışta bu, Bir'e teslim olmayı akla getirir. Ancak daha yakından incelendiğinde bunun o kadar da kesin olmadığı ortaya çıkıyor. Örneğin LSJ, bu pasajda geçen ibareyi "kendini teslim etme" anlamındaki tek örnek olarak gösteriyor. Üstelik Plotinus'un epidozun diğer kullanımları oldukça farklı bir anlama gelir: özellikle bir artış veya artış. I.5[36].1.1 ve 6.19'da, eudaimonia için geçerli olan "artış" anlamında epidosis'i kullanıyor ve I.9[16].18-19'da bunu erdemdeki artışa dolaylı bir referans olarak kullanıyor. Bu nedenle, Plotinus'un bu pasajımızda bu terimi kullanması, mistik bağlamlarda daha tipik olan kendi kendine daralma tasviriyle şaşırtıcı bir şekilde tezat oluşturuyor. ¹⁶⁴ Here Hadot 1988, 174, n. 309, Ficino'nun seipsam diffundens yorumunu takip ediyor. ¹⁶⁵ III.5[50].9.1-3: Her şey yolunda gitti mi? μάλλον κεχυμένος καὶ ὄϊον ἀπλωθεὶς περὶ ψυχῇν ἂν γένοιτο καὶ evet. ¹⁶⁶ V.3[49].11.1-4'teki tartışmalı bireygenetik pasajla ilgili ilginç ama son derece spekülatif bir karşılaştırma yapılabilir; burada "çoklu zeka" (ho nous... ho polys), "basitliğiyle [?] Bir'i" "çiçeklendirmek" (epithallein, çoğu yazıya göre) veya "elde etmek" (H-S2'ye göre epiballein) ister. (en haplōi), ancak başarısız olur ve bunun yerine onu birçok parçaya böler. En haplōi'nin tuhafılığı literatürde nadiren belirtilir, ancak bunu muhtemelen pasajımızın haplōsis ile ilişkilendirebiliriz ve eğer bu Bir'den ziyade konu, nous ho polys için geçerliyse, onu "(onun, yani Bir'in) basitliği" yerine "(onun, yani Nous'un) genişlemesi" olarak anlayabiliriz. Bu da epithallein okuma durumunu güçlendirir, çünkü bu, Nous'un, Küçük Prens'in gezegeninin yüzeyindeki bir baobab ağacı gibi Bir'den geniş bir şekilde yayıldığı veya "üzerinde çiçekler açtığı" anlamına gelebilir. Ek olarak, benzer terminolojinin (epanthoun) VI.2[43].21.13'te de mevcut olduğu ve burada Akıl'dan gelişen kaliteyi (zehire kadar) tanımladığı belirtilebilir.

--- SAYFA 149 ---

131 Prenotetik ve Hipernoetik Deneklerin Kimliği Buraya kadar -bu yoruma göre- terimlerin ilk üçlüsü belirgin bir merkezkaç hareketine işaret ediyor: bir kendi kendine genişleme veya çözülme. Ancak bunun tersi olarak, sonraki üç terim - ephesis pros haphên, stasis ve perinoësis pros epharmogên - söz konusu olduğunda, vurgu bunun yerine yüce ilkeye geri dönmeyi veya bu ilkeyle yeniden asimilasyonu akla getiriyor. Bu noktada analize devam etmeden önce ne önerdiğimi açıkça belirtmem gerekiyor. Bu altı terim kesinlikle Bir'in MUO'nun nihai doruğundaki mistik öznenin perspektifinden paradoksal hipernoetik kavrayışını tanımlamayı amaçlasa da, burada Plotinus, gördüğümüz gibi, Bir'in PNE'sinin genişlediği ve daha sonra kusurlu bir şekilde kaynağına (eski benliğine) geri dönerek gerçek Akıl haline geldiği geçit töreninin ilk zaman dışı anlarını -aynı anda- önermenin ustaca bir yolunu buldu.¹⁶⁷ Bu sonraki üç terimi incelediğimizde daha da netleşecektir. Ben bu ikinci terim üçlüsünün aynı zamanda Plotinus'un başlangıç halindeki PNE'nin ilkel bir kendine dönüş anında kaynağına geri çekildiği ikinci birey oluşum anına ilişkin tanımlamalarına da dolaylı olarak karşılık geldiğini öne sürüyorum. Öncelikle ephesis pros haphên yani "temas özlemi"ni ele alalım. Şimdi başka yerlerde, elbette, hem mistik kendine dönüş hem de yükselişin son anları erotik bir dille anlatılıyor.¹⁶⁸ Ancak, gördüğümüz gibi, Plotinus'un zaman zaman ilkel kendine dönüş dürtüsünü, Bir'in kendine olan sevgisi olarak erotik terimlerle tanımlaması anlamlı olabilir (örneğin, VI.8[39].15.1-2 ve 16.12-16). Bununla birlikte, daha da önemlisi, ontogenetik bağlamlarda PNE'nin doğasını tanımlamak için ephesis terimini ve onun kökenlerini tekrar tekrar kullanır.¹⁶⁹ Dolayısıyla, örneğin, V.3[49].11.12'de, epistrofik öncesi PNE'yi "özlem (efesis) ve damgalanmamış görüş (atypōtos opsis)" olarak adlandırır.¹⁷⁰ Benzer şekilde, V.6[24].5.8-10'da, ¹⁶⁷ Örneğin VI.8[39].18.20'yi karşılaştıran: "döküldüğü (ekchythen) ve açıldığı (exelichthen) ve sarktığı (exērtēmenon)" Bir. ¹⁶⁸ Örneğin I.6[1]9'un oto-erotik pasajında ve VI.7[38].35.24'ün nous erōn'unda gördüğümüz gibi. ¹⁶⁹ Bussanich 1988, 235, özdeşleşmeciliği itibarsızlaştırma girişiminde, ortaya çıkan Akıl Öncesi'nin ephesis ve kinesis'ini, mistik birleşmenin son anında öznenin varsayılan hareketsizliği ile karşılaştırmaya çabalar: "Birlik durumunun hareketsizliği, potansiyel Aklın kinesis ve ephesis olarak tanımlanmasıyla keskin bir tezat oluşturur." MUO anında şaşırtıcı bir harekete, hatta dışarıya doğru harekete işaret eden bu pasajı ve 2. Bölüm'de gördüğümüz diğer birçok pasajı yeterince dikkate almamış gibi görünüyor. ¹⁷⁰ V.3[49].11.1-16: Διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ πολὺς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν, ἐν μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῶ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον· ὥστε ὡρμήσε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὅπως οὕτω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμά τι, ἐξῆλθε δὲ ἑρ' ἑρ' ὅπου γίδι. Καὶ γὰρ αὐτὸ ἔχει τύπον τοῦ ὁράματος· ἢ οὐ παρεδέξατο ἐν αὐτῇ [H-S1: αὐτῇ] γενέσθαι. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, bu çok önemli

--- SAYFA 150 ---

132 Bölüm 3 Zekanın doğuşunun özet tanımının özeti, düşünmenin "İyiliğe doğru hareket olduğunu, onu arzuladığını (ephiemenon ekeinou); çünkü arzunun (ephesis) düşünceyi ürettiğini ve onu kendisiyle özdeşleştirdiğini" söyler.171 Hapfen ile ilgili olarak, Plotinus MUO'yu tanımlamak için sıklıkla fiziksel temas dilini kullansa da172 aynı zamanda bilişsel olmayan, dokunsal dili de kullanır. geçit töreninin ilk anında Bir'in muhtemelen dualist olmayan bir şekilde kavranışını öneren imgeler; bu, ilk özne-nesne ikiliğini ve PNE'nin Akıl halinde kristalleşmesini gerektiren, tamamen gerçekleşmiş ancak daha aşağı görüş biçiminden önce gelir. Böylece, V.3[49].10.42-44'te gördüğümüz gibi, Bir'in kendisi ya da henüz farklılaşmamış PNE'nin faaliyeti "yalnızca bir dokunmadır (thixis) ve konuşmasız ve düşüncesiz bir temastır (epaphē), bir ön-düşünmedir (pronousa), çünkü Akıl henüz ἰδοῦσα ὄψις gelmemiştir. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, bu yüzden çok mutluyum. Bu çok önemli bir şey. ἐκείνω, λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς, ἀεὶ δὲ ἐνδεόμενος [H-S1: ἐνδιόμενος] καὶ γενόμενος καὶ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις, ὅτε ἐνόησε· πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν τὸ νοητὸν οὐκ ἔχων οὐδὲ νοῦς οὐπω νοήσας Her ne kadar Plotinus, Bir'in mutlak birliğini kavramakta başarısız olan önceden belirlenmiş "çoklu Akıl" (ho nous... ho polys) gibi görünen şeyin bir tanımıyla başlasa da, kusursuz bir şekilde prenoetik akışın bir tanımına kayıyor gibi görünüyor; "özlem" (opsis oupō idousa) ve daha sonra "özlem ve damgalanmamış vizyon" (ephesis kai atypōtos opsis), ki bu aslında Bir'in vizyonu ile belirlenmesinden önceki anlarda başlangıçtaki PNE'dir. Birçok bilim adamı (örneğin, Bussanich 1988, 221; Emilsson 2007, 93, 99; vb.) bunu doğru bir şekilde bir tanım olarak kabul eder. Ancak Oosthout 1991, 149-51 bu pasajı yalnızca gerçekleşmiş aklın (başarısız olan) mutlak birlik algısının epistemolojik bir tartışmasıyla ilgiliymiş gibi ele alır ve bu belirsizliği Plotinus'un Akıl-öncesi dönemde bazı özne-nesne farklılaşmasını kabul ettiğini varsayarak çözmeye çalışır; Nous Ho Polys ile Akıl öncesi anlamına gelir ve Lloyd 1987'yi takip ederek, Bir'in kendisi ile ortaya çıkan Aklın birleşik bir şekilde kavrayamadığı Bir'in intranoetik imgesi arasında ayrım yapar; diğer sorunların yanı sıra, herhangi bir gerçek epistrofik öncesi, hiperontik çokluğun nasıl var olabileceği açık değildir (bkz. Plotinus'un kendi uyarıları, örneğin, diğerlerinin yanı sıra, V.6[24].6.8-11, Rist 1962 ile birlikte). İlk minimal ikilik, PNE'nin kendi kendini nesneleştirmesiyle ortaya çıkmış olabilir, bu noktada özne gerçek Akıl haline gelir. Buradaki mesele şu ki, başka yerlerde olduğu gibi (örneğin, VI.7.[38].35), Plotinus, Aklın doğuşunun tanımlarını mutlak birliğe ulaşma çabalarıyla birleştiriyor gibi görünüyor. tam da bu bölümde savunduğum mistik kavrayış ile bireyleşme arasındaki bu belirsizlik. εἶναι οὐτε τῷ τίμῳ εἶναι, ἀλλὰ δεύτερον καὶ γενόμενον, ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ <τὸ> γενόμενον ἐκίνησε πρὸς αὐτό, τὸ δ' ἐκινήθη τε

evet. καὶ τοῦτό ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου· [H-S1: αὐτῇ]. 172 2. Bölümde gördüğümüz gibi. Ancak Meijer'in işaret ettiği gibi, haphee'nin kendisinin bu şekilde kullanıldığı tek yer burasıdır; bunu Plotinus'un nihai anı tanımlamak için hapax'ları paralel olarak kullandığına dikkat çekerek açıklıyor.

--- SAYFA 151 ---

133 Prenotetik ve Hipernotetik Öznelerin Varlığa Özdeşliği ve dokunan şey düşünmez."173 Bu nedenle, ephesis pros haphên terimi, açıkça, intogenez açıklamalarında epistrophe'ye yönelik ilk dürtünün tanımlarını anımsatır. Bir sonraki terimin, stasis'in kafa karıştırıcı olduğundan daha önce bahsetmiştim, çünkü bu, Bir'den Bir'e yönelik bir aktiviteyi çağrıştıran iki edat cümlesi arasında yer alır. Ancak burada, Plotinus'un geçit törenindeki anlatımlarında da benzer şekilde bir durağanlık anının meydana geldiğini anımsayabiliriz. Aslında, bizim pasajımızdaki durağanlığın kesin konumu, Plotinus'un ilk anı genellikle durağanlıktan daha sonra bahsedilen ilksel epistrophe anlatımına tekabül eder. Bir'in akıntısının Akıl ve Varlık olmak üzere kaynağına dönmesini anlatır; ancak o zaman, der ki, "Ona doğru duruşu (ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ) Varlığı yaratır, ona doğru bakışı ise Akıldır." Bir sonraki satırda bu "doğru durma" kavramını tekrarlıyor:174 "Görmesi için ona doğru durduğu için (ἔστι πρὸς αὐτό), aynı anda Akıl ve Varlık olur." Benzer şekilde, V.5[32].5.16-19'da Plotinus, "birincil Varlık"ın ancak başlangıçtaki kendine dönüş anından sonraki durağanlığını anlatır: "bir bakıma oradan biraz uzaklaşarak, daha fazla öne çıkmak istemedi, ancak kendi iç kısmına doğru dönerek durdu" (μεταστραφὲν δὲ εἰς) τὸ εἶσω ἔστι). Sonunda perinoësis pros epharmogên adlı ilginç ifadeye ulaşıyoruz. Ancak şimdiye kadar, perinoësisin ima ettiği akıl biraz daha az kafa karıştırıcı olacaktır.175 Çünkü biliyoruz ki, Plotinos'un birey oluşumuna ilişkin açıklamalarında, ebedi kendine dönüş sürecinin nihai sonucu, artık gerçekleşmiş düşünme olarak var olan belirli Akıldır. Yine, olumlu edat 173 V.3[49].10.39-44 anlamına gelir: δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ἀνόητος, προνοοῦσα οὕτω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ evet. Akıl imajını, VI.8[39].18.4-9'daki merkez noktasına "dokunan" ve "büyüyen" bir daire olarak da karşılaştırabiliriz: ephaptomeno ... ephaptetai ... ephaptoito. 174 İlginç bir şekilde, Hadot 1994 burada suçlayıcı stasin için stasis'i düzeltti, böylece ephesis'in dolaylı nesnesi olarak haphen ile birlikte alınabildi. Muhtemelen bu, iki artı yapı arasında ortaya çıkmasını daha az tuhaf hale getirme girişimiydi, çünkü bu okumaya göre stasin, haphên gibi, mevcut bir durumdan ziyade amaçlanan bir sonuç olacaktır. Ancak V.2[11]1'deki stasis pros'ları (ve VI.7[38]23.4'teki pros auton anapausaito vb. gibi başka yerlerdeki benzer yapıları) içeren bariz paralellikler ışığında, Hadot ms'yi daha kolay bırakmış olabilir. olduğu gibi okumak ve perinoësis ile birlikte durağanlığı değiştirmek için pros epharmōgen'i aldı. 175 Theiler'ın perineusis'ini kabul etmemiz benim argümanımda çok az fark yaratır, çünkü Plotinus benzer şekilde neusis'i, örneğin VI.8[39]16.24'te, ortaya çıkan Akıl-öncesi'nin Bir'e geri dönmesine uygular.

--- SAYFA 152 ---

Bir'den asgari düzeyde bir ayrılma ve burada arzu edilen amaç artık temas değil, biraz daha zayıf olan "adaptasyon" veya "uyumlaştırmadır."176 Bu son terimin aslında "temas"tan daha zayıf bir anlama sahip olduğu, Plotinus'un, aşağı ilkelerin üstün olanlara uyduğu ve onlara katıldığı, çeşitli ontolojik katmanlarda meydana gelen sıradan yayılma sürecini belirtmek için sıklıkla efarmozeinin bir veya diğer formunu kullanması gerçeğinden anlaşılmaktadır.177 Kesinliği ne olursa olsun. O halde perinoësis pros epharmogên, önceki beş terimde titizlikle kaçınılan biliş diliyle az çok uygun bir şekilde tanımlanmaya yetecek kadar özne ve nesne arasında bir ayrım yaratan bir mesafe olan, Bir'e doğru veya onun etrafında yönlendirilen bir kavrama faaliyetini anlatır. Eğer yanılmıyorsam, o zaman bu altı terim, Bir ile Akıl arasındaki hipostatik alanda meydana gelen Bir'den ilerlemenin ve Bir'e geri dönüşün tohum anına karşılık gelir. İlk terim üçlüsü (1) Bir'in prenoetik aşırı bolluğunun ilk ortaya çıkışını, (2) genişlemesini ve (3) büyümesini ifade ederken, ikinci üçlü (4) bu akışın kaynağına doğru erotik çekiminin ilk anını, (5) dışı doğru hareketinin sona ermesini ve bunu takip eden durağanlığını ve (6) onun Akıl olarak sınırlandırılmasından hemen önceki anı, kendi vizyonuna uygun olarak akla getirir. Bir. Bununla birlikte, Plotinus'un bu pasajı aynı zamanda, adayın MUO anında (E evresi) kendinden geçmiş teslimiyetini (evre D) önermeyi amaçladığını da inkar etmeyeceğim. 2. Bölüm'de, öznelikten arındırma olarak tanımladığım başlangıç halindeki bir yürüyüş anının (E2 aşaması) paradoksal olarak nihai birliğin kendisiyle çakıştığını zaten görmüştük. Aslına bakılırsa, burada esasen tercüme edilemeyen ikili anlambilim, eserlerinin başka bir yerinde de belirtildiği gibi, kasıtlı ve son derece incelikli bir Plotinusçu araç gibi görünmektedir: Dilin zorunlu olarak sınırlandırılmış terimleriyle hem ikircikli kimlik ve farklılık ilişkilerini, hem de tek, dinamik bir süreç içindeki eşzamanlı fakat karşıt hareketleri çağrıştırmamanın bir aracıdır.178 Elbette, eğer hipernoetik ve prenoetik öznelerin özdeşleştirilmesini kabul edersek, ortada hiçbir anlam yoktur. paradoks; (Plotinus'a göre) mistik adayın, ortaya çıkan PNE'nin kesin rolünü ve hatta kimliğini üstlendiği sonucuna varabiliriz ve kısa bir süre için 176 Plotinus'un peri- edat önekini, VI.9[9]4.20-21'de yükselen mistiğin aşkın benliğine uygulanan periphōtisan gibi karşılık gelen mistik ve Ontogenetik bağlamlarda kullanımı da karşılaştırılabilir. perilampsin... peri auto lampron'a... peritheon, V.1[10].6.28-29'daki Bir'in (veya Güneş'in) parlak yayılımına uygulanır. 177 Örneğin, VI.4[22].13.24; VI.6[34].11.30; VI.1[42].25.7; V.3[49].2.12, 6.27. 178 Özellikle bu konuda Bkz. Sells 1994, 19-31. Bu, Porphyry'nin Plotinus'un biraz dikkatsiz bir yazar olduğu yönündeki iddiasını yalanlıyor gibi görünebilir. Bu analiz, tam tersine, Plotinus'un en azından bazı terimleri dikkate değer bir anlayışla seçtiğini ima ediyor.

--- SAYFA 153 ---

135 Prenöetik ve Hipernöetik Öznelerin Kimliği An, kökeni ve sonu Bir olan eş zamanlı genişlemenin ve kendine dönüşün sürekli dinamik salınımına deneysel olarak katılır. Başka bir deyişle, "görmenin diğer yolu" aslında Bir'in kaynağından ortaya çıkan ve kaynağına yaklaşan kendi prenoetik akışının (PNE) perspektifinden "görmek"tir. Bu yorum, benzer bir çift aktivitenin (aktif, diyastolik genişleme ve pasif, sistolik alım) MUO'nun diğer tanımlarının altında gizlendiği ve takip eden tüm Plotinus gerçekliği boyunca dinamik ilerleme ve geri dönüşün spermatik olarak habercisi olduğu gerçeğinden ek destek almaktadır. 179 Dolayısıyla VI.7[38]35'teki nous erōn'un hem aktif bir yönelme (epibolē) hem de daha pasif bir alımlama vardır. (paradochē) Bir'den; benzer şekilde, bir sonraki bölümde, 36.18-20'de, MUO hem aktif hem de pasif yönleri olan bir vizyon olarak tanımlanıyor: özne ilk önce aktif olarak Bir'e "bakar" (εἰσεῖδεν), bu noktada vizyon aktif hale gelir ve "gözleri ışıkla doldurur" (ἡ θεὰ πλήσασα) φωτὸς τὰ ὄμματα). Aynı şekilde III.8[30].10.31-35'te de MUO "[Bir'e] doğru ilerlemek ve ona saldırmak, onun içinde dinlenmek" olarak tanımlanır (βαλὼν πρὸς αὐτὸ καὶ τυχὼν ἐντὸς) αὐτοῦ ἀναπαυσάμενος) [Bakınız Ek B15]. İki yönlü etkinliğin öznesi, öznelikten arındırma (evre E2) uyarınca eşdeğer olarak ya PNE ya da Bir olarak alınabileceğinden, bu pasajlarda ilginç bir kararsızlık gizleniyor. İlk durumda (özne olarak PNE ile) genişleme hareketi Bir'e doğru hareketi akla getirirken, daralma Bir'in akıntısının alınmasıdır; ikinci durumda (Bir'in özne olduğu durumda), dışa doğru itme başlangıçtaki alayı temsil ederken, daralma aşaması kaynağa nihai yeniden emilmeyi yansıtır. Elbette bu ayrım konu dışı olabilir, çünkü MUO mutlak bir birlik anı olduğundan, hipernoetik öznenin de Bir ile tamamen özdeşleştiği anlaşılabilir; ancak bu durumda Bir'in kendisi ayrı bir nokta olarak değil dinamik bir süreç olarak, tüm gidiş ve dönüşlerin kökündeki sonsuz küçük titreşim olarak anlaşılmalıdır. 5 Sonuç 5.1 Özet Bu bölümde şunu gördük: (a) Plotinus, MUO'ya yükselişin son aşamalarını tasavvur etti: kendine dönüş, kendini kavrama, kendi kendine bütünleşme ve 179 Bu gerçek, birçok mistik pasajdaki bu aktif/pasif ikiliğinin sonuçta Platon, Theaetetus'taki bir duyu algısı teorisinden kaynaklandığını ileri süren Perczel 1997 tarafından gözlemlenmiştir. 156a-157b.

--- SAYFA 154 ---

136 bölüm 3 kendi kendine çözülme - epistrofenin ilk anı sırasında ve öncesinde, birey oluşumun ilk anlarını yansıtmak ve hatta özetlemek ve (b) bunun, insan öznesinin doğasında var olan hipernoetik yeti ile Bir'in esrarengiz prenoetik akışı (PNE) arasındaki yakın akrabalık ve hatta kimlik nedeniyle mümkün olabileceğine inandığını. Bu benzerlik ne tesadüf ne de bilinçaltı bir eğilimin yansımasıydı; Filolojik ve kavramsal paralelliklerin dikkat çekici bolluğu, bu tanımlamanın kasıtlı olduğunu, bazen de son derece incelikli olduğunu gösteriyor. Ancak bu şemanın inceliği ve şaşırtıcı derecede karmaşıklığı -ya da görünürde felsefi zorunluluktan yoksunluğu- bizi onu Plotinus'un az ya da çok rasyonel sistemine eklektik ya da salt mitolojik bir eklenti olarak göz ardı etmeye yönlendirmemelidir. Tam tersine: mistik yükseliş ile birey oluşum arasındaki tekabüliyet onun düşüncesinin temel taşıdır; hem mistisizmini hem de metafiziğini refleksif kendini-idrak etmenin ilkel bir anında temellendirir. 5.2 Geriye Kalan Sorunlar Ancak bu şemanın felsefi özelliği, entelektüel-tarihsel bir perspektiften bakıldığında ek sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki ve en bariz olanı Plotinus'un bu sisteme nasıl ve neden ulaştığıdır. Tamamen "rasyonel" faktörler belirgin olmadığında (ve hatta birçok durumda açıkça görüldüğünde), felsefe tarihindeki yeni bir gelişmenin tam açıklaması daha geniş, rasyonel olmayan bir bağlamda aranabilir. İncelemenin tamamını böyle bir bağlamda bir sonraki bölüme bırakacağım. Ancak devam etmeden önce cevaplanması gereken bir soru var: Eğer haklıysam, Plotinus neden bu kadar önemli bir doktrin hakkında bu kadar kaçamak davranıyor, onu bazen açığa çıkarıyor, bazen de çelişkili beyanatlar ve bazen de dolambaçlı Yunanca katmanlarıyla örtüyor? Cevabın bir kısmı elbette oldukça basit bir şekilde doktrinin kendisinin belirli bir dilde kesin ifadeden kaçan süreçlerle ilgili olmasıdır. Ancak burada kısaca Plotinus'un suskunluğuna ilişkin, onun mistik şemasının kaynakları hakkında bir varsayıma yol açacak başka bir olası tarihsel açıklama önereceğim. Başlangıç olarak, Plotinus'un, araçların yokluğu ve Aklın birliği (aksiyom [1]) hakkındaki kendi, ara sıra oldukça sert dogmatizmi tarafından engellendiğini gördük; bu dogmatizm, onun mistik ve birey-genetik pasajlarında algılanabilen daha incelikli kaçamaklar ve imalarla bir miktar gerilim içindedir. Aslına bakılırsa, birinci ve ikinci hipostazlar arasındaki ve içindeki ilişkilere ilişkin doktrin, Plotinos'un çevresinde özel bir kaygı konusu olmuş gibi görünüyor. Örneğin, Porphyry'nin Vita Plotini'sindeki dikkat çekici bir anekdottan biliyoruz ki, Plotinus ve Amelius kibarca ama ısrarla genç Porphyry'yi orijinal "sapkınlık"ından -muhtemelen onun tarafından aktarılan bir dışsal anlaşılabilir doktrini- kamuoyu önünde vazgeçmeye zorladılar.

--- SAYFA 155 ---

137 Prenotetik ve Hipernoetik Konuların Kimliği eski öğretmen Longinus - bu, Zekanın birliğine ilişkin resmi okul "ortodoksluğunu" rahatsız ediyordu.180 Peki Plotinus ve çevresi, Plotinus'un ve onun kıdemli öğrencisi Amelius'un181 genellikle bu kadar belirsiz olduğu bir konu üzerinde böyle bir oybirliği performansında ısrar etti mi? Plotinus'un araçları en ateşli şekilde reddetmesinin, onun en açık biçimde Gnostik karşıtı incelemesi olan II.9'un[33] ilk iki bölümünde ortaya çıkması anlamlı olabilir. Bundan hareketle, Plotinus'un bu konu hakkındaki bariz rahatsızlığının altında bazı mezhepsel kaygıların yattığından şüphelenmeye başlayabiliriz.182 4. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz gibi, Plotinus'un orta (Porfirci) döneminde, bazı Platoncu Set'çi Gnostikler onun çevresinin çevresinde gizlenmiş ve hatta onun philoi'leri arasında yer almışlardı.183 Set'in risaleleri son derece ciddiye alınmış ve onlar tarafından uzun uzadıya okunup çürütülmüştü. Plotinus'un en iç çevresi (özellikle Amelius ve Porphyry tarafından).184 Mevcut yazılarından Sethian'ların birinci ve ikinci prensip arasındaki ilişki hakkında önemli miktarda spekülasyon yaptıklarını biliyoruz: birincisi, genellikle aşkın, bilinemez bir tanrıdır, Plotinusçu Olan'a benzer; ikincisi, tipik olarak Plotinus'un ikinci hipostazına benzer bir noetik prensiptir. Bununla birlikte, Plotinus'tan farklı olarak Sethianlar, birinci ve ikinci ilkeler arasında ve içinde aracı ve çoğu zaman üçlü varlıklar olduğunu açıkça öne sürüyorlardı. Dahası, Sethian metinleri bu "hipostatikler arası" alanı çok ayrıntılı bir şekilde dile getirdi ve bunu özellikle aşkın tanrıya doğru ritüelleştirilmiş yükseliş tartışmasında yaptı: yükselişler - yakında göreceğimiz gibi - aynı zamanda Plotinus'un MUO'ya yükselişiyle birçok yapısal özelliği paylaşıyor. O halde bunun anlamı, Plotinus'un hipostatikler arası ve hipostatikler arası karmaşıklığı dogmatik bir şekilde reddetmesinin, kendi düşüncesini Gnostiklerinkinden farklılaştırma yönündeki mezhepçi bir arzu tarafından motive edildiğidir, 180 Porphyry, Vita Plotini 18.8-19. 181 Plotinus'un en azından bu konudaki belirsizliği konusunda bir mazereti olsa da, Amelius daha büyük bir ikiyüzlülüğün suçlusu olabilir. Proclus'a güvenirse (Platonis Timaeum commentaria 1.306; 1.309; 3.103 Diehl'de), Amelius ayrı bir zeka üçlüsü veya aslında üç bağımsız zeka (Platon'un Epistulae 312e1-4'ündeki "Üç Kral"a dayanarak) -"olan", "sahip olan" ve "var olan"ı öne sürdü. "görür" - Anlaşılır olanın kendisi ile tanrısal ve psişik işlevler arasında aracılık eden; bu konuda bkz. Brisson 1987; Corrigan 1987. 182 Böyle bir meselenin mezhepler arası bir çekişme kaynağı haline gelebileceği -ve gerçekten de Gnostikler arasında öyle olduğu- Tertullian tarafından açıkça ortaya konmuştur, Adversus Valentianos 4.2 - Thomassen tarafından alıntılanmıştır 2008, 264 - Valentinianus hareketi içinde yüce tanrıya göre aeonların konumuna ilişkin bir ayrılığı tarif eder: "Batlamyus da aynı yolu izledi (yani Valentinus gibi), aeon'ları isimler ve sayılara göre tanrının dışında bulunan kişisel maddelere ayırdı [sed extra deum determinatas], halbuki Valentinus onları düşünceler, duygular ve duygular olarak bizzat tanrının bütünlüğüne [in ipsa summa diuinitatis... incluserat] dahil etmişti." 183 II.9[33].10.3. 184 Porfir, Vita Plotini 16.

--- SAYFA 156 ---

Türetme şemasından tamamen çıkaramadığı bu örtülü varsayımlar hakkındaki suskunluğu, kendi düşüncesi ile şüphesiz oldukça aşına olduğu ve benim fikrimce kendisinininkine utanç verici derecede yakın olduğundan şüphelendiği bazı Gnostik doktrinler arasındaki kalan benzerlikleri gizlemeye yönelik keskin, neredeyse refleksif bir tepki tarafından yönlendiriliyordu. Bir sonraki bölümde bu dile getirilmemiş şüphenin gerçekten de doğru olduğunu göreceğiz.

--- SAYFA 157 ---

© Alexander J. Mazur, 2021 | doi:10.1163/9789004441712_005 bölüm 4 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur": Platonlaştırıcı Sethian Gnostisizmde Aşkın Kavrayış Mekanizması 1 Giriş Önceki bölümde Plotinus'un Bir'e mistik yükselişin son aşamalarını Aklın ilk kez ortaya çıktığı sürece benzer olarak tasavvur ettiğini gördük. ve Bir (MUO) ile nihai mistik birliğe, birey oluşumun ilk dönüşlü anının düşünceli veya vizyoner tekrarı yoluyla ulaşılabilceğine inandı. Dahası, onun bu deneyimin, insan öznesinin merkez noktası ile prenoetik akış (PNE) arasındaki orijinal akrabalık veya eş-tözsellik nedeniyle mümkün olduğuna inandığını gördük: yani, aşkın ilkenin ilkel (kendi kendine) yansıması olan 'özne' ile. Bu bölümün amacı, bu kesin şemanın belirli önceki veya çağdaş Gnostik sistemlerde önceden haber verildiğini ve bunun özellikle Nag Hammadi'den Kıpti çevirilerine sahip olduğumuz Platoncu Sethian risalelerinde açıkça görüldüğünü göstermektir: Zoostrianos (NHC VIII,1) ve Allogenes (NHC XI,3). Bu risaleler, adını taşıyan bir vizyonerin tamamen tarif edilemez, bilinemez tanrıya doğru yükselişini anlatır ve yükselişin yapısı -ikinci, noetik prensibin ilkenden ortaya çıktığı karmaşık metafizik iskelenin ardışık kozmik ve hiperkozmetik katmanları boyunca yapılan bir iç 'yolculuk'- Plotinus'unkiyle birçok benzerlik gösterir. Porphyry'nin Vita Plotini'sine 16 göre, Zoostrianos ve Allogenes'in "kıyametleri" (apokalypseis), Plotinus'un çevresinde dikkatlice okunan ve uzun uzadıya eleştirilen Gnostik risaleler arasındaydı ve bu nedenle Nag Hammadi'nin bu başlıklarla Plotinus'un düşüncesine yakından benzemesi tesadüf değildir. Spesifik olmak gerekirse, bu bölümün argümanı şudur: (a) Seth'in yükselişinin nihai aşaması, Plotinus'unkiyle tam olarak aynı mekanizmayı gerektirir: yani, mistik talibin kendi bilinci içinde, ikinci ilkenin üretildiği ilk ilkenin ilkel kendine dönüşü ve/veya öz yansımasının tefekkür yoluyla kopyalanması ve (b) bu vizyoner kopyalanma, yine aşağıdaki şekilde olduğu gibi mümkündür: Plotinus, seçilmiş insan adayında var olan yüce ilkenin ilksel öz-yansımasının bir imgesi ya da kalıntısı nedeniyle. Bölüm 2'de ortak durumun kısa bir özeti sunulacaktır.

--- SAYFA 158 ---

140 bölüm 4 Zoostrianos ve Allogenes'in yükselişlerinin ardındaki yapı. 3. Kısım, Platonlaştırıcı Seth'in incelemelerinin (aynı zamanda ikinci yüzyılın önemli Gnostik sistemlerindeki öncüllerinin) Plotinus'ta gördüğümüz mistik kendine dönüş ve otofani gibi ilgili temaları kullandığını gösterecek. Bölüm 4, aşkın kavrama mekanizmasına dair Sethian anlayışının ayrıntılı bir analizini sunacak ve Plotinus'ta olduğu gibi bunun, aşkın prensibin kendi ilksel kendini-kavrayışının adayın bilincinde bir özetini içerdiğini gösterecektir. Ancak Sethian külliyatına yaklaşmadan önce onun Plotinus'la olan ilişkisine dair bazı sözler söylemek yerinde olacaktır. Plotinus'un mistik yükseliş tanımıyla Platoncu Sethianların1 tanımlaması arasındaki birçok önemli karşılaştırma noktasının yanı sıra, birkaç önemli farklılık da vardır; acil amaçlarımız açısından en önemlileri şunlardır. Birincisi, Plotinus'un mistik pasajları genellikle felsefi bir tartışmayla çerçevelenir ve geniş bir metafizik argümanı (örneğin, I.6[1]'de güzelliğin doğası veya III.8[30]'da tefekkürün doğası veya V.5[32]'de Aklın veya hatta VI.9[9]'da Bir'in kendisi hakkında) desteklemek için teğetsel olarak ileri sürülürken, Platonlaştırıcı Sethian incelemelerinde, aksine yükseliş pratiği metinlerin ana çerçevesini oluşturur. Bu açıklamaların merkezinde, ritüel yükseliş aşamaları ve aşkınlığın kavranması için gerekli olan vizyoner epistemoloji hakkında açık talimatlar içeren açığa çıkarıcı bir söylem yer alır.2 Böylece Seth'in söylemi, Plotinus'un yazılarında çoğunlukla (gerçekte olmasa da en azından retorik olarak) teorik olarak kalan ve genellikle (ama her zaman değil) akademik dilde ifade ettiği şeyin pratik ve/veya ritüelleştirilmiş yönünü vurgular. Platonizm. İkincisi, Plotinus (gördüğümüz gibi) hipostatikler arası alan hakkında suskunluk eğilimindeyken ve bu nedenle birinci ve ikinci ilkelere aracılık eden hem ontogenetik hem de mistik süreçlere ilişkin açıklamalarında oldukça dolaylıyken, Platoncu Setliler, aksine, sadece çok sayıda aracının açık tanımlarını sağlamakla kalmazlar. literatür (Girişteki alıntılar, Bölüm 1); Bu konu, mistik yükselişin son aşamalarının ve yüce prensibin kavranmasının tartışılmasıyla sınırlı olan bu bölümün kapsamının çok ötesine uzanmaktadır. 2 Vahiy söylemi genellikle Seth evrenini dolduran yarı ilahi açığa çıkarıcıların bir veya diğerinden gelen inisiyasyon talimatı olarak çerçevelenir, ancak vahiy söyleminin felsefi diyalektik ve/veya skolastik pedagoji açısından sunulduğu istisnai durumlar vardır, bu da Platoncu ve Sethi retorik tarzları arasındaki kategorik ayrımı daha da bulanıklaştırır; dolayısıyla Zoostrianos'un (22.2-23.20) bir pasajı, kişinin "evrensel" (katholikos), "kısmi" (merikos), "tür" (eidos) ve "cins" (genos) dilini kullanarak, Aristoteles'in kategoriler teorisinin giderek daha karmaşık yönlerine ilişkin giderek artan ustalığa tekabül eden bir dizi metaforik abdest aldığını bile ima eder.

--- SAYFA 159 ---

141 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" ilkelerini kullanırlar, ancak bazı durumlarda bunları yarı-hipostazlar halinde somutlaştırırlar, böylece başka türlü dile getirilemeyecek, ebedi süreçleri efsanevi görünen kişiliklerin bolluğu açısından ifade ederler. Aslına bakılırsa, Seth'in ara ilkeleri alt bölümlere ayırma, çoğaltma ve temelleştirme eğilimi, Plotinus'un aracıları dogmatik olarak reddetmesinin (örneğin II.9[33]1'de) taban tabana zıttıdır ve aslında muhtemelen onun muhtemel hedefidir. Birinci ve ikinci prensibin ilişkisine ilişkin katı aksiyomlarla sınırlandırılmayan Platoncu Sethiler, birey oluşumu ve mistik dönüşün karmaşık geçiş veya hipostatikler arası aşamalarını çok ayrıntılı bir şekilde ifade edebildiler. Bu nedenle, metinlerin görünüşteki kıvrımlarına rağmen, mevcut Sethian kanıtları -pratik eğitime daha fazla vurgu yapması ve mikro aşamaların (utanmadan mit-şiirsel) ifade edilmesiyle- bu mezheplerin görünüşe göre Plotinus'la paylaştığı bir yükseliş anlayışına net bir bakış sağlıyor. 1.1 Seth Gnostisizmi ve Orta Platonizm Bağlamında Platonlaştırıcı Yükseliş İncelemelerinin Durumu Platonlaştırıcı Sethian incelemeleri Zostrianos ve Allogenes - ilgili risaleler Seth'in Üç Steli (NHC VII,5) ve Marsanes (NHC X,1) ile birlikte - John Turner'ın "yükseliş modeli" incelemeleri olarak adlandırdığı şeyleri oluşturur ve bunlar Dünya'nın belirli ve görünüşe göre daha sonraki bir anını yansıtır. Sethianizmin gelişimi. Bu dönemde Sethianlar görünüşe göre kendilerini orijinal Yahudi-vaftizci ve/veya yüzeysel olarak Hristiyan atalarından uzaklaştırmışlar ve kendilerini Platoncu felsefi çevrelere entegre etmeye çalışıyorlardı.³ "İniş modeli"⁴ ile ilgili daha önceki Sethi incelemelerinde, genellikle Barbelo'nun (ikinci prensip) bir tarzı olan ilahi bir vahiy veya kurtarıcı, gnōsis'i aktarmak için ardışık bir iniş dizisi yapar ve böylece insanoğlunu -ya da seçilmiş bir "ırkı" (genos) ya da insan alt kümesini⁵ - karasal ya da kozmik hapishanesinden kurtarın.⁶ Yükseliş incelemeleri, tersine, çeşitli göksel ve metafiziksel katmanlardan geçerek yükselmiş olan isimsiz insan adaylarının birinci şahıs anlatımları olduğu iddiasındadır; ³ Turner, Sethian hareketinin karmaşık iniş çıkışlarını varsaymıştır; bkz. Turner 1986; 2001, 747–59. Seth külliyyatının Hristiyanlıkla olan zayıf ilişkisi hakkında bkz. Schenke 1981; Yahudilikle ilişki konusunda, diğerlerinin yanı sıra bkz. Turner 1998; Pearson 1990, 124–35; Schenke 1981. ⁴ Örneğin, Ap. John (NHC II,1, III,1, IV,1 ve BG,2), Üç Form (NHC XIII,1*) ve Gos. Örneğin. / Büyük Görünmez Ruhun Kutsal Kitabı (NHC III,2 ve IV,2). ⁵ Kendilerini İncil'de Adem'in oğlu olan Seth'in ruhani soyu olarak tanımlayan Sethianlar gibi. ⁶ Turner, "iniş modelinin" Helenistik Yahudi Bilgeliği literatüründen kaynaklandığını ileri sürmektedir; iki model için bkz. Turner 2001, 80–84, 93–125; 2002.

--- SAYFA 160 ---

142 bölüm 4, aşkın ilke(ler)i kavramak ve/veya onlarla birleşmek için kullanılır.7 Genel olarak konuşursak, dil kıyamet türünün tipik bir örneğidir,8 ancak Platoncu Sethi'nin yükseliş incelemeleri aynı anda Platon'un ebedi gerçekliklerin (Formlar) metafiziksel alanı kavrayışının yanı sıra Platon'un İyi'sine benzer aşkın bir ilkeye doğru felsefi 'yükseliş' ve bu ilkenin kavranışını yansıtırken,9 eşzamanlı olarak diğer felsefi etkileri yansıtıyor; bu, belli bir miktar Stoacı ve Aristotelesçi dilin yanı sıra, erken dönem Akademi'de geliştirilen ve Orta Platonculuk'ta (aynı zamanda ikinci yüzyıl Gnostisizm'inde) gelişen ayrıntılı olumsuz teolojik spekülasyonlara aşinalığın kanıtını da içermektedir.10 Belki daha da önemlisi, bu metinler, böyle bir yükselişin, toplumsal veya bireysel olarak mezheplerin kendileri tarafından ritüel olarak kopyalanabileceğini ima ediyor; dolayısıyla Seth'in incelemeleri vaftiz, tören, meshetme ve mühürleme gibi teknik ve ritüel terminolojinin yanı sıra ilahi duaları ve sesli büyülerin söylenmesiyle doludur. Yükselişin bir uygulama olarak sunulması, bu Sethian incelemelerini geç antik çağın geniş dini-tarihsel bağlamına yerleştirir; burada çok sayıda ritüel yükseliş tekniği eş zamanlı olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, Zostrianos'tan başlayarak, Platonlaştırıcı Seth'in incelemeleri, kurtuluşun Anne'nin ziyaretleri yoluyla değil, Gnostik'in kendisi tarafından başlatılan kademeli bir dizi vizyoner yükseliş yoluyla elde edildiği daha dikey, zamansal olmayan, tarih üstü bir şema sergiliyor. 8 Tür açısından bunlar Gnostik kıyamet edebiyatının örneklerini temsil ederler - dolayısıyla Fallon 1979 ve Krause 1989 - ancak bu sınıflandırma, onları kavramsal olarak çok az ortak noktaya sahip oldukları diğer risalelerle gruplandırır. Üstelik Zost olsa bile. ve Allogenes kıyamet türünün retorik çerçevesini kullanırlar, aynı zamanda (a) istemsiz coşkudan ziyade kasıtlı bir yükselişi içermeleri ve (b) vizyonun paraenetik sosyal / etik içeriğinin bireysel kurtuluşa, felsefi gnōsis'e ulaşmaya ve yüce ilkenin aşkınsal kavranmasına vurgu lehine indirgenmesi bakımından kategorik olarak farklılık gösterirler. 9 Öngörülü yükseliş, örneğin Respublica VII 514c-519'da açıkça görülmektedir; X 614b-621b; Phaedo 109d-111c, Phaedrus 246a-247b, Symposium 210a-211c ve Epistulae vii 341c-d. 10 Zostrianos'taki (64-75) önemli bir olumsuz-teolojik pasaj, Marius Victorinus'un Adversus Arium'uyla (1.49.9-40, 50.5-16) ortak bir kaynağı paylaşıyor gibi görünüyor; Tardieu 1996 bu varsayımsal kaynağın Platon'un Parmenides'i üzerine bir yorum olduğunu göstermiştir. Gnostik teolojide aşırı aşkın teoloji kesinlikle Plotinus'tan önce gelir; bu nedenle, yüce tanrının "anlatılamaz bile olmadığını" düşünen Basilides (apud Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 7.20.3), daha önceki negatif teoloji geleneğine bir yanıt önermektedir. Bakınız örneğin Jufresa 1981; Whittaker 1969a; Kramer 1964; Wolfson 1957.

--- SAYFA 161 ---

143 İlahi olanın giderek aşkınlaştırılmasıyla birlikte "Yükseliş Yolu İniş Yoludur".¹¹ Yine de Platoncu Sethian'ların içebakışsal veya tefekkürsel vizyona eş zamanlı vurguları ve ritüel eylemleri içselleştirilmiş veya bilişsel terimlerle sık sık sunmaları, bu risalelerin daha açıkça ritüel veya dışsallaştırılmış yükseliş teknikleri ile tamamen içselleştirilmiş Plotinosçu yükseliş arasındaki bir ara aşamayı yansıttığını öne sürüyor.¹² Bununla birlikte, bu bölümün argümanının şunu vurgulamalıyım: Bu, Plotinus'un mistik yükseliş anlayışının, bizzat Zostrianos ve Allogenes'in Platoncu Sethian yükseliş risalelerine sıkı sıkıya bağlı olduğu anlamına gelmez (her ne kadar Plotinus'un çevresinde dolaşan bu isimdeki risalelerin, Nag Hammadi'nin Kıpti versiyonlarının aşağı yukarı Yunanca Vorlagen'i olduğu kanaatindeysem de).¹³ Görünüşe göre Gnostik düşüncenin Plotinus'un mistisizmi üzerindeki etkisi çok daha derindir. ve düşüncesinde yalnızca bu metinlere veya aslında herhangi bir belirli metne olan aşinalığıyla açıklanabilecek kadar yaygındı. Dahası, Gnostik anlayışlar ve teknik terminoloji, Plotinus'un incelemelerinde, kıyamet getiren Gnostiklerin Roma'daki çevresinin çevresinde ortaya çıkmasından önce kronolojik olarak tespit edilebilir. Önceki iki bölümde gördüğümüz gibi, Plotinus'un karmaşık mistik şeması daha ilk incelemesinde (I.6) varsayılmıştı; altıncısında (IV.8) ima ediliyor ve dokuzuncusu (VI.9) gibi erken bir zamanda çiçeklenmeye ulaşıyor. Porphyry'nin Vita Plotini'sinden, Plotinus'un çevresindeki ve hatta bazılarının öne sürdüğü gibi, Plotinus'un çevresinin çevresindeki çağdaş gnōstikoi'nin, Porphyry'nin Roma'da Plotinus'la birlikte çalıştığı dönemde özellikle aktif olduğu ve Plotinus'un merkezi anti-Gnostik incelemesi II.9[33] ile Großschrift'in geri kalanının olduğu anlaşıyor. (III.8[30], V.8[31] ve V.5[32]), özellikle 11 'in ortaya çıkardığı eşzamanlı meydan okumaya yanıt olarak bestelenmiştir. Bu tür ritüelleştirilmiş yükseliş, Nag Hammadi literatürünün yanı sıra, Keldani Kehanetleri, Hermetika, Yunan büyü papirüsü (özellikle Mithras Ayini, PGM IV.574ff.), Mitra gizemlerinin kendileri, Origen tarafından tanımlanan Ofitler (Contra Celsum 6.31) veya Hippolytus tarafından tanımlanan Peratae (Refutatio omnium haeresiorum 5.12) gibi erken dönem Gnostikler ve muhtemelen Hekhalot literatürü. Yükseliş konusu için bkz. Couliano 1983; Johnston 1997. Himmelfarb 1995'in uyarısı - yani bilim adamlarının öncelikle Mithras Ayini olmak üzere asgari kanıttan aşırı genelleme yapmaları ve gerçek yükseliş uygulamalarının yaygınlığını abartmaları - bence aşırıdır, çünkü yaygın bir kült fenomeni - Mithras'ın gerçek gizemleri - yükselişi ana hedefi olarak ritüelleştirmişti; bunun için bkz. Beck 1988. 12 Vizyoner uygulamalar. Gnostikler arasında birçok çalışmanın konusu olmuştur; dolayısıyla Casadio 1989; 1992; Quispel 1995; Filoramo 1999. 13 Ancak Turner 2000d'ye katılıyorum; idem 2006 ve Corrigan 2000a, daha sonraki çalışmalarında Seth'in fikirlerine yanıtlar tespit edilebilir.

--- SAYFA 162 ---

144 bölüm 4 Bu mezheplerin Plotinus zamanındaki Roma'da ortaya çıkışı. Bu nedenle Plotinusçu ve Sethian vizyoner yükselişi arasındaki yapısal benzerliğin, Plotinus'un eğitim gördüğü¹⁴ ve aynı zamanda söz konusu Sethian risalelerinin muhtemelen yazılmış olduğu yer olan ikinci yüzyılın sonları ve üçüncü yüzyılın başlarında İskenderiye'de süzülen belirli Gnostik düşünce akımlarında ortak bir kökeni paylaşımları gerçeğiyle açıklanması daha olasıdır. Aslına bakılırsa, Seth'in risaleleri bile tamamıyla kendine özgü değildir; bunun yerine, Plotinus'un kendisinin de muhtemelen tanıdığı daha önceki -sözde "klasik"- Set ve Valentinianus sistemleri de dahil olmak üzere birçok farklı grupta ortak olan, en azından embriyonik formda olan birkaç karmaşık şemanın en zengin detaylandırılmasını ve en sofistike sentezini içerir. Aşağıdaki bölümlerin her birinde benim analiz yöntemim, öncelikle Platoncu Sethi risalelerdeki belirli bir temayı tanımlamak ve daha sonra mümkün olduğunda, bu temanın birbiriyle ilişkili ve muhtemelen daha eski Gnostik sistemlerdeki daha geniş bir çeşitlilikteki varlığını göstermek olacaktır. 2 Platoncu Sethi Yükseliş İncelemelerinde Yükselişin Yapısı 2.1 Barbelo Çağı boyunca Vizyoner Yükseliş Bölümün tartışmasına başlamadan önce, Porphyry tarafından sözü edilen Nag Hammadi'deki iki Platoncu Sethi yükseliş incelemesinin -Zostrianos ve Allogenes- kısa, tanımlayıcı bir genel bakışına dönelim.¹⁵ İnce farklılıklara rağmen, bu iki risalenin aynı zamanda pek çok ortak noktası da var. En genel olarak, her iki risale de (takma adla) kendi adını taşıyan bir vizyonerin çeşitli metafizik veya aeonik katmanlardan aşkın tanrıya, Görünmez Ruh'a veya Bilinmeyen'e doğru yükselişinin ilk elden anlatımları olduğunu iddia eder. Her durumda yükselişin yörüngesi, ardışık metafizik veya aeonik katmanlarla bir özdeşleşmeyi veya asimilasyonu gerektirir ve dolayısıyla bu metafiziksel katmanların ilk ortaya çıktığı ontogenetik sürecin ters sırayla izini sürer; bu nedenle, yükseliş sonuçta kaynağa geri dönüyor, ilk 14 Porphyry raporlarında (Vit. Plot. 3.3-10'da), Plotinus'un zaten sekiz yaşında, yani kabaca MS 213'te ilkokula gittiğini söylüyor; bu yerin aynı zamanda 233 yılında Ammonius Saccas ile çalışmaya başladığı İskenderiye olduğunu da varsayabiliriz. 15 Bunlar, belirli ortak kavramlara dayanarak Marsanes (NHC X,1) ve Seth'in Üç Steli (NHC VII,5) ile birlikte gruplandırılabilir. Marsanes'in metafizik hiyerarşisi böyle bir yükselişi varsayar ancak bunu tanımlamaz; Steles Seth ise bir ritüel yükseliş sırasında ortak kullanıma yönelik aşkınlığa ilahi bir çağrı gibi görünür. Burada esas olarak Zost'a odaklanıyorum. ve yükseliş açıklamaları Plotinus'a en yakın olan Allogenes.

--- SAYFA 163 ---

145 “Yükseliş Yolu İniş Yoludur” aşkın ilkesi. Her vizyoner, Barbelo Aeon olarak bilinen, Plotinus'un Nous'una çok gevşek bir şekilde paralel olan, ancak (ikincisinden farklı olarak) açık bir şekilde bir alt aeon üçlüsüne (Kalyptos, Protophanes ve Autogenes) üçe bölünmüş ikinci bir noetik prensip veya ilahi Akıl içeren bir noetik alem yoluyla yükselir; bunlardan sonuncusu da Plotinus'un Ruh kavramıyla belirli özellikleri paylaşır.16 Bazen bunlar Çağlar, yükseliş sırasında adını taşıyan vizyonerlere talimat veren ve giderek daha incelikli ve ezoterik vahiyler sağlayan aydınlar (phōsteres) adı verilen belirli kişiliklerle ilişkili daha başka alt bölümler içerir. Üçlü Erkek Çocuk olarak bilinen esrarengiz bir kurtarıcı figürü genellikle Autogenes ve Protophanes arasında gezinir. 16 Kalyptos -"gizli"- Görünmez Ruh'ta gizlenmede ikamet eden ilahi Aklın - yani tezahüründen önceki Barbelo'nun - ön şekillenmesini temsil ediyor gibi görünüyor. Protophanes - "ilk ortaya çıkan" - genellikle nous olarak adlandırılır ve Barbelo'nun prototip evrensel Akıl olarak ilk ortaya çıkışına gönderme yapıyor gibi görünmektedir (Plotinus'un V.1[10].6.14-15'teki ön-Akıl ya da PNE'yi "ilk ortaya çıkan" olarak tanımlamasının benzerliğine dikkat çekilebilir (τὸ πρῶτον) ἐκφανέν) Autogenes - "kendi kendine oluşan" - bireysel zekalarla ilişkili gibi görünüyor, belki de kendi kendine tefekkür yoluyla ortaya çıktığı düşünülüyor; bu konuda bkz. Whittaker 1980. Ancak Turner 2001, Autogenes Aeon'un Plotinus'un hipostaz Ruh'u ile karşılaştırılmasını önermiştir. bireysel ruh ve Zekanın kendisi de benzer şekilde belirsizdir (örneğin, Blumenthal 1974). Eğer Autogenes-Protophanes-Kalyptos üçlüsü Noetik Üçlü ile doğrudan ilişkilendirilecekse - örneğin Brisson 1999, 175 ve Turner 2000d, 210'da önerildiği gibi - Kalyptos Varoluşun gizliliğini temsil eder, Protophanes ise Zekayı temsil eder, ve Autogenes, kendi kendine oluşan büyüme çağrışımıyla Hayat'a karşılık gelir. Bu, Zost NHC VIII 15.4-17'de açıklanan üçlü vaftiz dizisi tarafından ima ediliyor gibi görünüyor: "Otojenlerde vaftiz edildiğiniz Canlılık veren Yaşam suyudur; Protöfanlarda vaftiz edileceğiniz Bilgiye ait olan Kutsallık suyudur; Kalyptos olan Kutsallığa ait varoluş (huparxis), Öz'e (ousia) göre Kutsallığa ait olan bir güce (kata) göre vardır; ancak Varlık'a göre Kutsallığa ait olandır." 4-6, 13-14 Yaşam Canlılığı Otojenler Güç 7-9, 14-15 Bereket Bilgi Protöfanlar Öz (ousia) 10-12, 15-17 Varoluş İlahiyat Kalyptos Varoluş (huparxis)

--- SAYFA 164 ---

146 bölüm 4 ancak sabit bir konumu yok gibi görünüyor. Görünmez Ruh ile Barbelo Aeon arasındaki ilişkiye, Plotinos'ta ima edilen ancak daha sonra Plotinus sonrası Yeni-Platonculuk'ta biçimlendirilen Noetik Varlık-Hayat-Zeka Üçlüsü'ne genel olarak benzeyen çeşitli üçlü ilkeler aracılığıyla aracılık edilir. Zostrianos'ta üçlü Barbelo Aeon, hipernoetik Görünmez Ruh'tan, onun üç gücünün Varoluş, Canlılık ve Kutsanmışlık (veya Zihinsellik) aracılığıyla aşağı yukarı doğrudan ortaya çıkar. Allogenes'te yüce prensibin üç gücü, yarı bağımsız bir üçlü hipostaz halinde kristalleşmiştir, "Üçlü Güçlü (Bir)" ωτὸς ὁ τριπλῆς - burada da Kutsiyet, Canlılık ve Varoluş olarak adlandırılan ve Bilinmeyen Bir ile Barbelo arasında aracılık eden bir ilkeler üçlüsünden oluşur. Aeon. Bununla birlikte, Allogenes'in Üçlü Güçlendirilmiş Biri'nin işlevi, hem "Üç Güçlendirilmiş" Görünmez Ruh'un hem de Zostrianos'taki üçlü Barbelo'nun işlevleriyle önemli ölçüde örtüşüyor gibi görünüyor; bu da bunların aynı temel şemanın yakından ilişkili ayrıntıları olduğunu öne sürüyor. 2.2 Zostrianos'un Yükselişinin Anlatısı Zostrianos'un metni, aynı adı taşıyan başkarakterin amansız metafizik arayışının ve aşkın birey oluşumunu anlayamaması nedeniyle nihai intihara meyilli depresyonunun otobiyografik bir anlatımıyla başlar (1.10-4.20). Zostrianos çölün vahşi hayvanları tarafından yutulmak üzere kendini sunmak üzereyken, bir "ebedi ışığın irfanı meleği" belirir, onu gereksiz umutsuzluğundan dolayı cezalandırır ve yükselişe başlamaya davet eder. Zostrianos, bedenini yeryüzünde bırakıp onun yerine bir "ışık bulutu" kuşanarak, on üç çağdan (4.20-31) oluşan ilk kozmik katmandan geçerek, vaftiz edildiği ve bir "yücelik imgesi" (5.14-16) aldığı göksel bir "Havadar Dünya"ya yükselir. Daha sonra çeşitli derecelerde tövbe ve kurtuluştaki bedensiz ruhlar için bir araf görevi gören birbirini izleyen hiperkozmik katmanlardan yükselir - yedi Aeon Kopyası (antitupoi), Sürgün (paroikēsis) ve Tövbe (metanoia) - burada bir dizi abdest ve vaftizden geçer (5.18-6.1). Daha sonra Zostrianos, muhtemelen Barbelo'nun ilk (en düşük) subaeon'u olan Autogenes Aeon'da yer alan "Kendiliğinden Oluşan Aeon'lara" yükselir. Burada Zostrianos, karşılık gelen meleksele dönüşümlerle birlikte "Otogenes adına" dört vaftizden geçer; o sırasıyla "[Tanrı-] gören bir melek" (ὁ θεὸς ὁ βλέπων ὁ θεὸς [6.18]), "erkek cinsiyetten bir melek" olur. (ὁ ἀνδρῶν ὁ θεὸς ὁ βλέπων 7,5-6), bir "kutsal melek" (ὁ ἁγίος ὁ θεὸς 7.13) ve son olarak "mükemmel bir [melek]" (ὁ τέλει ὁ θεὸς 7.19). Bu noktadan sonra Zostrianos, ilahi vahiyçiler Authronios, Ephesech (Çocuğun Çocuğu), Youel ve

--- SAYFA 165 ---

[illegible]

--- SAYFA 168 ---

150 4. bölümün tırmanışın kendisine ön hazırlık olması amaçlanıyorsa21 bunun bir sonraki cümlede sözü edilen ve incelemenin geri kalanında ayrıntılı olarak açıklanan gerçek yükselişin kısa, ileriye dönük bir özeti olarak anlaşılması da aynı derecede muhtemeldir.²²

Her iki durumda da, takip eden satırlarda Allogenes, Zostrianos'un aracı olarak hizmet eden parlak bulutu anımsatan "ebedi bir ışık" tarafından bedeninden dışarı taşınır. “dünyada benzeri bulunamayan kutsal yer”; Burada Allogenes, "büyük bir kutsanmışlık" sayesinde, kendisine daha önce öğretilen ilkelerin doğrudan bir vizyonunu elde ediyor. Kendi bilgisi üzerinde "durarak"²³ ve aynı zamanda Barbelo'nun bilgisine "dönerek", Barbelo'nun Aydınlatıcılarından Barbelo Aeon'un ötesinde Bilinemeyene doğru nihai yükseliş için son talimatları alır.

Yükselişin bu son aşamaları, Üçlü Güçlü Olan'ı oluşturan üç güce - Kutsanmışlık (veya Zihinsellik), Canlılık ve Varoluş - ardışık bir asimilasyonu gerektirir ve süreç, bir dizi derin düşünmeye dalma "geri çekilme" (anachōrēseis) açısından tanımlanır. Allogenes hemen kendisine talimat verildiği gibi yapar ve 60.12-61.22'de, 59.9-60.12'de aldığı talimatların hemen hemen aynısı bir dilde, olay sonrası deneyimi anlatır (Ek C6-7'deki tüm pasajlara bakın). Üçlü Güçlü Olan'ın en yüksek faaliyeti olan Varoluş'a (huparxis) ulaşan Allogenes'in hâlâ tamamen tarif edilemez ilk prensibi, Bililmeyen'i kavraması gerekir.

Paradoksal olarak, Bililmeyen, yalnızca esrarengiz bir "ilk vahiy" veya "ilk tezahür" (ἡ ἀρχαία φωνή) aracılığıyla elde edilen (veya bunlarla ilişkilendirilen) apofatik bir "bilmeme" yoluyla kavranabilir. ὁ μὴ γινώσκων (geri döneceğimiz önemli bir teknik kavram). Yükselişin zirvesinde, Allogenes (i) οὐκ ἐστίν τι θεόν· τὰς δὲ εἰρήνην καὶ χαρμύναντες αἱ δυνάμεις τοῦ κόσμου ἐξουσιάζουσιν· οὗτος οὖν οὗτός ἐστιν ὃς πάντας τοὺς κόστους κτίσας ἐποίησε (Bkz. Enn. VI.9[9].7.1-3).

Görünüşe göre zamansal olarak işlev gören görecelî birinci mükemmel görünüş (<εἰς τὸ τέλος>) - dolayısıyla "alındığımda..." - bunun daha önce bahsedilen bir olaya atıfta bulunduğunu öne sürer ve yukarıda alıntılanan pasajda özetlenen vizyonun bir üst yorumunu sunar. 22 Allogenes böylece tek bir cümleyle Zost'un büyük bölümünü oluşturan Barbelo Aeon boyunca yapılan tırmanışın tamamından vazgeçiyor. Ancak bu pasaj belki de Zost ile daha büyük bir benzerliğinin göstergesidir. bazen varsayıldığından daha fazla. Allogenes'in ilk vizyonu Üçlü Güçlü Olan'dan açıkça bahsetmiyor, yalnızca (sıra ile) Autogenes, Üçlü Erkek Çocuk, Protophanes, Kalypptos, Barbelo Aeon ve Üçlü Güçlü Görünmez Ruh'tan bahsediyor. Bu, Allogenes'in başka yerlerinde Görünmez Ruh'tan bağımsız olarak tanımlanan ve Zost'ta açıkça belirtilmeyen Üçlü Güçlü Olan'ın, Görünmez Ruh'un bir faaliyetini (Zost'taki Ruh'un güç üçlüsüne benzer) ve/veya bir yeniden doğuş sürecini temsil etmekten ziyade gerçek anlamda bağımsız bir hipostatı temsil ettiğini öne sürer. Allogenes'te yükselişin en yüksek aşamalarına daha fazla odaklanması, mikro aşamaların daha ayrıntılı bir şekilde detaylandırılmasını gerektirmiş olabilir, bu da daha bağımsız veya serbest yüzen bir prensip izlenimi verir. 23 Bkz. Enn. VI.9[9].7.1-3.

--- SAYFA 170 ---

152 Bölüm 4 Bir'le nihai kavrayış veya birleşme (MUO, aşama E) ve o ilkel andan itibaren bir şekilde içimizde 'artık' kalmıştır. Bu şema ile Platoncu Sethian'ların şemaları arasındaki ilk ve en belirgin benzerlik şudur: (a) ikincisi yükselişin çok önemli, dönüşümsel aşamalarını, ya dönüşlü biliş ya da içselleştirmenin mekansal metaforu açısından ifade edilen bir bencillik eylemi ve/veya tefekkürsel içe dönüşlülük olarak tasvir etmiştir; ve dahası, bu içe dönüşlülük eylemi sıklıkla daha yüksek bir ilkenin veya kendi içindeki aşkın tanrının bir yönünün anlık, parlak bir vizyonu ile sonuçlanır. İkincisi, (b) derin düşüncelere dalma yoluyla kendine dönüş ve kendini kavramanın, birey oluşumun ilk anlarına yapısal olarak paralel olduğunu anladılar; bu sırada ikinci, noetik prensip - ya Barbelo Aeon'un bir yönü ya da gerçek anlamda hipostatikler arası Üçlü Güçlü Bir'in - aşkın tanrının kendi öz-düşünümsel etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı dönem. Son olarak, (c) yalnızca birey oluşumun ilk anları ile mistik yükselişin son anları arasında yapısal bir paralellik tasavvur etmediler, aynı zamanda (i) bireysel adayın içindeki mistik aşkın tam algılama yetisi ve (ii) yüce ilkenin ebedi ontogenetik öz yansıması ve/veya kendini tezahür etmesi arasında işlevsel bir akrabalık, eş-tözsellik ve hatta özdeşlik tasavvur ettiler; ve dahası, bu homolojinin veya kimliğin, ilkinin özünde ikincisinin bir kalıntısı, insan öznesinin içinde gizli kalan bir kalıntı olduğu gerçeğinden kaynaklandığına inanıyorlardı. Aşağıda, Platoncu Sethi risalelerde ve ilgili bazı Gnostik literatürde ortaya çıkan bu örtüşme noktalarının her birini ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. 3

Gnostik Vizyoner Yükselişte Mistik Kendine Dönüş ve Otofani 3.1 Platonlaştırıcı Seth Yükseliş Risalelerinde Mistik Kendine Dönüş ve Otofani Platonlaştırıcı Sethi yükseliş incelemeleri, kıyamet yükselişinin geleneksel uzaysal yörüngesini kozmosun 'yukarısındaki' aeonik veya metafizik katmanlara aktarır: eşzamanlı olarak tasavvur edilen metafiziksel bir yörünge: Plotinus'ta merkezci bir ilerleme veya kendine çekilme olarak. Yine de Plotinus'la paralellik daha kesin bir şekilde formüle edilebilir: Bu incelemeler sıklıkla, vizyon sahibi kişinin refleksif olarak kendine döndüğü ya da kendi iç dünyasına nüfuz ettiği ayrı bir anı -ya da birbirini takip eden bir dizi ayrık anı- tanımlar.²⁵ Bu kendini arama eyleminin sonucu, dil değişir; genellikle Yunanca anachōrein fiilinin biçimleridir, ancak aynı zamanda epistrephein ile aynı kökenli çeşitli Yunanca öncülleri tercüme eden ἐπιστρέφω, "dönmek" biçimleri de bulunur. Aubin 1963, 93-112, epistrophē ve onunla aynı kökenli olanların (Nag öncesi) kullanımını araştırıyor

--- SAYFA 178 ---

Bölüm 4 Seth'in yaygın motivatif olan tefekkürde "ayakta durma", gördüğümüz gibi, Plotinus'un otofani açıklamalarında da benzer şekilde ortaya çıkan bir motif.⁵⁴ (iii) Son olarak, üçüncü aşamada, Allogenes'in kendini geri çekmesi bir kez daha tekrarlanır; Varoluş'tan "geri çekilir" ve onu "Bölünmez'in ve hareketsiz olanın vahyinin bana verdiği 'imaj ve benzerliğe' göre ayakta ve hareketsiz halde" bulur.⁵⁵ Bu pasaj belirsizdir ve iki olası yorum sunar. Bir yandan, (a) Allogenes'in kavrayışı -onun "bulması" (ἔκτασις-ἐκστασις) vahiy veya tezahür (ἐκστατική) aracılığıyla mümkün kılınan şeydir. Bölünmez Olan'ın kendisi; Bu yoruma destek, melekleşme veya diğer dönüşüm biçimleri sırasında göksel bir giysiye bürünme motifinin diğer Sethi risalelerinde ortaya çıkması ve aynı zamanda Allogenes'in modellendiği kıyamet literatüründe de her yerde bulunması gerçeğinde bulunabilir. Veya diğer taraftan, (b) kendisine "bahşedilen veya yatırılan şey" vahyin sonucu olabilir; bu ikinci durumda belki de "imge" ve "benzerlik" sürecini daha önce gördüğümüz parlak tupoi'ye bağlayabiliriz. Ancak her iki durumda da Allogenes'in algıladığı nesnenin kendisine bir eikön olarak benzediği veya onu yansıttığı kesindir: Plotinus'un aynı zamanda hem PNE'yi hem de aşkın benliği tanımladığı bir terim. Başka bir deyişle, kendine dönüşün bu üçüncü aşamasında, mükemmel bir durağanlığa ve dinlenmeye ulaşan Allogenes, Üçlü Güçlü Olan'ın nihai gücünü, yani Varoluş'u kendi imgesi olarak kavrar. Bu otofani onun nihai aşamaya ilerlemesini ve Bilinmeyen'e ulaşmasını sağlar.⁵⁶ Böylece üçüncü ve son güç olan Varoluş'u (huparxis) elde eden Allogenes, nihayet yüce aşkın olanı kavramanın eşiğindedir. (metin Funk ve Scopello, BCNH):

Πάντα τὰ ἐν ᾧ ὁ θεὸς ὑπάρχει· καὶ τὸ πρῶτον αὐτοῦ τὸ εἶδος· καὶ τὸ δεύτερον τὸ δυνάμει· καὶ τὸ τρίτον τὸ ἐνέργεια. Αὗται οἱ τρεῖς οὐ διαίρειται, ἀλλὰ συνήκει· καὶ ὅλη ἡ φύσις αὐτοῦ ἐν ταύταις ἐστίν.

