

Sinnige Th.G. - Six Lectures on Plotinus and Gnosticism

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (116 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 ---

Plotinus ve Gnostisizm Üzerine Altı Ders

--- SAYFA 2 ---

Plotinus ve Gnostisizm Üzerine Altı Ders Dr. Th.G. Sinnige, Antik Çağ Felsefesi Kıdemli Öğretim Görevlisi, Nijmegen Katolik Üniversitesi, SPRINGER-SCIENCE+BUSINESS MEDIA, B.Y.

--- SAYFA 3 ---

Bir C.J.P. Bu kitabın katalog kaydına Kongre Kütüphanesi'nden ulaşılabilir. ISBN 978-90-481-5193-6 ISBN 978-94-017-3006-8 (e-Kitap) DOI 10.1007/978-94-017-3006-8 Asitsiz kağıda basılmıştır Tüm Hakları Saklıdır © 1999 Springer Science+Business Media Dordrecht İlk olarak Kluwer Academic Publishers tarafından 1999 yılında basılmıştır. 1999 Bu telif hakkı bildirimi ile korunan materyalin hiçbir kısmı, telif hakkı sahibinin yazılı izni olmadan, fotokopi, kayıt veya herhangi bir bilgi depolama ve alma sistemi de dahil olmak üzere elektronik veya mekanik hiçbir biçimde veya hiçbir yöntemle çoğaltılamaz veya kullanılamaz.

--- SAYFA 4 ---

İÇİNDEKİLER ÖNSÖZ VII GİRİŞ . I EMANATION 5 II MİSTİZM. 14 III İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 26 A. Basilides (floruit ca. 120-145, İskenderiye) 28 B. Valentinus (floruit ca. 135-160) . . 35 C. Clement (Floruit yaklaşık MS 150-215) . 40 D. Origen (Floruit yaklaşık MS 185-254) . 42 IV PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 48 A. İlk incelemeler. 49 B. Okul içindeki tartışmalar. Analitik yöntemler 61 C. Gnostik tartışmalar. . . V DÖNÜŞÜM. SON TARİHLER A. Dönüşüm. . . B. Son dönem risaleleri VI İNSAN KİŞİSİ ÖZETİ SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA DİZİNİ v 65 75 75 78 86 101 106 109

--- SAYFA 5 ---

ÖNSÖZ Bu kitabın bölümlerinde, onlarca yıldır Plotinus ve Yeni-Platonculuk literatürünü rahatsız eden bir dizi sorun özetleniyor. Her şeyi Platoncu bir bakış açısıyla görme geleneği geçmişte ve hala canlı ve iş başındadır, ancak Gnostisizm'e artan ilginin etkisiyle günümüzde giderek farklı bir paradigma kendini hissettirmektedir. Gnostik görüşlere dair kanıtları toplayarak Ennead'leri kronolojik sırayla okudum. Bunun dönemselleştirmeyi mümkün kılma gibi beklenmedik bir etkisi vardı. Umarım argümanlarımın kısa yolu okuyucunun Gnostik ve diğer etkilerin yerlerini bulduğu manzarayı görmesi için yeterince açık olabilir. Enneadlardan alıntılarının tercüme olarak verildiği bazı yerlerde, Yunanca tek kelime veya kısa ifadeler eklenmiştir. Bu, farklı dilsel bağlamın bir sonucu olarak tartışmanın yönünün değişmesini önlemek için yapılır. Nove:'nin "Akıl" olarak tercümesi, hakim geleneğe uygun olarak seçilmiştir, ancak şu şartla ki, tek kelimeyle bu kadar temel teoriyi taşıyan bir kavram için yeterli bir tercüme mümkün değildir. vii

--- SAYFA 6 ---

GİRİŞ Bu kitabın bölümlerinde, onlarca yıldır Plotinus ve Yeni-Platonculuk literatürünü rahatsız eden bir dizi sorun özetleniyor. Her şeyi Platoncu bir bakış açısıyla görme geleneği geçmişte ve hâlâ canlı ve iş başındadır, ancak Gnostisizm'e artan ilginin etkisiyle günümüzde giderek farklı bir paradigma kendini hissettirmektedir. Gnostik görüşlere dair kanıtları toplayarak Ennead'leri kronolojik sırayla okudum ve ilgili metinleri analiz ettim. Açıkça ortaya çıkan şey, çoğu durumda Plotinus tarafından uyarlanıp düzeltilen Ennead'lerde sadece Gnostik görüşlerin mevcut olması değildir. Ennead'lerde Gnostik doktrinlerin veya mitlerin, Plotinus ve rakipleri arasında şüphe götürmez bir şekilde ortak kullanılan ifadelerle eleştirildiği ve hatta Ennead'ler içindeki bazı metinlerde bile Plotinus tarafından kayıtsız şartsız ve doğal olarak kullanıldığı da açıktı. Sanki Plotinus, Gnostik sistemlerde, kendi sisteminin mimarisine dahil edilmeye uygun bazı teoriler bulmuş olabilir gibi, Gnostik etkiden bahsetmemek daha iyi görünüyor. Aksine, bu doktrinler "çağın ruhunun" (E.R. Dodds) parçası gibi görünüyor. Bölümümüzde, kabaca Plotinus'un çağdaşı olan dört İskenderiyeli yazarın çalışmalarından kısa alıntılar veriliyor ve birçok teorinin özel olarak Gnostik olarak değerlendirilmesine gerek olmadığını gösteriyor. İskenderiye felsefe okullarında genel kabul görmüş düşünce kalıpları bütünü'nün bir parçasını oluştururlar. Ennead'lerin kronolojik incelenmesi, daha önce bir yayında savunduğum bir tezi yeniden keşfetmemi sağladı. 1 Kişinin kendi Benliğine ve Bütün'e giden yolu gösteren içsel tefekkür teorisi Ennead'lerin tamamında mevcuttur. İlk incelemelerde çarpıcı bir sıklıkta ve özel bir şevkle sunulur. Plotinus bu ilk incelemeleri yazdığında on bir yıl boyunca Ammonius Saccas'ın derslerini takip etmişti. Ben bunu, teorinin kökenini Ammonius'a atfetmek için bir argüman olarak görüyorum; David Runia (ed.), Plotinus mid Gnostics and Christians'ın (Özgür Üniversite'de düzenlenen Sempozyum) Amsterdam 1984, 73-92 olduğunu dikkate alırsak daha da öyle olur.

--- SAYFA 7 ---

2 GİRİŞ Hiçbir Yunan geleneğinde emsali yoktur (H.R. Schwyzer'in izniyle, RE s.v. Plotin, sütun 580: "im griechischen Denken kaum vorgebildet") (bkz. bölüm IV A s. 58). Bu öneriyi Porphyry'nin bizde Plot'a ilişkin açıklamasının Hint felsefesine olan ilgisinin kabulüne bağladım (Vita 3). Porphyry'nin açıklamalarını, kökleri romantik duygulara dayanan katıksız bir fantezi olarak değerlendirmek için yeterli bir neden göremiyorum. Plotinus'un teorisi ile Upanişadlar'da bulduklarımız arasındaki metinsel paralellikler, şimdiye kadar eski moda olduğu gerekçesiyle reddedilen, bizim düşüncemizdeki Olay örgüsünün Hint geleneklerine oldukça derin bir yakınlığı olduğu tezinin yeniden değerlendirilmesine yardımcı oluyor gibi görünüyor. 4. bölümümüzde, s. Yunan yazarlardan alınan 58-59 metin, Hintli filozofların İskenderiye'deki varlığını doğruluyor. Plotinus'un eserlerinde kabaca üç dönemi birbirinden ayırıyorum. Bu görüşü destekleyen argümanlar, sırasıyla Plotinus'un Porphyry'nin Roma'ya gelişinden önceki ilk yazı dönemini gösteren ABC'nin 4. ve 5. bölümlerindeki kapsamlı metin analizlerinde verilmiştir ([1-21]); Ruhun sorunları; Gnostik krizle ilgili metinler ("uzun inceleme") ve 5. bölümde dönüşüm teorisinin analizi. Bu metin kümelerinin bir arada gruplandırılması, Ennead'lerin kronolojik sırası ile birlikte, tartışmaların yönteminde, yazım tarzında ve Plotinus'un bazı temel teorilerine verdiği vurguda önemli farklılıklar gözlemlemeyi mümkün kılmaktadır. Bu, teorilerin kendilerindeki değişiklikleri ve hatta bir gelişmeyi tanımlama girişimi olarak anlaşılmamalıdır. Üç dönem arasında, onları ayırmaya çalıştığımda (ilk incelemeler 1-21; Porfir dönemi, kabaca 22-45; ve geç incelemeler 46-54) vurgu ve yöntemde değişiklikler ortaya çıkıyor. Ennead'lerde temel olan ancak her zaman bu şekilde kabul edilmeyen bir diğer konu da mistisizmdir. Bunun Plotinus'un felsefesindeki varlığı şüphe götürmez, ancak çoğu bilim insanı bunu sistemin teorik mimarisine tesadüfi bir ekleme olarak görüyor ve sonuç olarak Plotinus'un metafiziğine ilişkin analizlerinde onu bir kenara bırakıyor gibi görünüyor. Benim görüşüme göre mistik deneyim, Plotinus'un düşüncesinin hayati merkeziydi ve buradan sadece ilham kaynağı değil, aynı zamanda felsefi sistemin bazı temel kalıpları da geliyordu. En önemli kalıplardan biri, yayılma teorisinin içine yerleştirilmiş bir dönüşüm teorisidir. Yaratıcı ışık Bir'den ayrıldığında Akıl olarak kendi formunu alabilmek için kökenine dönmek zorundadır. Bu mekanizma devam eden yayılımın her aşamasında kendini tekrar eder. Maddeye yansıtılacak biçimleri kendi içinde bulması gereken sanatçının içinde bile iş başındadır. İnsan açısından bakıldığında, evrensel yaşamın kökeninin yalnızca kişinin kendi zihninin derinliklerinde bulunabileceği ilkesi, ünlü "Herşeyi kendi içinde bulma" ilkesi olarak ortaya çıkar. Bireyin iç merkezinin, zihnin merkeziyle aynı olduğu ilkesi.

--- SAYFA 8 ---

GİRİŞ 3 Plotinos'un zihninde her şey temeldi ve muhtemelen onun içsel deneyimlerinden kaynaklanıyordu. İki tür mistik deneyim arasında bir ayrım yapıyorum. Biri bilişsel tiptedir: Bilgiye veya aydınlanmaya ulaşmak yolculuğun amacıdır. Bu, uzun yıllar süren çalışma ve eğitimden sonra amacına ulaşabilecek olan Platon'un filozofunun yoludur. Yolculuğun sonunda gelen ani aydınlanma (f~ai'Pv7]~, Symp. 210 E, Ep. VII 341 D) sıklıkla mistik olarak yorumlanır, ancak Platon'un deneyiminin esasen bilgiye ulaşma süreci olduğunu ve bu nedenle eğitilmiş filozofa mahsus olduğunu aklımızda tutmalıyız. Entelektüel mistisizmin bir başka örneği de rasyonel temeller üzerine kurulmuş bir sistem olan Stoacı monizmdir. Monizm bir felsefedir, mistisizm değil. Diğer tür ise insanın bütünü kapsayan mistik deneyimdir. En bariz örnek, tüm insan yetilerini ele geçiren ortaçağ mistik aşk geleneğidir, ancak bu aynı zamanda Plotinos'ta da bulduğumuz mistisizm türüdür. İnsan kişiliğinin tamamının tam katılımını, otantik mistisizmin belirleyici kriteri olarak görüyorum ve buna göre onu "varoluşsal" tip olarak adlandırıyorum. Plotinosçu çalışmalar alanında kural olarak mistisizm (varoluşsal anlamda) ile metafizik arasında yöntemsel bir ayrım yapılmaz. Tasavvuf tarihi el kitaplarında bile açıklamalar günümüzde teolojik veya felsefi bir sistemin terminolojisiyle verilmektedir. Yakın zamanda yapılan bir çalışmada bu ayrım belli bir dereceye kadar geçerli kılınmıştır. Bernard McGin şöyle yazıyor: "Plotinos'un düşüncesinde metafizik ile mistisizm arasındaki sürekli iç içe geçme, tefekkür ve mistik birlik kavramlarının daha ayrıntılı bir tartışmasına geçmeden önce, bizim metafiziğimizdeki Olay örgüsünün kısa bir taslağını vermeyi gerekli kılıyor." (Bernard McGin, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Cilt I, New York 1994, İtalyanca çeviriden alıntı: *Storia della Mistica Cristiana in Occidente*, Marrietti Genova 1997, s. 60). (Cilt I 57-73 Plotino). Bu ayrım Jens Halfwasser'in "Bir'e yükseliş" (*Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992) hakkındaki ciltler dolusu tezinde de ters yönde uygulanmıştır. Giriş bölümünde (s. 15) Halfwasser, metodik nedenlerden dolayı çalışmasını yükselişin metafiziksel yönü ile sınırladığını, bunun felsefi olarak açıklanmaya müsait tek unsur olduğunu belirtir. Enneadlardan alıntılarının tercüme olarak verildiği bazı yerlerde, Yunanca tek kelime veya kısa ifadeler eklenmiştir. Bu, farklı dilsel bağlamın bir sonucu olarak tartışmanın yönünün değişmesini önlemek için yapılır. N 01!C'nin çevirisi; "Akıl", hakim geleneğe uygun olarak seçilmiştir, ancak şu şartla ki yeterli bir yorumlama mümkün değildir:

--- SAYFA 9 ---

4 GİRİŞ Tek kelimeyle pek çok temel teoriyi bünyesinde barındıran bir kavram. Dünya Ruhu'ndan bahsederken "O" zamirini kullandığım için özür dilemeliyim. K.S.'nin Enneads'in tam İngilizce çevirilerinden. Guthrie (1918), Stephen McKenna (1927 -1930) ve A.H. Armstrong (Loeb-ed.) ilkinde sürekli olarak "Kadın" varken, diğer ikisinde "o" var. "O", yaşayan ve hayat veren bir tanrı olarak Ruh için benim hissettiğim kadarıyla fazlasıyla soyut kavram ve mekanizmaların sesine sahip.

--- SAYFA 10 ---

Bölüm I EMANATION Bonum est diffusivum sui. Diğer varlıkların da onu paylaşmasını sağlamak iyiliğin doğasında vardır. Ortaçağ skolastisizminde yukarıda alıntılanan Latin atasözü teolojik yaratılış doktrininin temelini oluşturuyordu: İyi, doğası gereği kendi kendini iletir. Özdeyiş, doğurgan kısalığıyla neo-Platoncu metafizikten bir miras taşır. Bu prensip aslında Plotinus'un Ennead'larında bulunur. İlk incelemelerinden birine ait bir bölümde, yaratıcı Ruh veya Aklın (Noue;) dünya ruhunu nasıl doğurduğunu açıklıyor. Evrensel Aklın sembolü olan Kronos, çocuklarını yer, yani onları kendi içinde tutar, ta ki doyuncaya ve tam gelişmiş Akıl haline gelinceye kadar Zeus'u, yani Ruh'u doğurur. Gerçekten de Plotinus, bir varlığın mükemmelliğe ulaştığında çocuk sahibi olması gerektiğini ve bu kadar muazzam bir güce sahip olduğunda çocuksuz olamayacağını söyler (V 1 [10] 7, 32-38)1 Pek de mutlu olmayan mitolojik sembolizm, Platon'un Kratylus'unda (396 B) zaten bulunur. Plotinus doktrine metafiziksel bir statü verme konusunda dikkatlidir. Aynı bölümde ve Ennead'ler boyunca tekrarlanan şu formülle bunu ifade eder: "Mükemmelliğe ulaşan her varlık ortaya çıkar, ebedi mükemmel olan ise daima ve ebedi olarak ortaya çıkar" (V 1 [10] 6,37-38). Başka bir yerde şöyle diyor: "Bir varlık kemale erdiğinde ortaya çıktığını ve kendisiyle yalnız kalmaya dayanamadığını görüyoruz, peki nasıl oluyor da en mükemmel ve ilk İyi kendi içinde sınırlı olabiliyor?" (V4 [7] 1, 28-35). İyi, Akıl, Ruh dizisinin tartışıldığı başka bir bölümde şunları okuyoruz: I Alıntılar şu şekilde verilmiştir: VI [10]1, 1-16 V I = beşinci Ennead, ilk inceleme; [10] = kronolojik olarak onuncu risale I, 1-16 = birinci bölüm, satır 1-16 Daha kısa alıntılarda sadece bölüm ve satırlar verilmiştir. Çeşitli metin baskılarında satır sayısı biraz farklılık gösterebilir. 5

--- SAYFA 11 ---

6 1. BÖLÜM "Her şey zorunlu olarak kendinden başkalarına verir, aksi takdirde İyi İyi olmazdı, Ruh da Ruh olmazdı ve Ruh da kendisi olmazdı" (II 9 [33] 3, 7-9). Plotinus sisteminde her şeyin ilk kökeni, Bir veya İyi olarak adlandırılan bir ilkede bulunur. Bu ilk ve en yüksek ilke, varlığı ve yaşamı, evren boyunca hiç bitmeyen aşağıya doğru bir akış halinde verir. Yaşam veren dürtü, onun doğasında içkindir. Sadece var olmak için. Bu metafizik zorunluluk varlığın her derecesinde bulunur; bu, yayılma akışının kendisini maddi varlığın en düşük derecesine kadar evren boyunca yaydığı anlamına gelir. Plotinus kendisini Platon'un bir yorumcusu olarak görür ve öğretilerinin çoğu için Platon'un otoritesine hak iddia eder. Bununla birlikte, Platon'un felsefesinde gerçekliğin yayılımcılık biçimindeki yapısının meşru olarak kabul edilip edilemeyeceği sorusu ortaya çıkabilir. Evrenin kökenini açıklamanın yolları bulunur: Timaeus'taki tanrısal açıklama ve yazılı olmayan doktrinlerde ve ayrıca biraz farklı bir biçimde Philebus'ta bulunan bir ve çok metafizik teorisi, Timaeus'ta, iyi bir mimar gibi, bu dünyanın ortaya çıkışı için bir plan çizen ve onu var ettiğinde evrenin mümkün olduğu kadar iyi olmasını isteyen ilahi bir evren inşacısı sunar. (29 E). "Mümkün olduğu kadar iyi" koşulu, ilk ve en yüksek özüstü varlığın Bir veya İyi olarak adlandırıldığı yazılı olmayan doktrinlere bir göndermedir. Mimar, önceden tasarlanmış bir plana göre çalışır, tıpkı insan sanatçının veya mimarın, onu görünür malzemelerde gerçekleştirmeye başlamadan önce bir plan yapması gerektiği gibi, Platon'un gördüğü gibi, insanın yaratıcı çalışmasıyla aynı modelde tanımlanır. Süreç şu anda "demiurjik süreç" olarak adlandırılıyor ve özünde rasyonel bir prosedür. Sonuçlardan bazılarının neden yapıcının niyetlerine uymadığını açıklamak için Platon, tıpkı heykeltıraşın kullandığı malzemenin tüm niyetlerine boyun eğmeyebileceği gibi, maddenin biçimlendirici ilkelere karşı direncini gösteren Gereklilik ilkesini (AvOc'Y"1J) ortaya koyuyor. AVOC'Y"1J ilkesi muhtemelen Platon'a Anaksagoras'tan ya da genel olarak İyonya felsefesi geleneğinden gelmiştir. Bu, maddi temelin doğasında bulunan ve maddi cisimlerin davranışlarına belirli bir dereceye kadar hakim olan yasaları temsil eder. Bir analog olarak Platon'da Philebus'un CX1WPOV'unu ve yazılı olmayan doktrinlerin belirsiz ilkesini buluruz.

--- SAYFA 12 ---

SURUR 7 Yazılı olmayan öğretilerde bu belirsiz prensip Bir'in karşılığıdır. Teori, Platon tarafından Pisagor'un birlik ve çoğulluk hakkındaki spekülasyonlarına dayanarak geliştirilen metafizik bir teoridir. Platon'un yazılı eserinde bu, herhangi bir açık formülde bulunamaz, ancak Aristoteles'ten bu yana tüm felsefi gelenek, Platon'un öğretisinde birlik ve çoğulluk sorununun temel olduğuna tanıklık eder. "Birlik" ve "belirsiz ikilik" karşıtlığıyla ifade edilir (Ev-bvar; 6:optaror;). Teorinin yapısı, Timaeus'un teorisi gibi bir yaratılış teorisi olarak değil, gerçekliğin metafizik bir analizi olarak tasarlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Her şeyin varlığını aldığı ilk prensip, İyilik (508E-509A) olarak adlandırılan Cumhuriyet'tedir ve yazılı olmayan öğretilerde mükemmel bir birlik olarak tanımlanır. Platon, çok sayıda şeyin varlığı ve varoluşu bu mutlak birlikten nasıl alabileceğini açıklamak için Belirsiz İkiliyi ortaya koyar. Dyad ve Bir arasındaki etkileşim, Formları üretir ve onlar da manevi dünyada ve bu dünyada var olan tüm varlıkları üretir. Aristoteles, Platon'un belirsiz ilkesinden biçimsiz Büyük ve Küçük olarak söz eder. Platon'un teorisi, Aristoteles'in madde ve form teorisinin doğrudan öncüsüydü; her ikisi de varlığın evrensel olarak geçerli bir analizini amaçladı. Belirli ve belirsiz bir ilke çifti aynı zamanda Philebus'ta (16 ve 23-26) da bulunur; burada oftnmpov ve 1fEpar adlarıyla anılır; (16C) ve ayrıca jLa)....).ov I\,a~ ~TTOV (24A). Buna kozmik Akıl veya yaratıcı Ruh (N ovr;) olarak tanımlanan nedensel bir örnek (a i.ria) eşlik eder. Bu nedensellik ilkesi, yayılmacı anlamda gelişen bir evrenin tepesinde yer almaz, ancak Timaeus'ta olduğu gibi, rasyonel ilkeler üzerinde çalışan ve şeyleri varlığa çağıran (yani bir rEvwu;; Ek m)O'iav, 26E'ye neden olan) bir neden vardır. Bu daha ziyade, yayılmacılıkta olduğu gibi kendiliğinden bir evrime dair herhangi bir ipucu içermeyen, yerleşik bir durumun analizidir. Aslına bakılırsa Platon'un bir ve çok metafiziği kavramsal bir teorinin sınırlarını aşmaz. Eksik olan, yayılmacılığın ayırt edici özelliğidir: Bir ve İlk'ten çıkan yaratıcı canlılık akışının özelliği. Ennead'lerin sistemiyle karşılaştırıldığında Platon'un sistemi, hayati bir bütün olarak evrenin kendiliğinden ortaya çıkması üzerindeki vurgudan yoksundur. Bu bölümün başında belirtilen sorun, Plotinus'un Ennead'lerinde bulunan bir yayılma teorisinin, Platon'un felsefi sisteminde, ya iyi gelişmiş ya da gelişmemiş bir durumda bulunup bulunamayacağıydı. Plotinus kendisini Platon'un bir takipçisi olarak görmektedir ve kendi öğretilerinin kaynaklarının Platon'un çalışmalarının neresinde bulunduğunu belirtme alışkanlığındadır. Ancak sadece yayılmacılık ilkesi nedeniyle Platon'un öğretilerine herhangi bir atıf yoktur.

--- SAYFA 13 ---

8 1. BÖLÜM Plotinus yayılcılığın apaçık olduğunu kabul eder. Platon'a başvurarak bu konuda tartışmaya gerek duymaz. Doktrin, Ennead'lerin sistemi için o kadar temeldir ki, her yerde açıklanır ve hiçbir yerde şüphe duyulmaz veya eleştirilmez. Genel özellikler şunlardır: 1. Tüm varoluşun kökeni, mükemmel bir şekilde Bir olan bir ilk prensiptedir. 2. Bir'den bir yaratıcı enerji akışı akar, evreni yaratır ve en uç sınırlarına kadar nüfuz eder. İlk ikilik, Bir'i kuşatan Akıl'da bulunur. Daha sonra Tüm Ruh gelir ve bundan sonra hayat veren güç, sonsuz sayıda canlı varlıkta kendini gösterir. 3. Yayılım mekanizmasının çift fazı vardır: Birinci Bir'den çıkan belirsiz bir enerji akışı vardır. Dışarıya akan bu enerji, kökenini terk ettiğinin farkına varır ve dönüp onun kökenini düşünür. Tefekkür edimi sırasında Bir ve İlk'ten ışık alır ve bu ışıkla Formunu alır. 4. Yaratıcı mekanizma, evrenin en alt varoluş düzeyine kadar kendini tekrar eder. Orada bile her varlık, kökenden gelen yaratıcı ışığa dönüşmesinin bir sonucu olarak varoluşu ve Formu alır. Ennead'lerde ışık-imge, yaratıcı sürece gönderme yapmanın güncel yoludur. Plotinus, yaratılan varlığa inenin Bir'in kendisi değil, ondan yayılan ışık olduğunu her yerde vurgular: "kökenin kendisi yukarıda kalır". Bu noktalardan yalnızca ilki Platon'a başvurularak açıklanabilir. Diğer noktalar Plotinus'un yayılma teorisinin spesifik özelliklerini içerir. Ennead'lerin felsefi sistemi içinde yayılcılığın önemi hakkında şüpheler ortaya çıktı. Armstrong (Mind 1937) bunu "rasyonel ve iyi işlenmiş bir felsefenin ortasına metafor ve kafa karışıklığının hücumu" olarak adlandırır. Metafor kullanımına karşı itirazlarının ne olduğunu çok açık bir şekilde belirtmiyor. Soruna önerdiği çözüm, Plotinus'un Stoacılar'dan miras aldığı ışığın maddesel olmadığı teorisinde yatmaktadır. Armstrong'a göre bu, Stoacı materyalist doktrini benimsemeyi mümkün kıldı. Yayılma ilkesi Armstrong tarafından Güneş Teolojisinin bir biçimi olarak kabul edilmektedir.2 Armstrong'un argümanı büyük ölçüde felsefi söylemde metaforlardan kaçınılması gerektiği inancına dayanmaktadır. Metaforlardan kaçınmak Armstrong tarafından apaçık metodik bir prensip olarak değerlendirilmektedir. Armstrong'dan önce, Enneads'in editörü ve çevirmeni H.F. Muller tarafından yayınlanan çalışmalarda bu prensip işliyordu. Hermes 1913'te yayınlanan bir makalesinde Ennead'lerin felsefesini bir yayılma sistemi olarak tanımlamanın bir hata olduğunu savunuyor. Çalışma 2 A.H. Armstrong, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, Cambridge 1940, s. 53-55.

--- SAYFA 14 ---

EMANATION 9 iyi belgelenmiştir ve hatta Ennead'lerdeki bir yayılma teorisine tam kapsam veriyor gibi görünen metinler bile dikkatle tartışılmaktadır. Ancak H.F. Muller'e göre bu metinler yalnızca öğretici amaçlara hizmet etmektedir. Bunlar daha iyisini istemek için bir şeyleri açıklamanın bir yoludur çünkü metafizik metafiziktir ve soyut argümanlarla tanımlanmalıdır. Yayılmacılığın metaforlardan ve görüntülerden oluştuğunu, dolayısıyla gerçek felsefeye yer bırakmak için bir kenara bırakılması gerektiğini söylüyor: "Önce diyalektik, sonra görüntüler ve metaforlar gelir." Olaylara bu şekilde bakmanın, çalışmanın yazarının kişisel tercihinine bağlı olduğu görülüyor. İmajların veya metaforların düşünceleri iletmek için yararlı bir araç olamayacağı görüşüne dair sağlam bir argüman yoktur; özellikle de bu düşünceler, kavramsal akıl yürütmenin soyut formülleriyle kaplandığında önemlerini kaybederlerse. Plotinus temel bir prensip olarak evrenin ilk nedeninin heybeti ve eşsizliğiyle "yukarıda kaldığını" ve kendisini evrene aktarmadığını belirtir. Ancak eğer evren yaşamın ilk kaynağından ayrılırsa (Gnostiklerin düşündüğü gibi), tüm yaratılış teorisi çöker. Her şeye gücü yeten yaratıcı enerjinin çıkışı yoksa, Bir ile evren arasında bir kopukluk vardır. Ancak Bir izole değildir ve doğası gereği yaratıcı enerji göndermektedir. Bu yaratıcı sürecin gerekliliği Plotinus tarafından metafiziksel temelde vurgulanmıştır. En kısa formülü şudur: "Mükemmelliğe ulaşan her varlık doğurur; ebedi mükemmel olan ise daima ve ebedi olarak var eder" (V I [10] 6, 37-38). Bir sonraki bölümde bu ifade tekrarlanıyor ve metin, tartışmanın Bir ve İlk ile ilgili olup olmadığı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmıyor: "Bu atadan Akıl (TaL!TT)e gelir; TO{ "":vEl/Eae; 0 voDe;) - çünkü mükemmel olduğu için yaratması gerekir ve çok büyük bir güç olduğundan çocuksuz olamaz". (VI I [10] 7,27-38) İlk incelemelerin çoğu gibi lirik olarak ilham alan daha uzun bir metin IV 8 [6] 6, 11-18'dir: "Sonra gelen şey, tüm enginliğiyle içinde bulunan tarif edilemez güçten üretilir, getirmememiz gereken bir güç. adeta kıskançlık sınırında tutmaktan vazgeçmek; tam tersine, evren mümkün olan en uzak sınıra ulaşana kadar, kendisinden her şeye gönderilen ve hiçbir şeyin kendisinden pay almamasına izin vermeyen ölçülemez bir güç tarafından ileriye doğru itilene kadar, sonsuza kadar rotasında sabit kalmalıdır. Çünkü, şeylerin katılmaya muktedir olduğu ölçüde, İyi'nin doğasında herhangi bir şeyin paylaşılmasını yasaklayacak hiçbir şey yoktu." Bu pasajdaki imgeler, bir yayılma sisteminin şaşmaz çınlamasını taşır: Üretmek, sonsuza dek sabit bir gidişat sergilemek, en uzak sınırlara kadar her şeye kendinden bir pay vermek. Bu tür metinler bizim yazılarımızda yalnızca Olay örgüsünün ilk döneminde karşımıza çıkmaz. Orta dönemde örneğin şunları buluruz: "Her varlığın kendinden bir şeyler vermesi gerekir. diğer varlıklar, aksi halde İyi olmazdı

--- SAYFA 15 ---

10 BÖLÜM 1 İyi, Ne Akıl Akıl" (II 9 [33] 3, 7-9). Kıskançlığın enerji akışını durdurmanın olası bir nedeni olarak belirtilmesi, Timaeus 29E'ye bir göndermedir. Evrenin yaratıcı gücü olarak tanımlanan Bir ve İlk, hem ilk hem de sonraki incelemelerde bulunur. "Yaratıcı Akı var eder ve doğası öyledir ki, varoluşun en yüksek biçimlerinin kaynağı olur, ve kendi başına kalarak tüm varlıkları yaratan bir güç" (VI 9 [8] 5, 36-37 ve V 1 [10] 7, 9). Kaynağın başı veya kaynağı, III 8 [30] 10,4-5'te köklerdeki gizli bir merkezden hayat alan dev bir ağaç imgesiyle birlikte tekrarlanmaktadır (VI 7 [38] 12,23 ve VI 8 [39] 14, 31-35). Bu metinlerde şunu okuyoruz: "Her şey hayat dolu ve sanki aşırı kaynıyor; tek bir kaynaktan gelen bir akıntı oluşturuyorlar. - Bütün bunlar tek bir kaynaktan geliyor, o da varlığın kaynağı." Kaynağın görüntüsüne sıklıkla "her şeyin gücünü üreten" ifadesi eşlik eder ve E~Epp{;TJ (VI [10] 6, 7-8), TO l'rTrEp7r ..~PE(, aijTOIJ (V 2 [11] I, 9),u7rEp(EOVIJ(W (VolT) (VI 5 [23]) gibi ifadelerde varlığını sürdürür. 12, 9), h T~(, 8Vva{LEw(' aijTOV (yVEVTCi. (V 5) Bilimsel incelemeler, felsefi önemlerini inkar etmek için bir bahane olarak kullanılamaz. Bu arada, Plotinus'un eserlerinde gerçek bir gelişme bulmanın imkansızlığına katkıda bulunan bir gerçek, muhtemelen, argümanlarının tarzı daha teknik ve soyut bir dönüşüme uğradı, paralel çizgilerde ilerleyen ve kullanıma daha açık. metafizik terimler: yaratıcı ışığın imgesi (ipUJ(.). Bu imgelem erken dönemde de bulunur. Bireysel ruhların durumlarının tartışıldığı IV 8 [6] 4, 2-5'te şunu okuruz: "Ruhlar, doğdukları kökene döndüklerinde ruhsal bir özlemi takip ederler, ama aynı zamanda burada dünya üzerinde bir güce de sahiptirler, tıpkı yüksek kürelerdeki ışığın güneşe bağımlı kalması, ancak yeterince cömert ve kıskançlıktan uzak bir şekilde dünyaya önderlik etmesi gibi. Güneşin ışığı, antik çağda bir tür maddi olmayan çıkış olarak görülüyordu. Güneşin ışık yayarak gerçekten maddi maddeyi kaybettiğini kabul etmek imkansız görünüyordu. Bu, ışığın güneş ile dünya arasındaki boşluğu doldururken, kaynağı olan güneşten ayrılmadan yaratılmış varlıklara hayat verirken, ışık kaynağının "yukarıda kaldığı" (Ennead'lerdeki standart ifade) fikrini iletmek için görüntüyü oldukça uygun hale getirdi.

--- SAYFA 16 ---

Daha sonraki bir döneme ait bir risalede şunları okuyoruz: "Bir ve İlk'te [Aristoteles'in teolojisinde olduğu gibi] Ruh ve Düşüncesi yoktu, bunların O'nun yanında var olmalarını sağlayan ve onların O'nun huzurunda var olmalarını sağlayan bir nur vardı. Ama O'nun kendisi yalnızca Akı doğuran o nurdu" (VI 7 [38] 36, 22-24). Aynı risalede, dışarı akan kaynağın tasviri de karşımıza çıkıyor: "Her şey hayat dolu ve sanki aşırı kaynıyor. Tek bir kaynaktan gelen bir dere oluşturuyorlar." (VI 7 [38] 12, 23). (Bu metin hakkında H.F. Muller, s. 416, ifadenin sudurcülükle ilgili olmasına rağmen görünüşlerin aldatıcı olduğunu söylüyor.) Sudur etme kavramını reddeden eleştirmenler bunu çoğunlukla bunun Ennead'lerin sisteminin metafizik mimarisine aykırı olduğunu düşündükleri için yapıyorlar. Bu eleştirideki temel nokta, bir sudur teorisinde Bir ve İlk ilkesinin mükemmelliği ve benzersizliği içinde muhafaza edilemeyeceğidir, çünkü sudur, varlığın Bir'den dışarı çıkmasını ima eder. Ancak Plotinus'un düzeltmeye özen gösterdiği nokta tam da budur. Teorinin açıklandığı ve hatta laf arasında bahsedildiği çok sayıda metinde şu uyarıyı ekliyor: Enerjinin dışarı akışının Bir'in mükemmelliğini ve bütünlüğünü herhangi bir derecede azaltacağını düşünmeyin. Bir metinde ör. hayatın kaynağı, Akıl kaynağı, varlığın kökeni, iyiliğin nedeni, ruhun kökü hakkında şunları ekler: "Bütün bunlar O'ndan (= Bir'den) dökülmez ve bu nedenle onu azaltmaz, çünkü bunlar maddi bir kütle değildir." (0,/\,0<;, VI 9 [8] 9, 1-4). Teorisinin manevî anlamı ve Bir'in ulaşılmaz büyüklüğü hakkında mümkün olan her türlü şüpheden kaçınmak ister. Kural olarak j.LEVOVTO<; ifadesini kullanır. EMivot, çeşitli biçimlerde, ör. ben 6 [1] 7, 25-26; V 4 [7] 2,20-40. Yayılma sürecinde Bir'in hiçbir parçasının dışarı akmadığı görüşünü doğrulamak için çok sayıda metin eklenebilir. Plotinus'un bu ilkeye yaptığı vurgu, kendiliğinden bir yayılma sürecinin varlığını varsayar; aksi takdirde Bir'in herhangi bir azalmaya uğramadığı gerçeğini vurgulamanın hiçbir anlamı olmazdı. Herhangi bir yaratıcı eylem Bir ve İlk'in bir kısmını ortadan kaldırılabiliyorsa, bu tam bir teklik ile çelişkili olacaktır, ancak eğer ondan hiçbir yaratıcı eylem ortaya çıkmıyorsa, aynı zamanda Bir'in mükemmelliği ile de çelişkili olacaktır. Plotinus, Bir ve İlk'in yaratıcı eylemde kendisini yaratılmış şeylere iletmediği ilkesinde ısrar eder. Ortaya çıkan şey Bir'in kendisi değil, onun yaratıcı enerjisi (,sVIICTp.t.<;) veya yaratıcı ışığıdır (cpw<;). Formüller ilk incelemeden sonuncuya kadar (kronolojik sırayla) bulunur (örn. V 2 [11] 1,9-11; V 3 [49] 12,40-44; TO EV ,svvCtj.Lt.<; 7raVTWV, VI [10] 7,9). Uçuş imgesine, kökene dönmenin ve bu hareketle ilk kökenden yayılan yaratıcı güçlere açık olmanın hayati formülü eklenir. "İlk prensip, adeta taşmak ve doluluktan fazlasını getirmekti.