Burada, üç katlı kendini geri çekmenin her aşamasının biraz farklı bir bilişsel yöntem içerdiğini belirtmek ilginçtir. İlk kavrayış, yani Kutsanmışlık tamamen entelettüeldir ve söylemsel düşünceyi çağrıştıran işitme yoluyla gerçekleşir. Allogenes daha sonra Vitality'nin hareketini "görür". Üçlü Güçlü Olan'ın yüce gücü olan Varoluş'un idraki, imge ve benzerlik gibi üstü kapalı olarak görsel terimlerle sunulur, ancak belki de kasıtlı olarak ne işitme ne de görme belirtilmemiştir, bu da daha tarif edilemez bir algı biçimini akla getirir. ⁵⁶ Elbette Allogenes'in Üçlü Güçlü Olan'dan ardışık geçişini, Plotinus'un mistik yükseliş açıklamalarındaki noetik üçlüye örtülü göndermelerleriyle bağdaştırabiliriz; bkz. esrarengiz Sethian tupoi'leri ve bunların Plotinus'taki olası yansımaları hakkında Excursus, s. 162-164, aşağıda.

--- SAYFA 179 ---

161 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" ilkesini tarif edilemez bir "bilmeme" ve esrarengiz bir "ilk vahiy" aracılığıyla (buna §4.4.1'de geri döneceğiz). Ancak metnin bu noktasında bir tuhaflıkla karşılaşırız. Üçlü Güçlendirilmiş Olan aracılığıyla yükselişin tanımını takip eden aşkın kavrayışın doruğa ulaşan açıklaması kendini tekrar ediyor gibi görünüyor; aslında, iki cümle (60.37-61.14) o kadar benzer ki, ilk bakışta ditografiden şüphelenilebilir. Ancak daha yakından incelendiğinde kopyalamanın kasıtlı olduğu ortaya çıkıyor; "Birincil vahyin" iki tanımı biraz farklıdır ve bu nedenle aşkın idrak deneyimini birbirini takip eden iki ana bölmek anlamına gelir. Birincisi, sondan bir önceki an: [1] "Bilinmeyen'in ilk vahyiyle bir vahiy ile doluydum, sanki onu 'bilmiyordum' gibi, onu tanıyordum ve ondan güç aldım ve sonsuz bir güç aldıktan sonra, içimde var olanı ve Üçlü Kudretli'yi ve onun kontrol edilemez olanının tezahürünü biliyordum." mükemmelliğin ötesinde olan tanrıyı ve hepsinde var olan Üçlü Kudreti Olan'ı gördüm." 58 [1] ve [2] arasındaki farklar ince ama anlamlıdır. Aşama [1]'de Allogenes (i) vahiy ile "doldurulur" ve dolayısıyla (ii) "kalıcı olarak güçlendirilir" (gördüğümüz gibi hem "doldurmak" hem de "güçlendirmek" Plotinus'un otofani açıklamalarında tekrar tekrar ortaya çıkan spesifik teknik kavramlardır). 59 Allogenes daha sonra (i) Bilinmeyi, (ii) kendi içinde yer alan prensibi kavrar. (ϕϕωϕϕ ϕ2ϕϕ), (iii) Üçlü Güçlü Olan ve son olarak, (iv) Üçlü Güçlü Olan'ın "kontrol edilemezliğinin" veya "sınırsızlığının" (ϕϕϕϕϕϕϕωϕϕ) tezahürü; yine de bu, Plotinus'un PNE olarak aşkın benliğin kutsal görünen belirsizliğine ve/veya sınırsızlığına ilişkin tanımının habercisidir. An [2]'de Allogenes tekrar (i) İlk Olan'ı ve (ii) Üçlü Güçlü Olan'ı yakalar; ancak bu durumda, [1]'den farklı olarak, her ikisi de bireysel değil evrensel terimlerle tanımlanır: İlk Bir evrensel olarak bilinemez ϕϕϕ[ϕ]ϕϕϕϕϕϕ ϕϕ ϕϕϕϕϕϕ olarak, Üçlü Güçlü Bir evrensel olarak içkin olarak (ϕ2ϕϕϕϕ ϕϕϕϕ). Bu yorumu destekleyen 57 Allogenes NHC XI 61.4-8 (metin Funk ve Scopello, BCNH): ϕϕϕϕx ϕϕx ϕ2ϕϕ` [ϕ]ω ϕϕ2· ϕϕϕϕϕϕ ϕ ϕ[ϕ`ω]ϕϕ ϕ2ϕϕ` ϕϕϕ ϕωϕϕϕϕ`6ϕ[ϕ] ϕϕϕ ϕϕϕϕϕ2ϕ ϕ[ϕϕ] ϕϕ ϕ[ϕ]ϕϕ`ω ϕϕ ϕϕϕ ϕ[ϕϕϕ]ϕϕϕ. ϕϕϕ- edatının belirsizliği göz önüne alındığında, içkin prensibin ve Üçlü Güçlü Olan'ın aynı olması ve/veya her ikisinin de mistik öznenin "içinde" kalması anlamına gelmesi mümkündür. 58 Allojenler NHC XI 61.8-14 (metin Funk ve Scopello, BCNH): ϕ[ϕϕ] ϕϕϕ ϕ2ϕϕϕϕ ϕϕϕϕϕϕ`ωϕϕϕ ϕ[ϕϕ]ϕϕϕ2 ϕϕ ϕϕ ϕωϕϕϕ ϕϕ` [ϕ]ϕϕϕϕϕϕ ϕϕ ϕϕϕϕ· ϕϕϕϕ ϕ`x ϕϕ ϕϕϕϕ ϕϕϕ ϕϕϕ ϕϕ ϕωϕϕϕϕ`6ϕ ϕ`ω ϕϕ ϕ2ϕϕϕ ϕϕϕϕ. 59 Cf., örneğin V.5[32].8.12, burada aşkın benlik "sanki güçle doldurulmuş gibi" (οἷον πληρωθεὶς μένους); Bölüm'deki tartışmaya bakınız. 3, Güçlendirme / mükemmelleştirme, s. 107 ve alt.

--- SAYFA 180 ---

162 bölüm 4 önceki öğretim aşamasında aydınların, Allogenes'in kendi içinde "tüm bunlara" (ϕϕϕ ϕϕϕϕ, yeniden yapılanmayı kabul edersek) veya belki de "bu evrensel olanlara" "her şeye" karşılık gelen doğuştan gelen bir yapıya sahip olduğuna dair esrarengiz ifadesi: "İçinizdeki izlenime (tupos) göre, bunun aynı olduğunu bilin tüm bunlarla aynı kalıba göre (ϕϕϕ). Bu nedenle, ilk birincil açığa çıkışın - sondan bir önceki aşamanın [1] - Allogenes'in kendi bireysel yapısında mevcut olan, nihai mistik birliğin bir eikōn'u veya topos'u olarak var olan aşırı aşkın güçlerin ilk kavranmasını (veya otofanisini) gerektirdiği, nihai aşamanın ise [2] vizyon sahibi kişinin Bilinmeyen Olan'ı elde etme deneyimini daha başka bir şekilde tanımladığı sonucuna varabiliriz. nesnel, evrensel, gerçeklik. Burada, Plotinus'un, bir yandan (i) otofaniyi zaten deneyimlemiş olan mistik öznenin mükemmel bir kendi kendine bütünleşmeye ulaştığı sondan bir önceki an (evre C2) - yani öznenin kendi aşkın merkez noktası ya da aşkın benliğiyle birleştiği an - ki bu neredeyse Bir'den ayırt edilemez - ve diğer yandan (ii) öznenin, eikōn olarak arketiplerine doğru, ilk prensibin kendisinin sınırsız ışıltısına yeniden emildiği MUO'nun nihai anı (D ve E aşamaları). Aynı zamanda Plotinos'un son sözlerinde de bu Sethian yapısının bir yankısını -"benimde", "hepsinde" veya "her şeyde"- bulabiliriz: "İçimizdeki tanrıyı tümdeki ilahi olana geri götürmeye çalışın." Otofanlı adayın ruhunda beliren "modeller" veya "izlenimler". Zostrianos'ta tupoi, adaya yükseliş sırasında yardımcı olan "yardımcılar" (boēthoi) ile eşitlenirken, Allogenes'te vizyon sahibi kişinin "tüm bunlara" (gerçekliklere) veya muhtemelen "evrensellere" karşılık gelen yerleşik bir topos'a sahip olduğu söylenir. Bununla ne kastediliyor? Eikōn ve topos dilinin Sethian külliyatına yayıldığı ve ayrıca Valentinianus metinlerinde de bulunabileceği belirtilebilir. Tupos teriminin kendisi — 60 Allogenes NHC XI 59.38-60.2 anlamına gelebilir (metin Funk ve Scopello, BCNH): ϕϕϕ ϕϕϕϕϕ ϕ`ωϕϕ ϕ2ϕϕϕϕ· ϕϕϕ ϕ ϕ2ϕ [60] [x] ϕϕωϕϕ ϕ2ϕ ϕϕ ϕ[ϕ ϕϕϕ] ϕϕ ϕϕϕϕϕ. 61 Porfir, Vit. Komplot. 2.26-27: πειρᾶσθε τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ Evet.

--- SAYFA 181 ---

163 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" muğlak bir şekilde, izlenimin ya da izlenimin yapıldığı modelin kendisi Stoacı epistemolojide önemliydi,⁶² ama aynı zamanda İskenderiyeli Philo tarafından teolojik anlamda, insan zihnindeki ilahi olanın doğuştan gelen izlenimini tanımlamak için zaten kullanılmıştı.⁶³ Bu tür bir şey şüphesiz Sethian anlayışının temelini oluşturur. Tupos kelimesinin bir başka çağrışımı da "oyulmuş figür" ya da "heykel"dir⁶⁴ ve bu nedenle Platoncu Sethianların bunları, iç tupoi'yi, ruhun içinde yer alan aşkınsallığın heykelleri ya da baskılı figürleri gibi tasavvur etmiş olmaları mümkündür. Gördüğümüz gibi Plotinus sıklıkla intrapsişik heykel ya da imge imgesinden yararlanır. I.6[1].9.14'te aşkın benliğin ayrıntılı benzetmesini bir "heykel" veya "kült-imge" (agalma) olarak kullandığını ve bölümün ilerleyen kısımlarında heykeli, Bir'i gören veya onunla birleşen yeti ile eşitlediğini hatırlayabiliriz. Daha sonra, şimdilerde yerleşik olan "büyük Güzelliği gören göz" olarak adlandırılan bu yetinin, özellikle bir "rehber" veya "gösterici" (deiknos) ihtiyacını ortadan kaldırdığı konusunda ısrar eder.⁶⁵ Böylece Plotinus, (bir tarafta) bir kült ikon olarak tanımlanan tanrısallaştırılmış benliğin intrapsişik imgesi ile (diğer tarafta) bunun yerine geçtiği işlev, yani dünyaya rehberlik eden gizemcinin imgesi arasında yakın bir ilişki kurar. mistik yükselişin adayı. Zostrianos'un ruhun içindeki, yükselişte "yardımcılar" (boēthoi) olarak yardımcı olan esrarengiz tupoilerden bahsettiğini gördük. Bu Plotinus pasajı, Platonlaştırıcı Seth'in, içinde ikamet eden heykelin bir gizemci olduğu imajına kasıtlı bir yanıt olabilir mi? Bir kült ikon olarak aşkın benlik imgesinin Plotinus için özel bir öneme sahip olduğu, eserleri boyunca ona çeşitli kılıklarda ve çeşitli terimlerle defalarca geri dönmesinden anlaşılır.⁶⁶ Örneğin, I.6[1]9'daki orijinal pasajımızdan sonra yazdığı bir sonraki incelemesinde, yani ikinci incelemesi olan IV.7[2]'de, ruhun erdemlerini, ruhun erdemlerini, ruhun doğasında var olan "kült-imgeler" (agalmata) olarak tanımlar. ruh "kendini kavramada kendi başına" kaldığında kişinin kendisini gördüğü (αὐτὴ παρ' αὐτῆς [H-S1 : αὐτῆς] ἐν τῇ κατανοήσει αὐτῆς: 10.44-45) ve "kendisinin izole edildiğini görüyor" (αὐτόν...ὁρῶν μεμονωμένον: 49-50). Benzer şekilde, gördüğümüz gibi Plotinus, VI.9[9].11.44-45'te aşkın benliğin (evre D) nihai teslimiyetini tanımlamak için eikōn ve arketupos terminolojisini kullanır. Bu, MUO'nun son aşamasında ruhu tabula rasa olarak "damgalama" imgesiyle bağlantılı olarak anlaşılabilir, ancak Plotinus aynı zamanda bunun doğuştan var olan bir damga olarak anlaşılması gerektiğini de ima eder ⁶² Örneğin, Sextus Empiricus, Adversus mathematicos 7.373.3. ⁶³ Philo, Genesin 2.62.6'daki Sorular ve Çözümler. ⁶⁴ Bu nedenle LSJ 1835a, diğer örneklerin yanı sıra LXX Amos 5:26'ya atıfta bulunur. ⁶⁵ Enn. I.6[1].9.23-24: "Bu noktada, zaten yükselmiş olduğunuz için, bir göstericiye ihtiyacınız yoktur" (ἐνταῦθα ἥδη ἀναβεβηκὼς μηκέτι τοῦ δεικνύοντος δεηθεῖς). ⁶⁶ Bkz. Bölüm 3, yukarıda, İmaj / heykel / benzerlik / zihinsel imaj, s. 111-112.

--- SAYFA 182 ---

164 bölüm 4 MUO'yu mümkün kılan ruhun içinde. Çok daha sonra, V.8[32]11.3-4'te -yani Großschrift'in ortalarında- otofani talipinin "kendini kendine sunduğunu ve kendisinin güzelleştirilmiş bir eikōn'una baktığını"67 söyler; daha sonra daha pervasızca Sethian terminolojisini kullanmaya devam eder ve kişiye "ne tür bir şeye girdiğini ayırt etmeye çalışırken onun bir tür düzeni içinde kalmasını" tavsiye eder.68 Ruhun içindeki heykel imgesinin nihai kaynağı Platoncudur ve yalnızca Phaedrus'un kişinin sevdiği kişinin heykeli üzerinde çalışmasına ilişkin anahtar pasajından değil, aynı zamanda Alcibiades'in Sokrates'i, içindeki (muhtemelen daha yüce) tanrıların kült imgelerini (agalmata) ortaya çıkarmak için ikiye ayrılabilen itici, satyresque Silenus'un bir heykeliyle karşılaştırdığı Sempozyum 215a vd.'den de kaynaklanır.69 Platoncu kaynaklar muhtemelen hem Plotinusçu hem de Platoncu Sethian intrapsişik imgeler kavramının uzak -ya da çok da uzak olmayan- arka planında yer alır; daha yakın bir kaynak muhtemelen daha önceki (ikinci yüzyıl) Gnostik düşüncede bulunabilir; burada tupoi ve antitupoi yoluyla hem birey oluşumu hem de kurtuluş hakkındaki spekülasyonlar zaten güncel71 ve burada muhtemelen mühürler ve sembollerin ritüel kullanımıyla ilgiliydi.72 67 V.8[32].11.3: ἐαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει. 68 V.8[32].11.14-15: çok iyi, çok iyi bir şey. 69 Platon, Sempozyum 215a5-b3: "Onun (Sokrates) en çok, herm oymacısının [atölyelerinde] oturan Silenus'un [heykellerine] benzediğini söylüyorum; zanaatkarların elinde şiringalar veya flütler tutarak oyduğu, iki yarısı ayrıldığında, içinde tanrıların kült ikonlarının olduğu gösterilen heykellere" (φημί γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τοῦτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφεῖσις καθημένοις, οὕστινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν). 70 Yakın tarihli (yayınlanmamış) bir dizi kolokyum sunumunda Turner ve Corrigan, Sempozyum'un Allogenes'in yapısının büyük ölçüde altında yattığını, Youel'in beş ardışık ifşasının Aşk hakkındaki beş temel öğretiyeye karşılık geldiğini öne sürdüler - özellikle bkz. Turner 2000b, 214-16 [ve Corrigan 2013—ed.]. Youel'in kendisi de Diotima'ya benzetilebilir. Sempozyumun Plotinus öncesi Gnostikler tarafından kullanımı hakkında ayrıca bkz. Czachesz 2006. 71 Örneğin, Irenaeus, Adversus haereses 1.1.1, 1.1.13, 1.1.16, 1.1.17, 1.10.1 (tupos); age, 1.1.10 (antitupos); Tri. Trak. NHC I 123.11-23 (aynen). Gnostisizm'de yaygın olan tupoi kavramının ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. 72 Böylece, örneğin, Origen'e göre (Contra Celsum 6.31.29), yükselen Ofit Gnostik, beşinci alemin arkhonuna şöyle beyan eder: "Bir görüntünün izlenimi tarafından gözetleniyorum" (εἰκόني τύπου τετηρημένον); ayrıca, Marsanların yükseliş ritüelinde rol oynayan 13 mührü (sphragides) not edin. İç güneş temaları hakkında ayrıca bkz. Shaw 1999 ve Mazur 2004.

--- SAYFA 183 ---

165 “Yükseliş Yolu İniş Yoludur” 3.5 Arasöz: Plotinus'un Mistik Pasajlarında Sethian Noetik Üçlüsü'nün Yankıları Allogenes, Barbelo Aeon ile Yükseliş arasındaki yükselişi mümkün kılan sıralı kendine dönüşleri organize etmek için Üçlü Güçlü Olan'ın üçlü (Zihniyet / Kutsanmışlık- Canlılık-Varoluş) yapısını kapsamlı bir şekilde kullanırken, Bilinmeyen Olan, Plotinus, Akıl ile Bir "arasındaki" yükseliş aşamalarını düzenleyecek böyle resmi bir yapının olmadığını açıkça kabul eder; ancak gördüğümüz gibi, onun planı yine de üstü kapalı olarak hipostatikler arası önemli bir karmaşıklık varsayar. Bu nedenle, bir dizi mistik pasajda, talibin Akıldan Bir'e doğru yükseldiği noktada, Plotinus'un, Set'in Üçlü Güçlü Bir'in üç gücünü yankılıyor gibi görünen noetik (Varlık-Hayat-Zihin) üçlüsüne tuhaf, hatta garip imalarda bulunması ilgi çekicidir. Ancak Allogenes'ten farklı olarak Plotinus'un imalarında üçlünün unsurları belirli bir sırayla ortaya çıkmaz ve hiyerarşik bir diziyi temsil ediyormuş gibi görünmez; bazı durumlarda bir veya diğer unsur atlanır ve terminoloji sabitlenmez. Şu pasajları göz önünde bulundurun: [a] I.[6].1.7.4-12: “[T]o, yukarıya doğru yükselenler içindir ve din değiştirmiş olanlar ve inerken giydiklerimizi dökenler içindir - tıpkı tapınakların [iç] mabedlerine çıkanlar, önceden arınma ve giysilerin çıkarılması ve çıplak yukarı çıkma gibi - yükselişte yabancı olduğu sürece her şeyi geride bırakana kadar. kişi yalnızca Tanrı'ya göre, her şeyin ona bağlı olduğu ve ona baktığı, var olduğu, yaşadığı ve düşündüğü tek şeyi, mutlak, basit ve saf görmelidir; çünkü o yaşamın, aklın ve varlığın nedenidir.”73 [b] VI.9[9].9.1-2: “Kişi bu yuvarlak dansta yaşamın pınarını, Aklın pınarını, varlığın ilkesini, ruhun kökünü görür.”74 [c] VI.7[38].31.31-34: “Tam o anda, her şeyin güzel ve doğru olduğunu görür ve daha fazla güç kazanır, varoluş yaşamıyla dolar; ve gerçekten de kendisi Varlık haline gelerek ve gerçek bilince sahip olarak, uzun süredir aradığı şeye yakın olduğunu algılar.”75 [d] VI.7[38].35.42-44: “Bu nedenle ruh hareket etmez, çünkü bu 73 [a] I.[6].1.7.4-12: τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνει πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραπεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν βυ, ἀπλοῦν, καθαρὸν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ Bu, 74'ten fazla olmayan bir şeydir. [b] VI.9[9].9.1-2: Daha fazla bilgi için: νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς 75 [c] VI.7[38].31.31-34: Ἐνθα δὲ εἶδε μὲν καλὰ πάντα καὶ ἀληθῆ ὄντα, καὶ ἐπερρώσθη πλέον τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα, καὶ ὄντως ὄν καὶ αὐτὴ γενομένη Bu, çok önemli bir sorundur.

--- SAYFA 184 ---

166 bölüm 4 de değil. Dolayısıyla ruh da değildir, çünkü o yaşamaz, hayatın üstündedir. Zeka da değildir çünkü o da düşünmez; çünkü benzer olmak gerekir.”76 [e] VI.7[38].36.10-15: “Kim aynı anda hem düşünen hem de kendisi ve kendisi ve diğer şeyler hakkındaki tefekkürünün nesnesi haline gelmiş, madde ve akıl ve “mükemmel canlı varlık” haline gelmişse, artık ona dışarıdan bakmamalı, ancak bu hale geldikten sonra yakındadır ve o kişi sıradaki kişidir ve zaten yakındadır, tüm nesnelerin üzerinde parıldamaktadır. ”77 Bu örtülü imalar, Plotinus'un mistik yükselişin son aşamalarındaki Seth Zihniyeti (Kutsallık)-Canlılık-Varoluş üçlüsünü zımnen kabul ettiğini akla getiriyor. 3.6 Diğer Gnostik ve Hermetik Vizyoner Açıklamalarda Otofani Böylece hem Zostrianos'un hem de Allogenes'in tekrarlanan bir tefekkür dizisini çağrıştırdığını gördük. Bu noktada, bu tuhaf motifin -ya kendini kavramanın ya da insan öznesinin "içinde" ilahi bir gücün kavranmasının ani, dönüştürücü bir anı- daha önceki Sethian, Valentinianus ve Hermetik kaynakların geniş bir dizisinde ve aynı zamanda engin ve dünyanın belirli girdaplarında bulunabileceğini not edebiliriz. tarihi belirsiz ama kabaca çağdaş olan geç antik gizem edebiyatının şekilsiz akımı; buna örneğin kanonik olmayan kıyamet ve kıyamet edebiyatı, Hekhalot edebiyatı, Maniheizm ve Yunan-Mısır büyü ve simya metinleri dahildir.78 Bu materyali derinlemesine tartışmak veya bu diğer edebiyat türleri ile Platoncu edebiyat arasındaki karmaşık tarihsel ilişkiyi incelemek bu kitabın kapsamı dışındadır. Seth'in külliyatı öncelikli olarak, düşüncesi genellikle diğer Gnostik sistemlere olduğundan daha yakın olan Plotinus'la olan ilişkisi üzerindedir. Yine de Platoncu Seth'in otofanisinin daha geniş entelektüel-tarihsel bağlamını belirlemek ve -kaynakların çoğunu gölgede bırakan ısrarcı kronolojik sorulara rağmen- Sitz im Leben'i Plotinus öncesi geç antik çağın felsefi düşünceye sahip kült ortamına yerleştirmek önemli olacaktır. 76 [d] VI.7[38].35.42-44: Διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μὴδὲ ἐκεῖνο. Gerçekten çok iyi, çok iyi, çok iyi. Οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ 77 [e] VI.7[38].36.10-15: Ὅστις γένηται ὁμοῦ θεατῆς τε καὶ θέαμα αὐτοῦ αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶον παντελὲς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέπει—τοῦτο δὲ γενόμενος ἐγγύς ἐστι, καὶ τὸ ἐφεξῆς Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. 78 Oldukça şaşırtıcı bir şekilde, yaygınlığı göz önüne alındığında, bu imgeler hak ettiği bilimsel ilgiyi görmemiştir.

--- SAYFA 187 ---

169 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" Ancak kendini görme teması aynı zamanda daha az skolastik bir biçimde de ortaya çıkar, örneğin Philip İncili 58.3-5'te, benlik görüşünün İsa'nın görüntüsüne benzetildiği yer: "Bazıları gerçekten de kendilerini gördüklerini düşünerek (İsa'yı) gördüler..."; veya daha sonra, 69.8-13'te vaftizin kişinin kendi yansımasını görmesiyle eş tutulduğu yerde: "Hiç kimse kendisini ne suda, ne de ışısız bir aynada göremez. Ayrıca siz (kendinizi) su veya ayna olmadan ışıktaki da göremezsiniz. Bu nedenle ikisinde, ışıktaki ve suda vaftiz etmek uygundur." Bu örneklerin yanı sıra, benzer fikirleri yansıtan diğer apokrif Hristiyan veya Gnostik kaynaklardan pasajları da ele alabiliriz; örneğin James'in Apocryphon'u, NHC I 12.15-17: "Kendisini cennette dördüncü olarak gören kişiye ne mutlu"; Thomas İncili, NHC II 47.24-29 [logion 84]: "İsa şöyle dedi: "Kendi benzerinizi (□□□□) gördüğünüzde sevinirsiniz; ama önünüzde ortaya çıkan ve ne ölen, ne de ortaya çıkan görüntülerinizi (eikōn) gördüğünüzde, ne kadar çok şeye katlanmak zorunda kalacaksınız! ya da son olarak muhtemelen üçüncü yüzyılın son üçte birinden kalma uydurma Yuhanna'nın İşleri; Burada, mistik koruphaïos rolünde İsa, "Beni tanıyanlar için bir aynayım" der ve onu takip edeni "konuşan bende kendini gör" diye teşvik eder.88 Tanrıda yansıyan benlik vizyonu -ya da kişinin tanrının kimliğinde kendi kimliğini tanıması- aynı zamanda Mani'nin Köln Mani Kodeksi'ndeki göksel syzygos'larıyla karşılaşmasıyla ilgili anlatımını anımsatır: "Onu tanıdım ve onu tanıdım ve Ayrıldığım kişinin ben olduğumu anladım; Tamamen aynı olarak benim de o olduğuma tanıklık ettim";89 ya da benzer şekilde Thomas'ın Elçileri'ndeki İnci İlahisi'nden (görünüşe göre ilgili) pasaj: "Birden ona baktığımda, giysi bana kendimin bir aynası gibi göründü. Hepsini kendi benliğimde gördüm. Üstelik bütün benliğimle, bilinenlerin birbiriyle ilişkili şeyler olarak birbirinden farklı ve birbirine zıt olduğuyla yüzleştirdim; ama bunlar gerçekleştiğinde, birleşerek karşılıklı sona erer. Çünkü (o halde) bunları bir ilişkinin mantığına sığdırmak mümkün değildir. Dolayısıyla, kendisi de düşünmenin nesnesi haline gelen aktif aklın, haklı olarak, kendisini bildiği söylenir" (πρὸ μὲν οὖν τοῦ κατ' ἐνέργειαν τὸν νοῦν νοεῖν) πρὸς ἀλλήλα ἐστὶ τὸ νοοῦν τε καὶ τὸ νοούμενον καὶ ἀντικείμενα ἀλλήλοις ὡς τὰ πρὸς τι, ὅταν δὲ ἐνεργῶσιν, ἐν γινόμενα παύεται bu çok önemli. bu çok önemli. νοητῶ εὐλόγως αὐτὸν λέγεται νοεῖν); argümanın teolojik sonuçları 88-89. sayfalarda yer almaktadır. Bu elbette Plotinus'un aklın nesneleriyle özdeşliği öğretisinin gölgesinde kalır; V.9[5].5-7 88 95.12 (metin Bonnet 1972): "Ἐσοπτρόν εἰμί σοι τῷ νοοῦντί με; 96.1-3: ὑπακούω; δέ μου τῇ χορείᾳ ἴδε σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι, καὶ ἰδὼν δὲ πράσσω τὰ μυστήριά μου σίγα. Yuhanna'nın Elçilerinin İşleri'ndeki İsa'nın yuvarlak dansı imgesi, elbette, Plotinus'un, Bir'in koruphaïos'a karşılık geldiği sık sık yaptığı yuvarlak dans benzetmesiyle ilişkilendirilebilir (metin Koenen ve Römer). 1998) 24.10-15: ἐπέγνων μὲν αὐτὸν καὶ συνῆκα ὅτι ἐκεῖνος ἐγώ εἰμι ἐξ bu çok önemli. [ὅλω]ς ὑπάρχων.

--- SAYFA 188 ---

170 bölüm 4 onunla yüzleşmek için, çünkü biz iki ayrıydık ve yine bir benzerdik."90 Plotinus'ta olduğu gibi, bu şemada kişi öncelikle kendi yüksek benliğini 'başka' olarak, yani kişinin göksel suzugos'u veya 'yoldaş-imajı' olarak kavramalıdır veya Thomas İncili'nin dilini kullanırsak, 'Bir, aşkın benlikle yeniden bütünleşmeden önce iki olmalıdır ki, ikisi eninde sonunda Bir olabilir."91 Önemli olan, dönüşlü kendini kavramanın, ritüelleşmiş bir yükselişin belirleyici aşamasını işaret eden anlık, deneyimsel bir olay olarak tanımlandığı birkaç metin bulunmasıdır. Bunun yanı sıra, kıyamet literatüründe anlatıcının yaklaşırken kendi ışıltılı benliğine ilişkin dönüşlü bir vizyondan bahseden, kıyamet edebiyatında birkaç baştan çıkarıcı (ama kronolojik olarak oldukça belirsiz) pasajlar ve ilgili Hekhalot metinleri vardır. Tanrı ile nihai yüz yüze karşılaşma - örneğin 2 (Slavca) Enoch⁹² ve Ma'aseh Merkabah⁹³ - en açık örnekler Hermetica'dan alınmıştır.⁹⁴ Sekizinci ve Dokuzuncu Söylem'de (NHC VI,6), Hermes Trismegistus oğlunu (muhtemelen Tat) ilahi Akıl ile bütünleşmeye doğru hiperkozmetik bölgeye yönlendirir. kitaplardan dersler, dualar, büyü sözler ve son olarak giderek daha sert hale gelen bir dizi tefekkür içeren "aşamalar" (bathmos) aşkın benlikle Plotinus Gnostikler "1 2 olur" Otofani (faz C) Kişinin aşkın benliğini (eikōn, suzugos veya sunousia) bir "öteki" olarak kavraması "2 1 olur" Kendi kendine birleşme (Aşama C2) Kişinin aşkın benliğiyle birleşme veya yeniden bütünleşme 92 2 (Slavca) Enoch 22.9-10 (çev. Andresen, Charlesworth 1983'te): "Ve kendime baktım (Bayan A: 've tüm kendime baktım') ve onun muhteşemlerinden biri gibi oldum ve gözle görülür hiçbir fark yoktu." 93 Ma'aseh Merkabah 23, satırlar 722-732, Janowitz 1989, 51-52: "R. İsmail şöyle dedi: Hocam R. Nehunya ben Hakana'dan bu duyuruyu duyar duymaz... Duydum, kalktım ve ona tüm bilgeliğin prenslerinin isimlerini sordum ve sorduğum sorudan kalbimde cennet günleri gibi bir ışık gördüm. R. Ishmael şöyle dedi: Ayağa kalktığımda ve yüzümün bilgeliğimden parladığını görünce, her saraydaki her bir meleği detaylandırmaya başladım...." Kıyamet ve mistisizm arasındaki ilişki için bkz. Gruenwald 1980. 94 Hermetik "kişinin Benliğiyle karşılaşması" hakkında kısa bir tartışma için (şüphe uyandıran Jung aurasına rağmen), bkz. van den Broek 2000, özellikle. 91-95.

--- SAYFA 190 ---

172 4. bölüm, MS 300 civarında bir noktada, yani Plotinus'un ölümünden epey sonra yazan kendisi de eski Gnostik ve Hermetik bilgiler konusunda oldukça bilgili olmasına rağmen, "bir adam aynanın içinde kendine baktığında, bu ona kendini inceleme ve başından ayak tırnaklarının ucuna kadar arındırma fikrini akla getirir" özelliğine sahip, elektrumdan yapılmış bir ayna hakkında bir hikaye anlatır. Bu aynanın, göksel kürelere karşılık gelen bazı kapıların üzerindeki "Yedi Kapı" adı verilen bir tapınağa yerleştirildiğini söylüyor. Sekizinci ve Dokuzuncu Söylem'de olduğu gibi, kendini idrak etme anı yedi göğün "üstünde", ancak en yüksek katmanın "altında" gerçekleşir; bu noktada, "Bir adam kendine baktığında ve kendisini [bu aynada] gördüğünde, yüzünü tanrılar ve iblisler denilen her şeyden çevirir ve kendisini Kutsal Ruh'a bağlar, mükemmel bir insan olur; Kutsal Ruh'un aracısı aracılığıyla kendi içinde olan Tanrı'yı görür."¹⁰¹ Zosimus'un yazılarının diğer yönlerinde olduğu gibi, anlatımın gerçek mi yoksa yalnızca sembolik mi olduğundan emin olmak imkansızdır, ancak kişinin kendine dair bir vizyonunun olduğuna dair herhangi bir şüphe olmasın. Yunan-Mısırlı bir ritüel uygulayıcısının potansiyel hedefi olabilir, Yunan büyüü papirüslerindeki PGM VII.335-340'taki bir büyüü, belirtilen hedefi kişinin kendi vizyonunu elde etmek olan bir "kendini gözlemleme" (autoptikē) olarak düşünebiliriz; büyü şöyle başlar: "Kendinizi görmek istiyorsanız (ἐὰν βούλη σὲ αὐτὸν [i]δεῖν)..." [sonra falanca işlemi uygulayın],¹⁰² veya benzer şekilde PGM VII.505-528'de bir "karşılaşma" veya "bağlantı" elde etmek için bir büyü (sustasis) kendi daimōn'unuzla. Bu uygulama -döngüyü tamamlamak için- Porphyry'nin, Plotinus'un Roma Iseum'undaki kendi kişisel daimōn'unun teurjik çağrışımına (klēsis) ilişkin anekdotu ile bağlantılandırılabilir: Plotinus'un kendi demonolojik teorisine göre bireyin zirvesini temsil eden ve dahası, Porphyry'ye göre "bir" olduğu ortaya çıkan, yerleşik bir daimōn. tanrı (theos) ve daimones cinsinden değil."¹⁰³ 101 Panopolisli Zosimus, Süryanice Parçalar, Peri aretēs Kitap XII, "Electrum Üzerine." Trans. Fransızlardan Berthelot 1893, 262-63'te. Pasaj şöyle devam ediyor: "Bu ayna, Yedi kapının üzerinde, Batıya doğru yerleştirilmiştir ki, ona bakan kişi, perdenin üzerindeki anlaşılır ışığın parladığı Doğu'yu görsün. Bu nedenle aynı zamanda güneyde, yedi göğe cevap veren tüm kapıların üzerinde, görünen alemin üzerinde, on üçler dünyası olan on iki evin [yani zodyakın] ve Pleiades'in üzerinde yer almaktadır. Bunların üzerinde de Göz vardır. görünmez duyular, orada ve her yerde mevcut olan bu ruhun Gözü." 102 PGM VII.335-340 (metin Preisendanz 1973-1974): Αὐτοπτική· ἐὰν βούλη σὲ αὐτὸν [i]δεῖν, λαβὼν μύϊαν καὶ στῖμιν Κ[ο]πτικὸν τριῖπον, ἐνχρίε τοὺς ὀφθαλμούς· evet. καὶ λαβὼν πτερὸν ἰβέως δακτύλων ἰδ', χρίσας ῥοδίνῳ μύρῳ ἢ κρινίνῳ, περιελίξας ὀθονίῳ βυσσίνῳ, ὡς βιβλίον ἔχε μετὰ χειρὸς. λέγε δέ, τῷ ἀριστερῷ ὀφθαλμῷ παρεμβλέπων, οὕτως. λόγος·. 103 Porfir, Vit. Komplo. 10.23-25; bkz. Enn. III.4[15].3.18-27. Bu bağlantı Betz 1981 tarafından yapılmıştır. Bu tür ritüel aynı zamanda Proclus, In Alcibiadem 87'de (Oracula Chaldaica ile bağlantılı olarak) otopsi teriminin ortaya çıkışı ile de bağlantılı hale getirilebilir.

--- SAYFA 191 ---

173 “Yükseliş Yolu İniş Yoludur” 3.9 Gnostik Otofanın Uzak Delphi Kökleri Dolayısıyla bazı geç antik ritüel uygulayıcılarının gerçek veya “içsel” benliğinin ve/veya insanoğlunun doğasında var olan ilahi prensibin ayrı bir vizyoner deneyimini veya tezahürünü aradıklarını veya aradıklarını iddia ettiklerini çıkarabiliriz. Bunların var olduğu düşünülebilir olmasına rağmen, mevcut en eski Gnostik ve Hermetik eserlerin büyük olasılıkla üretildiği ikinci yüzyılın başlarından önce, Helenistik dini düşüncede ayrı vizyoner uygulama olarak otofanin herhangi bir örneğini bulamadım.¹⁰⁴ Yine de bu uygulamanın - kendi içindeki ilahi arayışın - dürtüsünün Delphi'nin "kendini bil" öğüsünde saygıdeğer felsefi kökleri olduğu belirtilebilir. Felsefi etiğin uzun süredir sıradan bir konusu olan Delphic düstur, geç antik çağa gelindiğinde, insanın en içteki özünün (ruh, zeka veya pneuma) ilahi olanın bir parçasını, imajını veya yansımalarını içerdiği inancına dayanarak, görünüşe göre "kendi içindeki tanrısallığı tanı" ve/veya "ilahi kökenini hatırla" anlamına gelmeye başlamıştı: kendisi de büyük olasılıkla birbiriyle ilişkili çeşitli kavramların birleşimini temsil eden bir kavram. Platoncu,¹⁰⁵ Aristotelesçi,¹⁰⁶ ve Stoacı¹⁰⁷ fikirler. Fr. 190) teurjik vizyoner yükselişi tanımlamak için kullanılır, ancak otopsi'nin aynı zamanda PGM'de geniş bir vizyon arama büyüsü yelpazesini tanımlamak için daha yaygın olarak kullanıldığı da belirtilmelidir. ¹⁰⁴ Ancak olası bir öncül, görünüşte çok eski olan katoptromansiye içerebilir. Bu bakımdan Turner'ın (1998) görme ve vaftiz arasındaki Sethi ilişkisinin daha önceki Yahudi rahiplerin arınma uygulamalarından ve Yahudi kıyametindeki görme ile su arasındaki yakın bağlantıdan kaynaklandığını tahmin etmesi ilginçtir; bu da hidromansiden kaynaklanmış gibi görünmektedir. ¹⁰⁵ Courcelle 1971, Yeni-Platonculuktaki bu kavram için temel kaynak metinlerden birinin Platon, 1 Alcibiades 133c1-6 (trans. Hutchinson, Cooper 1997, 592-594) olduğunu göstermiştir: “Sokrates: Ruh hakkında bilme ve anlamının gerçekleştiği yerden daha ilahi bir şey olduğunu söyleyebilir miyiz? Alcibiades: Hayır, yapamayız. Sokrates: O zaman içindeki bu bölge ilahi olana benzer ve buna bakan ve ilahi olan her şeyi -görme ve anlayış- kavrayan biri, kendisini de en iyi şekilde kavrayabilir. ψυχῆς θεϊότερον ἢ τοῦτο, περὶ δὲ τὸ ἰδεῖναι τε καὶ φρονεῖν ἔστιν; - Οὐκ ἔχομεν. - οὐτῶ καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα). Ayrıca muhtemelen sahte 133c8-17: "Sokrates: Tıpkı aynaların gözün yansıtıcı yüzeyinden daha temiz, daha saf ve daha parlak olması gibi, Tanrı da ruhumuzun en iyi kısmından hem daha saf hem de daha parlak değil mi? Alcibiades: Kesinlikle öyle düşünüyorum, Sokrates. Sokrates: O halde kendimizi en iyi görebilmemizin ve tanıyabilmemizin yolu, mevcut en iyi aynayı kullanmak ve Tanrı'ya ve insan düzeyinde ruhun erdemine bakmaktır." ¹⁰⁶ Kaynak, daha sonraki yorumcular tarafından ilahi akıl olarak anlaşılan, kendi kendini düşünen Nous kavramıdır; dolayısıyla Aristoteles, Metaphysica 12.9-10 1074b15-1075b6. ¹⁰⁷ İnsan zihninin ilahi olanla eş-tözselliği ve/veya tanrının (ya da daimōn'un) içkinliği fikri Stoacılıkta yaygındır; örneğin Marcus Aurelius, Meditationes 2.13; 3.5-6, 12; 5.10, 27; 12.26; Epiktetos, Diatribai 2.8.11; Seneca, Epistulae 120.14; Cicero, Respublica VI.26; ayrıca Betz 1970'te daha kapsamlı referanslar.

--- SAYFA 192 ---

174 4. Bölüm Bu yorum Hermetik külliyyatta özel bir önem kazanmıştır;108 ama daha da önemlisi, Pierre Courcelle'in (1974) -Nag Hammadi kanıtlarına başvurmadan bile- anlamlı bir şekilde gösterdiği gibi, Delphic düstur aynı zamanda Gnostik düşüncenin merkezinde yer alır; burada kurtarıcı gnōsis kendini ilahi olarak tanımaktan, kişinin pleromatik kökenini hatırlamaktan ve düştüğü yere geri dönmekten oluşur. Courcelle'in öne sürdüğü etkileyici pasajlar listesini tekrarlamayacağım, ancak kendini tanıma, kendine dönüş ve kurtuluşla yakın bağlantılı olarak kendini arama vurgusunun, Platonlaştırıcı Sethi risaleleri de dahil olmak üzere ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere Nag Hammadi külliyyatında bulunabileceğini ekleyerek gözlemlerini teyit edeceğim.109 Aslında, Nag Hammadi külliyyatında ve diğer Gnostik eserlerde kendini bilme teması o kadar yaygındır ki. Kaynaklarda insan, saygıdeğer felsefi baba kökenine rağmen, bu kavramın mükemmel bir Gnostik olduğundan şüphelenmeye başlayabilir.110

Valentinianusçu bilim adamı Theodotus'a göre, kurtarıcı Gnosis'in çok alıntı yapılan tanımının ilk birkaç kelimesinde bile Delphi düsturuna bir gönderme tespit edilebilir: "Gnosis: biz kimiz; ne hale geldik..."111

3.10 Etik Teorinin Vizyoner Uygulama Delphic düsturunun nasıl olup da oldukça belirsiz ve bilgiçlik taslayan bir etik kuraldan ayrık bir etik kurala dönüşebildiği merak konusu olabilir. Bir çift mükemmel makalede, Betz 1970; 1981, Delphoi düsturunun bu özel yorumunun hem Hermetica'da hem de Yunan büyü papirüslerinde önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Aslında Zosimus, ayna ile Delphic düstur arasındaki bağlantıyı açık bir şekilde ortaya koyar; bkz. Berthelot 1893, 263): "Que dit en effet la parole philosophique? Connais-toi toi-même. Elle indique par là le miroir Spirituel et Intellectuel." Delphi düsturunun Hermetik yeniden konuşlandırılması (1 Alcibiades'in etkisiyle), örneğin Corp. Herm'de de açıkça görülmektedir. 1.21, Ermeni Tanımları IX.5 Mahé ve Panopolis Zosimus'unda, Omega 7.4-11 Harfi Üzerine. Ayrıca bkz. Filoramo 1999. 109 Platoncu Sethian risaleleri dışında NHC'de öz-bilgiye yapılan atıflar için, diğerlerinin yanı sıra Gos'a bakınız. Gerçek NHC I 21.5-14 (çev. Attridge ve MacRae, CGL): "Onların talimat almaları, bunu Baba'dan almaları ve tekrar O'na dönmeleri kendileriyle ilgilidir. Sonra, eğer kişi bilgi sahibiyse, kendisine ait olanı alır ve bunları kendine çeker." Ayrıca bkz. Gerçek. NHC I 18.24-40; Tri. Trak. NHC I 61,34-62,5; Gos. Thom. NHC II 32,26-33,5 [3]; Gos. Phil. NHC II 76.17-22; Bk. Thom. NHC II 138.8-18; Aramak. Sav. NHC III 132.15-19; Öğretmek. Silv. NHC VII 117.3-9; Testim. Gerçek NHC IX 35.22-36.28, 41.4-17, 45.1-6. Kendi kendine dönüş veya kendi kendine arayış için bkz. Exeg. Ruh. NHC II,6 131.19-21; Gos. Phil. NHC II 68.8-17 [Mat. 6:6]; Testim. Gerçek NHC IX 41 11-15; Gos. Gerçek. NHC I 25.10-19. 110 Bu, Quispel 1992 tarafından ileri sürülmüştür. 111 Tüm pasaj, İskenderiyeli Clement'ten, Alıntı Theodoto 78.2 (metin Sagnard 1948): "Gnōsis: biz kimiz, neye dönüştük, neredeyiz, nereye atıldık, nereden acele ediyoruz, nereden fidyeyle kurtarıldık, doğum nedir, yeniden doğuş nedir" (ἡ γνώσις, τίνας ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, [ἡ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις).

--- SAYFA 193 ---

175 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" vizyoner praksis veya ritüelleştirilmiş yükseliş bağlamında anlık bir olay. Ben bunun büyük olasılıkla ilk olarak daha önceki Gnostik ve Hermetik geleneklerde ortaya çıktığını öne sürüyorum: hem vizyoner deneyime hem de soteriyolojik yükselişe önemli bir vurgu yapan ve aynı zamanda felsefenin ideal soyutlamalarını ve/veya metaforik yapılarını - örneğin Stoacı tutkular, Platon'un felsefi yükselişi, istikrar kavramı, ilahi takdir kavramı vb. - ayrı hipostazlar veya somut ritüel eylemler halinde somutlaştırma eğiliminde olan gelenekler. Kendini bilme motifinin, vizyoner yükseliş bağlamında ayrı bir kendini kavrama anı ile yakınsamasının ilk örneklerinden biri, Gnostikleştirici özelliklere sahip, mutlak sonu üçüncü yüzyılın ortaları olan ama muhtemelen bir asırdan daha öncesine tarihlenen, uydurma özelliklere sahip bir Hristiyan metni olan Andrew'un İşleri'nde görülür.¹¹² Kendini anlaşılır, aydınlık ve aydın olarak tanıması için uzun bir öğütten sonra ilahi, "özünüzde (ousia) kendi yüzünüzü gören" kişinin, bedeninin ve kötü niyetli göksel otoritelerin bağlarından kurtulacağı ve ardından "üretilmemiş" (ou genomenon) tanrıya dair bir vizyon deneyimleyeceği ifadesiyle karşılaşırız.¹¹³ Zostrianos 45-46'nın daha kapsamlı pasajında olduğu gibi, kendine dönüş ve kendini tanıma birlikte iç içe geçmektedir ve ardından doğrudan göksel ile ilişkilendirilmektedir. yükseliş ve aşkın kavrayış.¹¹⁴ Allogenes'in de benzer şekilde, Vitality ve 112 ile ilgili vizyoner deneyimlerinden hemen önce Blessed seviyesinde "gerçek benliğini tanıdığını" hatırlayabiliriz. J.-M. tarafından MS 150'ye yakın bir tarih önerilmiştir. Prieur, Hennecke/Schneemelcher 2003, 2:114-15'te Andrew'un İşleri'ne yazdığı önsözde; ayrıca bkz. Prieur 1989; Quispel 1956. 113 Acta Andreae 38.14-18 (metin Prieur 1989): "Ve kendi özünüzde kendi yüzünüzü gördükten ve tüm bağları kopardıktan sonra - (yalnızca) nesille ilgisi olanları kastetmiyorum, aynı zamanda sizin için son derece büyük isimler belirlediğimiz nesilden üsttekileri de kastediyorum - sizin tarafınızdan görülen, henüz hayata geçmemiş olanı görmeyi arzulamalısınız, şu anda tek başına cesaretle tanıyacağın kişiyi" bu çok önemli, bu yüzden çok mutluyum. γένεσιν, ὧν σοι προσηγορίας ἐθέμεθα ὑπερμεγέθεις οὔσας, πό-θησον ἐκεῖνον ἰδεῖν ὀφθέντα σοι, οὐ γενόμενον, ὃν τάχα εἷς μόνος (γινώσκει θαρρῶν). Bu kavramın felsefi kökeni, Plutarch'ın Parsne an facultas animi sit vita passiva 2.31 (LCL) adlı eserinin bir bölümünde sıradan aklın kullanımını tanımlayan βλέπει πρὸς τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν ifadesinin ortaya çıkmasıyla öne sürülmektedir. 429:62). 114 Bkz. ayrıca Zost. NHC VIII 17.15, 22.8, 43.15-16, 44.1-4, 76.21-25. İlginç bir şekilde, öz-görme ile göksel yükseliş arasında benzer bir ilişki, Athanasius'un muhtemelen sonraki yüzyılda yazdığı Life of Anthony 65.2 (metin Bartelink 2004) adlı eserinde açıkça kıyamet/görüntüsel bir bağlamda ortaya çıkar: "Bir noktada, yemek yemeye niyetlenip dokuzuncu saat civarında dua etmek için kalktı, kendisinin düşüncelere kapıldığını algıladı. Ve paradoksal olarak, kendisini gördü. sanki kendi dışına çıkmış ve (sanki) tarafından havaya sürüklenmiş gibi ayakta duruyor

belirli olanlar" (Μέλλων γὰρ ἐσθίειν ποτέ, καὶ ἀναστὰς εὐξασθαι περὶ τὴν) ἐνάτην ὥραν, ἥσθετο ἑαυτὸν ἀρπαγέντα τῇ διανοίᾳ, Καί, τὸ. παράδοξον, ἐστὼς ἔβλεπεν ἑαυτὸν ὥσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον Bu, herhangi bir soruna neden olabilir).

--- SAYFA 195 ---

177 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" onların (kendi) yüzlerine, kendilerine ilişkin marifet idi; kendilerine olan yolculukları bir kez daha içe dönüşleriydi."118 Büyük Seth'in İkinci İncelemesi, İsa'nın ortaya çıkışını (şimdiye kadar tanındık olan) kendine dönüş, kendini tezahür ettirme ve durağanlık gibi teknik terimlerle anlatır: "Fakat o, dönerek çoğu zaman kendisine görünür, tüm bunların bir Monad'ı, bir düşünce ve bir baba olarak var olur, kendisi de birdir. Ve O, hepsine karşı durur."119 Plotinus'un bütünüyle benimsediği bu yaygın Gnostik temanın önemi, tüm bu anlık kendini kavrama eylemlerinin, her ne kadar kusurlu olsa da, bilinemez tanrının ebedi, anlatılamaz, ontogenetik kendini bilmesini kasıtlı olarak yansıttığı gözlemlenir: tüm aşırı aşkınlığına rağmen görünüşe göre hâlâ yalnızca itaatkar olmakla kalmayıp aynı zamanda da itaatkar olan bir tanrı. Aristoteles'in Nous teorisine değil, aynı zamanda Delfi öğüdüne de: "Tanınmadığı halde, her zaman kendini bilir!" Plotinus'un MUO'ya yükselişi, Platonlaştırıcı Seth'in incelemelerinde ön plana çıkarılmıştır ve aynı zamanda çok çeşitli eski Gnostik sistemlerde de bir geçmişe sahiptir. Ancak şimdi, Platonlaştırıcı Set'in incelemelerine geri dönelim, tarif edilemez ilk ilkeye (Görünmez Ruh veya Bilinemez Olan) nihai erişim için aşamalı bir kendine dönüşün gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını gördük. aslında yüce prensibin aşırı aşkınlığı ve mutlak bilinemezliği konusunda son derece ısrarcıdır; ancak yine de, paradoksal olarak, her iki Platoncu Sethian risalesi de aşkınsal bir ipucu sağlar. 119 Disk. 120 Wis. Jes. NHC III 95.12-14 (metin ve çev. Parrott, CGL): Bir'in kendisini bilemeyeceği (ya da en azından bunu sorunsuz bir şekilde yapamayacağı) yönündeki değişken ısrarı, hem Aristoteles'e hem de Gnostiklere karşı bir tepki olarak anlaşılabilir.

--- SAYFA 196 ---

178 bölüm 4 epistemoloji, bununla birlikte en yüksek ilkenin kavranabileceği bir bilgidir. Bu ortak kavramlar, önemi şimdiye kadar belirsiz kalan bir takım teknik terim ve kavramlarla ifade edilmektedir. Aşağıda, yükselişin nihai anını tanımlayan Sethian terimlerin takımıyıldızını inceleyeceğiz ve bunların, mistik kavrayışın altında yatan mekanizma hakkında önemli miktarda bilgi açığa çıkardığını göreceğiz. 4.2 Allogenes'te "Birincil Vahiy" Allogenes'teki yükselişin son aşamalarının merkezi ama yine de esrarengiz bir özelliği, Bilinmeyen'in nihai kavrayışının - Üçlü Güçlü Olan'ın üç gücü aracılığıyla yükselişin zirvesindeki mistik vizyonun son anı - "birincil vahiy" olarak tanımlanmasıdır. (veya "ilk vahiy" tabiri inceleme boyunca en az beş kez geçtiğinden, bunun teknik bir terim olduğu görülmektedir. İlk söz, NHC XI 59.26-32'de, aynı adı taşıyan adayın Barbelo'nun aydınlarından aldığı yükseliş için hazırlık talimatı sırasında gerçekleşir: "Ve onun bir ilk vahiy aracılığıyla bir vahiyini aldığınızda (Bilinmeyen'in, onu tanıyorsan onu 'tanımadığın' kişi!" Allogenes'in nihai vizyonla ilgili birinci şahıs anlatımında 60.37-61.1'de tekrar ortaya çıkıyor: "Birincil vahiy aracılığıyla vahiy ile doluydum (Bilinmeyenlerin." Yine 61.9-14'te: "Onlar tarafından bilinmeyen İlk Kişi'ye ait ilk vahiy (aracılığıyla hepsi, mükemmelliğin ötesinde olan Tanrı'yı, onu ve hepsinde var olan Üçlü Kudreti gördüm." [Ek C7'deki pasajın tamamına bakın]. 63.14-16'da, "ilk vahiy" veya "ilk tezahür", Bilinmeyen'in kendi öz bilgisi açısından anlatılmaktadır: "Bir birincil vahiy vardır (ve O'nun bilgisi; kendini bilen yalnızca O'dur."121 Her yerde, "birincil vahiy" ifadesi, tamamen bilinemez olan ilk ilkenin paradoksal kavrayışını veya mistik "bilmemesini" ifade eden, özel öneme sahip teknik bir terim gibi görünmektedir.122 Buna ilk önce yaygın olan bilimsel görüşü dikkate alarak yaklaşalım: yani, Allogenes'te görüldüğü gibi, "birincil vahiy" (öncelikle bilgi aktarımının geniş anlamında bir "vahiy" anlamına gelir: bir tanrı tarafından aktarılan bilgi ya da 121 Allojenler NHC XI 63.14-16 (metin Funk ve Scopello, BCNH): 122 Allogenes NHC XI 61.28-31'de niteliksiz bir açıklamadan özellikle ayırt edilir.

--- SAYFA 197 ---

179 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" söylem, vizyon veya hatta belki daha anlatılamaz türden bir deneyim yoluyla. Dolayısıyla birincil vahiy, paradoksal olarak bilinemez tanrıya dair noetik olmayan, sezgisel bir bilgiyi aktaracaktır. Gerçekten de çok sayıda yayın boyunca Turner, "birincil vahyin" Bilinmeyen'in negatif-teolojik önermeleriyle yakın bir ilişki taşıdığını öne sürdü.123 Başlangıçta, 1990 CGL baskısına yaptığı açıklamalarda, bu ifadenin aslında Aydınlatıcıların 61.32-64.37'deki Bilinmeyen hakkındaki apofatik incelemesini tanımlayabileceğini öne sürdü. 64.37-65.21'deki "nary" vahiy, burada yüce prensip olumlu niteliklerle tanımlanır: 61.28-31'de Aydınlatıcıların, Allogenes'i "ilk vahiy ve vahiy aracılığıyla mümkün olduğu sürece [Bilinmeyi] duymaya" teşvik ederek hem olumsuz hem de olumlu kapsamlı teolojik söylemlerini ortaya koymaları gerçeğiyle desteklenen bir varsayım. Bununla birlikte, 1995 yılında Allogenes hakkındaki yorumunda Karen King, birincil vahyin bir tür söylem olarak yorumlanmasını reddetmiş ve birincil ve basit vahiy arasındaki farkın bunun yerine işitsel ve görsel algılama arasındaki farkla ilgili olduğunu, görmenin bu ikisinden üstün olduğunu öne sürmüştür;124 ve daha yakın tarihli çalışmalarında Turner da birincil vahyin deneyimsel yönünü vurgulama eğiliminde olmuştur.125 Ancak bazı kafa karışıklıkları halen devam etmektedir. Öncelikle, King bu deneyimin seçmelerden ziyade görmeye daha yakın olduğu konusunda haklı gibi görünse de - örneğin 61.9-13'te Allogenes birincil bir vahiy "aracılığıyla" (ἡ ἀρχὴ τοῦ λόγου) mükemmelliğin ötesindeki Tanrı'yı "gördüğünü" (ὁρᾷ) söylüyor - bu özel ayırım pek birincil belirleyici faktör olamaz, çünkü 61.28 Aydınlatıcılar Allogenes'e hem birincil hem de koşulsuz vahyi "duymasını" (ἀκούει) söyler. Ve bunun tersine, Turner, vahyin apopazi ve "öğrenilmiş cehalet" ile bir ilgisi olduğu konusunda şüphesiz haklı olsa da, Allogenes'in bir tanrı vizyonunu söylemsel bir dizi olumsuz tahmin yoluyla meydana gelen bir şey olarak tanımlaması kafa karıştırıcıdır. Aslına bakılırsa, Allogenes'in aşkın alemin karmaşık donanımı boyunca cesur yükselişinin doruk noktasının, ne kadar tarif edilemez olursa olsun, yalnızca ek bilgilerin alınmasını gerektirmesi tuhaf görünüyor. Ayrıca, 63.9-16'daki görünürdeki eşitliğe rağmen, birincil açıklama 123 E.g., Turner 1990, 261; aynı 1992, 448-49; aynı fikir 2000c, 131; aynı fikir 2000d, 120; aynı fikir 2001, 119; aynı 2004, 96. 124 K. L. King 1995, 149-50. 125 Bu nedenle, örneğin Allogenes'in BCNH'nin daha güncel (2004) baskısında Turner, 63.14-16'da Bilinmeyen'in kendisinin "birincil vahiy ve kendisinin bilgisi" olduğunun söylendiğini gözlemliyor ve yükselişin doruğunda adayın birincil vahiyi almasının, onun yüce prensibin kendisine tamamen asimile edildiğini gösterdiğini öne sürüyor. kendisinin farkında olmayan bilgi.

--- SAYFA 198 ---

180 bölüm 4 aracılığıyla tanrının algılandığı şey, ne tanrının kendisi ne de tanrı vizyonunun eşanlamlısı olamaz - ya da basitçe olamaz, çünkü onun daha çok tanrının kavranmasının ya da elde edilmesinin (ⲁⲓⲁⲓ ⲉⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ) aracılığıyla gerçekleştiği mekanizma olduğu söylenir. Dolayısıyla şu ana kadar sunulan yorumlar cevaplardan çok soru bırakıyor. Burada, ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ deyiminin ve onun soydaşlarının biraz farklı bir yorumunu, bu zorlukların çoğunu çözmemize olanak sağlayabilecek bir yorum önermek istiyorum. Kıpti ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ifadesini tamamen filolojik bir perspektiften ele alarak başlayalım. ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ifadesinin değişik biçimlerinin “açıklamak” fiili veya “vahiy” ismiyle tercüme edilebileceği doğrudur, dolayısıyla Yunanca ἀναγγέλλειν, ἀποκαλύπτειν veya φανεροῦν veya öncelikle bir tür bilişsel veya görsel içeriğin aktarımını ifade eden karşılık gelen nominal terimler. Bununla birlikte, ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ aynı anda ἐμφανίζειν, ἐπιφαίνειν, φαίνεσθαι gibi Yunanca terimleri veya geçişsiz fiili ifade eden diğer benzer fiilleri tercüme etmek için kullanılabilir. tezahür veya görünüşün kendisi;126 isim olarak; bu nedenle, ἐπιφάνεια'yı veya aynı zamanda ἐμφάνεια'yı bir tanrının görünüşünü anımsatan bir şekilde tercüme edebilir.127 Biraz daha dolaylı olarak, ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ bazen ileriye dönük bazı Yunanca fiilleri tercüme etmek için de kullanılmış olabilir. προβάλλειν veya προέρχεσθαι gibi hareket, yayılma, projeksiyon veya uzamsal ortaya çıkış - İngilizce'de "varlığa gelme" veya "ortaya çıkma" anlamındaki "appear" kelimesine paraleldir - eğer örneğin şu olayın meydana gelmesine göre yargılayacaksak: ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ Yuhanna Apokrifonu'nun daha kısa versiyonunun her iki elyazmasında da Irenaeus'un paralel Yunanca parçasında προελθούσης'ya karşılık gelen bir konumda “Önbilgi”nin (prognōsis) ortaya çıkışını tanımlamak için. Lyon'un Adversus haereses'i Cyrus'lu Theodoret tarafından korunmuştur.128 Nag Hammadi külliyyatının ve özellikle Sethian ve daha felsefi Valentinianus risalelerinde bulunan protolojilerin kısa bir incelemesi, benzer şekilde 126 'nın geçişsiz sözel biçimini ortaya çıkarır. Bu denklik, örneğin Wis. Jes'in orijinal Yunanca versiyonunun Oxyrynchus parçası tarafından desteklenmektedir. Chr. (P.Oxy. 1081.33-34; metin Parrott, CGL): [τ]ῆ φαινομένη τοῦ ἀγ[εννῆ]του πρς; Eugnostos NHC III 74.19 ile karşılaştırın: ⲉⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ; Evet. Chr. NHC III 98.19 ve BG 90.11-12: ⲉⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ. 127 Crum 1939, 486b-87a. 128 E.g., Irenaeus, Adversus haereses 1.29.1 prodiiset = Theodoret, Haereticarum fabulularum compendium προελθούσης (metin Waldstein ve Wisse 1995, 188.13) = Ap. John NHC III 8.9: ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ; BG 28.8-9: ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ. Daha uzun versiyonda bu, neredeyse eşanlamlı olan ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ifadesiyle çevrilir; dolayısıyla NHC II 5.15: ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ; NHC IV 8.2-3: [ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ] ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ. Böylece bir sonraki satırda da Yıkılmazlık et. al., Irenaeus, Adversus haereses prodiit = Theodoret, Haereticarum fabulum compendium προελήλυθεν (metin Waldstein ve Wisse 1995, 188.14) cf. NHC III 8.16: ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ; BG 28.17: ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ; NHC II 5.22: [ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ] ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ; ve benzeri.

--- SAYFA 199 ---

181 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" ⲙⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ ve onun "tezahür (kendisi)" veya "görünme" anlamına gelen soydaşları en sık olarak önceki ontolojik katmanlardan çeşitli hipostazların ortaya çıkışını veya geçişini ve/veya bir tanrının kendini tecelli etmesini belirtmek için kullanılır, 129 ise Bilginin açığa çıkmasında olduğu gibi "vahiy" anlayışı oldukça az yaygındır. [Ek C11'deki özete bakın] Önemli bir şekilde, ⲙⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ ifadesi, Mısırlıların proto-Platonlaştırıcı Set İncili boyunca her seviyedeki görünüşleri ve yayılmaları ifade etmek için tekrar tekrar kullanılmıştır. 130 Bu noktada, bu vahiylerin en yücesinin "ilk" (ⲙⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ) veya "birincil" (ⲙⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ) olarak vasıflandırılmasından ne kastedildiği de merak edilebilir. Genellikle "üstün" anlamında "birincil" anlamında kullanılmıştır ve bu anlam, en azından, bağlamın kesinlikle gerektirdiği bir şeydir. Ancak Kıpti terimi görünüşe göre "erken", "başlangıç", "önceki", "emsal" veya "başlangıçta" olduğu gibi zamansal veya ardışık önceliğe sahip başka bir anlamsal alana uzanıyor. ⲙⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ bu nedenle "ilk tezahür", "ilk ortaya çıkış" veya "ilkel görünüm" olarak çevrilebilir ve belki de örneğin ⲡⲣⲱⲧⲉ ⲉⲕⲡⲁⲛⲱⲥⲓⲥ, ⲡⲣⲱⲧⲉ gibi yarı teknik bir terime dönüştürülebilir. ⲉⲡⲓⲡⲁⲛⲉⲓⲁ, ⲡⲣⲱⲧⲉⲡⲁⲛⲉⲓⲁ veya ⲡⲣⲱⲧⲉⲡⲁⲛⲉⲓⲁ (bu aslında Mısırlıların İncili'nde, NHC III 51.17'de bir birey genetik bağlamda ortaya çıkar) veya Yunanca Vorlage'da buna benzer bir şey. 132 O halde, şu yorumu işe yarar bir hipotez olarak kabul edelim: ⲙⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ'ın "ilkel tezahür" veya "ilkel görünüm" gibi bir şey olduğunu ve Allogenes'in doğrudan bağlamına geri döndüğünü, bu da terimin önemi hakkında bazı ek ipuçları sağlayabilir. En önemlisi, daha önce de gördüğümüz gibi, 63.9-16'daki ifadenin beşinci ve son geçişinde, "ilkel tezahür" doğrudan Bilinmeyen'in kendi kendine bilgisiyle tanımlanır ve bu da bir şekilde özdeştir 129 Örneğin, NHC I 69.33'te bir isim olarak; fiil olarak II,5 99.1; bkz. tablo 7, Ek C11. 130 Dolayısıyla, örneğin NHC IV 53.4, 54.22, 56.12, 63.5. 131 Yunanca pro-, prō- ve prōto- kelimelerinin yanı sıra prōimos, en prōtois, ek prōtou, ap'archēs, vb.'nin çevrilmesi; bkz. Crum 1939, 586b-587b. 132 Ayrıca, ⲙⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ teriminin, diğer özel adlarda ve teknik terimlerde olduğu gibi, Barbelo Aeon'un orta gücü Protophanes ile karıştırılmaması için genellikle orijinal Yunanca biçiminde bırakılmadığı da düşünülebilir. biraz daha düşük bir ontolojik seviyeye dayanır. Hem "vahiy" hem de "birincil vahiy" kelimelerinin aynı anda tuhaf kullanımı, Allogenes tercümanının iki farklı Yunanca fiili tek bir Kıpti ifadeyle çevirme konusundaki beceriksiz girişimi olarak da açıklanabilir; ancak Turner'ın 60.35-61.4 arasındaki yeni (2004) çevirisindeki noktalama işaretleri ("By through the a vahiy...; By through the Primary Vahiy....", M. Scopello tarafından da benimsenmiştir), orijinal metinde aynı kelimenin kullanılmasını gerektirecek kasıtlı bir paralelliği akla getirmektedir. Bu nedenle bu konuda kararsızım.

--- SAYFA 200 ---

182 4. bölüm tanrıya ilgilili.133 Şimdi bunu akılda tutarak, bilinmeyen ilk prensibin anlaşılmasına izin veren olağanüstü bir epistemik yetiye, dolayısıyla bu kesin terminolojiyle tanımlanmak zorunda olmasa da işlevsel olarak "birincil vahiy"e paralel olan bir yetiye ilişkin bir dizi başka referans dikkate alınabilir. Allogenes'in kendisinden başlayarak, 48.9-19'da, örneğin tanrının kavranmasına izin veren bir "ilk düşünceden" (πρῶτη νοήσις) bahsedildiğini görüyoruz: "Çünkü onlar için Evrensel'i kavramaları imkansızdır. Mükemmelin ötesinde bir yerde konumlanan kişiyi genellikle bir İlk Düşünce aracılığıyla kavrarlar. dolayısıyla 53.23-29'da, ilk prensibin "Zihniyetin üçüncü sessizliği ve Barbelo'nun Aeon'u olan Birinci Düşüncede tezahür eden ikinci bölünmemiş aktivite" aracılığıyla kavrandığı söylenir.135 Bununla Allogenes 60.10-11'de "aydınlanmış düşünce" (ἐκτετακμένη νοήσις) olarak adlandırılan şey de karşılaştırılabilir. (πρῶτη νοήσις), işlevi "birincil vahiy" ile aynı görünen; bu nedenle aydınlar Allogenes'e şu tavsiyede bulunur: "Ama onu parlak bir düşünce yoluyla bilmek, onu 'tanımamak'!"136 Benzer bir rol, Barbelo'nun subaeon'ları ve nihayetinde Görünmez Ruh'un kendisi de dahil olmak üzere, giderek yükselen ontolojik seviyelerin kavranabileceği çeşitli yetileri anlatan bir pasaj (24.1-17) bağlamında Zostrianos'taki "ilk düşünceye" atfedilir. Autogenes'in içeriğini çok uzun bir süre boyunca "mükemmel bir ruhla", Protophanes'in içeriğini "saf bir ruhla" ve Üçlü Eril'in içeriğini de Akıl ile "görür"; kişi Kalyptos hakkında "çok üstün bir tezahürde" ortaya çıkan güçler aracılığıyla "duyulur" 133 Turner 2004, 100 buradaki bilginin hem nesnel hem de öznel genetik anlamda Bilinmeyen'e "ilişkin" olduğuna dikkat çeker: insan talipinin Bilinmeyen Olan hakkındaki bilgisi aynı zamanda Bir'in kendi öz bilgisidir. 134 Allojenler NHC XI 48.9-13 (metin Funk ve Scopello, BCNH): πρῶτη νοήσις ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ κόσμου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πνεύματος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ λόγου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ φωτός ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ἀέρος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ὕδατος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ γῆς ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πυρός ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ κόσμου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πνεύματος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ λόγου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ φωτός ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ἀέρος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ὕδατος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ γῆς ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πυρός. 135 Allojenler NHC XI 53.23-29 (metin Funk ve Scopello, BCNH): πρῶτη νοήσις ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ κόσμου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πνεύματος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ λόγου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ φωτός ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ἀέρος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ὕδατος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ γῆς ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πυρός. Ayrıca Allogenes 46.16-37 ile de karşılaştırılabilir; bu pasaj, Kalyptos'un görüşünün ya bir "ilk alay" olan πρῶτη νοήσις aracılığıyla ya da onun aracılığıyla elde edildiğini gösteren hafif hasarlı bir pasajdır. 136 Allojenler NHC XI 60.10-12 (metin Funk ve Scopello, BCNH): πρῶτη νοήσις ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ κόσμου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πνεύματος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ λόγου ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ φωτός ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ἀέρος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ ὕδατος ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ γῆς ἡ πρώτη ἀρχὴ τοῦ πυρός. Bölüm 2'de Plotinus'un VI.9[9]7.18-21'de tamamen aynı tavsiyeyi kullandığını görmüştük: ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι ("[U]n-her şeyi bilen' (hem önce duyulur alemde, sonra da formlar aleminde olduğu gibi) ve hatta kendisini 'bilmeyen', [ruh] bunun vizyonunda var olmalıdır...").