--- SAYFA 17 ---

12 BÖLÜM 1 varoluşa başkılık; yaratılan şey ona geri döndü, bütünlüğe kavuştu ve ona doğru bakan hale geldi. Bu hareketle Akıl oldu". (V 2 [11] 1, 8-11) Bu yayılma mekanizması, Aristotelesçi terimlerle ifade edilir. Yayılan enerji, kökene dönerek form alır: "Akıl, kendi başına belirsizdir, yalnızca görmedir, ancak görülen nesneden (yani Bir ve İlk'ten) belirlilik alır". (V 4 [7] 2, 6-7) Alma formu (IŁopcpofjTm, V 1 [10] 5, 17) yayılan ışığa doğru dönen bir tefekkür eyleminin sonucudur: "Bu görme eylemi Akıl'dır" (V 1 [10] 7, 6) Aristoteles terminolojisi açısından en açık olanı IV 8'in on birinci bölümüdür [30]: Akıl bir tür görmedir, yani görmedir, yani fiiliyata çıkan bir potansiyeldir. - Ruh'u görmek için İyilik tamamlanmayı getiren şeydir". Daha sonraki bir risalede (V 3 [49] 11, 4-12) şöyle okuyoruz: "Akıl, Akıl olarak değil, henüz görmeyen bir görme yetisi olarak Bir ve İlk'e ulaşmaya çalıştı. - Akıl, bu görüşün bir taslağına sahiptir, aksi takdirde Akıl onu kendi içinde almayı kabul edemezdi ve bu taslak Bir'in çokluğu haline geldi, Bu şekilde Bir'i tasarladı ve böylece hayata geçti. Vizyon. Akıl olarak sahip olunan ve sahip olunan şey budur; ondan önce sadece arzuydu ve henüz gerçekleşmemiş bir vizyondur." (Cl:T{17I-WTO~ (YljL~). H.F. Muller'in 1913'teki makalesinde kullandığı argümanlar Giovanni Reale tarafından oldukça iyi yazılmış olan *Storia della Filosofica Antica*'da (cilt IV, Milano 1989, s. 606 vd.) yeterince ilginç bir şekilde tekrarlanmıştır. Felsefede her türlü yayılımın kabul edilmesine karşı argümanlarını kuru bir şekilde özetlemektedir. Enneads'de, H.F. Muller'in çalışmalarında olduğu gibi, metaforik dilin kullanımına duyulan genel güvensizlikten kaynaklanan argümanlar, 520. sayfada şöyle diyor: "Kavramsal bir açıklama yapılmadığı sürece şüpheli kalan görüntüler." 606'da, (a) sudurun, var olan her şeyin ilk Prensipten kendi özünden dışarı akması anlamına geldiği ve (b) bu dışarı akışta, aynı cevher içindeki yaratıcı gücün kademeli ve kesintisiz bir kaybı olduğu iddia edilir." Bu iki ifadeden ilki, materyalizm açısından kavramsallaştırılmasının yanı sıra, Plotinus'un ilk Prensipten yukarıda kaldığını açıkladığı çok sayıda metne aykırıdır". İkinci ifade, yayılma mekanizmasını göz ardı etmektedir. Birinci Bir'den aşağıya doğru kesintisiz ve giderek azalan bir madde akışı yoktur, varoluşun her seviyesinde bir yaratıcı vardır.

--- SAYFA 18 ---

EMANATION 13 iki adımda hareket eder: Işığ¹ görmek için kökene geri dönmek ve bu hareketle formu almak. Sadece bir metinden alıntı yapacak olursak (VI 9 [8] 5, 36-37): "Akı var eden O'dur. Onun mahiyeti öyledir ki, her şeyin en iyisinin kaynağı, var olan şeyleri kendinden dışarı çıkmadan, eksilmeden, kendi yarattığı varlıkların içinde olmaksızın ortaya çıkaran bir güçtür." Metin, sorunun iki yanını en açık şekilde ifade etmektedir: Bir, yaratırken azalmaz, yaratıklara karışmaz, yine de var olanı ortaya çıkaran bir güçtür. Plotinus'un defalarca vurguladığı "güç" (8vVQj.w.;) kelimesinin kullanımı, yaratıcı etkinliğin Bir'den yayılan bir şey olarak görüldüğünün kesin bir işaretidir. Aynı zamanda beyana eklenen açıklamalar, Bir ve Bir'in mutlak aşkınlığını güvence altına almaya yöneliktir. İki yön, aşkınlık ve yayılma, birbiriyle çelişiyor gibi görünse de birbirinden ayrılmaz. Bu arada, Bir'in mutlak aşkınlığının büyük bir dinsel coşkuyla tanımlandığını fark edebiliriz, çünkü bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, onun görkeminin farkındalığı Plotinus'un kişisel mistik deneyimine dayanır.

--- SAYFA 19 ---

Bölüm II MİSTİZM K,CXTa 7rCXPOVCT[CXV E7rtCTT1]IU)<; K,pdTTOVCX bilgiden daha güçlü bir varlık tarafından Tasavvuf hakkında yazmak zor bir konudur çünkü hayati varlığında veya çalışma biçiminde gözlemlenemez. Yalnızca mistiklerin bizzat verdikleri açıklamalara güvenebiliriz. O zaman gerçek mistisizmi sahtesinden ayırt edebileceğimiz içsel kriterlerin nasıl bulunacağı sorunu ortaya çıkıyor. Başlangıçtan itibaren genel anlamda iki yol açıktır. Bilgi arzusu üzerine kurulu ve ruhun ilk ve ilahi kökenini bilebileceği bir mutluluk durumunu amaçlayan bir mistisizm vardır. Bu mutluluk durumuna, uzun bir mesafeli ve felsefi meditasyon yolculuğunun sonunda ulaşılır. Diğer tür mistisizm ise her şeyden önce bilgi arzusu üzerine kurulmamıştır. Hakikî ve sonsuz varoluşa dair ortadan kaldırılamaz arzusuyla insan kalbini kendine yuva edinir. Onun çabaladığı şey, nefsin sevgilisi olan Allah'a aşık birlik halidir. Bu bölüm boyunca, yolculuğun amacının bilgiye veya aydınlanmaya ulaşmak olduğu tasavvufun bilişsel türü ile kişinin bütünüyle dahil olduğu varoluşçu tür arasındaki ayrımı takip edeceğim. İki yoldan ilkinde rasyonel yöntem denilebilir ve en iyi örneğini Platon'da görebiliriz. İyilik ve güzelliğin görünür dünyadaki birçok tezahürü üzerinde düşünen filozof, hepsinin benzersiz bir mükemmellik ilkesini (Sempozyum) temsil ettiğinin farkına varır. Bu görünür örneklerin üzerine yükselerek, görünür Formların üstünde ve hatta varoluş ilkelerinin diğer tarafında ve "Varlığın diğer tarafında" olanı görebilir (Cumhuriyet VI 509). Bu entelektüel tasavvuftan farklı olarak aşk tasavvufudur. Bu mistisizm, yalnızca olmasa da, ortaçağ Hristiyanlığının karakteristik özelliğidir. 14

--- SAYFA 20 ---

Platoncu bilgi mistisizmi ile karşılaştırıldığında en belirgin özelliği, bireyin varoluşsal olarak Tanrı'yı arama sürecine dahil olması ve arayışında aşkla, yani kalbin bilgisi ile ileriye doğru itilmesidir. Bu, sevicecek bir kişinin var olduğu anlamına gelir. Batılı ortaçağ mistikleri yorulmadan bu egemen gücün, acı çeken Rablerine duydukları derin sevginin kanıtlarını sunarlar. Felsefeye gerek yok. Seven kalp, şaşmaz sezgilerle sevgiliye giden yolu bulur. Bilgi mistisizmi ile olan fark her yere nüfuz eder ve antik çağ geleneğinde bulunmayan iki özelliği ima eder. Sevicecek kişi Tanrı'nın kendisi olduğundan, meditasyon yapan mistik kendi çabasıyla doğrudan bir iletişim kuramaz. Sevgisinin nesnesiyle birleşme, mistik için ancak alınan bir lütuf olarak gelebilir. Bunun Allah'ın lütfuyla kendisine bahşedilmesini ummalı ve beklemelidir, ancak Rabbinin gelişine açık olabilmek için her şeyi, bu dünyayı, kendi algı ve düşünme melekelerini terk ederek kendisini hazırlamalıdır. Mistik deneyim, tanımı gereği alıcı bir karaktere sahiptir. Aşk gizemciliğinde, filozofun zihninin eğitiminin nihai inisiyasyona yol açması söz konusu olamaz. Aranan aydınlanma değil, bütünlük ve birliktir. Bu tasavvuf geleneğinde insan kalbinin sevgi dolu katılımı, merkezi enerji kaynağı olduğu gibi, kalp aynı zamanda yaratık ile yaratıcının, aşık ile maşukun buluştuğu yerdir. Bu, Eckhart, Tauler, Ruysbroeck ve Juan de la Cruz'da bulduğumuz şekliyle aşk mistisizminin ayırt edici özelliklerinden ikincisidir. Bu noktada Ennead'lerin mistisizmi arasında uzaktan da olsa bir benzetme bulunabilir. Plotinos'a göre, ruhta yaşayan Tanrı'nın varlığını idrak etmeye çalışan meditasyon yapan mistik tarafından yaşayan bir kişi olarak sevicebilecek bir Kurtarıcı yoktur. Ancak "kendi varlığımızın merkezinde" nihai ve evrensel Benliğin varlığının bulunacağı ilkesinin açık bir doğrulaması bulunur. Plotinos'un felsefi sistemindeki spesifik noktalardan biri, bireyin yargılarının ve duygularının önemidir. Bu noktada Stoacı filozoflar onun uzak öncüleriydi. Ancak Stoacılık bireyi, dünyayı genel çizgilerde yöneten İlahi Takdir'in insafına bırakmıştı. Birey, İlahi Takdirin veya Kaderin kararlarına boyun eğerek iç huzurunu bulmalıydı. Plotinus'ta Stoacı insan kişiliği teorisinin yeni bir gelişimini buluyoruz (bkz. Bölüm 6). Bireysel kişi ve onun içsel deneyimi artık kendi haklarına kavuşur. Teknik anlamda Plotinus'un özerk insan kişiliği teorisi onun mistik deneyim öğretisi için gerekli bir ön hazırlıktır.

--- SAYFA 21 ---

16 2. BÖLÜM İnsan ruhu, yaratma arzusunun dürtüsü altında manevi alemden inmiştir. Kendisini, kendine ait bir alanda özgür irade gücünü kullanan biri olarak göstermek istiyordu (V 1 [10] 1: 'TO aVn~ovawlj). Bu iddiayı geçerli kılacak hiçbir insan olmasaydı bunun hiçbir anlamı olmazdı. Plotinus, daha sonraki incelemelerinde, Stoacı İlahi Takdir ve İnanc teorileri üzerine dikkatlice işlenmiş tartışmalarıyla (III 2-3 = [47-48]) bireyin kendi yaşam tarzını şekillendirmedeki özerkliğini vurgular. Bireyin eylemlerini belirleme konusunda mutlak güce sahip olan bir İlahi Takdir, bireyin iradesini bu şekilde yok edecektir. Evreni düzenleyen Dünya Ruh'u'nun mutlaka kendi yönetim kuralları vardır, ancak evreni yöneten kurallar dahilinde birey kendi kararlarını vermek zorundadır. Aksi takdirde biz var olamazdık ve kendimiz de olamazdık (III 2 [47] 9, 2: wan J.LT]bElj ijJ.Liic; ElJjat). Biz evrene yüzeysel bir eklenti değiliz ama bireyler olarak evrenin bir parçasıyız (III 3 [48] 3, 3: ijp{ }J).LT]aat 0 'To/'oabE). Daha önceki bir incelemede sorun şu şekilde ifade edilmiştir: "Biz hangi anlamda insanız? Peki, kökenimiz evrende olduğu sürece onun bir parçasıyız, ancak kendimiz olduğumuz sürece kendi başımıza tam bir varlığımız" (0 tK,ELOlj o)..Olj, II 2 [14] 2,4). Yazarlık kariyerimizin Konusu'nun en başında şunu buluyoruz: "Eğer evrendeki her şey nedensel bir zincir tarafından belirlenseydi, nedensellik ortadan kalkardı ve Her şey tek bir bütün olurdu. Bu durumda biz biz olmazdık ve hiçbir şey kendi başımıza yapılan bir iş olmazdı. Herhangi bir akıl yürütme yeteneğimiz olmazdı ve düşüncelerimiz bir başkasının akıl yürütmesi olurdu." (III I [3] 4, 20-22 ve 5, 18-20). Planlarımızda ve duygularımızda payımız olmadığı için, kendi başına ve kendi doğasına göre faaliyet gösteren insanların değil, itilip kakılan taşların varlığıyla baş başa kalabilirdik. Plotinus'un bireysel ve özerk kişiliğimize ilişkin argümanlarına, esasen özgür olduğumuza dair temel duygularımıza yapılan bir başvuru eşlik etmektedir. Sırf özgür ve aktif özneler olma bilincimize aykırı olacağı için İlahi Takdirin veya Kaderin mutlak kuralına yer yoktur. Plotinus'un argümanları onun içsel deneyiminin bir ifadesi olarak görülebilir. Özerk iç benliğimizin farkındalığı ile ilk incelemelerinde büyük bir sıcaklıkla anlattığı ilahi bir mevcudiyetin içsel deneyimi arasında içsel bir tutarlılık vardır. Her iki tanımlama türü de: en içteki benliğimiz ve ilahi bir mevcudiyet deneyimi, Plotinus'un yaşamın nihai anlamı olarak gördüğü şeye tanıklık eder. Ennead'lerde kişisel mistik deneyimlerin tanımlarının bulunup bulunmadığı konusunda hiçbir şüphe olamaz. Çoğunlukla şu bağlamda verilirler:

--- SAYFA 22 ---

MİSTİZM 17 ruhun doğası hakkında tartışmalar. Ruhun inişiyle ilgili incelemenin ilk bölümünün açılışında en önemli tanıklıklardan biri veriliyor: "Çoğu zaman, bedenden kendime uyandığımda ve diğer her şeyin dışında ve kendi içimde olduğumda, ölçülemez güzellikte bir vizyona sahip oluyorum. O zaman, eğer öyleyse, kendimin daha iyi bir yerinde yaşadığımdan, tüm yaşamların en iyisini hayata geçirdiğimden ve ilahi yaşamla birleştiğimden ve orada sağlam bir şekilde yerleştiğimden eminim. O yüce enerjinin içinde yer alıyorum, kendimi her şeyin üstüne yükseltiyorum. O ilahi dünyada yaşadıktan sonra Akıl ışığından akıl düzeyine indiğimde, nasıl şimdi ya da ileride inebildiğimi ve ruhumun nasıl olup da bu bedene girip, o bedenin içinde olsa bile kendisiyle birlikteyken ortaya çıkan bir doğaya sahip olduğunu merak ediyorum ve anlamıyorum. (IV 8 [6] 1, 1-11) Bu münferit bir örnek değildir: VI9 [9] 9,47-49: "Her kim bu vizyonu görmüşse, neden bahsettiğimi biliyordur: Ruh o zaman farklı bir yaşam alır, O'na yaklaşır ve O'nunla iletişim kurar." 11, 22-25: "Bu aslında görmek değil, farklı türde bir vizyon, vecd ve birleşme, kendini teslim etme, temasa uzanmaydı." Ennead'lerde filozofun kişisel katılımının açıkça görüldüğü, yani onun anlattığı şeyin kendi deneyimleri olduğu pek çok metin vardır. Felsefe uğruna bu tanımlamaların çoğuna Akıl yaşamı ve ruhun Bir ve İlk'e dönüşü hakkında teorik açıklamalar biçimi verilmiştir. Mistik deneyim öğretimin sonucu olamaz çünkü onda rasyonel argümanlardan daha fazlası vardır. Arka planda gerçekliklerin içinden geçmiş olma deneyimi açıkça görülmektedir: "O İlk Olanın Algısı I Mistisizmi teolojiden ve felsefeden ayırmaya yönelik ilk girişim William James (1842-1910) tarafından The Variety of Religious Experience (1902), Ders XVI ve XVII adlı eserinde yapılmıştır. James, mistik deneyimlerin dışarıdan gözlemlenemeyeceğini belirtmiştir. Elimizdeki delil, mistiklerin verdiği açıklamalardır. Buna, mistiğin açıklamaya girişirken her zaman yeterli tanımlamalar yapmanın imkansızlığını vurguladığı gerçeği de eklenir. Buna göre James, özgünlük için kriterler bulmaya çalıştı: Birincisi, bizzat mistiğin deneyimin ifade edilemezliğine yaptığı sürekli vurgu. Mistik kişiliğinde kalıcı değişim. William James tarafından formüle edilen kriterler ve ayrımlar, Plotinus'un yazdığı uzun incelemeler dizisi boyunca açıkça fark edilebilir. Birkaç örnek. Enn. V 3 [49] 13, I: deneyim C.PPT}TOV'dur, Enn VI 9[9] 9, 48: ruh, yaşamı bahşedenin O olduğunu bildiği için farklı bir yaşam alır. mevcut ve daha fazla bir şey istenmiyor (ayrıca: 16[1]7,2-3). Başka bir varoluşa girmiş olmak ve artık kendisi olmamak. William James'in belirlediği kriterler "mutluluğa" veya "esrimeye" herhangi bir önem atfetmemektedir.

mistiklerin tarafında.

--- SAYFA 23 ---

18 BÖLÜM 2 diğer bilgi nesneleri gibi felsefe ya da düşünce süreçleri yoluyla gelmez, ama felsefeden üstün bir varlık biçiminde gelir." (II:a7('t 1WpOV(T{av E1fWT17fLTJC; II:pEiTTova, VI 9 [9] 4, 1-3). "Ve görülen şey, (iki şeyden bahsedecek olursak, gören ve nesne) (VI 9 [9] 10, 12-17) gören kişi onu görmez, ayırt etmez ve ikilik yoluyla görselleştirmez; sanki farklı bir kişiye dönüşür ve artık kendisi değildir ve kendisine ait değildir, ancak ötedeki dünyaya alınır ve o dünyanın bir parçası olarak onunla birdir." (VI 9 [9] 10, 12-17). Bizim mistisizmimizde Olay örgüsünün varoluşsal karakterinin açık bir kanıtıdır. Filozofun zihninde ve az ya da çok baskın olarak ilk incelemelerde kişisel deneyim kendini duyurur: "Öyleyse her ruhun ulaşmaya çalıştığı İyi'ye dönmeli ve ona yeniden yükselmeliyiz. Eğer biri onu gördüyse, ne söylemeye çalıştığını anlayacaktır: bunun güzellik olduğunu - Sonunda insan Tanrı olmayan her şeyi geride bırakır, yalnızca Kendini görür, kristal berraklığında, basit ve saf. - Eğer kişi o ilk İyi'yi görürse, hangi sevgi duygularına sahip olmayacak, ne tür bir sıla özlemi, çünkü O'na akmak istiyor, ne tür bir coşku olmayacak? Plotinus, kendi felsefi sistemi ile Gnostiklerin bazı görüşleri arasındaki farkı ortaya çıkarmak için en temel öğretilerini açıklamaya çalışır. Bu teorik yapıda bile kişisel deneyime yapılan başvuru geçerli kılınır: "Eğer kişi, ne kadar güzel olursa olsun, yalnızca görüntü olan şeyi bir kenara atarsa, o, sessizlik içinde mevcut olan Tanrı ile birliğe girecektir." 1-6) Biraz daha sonraki bir incelemede (VI 7 [38] bölüm 34), IV 8'deki tanıma benzer bir ecstacy tanımı buluyoruz. Bu bölüme ait bir notta Bn!hier, bunun mistik deneyiminin en eksiksiz tanımını somutlaştırdığını belirtir (sanki açıklama, sanki açıklama doğru bir dış gözlemin sonucu olabilir gibi "1 'mistik tutum" olarak adlandırırsa da), burada da şüphe götürmez bir şekilde içsel bir ifadeyi buluruz. deneyim (satır 16): "o (ruh) artık bedeninin farkında değil, çünkü o O'nun içindedir." Uğraştığı şeyin bu olduğundan emindir ve (27-28. satırlar): "Orada kendini kandırmak imkansızdır, çünkü: daha gerçek bir gerçekliği nerede bulabilir?" Burada Plotinus'un kullandığı ifadelerden biri özellikle dikkat çekicidir: "Kendisi yerine Bir ve İlk'i görür, ancak bu vizyon sırasında o bile yoktur. bir dakika özgür

--- SAYFA 24 ---

Bu son açıklama, kendisi bu deneyimi yaşamamış bir filozof tarafından yapılmış olamaz (VI 7 [38] 34,21). Brehier, Enn. 16, bölüm 7'ye yazdığı bir notta, imgelerin kaynakları olarak Platon'un Phaedrus ve Sempozyumu'ndan bahseder. Biçimsel açıdan bu kesinlikle doğrudur, ancak imgelerin içine alındığı yaşamsal deneyim hayal edilemezdi. Platon'un diyaloglarında, entelektüel bir yükseliş sürecinin tasvirleri vardır. Plotinus'ta olduğu gibi, başka bir varoluş biçimine kapılmanın kişisel deneyimine bir gönderme yoktur. Plotinus'un tanımladığı şey, yalnızca felsefi bilginin gelişimi ve Plotinus'un farklı dünyalardaki mistik teslimiyet hareketi değildir. Platon'da çıkış yolu bilgi ve felsefeden geçer. Plotinus'ta ise kökleri teorik ayrımlarda değil, insani duyguların en derinlerinde olan varoluşsal bir süreçtir. Bu ayrım, evrensel gerçek ile kişisel görüş arasındaki ayrıma paralel olan Platon'un sisteminde çok önemlidir. Sonuç olarak, zeki olmayan vatandaşların büyük bir kısmı, Platon tarafından küçümseyici bir şekilde, evrenin ilahi yaratıcı gücü her yerde mevcuttur ve her insan, bunu düşünmenin yolunu bulabilir. bu, herkesin sahip olduğu ama çok az kişinin kullandığı bir yetiden kaynaklanmaktadır (I 6 [1] 8, 26-27). Sınır aşılabilir çünkü insan ruhu ile evrendeki hayat veren güç arasında yaşamsal bir ilişki vardır. İkinci özellik, benlik bilgisinin tanrı bilgisi ile özdeşliğinden oluşur. Bu, Platon'un felsefesinde bulunmayan bir teoridir. Platon'un görüşleri bağlamında bu imkansız bir doktrin olurdu, çünkü Platon'un rasyonel mistisizmi bireysel ruhun yaşamsal deneyimiyle ilgili değil, fakat felsefi tefekkürün gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. İnsan Benliğinin evrensel Benlik ile özdeşliğine ilişkin en açık inceleme Enn VI 9'da bulunur, ancak bu ilk incelemelerin çoğunda görülür.

--- SAYFA 25 ---

20 2. BÖLÜM ve aslında Ennead'ler boyunca. Enn. VI 9, Porphyry'nin emrettiği gibi uzun Enneadlar dizisinin son incelemesidir. Ennead'lerin konusunun en önemli mücevheri olarak en sona yerleştirdi ama kronolojik sırayla ilk döneme aittir. Bu ilk dönemin ana metinleri şunlardır: Güzellik üzerine I 6 [1]; V 9 [5] ruhun yolunu bulması gereken ruhsal dünya manzarası hakkında; IV 8 [6] ruhun bu dünyadaki kaderi, ikili karakteri ve evrensel Akıl dünyasındaki hayata dönüşü hakkında; VI 9 [9] tasavvuf üzerine; VI [10] manevi evrenin mimarisi ve ruhumuzun onun içindeki konumu üzerine. VI 9, Plotinus tarafından yazılan ilk eser olan yaklaşık 12 erken dönem incelemeden oluşan bir serinin parçasını oluşturur. Temel bir kaygıyı açığa çıkarıyorlar: ruhu nihai varış noktasına yönlendirmek. Karakteristik olarak, her şeyden önce I 6, tüm mücadelenin konusu olan bu hedefe ulaşmak için bir tür program verir (1nrEp OV K,CtL 0 7r0:<; 7rovo<;, I 6 [1] 7,31). VI 9'da nihai birliğe ulaşmak, yolculuğun sonunu ve amacını bulmak olarak tanımlanır (TEAO<; (tV ExOL T1]<; 7rOpeiCt<;, VI 9 [9] 11, 45). Bu arada, söz konusu risalelerin daha sonrakilerin çoğundan çok daha yoğun bir Gnostik renk ortaya çıkardığı belirtilebilir. I 6'daki program aşağıdaki ana hatlara sahiptir. Birleşmeye giden yol, doğası gereği örtülü olarak verilmiştir. Ruhun kendisidir ama çoğumuz için yol, beden ağır yükü ve dünyevi kaygılar nedeniyle gizlidir. Bunlar, ruhun manevi yuvadan bu dünyaya indiğinde kendine sardığı elbiseler gibidir (bölüm 7, satır 5). ruha doğal olmayan güzel bir eklenti (32: EKCTK,TOV K,CtAOV). Adaletsizlik, arzular, korkular, kıskançlık ve dar görüşlülük gibi şeyleri alarak yabancı özellikler kazanır (45: 7rpo(rrJr,K,r] TOV O:AAOTpiov). Bu uygunsuz ekleme onun kendi başına kalmasını imkansız hale getirir (37). Maddi dünyanın cazibesini kendi varlığına özümsemiştir. Kendi biçimini tahrif etmek (42). Kendi doğasına dönmek için yabancı olanı temizlemesi gerekir. Dolayısıyla birliğe giden yolu hazırlamak için gerekli olan arınma süreci, özünde kendi kozmik ve evrensel doğasını bulma sürecidir. birleşme bir anavatana yolculuk olarak tanımlanır (I 6 [I] 8, 16-21). Bu ifade aynı zamanda 21. satırda da olduğu gibi Gnostik bir çağrışım taşır: "eve dönen ruh Babasını bulur." Gnostik literatür sıklıkla aile imgelerinden yararlanır.

--- SAYFA 26 ---

MİSTİZM 21 ilişkisi. Nihai vizyonun hazırlanmasında inisiye "bu babanın ve O'na uyan kardeşlerin ne kadar büyük olduğunu" anlayacaktır (V 8 [31] 12, 10-12). Peki yolculuk nasıl gerçekleştirilecek? Cevap şudur: Çok azımız bunu kullansa da, herkesin erişebileceği farklı bir görme biçimi edinerek, farklı bir görüş uyandırarak (I 6 [I] 8,26). Mistik anlamda tefekkür, Plotinus tarafından esasen bilimsel ve hatta felsefi akıl yürütmeye elde ettiğimiz bilgi veya sezgiden farklı olarak anlaşılır, çünkü mistik tefekkür, tefekkür eden özne ile tefekkür nesnesi arasındaki ayırmadan yoksundur. Varoluşsal bir karaktere sahiptir ve en içteki benliğimizi bulmak için içe doğru bir harekete ihtiyaç duyar (rTW 8~ E k TO fLaw, I 6 [I] 8,4). Plotinus, başından itibaren kendisini, Platon'un tanımladığı ve Platon'un ayrıcalıklı filozoflar sınıfına ayırdığı bilgi mistisizmi ile ilgisiz bırakır. Karanlık bir mağaradan şüphe götürmez gerçeklerin görüldüğü yere tırmanmak yerine, ruhun en derin derinliklerine giden yolu bulması gereken kişinin bütününe katılımını vurguluyor. İlk incelemeler dizisinde Tanrı'yı bulmak için kişinin kendini bulma zorunluluğu birçok ifadeyle tekrarlanır: "O tapınakta kalın ve o muazzam güzelliğin rehberliğini içsel olarak takip edin" (I 6 [1] 8,4). "Kendinize çekilin ve iyi bir heykeltıraşın yaptığı gibi yapın: taştan güzel bir yüz çıkana kadar gereksiz olanı ortadan kaldırın ve kendi heykeliniz üzerinde çalışmayı bırakmayın" (I6 [I] 9, 7-13). "Kendinizle arınmış anlamda bir olduğunuzda, evrenin bağlı olduğu Tek ve İlk Tanrı'yı yalnızca kendi başınıza düşünerek birleşmenizin önünde hiçbir engel kalmaz" (I 6 [1] 7, 9-10 ve 9, 15-17). Plotinus, kendisini duyulara bağlayan bağları geride bıraktığında, düşünen ruhun özerkliğini vurgular. Kendinizi bu takıntılardan kurtarmak, kendinizi yalnızca özgün benliğinizle bulmak, kendi merkezinizi evrenin merkeziyle birleştirmek anlamına gelir (VI 9 [9] 8, 19-20). Bu, Plotinus'un mistisizmindeki en merkezi noktadır ve uzun Ennead serisi boyunca sürekli tekrarlanan bir noktadır. Duyulardan kurtulduğumuzda gerçek benliğimizi bulma konusundaki kişisel deneyimimiz, tüm varlığın genel yasasının sadece bir örneğidir: "Bu, her doğanın elde etmeye çalıştığı şeydir, kendi benliğidir." (VI 5 [23] 1, 18-19) Herakleitos'un özdeyişlerinden biri, Plotinus tarafından aynı inancı ifade ettiği için alıntılanmıştır: "Kendimi arıyordum" (V 9 [5] 5, 31; DK 22 B) 101). Plotinus, tefekkürü ışık metaforlarıyla tanımlıyor ama bir açıklama olarak, görüntüyü, sanki tefekkür, ışığı bir nesne olarak gören bir özneninkiymiş gibi anlamamamız gerektiğini ekliyor. Manevi hayata yönelik bir programın aynı ilk taslağında şöyle diyor: "Her türlü maddi imajı bir kenara atmalısınız,

--- SAYFA 27 ---

22 2. BÖLÜM Gözlerinizi kapatın, uyanın ve başka tür bir vizyon benimseyin". (I 6 [1] 8,25-26) Bir ruh kendisinin lekesiz mevcudiyetine ulaştığında, kendisi de gerçek ışık haline gelecektir, aynı zamanda hem ışık hem de vizyon olacaktır. "O ışıktaki, size yol gösterecek bir rehber ihtiyacı duymadan kendiniz vizyon olacaksınız." (16 [1] 9, 15-24) Bu son söz bir uyarı anlamına gelmiş olabilir. Plotinus'un ilk felsefi ilhamını bulduğu İskenderiye kentinde hizmet veren pek çok gurunun manevi liderliğine karşı, ruhun bedene inışı hakkındaki incelemesinde, ruhun bedene bağlı olmasına rağmen her zaman kendisinin bir kısmını daha üstün bir seviyede tuttuğunu, dolayısıyla ruhun sanki iki dünyada bir hayat yaşadığını ima ediyor. 4, 31) Ruhumuz tamamen bedene batmamıştır. Bir kısmı kesintisiz olarak noetik kürededir (ib. 8,3). İnışe batmamış olan bu yüksek kısım sayesinde kendimizi yukarı kaldırırız ve en içteki merkezimizle evrenin merkezi arasında bağlantı kurarız (VI 9 [8] 1620). Plotinus'un mistisizminin merkezi unsurları mevcuttur: Benlik, İlk İyi ile özdeşleştirilen mistik birlik içindedir. Birliğe ulaşmak, kişinin varoluşuyla birliğe dahil olmayı ima eder. Eğer bilgi terimi hala kullanılıyorsa, bu, felsefi bilme yollarından farklı bir bilgidir. Bu mistik anlamda, Öz'ün bilgisi, İlk İyinin bilgisi ile örtüşür. İlk İyinin bilgisi, herkesin tefekkür etmesi sayesinde gerçekleştirilebilir. Enn. VI 9, Birlik kavramının metafiziksel bir analiziyle başlıyor: "Var olan her şey, birlik sayesinde var olur" diyor. İlk iki bölümdeki teorik girişin yanı sıra, incelemenin başlığı da, metafizik teorinin sistematik bir açıklamasının takip edilmesi gerektiğini önerebilir. Bilme yetilerimizin yapısı, tüm bilme yollarımızın birliği sağlamada başarısız olması gerekir. Herhangi bir metafiziği geliştirmek için bilginin mekanizmalarının bir analizi yapılmalıdır ve analiz edilen şey esasen çoğulluktur, halbuki "bir" muhtemelen çok olamaz ve parçalara ayrılamaz. Evrensel Akıl bile Bir'in kendisi olamaz çünkü Bir'e odaklanan bir vizyona ve kendine odaklanan bir bilince sahiptir. Aynı zamanda kendi varlığının bilincinde olan ruh, biçimsiz ve ilk olanın bilgisine nasıl sahip olabilir?

--- SAYFA 28 ---

MİSTİZM 23 Bugünkü bilme şeklimizde formlar bilginin temelini oluşturmaktadır. Ancak ruh biçimsiz olanı bulmaya (yani aşkın İlk ve Bir'i bulmaya) çalıştığında, onu kavrayamayacak durumda bulur çünkü hiçbir kesin kavram oluşturulamaz ve ruhta hiçbir duyu izlenimi alınmaz. Böylece ruh, bir hiçliğe varacağından korkarak yolunu kaybeder. Kendisini, Fin toprağına dayanma fikrini veren duyu-algı düzeyine bırakmakla yetinir. Ruh tek başına görmeye, yani Bir'in yanında olmasından dolayı birleşerek ve bir olarak görmeye çalıştığında, görülenin nesnesi kendisinden ayırt edilmediği için aradığı şeye sahip olmadığını hisseder. Bir'i görme nesnesi haline getirmek için kişinin kendisini duyuların yaşamından ayırması gerekir (VI 9 [9] 3, 1-14). Son cümle bizi mistik vizyona hazırlık programına geri getiriyor. Plotinus'un, mistik deneyimde neyin esas olduğunu ortaya çıkarmak için algı yetilerimizin ve bilgi süreçlerimizin bir analizini özetlemeye özen göstermesi dikkate değerdir. Analizden ortaya çıkan şey, mistik deneyimde özne ve nesne arasındaki ayrımın ortadan kalkması gerektiğidir. Bu, incelemenin geri kalanındaki temel noktadır. Bu argüman, kişinin en derindeki benliğini bulmasının neden Bir'i bulmakla aynı yolda ilerleyen bir süreç olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Ch'den. 4'ten itibaren bu deneyimin tanımı baskın hale geliyor. İlk Bir'in bilgisine, diğer tüm düşünce nesnelerinde olduğu gibi düşünerek değil, "argümandan daha güçlü bir mevcudiyet" ile ulaşılabilir (n;<ITO: 7[opovO'i<lv E7rl,O'Tr,flrj(n;pELTTOV<I, ch. 4, 13). 4. bölümün tamamı, bir mevcudiyeti deneyimlemenin gerekliliği ile ilgilidir ve bu ancak kişisel bir teslimiyet eylemiyle gerçekleştirilebilir. Plotinos, öğretmenlik ve öğretinin yol ve yolculukla ilgili olduğunu söyler, ancak vizyon, görmeye istekli olmanın bir eylemidir. Eğer gezgin vizyona ulaşamıyorsa veya görme biçimi sevginin izini taşımıyorsa veya kendi içinde bu vizyona giden yolda duran bir şey varsa, kendini suçlamalıdır. İlk Olan hiçbir yerde yoktur, ama gerçekte sadece O'nu kabul etmeye hazır olanlar için, onun doğasını paylaşmak ve bir bakıma O'na dokunmak ve hissetmek için oradadır (27: Erotik aşkın bu mutlu ifadesi, Plotinus'a felsefi kariyeri boyunca eşlik etmiş olmalı, çünkü kronol kadar geç bir tarihte bulunmuştur. 49 (V 3 [49] 10, 42). Bu ifadenin Plotinus'a yalnızca mistik yaşamdaki kendi ve çok kişisel deneyiminden geldiğini varsayarsak, metinde fazla bir şey anlamamış oluruz. Ruhun benzerliği ve kapasitesinin bu buluşmayı veya vizyonu gerçekleştirmesi Bir'den gelmiştir ve Bir'in mevcudiyetini bulması için ruhun o Bir'den ve İlk'ten çıktığı zamankiyle aynı durumda olması gerekir (VI 9 [9]

--- SAYFA 29 ---

24 BÖLÜM 2 4, 28-29). Ruhun iç alanını bu deneyime açmak için, ruhun gerçek doğasına yabancı olan her şeyi bir kenara bırakması, daha doğrusu dışarı atması gerekir. Kendi ve en derin varlığına dönmüş, saf ve yalnız olmalı. Zühdün gerekliliği 1-2-3. bölümlerde algı teorisi temel alınarak tartışılmıştır. Bir'in hiçbir formu, hiçbir niteliği, hiçbir özelliği yoktur ve bu nedenle yalnızca ruh formlardan veya damgalardan yoksun olduğunda ruha girebilir. Nihai amacımıza teslim olma eyleminin varoluşsal karakteri en açık şekilde 9. bölümde görülmektedir. Plotinus, bizim yalıtılmış yaşamadığımızı, sanki Bir'in bize varlığımızı vermiş ve ondan sonra insanlardan uzak durmuş, insanlardan uzak kalmış gibi ayrı bir varoluşa sahip olmadığımızı belirtir (satır 10). Ancak mistik deneyime girerken ruhun olduğu gibi kaldığını da hayal etmemeliyiz. Süreç tam bir dönüşümdür: "O'na doğru hareket ettiğimizde daha yüksek bir varoluş düzeyine ulaşırız (9, 11-12). Kişisel deneyime yapılan çağrı tekrarlanıyor: "Vizyona sahip olan kişi, benim neden bahsettiğimi, ruhun farklı bir hayata kavuştuğunu biliyor" (9, 47-49; ayrıca bölüm 10, 15). Oraya ulaşan ruh, kendi başına olduğu şeye dönüşür (ib. 22). Enn'in son bölümlerinde. VI 9 Ruhun yolculuğunun sonunun ve amacının yakınlığı, ruhun Bir'le özdeşliği hakkındaki tartışmanın artan baskınlığında kendini hissettirir. İnsan benliği, bu dünyadaki yaşamın doğasında var olan gereksiz eklemelerden özgürleştirildiğinde, evrensel Benliğin, her yerde mevcut olanın özdeş doğasını ortaya çıkarır. Ruhun O'na aşık olması kaçınılmazdır. Gerçek doğasına ve en içteki benliğine uygun yaşadığında, O'nunla bir olmak ister (9, 27: EW a/rov E~ avci,,{KTjC;, 9,34: Evw1'h]vCtt 7JEAOV(J"Q). En içteki Benliğimizin Tanrı ve evrenle birliğine olan inancımız, Plotinos'un gerçekliğin metafizik yapısına ilişkin teorisine çok iyi uyar. Yayılan yaşamsal kuvvetin kendi biçimini alabilmesi için kökenine dönmesi gerekir, kişinin kendi varlığını ve varoluşunu ele geçirmesi için gerekli koşuldur. Üstelik, köken ile yaratılanlar arasında gerçek bir ayrım yoktur. Çevre noktalarını merkeze bağlayan yarıçaplar, geri dönüş kavramını ortadan kaldırarak, yaratılanın kökeni ile bütünleşmesini sağlar (VI 9). [9] 8, 19-27). "Uzun inceleme" olarak adlandırılan dört makaleden ikincisi olan Enn. V 8'de [31], sorun I 6'dakiyle aynı doğrultuda geliştirilmiştir.

--- SAYFA 30 ---

MISTICISM 25 Bir ve İlk ile ilgili değil, Akıl bilgimizle ilgili. Ancak tartışılan noktaya gelindiğinde bu ayrım önemli değildir, çünkü bağlamda analiz edilen şey bilme yetilerimizin mekanizmasıdır. En önemli ayrım, bakanların görüşü olan, bir öznenen gelen ve bir nesneye odaklanan bir faaliyet ile tefekkür nesnesinin içselleştirildiği ve düşünen ruha alındığı varoluşsal anlamdaki bir vizyon arasındadır (V 8 [31] 10,35-42). Ruhun merkezi ile evrenin merkezi arasındaki birlik çeşitli görsellerle anlatılmaktadır. Düşünen mistik, vizyonu kendi içine yerleştirmeli ve onu kendi benliği olarak görmeli, kendi içindeki tanrının vizyonunu gerçekleştirmelidir. Yine de bu vizyon bir görüntünün vizyonudur. Bir sonraki adımı atarak kendisiyle bir olur ve artık bölünmeden, artık sessizlik içinde mevcut olan tanrıyla bir olur (V 8 [31] 11, 4-6). Enn'in sonundaki ünlü kısa formül. VI 9, "birliği içindeki ruhun Bir'ine kaçış", Ennead'lerde çok sayıda benzer ifadeye bulunur. Aynı incelemede şunu buluyoruz: "Kendi merkezimizde Tüm'ün merkezi ile temas kurmak" (VI 9 [9] 8, 18-20). O'na ait olarak, merkezden merkeze birleşerek bir oldu (ib. Bölüm 10, 17). Yüce görüşte, gören ile görülen arasında hiçbir ayrım yoktur; gören kişi, görüşün nesnesini kendisiyle bir olarak görür (bölüm 10, 21: EV 7r poe:, ECI'VTOV). Güzellik üzerine incelemede şunu buluyoruz: "Yalnızca kendini görmek" (CY/h 0 pO/JCf exlno s.6vov I 6 [1] 7, 8-9). V 1 [10] 6, 10-11'de Plotinus, ruhumuzla O'na ulaşmamız gerektiğini söylüyor çünkü ancak o zaman ILOVOLle:, 7rpoe:, p.ovov'a dua edebiliriz. VI 7 [38] 34, 1-8'de seven candan söz ediyoruz. O, O'nu yalnızca kendi başına almak için, kendisinde bulunan her formu, hatta tefekkür edilen Aklın formlarını bile ortadan kaldırır ('iVCI' bE~17TCl'/. POV17 p.ovo/J)). Bu, Porphyry tarafından Enn'in sonuna yerleştirilen formülün aynısıdır. VI 9, Plotinus'un mistik tefekkürünün taçlandırıcı formülü.

--- SAYFA 31 ---

Bölüm III İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ Giriş İnsan ruhu, kaderi ve hedefi, Plotinus'un yaşadığı ve felsefi eğitimini aldığı İskenderiye dünyasındaki hemen hemen her düşünce okulunun merkezinde yer alıyordu. İskenderiye metropolünde geçerli olan farklı dünya görüşleri, geniş bir teori ve düşünme yöntemi alanına sahiptir. Bu, Ennead'lerin felsefi sisteminde Gnostik etkilerin iş başında olup olmadığı ve ne ölçüde etkili olabileceği sorununun, bire bir etkilerin geleneksel yapılarından daha geniş, başka bir bağlamda yeniden ifade edilmesi gerektiği anlamına gelir. İlk ayrım olarak, I. ve II. Bölümlerde, Enneadlar'da temel olan ve ister yazılı ister yazısız olsun Platon'un eserlerinden türetilmiş olması mümkün olmayan bazı doktrinlerin izini sürdük. Şimdiki bölümde Plotinus'un 39 yıl yaşadığı İskenderiye dünyasındaki mevcut düşünce tarzlarının temsilcisi olarak kabul edilebilecek dört İskenderiyeli yazara, Platonculara, Gnostiklere ve Hristiyanlara odaklanacağız. Ennead'lardaki birçok karakteristik doktrinin, Plotinus'tan önceki ve çağdaşı olan İskenderiye edebiyatında geniş ölçüde karşılık bulunduğunu göreceğiz. Plotinus'u İskenderiye ufku içine yerleştirmek, Enneadlar ile İskenderiye felsefe okulları arasında iç içe geçmiş birçok aile ilişkisinin farkına varmamızı sağlamalıdır. Bu bizi Plotinus'un özgünlüğünü daha iyi anlayacak ve aynı zamanda kendi yüzyılının dini inançlarını ne kadar derinden paylaştığını görececek bir konuma getirecek. Üç nokta dikkat gerektiriyor. Enneadlar boyunca Plotinus'un öğretilerini şüphe götürmez bir Gnostik biçimde ifade ettiği pasajlar buluyoruz. Bunu hiçbir kısıtlama olmadan ve doğal olarak yapıyor. Üstelik birçok bölümde doktrinin belirli Gnostik görüşlerle benzerliği kolayca fark edilebilir, ancak Plotinus Gnostik görüşleri kendi sistemine uyacak şekilde uyarlamış ve tamamlamıştır. Üçüncü bir metin kategorisinde Plotinus Gnostik doktrinleri reddeder26

--- SAYFA 32 ---

İSKENDERİYELİ EDEBİYATTA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 27 ima yoluyla ya da şiddetli eleştiriyle. Birinci ve ikinci kategori sıklıkla örtüşür, en açık şekilde ruhun düşüşü hakkındaki doktrinde, bu doktrin II 9'da [33] Gnostik biçiminde reddedilmiş, ancak başka yerlerde onun felsefesinin yaşamsal ilhamını oluşturacak şekilde uyarlanmıştır (bölüm 4'teki analize bakınız). Çağımızın ikinci ve üçüncü yüzyılları genellikle karamsarlığın egemen olduğu bir dönem olarak anılır. 1 Daha gerçekçi bir tanımlama muhtemelen yüzyılın dini sorunların hakimiyetinde olduğunu söylemek olabilir. Üç ana akım vardı: Metafizik bir din biçimini alan Platonculuk, Hristiyanlık ve Gnostisizm ve bu üçünün dışında çoğu Doğu'dan ithal edilen çok sayıda mezhep ve tarikat vardı. Platonculuk her zamanki kadar güçlüydü ama vurgu teorik metafizikten dine kaymıştı. Geleneksel Platonculuğun ilkeleri, dini bir dünya görüşünün inşası için bir temel olarak kullanıldı. Genel olarak, Aristoteles'in tanımladığı şekliyle, salt bilgi, insanın sorunları lehine önemini yitirmişti. Bu gelişmede Stoacılık önünü açmıştı. Stoacılar, evrenin bir dünya ruhu tarafından bir arada tutulduğunu ve insan eylemlerinin yanı sıra maddi kozmosun hareketleri üzerinde de mükemmel bir İlahi Takdir uygulayan ilahi bir Logos tarafından yönetildiğini düşünüyorlardı. Bu çerçevede bireyin özgürlüğü nasıl korunabilir? Kendimizi tamamen kozmik güçler tarafından belirlenmiş olarak mı düşünmeliyiz, yoksa kişinin kendine ait bir varoluş geliştirme umudu var mıydı? Bu varoluşsal problemin erken bir biçimi, insan ruhlarının önceden var oluşuna ilişkin Pisagor teorilerinin ardından Platon'un çalışmalarında bulunur. Cumhuriyet X'te ölümden dirilen Ermeni Er, bu dünyada yeniden doğmak üzere yukarıya gönderilen ruhların ölümler diyarında nasıl gördüğünü anlatır. Bir ritüelde bir peygamber, her ruhun gelecekteki durumunu ve davranışını belirleyecek olan kendi kaderini seçmesi gerektiğini belirtir (617 DE). İlginç teorik bilgidir insan varlığını anlamlandırmaya doğru kaymasının bir sonucu olarak, felsefenin neyle ilgili olduğu sorusu tamamen farklı bir bakış açısıyla ele alınmak zorunda kaldı. Stoacı teoride bilge, korku ve kaygıdan etkilenmeyen bir yaşam tarzını izleyebilirdi. Onların dünya görüşleri, bu ifadenin kullanılmaya başlanmasından önce bile bir tür consolatio philosophiae anlamına geliyordu. İyi huylu bir dünya düzenine inanarak gönül rahatlığı bulunabilir. Geç antik çağda sorun, her şeyden önce ruhun bu dünyadaki konumu ve onun kurtuluşuydu. Ruh neden maddi bir beden yükünü tüm tutkularıyla birlikte taşımak üzere gönderilmişti? Onun kökeni ve hedefi nedir? Ruhun en derin gerçekliğini I E.R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1963 kitabından nasıl ayırt edebiliriz?

--- SAYFA 33 ---

28 3. BÖLÜM Dünyevi varoluşunda katlanmak zorunda olduğu aşırı talihsizlik ve sıkıntıya mı? Ve bununla bağlantılı bir sorun olarak: İnsanın yapısı nedir? Aşağıdaki paragraflarda dört İskenderiyeli yazarın öğretilerini özetleyeceğiz: Gnostik Basilides ve Valentinus ile Hristiyan yazarlar Clement ve Origen. Pek çok noktada Plotinus'un teorilerine yakın bir yakınlık açıkça görülecektir. Bu, Ennead'lerin Gnostik doktrinlerinin varlığı sorununa yeni bir bakış açısı açabilir. Gnostik kökene sahip gibi görünen teoriler, ortak İskenderiye mirasının parçası olabilir. A. Basilides (floruit yaklaşık 120-145, İskenderiye) Basilides'in doktrinleri hakkında Hippolytus'un (170-236) Refutatio omnium haeresium'unda oldukça kapsamlı bir anlatıma sahibiz. Bu açıklama birden fazla açıdan dikkat çekicidir. Hippolytus'a göre sapkın doktrin, Yunan felsefesine kölece bağımlılıkla geliştirildi. İlginç bir şekilde, onun açıklamasında Yunan felsefesi yalnızca Aristotelesçi mantıkla sınırlıdır. Hippolytus, Basilides'in sapkınlığını Aristoteles'in kategoriler teorisinden kırıntıları bir araya getirerek artırdığına dair son derece olasılık dışı bir açıklama yapıyor. Ancak doktrinlerin tanımı açıkça Platoncu geleneğin kavramları çerçevesinde çerçevelenmiştir.2 Basilides, Plotinus'tan yaklaşık bir yüzyıl önce yaşamıştır. Elimizdeki kaynaklarda Plotinus'un temalarına yüzeysel benzerlikten daha fazlasını gösteren birkaç metafizik teori buluyoruz. Ennead'lerin metninde Basilides'in öğretilerinden doğrudan bir alıntı bulunmaz, ancak Plotinus'un İskenderiye yıllarında Basilide'in metafizik teorilerini daha doğrudan bir şekilde okumuş veya duymuş olabileceği göz ardı edilmemelidir. Hippolytus'un verdiği metin doğrudan bir alıntı havasındadır (20-21. Bölümler). Evrenin ilk ve en mutlak kökeni, algı, düşünce ve iradeye sahip olduğu bile söylenemeyen, varlık olmayan bir Tanrı'dır. O'na hiçbir isim verilemez. O tamamen tarif edilemez ve tarif edilemez kelimesi bile sadece açıklama amacıyla kullanılıyor. İlk köken ancak bir tür sözsüz sezgiyle kavranabilir (TV fJwvoi{t, exppr,TWC; bölüm 20). Açıklama, Platon'un "varlığın öte tarafında" aşkınlık teorisini (Rep. 509) ve daha belirsiz bir şekilde Philo tarafından geliştirilen negatif teolojiyi hatırlatan metafizik terminolojiyle verilmiştir. Hippolytus, Basilidean mitolojisinin Yunancadan alındığını göstermek amacıyla okuyucuya Aristotelesçi mantık açısından ilginç bir yorum sunmaktadır.

--- SAYFA 34 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATI 29'DA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ felsefesi. Var olmayan Tanrı tarafından az ya da çok bir yayılma ilkesi olarak üretilen ve kendisinden çok çeşitli evrenin ortaya çıktığı "evrensel tohum" (7fo:v(J"1rEPJ-Lio:), Hippolytus'un görüşüne göre, sonsuz sayıda ikincil türe sahip Aristotelesçi türden başka bir şey değildir (bölüm 22). Panspermia'dan itibaren daha sonraki gelişmelerde, çoğunlukla üç gibi kişileştirilmiş soyutlamalar gibi mitolojik varlıklar tanıtılır. kozmik bir yaşam ağacı ve yayılan yaşam gücünün imgesi olarak kozmik bir tohum. Kozmik sistem içinde, aşağı yukarı bir yayılımın içinde, görünür evren de var olmayan bir evrenin ürünüdür. Yokluğun bu ikinci seviyesinden üçlü bir evlatlık gelir. Üçü arasında en eterik olan, varlık olmayan Tanrı'ya sığınır, daha ağır olanlar takip etmeye çalıştıklarında kanatlara ihtiyaç duyarlar. Ancak Basilides, Tesniye 32, 4'ten alıntı yaparak bunları Kutsal Ruh ile özdeşleştirir. Basilides'in sisteminin açıklamasına eklenen açıklamalarda, kuş yumurtası örneğinin yanı sıra mantıksal formüller de bizzat sunulmuştur (bölüm 21). 21) hardal tohumundan gelişen (Mat. 13,31; Marc. 4, 31; Luk. 13, 19). Ennead'lerin üç temel doktrininin öncülleri Basilides'in sisteminde vardır: ilk kökenin aşırı aşkınlığı, her şeyin varlığını aldığı manevi bir tohum imgesindeki temel bir yayılma biçimi ve her şeyin kendi kökenine dönmeye yönelik her yerde mevcut dürtüsü. Bu noktaya Hippolytus tarafından metinsel bir alıntı şeklinde değinilmiştir: "O (Basilides) her şeyin daha düşük bir varoluştan daha iyi bir varoluşa doğru yükseliş mücadelesi içinde olduğunu söylüyor" (böl. 22: O'7felJ/JEL lap, 'P1JO'i, 7faVTO: KaTW{)W avw, O:7fO TWV xapovvw E7f~ TO KpEITTOVO:). Var olmayan ilk köken, herhangi bir mitoloji karışımı olmadan teorik metafizik açıdan çerçevelenmiştir. Varlığın ötesinde ve kavramsal düşüncenin ötesinde olan İlk ve Bir öğretisiyle karşılaştırmaya davet eder. Her iki sistemde de onun mutlak aşkınlığı defalarca vurgulanır ve ısrar edilir. Hem Basilides hem de Plotinus, sadece Bir ve İlk'in ne yaptığını belirtmek için insan düşüncesinin formüllerini kullandığımızı söyler. Düşünmeyen, evreni yaratma konusunda önceden bir düşünce ve bilinçli bir iradeye sahip olmayan ve insan anlayışıyla tarif edilemeyen bir sistemdir. Bu ifadeyle sistem Plotinus tarafından Basilides'in tersi yönde geliştirilmiş olup, evrendeki her varlıkta Bir ve İlk'in her yerde bulunmasını ve kendi mistisizm teorisi adına en derinde varlığını sürdürmek istemektedir.

--- SAYFA 35 ---

30 3. BÖLÜM insan ruhunun girintileri. Plotinus, var olmama ilkesini, Basilides'in aşırı derecede vurguladığı anlamda kullanmaz. Varlığın olumsuzlanması Ennead'lerin felsefesinde bir rol oynar, ancak yalnızca yayılma sürecinin diğer ucunda, yani madde teorisinde kötülük sorunuyla birlikte. Yokluk (/try ov), yayılan evrenin en dış sınırında, ışığın solup karanlığa doğru kaybolduğu yerde bulunur. Maddenin, hayat veren kökenden en uzakta olduğu yer burasıdır. Maddede yokluk unsuru aynı zamanda kötülüğün de unsurudur.³ Plotinus, erken dönem bir incelemesinde Platon'un Parmenides'inin (139E ve 142A) terminolojisini kullanarak şöyle der: "Her şeyden önce, mutlak olarak basit ve kendinden sonra gelen her şeyden farklı, kendi başına duran ve kendisinden varlık alan şeye dahil olmayan, ancak başka bir anlamda onların varoluşuna katılma gücüne sahip olan bir şey olmalıdır. Esasen Bir şey olmalı, ilk önce başka bir şey değil. ve sonra Bir olmak. -Bunun Bir olduğunu söylemek bile yalan olur, çünkü hiçbir argüman ya da bilim onu belirleyemez." (V 4 [7] I, 4-9) "Onların varlığına katılmak" konusundaki açıklamanın kısa olması, dolaylı olarak yapılan ve öğreti açısından esas olmayan bir açıklama olduğu izlenimini verebilir. Ancak aynı dönemde, mistik deneyimlerin tanımlanmasında Bir'in her yerde mevcut olması temasının tamamen geliştiğini görüyoruz. Bu, Porphyry'nin Enneadlar baskısının sonuna yerleştirdiği meşhur risale VI 9'da [9] yer almaktadır: "Tanrı hiçbir varlığın dışında değildir. O, onlar O'nun farkında olmasalar bile hepsinde mevcuttur." (VI 9 [9] 7, 28-29). Aynı risalede şunu okuyoruz (9, 7-12): "Bedensel tabiatımız müdahale edip bizi kendi tarafına çekse de, O'ndan kopuk veya uzak değiliz. - Ama O'na döndüğümüzde, varoluşun daha dolu bir yoluna sahip oluruz." Alıntılanan metinler, her yerde var olduğu anlatılan Tanrı'nın Bir'den ziyade Akıl ile özdeşleştirilmemesi gerekip gerekmediği konusunda bizi biraz şüpheye düşürebilir, ancak V 5 [32]: 3'te okuduğumuzda belirsizlik ortadan kalkar. Bkz. 18 [51], bölüm. 3 ve VI 9 [9]11,38 burada ifade 11"CWTE),€< ; /1.;" QU Basilides'i hatırlatıyor olabilir.

--- SAYFA 36 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATI'NDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ "Bir, akıl tecelli etmeden önce bile her şeyden önce mevcuttu. (8, 17) - Bir, her ne varsa onun dışında olamaz. (9, 22)" Paradoks aynı bölümde özetleniyor: "-Hiçbir yerde olmayan, onun olmadığı bir yer olamaz" (9, 18-19). Yani [Bir] oradadır ve orada değildir (W(jTE E(jT L I\,Q;t au I\, E(jT LV (9, 13). 31) Bir, dıştan gelen her türlü baskıdan münezzehtir ve bu nedenle her yerde bulunması gerekir. Basilides'in sisteminde ilk köken o kadar uzaktadır ki, içinde yaşadığımız dünya için önemi ortadan kalkar. İlk kökenin yokluğu öyle bir derecede aşındırılmıştır ki. Anlaşılmaz gizem bize hayranlık uyandırabilir, ancak varlığın kaynağı ile insan varlığımız arasında gerçek bir ilişki kurulmamıştır. Çünkü Plotinus, Bir'den çok uzakta değildir ve bu evren ile onun kökenleri arasında hiçbir ayırım yoktur. Basilides'in söylediği gibi, ruhsal varlıklar bu evrenin içinde ve kendi içimizdedir, ya da daha iyisi, biz onlarız. Metafiziksel olarak Bir, diğer şeylerle hiçbir ilişkisi olmadan kalır. Bununla birlikte, Bir ve İlk'in insan ruhunun erişemeyeceği bir yerde olması durumunda, her türlü mistisizm duygusu kaybolur. (O tI\,Eiov). Varlığımızın dışında bir yeri olsaydı başka nerede olabilirdi? Ya da onu yokluk alanında nasıl bulabilirdik?" VI 9 [9] 11,36-38'de olduğu gibi metinde de Basilides'e bir gönderme var gibi görünüyor. Zor sorun, Bir'in başka şeylerle herhangi bir ilişkisi olmaksızın nasıl mutlak olarak Bir olabileceği ve yine de onun dışında var olan her şeyden yoksun olamayacağıdır. VI 5'in argümanı [23] 1-2-3-4. Bölümler Plotinus, Tanrı kavramımız açısından "ruhlarımızın sesi gibi olan en sağlam ilkenin" ne olduğuna işaret ediyor: "Bir ve İlk'in (TO EV TOVTO) kendisini dışsallaştırdığı zaman (kendisini dışsallaştırmanın mümkün olduğu ölçüde) çoklu olması gerektiği görünebilir.

--- SAYFA 37 ---

32 3. BÖLÜM Bir) ve bir bakıma gerçekten de çokluk olabilir. Ama en derin doğamız (r, 8' apxctia r.pVCT u;; 1, 16) ve kendi içinde İyi'ye olan özlemimiz bizi gerçekte Bir olana götürür ve her doğa bu Bir'e talip olur, yani kendisine gelmeye çalışır (1, 8-9 ve 14-18). En sağlam ilke, ayrı öncüllerden hesaplanmış bir sonuç olarak ulaşılmayan, ancak her şeyin ilk İyinin peşinde olduğu ilkesinden bile önce kendini ortaya koyan bir ilkedir. Plotinus, mistik teori tanımlarında başvurulan aynı tanıklığa başvurur. Ruhumuz yalnızca manevi bir ailenin üyesidir ve en mutlak ilkeler bile ruhun yaşamının bir parçasıdır. Sonraki iki bölümde metafizik argüman verilmektedir (VI 5 [23] 3-4). Öncelikle nedensellik fikri ortadan kaldırılmıştır. Bu fikir Bir ile ilgili olarak devreye sokulamaz, çünkü Bir, diğer şeylerin varlığına dahil olursa, kendinde Bir ile diğer şeylerde mevcut olan Bir arasında bir ikilik olacaktır. Bu, Tanrı hakkındaki bir öğretilerde maddi bir yer ve mesafe imajını ima eder. Başka bir yerde ise öyle değildir (4, 1-2). Eğer bu mümkün değilse, insan düşüncesi için, bir Tanrı'nın var olduğunu kabul etmenin O'nun her yerde bütünüyle ve bölünmez olarak mevcut olduğu anlamına geldiğini kabul etmek zorundayız (3, 19-20). Plotinus'ta tüm evrende mevcut olan ve insan ruhuna sunulan Bir ve İlk'tir. Basilides'in öğretilerinde, Ennead'lerin öğretilerine çarpıcı bir benzerlik sunan birkaç noktaya daha dikkat çekilebilir. Basilides, tüm tohumların en küçüğünden, hardal tohumundan büyüyen büyük ağaç benzetmesini kullanır. Ennead'lerde sürekli akan bir nehir imgesinde ve bir keresinde (III 8 [30] 10, 10) bir ağaç imgesinde anlatılan yayılma öğretisiyle belli belirsiz bir benzerliği vardır. 4 Paralel yerler: 1II 4 [IS] 3, 23: K:OOL daji.f.v EK:OOaTO, K:OaIWc; VOT)TOC; evren; VI 9 [9]3, II: J1ovov opWaCi TW avvELvm, birde olmak yoluyla görmek; ib. 4,1-5: K:CiTa lwpovaiCiv dJrWTI7J1T)<; K:;XiTTOVci, argümandan daha güçlü bir varlık nedeniyle.

--- SAYFA 38 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 33 Bu paralellik, Basilides'in bir evren yaratmanın yaratıcının herhangi bir bilincini veya tasarımını ima etmeyen bir süreç olduğunu açıklarken kullandığı iki ifadede daha da yakınlaşır (Hipp. bölüm 21). Yaratılış başladığında, bilinçli bir akıl yürütme olmaksızın <1VO~TW<; ve herhangi bir irade eylemi olmadan, doğal bir süreç olarak <1j3ov>..w<; meydana geldi. Bu kavramların her ikisi de Enn'de kapsamlı bir şekilde yorumlanmıştır. V 6 [24] ("Varlığın öte tarafında olan düşünmez") ve VI 8 [39]'da ("Özgürlük ve Bir'in iradesi hakkında"). Dikkat edilmesi gereken bir nokta daha Varlığın kaynağına evrensel dönüştür. Hippolytus (bölüm 22) Basilides'e göre üç evlatlığın en ruhani olanının anında kökenine (<1viOpaj.LE I),aTw{ }wavw), yani tüm mevcut şeylerin güzelliğinin ve çekiciliğinin aşırı bolluğundan dolayı geri dönmeye çalıştığı Varlık Olmayan'a geri döndüğünü açıklar (0 i, V7rEpj3o)"iW I),a).,01I(I),ai Eğer güzelliği nedeniyle aranan sadece Varlık Değilse, bu ifade biraz paradoksaldır, ancak iletilmek istenen şey açıktır: Canlılar için özlemlerindeki itici güç güzellik arzusudur. Bu, Plotinus'un ilk incelemesinde genel olarak kronolojik olarak açıkladığı şeydir (I 6). Hippolytus'un metninin aynı bölümünde şunu okuruz: "Her şey daha düşük bir durumdan daha iyiye doğru çabalar. V 5 [32] 12, 7-8'de şunu okuyoruz: "her şey doğası gereği O'na yönelir". Basilides'in etik teorisi Clement tarafından Stromateis'te yorumlanmıştır (II 20, 112-114, ed. Stahlin II 174-5). Basilides'e göre erdem ve kötülük, ruhun bu dünyadaki durumuna bağlıdır veya bu durum tarafından belirlenir. İnsan tutkuları eklemelerden kaynaklanır. İlkel düzensizlik ve kafa karışıklığının bir sonucu olarak onunla birlikte büyüyen rasyonel ruha, bu birikimler tehlikeli hayvanların, bir kurdun, bir maymunun, bir aslanın veya bir geyiğin özelliklerini taşır. Ruhlarında bu hoş karşılanmayan arkadaşlığı taşıyan insanlar, hayvanların davranışlarını taklit etmeye eğilimlidirler. Basilides bunlara eklemeler adını verir (7rP0<T'f/pT'f//..dva) ve hatta oğlu Isidorus "birikmiş ruh hakkında" bir kitap bile yazmıştır. (7rEP't 7rpoac.pvovc; 'I/JV)(ij(). Isidorus, iki ruhun yaşadığını söyleyecek kadar ileri gitti. Yabancı ve eklenmiş bir ruh imajı Plotinus tarafından ele alınmıştır. İlk incelemelerinde şöyle der: "Ruhta kötülük bir ek ve yabancıdır, ancak ruh arındığında erdemleri kendi varlığının bir parçası olarak kalır ve ruh kendine geri döner (IV 7 [2] 10, 11-14) Doğumumuzdan önce, farklı türde bir insan, hatta bir tür tanrı olarak orada yaşıyorduk. Şimdi ikinci bir insan, varoluşu arayarak bizi buluyor ve kendisini hepimizin olduğu ilk insana ekleyerek, bizi bileşik bir kişilik haline getiriyor. 14, 18-26) İnsan hakkındaki risalede.

--- SAYFA 39 ---

34 3. BÖLÜM Hayvanı sadece üst parçamızı düşünmek yerine, kendimizin bir parçası olarak kabul ettiğimiz için, çifte bir varoluşa sahip olduğumuz konusunda aynı görüşleri buluyoruz. Ruhumuzun gerçekliğinin ne olduğunu bulmak için eklenen unsurları silkelemeliyiz. Ekleme doğum sürecinde meydana geldi (EI! TV ~ (ElJEaEt ~ 7rpoa1hJKI!) (11 [53] 12, 14-20). VI 5 [23] 12, 18-22'de mistik ilerlemenin koşullarının bir özetini okuyoruz: "Her şeyi bir kenara attığınızda, evrenle birleştiniz, gerçi bundan önce zaten birleşmişsiniz; fakat bundan farklı bir şey vardı. Her şey de seninleydi, sadece eklemeyle küçüldün (TV 7rpoa1hJKI!); ekleme, yokluktan geldi." Son satır, farklı bir bakış açısıyla da olsa Basilides'i hatırlatıyor. * * * W. Volker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen 1932, s. 38-44: Fragmente, s. 44-46. Basilides nach dem Bericht des Irenaeus, s. 46-56, id. P. Hendrix, De Alexandrijnse haeresiarch Basi/ides, Diss. Leiden, Amsterdam 1926. 1. Kennedy, Budist Gnostisizm, Basilides sistemi, Journal Royal Asiatic Society, 1902,377-415. L'homme gnostique, la öğretisi de Basilide, Eranos-Jahrbuch 1948, Zürich 1949,89-139. Montserrat Jufresa, Basilides, Plotinus'a Giden Yol, Vigiliae Christianae, 35, 1981, 1-15. Sufi mistisizmi içindeki dikkate değer bir gelenek hakkında ek olarak kısa bir not eklenebilir. Bilindiği üzere Araplar, Yunan bilimi ve felsefesinin ilk mirasçılarıydı. İlk başta Müslüman mistisizmi Kur'an'ın öğretileri ve ruhu içinde hareket etti, ancak daha sonraki yüzyıllarda mistik teori, Neo-Platoncu felsefenin birçok merkezi doktrinini birleştirdi. öğretilerinin Yeni-Platoncu kaynaklara bağlılığı 5 Miguel Asin Palacios, Tres estudios sobre pensamiento y mistica hispano-musulmanes, Madrid 1992, Ediciones Hiperion, s. 54-55: una amalgama sincretica de neoplatonismo gnostico, forjada ya quiZi!

--- SAYFA 40 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 35 Asin'in araştırmalarındaki merkezi noktalar şunlardır: Enn'in P10tinusçu teorisi üzerine aşılanmış bir manevi madde teorisi vardı. II 4 ve II 5 (Aşın, s. 82-88); hem İbn Arabî" hem de İbn Musarra, mistiklerin nihai ve yüce vizyonunu Tanrı'nın mutlak sadeliğine ilişkin bir sezgi olarak tanımlarlar (s. 89-91, 101-102), P10tinus'un Bir hakkında kullandığı terimlerle (Enn. VI 9) ve bir noktada Asin Palacios (s. 68), Basilides'ten uzak bir yankının iş başında görüldüğü bir metinden alıntı yapar. Metin şöyle der: "hem Varlık hem de Varlık ve Varlık-olmayan yaratıldı", bu da Tanrı hakkında Yokluğun bile doğrulanamayacağını ima etmektedir ki bu, Basilides'in her şeyin ilk kökeni olan Varlık Olmaması'nın bir eleştirisi gibi görünmektedir. İskenderiye ifadelerinin hayatta kalma konusunda çarpıcı bir örneği Asin tarafından s. 86'da verilmektedir; burada Basilides'in insan ruhundaki yabancı unsurlar veya aşırı büyümeler için tipik ifadesini buluyoruz. Bunlar burada "una corteza de herrumbre", yani ruh üzerindeki bir pas tabakası olarak adlandırılıyor. B. Valentinus (Floruit yaklaşık 135-160) Valentinus'a geldiğimizde, Basilides'te olduğu gibi mitolojiyle dolu, ancak teorik metafizikten çok az iz taşıyan bir dünya görüşüyle karşılaşırız. Irenaeus ve Hippolytus'un kıt parçaları ve uzun uzun anlatımlarının bize anlattığı şey, daha çok Plotinus'un "Gnostiklere karşı" adlı eserinin bir mitolojik din sistemi olduğu düşünülmektedir. Ancak incelemede mevcut Gnostik fikirlerin genel bir tablosu tartışılmaktadır. Özel bir Gnostik yazarın görüşleriyle sınırlı olan tek metin, Sophia mitinin kapsamlı ve alaycı bir şekilde yorumlandığı II 9 [33] bölüm 10-11-12'dir. Oğlu Demiurgos aracılığıyla bu dünya, Plotinus tarafından kendi düşüncesinde baskın olan sorunun yanıltıcı bir karikatürü olarak kabul edilir: Valentinus'un bu insan dünyasındaki durumu, Basilides'in yaptığı gibi, uzak ve bilinmeyen bir ilk Tanrı ile başlar, ancak Valentinus'un öğretilerinde Baba ve Uçurum olarak adlandırılan ilk Tanrı'nın varlığına ilişkin Basilides'in metafizik teorisi ağı yoktur. (Bv-{}6c;) insan özelliklerine sahiptir: Sessizlik ('f;n~) adı verilen bir partneri vardır. Bu ilk evli çiftten, sırasıyla sekiz, on ve on iki Aeon'dan (IX LUJVEC;) oluşan ve birlikte ilahi dünyayı veya Pleroma'yı oluşturan 30 tanrıdan oluşan bir aile gelir. İbn Arabi ou la quete du Souire Rouge), Cambridge 1993.