--- SAYFA 201 ---

183 Görünmez Ruh'un "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" (2000 00000020 0000 040000000 02000). Son olarak, "şimdi Sessizlik'te ve İlk Düşünce içinde var olan düşünce aracılığıyla Üçlü Güçlendirilmiş Görünmez Ruh hakkında bilgi edinilir."137 Dolayısıyla Platoncu Sethianların, "birincil" veya "ilk tezahür", "ilk düşünce" ve "parlak düşünce" dedikleri şeyler arasında, hepsi de yüce ilkenin bir tür olağanüstü algılanmasına izin veren bir tür işlevsel homoloji tasavvur ettiğinden şüphelenmeye başlayabiliriz. Şimdi tekrar sorabiliriz: Bilinmeyi kavramaya olanak sağlayan bu "ilk tezahür" veya "ilk düşünce" ile kastedilen tam olarak nedir? Bu noktada cevap ortaya çıkıyor. Platoncu Sethian külliyyatının başka yerlerinde ve aynı zamanda ilgili Gnostik literatürde, genellikle parlak olarak tanımlanan ve birey oluşumun ilk anıyla benzer şekilde ilişkili olan bir "ilkel tezahür" veya "ilk düşünce"ye dair açık bir kavrama zaten sahibiz. Daha kesin olmak gerekirse, bu ifadeler, prototip Sethianizm de dahil olmak üzere çeşitli monistik Gnostik sistemlerde, birey oluşumun kendisini kuran ilk prensibin - tam anlamıyla "ilk tezahür" veya "ilk düşünce" - ilkel öz-idrakini tanımlamak için kullanılan dili tam olarak hatırlatır. Zostrianos 3.11-13'te, Zostrianos 3.11-13'te, ilkel varoluş doktrininin başlı başına çok önemli, hatta tanımlayıcı bir konu olduğu ileri sürülür; bu sırada, adını taşıyan vizyoner, metafizik bilmece karşısında yaşadığı şaşkınlık yüzünden neredeyse intihara sürüklenir: "Var olmayan Varoluş (huparxis) nasıl ortaya çıktı (00000020) 138 4.3 Gnostik Ontogenetik Şemalarda İlkel Kendine Dönüş ve Aşkın İlk İlkenin Dönüşlü Öz Tezahürü "İlkel tezahür" veya "ilk düşünce" ile neyin kastedildiğini ayrıntılı olarak anlamak ve böylece Platoncu Sethian'daki bireytogenetik ve mistik kendini kavrama arasındaki paralelliğin derinliğini takdir etmek düşünce - önce daha geniş bir perspektif için biraz geriye çekilelim. Yalnızca Platoncu Sethi risaleleri değil, aynı zamanda (muhtemelen daha eski) Sethian, Valentinian ve Thomasine Gnostik düşünce örneklerini de içeren çeşitli Gnostik sistemlerde, yüce tanrının kesinlikle benzersiz olduğu ve Plotinusçu Bir gibi son derece aşkın, tarif edilemez ve bilinemez olduğu tek birontogenetik şemanın çeşitlerini buluyoruz; çoğu zaman Varlığın kendisinin ötesinde olduğu söylenir. Ontogenezin ilk ebedi anında, bu prensip geri döner ve 137 Zost'a döner. NHC VIII 24.10-13 (metin Barry, Funk ve Poirier, BCNH): 2000 00 2000 0000000 000 000000 0000 2000 0000000· 02000 00 2000 0000000 00000000· 0000 00000000000 0020000000 00000000. 138 Zost. NHC VIII 3.11-13 (metin Barry, Funk ve Poirier, BCNH): 0 000 00000 0200000000 000000000000 00 0000000020 0000 2000 00000 000000.

--- SAYFA 202 ---

184 4. bölüm kendisini (ya da kendisinin bir yönünü ya da niteliğini), genel olarak ya (i) öz-düşünme ya da öz-görümün bilişsel imgelemiyi ya da bunun yerine (ii) kendine yönelik ya da özyinelemeli hareketin, kendini geri çekmenin, kendi kendini büzülmenin ya da hatta kendi kendini hamile bırakmanın fiziko-uzaysal imgelemiyi tanımlanan refleksif bir epistrophē eyleminde kavrar; bundan böyle genel şemaya "ilkel kendine dönüş" veya kısaca PSR diyeceğim. Bu kendini kavrama eylemi, tanrının kendi kendini nesneleştirme aracılığıyla ilk minimal ikiliği üretir. Bir kez gerçekleştiğinde, kendini idrak, aşkın tanrının mutlak birliğinden dışarı çıkarılır ve böylece tamamen belirli bir ikinci ilke halinde kristalleşerek bağımsız bir varlık kazanır.¹³⁹ Ortaya çıkan bu ilke, aslında, ilk ilkenin kendisinin "imgesi"dir - kendi kendini idrakının nesnesi - ve genellikle bir akıl veya bir aeon ("Barbeloit" veya proto-Seth düşüncesinde) olarak tanımlanır. Barbelo ya da ara sıra gerçekliğin tüm sonraki seviyelerinin ortaya çıktığı diğer üçlü hipostazlar dizisi). Bu ilke, aynı zamanda, bilinmeyen ilk ilkeyi kavramadaki başarısızlığı (veya bazı durumlarda, sonrakinin mükemmel üretkenliğini taklit ederek yavrular üretmedeki başarısızlığı), sisteme hatanın veya başarısızlığın ilk tohumunu soğan sonraki ontolojik katmanlardaki ilkelerden farklı olarak, birinciye benzersiz bir şekilde bilme yeteneğine sahiptir. Bu ilkel bilişsel başarısızlık, sonunda hem ruhsal alanın hem de tüm içkin kötülükleriyle son derece vasat maddi kozmosun yaratılmasıyla sonuçlanan ilerleyici bir ontolojik gerilemeyi başlatır.¹⁴⁰ Bu türetme şemasının amacı, ontolojik olarak aşağı olanın üretimini hesaba katarken tamamen kendine yönelik ve mesafeli kalan ilk prensibin bağımsızlığını korumak gibi görünüyor. bunu fark ettim. Gnostik kaynaklarda bu motifin varlığına, Nag Hammadi külliyyatının Krämer tarafından 1964'te tam olarak yayınlanmasından önce zaten işaret edilmişti. Yalnızca Patristik açıklamalara dayanarak (öncelikle Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum ve Clement'inkiler), Krämer, Gnostik türetme şemalarında kendini nesneleştirme temasını tanımladı; dolayısıyla Krämer 1964, 254: "Die Selbstentfaltung der Ur-Einheit zur Mannigfaltigkeit ist als Reflexionsvorgang gedeutet, durch den der Seinsgrund sich so-wohl 'für sich selbst' wie 'für andere' darstellt und auseinanderlegend zum Bewußtsein Der Grund, gizli Subjektivität olarak çok iyi bir şey, Ur-Subjekt ile birlikte, aynı zamanda Konu ve Nesnelerin çoğaltılması ve Wesenheiten'in farklılaşması konusunda da çok potansiyel ve farklı değil. 1978 Yale Gnostisizm konferansında Whittaker (1980'de yayınlandı), Gnostik düşüncedeki ikinci prensibin kendi kendini üretmesi temasına dikkat çekti. Dillon 1999, John'un Apocryphon'unda refleksif birey oluşumunu tanımlamışken, daha yakın zamanda Turner 2000d; idem 2001 ve Bechtle 2000 Platoncu Sethian incelemelerindeki bu tür türetilmiş motifleri analiz etmişlerdir. 140 Bkz. Mazur 2005. Daha kesin olmak gerekirse, başarısızlık, üstlerine başarılı bir şekilde geri dönemeyen ve bunları bilemeyen, taklit edemeyen veya yeniden üretemeyen ilkelerle sınırlıdır.

--- SAYFA 203 ---

185 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" katmanları, ilk prensibin ezici aşkınlığının gerektirdiği geniş ontolojik farklılığın doğal bir yan ürünüdür.¹⁴¹ 4.4 Klasik Gnostik Sistemlerde İlkel Kendine Dönüş Yoluyla Bire Doğuş Örnekleri PSR şemasının Plotinus'ununkiye benzerliği bu noktada açıkça ortadadır. Ancak bu plan ne Plotinus'tan ne de Platoncu Sethian'lardan kaynaklanmıştır. Aksine, 'klasik' (MS ikinci yüzyıl) Gnostik düşünce de dahil olmak üzere geniş bir Gnostik sistem yelpazesinde PSR'nin çeşitli varyantları zaten geliştirildi. Bazı örnekler şu şekildedir [ayrıca bkz. Ek C8-10'daki pasajlar]: 4.5 Yuhanna'nın Apokrifonu Kendine dönüş yoluyla doğuşun açık bir örneği, Platoncu Sethian külliyyatının uzak atası olan Yuhanna'nın Apokrifonu'nun her iki versiyonunda da görülür. Burada ilk prensip olan Görünmez Ruh, onun kendi parlak, sulu ışığındaki yansımaları algılar ve bu benlik imgesi ikinci prensip haline gelir: "O, kendisini çevreleyen, saflık dolu canlı suyun pınarı ve içinden canlı su fışkırtan ruhun pınarı olan ışıktaki akıl sahibi olanıdır (noein). O, tüm çağları sağlıyordu 141 Bu şema, çağdaş ortodoks Hristiyanlıkta günceldir (en azından dördüncü yüzyıldaki Marius Victorinus'a kadar, muhtemelen Gnostik kaynaklardan ve kesinlikle Plotinus ve Porphyry'den etkilenmiştir). Kanıtlar büyük ihtimalle PSR mekanizmasının (a) ilk ilkenin aşırı aşkınlığının felsefi olarak ayrıntılı bir şekilde detaylandırılmasının çok önemli olduğu kişiler tarafından geliştirilmiş olabileceğine işaret etmektedir; kendini kavrama yeteneğine sahip tanrı ve (c) Yaratılış kitabı veya Platon'un Timaeus'u gibi geleneksel yaratılış açıklamalarının daha gerçek veya ciddi bir yorumundan ziyade aşkın monizmin katı felsefi gerekliliklerine daha derinden bağlı olanlar, aşkın hiperontoloji meselesi - ve onunla birlikte gelen birey oluşumu sorunuyla ilgili meşguliyet - gibi görünüyor. ikinci yüzyıl Gnostikleri arasında, hatta belki de çağdaşı (Plotinos öncesi) akademik Platoncular arasında olduğundan çok daha merkezi bir konuma sahiptir. Bununla birlikte, bu Gnostik doktrinin çeşitli yanlarını belirlemek zordur ve muhtemelen, diğerlerinin yanı sıra, (a) Monad'ın Sınırsız İkili ve/veya Orta Platoncu modellere genişletilmesini içeren Neopisagorcu ve erken dönem Akademik türetme şemalarının bir tür yaratıcı sentezini içerir. bkz. Turner 2000d, idem 2006 ve Bechtel 2000'deki Moderatus of Gades'in kendi kendine daralması; (b) çeşitli Stoacı tonik kinēsis anlayışları (fiziksel nesnelerin ve canlı organizmaların kendilerini oluşturduğu pneuma'nın eşzamanlı çift yönlü genişlemesi ve daralması; bkz. Hadot 1960); ve (c) gebe kalmanın gerektirdiği çağdaş embriyoloji. hem tohumun kendi kendine büzülmesi hem de tohumun doğasında bulunan formların altta yatan malzeme substratı üzerine damgalanması veya görüntülenmesi.

--- SAYFA 204 ---

[illegible]

--- SAYFA 205 ---

187 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" 4.7 Simon Magus Hippolytus'un Simon Magus'a atfedilen Apophasis Megalē tanımında - görünüşte "ilk" Gnostik - "önceden var olan" prensip, Simon'un sisteminde entelektüel bir prensip olarak Epinoia ("zihinsel yansıma") olarak da tanımlanan ikinciye üretir - bir kendini tezahür ettirme eylemi yoluyla: "[Kendisini] kendi kendisinden tezahür ettirerek ikinci oldu" (φανείς γὰρ αὐτῷ ἀπὸ ἑαυτοῦ ἐγένετο δεύτερος).147 Plotinus şunu tekrarlıyor: Bu cümlelerin ikinci bölümünün, III.8[30].8.32-36'daki Großschrift'in görünüşte anti-Gnostik bağlamındaki ifadesi, Zekanın Bir'den kendi kendini tezahür ettirme yoluyla ortaya çıkışını alışılmadık biçimde karamsar terimlerle anlatırken: "Fakat bir olarak başlayarak, başladığı gibi kalmadı, kendisinden habersizdi, birden çok hale geldi, ağırlaştı ve kendi kendine çözüldü. her şeye sahip olmak istemek - çünkü bunu istememek onun için daha iyiydi, çünkü bu ikinci oldu (δεύτερον γὰρ ἐγένετο)." Her halükarda bunu, Hippolytus'un Simon'a, ilk prensibin, görünüşe göre tanrılık içinde bir bölünme üreten, kendi kendini yönlendiren bir dizi eylem ve ilişkiyle ilgili olduğu doktrinini atfettiği daha önceki bir pasajla karşılaştırabiliriz: "[o] yukarıda (ve) aşağıda bölünmüş, kendini üreten, büyüten, kendini arayan, kendini bulan, kendi kendisinin annesi, kendi kendinin babası, kendi kız kardeşi, kendi eşi, kendi kızı, kendi oğlu, anne, baba, bir olmak, dünyanın kökü olan bir güçtür. 4.8 Naasenes Hippolytus'un ismi açıklanmayan bir Naasene sapkın öğretisine ilişkin anlatımında, belli belirsiz Pisagorcu terimlerle matematiksel bir nokta olarak tanımlanan, var olmayan ve sonsuz küçük bir spermatik tanrının, kendi kendine akıl yürütme eylemi yoluyla anlaşılmaz derecede geniş bir kozmik ilkeye genişlediği ilginç bir birey genetik sistemiyle karşılaşırız: "Bunun için, hiçbir şey olmamak, (o [Naasene sapkınlığı] diyor) ve hiçbir şeyden oluşmayan, bölünmez bir nokta olan, kendi zihinsel yansıması (epinoia) aracılığıyla, anlaşılmaz bir büyüklük haline gelecektir."149 Baba, kendisinin kendi parlaklığıyla aydınlandığını beyan eder ve Babanın kendisini o ışığın bir "göz"ü, yani kendini algılayan bir ilke olarak tanımlar. 147 Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 6.18.5.3-4. 148 Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 6.17.3.14 (metin Marcovich 1986): αὐτῇ, φησίν, ἐστὶ <ν ἢ> δύναμις μία, διηρημένη <δ> ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννώσα, αὐτὴν αὔξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα, αὐτὴν εὐρίσκουσα, αὐτῆς μήτηρ οὖσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγάτηρ, αὐτῆς υἱός, [μήτηρ, πατήρ,] gerçekten çok iyi. 149 Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 5.9.5.8-12 (metin Marcovich 1986): ἢ <γάρ>, μηδὲν οὖσα, φησί, καὶ ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα [στιγμὴ ἀμέριστος οὖσα], γενήσεται ἑαυτῇ <ς> ἐπινοίᾳ μέγεθος τι ἀκατάληπτον.

--- SAYFA 207 ---

189 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" nesnesi belirsizdir ve muhtemelen birbirinin yerine geçebilir: Eğer X'in kendini bilmesi Y ise, hangisi kendini bilmenin öznesi ve hangisi nesnesidir? Kendisini kavrayarak "ikinci haline gelen" (ἐγένετο δεύτερος) Simoncu birinci prensipte olduğu gibi, düşünümsel öznenin akışkan kimliği ilk asgari başkalığı doğurur ve paradoksal olarak, kesinlikle ifade edilemez olan birinci prensip ile daha kolay öngörülebilir ikinci prensip arasındaki uçurum arasında köprü kurar. 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi Plotinus, birey oluşumuna ilişkin açıklamalarında tam da bu tür zamir belirsizliğinden yararlanır ve onun bu ustaca tekniği Gnostik kaynaklardan türettiğine dair çok az şüphe olabilir. 4.10 Büyücü Marcus Hippolytus'un Büyücü Marcus öğretisine ilişkin açıklamasında, PSR'nin daha uzak bir varyasyonunu algılayabiliriz; burada ikinci ilke, birincinin gönüllü eylemiyle üretilir ve yine de, daha tipik şemada olduğu gibi, ikinci ilke, ilkini kendisine yansıtır: "İlk Baba - kavranılamaz ve maddi olmayan, ne erkek ne de kadın olan - dile getirilemeyenine dile getirilmesini istediğinde ve görünmeze şekil verilmesi için ağzını açtı ve kendisine benzer bir Logos gönderdi; bu Logos, yanında durarak ona ne olduğunu, görünmezin tezahür etmiş şeklini gösterdi."153 Bu durumda Marcus, Johannine'in önsözündeki ünlü kelimeleri PSR açısından yorumluyor gibi görünüyor; pros ton theon ifadesindeki edatı, ilkel tanrının ilk ifadesinin kaynağına ters çevrilmesini belirtmek için mekansal olarak okuyor.154 3.2.2.7. [g] Docetae. Hippolytus'a göre Docetae, aeon'ların, aşkın tanrıyı kavrama yeteneklerine göre kendilerini hiyerarşik olarak ayıran ilk aşkın tanrının yönleri olduğunu savunuyordu. Tanrı, aslında onların eski 'benliği'dir ve bu kavrayış, dönüşlü olarak tanımlanır: "İlk Tanrı'ya en yakın konuma ulaşan, tohum gibi, doğurma gücü en büyük olan, onu ölçtü [?] o [?] Tarifsizi tezahür ettirdi ..." (ὁ ὅτις οὐκ ἐστὶν ἀριθμῆσαι τὸ θεοῦ μέγεθος καὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν). 153 Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 6.42.4.1-5.1 (metin Marcovich 1986): ὅτε τὸ πρῶτον ὁ Πατήρ, <οὗ πατὴρ οὐδεὶς ἦν,> [αὐτοῦ] ὁ ἄνευ<v>όητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μῆτε ἄρρεν μῆτε θῆλυ, ἡθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι (καὶ τὸ ἄορατον μορφωθῆναι, ἦνοιξε τὸ στόμα καὶ προήκατο Λόγον ὅμοιον αὐτῷ· ὃς παραστὰς ἐπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανεῖς. 154 Yuhanna 1:1'in Valentinianusçular tarafından benzer şekilde yorumlandığına dair ipuçları İskenderiyeli Clement, Alıntı Theodoto 6-7'de bulunmaktadır. Silvanus NHC VII 113.4-12'deki Nag Hammadi Öğretileri'nde (çev. Peel, CGL), Logos'un tupos ve "Tanrı'nın energiea'sının lekesiz aynası" veya -Plotinus'a daha da yakın olan- "Görünmez Baba'yı gözlemleyen gören (horasis)" olarak paralel bir ortaya çıkışı vardır.

--- SAYFA 210 ---

[illegible]

--- SAYFA 211 ---

[illegible]

--- SAYFA 212 ---

194 Bölüm 4 Yine ortaya çıkan Barbelo'nun aynı anda kendisini ve kaynağını, eski benliğini, ilk ilkesini bildiğini görüyoruz; Plotinian PNE'nin hem kendisini hem de kaynağını bildiği söyleniyor. Plotinus'ta olduğu gibi epistrophe, durağanlıkla birliktedir ve yinelenen biliş, epistrotik özneye tanım vererek dışsallaştırma ve gerileme sürecini durdurur. Barbelo'nun yüce ilkeyi kavradığında "genişlemesi" kavramı, Plotinus'un VI.7[38].35.26'da PNE'nin Bir'in akışıyla ontogenetik "hamurlanma" anında erotik "genişlemesini" tanımlamak için haplotheis fiilini kullanmasıyla kesin bir paralelliğe sahiptir. Zostrianos 82.6-13: "Onu önceden kavrayan [kişi] sonsuz bir alandır, çünkü o, bilgisinin ikincisi, yine kendi bilgisinin bilgisi, yani doğmamış Kalyptos olmuştur." "Önyargı" - "ilk düşünceye" benzer - aşkın ilk prensibin kendini bilmesi için kullanılan teknik bir terimdir (sonraki bölümde göreceğimiz gibi). "Ebedi uzay" kavramı, Görünmez Ruh'un aşırı aşkınlığını yansıtır (Valentinianus'un ön ilkesi Bythos, Derin ile karşılaştırılabilir), anlatılamayacak kadar büyük bir uçurum - belki de Platon'un Timaeus 52d ve devamındaki hazneye göre gevşek bir şekilde modellenmiştir - ve içinde, deyim yerindeyse, daha sonraki ontogenetik süreçlerin ortaya çıktığı. Görünmez Ruh'un öz-bilgisi, Barbelo, Kalyptos'un yüce aeon'u haline gelen "onun bilgisinin bilgisi" olarak kendisini kopyalar; bu sonuncusu, Protophanes olarak ilk (ön-) anlaşılır tezahüründen önce gizlenme durumunda kalan, kesinlikle hiper-noetik gerçekliği temsil eder. II.9[33].1'de Plotinus, Aklın Gnostik bölünmesini bilen bir kısım ve bildiğini bilen diğer kısım olarak suçlarken şüphesiz bu veya ilgili bir pasajı (Allogenes 45.29-30 veya Zostrianos 117.5 gibi) aklında bulundurmaktadır. 166

166 Enn. II.9[33].1.34-40: "Bu nedenle, biri düşünüyor ve diğeri de düşündüğünü düşünüyorsa zekayı çoklu yapmayın. Çünkü -bu alanda-"düşünmek" başka bir şey, "birinin düşündüğünü düşünmek" başka bir şey olsa bile, yine de kendi faaliyetlerini gözlemlemeyen tek bir (zihinsel) temas vardır. Çünkü bunun gerçek Akıl olduğunu varsaymak gülünçtür, ama düşüncenin aynı olacağı kişidir. düşündüğünü düşünen" (Οὐ μὴν οὐδὲ διὰ τοῦτο πλείους νοῦς ποιεῖν, εἰ ὁ μὲν νοεῖ, Bu çok önemli. bu çok önemli, bu çok önemli bir şey. ἐνεργημάτων ἑαυτῆς· γελοῖον γὰρ [Armstrong, LCL: δὲ] ἐπὶ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ τοῦτο ὑπολαμβάνειν, ἀλλὰ πάντως γε ὁ αὐτὸς ἔσται ὅσπερ ἐνόει ὁ νοῦν ὅτι νοεῖ). Zekanın üçe bölündüğünü (veya muhtemelen üç ayrı zekanın) olduğunu öne süren Amelius'un düşüncesine yakınlık da ilgi çekicidir.

--- SAYFA 213 ---

[illegible]

--- SAYFA 215 ---

[illegible]

--- SAYFA 218 ---

200 bölüm 4 kendini gösterme. Tanrının başlangıçtaki kendi kendini nesneleştirme, paradoksal olarak, görünmez arketipiyle hem aynı hem de ondan farklı bir imaj yaratır. Çünkü kendini bilmek, ne kadar kendine yönelik olursa olsun, bilginin öznesi nesnesinden ortaya çıktığı için her zaman başkalığı ve dışsallaştırmayı gerektirir. Bu görüntünün ardışık kopyaları, her ne kadar her ontolojik düzey kendi üstlerinin içsel bir izlenimini muhafaza etse de, buna uygun olarak kaynaklarından uzaklaştırılan gerçeklikler üretir. Bu süreç insanın maddi maddeyle kuşatılmış yaratılışıyla sonuçlanır. Yine de bazı insanlar vizyoner iç gözlem yoluyla kurtuluşu elde edebilir ve kaynağa geri dönebilir; kişinin manevi hiyerarşideki statüsü doğrudan kişinin kendi öz benliğini "tanıyabilmesi" veya kavrayabilmesi derecesine karşılık gelir. Bu noktada, bu şemayı daha önce (Bölüm 2'de) gördüğümüz vizyoner yükseliş şemasıyla karşılaştırdığımızda, Platoncu Sethian'ların mistik veontogenetik faaliyetler arasında bir homoloji, hatta özdeşlik tasavvur ettikleri ortaya çıkıyor. Bu homologinin iki temel yönü vardır. Birincisi, (i) adayın mistik kendine dönüşü, aşkın tanrının ilkel kendine dönüşüne karşılık gelir ve hatta onu kopyalar. İkincisi, (ii) otofani - talip olan kişinin kendi benliğindeki daha yüksek bir ilkenin, tupos'un veya gücün vizyonu - tanrının kendisini kavradığı ve dolayısıyla nesneleştirdiği, birey oluşumun ilk anına karşılık gelir. Bu yapısal paralelliğin tesadüfi olmadığı, Platoncu Seth'in "ilkel tezahür" (προφάνεια = *prophaneia?) teriminin veya her ikisini de tanımlamak için çeşitli eş anlamlıların kullanılmasıyla gösterilir. vizyoner yükselişin zirvesinde kullanılan aşkınsal kavrama yetisi ve birey oluşumun ilk anında ilksel öz-idrak.¹⁸⁰ Gerçekten de, bu eşadlılık şüphesiz kasıtlıdır, çünkü onlar bunları dönüştürücü olarak kabul etmişlerdir.¹⁸⁰ Ancak, Plotinus'ta olduğu gibi, Platonlaştırıcı Set'in yükselişinin altında yatan terminolojik paralellik, "ilkel tezahür" gibi spesifik teknik terimlerle sınırlı değildir, aynı zamanda diğerlerinde de fark edilebilir. İlk prensibin ve talihin vizyoner yükselişi sırasındaki ontogenetik aktivitesi arasındaki terminolojik paralellikler. Böylece, örneğin, Marsanes'te (i) evrenin yayılmasına neden olmak için başlangıçta "kendi yerine koşan" Görünmez Ruh'un (9.29-10.4) ontogenetik olarak kendini geri çekmesi ile (ii) artık açıkça Görünmez Ruh'un (10.16-23) yanında olduğu söylenen Seçilmişlerin eskatolojik veya ritüel "koşması" arasında bariz bir paralellik olduğunu anlayabiliriz: Görünmez Ruh yukarıda [koşarken], [son zamanlarda] seçilmişlerle birlikte [seçin] Ve siz de [kendiniz] onunla birlikte [yukarıda] koşun, çünkü büyük taca sahipsiniz...." Marsanes 9.29-10.4 (metin Funk ve Poirier, BCNH): [...προφανείας] ἀποφανείας ἰσχυρὸν ἐκφανῆσαι πάντας τοὺς αἰώνες· πάντα ἀποφανῶ ἐν[τῷ] πνεύματι; 10.16-24: καὶ πάντες ἐν[τῷ] πνεύματι οὗτοί εἰμεν ἐκφανόμενοι ἐν[τῷ] ἰσχυρῷ ἀποφανομένους ἐν τῷ πνεύματι ἀποφανομένων· οὗτοι ἀποφανόμενοι ἐκφανόμενοι οὗτοι ἀποφανόμενοι ἐκφανόμενοι ἐκφανόμενοι ἐκφανόμενοι ἐκφανόμενοι ἐκφανόμενοι ἐκφανόμενοι ἐκφανόμενοι Plotinus'un da "koşmak" (anadramōn) imgesini hem ontogenetik hem de mistik bağlamlarda kullandığını gördük.

--- SAYFA 219 ---

201 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" anlarının bir ve aynı olması gerekir: mistik öznedeki parlak, yansımali görme nesnesi, tanrının ilk ebedi anda kendisinde gördüğü yansımanın aynısıdır. Dahası, Platoncu Sethianlar bu şemanın en ayrıntılı formülasyonunu geliştirmiş olsalar da, tohumları klasik Gnostik düşüncenin verimli toprağına derin bir şekilde gömülmüştü ve şüphesiz Allogenes ve Zostrianos'ta bulduğumuz derin düşünceye dayalı ritüel yükselişin son derece sofistike ayrıntılandırmalarından önce filizlenmişlerdi.¹⁸¹ Şimdi, aynı homoloji veya özdeşlik anlayışını paylaşan Plotinus'la olan benzerliğin boyutunu da kavramaya başlayabiliriz. sırasıyla mistik ve bireygenetik kendini kavrama anları arasında. Bazı ek gözlemler bu benzerliği şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde doğrulayacaktır. 4.15 İlahiyatın hem Aşkınsal Kavrayışı hem de İlksel Öz-Bilişi Yetkisi olarak "İlk Düşünce" veya "Ön-Akıllanma" "İlk düşünce" teriminin "ilkel tezahür" ile yakın bağlantılı olarak ortaya çıktığını ve ikincisi gibi, hem mistik hem de varoluşsal bir öneme sahip teknik bir terim, aslında kasıtlı olan anlamsal bir ikirciklilik olduğunu kısaca gördük. Bunun Plotinus'un aşkın epistemolojisinde ve özellikle pronoein terimini, "ön-anlama" terimini ve bu terimin ilgili olduğu kavram kümesini kullanımında açık bir yansıması olduğunu düşünüyorum. Takip eden bölümde (genişletilmiş bir dolambaçlı yol) ön-anlayış kavramının Gnostik protolojik, soteriyolojik ve mistik spekülasyonlarda Plotinus öncesi önemli bir tarihe sahip olduğunu göstermek istiyorum. 4.16 Plotinus'ta Ön-anlama O halde şimdilik Gnostikleri bırakıp kısaca Plotinus'a dönelim. Plotinus, eserleri boyunca, özne ile nesne arasında ortaya çıkan mantıksal ikiliğin, ne kadar minimal olursa olsun, yüce ilkenin mutlak birliğinden taviz vereceği gerekçesiyle Bir'in bir anlama, hatta dönüşlü öz-düşünce nesnesi olabileceğini defalarca reddeder. Ancak çeşitli yerlerde yine de Bir'in bir tür aşkınsal kavrayışının olabileceğini kabul eder. Gördüğümüz gibi, genellikle mistik yükselişin nihai aşamasını aklın aşkınlığı veya feragat açısından tanımlar, ancak bazen Bir'in idrakinin elde edilebileceğini öne sürer. Platonlaştırıcı olmayan diğer Sethian Gnostik risaleler; böylece Val. Exp. NHC XI 23.31-38, 24.19-39; Tri. Trak. NHC I 127,8-24; Gos. Thom NHC II 41.20-7[50]; 47.19-24 [83]; Disk. Seth NHC VII 66.12-21.

--- SAYFA 220 ---

202 bölüm 4 olağanüstü bir Zeka yetisi aracılığıyla. V.3[49].10.41-44'te Plotinus, bu aşkın kavrama yetisini tanımlamak için özel zamir fiilini kullanır: "Düşünmek olmayacak, dokunmak olacak ve sanki sadece dile getirilemez ve düşünülemez bir temas olacak -'ön-düşünme' (pronousa) - Akıl henüz oluşmamış ve dokunmak olan şey düşünmek değil."182 Her ne kadar Plotinus'un tek kullanımı bu olsa da Bu anlamda pronoein'i başka bir yerde, yalnızca değer açısından akıldan üstün olmakla kalmayıp, aynı zamanda -zamansal bir metafor kullanırsak- aklın kendisinden de önce olan olağanüstü bir mistik algılama yetisini ima eden bir dizi benzer imge kullanır. Bir'in VI.7[38]35.19-38'deki mistik-erotik kazanımına ilişkin dikkat çekici tanımında Plotinus, Bir'i kavramamızı sağlayan yetiyi -nous erōn ya da "sevgi dolu Akıl"- nous'un sıradan epistemik etkinliğiyle değil, daha ziyade "kendisi aracılığıyla düşüneneceği güçle" eşitler.183 Amaçlanan veya gelecekteki bir eylemi belirten mellein fiilinin kullanımı, şunu akla getirir: Aşkın tam algılama anının - Bir ile mistik birleşmenin - akıldan önce geldiği ve bir şekilde Aklın tam oluşumundan hemen önceki ilkel varoluş anını özetlediği. Bu nedenle, örneğin, aynı incelemenin daha önceki VI.7[38].16.13 numaralı makalesinde, doğuşun tanımında, Plotinus, Bir'in kaynağına geri dönmelerinden önceki prenoetik akışına "buna bakarken henüz Akıl değil" (ἀλλ' οὐπω νοῦς ἦν) olarak atıfta bulunur. ἐκεῖνο βλέπων) ve daha sonra, V.3[49].11.1-16'da, "henüz görmeyen görme"ye (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα); "Bundan önce yalnızca basılmamış bir manzarayı arzulamak vardır" (πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις); "Bundan önce bu bir düşünce değildi" (πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν). Başka bir deyişle, V.3[49].10.43'ün zamiri, Bir'den çıkan sınırsız, prenoetik dunamis'in henüz geri dönmediği ve kaynağını kavramadığı ve bu nedenle hâlâ yüce ilkenin kendisi ile tarif edilemez, epistrofik öncesi bir temas içinde kaldığı zaman dışı bir ana gönderme yapıyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla mistik yeti aynı zamanda, adayın, Bir'in kendi, tarif edilemez öz-idrakini kopyaladığı veya birlikte deneyimlediği Aklın -veya "ön-düşünmenin"- bir ön-figürasyonudur. O halde Plotinus'un mistik "ön-anlayış" zamiri kavramı nereden geliyor? Plotinus sonrası dönemdeki en bariz paralellik ile başlayabiliriz. İlgili proennoein fiili, Porphyry'nin Sententiae 26'sında benzer bir bağlamda ortaya çıkar; burada hiperontik ilk prensibin (muhtemelen mistik) bir kavrayışını anlatır. "Varlığa sınırsız tutunarak" - ya da öyle Porphyry 182 V.3[49].10.41-44: ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu çok önemli. 183 VI.7[38].35.30-33: Καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖνον ἔσχε γεννήματα καὶ συνήσθετο καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνόοντων· καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν Bu, sizin için önemli olan bir şey değil.

--- SAYFA 221 ---

203 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" şu anlama gelir - "biz yokluğu varlığın üstünde önyargılıyız (proennooumen)."184 1968 Porphyre et Victorinus adlı eserinde Pierre Hadot, benzer bir terimin Platon'un 'Parmenides'i (ACPP) Üzerine Anonim Yorum'da da bulunduğunu belirtmiştir; burada - Hadot'nun düzeltmesini kabul edersek - yorumcu aşkın olanı kavrayabileceğimiz konusunda ısrar eder. Birinci Bir, "onun hakkında tarif edilemez bir önyargıya dayanarak ayakta durmaktadır" (stēnai epi tēn autou arrhēton proennoia).185 Hadot ayrıca bunu Victorinus'un praeintellegentia terimini kullanımıyla karşılaştırmıştır; burada bu terim diğer benzer yapılar arasında mistik kavrayışı değil, Baba Tanrı'nın öz-idrakini tanımlamak için kullanılmıştır.186 Her halükarda, ACPP'yi kabul eden Hadot'a göre Porphyry'nin bu iki pasajda proennoein kullanımı tamamen olmasa da büyük ölçüde 184'teki Plotinos paralelliğine bağlı olacaktır. Eğer gerçekten varlıktan ayrılmışsak, yokluğu varlıktan üstün görmüyoruz, ama kendi dışında duranın çevresinde bulunan sahte 'yokluk' deneyimini üretiyoruz. ὄντος, τὸ δὲ προεννοοῦμεν ἐχόμενοι τοῦ ὄντος· ὡς εἴ γε χωρισθείημεν τοῦ ὄντος, οὐ προεννοοῦμεν τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν, ἀλλὰ γεννώμεν ψευδὲς πάθος τὸ μὴ ὄν, συμβεβηκὸς περὶ τὸν ἐκστάντα ἑαυτοῦ). 185 ACPP 2.14-27 (metin Hadot 1968): "Ve böylece ne bir boşluğa düşmek ne de ona bir şey eklemeye cesaret etmek mümkün olacak, ancak endişesiz bir kavrayış ve kavramsal olmayan düşüncede kalmak mümkün olacak; bu alıştırmadan bir noktada siz de onun aracılığıyla doğrulanan şeylerden uzak dururken, onun hakkında söylenemez bir önyargı üzerinde durmak mümkün olacak; sessiz olduğunun farkına varmadan, onun bir imgesini yarattığının ya da kesinlikle hiçbir şey bilmediğinin bilincinde olmadan, sadece anlatılamaz olanın bir imgesi olarak, anlatılamaz bir şekilde anlatılamaz olan olarak, ama sanki farkındaymış gibi değil, eğer açıklayabildiğim kadarıyla beni hayal gücünle takip edebilirsen" (καὶ οὕτως οὕτε) bu, μένειν δ' ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοοῦση νοήσει· ἀφ' ἧς μελέτης συμβήσεται σοί ποτε καὶ ἀποστάντι τῶν δι' αὐτὸν <στάν>των τῆς νοήσεως στήναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προέννοιαν τὴν ἐνεικονιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς οὐδὲ ὅτι σιγᾷ γινώσκουσιν οὐδὲ ὅτι ἐνεικονίζεται αὐτὸν παρακολουθοῦσαν οὐδέ τι καθάπαξ εἰδυῖαν, ἀλλ' οὔσαν μόνον εἰκόνα ἄρρητου τὸ ἄρρητον ἄρρητως οὔσαν, ἀλλ' οὐχ ὡς γινώσκουσιν, εἴ μοι ὡς χωρῶ λέγειν Bu, çok önemli bir şeydir). MS'te προσέννοιαν (isim olarak bu bir hapax'tır) okunur; Hadot προσέννοιαν varsayımlarını yapar ve bunu Linguisti 1995 takip eder; Ancak Bechtle 1999, προσέννοιαν'ı korumaktadır. Fakat bunun yerine bu προτέννοιαν olabilir mi - Yunanca'da onaylanmamış ancak Kıpti dilinde 𐩀𐩢𐩣𐩠𐩢𐩣𐩠𐩢𐩣, NHC XIII,1*'de korunmuş olabilir mi? 186 Marius Victorinus, Adversus Arium, 1.49.26-29 (metin Henry ve Hadot 1960): "... hem bütünlerin hem de parçaların ilk nedeni, her prensibin ön ilkesi, tüm bilginin ön bilgisidir..." (et universalium et partium omnium)

quae sunt prima causa, omnium principiorum praepincipium, omnium intellegentiarum praeintellegentia) ve 50.1-3: "Bu Tanrıdır, bu Baba, önceden var olan zeka öncesi ve önceden var olan, hareketsiz bir hareket içinde kendisini ve kendi mutluluğunu koruyan..." (hic est deus, hic pater, praeintellegentia praexistens et praeexistentia beatitudinem suam et immobili motione semet ipsum custodiens).

--- SAYFA 222 ---

204 bölüm 4 V.3[49]10 ve bir yandan tanrısal olanı kavramamızı sağlayan doğaüstü akıl ile diğer yandan bizzat tanrının öz-anlayışı arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürer.187 Ancak Plotinus'un kendisinin bu anlayışa nasıl ulaştığı sorusu hala varlığını sürdürmektedir. Hermetica'nın Walter Scott baskısındaki bir öneriyi takiben Hadot, bu kavramın Stoacı prolēpsis veya "önyargı" kavramından kaynaklandığını tahmin etti. Görünen o ki Stoacılar orijinal Epikürosçu prolēpsis terimini teknik anlamda, kişinin duyu verilerinin sunumlarını tanımasına ve/veya ne duyularla ne de akılla algılanamayan şeyleri sezmesine izin veren evrensel bir ampirik öncesi bilgi yetisi anlamında kullanmışlardır.188 Romalı Stoacılar arasında bu terimin koinai ennoiai ya da "ortak kavramlar" olarak adlandırılan kavramla da yakından ilişkili olduğu görülmektedir: yani, sözde doğuştan gelen sezgilerle Örneğin tanrılara olan inanç gibi, tüm insanlar tarafından paylaşılan bir inançtır. Hadot, bu kapsayıcı anlayışın, kesin bir terminoloji olmasa da, daha sonra Yeni-Platoncular tarafından en yüksek prensibi kavramaya yönelik mistik bir yetiye dönüştürüldüğünü öne sürdü: Kendisi ne duyularla algılanabilen ne de tam anlamıyla akılla kavranabilen bir prensip. Her ne kadar Hadot'nun ACP'yi Plotinus sonrası tarihlendirmesine katılmasam da, yine de Stoacı prolepsis ve/veya koinai ennoiai anlayışının, aşkın kavrama yetisi olarak "ön-düşünme" kavramının arka planında (en azından bir yerde) gizlendiği konusunda hemfikirim: Plotinos ve Porphyry tarafından paylaşılmış gibi görünen bir anlayış ve ayrıca -eğer gerçekten de şüphelendiğim gibi değilse de- Porphyry -isimsiz yorumcunun kendisi tarafından-. Ancak yine de Plotinus ve onun hemen ardıllarının bu kavramı doğrudan Stoacılar'dan benimsemediklerini, bunun yerine bunu yalnızca aracılık yoluyla benimsediklerini öne sürüyorum 187 Hadot 1968, 1:117: "Cette idée de "prénotion", de προέννοια, n'est pas si singulière qu'on pourrait le croire. la retrouve d'abord dans les Sententiae de Porphyre qui nous farklı olarak bir ön fikir (προνοοῦμεν ou προεννοοῦμεν) du Non-Étant au des- sus de l'Étant, c'est-à—dire de L'Un. Hayal edin, hayal edin, la simploticé absolue d'un toucher sans intellection qui anticipe la pensée (προνοοῦσα)... Le premier Dieu est "préconçu" (aussi bien par les autres que). parce qu'il ne peut être atteint que a connaissance mode à la connaissance ve qui'll au fait qui'il est "önceden var olan".... lequel nous saisissons Dieu et au mode d'intellection propre à Dieu." 188 Diogenes Laertius 7.54.5-9 metin ve çev. Hicks, LCL, biraz değiştirilmiş: "Chrysippus, kendisiyle çelişerek, ilk kitabında Akıl Üzerine, kriterlerin duyu algısı ve önyargı (prolēpsis) olduğunu söylüyor; önyargı evrensellerin doğal anlayışdır" (ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος) πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ λόγου κριτηρίᾳ φησιν εἶναι αἴσθησιν (bkz. Bkz. Zost. NHC VIII 20.16-17 (metin Barry, Funk ve Poirier, BCNH): †ω⋯⋯⋯ ⋯⋯⋯⋯ ⋯⋯⋯⋯⋯ ⋯⋯⋯⋯⋯; bkz. ayrıca 22.5.

--- SAYFA 223 ---

205 Kabaca çağdaş Gnostiklerin "Yükseliş Yolu İniş Yoludur", muhtemelen Plotinus'un Roma çevresinin hemen çevresindeki Platoncu Sethianları da içerir, ancak kesinlikle bunlarla sınırlı değildir. ACP'ye nüfuz eden tuhaf teknik terimlerde sıklıkla görüldüğü gibi - hatta tartışmasız Porfiryan eserlerde de görülen terimler - proennoia terimi ve bu terimin ilgili olduğu kavramlar kümesi, Gnostik metinler de dahil olmak üzere, Plotinus öncesi kaynaklarda şüphesiz çok daha yakın paralelliklere sahiptir. Literatürleri Stoacı fikirlerle dolu olan Gnostiklerin daha önce Stoacı psikolojinin bu yönünü yeniden benimsediklerini ve onu zaten soterioloji ile aşkın epistemolojiyi birleştiren iyi gelişmiş bir şema halinde yeniden yapılandırdıklarını ve dolayısıyla bu şemanın Plotinus'un ön-anlama öğretisinin entelektüel-tarihsel arka planını oluşturduğunu öne sürmek isterim. O halde bu kavramın Plotinus öncesi kökenlerini araştırmak için Hadot'nun alıntılarıyla başlayalım. İlginç bir şekilde, Hadot bu fikrin Stoacı kökenlerine başvursa da, onun alıntı yaptığı tek (tartışmaya açık) Plotinus öncesi kaynakların hepsi çok küçük Hermetik parçalardır; burada ho proennoia theos ifadesi, insan aklının olağan kapasitesinin ötesinde olan yüce tanrı için geleneksel bir Hermetik isim gibi görünmektedir.¹⁸⁹ Her ne kadar bu pasajlar bize bu terimin nasıl kastedildiği hakkında çok az şey anlatsa da, bazı şeyler içeriyor gibi görünüyorlar: Bu, Stoacı "önyargı" sözcüğünün ilahi sezgi anlamında kullanılmasıyla ilgilidir. Cicero praenotionem deorum ("tanrıların önyargısı") terimini bu anlamda kullanır¹⁹⁰ ve Plutarch'ın Stoacı koinai ennoiai doktrinine yönelik eleştirisinden bir pasajda proennoia fiili tüm değer yargılarının dayandığı İyinin ön sezgisini belirtir.¹⁹¹ 189 Corp. Herm. parça. 12A.3 (metin Nock ve Festugière 1972): ἔστιν γὰρ τις, ὃ τέκνον, ἀπόρρητος λόγος σοφίας bu çok önemli, Bu çok önemli. (Ey çocuk, her şeyin tek efendisi ve beyanı insanın (yeteneğinin) ötesinde olan önyargılı tanrı hakkında anlatılamaz bir öğreti ve kutsal bir bilgelik vardır.) Ayrıca Iamblichus, De mysteriis 10.7 [= Corp. Herm. frag. 17.1, metin Nock ve Festugière 1972]; Αὐτὸ δὲ τὰγαθὸν τὸ μὲν θεῖον ἡγοῦνται τὸν προεννοούμενον θεόν, τὸ δὲ ἀνθρώπινον τὴν πρὸς αὐτὸν ἔνωσιν.... ("İyinin kendisi [Mısırlılar] ilahi anlamda önyargılı tanrı olarak kabul edilir, ancak insani anlamda onunla birlik..." 190 Cicero, De. natura deorum 1.3 (metin Rackham 1979): "...Epikuros'un kendisinin prolēpsis olarak adlandırdığı tanrıların beklentisi...veya 'önyargısı'..." (anticipationem... sive praenotionem deorum... ut Epicurus ipse πρόληψιν appelavit 191 Plutarch, Stoacılar Karşı Ortak Kavramlar). (Peri tōn koinōn ennoiōn) 1072a5-b1 (metin Westman 1959): "Çünkü iyinin dışında, iyi olmayana karşı kayıtsızlığı düşünmek mümkün değilse de, iyi olan şeyler hakkında daha fazla ihtiyatlı olmak, iyiyi önceden tasarlamayanlara kendisi hakkında bir fikir vermez; ancak sağlık ve hastalıkla ilgili teknik kavramı, bunları daha önce kavramamış olanların aklına gelmediği gibi, aynı şekilde fikir sahibi olmak da mümkün değildir.

--- SAYFA 224 ---

206 4. Bölüm Bununla birlikte, daha metafiziksel bir imayla pronoein'i baştan çıkarıcı bir şekilde anımsatan dilin diğer ilgili bağlamlarda da ortaya çıktığı da not edilebilir. Hadot'nun Hermetik alıntılar listesini, Iamblichus tarafından De mysteriis 8.3'te korunan, görünüşte Mısır doktrini ile genişletebiliriz; bu belki de Plotinus'un, Akıl oluşumundan önceki aşkın ilk ilkenin bir özelliği olarak akıl öncesi anlayışına biraz daha yakındır. Burada, farklı Hermetik teolojilerin bolluğu arasında Iamblichus, tamamen aşkın, "bölünmez Bir" ile kendi kendini akıllılaştıran Nous arasında "Eiktōn" adı verilen görünüşte ikili bir ilkenin yer aldığı bir şemayı tanımlar. Bu ara ilke hem "ilk düşüneyi hem de ilk anlaşılır olanı" içerir ve ona "yalnızca sessizlik yoluyla tapınılır" der.¹⁹² İlginçtir ki, yukarıda alıntılanan ACPP pasajında sessizlik ile ön-anlama arasında benzer bir ilişkiyi hatırlayabiliriz. 203. Buna Theologoumena aritmeticae'nin Neopythagorean Gerasa'lı Nicomachus'a atfedilen bir pasajını da karşılaştırabiliriz: "ötekiliğin ilk düşüncesi Dyad'dadır." (ἐτερότητα γὰρ πρωτίστη ἔννοια ἐν δυάδι).¹⁹³ Bu iki pas- hem iyi hem de kötü şeyleri önceden tasarlamadan, iyi ve kötü şeylerin bilgisidir" (εἰ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ χωρὶς οὐκ ἔστι νοῆσαι τὴν πρὸς τὸ μὴ ἀγαθὸν ἀδιαφορίαν, ἔτι μᾶλλον ἢ τῶν ἀγαθῶν φρόνησις ἐπίνοιαν αὐτῆς οὐ bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. çok iyi, bu çok önemli bir şey değil λαβεῖν μὴ τάγαθὰ καὶ τὰ κακὰ προεἶναι- ἦσαντας). πρόληψις hakkında ayrıca Diogenes Laërtius 7.54. (Chrysippus) ve 10.33 (Epicurus). 192 Iamblichus, De mysteriis 8.3 (text des Places 1966): "Başka bir sıralamaya göre, [Hermes], kendini düşünen ve düşüncelerini kendisine çeviren bir akıl olduğunu söylediği göksel tanrıların lideri olan tanrı [K]mēph'i ilk sırada yer alır; ama bunun üzerinde Bölünmez Olan'ı ve 'bir ebe tarafından yapılan ilk doğum' olarak adlandırdığı, aynı zamanda Eiktōn adını verdiği şeyi öne çıkarır; burada aslında ilk düşünen ve ilk anlaşılır olan vardır ve buna gerçekten de yalnızca sessizlik yoluyla tapınılır" (Κατ' ἄλλην δὲ τάξιν) προτάττει θεὸν τὸν Ἡμῆφ τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον, ὃν φησι νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα· τούτου δὲ τὸ ἐν ἀμερὲς καὶ ὃ φησι πρῶτον μαίευμα προτάττει, ὃν καὶ Εἰκτῶν ἐπονομάζει· ἐν ᾧ δὲ τὸ πρῶτόν Bu çok önemli bir şey, bu yüzden çok mutluyum. θεραπεύεται). Bu pasajın hiyerarşisi şematize edilebilir: Tablo 3 Iamblichus, De mysteriis 8.3'teki Hermetik teolojik şemanın analizi 3. [K]mēph Kendi kendine düşünen akıl (= Nous) 193 Gerasa'lı Nicomachus, Theologoumena arithmeticae 21.19-21 (text de Falco 1922): "çünkü Monad, kendi başına da düşünülen bir niceliktir ve en benzersiz olanıdır.

--- SAYFA 225 ---

207 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" bilgeleri, birlikte ele alındığında, önyargı ya da ön-anlayışla ilişkili bir şeyin, Zekanın ötesindeki ilk ilkeye doğrudan bağlı olduğunun düşünüldüğünü, ancak Aklın kendisinin "üstünde" bir yerde bulunduğunu öne sürerler: Plotinos'un gizlice bahsettiği Platoncu-Pisagorcu Belirsiz İkilinin kesin interhipostatik konumunda, örneğin, V.4[7].2.4-8. Bu doktrinin Plotinus öncesi tarihlemesinin kesinliği, elbette, bu gizemli parçaların her ikisinin de Iamblichus tarafından korunmuş olması gerçeğiyle kısmen tehlikeye atılmıştır; yine de bu, ön-anlama kavramının yalnızca Stoacı psikoloji bağlamında değil, aynı zamanda Plotinus öncesi dinsel-felsefi çevrelerdeki Platoncu metafizik bağlamında da meydana geldiğinden şüphelenmek için bazı temeller sağlar. Az önce gördüğümüz gibi, "ön-anlayış" ve/veya "birincil" veya "ilk anlayış" kavramını içeren aşkın bir epistemolojinin en yakın, tartışmasız Plotinus öncesi detaylandırması, Plotinus'un çevresinde dolaşan Platoncu Sethian Gnostik risalelerinde bulunabilir: Hadot'nun görünüşe göre 1968'de fark etmediği, ancak Michel Tardieu'nun 1968'de kısaca belirttiği bir gerçek. 194 Aslında, Platoncu Sethianlar zaten (a) hiper-aşkın, bilinemez tanrının entelektüel öncesi öz-kavrayışı aracılığıyla bir birey oluşumu kavramını ve (b) ilk ilkenin kendi tarif edilemez öz-kavrayışının insan talipinin bilincinde tefekkür yoluyla kopyalanmasını içeren bir mistik kavrayış modelini zaten formüle etmişlerdi. sınırlayıcı ve gerçek tanımlayıcı; çünkü eğer bir şey bir noktada bir başkasıyla birlikte olursa, tek başına olmaz, ikilinin altında sıralanır; çünkü ötekiliğin ilk düşüncesi Dyad'dadır" (ἔστι γὰρ ποσόν τι ἢ μονὰς καὶ καθ' ἑαυτό γε θεωρούμενον καὶ μονώτατον περσῖνον καὶ ἀληθῶς ὁρίζον· σὺν γὰρ ἑτέρῳ μόνον ἑτερό- τητος γὰρ πρωτίστη ἔννοια ἐν δυάδι). 194 Tardieu 1996, 79: "Qu'en est-il maintenant de la préintelligence, ἡ προέννοια, copte tisorp nennoia? Gnostiques metinleri sayesinde, gerçek var olanlardan emin olmak için tasarlanmış toujours le mode, "üyeler", "onlar", "övgüler" olarak adlandırılıyor, bu nedenle en önde gelen memlerin bilgisine erişilebiliyor. νοήσεως....") Ayrıca Krämer 1964, 254-55'in önceki gözlemlerine bakınız: "Der aktuelle Denkprozeß kommt aber erst dann in Gang, wenn der Ursprung durch Emanation ein Anderes aus sich heraussetzt, das ihn—in vermittelnder Spiegelung—objectivierend vor sich selbst, das ihm aber zugleich erkenden gegenübertritt ve bunlar da aynı şekilde tezahür ettirilebilir niteliktedir. Bu yasal düzenlemede, bir konu ve nesnenin olması gerekiyor: Her şey yolunda, her zaman ve her yerde, en erken ve en erken zamanda. Ayrıca, Turner 2000b, 129: "Görünmez Ruh'la ilişkili gerçeklik, ne görme ne de işitsel vahiy yoluyla kavranır; yalnızca "sessiz bir güç" veya düşünce yetisi, işitmenin ötesinde bir işitme biçimi tarafından kavranır; bu, Barbelo'da var olan "saf sessiz güç"le, yani Görünmez Ruh'un sessiz Öngörüsüyle (προτέννοια) özdeştir. Barbelo'nun Aeon'u olarak yayılıyor.

--- SAYFA 228 ---

210 bölüm 4 Allogenes'te, ωϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰ -"ilk düşünce"- terimi, ön-zekâ için teknik bir terim halinde kristalleşmiş gibi görünmektedir ve daha önce gördüğümüz gibi, neredeyse "ilkel tezahür" ile eşanlamlıdır. Bu, hem başlangıçta birey oluşumu kuran ilk prensibin dönüşlü kendini tezahürünü, hem de eş zamanlı olarak insan adayının bu aşkın prensibi kavradığı mekanizmayı ifade eder. "İlk düşünce" teriminin kendisi risalede açıkça en az üç kez geçiyor. İlk örnek, 48.13'te, mistik epistemoloji bağlamında açıkça ortaya çıkmaktadır: "Bireylerin, mükemmellik ötesi mekanda mukim olan Evrensel'i idrak etmeleri mümkün olmadığından, bir ilk düşünce (ωϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰ) ile idrak ederler."201 53.10-13'teki ikinci örnek, hem mistik epistemoloji hem de ilkel bireylenmenin eş zamanlı anlamında bir ilk düşünceye atıfta bulunur: "Mükemmel kavrama imkânsız olduğundan... bu şekilde (bilinir): Zihniyetin üçüncü sessizliği ve Birinci Düşüncede tezahür eden ikinci bölünmemiş aktivite nedeniyle (†ωϰϰϰϰϰ) ϰϰϰϰϰϰϰ), Barbelo'nun Aeon'udur."202 Son olarak, 64.35-36'da, bu terim, evrensel varoluş anında ilk önsezi tarafından bir şekilde aktarılan aşkın bir kavrama yetisine gönderme yapıyor gibi görünmektedir: "O, hareketsiz olan, harekete geçirilen vahyin gözünden [ya da 'pınarı'ndan] ayrı olarak kördü. Görünmez Ruh'un İlk Düşüncesi'nin (†ωϰϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰ) üçlü gücünden gelir."203 O halde, Plotinus'a en yakın Platoncu Sethian edebiyatında hem varoluş hem de mistik tam algının eşzamanlı mekanizması olarak ön-aklama ve/veya "ilk düşünce" anlayışının ortaya çıktığını görebiliriz. Bununla birlikte, kimsenin etki vektörünün, benim önerdiğim gibi, tam tersi değil, yani Gnostiklerden Plotinus'a, Plotinus'tan Gnostiklere geçtiğine dair herhangi bir şüphe beslememesi için, aynı kavramın çeşitlerinin diğer Gnostik kaynaklarda son derece yaygın olduğunu gözlemleyebiliriz 201 Allogenes NHC XI 48.9-13 (metin Funk ve Scopello, BCNH): ϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰϰϰ ϰϰ`6ϰϰ ϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰ(ϰϰ ϰ)ϰ ϰϰϰ2ϰ ϰϰϰϰϰϰϰ ϰϰ`ϰ(ϰ 2)ϰ (ϰ)ϰ ϰϰ`xϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰ. ϰωϰϰx ϰϰ ϰϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰϰϰ ϰϰωϰϰϰϰ ϰϰϰϰ(ϰ)ϰϰ. 202 Allogenes NHC XI 53.18-29 (metin Funk ve Scopello, BCNH): "Mükemmelliğin ötesindeki bütünlük bilgidен önce gelir (öyle ki bilgi yoluyla bilinemez). Mükemmel kavramanın bilinmesi imkansız olduğundan, şu şekilde (bilinir): Zihniyetin üçüncü sessizliği ve İlk Düşünce'de tezahür eden ikinci bölünmemiş aktivite nedeniyle. Barbelo'nun Aeon'u olan" (ϰϰϰϰϰϰ ϰϰ`xϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰ. ϰϰ ϰωϰϰ ϰϰ ϰ†ϰϰϰϰϰ ϰ†2ϰ ϰϰϰ ϰϰϰϰϰϰϰ` ϰ ϰϰϰ ϰϰϰ ϰϰ ϰϰϰϰ2ϰ ϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰ ϰ†2ϰ ϰ ϰϰ. ϰϰ ϰϰϰ2ωϰϰϰϰϰ` ϰϰϰϰϰ ϰϰ †ϰϰϰϰ`ϰϰϰ. ϰϰ ϰ†ϰ2ϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰϰ ϰϰ`ϰϰϰx ϰϰϰϰϰϰϰ2ϰ ϰϰ ϰϰ ϰωϰϰϰ ϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰϰ ϰ ϰϰϰϰϰϰ). 203 Allogenes NHC XI 64.30-36 (metin Funk ve Scopello, BCNH): ϰϰ ϰϰϰϰ ϰϰ ϰϰ ϰϰϰ ϰϰ`2ϰϰϰ ϰϰϰ ϰϰ ϰϰϰϰϰ2ϰ ϰϰϰ. ϰ ϰϰϰϰϰϰϰ ϰϰϰ ϰ ϰϰ ϰϰ ϰωϰϰϰϰ`6ϰ ϰϰ †ωϰϰ ϰϰϰϰϰ ϰϰ ϰϰ2ϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰϰ.

--- SAYFA 233 ---

215 “Yükseliş Yolu İnşâ Yoludur” Zamir ile kurtuluş ve vizyoner yükseliş arasında benzer bir ilişkinin ipuçlarına Valentinianus düşüncesinin en eski katmanlarında da rastlanabilir. Valentinus'un İskenderiyeli Clement tarafından saklanan bir parçası düşünülebilir: "Kalp pronoia ile karşılaşınca kadar saf değildir, birçok iblisin ikametgahıdır; fakat tek iyi olan Baba [kalbi] incelediğinde onu kutsar ve ışıkla parlamasına neden olur ve bu nedenle böyle bir kalbe sahip olan kişi kutsanır, çünkü Tanrı'yı görecektir."218 Valentinus'tan gelen bu alıntı daha sonra Zostrianos'ta da yankılanmıştır. 46.6–31, bu bölümde daha önce tartışılan bir pasaj; burada nesile düşen ruh benzer şekilde kötü ruhlar tarafından hapsedilir, ancak daha sonra burada tamamen pronoia ile değil, bunun yerine "kusursuz yaşayan düşünceler" (ζῆλον ἀσώτου) tarafından kurtarılır. ἀσώτου(ζῆλον ἀσώτου) bunlar ruhtaki parlak “izlenimler” (tupoi) ile eşdeğerdir; bunlar kozmosun dışına yükselişe yardımcı olur.219 Her iki pasajda da, (bir yanda) ilahi aklın ilkel ilk anının insan ruhu içindeki doğuştan kalıntının soteriyolojik ya da ilahi rolünün, (diğer yanda) içebakışsal tefekkürde içkin olan vizyoner olanaklarla bir birleşimi algılanabilir. 218 Valentinus apud Clement of Alexandria, Stromateis 2.114.3–6 (metin Stählin 1960): "Ve bana öyle geliyor ki kalp bir han gibi bir şeyi deneyimliyor; çünkü burası deliklerle dolu, kazılmış ve çoğu zaman dışkıyla dolu, çünkü insanlar orada ahlaksızca kalıyor, bir başkası tarafından kurulduğu için bu yer hakkında hiçbir öngörüye sahip değiller. Bu şekilde de, Kalp, öngörüyle karşılaşınca kadar saf değildir, birçok iblislerin ikametgahıdır. Ancak tek iyi olan Baba (kalbi) denetlediğinde, onu kutsallaştırır ve onun ışıkla parlamasına neden olur ve böylece böyle bir kalbe sahip olan kişi kutsanır, çünkü o Tanrı'yı görecektir" (καὶ μοι δοκεῖ ὁμοῖον τι). πᾶσχειν τῷ πανδοχεῖν ἢ καρδίᾳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτράταί τε Bu, çok önemli bir şey değil. ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ bu çok önemli. προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος [οὐσα], πολλῶν οὐσα δαιμόνων bu, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὁψεται τὸν θεόν). 219 Zost. NHC VIII 46.22–23 [metin Barry, Funk ve Poirier, BCNH; Ek C5'teki tam paragrafa (45.12–46.31) bakın]; bkz. ayrıca Marsanes 8.25'te noëma. Bir başka merak konusu da bu uzun pasajın Porphyry, Sententiae 40–41'de açıkça başka sözcüklerle ifade edilmiş olmasıdır (bkz. ayrıca Enn. VI.9[9].11.35–45). Porphyry'nin Vit'teki ilginç ifadesi de karşılaştırılabilir. Komplo. 23.8–9, Plotinus'un MUO'ya "düşünceler aracılığıyla" (ταῖς ἐννοαῖς) ulaştığını söyler. Hadot 1968, 2:85 n. 2, bu pasajdaki "düşüncelerin" ilahi olanın doğuştan gelen kavramlarına atıfta bulunduğunu - bana göre doğru olarak - tahmin etti. Yine de, mistik-görüsel yükselişi mümkün kılan ennoiai ve pronoia hakkındaki fikirlerin Plotinos öncesi Gnostik literatürde yaygın olduğunu ve Plotinus'un bunu bazı Gnostik kaynak(lar)dan almış olması ihtimalinin olduğunu gördük. Öğretmeninin Gnostik can sıkıcılığı benimsediğinin farkında olan Porphyry'nin endişeyle onun vurgusunu yeniden doğrulamaya çalıştığından şüphelenebiliriz.

Platonik mirası hemen ve biraz beceriksizce aynı anda Sempozyum'la ilişkilendirerek.

--- SAYFA 234 ---

216 4. Bölüm Pronoia'nın Gnostik düşüncede alışılmadık bir rol oynadığına dair daha belirsiz ipuçları var; Origen'in, bir figürün başlığında görünüşe göre "Sophia'nın zamiri"220 yazan Ofit diyagramı tanımını; ya da Plotinus'un kendilerinin zamirden yegâne faydalanıcıları olduklarını iddia etmekle gizemli bir şekilde onları suçladığı Gnostiklere karşı eleştirisini dikkate alabiliriz.221 Burada anlam belirsizdir. Artık, ilahi takdir veya öngörü olarak anlaşılan Pronoia kavramının Stoacılıkta önemli bir rol oynadığı iyi bilinmektedir ve Stoacıların kendilerinin de pronoia ile prolepsis ve/veya koinē ennoia arasında ilahi olanın anlaşılmasına izin veren bir bağlantı tasavvur etmiş olmaları mümkündür; ve yine de orada burada birkaç ima dışında, Stoacı kaynaklarda bu ilişkinin açık bir göstergesini bulamadım. Bununla birlikte, bu ilişkilendirme Stoacılar tarafından yapılmış olsun ya da olmasın, zamirin, hem geleneksel anlamı olan, kurtuluş için gerekli olan ilahi ilahi Takdir (özellikle kozmostan çıkmak anlamında anladıkları) anlamı hem de onun daha yeni, daha ezoterik anlamı olan kurtarıcı, vizyon sahibi ya da daha yeni, daha ezoterik anlamı arasındaki belirsizliği istismar eden Gnostikler tarafından kasıtlı olarak ikili bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. aşkın tanrının kendisinin ilkel kendini-idrak etmesi olarak da anlaşılan aşkın "ön-anlayış"ın mistik-epistemolojik yetisi. Kuşkusuz bu ilişkinin Gnostik kökeninin farkında olan Plotinus, Porphyry'nin III.2 ve III.3'e (kronolojik olarak sayılar 47 ve 48) ayırdığı On Providence adlı uzun eserinde zamir ile mistik zamir arasında hiçbir bağlantı kurmaz. Ancak böyle bir bağlantı, Plotinus'tan farklı olarak, Platoncu veya Helenik kimliklerinin Gnostisizm tarafından tehdit edildiğini hissetmeyen ve bu nedenle, daha önce Plotinus ve onun Romalı çevresini çok utandıran bazı tanınabilir Gnostik fikirleri zımnen yeniden yayma konusunda çok daha az vicdan azabı duyan daha sonraki Yeni-Platonistler tarafından açıkça ortaya konuldu. Stoacı koinai ennoiai anlayışına değinen Iamblichus, tanrılar hakkındaki "doğuştan gelen bilginin" (emphutos gnōsis) bizzat tanrılardan kaynaklandığı ve aynı zamanda ruhun 220 Origen, Contra Celsum 6.38.16-19 (metin Borret 1969) arzusuyla ilişkili olduğu konusunda ısrar eder: "İkinci dairede [Ophite diyagramında], diğer iki daireyle iç içe geçmiş ve onu çevreleyen başka bir eşkenar dörtgen figür kazınmıştı, (başlıklı) "Bilgeliğin Pronoyası (Sophia)" (τῷ δὲ δευτέρῳ κύκλῳ ἐνε- γέγραπτο, περιπεπλεγμένῳ καὶ ἐμπεριειληφóτι ἄλλους δύο κύκλους καὶ ἄλλο σχῆμα ῥομβοει- δές, « σοφίας πρόνοια »). 221 Enn. II.9[33].16.14-17: "Ayrıca ne kadar dindardır [sc. Gnostiklerin yaptığı gibi, ilahi Takdirin (pronoia) buraya veya herkese nüfuz etmediğini iddia etmek mi? Çünkü bunun yalnızca kendilerine 'sağladığını' söylüyorlar" (Ἐπεὶ καὶ τὸ πρόνοϊαν μὴ δικνεῖσθαι εἰς τὰ τῆδε ἢ εἰς) ὁτιοῦν, πῶς εὐσεβές; αὐτῶν προνοεῖν αὐτὸ μόνων).

--- SAYFA 235 ---

217 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" İyi.222 Daha dikkat çekici bir şekilde, takdirle ilgili bir tartışmada, Proclus daha sonra Gnostik jeu de mots'u açıklığa kavuşturur: "Tanrılar arasında, takdir birincidir; o halde, hiper-temel şeylerde değilse, nerede faaliyet akıldan önce gelir? Takdir (pronoia) - adından da anlaşılacağı gibi - akıldan önce gelen bir faaliyettir (pro) nou)."223 Proclus beşinci yüzyılda yazıyordu, ancak bu denklemin (i) insanlara tanrısal olarak bahşedilen kurtarıcı aşkınsal kavrayış yeteneğinin ve (ii) aşkın tanrının kendine ait ilkel ön-anlamanın bir ögesi olan bu denklemin, Gnostik düşüncenin açıkça Plotinos öncesi katmanlarında, hatta belki de yüzyılın ikinci üçte biri kadar erken bir zamanda mevcut olduğundan emin olabiliriz. Yuhanna Apocryphon'unun muhtemelen derlendiği ikinci yüzyıl. Plotinus'un mistik ön-anlayış kavramını türetmesi hiç şüphesiz bu Gnostik fikirlere olan derin aşinalığından kaynaklanıyordu: Bu kavramın gerçek kaynağını ancak V.3[49]10.43'te zamirin tek bir kullanımıyla ortaya koyuyor; bu, kariyerinin sonlarında, çevresine yönelik acil Gnostik 'tehdit' büyük ölçüde ortadan kalktıktan sonra yazılmış bir incelemeydi. 4.19 Ek Açıklama: Allogenes, Plotinus ve Plotinus Öncesi Kaynaklarda Mistik Bilinmezlik Bu bölümde (§4) Allogenes'in, insan adayının bilinemez tanrısı hem mistik önsezi hem de "ilkel tezahür" (ve bunların soydaşları) açısından kavrayabilmesini sağlayan olağanüstü yetiyi tanımladığını gördük; bunların her ikisi de yalnızca aşkın bir mekanizmayı tanımlamakla kalmıyor. idrak ama aynı zamanda aşkın tanrının kendi kendini idrak etmesi. Yine de Allogenes aynı zamanda nihai kavrayışı, 'öğrenilmiş cehalet' olarak adlandırılan şey açısından oldukça farklı bir şekilde tanımlar: yani Bilinmeyen'in mistik algısı yoluyla 222 Iamblichus, De mysteriis 1.3 (text des Places 1966): "Çünkü tanrılar hakkında doğuştan gelen bir bilgi bizim özümüzle birlikte kalır ve tüm muhakeme ve anlayıştan üstündür. karar verme, akıl ve kanıtlama, başlangıçtan itibaren kendi davasıyla birleşmiştir ve ruhun İyiliğe yönelik temel arzusuyla bir arada bulunur" (Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ). Bu, sizin için önemli olan bir şey değil - αἰρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει· συνήνωταί τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς τὰγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν). 223 Proclus, Elements of Theology §120.10-14 (metin Dodds 1977): "O halde tanrılar arasında takdir önceliklidir. Öyleyse, faaliyet hiper-temel şeylerde değilse nerede akıldan önce gelir? İlahi Takdir (pronoia) - adından da anlaşılacağı gibi - akıldan önce gelen bir faaliyettir (pro nou). Varlıkları itibarıyla ve varlıklarıyla. iyilikler, tanrılar her şeyi akıldan önce bir iyilikle doldururlar" (ἐν θεοῖς οὖν ἡ πρόνοια πρῶτως. καὶ ποῦ γὰρ ἢ πρὸς bu çok önemli; Bu çok önemli. ἀγαθότητες εἶναι πάντων προνοοῦσι, πάντα τῆς πρὸ νοῦ πληροῦντες ἀγαθότητος).