--- SAYFA 41 ---

36 3. BÖLÜM Karmaşık aile ilişkilerinin açıklaması Irenaeus (I 1-8, ed. Harvey, s. 8-75) ve Hippolytus (Ref. VI 29-36, ed. Wendland, s. 155-166) tarafından verilmektedir ve daha kısa versiyonları, Nag Hammadi metinlerinden bazıları da dahil olmak üzere çeşitli diğer kaynaklarda bulunmaktadır. Aeon'ların bazı isimleri oldukça yapay; sanki belirli bir projedeki açık yerleri doldurmak için icat edilmeleri gerekiyormuş gibi. Logolar, Akıl, Hareketsizler felsefi gelenekten alınmış, Yeni Ahit'ten Sevgi, Umut ve İnanç ve Karışım, Yaşlanmayan, Kendi Kendine Doğan, Keyif, Mutluluk ve diğerleri sayıyı tamamlamak için eklenmiştir. Aeons hiyerarşisinin sonunda Sophia'nın hikayesi başlıyor. Sophia, O'na olan sevgisinden dolayı Baba'yı bulmak istedi ancak bunun bir umursamazlık olduğu ortaya çıktı (rOAJLO:). Babasının akıl almaz uçurumunda yutulma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Daha sonra Horus (Sınır) adı verilen evrensel bir Güç imdadına yetişti ve Baba'nın bilginin ötesinde olduğunu anlamasını sağladı. O yalnızca Plotinus Aklının (N ovç;) bir prototipi olan Tek-Begotten (JLovorywr,c;) tarafından bilinebilir. Sophia daha sonra kendine gelir ve "endişe" (EviHJJLTJ(7LC;) olarak tanımlanan ve Pleroma'nın dışında kalmasına neden olan tutkusundan arınır. Orada, Mesih şifa gücüyle gelip onu kendi varlığına kavuşturana kadar çaresiz ve biçimsizdir, ancak yalnızca "varlık" anlamında ve henüz "bilgi sahibi olma" anlamında değil (ryVW(7LC;). Sahip olması gereken daha iyi arzuları ona hissettirmek için, Mesih Şimdi şifa veren ışığı da yanına alarak Pleroma'daki yerine çekilir. O andan itibaren hikayede iki Sophia vardır: Mesih'in ve Kutsal Ruh'un yardımıyla Sophia-Aeon olarak tam varoluşuna yeniden kavuşan göksel Sophia ve tutkularıyla ölümler diyarında kalan Sophia veya Sophia-Achamoth, onu terk eden Işığa (br wr popr) doğru hevesle çabalar. Gözyaşlarından okyanusun sularına, kahkahasından gün ışığına ve üzüntüsünden ve paniğinden maddi unsurlara kadar bireysel ruhlar var olur. Sophia'nın öyküsünü, önceden belirlenmiş zamana kadar Kurtarıcı gelene kadar (Irenaeus, Volker, s. 119, Harvey, I 64) Efsanede Sophia, yaratmaya gitmek için göksel bölgelerden inen Ruh'u temsil eder. Plotinus'un Ruh öğretisinde pek çok paralellik vardır. Ennead'lerde, hipostazların sayısının çoğaltılmaması gerektiği ilkesine yapılan vurguya rağmen, neredeyse iki tür Ruh vardır: tefekkürle dolu ve maddi dünyadan etkilenmeyen Tüm Ruh. sayısız canlıya dağıtılmış ruhlar

--- SAYFA 42 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATI'NDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 37 varlık. Baba'ya geri dönme çabası, Ennead'lerde metafizik bir yasa olarak ifade edilir, evrende çalışır ve her şeyi Bir'e geri dönmeye yönlendirir. Sophia'nın Işığa dönüşümü Ennead'lerde tefekkür metafiziğine çevrilmiştir: Ruh, kendi kökenine dönmedikçe ve yayılan Işığın tefekkürü yoluyla maddi dünyaya yansıtacağı formları almadıkça yaratamaz. Valentinus'un mitolojik sistemi ve Plotinus'un Ruh doktrini açıkça mevcut bir paradigma üzerine inşa edilmişti. "Gnostik kriz" sırasında (Enn. II 9) sorunun ana hatları Gnostik mezhepçiler için Plotinus için olduğu gibi aynıydı, ancak Plotinus için rahatsız edici özellik onların fancifu'suydu! ve sorunu ele almanın kaotik bir yolu. Sorunun kökü çağın saplantılı meşguliyetindeydi: Ruhun bu kötü dünyaya inişinin nasıl açıklanacağı ve ruhun manevi bir dünyada kendi hayatına geri dönüş yolunu nasıl bulacağı. Ennead'lerde Ruh hakkındaki doktrin, yayılım ve dönüş sistemiyle ve diğer taraftan kötülük sorunuyla yakından bağlantılıdır. Bu iki nokta, Valentinus'un, Pleroma'nın alt sınırındaki düşmüş tanrısallık, şekilsiz oğlu Demiurge aracılığıyla bu kötü dünyayı yaratan Sophia doktrininde efsanevi biçimde bulunur. Efsanenin ve Plotinus'un metafizik sisteminin ana hatları, kötülüğün nihai nedeninin alınan bir karar mı yoksa Pleroma'da meydana gelen bir olay mı olduğu sorusunu kaçınılmaz kılmaktadır. Bu, Soul'un veya efsaneye göre Sophia'nın, yaratılış başlamadan önce bile bir ihlalden suçlu olduğu anlamına gelir. Bu Gnostik sorunun ana hatları Ennead'larda da aynıdır ancak Plotinus tarafından önemli uyarlamalar ve düzeltmeler yapılmıştır. Sorunun tam bir analizi Enn'de verilmiştir. IV 8 [6] Bölüm 5, eski bir metin; bu, Plotinus'un muhtemelen yazmaya başlamadan önce bile soruna ilişkin görüşünü çözdüğünü gösteriyor. Daha ilk yazılı incelemesinde, ruhun yoldan çıkmasının nedeninin ne olduğunu zaten belirtmişti (I 6 [1] 8,26): Ruhun dikkati bu dünyanın güzelliği tarafından emilmiştir. Her ne kadar çok az kişi kullansa da, hepimizin sahip olduğu diğer görme yetisini uyandırmayı başaramıyoruz. Kariyerinin sonunda, ölümünden kısa bir süre önce şöyle yazmıştı: "Bedende olmak başlı başına ruha zararlıdır, ancak eğer kendini bileşiğe uydurmazsa ve zaten kendini ayırırsa, erdem yoluyla iyiliğe katılır." (I 7 [54] 3, 21). Kötülüğün nereden geldiğini açıklayan başka bir geç dönem risalesinde şöyle der: "Ruhun bedenden sorumlu olması mutsuz durumudur" (I 8 [51] 4). Plotinus'un başından sonuna kadar içinde bulunduğu asıl sorun buydu: İnsanın en derindeki ve gerçek varoluşunu özgürleştirmedeki başarısızlığı. Soul'un etrafındaki karmaşık sorun kümesinin en net ifadeleri

--- SAYFA 43 ---

38 3. BÖLÜM ilk incelemelerde bulunur. Tecelli sürecinde, Dünya Ruhu ve ondan sonra bireysel ruhlar, evrenle ilgilenmek ve bireysel ruhlar söz konusu olduğunda, bir insan veya hayvan bedeniyle ilgilenmek için Bir ve İlk'ten uzaklaştılar. Metafizik teorinin deyişiyle (sonraki incelemelerde) süreç, ilkel birliğin kırılması olarak tanımlanır. Ruhlar, Bir'le olmanın mutlu makamını terk etmiş ve çoğullaşmışlardır. Bu, ruhlara zarar ve sıkıntı verdi, çünkü kendi gerçek varlıklarını unuttular. Yanlış yönlendirilmiş ruhlar kendi Benliklerinin farkındalığını kaybetmişlerdir. Bir beden sorumlu olmak biz insanlar için bir kötülük kaynağı haline geldi. Metafizik bir yana, bu, Plotinus'un dahil olduğu insani durumdu. Gnostik görüşe göre bu iniş, zaten Pleroma içinde, suçlu bir ihlal teşkil ediyordu. Plotinus, az olana yönelik her tercihin gönüllü olmadığını, hatta zorunluluğun özgür irademizin efendisi olabileceğini söylüyor (IV 8 [6] 5, 8). Etik anlamda bir çözüm bulmak yerine metafiziksel zorunluluğu vurgulamaktadır (ib. 6, 1-9). Eğer Bir kendi başına kalsaydı, hiçbir ruh dünyası ortaya çıkamazdı ve her şey Bir'in içinde gizli ve şekilsiz kalırdı. Aynı durum ruhlar dünyası için de geçerlidir. Eğer ruhlar kendi başlarına kalsaydı, hiçbir yan dal ortaya çıkamazdı. Bu, ruhun yaratıcı güçleriyle çelişir. Ruhun manevi dünyayı terk etme girişimi olmasaydı, yaratıcı enerjisini tezahür ettirmede başarısız olurdu (5, 34). Ek bir bakış açısı olarak, Gnostik teorinin iki katlı Sophia hakkındaki bir uyarlaması olarak Plotinus, Ruh'un tamamının aşağı inmediğini söylüyor (Bölüm 8). Plotinus daha sonraki incelemelerinde aşağı doğru itici gücü bir ışık emisyonuna dönüştürmeyi tercih eder (I 1 [53] 12,25-28), bu da onun suçlu olmasını engeller. Kötülük sorununa gelince, Plotinus özgür bir karar olarak iniş ile bir zorunluluk olarak iniş arasında bir çelişki olmadığını söyler. Kaderden bahsetmemekle birlikte, bir tür evrensel yasa (avci, li7J) vardır; ruhların bir evrenin amaçlanan gelişimini gerçekleştirmek için özgürce karar vermesi (ExE[--yap TO EliO{'(}WV ~ avci--Yi7J). Ruhların evreni mükemmelleştirme mesleği ile mağarada tutsak olmaları ve "cezalandırılmaları" arasında da bir çelişki yoktur. Bu daha aşağı bir seviyeye eğilimin kaçınılmaz sonucudur, ancak diğer varlıkların yararına yapılanlar bir tanrı tarafından emredilmiş olmalıdır (IV) 8 [6] 5,1-14). Evrenin mükemmelliği için iniş gereklidir (E k TEAEiW(}{V TOV 7TCWTO<;), metafizik bir yasanın sonucu olarak: her doğada kendisinden sonra gelenleri yaratma dürtüsü iş başındadır (6, 1-9). Plotinus'un sorunu ele alırken Gnostik mitolojiye göndermeler ortaya çıkar. Ruh, Sophia gibi "ilahi varlıkların sonuncusu" olarak adlandırılır. Valentinianus Pleroma'sında Onun özgürce inme kararına eğilim denir.

--- SAYFA 44 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 39 aşağıya doğru (jj01r1j), IHva LC'yi anımsatır; Gnostik teoride. Kötülüğün ne olduğunu öğrenir ("vwaw /'i,()/wv), ancak Plotinus, erdemli yaşamı sayesinde zarar görmediğini söyler (IV 8 [6] 5, 24-28). İlk incelemelerde, ruhun özleminin nihai amacı olarak ilk ve en yüksek Tanrı için "Baba" kelimesinin tekrar tekrar kullanımı vardır. Bu, Valentinianus mitinin (ya da belki de) şaşmaz bir hatırlatıcısıdır. Daha sonraki incelemelerde Baba imgesi, yayılımın ilk kökeninin yüceliğini göstermek için kullanıldığı birkaç yerde bulunur (Aklın Babası V 8 [31] 1,3, VI 7 [38] 29,28; Varlığın Babası VI 8 [39] 44, 38'de şunu okuruz: "Biz, Ulysses'in Kirke'den ve Kalipso'dan kaçarken yaptığı gibi, büyüleyici bir dünyada, gözlere pek çok eğlencenin olduğu ve bereketli güzelliklerle çevrili olan büyücülerin yanında kalmaktan hiç zevk almıyordu. Bizim geldiğimiz yer bizim memleketimizdir ve Babamız orada bulunur." Enn. VI [10] I'de tartışma, ruhun tehlikeli kararının dramatik bir tasviriyle açılıyor: "Ruhların Babaları Tanrı'yı unutmalarına neden olan şey neydi? Öteki dünyaya katılmak ve O'ndan gelmek, O'nun kadar kendilerinin de bilgisinden yoksun olmak mı? Talihsizlik, onların pervasızlığıyla, nesile ve ötekiliğe katılmalarıyla, kendileri için karar verme arzularıyla başladı - Uzun bir mesafeye giderek kendileri ve kökenleri hakkındaki tüm bilgileri kaybederek ters yöne gittiler." Açıklamanın dramatik biçimi, aynı zamanda ebeveynlerini ve kendilerini tanımayan sürgün edilmiş çocukların imajı ve onların bilgi kaybının belirleyici faktör olduğu tipik bir Gnostik özelliktir. trajedi (o: "(bölümde beş yerde anılan adak). Ruhun nihai kökenine dönüşünün anlatıldığı risalede de aynı tasvir kullanılır: "Kendisine yabancılaşmış ve yanılgıya düşmüş bir çocuğun babası hakkında bilgisi olmayacaktır" (VI 9 [9] 7,32); doğası gereği ruh Babasına aşiktir ve O'nunla bütünleşme arzusuyla hareket eder, genç bir kadının sevimli Babasına duyduğu güzel aşk (ib. 9, 33-40) Bu metinde Gnostik Baba'ya Platon'un göksel Afrodite eşlik etmektedir. Yukarıda belirtilen Gnostik paralelliklere ve prototiplere ek olarak, Ennead'lerin ilk incelemelerinde başka bir ilham kaynağı da mevcut olabilir. Plotinus yazmaya başladığında hâlâ canlı olan bir şokun etkisi altında hareket etmiş olabilir, belki de Porphyry bize bir çeşit uyanışın öyküsünü anlatır.

--- SAYFA 45 ---

40 3. BÖLÜM Plotinus'un on bir yıl boyunca ustası olan Ammonius Sakkas'la ilk karşılaşması (Vita 3). Plotinus'un tepkisi şu oldu: "Aradığım adam bu". Porphyry, bunun sonucunda Plotinus'un Pers ve Hint felsefesiyle kişisel olarak tanışmak istediğini ve daha sonra imparator Gordian'ın başarısız seferine katıldığını ekleyerek kalıcı etkiyi vurguluyor. Metin, Ammonius'un öğretilerinde Hint ve Pers unsurlarının varlığı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmıyor. Bu konu hakkında daha fazla bilgiyi Bölüm IV'te bulabilirsiniz. * * * Parçalar: W. Volker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932, s.57-60. Agedem, s. 95-132: Das valentinianische System nach dem Bericht des Irenaeus. Agedem, s. 127-136: Das valentinianische System nach dem Bericht des Hippolyts. Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, ed. P. Wendland, 1916 (GCS, 26). Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses, ed. W. Wigan Harvey, Cantabrigiae 1857, 2 cilt. Bentley Layton (ed.), The School of Valentin us, Leiden 1980 (Gnostisizmin Yeniden Keşfi, Proceedings New Haven Conn., 1978, Cilt Bir). G. Quispel, Orijinal Valentine Doktrini, Vigiliae Christianae 1, 1947,43-73. G. Quispel, La Conception de l'homme dans la Gnose Valentinienne, Eranos-Iahrbuch 1947, Zürih 1948, s. 249-286. G.c. Stead, Valentini ve Sophia Efsanesi, Journal Theo!. Çalışmalar, NS 20, 1969,75-104. A. Orbe, Los hombres y el ere ad or seg(m Valentin, Gregorianum 55,1974,5-48. * * * C. Clement (Floruit yaklaşık MS 150-215) İskenderiyeli Clement'te kişisel dindarlığı Platoncu ve Stoacı temeller üzerine geleneksel bir dünya görüşüne dahil etme çabasını görüyoruz. Tıpkı Yahudi inancında Philo için olduğu gibi, Hristiyan topluluğunun sorunu, Hristiyan mesajı ile felsefi gelenek arasında uyum bulma sorunuydu. Clement'in temel noktalarından biri, Logos doktriniydi. Clement, bu doktrini dördüncü İncil'in teolojisine dayanarak geliştirir, ancak Stoacı miras, evrenin içkin düzenini temsil eden evrensel Logos'un enkarnasyonudur ve aynı zamanda ilk anlamda Tanrı'nın Bilgeliğinin açık Sözü'dür.

--- SAYFA 46 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 41 önceden belirlenmiş dünya düzenine ilişkin Stoacı doktrini takip ediyor, ancak bunu dikkatle yapıyor çünkü Stoacı görüşler panteist bir İsa doktrinine yol açabilir. Üstelik, insan faaliyetinin ayrıntılarının bile önceden belirlendiği, önceden belirlenmiş bir dünya düzenine dair herhangi bir teori, insan bireyinin ahlaki sorumluluğunun azalmasını beraberinde getirirdi. Clement, Logos'u, alçakgönüllü itaatimizi gerektiren, emredici ve kaçınılmaz bir düzen ilkesi olarak değil, bilgeliğe bir davet ve daha iyi bir yaşam tarzı için bir rehber olarak tanımlamayı tercih ediyor. Logos Mesih'te tezahür ettiği için, onun aracılığıyla Baba'yı tanıyabiliyoruz (bt, VWV 0 7ro;T~P "(vwpe(ETW, Stromateis V 12, 3 = ed. Stahlin II 334, 8). O, Baba'nın bilgeliğinin arketipidir (CWxu{,WTO:TOC; .O"(OC; TOV 'TWTPOC; IWL) (jOCplo: cWTOV, ib. VII 7, 12 = St. III 7, 12). Bununla birlikte, İlk Neden'in aşkınlığı ve anlaşılmazlığı tartışıldığında, Stoacı terminoloji terk edilir ve Clement, geleneksel Platoncu argümanlara başvurur (avmrODEL~TOC;, Strom. IV 25,156 = St. II). 317, 22) O sadece tüm evrenden üstün değildir, aynı zamanda anlaşılır alanın da ötesindedir (E1rEMwo: TOV VO'fjTOV, ib. V 6, 38 = St. II 352, 13). Clement, Paedagogus'unda bilinemezliği ve aşkınlığı vurgular: Tanrı Bir'dir ve hatta birliğin ve Bir'in ötesindedir (EV DE 0 ihoc; ~O:L). E1rEMwo: TOV EVOC; ~O:l inrEp cd)T~V jLov6oo:, St. I 131, 18) Akıl ile en yüksek Tanrı arasındaki keskin ayrım her yerde katı bir şekilde korunmaz, Tanrı'nın yanında anlaşılır dünyanın yerini aldığı Oğul'un Bilgeliği gelir, ancak Clement bazı yerlerde Tanrı'nın "fikirler alanı" olan bu Akıl ile özdeşleştirilebileceğini söyler (voile; Of: LDEWV, vove; bE 0 1JEoe;, Strom. IV 155,2 = St. II 317,11) Ennead'lerle yapılan karşılaştırma, Plotinus'un aynı çerçeve üzerinde çalıştığını ve bir evrensel Akıl teorisinin, aşağı yukarı bir hipostaz olarak, Plotinus'un felsefesinin öncüsü olduğunu gösterir. Clement'in ifadelerinde belli bir belirsizlik var, sanki Clement Aklın ilk Tanrı'ya mı yerleştirilmesi gerektiği, yoksa bir sudur olarak mı görülmesi gerektiği konusunda emin değilmiş gibi. Bu belirsizlik, Yaratıcı ve kozmik Akıl Mesih'le özdeşleştirildiğinde ortaya çıkıyor. İskenderiye okullarında genel bir sorun olan Plotinus, en önemlisi hipostazların Gnostik çarpımına yönelik eleştirisinde bu noktada kesin bir duruş sergiliyor: Ruhlardan herhangi birini tanımlamak kabul edilemez.

--- SAYFA 47 ---

42 BÖLÜM 3 Akıl ile veya Bir ile Akıl (II 9 [33] 1) ve birden fazla Akıl yoktur. * * * W. Volker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin-Leipzig 1952. Andre Mehat, Etude sur les Stromates de Clement d 'Alexandrie, Paris 1966. Salvatore Lilla, İskenderiyeli Clement, Hristiyan Platonizmi ve Gnostisizm Üzerine Bir Araştırma, Oxford 1971. Robert M. Grant, Augustus'tan Constantine'e, The Thrust of the Christian Movement into the Roman World, Londra 1971. (s. 228-231 Clement, s. 231-238 Origen.) * * * D. Origen (floruit yaklaşık MS 185-254) Origen'in düşüncesinde Platoncu arka plan kolayca tanınabilir, ancak Plotinus teorileriyle paralellik de aynı derecede belirgindir. Bu, en çok iki merkezi doktrin için doğrudur: her şeyin nihai kaynağı olarak ilahi Birlik ve önceki suçluluk ve kendi kaderini tayin etme gibi ahlaki sorunlarla birlikte ruhun bu Birlikten türemesi. Origen bu iki teoriyi birbiriyle ilişkili olarak ele alıyor. Her iki sorunun ana hatlarıyla ilgili kısa bir analiz yapacağız. KEPL apx(JV (de principiis) (I 1, 6 = K 21 = GK 108-1106)'da Origen, insan zihninin kendi gücüyle Tanrı'yı O olduğu gibi göremediğini, bu nedenle yaratılışının güzelliğinden dolayı Onu evrenin Babası olarak anlamamız gerektiğini söylüyor. O, mutlak bir şekilde Bir (JLovac; veya Evac;) olması için hiçbir belirleyici eklemeyi kabul etmeyen, kusursuz biçimde bileşik olmayan bir doğadır. O, aynı zamanda tüm anlaşılır evrenin kaynaklandığı ilke ve kaynaktır. Şimdi, Tanrı'nın nasıl mükemmel bir şekilde Bir olabileceği ve aynı zamanda evrenin yaratıcısı olabileceği sorunu ortaya çıkıyor. Sorun, ilk ve mükemmel Bir'den gelen veya Bir'in içinde olan Akıl kavramının getirilmesiyle çözülüyor. ve aynı zamanda akıl ve anlaşılır doğanın kökenini aldığı birincil kaynak." (ut sit ex omni parte JLovac;, et ut ita dicam Evac;, et mens ac 6 Origen'in metinleri şu kaynaklardan alıntılanmıştır: H. Gorgemanns und H. Karpp, Origenes, Vier Bucher von den Prinzipiell, Darmstadt 1976 (Texte zur Forschung, 24). bu baskıda metne P. Koetschau'nun Leipzig 1913 baskısına yapılan atıflar eşlik etmektedir. GK = Gorgemanns-Karpp, K = Koetschau.

--- SAYFA 48 ---

İskenderiye Edebiyatında Ruhun Kökenine Dönüşü 43 hayranlar, ex quo initium totius enteletektüel naturalis vel mentis est." (GK 110, 13-14). Bir ile Akıl arasındaki başarısızlığa uğrayan ayrım dışında, argüman Plotinus'un kullandığı argümanlara çarpıcı biçimde benzer. Ünlü erken dönem incelemesi Enn. VI 9'da, Plotinus, hipostazların bireyin yukarı yolculuğuna giden yolu göstermek için bir ön hazırlık olarak açıklandığını söylüyor (VI 9 [9] 3, 39-40): "Her şeyi yaratan, Bir'in doğasıdır ve bu nedenle onlardan biri değildir." Bölüm 5, 35-37'de şöyle okuyoruz: "O [Bir] Akıllı var eder. Plotinus, Bir'in mutlak aşkınlığı olan bu son noktada vurgu yapar. Beşinci Ennead'in risalelerinde birçok yerde "O, Varlığın öte yanında olduğu için, düşünmenin de öte yanında olmalıdır" ilkesi vurgulanır. (V 6 [24] 6, 30-31, tez bir bütün olarak bu prensibe adanmıştır.) İlk ve Bir, anlaşılır dünya veya onun ürettiği Akıl (N 07)<;) ile karıştırılmaz (V 5 [32] 4-5). Enn. II 9 [33] 1,18'de Bir ve Akıl arasındaki ayrım, Gnostik teorilerin eleştirisinin bir parçasıdır: "birçok durumda birbirlerinden farklı oldukları gösterilmiştir". Origen'in argümanındaki gibi terimler: "Bir'in yanında çoğulluk nasıl var olabilir?" ve V 1 [10] 6, 3-6'da sorun, "eski zamanların bilgeleri arasında bile bitmek bilmeyen bir tartışma, bizim tanımladığımız şekliyle bu Bir'den, çoğulluk, ikilik veya sayı olsun, herhangi bir şeyin nasıl var olabileceği" olarak nitelendirilir. V 3 [49] 11, 19-29'da şöyle okuruz: "diğer şeylerin arasında bir değildir, odur." her şeyden öncedir - ona Akıl adını bile veremezsiniz - Kesinlikle basit olan ve her şeyden önce Aklın diğer tarafında olması gereken şey." Origen, bilinçli bir Zihnin (Akıl) özelliklerini ilk ve en yüksek prensipten ayırma konusunda Plotinus'tan daha az dikkatlidir. Origen'in metninde, ilk köken ve ilk yayılım veya anlaşılır doğa olarak Bir'den Zihin olarak bahsedilir. Plotinus koşulsuzdur ve vurgulu: Bir ve İlk düşünmez (Enn. V 6). Bir ve İlk'in hiçbir özelliği, bilgisi veya bilinci yoktur, çünkü bu ikiliği ima eder. Yayılma sürecinde bilincin ortaya çıktığı ilk aşama Plotinus'un Akıl'ıdır (N 0[1]<;). Origen, Akıl'ı Bir'den çok açık bir şekilde ayırmakta özgür değildir, çünkü o, yayılan ışık olan Akıl, teolojik nedenlerden ötürü ilk kökene tabi kılınmaması gereken unigenitus filius olan İsa ile özdeşleştirir.

--- SAYFA 49 ---

44 3. BÖLÜM Birinci Bir'in yayılan Bilgelik ile ilişkisi (GK 124, 14-19 = K 29-30) ve yayılan ışıkla çevrelenmiş bir kaynağın görüntüsünün tanıtılması. Bilgeliğin belli bir zaman dilimini ima eden bir başlangıcı olmadığı gibi, soyut düşüncenin anlayabileceği gibi anlık bir başlangıcı da yoktu. Bununla birlikte, Origen tarafından Tanrı'nın Bilgeliği ile özdeşleştirilen unigenitus filius'un kendi "tözel varoluşu" vardır (subsistentia, Rufinus'un inroauxr:nc çevirisi). Yayılan ışığın görüntüsü, Baba'nın mutlak Birliğini, Oğul'un ebedi bir arada varoluşu ile uyumlu hale getirmek için eklenmiştir. Antik çağda ışığın, astronomik mesafeleri kapsayan sabit bir hareketle güneşten geldiği düşünülmüyordu, fakat Bilgeliğin kaynağı veya merkezi ile aynı özde yer alan sabit bir aura, güneşten gelen ve güneş etrafında duran ihtişam gibidir (GK 130,22 sicut splendor generatur ex luce, madde GK 136, 7-8), İsa, Origen'in sisteminde, Neo-Platoncu üçlüdeki Akıl ile aynı yere sahiptir. Bir'den Akıl Oluşumu (V 1 [10] 6) Herhangi bir nedensellik ve nesil düzeni teorisinde dilin kaçınılmaz kullanımı hakkında bir not ekler. Yayılma terminolojisinde bir dışarı akma olarak tanımlansa bile, Işınım ('TrEpi)..afL'lj)LC;), tıpkı güneşin etrafında duran güzel ışığın ebediyen oluşması gibi. Ancak Origenes soruyu az çok açık bırakırken, Plotinus, kaynağıyla kesintisiz bir bağlantı içinde kalsa bile, yayılan ışığın başlı başına bir hipostaz olduğunu vurgularken dikkatlidir (inroaTaaLC; 6, 33). Metinlerin benzerliği, bizi kökenler ve etkiler hakkındaki filolojik ve terminolojik tartışmalar ağına çekmemelidir. İskenderiye dünya görüşü diyebileceğimiz şeyde, filozofların teorilerini geliştirdikleri felsefi bir manzara oluşturan bir takım genel kabul görmüş teoriler vardı. Hem Origen hem de Plotinus'un Ammonius'un öğrencileri olduğu ve onun derslerini uzun yıllar boyunca takip ettiği söylenebilir. (7rEp"L apxwv) bu dünyada gözlemlenebilen canlıların muazzam çeşitliliğinin tartışılması açılıyor. Bu çeşitliliği açıklamak için, ruhların inişine yol açan dürtülerin çeşitliliğinden başka bir neden bulunamaz. Ruhlar, bir parçasını oluşturdukları orijinal birlikten düşmüşlerdir (GK 286, 2 = K 107): qui abilia initii Unitate Decisionrunt.

--- SAYFA 50 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 45 Origen, sorunu Bir ve Çok'un temel karşıtlığına dahil eder. Canlıların çeşitliliği, düşüşlerinin derinliğinin fazla ya da küçük olmasıyla açıklanır, ancak bu, düşüşün tek başına kötülüğün nedeni olduğu anlamına gelmez. Bu suçlu bir düşüş değildi. Yaratıcı'nın ekonomisinde, uygun ve muazzam çeşitlilikte varlıkların var olmasını sağlamak için alçalan ruhlarla özgürlük verildi. İnış Yaradan'ın iradesiyle emredilmedi. Bu, ruhların kendi inisiyatifleri ve kararlarıyla gerçekleştirildi. (GK 412 = K 170: propriae libertatis arbitrio). Bu argümanın, ruhların bu dünyaya girmeden önce bile göksel kürelerde kötü bir kararın alındığını öne süren Gnostik suçlu düşüş teorisiyle kısmi bir benzerliği vardır. Origen, ruhun kaderine ilişkin incelemesine, tüm sıkıntılarının kendisini ilk Birlikten ayırdığında başladığını belirterek başlar. Plotinus tamamen aynı öncüden yola çıkar (IV 4 [28] 3,1-3: "ruh, birliğe katlanamadığı için manevi dünyadan ayrıldığında (aU/f, avaO"XOJ.IEVTJ TO EV), öz sevgisinin peşinden gider ve farklı olmak ister. Aşağıya doğru eğilerek sanki daha önce ne olduğuna dair bir anı (J.lv1J).ITJv) geliştirir." Bu hatırlama veya farkındalık Bu, onun dünyevi kişiliğinin ve öz-bilincinin başlangıç ilkesidir, ama aynı zamanda onun kökenine ve gerçek varlığına dair uyanan bir hatıradır. Bir'den vazgeçtiği için, bireysel bir varoluşla ilgilenme yüküyle baş etmek zorundadır (IV 8 [6] 4, 18-21) Açıklamada Gnostik bir renk ortaya çıkar: Bir'den uzak durma riskini göze almıştır. (a7roo"Trwm Toi' EVOC.; TO)..J.l1JO"ac.;, VI 9 [9] 5,29). Bu bir kişisel irade eylemiydi ve dolayısıyla bir ihlal eylemiydi. Kendi kararıyla aşağıya inme dürtüsüne kapılır, ancak bu dürtü ona ilahi emirle verilir (1JE0"J.ICf; JJEi'tl, IV 8 [6] 5,21-26). Aynı bağlamda Origen'e olası bir gönderme de bulunmaktadır (5, 9-13): 1JEov EL T tC.; M'Y0t /f,aTa7rEwl/Jm, "eğer biri onu aşağıya gönderenin bir Tanrı olduğunu söylese, hakikatten ve kendi ilkelerinden uzak olmaz." İnen ruhların suçlu kendi kendine yeterliliği aynı zamanda ilahi cömertliğin bir göstergesidir. Origen gibi Plotinus da iki görüşün nasıl uzlaştırılacağı sorununun farkındadır. "Aşağıya yönelmenin bir ihlal olduğu nasıl inkar edilebilir? Ama eğer eğim ölümler diyarını aydınlatıyorsa buna bir ihlal diyemeyiz." (I 1 [53] 12, 24-25). Kötülüğün görünen gölgesinin ışığa karşı bir saldırı olmadığından emin olabiliriz. Ruh, kendisinden sonra gelen yayılımdaki her şeyi güzelleştirmek için iner. Yine başka bir sorun varlığını sürdürüyor: İnışten önce ve manevi dünyada işlenen bir ihlal sorunu. Sorunun en açık ifadesi

--- SAYFA 51 ---

46 3. BÖLÜM Enn'de bulunur. II 9, Gnostiklerle yapılan tartışmanın esas olduğu yer. Plotinus, "Eğer yaratıcı ışınım doğaya aykırı ise, manevi alemde de doğaya aykırı bir şey olacaktır ve evif, bu evren var olmadan önce de var olacaktır. O halde kötülüğün nedeni bu kozmos değildir, tam tersine öte dünya, bu dünyaya kötülük getirmektedir." (II 9 [33] 12, 34-39). Bu son ifade için McKenna'nın muhteşem bir çevirisi var: "Bu durumda Yüce olan bizim için kötülüktür", Gnostiklerin bu durumla ilgili hissettiklerini tam olarak resmeder: insanlık, tüm karar verme özgürlüğümüzü elimizden alan daha yüksek ve kötü bir gücün insafına kalmıştır. Plotinus'un ısrarla eleştirdiği görüş budur. Daha sonraki incelemelerinde Plotinus, maddeye karışan şeyin ruh değil, ruhun yaydığı ışınım (EAAO:J-L'I/-nc;) olduğunu beyan ederek bu sorundan az çok kaçınır. (Yukarıda alıntılanan Ek II, bölüm 8 ve 12; Ek. 18 [51] bölüm 14). * * * R. Cadiou, La jeunesse d'Origene. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au III^e siècle, Paris 1935. Jean Danielou, Origene, Paris 1948. Hans Jonas, Gnosis und spatantiker Geist, Göttingen 1954, 2 cilt. Cilt 2, s. 175-220: das System des Origenes nach De Principiis. Hans Jonas, Origenes' 7fEpZ ap>...wv, ein System patristischer Gnosis, Theologische Zeitschrift, 4, 1948, 101-119. Hans Jonas, Die origenistische Spekulation und die Mystik, Theologische Zeitschrift, 5, 1949, 24-45. E. Benz, Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie, Wiesbaden, 1951 (Akad. Mainz, 1951-3). Marg. Harl, Origene et la fonction revelatrice du verbe incarné, Paris, 1958. H. Crouzel, Origene et la connaissance mystique, Desclee de Brouwer, 1961. H. Crouzel, Origene et la philosophie, Paris, 1962. M. Homschuh, Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 71 1960, 1-25, 193-214. K-O. Weber, Origenes der Neuplatoniker, München, 1962. F. Lombardi, Plotino, Una nota sul pensiero indiano e la filosofia occidentale, içinde: Plotino e il Neoplatonismo, Acad. Nazionale dei Lincei, Roma 1974, 447-466. Origen ve Plotinus'un felsefi sistemlerindeki çeşitli teorilerin benzerliği, benzer teorilerin kökeninin Ammonius'ta olabileceğini düşündürmektedir: K.H.E. de Jong, Ammonius Saccas'ın Plotinus?, Leiden 1941.

--- SAYFA 52 ---

İSKENDERİYE EDEBİYATINDA RUHUN KÖKENİNE DÖNÜŞÜ 47 H. Dorrie, Ammonios, der Lehrer Plotins, Hermes 83, 1955, 439-477. (Kuş. Eusebius H.E. VI 19,6-7, Ammonius ve Origen). H. Crouzel, Origene et Plotin élèves d' Ammonius Saccas, Bulletin de littérature eccl., (Toulouse), 57, 1956, 193-214. E.R. Dodds, Numenius ve Ammonius, içinde: Entretiens V, Geneve, 1960, s. 3-61. W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin, 1966, s. 1-45, Ammonios der Lehrer des Origenes. W. Theiler, Ammonios und Porphyrios, içinde: Entretiens XII, Geneve, 1966, s. 87-123. * * *

--- SAYFA 53 ---

Bölüm IV PLOTINUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ İskenderiye dünyasında Platoncu gelenek tüm yönleriyle kabul edildi ve desteklendi, ancak hakim ilgi teorik metafizikten insanın bu yaşamdaki durumuna ve evrendeki yabancılaşmış durumuna ilişkin hayati sorulara kaymıştı. Metafizik yapılar değişimden sağ kurtuldu, ancak hayati ve dini meşguliyetler için bir araç olarak hizmet etmeye başladılar. Çok sayıda mezhep ve okul arasında, doktrinlerin çeşitliliği içinde, genel görünümde büyük ölçüde benzerlik vardı ve farklı inançlar arasında özgür fikir ve doktrin alışverişi vardı. Gördüğümüz gibi Kilise Babaları Clement ve Origen, Gnostik Basilides ve Valentinus ile teolojilerinin önemli bölümleri için genel bir temeli paylaştılar. Değişim ve adaptasyon apaçık bir sorun gibi görünüyor. En önemli sorun ruhun kaderiydi. Bu problem, geniş bir özel teoriler ve hatta mitler alanı içerisinde geliştirilmiştir. Ruhlar Tanrı ile birlik içinde yaşamışlardı, ancak kendi yollarına gitmeyi ve bir evrenin yaşamını yönetmeyi seçtiklerinde bu birliği bozmuşlardı. Ruhlar daha fazla veya daha az mesafe kat ettikçe farklı varoluş biçimleri aldılar. Origen, ruhların bencilliğinin, Tanrı'nın farklı ruhlara evrende farklı yerleri işgal etme yetkisi verdiği bir iyilik emriyle düzeltildiğini söylüyor (De principiis, GK 412, K 170-171). Teorinin ana hatları geleneksel Platonculuk tadındadır: Ruh bedene karşıttır, filozofun görevi ruhu özgürleştirmek ve onu cennete geri döndürmektir. Ancak metafizik teori, ruhun durumunun hayati ve dramatik bir sorun haline geldiği diğer alana hakim değildi. İnsan ruhları inisiyatifi kendileri ele almıştı. 48'lik birlik içinde yaşamışlardı

--- SAYFA 54 ---

PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 49 Tanrı ile ancak bu birliği bozmuştu. Platon'un birlik ve çokluk kavramlarıyla açıklanması hayati önem taşıyan suçluluk ve kişisel irade problemini çözemedi. Bu zıtlık, Origen tarafından, Tanrı tarafından verilen özel bir iyilik hükmünün varsayılmasıyla kapatılmıştır. Bu, ruhlar yaşamı yaratma görevine giriştiklerinde ve menşe topraklarını unuttuklarında ortaya çıkan kişisel iradenin suçluluğunu ortadan kaldırdı. Ruh, Babasıyla olan birlikteliğini terk ettiğinde, yabancı ve aşağılayıcı güçlerin bulaşmasının kurbanı oldu: bedenin hizmetindeki biyolojik ihtiyaçlar, yaşamı savunmak için yapılan hayvani çabalar, manevi farkındalığını karartan tutkular. Bütün bu unsurlar hep birlikte, ruhun varlığına bir tür istenmeyen katkı, ruhu kaplayan yanıltıcı güçlerden oluşan bir kabuk oluşturdu. İniş, yanlış bir yolda bir yolculuğa, kayıp bir ruhun uzaylı gezginliğine dönüştü. Hoş karşılanmayan güçlerin yükü, ruhu kendisine ait olmayan bir hayata mahkum eder. Bu sayının özel Gnostik biçimi, Clement'in Valentinianusçu bir kaynaktan aktardığı umutsuz soruda ifadesini bulabilir: Ti,eyovQ:/-LW; "Doğmanın anlamı nedir?" (Exc. Exc. Theod. 78) Ruhun inişiyle ilgili dini çağrışımlarla ve yaratma misyonu ile birleşen suçlu düşünüşle ilgili problemler kümesi de aynı şekilde Plotinus'un teorilerinin kökeninde yer alır. Ennead'lerde ruh sorununun ortaya çıktığı her yerde, tartışmalar açıkça Gnostik bir renge sahiptir. İlk incelemelerde bu sorun hakimdir ve aynı şekilde bilimsel incelemelerde de bu sorun hakimdir. 26-27-28-29, bunlar Gnostik kron krizinin hemen öncesindedir. 30-31-32-33. Aşağıda Plotinus'un çalışmalarının ilk döneminde geliştirilen ruh teorisini, hem teorik biçimi hem de Gnostik duygu tarzı açısından inceleyeceğiz. I 6 [I], IV 7 [2], IV 2 [4], IV 8 [6] ve VI [10] üzerinde yoğunlaşacağız. A. İlk incelemeler Enn. Ennead'lerin 54 incelemesinden kronolojik olarak ilki olan 16'nın iki yönlü bir argümanı vardır. İlk bölümde (bölüm 1-6) Plotinus, Platon'un Sempozyum'daki (209E - 211D) açıklamasının ana hatlarını takip ediyor. Güzel nesneleri algılamamızda bir değerler skalası vardır: Maddi şeylerdeki güzellik, bedensel güzellik, ruhtaki erdemler, manevi yaşamın güzelliği. Tüm bu seviyelerde ruh, güzelliği karmaşık olmayan bir bakışla algılar, yani akıl yürütmenin bir sonucu olarak değil ({3o)..fj Ttl 7rPWT?7, 2, I). Bu görüntü ona bir tür yakınlığın farkına varmasını sağlar çünkü güzelliği görmek ona kendi varlığını hatırlatır. Görünen şeyler ve müzik, (Platonik) Fonların mevcudiyetinden dolayı güzel olarak kabul edilir, ancak manevi güzellikler, her şeyi aydınlatan ilahi Akıl ile bir yakınlık taşır. Bütün bu güzellikler, ruhta gerçek benliğini bulma farkındalığını uyandırma etkisine sahiptir (&vQ:/-L~/LV17(jK,ETat f.Q:VT~C;, 2, 10) ve

--- SAYFA 55 ---

50 4. BÖLÜM bunun sonucunda aşık olanların karakteristik özelliği olan bir arzu uyanır (EpwnK.oi, 5, 8). Nasıl aşık olmazdı? Hangi sıra özlemini hissetmezdi, nasıl bir birleşme arzusu? Vatan hasreti ve birleşme özlemi, Plotinus'un kendi sesinin devraldığı incelemenin dinden ilham alan ikinci bölümünün (7. bölümden itibaren) bir başlangıcıdır. Platon, iyi eğitilmiş filozoflardan oluşan ayrıcalıklı kast için ayrılmış görüşüne göre, nihai İyî'yi üstün bir görme (O'İ/)<:, Rep. 507-509 türünün nesnesi olarak tanımlamıştı. Plotinus, vizyonun içsel bir deneyimin sonucu olduğunu belirterek açıklamasını yapar: "Kim gördüyse, ne demek istediğimi anlayacaktır" (E t: n<; d;v E 18Ev WTO, olbw £I AE"(W, 7, 2; VI 9'da aynı ifade [9] 9, 47). Vizyonun, "çok az kişi kullansa da herkesin elinde olan" bir yeti tarafından gerçekleştirilmesi gerekir (8, 27) 7-8-9. bölümlerin metni, kişinin kendi benliğine uyanması ve birliğe ulaşmasıyla ilgili ifadelerle doludur. Kendiyle bütünleşmek, aynı zamanda Bütün'ün merkezinde birleşmektir. İlk dönem risalelerin tümünde (kron. 1-12) bu ilke, bir tür program olarak bizde mevcuttur. En eski incelemeler Ammonius'un öğretisinin kalıcı etkisi altında yazılmıştır, ancak ilk incelemelerde bu noktadaki ısrar Ammonius'un karizmasından kaynaklanmış olabilir. Bn!hier tarafından daha önce belirtildiği gibi, öğretinin Upanishad'ların merkezi öğretisine çarpıcı bir benzerliği vardır, çünkü bu öğreti herhangi bir Helen geleneğinde bulunmaz ve Vita'nın metni nedeniyle. Porphyry (Vita 3, 17) Plotinus'un felsefeye geçişinin Ammonius'un ders verdiğini duyduğunda gerçekleştiğini söylüyor ve aynı zamanda Plotinus'un Hint felsefesi hakkında daha fazla bilgi edinme arzusunun Ammonius'un öğretisinin doğrudan bir sonucu olduğunu da ekliyor. I 6'da [1] 7-8-9. Enneads. Sonsuz Güzelliği nasıl görebiliriz? Yolculuğa başlamak, gerçek benliğimizin farkındalığına uyanmak olarak tanımlanır (9, 1). Kendinize çekilin, ruhunuzun heykelindeki karanlık ve gereksiz olanı ortadan kaldırın ve kendinizin huzurunda ve arınmış bir durumda olacaksınız (9, 7-22, aavT[jj K.afJapw<; aVVE" {EVoV). birliğe ulaşmak için dünyevi hayatın yükleriyle ve dünya hayatının yükleriyle (7r po<; TO E 1<; OVTW „(wEafJm, 9, 17). Yolculuk yapmak Ulysses'in Kirke'nin büyülerinden kaçışına benzetilir. Bizim geldiğimiz yer vatanımızdır ve Babamız da oradadır. Gelin bu vatanımıza kaçalım (8, 16-21).