--- SAYFA 236 ---

218 bölüm 4 paradoksal "bilmeme."224 Allogenes'in iki ilkel tezahürden ilkinin bilinçsizlik terimleriyle tanımladığı can alıcı pasajı (61.1-8) hatırlayabiliriz: "[A] onu 'bilmememe' rağmen, onu tanıdım ve ondan güç aldım ve ebedi bir güç almış olarak, içimde ve Üçlü Kudretli'de var olanı ve onun olanın tezahürünü biliyordum. kapsanamaz."225 Felsefi açıdan bakıldığında bu görünürdeki paradoks, Bilinmeyen'in bilgiyi aştığı ve dolayısıyla bilinmeyeceği gerçeğiyle açıklanabilir; Dolayısıyla hipernoetik bir prensibin başarılı bir şekilde anlaşılması "bilmemeyi" içermelidir. Ancak Turner'ın işaret ettiği gibi, 'bilmemek' yalnızca insan adayının tanrıyı kavraması anlamına gelmez, aynı zamanda tanrının kendi bilinçsiz öz-idrakidir.226 Böylece Allogenes 64.8-14'te şunu okuyoruz: "Ve hepsinin aracılığıyla, hepsinin içindedir; bilinmeyen bilgi. (†□□□□□□...□□□□□□□□□□(□□)) [Bilinmeyene] özgü olan tek değildir; o [Bilinmeyen] de onu gören bilinmezlik vasıtasıyla yapışıktır" (□qz□□□□□ □□□□ z□□□□□□□□□□ □†□(□□□□`□□`□□□□□□□□ □□□□□ □□□□).227 Bu pasajın görünürdeki amacı, 'bilmeme' yetisinin, evrenin tek özelliği olmadığını vurgulamaktır. Bilinemez ama aynı zamanda tüm insanlığa nüfuz ediyor; başka bir deyişle, mistik isteklinin kullanımına açıktır. 'Bilmeme'nin iki kipliği - (i) "bilinmeyen bilgi" olarak tanımlanan Bilinmeyen'in kendi kendini kavraması ve (ii) bu ilkenin aday insan tarafından "görülmesini" sağlayan "bilmeme" - arasındaki özdeşlik veya bağlantı, "bilmemeyi" gördüğümüz aşkınsal kavrayışın diğer mekanizmalarıyla (yani ilk düşünce) yakın bağlantıya getirir. ve ilksel tezahür benzer şekilde insani ve ilahi faaliyetlerin yakınsamasını temsil eder. Böylece, daha önce tartışılan (Allogenes 63.14-16) bir pasajı anlayabiliriz; burada Bilinmeyen'in kendisini bilebilen tek kişi olduğu ve daha da önemlisi kendisinin bir "ilk tezahür" olduğu söylenir. Bu nedenle, Allogenes'in mistik "bilmemeyi" hem ilksel tezahürle, hem de Bilinmeyen'in paradoksal öz bilgisiyle eşitlediği anlaşılıyor. 224 Allogenes'in apofatik ve negatif teolojik pasajları yakın zamanda Böhm 2002'nin ve şimdi de Burns 2010'un dikkatini çekmiştir. 225 Allogenes NHC XI 61.1-8 (metin Funk ve Scopello, BCNH): z[□□] □□□ □□□□`□□□□ □□□□· □□□□(□□) □□□□ □□□ □□□×□ 6□□ z□□□□ □[z]□□□□□· □□□□×□ □□□×□□ □z□□` □□ω□ □□□z· □□□□□□□□□□ □□□(□□ω)□□□□ □z□□` □□□□ □□ω□□□□`6□(□□) □□□□ □□□□□□□□z□ □(□□)□ □□□ □(□□)□□`ω□□ □□□□ □(□□□□□)□□□. Benzer yapılar 59.30-32'de de (öğretim aşamasında) ortaya çıkıyor; 61.17-19; ve 63.28-32. 226 Turner 2004, 98. 227 Allogenes NHC XI 64.8-14 (metin Funk ve Scopello, BCNH): □□□ □□□□ z□□□□□□□□□□ □□□□□ □qz□□□□ □z□□□□□ □□□□□ □†□□□□□□□ □□□□□ □□ □□□□□□□□□□(□□) □□ □□`ω□□□ □□□□□□□□· □□(□□) □qz□□□□□□□ □□□□ z□□□□□□□□□□ □†□(□□□□`□□`□□□□□□□□ □□□□□ □□□□.

--- SAYFA 237 ---

219 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" ve aşkın kavrayış yetisi için giderek artan Platonlaştırıcı Seth terimleri koleksiyonumuza eklenmelidir.228 Bu nedenle erken dönem mistik bir pasajında bir keresinde Plotinus'un MUO'ya eşlik eden aşkın benliğinin nihai ahairesisini veya yok oluşunu (evre D) tanımlamak için tam olarak aynı terimi kullanması anlamlıdır; dolayısıyla VI.9[9].7.17-21: "[W]tüm dışsal şeylerden çekilerek, o [ruh] tamamen içeriye dönmeli ve dışsal şeylerin hiçbirine meyletmeli, fakat her şeyi 'bilmemeli' (ἀγνοήσαντα τὰ πάντα) - her ikisi de ilk başta, duyulur alemde olduğu gibi, sonra aynı zamanda formlar açısından - ve hatta "bilmeyen" kendisi (ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτόν), o [Bir'in] tefekküründe (ἐν τῇ θέᾳ) ortaya çıkar."229 Bu Plotinus pasajının terminolojisi, iki yönlü ilkel terminolojiyi yansıtır. Daha önce tartışılan Allogenes pasajının tezahürü; bu pasajda adayın kendi benliğindeki içkin aşkınlığın ilk kavrayışı, ardından "hepsinin içindeki" olanların nihai kavrayışı gelir (her ne kadar burada "benlik" ve "her şey"in meydana gelme sırası tersine çevrilmiş olsa da). Buna, Corrigan'ın (2000b ["Pozitif ve Negatif Madde"]: 50) önerdiği gibi, Sethian Kalyptos-Protophanes-Autogenes üçlüsünün ince yankılarını bulduğumuz Großschrift'ten mistik bir pasajı da karşılaştırabiliriz; burada, paradoksal olarak, bakmanın olumsuzlanması ani bir vizyonla sonuçlanır, tıpkı Allogenes pasajında bilmenin olumsuzlanmasının paradoksal olarak aşkın olanın doğrudan kavranmasını gerektiren olağanüstü türde bir "bilme" ile sonuçlanması gibi: "Böylece aynı zamanda Akıl da kendisini başka şeylerden gizler ve hiçbir şeye bakmadan kendi içine doğru çekilir. şey, bir ışık görecektir (μηδὲν ὁρῶν θεάσεται) başka bir şeydeki başka bir ışığı değil (ἐν ἄλλῳ), ancak kendisini, tek başına (αὐτὸ καθ' ἑαυτό [yani Autogenes]), saf, görünen birdenbire (ἐξαίφνης φανέν [yani Protophanes]) kendiliğinden, dışarıdan mı yoksa içeriden mi ortaya çıktığı konusunda şaşkınlığa neden olacak şekilde..."230 O halde Plotinus'un mistik bilmeme kavramını benimsediğinden makul bir şekilde şüphe edilebilir. İlkenin öz bilgisi ve Plotinus'un Bir'in öz bilgisine ilişkin 3. Bölüm boyunca gördüğümüz kararsızlıkları. 229 Aynı terminoloji olmasa da benzer fikirler başka yerlerde de görülür; bu nedenle, diğerlerinin yanı sıra, VI.9[9].6, özellikle. 6.50-52: "Bir'i korumak için 'birlikte olma'yı [ona] bağlamamalı, ancak hem 'akıllılaştırmayı' hem de 'birlikte olmayı' ortadan kaldırmalı ve hem kendisinin hem de başkalarının akıllandırılmasını [kaldırmalıdır]" (Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι) bu yüzden çok mutluyum, çok güzel bir şey bu (συνιέναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων). Ayrıca bkz. VI.7[38].39; V.3[49].12.48-53. Bkz. Corrigan 2000a, 159n. 65, Plotinus'un Gnostik çağrışımlarından dolayı kendisini "anlaşılır cehaletten" uzaklaştırmaya çalıştığını ileri sürer. 230 V.5[32].7.31-35: Οὕτω δὲ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν, bu çok önemli, bu çok önemli.

--- SAYFA 238 ---

Platoncu Sethian'ların yakın öncüllerinden, ilk düşüncenin ve ilkel tezahürün temel yapısında (genellikle terminolojide olmasa da) yaptığı gibi. Yine de şunu sorabiliriz: Allogenes'in kendi ilginç mistik "bilmeme" kavramı nereden geliyor? Benzer türde bir 'öğrenilmiş cehalet'in, Platon'un 'Parmenides'i (=ACPP) Üzerine Anonim Yorum'da Birinci Bir'in nihai kavranışına ilişkin apofatik tanımlamada ortaya çıktığı kaydedilmiştir.²³¹ İnsanı "onun hakkında söylenemez bir önyargı üzerinde durmaya zorlayan, onu tanımadan, sessizlik yoluyla bir imajı yaratan" pasajı (2.14-27) daha önce görmüştük. (οὐδὲ... γιγνώσκουσιν) sessizdir ve onun bir imgesini yarattığının ya da kesinlikle hiçbir şey bilmediğinin bilincinde değildir, (οὐδὲ τί καθάπαξ εἶδεν) ama yalnızca anlatılamaz olanın bir görüntüsüdür, dile getirilemez bir şekilde var olandır. anlatılamaz, ama sanki farkındaymış gibi değil" (οὐχ ὡς γιγνώσκουσιν).²³² Benzer bir düşünce, Porphyry'nin Sententiae 25'inde de ortaya çıkar; burada hipernoetik gerçekliklerin akıldan ziyade "akılsızlık" (anoēsia) tarafından düşünülmesi gerektiği iddiasıyla karşılaşırız. (noēsis),²³³ ve Tübingen Teosofisi de Porphyry'ye "[ilk nedenin] bilgisinin bilinmemesi olduğu" fikrini atfeder.²³⁴ Burada kronolojiyle ilgili birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. ACPP'yi Porphyry'ye ya da sonrasına atfederken Hadot'u takip edenlere ve benim görüşüme göre savunulamaz bir şekilde redaksiyon hipotezini (yani bizim Allogenes versiyonumuzda Porfir ya da post-Porfir etkisi vardır; Vorlage'ı o zaman 260'ların ortalarından sonrasına tarihlenir ve bunun tersi değil, Plotinus'un çevresindeki tartışmaları yansıtır) savunanlara göre, 'öğrenilmiş'in bu özel yinelemesi "cehalet" başlangıçta Plotinus'çu olurdu ve dolayısıyla Porphyry tarafından benimsenirdi ve o da bunu Platoncu Setliler'e aktarabilirdi. Bununla birlikte, daha önce de belirttiğim gibi, Allogenes ya da Zostrianos'un Plotinius sonrası bir tarihe ve aynı zamanda ACPP'nin Porfiryen yazarlığına karşı [b]'ye karşı birkaç ikna edici - hatta kesin - argüman olduğuna inanıyorum. Bu argümanlar mevcut çalışmada detaylandırılmayacak kadar karmaşıktır ve bu çalışma hiçbir durumda Plotinus'un Zostrianos ve Allogenes'e benzersiz bir bağımlılığını iddia etmez. Şimdilik tartışmasız bir ²³¹ Yani Turner 2004; K.L. King 1995, 150-52. ²³² Bkz. ACPP 9.20-26: "Bu nedenle, Tanrı'yı her ne şekilde olursa olsun imgelerle temsil edenler bunu bize söylem aracılığıyla açıklasalar bile, Tanrı'yı kavrama (epibolē) gücünden yoksunuz, zira O, bizim ona dair bilgisizliğimizde (agnosia) her türlü mantıklı söylemin ve her türlü anlayışın üstünde kalıyor." ²³³ Porphyry, Sententiae 25.1-2 (metin Lamberz 1975): Περὶ τοῦ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ κατὰ μὲν νόησιν çok iyi, bu çok önemli. ²³⁴ ἔστιν αὐτοῦ γνῶσις ἢ ἀγνώσις (metin Erbse 1995, §65).

--- SAYFA 239 ---

221 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" Plotinus öncesi kaynak -Porphyry tarafından da kesinlikle bilinen bir kaynak- burada benzer bir aşkın "bilmeme" kavramı bulunur; ve Allogenes pasajına yansıyan da Porphyry değil, bu Plotinus öncesi kaynaktır. Keldani Kehanetlerinin 1. fragmanında, ilk prensibe noēton denir (Plotinus'un alışılmışın dışındaki V.4[7]'de olduğu gibi), ancak yine de sıradan terimlerle bilinemez: "Çünkü akıl çiçeği aracılığıyla anlamamız gereken bazı Akledilebilir (noēton) vardır. Çünkü aklınızı da buna yöneltirseniz ve onu bir şeyi anlıyormuş gibi anlarsanız, Onu anlamayın. Çünkü o, gücün her yerde görünen gücüdür...."235 Allogenes ile karşılaştıran: "Sanki onu 'bilmiyormuşum gibi', onu biliyordum ve ondan güç aldım ve sonsuz bir güç aldım...." Açık sözel benzerliğin yanı sıra, her iki pasaj da çeşitli olağanüstü bilmeyi (ya da bilmemeyi) doğrudan güç veya kuvvetle ilişkilendirir; aynı zamanda hem gücün hem de iktidarın PNE olarak Plotinosçu aşkın benliğin karakteristik özelliği olduğunu da hatırlayabiliriz. Ancak ACPD'den yukarıda alıntılanan pasajda olduğu gibi, s. 203'te, Oracles bölümü aslında 'bilmemeyi' olumlu bir teknik olarak savunmuyor; amaç noēton'u anlaşılır hale getirmektir, ancak "bir şey" (ti) olarak değil. Bu nedenle, Allogenes'in yazarının ya bilinçsizce Kahinler pasajındaki sözel kalıbı tekrarlaması ya da daha muhtemel olanı kasıtlı olarak ona imada bulunması ve mantığını ustaca tersine çevirmesi, "bilmeme" terimini istenmeyen bir sonuçtan ziyade olumlu bir yöntem olarak yeniden benimsemesi muhtemel görünüyor.236 Ancak Allogenes'e daha yakın olanı Zostrianos 20.11-14'tür; burada 'bilmeme' mistiğin değil, aşkın tanrının kendisinin etkinliğidir; ve döngüyü tamamlamak için doğrudan önyargıyla ilişkilendirilir. "O, önceden bilindiği için (ὅτι ὡς ἔγνωτο ὁ θεὸς ὁρατός) ve bilinmediği için (ὡς ἔγνωτο ὁ θεὸς ὁρατός) ilahi bir babadır. ὁ θεός; çünkü o bir güçtür (ὁ θεὸς ὁρατός) 235 Oracula Chaldaica frag 1.1-4 (text des Places 1971): "Ἔστιν γὰρ τι νοητόν, ὃ χρὴ σε. νοεῖν νόου ἄνθει· / ἦν γὰρ ἐπεγκλίνης σὸν νοῦν κἀκεῖνο νοήσης / ὡς τι νοῦν, οὐ κεῖνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἄλκη / ἀμφιφοῦς Pasajın ilerleyen kısımlarında (10-12. satırlar), "boş bir zihni genişleterek" bu prensibi kavramaya teşvik ediliyor. 236 Bu, Kahinlerin metafizik şemasının bir bütün olarak Allogenes'inkiyle aynı olduğu anlamına gelmez; yine de önemli benzerlikler var (üçlülükte yapılıp ortak vurgu gibi çok genel eğilimlerin yanı sıra). Örneğin, Gnostiklerin prenoetik yetisini, aracılığıyla Akledilebilir'i (noēton) kavrayabileceğimiz Keldani "zeka çiçeği" (anthos nou: Oracula Chaldaica fr. 1.1.) ile karşılaştırabiliriz: tesadüfen, Plotinus'un aşkın benliğine / PNE'ye benzeyen bir yeti. Her halükarda, Kahinlerin Platonlaştırıcı Sethian malzemesiyle kesin ilişkisi ne olursa olsun, bunların, sonunda Platonlaştırıcı Sethianlar ve Plotinus tarafından paylaşılan ayrıntılı mistik epistemolojide kristalleştirilecek olan mistik bir şemanın ilkel unsurlarını içerdikleri düşünülebilir. Aslına bakılırsa, bu malzeme konusunda bilgili herkesin fark edeceği gibi, Keldani Kehanetlerinin, Batı dünyasında yaygın olan aşkın kavrayış kavramının gelişiminde daha belirgin bir konuma sahip olmaması bir bakıma şaşırtıcıdır.

Bu bölümde detaylandırmaya çalıştığım Gnostikler ve Plotinus'a.

--- SAYFA 242 ---

224 4. bölüm (ϩϩϩϩ) Bölünmez olanın ve hareketsiz olanın bir tezahürünün (ϩϩϩϩϩϩϩ ϩϩϩϩ) bana yüklediği şey."243 Her ne kadar kesin anlam belirsiz olsa da, bu, aşkın ilkenin bazı yönlerinin, belki de kendi mükemmel dinginliğinin, bir yönünün olduğunu ima ediyor gibi görünebilir. ya da durağanlık - ilk tezahür (ϩϩϩϩϩϩ ϩϩϩϩ) tarafından insan adayına aşılanmıştır ya da damgalanmıştır ve bu damga, bir bakıma, Allogenes'in kendisine atfedilenin sadece bir görüntüsü ve benzerliği olan Üçlü Güçlü Olan'ın en yüksek gücü olan Varoluş'tan bile daha üstündür. Buradaki dil, Adem'in Yaratılış'taki yaratılışını yansıtıyor gibi görünüyor. 1:26 ve böylece arketipin görüntüye ontolojik üstünlüğüne dair Platoncu anlayışı öne sürmek için; yine, "göz"de olduğu gibi, prototip insana ilişkin bir alt metinsel ima vardır. Üstelik, Allogenes'ten gelen kanıt en açık olmasına rağmen, benzer bir düşünceyi Platoncu Sethian edebiyatının başka yerlerinde de tespit edebiliriz. Örneğin, Zostrianos 76.21-25'e göre bunu daha önce görmüştük. Ruhun) bilgisi (gnōsis) onun dışında var olur, kendi içinde var olduğu gibi kendisini inceleyen kişi, bir yansıma ve bir görüntü (eikōn)..." -Gnōsis'in, üstü kapalı olarak Görünmez Ruh'un kendi intogenetik öz-bilişinin, insan talipinin içinde bir eikōn olarak var olduğu söylenir. Biraz daha empresyonist olarak, Seth'in Üç Steli'ndeki bazı pasajlar, transandantalya'yı, ikincisinin ontogenetik tezahürünü ve/veya öz bölünmesini överek ve ardından aynı nefeste bu güçlerin veya niteliklerin insanlar arasında dağıtıldığından veya "kalpte" var olduklarından bahsederek devam edin.244 Son olarak, Marsanes 7.20-28'de, adını veren vahiy, Üçlü Güçlü Olan'ın tamamen bilinemez olan Sessiz Olan'dan doğuşsal tezahürünü tanımlar ve bu güçleri hemen şu şekilde tanımlar: "içimde mükemmelleşti."245 İnsan varlığının en içteki özünün aşkın tanrıyla eş-tözselliği kesinlikle Gnostik'in yaygın bir teması olsa da 243 Zost'taki olası paralelliğe dikkat edin: NHC VIII 2.28-30: "varoluştan daha iyi bir kökene sahip doğmamış üç görüntü." 244 Stel Seth NHC VII 120.15-22, 30-35; 122,8-18; 123.1-6. 245 Gelecekteki araştırmalara değer olabilecek ilginç ama oldukça spekülatif bir bağlantı daha var. W. Beierwaltes 1965, 372, Parmenides yorumunda Proclus'un "İçimizdeki Bir" (William of Moerbeke'nin Latince çevirisinde, In Parmenidem 54.23 vd.) Bir'in kendisinin provolü ve ifadesi olduğunu belirtir; Beierwaltes bunu daha sonra probolē ve ekphansis olarak yeniden tercüme eder: yani tam olarak çevrilmiş olabileceğinden şüphelendiğim türden Yunanca terimler ϩϩϩϩϩϩ ϩϩϩϩ olarak. Bu, benzer şekilde, ilk ilkenin başlangıçtaki kendini tezahürüne ilişkin içkin bir izlenim doktrinini içeren Plotinus öncesi bir Parmenides yorum geleneğini yansıtabilir mi? Plotinus'un V.1[10].6.14-15'teki Bir'in bir tapınak içindeki bir tanrıya benzediği ve ona hürmet etmek için tapınağın dışındaki heykelleri ya da daha doğrusu "ilk ortaya çıkan (tek) kült ikonunu" (agalma to prōton ekphanen) düşünmemiz gerektiği yönündeki ifadesiyle terminolojik rezonansa dikkat çekilebilir.

--- SAYFA 243 ---

225 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" düşüncesine rağmen, 246 gerçek benliğin tanrının ilkel öz yansımasının bir kalıntısı olduğu yönündeki -Plotinus tarafından paylaşılan- Platoncu Sethian fikrinin kökeni hala merak edilebilir. Burada da, hem Plotinus'ta hem de Platoncu Sethian'larda ortak olan pek çok fikirde olduğu gibi, bunun ilk ifadesini akademik felsefede değil, klasik Seth'in soteriolojik mitinde bulduğuna dair öneriler vardır. Yuhanna'nın Apocryphon'unda, prototip insan olan Adem, kötü niyetli arkonlar tarafından maddi bir bedene hapsedilir, ancak içinde Epinoia ("zihinsel yansıma") adı verilen parlak bir varlık gizlenir ve sonunda Yaratılış'taki Havva gibi kaburga kemiğinden ortaya çıkar. Ancak İncil'deki Havva'dan farklı olarak Epinoia'nın rolü açıkça kurtarıcıdır; Adem'in kendine döndüğünde ve gerçek ousia'sını kavradığında gördüğü kişi odur; aynı zamanda ona kurtarıcı irfanı veren ve ona "yükseliş yolunu" öğreten de odur. Önemli bir şekilde, Epinoia, Görünmez Ruh'un ilksel öz-yansıması ile yakından ilişkilirdi: ondan sıklıkla "Işığın Epinoia'sı" olarak anılır ve bir durumda ona ışığın can sıkıntısı denir; hem Görünmez Ruh'un kendisine geri yansıyan sulu ışığını, hem de "ilk düşüncesini" anımsatır; dahası, onun açıkça Pronoia'nın bir elçisi ya da veçhesi olduğu söylenir; Pronoia, gördüğümüz gibi, açıkça ilk tanrının kendini kavramasıyla eşitlenir. Ancak en önemlisi, daha önce de gördüğümüz gibi, Sethian'larla yakın akraba olan Naasenes²⁴⁷ epinoia terimini ilkel öz tezahürün kendisini tanımlamak için kullanmışlardır: böylece sonsuz küçük tanrı - "kendisinin bir epinoia'sı aracılığıyla" - büyük bir büyüklük haline gelir; Epinoia'nın benzer bir kullanımına, Gnostiklerin varsayılan "ilk"i Simon Magus'a atfedilen doktrinde de rastlanabilir. Geçici olarak, Yuhanna'nın Apocryphon'u gibi erken Gnostik literatürde bulunan türden bazı prototip Seth antropolojisinin, yerleşik aşkınsal kavrayış yetisinin tanrının ilksel kendini-idrakiyle ilgili daha ayrıntılı ve sofistike Platoncu Sethçi özdeşleştirme için kavramsal arka planı sağladığı sonucuna varabiliriz. 4.21

Yapısal Karşılaştırma Bu noktada Platonlaştırıcı Sethi'nin vizyoner yükselişinin genel yapısı üzerinde düşünelim. Aşağıdaki sinoptik gözlemleri yapabiliriz: [1] Yükseliş, bir otofani ile sonuçlanan aşamalı bir kendine dönüş içerir: kendi içindeki aşkın ilkenin parlak bir görüntüsünün veya izleniminin ayrık bir vizyonu veya kavranışı. [2] Otofaniyi takip eden aşkın tanrının nihai kavranması veya onunla bütünleşmesi, insandaki olağanüstü bir epistemik yeti aracılığıyla gerçekleştirilir. 247 Böylece Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 5.6.4. Rasimus 2005, Sethianlar ve Naasseniler arasında yakın bir bağlantı olduğunu savundu.

--- SAYFA 244 ---

226 bölüm 4 özne, yapısal özellikleri ve isimlendirmesi, birey oluşumun ilk anlarında yüce ilkenin öz-idrakiyle özdeşleştirilmesi gerektiğini düşündüren bir yeti. [3] Bu nedenle aşkın kavrama yetisi, ilk kez otofanide kavranan aşkın tanrının içkin yönü ile özdeşleştirilebilir. [4] İnsan öznesindeki tanrının bu içkin yönünün kendisi, aşkın ilkenin, birey oluşumun ilk anı sırasındaki kendi düşünömsel kavrayışıyla aynıdır (ya da onun aynı esaslı bir kalıntısı ya da damgasıdır). [5] Yalnızca içkin aşkınsal kavrama yetisi ile aşkın tanrının dönuşlü etkinliğı arasında işlevsel bir özdeşlik yoktur, aynı zamanda kendine dönuş ve kendini kavramanın mistik ve bireyotogenetik etkinlikleri arasında ilginç bir yapısal paralellik de vardır; bu, tanrıya nihai erişimin, Tanrı'daki ilkel öz-tezahürün ritüel bir kopyası veya tefekkürsel tekrarı - veya görselleştirilmesi - yoluyla başarıldığını öne sürer. Ontogenezin ilk ebedi anları. Platoncu homoiösis theöi hedefinin radikal bir yeniden yorumunda, Platoncu Sethianlar bunun bir şekilde özdeşleşmenin ve dolayısıyla tamamen aşkın ve bilinemez prensibin kendi bilişsel olmayan öz-kavrayışıyla birlikte deneyimlemenin mümkün olduğuna inanmış görünöyorlar. Son olarak, şimdiye kadar fazlasıyla açık hale geleceğı üzere,[6] Platonlaştırıcı Seth şemasının tüm yapısı Bölüm 3'te tartışılan Plotinos şemasıyla hemen hemen aynıdır. 4.22 Kısa Bir Metinsel Karşılaştırma Platonlaştırıcı Set düşöncesi ile Plotinus'un düşöncesi arasındaki karşılaştırma potansiyel olarak bu kitabın kapsamının çok ötesine geçebilir. Örneğın, Seth'in hipostatikler arası alanı ile Plotinos'un prenoetik akışı arasındaki benzerlikler hakkında daha ayrıntılı bir tartışmaya girişilebilir veya bunun yerine, Seth risalelerindeki Kıpti kelimelerin muhtemel Yunan felsefi öncöllerı temel alınarak tahmin edilebilecek kesin terminolojik benzerlikler gibi sayısız ayrıntılara yönelik olarak daha ayrıntılı bir tartışma yapılabilir.248 Ancak bu araştırmalar bekleyebilir; Bu noktaya gelindiğinde, vizyoner yükselişe ilişkin ilgili doktrinlerinin yakın bir şekilde örtüşmesinin yeterince iyi bir şekilde ortaya konulduğuna inanıyorum. Ancak bu bölümü bitirmeden önce, tam anlamı ancak şimdi daha geniş Seth şemasını biraz ayrıntılı olarak anladığımızda açıkça ortaya çıkacak olan ek bir ayrıntılı metinsel karşılaştırmaya dikkat çekmek istiyorum. Dikkate değeri paralelliğı mümkün olduğü kadar açık bir şekilde göstermek için, Allogenes'in Bilinemez Olan'a birincil bir vahiy aracılığıyla erişilmesini anlatan önemli pasajını üç temel Plotinus mistik pasajıyla karşılaştırmak istiyorum (Plotinus'un tam metinlerine bakınız 248 Zandee 1961 tarafından ihmal edilenlerin çoğı dahil).

--- SAYFA 246 ---

228 bölüm 4 ve kendini yok etme (D): "[W]tüm dışsal şeylerden çekilerek, tamamen içeriye dönmeli ve dışsal şeylerin hiçbirine meyletmemeli, her şeyi 'bilmemek' (hem önce duyular aleminde, sonra da formlar aleminde olduğu gibi) ve hatta kendisini 'bilmemek', bunun tefekkürüne varmak zorundadır..."²⁵² Bu noktada, Ayrıca orijinal Allogenes pasajı ile üç Plotinus örneği arasındaki paralelliklerin tesadüfi olma ihtimalinin düşük olduğu da açık olmalıdır. Hem Allogenes'te hem de Plotinos'un bir veya daha fazla pasajında (a) durağanlığa; (b) kendi kendine dönüş veya kendini geri çekme; (c) birinci prensibin ışıklı akışından gelen "güç" veya güç ile "doldurulması"; (d) kendini kavrama; (e) mistik "bilmeme"; (f) aşkın ilkenin sınırsızlığına veya kontrol edilemezliğine bir gönderme; (g) gelişen canlılığa veya hayata asimilasyon; ve son olarak, (h) özel, noetik olmayan bir akıl yetisi aracılığıyla bu prensibin kendisinin kavranması. Allogenes pasajının bu Plotinus pasajlarında açık bir yankısı olmayan tek özelliği, aşkın görüş için kullanılan teknik terimdir: "ilkel tezahür." Ve yine de -3. Bölüm'de çok detaylı bir şekilde gördüğümüz gibi- Plotinus'un metinlerinde, mistik ve ilksel öz-tecelli arasındaki benzerlik veya özdeşlik, bu dikkat çekici anlayışın kaynağı hakkındaki utancının onu bu konuda tam olarak açık olmaktan uzak olmasına yol açtığına bile devam etmektedir. 5 Sonuç 5.1 Platoncu Sethian ve Plotinocu Mistik Şemalar Arasındaki Benzerliklerin Özeti Bölüm 3 ve 4'te hem Plotinus'un hem de Platoncu Sethian incelemelerinin aşağıdaki özelliklerle ortak bir mistik şemayı paylaştıklarını gördük. İlk olarak (i) yüce ilkeye doğru "yükseliş", mistik talibin kendi benliğindeki olağanüstü, hipernoetik yetiye doğru başlangıçta derin düşünceye dalmayı gerektirir. İkincisi, her iki durumda da, (ii) benliğin bu aşkınsal yetisi - aşkın ilkenin anlaşılmasına veya onunla birleşmeye izin veren şey - bir şekilde, aşkın ilk ilkenin (Bir veya Görünmez Ruh) belirsiz veya sınırsız akışının kendi kaynağına - onun 252 VI.9[9].7.17-21'e geri döndüğü, varoluşun ilk ebedi anından türetilmiştir: πάντων τῶν ἔξω εἶσω πάντα, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ αἰσθήσει [H-S1: διαθέσει], τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, Bu, çok önemli bir şey değil. İki yönlü "bilmeme", önce (i) "her şey", sonra (ii) "kendin bile", iki yönlü birincil vahiy/ilkel tezahüre paralel, benzer bir ikili "bilmeme"nin yankısıdır. Hem talimatlarda hem de olay sonrası anlatımda "bilmeme" tekrarlanıyor.

--- SAYFA 247 ---

229 "Yükseliş Yolu İniş Yoludur" eski benliği - ilk özne ve nesne ikiliğini doğurur, bu daha sonra tanım ve devamlılık kazanarak ikinci, tamamen bağımsız, noetik ilke olarak ortaya çıkar. İnsan öznesindeki aşkın yetinin kendisi bazen aşkın ilkenin ilk tezahürü, düşüncesi veya eikōn'u olarak tanımlanır, diğer zamanlarda ise sınırlandırılmasından önceki ilk sınırsız akışın kalıntısı veya damgası olarak tanımlanır. Son olarak, hem Plotinus'ta hem de Sethian incelemelerinde, (iii) talibin mistik kendine dönüş eylemi, yüce ilkenin kendi ilksel, ontogenetik öz-yansıma eylemini kasıtlı olarak yineler -ya da neredeyse onunla aynıdır: metafizik ile soteriolojik veya mistik praksis arasında çok yakın bir bağlantı kuran bir analogi. 5.2 Tarihsel Sorular Plotinus ile Platonlaştırıcı Sethian'ın incelemeleri arasındaki bu son derece incelikli doktrine ilişkin kavramsal paralellikler tesadüf olamayacak kadar sağlamdır. Burada sunulan kanıtlar, Plotinos ile Platoncu Sethianlar arasında şimdiye kadar sanıldığından çok daha yakın ve daha sağlam bir ilişkiye işaret ediyor. Peki bu ilişki tam olarak neydi? Plotinus'un Gnostik felsefeye sahip olduğunu biliyoruz; çevresinin Zostrianos ve Allogenes'e atfedilen Yunanca apokalypseis'i okuduğunu ve bizzat kendisinin bu risalelerin günümüze ulaşan Kıpti tercümelerinde bulabileceğimiz kavramlara hem açık hem de zımnî göndermeler yaptığını söyledi. O halde, Roma'daki görev süresi boyunca Platonlaştırıcı Seth'in risalelerinin elinde olduğundan ve bunlara aşinalığın onu bilinçli veya bilinçsiz olarak etkilemiş olabileceğinden emin olabiliriz. Ancak bu bazı yeterlilikler gerektirir. Onun Gnostik düşünceyle ancak orta (Porfiryen) döneminde Roma çevresinin çevresinde muhtemelen Platoncu Seth mezheplerinin ortaya çıkışı sırasında tanıştığı varsayılmamalıdır.²⁵³ Bu süre zarfında Set risaleleriyle geçici bir tanışıklık - üstelik Gnostiklerin (Plotinus Athanassiadi'nin uygun ifadesini kullanırsak) kendisi ve onun için bir bête noire haline geldiği bir dönem. Yakın çevresi - Platoncu Sethian şeması ile kendi mistik düşüncesi arasındaki örtüşmenin derecesini açıklayamaz; bu, gördüğümüz gibi, ilk incelemelerinde zaten belirgindir ve baştan sona son derece derinlere iner. Bunun yerine, Plotinus'un mistisizminin birçok yönünün, onun Roma'daki derslerine katılan Platoncu Sethian'lara değil, onlarla paylaşmış olması gereken bazı önceki geçmişlere bağlı olduğundan şüphelenebiliriz. Bu, Plotinus'un 253 ile karşılaşmasını önermektedir. Bu varsayım Puech 1960, 181 tarafından yapılmıştır, ancak Großschrift'te ve sonrasında belirli konuların özellikle Gnostik denetçilerinin meydan okumalarına yanıt olarak daha fazla önem kazanması mümkündür.

--- SAYFA 248 ---

Gnostik yükseliş doktrinleri onun eğitim yörüngesinin çok erken dönemlerinde ortaya çıktı; belki yaklaşık olarak MS 233'ten 244'e kadar İskenderiye'de Ammonius Saccas'ın yanında yaptığı çalışmalar sırasında (245'te Roma'ya gelişinden önce) ya da muhtemelen daha önce, Porphyry ve Plotinus'un kendisinin de bahsettiği Plotinus'un hayatının iki "karanlık" on yılı boyunca - sekizinci yılından 28'inci yılına kadar - ortaya çıktı. Bariz bir şekilde sessiz. Yine de Plotinus ile Platoncu Sethianlar arasındaki benzerlik derecesi, Plotinus'un bu mezheplere doğrudan karşı olmak şöyle dursun, mistisizmini onlarla son derece yakın diyalog içinde geliştirmiş olması gerektiğini düşündürmektedir. Bu, onun manevi yaşamının ve düşüncesinin en kişisel, hatta mahrem yönünün, tam da onun hakaretlerinin en yakıcı olduğu muhataplarınıninkilerle bir şekilde derinden iç içe geçmiş olduğu anlamına gelir. Bu nasıl mümkün olabilir? Bunu kesin olarak bilemeyiz ancak aşağıdaki varsayımsal varsayımı sunacağım. Plotinus'un Roma'ya gelmeden çok önce bile sadece teoride değil aynı zamanda Platoncu Sethian'larınkine benzer bazı Gnostik geleneğin uygulanmasında da -önemli bir şekilde- bilgili olması akla yatkındır. Onun Gnostik dünya görüşüyle ilk teması ve hatta bu görüşe dalması, akademik Platonculuk ile Gnostisizmin henüz tam anlamıyla ayrı olmadığı İskenderiye dini-felsefi ortamında gerçekleşmiş olabilir. Hatta çok daha sonra, Roma'da, bilinçli olarak geçmişiyile bağlarını kopardığında ve sonuç olarak tamamen Platoncu bir kimlik uğruna önceki bağlılıklarını reddettiğinde, kendi düşüncesinin, çevresinin dışındaki Platoncu Sethian'larla süregelen bir diyalog tarafından zımnen beslenmeye -aynı zamanda meydan okumaya- devam ettiğini varsayabiliriz. Gerçekten de, gençliğinde dini bir praksiye ya da derin düşünce disiplinine dalmış olması, bilincinde, zihin alışkanlıklarında ve davranışlarında derin izler bırakmış olacaktı; mezhepsel rekabetler ve yarışan meşruiyet stratejileri onu entelektüel anlamda Gnostik arkadaşlarıyla yollarını ayırmaya zorladığında bile devam edecekti (bunlardan bazıları, bariz bir utançla, yine de kişisel felsefeleri arasında kalmıştı). Bu nedenle, onun ifade ettiği metafizik doktrinleri önemli açılardan Gnostiklerden farklı olsa da, bu daha derin, daha inatçı düşünce ve görüş kalıpları kesinlikle varlığını sürdürdü ve bunların onun mistik şemasının içinde gizlendiği ve aslında onu canlandırdığı fark edilebilir. Durum ne olursa olsun, Plotinus ile Gnostikler arasındaki bu şaşırtıcı yakınlık, geç antik çağın felsefi ve ritüel alanları arasındaki sınıra ilişkin ortak varsayıma meydan okuyor. Takip eden son bölümde (Bölüm 5) bu sınırın biyografik, sosyal ve dini-tarihsel yönlerini daha ayrıntılı olarak yeniden inceleyeceğiz.

--- SAYFA 249 ---

© Alexander J. Mazur, 2021 | doi:10.1163/9789004441712_006 bölüm 5 Sonuç: Sınırları Çözmek 1 Giriş Ennead'leri zimnen dolduran birçok isimli muhatap ve felsefi muhalif arasında Plotinus, Gnostikleri özel bir eleştiri için seçmiş gibi görünüyor ve en az bir incelemenin tamamını -II.9[33] ve muhtemelen Großschrift'in1 tamamını - bir Gnostik'e ayırmış görünüyor. öğretilerinin sert ve hatta bazen öfkeli bir şekilde incelenmesi.2 Plotinus için bu özel tartışmanın önemi, onun yazılarının herhangi bir yerinde felsefi bir rakibe karşı sürdürülen polemiklerin tek örneği olması gerçeğiyle vurgulanmaktadır. Görünüşe göre bunun itici gücü, Porphyry'nin Plotinus'un Hayatı kitabının 16. bölümünde yazdığı gibi, "Zerdüş ve Zostrianos ve Nikotheus ve Allogenes ve Messos ve bu türden diğerleri" de dahil olmak üzere çeşitli kıyametlerin kopyalarını sunan Plotinus'un çevresinin çevresinde bir yerlerdeki Gnostik mezheplerin varlığından kaynaklanıyordu. [Bakınız Ek D1]. Dahası, (Porphyry'nin anlattığı gibi) Plotinus son sınıf öğrencilerine belirli Gnostik risaleleri çürütme görevini verdi; Amelius bu görevi özellikle ciddiye almış gibi görünüyor, yalnızca Zostrianos'a karşı 40 kitap yazdı.3 Ancak Plotinus'un çevresinin Gnostikleri çürütmek için böylesine yoğun bir çaba sarf etmesi, onların mutlak ötekiliklerinden değil, rahatsız edici yakınlıklarından dolayı tehdit altında hissettiklerini gösteriyor. Gerçekten de, Plotinus'un bu mezheplere karşı olduğunu açıkça ilan etmesine rağmen, onun ruhsal yaşamının ve düşüncesinin merkezi hedefi olan Bir'e doğru derin düşünceli yükseliş ve onunla birleşme açıklamasının, Platonlaştırıcı Sethian risalelerinde bulunan ve bağımsız olarak gelişmiş olamayacak kadar yakından örtüştüğünü ve onun mistik öğretisinin temel özelliklerinin 1. Veya hatta Narbonne'a göre bütün bir "Großzyklus" olduğunu zaten gördük. 2008, Großschrift'in incelemelerinin çok ötesine uzanacak ve Plotinus'un edebi üretiminin tüm dönemlerini kapsayacaktır. 2 Aklındaki kesin Gnostik mezhebin kimliğine dair pek çok öneri; tartışmalar arasında Puech 1960; Elsas 1975; Robinson 1977; Pearson 1978; Igal 1981; Abramowski 1983a; Alt 1990; Tardieu 1992; Corrigan 2000b. 3 Bu sayı (40) "çok" anlamına gelen bir deyim değilse anlamlıdır. Uzun soluklu Amelius, Plotinus'un ders tutanaklarından derlenen yüz kitap yazmış gibi görünüyor (Porphyry, Vit. Plot. 3.46-47). Bu onun edebi eserinin beşte ikisini Zostrianos'a ve yalnızca beşte birini Plotinus'a ayırdığı anlamına mı geliyor? Kendi adına, metin eleştirisine ve özellikle sahtecilik sorunlarına takıntılı görünen Porphyry (örneğin, Eusebius, Preparatio evangelica 10.3) Zerdüş'tün (kayıp) Gnostik kıyametinin geç bir uydurma olduğunu kanıtlamaya gözünü dikti.

--- SAYFA 250 ---

232 5. bölüm, çok çeşitli Gnostik düşüncenin habercisiydi. Bu nedenle kaçınılmaz olarak Plotinus'un kendi mistik şemasını bir tür Gnostiklerle, belki de kendi çevresinin çevresindeki kıyamet taşıyan Platonlaştırıcı Setianların yakın öncülleriyle son derece yakın diyalog içinde geliştirdiği sonucuna varıyoruz. Plotinus ile Gnostikler arasındaki yazışmaların derinliği genel olarak kabul edilmemiştir. Her ne kadar belirli doktrinleri ortak olarak taşıdıkları uzun zamandır belirtilmiş olsa da, II.9'da[33] açıkça görülen karşıtlık, çoğunlukla bu ilişkinin paradigmatik veya tanımlayıcı bir özelliği olarak kabul edilmiştir. Genel olarak Plotinus'un, Ammonius Saccas'ın vesayeti altında, kendi çevresindeki Hristiyanlar ve Gnostiklerle keskin bir tezat oluşturan sadık bir Platoncu olarak ortaya çıktığına inanılır. Bu anlatıya göre, yaklaşık 245 yılında Roma'ya yerleşen Plotinus, yaklaşık 260'ların ortalarına kadar nispeten rakipsiz bir şekilde ders verdi; bu noktada, çevredeki dinleyicileri arasında Gnostiklerin ortaya çıkması, daha önce gizli olan çatışmayı yüzeye çıkardı ve Plotinus'u, muhtemelen yakın öğrencilerini bu zararlı ama yine de muhtemelen baştan çıkarıcı doktrinlerden "bulaşma" riskinden korumak için Großschrift'i yazmaya mecbur etti: hem Demiurge ve yarattığı evren, ama aynı zamanda -daha da kötüsü- Platon'un kendisi de, "anlaşılmaz maddenin derinliğine" ulaşamadığından. Ancak şimdiye kadar bunun savunulamaz olduğunu gördük; bu ilişkinin gerçekliği çok daha karmaşık olsa gerek. Kesin tarihsel koşullar ne olursa olsun -ki bunları hiçbir zaman kesin olarak belirleyemeyiz- Plotinus'un mistisizminin doğasına ilişkin anlayışımızın, iki farklı kategorik sınırın ortak varsayımı tarafından engellendiğini öne sürüyorum: özellikle (a) Plotinus'un çevresindeki Platoncular ve Gnostikler arasındaki sınır ve daha genel olarak (b) felsefi tefekkür ile ritüel uygulama arasındaki sınır. 2 İskenderiye ve Roma'daki Platonistler ve Gnostikler: Biyografik ve Sosyo-tarihsel Düşünceler Bu bölümde, Plotinus'un dünya görüşünün, en azından gençliğinde, dünya görüşüne çok yakın olduğu - hatta aslında ayırt edilemez olduğu hipotezini sunmak istiyorum. 44 bunu Tri'den bir alıntı olarak alıyor. Trak. NHC I 60.16ff.

--- SAYFA 251 ---

233 Sonuç: Sınırları Çözmek—dinsel-felsefi sistemlerin "Gnostisizm" adı verilen sınırsız kategorisi. Dahası, Plotinus'un Gnostik fikirlerle olan ilişkisine ilişkin kanıtların, ayrı varlıklar arasındaki rastlantısal bir karşılaşmaya değil, daha ziyade ortaya çıkışın, kendini tanımlamanın ve ayrılığın takip ettiği ilk birliğe işaret ettiğini öne sürüyorum: hem Plotinus'un hem de Platoncu Sethianların kendisini kaynağından ayırmak için aşkın ilkenin sınırsız akışına inandıkları mekanizmaya -eğlenceli bir şekilde- tam olarak benzeyen bir model. Plotinus'un kendi gelişimi hakkında görebildiklerimiz, onun bir zamanlar karanlık geçmişinden ayrı bir kopuş yaşadığını, muhtemelen Roma'daki Gnostik düşmanlarının İskenderiyeli öncülleriyle paylaştığı bir geçmişi akla getiriyor. Başka bir deyişle -talihsiz nosolojik metaforu sürdürürsek- Plotinus'un bilinçaltı Gnostik yakınlığının "kazanılmış" olmaktan çok "doğuştan" olduğunu öne sürerim. 2.1 Plotinus'un İskenderiye Eğitimi Plotinus'un Gnostik vizyoner yükselişe olan görünür aşinalığının en makul açıklaması onun gençliği ve İskenderiye'deki eğitimi sırasında Gnostik düşünceye bir miktar maruz kalmasıdır. Ancak bu noktada Plotinus'un geçmişine dair bilgi eksikliğiyle, daha doğrusu kasıtlı bir belirsizlik örtüsüyle karşı karşıya kalıyoruz. Ana kaynak Porphyry'nin Plotinus'un Hayatı kitabının 3. bölümüdür. [Bakınız Ek D2]. Bu biyografi, her bakımdan, büyüleyici ama son derece problemli bir belgedir; normalde biyografi olarak düşündüğümüzden daha geç antik hagiografi türüne daha yakındır; her cümlesi dikkatli incelemeyi ödüllendirir ve çoğu zaman varsayılan konusu olduğu kadar yazarı hakkında da pek çok anlam katmanı sunar.5 Şimdi Porphyry'ye göre Plotinus onun ebeveyni, doğduğu ülke veya -önemli bir istisna dışında- ilk yılları hakkında hiçbir şey açıklamadı.6 Porphyry'nin öğretmeninin eğitimi hakkındaki açıklaması ancak Plotinus'un 28. yılında (yaklaşık MS 233'te) felsefe okumaya karar vermesiyle ve İskenderiye'deki en iyi şöhrete sahip öğretmenlerle resmi olarak tanıştırılmasıyla başlar. Porphyry'ye göre Plotinus, İskenderiyeli aydınlar arasında yaşadığı deneyimden dolayı hayal kırıklığına uğramış (hiçbir neden gösterilmiyor) ve bunun sonucunda derin bir depresyona girmiştir.7 Her halükarda, bu noktada Plotinus'un bir arkadaşı "ruhunun arzusunu fark etmiş" ve onu büyük ölçüde esrarengiz figür olan Ammonius Saccas'a tavsiye etmiştir. Ammonius'un 5 Porphyry'nin hagiografik tarzı üzerine, Blumenthal 1971'i duyduktan hemen sonra. Bu metnin tüm yönleriyle ilgili olarak Brisson ve ark. 1992. 6 Eunapius'a göre (Filozofların Yaşamları 455 Boissonade), Lyco'da, muhtemelen Yukarı Mısır'da doğmuştur. Tarih muhtemelen MS 205'ti. 7 Bu anekdot muhtemelen geç antik dönem ruhsal arayışının bir konusu; İlginç bir şekilde hem Porphyry'nin hem de Zostrianos'un intihara yakın melankoli krizleri hatırlatılıyor bize. İskenderiyeli öğretmenlerle ilgili ortak memnuniyetsizlik konusu için bkz. Whittaker 1997, 162-3.

--- SAYFA 252 ---

234 5. bölüm dersinde Plotinus şunu ilan etti: "Aradığım şey bu!" ve bundan sonra on bir yıl boyunca sürekli olarak Ammonius'un yanında kaldı. Plotinus'un çok önemli din değiştirme deneyimine rağmen Porphyry, ne Plotinus'un bu dönemdeki faaliyetleri, ne Ammonius'un kendisi hakkında, ne de tuhaf bir şekilde Ammonius'un öğretisinin içeriği hakkında hiçbir şey söylemez. Bunun Plotinus'un öğrencilerine bu konuda hiçbir şey söylememesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Porphyry yalnızca, Ammonius yönetimindeki çalışmalarının sonunda Plotinus'un "felsefede öylesine kökleşmiş bir eğitim (hexis) edindiğini ve aynı zamanda Perslerin uyguladığı ve Kızıldenizliler arasında uygun olanı elde etmeye istekli olduğunu" belirtiyor. Bu nedenle Plotinus, 39. yılında İmparator Gordian'ın komutasında Pers ve Hint düşüncesini araştırmak amacıyla doğuya doğru yola çıkmak amacıyla İran'a karşı bir askeri sefere katıldı. Görev başarısız oldu; Gordian öldürüldü ve Plotinus Antakya'dan zar zor kurtuldu. Plotinus, MS 245 civarında 40. yılında Roma'ya geldi ve öğretmenlik yapmaya başladı. 2.2 Akla Uygun Bir Hipotez Plotinus'un erken dönem yaşamına ilişkin bu kısa açıklama, Gnostik fikir ve uygulamalarla önemli bir karşılaşma için iki olasılık penceresi bırakıyor. Böyle bir karşılaşma (i) felsefe okumaya karar vermesinden ve/veya Ammonius'la ilk karşılaşmasından önce; veya bunun yerine (ii) zaten Ammonius'un vesayeti altındayken. Plotinus'un yalnızca Roma'da herhangi bir şey yazmadan önceki ilk döneminde Gnostik fikirlere maruz kaldığı ihtimali reddedilmelidir çünkü Plotinus'un entelektüel olgunluğunun zirvesindeyken ve zaten öğretmenlik yapmaya başladığında düşüncesinin bu kadar önemli bir yönü üzerinde önemli bir Gnostik etki beklenemez; dahası, 260'larda kendi çevresinde okunan Platoncu Sethian risalelerinin onun daha önceki yazıları üzerinde bir etkisi olamazdı. Doğu'ya (ve oradan da Antakya üzerinden Roma'ya) yapılan başarısız sefer dönemi bir yıldan az sürdü ve herhangi bir ciddi bilimsel veya manevi uğraş için yeterli zaman tanınamazdı. Benzer şekilde, son olasılık -Plotinus'un İskenderiyeli entelijansiyayla yaşadığı hayal kırıklığı yaratan döngü sırasında Gnostik fikirlere maruz kalmış olması- da son derece ihtimal dışıdır çünkü bu arayış dönemi bir yıldan az sürmüştür ve herhangi bir öğretmenin gözetiminde harcanan zaman onun düşüncesinin gelişmesinde böyle bir iz bırakmak için yetersiz olacaktır. Plotinus'un ilk 28 yılı hakkında -geri döneceğimiz çok önemli bir anekdot dışında- hiçbir şey bilmediğimiz için, onun Gnostik fikirlere uyum sağlamasının bu dönemde, daha önceki eğitimi sırasında veya ebeveynleri aracılığıyla meydana gelmiş olması makul (ama doğrulanamaz) bir olasılık olmaya devam ediyor. Peki Ammonius'un kendisi ya da çevresi Plotinus'un Gnostik kaynağı olabilir mi?

--- SAYFA 253 ---

235 Sonuç: Sınırların Çözülmesi İlk bakışta bu pek olası görünmüyor. Yaygın yorum, açıkça Platoncu⁸ olarak anılan Ammonius'un, Plotinus'un felsefi olarak Platonculuğa "dönüştürülmesinden" sorumlu olduğu yönündedir; dahası, Plotinus'un gerçek manevi rehberi olan Ammonius'u keşfetmesi ve onunla yaptığı çalışmalar, onun hayatı üzerindeki en önemli etkiydi; ve son olarak, Plotinus'un yaratıcı dehası başlangıçta bu gizemli ama şüphesiz seçkin düşünür tarafından sağlanan sağlam temel üzerinde gelişti ve gelişmeye devam etti.⁹ Bu süreklilik anlatısı, Platon'a ve Pisagor'a uzanan kesintisiz bir altın aktarım zincirine ilişkin Yeni-Platoncu mitle iyi bir uyum içindedir. Bununla birlikte, Porphyry'nin görünürde parlak Ammonius tasvirinin (modern yorumcular tarafından eleştirilmeden benimsenen bir tutum) yüzeyinin hemen altında, Porphyry'nin iletmeyi amaçladığı şeyin tamamen zıttı olan, biraz daha karanlık bir karşı anlatı gizlenmektedir. Spesifik olarak, Porphyry'nin metni, Plotinus'un Ammonius'la geçirdiği uzun sürenin endişeyle dolu olduğu sonucuna varan (muhtemelen Porphyry'nin kendisi tarafından fark edilmeyen) birkaç ipucu veriyor; Plotinus'un hem Ammonius'u hem de İskenderiye'yi terk ederken, bir dereceye kadar pişmanlık, utanç ya da mahcubiyet duyduğu geçmişinden kasıtlı olarak kopmuş olduğu; ve Roma'ya varır varmaz, etkisi yine de zımnen devam eden bir geçmişi gizlemeye veya inkar etmeye çalıştı. Ammonius ve onun İskenderiye geçmişiyle olan bu açıklanamayan kopuş, Plotinus'un kendi düşüncesiyle çok derinden iç içe geçmiş olduğunu gördüğümüz örtülü Gnostik kavramsal yapıların kaynağının Ammonius olduğu ihtimaliyle tutarlıdır. Bu hipotezi araştırmak için şu senaryoyu hayal edelim: Birincisi, Ammonius'un kendi düşüncesinin Gnostiklerinkine daha önce sanıldığından çok daha yakın olduğu ve Plotinus'un bir çeşit Gnostik düşünce eğitimi paylaştığı; (2) Plotinus'un belirsiz bir nedenden ötürü sonunda bu öğretilerden utanmaya başladığı ve dolayısıyla bunların bir kısmından veya hepsinden vazgeçtiği ve bazı öğrenci arkadaşlarıyla birlikte geçmişinden tamamen kopmaya karar verdiği; ve son olarak, Plotinus, Roma'ya yerleştikten sonra, Gnostiklere karşı ve tamamen Platoncu bir kimlik benimsedi ve yalnızca bir mürtedin çağırabileceği bir şevkle onlara karşı ders vermeye geldi; buna rağmen, [4] yine de -kasıtlı ya da bilinçsiz olarak- onların öğretilerinin diğer yönlerini ve özellikle de vizyoner yükseliş ve aşkın prensiple birleşme modellerini korudu. Bu senaryo 8 Longinus, apud Porphyry, Vit. Komplo. 20.36-37. 9 Böylece Porphyry'ye göre (Vit. Plot. 14.15-16), Plotinus "Ammonius'un zekasını mevcut araştırmalara kattı."

--- SAYFA 254 ---

236 5. bölüm, Porphyry'nin anlatımında yüzeysel olarak tasvir edilen biraz daha pembe tablodan, mevcut kanıtlarla çok daha tutarlıdır. Bununla birlikte, amacımın bu biyografik varsayımı kanıtlamak olmadığı, sadece Plotinus'un nasıl olup da Gnostiklerin kendilerini paradoksal olarak reddederken, görmüş olduğumuz gibi, Gnostik düşünceyle bu kadar derin bir şekilde dolu olan mistik yükseliş hakkındaki fikirlere sahip olabileceğine dair makul bir hipotez olarak (büyük ölçüde sessiz) sunmak olduğu akılda tutulmalıdır. 2.3 Amonius Saccas'ın Gizemi Ammonius ile başlayalım. Amonius Saccas'la ilgili neredeyse her şey gizemli kalıyor. Doktrinlerini yeniden yapılandırmaya yönelik birçok girişime rağmen, hiçbir şey kesin olarak sonuca varılamaz.¹⁰ Bu nedenle onun Gnostik eğilimlere sahip olduğu göz ardı edilemez. Longinus onu bir Platoncu olarak tanımlar ama bu Gnostik eğilimleri dışlamaz; Örneğin Valentinus'un kendisi de bir Platoncu olarak görülüyordu.¹¹ Ne Plotinus'un ne de Porphyry'nin öğretilerinin içeriği veya kendi felsefi veya manevi kökeni hakkında herhangi bir şeyden bahsetmemesi de anlamlıdır.¹² Porphyry'nin bu konudaki sessizliği muhtemelen Plotinus'un Ammonius'tan tam olarak ne öğrendiğini belirtmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ammonius'u, Sokrates veya Pisagor'u örnek alan, sözde yazmaya hiçbir şey yapmayan ama hakkında çok şey yazılan eski agrafik bilgeyle karşılaştırmak cazip gelebilir. Ancak bu karşılaştırmaya muhtemelen karşı çıkmak gerekir, çünkü diğer örneklerden farklı olarak Ammonius sadece yazmamakla kalmadı, aynı zamanda garip bir tarihsel sessizliğin de örtüsüne büründü.¹³ Neden bu? 2.4 Gizlilik Anlaşması En azından Ammonius'un felsefi düşüncesine ilişkin sessizliğin olası bir nedeni, bunun kasıtlı olarak gizli tutulmasıdır. Porphyry'den öğreniyoruz 10 Bu girişimler Schroeder 1987'de analiz edilmiştir. Doksograflarda korunduğu iddia edilen bilgiler arasında Orta Platoncu basmakalıp sözler de vardır (hatta bunlar Schroeder tarafından reddedilir): [a] Hierocles, Peri Pronoias'tan (akıllı bir başlık - bkz. Bölüm 4, Pronoein ve Pronoia, s. 213-217. yukarıda - ancak kayıp çalışma, apud) Photius, Bibl. 172a3; 461a31; 173a20), Platon ve Aristoteles'in uyumunu öğrettiği (Porphyry'nin Metafiziğin Ennead'lerde yoğunlaştığı yönündeki gözlemi göz önüne alındığında pek olası değildir); [b] Emesa'lı Nemesisus'tan (De natura hominis 2.129.9-11 Matthaiei) ruhun ölümsüzlüğü. Olumlu kanıtların yokluğunda, Dillon (1977, 383), Ammonius'un "Numen Yeni Pisagorculuğunun karizmatik bir tedarikçisinden biraz daha fazlası" olduğu sonucuna varmaktadır. 11 Örneğin, Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 6.29.1.6. 12 Buna karşılık Porphyry bize Plotinus'un öğretmenin Ammonius olduğunu, Amelius'un Lysimachus okulundan geldiğini ve Olympius'un Ammonius ile çalıştığını söyler. 13 Tam olarak bu duygular II.9[33].10.3-5'te Gnostik philoi'sinden bahsederken yansıtılmaktadır.

--- SAYFA 255 ---

237 Sonuç: Sınırları Çözmek Plotinus'un iki öğrenci arkadaşıyla (Erennius ve Origen) Ammonius'un öğretilerini açıklamamak için bir gizlilik anlaşması yaptığı. Bununla birlikte, Porphyry'nin gizlilik anlaşmasına ilişkin açıklaması basit olmaktan uzaktır ve tam olarak neyin anlaşmanın ihlali anlamına geleceğini belirsiz bırakmaktadır: özellikle de anlaşmanın yalnızca yazılı mı, hatta sözlü aktarıma mı atıfta bulunduğu ve bunun Ammonius'un tüm öğretilerini mi yoksa yalnızca belirli doktrinleri mi kapsadığı. Porphyry, üç öğrencinin de sonunda anlaşmayı ihlal ettiğini, ancak Plotinus'un bunu yapan son kişi olduğunu ve on yıl boyunca Amonya doktrinlerini açıklamadan ders verdiğini iddia ediyor.¹⁴ Plotinus, öğretmenin hiçbir düşüncesini açıklamadan on yıl boyunca ders verebilseydi, Amonya doktrinlerinin Plotinus'un eğitimi için ne kadar önemli olabileceği makul olarak merak edilebilir. Bu, anlaşmanın Ammonius'un öğretisinin tamamını değil, yalnızca belirli doktrinleri içerdiğini ve Porphyry'nin anlatım biçiminin de, anlaşmanın yazılı olduğu kadar sözlü aktarımın da yasaklanmasını içerdiği görüşü lehine dengeyi hafifçe değiştirdiği görülüyor. Gizlilik anlaşması genel olarak Ammonius'un öğretilerinin ezoterik doğasının bir göstergesi olarak kabul edildi ve muhtemelen aynı zamanda ilk Pisagorcular arasındaki gizlilik açıklamalarında ve tabii ki Platon'un kötü şöhretli "yazılı olmayan doktrinlerinde" saygıdeğer bir örnekle birlikte, bazı Pisagorcu ezoterizm eğilimini de yansıtıyor. Dolayısıyla Origen, Ammonius'un en yakın çevresini, kamuya açık konferanslarda açıklanmayan ezoterik öğretileri veya daha geniş ve daha az ayrıcalıklı bir dinleyici çevresini oluşturacaktı. Bu aynı zamanda Gnostik bir hipotezle de tutarlıdır; örneğin çağdaş Valentiniusçular arasında, Seçilmişler için ayrılan ezoterik doktrinler acemilerden gizlenmiş ve yalnızca aşamalı olarak açıklanmıştı.¹⁶ Ancak başka olasılıklar da var: örneğin, gizlilik, öğretilerin kendisi ile değil, belki Bir'e tefekkürle yükseliş gibi uygulamalarla veya muhtemelen Plotinus'un kafa karıştırıcı sözlerinde ima edilen türde ritüel uygulamalarla ilgili olabilir. Öğretmen Amelius'un Yeni Ay'da kurban kesme davetini reddettiğinde Porphyry ve öğrenci arkadaşları: "[Tanrılar] bana gelmeli, ben onlara değil."¹⁷ Yine de öyle görünüyor ki ¹⁴ O'Brien 1993, Porphyry'nin Plotinus'u temize çıkarma girişiminde kasıtlı olarak kafa karıştırıcı olduğunu öne sürüyor. ¹⁵ Ezoterik öğretilerin küçük bir yakın öğrenci grubuna ayrılması ve daha geniş bir izleyici kitlesine verilen daha genel dersler kavramı Pisagor'un emsaline sahiptir; dolayısıyla Watts 2006, 157. ¹⁶ Origen, Contra Celsum 1.9.12; Tertullianus, Adversus Valentinianos 1.16-18; bkz. ayrıca Valentinianus'un gizliliğini Ammonius'unla karşılaştıran Dunderberg 2008, 191-5. ¹⁷ Porfir, Vit. Komplo. 10.35-36.

--- SAYFA 256 ---

238 5. Bölüm de gizliliğin diğer nedenleri arasındaydı.18 Çünkü öğretilerinin gizli tutulmasını talep eden Ammonius'un kendisi değildi; Porphyry bunun yerine bunun üç öğrencinin gönüllü kararı olduğunu söylüyor. Bu nedenle, üç müridin üstatlarının öğretilerinden bazılarında utanç duymuş olmaları ve bu nedenle onları gizli tutmaya çalışmış olmaları da mümkündür, ancak hiçbir şekilde ilk olasılığı dışlamaz. Hatta tüm bu faktörlerin eşzamanlı birleşiminin anlaşmada rol oynadığı düşünülebilir. 2.5 Ammonius'un Gizli Öğretileri Bu tür doktrinler neler olabilir? Plotinus'un ve Ammonius'un diğer bilinen öğrencilerinin düşüncelerinden üçgenleme yoluyla Ammonius'un öğretilerini çıkarmak için girişimlerde bulunulmuştur.19 Bu diğerleri arasında Erennius (hakkında hiçbir şey bilinmemektedir), Origen ve Porphyry'nin Plotinus'un okuluna gelmeden önce altında eğitim gördüğü Longinus yer almaktadır.20 2.6 Longinus Longinus, hem Ammonius'un hem de Ammonius'un okullarına gittiğini iddia etmektedir. Uzun bir süre Origen'de yaşamış olsa da, onun Ammonius'un yakın çevresinin bir üyesi olduğundan makul olarak şüphe duyulabilir21; bunun nedeni hem gizlilik anlaşmasına taraf olmaması, hem de daha da önemlisi, en azından ilk bakışta Plotinus'un fikirlerine ilk başta karşı çıkan, geleneksel görüşlü bir Orta Platoncu olarak karşımıza çıkmasıdır.22 Genç Porphyry'ye "sapkın" bir bilgi dışı öğretiyi öğretmekten sorumlu olan kişi o gibi görünüyor. anlaşılabilir (yani Plotinus ve Amelius'un, muhtemelen Gnostik çağrışımları nedeniyle, Porphyry'nin Roma'ya gelişinde onu reddetmek zorunda hissettikleri, ancak kendilerinin şu ya da bu biçimde suçlu olabilecekleri konumlar).23 Porphyry fikrini değiştirdikten ve kendisi ikna edildiği gibi eski öğretmenini de ikna etmeye çalıştıktan sonra bile Longinus 18'i tutmakta ısrar etti. başkalarına hiçbir şekilde aktarılamayan kapsamlı bir felsefi eğitimin noktası; Platon'un yazılı olmadığı varsayılan öğretileri bile hâlâ öğrencilerin yakın çevresine sözlü olarak aktarılıyordu. 19 Önceki çalışmalar Schroeder 1987'de incelenmiştir. 20 Eunapius, *Lives of the Philosophers* 455–56 Boissonade. 21 Porfir, *Vit. Komplo*. 20.37–38. Watt olarak 2006, 154 n. 74'ün belirttiği gibi, kullandığı prosephoitēsamen fiili yalnızca geçici bir çıraklık anlamına gelir ve onun Ammonius'un en içteki müritleri arasında olmadığını gösterir. 22 Örneğin, Porfir, *Vit. Komplo*. 19–20. Longinus'un Formlar ve ilahi Akıl arasındaki tipik Orta Platoncu ayrıma bağlılığı üzerine, Dillon 1977, 255–56. Mevcut görüşlerin ağırlığı, onu, biraz daha erken olduğu anlaşılan *On the Sublime*'in yazarı Dionysius Longinus'tan ayırma lehine dengeyi biraz değiştirecektir. 23 Bkz. Corrigan 1987, 981–84.

--- SAYFA 257 ---

239 Sonuç: Sınırları Çözmek, bu dışsal anlaşılabilir doktrinini.²⁴ Gnostik düşünceyle kesin bir bağlantı yoktur, ancak yine de Platoncu Sethianların, alt tabakaların üstün olanların kendi kendine düşünmesinden ortaya çıktığı ve akılların çoğalmasına yol açtığı türevsel bir şema öne sürmeleri merak uyandırıcıdır ve Plotinos'un anti-Gnostik incelemesinin ilk bölümünde saldırdığı bu doktrin gibi görünüyor. (II.9[33].1). 2.7 Origen Şu anki fikir birliği, Ammonius'un yakın çevresinde Plotinus'la birlikte çalışmış olan Origen'in, kapsamlı çalışmaları iyi bilinen²⁵ eşesli Hristiyan Baba ile özdeşleştirilmemesi gerektiği yönünde görünüyor, her ne kadar Hristiyan Origen Ammonius'un birkaç dersine katılmış olsa da²⁶. Pagan Kökeni hakkında elimizde yalnızca iki parça kanıt kaldı. Bunlardan ilki, Plotinus'la aynı eğitimi almış olan Origen'in benzer şekilde Varlık ve Akıl ötesindeki Bir fikrine ulaşamamasına şaşırdığını ifade eden Proclus'un bir pasajıdır.²⁷ O halde Proclus'un ima ettiği şey, Plotinus'un aslında aşkın Bir öğretisini Ammonius'tan türetmiş olduğudur.²⁸ Bu, Ammonius'un Gnostik yakınlığı hipoteziyle tutarlıdır, çünkü birçok Gnostik sistem Aşırı aşkın ilk ilkedir ve Plotinus'un bu ilkeye yükseliş ve bu ilkeyi kavrama anlayışının Gnostiklerinkine paralel olduğunu gördük. Pagan Kökeni ile ilgili ikinci kanıt, onun (kayıp) iki kitabının başlıklarından oluşuyor: Daimonlar Üzerine ve Kralın Tek Yaratıcı Olduğu, bunların yayınlanması gizlilik anlaşmasını ihlal ediyordu. Eğer bu kitaplar anlaşmanın ihlali anlamına geliyorsa, bunun açık anlamı bunların Amonya doktrinlerini içerdikleridir. Yalnızca başlıklardan neyi belirleyebiliriz? Bir yandan, demonoloji üzerine bir inceleme tek başına Gnostisizm ile herhangi bir yakınlığın göstergesi değildir, çünkü Plotinus'un kendisi ve Gnostik olmayan diğer birçok Platoncu da iblisler hakkında yazmıştır.²⁹ Öte yandan, Kralın Tek Yaratıcısı başlığının kendisi, ilk izlenimde, Gnostik bir risale değil, tam tersi, aşkın ilk ilah ile aşağı olan arasındaki tipik Gnostik ayrımın çürütülmesini akla getirir. yaratıcı-tanrı (ya da Demiurge) 24 Porphyry ile eski öğretmeni arasındaki Longinus'tan Porphyry'ye bir mektup biçimindeki alışverişin anlatımı Vit. Plot. 20.86–21.23. 25 Soruyla ilgili ayrıntılı bir araştırma için bkz. Schroeder 1987, 494–509. 26 Eusebius, Historia ecclesiastica 6.19.1–12, 6.19.6. 27 Proclus, Theologica Platonica 2.4.28 Bu, Schroeder 1987 tarafından Ammonius hakkında kabul edilen tek olumlu iddiadır. 29 Plotinus'un anti-Gnostik incelemesinde (II.9[33]) eleştirmesi ilginçtir (ancak tamamen sonuçsuzdur). Gnostikler tam da iblislerle ilişkin görüşlerinden dolayı.

--- SAYFA 258 ---

240 Timaeus'un 5. bölümü).³⁰ Bu durumda, argümanın özünün tek bir demiurjik yaratıcı ilkenin hem anlaşılır hem de duyulur alemlerin nihai kaynağı olduğu varsayılabilir.³¹ Bir yandan bu incelemenin aslında Gnostik öğretinin reddi olduğunu varsayarsak, Ammonius'un gizli öğretilerini ne şekilde açığa çıkardığını merak edebiliriz. Elbette Ammonius'un kendisinin Platon'un Demiurgos'unun Gnostik rütbesinin düşürülmesine karşı çıkması ve Origen'in sadece Ammonius'un Gnostik karşıtı konumunu bildirerek anlaşmayı ihlal etmesi mümkündür. Ancak bu kadar sıradan bir kavramın ezoterik doktrin olarak ele alınması pek mümkün görünmüyor. Yani diğer taraftan Ammonius'un bizzat Demiurge'yi Gnostik tarzda ilk tanrıdan ayırdığını varsayarsak, Origen'in incelemesi, Ammonius'un öğretilerini ileri sürerek değil, çürütterek ortaya koyarak anlaşmayı ihlal etmiş olabilir.³² Ve bunu kabul edersek, o zaman Plotinus'un eserleri boyunca Gnostik fikirlere yönelik pek çok saldırısını da - bunlarla sınırlı olmamak üzere - anlamak mümkündür. Großschrift - paktın kendisinin paralel olarak ihlalini teşkil etmek için: yani Ammonius'un doktrinini çürütmek yoluyla; ancak burada Porphyry'nin ihlalin tam olarak hangi doktrinlerden oluştuğunun farkında olup olmadığından hâlâ emin olmayabiliriz. Başka bir deyişle, bu yoruma göre, üç mürted talebe, eski üstadlarının ortaklaşa reddettikleri düşüncesinin bazı yönlerini açıklamama konusunda anlaşmışlardı. Tersine ve daha spekülatif olarak, Kral Tek Yaratıcıdır'ın Gnostik konumlara saldırmaması, bunun yerine belirli bir Gnostik protoloji türü için daha olumlu argümanlar öne sürmesi de mümkündür. Aşkın tekçiliğe kendini adanmış Gnostik ilahiyatçılar, geleneksel İncil ve Platon'un birey oluşumuna dair açıklamalarında sözü edilen, görünüşte önceden var olan maddi alt tabakanın ortaya çıkardığı problemin son derece farkındaydılar.³³ Karmaşık türetme şemaları - gördüğümüz ilkel kendine dönüş (PSR) şeması da dahil olmak üzere - ilk prensibi, bu aşağı düzey ontolojik oluşumların kasıtlı üretimindeki suç ortaklığından aklamak için tasarlandı. strata,³⁴ 30 "Kral" (basileus) Platon'un Epistulae ii, 312d-e adlı eserinden alınmıştır. 31 Bu temelde Dillon 1977, 382-83, Ammonius'un aşkın Bir'i varsaymadığı sonucuna varır. 32 Doktrini ifşa etmek ve çürütmek arasındaki yakın ilişkinin, sapkın doktrin hakkındaki ayrıntılı incelemeleri en azından onları çürütmeye olduğu kadar ifşa etmeye de hizmet etmiş olabilecek Patristik sapkınlık bilimcilerin çalışmalarında bazı emsalleri vardır; ezoterik öğretilerin geniş çapta bilindiği gerçeği, onları potansiyel din değiştirenler için daha az çekici hale getirecektir. 33 Örneğin Yaratılış 1:1-10'daki gizemli "sular" ve/veya Platon, Timaeus 49a6'daki sütanne ve oluşun "haznesi" (hupodochē). 34 Bu şemanın kendisi muhtemelen İskenderiyeli Eudorus'unki gibi Orta Platoncu ve Neopisagorcu türetme şemalarına bir yanıtı.

--- SAYFA 259 ---

241 Sonuç: Sınırları Çözmek ve birinciyle aynı ebedi olan ikinci bir ilkeye olan ihtiyacı ortadan kaldırmak.³⁵ Hem Plotinos hem de Platoncu Sethianlar, kaynağına dönmeden önce "tek yaratıcı"dan, yani her şeyin nihai kaynağı olarak tasarlanan ilk ilkedeki "doğal olarak" fışkıran belirsiz bir prenoetik güç varsayarak bu sorunu çözdüler; İlkiyle aynı ve farklı olan bu sınırsız prensip, maddenin kendisi de dahil olmak üzere alt katmanların oluşmasından sorumludur. Kralın Tek Yaratıcı olduğu argümanı bu nedenle tam da bu tür bir sistemi savunabilir³⁶ ve aynı zamanda anlaşılır ve duyulur gerçekliğin oluşumundan sırasıyla sorumlu olan ayrı ilkeler öne süren düalist sistemleri reddeder.³⁷ Ve eğer bu doğruysa, bu Proclus'un Origen'in ilk ilkesinin aşkın olmayan doğasına ilişkin kanıtıyla çelişse de, Ammonius'un bir Tanrı öğretisinin kaynağı olduğuna dair bazı göstergeler sağlayabilir. Aşırı Aşkın Bir: Yeterince ilginç bir şekilde, birinci ve ikinci ilkeler arasında aracılık eden hipostatik alan ve süreçlere ilişkin zengin bir anlayış gerektiren bir doktrin. Prenotetik veya interhipostatik alanla ilgili bazı doktrinlerin Ammonius'un gizli öğretilerinin bir unsuru olduğu hipotezi (belki de Platonlaştırıcı Sethian çağrışımı nedeniyle de gizli tutuldu³⁸), hem Plotinus'un interhipostatik PNE'yi (3. Bölüm boyunca tekrar tekrar gördüğümüz gibi) geliştirmesini ve bu konudaki çekingenliğini, hem de belki de PNE hakkında çok fazla şey açığa çıkardığı için yaşadığı bariz utancı açıklamaya yardımcı olabilir. II.4[12].5.37-39'da anlaşılır madde. doğrudan Yüce Olan'a madde; dolayısıyla Simplicius, In Aristotelisphysicorum libros octo commentaria. 181.10ff. Diels, bunun için bkz. Dillon 1977, 126-29. 35 Maniheizm'de ve klasik proto-Sethianizmin belirli çeşitlerinde olduğu gibi, örneğin Orig. Dünya NHC II 97.24-99.22; Paragraf. Şem (NHC VII,1); Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 5.19-22. Hatta Plotinus ve Platoncu Sethian'larınki gibi, ilk aşkın ilkeyi (Bir, Görünmez Ruh) kozmostan doğrudan sorumlu olan alt düzey ilkelerden (Ruh veya Demiurge) ayıran sistemlerle bile uyumlu olabilir. Daha önceki Sethian, Valentinianus ve Platonlaştırıcı Sethian sistemlerinin tümü tipik olarak yaratıcı-tanrı ile pleromatik aşkınsallık arasında ayrım yapar, ancak ilkinin ikincisinden türetilmesini açıklar. 37 Origen'in incelemesinin tepki verebileceği bir sisteme örnek olarak, (Proclus'a göre, In Platonis Timaeum commentaria I.381.26) Demiurge'den bağımsız olarak var olan ve maddenin oluşumundan sorumlu olan bir Kötü Ruh (katergetis psuchē) öne süren Orta Platoncular Plutarch ve Atticus verilebilir. Ayrıca Numenius'un sisteminde ikinci ve üçüncü tanrıların da birinciden (Baba) türediğinin düşünülebileceğini, ancak bunun mevcut parçalarda vurgulanmadığını unutmayın. 38 Corrigan 2000b, Plotinus'un madde teorisinin Platoncu Sethian'larla diyalog içinde geliştirildiğini ileri sürer.

--- SAYFA 260 ---

242 bölüm 5 2.8 Amonius'un Okulunda Anlaşılır Madde Üzerine Ara Özet O halde, anlaşılır madde de Ammonius'un gizli bir doktrini olabilir mi?39 Üç ek (kuşkusuz zayıf) kanıt parçası da bir anlaşılır madde doktrinini hem Plotinus'un yakın çevresindeki Gnostiklerle hem de Ammonius'la ilişkilendirir. Porphyry'nin, Plotinus'un çevresindeki kıyamet getiren Gnostik mezheplerin öğretmenlerinden biri olarak Aculinus'u adlandırdığını gördük. [b] Joannes Lydus'un De mensibus adlı eserinin bir pasajı, Hermes'in annesi Maia'nın anlaşılır maddenin akışına tekabül ettiği ayrıntılı bir alegoriyi bir Aculinus'a atfeder.40 [c] Eunapius'un Plotinus'un okuluna ilişkin çarpıtılmış açıklamasında, bir Aculinus, Ammonius'un değil, Plotinus'un öğrencilerinden biri olarak Origen ve Porphyry'nin yanına yerleştirilir. Pagan Köken'in Plotinus'un sınıflarından birini ziyaret etmiş olması mümkün olsa da, ona hiçbir şekilde Plotinus'un öğrencisi denilemez. M. J. Edwards (1993), bu nedenle, Eunapius'un, Plotinus'un Ammonius yönetimindeki sınıf arkadaşlarını kendi öğrencileriyle karıştırdığını öne sürmüş ve Gnostik Aculinus'un, bunun yerine, Origen ve Plotinus'un yanı sıra, Ammonius'un bir arkadaşı olabileceğini tahmin etmiştir.41 Eğer doğruysa, bu, anlaşılır maddenin Ammonius'un gizli bir doktrini olduğuna dair şüphe için bazı ek gerekçeler sağlar, ancak kesinlikle kanıt sağlamaz ve kesinlikle kanıt sağlamaz. aynı zamanda Plotinus ve Platoncu Sethian'larda ortak olduğunu gördüğümüz, hipostatikler arası süreçlere ilişkin karmaşık teoriler için bir Amonyak kaynağı önermektedir. 2.9 Ammonius ve Hristiyanlık Porphyry, Plotinus'un Ammonius'a ancak İskenderiye'nin saygın (εὐδοκίμοῦσι) öğretmenlerini gezdikten sonra tavsiye edildiğini ima eder. Bu nedenle Amonius onların arasında değildi. John Dillon'ın öne sürdüğü gibi, belki de İskenderiye felsefe kurumunun dış uçlarında yer alıyor muydu?42 Eğer öyleyse, bunun nedeninin onun bu görüşe sahip olması olduğu düşünülebilir. Atina'daki resmi Platoncu 'Vatikan' tarafından Plotinus, yani "sisteminin temelleri her şeyin en temelidir." 40 Aculinus'un alegorisinde Maia'nın prenoetik akışa karşılık gelmesi ilginçtir, oysa Iamblichus'un De mysteriis 8.3'te [262.10-263.5] tuhaf bir Hermetik doktrin açıklamasında, (Böl. 4'te) Gnostik pronoein kavramıyla ilişkili olduğunu gördüğümüz interhipostatik, prenoetik prensibi gördük. (τὸ πρῶτόν ἐστὶ νοοῦν καὶ τὸ πρῶτον νοητόν), aynı zamanda ilk maieuma veya "ebenin ürünü" olarak da bilinir ve muhtemelen etimolojik olarak Maia (Hermes'in anne) Aculinus'un alegorisinde. 41 Eunapius'un açıklamasının tamamen Porphyry'nin tamamen yanlış okunmasına bağlı olduğundan şüphelenmek için nedenler olduğuna da dikkat edin. Ayrıca, üç Aculini'nin tanımlanması evrensel olarak kabul edilmemiştir ve örneğin Tardieu 1992, 519 tarafından reddedilmiştir. 42 Dillon 1977, 381 ve ardından Watts 2006, 156.

--- SAYFA 261 ---

243 Sonuç: Sınırları Çözmek Hristiyanlıkla son derece yakın bir ilişki içindedir.⁴³ Eusebius'a göre Porphyry, Ammonius'un Hristiyan olarak doğduğunu ancak Paganizme geçtiğini iddia eder; Eusebius, kendisinin aslında doğduğunu ve ölümüne kadar bir Hristiyan olarak kaldığını söyleyerek buna karşı çıkar.⁴⁴ Hem Hristiyan Origen hem de İskenderiyeli bir piskopos olan Heraklas onun derslerine katılmış olabilir.⁴⁵ Ammonius'un Hristiyanlıkla muğlak ama her yerde mevcut olan ilişkisi Gnostik bir sınıflandırmayla tutarlıdır; Porphyry'nin çağdaş Gnostikleri aynı zamanda antik felsefi okullardan "türeyen" veya muhtemelen "onlardan sapan" (anegmēnoi) Hristiyanların seçmeli bir alt kümesi (hairetikoi) olarak tanımladığını gördük.⁴⁶ Ammonius'un Hristiyanlığını çevreleyen belirsizlik veya oradan dönme, dolayısıyla Hristiyanlığın birbirine kenetlenmiş kategorileri arasındaki karmaşık mantıksal ilişkinin belirsizliğine benzer. Porphyry'nin pasajında sapkınlık ve felsefe.⁴⁷ Entelektüel ve manevi kimliğin örtüşen kategorilerini (karmaşık bir Venn diyagramı gibi) hayal edebiliriz; burada bir birey aynı anda bir noktada üst üste binmiş birkaç kümeye ait olabilir, ancak daha eski ve daha az kristalleşmiş kimliklerin yerini daha yeni, daha sağlam kimlikler aldığına, bir yaşam boyunca kümeler arasında kolayca geçiş yapabilir. 2.10 Plotinus'un Gizemli Geçmişi Şimdi Plotinus'un kendisine dönelim. Plotinus, ebeveynleri ya da doğduğu ülke hakkında ve gençliği hakkında neredeyse hiçbir şey söylemiyor. Porphyry, sekiz yaşındaki Plotinus hakkında bir anekdot anlatır (bu konuya aşağıda döneceğim), ancak Plotinus'un sekizinci yılı ile Ammonius'la karşılaştığı 28. yılı arasındaki yirmi yıl boyunca tamamen karanlıkta kaldık. Porphyry, Plotinus'un geçmişi hakkında konuşmayı reddetmesinin, öğretmeninin bir beden içinde olmaktan duyduğu utanç yüzünden olduğundan şüpheleniyor.⁴⁸ Daha yakın zamanlarda ise Plotinus'un 43 ile karşılaşmasının ezici önemiyle karşılaştırılabilecek hiçbir şey yaşamadığı ima ediliyordu. Bundan uzun süredir şüpheleniliyordu. Örneğin, iki Origen'i birleştiren Langerbeck (1957), Ammonius'un "sekülerleşmiş bir Hristiyan filozofu" olduğu sonucuna varıyor. Eusebius (Historia ecclesiastica 6.19.10), Musa ve İsa'nın Uyumu üzerine Schroeder 1987 tarafından tartışılan bir inceleme yazdığını söylüyor. 44 Eusebius, Historia ecclesiastica 6.19.6-10, yine Schroeder 1987 tarafından tartışılıyor. 45 Eusebius, Historia ecclesiastica 6.19.12-14. 46 Tardieu'nun analizine göre (1992, 509-17), Porphyry'deki pasaj Hristiyan sapkınlık kategorilerine dayanmaktadır. 47 Porfir, Vit. Komplo. 16.1-2: Γεγόνασιν... τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ Bu çok önemli. Men..de yapısı, Igal'in (1981) belirttiği gibi, Hristiyanlar arasındaki iki alt kümeye atıfta bulunur. 48 Önemli olan, bu Plotinus'un kendi görüşü değil, yalnızca Porphyry'nin yorumudur; Plotinus'un Porphyry'ye bedende olmaktan utanıyor gibi görüldüğünü (eōkei) söylüyor (Vit. Plot. 1.1), Plotinus'un kendisini bu şekilde tanımladığını değil.

--- SAYFA 262 ---

244 5. Bölüm Ammonius, bu sadece gençliğini gölgede bırakabilirdi.⁴⁹ Bu sessizlik, Plotinus'un ailevi geçmişine veya en gelişim yıllarında yaptığı faaliyetlere ilişkin bazı utanç verici yönleri gizleme girişimi olarak daha kolay açıklanamaz mı? Sonuçta, geçmişinden bahsetse de bahsetmese de bedeni şüphesiz herkesin görmesi için varlığını sürdürecekti. 2.11 Ammonius Okuluyla Çatışma Porphyry, Ammonius'un okulu hakkında doğrudan hiçbir şey söylemese de, Plotinus'un çağdaşları hakkındaki tartışması aslında Plotinus'un öğrenci arkadaşlarıyla ilişkilerinin büyük bir gerilimle çevrelendiğini ima ediyor. [a] Kısa bir süre Ammonius'un yanında eğitim gören Olympius kışkırdı ve kötü niyetli astral büyü ile Plotinus'a zarar vermeye çalıştı. [b] Origen, Plotinus'un Roma'daki derslerinden birine katıldığında, Plotinus utandı ve devam etmeyi reddetti; eğer dinleyiciler ne diyeceğini zaten biliyorsa ders vermenin imkansız olduğunu ilan etti. [c] Plotinus, Ammonius'un yanında eğitim gören Longinus'u bir philosophos değil, bir philologos olarak küçümsedi. Bu nedenle Plotinus'un eski Amonyalı arkadaşlarının yanında rahat olmadığı açıktır. Porphyry aynı zamanda Plotinus'un kendi Roma çevresi ile diğer felsefi okullar arasında⁵⁰ ve daha da çarpıcı biçimde Plotinus'un çevresinin kendi içinde önemli miktarda gerilimi ortaya koymaktadır.⁵¹ Plotinus'un skolastik düşüncesini çevreleyen bariz kaygı 49 Böylece Fowden ve Fowden 2008, 94. 50 Bazı nedenlerden dolayı Plotinus, Plotinus'un resmi Platoncu ardılları (diadochoi) ile ters düşmüş gibi görünmektedir. Atina, Theodotus ve Eubulus, Plotinus'u sürekli olarak Numenius'tan alıntı yapmakla, saçmalıklarla dolu olmakla ya da en temel ilkeleri öne sürmekle suçluyorlar. Plotinus'u neden rahatsız ettikleri belli değil ama resmi Platoncu düzen tarafından marjinalleştirildiği açık. Bu açıdan bakıldığında gizlilik anlaşması da biraz daha meşum görünüyor. 51 Porphyry, Plotinus'un çevresi içinde ve çevresinde aşırı miktarda olumsuzluk, kaygı ve açık çatışma olduğunu düşündüren, burada derinlemesine ele alınamayacak kadar çok olan birkaç başka anekdot daha aktarır. Kısaca, daha önce bahsetmediğim bazı örnekler arasında, diğerlerinin yanı sıra, Plotinus'un korkunç hastalığı ve hayatının sonunda arkadaşları tarafından terk edilmesi (2.1-20); sınıflarının başına bela olan "saçmalık" (phluaria) (3.37); yayının getirdiği kaygı (4.14-16); kolye çalan köleye yapılan işkence (11.1-8); Plotinos'un Platonopolis'i kurma planlarının kıskanç saraylılar tarafından suya düşmesi (12.9-12); Thaumantias'ın Porphyry'nin kendi takıntılı sorgulamasından duyduğu rahatsızlık (13.12-17); okulun Porphyry'nin skandal mistik-erotik şiirine (15.1-6) olumsuz tepkisi; Plotinus'un, Diophanes'in Sempozyum (15.6-12) yorumuna karşı duyduğu haklı öfke; ve diğer açılardan zararsız olan Longinus'un Plotinus'tan nefret etmesi (20.4-5) ve Amelius'un kendini beğenmiş ve Plotinusçu olmayan üslubuna yönelik sert suçlamaları (20.76-80); Porphyry'nin Plotinus hakkındaki diğer açılardan gurur verici heksametrik kehanet hakkındaki olumsuz yorumu (22.35-39, 23.18-21); Porphyry'nin intihara yakın depresyonu ve ustanın Sicilya'ya, yani okuldan uzağa "tatil" yapması yönündeki nazik önerisi. Ve benzeri, vb. Hiç şüphe yok ki başka birçok örnek var. Biyografinin dinlendirici hagiografiden uzak olduğu ve daha ziyade

--- SAYFA 263 ---

245 Sonuç: Sınırların Çözülmesi ilişkileri, önceki yaşamından düşmanca bir kopuş hipoteziyle tutarlıdır. 2.12 Plotinus'un Gnostik Dostları Gnostiklere olan şiddetli muhalefetine rağmen, Plotinus'un kendisi de, sonsuz bir saygı duyduğu (ya da utanç: aidōs) belirli Gnostik philoi'ye sahip olduğunu itiraf eder. II.9[33].10.1-5'teki anti-Gnostik polemiklerinin bir noktasında, bu arkadaşlarının hatırı için kendini tutuyor: "Çünkü bu [Gnostik] söylemle arkadaşım olmadan önce karşılaştığım bazı arkadaşlarıma karşı bir tür saygım (aidōs) var, ancak buna nasıl sadık kaldıklarını bilmiyorum."⁵² Bu pasajın, Plotinus'un yazılarının herhangi bir yerinde belirli bir kişisel ilişki vardır;⁵³ hiçbir noktada kendi öğrencilerine, öğretmenine ya da aslında herhangi bir çağdaş muhatabına geçici bir gönderme bile yapmaz.⁵⁴ Fiillerin şimdiki zamanı bu mezheplerin hâlâ onun dostu olarak kaldığını ima eder. Şunu merak edebiliriz: Eğer bu isimsiz philoi onlarla tanıştığında zaten Gnostik idiyse, ilk etapta onlarla arkadaş oldu mu?⁵⁵ Buradaki ima, 2009 yılında Jean-Marc Narbonne (şahsen) tarafından "plein de conflit et de misère" anlatısı ilk kez dikkatimi çektiğinde onun bu Gnostik mezheplerle aynı fikirde olduğudur.⁵² II.9[33].10.3-5: Αἰδῶς γὰρ τὴν ἡμᾶς ἔχει πρὸς τινὰς τῶν φίλων, οἱ τοῦτω ' bu çok önemli. ⁵³ Dolayısıyla ilginç bir şekilde, en önemli (ve en güvenli) biyografik verimizi sağlayan kişi Porphyry değil Plotinus'un kendisidir. Plotinus'un kendisinin onlara asla gnōstikoi adını vermemesi de ilgi çekicidir; bu Porphyry'nin sözüdür. ⁵⁴ Bununla sadece onun çağdaşlarından birinin özel adından başka bir şekilde söz edilmediğini değil, aynı zamanda herhangi bir belirli çağdaş bireye zamirsel bir atıf bile yapılmadığını kastediyorum. Elbette ara sıra hem genel felsefi rakiplerden hem de geçmişteki seçkin felsefi şahsiyetlerden isimleriyle söz eder. Bununla birlikte, Plotinus'un ara sıra ikinci şahıs kullandığını (muhtemelen kendi yakın öğrencilerine hitap ederken) ve en azından önemli bir mistik pasajda (IV.8[6]1) birinci şahıstaki kendi yükseliş deneyimine atıfta bulunduğunu unutmayın. ⁵⁵ Philos terimini (Pisagorcu yankı uyandıran bir terim) kullanarak Plotinus'un aslında "öğrenci" anlamına geldiğini iddia etme girişimleri tamamen tatmin edici değildir; başka hiçbir yerde bu terimi arkadaştan başka bir anlama gelecek şekilde kullanmıyor; bu konuda bkz. Sleeman-Pollet Lexicon Plotinianum 1083 ve özellikle. III.6[26].19.16. Plotinus'un öğrencilerini yakın çevre (zēlotai) ve sıradan dinleyiciler (akroatai) olarak ikiye ayıran Porphyry için de durum aynı gibi görünüyor; Watt 2006, 160 n. 99-ama öğrencilerinden philoi olarak söz etmez. Porphyry, Amelius'un ressam arkadaşı (ama açıkça öğrencisi olmadığı) Carterius'tan ikincisinin felsefesi olarak söz eder; Amelius'un mektubunda Plotinus'tan hetairos olarak bahsediliyor; Plotinus'un en eski arkadaşlarından biri olan Arap Zethus onun hetairos'udur; Plotinus'un koruyucu daimōn'unun ritüel çağrışımını gerçekleştiren Mısırlı rahip, philoi'lerinden biri tarafından Plotinus'la tanıştırılır; vesaire.

--- SAYFA 264 ---

246 bölüm 5 onlarla dost olduğunu ve ortak doktrinlerinden dönenin ve onlara karşı çıkanın kendisi olduğunu söyledi. Bu aynı zamanda neredeyse geç antik bir edebiyat türü olan yorumun bağlamı tarafından da dolaylı olarak ima edilmektedir: Bir mürtedin eski bir inanç sistemine karşı polemiki.⁵⁶ Yine de Plotinus'un Gnostik philoi'sinin kimliği hakkında söylenecek daha çok şey var. Genellikle Plotinus'un Roma'daki çevresinin çevresindeki denetçiler olarak kabul edilirler ve bazen Porphyry'nin bahsettiği Adelphius ve Aculinus ile özdeşleştirilirler.⁵⁷ Aslında Porphyry'nin Vita Plotini 16'daki [Ek D1] tanımı, bu mezheplerden herhangi birinin aslında Plotinus'un okulunda mevcut olduğuna dair geleneksel kesinliği hak edemeyecek kadar belirsizdir.⁵⁸ Porphyry'nin pasajı, Aculinus ve Adelphius'un öğrencilerden çok öğretmenler olduğu ve Plotinus'la çağdaş olanların (kat' auton) onların kıyamet taşıyan müritleri olduğu.⁵⁹ Bu nedenle, Aculinus ve Adelphius'un takipçilerinin Plotinus'un çağdaşları olduğunu ve bu sapkınların kendileri olmadığını kabul edersek, kat' auton sadece hairetikoi, ama tüm Hıristiyanlar için, polloi men kai alloi, kesinlikle Plotinus'un derslerinde mevcut değildi.⁶⁰ Dolayısıyla Aculinus ve Adelphius'un Gnostik takipçilerinin de Plotinus'un derslerine katılmış olması (ya da adı geçen bu kişilerin katılmış olması)⁶¹ mümkündür ve Gnostik incelemelerin Plotinus'un okulunda bir zamanlar mevcut olduğu fikrini kabul edebiliriz. 260'lar, aşağı yukarı tesadüf 56 Örnekler arasında, diğerlerinin yanı sıra, Justin Martyr, Dialogus cum Tryphone 2-6; Edessa'lı Bardaisan'ın Valentinianus karşıtı kayıp yazıları (Kyrus'lu apud Theodoret, Haereticarum fabularum compendium 1.22; Eusebius, Historia ecclesiastica 4.30.3); İmparator Julian, Celilelilere Karşı; Epiphanius, Panarion 26.17.4-9; Augustine, Contra epistolam Manichaei 3. 57 Örneğin, A. Smith 1987. 58 Örneğin A. Smith 1987, 762'de yorum yapılmadan varsayılmıştır. 59 Porphyry, hem çağdaş çevreye hem de coğrafi ve zamansal olarak daha uzak takipçilere gönderme yapabilen tanıdık hoi peri falan yapısını kullanır. belirli bir öğretmenin veya bir okulun veya mezhebin kurucusunun (οἱ περὶ Ἀδέλφῳν καὶ Ἀκυλῖνον). 60 Bir soru, Aculinus'un Porphyry, "Amerius" [sic] ve Origen ile birlikte Plotinus'un öğrencisi olduğu şeklinde Porphyry'den (yanlış) alıntı yapan Eunapius'un (Lives of the Philosophers, 457 Boissonade) bir pasajına güvenmemiz gerekip gerekmediğidir. Bu pasajın, Eunapius'un kendi itirafına göre, Porphyry'nin kendisinin bir açıklaması olduğu ve ayrıca Origen Plotinus'un öğrencisi yapma konusunda daha bariz bir yanlışlığa sahip olduğu göz önüne alındığında, bu muhtemelen Porphyry'nin kendi açıklamasının herhangi bir bağımsız kaynak olmaksızın çarpıtılmış bir yanlış okunması olarak reddedilmelidir. "Amerius" (amereia, "bölünmezlik" kelimesinden gelir) Plotinus'un Amelius'a verdiği takma addır; Porfir, Vit. Komplo. 7.3-5. Bunun Porphyry'ye dayandığı, Eunapius'un Plotinus hakkında bildiği ama Porphyry'nin bahsetmediği bir gerçeği gururla belirtmesi ile de desteklenmektedir: Plotinus'un doğum yeri (Lives of the Philosophers, 455 Boissonade). 61 Eğer öyle yaptılarsa nedenini merak edebiliriz. Turner'ın (2001) ve şimdi de Rasimus'un (2010) hipotezlerine göre, Sethianlar yavaş yavaş Akademik Platonculuğun yörüngesine girdiler.

--- SAYFA 265 ---

247 Sonuç: Porphyry'nin gelişile Sınırlar ortadan kalktı ve Plotinus, Großschrift'te bunları çürütmek zorunda kaldı; ancak Porphyry, sıklıkla iddia edildiği gibi, Gnostik mezheplerin Plotinus'un derslerine katıldığını oldukça açık bir şekilde söylemiyor. Aslında, hatalı yorumun yaygınlığı, Platoncu Sethian risalelerinin mevcut Kipti çevirilerinin Vorlagen'inin Plotinus'un çevresinde okunanlar değil, Plotinus'un varsayılan Gnostik denetçileri tarafından Plotinus'un (ve Porphyry'nin) eleştirilerini dikkate almak üzere revize edilen daha yeni versiyonları olduğu şeklindeki mantıksız (tamamen mantıksız olmasa da) fikri teşvik etti. Her halükarda, bu Gnostikler fiziksel olarak orada bulunsun ya da bulunmasın, onların incelemelerinin Plotinus'un çevresi arasında kolayca dağıtıldığı konusunda emin olabileceğimiz bir şey var.⁶² Ama daha güçlü bir olasılık daha var: Plotinus'un hala saygı duyduğu bu isimsiz philoi, aslında Plotinus'un İskenderiye geçmişindeki bazı Gnostik arkadaşlarından, hatta Ammonius'un kendisine ve/veya onun üyelerine atıfta bulunabilir mi? çevresi mi? Plotinus'un anti-Gnostik yazılarının bizzat Gnostiklere yönelik olmadığı, II.9'da okuyucularına ara sıra ikinci şahısla hitap etmesinden, Gnostiklerden her zaman üçüncü şahıs olarak söz edilmesinden ve hedefin -arkadaşlarının- hemen yanında olması durumunda kimsenin ondan kullanmasını bekleyemeyeceği bir tür retorik eleştiriden anlaşılmaktadır. Aslında o, bu söylemin Gnostikler için değil, yakın öğrencileri için olduğunu açıkça belirtmektedir; dolayısıyla Gnostik philoi'sinden söz ettikten hemen sonra ısrar eder: "Biz (bizim) yakın öğrencilerimizle (gnostiklerle) konuştuk, onlarla [yani Gnostiklerle] değil."⁶³ Plotinus'un bu tür tereddüt ve kendini kısıtlamayı çağrıştırdığı birkaç yerden birinin, onun bu tür bir tereddüt ve kendini kısıtlamayı çağrıştırdığı diğer birkaç yerden birinin, onun bu gizli tartışmasının sonunda yer aldığını dikkate alırsak, Ammonius'un çevresinden söz ettiği ihtimali daha da merak uyandırıcı hale gelir. II.4[12].5.37-39'da anlaşılır madde - ayrıca gördüğümüz gibi muhtemelen bir Amonyak doktrini - II.4[12].5.37-39'da: "Ve bu sayede, anlaşılır madde hakkında uygun olandan daha fazlası ortaya konmuştur."⁶⁴ Her iki pasaj da Hristiyan çevrelerden kademeli olarak yabancılaşmadır. Ancak asıl soru, eğer gerçekten Plotinus'un seminerine katılmışlarsa, neden özellikle onu seçsinler? ⁶² Bu incelemelerin, kendi görüşlerini yaymak veya Plotinus'un öğrencilerini uzaklaştırmak için bu mezhepler tarafından kasıtlı olarak dağıtılmış olması mümkündür. Bu tür yazılara öğrencilerin kolaylıkla erişebildiği yalnızca Porphyry Vit'te açıkça görülmemektedir. Komplo. 16 ama aynı zamanda Plotinus'un, II.9[33]14'teki Gnostik demonoloji hakkındaki bıkkın bir eleştirinin sonunda, öğrencilerinin öğretilerinin geri kalanını kendileri araştırmaları yönündeki gelişigüzel önerisinden yola çıkarak. ⁶³ II.9[33].10.8: ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνῶριμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς Evet. ⁶⁴ Bir başka olası örnek, Diyalektik Üzerine kısa incelemesinde ortaya çıkar (görünüşe göre bu Platoncu basmakalıp söze verdiği ender tavizlerden biridir), burada yükselişin iki aşamasından söz eder; biri anlaşılır olana yükselişten oluşur, diğeri ise yükselişin nihai aşamasına (VI.9[9].11.45'te olduğu gibi, "yolculuğun sonu" adını verir); Bu son aşamaya ilişkin tartışmanın "bekletilmesi gerektiğini" söylüyor.

--- SAYFA 266 ---

248 bölüm 5 yalnızca Ennead'lerdeki türden - Ammonius'un (Gnostik) öğretilerini çevreleyen gizlilik anlaşmasına incelikli imalar olabilir. 2.13 Porfir'in Gnostisizmle ilişkisini Çevreleyen Sorunlar Burada Porfir hakkında da birkaç söz söylemek gerekiyor. 260'ların ortasındaki Gnostik "kriz"i hızlandıran faktörün -sözde mükemmel bir Hristiyan karşıtı olan- Porphyry'nin gelişi olduğu öne sürüldü: yani, Plotinus'u Großschrift'i yazmaya ve kıdemli öğrencilerini de aynısını yapmaya teşvik eden şeyin Porphyry'nin ısrarı olduğu öne sürüldü.⁶⁵ Ancak bu hipotez sadece a priori olarak olası değil - biz Tabii ki, Plotinus ve Amelius tarafından doğrultulması gerekenin genç Porphyry olduğunu biliyorum, tam tersi değil - ama bu aynı zamanda gereksizdir, çünkü eğer haklıysam, Porphyry'nin gelişinden çok önce, Plotinus, her ne kadar eksik de olsa, düşüncesini ve yazılarını açıkça Gnostik terminolojiden temizlemeye ve onu Platon'dan ve diğer tamamen Helenik otoritelerden alınan opak bir dil cilasıyla örtmeye çalışmıştı. Yani Gnostik düşünceye ilgi ve ona karşı bir tartışma onun ilk dönemlerinde zaten mevcuttur ve bu Porfiryan etkiyle açıklanamaz. Ama yine de 260'lardaki ani kriz neden? Daha ziyade, eğer Porphyry hakkındaki şüphelerim doğruysa, krizi hızlandıran şeyin Plotinus'un çevresine Hristiyan ve özellikle Gnostik düşünceye doymuş bir genç adamın -yani Porphyry'nin kendisinin- gelişi olduğu düşünülebilir. Yani Plotinus'un, gençliğinde daha önce kurtulmak için yoğun bir şekilde mücadele ettiği aynı türden fikirlere aşık olan bir öğrencinin yakın çevresinde ortaya çıkması karşısında duyduğu öfkeyi kolayca hayal etmek mümkündür. Ayrıca, tamamen yeni saflaştırılmış Plotinusçu Platonculuk konusunda yeniden eğitilmiş olan olgun Porfir'in, gençliğindeki Gnostik eğilimlerinden utanacağı ve bu nedenle Vita Plotini'de bunlardan bahsetmeyi ihmal edeceği, bunun yerine görece önemsiz bir konu olan dışsal anlaşılabilir konusunu vurgulaması, yine de bu aynı fikrin Gnostik çağrışımlarını tamamen gizlemede başarısız olması düşünülebilir. 2.14 Plotinus'un Geçmişinden Kesin Kopukluğu Porphyry, Plotinus'un Ammonius'tan ayrılma ve dolayısıyla Pers ve Hindistan'a (nihayetinde başarısız olan) sefere çıkma kararını olumlu bir şekilde tasvir etmeye çalışıyor ve onun Doğu bilgeliğini kazanma arzusunun, Ammonius'un yönetimi altında böylesine kökleşmiş bir felsefe eğitimi (hexis) edinmiş olmasının bir sonucu olduğunda ısrar ediyor.⁶⁶ Hiç söz edilmiyor. Ammonius'un ölümü 65 Böylece Rasimus 2010. 66 Porphyry, Vit. Komplo. 3.14-15: τοσαύτην ἔξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι.

--- SAYFA 267 ---

249 Sonuç: Sınırların Çözülmesi, Plotinus'un ayrılışının bundan önce gelmiş olabileceği ihtimalini ortaya koyuyor.⁶⁷ Porphyry, Plotinus'un ayrılışının başka, daha az olumlu bir nedenden dolayı olabileceği şüphesini ortadan kaldırmak için bir açıklama yapma zorunluluğu hissetmiş olabilir, örneğin fikrinin değişmesi veya ustasının öğretilerinden duyulan tatminsizlik (Porphyry'nin kendisi de muhtemelen kendi eski öğretmeni Longinus durumunda, Plotinus'a gelmeden önce deneyimlemiş olacaktı). Roma Plotinus'la çalışacak). Üstelik, eğer Plotinus'un fikrini değiştirdiğini ve bir noktada Ammonius'un Gnostisyen görüşlerini reddetmeye başladığını varsayarsak, biraz utanç duygusunun yanı sıra arta kalan saygının da onu öğretmenin başarısızlıklarını öğrencilerine tartışmamaya zorlamış olacağını varsaymak mantıklıdır.⁶⁸ Ancak Plotinus'un başlı başına bir Asya seferine gerçek bir ilgi duymamış olması için hiçbir neden yoktur. Bilgelik arayışı için Doğu'ya seyahat etmek, Platoncu-Pisagorcu bilginin saygıdeğer bir konusuydu;⁶⁹ ve daha da önemlisi, yeniden başlamaya niyetli biri için mümkün olan en radikal kopuşu sunacaktı. Ancak bu hipotez doğruysa, Plotinus'un Ammonius'un Gnostik Platonculuğundan Roma'da itiraf ettiği yeni, "saflaştırılmış" Platonculuğa doğru ani "dönüşümünü" başlangıçta neyin hızlandırmış olabileceğini hala merak edebiliriz. Bunu kesinlik şöyle dursun, herhangi bir gerçek olasılık ile belirlemek için yeterli kanıt olmasa da, Plotinus'un İskenderiye'den ayrılışının, MS 250'de daha kitlesel (ve devlet onaylı) Decian zulmünün habercisi olan toplumlararası şiddet nöbetiyle, neredeyse o şehirdeki ilk Hristiyan karşıtı pogromlarla aynı zamana denk geldiğini (ya da sadece birkaç yıl öncesinde olduğunu) belirtmek ilginçtir.⁷⁰ Plotinus'un seçkin İskenderiye çevresi arasındaki Hristiyanlık karşıtı duygu, onu, kendi düşüncesini, Hristiyanlıkla ayrılmaz biçimde bağlantılı olan bir düşünce akımından arındırmaya çalışmaya teşvik ederdi (⁶⁷ Böylece O'Brien 1994. ⁶⁸ Bu, Plotinus'un hayal kırıklığı yaratan Amonyak öncesi İskenderiye öğretmenleriyle ilgili olarak Whittaker 1997, 174 tarafından ileri sürülmüştür: "Aynı zamanda Öğretmenlerinin kimliğinin, eğer sormaya cesaret ederlerse, kendisinin konuyu genişletmeyi veya tanıdıklarından gelen sorulara cevap vermeyi umursamadığı bir konu olması mümkündür. Çünkü Plotinus'un öğrencilerinin onu sorgulamaya cesaret edemedikleri konular vardı." Whittaker, öğretmene "[tanrılar] bana gelmeli, ben onlara değil." Platon'un benzer şekilde engellenen İran'a seyahat girişimi, Diogenes Laertius 3.7.3; Pythagoras'ın Zerdüşt ile karşılaşması için, Aristoxenus apud Hippolytus, Refutatio omnium haeresiorum 1.2.12; Hindistan'daki Tyanalı Apollonius için, Philostratus, Vita Apollonii 2.6ff. 1997, 167 şöyle yazıyor: "Burada, gerçek hayat ile edebi geleneğin birbirine karıştığı, her birinin karşılıklı taklit modeliyle birbirini beslediği bir alandayız." ⁷⁰ Eusebius, Historia ecclesiastica 6.39.

--- SAYFA 268 ---

250 5. Bölüm, Gnostisizm'in en azından Plotinus ve öğrencilerinin gözünde olduğunu görmüştür ve daha da önemlisi, bu onu öğretmenlerinden ayırmaya, eski fikirlerine daha az düşman olan yeni bir ortam aramaya (Roma'nın kesinlikle olduğu gibi) ve yeni bir coğrafyanın görelî anonimliği içinde -görünüşte "saf" bir Platoncu olarak- kendisini entelektüel ve ruhsal olarak yeniden icat etmeye yöneltmiş olabilir. eski mezhepçi kimliğini ve gerçek entelektüel ve manevi soyağacını daha kolay gizleyebileceği bir yerdi. 2.15 İskenderiye ve Roma Gerçekten de Plotinus'un İskenderiye'den kaçışı amaçlandığı gibi Doğu'da sona ermedi. Daha doğrusu, tıpkı geçen yüzyıldaki Valentinus'un ki gibi, onun dolambaçlı gidişatı Roma'da sona erdi ve orada Valentinus gibi o da elit bir çevrede öğretmenlik yapmaya başladı.⁷¹ Üçüncü yüzyılın ortalarına gelindiğinde o da bu ortamı bazı Valentinianusçu Hıristiyanlarla paylaşıyordu. Muhtemelen Platoncu Sethianlar da dahil olmak üzere diğer Gnostikler yakınlarda olurdu ve katlanarak artan sayıda sıradan Hıristiyan toplumun tüm katmanlarına dağılmış olacaktı. Plotinus'un hayatı hakkında bildiklerimizin büyük bir kısmı bu döneme aittir ve Plotinus'un, Porphyry'nin onu tanıdığı ve hala hatırlanmasını sağlayan tam anlamıyla Platoncu kimliği ve bunun sonucunda Gnostik çağdaşlarına karşı tavrını bu dönemde benimsediğini varsayabiliriz. Ancak onun İskenderiye geçmişinden radikal kopuşu, (gördüğümüz gibi) düşüncesinin merkezi yönlerinde, örneğin anlaşılır ve aşkın alemler arasındaki ilişki ve daha da önemlisi, Bir'i kavramak için gereken tefekkür veya vizyoner teknikler gibi Gnostik kavramların kalıcılığıyla bir şekilde yumuşatılmış olabilir. Plotinus'un açıkça çelişen gizli ve Gnostik karşıtı eğilimleriyle tutarlı olarak, onun Roma'da bile bir noktada kasıtlı olarak terk etmeye çalıştığı Ammonius'un İskenderiyeli maiyetiyle bağlarını koparamadığı tuhaf gerçeğini de fark edebiliriz. Plotinus'un sınıflarından birine gelişi onu büyük bir utançla karşılayan Origen ve kıskanç büyücü İskenderiyeli Olympius'un büyüldü saldırısı hakkındaki anekdotları gördük.⁷² Buradaki öneri, Ammonius'un İskenderiye çevresi ile Plotinus'un çevresi arasında bazı rahatsız edici iletişimlerin hâlâ devam ettiği yönünde. Ancak daha olumlu örnekler de var. Örneğin, 71 İkinci yüzyıl Roma'sında Valentinianusluların sosyal statüsü hakkında bkz. Lampe 2003, 298. Ancak Valentinus'tan farklı olarak Plotinus kendisini İmparatorluk gücünün merkezine yakın buldu (Porphyry, Vit. Plot. 12). 72 İkincisinin fiziksel olarak Roma'da bulunup bulunmadığı belli olmasa da; doğaüstü bir saldırının uzaktan gerçekleşebileceği varsayılır.

--- SAYFA 269 ---

251 Sonuç: Sınırları Çözmek Plotinus'un Roma'daki en yakın arkadaşlarından birçoğu (Porphyry'nin böyle bir statüye sahip olduğunu iddia etmesine rağmen) bizzat İskenderiyelidir veya Ammonius'la yakın bağları vardır. Plotinus, belki de kırsaldaki mülkünde inzivaya çekileceği Arap Zethus'a en yakın olanıydı. Porphyry'e göre Zethus, Ammonius'un arkadaşlarından Theodosius'un kızıyla evlendi. Bir başka İskenderiyeli doktor olan Eustochius, Plotinus'un hastalığı ve ölümü sırasında yanında bulunan tek kişidir; Plotinus'un muhtemelen Allogenes'teki ilk vahyi yansıtan şifreli son sözlerini Eustochius'a söyler. Ayrıca Roma'daki Iseum'da Plotinus'un koruyucu daimōn'unun çağrıştırılmasını gerçekleştiren rahibin, Plotinus'un yakın zamanda Mısır'dan gelen bir arkadaşının arkadaşı olması nedeniyle Ammonius'un küresiyle bir bağlantısı olduğu da düşünülebilir.⁷³ 2.16 Ammonius ve Plotinus'un Süt Annesi Son olarak, Plotinus'un çocukluğu hakkında ortaya koyduğu tek parça kanıtı dönelim; yetişkinliği hakkında daha çok şey ortaya koyuyor ve Ammonius ile radikal bir kopuş hipotezini destekliyor gibi görünüyor. Porphyry, Plotinus'un tek bir anekdot dışında yetiştirilme tarzını tartışmak konusunda son derece isteksiz olduğunu söylüyor. Bu nedenle Vita Plotini 3.1-6: "Yine de toplantılar sırasında birçok kez gönüllü olarak şunları aktardı. Sekiz yaşına gelene kadar sütannesinin yanına gitmeye devam etti ve -zaten dilbilgisi öğretmenine gidiyor olmasına rağmen- emzirmek istedi ve onun göğüslerini açtı. Onun yaramaz küçük bir velet olduğunu duyunca utandı ve vazgeçti."⁷⁴ Tüm şehvetli cazibesine ve Psikanalitik mistisizm teorileriyle ilgilenenler için potansiyel sembolik önemi olan bu anekdot şaşırtıcı derecede az ilgi gördü. Çoğu zaman sadece bir merak olarak göz ardı edilir ve ele alındığında, genellikle -yanlış bir şekilde- Plotinus'un bir bedende olmaktan duyduğu varsayılan utancın bir başka örneği olarak alınır.⁷⁵ Bu 73 Porphyry, rahibin Plotinus'la isimsiz bir arkadaşı (diatinos philou) aracılığıyla tanıştığını bildirir. Eğer doğruysa, bu da Plotinus'un Roma'daki faaliyetleri ile Ammonius yönetimindeki geçmişi arasında bağlantı kuran ortak bir ritüel arka planını akla getirebilir. 74 Porfir, Vit. Komplo. 3.1-6 (metin Armstrong, LCL): çok güzel, çok güzel. Προσφοιτᾶν μὲν γὰρ τῇ τροφῇ καίπερ εἰς γραμματοδιδασκάλου ἀπιόντα ἄχρηστος ὄντος ἔτους ἀπὸ γενέσεως ὄντα καὶ τοὺς μαζοὺς γυμνοῦντα θηλάζειν προθυμεῖσθαι· ἀκούσαντα δὲ ποτε ὅτι ἄτηρόν ἐστι παιδίον, ἀποσχέσθαι αἰδεσθέντα. 75 Ne anekdotun kendisinin, ne de anlatılmasının bizzat somutlaşmanın kendisi hakkında bir utanç belirtisi olmadığını, tam tersini gösterdiğine dikkat edin: Bu, Plotinus'un başka bir noktayı iletmek için kendi somutlaşma deneyimine ilişkin potansiyel olarak utanç verici ayrıntıları ne kadar kolay açığa çıkardığına işaret eder. Brisson 1992, 3, 26-27, bunu Stoacı doğuştan veya ortak ahlak anlayışına ve akıl yaşı olarak yedi yıla bir gönderme olarak ele alır. Bu açıkça yanlıştır; metin, genç Plotinus'un vazgeçmesine neden olan şeyin doğuştan gelen bir farkındalık olmadığı, ancak bunu yalnızca

--- SAYFA 270 ---

252 5. bölümdeki anekdotun Plotinus için özel bir önemi vardı, bunun sadece hayatının ilk 28 yılı hakkında açıkladığı tek şey olmasıyla değil, aynı zamanda -önemli bir şekilde- aynı anekdotu öğrencilerine birçok kez gönüllü olarak anlatması (pollakis) gerçeğiyle de belirtiliyor. Bu onun iletmek istediği özel bir alegorik öneme sahip olduğunu akla getiriyor. Bu onun aynı zamanda bir miktar hakikat özüne sahip olamayacağı anlamına gelmez; daha ziyade hakikatin değerinin konu dışı olduğu anlamına gelir; Önemli olan soru, Plotinus'un neden bu ve sadece bu anekdotu öğrencilerine birkaç kez anlattığı ve bununla neyi anlatmak istediğidir. Şimdi anekdotun alegorik önemi şüphesiz onun anormal unsurlarına dayanmaktadır. Ne emzirmenin kendisi ne de sekiz yaşındaki yaramaz bir çocuğun azarlanması özellikle dikkate değerdir. En anormal unsur, Plotinus'un uygun olduktan çok sonra bile emzirmek istemesidir. Dolayısıyla Plotinus'un bu anekdotu tekrarlayarak çok geç süttten kesilmesi (sekizinci yılında) ile Ammonius'un vesayeti altında felsefeyi nispeten geç keşfetmesi (28. yılında) arasında sembolik bir bağlantı kurmaya çalıştığını hayal edebiliriz. Bu yoruma göre mesele şu ki, utandırılana kadar hoşgörülü (hatta şehvetli) bir çocuk olduğu gibi, genç yetişkinliğinde de felsefeyi keşfedene kadar tembeldi. Plotinus'un zamanındaki literatürde emzirmenin, tıpkı bugün olduğu gibi zaten yaygın olarak kabul edilen ve oldukça spesifik bir metaforik önemi olmasaydı, bu makul bir varsayım olurdu: öğretme ve öğrenmenin kendisi.⁷⁶ Bu ışık altında, onun Ammonius'la çalışmaya başlamadan önceki dönemi temsil etmek için neden geleneksel pedagoji sembolünü kullandığı hala kafa karıştırıcı olmaya devam ediyor. Bunun yerine, hemşirelikle ilgili anekdot ile Ammonius'u keşfetmesi arasında yirmi yıl olmasına rağmen, bu iki olayın ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğundan şüphelenebiliriz, çünkü bunlar Plotinus'un hayatının ilk otuz yılı hakkında açıkladığı tek iki gerçektir ve Porphyry'nin pasajı onun bunları sıklıkla tek bir nefeste birlikte anlattığını ima eder. Şimdi farklı bir yorum ortaya çıkıyor: Plotinus, hemşirelik anekdotunun Ammonius'la çalıştığı döneme paralel olmasını amaçladı. Plotinus'un tam on bir yılını Ammonius'un yanında geçirdiğini ancak 39. yılında aniden öğretmenini terk ettiğini görmüştük ve ayrıca bunda utandığı bir şeyler olduğuna dair ipuçları da gördük. Bu noktada bulmacanın parçalarının başka birinden gelen bir uyarıyı (akousanta) duymasıyla alegorinin anlamını algılamaya başlayabiliriz; üstelik bu onun yedinci değil sekizinci yılında oluyor. ⁷⁶ Zaten Plotinus'tan önceki yüzyılda Philo (De migration Abraham, 140.7-8'de) pedagoji için emzirme metaforunu kullanmıştı. Bu anekdotun pedagojik alt metni aslında, o sıralarda bir gramer öğretmeniyle (grammatodidaskalos) çalışmaya gideceğine dair görünüşte gereksiz bir eklemeye açıkça ortaya konmuştur.

--- SAYFA 271 ---

253 Sonuç: Çözülen Sınırlar yerli yerine oturuyor: Plotinus'un çocuksu alışkanlıklarını gereğinden çok daha uzun süre sürdürmesi, sütannesinden utanıncaya kadar emmesi gibi, aynı zamanda deyim yerindeyse "Ammonius'un memesini emmesi" gerekenden çok daha uzun süre emdi ve ancak daha sonra benzer bir utanç duygusu yaşadığında akli başına geldi. Neden utanç duyduğu bize söylenmiyor; ancak bu noktada öğretmenini bırakıp Asya'ya gitti ve sonunda Roma'ya yerleşti. Plotinus'un, kendi gecikmiş reşit oluşunun sıkıntılı öyküsünü öğrencilerine -en azından "duyabilen"lere- bu zarifçe örtülü ama sevecen benzetmeyi kullanarak anlatmaya çalıştığını ve bunu, kasıtlı olarak "uzaklaştığı" ama hâlâ sarsılmaz utanç verici bir saygı beslediği öğretmene açıkça iftira atmadan yaptığını öne sürüyorum (aidōs: II.9[33].10.3). Özetlemek gerekirse: Plotinus'un mistisizmi ile Gnostik vizyoner yükselişi arasındaki yoğun yazışmalar dokusunun yanı sıra Plotinus'un Gnostik düşünceyle her türlü açık özdeşleşmeyi aynı anda ve görünüşte paradoksal olarak reddetmesi, Plotinus'un Ammonius okulunda Platonlaştırıcı Gnostisizm konusunda eğitim aldığını varsayarsak açıklanabilir; Roma'ya taşınmasının, katı bir Platoncu kimlik uğruna diğer tüm bağlantıları reddetmesiyle aşağı yukarı örtüştüğünü; ve son olarak, kendisini geçmiş eğitiminden ayırmış olmasına rağmen, gençliğinde edindiği derinlere kök salmış bazı düşünce yapılarını hâlâ koruduğunu. Her ne kadar bu senaryo kanıtlanamasa da mevcut kanıtlarla tutarlıdır ve diğer tarihi şahsiyetlerin daha iyi kanıtlanmış vakalarıyla birçok paralelliği vardır. Geçmişle olan kopuşunun kesin nedenini veya Gnostiklerin konumlarına yönelik saldırılarının neden ancak 260'larda doruğa ulaştığını belirlemek hiçbir zaman mümkün olmayabilir. Bu muhtemelen Platoncu Seth mezheplerinin -muhtemelen daha önce uzaklaşmaya çalıştığı kişilerin ruhani mirasçılarının- kendi çevresinin çevresine gelişi veya onların incelemelerinin öğrencileri arasında dolaşımı gibi bazı ayrı teşviklere bir yanıttır, ancak kesin olarak bilemeyiz. Bununla birlikte, bu Gnostiklerin ortaya çıkmasının Plotinus'u özellikle rahatsız ettiğinden şüphelenebiliriz (Plotinus'un tepkisi özellikle orta ve son dönem incelemelerinde⁷⁷ görülür), çünkü metinleri ona uzun zaman önce reddetmeye çalıştığı doktrinleri hatırlatmış olmalı ve daha da önemlisi, ona aşkın prensibe vizyoner yükseliş anlayışıyla alay ediyormuş gibi görünmüş olmalı: daha sonraki yıllarda da iyi bir şekilde tutmaya devam ettiği bir anlayış^{78 77} Bkz. Corrigan 2000b, 42. 78 Örneğin, V.3[49].17.15-38.

--- SAYFA 272 ---

254 5. bölüm ve ölüm anına kadar manevi ve felsefi yaşamının merkez noktası olarak kalan.⁷⁹ 2.17 Geç Antik İskenderiye'de Dini-Felsefi Kimliğin Örtüşen Alanları Plotinus'un Gnostiklerle ortak bir kökene sahip olduğu hipotezi bizi aşağıdaki teorik soruna getiriyor. Genel olarak, az ya da çok rastlantısal bazı etkileşimlere rağmen, akademik Platonculuk ve Gnostisizmin açıkça sınırlı kategorileri temsil ettiği, çeşitli karşılıklı 'etkilere' tabi olduğu, ancak kendilerinin doğası gereği farklı olduğu varsayılmıştır. Bu varsayım, Plotinus'un düşünceleri ile Gnostiklerin düşünceleri arasındaki örtüşmenin derinliğini gözden gizleme eğilimindeydi. Plotinus ile onun Gnostik muhatapları arasında genel olarak anlaşıldıkları şekliyle önemli doktrin, mizaç ve retorik farklılıkları olabileceğini tartışmak istemiyorum. Ancak benim sorgulamak istediğim şey, geç antik Gnostisizm ile Platonculuk arasında tarih dışı, kategorik bir sınır kavramıdır. Özellikle, Plotinus ve çevresinin Gnostikleri kendi konumlarına göre tanımlamasından önceki dönemde "Platonizm" olarak adlandırılan olgularla "Gnostisizm" olarak adlandırılan olgular arasında gerçekten net bir analitik ayrım yapıp yapamayacağımızı sorguluyorum. Artık "Gnostisizm" kategorisinin kendisinin bulanık veya sınırsız olduğu geniş çapta kabul edilmektedir. Yakın zamandaki ve yaygın bilimsel eğilimlerden biri, "Gnostisizm" teriminin kendisini, kendilerini "öteki" üzerinden ve ona karşı tanımlamaya çalışan eski Hristiyan mezhep bilimcilerinden akademisyenler tarafından benimsenen aşırı özcü bir tanım olarak reddetmek olmuştur.⁸⁰ Bu eleştiriyi terimi tamamen terk etme noktasına kadar zorlamaya gerek olmayabilir, ancak eğer onun öncüllerini kabul edersek -ki bunların geçerli olduğuna inanıyorum- "Gnostisizm" kategorileri ile "Gnostisizm" kategorileri arasında herhangi bir soyut analitik ayrımı sürdürmek zorlaşır. Hangi terimi kullanmayı seçersek seçelim, "Platonculuk" da eşit derecede yapay bir yapıdır.⁸¹ Bu tür bir ayrımın, inanıyorum ki, antik sapkınlık ve doksografik söylemden sıklıkla eleştirmeden benimsenmiş ve modern felsefe tarihinde somutlaştırılmıştır. Antropolojik klişeyi ödünç alırsak, mezhepsel veya skolastik kimliğin "emik" tanımlarını, kendi entelektüel-tarihsel analiz "etik" kategorilerimize eşbiçimli olarak eşlememeliyiz. Sınırlı kategoriler olarak Platonculuk ve Gnostisizm görüşünü reddedersek, yani onun Allogenesk son sözleri Porphyry Vita Plot'u reddederiz. 2.26-27. 80 Williams 1996 ve King 2003'ün ardından; ama daha önce ayrıca bkz. Bauer 1971. Belki de "Gnostisizm" kategorisinden, yalnızca antik düşünce ve pratiğin genel alanına işaret etmedeki geniş faydası açısından da olsa, tümüyle göz ardı edilmemelidir. Bu kategorinin bazı yönlerinin mantıklı bir savunması için bkz. Pearson 2004, 201-23. 81 Mazur 2005'te belirli felsefi farklılıkları tanımlamaya çalıştım.

--- SAYFA 273 ---

255 Sonuç: Çözülen Sınırlar, bunları, her biri göreceli olarak serbestçe dolaşan bağımsız unsurlardan veya kavramsal altyapılardan (bu unsurlar ister doktrin, mitolojik figürler, ritüel eylemler veya retorik tarzı içersin) oluşan ve özgürce ödünç alınabilen, karşılıklı olarak değiş tokuş edilebilen ve dönüştürülebilen geniş eğilimler olarak yeniden kavramsallaştırabilir. Bunun üzerine eklendiğinde, mezhepçi veya skolastik kimliğin, kendisi de adlandırılmış bir düşünce ekolüne, bireysel öğretmene, manevi lidere veya geleneksel etnik veya coğrafi olarak tanımlanmış bir tarikata dayanan, daha görünür bir işaret veya bayrak olarak hayal edilebilir; bu kimlik, genellikle bir veya başka bir kavramsal yapı dizisiyle diyalektik olarak ilişkilendirilir, ancak gerçekte kesinlikle sabit bir öğeler dizisiyle sınırlı değildir. Bu model büyük ölçüde geç antik dönem felsefi eğitimi hakkında bilinenlerle doğrulanmaktadır. Birincisi, kurumlarla ilgili olarak: MS 176'da Marcus Aurelius'un Atina'da resmi Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Epikürosçu kürsüler tahsis etmesiyle resmileştirilen klasik pagan felsefe okullarının geleneksel ayırımına rağmen, üçüncü yüzyılda bu okullar arasındaki doktrinsel iç içe geçme derecesi, geleneksel sınırların biraz belirsiz ve kesinlikle eski yazarlar tarafından genel olarak kabul edildiğinden çok daha geçirgen olduğunu göstermektedir.⁸² bireylerde de benzer bir model tespit edilebilir. Kişisel eğitim tarihlerinin mevcut açıklamaları, hem paganların hem de Hristiyanların, sistematik bir konuma yerleşmeden önce çok çeşitli düşünce okullarından ve çok sayıda öğretmenden felsefi eğitim alma eğiliminde olduklarını göstermektedir.⁸³ Rakip felsefi okulların ve kıllıların çokluğu çok sayıda seçmeli entelektüel yol sunsa da, bu yollar her zaman bireyin felsefi veya mezhepsel kimliğiyle tamamen aynı kapsamlı olmayabilir ve herhangi bir sayıda karmaşık yolla birleştirilebilir. Çağdaş psikologların da farkında olduğu gibi, bir bireyin dünya görüşünün bütünlüğü, farklı unsurların ve birden fazla üst üste bindirilmiş öz-bilinçli kimlik ve bağlantıların geniş ve zorunlu olarak tutarlı olmayan bir yan yana gelmesinden ortaya çıkar. Felsefi açıdan konuşursak, bu hiç de öyle değil. Aristoteles'in Orta Platonculuğa tahsis edildiği uzun zamandır fark ediliyor. Bu konuda bkz. Dillon 1977. Bu bizzat Plotinus tarafından örneklendirilmiştir; Porphyry, Plotinus'un eserlerinde Stoacı ve Aristotelesçi fikirlerin gizlendiğini kabul ediyor; Vit. Konu.14.4-7; Plotinus'taki Stoacı etki hakkında, diğerlerinin yanı sıra, bkz. Theiler 1960. ⁸³ Bu konuda bkz. Whittaker 1997. Örnekler arasında Clement'in pagan felsefesinin tüm çeşitlerinin bir miktar hakikat içerdiği yönündeki ısrarı (Stromateis 1.13) yer alır; Galenos'un aynı eserde anlatılan çok yönlü eğitimi; Justin Martyr'in Dialogus cum Tryphone 2-8'de Hristiyanlığa geçmeden önceki gezileri. "Tanrıyı görmek" niyetiyle önce bir Stoacıya, sonra bir Peripatetik'e, sonra (onu reddeden) bir Pisagorcuya ve en sonunda da birlikte kaldığı bir Platoncuya gider (sonunda elbette Hristiyanlığa geçene kadar).

--- SAYFA 274 ---

256 5. bölüm mutlaka olumsuz; aslında hem Plotinus hem de Gnostiklerin durumunda da ortaya çıktığı gibi, gerçek entelektüel yaratıcılığın ortaya çıkması böyle bir düzenlemenin doğasında var olan gerilimden kaynaklanır. Son olarak, tarihsel kanıtlar, felsefi okullar ile ikinci yüzyılın Gnostik kıları arasında önemli bir örtüşmeye işaret ediyor. Valentinus'un kendisi de bir "Platoncu" olarak biliniyordu. Görünüşe göre Karpokratlar, İsa'nın yanı sıra Pisagor, Platon ve Aristoteles'in ikonlarına da saygı duyuyorlardı. W. Löhr'ün (2010) yakın zamanda öne sürdüğü gibi, ikinci yüzyıldaki Hristiyan ve Gnostik öğretmenler bilinçli olarak kendilerini felsefi okulların geleneği içinde konumlandırmışlardır. Bu nedenle, Plotinus'un ilk kez geleneksel felsefi eğitimin (ister Platoncu, ister Stoacı, ister Aristotelesçi olsun) Gnostik soterioloji ve ritüel praksis eğitimiyle uyumlu bir şekilde bir arada var olduğu bir ortamda eğitim aldığı hayal etmek mümkündür. Bu teorik konuları aklımızda tutarak Plotinus'un okulu ile Gnostikler arasındaki tartışmanın tarihsel sorusuna dönebiliriz. Bazı gerçek felsefi görüş ayrılıklarına rağmen,⁸⁴ Plotinus'un muhalefetine, genel olarak inanıldığı gibi, öncelikle doktrinsel farklılıklar meselesi olmadığını, daha ziyade manevi ve entelektüel otoritenin meşrulaştırılması için çatışan kimlikler ve rekabet eden stratejiler meselesi olduğunu öne sürüyorum. Başlangıç olarak, bu kavramsal karşıtlığın kendisinin pek verili olmadığını, kendine ait ayrı bir tarihi olduğunu belirtebiliriz. Yaklaşık bir yüzyıl önce Platoncu Celsus'un Hristiyanlığı Gnostik uygulamalarla birleştirerek alay etmiş olmasına rağmen, akademik Platonculuk ile Gnostisizm arasındaki belirgin, bilinçli karşıtlığın kendi başına ilk kez Plotinus'un çevresinde ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin Philo, Plutarch ve Numenius gibi Plotinus öncesi Platoncuların yazılarının ve Keldani Kehanetleri ve Hermetica gibi sözde epigrafik literatürün, kendileri 'Gnostik' olmasa da Gnostisizme birçok doktrinsel yakınlık gösterdiği gerçeğini dikkate almak yeterlidir. Platoncularla daha genel olarak Hristiyanlık arasındaki çatışma bile her zaman olacağı kadar net olmamıştı. Aslına bakılırsa, Plotinus ve onun yakın müritlerinin bilinçli olarak aralarında kesin bir ayrım oluşturdukları andan önce, "Platonistler" ve "Gnostiklerin" kendi görüşlerini birbirini dışlayan topluluklar olarak görmeyeceklerini öne sürüyorum. Bu nedenle, anakronistik Porfirci kategorileri Plotinus öncesi felsefi-dinsel kurumlara yansıtmak yerine muhtemelen tasavvur etmeliyiz. derin ve köklü bir ideolojik anlaşmazlık. Plotinus ile Gnostik düşünce arasındaki pek çok yazışmaya uzun zamandır dikkat çekilmektedir; dolayısıyla diğerlerinin yanı sıra Jonas 1954; Puech 1960, 184.

--- SAYFA 275 ---

257 Sonuç: Sınırları Çözmek, karmaşık geçmişlere sahip bireysel öğretmenlerin potansiyel olarak örtüşen ve oldukça geçirgen öğrenci çevrelerini çekebileceği, sosyal ve entelektüel açıdan hareketli bir alan. Rakip düşünce okulları arasındaki kesin sınırlar yalnızca belirli çatışma anlarında inşa edilebilirdi. İlginçtir ki, kıyamet getiren sapkınlara Gnōstikoi adını veren Plotinus değil Porphyry'dir ve o zaman bile bu kelime yalnızca kendisi ve Amelius'un II.9'a[33] verdikleri başlıkta geçer, fakat Vita Plotini 16'da onlardan basitçe christianoi arasında hairetikoi olarak söz etmez. Plotinus'un kendisi asla ne gnōstikoi ne de christianoi kullanmaz. Aksine, Plotinus'a göre bu isimsiz rakipler sadece "onlar" ya da onun "arkadaşları"dır. Porphyry, onlara isim vererek -yani topluca Gnōstikoi olarak adlandırarak- Plotinus'un çevresi ile bu mezhepler arasındaki farkları somutlaştırmış, böylece çağdaş Hristiyanlık içinde yavaş yavaş ortaya çıkan⁸⁵ ve bugün bile felsefe tarihinde varlığını sürdüren akademik Platonculuktaki ortodoksluk ve sapkınlık söylemini sertleştirmiş olacaktı. Ancak bu muhalefet söylemine rağmen, Plotinus'un sisteminin birçok yönünün II.9'da[33] eleştirdiği mezheplere benzediği ve saldırdığı doktrinlerin çoğu zaman kendisinininkine yakından benzediği uzun zamandır kabul edilmektedir.⁸⁶ O halde Plotinus ve öğrencilerinin kendilerini bu özel sapkın gruptan ayırmakta neden bu kadar ısrarcı oldukları merak edilebilir. Bu tartışma gerçekte neyle ilgiliydi? İlk bakışta söz konusu olan kimlik meselesi Platon'un meşru halefi için bir rekabet gibi görünüyor. Plotinus, Gnostiklerin öğretilerini Platon'dan aldıklarından, daha doğrusu intihal ettiklerinden, fakat ona çeşitli şekillerde hakaret ettiklerinden şikayet eder. [a] Geleneksel olmayan bir jargon icat ediyorlar ve aşırı derecede kibirli, felsefi olmayan bir dil kullanıyorlar (II.9[33].6.1-10); [b] bazı yabancı, Helenik olmayan unsurların eklenmesiyle Platoncu düşünceyi kirletiyorlar (6.10-12); [c] Timaeus'un Demiurge'sinin rütbesini düşürürler ve dolayısıyla ona hakaret ederler (6.14-24); [d] anlaşılır âlemin doğasını Platon ve diğer antik (Helen) filozoflardan (6.24-28) daha iyi anladıklarını iddia ederler;⁸⁷ ve son olarak [e] bir filozofa yakışmayan bir şekilde Helenik muhalifleriyle alay ederler (6.43-52). Yine de Plotinus'un, sözde Helenik olmayan Gnostiklerin hakaretlerine karşı Platon'u savunması ve kendi okulunun kutsal soyunu yeniden tasdik etmesi bile, muhtemelen yakın çevresi için bir toplanma noktası olsa da başarısız olur. Komplo. 16 Tardieu 1992 tarafından belirtilmiştir. Athanassiadi 2002; 2006, Plotinus'ta ve sonrasında Neo-Platoncu ortodoksluğun oluşumunu tanımlamış ve bunu Numenius'un kesintisiz bir "altın" aktarım zincirini tanımlayan bazı pasajlarının yorumlanmasına atfetmiştir. ⁸⁶ Ancak Plotinus'un kendisi de zaman zaman aynı derecede kötümserdir; bu konuda bkz. Mazur 2005. ⁸⁷ Gnostiklerin, Platon'un kendisinin "anlaşılır tözün derinliğine" ulaşmadığı yönündeki suçlamasının bir yankısını algılayabiliriz (Porphyry, Vit. Plot. 16.8-9).