--- SAYFA 56 ---

PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 51 Kronolojik sırayla ikinci ve dördüncü risale bir bütünlük oluşturur (IV 7 [2] ve IV 2 [4]). IV 7'nin [2] büyük bir kısmı, maddi bir varlık olarak ruha ilişkin Stoacı teorinin eleştirisiyle doludur (2-83. Bölümler). Aristotelesçi EVTEAEXEUX 84_85'te tartışılmaktadır. 9. ve 10. bölümlerde Platon'un ışığın kaynağı olarak ruh formülü (Phaedrus 245 C 9), Ennead'lere özgü, inişte ruhun kendi bilgisini kaybetmesi ve istenmeyen eklemeler (7fpo(nj~ K,W, 10, 11) ve gereksiz tutkular) yüküyle kaplanması hakkındaki doktrine genişletilir. Bu eklemeler arındırıcı bir ürünle sarsılmalıdır. Bu yapıldıktan sonra ruh kendini ilahi kökene sahip ve ölümsüz olarak tanıyacaktır. Argüman, eklemeyi kaldırıp içeriye baktığınızda ölümsüz olduğunuzdan emin olacak, kendi benliğinizi Akıl alanı içinde düşüneceksiniz (10,30-38). Ruh, Platon'un söylediği gibi (Phaedrus 247 D) dışarıya doğru giderek değil, kendi içinde ve doğruluğu görecektir. kendi öz bilgisi sayesinde bunları bilecektir. Bu temel erdemleri, kendi orijinal varlığını temsil eden heykeller olarak görmeye başlar, ancak bu heykeller bir pas tabakasıyla kaplanmıştı (toil 7fE7fA7JPW/-LEVa, 10, 47-49). Bu yer kabuğu arındırılmadığı sürece, ruh kendisi hakkında bilgisizdir. İncelemenin başında belirtilen sorun: Gerçek "biz"i oluşturan şey nedir, yani: bizatihi insan (IV 7 [2] 1, 20-25: ij/-LE~e;, wTae; (; cw{)pw7foe;). Bu ifade, insan kişiliği probleminin erken bir biçimidir (bkz. bölüm 6'da ruhun inişinin zaten bu insanla bütünleşmiş olduğu gerçeği). Ruh, Intellect'te tasarladığı şeyi takip eder ve yeniden üretmeye çalışır (& EV vlj; E 18Ev 13, 6). Diğer standart formüller de bulunur: ruhun yüksek kısmı 'yukarıda kalır' (13, 12-13) ve yaşamsal bir süreç olarak yayılma paradigması (13, 6-7). Ruh, bir bedeni yönetme işlevi tarafından tamamen kontrol edilmez. Kendisinin bir kısmını onun dışında tutar. Daha sonraki incelemelerde Gnostiklerle yapılan tartışmada, Akıl'dan farklı olarak, onu Akıl'da tasarladığı şeyi yaratmaya ve yeniden üretmeye iten bir dürtü eklenir. Bu, üreme ve doğumla karşılaştırılabilecek, doğuştan gelen bir yaşam sürecidir (Enn. IV 2 [4], IV 7'de geliştirilen argüman hakkında kısa bir açıklamayla başlar: Platoncu). Bölünebilir ve bölünemez varlık ayrımı (Timaeus 35 A). Ruh, parçalara bölünmeden evrenin her yerinde ve bedenin her yerinde bölünmez birliğini koruyarak mevcuttur.

--- SAYFA 57 ---

52 BÖLÜM 4 aynı zamanda vücudun işlevlerine ayrılmıştır (IV 2 [4] 1,62-64). 2. bölümde Stoacı "yönetici ilke" analiz ediliyor. Enn. IV 8 [6] kişisel bir tanıklıkla başlıyor: "Çoğunlukla, bedenden kendime uyandığımda ve diğer her şeyin dışında ve kendi içimde olduğumda, ölçülemez bir güzellik vizyonuna sahip oluyorum. O zaman, eğer varsa, tüm yaşamların en iyisini hayata geçirerek ve ilahi yaşamla birleşerek ve orada sağlam bir şekilde yerleşerek kendimin daha iyi bir kısmında yaşadığımdan eminim. Kendimi anlaşılır dünyanın geri kalan kısmının üzerine yükselterek o yüce enerjinin içinde yer alıyorum. O ilahi dünyada, Aklın ışığından akıl düzeyine indiğimde, nasıl şimdi veya ileride inebildiğimi ve ruhumun nasıl olup da bedene girip yerleşebildiğini, eğer o bedenin içinde olsa bile, kendisi ile birlikteyken tezahür eden bir doğaya sahip olduğunu merak ediyorum ve anlamıyorum. Bu metinde bir vecdin anlatıldığına şüphe olamaz. Daha sonraki bir metindeki paralel bir pasaj VI 7 [38] 34 ve 35. bölümlerdir; burada olduğu gibi Plotinus da şüphe götürmez bir şekilde kişisel deneyiminden söz etmektedir. Metin aynı zamanda ruhun doğasına ilişkin merkezi sorunun ayrıntılı bir analizini de içermektedir. Plotinus'un ruh doktrininin tüm unsurları açıklamada yer almaktadır: kişinin kendi en gerçek benliğini bulmasıyla örtüşen mutlak güzellik vizyonu; ruh iki dünyanın vatandaşdır, ancak onun daha iyi kısmı her zaman yukarıda bulunur, tefekkürle birleşir; ve kendini evinde hissettiği o daha iyi dünyadan iniş, "kendimin daha iyi bir yerinde ikamet etme". Armstrong, Loeb çevirisinde (Cilt IV, 394, Giriş to IV 8) bunu, herhangi bir makul olumlu Helenik görüşe karşıt olarak "kötümser ve ikinci bir başlangıç" olarak adlandırır. Bu değerlendirmenin kökleri, metafiziği değerli kılan şeyin felsefenin Platoncu yüzü olduğu yorumlayıcı bir geleneğe dayanmaktadır. Platon'un felsefesinde filozofun ulaştığı yüce vizyon bilişsel bir süreç olarak tanımlanabilir (Rep. 5040: f-IErUYTOV w5.1JT/f-la; 506 B: E1TL(J" T17f-IT/). Plotinus'un görüşüne göre kişisel deneyim geçerli bir tanıklık olarak alınmalıdır. Aslında Plotinus'un tanımındaki mutlak Varlık vizyonu, Platon'un filozofunun iyi hazırlanmış bilgisinden oldukça farklıdır. Devlet'te (509B) mesele, ruhun kendi hayatına dönüşü, kendi benliğini bulması. Geri dönüşün, bilgiye ulaşmaktan ziyade yeni bir varoluşa girmek olduğunu fark etmek, metni yanlış okumaktır. IV 8'in giriş bölümü, geçmiş bir deneyimin sıradan bir hatırlatmasından daha fazlasıdır.

--- SAYFA 58 ---

53 Bir sonraki bölümde (IV 8 [6] 2) problemin unsurları aşağıdaki şekilde ortaya konulmaktadır. Öncelikle Tüm Ruh ile sırasıyla evreni ve insan bedenini yöneten bireysel ruh arasındaki fark hakkında kısa bir not var. Tüm Ruh karmaşık olmayan bir kraliyet otoritesine sahipken, insan ruhunun faaliyeti maddi dünyanın kanunlarına tabidir ve bedenın tutkuları tarafından engellenir (2, 28-46). Gnostiklerle daha sonra yapılacak tartışmalara bir tür başlangıç olarak, hayati sorunlar şu şekilde özetlenmektedir. Ruhun bir bedende birleşmesi fıtratına uygun mudur? Ruhun inip bir bedeni organize etmesi özgür bir karar mıydı, yoksa zorlamaya mı maruz kaldı? İnış, kişisel iradenin neden olduğu suçlu bir düşüş mü? Bedene iyilik yapma ve var olma gücünü vermesi ruh için bir kötülük değildir, eğer alt seviyeyle ilgilenmek onun "yukarıda kalma" yeteneğini geçersiz kılmıyorsa (EV apı(JTL.f TO 7r povoov v /-dvav, 2, 27). Ruhun bir bedende ikamet etmesinin onun doğasına uygun mu yoksa doğasına aykırı mı olduğu sorusu kişisel bir biçimde ele alınır: yaratıcı mı (7rmTJT~C:;, 2, 6) ruhların tüm dikkatini çeken bir bedende yaşamasını sağladığında, bu soru daha sonraki yüzyıllarda Tanrı'nın takdirinin haklılığı konusundaki tartışmaların yankısını taşıyor. Bu, Ennead'lerdeki birçok ifade gibi İskenderiye dünyasında da güncel bir konu olabilir. Kişisel bir yaratıcının bahsi, eğer öyleyse, Hristiyan veya Gnostik-Hristiyan tartışmalarına bir gönderme olabilir. "Düşüşün" tanımı 4. bölümde verilmiştir. Bireysel ruh, ayrı olmak (lwvoi.JTaL, 4, 14) ve kendine ait olmak için Bütün'den göç etmiştir (ED:vTwV E I.VD:t, 4, 11), muhalif olmuştur (a7rQ(JTa(Ja, 4, 13), dışarıdaki şeylerde derinden boğulmuştur). her zaman yüksekte üstün bir konuma sahip olmasına rağmen (Jrpoc:; Tlf:; fJW/-Llf:; o~(Ja, 4, 26) dikkati zincirlerine çekin (Jrpoc:; Tlf:; fJW/-Llf:; o~(Ja, 4, 26). Kökenine dönüşümle telafi edilecek amfibi bir hayat (aj.L'Pif3wt) sürüyor (EjRWT po'Pfj, 4, 2). Bazıları Açıklamanın yetkili kutsal metinlerle çelişmediğini göstermek için Platoncu kavramlar eklenmiştir: kanatların kaybı (JrTtpoppvr)(JaL, Phaedrus 246 C), bir mezar veya mağara olarak vücut (Rep. 514 A). Bizdeki Teorideki Olay örgüsünün manzarası, Gnostiklerin aklındaki şeye mükemmel bir şekilde karşılık gelir ve Gnostik görüşlere yönelik özel bir eleştiri yoktur. Şu anda kabul edilen teoriye göre, olası herhangi bir kötümser görüşe yalnızca bir düzeltme yapılır: Ruhun bir kısmı her zaman yukarıda kalır (4, 31). Bölüm 5'te suçlu kararından bahsedilmektedir.

--- SAYFA 59 ---

54 4. BÖLÜM ve varoluşun alt alanına doğru kendi iradesiyle "aşağıya doğru kayma" (jj07rfj cdJTE~ovaıj, 5,26), ancak Gnostik görüşlere bir düzeltme olarak kapsamlı bir savunma verilmiştir. Daha inişten önce alınan suçlu karar, Gnostik kriz zamanında sorunun umutsuz çekirdeğini oluşturmaktı (II 9 [33] 10 ve 11). Şu anda analiz ettiğimiz ilk incelemede (IV 8 [6]), iyimser bir bakış açısının lehine olan argümanlar zaten iyi gelişmiş görünüyor. Alt küreye eğilim olmasına rağmen (jj07r1], 5, 26 = Gnostik vevau:;), ruh zorlama altına girmedir. Verdiği özgür karar suçlu değil, yaratıcının evrenin yararına emrettiği bir karardır (5, 27). Aşağı doğru yolu seçmek için iyi nedenler vardır: Doğanın ebedi yasasına göre bu kaçınılmazdır ve diğer varlıkların ihtiyaçlarına hizmet ediyordu (5, 11-12). Bu, ilahi hükmün ruhun özgür bir kararını ima ettiği paradoksuna yol açmaktadır (EXE~ TO Efwvawv ~ av6'''TJ, 5,4 krş. 3, 30). İniş evrenin düzeni içinde gerekliydi ve ruhun özgür kararını gerektiriyordu. İniş olmasaydı ruh, manevi alemden gizli kalacak olan kendi yaratıcı gücünü bilemezdi (5, 30-35). Plotinus'un iyimserliği ile Gnostiklerin ruhun umutsuz durumuna ilişkin trajik görüşleri arasındaki farklılık açıkça ortaya konmuştur. Ruhun cezalandırılması ve kaybolması azabı, geri dönüş yolunun bulunabileceği umut dolu bir yaratılış manzarasına dönüştürülür. 6. bölümde metafiziksel bir argüman geliyor. Kendi mükemmelliğine ulaşan her doğanın kendisinden sonra gelenleri üretmesi doğasında vardır (6, 7-9; ayrıca V 1 [10] 6, 37-38). Bu aynı şekilde Akıl üretirken İlk ve Bir için ve bir evren yaratırken Ruh için de geçerlidir. Ruhun "yukarıda kalması" ile güçlü bir yaratıcı ışık gönderen Bir'in mutlak aşkınlığına yapılan vurgu arasında bir benzetme vardır. İlk prensip yerinde kalır ve ondan sonra gelenler yaratıcı ışığın sınırsız gücü tarafından üretilir. Ruhun yaratıcı çalışması bu genel yasayı takip eder. Yaratılışın kaçınılmazlığı (IV 8 [6] 6, 21: E~av6'''TJ~), bir ve çok metafizik teorisi aracılığıyla da ifade bulur. Her şeyi kendi içinde saklı tutan yalnızca Bir'in var olması mümkün değildi. Bu, hiçbir varlık çokluğunun ortaya çıkamayacağı anlamına gelir (6, 1-7). Her doğanın kendi içinde ifadenin ötesinde bir gücü vardır ve bunu dar sınırlara koymamalı veya sınırlamamalıyız (6, 11-12). Bu sınırsız güç, ışıltısını tüm evrene yaymaktadır ve diğer varlıkların İyinin doğasına katılmasını engelleyebilecek hiçbir şey yoktur (6, 16-27). İyinin çok sayıda varlığın yaratılma sürecinde belirleyici güç olarak anılması, Platon'un Timaeus'taki (29E) ifadesini hatırlatmaktadır: Yüce Yaratıcı iyiydi ve

--- SAYFA 60 ---

PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 55 varoluş alabilecek olanın varlığını inkar edemezdi çünkü O'nda kıskançlık yoktu. Risalenin kapanış bölümleri (IV 8 [6] 7 ve 8) ayrıntılarla ilgili bazı notlar içermektedir. Muhtemelen Gnostik muhaliflerle veya sadece mevcut görüşlerle belirsiz bir tartışma havası var. Ruhun inişi onu kötülüğün etkilerini deneyimleyeceği bir duruma getirir. Güçlü ruhlara bu deneyim iyiye dair daha iyi bir farkındalık verecektir (rvwau; a,cy{)ov, IV 8 [6] 7, 15-16). Bu noktaya daha önce 5, 28'de değinilmişti; burada Plotinus, kötülük hakkında bilgi edinmenin, eğer kaçacak kadar hızlıysa ruha mutlaka zarar vermeyeceğini söylüyor. VwaLC kelimesi; Plotinus'un aklında Gnostiklerin olduğu fikrini taşır. 7, 1-5'te ruhların özgür kararları ve suçlu düşüşleri sorununa bir kez daha değinilmektedir: "Ruhun manevi dünyada yaşaması daha iyidir, ancak her şey mümkün olan en iyi şekilde yapılmazsa onu suçlamamalıyız." "Onu suçlamamak" ifadesi, hatalı bir takdir nedeniyle gerçekten haksızlığa uğradığını hisseden insanların mevcut daha karamsar görüşlerini ele alıyor gibi görünüyor. Plotinus, ruhun davranışına ilişkin bir tür gerekçe sunar: Ruhsal yaşam ile soyuna, yani insanlara adanma arasında ortadadır. Kendi güvenliğini riske atarak bedensel varoluşu yönetir (7, 9) ve bazen aşırı şevkle çok aşağılara inebilir. O zaman bile, zıtlık sayesinde bilgelik kazanarak yeniden ortaya çıkma olasılığı vardır. 8, 1-4'te Gnostiklere yapılan atıf daha net bir şekilde ortaya çıkıyor: Eğer diğer insanların inançları karşısında fikrimizi daha açık bir şekilde ifade edecek kadar cesur olabilirsek (TOAJLit(J"W), ruhumuz bile tamamen suya batmaz." Bu ifade, ruhun suçlu düşüşüne ilişkin Gnostik teoriyi hatırlatmaktadır. Düşüş cesaretin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır, TOA/1.O.: Plotinus'un dostane ironisi Enn. V 1, daha sonraki incelemelerdeki şiddetli tartışmaların uğultusunu henüz duymamış, hayati ve trajik bir sorunun tanımıyla açılıyor: "Neden ruhlar, oradan gelmiş ve evleri orada olmasına rağmen, kendileri ve O'na dair tüm bilgileri (a,voitaw) kaybetmişlerdir? Onların kötülüğü, üreme arzusunda, kendi iradesinde ve ilk ötekiliğinde başlamıştı. Özgürlüklerinin tadını çıkarmak. Kendi kararlarını vererek, geldikleri yeri bile görmezden gelerek, yoldan çıkmış ve uzaklara giden ruhlar, uzun süre anne ve babalarından koparılıp uzak diyarlarda büyümüş, ne kendilerini, ne de annelerini tanımayan, mensubu oldukları aileyi bilmedikleri için kendilerini küçümseyen çocuklar gibidirler, sevgi ve hayranlıkları her şeye yönelir.

--- SAYFA 61 ---

56 4. BÖLÜM Kendilerini hiçe sayan, tutku ve merak içinde kaybolan, arkalarında bıraktıklarından yüz çeviren büyülerdir. Dolayısıyla buradaki şeylere saygı göstermeleri ve kendilerini göz ardı etmeleri, O'nun hakkındaki tamamen bilgisizliklerinin nedeni olarak ortaya çıkıyor." (V 1 [10] 1-17). Bu tasvirin dramatizmi, şaşmaz bir Gnostik çınlamaya sahiptir. Yeryüzündeki ruh, gerçek dışı bir manzarada dolaşıyor, kendine yabancılaşmış ve geri dönüş yolunu nasıl bulacağını bilmiyor. Açıklama, Valentine ve diğer Gnostiklerde tasvir edildiğini gördüğümüz trajik bir durum bağlamında hareket ediyor. Literatürde soyut Platonik metafizikten çok Gnostik mitolojide bulunur. Cehalet ifadeleri (Gnostik a,yemin) beş kez geçer (3,8, 10, 12, 16. satırlar). I 6'da olduğu gibi [1] en yüksek Tanrı Baba olarak adlandırılır. 1,4), Timaeus 35 Band 37 A'yı hatırlatıyor. Bu bir kalem sürçmesi gibi görünüyor, çünkü bu, Plotinus tarafından kabul edilmeyen bir görüş olan, kötülüğün kökeninin ilahi dünyada olduğunu ima eder. Ayrıca, "ilk ötekilik", eğer onu kesin olarak ele alırsak, Akıl ve Ruh arasında değil, Bir ve Akıl arasındadır. Platon, bilginin kaybının bir nedeni olarak bahsetmez. Timaeus'ta ruhlara evrendeki görevleri ve yerleri Demiurg'un tasarımlarına göre atanır (41 E, 42 D). Plotinus'un tanımında sorun, yaratıcının bakış açısından değil, ruhların kendilerinin aldıkları bir kararın sonucu olarak görülür ve onların, kendilerini bu dünyada hissettikleri için kaybolmuş olmalarında trajik bir unsur vardır, der. Plotinus'un onları soyağacının farkındalığına geri getirmesi gerekiyor; argümanlardan biri ruhun dikkatini meşgul eden şeyin boşluğunu gösteriyor, diğeri ise onlara değerlerini ve ailelerini hatırlatıyor (V 1 [10] 1,22-27). Mesaj, metafizik teoriden çok ruhun varış noktasına dair bir perspektif açmayı amaçlıyor. Bir ve İlk'tir (1, 24). Ruh, yaşamın kaynağı olduğunun farkına varmalıdır (2, 1). Her yerde mevcut olması, bir evreni yönetmesi ve onu hayatla doldurması üzerine meditasyon yapmalıdır (2, 27-30). İnsan ruhumuz, evrenin ruhuna benzer. Neden kendinizi bir kenara bırakıp yabancı olanın peşinden koşasınız ki? Bu argüman, insan ruhunun tüm canlı varlıkların ruhuyla ve evrenin ruhuyla birliği öğretisi üzerine inşa edilmiştir: "Her canlının ruhuna hayran olun.

--- SAYFA 62 ---

PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 57 ve kendinize hayran kalırsınız' (2, 50). Bu doktrin, çeşitli teorilerin buluşma noktasıdır: (1) insan ruhu, evrensel Varlığın kaynağını kendi içinde bulmalıdır; (2) kendi içindeki bu mevcudiyeti tanımak için, ruhun kendisi için gerekli olmayan şeylerden, yani dünyevi varoluşunun kaçınılmaz aşırı büyümesinden arındırılması gerekir; (3) Arınmış ruh, gerçek Benliğini tanıdığı anda, kendi Benliğinin evrensel Benlik ile aynı olduğunu deneyim yoluyla bilecektir. Enneadlar dışında bu doktrinin bulunduğu ve temel olduğu tek bir felsefe sistemi vardır, o da Budizm'dir ve Budizm'de mistik bir doktrindir. Plotinus bunu Platon'da (bkz. bölüm 2) ve hatta Stoacılık'ta okumuş olamaz. Stoacılıkta, varlığının ilahi hükümlerle belirlendiğini kabul eden insana gönül rahatlığı vermesi gereken rasyonalist bir teori vardır. Bu, rasyonalist bir doktrinden, bireysel ruhun evrenin hayat veren kökeniyle bütünleştiği bir yaşam tarzına çok uzaktır. Gerçek Benliğinizi bulmak için içeriye bakmak, bu Benliğin kozmik Benlikle özdeş olması, hiçbir Helen geleneğinde benzeri olmayan bir doktrindir. Eğer kaynak Hint felsefesi olsaydı, bu felsefenin Plotinus'a on yılı aşkın bir süre Plotinus'un sadık öğrencisi olan Ammonius Saccas'ın öğretilerinden başka bir kanalla ulaşması mümkün olamazdı. Paralellik, Ennead doktrininin Upanishad'ların (Radhakrishnan'ın çevirisinden alıntıdır) In Enn bölümleriyle karşılaştırılmasında açıkça görülebilir. VI5 [23] 12'de şunu okuyoruz: "Önemsiz olanı üzerinizden attığınızda, Her Şey sizinle olacaktır"; ve V 8 [31] 7'de bunun tersi: "İnişin bir sonucu olarak ruh, Bütün ile birlikte olmaktan vazgeçmiştir." Yüce vecd halinde kişi kendisiyle birliğe ulaşır ve bölünmemiş olarak Bir ve Hepsî ile birleşir (V 8 [31] 11,4-5) (ayrıca bkz. 4, 3-7 ve 10, 41-44). Upanişadlarda insan ve evrensel Benliğin kimliği birçok bölümde teyit edilmiştir, örneğin: Brhad-Aranyaka II 5, 15 (Radh. s. 205): "Bu Benlik, gerçekte, tüm varlıkların Efendisidir - bu Benlikte tüm benlikler bir arada tutulur"; ve Chandogya Up'ta. III 13 (Radh. s. 205 ve 390): "şimdi bu göğün üzerinde, her şeyden önce, her şeyin üzerinde parlayan ışık - bu, burada, kişinin içinde bulunan ışıkla aynıdır. Brhad-Aranyaka III 7'de (Radh. s. 225-228) hepsi şu şekilde olan uzun bir cümle dizisi verilmiştir: "toprakta, suda yaşayan - vb., o sizin benliğinizdir." Sonuncusu Serinin özeti şöyledir: "O, sizin benliğinizdir, içsel denetleyicinizdir, ölümsüzdür." Mundaka Up. II 1 (Radh., s. 680): "O, tüm varlıkların Öz'üdür." Ennead'lerin ilk incelemelerinde, en çok da mistik birliğin anlatıldığı VI 9'da tekrarlanan bir ısrar vardır.

--- SAYFA 63 ---

58 4. BÖLÜM Bu temel ilke üzerindeki ısrar, Ammonius'un derslerindeki karizmadan ilham almış olabilir. Antik felsefe alanında, Platon'un otoritesinden şüphe etmenin veya Helenik olmayan herhangi bir etkiyi kabul etmenin kutsallığa saygısızlık sayıldığı bir tür kutsal gelenek mevcuttur. Pers ya da Hint teorileri ya da Gnostik mitolojiye benzeyen her şey kararlı bir şekilde reddediliyor, çünkü böyle bir şey Helen dehasının parlaklığını azaltacaktır. Bu geleneğin gücü, bazen doğu kökenlerinin imkansızlığını kanıtlamak için kurgulanan tuhaf argümanlarda ortaya çıkıyor. Bir örnek, sorunun H.R. Schwyzer tarafından Realencyclopädie, s.v.'de ele alınmasıdır. Plotinos, col. 580. Brehier'in, Ennead'lerde Hint teorilerinin varlığına, özellikle de Bir ve Mutlak'ın ruhun içsel Benliği ile özdeşliği doktrinine ilişkin görüşlerinden alıntı yapan Schwyzer, (doğru bir şekilde) bu doktrinin Helenik bir öncüsünün bulunamayacağını belirtir. Ancak Plotinus'un herhangi bir Hint teorisiyle tanışmasının imkansız olduğunu açıkça belirtmek için saçma bir argüman ekliyor. Vita'dan (3, 16) Plotinus'un, Porphyry'nin söylediğine göre Hint felsefesi hakkında bilgi edinmek amacıyla imparator Gordianus'un askeri seferine katıldığını biliyoruz. Ancak sefer başarısızlıkla sonuçlandı ve Hindistan'a asla ulaşamadı, dolayısıyla Plotinus'un bilgisiz kalması sağlandı. Tartışma, bunun Plotinus'un Hint düşünce tarzları hakkında daha fazla bilgi sahibi olması için tek fırsat olduğunu varsayıyor. Bu, İskenderiye'nin dünyanın her yerinden tüccarlar ve gezginler tarafından ziyaret edilen kozmopolit bir şehir olduğuna dair çok sayıda arkeolojik ve edebi kanıtla çelişiyor. Muson rüzgarlarının (Pliny NH VI 96-100) yardımıyla Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda gezinmek literatürde ve arkeolojide kanıtlanmıştır ve her iki yönde de ticaret oldukça yaygındı. Yunan edebiyatında sadece tüccarların değil aynı zamanda Hintli filozofların da İskenderiye'ye doğru yola çıktıklarını şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıkça ortaya koyan birkaç metin vardır. Flavius Philostratus'un (yaklaşık MS 170-245) Apollonius'un Hayatı adlı eserinde Hintli bilgiler ve Brahmanlar hakkında uzun bir hikayesi vardır. Kahramanı, Helen dünyasının sınırındaki halkların alışkanlıklarını ve görüşlerini araştıran kendini adamış bir gezgindir. Kitap III'ün 15-50. bölümlerinde (Loeb-ed s. 254-336). Philostratus, Apollonius'un bir Brahman topluluğuyla buluşmasının ayrıntılı bir anlatımını verir; burada bilgelerin en büyüğü olan Iarchas, ziyaretçileriyle sohbete girer. Hikâye popüler hale getirilmiş hagiografinin tüm özelliklerini taşıyor: havaya yükselme, ikinci görüş, yağmura karşı duvarlar ve çatılar duanın katıksız gücüyle inşa ediliyor, ancak şüphe götürmez bir şekilde Hintçe olduğu ve bir Hint geleneği Batı'ya nüfuz etmedikçe yazılması mümkün değildi. Buna itiraz edilebilir

--- SAYFA 64 ---

Metinde yazılı felsefi doktrinlere hiçbir atıf yoktur, ancak her halükarda uzun hikaye, Helen dünyasında Hintli filozofların yaşam tarzlarının iyi bilindiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hatta diğer kaynaklar İskenderiye'de Kızıldirililerin varlığından bile söz ediyor. Schwyzer'in, Plotinus'un Hint felsefesini öğrenmiş olmasının, hatta Hintli bir filozofu tanımasının imkansızlığı hakkındaki iddiası kendi kendini boşa çıkarmaktadır. İskenderiye'de Hintli bilgilerle tanışmak için bolca fırsat olduğunu rahatlıkla varsayabiliriz. Dahası, eğer Plotinus, Gordianus'un keşif gezisiyle birlikte uzun bir yolculuğa çıkmanın zahmete değer olduğunu düşündüyse, Hint felsefesi hakkında, popülerleşmiş bir gelenekte bulabildiğinden daha fazlasını ve daha iyisini biliyor olmalıydı. İkinci yüzyılın sonlarında (MS 150-213) İskenderiye'de yaşayan Hristiyan yazar Clement, Stromateis'inde çeşitli yerlerde Hintli bilgilerden ve onların yaşam tarzlarından bahseder. Strom'da. 15, 71'de (Stahlin 45, 4 ve 46, 5), Clement'in Yunan felsefesinin öncüleri olarak gördüğü Hintli "Lvoaoi.puJTcd" veya çıplak filozoflara ve Brahmanlara atıf vardır. Bazı Hint halklarının, bir tanrı olarak tapındıkları Buda'nın (B01JTTa) emirlerini aşırı saygıyla takip ettiğini ekliyor. Strom'da. III 7, 60 (St. 223, 25) Brahmanları iffetli ve vejetaryen yaşam tarzlarından dolayı övüyor ve onların ruhsal ruh hali doktrininden söz ediyor. Strom'da. IV 4, 17 (St. 256, 18)'de ateşten ölümün çıplak filozoflar tarafından uygulandığını anlatır ve bunu şehitliğin onayını kazanmaya yönelik yanlış bir girişim olarak kınar. Clement ayrıca Hint ticaretinin bazı ürünlerinden de bahsediyor. Paedagogus'unda (II 10, 107, St. 221, 14), Hint ipek saronları giyen varlıklı İskenderiyeli hanımların aşırı lüksünü eleştirir. Son olarak, Hintli gezginlerin İskenderiye'deki varlığı Dio Chrysostomus'un Oratio 32, 40 (Loeb-ed. cilt III, s. 210) adlı eserinden bir pasajla örneklendirilebilir. Dio, Helenistik dünyada çok seyahat etmiş, ikinci sofistlik hareketin retorikliydi. İskenderiyelilere yönelik, oldukça ahlaki derslerle dolu uzun bir konuşmasında, dinleyiciler arasında temsil edilen halkları özetliyor: "Yalnızca Yunanlılar ve İtalyanlar değil, aynı zamanda Baktriyalılar, İskitler, Persler ve hatta bazı Hintliler." Ruhumuzun evrensel Varlıkla ilişkisi öğretisi, büyük bir ikna gücü ve kişisel ilgiyle geliştirilen ilk incelemelerde yer almaktadır. Daha sonraki incelemelerde ilk metinlerin lirizmi yerini daha sessiz ve daha teorik bir yapıya bırakır. O zaman bile insan ruhunun her zaman var olan Bir ile birliği öğretisi tüm sistemin kökü ve altyapısı olarak öne çıkıyor. Orta ve geç döneme ilişkin uzun teorik açıklamalarda bile teorinin hayati özüne göndermeler bulunmakta ve risaleler çoğunlukla ruhun durumu ve nihai varış yeri hakkında bir notla sonuçlanmaktadır.

--- SAYFA 65 ---

60 4. BÖLÜM Hayat veren güç olarak yayılma, kökene dönüş ve yaratmanın ön koşulu olarak tefekkür, ruhun evrendeki durumunun tanımlanmasında yapısal unsurlar olarak görünmektedir. Enn. VI'nın [10], Plotinus'un henüz yazılacak olan incelemelerindeki gelişiminin tamamı için temel olduğu düşünülebilir. Bu şekilde tasarlandığını metinden anlıyoruz. Açılış bölümü, yaratmaya gitmek üzere evlerini terk eden ruhların trajik kararlarını anlatıyor. Özellikle Plotinusçu doktrinler bunu takip ediyor. Ruhun en üst kısmı evrensel Akılla bitişiktir (3,5). Her hipostaz için yayılma mekanizması tefekkür ve dönüşümden oluşur (7, 5-6; 7, 41). Helen geleneğiyle bağlantıyı sağlamak için Platoncu ve Aristotelesçi formüllerde teorik açıklamalara yer verilmiştir (1'nroKELj1EVOV 5, 14; d807roww j1EVOV 7, 40; ETEpOTT]C; - T0:VT0T17C; 4, 33; j1EPUTTOV -Cxj1EPUTTOV 7, 17). Presokratikler: Parmenides, Anaksagoras, Herakleitos ve Empedokles'in teoriiyi doğruladığı veya onun hakkında bir sezgiye sahip olduğu ileri sürülüyor. İnceleme, içimizdeki ilahi varlığın farkındalığını uyandırmak için benimsememiz gereken içsel eğilim hakkında bir notla sona ermektedir (V 1 [10] 12, 12-20). Bu tekrarlanan mesajdır: Bu tür bir mevcudiyeti algılamak için içe dönmelisiniz. İnsan duymak istediği sesi beklerken dikkatini diğer tüm seslerden çeker ve kulağını tüm seslerin en iyisine uyandırır. Bu şekilde, kulağa ulaşan gürültüyü bir kenara bırakmalı (zorunluluk bize emretmediği sürece) ve ruhun esas olanı algılama gücünü korumalı, yükseklerden gelen sesleri duymaya hazır olmalıyız (ETOLj10V CxKOVEIV 'Pfo"rYwv TWV avw). * * * E. Seeberg, Ammonius Sakkas, içinde: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 61, 1942, 136-170.E. Benz, Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie, Abh. Wiesbaden, 1951. S. Radhakrishnan, ThePrincipal Upanishads, Ed., Text, Translation and Notes, Londra-New York 1953,31969. Harmondsworth, 1955. E.R. Dodds, Numenius ve Ammonius, içinde: Entretiens Fondation Hardt V, 3-61, Geneve, 1960. H. Langerbeck, The Philosophy of Ammonius Saccas, Journal Hell Studies, 1957,67-74. El. Brehier, La philosophie de Plotin, Paris 1961 (yeni baskı); s. 107-133: l'orientalisme de Plotin.