--- SAYFA 276 ---

258 5. bölüm, muhalefetine özünü açıklıyor. Gençliğinde Doğu bilgeliğine bu kadar hayran olan Plotinus neden Helenikliğin yetersiz olduğu varsayımıyla bu belirli mezheplere karşı dönmüştü? Ve neden onların Platoncu miras iddialarına diğer rakip Platonculardan (ya da bu konuda diğer felsefi okullardan) daha şiddetli bir şekilde saldırın ki? Dahası, Keldani, Mısır ve hatta Pers irfanına son derece takıntılı olduğunu bildiğimiz Porphyry, neden bu belirli Gnostiklerin antik Zerdüşt'ün bilgeliğini yeniden üretme iddialarını bu kadar güçlü bir şekilde çürütmeye çalışırken, başka bir yerde Mitra gizemlerinin inisiyeleri tarafından ileri sürülen benzer bir iddiayı onaylayarak alıntı yapsın?88 Açıkça, kimlik meselesi yalnızca Helenik, Helenik olmayan veya Platoncu olana karşı destekle sınırlı değildir. sözde Doğu bilgeliği. Sanırım burada, sonunda Plotinus'un Gnostik öğretileri ilk başta reddetmesinin ve sonunda öğrencilerine önderlik ettiği planlı polemik kampanyasının açıklaması üzerinde birleşebiliriz. Bunun yalnızca öğretilerinin içeriği değil, aynı zamanda bu mezheplerin Hristiyanların bir alt kümesi olarak görülmesi (dolayısıyla Porphyry: "Hristiyanlar arasında bir yanda kalabalıklar, diğer yanda sapkınlar vardı...") ve ayrıca Platonculuk ile Hristiyanlık arasında yeni ortaya çıkan (ya da daha doğrusu yeni inşa edilmiş) sınırı gizledikleri gerçeği olduğunu öne sürüyorum. Bu, elbette, Plotinus'un Gnostik rakiplerinin herhangi bir anlamda Hristiyan olup olmadığından veya mevcut Platoncu Sethian külliyyatının herhangi bir Hristiyan unsurunu tam olarak sergilediğinin söylenip söylenemeyeceğinden bağımsızdır.89 Önemli olan, Plotinus ve öğrencilerinin Gnostiklerin Hristiyanların bir alt kümesi olduğuna inanmalarıydı ki bu, Platon'u görünüşte (yanlış) benimsedikleri için daha da sinir bozucuydu. O halde, Porphyry'den oldukça bağımsız olarak, Gnostiklerin Hristiyanlığın yeni tehdit oluşturan kitle hareketi ile ilişkilendirilmesi olabilir - diğerlerinin yanı sıra, (a) saygıdeğer pagan geleneklerini güçlü bir şekilde reddetmesi, (b) otoritesini Yunan değil Yahudi kutsal metinlerinden alması, (c) ebedi gerçeklerden ziyade tarihsel ve soybilimsel tikelliğin önemi üzerindeki ısrarı ve (d) Helenik olmayan 88-Porphyry'nin kendisi. De antro nympharum 6'da Zerdüşt'ü gizemlerin kurucusu olarak onaylayarak ifade eder. 89 Sethian külliyyatının bir bütün olarak İncil'e ait (hem Yahudi hem de Hristiyan) unsurlar içeren geniş bir hareketi temsil ettiğini biliyoruz; Hristiyanlıkla olan belirsiz ilişki, Ammonius'un kendi Hristiyan bağlantıları gibi Porphyry'nin ifadesine de yansıyor. Bunun tersine, Platoncu Sethian külliyyatı açık bir Hristiyanlık sergilemez (her ne kadar uzak Yahudi soyunun varlığı elbette örtülü olsa da).

--- SAYFA 277 ---

259 Sonuç: Sınırları Çözmek Mutlak ayrıcalık gerekliliği -bu başlangıçta Plotinus'u eski yolunu reddetmeye zorlamıştı.⁹⁰ Peki Plotinus'un kariyerinin bu özel noktasında Platonculuk ile Hristiyanlık arasındaki ikilemi bu kadar özellikle belirgin kılan şey neydi? Burada daha genel bir tarihsel bağlam yararlı olacaktır. Hristiyanlık ve Platonculuk, Plotinus'un üçüncü yüzyılın başlarındaki İskenderiye ortamında az ya da çok mutlu bir şekilde bir arada var olmuş olabilir, oysa Hristiyanlık hâlâ marjinal bir mezhepti (hatta aynı birey içinde bir arada var olmuş olabilirler: Clement ve Origen'e bakın) ve Hristiyanlığın hayaleti, en azından ilk günlerinde, Plotinus'un kendi çevresinin arka planında bile gizleniyor; Ammonius'un Hristiyan köklerine ve bazı Hristiyan öğrencilerine sahip olduğunu zaten görmüştük.⁹¹ Ancak Plotinus'un Gnostisizm veya daha genel olarak Hristiyanlıkla erken dönem ilişkisi ne olursa olsun, bana göre herhangi bir hoşgörü veya uzlaşmanın aniden sona erdiği an, önemli bir demografik değişimle aynı zamana denk geldi. Plotinus'un yaklaşık MS 245'te Roma'ya geliş tarihi, Hristiyan nüfusunda ani bir patlamanın meydana geldiği on yılın ortasına denk gelir;⁹² Porphyry'nin pasajında ("onun zamanında pek çok Hristiyan vardı...") muhtemelen ima edilmektedir. Artık marjinal olmayan bu dönemde Hristiyan kültürü, İmparatorluğun pagan entelektüel ve manevi yaşamına ve Plotinus'un güçlü bir şekilde özdeşleştiği saygıdeğer Helen geleneğine ciddi bir meydan okuma oluşturmaya başladı. Aslına bakılırsa, saygıdeğer pagan geleneği ile filizlenen yeni mezhep arasındaki yeni ve daha baskıcı bir karşıtlığın farkındalığı, Plotinus'un kasıtlı olarak kendini oldukça bilinçli bir şekilde (Numenius gibi) bir "Platoncu" olarak tanımlamayı, Hristiyanlıkla lekelenmiş otoritelere (yani Gnostiklere) her türlü açık bağlılığı reddetmeyi, (her ne kadar eksik olsa da) kendi yazılarını arındırmayı seçmesiyle sonuçlanan ruhsal kimlik krizini doğurmuş olabilir. Dikkat çekici bir şekilde Platon'dan alınan bir kelime dağarcığının lehine gnostik teknik terimler. Ve Plotinus'un kendini Gnostik yerine katı bir Platoncu olarak tanımlama tercihi daha sonra benimsendi.⁹⁰ Celsus gibi daha önceki Platonistlerin Hristiyanlığa yönelik tutumları Frede 1997'de tartışılmıştır; Porphyry hakkında ayrıca bkz. Barnes 1994. ⁹¹ Bunların bir kısmı tuhaf sessizliklerde fark edilebilir; bu nedenle örneğin Plotinus'un II.9'daki eleştirisini hiçbir tartışmasız Hristiyan unsuru olmayan Gnostik doktrinlerle sınırlaması ilginçtir (elbette bu, Zostrianos ve Allogenes gibi Platoncu Seth kaynaklarında açık Hristiyan unsurlarının benzer bir yokluğunu yansıtabilir). Ancak Plotinus'un kıdemli öğrencisi Amelius'un Hristiyan kutsal yazılarına çok aşına görüldüğünü ve görünüşe göre Yuhanna İncili'nin önsözündeki logos kavramını onaylayarak yazdığını biliyoruz (Eusebius, Praeparatio evangelica 11.19.1); Hristiyanlığın baş düşmanı haline gelecek olan Porphyry bile İbranice İncil'i yakından tanıyor gibi görünüyor. ⁹² Frend 1984, 310.

--- SAYFA 278 ---

260 5. Bölüm ve öğrencileri ve daha uzaktaki mirasçılar tarafından bugün bile tarihsel bakışı çarpıtmaya devam eden katı bir düşmanlık içinde somutlaştırıldı.93 2.18 Gnostisizmden Arındırılmış Yeni Bir Platonculuk Bu hipoteze göre Plotinus, Gnostik düşünce ve uygulamalarla dolu bir ortamdan ortaya çıktı, ancak 39. yılında bir tür dönüşüm geçirerek, Gnostisizmi dışsal olarak reddederken, birçok düşünceyi de muhafaza etti. temel kavramsal yapıları. Ancak Plotinus'un Gnostik karşıtı şiddetinin mutlak bir antitezden çok mezhepsel bir kavgayı andırdığı haklı olarak düşünülebilirse de, Plotinus sadece orada burada birkaç Gnostik teknik terimi Platonik dille değiştirmede; aynı zamanda Gnostik sistemi de önemli ölçüde yeniden işledi. Plotinus'un Gnostik düşünceyle ilişkisinin tam bir analizinin gelecekteki bir projeyi beklemesi gerekse de, aşağıdaki noktalara dikkat çekilebilir. 3 Felsefi Tefekkür ve Ritüel Uygulama 2. ve 3. Bölümlerde Plotinus'un Bir'le (MUO) mistik birliğe doğru yükselişinin karmaşık yapısını inceledik. 4. Bölüm'de Plotinus modeli ile bilinmeyen tanrıya yükselişin yapısı ve Platonlaştırıcı Sethian ve diğer Gnostik kaynaklardaki çeşitli aşkın kavrayış mekanizmaları arasındaki paralellikleri gördük. Bu noktada Plotinus'un praxis sorununa değinmek istiyorum. Girişte (Bölüm 1) bahsettiğim gibi, felsefe ve ritüel pratiğin genellikle açıkça farklı faaliyet kategorileri olduğu düşünülür ve bu nedenle de genellikle böyle olmuştur. Plotinus probably knew the Oracles, but he was completely unconcerned with them. Eğer onun Neo-Platoncu kutsal metinlerin kanonuna tarihsel olarak dâhil olduğu göz ardı edilirse, Numen Orta Platonculuğu ve Stoacılığın nüfuz ettiği bu metnin içeriği, onu en azından "Gnostisizm"e yakın bir konuma yerleştirir ve Neo-Platoncu Gnostisizm eleştirisine giren birçok tematik unsuru sergiler. Peki Plotinus sonrası Yeni-Platoncuların bu büyüü neden? Sözde "Keldani" logoi'lerin, Gnostik vahyin gerçek anlamda "Helenik" -yani Hristiyan olmayan- karşılığını sağladığı düşünülmüş olabilir: Yahudilik veya Hristiyanlıkla lekelenmemiş, Platonlaştırıcı baba-oğul ekibi (kökleri Helenleşmiş tam anlamıyla Tireli Porfiri'ninkinden daha fazla "Keldani" olmayan Julianiler) tarafından kaydedilmişti; bir Klasik tanrıçaya (Hekate) atfedildiler ve sözde Homerik altıgen ölçülerle sunuldu. Kâhinler ancak Plotinus'un öğrencilerinin neslinde 'Helen' ile Yahudi-Hristiyan/Gnostik arasındaki ikiliğin sağlam bir şekilde kurulmasıyla dikkat çekmeye başladı. Porphyry'nin Kahinlere ve Helen kimliğine yaptığı vurgunun ardındaki Hristiyan karşıtlığı hakkında bkz. Busine 2009.

--- SAYFA 279 ---

261 Sonuç: Sınırları Çözmek, Platoncu Sethian'ların ritüelleştirilmiş yükseliş pratiklerini Plotinus'un görünüşte 'rasyonel' mistisizmini ayıran katı bir kategorik farkın olduğunu varsayıyordu. Yine de Plotinus'un Bir'e düşünceli yükselişi ile daha ritüelleştirilmiş Platonlaştırıcı Seth'in bilinemez tanrıya yükselişi arasındaki şaşmaz yapısal eşbiçimlilik tarafından bu ayrıma meydan okunduğunu gördük. Bu kısa sonuç bölümünde, hem Plotinusçu tefekkürün hem de Seth'in vizyoner yükselişinin, felsefe ile ritüel arasındaki ayrımı bulanıklaştıran ortak bir tefekkür pratiği tarzını temsil ettiğini ve Plotinusçu ve Platoncu Sethi yükselişi arasındaki farkların büyük ölçüde retorik olabileceğini öne sürmek istiyorum. 3.1 Plotinusçu Praksis Plotinus'un bu praksis'e yükselişinin belirli bir praksiden oluştuğunu gösteren iki ayrı kanıt kümesi gördük. İlk olarak - nesnel bir perspektiften - Porphyry, "'düşünceler' aracılığıyla ve Platon'un Sempozyum'da ortaya koyduğu yola göre", Plotinus'un, iki adam bir aradayken dört farklı olayda "yalnızca güçte değil, anlatılamaz gerçeklikte" Bir ile birliğe ulaştığını doğrular. İkincisi, Plotinus'un yazıları yalnızca metafizik bir sistemi değil, mistik bir praksişi ima eder ama açıkça belirtmez. Aslına bakılırsa, kendi mistik pasajları, onun en azından bir tür olağanüstü deneyim yaşadığına dair hiçbir şüpheye yer bırakmıyor ve yükselişi spesifik bir uygulama olarak tanımlayan Enneads'de açık bir ifadenin neredeyse tamamen yokluğu, böyle bir uygulamaya karşı bir kanıt değildir; ancak yazıları biyografik ve pratik olmaktan ziyade teorik olduğundan ve yükselişin kesin pratiği üzerindeki suskunluğunun saygıdeğer bir Platoncu emsaline sahip olduğundan bu beklenen bir durumdur.⁹⁴ Onun mistik pasajlarının altında yatan yapı, uygulama için bir şablon önerir ve okuyucularına ayrıntılı pratik talimatlar sağladığı istisnai örnekler (örneğin, V.8[32].9.1-28'deki görselleştirme egzersizi), Bir'e yükselmek için bu tür uygulamaların kullanılmasıyla tutarlıdır. Dahası, Enneadlar boyunca Porphyry'nin biyografisindeki anekdotlardan bildiğimiz belirli uygulamalara ve olaylara zımnen karşılık geldiğini bildiğimiz konuların genel teorik tartışmalarını bulabiliriz.⁹⁵ Başka bir deyişle, Plotinus'un yazılı eserinde MUO tekniği için daha net ve daha spesifik pratik talimatlar bulamamamız şaşırtıcı değil, oysa burada daha fazla teorik açıklama bulmamızın yanı sıra ⁹⁴ Bkz. Plato, Epistula vii. ⁹⁵ Bu nedenle, örneğin Ennead III.4'ü[15] (kişisel daimōn üzerine) Porphyry'nin Roma Iseum'unda Plotinus'un koruyucu daimonunun ritüel olarak çağırılmasına ilişkin açıklamasıyla (Vit. Konu. 10) karşılaştırın; ayrıca IV.4[28]38'de (ve başka yerlerde) Plotinus'un astral bedenleri yıldız büyüsü suç ortaklığından aklaması ve Porphyry'nin kıskanç rakip filozof Olympius'un Plotinus'a kötü niyetli bir astral büyü yapmasıyla ilgili anekdotu (aynı yerde).

--- SAYFA 280 ---

262 bölüm 5 Porphyry'nin biyografisindeki anekdotal kanıtlar. Plotinus pratik eğitimi sözlü (yazılı olmayan) öğretimi için ayırmış olabilir ve bunu yalnızca Porphyry gibi yakın çevresinin üyelerine, örneğin bir keresinde MUO elde edebildiğini iddia eden Porphyry'ye veya Plotinus'un Porphyry'den daha yakın olduğu ve görünüşe göre düzenli seminer dışında birlikte inzivaya çekildiği diğer kişilere açıklamış olabilir.⁹⁶ Ancak şimdi kendimize tekrar sorabiliriz: Plotinus gerçekte ne yapıyordu, ne yapıyordu? pratikte bu anlarda? Önceki bölümde, Plotinos ve Platoncu Sethianların İskenderiye Gnostik ortamında ortak bir eğitim ve din arka planını paylaştıklarına dair bir hipotez sundum. Burada Platonlaştırıcı Sethian bağlamının kendisinin Plotinus'un kendi mistik uygulamasının doğası hakkında bir ipucu sağlayabileceğini öne süreceğim. Mevcut Gnostik literatürün ve özellikle de Zostrianos, Allogenes, Seth'in Üç Steli ve Marsanes gibi Platonlaştırıcı Sethi yükseliş modeli risalelerinin ima ettiği pratiğin doğasını genel olarak tanımlayarak başlayalım. Üç temel nokta aşağıdaki gibidir. İlk olarak, Platonlaştırıcı Sethi risalelerinin ritüel metinler olduğunu kabul etmek önemlidir. Bu metinlerin, mezheplerin kendileri tarafından gerçekleştirilebilecek bir yükseliş için açık kılavuzlar olmasa da prototip şablonlar olarak işlev görmesi amaçlanıyor. Arkaik mitsel vizyonerler tarafından gerçekleştirilen yükselişlerin 'tarihsel' anlatımları olarak çerçevelenirken, bu risaleler aslında ayrı aşamalardan oluşan önceden belirlenmiş bir ritüeli ve birbirini izleyen eylemler ve/veya ifadelerden oluşan bir programı anlatır. Zostrianos'un durumunda bu ritüel eylemler arasında vaftiz, meshedilme ve yakarış veya dua yer alır; Marsanes'te yükselişin çerçevesi, Bilinmeyen Sessiz Olan'ın alanına giden 13 esrarengiz "mühür"den oluşuyor. Ritüel yönü belki de Allogenes vakasında daha az belirgindir, ancak yükselişin önceden belirlenmiş bir dizi ritüel eylem açısından anlaşıldığı, 59.9-60.12'de adını taşıyan vizyonerin, Üçlü Güçlü Olan'ın üç gücü aracılığıyla yükselişin kesin aşamaları ve her aşamada gerçekleştirmesi gereken eylemler hakkında talimat almasıyla doğrulanır; 96 Bu, Porphyry's Vit'in iki pasajıyla gösterilir. Komplo. 5.2-5: "Ben, Porphyry, [Gallienus'un] onuncu yılından biraz önce Roma'daydım, bu sırada Plotinus yaz tatili sırasında yakınlarıyla tanışıyor, toplantılar sırasında onlarla başka bir şekilde ilişki kuruyordu" (ὁλίγον γὰρ ἔτι πρότερον) τῆς δεκαετίας ἐγεγόνειν ve Πορφύριος ἐν τῇ Ῥώμῃ, τοῦ Πλωτίνου τὰς θερινὰς μὲν ἄγοντος ἀργούς, συνόντος δὲ ἄλλως ἐν ταῖς ὁμιλίαις). 7.22-23: "[Plotinus'un] [Arap Zethus] ile o kadar yakın ilişkileri vardı ki, Minturnae'den altı mil uzakta bulunan [Zethus'un] kırsal yerine bile çekiliyordu" (Ἐχρητο δὲ αὐτῷ οἰκείως, ὥς καὶ) εἰς τοὺς ἀγροὺς πρὸς αὐτὸν ἀναχωρεῖν πρὸ ξξ σημείων Μητουρνῶν ὑπάρχοντας). Anachōrein teriminin kullanımı, Sethian yükselişini Platonlaştıran terminus technicus olarak önemi göz önüne alındığında ilginçtir.

--- SAYFA 282 ---

264 5. bölüm, tutkuların susturulmasının ardından parlak iç ilkelerin veya intrapsişik tupoi'nin ortaya çıkışının yanı sıra vizyon ve ışığa gönderme yapıyor. Ancak bu sadece bir metafor değil, bir tür gerçek fotik deneyime işaret ediyor gibi görünüyor.¹⁰¹ Zostrianos'un 11.9-14'teki beyanını hatırlayabiliriz: "İçimde var olan gücün, tüm ışığı içerdiği için karanlığın üzerine yerleştirildiğini biliyordum" veya 11.9-14'te: "[S]ullar, içlerindeki ışıkla ve çoğu zaman içlerinde var olan tuposlarla aydınlanırlar. Onlar (onlar) bir hissizlik (durumu) içindeyken." Yazarın bilişsel süreçleri çağrıştıran terimlerden kaçınma çabasına rağmen, algı ve bilişin dili aşkın kavrayışın en son anında bile ortaya çıkar. Zostrianos'ta nihai kavrayış aşamalı olarak görme, işitme ve "şu anda sessizlikte ve İlk Düşünce içinde var olan düşünce"¹⁰² terimleriyle tanımlansa da, Allogenes'te Bilinmeyen'in nihai kavrayışı bir "ilk tezahür", "parlak bir düşünce" veya "tezahürün gözü" aracılığıyla gerçekleşir.¹⁰³ Daha önce gördüğümüz gibi, mistik algılamanın bu olağanüstü biçimleri eşzamanlı olarak ontogenetik ile özdeşleştirilir. aşkın tanrının kendini idrak etmesi; ancak bunların sıklıkla vizyoner ve fotik terimlerle ifade edilmesi, bunların pratikte ritüel olarak, ne kadar istisnai bir tarzda olursa olsun, adayın görsel hayal gücü diyebileceğimiz bir biçimde yeniden canlandırıldığını akla getirir.¹⁰⁴ 101 Platon'da zaten açık olduğu gibi - örneğin, Respublica'daki İyinin vizyonu (508b-516e) ve Phaedrus'taki Formların vizyonu (250b-c) - görsel deneyim aşkın tam algı için neredeyse kaçınılmaz bir metafordur. 102 Zost. NHC VIII 24.10-12. 103 Ayrıca Sethian'ın iniş düzenindeki korpusta da paralellikler gördük, örneğin Gos. Örneğin. NHC III 67. 104 Plotinus'un Gnostik karşıtı incelemesinin bir pasajında, Plotinus'un kendisi, onların kozmostan dışarı çıkmalarına izin veren bazı olağanüstü Gnostik vizyoner tefekkür pratiğinin (theōria) farkında olduğunu doğrular. Pasajın anlamı özünde bir şikâyetir: "Biz" (yani Platoncular) yıldızların ilahi dinginliğine zar zor ulaşabilmek için uzun süreli meditasyon egzersizlerinden geçmek zorundayken, Gnostikler, tersine, yıldızlarınkinden üstün olan özel bir tür theoria'ya benzersiz bir şekilde sahip olmakla övünürler; böylece II.9[33].18.30-38: "Bozulmamış bir duruma yaklaştığımızda, bütünü ruhunun ve yıldızların ruhunun durumunu taklit edebiliriz; benzerlik yoluyla yaklaşarak, [yıldızlar gibi] aynı şeye doğru hızlanabiliriz ve aynı şeyleri görme yoluyla [elde edebiliriz] ve doğa ve egzersizlerle bu [yüksek şeylere] bile güzelce hazırlanmış oluruz; fakat [tefekkür] onlara [yıldızlara] aittir. 'başlangıçtan beri'. Hatta [Gnostikler] yalnızca kendilerinin tefekkür edebilen kişiler olduğunu ilan etseler bile, onlar için düşünecek daha fazla şey olmazdı ve onlar öldüklerinde [kozmostan] çıkabileceklerini beyan etseler de olmazdı, oysa diğerleri [gök cisimleri] sonsuza kadar gökyüzünü süsledikleri için öyle olmaz" (Ἐγγὺς δὲ γενόμενοι τοῦ

--- SAYFA 283 ---

265 Sonuç: Sınırların Çözülmesi Bu yorum, vizyoner uygulamaların çok çeşitli Gnostik ortamlarda kullanıldığına dair kanıtlarla desteklenmektedir.105 Ayrıca, bu tür vizyoner uygulamaları, ritüel arka planı daha iyi bilinen diğer metinlerle karşılaştırarak daha kesin bir şekilde tanımlayabiliriz. Antik Akdeniz dünyasında, elbette, hem mantık görüş hem de rüya kehaneti konusunda uzun bir gelenek vardı.106 Yine de, bir yanda bilgi edinmek amacıyla kehanet vizyonu ile diğer yanda ritüel uygulama bağlamında tefekkürsel görselleştirmenin bilinçli kullanımı arasında ayrım yapılabilir. Aslında, geç antik çağda, amacı kehanet olmayan, daha ziyade kişinin ilahi gücün kaynağıyla olan bağlantısını ortaya koymayı ve yeniden onaylamayı amaçlayan vizyoner yükseliş tekniklerinin çoğaldığı görülür.107 Bu metinler genellikle "X eylemini gerçekleştirin ve Y'yi göreceksiniz" biçimini alır. Bu durumlarda vizyonun içeriği oldukça spesifik olarak önceden belirlenir. Bunun örneklerini Keldani Kehanetlerinde,108 Hekhalot literatüründe,109 ἀπλήκτου μμοίμεθ' ἄν τήν τοῦ σύμπαντος ψυχὴν olarak adlandırılan kaynaklarda bulabiliriz. καὶ τήν τῶν ἄστρον, εἰς ἐγγύτητα δὲ ὁμοιό- τητος ἐλθόντες σπεύδομεν ἄν πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ τὰ αὐτὰ ἄν ἐν θεᾷ καὶ ἡμῖν Bu, sizin için önemli bir sorundur. bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, bu çok önemli bir şey. αὐτοῖς γίνοιτο, οὐδ' ὅτι αὐτοῖς φασιν εἶναι ἐξελεῖν ἀποθανοῦσι, τοῖς δὲ μή, ἀεὶ τὸν οὐρανὸν κοσμοῦσιν). 105 Daha önceki Yahudi ritüellerindeki Platonlaştırıcı Sethian vizyoner praksisinin kökenleri hakkında bkz. Turner 1998. Görme teması elbette Sethianizm dışındaki Gnostik literatürde yaygındır; bkz., diğerlerinin yanı sıra, Casadio 1989, 1992; Quispel 1995; Filoramo 1989, 1999; teurjik vizyoner yükseliş hakkında, Johnston 1997, 2004. 106 Ayrıca istemsiz coşkuları ve vizyoner yükselişi içeren bir edebi kıyamet türü de vardır; bu elbette Sethian'ın ifşaatlarının edebi şablonudur. Felsefi geleneğin kendisi de bu temanın kaynaklarından biridir; Platon'un Respublica 10 614b-621b'sindeki Er mitini veya bunun Cicero (Respublica 10.9-26) ve Plutarch'taki (De sera numinis vindicta 563d-568a) çeşitli yankılarını düşünmek yeterlidir. 107 Bu, görselleştirme uygulamaları ile kehanet görüşü arasında ilginç bir örtüşme olmadığı anlamına gelmez; PGM'deki pek çok büyü, tezahürün kehanet yoluyla araştırılmasına hazırlık olarak vizyoner veya görselleştirme tekniği gibi görünen bir tekniği tavsiye eder. Buna benzer başka bir örnek Panopolisli Zosimus'un kasıtlı olarak aranan sembolik rüyalar veya trans vizyonları serisinde bulunabilir; vizyonlar onun simya prosedürlerini bilgilendiriyordu ama aynı zamanda bu süreçlerin kendisi üzerine de yapılandırılmıştı. 108 Örneğin, Oracula Chaldaica fr. 146 (metin ve çev. Majercik 1989): "...bu duadan sonra, (diyor ki) ya çocuğa benzer, hava dalgası üzerinde sınırlarla uzanan bir ateş göreceksiniz, ya içinden bir ses çıkan şekilsiz bir ateş göreceksiniz, ya da tarlanın etrafında spiral gibi koşan muhteşem bir ışık göreceksiniz..." (... ταῦτ' ἐπιφωνήσας ἢ παιδὶ κατόψῃ / πῦρ ἵκελον σκιρτηδὸν ἐπ' ἡέρος οἶδμα τιταῖνον· / ἢ καὶ πῦρ ἀτύπτων, ὅθεν φωνὴν προθέουσιν· / ἢ φῶς (πλούσιον ἀμφὶ γύην ροιζαῖον ἐλιχθέν). 109 Örneğin Gruenwald 1980'de açıklanmıştır.

--- SAYFA 284 ---

266 5. Bölüm Mithras Liturjisi,110 ve bazen de Yunan büyülu papirüslerinin başka yerlerinde.111 Iamblichus, De Mysteriis'te benzer teürjik görselleştirme tekniklerinin neler olduğuna dair ipuçları veriyor.112 Bunların tam olarak nasıl çalıştığını bilmek elbette imkansızdır, ancak görünüme göre etkili olan bu prosedürler, pratikte aslında daha fazla bulduğumuz türden ritüelleştirilmiş görselleştirmenin kasıtlı tekniklerini içermiş olabilir. örneğin Kabala'da113 ve ortaçağ tasavvufunda114 açıkça ifade edilmiştir; burada açıkça görselleştirme uygulaması olan şeyin belirli tanımları Plotinus'un şaşmaz yankılarını taşır.115 [Bakınız Ek E]. Plotinus'un mistisizmini anlamaya başlayabileceğimiz şeyin bu vizyoner ritüel praksişi arka planı olduğunu düşünüyorum.116 Bu belki de anlaşılması en zor olanıdır. 110 Dil, Plotinus'unkine oldukça benzer; bkz. PGM IV.539–40 (metin Preisendanz 1973–1974): “Işınlardan pnömayı çizin, gücünüzün üç katını emdiğinizde, kendinizin yukarıya doğru yükseldiğini ve yüksekliğe doğru yükseldiğini göreceksiniz, böylece havanın ortasındaymiş gibi görünürsünüz” (ἐλκε ἀπὸ τῶν) ἁκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν, ὃ δύναι[σ]ται, καὶ ὅψη σεαυτὸν ἀνακουφίζόμενον [κ]αὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖ[ν μ] Bu çok önemli.) 111 Örneğin, PGM I.74ff'de. PGM I.42–195'te (metin Preisendanz 1973–1974) merak uyandıracak kadar gerçekçi bir örnek vardır; burada uygulayıcıya, görkemli yemekler de dahil olmak üzere her türlü ürünü sağlayacak daimonik bir asistanı (paredros) çağırma talimatı verilir, ancak metin, daimōn'un sağladığı maddi faydaların gerçekte açıklanan kasıtlı görselleştirme eylemleri yoluyla üretildiğine dair bir farkındalığı ortaya koyar (106–110. satırlar), ilginç bir şekilde, tefekkür olarak: “Uygun bir odayı gözünüzde canlandırın, [yardımcıya] onu hızlı ve gecikmeden hazırlamasını emredin. Hemen her tarafa yaldızlı tavanlı salonlar yerleştirecek, duvarlarının mermerlerle kaplı olduğunu göreceksiniz - ve bunlardan bazılarının gerçek, diğerlerinin ise yalnızca yanılısıma olduğunu düşüneceksiniz” (πᾶν χώρημα εὐπρεπὲς) θεωρήσας [κέ]λευε τούτῳ στρῶσαι ταχέως καὶ συντόμως· εὐθὺς [περι]θήσει χρυσόροφα δώματα, τοίχους τούτοις μαρμαρωθῆ[ν]τας ὅψη—καὶ ταῦτα ἡγεῖ τὰ μὲν ἀληθῆ, τὰ δὲ βλέπεσθαι μόνο[ν]). 112 Iamblichus'un, tamamen kataleptik durumdan az çok tam bilinçli duruma kadar değişen çeşitli vizyoner ve kehanet durumları hakkındaki tartışmasının yanı sıra (De mysteriis 3.27 [102.11–115.11], 3.14 [132.3–134.15]), 6.4'te [255.13–256.2], aynı zamanda eikones'a da atıfta bulunur. kişinin birliğe ulaşabileceği ruhtaki tanrılar -yani intrapsişik görüntüler- (text des Places 1966): “Ve yine de ruhumuzda tanrılarının mistik ve anlatılamaz imgelerini bölünmemiş olarak koruyoruz ve ruhu onlar aracılığıyla tanrılara doğru yükseltiyoruz ve yeteneğimize göre yükseltildikten sonra onu tanrılara bağlıyoruz” (Καὶ ἔτι) ἄθροάν τὴν μουστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ bu yüzden çok mutluyum, Bu, çok önemli bir sorundur. 113 Örneğin, Idel 1988a, esp. 103–11, “Renklerin görselleştirilmesi ve Kabalistik dua”; ayrıca idem 1988b, 405–38, “Kendinden geçmiş Kabala'da konsantrasyon olarak Hitbodedut.” 114 Corbin tarafından kapsamlı bir şekilde teorileştirilmiştir 1958, 167. 115 Ve sadece esas olarak IV.8[6]'den olan Arapça Plotinus'un (Aristoteles'in Teolojisi olarak adlandırılan) metni için geçerli değildir. 116 Elbette Plotinus'un mistik birliğe doğru yükseliş anlayışı, Hem spesifik ayrıntılar hem de retorik tarz açısından Sethianlar; ancak mistik yükselişe ilişkin bu açıklamaların temel yapısının pek çok ortak noktası vardır. Bu tür kasıtlı

--- SAYFA 285 ---

267 Sonuç: Sınırları Çözmek kısmen bunun bugün normal olarak felsefi uygulama olarak kabul edilen şeyden çok uzak olması nedeniyle hayal edilir, ama aynı zamanda felsefe tarihi Plotinus'un kendi faaliyetlerini tipik olarak yanlış anlamışken çoğumuzun herhangi bir vizyoner deneyime erişiminin olmaması nedeniyle. Plotinus'un mistik pasajları, orijinal bağlamları dikkate alınmadan okunduğunda, -çok fazla tercümanı olduğu için- sanki 'doğuştan' bir mistikmiş gibi, doğal olarak benzersiz bir psiko-spiritüel eğilimle donatılmış gibi görünebileceğini gördük. Ve yine de Plotinus ne kadar istisnai bir birey olursa olsun, onun mistisizmi doğuştan olmaktan çok uzaktır. Aslında, eğer Plotinus'un deneyimlerini kendimiz kopyalamak konusunda acizsek, sanırım bu, doğuştan gelen bir kapasiteye sahip olmadığımız için değil, daha çok, yalnızca bir öğretmen tarafından bir öğrenciye doğrudan aktarılabilen, efsanevi bir vizyonerin yörüngesini deneyimsel olarak kopyalamak için ezoterik bir sözlü talimat olarak korunan, bu özel uygulama geleneğinin - derin düşünceye dayalı görselleştirmenin karmaşık bir tekniği - doğasını anlamamış olmamızdan kaynaklanmaktadır. kaynak metinler.117 Ancak bu Plotinusçu vizyoner uygulamanın yorumsama anahtarı, yaşayan geleneğiyle birlikte -ki bu onu daha önceki Yahudi mistik geleneklerinden benimsemiş olan Gnostiklerden miras kalmıştı- entelektüel tarihin değişimleri içinde neredeyse tamamen kaybolmuştur. Elbette böyle bir yorumsama anahtarı, Plotinus'un halefleri Iamblichus ve Proclus'un teurjik uygulamalarında bir dereceye kadar hayatta kalmış olabilir, ancak nihai bir kopuş, pagan felsefi geleneğinin çöküşünden ve daha spesifik olarak, imparator Justinianus'un MS 529'daki emriyle, Atina Yeni-Platoncu akademisinin son aşaması da dahil olmak üzere, pagan felsefe okullarının kapatılmasından kaynaklanmış olabilir.118 akademik felsefe nihayet kendini vizyoner praksisin yaşayan geleneğinden arındırdı, ancak benzer uygulamaların izleri muhtemelen Pseudo-Dionysius ve Kapadokya Babaları gibi daha az akademik ve şimdi sözüm ona "tek tanrılı" geç Neoplatonizm mirasçıları arasında hayatta kalmış olabilir (bu geleneklerin görselleştirilmesi kesinlikle Plotinus'a yabancı değildir; mistik pasajlarında onun iki şey arasında bocaladığı sayısız an hatırlanabilir). betimleyici ve kuralcı dil. Çeşitli yerlerde - örneğin, V.1[10].2.1-23, V.8[31].9.1-18 ve VI.7[38].15.24-32'de- Plotinus, kozmosun noetik alanının karmaşık, yönlendirilmiş bir görselleştirmesini tavsiye eder ve ardından kişiye kendini bir şekilde görselleştirilmiş alana asimile etme talimatını verir. Birlik, Bir ile birleşmeye doğru yükselişin son aşamalarını bu tür ritüelleştirilmiş görselleştirme olarak anlamamızı öneriyorum. Bu konuda, Plotinus'un çeşitli fantazi türleri kavramıyla ilgili olarak bu egzersizleri tartışan Dillon (1986) ile aynı fikirdeyim. Bu pratiğin yeniden ortaya çıkışı Rönesans Hermetistleri arasında görülür.

--- SAYFA 286 ---

268 5. bölüm Bizans Hesychasm'a ulaştı), ortaçağ Yahudi kabalistleri ve muhtemelen erken dönem Sufiler. Ancak mevcut akademik gelenek, antik felsefi uygulamanın yalnızca söylemsel yönünü korumuştur; bu, kesinlikle önemli olmasına rağmen, Plotinus ve çağdaşlarının gerçekte ne yaptıklarına dair yalnızca kısmi bir fikir vermektedir. Şimdi bu noktada, ritüel bir alt tabaka önerisinin Plotinus'un görünürdeki felsefi saflığını veya dini duygularının gerçekliğini kiretebileceğinden korkanlardan belli bir miktar direnç beklemeliyim. Bu tür bir direnişin, felsefenin aşırı derecede dar bir tanımının yanı sıra, genellikle dini veya felsefi mistisizmin daha "gerçek" biçimleriyle tezat oluşturan, sıklıkla tartışılan ancak nispeten az incelenen ritüel kategorisi hakkındaki bazı örtülü varsayımlara dayandığına inanıyorum.¹¹⁹ Kategorinin genişletilmesi gerektiğini öne süren tek kişi ben değilim. Merhum Pierre Hadot'nun alana sayısız katkılarından biri, amacı yalnızca nesnel gerçeğin araştırılması değil aynı zamanda kendini dönüştürmenin pratik teknikleri olan bir "spiritüel egzersizler" kategorisi öne sürerek geç antik dönem felsefi pratiği anlayışını genişletmek olmuştur.¹²⁰ Ben daha da ileri giderdim. Hadot'un tanımına göre manevi egzersizler, yaşam boyu olmasa da uzun bir süre boyunca gerçekleşecek uygulamaları içeriyordu. Muhtemelen hem Plotinus'çu hem de Platoncu Seth'in tefekkür yükselişini anlamak için daha spesifik bir model bulmalıyız, çünkü bir dizi ayrık deneyimsel olaydan oluşan ve spesifik olarak sınırları belirlenmiş bir zaman periyodu boyunca gerçekleşen bir ritüel praksis ile karşı karşıya görünüyoruz. Ancak benim önerdiğim şey ile daha geleneksel felsefi uygulama arasındaki uçurum aslında ilk bakışta görüldüğü kadar derin değildir. Başka bir yerde, tamamen söylemsel felsefe kapsamına alınamayan ve örneğin Budizm ve Tantrik yoganın belirli çeşitlerindeki daha iyi kanıtlanmış ve daha iyi anlaşılmış görselleştirme teknikleriyle pek çok ortak noktaya sahip olan içselleştirilmiş bir ritüel kategorisi önermeye çalıştım.¹²¹ Ritüelin tipik tanımları gözlemlenebilir eylemlerin icrasını gerektirirken, daha önce dışsal eylemin şu veya bu modelini içselleştiren ve böylece öznel farkındalıkta yinelenen belirli ritüeller vardır. yalnız; örnekler arasında Hesychasm, Kabala ve Sufizm'deki tekrarlanan, seslendirilmemiş dua veya Tantrik ve Yoga meditasyonu durumunda kompleksin inşası yer alır. 2008. 120 Bkz. Hadot 1987a. 121 Mazur 2004, 42-44.

--- SAYFA 287 ---

269 Sonuç: Sınırları Çözmek Dış ritüel eylemlere dayalı zihinsel imgeler.¹²² Hem Sethian'ın yükseliş incelemelerinin hem de Plotinus'un birleşmenin son aşamalarına ilişkin açıklamalarının arkasında bu türden bir şeyin yattığına inanıyorum. Bu tür içselleştirilmiş ritüel, geç antik çağın daha geniş sosyo-dinsel bağlamında doğal bir yuva buldu; burada bireysel kimliğin önceki sosyo-coğrafi bağlamdan giderek ayrılması, yalnızca felsefi okullar ve mezhepler arasında genişleyen bir rekabete değil, aynı zamanda, aynı zamanda, daha önce kamusal olan ritüel praksisinin özelleştirilmesine ve minyatürleştirilmesine¹²³ ve ilahi gücün aracılık edilmesi için serbest çalışma tekniklerinin çoğalmasına da katkıda bulundu.¹²⁴ Plotinus'un felsefi pratiğinin en derin ve görünüşte en kişisel yönünü bu tür ritüellerden çıkaramayacak kadar "rasyonel" ya da fazla "spiritüel" olduğuna itiraz etmemek için, anekdotal olsa da olumlu bir ek kanıtla bitirmek istiyorum. Porphyry'nin öğretmeniyle ilgili biyografisinin çok tartışılan bir bölümünde, Plotinus (hetoimōs), Mısır'dan yakın zamanda gelen bir rahip tarafından Roma'nın Iseum'unda yoldaşı daimōn'un çağrıştırılmasına (klēsis) "hemen" katılır.¹²⁵ Katılımcıları hayrete düşürecek şekilde, Plotinus'un daimōn'u bir tanrı (theos) olarak görünür ve sadece bir tanrı türü arasında yer almaz. daimones.¹²⁶ Şimdi, Plotinus'un 15. incelemesi III.4[15]127'de daimōn'u, kişinin genel olarak aktif olduğu düzlemin hemen üzerindeki ontolojik düzlemde aktif olmayan bir şekilde yönetilen yüksek benliği açısından tanımlaması ilgi çekicidir. Bu nedenle, eğer kişi normalde duyu-algı düzeyinde aktifse, kişinin daimōn'u aktif olmayan bir şekilde akıl düzeyinde kalır;¹²⁸ 122 Tantrizm'de içselleştirilmiş ritüel hakkında bkz. Sanderson 1995. 123 Bu dönemde ritüelin özelleştirilmesi ve minyatürleştirilmesi J. Z. Smith 1978, 2001 tarafından incelenmiştir. Jonas 1969, "Mit ve Mistisizm; Dini Düşüncede Nesnelleştirme ve İçselleştirme Üzerine Bir Çalışma" adlı makalesinde, geç antik dindarlıkta nesnel mitolojinin öznel mistisizme dönüştürülmesine yönelik eğilime dikkat çekti: bu şekilde gizem kültürlerinin göksel yükselişleri yavaş yavaş içselleştirildi ve mikrokozmos benliğinin birbirini takip eden seviyeleri boyunca bir yolculuk olarak deneyimlendi. 124 Buna Brown 1978, 12-14; ayrıca bkz., diğerlerinin yanı sıra, Athanassiadi 1992, 1993. 125 Vit. Komplo. 10.15-30. 126 PGM'de bir yoldaş daimōn'un çağrılmasını tarif ediyor gibi görünen birkaç büyü var. PGM VII.505-528'de "kişinin kendi daimōn'uyla birleşimini" (sustasis idiou daimonos) uyandırmaya yönelik bir ritüel gerçekleşir; Bu ritüel ile Vit'inki arasındaki benzerlikler. Komplo. 10, Betz 1981 tarafından tartışılmıştır. 127 İnceleme (On Our Allotted Daimōn), Platon, Respublica 10.617e-620e'deki daimōn'u açıklamayı amaçlamaktadır. 128 III.4[15].3.4-8: τοῦτο γὰρ ἐφέστηκεν ἀργοῦν, ἐνεργεῖ δὲ τὸ μετ' αὐτόν. Her şey yolunda gidiyor, bu da bir sorun değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, ve bu sizin için önemli bir şey. bu çok önemli.

--- SAYFA 288 ---

270 bölüm 5 ama zaten Nous seviyesinde yaşayan biri için -dikkat çekici bir şekilde- "Aklın üstünde olan şey onun daimōn'udur."129 Bu nedenle mistik bir yükseliş aynı zamanda kişinin daimōn'una,130 öyle görünüyor ki Plotinus'un kişinin kendi "içinde" yakaladığı parlak ışıklı, aşkın benlikle potansiyel olarak aynı anda var olduğunu düşündüğü bir varlığa asimile olması olarak da düşünülebilir. Bir'le birleşmeden hemen önceki mistik otofani.131 Kendi daimōn'unun, Iseum'da tezahür ettiği şekliyle olağanüstü derecede yüceltilmesi Plotinus'u şaşırtmazdı: çünkü o, bunun Varlık ve Aklın üzerindeki aşkın benliğiyle özdeş olduğunu anlamıştı. Her ne kadar bu olay kendi başına Bir ile mistik birlik bağlamında meydana gelmesede,132 Plotinus'un aşkın benliğinin bu ritüel bağlamında dışsal, kamusal tezahürü ile onun mistik yükselişin sondan bir önceki anında kendi kendini tezahür ettirmesine ilişkin kendi öznel deneyimi arasında tesadüfi olmayan bir örtüşme vardır. Bu teürjik klisis aslında mistik bir otofanidir; ya da tam tersi, belki de mistik bir otofaniyi, bir anlamda böyle bir ritüel çağrışımın "özelleştirilmiş" içselleştirilmesi olarak düşünebiliriz. Önemli bir şekilde, bu tür ritüel uygulamalardan derlenen deneyimin Plotinus'un teorik felsefesinin temelinde yer alabileceği, Porphyry'nin bu bölümün kendisinin III.4[15] adlı incelemesinin yazılmasına yol açtığı iddiasıyla öne sürülüyor.133 Bu nedenle, Platonlaştırıcı 129 tarzında vizyoner yükseliş uygulamasına benzer bir aşinalığın olduğu makul bir şekilde varsayılabilir.

III.4[15].6.3-5: Bu mümkün değildir. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Ἄρ' οὖν καὶ ὑπὲρ νοῦν; ve bu çok önemli bir şey; 130 III.4[15].3.18-20: "Eğer kişi üstündeki daimōn'u takip edebiliyorsa, onu yukarıda yaşamaya başlar ve kendisinin yönlendirildiği daha iyi kısmını liderliğe yerleştirir; ve ondan sonra bir başkasını, yukarıdakine yerleştirir" (Εἰ δὲ ἔπρεσθαι δύναιτο) bu çok önemli bir şey, bu yüzden çok mutluyum. ' ἐκεῖνον ἄλλον ἕως ἄνω). 131 Bu yorum, tesadüfen, Porphyry'nin Plotinus'un Vit'teki mistik birlikteliğine ilişkin açıklamasının esrarengiz açılış sözlerinin farklı bir yorumuyla desteklenmektedir.

Komplo. 23.8, τοῦτω τῷ δαίμονίῳ φωτὶ, genellikle Plotinus'un kendisine atıfta bulunduğu düşünülür (dolayısıyla Armstrong: "Yani her şeyden önce bu tanrı benzeri adama..."; Brisson ve diğerleri 1992: "Ainsi, c'est tout particulièrement à cet homme démonique, à cet homme qui...) ancak bunu (diğerlerinin yanı sıra, Ficino ile birlikte) "bu daimonik ışıkla" [kendi içine giren kişiye, o tanrı ortaya çıktı, vb.] şeklinde de tercüme edebiliriz: yani, otofanöz, aşkın öznenin (daimōn'a eşdeğer) kendi kendini aydınlatması aracılığıyla, Bir ortaya çıkar. Gnostisizm açısından ilginç olan, görevlinin yakın zamanda Roma'ya gelmiş ve bir arkadaşı aracılığıyla Plotinus'la tanışmış olan Mısırlı bir rahip olmasıdır (diatinos philou: 10.16). Bu, Plotinus'un İskenderiye'den Roma'ya göçünden çok sonra, Plotinus'un Romalı çevresi ile Mısır arasında nispeten aktif bir bağlantı olduğunu akla getirir. 10.30-33: Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφὲν « Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος », ὅπου πειρᾶται αἰτίας φέρειν περὶ bu çok önemli. /

--- SAYFA 289 ---

271 Sonuç: Sınırları Çözmek Plotinus'un Bir'le nihai birliğe ilişkin açıklamalarının arkasında Sethian gizleniyor. Plotinus'un metninin arkasında gizlenen bu ritüel praksis, Sethian'larda olduğu gibi yüzeyde değil, hem retorik üslubunun (tamamen tanımlanmış bir akademik Platoncununki) hem de düşüncesini yazıya (felsefi araştırmaya) aktarma konusundaki pratik niyetinin Sethian'larınkinden oldukça farklı olduğu gerçeğiyle açıklanabilir. Bu bizi onun fikirlerinin kökenine ve yapısına ilişkin sayısız işaretleri göz ardı etmeye yöneltmemelidir. Dolayısıyla Plotinus'un mistisizmi, metafizik sistemi ve ritüel praksişi arasında ilginç bir yakınlaşma algılayabiliriz; bu yakınlaşma aşağıdaki dört gözlemle özetlenebilir: (a) Plotinus'un Bir'le birleşme tekniği, kısmen Platoncu Sethian Gnostikleri de bilgilendiren belirli türde içselleştirilmiş ritüel yükseliş praksişi üzerine şekillenmişti; [b] bu tür ritüel uygulamalar ve "mistik deneyim" olarak adlandırılabilir şey birbirini dışlayan şeyler değildir; tam tersine, bu ritüeller, kuşkusuz yoğun bir deneyimsel veya "mistik" içeriğe sahip olan kasıtlı görselleştirme tekniklerini içeriyordu;134 [c] bu görselleştirme praksişinin yapısı ve içeriği, karmaşık bir bireyogenetik şemanın nesnel metafiziği üzerine modellenmişti; ve son olarak, [d] bu metafizik şemanın kendisi boşlukta ortaya çıkmadı ve en azından kısmen bazı derin öznel deneyimlerin sonucuydu. Burada Hans Jonas'ın, metafizik ile öznel deneyim arasındaki bir "geri bildirim döngüsü"nü sonuc olarak ortaya koyduğu geç antik mistisizmi kavramına başvuracağım: Bir yandan nesnel bir metafizik sistem, öznel deneyim için kavramsal çerçeveyi sağlarken, diğer yandan öznel deneyimin kendisi de bu nesnel metafizik sistemi doğrular ve canlandırır.135 Aslında, bunun yalnızca ortak metafiziksel bağlarının zenginliği ve yoğunluğu nedeniyle olduğu sonucuna varabiliriz. Plotinus ve Seth'li çağdaşlarının aslında "düşünmeyi bir görme eylemine dönüştürebildikleri"136 ve bugün bizim için tekrarlama çok zor olacak bir şekilde "düşünceyi [kendilerini] yapmayı"137 başarabildikleri -belki de deyim yerindeyse bazı ortak İskenderiye ritüel uygulamalarının fırında dövüldüğü- düşünce dünyası. "Aslında, ikamet eden arkadaşlar arasındaki ayrımın nedenini bulmaya çalıştığı Tahsis Edilen Yoldaş Daimon Üzerine kitabını işte bu güdüden yola çıkarak yazdı." 134 Vizyoner yükseliş kavramının kendisinin Platoncu kökenlere sahip olması elbette ilginçtir. 135 Jonas, Couliano ile yaptığı röportajda 1985, 143; ayrıca Jonas 1954. 136 V.8[31].11.2: εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρη τὸ θέαμα. 137 VI.7[38].15.31-32: δεῖ δὲ αὐτὸν ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θέαν [αὐτὸν] evet.

--- SAYFA 290 ---

272 Bölüm 5 4 Sonuç Her ne kadar bu çalışmada konunun ön araştırmasından fazlasını yaptığımı iddia edemesem de, Plotinus'un mistisizminin artık çağdaş Gnostik düşünce ve ritüel praksis bağlamına ayrılmaz biçimde gömülmüş olduğunun anlaşılması gerektiği sonucuna az ya da çok kesinlikle varabileceğimize inanıyorum. Bu, Plotinus'un mistisizminin başlangıçta filizlendiği ve hayatı boyunca sürekli diyalog halinde kaldığı entelektüel, manevi ve pratik zemini oluşturunuyordu. Plotinus ile Gnostik çağdaşları arasındaki kesin tarihsel ilişkinin belirlenmesi imkansız olabilir. Bununla birlikte, Plotinosçu mistisizmin gerçek entelektüel ve dinsel-tarihsel bağlamının tanınması - ve özellikle onun hem Gnostik türetilmiş şemalar hem de vizyoner uygulamayla olan yakın ilişkisi - daha önce şaşırtıcı derecede karanlık kalan ve sıklıkla "mistik deneyimin" anlaşılmaz alanına havale edilen unsurları anlamamıza olanak tanır. Ancak ironik bir şekilde, Gnostik düşünceyle yakın ilişkisi vardır. bu bize Plotinosçu mistisizmi felsefe tarihi alanına yeniden kazandırmamızı sağlar. Daha da önemlisi, bu geniş sonucun gelecekteki araştırmalar için üç temel sonucu vardır. Birincisi, (a) Plotinos'un mistisizmine ilişkin olarak, Plotinus'un mistisizminin artık nevi şahsına münhasır bir olgu veya benzersiz bir oluşum meselesi olarak anlaşılamayacağını görebiliriz. Daha ziyade, üçüncü yüzyılın başlarındaki felsefi-dinsel praksisin ve özellikle de Platonlaştırıcı Sethian Gnostisizminin daha geniş bağlamı içinde yeniden bağlamlandırılmalıdır. Bu, Plotinus'un kendisinin parlak ve yaratıcı bir düşünür olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, Plotinosçu mistisizmin normalde nüfuz edilemeyecek derinliklerini ortaya çıkaracak ve onun katkısının inceliğini anlamamıza olanak sağlayacak olan şey kesinlikle bu arka plana duyulan duyarlılıktır. Ancak, örneğin Plotinus'un madde hakkındaki düşüncesinin, Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı düşüncenin çağdaş akımları bağlamında incelenmesi gerektiği gibi, onun Bir'e mistik yükseliş kavramı da, içine bu kadar sıkı bir şekilde yerleşmiş olduğu daha geniş felsefi-dinsel bağlam -ve özellikle de praksis bağlamı- referans alınarak araştırılmalıdır. Aslına bakılırsa, Plotinosçu mistisizme ilişkin gelecekte yapılacak herhangi bir araştırma onun Platoncu Sethci Gnostisizm ile olan ilişkisini hesaba katmalıdır; bu, antik felsefenin geleneksel olarak sınırlı alanında çalışanlara ne kadar tatsız görünse de. İkinci olarak, [b] Gnostisizmin incelenmesiyle ilgili olarak, bu çalışma, Gnostiklerin entelektüel tarihin gidişatındaki konumunun yeniden değerlendirilmesini önermektedir. Girişte de belirttiğim gibi, en yaygın varsayım Gnostiklerin genellikle türev olduğu yönündedir. Ancak burada gördüğümüz şey tam tersini gösteriyor: Platoncu Sethiler ve

--- SAYFA 291 ---

273 Sonuç: Sınırları Çözmek Diğer Gnostikler, kadim felsefi geleneğin son derece yenilikçi yorumcularıydı ve çağdaş akademik felsefeyle ilgili olarak genellikle sanıldığından çok daha yüksek derecede entelektüel failliğe sahiptiler. Plotinus'un mistisizminin, aşırı aşkın tanrının doğası üzerine yapılan spekülasyonlardan ortaya çıkan birçok Gnostik yeniliğe dayandığını gördük. Önerdiğim geniş senaryoya göre Gnostikler, Plotinosçu mistisizmin gelişiminde gerekli bir aşamadır. Gnostiklere özgü üç eğilim söz konusudur: birincisi, öznel vizyoner deneyime yapılan vurgu; ikincisi, psikolojik durumları ve metafizik soyutlamaları ayrı nesnel varlıklar halinde somutlaştırma ve somutlaştırma eğilimi; ve üçüncüsü, kurtuluşun pratik hizmetinde aşkın kavrayışın mekanizması üzerine sofistike bir spekülasyon geleneği. İddia ediyorum ki, bu Gnostik gelişmeler olmasaydı Plotinus'un mistisizmine sahip olamazdık. Vurmak istediğim son nokta, antik felsefenin kendisinin kategorik sınırlamalarıyla ilgilidir. Bu çalışmanın, Plotinus'un mistisizminin söylemsel felsefe ile ritüel praksis arasındaki eşik alanda yer aldığını gösterdiğine inanıyorum. Aslına bakılırsa, çağdaş "felsefe" veya "ritüel" kategorilerinin kavramsal sınırlarının diğer tarihsel dönemler için geçerli olduğunu varsayamayız. Bu kategorilerin tam olarak neleri içerdiği ve anlamsal hatları zaman içinde ve kültürler arasında farklılık gösterir. Bu nedenle, geleneksel felsefe tarihi ve din araştırmalarının tersine, bu sınırları ortadan kaldırmamızı ve felsefi praksis tanımımızı yalnızca söylemsel akılla sınırlandırmamamızı, onu söylemsel olmayan ritüel pratiği de kapsayacak şekilde genişletmemizi ve aynı zamanda ritüel kategorisini tamamen tefekkür edimlerini içerecek şekilde genişletmemizi öneriyorum. Sonuçta Hadot'nun maneviyat alıştırma çalışmalarının sağlam bir yorumu olan bu daha zengin anlayış, ortak bir girişimin parçası olarak hem Plotinus'un mistisizmini hem de Platonlaştırıcı Sethian ritüelini yeniden kavramsallaştırmamıza olanak tanıyacaktır. Bunu yaparak, kurtuluşu ritüel tekniklerle arayan geç antik mezheplerin görünüşte ezoterik düşünce dünyasını daha iyi takdir ederken, aynı zamanda antik felsefe anlayışımızı da zenginleştireceğiz.

--- SAYFA 292 ---

274 Ek A Ekler Ek A.1 Plotinus'un Yükselişi ve/veya Bir ile Mistik Birliğe İlişkin Pasajlar (MUO) [A1] Porphyry, Vita Plotini 23.7-18 (metin Armstrong, LCL) Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ bu yüzden çok mutluyum ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ « Συμποσίῳ » ὑφηγημένους ὁδοὺς τῷ Πλάτῳ ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν çok iyi. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu çok önemli. Bu, çok önemli bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. evet. Ἔτυχεν δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει Böylece, özellikle (a) düşünceler aracılığıyla ve (b) Platon'un Sempozyum'da ortaya koyduğu yola göre sık sık ilk ve aşkın tanrıya giren bu daimonik aydına, ikisine de sahip olmayan tanrı ortaya çıktı. ne şekil ne de biçim, Aklın ve tüm anlaşılabilirlerin üzerinde yerleşmiştir. Ben, Porphyry, altmış sekizinci yaşımı doldurmuş olarak, bir kez bu tanrıya yaklaştığımı ve birleştiğimi doğrularım. Aslında Plotinus'a göre hedef çok yakın görünüyordu. Çünkü amaç ve amaç birlik olmak ve her şeyin üstünde olan tanrıya yaklaşmaktı. Ben onunla birlikteyken, bu hedefe dört kez, [yalnızca] potansiyel olarak değil, anlatılamaz bir gerçeklikle ulaştı. 1 Burada sunulan metinler ve çeviriler için bu kitabın başındaki "Kaynaklar ve Kısaltmalar Hakkında Not"a bakın.

--- SAYFA 293 ---

275 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A2] I.6[1].7.1-19 (metin H-S1) Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ bu çok önemli. Bu çok önemli, çok iyi, çok iyi. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεύξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνει πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυόμενοι ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον bu, ἀπλοῦν, καθαρὸν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ Bu, çok önemli bir şey değil. Τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους, βουλόμενος αὐτῷ συγκεκρισθῆναι, πῶς δ' ἂν ἐκπλαγείη μεθ' ἡδονῆς; Ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθῷ· τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄγασθαι τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς καὶ ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς καὶ ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δορυμεῖς πόθους καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν· Ve böylece kişi, her ruhun özlemine duyduğu iyiliğe yeniden yükselmelidir. Birisi onu görmüşse ne dediğimi ve onun ne kadar güzel olduğunu bilir. İyi olarak arzu edilir ve arzu buna yöneliktir, ancak buna ulaşmak yukarıya doğru yükselenler içindir ve din değiştirmiş olanlar içindir ve inerken giydiklerimizi dökkenler içindir - tıpkı tapınakların [iç] mabetlerine çıkarlar, önceden arınma ve kıyafetlerin çıkarılması ve çıplak yukarı çıkma gibi - ta ki yükseliş sırasında her şeyi tanrıya yabancı olduğu için geride bırakana kadar, kişi bunu tek başına görmelidir. tek başına, mutlak, basit, saf, her şeyin ona bağlı olduğu ve ona baktığı (ve var olduğu, yaşadığı ve düşündüğü); çünkü o yaşamın, aklın ve varlığın nedenidir}. Eğer biri görse, ne büyük bir aşka sahip olur, ne kadar hasret gider, ona karışmak ister; insanı nasıl da memnun ederdi! Henüz görmeyen için iyi olarak arzulanmak, gören için ise onun güzelliğinden gerçekten keyif almak, zevkle birlikte hayretle dolmak, zararsız bir şekilde vurulmak ve gerçek aşkla, delici bir özlemle sevmek, başka aşklarla alay etmek ve daha önce güzel olduğunu düşündüğü şeyleri küçümsemektir.

--- SAYFA 294 ---

276 Ek A [A3] I.6[1].9.7-25 (metin H-S1) ἴδης καλόν, οἷα ποιητῆς ἀγάλατος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λείον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλατι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψειέ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία, ἕως ἂν ἴδης σωφροσύνην ἐν ἀγνῶ βεβῶσαν βάθρῳ. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. oðden ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἶς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων, ἀλλὰ ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὲν οὐδ' αὖ εἰς μέγεθος δι' ἀπειρίας αὐξηθὲν, ἀλλ' ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ· εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις, ὅψις ἤδη γενόμενος θαρσύνῃς περὶ σαυτῷ καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκὼς μηκέτι τοῦ δεικνύντος δεηθεῖς ἀτενίσας ἴδε· οὗτος γὰρ μόνος ὁ Bu çok önemli. Kendi içine dön ve bak; ve eğer kendinizi hala güzel görmüyorsanız, tıpkı güzel olması gereken bir heykelin yaratıcısının, heykeldeki güzel yüzü ortaya çıkarana kadar bazı kısımlarını kesip bazılarını cilalaması ve bazı kısımlarını pürüzsüz ve diğer kısımlarını saf hale getirmesi gibi, aynı şekilde aşırı olanı kesersiniz, çarpık olanı düzeltirsiniz, karanlık olanı çıkarıp parlak hale getirirsiniz ve "kutsal bir kaide üzerinde ölçülülüğün monte edildiğini" görene kadar "heykelinizi işlemeyi" bırakmazsınız. Eğer bu olduysanız ve onu gördüyseniz ve saf olarak kendinizle "bir araya geldiyse", bu şekilde bire gelmek için hiçbir engeliniz yoksa ve onunla karışmış başka bir şey yoksa, tamamen kendiniz, yalnızca gerçek ışık, büyüklükle ölçülmeyen, şekil olarak küçülmeye dönüşmeyen, tam tersine sınırsızlıkla büyüklüğe genişleyen, ancak her yerde ölçülemez, çünkü her türlü ölçüden daha büyük ve her nicelikten daha iyi; kendinizin bu hale geldiğini, bu noktada vizyon haline geldiğini görürseniz, kendinize güveniniz olur ve ve tam şu anda yükselmiş olduğunuzda, bir göstericiye ihtiyacınız kalmaz; dikkatle bakın; çünkü büyük güzelliği gören göz yalnızca budur.

--- SAYFA 295 ---

277 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A4] IV.8[6].1.1-11 (metin H-S1) Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρεῖττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγεννημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὕσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, Bu çok önemli. Sık sık - bedenimin dışında kendi kendime uyanmak ve diğer şeylerin dışında ama kendi içimde olmak, olağanüstü derecede muhteşem bir güzellik görmek ve o zaman daha iyi bir parça olduğuma inanmaya başlamak, en asil yaşamı gerçekleştirmek, ilahi olanla özdeşleşmek ve onun içinde yerleşmek, o gerçekliğe gelmek, kendimi diğer tüm anlaşılır nesnelerin üstüne yerleştirmek - ilahi olandaki bu durağanlıktan sonra, Akıl'dan rasyonelliğe indikten sonra, yine de şaşkına dönüyorum şimdi, nasıl indiğimi ve ruhun benim için nasıl bedenim içinde olduğunu, bedendeyken bile kendi başıyaymış gibi gördüğümü. [A5] VI.9[9].4.1-30 (metin H-S1, değiştirildi) ἡ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαίας μηδὲ ἔπαθε μηδὲ ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ οἷον ἐρωτικὸν πάθημα ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἐραστοῦ ἐν ᾧ ἐρᾷ ἀναπαυσαμένου, δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ πᾶσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσαν [H-S1: περιφωτίσας] διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονέναι, ἀναβεβηκέναι δὲ ἔτι ὀπισθοβαρῆς ὑπάρχων, ἃ ἐμπόδια ἦν τῇ θεᾷ, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκὼς, ἀλλ' ἔχων τὸ διεῖργον ἀπ' αὐτοῦ, ἡ μήπω εἰς ἐν συναχθεὶς—οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκείνο καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὼν μὴ παρεῖναι ἀλλ' Birisi tefekküre gelmemişse ve ruh, oradaki yüceliklerin farkındalığına sahip olmamış veya bunları deneyimlememişse, ne de (erkek) sevgilinin (erkek) sevgilide dinlenen, (erkek) sevgilinin içinde dinlenen (erkek) bir sevgilinin erotik deneyimini (görüntüden) kendi içinde (deyim yerindeyse) yaşamamışsa, gerçek ışık ve yaklaşarak tüm ruhun etrafını aydınlatan; ama [bunun yerine] hâlâ arkadan yüklenmişken yükselmiştir ki bu da tefekküre engeldir ve tek başına yükselmemiş, ancak insanı ondan ayıran bir şeye sahip olarak veya henüz bir araya getirilmemiştir - çünkü o kişi kesinlikle hiçbirinden yoksun değildir ve yine de her şeyden yoksundur, dolayısıyla mevcut olması, yetenekli olanlar dışında mevcut değildir.

--- SAYFA 296 ---

278 Ek A [A5] VI.9[9].4.1-30 (metin H-S1, değiştirildi) ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάσασθαι καὶ θίγειν ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ [H-S1: αὐτῷ] δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ· ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ, ἥδη δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν Bu çok önemli. onu almak ve ona uyum sağlamak ve ona tutunmak ve ona benzerlik yoluyla dokunmak için hazırlananlar; ve kendi içindeki, ondan gelenle uyumlu bir dinamizm sayesinde, kişi kendisini ondan geldiğinde olduğu gibi tuttuğunda, onu tefekkür etmesi doğal olduğu için hemen görebilir. [A6] VI.9[9].7.1-26 (metin H-S1, değiştirildi) στῆσον σαυτὸν εἰς ταῦτα, καὶ ἀπὸ τούτων θεῶ· θεῶ δὲ μὴ ἔξω bu çok önemli. Bu çok önemli bir şey; Bu, çok önemli bir şey değil. Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν οὐκ ἔστι τι νοεῖν ἄλλο νοοῦντα καὶ πρὸς ἄλλω ὄντα, ἀλλὰ δεῖ μὴδὲν προσάπτειν τῷ νοουμένῳ, ἵνα ἢ αὐτὸ τὸ νοούμενον, οὕτω δεῖ καὶ ἐνταῦθα εἰδέναι, ὡς οὐκ ἔστιν ἄλλου νοῆσαι ἐνεργοῦντος τοῦ τύπου, οὐδ' αὖ ἄλλοις κατεληγμένην τὴν ψυχὴν καὶ κατεχομένην τυπωθῆναι τῷ τοῦ ἐναντίου τύπῳ, ἀλλ' ὥσπερ περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἅποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ μέλλει μὴδὲν Ama eğer bunların hiçbirisi olmadığı için düşüncede kararsızsan, bunların içinde dur ve onlardan uzaklaş; ama düşüncenizi dışarı atmadan düşünün. Çünkü diğer şeyleri ondan mahrum bırakarak 'bir yerde' yatmaz, dokunabilen kişi için 'orada' mevcuttur, dokunamayan kişi için mevcut değildir. Ama tıpkı diğer şeylerde olduğu gibi, başka bir şeyi düşünürken ve bir başkasına yönelirken bir şeyi düşünmek mümkün değildir; aynı şekilde burada da şunu bilmeliyiz ki, bir kişinin ruhunda bir başkasının izlenimini taşıırken, bu izlenim aktifken, ayrıca ruh başka şeyler tarafından ele geçirildiğinde ve sahiplenildiğinde ona zıt bir izlenimin damgalanabileceğini düşünmenin mümkün olmadığını, fakat tıpkı madde için söylendiği gibi, eğer her şeyin izlenimlerini alacaksa, her şeyin niteliklerinden yoksun olması gerektiği gibi, aynı zamanda (ve daha da fazlası!) gerekir (devam).

--- SAYFA 297 ---

279 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A6] VI.9[9].7.1-26 (metin H-S1, değiştirildi) ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς bu çok önemli bir şey değil. Gerçekten çok iyi, bu çok önemli bir şey. τὸ εἶσω πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ αἰσθήσει [H-S1: διαθέσει], τότε δὲ καὶ τοῖς gerçekten, bu çok önemli bir şey, κάκεινῳ συγγενόμενον καὶ ἱκανῶς οἷον ὁμιλήσαντα ἦκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναίτο, καὶ ἄλλω τὴν ἐκεῖ συνουσίαν· οἷαν ἴσως Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. μεμνημένος εἶδωλα αὐτῆς τοὺς νόμους ἐτίθει τῇ τοῦ θεοῦ ἐπαφῇ bu çok önemli. Ruh, eğer ilk doğadan gelen bir döllenme ve aydınlanmaya karşı bir engel onun içinde gömülü değilse biçimsiz hale gelir. Eğer durum böyleyse, tüm dışsal şeylerden geri çekilerek, tamamen içeriye dönmeli ve dışsal şeylerin hiçbirine meyletmemeli, her şeyi "bilmemeli" (hem önce duyular aleminde, hem de sonra formlar aleminde olduğu gibi) ve hatta kendisini "bilmeme", bunun tefekkürüne varmalı ve "bir araya gelerek", deyim yerindeyse, bununla yeterince ilişki kurduktan sonra, bunu ilan etmelidir. mümkünse oradaki cemaat de bir başkasıyla. Belki de böyle yaptığı için Minos'un da Zeus'un "tanıdık dostu" olduğu söylenmiştir; bu [cemaati] hatırlayarak, ilahi dokunuşla yasama statüsüyle doldurularak, onun bir görüntüsü olarak yasalar koydu. [A7] VI.9[9].9.46-10.21 (metin H-S1) ἄλλην ἴσχει τότε καὶ προσιοῦσα καὶ ἥδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα αὐτοῦ, ὥστε γινῶναι διατεθεῖσαν, ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς Bu çok iyi, bu çok önemli. bu çok önemli, ὥστε ἐξελεθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ "Gören kişi ne demek istediğini anlamıştır": o zaman ruh, hem ona yaklaşırken hem de zaten "öne çıkmış" ve ona katılmışken başka bir hayata sahip olur, böylece o, gerçek yaşamın sağlayıcısının mevcut olduğunu ve daha fazla hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını fark etmeye hazır olur. Ama tam tersine, diğer şeyleri bir kenara bırakıp bunda yalnız kalmak, o olmak, etrafını saran şeyleri de kesip, buradan çıkmak için acele etmek ve başka şeylere bağlı olmaktan rahatsız olmak gerekir (devam).