--- SAYFA 66 ---

Plot/NUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 61 W. Theiler, Ammonios und Porphyrios, içinde: Entretiens Fondation Hardt, XII 87-123, Geneve 1966. W. Theiler, Forschungen zum Neoplatonismus, Berlin 1966, s. 1-45: Ammonios der Lehrer des Kökenler. M. Roncaglia, Histoire de l'Eglise Copte, Dar-El-Kalima, Liban I 1966, II 1969, III 1971, IV 1973. (III 12-16: Ammonios Saccas, un Hindouchretien? IV 191-205: Le Bouddhisme et l'Eglise d'Alexandrie). Klaus Kremer, Alexandrien, Wiege derneuplatonischen Philosophie, içinde: Aegyptiaca Treverensia Band 1: Alexandrien, Mainz, 1982, 37-52. H.R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, Opladen 1983 (Rhein. Westf. Akad. G 260). Ammonios Saccas, içinde: W. Haase (ed.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II 36, 493-526, Berlin-New York, 1987. * * * B. Okul içindeki tartışmalar. Analitik yöntemler Vita'da (3, 24) Porphyry, Plotinus'un Ammonios'u ifşa etmeme yükümlülüğü altında olduğu, arkadaşlar arasında karşılıklı bir sözden bahseder. Bu uzlaşma, Plotinus'un Roma'ya gelişinden sonraki ilk on yılda (MS 244) herhangi bir sistematik tartışmayı yazmamasının nedeni olabilir. Porphyry, bu konuda oldukça açık sözlüdür ve daha sonra karşılıklı anlaşmanın bozulduğunu ve Plotinus'un "Gallienus'un saltanatının ilk yılında" (yani MS 253/254) yazmaya başladığını belirtir. Bu, Plotinus'un Ammonios okulunda yazdığı notların yardımıyla ders verdiği veya genel olarak Ammonios'un öğretilerinin yolunu takip ettiği anlamına gelebilir. Yazmaya başladığında, Ammonios'un öğretilerinin bazı hayati noktalarında ısrar edecek kadar özgür hissetmiş olabilir, zira bunları on yıl sonra hâlâ tekrar eden temalarda görüyoruz. MS 263), Porphyry sahneye çıktığında Plotinus 21 inceleme yazmıştı (Vita 4, 66). Porphyry, kendisinin ve Amelius'un tartışma ve analiz için önerilen felsefi konulara duydukları ilgiden bahseder (5, 5-7). Porphyry, Roma'da geçirdiği altı yıl içinde yirmi dört incelemenin yazıldığını gururla belirtir. Plotinus (chronol. 22-45). Yazılacak konular En, rrpocn'a;{pwv rrpob)..7)/l.CtTWV, yani okul içinde yürütülen tartışmalardan alınmıştır.

--- SAYFA 67 ---

62 4. BÖLÜM Vita'nın iki noktasında yakıcı sorunların ne olduğuna dair açık bir gösterge var. Vita, 13, 10-17'de Porphyry ile Plotinus'un kendisi arasındaki uzun süreli bir tartışmanın öyküsünü okuduk. Üç gün süren tartışmanın ardından dinleyicilerden biri sabrını yitirdi ve bir kitapta yazılabilecek kadar iyi düzenlenmiş bir tartışma istedi. Plotinus, Porphyry'nin öne sürdüğü sorunlara hiçbir çözüm bulunamazsa, bir kitapta yazmaya değer hiçbir şeyin kalmayacağını söyledi. Söz konusu mesele, ruhun bedenle birleşmesinin nasıl açıklanacağıydı. İki yerden ikincisi, Amelius ve Porphyry arasındaki organize bir tartışmanın hikayesinin anlatıldığı Vita, 18,7-23'tür. İncelenen konu, Porphyry'nin "akledilirlerin (TCi VOJTO:) Akıl dışında bağımsız bir varoluşa sahip olduğu" yönündeki görüşüydü. Bu konuda bir kitap yazdı ve Amelius buna başka bir kitap yazarak yanıt verdi. İkinci turda Amelius ve Porphyry tekrar yazılı görüş alışverişinde bulundular ve sonunda Porphyry pes etti ve bir feragatname yazdı ve bunu dinleyicilere okudu. Tartışmanın sonucu Enn V 5 [32]'de okunabilir; "Akıllılar Aklın dışında değildir" başlıklı bir inceleme. Görünüşe göre Porphyry okula girdiğinde en çok tartışılan iki konu, ruhun bedenlendiğindeki durumu ve anlaşılır dünyanın mimarisiydi. Bu iki konu üzerindeki tartışmanın sonucu olarak iki dizi inceleme gayet iyi tanınabilir: IV 3-4-5 [27-28-29] ve VI 4-5'te [22-23] Akledilir Varlığın her yerde bulunması hakkındaki "ruhla ilgili sorunlar". Her iki durumda da kapsamlı argümanların yanı sıra son paragraflar ve sonuç, Ruh'un merkezi ve hayati bir sorun olduğunu gösteriyor. Ruhla ilgili sorunlar dizisinde [27-28-29] teorik analizin kuru tonu hakimdir, ancak Vita'daki (13, 10-17) tartışmaların açıklaması, tartışan filozofların katılımı ve ilgileri konusunda yeterince açıktır. Dizide [22-23] argümanlar, filozofun ruhunu nihai tefekkür için özgür kılmak amacıyla takip etmesi gereken yaşam programı üzerinde birleşiyor. Enn. VI 4'ün [22] başlangıcında problemin resmi bir açıklaması vardır ve metin boyunca yürütülen tartışmaların karakteristik özelliği olan tipik tekrarlar bulunur. Argümanlar dikkatlice geliştirildi ve söz konusu metafizik ilkenin kapsamlı bir analizi yapıldı. Bu ilke, Platon'un Timaeus'ta kullandığı terimlerle bölünebilir ve bölünmez varlık arasındaki ayrım olarak ifade edilir. Ruh her ikisinden de pay alır. Uzaysal olarak belirlenmemiştir, bu onun evrenin her yerinde mevcut olduğu anlamına gelir, ancak aynı zamanda hayat verdiği çok sayıda varlığa bölünmüştür. Bu noktaya kadar argüman Platoncu kavramsal şema dahilinde hareket etmektedir. 15. bölümde konu ortaya çıkıyor

--- SAYFA 68 ---

PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 63 ruhun perişan durumunun kronolojik gelişimi. Işığa ihtiyacı var. Kendi içinde, kendi gerçek varlığına yabancı eklemeler olarak bir dizi bedensel arzu ve kaygı taşır (VI 4 [22] 15). 16. bölümde onun inişi ve geri dönüş olasılıkları tartışılıyor. Her iki bölümde de bölünebilir-bölünemez sorunu yoktur. Serinin son bölümü (VIS [23] 12, 18-36), ruhun bu insani yaşamdaki durumu ve Bir'e dönüşü hakkındaki ilk risalelerin orijinal ilhamına ve lirik üslubuna geri dönüyor: "Bir birey olmayı bir kenara bırak ve Bütün oldun, oysa bundan önce de Bütün olduğun doğru. Ama varlığına Bütün'e ek olarak yabancı unsurlar da eklendi ve bu ekleme senin varlığını azalttı, çünkü o senden gelmedi. yokluktan (çünkü Bütün'e hiçbir şey eklenemez) (18-22) - Sen yabancı şeylerle birlikte olduğun sürece, O ortaya çıkmaz ve O'nun var olması için gelmesine de gerek kalmaz. O'nun varlığı hissedilmeyince yüz çeviren sensin (25- 27). - Kasabalar, yeryüzü ve evren O'na döndürülmüş haldedir (E1run pEtpovu:,a), hepsi O'nunla ve O'ndadır ve varlıkları O'ndandır. Bir'e doğru ilerliyoruz (E k EV LOVTa, 33-36)." Enn'de. IV 3-4-5 [27-28-29] okuldaki tartışmalara dayanan çok sayıda teknik açıklamamız var. Tartışmalar psikolojinin sorunları etrafında dönüyor. İlk olarak, evrensel Ruhun birden fazla varlığa bölünüp bölünmediği veya her yerde tüm varlığıyla mevcut olup olmadığı (IV 3 [27] 1-8) ve buna bağlı olarak insan ruhlarının evrensel ruhun yalnızca parçaları mı, yoksa daha doğrusu kız kardeşleri mi olduğu (bölüm 6) sorusu gelir. Sonra yeni bir konu ortaya çıkıyor: Ruh bedene nasıl geçer? (9, 1) Sorunun ve onunla başa çıkmanın farklı yollarının ifade edilmesiyle tanıtılır. Plotinus, tartışmanın metempsikoz değil, ruhun maddi olmayan bir varlık olarak önceki varlığından bir bedene geçmesi üzerine olacağını belirterek soruyu belirtir (9, 1-12). Bu soru, teorinin evrensel ruhla mı yoksa insan ruhlarıyla mı ilgili olduğuna göre iki yöne ayrılır. Tüm-Ruh hiçbir zaman bedeni olarak bir evren ve kendisinin dışında ikamet edebileceği bir yer olmaksızın bir varlığa sahip olmamıştır. İnsan ruhları kendi doğalarına uygun bir beden bulmak için kendiliğinden gitmişlerdir (13,1 IEVa!; 13,8 K,(J):Tacn; 13, 18-19 '[aat, 7rT/DQv). Ruhlarda doğuştan gelen ve onları bir tür içsel güçle harekete geçiren evrensel bir yasaya tabidirler. gidip çağırıyor takip etme sesi (IV 3 [27] 13, 18-33). Evrensel ruh 9-1011. bölümlerde, insan ruhu ise 12-19. bölümlerde tartışılıyor. Dizideki argümanların organizasyonu oldukça gevşek ve argümanların kendisi de esinlenilenlerin aksine kuru ve teorik.

--- SAYFA 69 ---

64 4. BÖLÜM İlk incelemeler IV 8 ve V I'deki lirik ton ve ruhun kaderinin dramatik açıklaması. IV 3'te ruhun inişine ilişkin tasvir gerçekçidir ve metinde tarafsız bir ifade kullanılmıştır: "Doğru an geldiğinde gitmek." Ruhların kibrinden, kişisel iradesinden ya da suçlu bir karardan söz edilmiyor. Gnostik görüşlere hafif bir gönderme taşıyabilecek tek ifade, onları harekete geçiren iç sestir, ancak yaratma dürtüsü sadece ruhun doğasının bir parçasıdır, bir ihlal değil. Ortaya konan şey metafizik teoridir. Aradaki fark, analitik yöntemlerin Porphyry tarafından tanıtıldığı okulda yeni bir duruma işaret ediyor. IV 3-4'teki tartışmaların ilerleyişi, tartışmanın çeşitli bölümlerine yapılan kısa tanıtımlar sayesinde kolayca takip edilebilir. IV 3 [27] 9. bölümde yeni bir konu tanıtılıyor: "Şimdi ruhun bedenle ilişkisini araştırmalıyız." 20. bölümde de aynı türden bir giriş yapılıyor: "Ruhun bir yerde olup olmadığı sorusuyla karşı karşıyayız." Bu tartışma 20-24. bölümleri kapsar ve 25. bölümde, IV 3 [27] 25-32 ve IV 4 [28] 1-17. bölümleri dolduran ruhun hafızası sorusu gelir (25, 4: (TJTC"iv of.Joiwc; a~ vv, aynı derecede araştırmaya değer). Bellek tartışması çeşitli tamamlayıcı sorulara bölünmüştür. Bellek ruhun doğal bir bileşeni midir, yoksa yalnızca öyle midir? Ruhumuz bedende olduğu sürece varoluşumuza eşlik edebilir mi? Eğer hafıza yalnızca bedenlenmiş ruhta bir işlevse, ruh veya ruhun üst kısmı Akıl hayatına geri döndüğünde, dünyevi varoluşumuza dair herhangi bir hatırlamanın olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Bu konu, insan kişiliği sorununun (17f.1.fZC;) ve manevi alemde hayatta kalmasının ele alındığı kronolojik olarak son tartışmalardan biri olan I I'de fazlasıyla tartışılmıştır. (bölüm 6'ya bakınız) Hafızanın algı ve hayal gücü gibi diğer yetilerle ya da arzu, öfke, mizaç gibi tutkularla bağlı ve koşullandırılmış olması mümkündür. Bununla birlikte, bu somutlaşmış varoluşta bile yetilerimiz manevi dünyaya ilişkin bilgi edinme yeteneğine sahiptir (IV 3 [27] 28, 1-3 ve IV 4 [28] bölüm 5 ve 7). 12,40-41, "bazı insanların" evrenin yönetiminin haylazca bir yönetim olduğu görüşüne kısa bir gönderme yapılmıştır. Açıklamanın sessiz anlatımı, şu anda bu noktada keskin bir tartışmanın yaşanmadığını göstermektedir; II 9'da [33] tutkular ve duygular sorunu ele alınmıştır. Arada yine toprağın ruhuyla ilgili ilginç bir ara söz var: Dünyanın ruhu, işitme ve görme organlarına sahip olmadan algıya sahip midir?

--- SAYFA 70 ---

PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ İzleyiciler ya da belki Porphyry tarafından 65 konu tartışılmak üzere önerilmiş gibi görünüyor. Bu uzun teknik tez koleksiyonunun kapanış bölümleri astroloji, büyü ve dua konularını içermektedir (IV 4 [28] 30-45). Yıldızların algı ve hafızası var mı ki, ihtiyaçlarımızı bilsinler, dualarımıza cevap versinler? (Bölüm 30). Plotinus, gök cisimlerinin bizim kişisel ihtiyaç ve isteklerimizle meşgul olması konusunda şüphelidir ve duayı, evrenin birliği sayesinde evrene yayılan bir dürtü olarak görmeyi tercih eder. Göksel tanrılar dualarımızı bir tür temas yoluyla öğrenirler (Λ,ctTct O[OV (r{)vct'ljw, 26, 1). Astrolojik tahmin konusunda yıldızların gelecek şeylerin sinyallerini verebileceğini ancak eylemlerimizi belirlemediğini söylüyor (38, 25). Batıl inançların çok sayıda ve yaygın biçimleri nedeniyle büyü, Plotinus'un çağında garip bir konuydu. Dua konusunda söylenenlere paralel olarak kozmik büyü biçimlerinin olasılığı önceden ortadan kaldırılamazdı. Plotinus, yıldızlardan fayda elde edilebileceğine, hatta tanrıların erotik bozukluklarda yardım edebileceğine olan inancıyla yıldızlara dua eden "bazı insanların" aşırılığına çok fazla yer bırakma konusunda isteksizdir (30, 10). Kötülüğün kökenine ilişkin Gnostik doktrinlere karşı, kısa bir süre sonra ruh hakkındaki incelemeleri takip eden şiddetli saldırıların aksine, Plotinus burada oldukça tarafsız ve hafif ironik bir tonda konuşur: "Eğer küstah insanların büyücülüğüyle göklerin büyülenebileceğini iddia edenlere inanırsak" (30, 28-32). Bu uzun tartışmalara ek olarak Porphyry, Enneads baskısına görme yeteneği ve görsel algı üzerine bir inceleme yerleştirdi (IV 5 [29]). Heterojen açıklamaların, okul toplantılarında araştırılanların yazılı tutanakları olduğunu varsaymakta yanlış yapmış olamayız. Bunlar Porphyry ve Amelius'un söylenenleri yazma konusundaki ısrarlarının sonucuydu (Vita, bölüm 13, bölüm 18). C. Gnostik Tartışmalar Enn'den oluşan sözde "uzun inceleme". III 8, V 8, V 5 ve II 9 (kron. 30-31-32-33), genel olarak bütünüyle Gnostik karşıtı bir belge olarak kabul edilir. Ancak bu bakış açısının bozulmasıdır. Uzun incelemenin büyük bir kısmı, Gnostik problemlerin bir tartışması değil, bizim metafizik teorimizdeki Olay örgüsünün sessiz ve dengeli bir açıklamasıdır. Dört bölümden ilki, III 8 [30], "Tefekkür Üzerine" giriş bölümünde, oyun oynarken bile bir tür tefekkürün ({JEW pict) iş başında olup olmadığını sorarak soruya şakacı bir yaklaşım getiriyor ve dördüncü bölümde Doğa, sessizliğini alegorik bir şekilde açıklayarak tanıtılıyor.

--- SAYFA 71 ---

66 BÖLÜM 4 yaratmanın yolu. İkinci bölüm olan V 8 [31] "Ruhsal Güzellik Üzerine" aynı parçayı takip ediyor. İlk önce, çoğunlukla Platon'un üstün güzelliğe yükseliş teorisi üzerine bir yorum biçiminde, güzellik hakkındaki fikirleri açıklayan birkaç bölüm geliyor (Phaedrus 248, Symposium 210 E - 211 D). Bundan sonra Plotinus, bireysel öz-farkındalığın evrensel varlığın farkındalığıyla özdeş olduğu temel meselesiyle birlikte kendi sisteminin ana hatlarını verir (4,6-7: ExfL 1Ta<; 1TavTO: EV alJTif). Kendini sınırsız gören kişi kendi doğasına uygun yaşıyor demektir (4, 33-34). İlk menşei bilmek, akıl yürütme sonucu olmayan bir tür hikmettir (4, 36). Eğer bunu anlamıyorsa, bunun nedeni bilginin teorilerden ve bir önermeler yığınınından oluştuğunu varsaymamızdır (4, 48-49). Plotinus, Platon'un, bilginin Akıl alanında ne olduğuna dair ilk görüşe sahip olması gerektiğini, ancak "araştırmayı ve bulmayı bize bıraktığını" belirtir (4, 54-56), bu arada, bu, Plotinus'un kendi görüşlerinin bağımsızlığı konusunda tam bir farkındalığa sahip olduğunun açık bir kanıtıdır. Tefekkür, bir tanrının gelip vizyonu ortaya çıkarması için dua ederek başlamalıdır (,OEov /i,o:>..Eao:<;, 9, 13). Güzellik, düşünen kişinin zihninde yerini almıştır, ancak görmenin mutluluğu, felsefi bakanların mutluluğu değildir (!9wTo:E<; f-l0vov, 10,35), "çünkü bakanlar dışarıdan seyrederek", ama daha keskin görme, kendi içinde görme nesnesini taşır (10, 36-38). Bu vizyonun alanı kişinin kendi içindedir ve tefekkür onu kendisi olarak görmelidir (!3)..f1TELv w<; aVTOV, 10,40-45). Burada açıklamalar Platoncu form teorisinden Plotinus'un içsel meditasyonuna doğru ilerliyor. İmgeyi (acpd<; TrW E (/i,ovo:, 11, 4) terk ederek tefekkür eden kişi kendi kendisiyle birleşir ve bir daha asla kendisini kopyalamadan (axiao:<) sessizlik içinde mevcut olan tanrıyla birlikte Bir ve Tüm'dür (EV Of-IOV 1TavTO:, 11,5).Plotinos'un mistik görüş teorisinin özü budur: yüce görüş Eğer tefekkür eden kişi vizyondan şüphe edebilseydi, kendi varlığından da şüphe etmek zorunda kalırdı (11, 37-38). Görüşün amacı ve hedefi, kişinin kendisini Bir ve Tüm ile birleştirmesidir. Ennead'lerde, Platon'un filozofunda olduğu gibi bilişsel süreçlerin bir tartışması değil, tefekkür edenin ruhunun içinde bulunduğu varoluşsal bir süreç olarak içsel tefekkürün bir açıklamasıdır. Bu, Ennead'lerin metafizik çerçevesindeki temel teoridir. En göze çarpan özelliği, Öz ve Bir'in özdeşliğidir. Uzun incelemenin üçüncü bölümünde (V 5 [32] "Akıllılar Aklın dışında değildir"), Gnostik teorilere neredeyse hiç değinilmemektedir. Onun metafiziğine gerekli bir giriş

--- SAYFA 72 ---

PLOTİNUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 67 hala onun baskın özelliklerinden habersiz olanların kullanımı. Eğer Gnostikler ilk ilkelerin öğretilmesini isteselerdi burada en önemli noktaları oldukça basit bir biçimde bulabilirlerdi. Platon'un öğretilerine yapılan atıflar, özellikle Plotinian teorilerle karşılaştırıldığında çok azdır. En mutlak anlamda aşkın olan Bir ve İlk (bölüm 6) aynı zamanda her yerde mevcuttur (bölüm 8 ve 9). Bütün kâinatın varlığı bu Bir ve Bir'e bağlıdır (9, 29-38) ve kâinatta varlık alabilecek hiçbir şey dışarıda bırakılmamıştır. Bir, insan kavramlarının bir sonucu olarak bulunamaz (Bölüm II). Her şey, doğasının katıksız zorunluluğu gereği Bir'e geri dönmeye çabalar (Bölüm 12). Bütün bunların Gnostik teorilerin eleştirilmesiyle ve hatta tartışılmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu inceleme, Plotinus'un felsefesinin kalbinde ve merkezinde yer alan bir teorinin sabırlı bir açıklaması olarak görülebilir: mutlak aşkınlık ve aynı zamanda yüce Bir'in her yerde bulunması. "Uzun incelemenin" dördüncü kısmı, Enn. II 9 [33], Porphyry tarafından Gnostik teorilerin özel eleştirisi olarak işaretlenmiştir. Resmi başlığı "Gnostiklere Karşı" olan metni düzenledi. Bu, Porphyry'nin Vita 16'da ve Plotinus'un bizzat II 9 [33] bölümünde tanımladığı, okul içindeki bir krizin sonucudur. 9 ve 10. "Gnostik kriz" olarak adlandırılan bu durum, Hristiyan yazarların eserlerinde ve Ennead'lerin kendilerinde Gnostik varlığına ilişkin ciltler dolusu çalışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sorun, Plotinus'un felsefesinin bilimsel yorumlarında Platoncu paradigmanın hakimiyeti ve Plotinus'un öğretilerindeki herhangi bir Doğulu veya Hintliye veya genel olarak herhangi bir mitolojik içeriğe karşı hakim olan güvensizlik nedeniyle uzun süredir gölgede kalmıştır. Sorun, Hans Jonas'ın 1934'te Plotinian sisteminin Platonik bir perspektiften ziyade Gnostik bir perspektifle açıklanması gerektiğini yazdığında ortaya çıktı, çünkü temelde bu bir Gnostik felsefe sistemi idi. Gnostikleri Platonik doktrinlerden ayıran kolay bir tanım mevcut değildir, çünkü Gnostik yazarlar Platoncu gelenekten bazı unsurları benimsemeye ve bunları kendi mitolojileriyle birleştirmeye istekliydi. O zamanlar Hans Jonas'ın görüşü biraz abartılı görünüyordu ve 1934'te yerleşik görüşler açısından gerçekten çok ediciydi, ancak Plotinian ve Gnostik görüşlerin paralelliği ve bazen birbirine düşmesi, sorulan sorudan kaçamayacak kadar açıktır. Ennead'lerin birkaç metninden fazlasında Gnostik bir renk açıkça görülmektedir, I H. Jonas, *Gnosis und spiitantiker Geist*, Cilt. I: Die mitolojik Gnosis, Göttingen 1934, 2. baskı. 1954, s. 375. H. Jonas, *Gnostisizm ve Plotinus'ta Ruh*, içinde: *Le Neoplatonisme*, Colloques Royaumont, 1969, Paris, 1971, s. 45-53. Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York, 1975. H.J. Kramer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, 2. Ah!. 1967, s. 223-264: Gnosis'i Öl.

--- SAYFA 73 ---

68 4. BÖLÜM ve bunun sıradan bir tesadüf mü yoksa daha derin bir yakınlığın işareti mi olduğunu sormalıyız. Bu metinlerde söz konusu olan şey, ruhun bu evrendeki konumu sorunudur. İki sistemin paralelliğinin kökeni, çağın manevi atmosferinde yaygın olan sorunlardan kaynaklanmaktadır. Hem Plotinus hem de Gnostikler bu dünyadan kaçış programı üzerinde çalıştılar. Her ikisi de bir sistemde mitsel bir biçime bürünmüş bir mesaj getirerek, diğerinde ise bir metafizik ve mistik tefekkür sistemi geliştirerek bir çıkış yolu göstermek istiyordu. Temel sorunlar büyük ölçüde aynıydı. Felsefi sistemi yorumlarken Gnostik ve hatta Hint teorilerinin oynadığı rolün ve Platonik unsurların neler olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışmalıyız. Bazı teoriler, çoğunlukla teorik metafizik alanındakiler olmak üzere kolaylıkla Platonik olarak kabul edilir. Ruhun inişine ve yaratıcı faaliyetine ilişkin dramatik açıklamalar Gnostik bir kökenin damgasını taşır. Mistik teorinin ve kişisel Benlik ile evrensel Benliğin kimliğinin hiçbir Helen geleneğinde örneği yoktur. Kökenleri belirtirken ve Gnostik, Hint veya Platoncu örnekleri ararken, felsefenin patriği olarak Platon'un ezici otoritesinin farkında olmalıyız. Görüşlerinin Platon'un görüşlerinden sapmadığını göstermek Plotinos için bir tür dini görevdi. Pek çok yerde, sistemin kanıtlarının teorinin Plotinus'a ait olduğunu göstermesine rağmen, Platon'un otoritesine hızlı bir şekilde bağlanmaya çalışır. Gnostik unsurları araştırırken Plotinus'un Platonik dili kullanmasına aldanmamalıyız. Geleneksel teorik ifadeler çoğu zaman yalnızca farklı bir ilham kaynağı olarak seçilmektedir. Ruhun kaderi gibi yaşamsal bir meselenin ön plana çıktığı yerlerde, genellikle, özellikle Plotinus'a özgü gelişmeler, en çok da ruhun her yerde var olan Bir ile özdeşliğinin açıklandığı yeredir. Ennead'ler ile Gnostik doktrinler arasında karşılaştırmamız kaçınılmaz olduğu dört nokta vardır. (1) Bir, evrendeki tüm tecelli eden varlıklar için doğrudan mevcuttur. Yüce ve mutlak Varlığa sahip olan Bir, yine de her yerde mevcuttur (HapEaTI XWPUI"TOIJ Ofj.wc; OIJ VI 4 [22] 3, 12). Teori, teorik biçimiyle VI 4-5 [22-23]'de kapsamlı bir şekilde geliştirilmiştir ve insan ruhunun birliğe dönüşüne ilişkin çıkarımları VI 9 [9] bölüm 5-9'da geliştirilmiştir. Bu geri dönüş sürecinde ne bir aracıya ihtiyaç vardır ne de bir zorunluluk vardır. Gnostiklerin yaptığı gibi çok sayıda ara güç veya ara hipostaz getirmek. "Gnostiklere Karşı" incelemesi, Gnostiklerin Pleroma'daki tanrıları çoğaltma alışkanlığının eleştirisiyle başlar. Bu, dünyamız ile her yerde mevcut olan arasında bir ayırım veya mesafe getirilmesi anlamına gelir.

--- SAYFA 74 ---

PLOTINUS'UN RUH TEORİSİNİN KRONOLOJİK GELİŞİMİ 69, biri İlk Köken'i düşünen, diğeri alt kürelerdeki yaratılışla meşgul olan iki yönlü bir Akli kabul eder (II 9 [33] bölüm 1). (2) İnsan ruhu, gerçek Benliğini, evrensel Benlik olan Bir'de bulmalıdır. Onu kendi varoluşumuzun derinliklerinde bulmalıyız ve uzun bir yolculuğa çıkmaya gerek yok. (JrO:VTW'; Jrov aU Jroppw Ejrt(3aAEZ.; aUOE JrOAAa Ta JLETa~{; V 1 [10] 3, 3-4; I-IETa~V ryap aUoiv, VI 7 [38] 34, 13). "Kişinin içindeki ışık" mutlak Varlık ile aynıdır. Evrensel Benlik ile özdeşlik ve dolayısıyla içsel tefekkür ilkesi izlenecek yol, Gnostiklerin karmaşık mitolojisine zıt olduğu için, araçların çokluğu, birey ile Bir ve İlk arasında aşılabilir bir mesafe yaratır ve aslında kendisinden olduğu kadar O'ndan da kaçmak anlamına gelir (VI 9 [9] 7,30). Ammonius'un karizmasına kapılmış ve on bir yıl boyunca onun yanında kalıp onun derslerini dinlemiştir.2 (3) Tüm Ruh, yaratmaya gitmek için ilahi alemden indiğinde, Gnostiklerin yaptığı gibi bir ihlalde bulunmaz. Her ne kadar kasıtlı bir seçimle ve kendi iradesinin dürtüsüyle hareket etse de, Plotinus, Baba'nın onu gönderirken ona bu iradeye sahip olmasını önceden emrettiğini belirtir. Hatta bu metafiziksel bir gerekliliktir, çünkü Plotinus'un sık sık vurguladığı gibi, her mükemmel varlık yaratmaktan başka bir şey yapamaz. Plotinus'un teorinin iki yönünü birleştirmesinde bir düzeltme unsuru var gibi görünebilir: bir tarafta ihlal ve kişisel irade, diğer tarafta ise teorinin iki unsuru arasındaki karşıtlık, Gnostik'in kötü niyetin temel rol oynadığı inancına yol açmıştır. Plotinus, gerçek ruhun "yukarıda kaldığını" ve aşağıya inen şeyin yaratıcı ışık olduğunu, böylece kendi hipostazlarından birini kopyalamanın eşğine geldiğini söyleyerek paradoksu kapatır. Dünya, ona ilahi bir güzellik katan yaratıcı ışığın tadını çıkarıyor. gerçekliği kavrama, hatta duyularının yanılsaması, etrafımızdaki dünyanın güzelliğini görememe. (4) Bu dünyadaki kötülük, ilahi alemden alınan bir kararla açıklanamaz. Gnostikler, Pleroma'nın en alt sınırına, Sophia'nın oğlu kötü niyetli Demiurge'yi tanıtmışlardı. 2 Bkz. s. 39-40, 50, 57-58.

--- SAYFA 75 ---

70 4. BÖLÜM Durumu bu şekilde sunmanın yolu, yaratıcı mekanizmanın tefekkürle belirlendiği yayılma teorisinde bulunabilir. Aklın, varlığını ve şeklini alabilmesi için Bir'i düşünmesi gerekir. Dünya Ruh'u da, Akıl tefekküründe yaratılacak varlıkların ilkelerini ve biçimlerini bulmalıdır. İnsan işçiliğinde tefekkür, Dünya Ruhundaki yayılma mekanizmasının bir benzeridir. Yaratıcı sanatçı, maddede ifade edilecek biçimleri kendi iç tefekküründe bulmalıdır. Bu dünyada ve Doğada güzel formların varlığı, Ruhun ve Aklın varlığına işaret eder. Bu manevi güçlerin her yerde bulunması, tefekkür mekanizmasıyla birlikte Gnostik ruhun kimsesizliğini düzeltir. Gnostik mitolojide insan ruhu kendi kaderine bırakılır ve Demiurgos'un kötü hükümetinin kurbanı olur. Ennead'lerin felsefi sisteminde, Ammonius'un ruhlarımızdaki ilahi bir Öz'ü tefekkür etme ilkesi, yayılma sürecine entegre edilmiş, böylece insan bireyinin manevi dünyaya geri dönüş yolunu bulma olasılığını kurtarmıştır. Manzarayı incelerken dikkat edilmesi gereken ilk şey, bu dört konunun her birinin mevcut Gnostik görüşlerle benzerliklerinin olmasıdır. İkincisi, dört konunun tümü, kronolojik olarak "uzun inceleme"den önce, yani Gnostik krizden önce olan yazılı çalışmada tam olarak ele alınmıştır. Ruh teorisinin temel mimarisi Gnostik düşüncede de Plotinus'un sisteminde de aynıdır. Plotinus'un Gnostik formülleri öylece kabul etmediği de eklenebilir. Yayılma teorisine ve onun metafizik altyapısına, Gnostik ufkun çok ötesine geçen bağımsız gelişmeler ekledi. Ancak her iki sistemde de göze çarpan ve belirleyici özellik, ruhun kurtuluşuna giden yolu bulma çabasıdır. Bu, Gnostik karşıtı eserin (II 9 [33]) açılış bölümlerinde hemen açıkça görülmektedir. 1. Bölümde birden fazla Aklın ve birden fazla evrensel Ruhun kabul edilmemesinin sağlam temeli atılmıştır. Gnostik Pleroma'nın çoktanrıcılığı, ruhun kendi kökenine dönüşü önünde aşılmaz bir engel oluşturur. 2. bölümden itibaren insan ruhu tartışmanın merkezinde yer alıyor. Ruhumuzun daha iyi kısmı her zaman yüce Varlığın tefekkürü içindedir, alt kısmı aşağı doğru sürüklenip maddi bir bedene bağlansa da. Ruh, bütün bölgelerin en güzelinde kalamadığı için o mutsuz duruma düşer (2, 11). Evrensel ruh her zaman tefekkürle meşguldür, Akıldan aydınlanma alır ve alt dünyayı yaratıcı ışıyla aydınlatır. Onun sürekli olarak Akıl'a dönüşmesi, aşağı doğru bir eğilim veya bir "düşüş" hakkındaki her türlü konuşmayı imkansız hale getiriyor. Bu ilkenin en güçlü ifadesi şu ünlü dizede verilmektedir: "Yaratıcı faktör aşağıya doğru bir eğilim değildi.

--- SAYFA 76 ---

Eğilim, ama tam tersi: böyle bir eğilimin yokluğu." (oi; VE'V(J iv <pCI!f.LW T~V 7rowv(JCI!V, &AAO: f.LaAAOV f.L~ VEV(JW 4, 6-7). Eğer ruh tefekküre dalmış olmasaydı.) (= 79EWpCI! III 8'de olduğu gibi [30]) Plotinus'un öfkeli eleştirisinin ana hedefi, maddi dünyanın karanlığına doğru "aşağı doğru eğilim" ve bunun sonucunda ortaya çıkan geri döndürülemezliktir. Tepkisi, sanki bir sapkınlıkla karşı karşıyaymış gibi bir tonda gelir ve alışılmadık bir şiddet ve acı bir ironiyle Gnostik mitolojiye saldırır: "O olmasaydı, bunu burada bırakabilirdik. saçmalık olarak adlandırılabilir, diğer tüm öğretileri aşan tek doktrin, Dünya Ruh'u'nun ve ayrıca bir Sophia'nın, Ruh'un inisiyatifleriyle veya Bilgelik (=Sophia) onu bu şekilde teşvik ettiği için aşağıya doğru bir eğilim hissettiğini söyleyerek - ya da belki ikisinin bir ve aynı olduğunu söylüyorlar - diğer ruhları da Bilgeliliğin (= Sophia) üyeleri olarak onunla birlikte aşağıya indiriyorlar ve bedenlere, örneğin insan bedenlerine yerleştiriyorlar. Bilgelik uğruna inisi üstlendiklerinde, Ruh'un kendisinin aşağı inmediğini - bir tür gerilememe - sadece karanlığı aydınlattığını, bunun sonucunda da maddede bir görüntünün oluştuğunu söyleyerek kendileriyle çelişiyorlar." (II 9 [33] 10, 17-26). 10. bölümün sonundaki bir açıklama, Plotinus'un bu bölümü yazarken aklında veya önünde belirli bir Gnostik inceleme olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor. Bu yazarın (O TOVTO iP6:7jJW::;) saygısız fanteziler veya belki de kişisel bütünlüğüne bir tür saldırı olarak gördüğü öğretileri küçümsenmiştir. Gnostik yazar, Valentinus'un mezhepçilerinden biri veya Roma'da egemen olan Valentinus'un kendisi olabilir. Bu şiddetli eleştiride bile Plotinus'un Gnostik mitolojiyi kendi sistemi üzerinden tanımladığını görmemek zordur. Gnostik kibir ve yanlış hükümlere dair en kişisel ve hararetli eleştiriyi içerirken aynı zamanda Gnostik görüşler ile Plotinus'unukiler arasındaki paralelliklerin net bir incelemesini sunar. 10-11-12-13. bölümler yoğun bir şekilde öfkeyle doludur ve Gnostik mitolojinin içinden çıkılmaz kargaşasına, onun "kozmetik dehşet trajedisine" ve Demiurge'nin bir dünyaya sürgün edilmesine odaklanmıştır. Mutlak kötülük uçurumu, "mümkün olan her türlü saçmalığı aşan" bir öğretiler (10, 8). Bir karşılaştırma, Plotinus'un getirdiği paralellikleri ve düzeltmeleri aynı anda gözlemlememize fırsat verir.

--- SAYFA 77 ---

72 Plotinus a. tarafından bildirilen ve eleştirilen Gnostik doktrinler. II 9 [33] 10, 19-33. Sophia b. II 9 [33] 4,1-10 İniş bir "düşüş"tür (mpaAjUl:) -orasin (oJ.Lapria, mpaAJ.La) c. II 9 [33] 10,25 Sophia (ya da Dünya Ruh) eğilmedi ya da aşağı inmedi (J.LTJ K,aTCAfJc~v, J.Lry vevCJw.» ama yalnızca karanlığı aydınlattı d. II 9 [33] 12,7-16 Sophia, yaratırken, anlaşılır varlıkların anısına göre hareket etti (EVijV wrdi]Vw., EVVOW). BÖLÜM 4 Plotinus'un kendi görüşleri IV 8 [6] Ruhun misyonunun ilahi emir ve metafizik yasalara uygun olarak tam olarak açıklanması; yaratılış, ruhun "yukarıda kalması" nedeniyle mümkündür. II 9 [33] 4, 6-7 Düşme veya aşağıya inme yoktur, aksine yaratıcı süreç herhangi bir düşüşün olmamasını gerektirir (J.LTJ vei)(J"w, madde V 1 [10] 10, 26, Tij J.Lry vcVCJcl.) VI [10] 1, 1-10 Ruhların kendilerini Babalarından ayırdıklarındaki öz-iradeleri ve kibirleri IV 8 [6] 4, 31'in yarı-yol adaptasyonu vardır: ruhlar Q/l.tpC(3WL. II 9 [33] bölüm 10 ve 11'de sonbahar ve 10'un Gnostik versiyonu ve Aydınlatma alay konusu olmuş, ancak orta ve sonraki incelemelerde neredeyse aynı teori öne sürülmüştür: VI4 [22] 16,45 IV 3 [27] 9, 24 ve 12,4-5 18 [51] 14,41-44 II [53] 7,4; 8, 15-17; ruhun "yukarıda kalacağı" III 8 [30] bölüm 4: Doğa konuşması: "Ben dcwp[a'dan doğdum ve düşünceli bir doğaya sahibim." VI 7 [38] 17, 32: Bir'in vizyonu her şeyin yaratıcı gücüdür (~of. opaCJ1.r.; ~ EK,cljcv). Karşılaştırma, iki paradigmanın benzerliğini ve aynı zamanda Plotinus'un Ennead'lerde ortaya koyduğu sayısız ve geniş kapsamlı düzeltmeleri ikna edici bir şekilde göstermektedir.