--- SAYFA 298 ---

280 Ek A [A7] VI.9[9].9.46–10.21 (metin H-S1) μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. Ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἡγαῖσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοντο, ὥσπερ μαραινόμενον. [9 satır çıkarılmıştır] ... Ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾶ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον Bu, çok önemli bir şey. evet. Τάχα δὲ οὐδὲ « ὄψεται » λεκτέον, « τὸ δὲ ὀφθέν », εἴπερ δεῖ Bu çok önemli, bu çok önemli, çok iyi bir iş. çok iyi. Bu, sizin için en uygun olanıdır. ' Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, Bu, çok önemli bir sorundur. Gerçekten çok iyi, çok iyi, çok iyi. Bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Ἔτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἔν πρὸς ἑαυτόν; Bütün varlığımızla kucaklaşabiliriz ve Tanrı'ya dokunmadığımız hiçbir parçamız olamaz. Burada, bu noktada, hem kendisini hem de kendisini görmek doğru olabilir: yüceltilmiş, anlaşılır ışıkla dolu - daha ziyade kendisi saf ışık, ağırlıksız, yüzen, bir tanrı haline gelmiş - daha doğrusu - bir varlık olan benlik; o zaman iltihaplanır, ama eğer kişi tekrar ağırlaştırılırsa, sanki solup gidiyormuş gibi olur. [9 satır çıkarılmıştır] [...] Ve böylece kendini görünce, gördüğünde kendini öyle görecektir, daha doğrusu kendisi ile bu şekilde "birlikte olacak" ve basitleşerek [kendisini] öyle algılayacaktır. Ama belki de "görecek" değil, "görüldü" demek gerekir; eğer gerçekten iki şeyden, gören ve görülenden bahsetmek gerekiyorsa, ama her ikisi de bir olarak değil (bu ifade cüretkârdır!). O halde gören kişi ne ikiyi görür, ne ayırt eder, ne de hayal eder; sanki orada kendisi değil, kendine ait değil de başka biri olmuş, ona ait olmuş, sanki merkeze merkeze bağlanmış gibi birdir. Çünkü burada da "bir araya gelerek" onlar [sc. "aşıklar"] birdir ama ayrı olduklarında ikidir. Böylece artık "başka" da diyoruz. Bu nedenle, tefekkürü ifade etmek gerçekten zordur: Çünkü bir kişi, tefekkür ederken orada bir başkası olarak değil de kendisiyle ilişkili olarak bir başkası olarak görerek nasıl bir başkası olarak rapor verebilir? (devam)

--- SAYFA 299 ---

281 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A8] VI.9[9].11.4–25 (metin H-S1, değiştirildi) Ἐπεὶ τοῖον δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἔν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἐωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκεῖνον ἐμίγνυτο εἰ μεμνῶτο, ἔχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκεῖνου εἰκόνα· Ἦν δὲ ἔν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα—οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι—ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ Bu çok önemli. Ἀλλ' ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἡ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. evet. Bu, çok önemli bir şey değil, bu çok önemli. Bu çok önemli bir şey, bu yüzden çok mutluyum. εἰσδὺς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό· ἃ Bu çok önemli. Bu nedenle, bu çok önemli, çünkü bu çok önemli bir şey, ἔκστασις καὶ ἁπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ [H-S1: αὐτοῦ] καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφῆν bu çok önemli, bu yüzden çok mutluyum çok iyi. O halde iki olmadığı ve görülene göre görenin kendisi bir olduğu için (çünkü gerçekte görülmedi, ancak birleşti), o [bir] ile karıştığında kim olduğunu hatırlarsa, o [birinin] kendisiyle birlikte bir imajına sahip olacaktır. Ama kendisi de birdi; ne kendisiyle ne de başkalarıyla ilişkisinde hiçbir ayrımı yoktu; çünkü hiçbir şey onunla birlikte hareket etmiyordu ve yükseldiğinde bir başkasına karşı hiçbir isteği, hiçbir arzusu yoktu - ama bunu söylemek gerekirse ortada ne bir sebep, ne bir düşünce, ne de bir benlik bile vardı; ama sanki kaçırılmış ya da ilahi bir şekilde ele geçirilmiş gibiydi, sessiz bir yalnızlık ve dinginlik içinde, hareketsiz hale gelmiş, özünde hiçbir yere sapmamış, kendi etrafında dönmemiş, tamamen durma noktasına gelmiş ve aslında bir tür durağanlığa dönüşmüştü. Güzellikler arasında değildi, zaten erdemler korosunun bile ötesine geçmişti, tıpkı birinin naos'ta kültü geride bırakarak adyton'un iç kısmına girmesi gibi - heykeller, adyton'dan geri çıktığında içerideki tefekkür nesnesinden sonra [karşılaşılan] ilk şeyler haline gelir ve orada külle - heykeller veya ikonlarla değil, şeyin kendisiyle ilişki; çünkü bu [heykeller] tefekkürün ikincil nesneleri haline gelir. Ancak ilki belki de bir tefekkür nesnesi değildi, daha ziyade görmenin başka bir yoluydu: "dışarıda coşkulu bir duruş" ve "basitleştirici bir genişleme" ve "kendini teslim etme" ve "temas kurma özlemi" ve bir durağanlık ve "uyum sağlama yönünde düşünme", eğer birisi adyton'da ne olduğunu düşünecekse.

--- SAYFA 300 ---

282 Ek A [A9] VI.9[9].11.36-46 (metin H-S1) φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἤξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, Bu çok önemli. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὔσα <οὐκ> ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ· γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτη, ἣ προσομιλεῖ. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. αὐτόν, καὶ εἰ ἄφ' αὐτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, bu çok önemli. Çünkü aslında ruhun doğası tam olarak yokluğa ulaşmayacak, fakat (bir yandan) “aşağı” inerek kötülüğe ve dolayısıyla yokluğa (yani yokluğu dile getirmemeye) varacaktır. Tersine, ters yönde ilerleyerek bir başkasına değil, kendi içine gelecektir ve dolayısıyla başkasında olmayıp kendisinden başka kimsede değildir; yine de Varlıkta değil, kendindeyken, bu ilişki aracılığıyla kişi aynı zamanda tözde değil, “tözün ötesinde” kendisi olur. Ve eğer kişi kendini bu hale gelmiş olarak görürse, kendisi de onun bir benzeri olarak bulunur ve eğer kişi bir imge olarak kendisinden bir arketipe doğru ilerlerse “yolculuğun sonuna” ulaşır. [A10] III.8[30].9.19-32 (metin H-S1) γινομένης καὶ τῷ νῶ νοῦν γινώσκειν δυναμένων ὑπερβεβηκὸς τοῦτο bu çok önemli bir şey; Gerçekten çok iyi, çok iyi bir şey, çok iyi bir şey. Ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς çok iyi. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ἐκεῖθεν· ὥσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν ἢ καὶ μετὰ τῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους ἐν ὁτῶν τοῦ ἐρήμου στήσας οὗς τὴν bu çok önemli. Τί οὖν ἐστιν ὃ Yine, başka şeyin bilgisi akıl aracılığıyla gerçekleştiğine ve biz de akli akıl yoluyla bilebildiğimize göre, aklın doğasını aşan şeyi hangi ani kavrayışla yakalayabiliriz? - buna yanıt olarak bunun nasıl mümkün olduğuna dikkat edilmelidir: bunun içimizdeki benzerlik aracılığıyla olduğunu söyleyeceğiz. Çünkü bizde de ondan bir şeyler var; Katılabilenler için onun olmadığı hiçbir yer yoktur. Herhangi bir yerde durduğunuzda, her yerde mevcut olana oradan sahip olabilirsiniz; Tıpkı bir çöle ya da çölün ortasında insanlara da yayılmış bir ses varmış gibi ve çölün herhangi bir yerinde durup dinlediğinizde, sesin tamamını alacaksınız, ama hepsini değil. O halde aklımızı buna yönelttiğimizde elde edeceğimiz şey nedir? Daha ziyade akıl,

--- SAYFA 301 ---

283 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A10] III.8[30].9.19-32 (metin H-S1) κομιούμεθα νοῦν παραστησάμενοι; Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ἀφέντα τοῖς εἰς ὅπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, κάκεινα, εἰ Bu çok önemli, çünkü bu çok önemli. Ἔστι μὲν γὰρ αὐτὸς ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὔσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων· διεξόδῳ δὲ οὐ τῇ διεξιούσῃ, διεξελεύσῃ. Εἴπερ οὖν καὶ ζωὴ ἐστὶ καὶ διέξοδος ἐστὶ καὶ πάντα ἀκριβῶς καὶ ἔχει—ἀτελῶς γὰρ ἂν καὶ ἀδιαρθρώτως ἔχοι—ἐκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι, ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ Bu, çok önemli bir şey değil. “iki ağızlı” olmak (deyim yerindeyse) geriye çekilmeli ve adeta arkasında yatana teslim olmalıdır; ve orada onu (n.) görmek istiyorsa, tamamen akıl olmamalıdır. Çünkü o (m.)'nin kendisi ilk yaşamdır, her şeyin içinden geçme ve dışarı çıkma etkinliğidir; ama - içinden - ve - geçiyor, kendi varlığıyla [şimdi] içinden geçip gidiyor, ama [daha önce] geçip gitmiş olmasıyla. Öyleyse, eğer bu yaşamsa ve - içinden - ve - dışarı doğru gidiyorsa ve her şeye açıkça ve kesin olmayan bir şekilde sahipse - çünkü bu onları kusurlu ve belirsiz bir şekilde sahip olacaktır - bu, hala içinden - içinden - ve - dışarı doğru gitmenin kökeni olan ve yaşamın kökeni ve zekanın ve her şeyin kökeni olan başka bir şeyden geliyorsa. [A11] V.8[31].11.1-19 (metin H-S1, değiştirildi) ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἐπὰν καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρῃ bu yüzden, bu çok önemli bir şey, ἀφείς δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὔσαν εἰς ἐν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφῆτὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει, εἰ δ' ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρῆναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' Eğer birimiz kendisini göremiyorsa, o zaman, o tanrı tarafından ele geçirildiğinde, eğer tefekkürü bir görme eylemi haline getirmesi gerekiyorsa, kendini kendine sunar ve güzelleştirilmiş bir resme bakar. kendisi, ama güzel olmasına rağmen görüntüyü reddediyor, kendisiyle bir oluyor ve artık ayrı olmadığı için aynı zamanda bir ve her şey o tanrıyla sessizce mevcut ve mümkün olduğu ve olmak istediği kadar onunla birlikte; ama saf kalarak dualiteye dönerse, tekrar ona yönelirse, ona yeniden bu şekilde var olmak için doğrudan ona tabi olur. Bu geri dönüşte şuna sahiptir (devam)

--- SAYFA 302 ---

284 Ek A [A11] V.8[31].11.1-19 (metin H-S1, değiştirildi) τοῦτ' ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἑτέρος ἐστι· δραμὼν Bu çok önemli bir şey, bu yüzden çok mutluyum. τοῦ ἑτερος εἶναι φόβω εἷς ἐστὶν ἐκεῖ· κὰν ἐπιθυμήσῃ ὡς gerçekten çok iyi, çok iyi. Bu, sizin için önemli olan bir şey. ζητεῖν γνωματεύειν αὐτόν, εἰς οἷον δὲ εἴσεισιν, οὕτω μαθόντα κατὰ πίστιν, ὡς ἐπὶ χρῆμα μακαριστὸν εἴσεισιν, ἤδη αὐτὸν δοῦναι εἰς τὸ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu çok önemli. Avantaj: Başlangıçtan itibaren farklı olduğu sürece kendini algılar; ama içeriye doğru koşarak her şeye sahiptir ve farklı olma korkusuyla algıyı geride bırakarak oradadır. Ve eğer farklı olurken görmeyi arzuluyorsa, kendini dışsal kılar. Ama bir yandan onu öğrenmeli, diğer yandan nasıl bir şeye girdiğini anlamaya çalışırken onun hakkında bir izlenim edinmeli, böylece onun en kutlu şey olduğunu kesin olarak öğrenerek, hemen kendini içeriye teslim etmeli ve bir kahin yerine, oradan gelen düşüncelerle ışıldayan başka bir tefekkür sahibinin tefekkür nesnesi haline gelmelidir. [A12] V.5[32].7.31-8.23 (metin H-S1) καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλω φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν " ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἔνδον αὖ ". Ἡ οὐ δεῖ ζητεῖν πόθεν· οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ πόθεν· οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἀπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ, Böylece Akıl da kendini başka şeylerden perdeleyerek kendi içine büzülür, hiçbir şeye bakmaz, bir ışık görecektir, başka bir şeyde başka bir ışık değil, kendisi, tek başına, saf, birdenbire kendi kendine ortaya çıkıyor, öyle ki nereden, dışarıdan mı içeriden mi göründüğünü şaşırtıyor ve bir kez ayrıldıktan sonra "içerideydi ama yine de içeride değildi" diyor. Ama nereden geldiğini aramaya gerek yok çünkü "nereden" diye bir şey yok. Çünkü o hiçbir yere gelmez ve gitmez, ancak görünür veya görünmez. Bu nedenle peşine düşmek değil, ortaya çıkana kadar sessiz kalmak gerekir (devam).

--- SAYFA 303 ---

285 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A12] V.5[32].7.31-8.23 (metin H-S1) παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανὲς τοῦ ὀρίζοντος—ἐξ ὠκεανοῦ φασιν οἱ ποιηταί—ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι çok güzel. Οὐτοοῖ δέ, ὃν μιμεῖται ὁ ἥλιος, ὑπερσχήσει πόθεν; Bu çok önemli; Ἡ αὐτὸν ὑπερσχωὼν τὸν νοῦν τὸν θεώμενον· ἐστήξεται μὲν γὰρ ὁ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. πληρωθεὶς μένους εἶδε μὲν τὰ πρῶτα καλλίω γενόμενον ἑαυτὸν καὶ ἐπιστίλβοντα, bu çok önemli. Ὁ δὲ οὐκ ἦι, ὡς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθὼν· ὥφθη bu yüzden çok mutluyum, çok mutluyum, çok tatlıyım, çok tatlıyım Evet. Bu, çok önemli bir şey değil. ἀπιόντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ δεῖ μένειν καὶ ποῦ ἐκεῖνος μένει, ὅτι ἐν evet. Bu, sizin için en uygun olanıdır. οὐδὲ γὰρ οὐδ' αὐτὸς ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὅλως μηδαμοῦ—ἦν ἂν ἀεὶ ἐκεῖνον βλέπων· καίτοι οὐδὲ βλέπων, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ ὦν καὶ οὐ yani. Gerçekten, bu çok önemli, bu çok iyi bir şey, bu çok iyi bir şey. tıpkı gözün güneşin doğuşunu beklemesi gibi, tefekkür sahibi olmaya hazırlanmak; ve ufkun üzerindeki görünümü (şairlerin dediği gibi "Okyanustan"), üzerinde düşünülmesi gereken gözlere sunulur. Ama güneşin taklit ettiği kişi nereden doğacak? Ve neyin üstesinden gelerek ortaya çıkacak? Aslında o, düşünen Akıl kendisini aşacaktır. Çünkü Akıl, Güzel'den başka hiçbir şeye bakmadan, tamamen dönüp orada teslim olarak, ancak ayakta durarak, tefekküre doğru duracaktır ve sanki güçle dolmuş gibi, ona yaklaştıkça her şeyden önce kendisinin daha güzel ve ışıltılı hale geldiğini görecektir. Ama birisinin beklediği gibi gelmedi, hiç gelmemiş gibi geldi; çünkü o gelmiş gibi değil, her şeyden önce, hatta Akıl gelmeden önce mevcut olarak görülüyordu. Gelen Akıl vardır, giden Akıl da vardır, çünkü hiçliğin içinde olduğu için nerede kalacağını, nerede kalacağını bilmez. Ve eğer Akıl'ın kendisinin de hiçbir yerde kalmaması mümkün olsaydı -yerinde olduğu için değil, çünkü o da yerinde olmadığı için, kesinlikle hiçbir yerde- ona sonsuza kadar bakıyor olurdu; daha doğrusu, bakmamak, onunla iki değil, bir olmak. Ama şimdi, o Akıl olduğu için, baktığında kendisinde Akıl olmayan bir şeyle bakar. (devam)

--- SAYFA 304 ---

286 Ek A [A13] VI.7[38].31.5–35 (metin H-S1, değiştirildi) περὶ ἐκεῖνον εἶναι· ἐπιστραφεῖσα δὲ καὶ ψυχὴ ἡ δυνηθεῖσα, ὥς Bu, sizin için önemli bir şey değil. çok güzel. Ve böylece [Zeka] orada büyüdü ve etrafta olmaktan memnun kaldı. o; ama bilip gördüğünde geri dönen ruh, bu tefekkürden de keyif aldı ve görebildiği ölçüde vuruldu. Sanki acı çekmiş gibi gördü ve içinde bir şeyler olduğunun bilincindeydi. ὥσπερ οἱ ἐν τῷ εἰδῶλῳ τοῦ ἑρασμίου κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ ἰδεῖν ἐθέλουν τὸ ἐρώμενον.... [19 satır çıkarılmıştır] ... Εἴτ' ἐκεῖ φέρεται δεινὴ ἀνευρεῖν οὐπὲρ ἐρᾷ οὔσα, καὶ οὐκ ἂν πρὶν ἐλεῖν ἀποστᾶσα, εἰ μὴ πού τις αὐτῆς καὶ τὸν ἔρωτα çok güzel. δὴ εἶδε μὲν καλὰ πάντα καὶ ἀληθῆ ὄντα, καὶ ἐπερρώσθη πλεόν τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα, καὶ ὁντως ὄν καὶ αὐτὴ γενομένη καὶ σύνεσιν οὗ πάλαι ile ilgili bir sorun evet. onu kendi içinde ve bu şekilde konumlanmış bir halde, tıpkı güzel bir insan imajından etkilenenlerin, sevdiklerini görmek istemeleri gibi, bir özlem durumuna düşmüştü.... [19 satır çıkarılmıştır] ... Sonra oraya götürülür, sevdiği her şeyi keşfetme konusunda harikadır ve onu ele geçirene kadar vazgeçmez (tabii birileri bir yerlerde onun bu aşkını bile çalmadıkça). Tam o anda her şeyin güzel ve doğru olduğunu görür ve Varlığın yaşamıyla dolu olarak daha fazla güç kazanır; ve gerçekten de kendisi Varlık haline gelerek ve gerçek bilince sahip olarak, uzun zamandır aradığı şeye yakın olduğunu algılar. [A14] VI.7[38].34.1–25 (metin H-S1, değiştirildi) παρέχον εἰ πάντῃ ἀπῆλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς· ἐπεὶ καὶ ψυχὴ, ve bu, Bu çok önemli bir şey. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. bu çok önemli. Ve muazzam özlemi kıskırtan şeyin anlaşılır bir biçimden tamamen arınmış olmasına artık şaşırmayacağız; Çünkü ruh da ona yoğun bir sevgi kazandığında, sahip olduğu her türlü şekli ve hatta kendisinde olabilecek her türlü akledilir şekli bir kenara bırakır. Çünkü başka bir şeyi tutarken, onun etrafında faaliyet gösterirken ne görmek, ne de uyum sağlamak mümkündür. Ama el altında ne bir kötülüğün, ne de başka bir iyiliğin olması gerekir ki,

--- SAYFA 305 ---

287 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A14] VI.7[38].34.1–25 (metin H-S1, değiştirildi) πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον. Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχίῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἡκῇ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ çok iyi, çok güzel bir şey αὐτήν ὥς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα—ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δήλη που τοῖς παρασκευαζομένοις—ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ [H-S1: αὐτῇ] ἐξαίφνης φανέντα—μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι·ίμῃσις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἑρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρίναι θέλοντες—καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῶον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν—ἀνώμαλος γὰρ ἡ τούτων πως θεά—καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κάκεῖνο ἀντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ οὔσα βλέπει, οὐδὲ çok iyi. Ἐνθα δὲ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάξαιτο, οὐδ' εἰ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὥς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνωνος οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ· οὔτε γὰρ ἀνωτέρω τρέχει τά τε ἄλλα πάντα evet, çok iyi. tek başına, tek başına alabilir. Ruh ona kavuşup kendisine geldiğinde (daha ziyade, mevcut olarak ortaya çıktığında) - o ruh, mevcut olan şeylerden uzaklaşıp kendini en güzel ve en güzel hale getirecek şekilde hazırladığında (hazırlık ve süs, belki hazırlayanlar için açıktır), aniden kendinde belirdiğini görerek (çünkü arasında hiçbir şey yoktur, iki tane yoktur, ikisi de birdir; o varken yine de ayırım yapamazsın; bunun bir taklidi de aşıklardır) ve sevgililer burada, harmanlanmak isteyerek) ve hâlâ onun içinde olduğu bedeni algılamıyor ve kendisine başka bir şey demiyor: ne bir insan, ne bir canlı, ne bir varlık, ne de hepsi (çünkü bunların düşünülmesi bir şekilde düzensiz olurdu) ve bu şeylerle ilgili ne boş vakti ne de istekleri var, ama onu aradıktan sonra onunla karşılaşır, o varken ve kendi yerine ona bakar, kimin baktığını görmek için bile boş zamanlarında bile - sonra, tam da o sırada Birisi ona tüm gökleri miras bıraksa bile, bunu hiçbir şeyle değiştirmezdi; bundan daha büyük ve daha büyük bir iyilik yoktur; diğer her şey inişte olduğundan, "yukarıda" olsalar bile daha yükseğe çıkamazdı. (devam)

--- SAYFA 306 ---

288 Ek A [A15] VI.7[38].35 (metin H-S1) καταφρονεῖν, ὁ τὸν ἄλλον χρόνον ἡσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν bu çok iyi, bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. çok iyi bir anlaşma, ἐπὶ δ' ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, οἷον εἴ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἔνδον Bu çok önemli bir şey, bu yüzden çok mutluyum ve bu çok önemli. ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θέας, ἀφείς ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέποι, εἴτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὅμμα μηκέτι ὄραμα βλέποι τῷ συνεχεῖ τῆς θέας, ἀλλὰ τὴν ὅσιν αὐτοῦ συγκεράσαιτο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον Bu çok önemli, bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, bu çok önemli. ἐπιστὰς τῷ τὰ τοῦ οἴκου θεωμένῳ, ἀλλὰ τις θεός, καὶ οὗτος οὐ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἥ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ Bu çok önemli. Καὶ ἔστιν O zaman [ruh] akli küçümsemeye bile yatkındır; başka bir zamanda bunu memnuniyetle karşılamıştır, çünkü akıl bir harekettir, ama o hareket etmek istemez. Çünkü o, aslında gördüğü kişinin de hareket etmediğini, ancak akıl haline gelerek, sanki akıl haline gelerek, anlaşılır yere gelmiş olarak, tefekkür ettiğini söylüyor. Yine de onun içinde bulunarak, anlaşılır olana sahip olarak düşünür, ama onu -yani Tanrı'yı- görünce hemen her şeyi bırakır, sanki birisi süslü (ve dolayısıyla güzel) bir eve gelip içindeki süslemelerin her birini seyredecek ve evin sahibini görmeden (hatta) hayrete düşecek, ama onu (çünkü o kült niteliğinde heykellerden değil, gerçekten düşünmeye değer) görüp ona hayran kalacakmış gibi, hemen her şeyi bırakır. bu [diğer] şeyleri bir kenara bırakarak, bundan sonra (a) yalnızca buna bakmam gerekiyordu; daha sonra, tefekkürün sürekliliği içinde bakarken ve gözlerini kaçırmadan, artık bir manzaraya bakmamalı, fakat (b) görüşünü tefekkür nesnesiyle birleştirmeli, böylece daha önce görülen şey onda bir vizyon haline gelmelidir; tefekkürün diğer tüm nesnelerini unutturdu. Ve belki de görüntü, evdeki şeyleri düşünen kişiyle karşılaşan bir adam değil de, bir tanrı ve göze görünmeyen, daha ziyade düşünenin ruhunu dolduran bir tanrı olsaydı, benzetmeyi koruyabilirdi. Dolayısıyla aklın da, kendinde olan şeylere baktığı bir anlama gücü vardır ve daha önce sadece gördüğü ve daha sonra görerek de akıl edindiği ve bir olduğu bir dokunma ve algılama yoluyla onu aşan şeyler için başka bir güce sahiptir. Ve bu [eski] tefekkür

--- SAYFA 307 ---

289 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A15] VI.7[38].35 (metin H-S1) ἐκείνη μὲν ἡ θεὰ νοῦ ἔμφορος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Her şey yolunda gidiyor; "H oῦ· ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν evet, bu çok iyi bir şey, bu yüzden çok mutluyum. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. γενομένων καὶ ἐνόοντων· καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο Bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ εἰς bu çok önemli. Ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν bu çok önemli, bu çok önemli, μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι· οὐδὲ γὰρ bu çok önemli, çünkü bu çok önemli. Bu çok önemli, bu çok önemli. Gerçekten çok iyi, çok iyi, çok iyi. Gerçekten çok iyi, bu çok önemli. Kesinlikle çok iyi, çok iyi. ayık akıl, ama [ikincisi] delirdiğinde, "nektardan sarhoş" olduğunda sevgi dolu akıldır; sonra, doyumluğun zevkine genişleyen aşık; ve onun için bu tür bir sarhoşlukla sarhoş olmak, saygın bir şekilde ayık olmaktan daha iyidir. Peki bu zeka bazen bazı şeyleri, bazen de diğerlerini kısmen görüyor mu? HAYIR; öğretici söylem onları "oluşturur" ama her zaman akıl sahibidir, ama aynı zamanda akıl da yoktur, ama buna başka bir açıdan bakar. Bunu görünce (m.), [sc. bir çocuk olarak "gebe kalmıştı"] ve onların hem doğduğunun hem de onun içinde olduğunun bilincindeydi; ve onları gördüğünde düşündüğü söylenir, ancak bunu (n.) düşünceği güç aracılığıyla [görür]. Ama nefis, sanki kendisinde kalan akli karıştırıp yok ediyor, daha doğrusu önce akli görüyor ve tefekkür ona da giriyor ve ikisi bir oluyor. Ama iyilik onların üzerine yayılır ve her ikisinin de yapısına uyarlanır, onların üzerinden geçer ve ikisini birleştirir, onlara kutlu algı ve tefekkür verir, onları yerinde olamayacak veya doğası gereği bir şeyin başka bir şeyde olduğu başka bir şeyde olmayacak kadar yükseltir. Çünkü o da hiçbir yerde değildir ama anlaşılır yer onun içindedir ama o başka bir yerde değildir. Dolayısıyla ruh da hareket etmez, çünkü o da hareket etmez. Dolayısıyla ruh da değildir, çünkü o yaşamaz, hayatın üstündedir. Zeka da değildir çünkü o da düşünmez; çünkü benzer olmak gerekiyor. Bunu da düşünmüyor çünkü düşünmüyor. (devam)

--- SAYFA 308 ---

290 Ek A [A16] VI.7[38].36.10-26 (metin H-S1) ατοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶον παντελὲς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέπει—τοῦτο δὲ γενόμενος ἐγγύς ἐστι, καὶ τὸ ἐφεξῆς ἐκεῖνο, καὶ πλησίον αὐτὸ ἐπὶ παντὶ bu çok önemli. "Ἐνθα δὲ ἔασας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι του παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἶον κύματι καὶ ὑποῦ ὑπ' αὐτοῦ οἶον ἄλλ' ἢ bu çok önemli, ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. Οὐ γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὀρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ Bu çok önemli, bu çok önemli bir şey. ἀφεῖσα εἶναι παρ' αὐτῷ· αὐτὸς δὲ αὐγῇ μόνον γεννώσα νοῦν, οὔτι ' Bu çok önemli. Her kim hem tefekkür sahibi hem de kendisi, kendisi ve diğer şeyler hakkında tefekkürünün nesnesi haline gelmiş, madde ve akıl ve "tamamen mükemmel canlı varlık" olmuşsa, artık ona dışarıdan bakmamalı, ancak bu haline gelmiş olarak yakındadır ve sıradaki kişi de yakındadır ve o zaten yakındadır, tüm anlaşılabilirlerin üzerinde parıldamaktadır. O anda kişi tüm öğrenimi bir kenara bırakır ve şimdiye kadar eğitimle yönlendirilir ve içinde bulunduğu güzelliğe yerleşir - bu noktaya kadar insan öyle sanır - ama sonra (deyim yerindeyse) zeka dalgası tarafından oradan kaldırılıp, sanki tıka basa doymuş gibi onun üzerindeki yükseklere çıkarıldığında, aniden bakar, nasıl olduğunu görmeden, ama görüntü onun aracılığıyla başka bir şey görmesini sağlamadığı için gözlerini ışıkla doldurur, ancak görülen şey ışığın kendisidir. Çünkü bunda, görme nesnesi ve onun nuru, akıl ve akıl nesnesi yoktu; fakat bunları sonradan meydana getirip yanında bırakan bir ışın vardı; ama o yalnızca Akıl yaratan ışıdır, yaratmada hiçbir şekilde kendini söndürmez, ancak kendisi kalır, bu varlığın varlığıyla var olmuştur.

--- SAYFA 309 ---

291 Plotinus'un Yükselişi ve MUO [A17] VI.8[39].15.14-23 (metin H-S1, değiştirildi) εἴ ποτε καὶ αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς [H-S1: αὐτοῖς] ἐνδοιμέν τινα φύσιν τοιαύτην οὐδὲν ἔχουσιν τῶν ἄλλων, ὅσα συνήρτηται ἡμῖν, καθὰ πάσχειν ὃ τί περ ἂν συμβῇ [καὶ] κατὰ τύχην ὑπάρχει—πάντα γὰρ τὰ ἄλλα, ὅσα ἡμῶν, δοῦλα καὶ ἐκκείμενα bu yüzden çok mutluyum αὐτοῦ καὶ τὸ αὐτεξούσιον φωτὸς ἀγαθοειδοῦς καὶ ἀγαθοῦ ἐνεργείᾳ καὶ μεζονος ἢ κατὰ νοῦν, οὐκ ἐπακτὸν τὸ ὑπὲρ τὸ νοεῖν ἐχούσης· εἰς ὃ δὴ ἀναβάντες καὶ γενόμενοι τοῦτο μόνον, τὰ δ' ἄλλα ἀφέντες, τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸ ἢ ὅτι πλέον ἢ ἐλεύθεροι, bu çok önemli; Eğer biz de kendi içimizde, bize bağlı olan diğer şeylerden, yani şans eseri meydana gelen her şeyi deneyimlemek zorunda olduğumuz şeylerden hiçbirini içermeyen bir tür doğa görmeliyiz - çünkü bizim olan diğer tüm şeyler köleleştirilir ve şansa açıktır ve adeta şansa göre ortaya çıkarlar, ancak yalnızca bununla [biz] iyi biçimindeki bir ışığın ve gerçekte iyinin ve [bir şeyin] kendi kendine hakimiyetine ve özerkliğine sahip oluruz. iyi] Zeka'ya göre daha büyük, [dışarıdan] ithal edilmemiş, [içeride] Akıl'ın üstünde olana sahip; aslında buna yükselmek ve tek başına bu olmak, ama diğer şeyleri bir kenara bırakmak, buna özgür olmaktan ve özerk olmaktan daha fazlası dışında ne diyebiliriz? [A18] VI.8[39].19.1-6 (metin H-S1) πρὸς ἐκεῖνο ἐκεῖνο αὐτό, καὶ θεάσεται καὶ αὐτὸς οὐχ ὅσον Bu çok önemli. Ἰδὼν δὲ ἐκεῖνο ἐν αὐτῷ πάντα λόγον ἀφείξ θήσεται παρ' αὐτοῦ ἐκεῖνο τοῦτο ὄν, ὥς, εἴπερ εἶχεν οὐσίαν, δούλην ἂν αὐτοῦ τὴν Bu çok önemli bir şey. Ve böylece, söylenenlerden yukarıya doğru itilen kişi, bunun kendisini ele almalı ve kişi aynı zamanda istediğini söyleyemediğini de görecektir. Ama bunu kendinde görerek, tüm rasyonelliği ortadan kaldırarak, onu kendi kendine yerleştirecektir; öyle ki, eğer bir cevheri olsaydı, bu cevher onun kölesi olacaktı ve adeta ondan çıkacaktı.

--- SAYFA 310 ---

292 Ek A [A19] V.3[49].17.15–38 (metin H-S1) Ἀρκεῖ οὖν ταῦτα λέγοντας ἀπαλλαχθῆναι; Bu çok önemli. Ἴσως οὖν χρὴ αὐτὴν ἥδη γεννηῆσαι ἀίξασαν πρὸς αὐτὸ çok iyi. Οὐ μὴν ἀλλὰ πάλιν ἐπαστέον, εἴ ποθέν τινα πρὸς τὴν ὠδῖνα çok iyi. Bu, sizin için çok önemli bir şey, evet. bu çok önemli; Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ἐκφεύγει, εἴ τις βούλοιο εἰπεῖν καὶ διανοηθῆναι, ἐπεὶ περ δεῖ τὴν διάνοιαν, ἵνα τι εἴπῃ, ἄλλο καὶ ἄλλο λαβεῖν· οὕτω γὰρ καὶ διέξοδος· ἐν δὲ πάντῃ ἀπλῶ διέξοδος τίς ἐστίν; Ἀλλ' ἀρκεῖ κἂν νοερώς ἐφάσασθαι· ἐφασάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντῃ μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ bu çok önemli. Τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γάρ—[τοῦτο τὸ φῶς]—παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μὴδ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν. Bu çok önemli, δὲ ἐζήτει, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τάληθινὸν ψυχῇ, ἐφάσασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ' αὐτό, δι' Evet, öyle. Δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστίν, δὲ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ bu çok önemli. bu çok önemli; çok iyi. Peki bunları söylemeyi bırakmak yeterli mi? Hayır, ruhun hâlâ daha büyük doğum sancıları var. Belki de bu noktada, hevesle ona baktığı ve doğum sancıları ile dolduğu için doğum yapması gerekecekti. Ama yine de başka bir büyü yapmalıyız, eğer bir yerlerde doğum sancılarına karşı bir büyü bulabilirsek; belki birisi bunu tekrar tekrar söylerse daha önce söylenmiş olanlardan ortaya çıkabilir. Peki başka hangi büyü yeniymiş gibi? Çünkü o tüm gerçekleri gözden kaçırmıştır ve aynı zamanda eğer biri [onlar hakkında] konuşmak ve akıl yürütmek isterse bizim de katıldığımız gerçeklerden kaçır, çünkü akıl bir şeyi ifade etmek istiyorsa birbiri ardına gelen şeyleri almak zorundadır (çünkü bu da bir açıklamadır); ama bütünüyle basit olanda nasıl bir "açıklama" vardır? Ancak anlaşılır bir şekilde temas kurmak yeterlidir; ancak temas kurduktan sonra (temas kurduğunda) kişi konuşamaz (ve boş vakti yoktur), ancak [yalnızca] daha sonra bunun hakkında mantık yürütür. Sonra, ruhun birdenbire aydınlandığını gördüğüne inanmak gerekir; çünkü bu – bu ışık – ondandır ve odur. Ve o zaman, birisi tarafından bir eve çağrılan başka bir tanrı gibi, gelip aydınlatıldığında, onun da orada olduğunu düşünmek gerekir; aslında gelmeseydi aydınlatmazdı. Öyleyse aydınlanmamış ruh da o tanrıdan yoksundur, ancak bir kez aydınlandığında aradığı şeye sahiptir ve ruhun gerçek amacı budur, o işi dokunmak ve onu kendi başına görmek, bir başkasının ışığı aracılığıyla değil, onun aracılığıyla gördüğü [ışığın] kendisini görmek. Çünkü onun aydınlandığı şey görülmesi gereken şeydir; çünkü kimse güneşi başka bir ışıkla görmez. Peki bu nasıl gerçekleşmeli? Her şeyi götürün.

--- SAYFA 311 ---

293 Ontogenezi Ek B.1 Ontogenezi ile ilgili Plotinos Pasajları [B1] V.4[7].2.1–26 (metin H-S1) Εἰ μὲν οὖν αὐτὸ νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ve bu çok önemli; Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ gerçekten çok iyi, çok iyi bir şey. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu çok önemli. Διὸ οὐχ ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλά, σύνθεσιν τε ἐμφαίνων, νοητὴν çok iyi, çok iyi. Bu, çok önemli bir şey değil. Bu çok önemli bir şey. bu çok önemli; Bu çok önemli bir şey; καὶ τὸ νοοῦν—ἐνδεὲς δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο—οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον, ἀλλὰ πάντῃ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντῃ διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεἰ συναισθήσει οὕσα ἐν στάσει Bu, çok önemli bir şey değil. [...(4 satır)] Ἐπεὶ οὖν ἐκεῖνο μένει νοητόν, τὸ Ve eğer jeneratör Akıl olsaydı, Akıl'dan daha eksik olurdu ama Akıl'a daha dikkatli davranması ve ona benzer olması gerekirdi; ancak jeneratör Akılın ötesinde olduğundan zorunlu olarak Akıldır. Peki ama etkinliği akıl olan neden Akıl değildir? Akılın, aklediliri görüp ona yönelmesi ve adeta onunla tamamlanıp kemal edilmesi, bir yandan görme gibi belirsizdir, fakat akledilir tarafından tanımlanır. Bu nedenle, Formların ve sayıların Belirsiz İkili ve Bir'den geldiği de söylenir; çünkü bu Akıldır. Dolayısıyla basit değil, çokludur ve tezahür eden bir kompozisyonudur, aslında anlaşılır bir kompozisyonudur ve kişi birçok şeyi anında görür. Ve dolayısıyla kendisi de bir anlaşılırdır, ama aynı zamanda akıllaştırandır; bu nedenle zaten ikidir. O da onun peşinde olmakla başka bir akledilir. Peki bu Akıl, Akledilir'den nasıl çıkar? Akledilir, kendi başına kalır ve gören ve akledilen gibi noksan değildir -akıllaştırıcı buna göre noksan sayıyorum- hissiz değildir, fakat her şey ona aittir ve onun içinde ve onunla birliktedir; kendini tamamıyla ayırt edebilir; hayat onun içindedir ve her şey onun içindedir ve o kendi zatının düşüncesidir ve sanki sonsuz bir dinlenme halindeki bilinç tarafından var olur ve Akla göre akıldan farklı bir şekilde akıllanır.... Dolayısıyla ortaya çıkan şey anlaşılır kaldığı için 1 Burada sunulan metinler ve çeviriler için, bu kitabın başındaki “Referanslar ve Kısaltmalar Hakkında Not”a bakın.

--- SAYFA 312 ---

294 Ek B [B1] V.4[7].2.1-26 (metin H-S1) νοοῦσα ἀφ' οὗ ἐγένετο— ἄλλο γὰρ οὐκ ἔχει—νοῦς γίγνεται, ἄλλο Bu, çok önemli bir sorundur. akıl olur, çünkü akıl olur ve kendisinden geldiği şeyi akla getirir -çünkü başka hiçbir şeyi yoktur- Akıl olur, yani bir başka (deyim yerindeyse) "Akledilir" olur ve onun gibi ve onun bir taklidi ve sureti olur. [B2] V.1[10].6.15-19 (metin H-S1) ὄντος δὲ ἐκείνῳ μηδενὸς μὴ τιθώμεθα αὐτὸ κινεῖσθαι, ἀλλ' εἴ τι μετ' αὐτὸ γίνεται, ἐπιστραφέντος αἰὲ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ ἀναγκαῖόν çok iyi. Hareket eden her şeyin, hareket ettiği bir şeyin olması gerekir. Madem o için böyle bir şey yok, hareket ettiğini zannetmeyelim ama eğer ondan sonra bir şey olursa, o, ebediyyen ona (kendine) dönerken meydana gelmelidir. [B3] V.1[10].7.1-6 (metin H-S1) σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μὲν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γενόμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς ve bu çok önemli. Bu çok önemli. ve bu çok önemli; Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Akıl da onun suretidir diyoruz, çünkü daha açık konuşmak lazım. Birincisi, var olanın bir şekilde o olması, çoğunu muhafaza etmesi ve tıpkı güneş ışığı gibi ona en çok benzemesi lâzımdır. Ama bu Zeka değil. Peki nasıl Zeka üretir? Çünkü kendine dönüşüyle görüyordu ve bu görmenin kendisi de Akıl'dı. (devam)

--- SAYFA 313 ---

295 Ontogeneze [B4] V.2[11].1.7-13 (metin H-S1) τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἶον ὑπερερρῶν καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς Evet. Bu, sizin için en iyi seçimdir. bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Ve bu adeta ilk doğuştan: Çünkü mükemmel olmak (hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için), (deyim yerindeyse) taşar ve taşması bir başkasını yaratır. Bu, varlığa geldikten sonra ona doğru döner ve dolar; ve ona doğru bakıldığında bu da Akıl olur. Ve onun ona karşı duruşu Varlık'tır, ona doğru bakışı ise Akıl'dır. Yani görmesi için ona doğru durduğu için aynı anda Akıl ve Varlık olur. [B5] II.4[12].5.28-39 (metin H-S1) ἡ ἑτερότης ἢ ἐκεῖ αἰεὶ, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἢ πρώτη· διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· bu çok önemli, kâkeίνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Bu çok önemli, φῶς οὐκ ἔχει αἰεὶ, ἀλλὰ ἄλλο ὃν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου. Çünkü aslında ötekilik, yani maddeyi oluşturan [ötekilik] her zaman vardır; çünkü maddenin ilkesi ve ilk hareketi budur. Böylece ona da başkalık denir, çünkü hareket ve başkalık aynı anda filizlenmiştir. İlk'ten olan hareket ve başkalık belirsizdir ve tanımlanabilmesi için buna ihtiyaç vardır. Ona doğru döndüğünde tanımlanır ama önceden hem madde hem de diğeri belirsizdir ve henüz iyi değildir, ancak onun tarafından aydınlatılmamıştır. Çünkü eğer ışık o kişiden geliyorsa, ışığı alan kişi, almadan önce her zaman ışığa sahip değildir, ancak bir başkası olarak ona sahiptir, çünkü ışık başka birindendir.

--- SAYFA 314 ---

296 Ek B [B6] V.6[24].5.5-10 (metin H-S1, değiştirildi) τῷ τίμιον εἶναι, ἀλλὰ δεύτερον καὶ γενόμενον, ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ <τὸ> γενόμενον ἐκίνησε πρὸς αὐτό, τὸ δ' ἐκινήθη τε evet. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. [H-S1: αὐτῇ]· ἔφεσις γὰρ ὅψεως ὄρασις. Çünkü düşünme, ne varlığa ne de şerefe göre birincidir, ama ikincidir ve İyi var olurken var olan şeydir ve var olanı kendine taşımıştır: hareket etmiş ve görülmüştür. Ve bu da düşünmektir: iyiye doğru bir hareket, onu arzulamak, çünkü arzu, akli doğurur ve onu kendisiyle birleştirir; Çünkü görme arzusu görmektir. [B7] III.8[30].8.31-38 (metin H-S1) Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἐν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἐν· εἰ δὲ μή, Bu çok iyi. Ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἐν οὐχ ὡς ἥρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξελίξεν αὐτὸν πάντα ἔχειν θέλων— ὡς βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο, δεύτερον γὰρ ἐγένετο—οἷον γὰρ κύκλος ἐξελίξας αὐτὸν γέγονε καὶ σχῆμα καὶ ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ καὶ çok iyi, çok iyi. Çünkü Bir'i tefekkür ettiğinde [ya da: Bir tefekkür ettiğinde] bir değildir; eğer öyle olmasaydı Akıl olmazdı. Ama bir olarak başlayarak, başladığı gibi kalmadı, kendinden habersiz oldu, çoğullaştı, ağırlık kazandı ve her şeye sahip olmak isteyerek kendini çözdü - çünkü bunu istememesi daha iyiydi, [çünkü] ikinci oldu - kendi kendine çözülen bir daire gibi şekil ve yüzey ve çevre ve merkez oldu - hem yukarıdaki hem de aşağıdaki nokta ve çizgiler.

--- SAYFA 315 ---

297 Ontogeneze [B8] III.8[30].11.1-7 (metin H-S1) gerçekten, bu çok önemli. οἶον καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ὅρασις], ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς· ἐπεὶ καὶ ἡ ὅρασις ἡ κατ' Bu çok önemli bir şey. Bu gerçekten çok önemli. Τῇ μὲν οὖν ὁράσει ἡ πλήρωσις παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ οἶον gerçekten çok iyi bir şey bu. Akıl, bir görüntü ve gören bir görüntü olduğundan, filiyata geçmiş bir güç olacaktır. Dolayısıyla bir yanda maddesi, diğer yanda biçimi olacaktır (ama madde [aynı zamanda] akledilir olandadır). Gerçekte görmenin de ikiliği olduğundan, görmeden önce de birdi. Ve böylece bir iki ve iki bir oldu. Görmek için, doldurma [veya aşılama] ve deyim yerindeyse mükemmelleştirme algılanabilir nesneden gelir, ancak Akıl görüşü için iyi, onu dolduran [veya aşılamanı] şeydir. [B9] V.5[32].5.16-19 (metin H-S1) ἔτι πρόσω ἐλθεῖν, μεταστραφέν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔσται, καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἐστὶ ἀπάντων· Birincil Varlık olduğu söylenen bu, sanki oradan biraz uzaklaşarak, artık öne çıkmak istemedi, kendi içine doğru dönerek ayağa kalktı ve her şeyin özü ve merkezi oldu.

--- SAYFA 316 ---

298 Ek B [B10] VI.7[38].16.10-35 (metin H-S1) Ἄρα, ὅτε ἑώρα πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἐνόει ὡς πολλὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ καὶ ἐν ὃν αὐτὸς ἐνόει αὐτὸν πολλά, μερίζων αὐτὸν παρ' αὐτῷ τῷ νοεῖν μὴ ὅλον ὁμοῦ δύνασθαι; Ἄλλ' οὐπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως. Ἦ φατέον ὡς οὐδὲ ἑώρα πώποτε, ἀλλ' ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρτητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό, ἡ δὲ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτό Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἦδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἵν' ἔχη, ὃ ὅψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ her şey yolunda gidiyor. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. bu çok önemli. Ὡς περ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἰτίος ὢν αἰτίος πως καὶ τῆς ὁψεώς ἐστιν— οὐκ οὐτε ὁψις οὔτε τὰ γινόμενα— οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Πληρούμενος μὲν οὖν ἐγένετο, πληρωθεὶς δὲ ἦν, καὶ ὁμοῦ bu çok önemli. Ἀρχὴ δὲ αὐτοῦ ἐκεῖνο τὸ πρὶν πληρωθῆναι ἦν· ἑτέρα δὲ ἀρχὴ οἶον ἐξωθεν ἡ πληροῦσα ἦν, ἀφ' ἧς οἶον ἐτυποῦτο çok iyi. İyiye bakarken, bir olduğunu mu düşündü ve kendisi de "Bir - Varlık" olarak onu çok mu düşündü, bütünü aynı anda düşünemediği için onu kendi içinde böldü mü? Ama ona bakarken henüz Akıl değildi, entelektüel olmayan bir şekilde baktı. Ya da hiç bakmadığını, ona doğru yaşadığını, ona bağlı olduğunu ve ona yöneldiğini söylemeliyiz; aslında hareketinin kendisi orada hareket ettirilmesiyle doldurulmuştu ve etrafını da doldurmuştu ve o hâlâ tek başına hareket değildi, doymuş ve dolu bir hareketti; ve daha sonra her şey haline geldi ve bunu kendi bilincinde biliyordu ve zaten Akıl idi, gördüğü şeye sahip olması için doldurulmuştu, ancak bu şeylere sağlayıcıdan gelen ışıkla bakıyor ve bunu alıyordu. Bu nedenle sadece maddenin nedeni değil, görülmesinin de nedeni olduğu söylenir. Ve nasıl ki, duyuya sebep olan güneş, yani hem görülmesine hem de var olmasına sebep olan nesneler, aynı zamanda bir bakıma görme sebebi ise ve dolayısıyla ne görme ne de meydana gelen şeyler ise, aynı şekilde, bizim benzetmemize göre, orada görülenlere ve görene göre, maddenin, aklın ve ışığın nedeni olan İyinin doğası da, ne gerçek varlıklar ne de akıldır, fakat bunların nedenidir, kendi ışığıyla düşünür ve gerçek varlıklara düşünülür. ve zekaya. Böylece doldurularak var oldu, doldurulunca oldu ve aynı zamanda mükemmelleşti ve görüldü. İlkesi, doldurulmadan öncekiyle aynıydı, ancak bir bakıma onun dışında olan başka bir ilke, onu dolduran ve doldurulurken sanki ondan "damgalanmış" olan ilkeydi.

--- SAYFA 317 ---

299 Ontogeneze [B11] VI.7[38].17.12-26 (metin H-S1, değiştirildi) bu yüzden çok mutluyum, çok mutluyum. Πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ' ἐκεῖ bu çok önemli. Εὐθὺς γὰρ πρὸς ἓν τι ἰδοῦσα ὀρίζεται τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὐτῇ [H-S1: αὐτῇ] ὅρον καὶ πέρασ καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν. Ὁ δὲ ὅρος οὐκ ἐξῶθεν, οἷον μεγέθει περιτεθείς, ἀλλ' ἦν πάσης ἐκείνης τῆς ζωῆς ὅρος πολλῆς καὶ ἀπείρου οὔσης, ὡς ἂν παρὰ τοιαύτης φύσεως ἐκλαμψάσης. Ζωή τε ἦν οὐ τοῦδε· ὥριστο γὰρ ἂν ὡς ἀτόμου ἦδη· ἀλλ' ὥριστο μέντοι· ἦν ἄρα ὀρισθεῖσα ὡς ἐνός τινος πολλοῦ—ὥριστο δὴ καὶ bu, Bu çok önemli. Τί οὖν τὸ "ἐν ὠρίσθη"; Kesinlikle çok iyi. Dolayısıyla onun bir yaşamı vardı ve çok çeşitli bir verene ihtiyacı yoktu ve onun yaşamı onun yaşamının değil, bunun bir iziydi. Ve oraya bakıldığında sınırsızdı, ama oraya bakıldığında sınırlıydı, o da sınırsızdı. Çünkü doğrudan doğruya bir "bir"e baktığınızda yaşam onunla sınırlanır ve kendi içinde sınır, sınır ve biçime sahiptir; ve biçim, şekillendirilmiş olanın içindeydi ama şekillendiren amorf. Ancak sınır, sanki büyüklükle çevrelenmiş gibi dışarıdan değil, sanki böyle bir doğadan parlıyormuş gibi, çok çeşitli ve sınırsız olan tüm yaşamın sınırlıydı. Ve bu belirli bir şeyin hayatı değildi; çünkü bu zaten bir bireyinkiyle sınırlı olacaktır; yine de tanımlanmıştı; dolayısıyla bir "Bir'in - Çok'un" yaşamı olarak tanımlandı - ve bu noktada çokluğun her biri tanımlandı - ve bir yandan yaşamın çokluğu aracılığıyla "Çok", diğer yandan da sınır aracılığıyla "Bir" olarak tanımlandı. Peki "bir olarak tanımlanan" nedir? Akıl. Çünkü tanımlanan yaşam Akıl'dır. [B12] VI.8[39].16.12-30 (metin H-S1) ὁ δ' εἰς τὸ εἶσω οἷον φέρεται αὐτοῦ οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας, αὐγὴν καθάραν, αὐτὸς ὦν τοῦτο, ὅπερ ἡγάπησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑποστήσας αὐτόν, εἴπερ ἐνέργεια μένουσα καὶ τὸ Bu çok önemli. Bu, çok önemli bir şey değil. Her şey yolunda gidiyor. Ouk ἄρα ὡς συμβέβηκέν ἐστιν, ἀλλ' Ὁ, adeta kendi içine taşınıyor, kendisini seviyor, "saf ışın", sevdiği şeyin kendisi oluyor; yani akıl gibi kalıcı bir faaliyet ve en sevimli şey olduğu için kendini ispat eder. Akıl bir gerçekleşmedir; dolayısıyla o bir gerçekleşmedir. Ama başka hiçbir şeyden değil; belki de kendisinin gerçekleşmesidir. Görüldüğü gibi tesadüfen olduğu gibi değil,

--- SAYFA 318 ---

300 Ek B [B12] VI.8[39].16.12-30 (metin H-S1) ὡς ἐνεργεῖ αὐτός. Ἔτι τοίνυν, εἰ ἔστι μάλιστα, ὅτι πρὸς αὐτὸν οἷον στηρίζει καὶ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. αὐτὸν βλέπειν, οἷον ποιοῖ ἂν αὐτόν, οὐχ ὡς ἔτυχεν ἄρα ἐστίν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς θέλει, καὶ οὐδ' ἡ θέλησιν εἰκὴ οὐδ' οὕτω συνέβη· Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Ὅτι δ' ἡ τοιαύτη νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν οἷον ἐνέργεια οὕσα αὐτοῦ καὶ μονὴ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ὃ ἐστὶ ποιεῖ, μαρτυρεῖ ὑποτεθὲν τούναντιον· ὅτι, εἰ πρὸς τὸ ἔξω νεύσειεν αὐτοῦ, ἀπολεῖ τὸ ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς bu çok önemli. ' αὐτοῦ. o hareket eder. Yine de, dahası, eğer o her şeyden önemlisiyse, kendisini (deyim yerindeyse) kurduğu ve deyim yerindeyse kendine baktığı ve onun için bu "Varlık" onun kendine bakışı olduğu için, kendisini olduğu gibi değil, kendisinin istediği gibi yapar ve isteme rastlantısal ya da rastlantısal değildir, çünkü en iyinin istemesi rastgele değildir. Kendisine yönelik bu tür bir eğilimin -bir bakıma faaliyeti olması ve kendinde kalması- onu olduğu gibi yapması, varsayımsal olarak bunun tersinin varsayılmasıyla açıkça ortaya çıkar: Eğer kendi dışına yönelirse, bu onun olduğu gibi varlığını yok eder; dolayısıyla olduğu gibi olmak kendine yönelik bir faaliyettir; bu bir ve kendisi. Daha sonra faaliyeti kendisinden sonra ortaya çıkarılarak kendini kanıtladı. [B13] VI.8[39].18.18-30 (metin H-S1) şu şekildedir: γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ οἷον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελιχθὲν καὶ ἐξηρητημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοεῖας φύσεως, μαρτυρεῖν τὸν οἷον ἐν Bu çok önemli. Ὡςπερ οὐδ' ἐκεῖ γραμμὰς οὐδὲ κύκλον τὸ κέντρον, κύκλου δὲ καὶ γραμμῶν πατέρα, ἵχνη αὐτοῦ δόντα καὶ δυνάμει μενούση γραμμὰς καὶ κύκλον οὐ πάντη ἀπηρητημένα αὐτοῦ ῥώμη τινὶ γεγεννηκότα· οὕτω τοι κάκεῖνο, τῆς Dolayısıyla kişi hem Akıllı hem de Varlığı kavramalıdır: bir bakıma ondan meydana gelmiş, dökülmüş, çözülmüş ve asılı kalmış, entelektüel doğasından (deyim yerindeyse) Akıl olmayan Bir'deki 'Akıl'ı kanıtlar; çünkü o bir tanedir. Tıpkı orada [geometrik benzetmede] ne yarıçap ne de daire merkez olmadığı gibi, [merkez] dairenin babasıdır, kendi izlerini verir ve kalıcı bir güç aracılığıyla yarıçapları ve daireyi bir miktar kuvvetle üretmiş, ondan hiç ayrılmamış; bu da öyle, (devam)

--- SAYFA 319 ---

301 Ontogeneze [B13] VI.8[39].18.18-30 (metin H-S1) νοεράς περιθεούσης δυνάμεως, τὸ οἶον ἰνδάλματος αὐτοῦ ἀρχέτυπον, ἐν ἐνὶ νοῦν, πολλοῖς καὶ εἰς πολλὰ οἶον νενικημένου καὶ νοῦ διὰ ταῦτα γενομένου, ἐκείνου πρὸ νοῦ μείναντος <ἐκ> τῆς δυνάμεως αὐτοῦ νοῦν γεννήσαντος etrafında entelektüel bir güç dolaşırken, adeta bir arketiptir. Kendi imajının, Bir'deki Akıl'ın birçokları tarafından yenilgiye uğratıldığı ve bu şeyler aracılığıyla Akıl haline geldiği, kendisi Aklın önünde kaldığı ve onun gücünden Akıl ürettiği için. [B14] V.3[49].11.1-16 (metin H-S1, değiştirildi) ἐθέλη νοεῖ, ἐν μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῶ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον· ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὕτω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμα τι, ἐξῆλθε δὲ Ἡρ̄ şey yolunda gidiyor. Καὶ γὰρ αὗ ἔχει τύπον τοῦ ὁράματος· οὐ παρεδέξατο ἐν αὐτῇ [H-S1: αὐτῇ] γενέσθαι. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, Bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, bu yüzden çok mutluyum. Bu çok önemli. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil, ἀεὶ δὲ ἐνδεόμενος [HS1: ἐνδιάμενος] καὶ γενόμενος καὶ νοῦς καὶ Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. Bu, çok önemli bir şey. Böylece bu çoklu Akıl, Aşkın'ı düşünmek istediğinde (kendisi bir olan), fakat sanki basitmiş gibi çiçek açmak istediğinde, kendi içinde çoğalmış bir başkasını ebediyen kavrayarak ortaya çıkar; Öyle ki o, ona Akıl olarak değil, henüz görmeyen görme olarak hareket etti ve görüşün çoğalttığı şeye sahip olarak ortaya çıktı. Çünkü yine görülen şeyin izlenimini taşır, yoksa onun kendinde olmasına izin vermezdi. Bu birden çok oldu ve böylece onu gördüğünü anladı, sonra da görmeye başladı. Buna sahip olduğunda zaten Akıl'dır ve ona Akıl olarak sahiptir; ama bundan önce sadece arzu ve iz bırakmayan görüş vardır. İşte bu Akıl, onu idrak etti ama onu kavrayan, ebediyen muhtaç olan ve düşündüğünde Akıl, madde ve düşünce haline gelen Akıl oldu; çünkü bundan önce düşünmüyordu, ne akla ne de akla sahip değildi, henüz düşünmemişti. (devam)

--- SAYFA 320 ---

302 Ek B [B14] tablo 4 Bir, PNE ve mistik öznenin yüklemlediği arzu terimlerinin karşılaştırılması erös / Eran agapē / agapan ephesis orexis / oregein epithumēsai pothos / pothein One VI.8[39].15.1 VI.8[39].16.15 VI.8[39].15.6-8 PNE ? V.1[10].6.51 V.6[24].5.9-11 V.3[49].11.13 V.3[49].11.7 Mistik konu I.6[1].7.13 VI.7[38].22.6-8 VI.7[38].35.24 VI.7[38].31.5 VI.9[9].11.23 VI.7[38].22.6-8 VI.5[23]. 1.16 VI.7[38]. 33.28 I.6[1]. 7.13 VI.7[38]. 31.9 VI.7[38]. 34.1 [B15] tablo 5 Eş zamanlı aktif ve pasif yöntemler açısından tanımlanan MUO örnekleri (metin H-S1) Aşama i: aktif Aşama ii: pasif IV.8[6].1.5-7 ...εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς... VI.9[9].11.23-25 ἀφ' ἧν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν III.8[30].9.29-31 ἢ δεῖ τὸν Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. εἰς ὀπισθεν III.8[30].10.32-35 ἀναπαυσάμενος VI.7[38].35.21-22 εἰσεῖδεν Porphryry, Vita Plotini 23.12.14 ἅπαξ λέγω πλησιάζει καὶ ἐνωθῆναι

--- SAYFA 321 ---

[illegible]

--- SAYFA 322 ---

[illegible]

--- SAYFA 323 ---

305 Gnostik Kaynaklarda Vizyoner Yükseliş [C4] Zostrianos, NHC VIII 45.9–46.6 (metin Barry, Funk ve Poirier, BCNH) 60 00000000 0000[0]0 [·] 000 000000000 0000[0]000 000000 000 00 000[0]000000` 00· 000 00000020 02000 0000 2000 00000000 000 000000 6[0]0 00000000 000000 0000[0]0000· 0[00]000 [46] 00000000 00000000 00000000· 000 00000000 00000 02000 00000 0000000000 000 0000 00` 0000 0000 0[0] 000002· 0000 00000[0000` 000000[0]00[0000] 000 02000· Kişi meylettiğinde (*νεύειν?), var olmayan şeyleri arayarak var olur. İnsan düşünce olarak onlara indiğinde, aydınlanmadıkça onları başka türlü anlayamaz ve o, fiziksel bir varlık haline gelir. Böylece bu tür insan, maddenin tutkuları ve belirsizliği nedeniyle nesillere iner ve akıl dışı (*ἄλογός) hale gelir. [C5] Zostrianos, NHC VIII 46.6–31 (metin Barry, Funk ve Poirier, BCNH) 00[00]00 [0]00000 000 0002 0[000 0]000` 000 0000002000 02[000 20]000 00000[00] 000 00000· 00[000]0000 0000 000 00000020[000 000000]0 000 02000 2000 20000002 00000000 000000 vac 0000 0000 20[0000] 0000 000 002000· 00000000[0]0000 00 000 0000000000 00 00000 2000 0200000· 0000 0[00] 00000 02000 00000 0000000 0[000] 000· 000 00000 000 0000[00] 2000 0000· 000 02000 2000 0000[00]00000 0000 0000 0000 000 0[00]00 0002000[00]0 060 2000000 2000 00 00000[0]2000 000 0000 00[0] 060 00 000000[0000· 0]00000 00 2[00]000000 00 0000[0]00 0000020 00[000] 600 0000000 00 20000000 [00] 000 0000000· 000 00000[0]0[000] 0000 00000 0000002000 020[00 0]00000· 000 0000 00000· 00[0]00 600 0000 200000 000 000· 00[0] 000000 0000000 0000000[0] 0000[0]00 00000[0]00 000000000 00[0 00]00 vac [00]0· Ebedi ve ölümsüz bir güce sahip olmasına rağmen, (bu tür) Vücutun [hareketi]. Diriltilir ve yeniden [harekete geçip] yeniden akli başına gelene kadar, her kötü ruh tarafından bağları kesilerek, zalimce [daima] hapsedilir. Bu nedenle onların kurtuluşu için (güçler) tayin edilmiştir ve güçlerin her biri bu dünyada ikamet etmektedir. Benliğin içinde, her bir çağa karşılık gelen evlatlar yücelik taşırlar, böylece [dünyada] bulunan biri de onların yanında kurtulur. Yücelikler, güçlerde ortaya çıkan mükemmel düşüncelerdir (*τελεία νοήματα?). Onlar ölümsüzdürler çünkü onlar, kurtarılan her kişinin aldığı kurtuluşun izlenimleridir. Kişi bir izlenim edinir; kişi bunların her birinden güç alır ve bir yardımcı olarak ihtişamla birlikte dünyadan ve tüm çağlardan göçüp gider. (devam)

--- SAYFA 324 ---

306 Ek C [C6] Allojenler, NHC XI 59.9–60.12 (metin Funk ve Scopello, BCNH) 00000[0]0000 0000 00000000` 00000000 00000000 000 00` 0000 2000 000000· 00 00000000 0000 0200000 0000000· 000 0000000000 00000 0000000` 00020 000000 0000· 00 000000000 0000 00000· 000 00000 600 0000 0200000000· 000000 2000 0000· 0000 00000 0000000000 00200000000· 00000000000 00000 0200000000· 000 000020 0000 000200000000 000 00200000 0000 0000 0000 000 00` 200000 00000 00000· 000 00000200 0000 00000 2000 00000000 0000 000000000` 0000000000· 000 00000000 00000020 0000 000 000· 0000 20000000000 000000000 00000020 0000 000 0000` 0000000000· 00 00000000 000000000 00000· 0000` 0000 00000· 000 000000 2000 00000 00000000 0000000000 000200 0000 0000000000· 000 000000 000000 00000000 000000000 2000 0000· 000 0000 0000000 00` 0000 0200000· 0000 00 00020 [60] [00] 000000 00020 2000 0[00 0000]0 0000 0000000· 00[0 00]0 0000 0000 02000 [20000 00]0 0000000000 000200000[0000· 0]000 0000000000 0000[0000 200]00 00 00020 0000 0000[00 200] 000000000000 00` 2000 02[00000] 000 00[000` 0]00000000 000000[00]0 0000[0·] 000 000 000000000` 00` 600 00· 0000 0000 2000000 00000000 000 00000000 0000[0] 00000· 000 00` 0000 00000· Ey Allogenes, ne kadar sessizce durduğunu, nefsinin kendine göre bildiğin Kutluluğuna bak. Ve kendinize, yani hareket ettiğini göreceğinize dönerek Canlılıktan çekilin. Ve eğer ayakta duramıyorsan hiçbir şeyden korkma. Ama eğer ayakta durmak istiyorsanız, Varlığa geri çekilin ve onu, gerçekten hareketsiz olan ve sessizlik ve hareketsizlik içinde bunların hepsine sahip olanın suretine göre, ayakta ve hareketsiz halde bulacaksınız. Ve eğer bunun bir tezahürünü, Bilinmeyen'in - tanıyacağınız kişinin - İlk Tezahürü aracılığıyla alırsanız, onu 'tanımamalısınız'. Eğer orada korkarsanız, faaliyetlerden dolayı arkaya çekilin. Ve eğer o yerde mükemmel yaratıldıysanız, rahat kalın. Ve içinizdeki izlenime (tupos) göre, bilin ki bu, tüm bu şeyler için de aynıdır, aynı kalıba göredir. Ve daha fazla dağılmayın ki ayakta kalabilesiniz ve aktif olmayı arzulamayın, yoksa içinizdeki Bilinmeyen'in hareketsizliğinden düşmezsiniz. Onu tanımıyorum çünkü bu imkânsız; ama eğer onu parlak bir düşünce aracılığıyla tanıyorsan, onu 'tanıma'.

--- SAYFA 325 ---

[illegible]

--- SAYFA 326 ---

[illegible]

--- SAYFA 330 ---

312 Ek C v. giris: “kendini göstermek”; “görünmek”; “ortaya çıkmak” n.m., “görüñüş”; “tezahür” Val.
Exp. NHC XI,2 24,19, 27, 34, 37 23,33 Alojenler NHC XI,3 45,17; 53.16, 26, 32; 65.21; 66,32 * = ω
kalın= 59.27, *28; 60.35, 38, 39; 61.7, 9, 30; *63.14; 64.32
Git. Gerçek NHC XII,2 53,23 Üç Form NHC XIII,1* 35,29; 36.22; 37.14; 38.17, 19; 39.8, 18, 21; 10.18;
42.4, 24; 43.5; 44.2; 45.21; 47.14, 16, 23; 49.16, 21; 50.6 [C12] tablo 8 Aşkın kavrama yetisi için
Platonlaştırıcı Seth terimlerinin özeti (Allogenes metni Funk ve Scopello, BCNH; Zostrianos metni Barry,
Funk ve Poirier, BCNH) Allogenes, NHC XI 48.9-13 6000 6000`6000 6000 6000[6000 6000 6000
6000q 6000`6000 2000 6000 6000x 6000 6000 2000 6000 6000[6000
İmkansız olduğu için Bireyler, mükemmelliğin ötesindeki yerde bulunan Evrensel'i kavramak için, ilk
düşünceyle kavrırlar. Allojenler, NHC XI 48,32-38 6000[6000 6000 6000x 6000x 6000 2000 6000
6000`6000 6000 6000x 6000 6000 6000 6000 6000 6000 6000
[Ama] ne zaman onlar [sc. bireyler (10. satırdan itibaren)] kavrırlar, İlk Canlılığa ve bölünmez bir
faaliyete, gerçekten var olan Bir'in İlkinin (birinin) hipostazına katılırlar. Allojenler, NHC XI 59.26-32 6000
6000x 6000 6000 6000 6000 2000 6000 6000 6000 6000 6000 6000 6000 6000 6000 6000 6000
Ve Bilinmeyen'in birincil vahiy yoluyla onun vahiyini
aldığınızda - onu tanıyorsanız onu 'bilinmeyen' kişi!