--- SAYFA 78 ---

Gnostikler bu dünyadaki kötülüklerin bir açıklaması olarak yalnızca suçluluk ve ahlaksızlığı görüyorlardı. Ennead'lerde ruhun görevi ve misyonu, Gnostiklerin gördüğü gibi bu maddi dünyada kaybolmak yerine, ilahi köken dünyasının güzelliğini ve mükemmelliğini duyurmaktır. Evren, Sophia ve oğlu Demiurge'nin ahlaksız davranışlarından kaynaklanmak yerine, metafizik zorunlulukla var oldu: her mükemmel varlık zorunlu olarak yaratır. Karanlığın Gnostik aydınlanması, ruhun tamamının aşağıya inmediği ifadesiyle düzeltilir. En iyi kısmı "yukarıda kalıyor" ve Babasından yaratıcı ışık alıyor. Kozmik dehşet trajedisi ile Gnostik mitolojinin bir karşılığı olarak, yayılma mekanizmasında örtük olarak yaratılış doktrini duruyor. Yaratıcı eylemin temel koşulu, kökenin tefekkür edilmesinden oluşur. Yaratılış, Akla veya Bir'e dönüşüm (hrwTpO'P7}) ile başlar ve yayılan ışığın (olju:., opacru:, {Jtwpfa) görülmesiyle sonuçlanır. Maddi bir evrene biçim verilmesini sağlamak için önceden bir tefekkür veya vizyonun gerekli olduğu ilkesi, Plotinus tarafından, insan sanatçının zihninin çalışmalarına kadar, yaratılmış varlığın her seviyesi için geçerli olan o parlak yaratıcı tefekkür teorisine entegre edilmiştir. Birinci ve ikinci karşılaştırma noktaları (a ve b), ruhun statüsünü azaltan bir soy ile onu gönderen Tanrı'nın emrettiği yaratıcı bir misyonun uzlaştırılması meselesine dönmektedir. IV 8'in [6] 4. ve 5. bölümlerinde ruhun inişinin tanımı sınırsız bir şekilde Gnostiktir: Bütün olmaktan parça olmaya kaçış bir sapkınlık ve düşüştür (a7TocrTo:cra 4, 13; 7Twovcra 4, 26). Bu, özgür iradenin (jJo7TII G:l)TE~ovcr['-fj, 5,26) verdiği suçlu bir karardı (a/lapT{a 5, 16). Aynı açıklama V 1 [10] bölüm 1'de de bulunmaktadır: Ruhun Babasından ayrılması, kendini tanıma, kibir ve kendini öne çıkarma kaybindan kaynaklanmaktadır. Daha sonraki inceleme I 8 [51] 14, 44'te inişe düşüş (7TTW fw) adı verilir, ancak yalnızca ruhun kötülük ilkesi olan maddeye dalmış olması anlamında. Üçüncü karşılaştırma noktasına gelince (c): Sophia'nın karanlığı aydınlatması Plotinus tarafından alay konusu edilir, ancak orta ve geç risalelerde hemen hemen aynı teori ileri sürülür. IV 3 [27] 9,23-26'da şunu okuyoruz: "Ruh sarsılmaz kimlikte dinleniyor (crTCTcr L<;', bu tek terim Platoniktir) ve Ruh'tan yalnızca en uzak sınır çizgisinde karanlığa (=maddeye) dönüşen muazzam bir ışık parlıyor." Bu karanlığı gören Ruh ona biçim verdi. Ruhlar yüksek bölgeden indiklerinde kökenlerinden, yani Akıldan kopmamışlardı. Güçleri yeryüzüne kadar uzanıyordu ama başları göklerin üzerinde sabit kalıyordu (ib. 12, 1-5). Bu, Plotinus'un ruhun daha iyi kısmının her zaman "yukarıda kalması" üzerine tekrar tekrar yaptığı vurgudur; ruhun tamamen madde ve kötülük içinde boğulduğu yönündeki umutsuz Gnostik teoriye karşı bir tepkidir.

--- SAYFA 79 ---

74 4. BÖLÜM Sondan bir önceki inceleme I I'de [53] teorisinin oldukça eksiksiz bir açıklaması verilmektedir: "ruh, ışığını bedenlere gönderir, onları canlı varlıklar haline getirir, kendisi ve beden bir karışımı olarak değil, kendisi yukarıda kalırken kendi imgelerini vererek (EAAOofj, 7rOV0-a, 8, 15; € r8wAa, 8, 17). Aşağıdakilerin aydınlatılmasıdır, suçlu bir ihlal değildir (oVX O:fj, apTia, 12,24-25). Yazışmaların gerçeği, sanki Plotinus ve Gnostikler arasındaki karşılıklı ilişki, birinin diğerine bağımlılığı olarak tanımlanabilecekmiş gibi bir yanlış anlamaya yol açmamalıdır. ve bizim çalışmamızdaki Olay örgüsünün tutarlılığı. Ruh teorisinin nihayet kurulduğu metafizik mimari, mitolojik bir üst yapıya yönelik her türlü Gnostik girişimi açık ara geride bırakıyor.

--- SAYFA 80 ---

Bölüm V DÖNÜŞÜM. GEÇMİŞ ÇALIŞMALAR A. Dönüşüm Ennead'lerin felsefesinde, yayılma sürecinin merkezinde bir dönüşüm mekanizması (EJrtaT po<pr,) bulunur. Bu mekanizmanın iki tamamlayıcı hareketi vardır: yaratıcı ışığın aşağıya doğru akışı ve varlığı ve formu almak için kökene dönüş. Hem hareketler hem de bunların etkileşimleri hayati bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bir'e evrenin üretici gücü denir (VI [10] 7, 9 DvvaJuc; m:ivTwv). Akıl, ilk Varlık olarak Bir'in ardından ortaya çıkar. Sanki İlk Olan'dan bir adım ileri giderek daha ileri gitmek istemedi ama içe dönerek adımını durdurdu ve bu hareketle Evrenin Varlığı ve evi oldu (V 5 [32] 5, 12-18). Yayılan güç, Aklın varlığını doğrulayacak ışığı almak için dönmelidir. Sürecin tanımı, Bir'den uzaklaşmanın tüm İyiliğin kaynağından ayrılmak anlamına geldiği farkındalığından kaynaklanan az çok bilinçli bir karardır. Yaratılış evrende her şeyi kapsayan bir bilinç tarafından yönetilmektedir. "Her şey, doğası gereği, O olmadan var olamayacağı bilincinin rehberliğinde, O'na ulaşır ve O'na yönelir." (V 5 [32] 12, 7-9). Dönüşüm eylemi, ortaya çıkışın her aşamasında aynıdır ve esasen tefekkürden oluşur. Dönüşümün iş başında olduğu ilk nokta, İlk ve Bir'den Aklın üretildiği yerdir. İkinci aşamada Ruh, Formunu ve Varlığını evrensel Akıldan alır. Tam bir açıklama V 1 [10] bölüm kadar erken bir zamanda bulunur. 6 ve 7: "Bir, Akı nasıl meydana getirir? Akıl, Bir'e ve Bir'e döndü ve onu seyretti; bu tefekkür Akıl'dır. - Ruh, Aklın bir suretidir ve bu nedenle Akıl'ı tefekkür etmelidir, tıpkı Akıl'ın Akıl olabilmesi için Bir'i tefekkür etmesi gerektiği gibi." V 1'in [10] bir nevi eki olan C 2'de [11] kısa bir özet verilmektedir: "Birinci ve Bir adeta taşımış.

--- SAYFA 81 ---

76 BÖLÜM 5 varoluş, ona geri dönerek (f1rElJ" T PO:iprj), bakışlarını Bir'e bağladı ve bu eylemde Akıl haline geldi (1, 8-11). V 4 [7] 2, 4-7'de Aklın İlk ve Bir olmadığı ilkesine vurgu yapılır, çünkü Aklın eylemi düşüncedir (vorJ(JL:;)). Düşüncenin bakışı düşünce nesnesine çevrilidir ve Bu dönüşüm sayesinde ortaya çıkmıştır (E7rWT paipEL(Ja)). Düşünce kendi içinde biçimsizdi, yalnızca görüntüyü (CylJJu;), biçimini düşünce nesnesinden alıyordu. Dönüşüm teorisi yalnızca ilk çalışmalarda bulunmaz. Yaratılışın alçalan mekanizması Ennead'lerde kronolojik olarak son incelemelere kadar vurgulanır. V 6 [24] 5, 7-10'da şunları okuruz: "İyilik taşındı" Akıl kendine doğru ve bu dürtüyle (EipWtr;) Akıl gören oldu." VI 7 [38] 16, 13-32'de dönüşümün, İlk ve Bir'den Akla gelen ışığın etkisiyle anlatıldığı anlatılır. Bir'e baktığında henüz Akıl değildi ve görüşü Akıldan yoksundu. Işıkla doldurularak var oldu ve gerçekleştiği için varlığını sürdürdü. Görmek, varlığının kemalini almak anlamına gelir. O vizyonda dönmek, Bir'i biliyordu ve ancak o zaman tam anlamıyla Akıl oldu (ib. 37, 21). Akıl, henüz Akıl olmayan ama henüz görmeyen bir vizyon olan Bir'e doğru ilerledi. İlk risalelerde bulduğumuz gibi kişinin kendi özel varlığını elde etmek için yaptığı dönüşüm ve tefekkür mekanizması, son yıllarımızda da Olay örgüsü metafiziğinde temel konumunu koruyor: "Akıl, henüz Akıl olmayan, henüz olmayan bir vizyon olan Bir'e doğru ilerledi. Görme. Bundan önce, Akıl sadece arzu ve belirtilmemiş vizyondur (EipWL~ ",arL'7rWTO'r'da; (J'lflr; , V 3 [49] 11,4-12). Yukarıda alıntılanan metinlerde Gnostiklerle yapılan tartışmaların yankısı yoktur. Gnostik kelime dağarcığının düzeltici bir kullanımı yoktur. Doktrin özellikle Plotinusçudur ve ortaya çıkanın düşünceli bir bakış açısına sahiptir. Bu arada, öğretinin Aristotelesçi bir tada sahip olduğu da fark edilebilir: İlahi kökenine olan sevgiyle hareket eden ve aydınlatılarak şekillenen bir evren. "Uzun inceleme"deki teorinin varlığı, ilahi ve güzel ilkelerin evrenin her yerinde mevcut olmasını ve düşünülmesini sağlamayı, böylece talihsizliğimiz olan dünyayı kötülemeye yönelik her türlü girişimi gereksiz kılmayı amaçlıyor olabilir. Canlı. "Uzun incelemenin" ilk bölümünde (III 8 [30] 1), dönüşüm teorisi Doğa'nın yaratıcı gücü ve insanın sanatsal yaratımının iki alanı içinde ele alınmakta ve analiz edilmektedir. Hangi anlamda Doğa l'in bir "uzun inceleme" olarak birliği 1936'da Richard Harder tarafından keşfedilmiştir (Hermes 71, 1-10). Cilento, Paideia Antignostica, Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9'un tek bir senaryosunun yeniden yapılandırılması, Firenze 1971

--- SAYFA 82 ---

DÖNÜŞÜM 77'nin içinde tefekkür var ve yarattığı her şeyi tefekkür yoluyla mı yaratıyor? Yanıt, Doğa'nın kendisinin konuşarak tanıtıldığı güzel bir monologda gelir: Sormamalısın, sormak yerine sessizce anlamalısın, çünkü ben sessizim ve konuşma alışkanlığım yok. Anlamanız gereken şey nedir? Hayata gelen şey, sessizce düşündüğüm ve doğası gereği bana ait olan, üzerinde düşünülmüş vizyondur. Ben de tefekkürden doğdum ve doğamda vizyon arayışına girmek var. Benim görme eylemim, görme nesnesini üretiyor - ben annemin (=Ruhumun) ve ebeveynimin mizacına sahibim. Onlar da tefekkürden doğmuşlardı, benim doğumum ise onların faaliyeti olmadan gerçekleşti. Ben doğdum çünkü kendileri üzerinde tefekkür halinde olan daha yüksek yaratıcı ilkeler (AD/Ot) vardı. (III 8 [30] 4, 3-14) 5. ve 6. bölümlerde bu, insanın sanatsal yaratımının benzeriyle açıklanmaktadır. Bir sanatçı veya zanaatkar malzemesine biçim verdiğinde, oluşturulan biçim (YAHUDİ pia)'dan doğar ve önceki bir vizyona şekil verir; bu, tüm insan eyleminin tefekkür tarafından yönlendirildiği anlamına gelir (6, 1-10). Doğa ve sanatçı, kendi tefekkür nesnesini yeniden üretme amacıyla çalışırlar. "Uzun inceleme"nin ikinci bölümü (V 8), açılış bölümünde takip edilecek amacın bir beyanını içerir. Aklın ötesinde olan "tüm ruhsal güzelliğin babası"nı görmeye çalışmalı ve kişinin Aklın ve öte dünyanın güzelliğini nasıl elde edeceğini açıklığa kavuşturmalıyız (V 8 [31], 1, 1-6). sanatçının ruhudur ve eğer insan zekası artırılmış ve alıcı hale getirilmişse, bu ruhun kökeni Akıl'dadır (3, 9-17). Herkes kendi içinde evrene sahiptir; tam tersine, bulunduğu yer onun için odur (4, 16), yaşamın ve Bilgeliğin kaynağını, her şeyde mevcut olan aynı Bilgeliği bulur. (4,46-47) Bilgeliğin (L'o<pia) anılması, dinleyiciler arasında Gnostiklere karşı dostane bir göz kırpması olarak görülebilir. Her şeyin kökeninde, Gnostiklerin söylediği gibi, Sophia adında özel bir tanrısallık yoktur; ancak metafizik bir ilke ve varoluşun temel kaynağı olarak Bilgeliğin anlaşılır Varlık ve evrensel Akıl ile ilişkisi veya daha doğrusu özdeşliği dikkatle yorumlanır. (Bölüm 4 ve 5). Bu gerçek varoluşun bir kriteridir:

--- SAYFA 83 ---

78 5. BÖLÜM "Hikmete sahip olmayan varlıklar, Hikmetten meydana geldikleri için aslında varlıklardır, fakat kendilerinde Hikmet bulunmadığı için gerçeklikten yoksun varlıklardır" (5, 18-19). Açıklamalar, efsanevi bir tanrısallık ile metafizik bir ilke arasındaki farka odaklanıyor. Tekrarlanan "eğer öyle diyorlarsa", "eğer iddiaları o yöndeysen" ifadeleri okuldaki tartışmaların bir kalıntısı olarak görülebilir. Gnostik görüşlere başka bir gönderme 8, 22. bölümlerde "bu evreni küçümseyen" mezhepçilerden bahsediliyor. Dostça ton, II 9 [33] 10-11-12. bölümlerdeki mitolojik Sophia'ya yapılan şiddetli saldırıyla büyük bir tezat oluşturuyor. Bir bütün olarak Enn. V 8 [31] "ruhun yolculuğunun", yani insan ruhunun ve tüm varlıkların takip etmesi gereken kökene yükselişin açıklanmasına ayrılmıştır. Açıklama, dönüşüm mekanizmasının da devreye girdiği "uzun incelemenin" üçüncü bölümüyle devam ediyor (V 5 [32] 5, 16). Dönüşüm, yayılımın her seviyesinde iş başındadır. İlk ve Bir'in yayılan yaratıcı gücü, ışığı almak ve dolayısıyla Akıl olarak varlığını almak için kökene dönüşmelidir. Aynı şekilde Ruh da Varlığını Akıldan alır. Burada dönüşüm konusunda daha da büyük bir stres var. All-Soul'un kalıcı eylemi olarak dönüşüm var. O her zaman tefekkür halindedir ve sonsuza dek ışıkla doludur. İnsan ruhunda bu yalnızca her zaman "yukarıda kalan" yüksek kısmı için geçerlidir. Mekanizma, insan sanatçıda ve Doğanın eserlerinde, yayılımın en dış sınırlarına ulaştığı, ışığın yerini karanlığa bıraktığı yere kadar tekrarlanır. Bu uçtan önce her şey biçimsiz bir durumda yaratıldı ve ortaya çıkan hipostaz üzerine kendi dönüşüyle biçim aldı (Tifj E1rtaTpEipw{)m, III 4 [15] 1,8-12). Yalnızca en uzak sınırdan oluşturulan hipostaz (eğer buna hipostaz denilebilirse) yaşamsızdır. Bu maddedir, ya da tam biçimsizliktir (o!OpwTio 7rOVTEAijc;). Görünüşe göre Plotinus, "uzun inceleme"sindeki metafizik öğretisiyle, yukarıda işaret edilen, ruhun kaderi hakkındaki öğretisindeki birçok paralelliğe rağmen, her türlü Gnostik dünya görüşünden dünya çapında uzaklaşmıştır. Eğer "uzun inceleme" bir bütün olarak gerçekten de Gnostik öğretilere karşı çıkmak amacıyla yazılmışsa, gerçek çatışma ancak dördüncü bölümde (II 9 [33]) ruhun kötü bir dünyada kaybolmasıyla ilgili kasvetli mitoloji perspektife girdiğinde ortaya çıktı. B. Geç dönem incelemeleri Sözüm ona "geç dönem incelemeleri"nde [46-54] etik az çok baskındır. Yalnızca ele alınacak konular değil, aynı zamanda yazım tarzı ve argümanların dengeli yapısı da Porfir döneminden belirgin bir farklılık sunmaktadır.

--- SAYFA 84 ---

DÖNÜŞTÜRME 79 Üslubu açıklayıcıdır ve okul içindeki tartışmalar nedeniyle kesintiye uğramadan sessizce akıcıdır. İlk incelemelerin merkezi konuları arka planda mevcuttur, ancak etik teorisinin mimarisinde pek bir işlevi yoktur. Ruhun durumu, Aklın, Bir ve İlk'in her yerde bulunması ve bireysel ve evrensel Zat'ın kimliği hakkındaki tartışmalarda temel olan sudur ve dönüşüm ilkeleri, sarsılmaz ilkelerin sessiz statüsüne çekilmiştir. Ruhun kendisini kendi kökeninden isteyerek ayırma girişimi dikkate alınmaz ve bunun yerine, akıl ve Ruh tarafından yaratıcı ışığın alınmasına vurgu yapılır. Etik incelemelerden en önemlileri mutlulukla ilgili I 4 [46], İlahi Takdirle ilgili III 2-3 [47-48], kötülükle ilgili I 8 [51] ve insan kişiliğiyle ilgili I 1 [53]'tür. Bunlardan ilki, iyi yaşamakla mutlu olmanın örtüşüp örtüşmediği sorununun dile getirilmesiyle açılıyor. İyi yaşamak, Stoacı anlamda doğaya göre yaşamak olarak ya da Aristotelesçi çizgide kişinin kendi özel potansiyellerini gerçekleştirilmesi olarak tanımlanabilir. Metin, Plotinus'un dikkatinin ruhun evrendeki inişinden ve durumundan bu dünyadaki yaşamın hayati sorunlarına kaydığının kanıtını veriyor. Mutluluğun ve refahın hayvanlar aleminde de kabul edilmesi gerektiğini belirterek tartışmaya başlıyor. Örnek olarak mutlu oldukları için şarkı söyleyen, aynı zamanda doğalarının özel gereksinimlerini de karşılayan ötücü kuşlardan bahseder (I 4 [46] 1). Bitkilerin bile mutlu olduğu söylenebilir, ancak bu durumda onların mutluluk algısına ve farkındalığına sahip olup olmadıkları sorusu ortaya çıkar. Tezin sonunda müzisyen örnek alınmıştır. Lir çalarken şarkının söylenmesine sebep olan enstrüman değildir. Oyuncu onu bir kenara bırakıp enstrümansız şarkı söyleyebilir. Bu örnek, bilge adamın dış koşullara karşı kayıtsızlığının açıklanmasının bir parçası olarak kullanılmıştır (bölüm 15-16). İçsel olarak mükemmel bir özgüven geliştirmiş ve kendisine hiçbir zarar verilemeyeceğinden emin olmuştur. Bazen yargılanmadan önce kendisine gelen korkuya şaşırsa, onunla yüzleşecek ve korkuyu uzaklaştıracak, tehditle, tartışmayla ve içindeki çocuğu hafif bir sitemle, yani acı gibi görünen bir şeye karşı haykıracak yatıştırıcaktır. Korkular ve fanteziler ruhtaki "fazla büyümenin" bir parçasıdır. Müzisyenin lirini bir kenara bıraktığı gibi bilge kişi de onları bir kenara bırakabilir. Şarkısı artık enstrümansızdır (I 4 [46] 16, 22-27). Enn. I 4 [46], Porphyry'nin Roma'yı terk etmesinden sonra yazılan incelemeler serisinin ilkidir. Plotinus, Porphyry'de, Vita'da (bölüm 11) "hastalıklı melankoli durumu" olarak adlandırılan, büyüyen derin bir depresyon gözlemlemiştir. Porphyry'yi depresif planlarından vazgeçmeye ve seyahat ederek rahatlamaya teşvik etti. Enn. 14, bizim ileri görüşlülüğümüz ve ikna gücümüzdeki Olay örgüsü hakkında bir fikir veriyor. Bu incelemenin bir yerinde bir çeşit bilinçdışı yansıtma ortaya çıkıyor gibi görünüyor.

--- SAYFA 85 ---

80 5. BÖLÜM Plotinus'un karakterinin Porphyry tarafından verilen tanımı: "Bilge adam naziktir, sakın bir mizaca ve dost canlısı bir karaktere sahiptir ve günümüzde kötülük olarak adlandırılan şeyler tarafından sarsılmaz" (I 4 [46] 12, 8-10). Mutluluk hakkındaki incelemenin hemen ardından Providence hakkındaki III 2-3 [47-48] gelir. İlahi Takdir doktrini Stoacılıkta fazlasıyla geliştirilmişti ama aynı zamanda evrendeki egemen güçlere ilişkin Gnostik teorilerde de yakıcı bir konuydu. Plotinus'un konuyu ele alışında Porfiryen dönemine ilişkin karmaşık analizler eriyip gitmiştir. Okuldaki derin tartışmalar, Porphyry'nin Sicilya yolculuğuna çıktığı andan itibaren ortadan kaybolmuş gibi görünüyor. Hayal kırıklığı yaratan bir evrende ruhun konumu sorunu yerini bilgeliğe ulaşma ve insani değerleri gerçekleştirme sorununa bırakıyor. Arka planda az çok "evrenin kötü bir yaratıcının ürünü olduğu fikrine kapılan insanlar"a gönderme yapan bazı açıklamalar yapılıyor. (1, 7-8). Evrenin güzelliği, "bu evreni küçümseyenlere" karşı tasdik ediliyor. (3, 1-2). Evrenin kendisi şu şekilde tanıtılmaktadır: "Beni yaratan bir Tanrı'ydı ve varlığını tüm canlılar için mükemmel bir evren olarak O'ndan aldım. Ben kendi kendime yeterliyim ve kendi kendimi yönetiyorum ve başka hiçbir varlığa ihtiyacım yok, çünkü her bitki ve hayvana ve yaratılmış her şeyin doğasına, hatta bütünlükleri içinde mutlu olan iyi ruhlardan ve insanlardan oluşan çok sayıda Tanrı ve ilahi Güçlere sahibim" (III 2 [47] 4, 21-25). 2 Aşağıda Bölümlerdeki argümanlar Stoacı geleneğin izlerini takip ediyor, ancak insani değerlere daha fazla açıklık getiriyor. Kurulu düzen içerisinde her şeyin bir yeri ve işlevi vardır; kusurlar olduğu gibi talihsizlikler ve hatta kötülükler de vardır. Canlıların kendilerine ait hareketlere sahip olduğu bir evrende bunun başka türlü olamaz. Eğer özgür karar verme yetkisine sahip olacaklarsa, şimdi daha iyiye, şimdi daha kötüye doğru yönelebilirler (4, 36-38). Bir anlamda kötülük kaçınılmazdır, ancak dengeyi düzeltmek için cezanın gelmesi de kaçınılmazdır. Kötülüğün bile her şeyde yararlı etkileri vardır. Bizi tetikte tutar ve onunla yüzleşmenin ve direnmenin yollarını bulma anlayışımızı uyandırır (5, 16-19). Kötülük yapanlar çoğunlukla bir iyiliğe ulaşma arzusuyla harekete geçerler ve bu isteklerini gerçekleştirme konusunda güçsüz oldukları için birbirlerine karşı saldırgan davranırlar (4,20-22). Genel olarak kötülük, iyiliğin eksikliği olarak görülmelidir (5,26). Kaderin emri altındaki Stoacı istifa, Plotinus'un sempatisini kazanmaktan çok uzaktır. Bunun yerine, karar verme özgürlüğümüzün ve kötülüğe direnme gücümüzün onaylanmasında güçlü bir iyimserlik buluyoruz. İnsan kişisi aynı zamanda özerk bir prensip olan O:Π~'dir. Göklerin hareketleri tüm hareket gücümüzü ortadan kaldıracak nitelikte değildir. Kendi alanımız var, burada 2 Diğer alegoriler: III 8 [30] 4, Doğa; III 7 [45] 11, Zaman.

--- SAYFA 86 ---

DÖNÜŞÜM 81 Biz kendi yetki alanımıza giren konularda aktifiz (Erp' ~J.IZV, 10, 12-19). Özgürlüğümüz, tamamen dışarıdan belirlenmediğimiz anlamına gelir ve İlahi Takdir, varlığımızı hiçliğe indirgeyecek şekilde olmamalıdır (9, 1). 8. ve 9. bölümlerde imparator Decius (MS 284-251) döneminde Hristiyanlara uygulanan zulme dair bazı çarpıcı imalar vardır. Plotinus'un arenadaki toplu idamlardan haberi olmalı. Hristiyanlığın alçakgönüllülük erdemi kendisini filozofa teslim etmedi. Bu insanların koyun gibi boğazlanmaya teslim olmak yerine kendilerini savunmaları gerektiğini söylüyor. Böyle savunmasız davranan insanları kurtarmak için bir tanrının ortaya çıkmasına gerek yoktur (III 2 [47] 8,25-38). Kozmik yasa savaşta kurtulmanın duayla değil cesaretle sağlanması gerektiğini söylüyor. Korkak davranan biri, kendi canını tehlikeye atarak başkalarının onu kurtarmaya gelmesini beklememelidir (9, 10-12). Tartışma, hafif bir ironinin bile ortaya çıktığı 8. Bölüm'de yeniden ele alınıyor. İnsanların yeri tanrılarla hayvanlar arasında bir yeredir. İnsanoğlunun adaletsizliğinin boyutu karşısında hayrete düştüklerinde, sanki insandan daha mükemmel bir şey hayal edilemezmiş gibi inançlarından çok da emin olmamalıdır (8, 8-10). III 2-3'te, ilk incelemelerde çok öne çıkan, Benliğimizin evrensel Benlik ile özdeş olduğu teorisine dair hiçbir ima yoktur. Bunun yerine oldukça farklı bir sorun ortaya çıkıyor: insanın değer ve değerleri sorunu. Ruh teorisinde (bkz. bölüm IV) ruhun üstün dünyadan inmesi nedeniyle özür dileniyordu. Plotinus özgür bir seçim yapmanın evrenin düzenine göre programlandığını savunmuştu. Sonuç olarak, yaptıklarımızdan ve karakterlerimizden sorumlu olanın aslında biz olduğumuzu vurguluyor (III 3 [48] 3, 1-6), inceleme I 1'in [53] başlangıcıdır. "Kötülük Üzerine" incelemesi (I 8 [51]), İlahi Takdir hakkındaki incelemelerin devamı olarak görülebilir. Kötülük ve İlahi Takdir sorunları birbiriyle ilişkili konulardır ve az çok birbirini tamamlar. Ancak "kötülük üzerine" incelemedeki tedavi yöntemi öncekinin tam tersidir. Sorunun analizi artık metafizik teori açısından geliştirilmiştir. İlk bölüm kötülükle ilgili orantısız bir dizi teorik sorunla açılıyor. Kötülüğün araştırılması mümkün müdür ve bunu hangi yetimiz sayesinde biliyoruz? Akıl ve Ruhun bilgilerinin nesnesi olarak Formlar vardır, ancak kötülük tanımı gereği formsuzdur, o halde onu nasıl bileceğiz? Plotinus, onu İyinin mutlak karşıtı olarak görmemiz gerektiğini, dolayısıyla kötüyü İyiye karşıtlığıyla bilmek için İyiye incelememiz gerektiğini öne sürüyor. Kötülük, paradoksal olarak, var olmamanın Formu olarak tanımlanabilir (3, 3-9). Aşağıda ne var

--- SAYFA 87 ---

82 5. BÖLÜM olumsuz niteliklerin bir kataloğu: kötülük, sınıra karşı sınırsızdır, biçime karşı biçimsizdir, kendi kendine yeterliye karşı yetersizdir, belirlenmemiş, istikrarsız, tamamen pasif, doyumsuz, mutlak yoksulluktur, tüm bu nitelikler tesadüf olarak değil, onun özü olarak alınmıştır. Asıl kötülük, tüm bu niteliklerin altında yatan maddede, yani çalıntı süslemelerle kendini güzelleştiren niteliksiz bir varlıktadır (3, 36). Kalitesiz madde Stoacı kökenlidir. Bilinen Stoacı ifade metinde 10, 1'de bulunur: a7rOLO(' oVCI ia. Bir ruha kötü denilebilir mi? (Bölüm 4). İnsan ruhunda iyi ve kötü vardır, ruhun esas varlığında iyi vardır, kötü çünkü yaratıcı prensip (logos) maddeye bağlıdır (4, 8-12). Bu, bu kötülüğün nedeninin ne olabileceği sorusunu doğurur. Cevap şudur: kötülük, ruhun maddeye meyletmesi, bakışlarını karanlığa dikmesi (I 8 [51] 4, 17-21). 5. bölümde analiz, olumsuz bir prensipten, iyinin yokluğundan yola çıkarak farklı bir yön alır. Bu prensip, maddeden bile önce gelir. Kötülük, iyiliğin eksikliğinden kaynaklanır ve mutlak eksiklik, kötülüğün gerekliliği konusunda diyalektik bir tartışmaya yol açar (bölüm 6-7). her zaman görelidir, çünkü maddenin varlığı ruhun temel iyiliği ile karışmıştır. Ancak mutlak kötülüğün iyilik ile hiçbir ilişkisi yoktur ve mümkün olan en uzak mesafeyi korur (6,55). Yayılımın bir sonucu olarak İyiliğe karşı mutlak bir karşıtlığın varlığı gereklidir (E~Oovo!'rKry(7,21). Mutlak kötülük, yaratıcı ışığın zayıfladığı ve karanlığa doğru kaybolduğu evrenin en uzak sınırında bulunur. kötülük, maddeden önce gelir ve maddenin kendisi, nihai kötülüktür. Plotinus'un hümanizmi, bazı yerlerde, kendi başımıza kötü değiliz, kötülük bizden önce gelir. Bazı insanlar, gerçekten de, kendi isteklerine göre olmayan, istenmeyen davranışların egemenliği altındadırlar, çünkü onların bedensel eğilimleri birçok açıdan kendi iradelerinin menzilinde değildir (14, 24-27). (12, 6) Her zaman İyinin kendini göstermesine ihtiyaç duyar, asla yalnız yürümez. Plotinus'un kendi sözleriyle: kötülük, kendisini gözden gizleyen altın giysilere bürünmüş kötü bir mahkum gibidir (15,23-28). Plotinus'un öfkesini uyandıran bazı Gnostik mezheplerin yaramaz ahlaksızlığı ve kötülüğün kökeninin göksel varlıklardan geldiği yönündeki Gnostik fikir

--- SAYFA 88 ---

DÖNÜŞÜM 83 bölge. Ancak geçerken sadece birkaç açıklama bulundu. Plotinus'un yaşamının bu son döneminde bu konu artık güncel değildi. Düşmüş ruhların inişten önce işlediği bir günaha dair bazı zayıf imalar vardır (18 [51] 14,21-44), ancak incelemenin tamamında kötülük, ruhun kendini öne sürmesinin neden olduğu trajik bir düşüşün sonucu değildir. Kötülük, ruhun maddeye bağlı olmasının kaçınılmaz sonucudur: İnsan ruhunun kurtulması gereken yabancı bir unsur eklenmiştir. 14. bölümdeki düşüşten söz edilmesi, Gnostiklerin kozmik trajedisinin düzeltilmesinin bir parçasıdır: "Eğer düşüşü doğru anlamda alırsak, bu sadece maddi dünyaya geliştirebilir" (14, 44-45). Daha sonraki çalışmalar dizisinde Porfir döneminin analitik yönteminin hâlâ iş başında olduğu tek bir inceleme vardır (V 3 [49]). Başlık biraz belirsiz: "bilen hipostazlar ve orada ne olduğu üzerine". Belki de başlığı şu anlama getirmeliyiz: "farklı hipostatik düzeylerdeki bilgi süreci üzerine". İncelemede kendini bilme ilkesinin kavramsal bir analizi yapılmaya çalışılmaktadır. Özgür irade ilkesinin tartışıldığı Porfiryen dönemde de benzer bir girişimde bulunulmuştu (VI 8 [39]). Buradaki soru, Birinci ve Bir'de bilinçli kararlar almanın kabul edilip edilemeyeceğiydi. İkilik getirmeden Bir'de özgür iradenin bir eylemi olduğu varsayılabilir miydi? İlk incelemelerde öz-bilgi, yayılmacı dönüşüm süreciyle bütünleştirilmiştir. Gerçek benliğimiz üzerinde düşünerek, gerçek varlığımızın farkındalığına ulaşmalıyız, bu da bizi evrensel varlıkla özdeşleştirmeye yönlendirir. Tefekkür, aslına dönmek demektir ve bu, bütün varlıkların varlık ve suretlerini almalarının esas şartıdır. İçsel mistik tefekkür, yayılımın yaratıcı mekanizmasına paralel çizgiler üzerinde ilerler. Kendini tanıma üzerine son inceleme V 3'te [49] analiz kavramsal çizgilerde ilerler. Plotinus kesin sonuçlara varmak konusunda isteksizdir. Kendini bilmek mümkün müdür ve daha spesifik olarak, insan ruhuna kendini tanıma konusunda itibar edebilir miyiz? (V 3 [49] bölüm 1-5). Duyu algısı ile entelektüel bilgi arasında paralellik vardır (3, 36-37). Her iki durumda da bilen veya algılayan bir özne ve bilen öznenen farklı olarak bir bilgi nesnesi vardır. Aynı şekilde kendini bilmek de bileşik bir süreçtir: Bir parçamızla diğer parçalarımızın kavramsal bir imajını oluştururuz (1, 6-7). Bu ikilik her türlü düşünce süreci için geçerlidir. Nasıl ki duyu algıları ruha dışarıdan geliyorsa, ruha akıldan gelen izler de öyledir (2,9-11). O halde ruhtaki aklın sadece gelen şekilleri bilmekle sınırlı olup olmadığını, hatta kendini bilmeye muktedir olup olmadığını sormamız gerekir (2, 14-15). Bu ikinci bir soruyu gündeme getiriyor: Kendini bilme süreci ne kadar ileri gidiyor?

--- SAYFA 89 ---

84 5. BÖLÜM İnsan ruhu evrensel Akıldaki noetik süreçten farklı mıdır? Bu paralelliğin izini sürerek zihnimizin kendini bilmesinin ne anlama geldiğini öğrenebiliriz (2, 19-20). Analiz, 3-4-5. Bölümde daha da geliştirildi, ta ki 6. Bölümde yöntemin etkinliği konusunda bazı şüpheler ortaya çıkana kadar. "Tezimizi inandıracak kadar iyi kanıtladık mı? Yoksa sonucun tutarlı olduğunu ancak ikna edici olmadığını mı söylemeliyiz, çünkü mantıksal zorunluluk akıldadır, ancak iknanın yeri ruhtadır?" (V 3 [49] 6, 8-10). Bu noktada, geri kalan bölümlerde farklı bir araştırma yöntemi başlatılır ve geliştirilir, ta ki 17. bölümde aynı soru ortaya çıkana kadar: "Bu, tartışmayı tamamlamak için yeterli olacak mı? Peki, ruhun hâlâ sancıları var ve tartışmanın başlangıcındakinden bile daha fazla." (17, 15-16). 6-16. bölümlerde verilen analiz esas olarak görmenin, görülen nesneyle aynı olmasıyla ilgilidir. Bir'e gelince: O zorunlu olarak kendi-bilgisine sahiptir, çünkü o mutlak olarak basittir ve yalnızca kendisine mevcuttur, dolayısıyla onun kendi-bilgisi kendi varlığıyla özdeştir. Bu bir bakıma Akıl için de geçerlidir. Aklın kendini bilmesi Aklın varlığıyla aynıdır çünkü Akıl evrenseldir ve kendisinin dışında olamaz (6, 30-31). Akılda da bir birlik vardır ama bu, bilmenin öznesi ve nesnesi (yani Akıl ve Bir) birliğidir. Dolayısıyla Akıl mutlak Bir değildir. Bu ElJ-7rO)...6.; aynı anda bir ve ikiliktir. Akılda kendini bilmenin varlığı, 7. ve 8. bölümlerde, Aklın Bir'i bilmesine ve Bir ile birlik içinde birleşmesine neden olan Bir'in hayat veren ışığını almasıyla açıklanmaktadır. Plotinus, Akıl bilgisinde görenin ve gördüğü şeyin bir bütün halinde birleştiği ilkesinde ısrar eder. Aklın varlığının özü görmedir ve görme eylemi nesnesiyle özdeştir. İnsanın kendini bilmesinin doğası sorunu bu nihai tefekkürde ortadan kalkar. Bu en üst düzeydeki bilgi, gören ve gören nesne ikiliği olarak tanımlanamaz. Kavramlar ve bilinç olmadan bir tür dokunma ve temas kurmadır (V 3 [49] 10,42). 17. bölümün sonunda Plotinus, tüm bunların neyle ilgili olduğunu ve bilgi arzumuzun nihai amacının ne olduğunu söyleyebileceği noktaya gelir: "Ancak o zaman ruhumuz, aniden aydınlandığında görüntüyü aldığından emin olabilir. - Işığı ('PwTwi)ELera) olarak aradığı şeye sahiptir ve bu onun gerçek nihai hedefidir: o ışığı bulmak ve o ışık aracılığıyla O'nu düşünmek. Bu onun aracılığıyla aldığı yabancı bir ışık değildir. Görme, ancak O'nun kendisidir ve O'nun sayesinde, onu aydınlatan ışık, güneşte olduğu gibi olmalı; O'nu görmek için başka bir işığa ihtiyaç yoktur. Her şey nasıl ortadan kaldırılabilir? (V 3 [49] 17, 28-37).