--- SAYFA 331 ---

[illegible]

--- SAYFA 332 ---

314 Ek C Zostrianos NHC VIII 24.10-13 2000 00 2000 1000000 000 000000 1000 2000 000000. 02000 00 2000 1000000 0000000. 0000 0000000000 0020000000 00000000 Ve şimdi sessizlikte ve İlk Düşünce içinde var olan düşünce aracılığıyla Üçlü Güçlendirilmiş Görünmez Ruh hakkında [kişi öğrenir] Zostrianos NHC VIII 58.16-20 000 000[2000]000 0000000 00600 [000]00000 000 00000[00 00] 000000000 000 0[000]0 0000000` 000000. Ve Görünmez Ruh, psişik ve entelektüel bir güç, bir bilen ve bir önceden bilen. Zostrianos NHC VIII 60.10-23 [parçalı] [..]000000 [00]000 2[± 5 | ± 3]0 000 [..]0[± 6] 02000 2000 000000[00 0000] 00000000` 000000[0 ± 3] 000000 2000 00600 00[± 3] 0000000000 00. 0[000] 000 0000 00000[0 0000] 0000 200 0000. 000 [0000] 00 00000000000000 0[0000] 0000 20000000 00000[0000] 000 00 00`x000 00[000]00 000 0000 0000000[0000]0000 2000 000000 [000] 000000000: ...[duyun] onu [...] ve [...] bir [düşüncede] ve [içinde] bir İlk Düşüncede [...] çünkü [...] güçle [...] o mükemmeldir [...] size her şey hakkında vaaz verilmeli ve [...] dinleyeceğiniz kişilere, bunların düşüncesi aracılığıyla mükemmelin ötesinde ve mükemmel olanların ruhlarında tanıyacağınız şeyler. Zostrianos NHC VIII 76.21-25 000000000 00000 0[0]00000` 0000000 00000. 00 00 00`00000000` 00[0]00 0000000` 02000000. 0[0]000000000 0000 00200 [000] Onun bilgisi onun dışında var olur, kendi içinde olduğu gibi kendini inceleyen, bir yansıma ve bir [imaj] ile.... Zostrianos NHC VIII 82.23-83.1 10000000000[0 0]0 000 0000[83]0[0]0 0000000000000` 000[0000]` O, önceden var olan tanrının anlaşılmasıdır (katanoêsis) [C12] tablo 8 Platonlaştırıcı Seth terimlerinin özeti (devam)

--- SAYFA 333 ---

315 Porphyry, Vita Plotini 16, 3 Ek D.1 Porphyry, Vita Plotini'den Plotinus'un Eğitimi ve Gnostiklerle Etkileşimine İlişkin Pasajlar [D1] Porphyry, Vita Plotini 16.1-18 (metin Armstrong, LCL) Γεγόναι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγμένοι οἱ περὶ Ἀδελφίον καὶ Ἀκυλῖνον οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Çok teşekkür ederim. Çok teşekkür ederim. ἡπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας ἴστε bu. ve bu, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ « Πρὸς τοὺς Γνωστικούς » ἐπεγράψαμεν, Bu çok önemli. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Bu çok önemli. Çok teşekkür ederim. ἐλέγχους, ὅλως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνύς bu çok önemli bir şey değil εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἶλοντο πρεσβεύειν. Onun zamanında Hristiyanlar arasında bir yanda antik felsefeden ayrılan kalabalıklar, diğer yanda Adelphius ve Aculinus'un çevresinde bulunan, Libyalı İskender'in, Philocomus'un, Demonstratus'un ve Lydus'un birçok risalesini edinmiş olan, Zerdüş'tün, Zostrianos'un, Nikotheus'un, Allogenes'in, Messos'un ve diğerlerinin kıyametlerini anlatan sapkınlar (hairetikoi) vardı. Platon'un anlaşılır maddenin derinliğine ulaşmadığı konusunda pek çok kişiyi yanıltan ve kendilerini yanıltan türden bir düşünce. Bu açıklamayı [Plotinus] toplantılarda birçok kez çürüttü ve bizim Gnostiklere Karşı yazdığımız kitabı yazdı; gerisini eleştirme işini bize bıraktı. Amelius, Zostrianos'un kitabına karşı yazarak kırk kitaba kadar çıktı. Ben, Porphyry, Zerdüş'tün kitabına karşı birçok reddiye yazdım; kitabın tamamen sahte ve yeni olduğunu, mezhebin bileşenleri tarafından saygı göstermeyi seçtikleri doktrinlerin eski Zerdüş'tünkilerymiş gibi göstermek için uydurulmuş olduğunu kanıtladım. 1 Burada sunulan metinler ve çeviriler için bu kitabın başındaki "Kaynaklar ve Kısaltmalar Hakkında Not"a bakın.

--- SAYFA 334 ---

316 Ek D [D2] Porphyry, Vita Plotini 3.1–35 (metin Armstrong, LCL) ὁμιλίας πολλάκις διηγείτο, ἣν τοιαῦτα. Προσφοιτᾶν μὲν γὰρ τῇ τροφῇ καίπερ εἰς γραμματοδιδασκάλου ἀπρόντα ἄχρις ὀγδοῦ ἔτους ἀπὸ γενέσεως ὄντα καὶ τοὺς μαζοὺς γυμνοῦντα θηλάζειν προθυμεῖσθαι· ἀκούσαντα δέ ποτε ὅτι ἀτηρόν ἐστι παιδίον, ἀποσχέσθαι αἰδεσθέντα. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκίμοῦσι συσταθέντα κατιέναι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῇ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καὶ τῶν φίλων διηγείσθαι ἃ πάσχοι· τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμωνίον, οὗ μηδέπω evet. Bu, sizin için önemli olan bir şey değil. çok iyi. Καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα τοσαύτην ἔξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένης πείραν λαβεῖν σπεῦσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς Çok iyi. Γορδιανοῦ δὲ τοῦ βασιλέως ἐπὶ τοὺς Πέρσας παριέναι μέλλοντος δοὺς bu çok önemli bir şey değil Evet. Bu, çok önemli bir şey değil. Bu, sizin için önemli bir şey değil bu çok önemli. Bununla birlikte, toplantılar sırasında birçok kez gönüllü olarak aşağıdakileri aktardı. Sekiz yaşına gelene kadar sütannesine gitmeye devam etti ve -zaten dilbilgisi öğretmenine gidiyor olmasına rağmen- onun göğüslerini emzirmek ve açığa çıkarmak istedi. Haylaz bir küçük velet olduğunu duyunca utandı ve vazgeçti. Yirmi sekizinci yılında felsefeye yöneldi ve o dönemde İskenderiye'de en iyi şöhrete sahip olan kişilerle resmi olarak tanıştırıldı. Derslerden o kadar üzgün ve kederli çıktı ki, yaşadıklarını bir arkadaşına bile anlatacaktı. İkincisi, [Plotinus'un] ruhunun arzusunu anlayarak onu henüz denemediği Ammonius'a gönderdi. Yanına giden ve onun derslerini dinleyen Plotinos, arkadaşına şöyle dedi: "Ben de bunu arıyordum." Ve o günden sonra sürekli olarak Ammonius'un yanında kalarak öyle bir felsefe eğitimi aldı ki, Perslerin uyguladığı ve Hintliler arasında uygun olanı elde etmeye istekli oldu. İmparator Gordianus, Perslere karşı sefere çıkmayı planladığından, Plotinus gönüllü oldu ve henüz otuz dokuz yaşındayken orduya eşlik etti; çünkü tam on bir yıl boyunca Ammonius'la çalışmaya devam etmişti. Gordian Mezopotamya yakınlarında öldürüldüğünde Plotinus zar zor kurtuldu ve güvenli bir şekilde Antakya'ya tahliye edildi. Ve ne zaman

--- SAYFA 335 ---

317 Porphyry, Vita Plotini 16, 3 [D2] Porphyry, Vita Plotini 3.1–35 (metin Armstrong, LCL) ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεισιν. Ἐρεννίῳ δὲ καὶ Ὀριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγонуῶν μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτῖνος συνῶν μὲν τισι τῶν çok iyi, bu çok önemli bir şey. Ἐρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὀριγένους μὲν Bu çok önemli. Ἐγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ « Περὶ τῶν δαιμόνων » σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλήνου « Ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεύς ». Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διετέλεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν δέκα διετέλεσε, συνῶν μὲν τισι, γράφων δὲ οὐδέν. Philip kırk yaşına geldiğinde iktidara geldi ve Plotinus Roma'ya geldi. Erennius, Origen ve Plotinus, Ammonius'un derslerde kendilerine açıkladığı doktrinlerin hiçbirini açıklamama konusunda anlaşmışlardı. Plotinus da kararlı durdu; Kendisine gelenlerle görüşmesine rağmen Ammonius'un öğretilerinin aktarılamazlığını korudu. Anlaşmayı ilk ihlal eden Errenius olurken, Origen de Errenius'un örneğini takip etti; ama Daimonlar Üzerine ve Gallienus'un hükümdarlığı sırasında Kralın Tek Yaratıcı Olduğu Hakkında dışında hiçbir şey yazmadı. Plotinus uzun bir süre hiçbir şey yazmamakta ısrar etti, ancak sınıf dersleri Ammonius'la olan ilişkisinden oluşturuldu ve böylece tam on yıl boyunca bazı insanlarla tanışarak ancak hiçbir şey yazmadan devam etti.

--- SAYFA 336 ---

318 Ek E Ek E. Enn'in otofani yankıları. I.6[1].9.15-25, Najm al-din al-Kubra Najm al-din al-Kubra (MS 1145-1220), Fawa'il al-jamal wa-fawatih al-jalal (Güzelliğin Çiçekleri ve Majestelerin Parfümleri) §66, H. Corbin, İran Sufizmindeki Işık Adamı, N. Pearson çev. (New Lebanon, NY: Omega, 1994), 85 [cf. Ek A3 yukarıda] [Yüzün çemberi saf hale geldiğinde] bir pınarın suyunu fışkırtması gibi ışıklar yayar, böylece mistik bu ışıkların yüzünü aydınlatmak için fışkırdığına dair duysal bir algıya sahip olur. Bu dökülme iki göz arasında ve kaşların arasında gerçekleşir. Son olarak tüm yüzü kaplayacak şekilde yayılır. O anda karşınızda, yüzünüzün önünde yine ışıktan, ışık saçan başka bir Yüz var; şeffaf perdesinin arkasında, ileri geri hareketlerle hareketlenmiş gibi görünen bir güneş görünür hale gelir. Gerçekte, bu Yüz sizin kendi yüzünüzdür ve bu güneş, bedeninize gidip gelen Ruh'un güneşidir. Daha sonra, kişiliğinizin tamamı saflığa gömülür ve birdenbire, aynı zamanda ışık saçan bir ışık insanına bakarsınız. Mistik, kişiliğinin tamamından yayılan bu ışık ışınımının duysal algısına sahiptir. Çoğu zaman perde düşer ve kişinin tüm gerçekliği ortaya çıkar ve tüm bedeninizle birlikte bütünü algıyorsunuz. Bâtınî görüşün açılması önce gözlerde, sonra yüzde, sonra göğüste, sonra da tüm vücutta başlar. Karşınızdaki bu ışık şahsına Sufi terminolojisinde duyular üstü Rehber denir. Aynı zamanda duyuüstü kişisel Üstat veya yine duyuüstü ruhsal Terazi olarak da adlandırılır.

--- SAYFA 337 ---

Kaynakça Abramowski, L. 1983a. "Marius Victorinus, Porphyrius ve die römischen Gnostiker." Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 74 (1-2): 108-28. Abramowski, L. 1983b. "Nag Hammadi 8,1 'Zostrianos' das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9 (33)." Platonismus und Christentum'daki 1-10. Sayfalar: Festschrift für Heinrich Dörrie. Düzenleyen: H.-D. Blume ve F. Mann. Jahrbuch für Antike und Christentum 10. Münster: Aschendorff. Adam, M. 2002. "Mistik Deneyim Hakkında Son Tartışmalara Kant Sonrası Bir Bakış Açısı." Amerikan Din Akademisi Dergisi 70 (4): 801-17. Aphrodisaslı İskender. 1887. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minör. I. Bruns tarafından düzenlenmiştir. Aristotelem Graeca ekindeki yorumlar. 2.1. Berlin: Reimer. Alt, K. 1990. Philosophie gegen Gnosis: Plotin Polemik in seiner Schrift II, 9. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz 8. Stuttgart: Steiner. Armstrong, A. H. 1937. "Plotinus'ta Yayılım." Akıl 46 (181): 61-66. Armstrong, A.H., ed. 1967. Cambridge Geç Yunan ve Erken Ortaçağ Felsefesi Tarihi. Londra: Cambridge University Press. Armstrong, A. H. 1977. "Plotinus'ta Biçim, Birey ve Kişi." Dionysius 1: 49-68. Armstrong, A.H. 1978. "Gnosis ve Yunan Felsefesi." Gnosis'teki 87-124. Sayfalar: Festschrift für Hans Jonas. B. Aland tarafından düzenlenmiştir. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht. Arnou, R. 1922. Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris: F. Alcan. Arp, R. 2004. "Plotinus, Mistisizm ve Aracılık." Dini Araştırmalar 40: 145-63. Athanassiadi, P. 1992. "Filozoflar ve Kahinler: Geç Paganizmde Otorite Değişimleri." Byzantion 62: 1-29. Athanassiadi, P. 1993. "Düşler, Teurji ve Serbest Kehanet: Iamblichus'un Tanıklığı." Roma Araştırmaları Dergisi 83: 115-30. Athanassiadi, P. 2002. "Yeni Platonculukta Ortodoksluğun Yaratılışı." Sayfa 271-91, Yunan-Roma Dünyasında Felsefe ve Güç: Miriam Griffin Onuruna Yazılar. G. Clark ve T. Rajak tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Athanassiadi, P. 2006. La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénios à Damascius. Paris: Les Belles Lettres. Atkinson, M. 1983. Ennead V.1: Üç Temel İlke Üzerine. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Attridge, H. W. 1991. "Gnostik Platonizm." Sayfa 1-29, 36-41, Antik Felsefede Boston Kolokyumu Bildirileri, cilt. 7. J. C. Cleary tarafından düzenlenmiştir. Bayan Lanham; Londra: Amerika Üniversitesi Yayınları. Aubin, P. 1963. Le probleme de la 'conversion'. Paris: Beauchesne.

--- SAYFA 338 ---

320 Kaynakça Barnes, T. 1994. "Bilim mi Propaganda mı? Hristiyanlara Karşı Porfir ve Tarihsel Ortamı." Klasik Araştırmalar Enstitüsü Bülteni 39: 53-65. Barry, C., W.-P. Funk, P.-H. Poirier ve J. D. Turner, editörler ve çev. 2000. Zostrien (NH VIII,1). Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Bölüm "Metinler" 24. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters. Bartelink, G.J.M., ed. ve trans. 2004. Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine. Kaynaklar chrétiennes 400. Paris: Éditions du Cerf. Bauer, W. 1971. İlk Hristiyanlıkta Ortodoksluk ve Sapkınlık. 2. baskı. Philadelphia: Kale. Bechtle, G. 1999. Platon'un Parmenides Üzerine Anonim Yorum. Berner Reihe Bechtle, G. 2000. "Anonim Parmenides Yorumunun Varoluş Sorunu ve Tarihlenmesi." Antik Felsefe 20: 393-414. Beck, R. 1988. Mithras Gizemlerinde Gezegenel Tanrılar ve Gezegenel Düzenler. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 109. Leiden: Brill. Becker, O. 1940. Plotin und das Problem der Geistigen Aneignung. Berlin: de Gruyter. Beierwaltes, W. 1961. "Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins." Zeitschrift für Philosophische Forschung 15: 334-62. Beierwaltes, W. 1965. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik. Philosophische Abhandlungen 24. Frankfurt: Klostermann. Beierwaltes, W. 1967. Plotin über Ewigkeit und Zeit (III.7). Frankfurt: Klostermann. Beierwaltes, W. 1985. Denken des Einen: Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt: Klostermann. Beierwaltes, W. 1987. "Plotins philosophische Mystik." Grundfragen christlicher Mystik'in 39-49. Sayfaları. Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica, Weingarten vom 7.-10. Kasım 1985. Düzenleyen: M. Schmidt ve D. Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. Beierwaltes, W. 1991. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V.3. Metin, Übersetzung, Yorumlama, Erläuterungen. Frankfurt am Main: Klostermann. Beierwaltes, W. 2006. "Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum." Sayfa 81-95, Wege mystischer Gotteserfahrung / Tanrı'ya Mistik Yaklaşımlar, Düzenleyen: P. Schäfer. Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 65. Münih: Oldenbourg. Berthelot, M. 1893. Histoire des sciences: La chimie au moyenâge. Cilt 2, işbirliği de m. Rubens Duval. Paris: Imprimerie Nationale. Betz, H. D. 1970. "Hermetik yorumda Delphi özdeyişi GNÖTHI SAUTON." Harvard Theological Review 63 (4): 465-84. Betz, H. D. 1981. "Yunan Büyülü Papyri'sinde Delphic Maximus 'Kendini Tanı'." Dinler Tarihi 21 (2): 156-71. Beutler, R. ve W. Theiler, 1960-1967. Plotins Schriften. Neubearbeitung mit griechisch-em Lesetext ve Anmerkungen. R. Harder tarafından çevrilmiştir. Hamburg: F. Meiner.

--- SAYFA 339 ---

321 Kaynakça Bevan, A. 1897. Thomas'ın Süryanice Eylemlerinde İçeren Ruhun İlahisi. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Blandin, J.-Y., "Plotin et l'image de la lumière. La dynamization d'une métaphore traditionnelle." Logos et langage chez Plotin et avant Plotin'deki 271-300. sayfalar. Michel Fattal tarafından düzenlenmiştir. Uvertür Felsefesi. Paris: L'Harmattan, 2003. Blumenthal, H. J. 1966. "Plotinus Bireylerin Fikirlerine İnandı mı?" Phronesis 11 (1): 61-80. Blumenthal, H. J. 1971. "Die Biographische Form de Plotinvita des Porphyrios und das Antinosleben des Athenasios." Byzantinische Zeitschrift 64: 1-5. Blumenthal, H. J. 1974. "Plotinus'ta Nous ve Ruh: Sınır Belirlemenin Bazı Sorunları", Sayfa 203-19, Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Bilim ve kültür sorunları 198. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei. Boissonade, J.F., ed. 1849. Eunapius. Vitae Sophistarum. Paris: Didot baskısı. Borret, M., ed. ve trans. 1969. Origène. Contre Celse. Ciltler 3-4. Kaynaklar chrétiennes 147, 150. Paris: Éditions du Cerf. Bos, A. P. 1984. "Çarpışmada Dünya Görüşleri: Plotinus, Gnostikler ve Hristiyanlar." Sayfa 11-28, Gnostikler ve Hristiyanlar Arasında Plotinus, 25 Ocak 1984'te Amsterdam Özgür Üniversitesi'nde Düzenlenen Plotinus Sempozyumunda Sunulan Makaleler. Düzenleyen: D. T. Runia. Amsterdam: VU Uitgeverij; Özgür Üniversite Basını. Bos, A.P. 1994. "Yunan Felsefesi ve Gnostisizmde Kozmik ve Meta-Kozmik Teoloji." Helenizasyon Yeniden Ziyaret Edildi'deki 1-21. Sayfalar. Greko-Romen Dünyasında Hristiyan Tepkisini Şekillendirmek. Düzenleyen: W.-E. Helleman. New York: Amerika Üniversitesi Yayınları. Bonnet, M. 1898. Acta apostolorum apocrypha, cilt. 2.1. Leipzig: Mendelssohn (repr. Hildesheim: Olms, 1972). Bouillet, M.N., çev. 1857-1861. Les Ennéades de Plotin. 3 cilt. Paris. Böhlig, A. 1981. "Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi", Sayfa 617-34, Gnostisizmin Yeniden Keşfi, Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, New Heaven, Connecticut, 28-31 Mart 1978, cilt. 2. Düzenleyen: B. Layton. Dinler Tarihi Çalışmaları 41. Leiden: Brill. Böhm, T. 2002. "Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit des Prinzips in Gnosis und Neuplatonismus. Zur prinzipientheoretischen Auslegung der ersten Hypothese des platonischen Parmenides bei Allogenes und Plotin." Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Zieldes Menschen'deki 81-95. Sayfalar. W. Baum tarafından düzenlenmiştir. Paderborn: Schöningh. Bréhier, E., ed. ve trans. 1931. Plotin, Ennéades V. Paris: Belles Lettres. Bréhier, E. 1938. Plotin, Ennéades VI (2e partie). Paris: Belles Lettres. Brisson, L. 1982. "Plotin: Une biyografisi." Porphyre'deki 1-29. Sayfalar: la Vie de Plotin. Cilt 2. L. Brisson ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Histoire des öğretileri de l'Antiquité classique 16. Paris: Vrin.

--- SAYFA 340 ---

322 Kaynakça Brisson, L. 1987. "Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa œuvre, son tarzi." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 36.2:793-860. Berlin: de Gruyter. Bölüm 2, Principat, 36.2. W. Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin; New York: de Gruyter. Brisson, L. 1999. "Zostrianos Kıyametinin Platonik Arka Planı: Numenius ve Platon'a atfedilen Mektup II." Platonculuk Geleneği'nin 173-88. Sayfaları: John Dillon Onuruna Yazılar. J. J. O'Cleary tarafından düzenlenmiştir. Aldershot: Ashgate. Brisson, L., Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. ve O'Brian, D., eds. ve trans. 1982. Porphyre: La vie de Plotin I. Travaux préliminaires et index grec complet. Histoire des öğretileri de l'Antiquité classique 6. Paris: Vrin. Brisson, L., J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M.D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, J. Pépin, H.D. Saffrey, A.-P. Segonds, M. Tardieu ve P. Thillet, eds. 1992. Porphyre: la Vie de Plotin, cilt. 2. Histoire des öğretileri de l'Antiquité classique 16. Paris: Vrin. Broek, R. van den. 2000. "Hermetik 'loca'daki dini uygulamalar: Nag Hammadi'den yeni ışık." Poimandres'ten Jacob Böhm'e: Gnosis, Hermetizm ve Hristiyan Geleneği'nin 78-95. Sayfaları. R. van den Broek ve C. van Heertum tarafından düzenlenmiştir. Amsterdam: Pelikaan'da. Brown, P. 1978. Geç Antik Çağ Yapımı. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları. Burns, D. 2010. "Allojenlerde Apofatik Stratejiler (NHC XI,3)." Harvard Theological Review 103 (2): 161-79. Busine, A. 2009. "Porfir ve Geleneksel Dini Uygulamalar Üzerine Tartışma." Geç Antik Epistemoloji: Gerçeğe Giden Diğer Yollar'ın 21-29. Sayfaları. Düzenleyen: P. Vassilopoulou ve S.R.L. Clark. Av değirmenleri; Basingstoke: Palgrave Macmillan. Bussanich, J. 1987. "Birinin İç Yaşamı Üzerine Plotinus." Antik Felsefe 7: 163-89. Bussanich, J. 1988. Plotinus'ta Bir ve Onun Akılla İlişkisi. Philosophia Antiqua 49. Leiden: Brill. Bussanich, J. 1994. "Plotinus'un Düşüncesindeki Mistik Unsurlar." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 36.7:5300-500. Berlin: de Gruyter. Bölüm 2, Principat, 36.7. H. Temporini tarafından düzenlenmiştir. Berlin; New York: de Gruyter. Bussanich, J. 1997. "Teorik ve Karşılaştırmalı Perspektifte Plotinian Mistisizmi." American Catholic Philosophical Quarterly 71 (3): 339-65. Santa Cruz, M. I. 1979. "Sobre la generación de la istihbarat en las Eneadas de Plotino." Helmantica 30: 287-315. Carabine, D. 1995. Bilinmeyen Tanrı: Platonik Geleneğe Negatif Teoloji: Platon'dan Eriugena'ya. Louvain: Eerdmans. Casadio, G. 1989. "Marco il Mago'daki La vizyon." Augustinianum 29: 123-46. Casadio, G. 1992. "Nag Hammadi'den Bazı Gnostik Risalelerdeki Görüş Kalıpları." Actes du IVe congrès copte'deki sayfalar 395-401. Cilt 2. Düzenleyen: M. Rassart-Debergh ve J. Ries. L'Institut Orientaliste de Louvain Yayınları 41. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain.

--- SAYFA 341 ---

323 Kaynakça Charlesworth, James H., ed. 1983. Eski Ahit Pseudepigrapha. 2 cilt. Çapa Yale İncil Referans Kütüphanesi. New York: Çift gün. Cherlonneix, J.-L. 1992. "L'intention religieuse de l'ésotérisme platonicien'." Sayfa 385-418, Porphyre: la Vie de Plotin, cilt. 2. L. Brisson ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16. Paris: Vrin. Cilento, V., 1947-1949. Plotino: Enneadi. Bari: Laterza. Cilento, V. 1974. "Presenza di Plotino nel mondo modern." Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente'deki 13-29. Sayfalar. Problemi attuali di scienza e di Culture, 198. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei. Cooper, J.M. ve D.S. Hutchinson, eds. Platon: Eserleri Tamamla. Indianapolis: Hackett, 1997. Corbin, H. 1958. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî. Paris: Flammarion. Cornford, F. M. 1950. Yazılı Olmayan Felsefe ve Diğer Denemeler. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Corrigan, K. 1986. "Plotinus, 'Enneads' 5,4 [7], 2 ve İlgili Pasajlar." Hermes 114 (2): 195-203. Corrigan, K. 1987. "Varlık, Akıl ve Bir Üzerine Amelius, Plotinus ve Porphyry: Yeniden Değerlendirme." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 36.2: 975-93. Bölüm 2, Principat, 36.2. W. Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin; New York: de Gruyter. Corrigan, K. 1996. "Plotinus, Proclus, Nyssa'lı Gregory ve Pseudo-Dionysius'ta 'Yalnız' Mistisizm," Journal of Religion 76: 28-42. Corrigan, K. 2000a. "Platonizm ve Gnostisizm. Parmenides Üzerine Anonim Yorum: Orta Çağ mı, Yeni-Platoncu mu?" Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk'ta 141-77. Sayfalar: Temalar, Şekiller, Metinler. J. Turner ve R. Majercik tarafından düzenlenmiştir. SBL Sempozyum Serisi 12. Atlanta: SBL. Corrigan, K. 2000b. "Sonraki Platonculukta Pozitif ve Negatif Madde: Plotinus'un Gnostiklerle Diyalogunu Ortaya Çıkarmak." Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk'ta 19-56. Sayfalar: Temalar, Şekiller, Metinler. J. Turner ve R. Majercik tarafından düzenlenmiştir. SBL Sempozyum Serisi 12. Atlanta: SBL. Corrigan, K. 2013. "Plotinus'un Mistik Düşüncesinde ve Sethian Gnostiklerinde Sempozyum ve Cumhuriyet." Gnostisizm, Platonizm ve Geç Antik Dünya'nın 309-27. Sayfaları. John D. Turner Onuruna Yazılar. Kevin Corrigan ve Tuomas Rasimus tarafından düzenlenmiş, Dylan M. Burns, Lance Jenott ve Zeke Mazur ile birlikte. Nag Hammadi ve Maniheizm Araştırmalar 82. Leiden; Boston: Brill. Corrigan, K. ve P. O'Cleirigh. 1987. "1971'den 1986'ya Plotinian Bursu Kursu." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 36.2:571-623. Bölüm 2, Principat, 36.2. W. Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin; New York: de Gruyter. Couliano [Culianu], I.P., 1983. Psychanodia: Ruhun Yükselişi ve Onun İlişisine İlişkin Kanıtların İncelenmesi. Leiden: Brill.

--- SAYFA 342 ---

324 Kaynakça Couliano [Culianu], I.P. 1985. Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas. Roma: L'Erma di Bretschneider. Couliano [Culianu], I.P. 1992. Gnosis Ağacı: Erken Hristiyanlıktan Modern Nihilizme Gnostik Mitoloji. H. S. Wiesner tarafından çevrilmiştir. San Francisco: Harper. Courcelle, P. 1971. "Le 'connaiss-toi toi-même' chez les néo-platoniciens grecs." Le Néoplatonisme'deki 153-66. sayfalar. Düzenleyen: M.P.M. Schuhl ve P. Hadot. Éditions du center National de la Recherche Scientifique 536. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. Courcelle, P. 1974. Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard. 2 cilt. Paris: Études Augustiniennes. Crum, W. E. 1939. Bir Kipti Sözlüğü. Oxford: Clarendon Press. Cumont, F.1921-1922. "Le külte Mısır ve le gizemcilik de Plotin." Monuments et Mémoires'in 77-92. sayfaları l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Fondation Eugène Piot tarafından yayınlanmaktadır. Paris: Leroux. Czachesz, I. 2006. "Yuhanna'nın Apokrif Elçilerinde Erotizm ve Epistemoloji." Nederlandsch theologisch tijdschrift 60 (1): 59-72. d'Ancona, C. 1997. "Plotiniana Arabica'da İlâhi ve İnsan Bilgisi." Yeni Platonculuğun Çok Yıllık Geleneği'nin 419-42. Sayfaları. J. J. Cleary tarafından düzenlenmiştir. Leuven: Üniversite Yayınları. Deck, J. N. 1967. Doğa, Tefekkür ve Bir: Plotinus Felsefesinde Bir Çalışma. Toronto: Toronto Üniversitesi Yayınları. de Falco, V., ed. 1922. [Iamblich] theologoumena arithmeticae, Leipzig: Teubner. de Lacy, P. ve B. Einarson, eds. ve trans. 1953. Plutarkhos. Moralia Cilt VII. LCL 405. Cambridge; Londra: Harvard University Press. Denniston, J. D. 1934. Yunan Parçacıkları. Oxford: Clarendon Press. des Places, E., ed. ve trans. 1966. Jamblique. Les mystères d'Egypte, Paris: Les belles lettres. des Places, E., ed. ve trans. 1971. Oracles chaldaïques, Paris: Les belles lettres. Dillon, J. M. 1977. Orta Platoncular. Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları. Dillon, J. M. 1986. "Plotinus ve Aşkın Hayal Gücü." Dini Tahayyül'de Sayfa 55-70. J. P. Mackey tarafından düzenlenmiştir. Edinburg: Edinburg Üniversitesi Yayınları. Dillon, J. M. 1999. "Gnostik Gelenekte Tektanrıcılık." Geç Antik Çağda Pagan Tektanrıcılığı'nın 69-79. Sayfaları. P. Athanassiadi ve M. Frede tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Dillon, J. M. 2002. "Dua Eden Platonik Filozof." Metafizik ve Din'deki 278-95. Sayfalar: zur Signatur des spatantiken Denkens: Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. Mart 2001'de Würzburg'da. T. Kobusch ve M. Erler tarafından düzenlenmiştir. Münih: K. G. Saur.

--- SAYFA 343 ---

325 Kaynakça Dillon, J.M. ve A.A. Long, eds. 1988. 'Eklektizm' Sorunu: Daha Sonra Yunan Felsefesinde Çalışmalar. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Dodds, E. R. 1960. "Numenius ve Ammonius." Les Resources de Plotin'in 3-61. Sayfaları. Entretiens sur l'Antiquité classique 5. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt. Dodds, E. R. 1965. Kaygı Çağında Pagan ve Hristiyan. New York: W.W. Norton & Company. Dodds, E.R., 1963 (repr. 1977). Proclus. Teolojinin Unsurları. 2. baskı. Oxford: Clarendon Press. Dörrie, H. 1965. "Yayıls. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken." Parusia'daki 119-41. Sayfalar: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus: Festgabe für Johannes Hirschberger. K. von Flasch tarafından düzenlenmiştir. Frankfurt: Minerva. Dunderberg, I. 2008. Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum. New York: Columbia Üniversitesi Yayınları. Dupré, L. 1996. "Unio Mystica: Durum ve Deneyim." Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Mistik Birlik: Ekümenik Bir Diyalog'un 3-23. Sayfaları. M. Idel ve B. McGinn tarafından düzenlenmiştir. New York: Süreklilik. Eborowicz, W. 1958. La contemplation selon Plotin. Torino: Società Editrice Internazionale. Edwards, M. J. 1990. "Porfir ve Akıllı Üçlü." Helen Araştırmaları Dergisi 110: 14-25. Elsas, C., 1975. Neuplatonische und gnostische Weltabnehnung in der Schule Plotins. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 34. Berlin: de Gruyter. Emilsson, E. K. 1999. "Plotinus'ta Bir ile Akıl Arasındaki İlişki Üzerine Açıklamalar." Platonculuk Geleneklerinde Sayfa 271-90. J. J. Cleary tarafından düzenlenmiştir. Aldershoot: Ashgate. Emilsson, E. K. 2007. Plotinus on Intellect. Oxford: Clarendon. Erbse, H., ed. 1995. Theosophorum Graecorum fragmenta. Stuttgart-Leipzig: Teubner. Fallon, F. 1979. "Gnostik Kıyametler." Kıyamet: Bir Türün Morfolojisi'ndeki 123-58. Sayfalar. J. J. Collins tarafından düzenlenmiştir. Missoula: Akademisyenler Basını. Ferwerda, R. 1965. Plotin Düşüncesindeki Görüntülerin ve Metaforların Anlamı. Groningen: Wolters. Ficino, M. 1492. Plotini Operası. Latina Yorumu. Florentiae. Filoramo, G. 1989. "Diventari Dio: vizyone e rigenerazione nello gnosticismo." Augustinianum 29 (1-3): 81-121. Filoramo, G. 1999. "Gnostik ve Hermetik Metinlerde İç Benliğin Dönüşümü." Kadim Dinlerde İçsel Benliğin Dönüşümleri'nin 137-49. Sayfaları. J. Assman ve G. G. Stroumsa tarafından düzenlenmiştir. Dinler Tarihi Çalışmaları 83. Leiden: Brill.

--- SAYFA 344 ---

326 Kaynakça Fowden, E. K. ve G. Fowden, 2008. Geç Yunan Felsefesini Bağlamsallaştırma. Melatemata, 54. Atina: Yunan ve Roma Antik Çağ Araştırma Merkezi, Ulusal Helenik Araştırma Vakfı. Frede, M. 1997. "Celsus'un Hristiyanlara Saldırısı." *Philosophia Togata II'deki* 218-40. Sayfalar. J. Barnes ve M. Griffin tarafından düzenlenmiştir. Oxford: Clarendon Press. Frend, W. H. C. 1984. Hristiyanlığın Yükselişi. Philadelphia: Kale Basını. Funk, W.-P., M. Scopello, P.-H. Poirier ve J. D. Turner, eds. ve trans. 2004. *L'Allogène* (NH XI,3). Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Bölüm "Metinler" 30. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters. Funk, W.-P., P.-H. Poirier ve J. D. Turner, eds. ve trans. 2000. *Marsanès* (NH X,1). Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Bölüm "Metinler" 25. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters. Gaiser, K. 1963. *Platons ungeschriebene Lehre*. Platonischen Schule'de Sistematiik ve Geschichtlichen Begründung der Wissenschaften'i inceleyin. Stuttgart: E. Klett. García Bazán, F. 1981a. Plotino y la gnosis. Helenizm ve Yahudi-Hristiyanlık arasındaki ilişkilerin tarihinde yeni bir özet. Buenos Aires: Eğitimin Temelleri, Ciencia ve Cultura. García Bazán, F. 1981b. "Plotino y los textos gnostikos de Nag-Hammadi." *Oriente-Occidente* 2: 185-203. García Bazán, F. 1992. "Gnostisizmde 'İkinci Tanrı' ve Plotinus'un Anti-Gnostik Polemik'i, W. T. Slater tarafından İspanyolca'dan çevrilmiştir." *Neoplatonizm ve Gnostisizm'deki* 55-83. Sayfalar. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: State University of New York Press. Gerson, L. P. 1993. "Plotinus'un Metafiziği: Yayılım mı Yaratılış mı?" *Metafizik İncelemesi* 46: 559-74. Gerson, L.P. 1994. Plotinus. Londra: Routledge. Gerson, L. P. 1997. "'Epistrophē pros heauton': Tarih ve Anlam." *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8: 1-32. Graeser, A. 1972. Plotinus ve Stoacılar: Bir Ön Çalışma. Leiden: Brill. Gruenwald, I. 1980. Kıyamet ve Merkavah Mistisizmi. Leiden: Brill. Hadot, P., 1953. "Epistrophē et metanoia dans l'histoire de la philosophie." XI. Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirileri 12: 31-36. Hadot, P. 1960. "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin." *Les sources de Plotin'in* 107-41. sayfalarında. *Entretiens sur l'Antiquité classique* 5. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt. Hadot, P. 1961. "Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide." *Revue des Études Greques* 74: 410-38. Hadot, P. 1968. *Porphyre et Victorinus*, 2 cilt. Paris: Études Augustiniennes. Hadot, P. 1980. "Les niveaux devicdan dans les états mystiques selon Plotin." *Journal de Psychologie* 2-3: 243-66.

--- SAYFA 345 ---

327 Kaynakça Hadot, S. 1986. "Yeni Platoncu Maneviyat: Plotinus ve Porphyry." Klasik Akdeniz Maneviyatı'nın 230-49. Sayfaları: Mısır, Yunan, Roma. A. H. Armstrong tarafından düzenlenmiştir. Dünya Maneviyatı: Dini Arayışın Ansiklopedik Tarihi 15. New York: Crossroad. Hadot, S. 1987a. "L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'exérence mystique plotinienne." Proclus et son etkisindeki 3-27. Sayfalar. Actes du Colloque de Neuchâtel, Haziran 1985. Düzenleyen: Gilbert Boss ve Gerhard Seel. Zürih: GMB Editions du Grand Midi. Hadot, S. 1987b. "Structure et thèmes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 36.1:624-76. Bölüm 2, Principat, 36.1. Wolfgang Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin: de Gruyter. Hadot, P. 1988. Plotin: Traité 38. VI. 7. Paris: Éditions du Cerf. Hadot, P. 1994. Plotin, Traité 9. Paris: Éditions du Cerf. Hadot, P. 2001. La Philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier ve Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel. Harder, R. 1936. "Ein neue Schrift Plotins." Hermes 71: 1-10. Daha Sert, R. 1956-1971. Plotins Schriften. 6 cilt. Hamburg: F. Meiner. Hennecke, E. ve W. Schneemelcher, eds. Yeni Ahit Apocrypha. Trans. R. McL. Wilson. 2 cilt. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003. Henry, P. ve P. Hadot., ed. ve trans. 1960. Marius Victorinus: Traités theologiques sur la Trinité. SC 68-69. Paris: Éditions du Cerf. Henry, P. 1982. "Plotinus'un Sözlü Öğretisi." Dionysius 6: 4-12. Henry, P. 1991. "Düşünce Tarihinde Plotinus'un Yeri." Sayfalar xlii-lxxxiii (önsöz), S. MacKenna, Plotinus'ta. Ennead'ler. 3. baskı. Londra: Penguin. Hicks, R.D., ed. ve tr. 1925. Diogenes Laertius. Seçkin Filozofların Yaşamları. Robert D. Hicks tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. LCL 184, 185. Cambridge: Harvard University Press. Himmelfarb, M. 1995. "Antik Akdeniz Dünyasında Yükseliş Uygulaması." Sayfa 123-37, J. J. Collins, ed. Ölüm, Ecstasy ve Diğer Dünyevi Yolculuklar. Albany: New York Eyalet Üniversitesi Yayınları. Idel, M., 1988a. Kabala: Yeni Perspektifler. New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları. Idel, M. 1988b. Vecd Kabala Çalışmaları. Albany: New York Press Eyalet Üniversitesi. Igal, J., 1971a. "Plotini 'De Bono sive Uno' librum'daki yorum (Enn. VI,9)." Helmantica 22: 273-304. Igal, J. 1971b. "La genesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V, 1, 7, 4-35)." Emerita 39: 129-59. Igal, J. 1981. "Plotinus'ta Gnostikler ve 'Antik Felsefe'." Neoplatonizm ve Erken Hristiyan Düşüncesi'nin 138-49. Sayfaları: A. H. Armstrong Onuruna Yazılar. H. J. Blumenthal ve R. A. Markus tarafından düzenlenmiştir. Londra: Variorum. Janowitz, N. Yükselişin Şiiri. Albany: SUNY Basın. Haçlı John. 1979. Haçlı Aziz John'un Toplu Eserleri. K. Kavanaugh ve O. Rodriguez tarafından çevrilmiştir. Washington, DC: Karmelit Araştırmaları Enstitüsü.

--- SAYFA 346 ---

328 Kaynakça Johnston, S. I. 1997. "Bu Duruma Yükselmek: Kültürel Ortamında Teurjik Yükseliş." Sihri Tasarlamak: Princeton Semineri ve Sempozyumu'ndaki 165-94. Sayfalar. Düzenleyen: P. Schäfer ve H. G. Kippenberg. Leiden: Brill. Johnston, S. I. 2004. "Fiat Lux, Fiat Ritus: İlahi Işık ve Geç Antik Ritüel Savunması." Işığın Varlığında Sayfa 5-24: İlahi Parlaklık ve Dini Deneyim. M. T. Kapstein tarafından düzenlenmiştir. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları. Jonas, H. 1954. Gnosis und spätantiker Geist. 2 cilt. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht. Jonas, H. 1967. "Gnostik Fenomenin Sınırlandırılması - Tipolojik ve Tarihsel." Gnostisizmin Kökenleri'ndeki 90-108. Sayfalar. U. Bianchi tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill. Jonas, H. 1969. "Mit ve Tasavvuf: Dini Düşüncede Nesnelleştirme ve İçselleştirme Üzerine Bir Çalışma." Din Dergisi 44: 315-29. Jonas, H. 1971. "Gnostisizm ve Plotinus'ta Ruh." Le Néoplatonisme'deki sayfalar 45-53. Düzenleyen: M.P.M. Schuhl ve P. Hadot. Éditions du center National de la Recherche Scientifique 536. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. Jufresa, M. 1981. "Basilides, Plotinus'a Giden Yol." Vigiliae Christianae 35: 1-15. Katz, J. 1950. "Plotinus ve Gnostikler." Fikirler Tarihi Dergisi 15: 289-98. Katz, S., ed. 1978. Mistisizm ve Felsefi Analiz. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. King, K.L., 1995. Bilinmeyen Tanrının Vahiy: Metin, Çeviri ve NHC XI,3 Allogenes'e Notlarla. Kaliforniya Klasik Kütüphanesi. Santa Rosa, CA: Polebridge. King, K. L. 2003. Gnostisizm Nedir? Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları. King, S. B. 1988. "Mistisizmin Yorumlanması İçin İki Epistemolojik Model." Amerikan Din Akademisi Dergisi 56 (2): 257-79. Koenen, L. ve C. Römer, eds. 1988. Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden, Leibes'i seines. Kritische Sürümü. Abhandlung der Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften: Papyrologica Coloniensia 14. Açıklama: Westdeutscher Verlag. Krämer, H. J. 1964. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam: Schippers. Krause, M. 1989. "Dieliterarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi." Akdeniz Dünyasında ve Yakın Doğu'da Kıyametçilik'in 621-37. Sayfaları. Uluslararası Kıyamet Konferansı Bildirileri, Uppsala, 12-17 Ağustos 1979. Düzenleyen: D. Hellholm. Tübingen: Mohr-Siebeck. Kroll, W. 1892. "Ein neuplatonischer Parmenides-kommentar in einem Turiner Palimpsest." Rheinisches Museum für Philosophie 47: 599-627. Lamberz, E., ed. 1975. Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes. Leipzig: Teubner. Lampe, S. 2003. Paul'dan Valentinus'a. İlk İki Yüzyılda Roma'daki Hristiyanlar. Minneapolis: Kale Basını. Langerbeck, H. 1957. "Amonius Saccas Felsefesi ve Buradaki Aristotelesçi ve Hristiyan Unsurların Bağlantısı." Helen Araştırmaları Dergisi 77: 67-74. Lewy, H. 1978. Keldani Kehanetleri ve Teurji: Geç Roma İmparatorluğu'nda Mistisizm, Büyü ve Platonculuk. M. Tardieu'nun yeni baskısı. Paris: Études Augustiniennes.

--- SAYFA 347 ---

329 Kaynakça Linguisti, A. 1995. "Platonis 'Parmenidem'de Yorum." *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini'deki* 63-202. Sayfalar. Bölüm 3: Yorumlar. Firenze: L. S. Olschki. Lloyd, A.C. 1987. "Düşünce ve Varoluşun Doğuşu Üzerine Plotinus." *Antik Felsefede Oxford Çalışmaları* 5: 155-86. Lloyd, A.C. 1990. *Neoplatonizmin Anatomisi*. Oxford: Clarendon Press. Löhr, W. 2010. "Felsefe Olarak Hristiyanlık: Eski Bir Entelektüel Projenin Sorunları ve Perspektifleri." *Vigiliae Christianae* 64: 160-88. Mahé, J.-P. 1982. *Hermès en Haute-Egypte*, cilt 2: Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermetiques arméniennes (NH VI, 8.8a). Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Bölüm "Metinler". Québec: Les Presses de L'Université Laval. Majercik, R. 1992. "Gnostisizm ve Neoplatonizmde Varoluş-Yaşam-Akıl Üçlüsü." *Klasik Üç Aylık* 42 (2): 475-88. Majercik, R. 2005. "Porfir ve Gnostisizm." *Klasik Üç Aylık* 55: 277-92. Majercik, R., ed. ve trans. 1989. *Keldani Kahinler: Metin, Çeviri ve Şerh*. Greko-Romen Dinleri Üzerine Çalışmalar 5. Leiden: Brill. Mamo, P. 1976. "Plotinian Mistisizmi Monistik midir?" *Neoplatonizmin Önemi'ndeki Sayfa* 199-215. R. B. Harris tarafından düzenlenmiştir. Norfolk, VA: Uluslararası Neoplatonik Araştırmalar Topluluğu, Old Dominion Üniversitesi. Mansfeld, J. 1988. "Uyumlu Alternatifler: Orta Platoncu Teoloji ve Xenophanes Resepsiyonu." *Yunan-Romen Dünyasında Tanrı Bilgisi'nin* 92-117. Sayfaları. Düzenleyen: R. van den Broek, T. Baarda ve J. Mansfeld. *Doğu İmparatorluğu'na ait ön çalışmalar* 112. Leiden: Brill. Marcovich, M., ed. 1986. *Hippolytus. Redutatio omnium haeresium*. Patristische Texte und Studien 25. Berlin: De Gruyter. Mazur, Z. 2003. "Unio Magica, Bölüm 1: Plotinus Mistisizminin Büyülü Kökenleri Üzerine." *Dionysius* 21: 23-52. Mazur, Z. 2004. "Unio Magica, Bölüm 2: Plotinus, Teurji ve Ritüel Sorunu." *Dionysius* 22: 29-56. Mazur, Z. 2005. "Plotinus'un Gnostisizme Felsefi Muhalefeti ve Sürekli Hiyerarşi Aksiyomu." *Platonculuk Tarihinde* 95-112. Sayfalar: *Platon Redivivus*. J. Finamore ve R. Berchman tarafından düzenlenmiştir. New Orleans: Güney Üniversitesi Yayınları. Mazur, Z. 2008. "Unio Intellectualis? Unio Magica Üzerine Profesör Werner Beierwaltes'e Bir Yanıt." *Dionysius* 26: 193-200. Mazur, Z. 2009. "Biriyle Seks Yapmak: Plotinus'ta Erotik Mistisizm ve Metafor Sorunu." *Geç Antik Epistemoloji: Gerçeğe Giden Diğer Yollar'ın* 67-83. Sayfaları. Plotinus Vassilopoulou ve S.R.L. Clark tarafından düzenlenmiştir. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan. Meeks, W. (gen. ed.). 1989. *HarperCollins Çalışması İncili*. Yeni Gözden Geçirilmiş Standart Sürüm. San Francisco: HarperCollins.

--- SAYFA 348 ---

330 Kaynakça Meijer, P.A. 1992a. *İyi veya Bir Üzerine Plotinus (Enneads VI,9): Analitik Bir Yorum*. Amsterdam: Gieben. Mewaldt, J., ed. 1914. *Hippocratis de natura hominis commentaria tria'da Galeni*. *Corpus medicorum Graecorum* 5.9.1. Leipzig: Teubner. Minns, D. ve P. Parvis, ed. ve trans. 2009. *Justin, Filozof ve Şehit, Özür dileriz*. Oxford Erken Hristiyan Metinleri. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Mortley, R. 1976. "İskenderiyeli Clement'in Epistemolojisinde Ayna ve 1 Kor. 13:12." *Vigiliae Christianae* 30: 109-20. Mortley, R. 1986. *Sözden Sessizliğe*. I. Logos'un Yükselişi ve Düşüşü; II. Olumsuzlamanın Yolu, Hristiyan ve Yunan. Theophaneia. Beiträge zur Religions-und Kirchengeschichte des Altertums, 30-31. Bonn: Hanstein. Müller, H.F. 1878-1880, ed. Plotini Enneades. 2 cilt. Berlin. Narbonne, J.-M. 2008. "L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'homoousios." *Laval Théologique ve Philosophique* 64 (3): 691-708. Nock, A.-D. ve A.-J. Festugière, ed. ve trans. 1945. *Corpus Hermeticum*. Cilt II. Paris: Les Belles Letters. Nock, A.-D. ve A.-J. Festugière, ed. ve trans. 1972. *Corpus Hermeticum*. Cilt IV. Paris: Les Belles Letters. O'Brien, D. 1992. "Plotin et le vœu du sessizlik." Sayfa 419-59, *Porphyre: la Vie de Plotin*, cilt. 2. L. Brisson ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. *Histoire des öğretileri de l'Antiquité classique* 16. Paris: Vrin. O'Brien, D. 1993. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill. O'Brien, D. 1994. "Plotinus ve Ammonius'un Sırları." *Hermathena* 157: 117-53. O'Brien, D. 1997. "Platon ve Plotinus'ta Ölümsüz ve Gerekli Varlık." *Yeni Platonculuğun Çok Yıllık Geleneği'nin* 39-103. Sayfaları. J. J. Cleary tarafından düzenlenmiştir. Leuven: Üniversite Yayınları. O'Daly, G., 1973. *Plotinus'un Benlik Felsefesi*. Shannon: İrlanda Üniversitesi Yayınları. O'Daly, G. 1974. "Plotinus'ta Bir'in Varlığı." *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente'deki sayfalar* 159-69. *Bilim ve kültür sorunları* 198. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei. Okano, R. 2005. "Kişi Nasıl Zeka Üretir? Plotinus, Ennead V 1[10]7.5-6?" *Antik Felsefe* 25 (1): 155-71. Oosthout, H. 1991. *Bilgi Modları ve Aşkın: Plotinus Ennead'e Giriş* 5.3[49]. *Bochumer Studien zur Philosophie* 17. Amsterdam: B. R. Grüner. Pearson, B. A. 1978. "Tractate Marsanes (NHC X) ve Platonik Gelenek." *Gnosis'teki* 373-84. Sayfalar: *Festschrift für Hans Jonas*. B. Aland tarafından düzenlenmiştir. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht.

--- SAYFA 349 ---

331 Kaynakça Pearson, B. A. 1984. "Marsanlara Özel Referansla Platonizm Olarak Gnostisizm (NHC 10,1)." *Harvard Theological Review* 77: 55-72. Pearson, B. A. 1990. *Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı*. Antik Çağ ve Hristiyanlık Çalışmaları. Minneapolis: Kale Basını. Pearson, B. A. 2004. *Roma ve Kıpti Mısır'da Gnostisizm ve Hristiyanlık*. Antik Çağ ve Hristiyanlık Çalışmaları. New York; Londra: T&T Clark International, Continuum Print. Perczel, I. 1997. "L'Intellect amoureux et l'Un qui Est': une öğreti mal connue de Plotin." *Revue de Philosophie Ancienne* 15 (2): 223-64. Plotinos. 1951-1973. *Plotini Operası*, (baskı maior). P. Henry ve H.-R. tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Schwyzer. 3 cilt. *Museum Lessianum*, seri philosophica 33-35. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Édition Universelle. Plotinos. 1964-1982. *Plotini Operası*, (küçük baskı). P. Henry ve H.-R. tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Schwyzer. 3 cilt. *Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Plotinos. 1966-1988. *Enneads*. A. H. Armstrong tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir. 7 cilt. LCL 440-445, 468. Cambridge: Harvard University Press. Preisendanz, K. ed., 1973-1974. *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner. Polanyi, M., 1966. *Örtülü Boyut*. New York: Çift gün. Prieur, J.-M. 1989. *Acta Andreae. Corpus Christianorum, Seri Apocryphorum* 6. Turnhout: Brepols. Puech, H.-C. 1938. "Plotin'in Konumu ve Anlamı." *Bülten de l'Association Guillaume Budé* 61: 13-46. Puech, H.-C. 1960. "Plotin et les Gnostiques." *Les Ressources de Plotin'in* 161-90. sayfalarında. *Entretiens sur l'Antiquité classique* 5. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt. Quispel, G. 1956. "Andrew'un Elçilerinin Bilinmeyen Bir Parçası" *Vigiliae Christianae* 10: 129-48. Quispel, G. 1967. "Das ewige Ebenbild der Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis." *Eranos-Jahrbuch* 36: 9-30. Quispel, G. 1968. "Gnostik Adam: Basilides Doktrini." *The Mystic Vision'in* 210-46. Sayfaları. *Eranos Yıllıklarından Makaleler*. J. Campbell düzenlendi. Bollingen Serisi 30.6. Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları. Quispel, G. 1992. "Hermes Trismegistus ve Gnostisizmin Kökenleri." *Vigiliae Christianae* 46: 1-19. Quispel, G. 1995. "Yahudi Gnostisizmi ve Köln Mani Kodeksinde Vizyon Yoluyla Dönüşüm." *Vigiliae Christianae* 49: 189-91. Quispel, G. 1996. "Gnostik Valentinus'un Orijinal Doktrini." *Vigiliae Christianae* 50: 327-52.

--- SAYFA 350 ---

332 Kaynakça Quispel, G. 2000. Sinnige'nin Gözden Geçirilmesi, Plotinus ve Gnostisizm Üzerine Altı Ders [= Sinnige 1999]. *Vigiliae Christianae* 54 (1): 109-111. Rackham, H. 1979. Cicero. Doğal olarak. Akademi. LCL 268. Cambridge, MA: Harvard University Press. Rappe, S. 2000. Yeni-Platonizmi Okumak: Plotinus, Proclus ve Damascius'un Metinlerinde Söylemsel Olmayan Düşünme. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Rasimus, T. 2005. "Ophite Gnostisizm, Sethianizm ve Nag Hammadi Kütüphanesi." *Vigiliae Christianae* 59: 235-63. Rasimus, T. 2010. "Porfir ve Gnostikler: Pierre Hadot'un Tezinin İkinci ve Üçüncü Yüzyıl Sethian İncelemeleri Işığında Yeniden Değerlendirilmesi." Platon'un 'Parmenides' ve Mirası'ndaki Sayfa 2:81-110. J. D. Turner ve K. Corrigan tarafından düzenlenmiştir. Greko-Romen Dünya Eki'nden Yazılar. Atlanta: SBL. Rist, J. M. 1962. "Plotinus'un Bazı Metinlerinde Theos ve Bir." Ortaçağ Çalışmaları 24: 169-80. Rist, J. M. 1965. "Monizm, Plotinus ve Bazı Selefler." *Klasik Filolojide Harvard Çalışmaları* 69: 339-44. Rist, J. M. 1967. Plotinus: Gerçekliğe Giden Yol. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Rist, J. M. 1971. "Ennead'lerde 'Ötekilik' Sorunu." *Le Néoplatonisme'deki sayfalar* 71-87. Düzenleyen: M.P.M. Schuhl ve P. Hadot. Éditions du center National de la Recherche Scientifique, 536. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. Rist, J. M. 1989. "Plotinus'un Mistisizmine Dönüş: Daha Fazla Özellik." *Felsefe Tarihi Dergisi* 28: 183-97. Robinson, J. M. 1977. "Seth'in Üç Steli ve Plotinus'un Gnostikleri." Sayfa 132-42, Uluslararası Gnostisizm Toplantısı Bildirileri, 20-25 Ağustos 1973. Düzenleyen: G. Widengren. Stokholm: Almqvist ve Wiksell. Robinson, J.M., gen. ed. 2000. Kıpti Gnostik Kütüphanesi: Nag Hammadi Yazmalarının Tam Sürümü. Leiden: Brill. Rousseau, A. ve L. Doutreleau., eds. ve trans. 1979. Irénée de Lyons. Contre les hérésies: nom mentörünün ihbarı ve reddi. SC 264. Paris: Éditions du Cerf. Rutten, C. 1956. "La Doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin" *Revue Philosophique* 146: 100-106. Sagnard, F., ed. ve çev., 1948. Clément d'Alexandrie. Theodote'un Ekstraları. Kaynaklar Chrétiennes 23. Paris: Éditions du Cerf. Sanderson, A. 1995. "Tantrik Ritüelde Anlam." *Essais sur le rituel III'teki* 15-95. Sayfalar. Düzenleyen: A.-M. Blondeau ve K. Schipper. École pratique des hautes études, Bölüm des sciences religieuses 52. Louvain: Peeters. Schenke, H.-M. 1981. "Gnostik Sethianizmin Olgusu ve Önemi." Sayfa 588-616, Gnostisizmin Yeniden Keşfi, Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, New Heaven, Connecticut, 28-31 Mart 1978, cilt. 2. Düzenleyen: B. Layton. Dinler Tarihi Çalışmaları 41. Leiden: Brill.

--- SAYFA 351 ---

333 Kaynakça Schenke, H.-M. 1997. Das Philippus—Evangelium (Nag Hammadi—Codex II,3). Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 143. Berlin: Akademie Verlag. Schmidt, C., ed. ve V. MacDermot, rev. ve trans. 1978. Jeu Kitapları ve Bruce Kodeksindeki İsimsiz İnceleme. Nag Hammadi Çalışmaları 13. Leiden, Brill. Schroeder, F. M. 1986. "Plotinus'ta Dönüşüm ve Bilinç, 'Enneads' 5,1 [10],7," Hermes 114: 186-95. Schroeder, F. M. 1987. "Ammonius Saccas." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 36.2:493-526. Bölüm 2, Principat, 36.2. W. Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin; New York: de Gruyter. Schwyzer, H.-R. 1960. "'Bewusst' ve 'unbewusst' bei Plotin." Les sources de Plotin'in 343-78. sayfalarında. Entretiens sur l'Antiquité classique 5. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt. Schwyzer, H.-R. 1969. "Nachlese zur Indirekten Überlieferung des Plotintextes." Helveticum Müzesi 26: 252-70. Sells, M. 1985. "Plotinus'ta Apophasis: Eleştirel Bir Yaklaşım." Harvard Theological Review 78 (1-2): 47-66. Sells, M. 1994. Söylemenin Mistik Dilleri. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları. Shaw, G., 1999. "Eros ve Arithmos: Iamblichus ve Plotinus'ta Pisagor Teurjisi." Antik Felsefe 19: 121-43. Sieber, J. H. 1973. "Nag Hammadi'den Tractate Zostrianos'a Giriş." Novum Ahit 15: 233-40. Sieber, J. H. 1991. Zostrianos'a "Giriş" (NHC VIII,1). Nag Hammadi Kodeksi VIII'deki 7-28. Sayfalar. John Sieber tarafından düzenlenmiştir. Nag Hammadi Çalışmaları 31. Leiden: Brill. Sinnige, T. G. 1975. "Plotinus'ta Metafizik ve Kişisel Din." Kephalaion'daki sayfalar 147-154. Profesör C. J. de Vogel'e Sunulan Yunan Felsefesi Çalışmaları ve Sürdürülmesi. J. Mansfeld ve L. M. de Rijk tarafından düzenlenmiştir. Assen, Hollanda: Van Gorcum & Comp. B.V. Sinnige, T. G. 1984. "Plotinus'un İlk Eserlerinde ve Augustine'de Gnostik Etkiler." Gnostikler ve Hristiyanlar Arasında Plotinus'un 73-97. Sayfaları, 25 Ocak 1984'te Amsterdam Özgür Üniversitesi'nde Düzenlenen Plotinus Sempozyumunda Sunulan Makaleler. Düzenleyen: D. T. Runia. Amsterdam: VU Uitgeverij; Özgür Üniversite Basını. Sinnige, T. G. 1999. Plotinus ve Gnostisizm Üzerine Altı Ders. Dordrecht: Kluwer. Sleeman, J.H. ve G. Pollet. 1980. Lexicon Plotinianum. Londra. Smith, A. 1987. "1913'ten Bu Yana Porfir Çalışmaları." Aufstieg und Niedergang der römisch-en Welt 36.2:717-73. Berlin: de Gruyter. Bölüm 2, Principat, 36.2. W. Haase tarafından düzenlenmiştir. Berlin; New York: de Gruyter. Smith, J. Z. 1978. "Tapınak ve Sihirbaz." Haritanın 172-89. Sayfaları Bölge Değildir. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları. Smith, J. Z. 2001. "Ticaret Yerleri." Kadim Büyü ve Ritüel Güç'ün 13-27. Sayfaları. M. Meyer ve P. Mirecki tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill.

--- SAYFA 352 ---

334 Kaynakça Stählin, O., ed. 1960. Clemens Alexandrinus. Zweiter Band: Stromata Buch I-VI. GCS 52. Berlin: Akademie. Stern-Gillet, S. 2000. "Le principe du beau chez Plotin: réflexions sur Enneads VI.7.32 et 33." *Phronesis* 45: 38-63. Strelan, R. 1999. "Garip Bakışlar: Elçilerin İşleri'nde Atenizein." *Novum Testamentum* 41 (3): 235-55. Susanetti, D. 1995. Plotino. Sul Bello (Enneade I,6). Giriş, çeviri ve yorum. Padova: Imprimatur. Sweeney, L. 1992. 'Mani'nin İkizi ve Plotinus: 'Benlik' Üzerine Sorular." *Neoplatonizm ve Gnostisizm'in* 381-424. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: State University of New York Press. Szlezák, T. A. 1979. Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co. Ag, Verlag. Tardieu, M. 1973. "Les trois stèles de Seth." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57: 545-75. Tardieu, M. 1984. *Ecris gnostiques: Codex de Berlin*. Kaynaklar Gnostiques et Manichéennes 1. Paris: Éditions du Cerf. Tardieu, M. 1992. "Les Gnostiques dans la Vie de Plotin." *Porphyre'deki Sayfalar 546-563: la Vie de Plotin*, cilt. 2. L. Brisson ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. *Histoire des öğretileri de l'Antiquité classique* 16. Paris: Vrin. Tardieu, M. 1996. "Recherches sur la formasyon de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus." *Res Orientales* 9: 7-114. Theiler, W. 1960. "Plotin zwischen Platon und Stoa." *Les Ressources de Plotin'in* 65-103. sayfalarında. *Entretiens sur l'Antiquité classique* 5. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt. Theiler, W. 1966. *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: de Gruyter. Theiler, W. 1970. "Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin." *Revue Internationale de Philosophie* 92: 290-97. Thomassen, E. Manevi Tohum: 'Valentinianus' Kilisesi. Nag Hammadi ve Maniheizt Araştırmalar 60. Leiden; Boston: Brill, 2008. Till, W. 1941. "Zur Worttrennung im Koptischen." *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 77: 48-52. Trouillard, J. 1955a. La alayı planı. Paris: Presses Universitaires de France. Trouillard, J. 1955b. Arınma planı. Paris: Presses Universitaires de France. Trouillard, J. 1961. "Valeur Critique de la Mystique Plotinienne." *Revue Philosophique de Louvain* 59: 431-44. Turner, J. D. 1986. "Sethian Gnostisizmi: Bir Edebiyat Tarihi." Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık'ta 55-86. Sayfalar. C. H. Hedrick ve R. Hodgson. Peabody, MA: Hendrickson.

--- SAYFA 353 ---

335 Kaynakça Turner, J. D. 1988. "Trimorphic Protennoia'ya Giriş (XIII, 1)." İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi'nin 511-13. Sayfaları. J. M. Robinson ve R. Smith tarafından düzenlenmiştir. 3. baskı. Leiden: Brill, San Francisco: Harper & Row. Turner, J. D. 1990. "Nag Hammadi Kodeksi XI,3'ün (Allojenler) Nag Hammadi Kodeksi XI, XII, XIII'deki metni ve çevirisine ilişkin notlar." C. W. Hedrick tarafından düzenlenmiştir. Nag Hammadi Çalışmaları 28. Leiden: Brill. Turner, J. D. 1992. "Gnostisizm ve Platonculuk: Nag Hammadi'den Daha Sonra Platonik Edebiyatla İlişkilerinde Platonlaştırıcı Sethian Metinler." Neoplatonizm ve Gnostisizm'in 425-59. Sayfaları. R. T. Wallis ve J. Bregman tarafından düzenlenmiştir. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: State University of New York Press. Turner, J. D. 1998. "Işığı Görmek: Yahudi Rahip Plactice'inin ve Sapiential ve Kıyamet Vizyoner Bilgisinin Gnostik Sahiplenmesi." İlahi Aracılar'ın 63-114. Sayfaları: Antik Akdeniz'de Kehanet, Kehanet, Rüya ve Teurji Ufukları. R. Berchman tarafından düzenlenmiştir. Yahudilik tarihi üzerine Güney Florida çalışmaları 163. Atlanta: Scholars Press. Turner, J.D. 2000a. "Yorum: Zostrianos." Zostrien'deki sayfalar 483-662. Düzenleyen ve çeviren: C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier ve J. D. Turner. BCNH Bölüm "Metinler" 24. Louvain: Peeters, 2000. Turner, J. D. 2000b. "Giriş: Zostrianos." Zostrien'deki sayfalar 1-225. Düzenleyen ve çeviren: C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier ve J. D. Turner. BCNH Bölüm "Metinler" 24. Louvain: Peeters, 2000. Turner, J. D. 2000c. "Gnostisizmde Ritüel." Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk'ta 83-139. Sayfalar: Temalar, Şekiller, Metinler. J. Turner ve R. Majercik tarafından düzenlenmiştir. İncil Edebiyatı Derneği Sempozyum Serisi 12. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği. Turner, J.D. 2000d. "Orta Platonculukta Platonlaştırıcı Sethi İncelemelerinin Ortamı." Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk'ta 179-224. Sayfalar: Temalar, Şekiller, Metinler. J. Turner ve R. Majercik tarafından düzenlenmiştir. İncil Edebiyatı Derneği Sempozyum Serisi 12. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği. Turner, J. D. 2001. Sethian Gnostisizm ve Platonik Gelenek. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Bölüm "Etudes" 6. Québec: Les presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters. Turner, J. D. 2002. "Sethian Gnostisizmde Zaman ve Tarih." Sayfa 203-214, Çocuklar İçin, Mükemmel Eğitim: Berliner Arbeitskreis für koptische-gnostische Schriften'in Otuzuncu Yılı Münasebetiyle Hans-Martin Schenke Onuruna Yapılan Çalışmalar. H.-G. tarafından düzenlenmiştir. Bethge, S. Emmel, K.L. King ve I. Schletterer. Leiden: Brill. Turner, J. D. 2004. "Giriş: Allojenler." L'Allogène'deki sayfalar 1-175. Düzenleyen ve çeviren: Wolf-Peter Funk, Maddalena Scopello ve John D. Turner. Bibliothèque copte de Nag Hammadi Bölümü "Metinler" 30. Louvain, Quebec: Peeters, 2004. Turner, J. D. 2005. "Sethian Vaftiz Ayini." Kipti, Gnostica, Manichaica'da: Mélanges, son yıldönümü vesilesiyle Wolf-Peter Funk'a sunuyor.

--- SAYFA 354 ---

336 Kaynakça Düzenleyen: L. Painchaud ve P.-H. Poirier. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Bölüm "Études" 8. Québec: Les presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters. Turner, J. D. 2006. "Gnostik Sethianlar ve Orta Platonizm: Timaeus ve Parmenides'in Yorumları." *Vigiliae Christianae* 60: 9-64. Turner, J. D. 2007. "Victorinus, Parmenides Yorumları ve Platonlaştırıcı Sethian İncelemeleri." Platonizmler: Antik, Modern ve Postmodern'in 55-96. Sayfaları. K. Corrigan ve J. D. Turner tarafından düzenlenmiştir. *Platonculuk, Yeni-Platonculuk ve Platoncu Gelenek Üzerine Çalışmalar* 4. Leiden: Brill. Vogel, de, C. J. 1953. "Platonizmin Yeni Platoncu Karakteri ve Yeni Platonculuğun Platonik Karakteri Üzerine." *Akıl* 62: 43-64. Volkmann, R. 1883-1884. *Plotini Enneades*. 2 cilt. Leipzig. Volkmann-Schluck, K.-H. 1941. *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*. Frankfurt: V. Klostermann. Waldstein, M. ve F. Wisse, eds. ve trans. 1995. *Yuhanna Apocryphon'u: Nag Hammadi Yazmalarının Özeti II,1; III,1; ve BG 8502,2 NHS 33 ile IV,1*. Leiden: Brill. Wallis, R. T. ve J. Bregman, eds. 1992. *Neoplatonizm ve Gnostisizm*. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: State University of New York Press. Watts, E. J. 2006. *Geç Antik Atina ve İskenderiye'de Şehir ve Okul*. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Westman, R. 1959. *Plutarchi moralia*, cilt. 6.2. 2. baskı. Leipzig: Teubner. Whittaker, J. 1969a. "Tanrı'nın Anlatılamazlığı Üzerine Basilides." *Harvard Theological Review* 62: 367-71. Whittaker, J. 1969b. "Epekeina nou kai ousias" *Vigiliae Christianae* 23: 91-104. Whittaker, J. 1980. "İkinci Yüzyıl Gnostik Sistemlerinde Kendi Kendini Oluşturan İlkeler." Sayfa 176-193, *Gnostisizmin Yeniden Keşfi*, Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, New Heaven, Connecticut, 28-31 Mart 1978, cilt. 1. Düzenleyen: B. Layton. *Dinler Tarihi Çalışmaları* 41. Leiden: Brill. Whittaker, J. 1992. "İyilik, Güç, Bilgelik: Orta Platonik Üçlü." Sayfa 179-94, "Chercheurs de sagesse", *Hommage á J. Pépin*. Düzenleyen: M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec ve D. O'Brien. *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 131. Paris: Institut d'Études Augustiniennes. Whittaker, J. 1997. "İskenderiye'de Plotinus: İkinci ve Üçüncü Yüzyıllarda Skolastik Deneyimler." *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8: 159-90. Whittaker, J., ed. ve trans. 1990. *Platon'un Enseignement des öğretileri*. Pierre Louis'in çevirisi. Paris: Belles Letters. Williams, M. A. 1985. *Taşınmaz İrk: Gnostik Bir Adlandırma ve Geç Antik Çağda İstikrar Teması*. Nag Hammadi Çalışmaları 29. Leiden: Brill. Williams, M.A. 1992a. "Demiurge'nin Şeytanlaştırılması: Gnostik Efsanenin Yeniliği." *Dini Geleneklerde Yenilik içinde* Sayfa 73-108. M. A. Williams, C. Cox ve M. S. Jaffee tarafından düzenlenmiştir. Berlin: de Gruyter.

--- SAYFA 355 ---

337 Kaynakça Williams, M.A. 1992b. "Gnostisizm ve Orta Platonculukta Yüksek İlahiyat, Aşağı İlahiyat ve Kader", s. 483-507, R. T. Wallis ve J. Bregman, eds. *Neoplatonizm ve Gnostisizm*. Neoplatonizm Çalışmaları: Antik ve Modern 6. Albany: State University of New York Press. Williams, M. A. 1996. "Gnostisizmi" Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Ortadan Kaldırmaya Yönelik Bir Argüman. Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları. Wolfson, H. 1957. "Kilise Babaları ve Gnostik Basilides'teki Olumsuz Nitelikler." *Harvard Theological Review* 50: 145-56. Zambon, M. 2002. *Porphyre et le moyen-platonisme*. *Histoire des öğretileri de l'Antiquité classique* 27. Paris: Vrin. Zandee, J. 1961. *Plotinus'un ve Bazı Gnostik Yazıların Terminolojisi, Temelde Jung Kodeksinin Dördüncü İncelemesi*. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.