--- SAYFA 90 ---

DÖNÜŞTÜRME 85 İki kelimelik kapanış emri, bedenlenmiş ruh hakkındaki öğretinin bir hatırlatıcısıdır. Ruh, göksel bölgelerden inerken, gerçek varlığı için gerekli olmayan bir ilave yükü edinmiştir. Dönüş yolunda kendisine hakim olan aşırı büyümeden kurtulması gerekiyor. Kronolojik sıraya göre daha sistematik olan incelemelerin sonuncusu, anlamlı olarak Enn'dir. I I [53] "insan kişiliği üzerine". Belki de bunun iyi bir giriş olduğunu düşündüğü için Porphyry tarafından tüm Ennead serisinin başına yerleştirildi. Plotinus'un hayatının son dönemindeki çıkarlarını temsil eder. Başlangıcın mistik coşkusu, Gnostik mezheplerin yakıcı sorunları, lirik üslup, yerini öğretisinin esaslarını açıklayan öğretmen sessiz tonuna bıraktı. Plotinus'un sadece ruh teorisiyle değil, aynı zamanda insan hayatıyla da ilgilendiğinin bir kanıtı olarak, insan sorunu bir sonraki bölümde Ennead'lerde bulunan daha önceki teorilerle bağlantılı olarak analiz edilecektir.

--- SAYFA 91 ---

Bölüm VI İNSAN KİŞİSİ! Kendi başına özerk bir kişi olma sorunu Yunan felsefesi kadar eskidir. Anaximander'in Simplicius'tan birebir alıntı olarak verdiği bir metinde (DK 12 B 1), birey olmak Sonsuz'a isyan olarak anlatılır. Her şey Sonsuz'dan yaratılır ve çözüldüklerinde tekrar Sonsuz'a alınırlar. Bunu emreden kozmik kanundur. Yaratılan varlıklar birbirlerine yaptıkları adaletsizliklerin cezasını ödüyorlar. Bireylerin ilahi kökenleri karşısında sürdürdüğü ayrı varoluş, kozmik yasaların ihlali olarak görülüyor. Görüntü ve onun kozmik manzarası, Plotinus'un insan ruhunun kaderi ve durumu hakkındaki doktrininde tanınabilir. Açıklamaları farklı bir tenninolojiyle Anaximandros'un teorisinin temel kavramlarını yeniden üretiyor. Ruhlar aşağıya inip yaratmaya başladıklarında kendilerini ilahi dünyadan ayırmışlardır. Bunun nedeni onların cüretleri ve kendilerine olan bağlılıklarıydı (TOAI-ICX VI [10] 1, 1-5; VI 9 [9] 5,29; II 9 [33] 11,22). Kendilerini kökenlerine yabancılaştırarak bir ihlal işlediler ve cezaya katlanmaları gerekiyor (IV 8 [6] 5, 16-27), ancak kozmik yasanın evrenin yararı için inişi emrettiği için suçluluktan beraat ettiler (ib., cf I 1 [53] 12,24-25). Plotinus'un kozmik yasası Anaximander'inkinden daha yumuşaktır. İnsan ruhu için bu dünyadaki asıl arayış, dönüş yolculuğunu gerçekleştirmektir. Herkese sevgili vatanlarına kaçmaları çağrısı gelir (16 [I] 8, 16; V 9 [5] 1, 21). Şimdi bu yolculuğun nasıl gerçekleştirileceği sorunu ortaya çıkıyor. Ruh, duysal algıya bağımlı ve maddi bir bedene bağlı olarak kendisine ait olmayan bir yaşam sürmektedir. I'de karışan yabancı unsurlar Bu bölüm, Th.G.'deki beşinci bölümün biraz revize edilmiş yeniden basımıdır. Sinnige, Neoplatonisme en Spaanse Mystiek, 1994 (Hollandaca), yayıncı Van Gorcum, Assen'in nazik katkılarıyla. 86

--- SAYFA 92 ---

İNSAN İNSAN 87 varlığı, kendi özgün doğasından ayırt edilemeyecek derecede içselleştirilmektedir (I 6 [1] 5, 38-58). Yabancı arzulara ve tutkulara karışıyor ve bu güçleri kendi alanına ait olarak görüyor. Bu eklemeler sonucunda başka bir boyuta bürünüyor. Plotinus, kendisinden bir şey alındığı için değil, kendisine ait olmayan bir şeyin varlığı nedeniyle zayıfladığını söylüyor (I 8 [51] 14, 24). Doğduğumuzda ruhumuza yabancı bir unsur eklenmiştir (I 1 [53] 12, 20). Bu yabancı unsur, üzerinde zahmetli bir tür takdir uygulamak zorunda olduğu organik bedendir. Bu yabancı varoluşa alınma durumunda bile tamamen mahkum değildir. Daha önceki bazı incelemelerinde (örn. IV 8 [6] 3, 10-22), Plotinus, dünya ruhunu, aşağı yukarı Presokratiklerin gördüğü şekliyle, tüm evrene yayılmış bir tür ruh cevheri olarak temsil etmeye yaklaşır. Bireysel ruh, bu dünya ruhunun kız kardeşidir ve dünya ruhunun tefekkürüyle iletişim halinde kalır. Ne yazık ki, bu yüksek tefekkürün farkında değiliz, çünkü ruhun tüm bilme yetileri, bu dünyadaki dışsal faaliyetlerle meşgul olduklarından, duyu algısına bağımlı hale gelmişlerdir. Ancak Plotinus, ruhun bir kısmının daima manevi alemde kaldığını söyler (III 4 [15] 3,24; IV 8 [6] 4, 31 ve 8, 3-7; IV 7 [2] 13,1013). 2 Ruhun kendi gerçek benliğine ilişkin bilgisi ile ruhun bu bilgiye ilişkin bilinci arasında ters bir ilişki vardır. V 8 [31] 11,20-35'te Plotinus, kendimizi hasta hissettiğimizde sahip olduğumuz bedensel durum bilincini, sağlıklı olduğumuzdaki bilincimizle karşılaştırır. Hasta olduğumuzda, duyarımızın katlanmak zorunda kaldığı darbeleri çok keskin bir şekilde algılarız ve buna bağlı olarak bedensel farkındalığımız da artar. Duyuların acısı artık baskın olmadığında, kendimizle ilgili daha sessiz ve daha iyi bir bilgiye sahip olabiliriz çünkü daha çok kendimizle karşı karşıyayız. Aynı karşılaştırma, bedenlenmiş halindeki ruh ile ruhun gerçek benliği arasında da yapılmalıdır. Ruh, dışındaki dünya tarafından işgal edildiğinde ve duyu izlenimlerinin hakimiyetinde olduğunda, dışsal faaliyetinin son derece bilincindedir, ancak gerçek benliği hakkında çok az bilgiye sahiptir veya hiç bilgi sahibi değildir. Sonuç biraz paradoksal görünebilir: bilinç 2'ye bağlıdır. Burada verilen argüman, Ennead'lerle ilgili literatürde çok az ilgi gören bir teoremin parçasıdır. Bu teoriye göre düşünme etkinliği, düşünme bilincine sahip olmamızla zorunlu olarak bağlantılı değildir. IV 3 [27]30, 13-16'da Plotinus, düşünme süreçlerimizin kesintisiz olarak devam ettiğini ancak bu süreçlerin her an farkında olmadığımızı söylüyor. Aklımızda, uyku sırasında bile zihnimizde devam eden özerk düşünce karakterini ya da bir sorunu "aklımızdan çıkardığımızda" bilinçdışı enerjilerin bir sonucu olarak çözülmesi gibi iyi bilinen bir olguyu aklında tutmuş olabilir. Plotinus'a göre önemli olan, bilme ve düşünme eylemlerimizin analizinin, bizim müdahalemiz olmadan bile devam eden, zihnimizin bağımsız bir faaliyetini keşfetmemizi sağlamasıdır. Başka bir yerde ruhsal faaliyetlerimize ilişkin herhangi bir bilincin, bunların algı yetilerimizin aynasında yansımaları gerektirdiğini söylüyor. Ancak ayna olmasa bile ya da ayna sessiz ve net olmasa da düşünce devam etmektedir (14 [46] 10,6-19, efl I [53]11,5-6). Bilinç

hatta düşünme enerjisine bile zarar verebilir (ib. 28-29).

--- SAYFA 93 ---

88 6. BÖLÜM duyu algısı, oysa gerçek benliğin bilgisi duyulardan ve dolayısıyla bilinçten uzakta, içe doğru bir harekettir. Yüksek anlamda öz-bilgi, duyu algılarının kışkırttığı öz-bilinçle özdeşleştirilemez. Tam tersine, benliğin bilgisine ulaşıldığında, duyuların harekete geçirdiği bilinç geride kalır çünkü bu, yalnızca bu dünyadaki varlığımızın bir işlevidir. Plotinus (ib. 33-34), bilgimiz manevi düzeyde (zeka düzeyi) olduğunda, bilmeme hissine sahip olabileceğimizi, çünkü duyu izlenimlerine uygun türde bir farkındalık aramaya devam ettiğimizi söylüyor. Plotinus'un argümanı, mistiklerin literatüründe anlatılan deneyimlerle uyumlu olması ve bilgi eyleminin analizine dayanması nedeniyle dikkat çekicidir. Yani insan ruhu bölünmüş bir varlığa sahiptir. Ruhun bir kısmı her zaman manevi alemdedir, sanki yaşanan dünyadan çıkıyormuş gibi, bir kısmı da beden ve onun işlevleriyle meşguldür. Onunki 'amfibi' bir yaşamdır ve bu bölünmüş varoluşun nedeninin bedene atfedilmesi gerekir. Ancak bu dünyadaki ruhun sadece kendisinin yarısı olmasının tek nedeni bu değildir. Ruh, manevi alemlerden kendi kararıyla inmiştir. Bu, Plotinus'un felsefesindeki en temel sorunlardan birine yol açmaktadır: Ruh bu aşağı doğru yolculuğa çıktığı için suçlu mu sayılmalı ve onun bedenli varlığı bir ceza olarak mı açıklanmalıdır, yoksa ruh asil bir yaratıcı dürtü tarafından mı yönlendiriliyordu? Süreç ve buna bağlı olarak sorun, Ennead'lerin pek çok yerinde, bir keresinde filozofun içsel deneyimi biçiminde (IV 8 [6] 1), ruhun aşağıya doğru yolculuğunu konu alan ünlü incelemeye giriş niteliğindeki bir pasajda anlatılır. Plotinus burada, bir vecd olarak adlandırılması gereken durumdan dönüşünü ve ruhunun manevi alemde görüldüğü gibi bedeninde yer aldığını görünce nasıl şaşırdığını anlatıyor.³ Bu kez dramatik biçimdeki başka bir tanım, V 1'in başında bulunuyor [10]. Ruhlar, evrensel ruhla birlikte bulundukları bölgeyi terk ederek, hapisane gibi bir bedene geçmişlerdir. Açıklama, Platon'un Timaeus'u ve Phaedrus'taki arabacı imgesi örnek alınarak yapılmıştır; burada ruh kendini daha yüksek alanlarda tutamaz ve kanatlarını kaybederek yere düşer. Ancak Platon ile Plotinus arasında imgenin kullanımında temel bir fark vardır. Phaedrus'ta ruhun felsefi tefekkür yoluyla yükselişi anlatılır. Amaçlarında başarısız olanlar, savaş arabasıyla yere düşen efsanevi Phaethon gibidir. Ennead'lerde görüntü, kullanılan ifadelerden de anlaşılacağı gibi, 3 Sorunun Gnostik bir rengi vardır. Bu noktada yazarın "Plotinus ve Augustine'deki Gnostik etkiler" hakkındaki katkısına bakınız: David Runia (ed.), Plotinus and Gnostics and Christians, Amsterdam 1984, s. 73-90.

--- SAYFA 94 ---

Başarısız bir yükselişi değil, tam tersini, ruhun yaratıcılığının alçalması ve bir bedene hayat vermek için daha yüksek bölgelerden aşağıya inmesi problemini açıklar. İniş, statünün ve mutluluğun azalmasını ima eder ve tasvir, ruhun aşağılanmış durumunu vurgulayan ifadelerle doludur. Bazılarının Gnostik bir tadı vardır, örneğin: "Bütün'den kopmak" (IV 8 [6] 4, 13 ve 18), Gnostik pieroma'yı anımsatır ve: "günahı iki yönlüdür: bir tanrı olmasına rağmen aşağı doğru yolculuğa çıkmak ve bu dünyada kötülük yapmaya teslim olmak", Gnostik Sofya'nın kendi iradesiyle düşüşünü ve yaratıcı faaliyetini anımsatır (IV 8 [6] 5, 16-27). Bu, hem insan hem de dünya ruhunun, yaratma dürtüsünün etkisiyle göksel hayatından indiğinde kendini içinde bulduğu durumdur. Bu durum bağlamında insan da yerini buluyor. O halde insan nasıl tanımlanacak? Plotinus bu soruyu sıklıkla gündeme getirir ve her zaman şu formdadır: "biz neyiz (1] /.LEt()?" veya "erişebildiğimiz şeyler nelerdir (E(.p' 1] /.Ltv)?" . Kişilik kavramı için uygun bir terimin bulunmaması, sorunun şimdiye kadar antik felsefede temel bir sorun olmadığının göstergesidir. Antik çağ, 'kişi' veya 'kişilik' kavramımız için açık bir terminolojiye sahip değildi, 4 Her ne kadar bu fikir bir takım etik teorilerde mevcut olsa da, Stoacı okul, insan kişiliği teorisini geliştiren ilk okuldu. Bu, onların felsefi konumlarının doğal bir sonucuydu, çünkü Stoacılar esasen insanın bu dünyadaki yeri sorunuyla meşguldüler. Platon'un kendisi tarafından yazılmış ama en azından onun okulundan gelen bir konuşma konusu olarak kendimize nasıl iyi bakmamız gerektiği sorunu ortaya atılıyor. Bunu yaparsak sonuç kendimizi daha iyi insanlar haline getirmemiz gerektiğidir. Ancak bu, Delphi'nin "kendini tanı" düsturunda da ima edilen bir bilgidir. Bedenimizin sahip olduğumuz ve kullandığımız bir şey olarak görülmesi gerektiği, oysa gerçek benliğimizin ruhumuzla ve aslında ruhumuzun en iyi kısmıyla, aklımızla veya aklımızla özdeş olduğu sonucuna varıyoruz. Platon'un bu noktadaki görüşü, Aristoteles tarafından 4 C.J. de Vogel'in onuncu kitabında, Yunan ve Hristiyan Düşüncesinde Kişilik Kavramı'nda tekrarlanmıştır: Studies in Philosophy and the History of Philosophy 2, 1963,20-60. (Washington DC), Plotinus' Image of Man, içinde: Studia Verbeke, Leuven 1976, 147-168. A.H. Armstrong, Form, Bireysel ve Kişi in Plotinus, Dionysius I, 1977, 49-68. Daniele Letocha, Le statut de l'individualite chez Plotin ou le miroir de. Dionysos, Dionysius 2, 1978, 76-99.

--- SAYFA 95 ---

90 6. BÖLÜM Nikomakhos etiği. Aristoteles aklımızdan kendimizin en önemli ve merkezi parçası, hatta "içimizdeki tanrı" olarak söz eder. İfade çeşitli şekillerde yorumlanmıştır, ancak Aristoteles'in metni bağlamında muhtemelen bunu, içimizdeki her şey arasında aklın paha biçilemez en yüksek yeti olduğu ve dolayısıyla en yüksek anlamda insan kişiliğimizin özelliği olduğu anlamında anlamalıyız. Akıl, küçük evrenimizde bir tanrı gibi hüküm sürüyor. Hem Platoncu hem de Aristotelesçi görüş, bireysel özelliklere dikkat edilmesine çok az yer bırakır. Tüm insanlar için geçerli olan genel bir kuralın tanımını verirler. Nikomakhos etiğinde birçok kitabın özel erdemlere ve bu erdemleri uygulayan bireylerin tanımlarına ayrılmış olduğu itirazı yapılabilir. Ancak bu açıklamalar bile belli bir alanda geçerli olan bir idealin açıklamaları olarak verilmektedir. Onuncu kitapta insanın ulaşması gereken en genel ve nihai hedef olan tefekkürden bahsediyoruz. Bu ideal, genel bir biçimde ve her insan için geçerli bir kural olarak anlatılmıştır. En yüksek mükemmellik tefekkür faaliyetindedir. Terimin kendisi bizi yanlış yola sokmamalı. Aristoteles'e göre tefekkür, Plotinus'ta olduğu gibi bir tür dini meditasyon anlamına gelmez. Aristoteles entelektüel yetilerini kullandığında en çok mutlu olur. Antik çağın sonuna kadar insanı, her insan için geçerli olan genel terimlerle tanımlama eğilimi devam etmiştir. Bireysel özelliklerin bireysel görev veya sorumluluklar anlamına gelebileceğine dair bir gösterge yoktur. Boethius'un insan kişiliğine ilişkin meşhur tanımı, *natura rationabilis individua substantia*⁵, "kişi"den ne anlaşılması gerektiği soruna ilişkin teorik bir tartışma bağlamında verilmektedir. Her ne kadar Boethius'un bireyi tanımlama niyeti olsa da, Yaratıcı'nın her bireyde ortaya koyduğu herhangi bir özel görevi veya tasarımı gördüğüne dair hiçbir belirti yoktur. Bununla birlikte, antik çağda birey kavramının gereken ilgiyi çektiği bir felsefi okul vardır. Aristoteles'in ölümünden yalnızca birkaç yıl sonra Stoacılık sahaya çıktığında yeni ufuklar açıldı. Bir tür temel genetik psikoloji geliştirildi. İnsan davranışının analizinde biyolojik içgüdülere, özellikle de kendini koruma içgüdülerine dikkat çekilmisti.⁶ Stoacılar, etik teorilerinde, insan toplumunda ampirik olarak gözlemlenebilecek nitelikleri devreye soktular. 5 Boethius'un ilk açık ifadesi, *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. E.K. Rand ve S.J. Test Cihazı, Londra-Cambridge Mass 1973, Ch. III, (Loeb Class. Kütüphane No. 74, s. 84). 6 Diog. L.VII 85-87. BU YÜZDEN. Pembroke, Oikeiosis, A.A. Long (ed.), *Stoacılıkta Sorunlar*, Londra 1971, 114-149. T.O. Sinnige, *Eigenheid en saamhorigheid in de stolsche ethica*, Lampas 11, 1978. 24-42.

--- SAYFA 96 ---

İNSAN KİŞİ 91 İnsanlardaki bireysel özelliklerin önemi, Cicero'nun Panaetius'un felsefesine ilişkin açıklamasında bulunur.⁷ Panaetius iki tür kişilik ayırdı: genel anlamda, akılla tanımlanan, tüm insanlarda ortak olan ve onları hayvanlardan ayıran kişi; ikincisi, bir bireyin karakteristik niteliği olarak alınan kişi. Bu ayrım etik alanında ilginç bir gelişmeye yol açtı. Panaetius ve onun izinden giden Cicero, genel bir mükemmellik kalıbına uymaya çalışmaktan ziyade, kendi bireysel doğasını takip etmeyi herkesin ilk görevi olarak görüyor. "Evrensel doğamıza saldırmamaya dikkat etmeliyiz, ancak bu genel anlamda insanlığımızı koruyarak, eyleme geçerken bireysel doğamızın standardına uymalıyız."⁸ Bireysel sorumluluk teorisi, Stoacıların evrenin ilahi rehberliği hakkındaki temel inancına karşı çıkıyordu. Bir tarafta Kader ve İlahi Takdir'in her şeyi kapsayan gücü ile, diğer kişisel bir sorumluluk geliştirilecekse, kendi karar verme gücümüze sahip olmamızın gerekliliği arasında bir çatışma vardı. Bireysel kararların üstün bir güç tarafından engellenmesi durumunda bu argüman, Stoacılık içinde bile, insanlığın genel ideallerinin birey olmanın önemine üstün geldiği bir gelişmenin etkeni olmuş olabilir. Plotinus, daha sonraki eserlerinde ahlak üzerine yapılan tartışmalardan da görülebileceği gibi, Stoacı düşünce çizgisini bir dereceye kadar sürdürdü, ancak bu konuda insanın ne olduğuna dair teorik tanımda bir farklılık vardı. Plotinus kesinlikle bir Platoncudur. Ruh ve Akıl alemlerine içsel yükselişi anlatırken, bireysel özelliklerimizi önemsiz olarak bir kenara bırakır. Bu özellikler bizi diğer insanlardan ayırır, ancak bunlar aracılığıyla en temel mesleğimizin amacına ulaşmamız gereken tefekkürde hiçbir rol oynamazlar. Plotinus, bazı Stoacıların, kökenimize dönüşü en temel sorumluluğumuz olarak görüyor. 7 Cicero, *De off*, 107-114, *Greek Philosophy*, Cilt III, Leiden. 1973, Nr. 1163. 8 *De off* I 31, 110: *ut contra universam nihil contendamus, ea tamen conservata pro priam nos tram sequamur*. 9 *Enn*. III 2 ve 3 ([47-48]), ilk inceleme III I ile karşılaştırılacaktır. İçinde: *Les Sources de l'Antiquité*, cilt V, *Vandoeuvres-Geneve* 1960, s. 65-103. A.H. Annstrong (ed.), *The Cambridge History of/ Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, s. 1972. P. Boot, *Plotinus over voorzienigheid*, Amsterdam 1984 (diss.).

--- SAYFA 97 ---

92 6. BÖLÜM Göreceğiz ki, Plotinus'un teorisini Stoacı teoriyle karşılaştırdığımızda, bireysel kişiliği ortadan kaldırma tehlikesinin spektrumun diğer ucunda yer aldığını görüyoruz. Stoacıların dünya görüşüne göre bu dünyadaki girişimlerimiz Kader doktrini tarafından felce uğrama tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ennead'lerde insanın güvencesiz bir varoluşu bu dünya düzeyinde değildir. Ruh, Bir'e dönüş yolunu bulduğunda, sırf evrensel Akıl ile özdeşleştiği için bireyselliğini kaybedip kaybedmeyeceği sorusu ortaya çıkar. Ennead'lerde insanın ne olduğuna ilişkin tanımlama, insanın özünde ne olduğuna ilişkin tanımlamayla hâlâ büyük ölçüde örtüşmektedir. Plotinus bireysellik sorununu kabul ediyor ve hatta yalnızca üç bölümden oluşan bir inceleme olan V 7'de [18] birey biçimlerinin olup olmadığı sorusu üzerine kısa bir tartışma geliştiriyor. V 9 [5] 12 ve II 4 [12] 4, 1-5'te bu noktaya birkaç başka metinde de değinilir. İlginçtir ki bireysel özellikleri, maddenin şeklin mükemmelliğine gösterdiği direncin bir sonucu olarak görmemektedir. Ona göre, bir formun gerçekleştirilmesinde farklılıklar olduğunda ve eğer farklılıklar kendi içinde iyiye, bunun açıklaması birden fazla formun işin içinde olduğu şeklinde olmalıdır (V 7 [18] 2, 15: oUX EV TO E 180c;). Maddenin forma karşı direnci en fazla bir bireyin şekilsizliğini veya çirkinliğini açıklayabilir, değil. onun olumlu nitelikleri. Bu teori oldukça orijinal olmasına rağmen daha fazla geliştirilmedi veya temel bir ifade haline getirilmedi. İlk bakışta, maddenin principium individuationis rolünü doğrulayan bir argüman Ennead'lerin çeşitli yerlerinde var gibi görünüyor; burada Plotinus bir bedendeki varlığın ruhun bölünmesine ve mükemmelliklerinin gerisinde kalmasına neden olduğunu söylüyor; IV 2 [4] 1,55-57. Ancak argüman Aristotelesçi teorinin izini takip etmiyor. 10 Plotinus maddeden bahsetmiyor bile ama cisimlerden bahsediyor. Ruh kendini bedenlere verdiğinde daha önce yaşamadığı bir duruma kavuşur. Artık birçok bedene dağılmış, bölünmüş bir varoluşu var ama yine de birliğini geride bırakmıyor. Plotinus, bedeni hoş karşılanmayan bir eklenti olarak görür ve ruhu kendi uygun faaliyetine engel olarak kuşatır. Maddenin ruhla metafiziksel bir birliğe girdiği ve böylece onun varlığını sınırladığı yönündeki Aristotelesçi argümanı kullanmaz. Kullandığı şey Platoncu terminolojidir: Ruh (veya: Ruh) aynı zamanda bedenlere bölünmüştür ve bölünmezdir. Tek başına bir boyutu yoktur ama yine de her boyutta mevcuttur (IV 2 [4] I, 62-70). Terminoloji Platon'un Timaeus'undan (35 A) gelmektedir. Platon'un metninde ruh 10 olarak görülmektedir. Aristoteles'in teorisinden kaynaklanan birçok karışıklık için bkz. W.O. Ross, Aristoteles, Londra 51949, s. 169-173. John Rist, Plotinus'taki Bireylerin Formları, Classical Quarterly, 13, 1963, 223-231.

--- SAYFA 98 ---

İNSAN İNSAN 93 Yaratıcı tarafından çeşitli varlıklara eşit olmayan parçalar halinde dağıtılan evrensel yaşam veren güç. Bölünmemiş varlık (yani saf Fonn) ve birçok beden varlığına bölünmüş bölünmüş varlık, bu iki bileşen, evrensel ruh maddesinin ortaya çıkacağı karışıma girer. Platon'un açıklaması teorik çizgilerde ilerlemektedir ve Parmenides ile Sofistlerin metafizik kategorilerini devreye sokmayı amaçlamaktadır. Plotinus'un resme eklediği, yaratılışın, ruhun kişisel kararıyla harekete geçirilen hayati bir süreç olduğunu açıkça belirtmeyi amaçlayan özellikler hâlâ eksik. Plotinus, aşağı yukarı eserinin tamamında, ancak ağırlıklı olarak ilk incelemelerinde, yaratıcı sürecin başlangıcını, ruhun kendi başına ve kendi başına olma arzusundan kaynaklandığını anlatır. Bir iniş yolculuğuna başlar ve cennetteki anavatanını terk eder, bu (aşağı yukarı) içler acısı dürtünün dürtüsüyle gidip bağımsızlık aramaya başlar. Böylece, bu evrenin bir parçası olarak bölünmüş bir varoluşta bedene bağlı olarak daha düşük bir alanda yaşamaya başlar. Plotinus'un ifadesiyle "insan olabilmek için her şey olmaktan çıkmıştır" (V 8 [31] 7, 33). İşte ona cüz'i bir varlık ve bireysel özellikler verilmesi, nefsin kararı sayesinde. Açıklama kaçınılmaz olarak bedensel doğa argümanından yararlanır, ancak ruhun bu aşağı dünyadaki tutsaklığını açıklamak için çağrılan şey Aristotelesçi anlamda madde değildir. Plotinus'un sorunu, principium bireyleşmede olduğu gibi, madde yoluyla bireysellik kazanma biçiminde görmesi pek muhtemel değildir. Dahası, bilincimiz bunu fark edemese de, ruhun yüksek kısmıyla birlikte "yukarıda kaldığını" defalarca vurgular (IV 8 [6], 8,2-7 ve 16-24). İnmiş ruh bile örtülü bir şekilde evrensel varlığını sürdürür. Varlığımızın kendisi evrenseldir: "Hepimiz manevi dünyayız; varlık evreniyle birleştığımızda o zaman o evren oluruz; dolayısıyla aynı zamanda her şey bir arada ve tek bir varlığımız" (VI 5 [23] 7, 7-8). Arka planda yukarıdaki teoriler varken, Ennead'lerde karakter oluşumu veya sosyal çevreye uyum açısından insan kişiliğinin bir tanımını bulmayı pek bekleyemezdik. Plotinus insanın bir tanımını verir, ancak insan karakteri ve ulaşılması gereken sosyal uyum onun bu dünyadaki vatandaşlığına ait değildir. Gerçek evimiz "öteki"dir, en gerçek kişiliğimiz, Plotinos'un deyişiyle "biz", ruhsal varlığımızın içindedir. Pek çok yerde kendi içsel deneyimimizde bile varoluşumuzun daha iyi yarısının bilincimizden uzak olduğuna dair kesin işaretler bulabileceğimize işaret ediyor. Ancak zihnimizi manevi dünyaya açtığımızda gerçek doğamızın bize gizli kalması imkansızdır (IV 4 [28] 45, 17-18). Porphyry'nin Enneads baskısında kitapların sırası belirlendi.

--- SAYFA 99 ---

94 6. BÖLÜM hala sahip olduğumuz haliyle. Binaya bir tür giriş olarak Porphyry, insanın nasıl tanımlanacağı sorusu üzerine geç dönem bir inceleme olan ilk Ennead'e bir numara olarak yer verdi. Altıncı Ennead'in son risalesinin sonundaki argümanın temelinde de aynı soru yatmaktadır; burada en asli varlığını gerçekleştirmeye çalışan ruhun kendini arayışı içinde olduğu anlatılır (VI 9 [9] 9, 22 ve 10,17). Açıkçası Porphyry bunun merkezi bir sorun olduğunu düşünüyordu. Okuyucu, insan kişiliğinin en derin anlamda işin içinde olduğunun farkında olmadığı sürece Ennead'lerin tamamının mesajı iyi anlaşılamaz. Gerçek benliğimizin farkına varmak, zihin yaşamına ve kökene, Bir'e doğru içsel yolculuğa bağlıdır. Enneadların başında yer alan risale kronolojik olarak sonunculardan biridir. Bu, gerçekten erken dönem olan IV 7 [2] ile kayda değer paralellikler sunuyor; bu paralellik, bazı teorilerin Plotinus'un tüm yazarlık kariyeri boyunca değişmeden kaldığını gerçekten kanıtlıyor. Daha sonraki inceleme I 1'de [53], duyu algısıyla birlikte beden ile varlığımızın temel ve baskın kısmı arasındaki ayrım vurgulanmaktadır. Bu argüman, ruhun özüne ilişkin Aristotelesçi bir kavramdan yararlanmaktadır (Met. H.). Plotinus (ib. 2.8) ruhun kendi içinde kendi gerçekliğine sahip olduğunu, yani ruhun varlığı açısından diğer varlıklara bağımlı olmadığını söyler. Ruh, ebediyen kendi içinde neyse odur (ib. 2, 24). Bu, Aristotelesçi kavramlarda, Platon'un ruhun, tüm varlıklara hayat veren ve varlığını sürdürmek için daha yüksek güçlere ihtiyaç duymayan nihai yaratıcı güç olduğu yönündeki öğretisidir. I I Bu arada Plotinus, Aristoteles'in ruh doktrininin ikinci gelişim aşamasına karşılık gelen teoriden bahseder: ruh, bedeni bir araç olarak kullanır (ib. 3,3). Usta, bir aleti kullanırken aletin yaşadıklarından etkilenmediğini, dolayısıyla ruhun bedenin tutkularından uzak kaldığını ekliyor. Aynı zamanda en sevdiği ışık metaforunu da kullanıyor. Maddi bir evrenden yayılan ışığın kendisi değişime tabi değildir (ib. 4, 16). Ruh aslında bedenle birliğe kendini kaptırmaz. Verdiği şey, iyi düzenlenmiş bir bedenle birlikte canlı varlığı (hayvanı veya "(0ov") (ib. 7,4) hayata çağıran bir tür yaratıcı ışıktır. Bütün bunları az çok bir tartışma biçiminde açıkladıktan sonra Plotinus, merkezi noktaya, yani insan noktasına gelir. İnsan, argümanın ve sezginin bulunduğu yerdir. İçimizin bu kısmında, duyuların dışarıdan getirdiği şeyler tarafından rahatsız edilmeden, biçimlerle konuşmamız olur. Etrafımızdaki dünya işte bizim en gerçek "biz"imizdir (ryl1Ei~). Bu tarafta olan sadece bizimdir, ancak II'den itibaren Elbette bu, Platon'un Phaedrus'ta bulunan ruh öğretisinin daha önceki versiyonudur, ki bu geç bir çalışmadır, ruhlar bir tür metafiziksel karışım sürecinin ürünüdür ve Demiurge tarafından evrenin çeşitli bölgelerine dağıtılır.

--- SAYFA 100 ---

Bu noktadan sonra (yani düşünce dünyasında) gerçek benliğimiz bulunur ve canlı beden ("canlı varlık") üzerinde denetim sağlar (I 1 [53] 7, 14-21).12 Erken inceleme IV 7'de [2], tartışma aynı zamanda Aristoteles çizgisinde ilerler. Gerçek insan, maddeye karşı bir form veya aletin kullanıcısı olarak düşünülebilir, ancak her iki durumda da "ruh benliktir" (r, 'ljtrxi] oijT 0<; , ib. 1, 22-25). Duyu algısı ve bilginin bir analizi yapılı ve insan ruhunun manevi doğasına ilişkin kesinliğimiz için en emin zemin olarak iç deneyimin güzel bir tanımıyla sonlanır (IV 7 [2] 10 ve cf. VI 4 [22] 14 ve 15). Hem geç hem de erken dönem incelemeleri, Aristotelesçi ayrımlardan yola çıkan argümanlara sahiptir ve her ikisi de "ruh, benliktir" formülüne sahiptir. İfade Ennead'lerin çeşitli yerlerinde bulunur, yani ör. II 3 [52] 9, 21-30, burada Plotinus gerçekte olduğumuz şeye göre var olmaya çalışmamız ve "bileşik olmamamız" gerektiğini söylüyor. II 1 [40] 5,21 ve II [53] 10'da ifadeye terimin kullanımına ilişkin bir açıklama eşlik etmektedir. "Biz" ve "insan" (r,jlEt<;) terimlerinin iki anlamı vardır; buna göre canavarı dahil ettiğimizde veya yalnızca onun üstünde olanı aldığımızda. Fakat gerçek anlamda "insan", kendisini hayvani tutkulardan kurtarmış ve entelektüel erdemlere sahip olan insandır (I 1 [53] 10). Plotinus, maddenin neden olduğu bireysel farklılaşma teorisine pek ilgi göstermez. İnsan ruhunun bu dünyaya geldiğinde, orijinal doğasının bilincine varmasını engelleyen bir ilaveden (7rpo(rfhjKj)) acı çektiğini defalarca söyler (IV 7 [2] 10,29. Ayrıca II 3 [52] 9, 30-31; VI 4 [22] 14,25; VI 5 [23] 12,21; I 1 [53] 12,20). Sanki doğduğumuzda bir beden tarafından alt edilmişiz gibi (VI 9 [9] 9, 8). Bu dünyada ortaya çıkan insan kişiliğinin bireysel özü, maddenin bir formun yansımaya müdahalesinin sonucu değildir. Zaten manevi alemdeydik ve doğumumuzdan önce de insan olarak vardık. Hatta biz bir tür tanrı gibiydik, çünkü saf ruhlar ve akıllardık ve bu nedenle evrensel varlıkla birlik içindeydik (VI 4 [22] 14, 16-31). Ama şimdi ikinci bir insan, bir "ikinci insan" kendisini o orijinal insanla ilişkilendirmiş, kendisine gerçek benliğimizi katmıştır. Bu ekleme gerçek varlığımızı azaltmıştır çünkü kişi evrensel hayata katılmak yerine birey haline gelmiştir (VI 5 [23] 12,22: rWOj1Wo<; nc;). Gerçek insan benliği, entelektüel ve ruhsal özelliklerimizle hemen hemen aynıdır. "Gerçek insan" ve makul ruh her zaman "birlikte yürür" (I 1 [53] 7, 21). Kökenimizin yattığı manevi dünyada, saf ruhlar evrensel Akıl ile birlik içinde yaşarlar (VI 4 [22] 14, 19-20). İnsan zekası, 12 Plotinus'un ifadelerinde oldukça serttir. Bedensel varlığımız olan "canlı", bu bağlamda bir "hayvan"dan başka bir şey değildir. 7, 20-21'deki sözleri Platon'un Devlet'ine (588 CD) bir gönderme içermektedir: "aslana benzer kısım ve bileşik canavar", Platon tarafından insan varoluşumuzun aşağı kısmı için kullanılan açıklamalardır.

--- SAYFA 101 ---

96 Temel insan kişiliğinin özdeşleştirildiği BÖLÜM 6, Aristoteles'in insanın en yüksek yetisi hakkındaki görüşüne açık bir gönderme yaparak, bir yerde "içimizdeki tanrı" (VIS [23] 1, 3) olarak anılır (EN X 7, 1177a 12-1178a 8 ve EE VIII 2, 1248a 26; VIII 3, 1249 b). 15-23). Ruhun alt kısmı bu duyu-algı dünyasına daldığında bile, yüksek kısmı manevi dünyayı tefekkür ederek yukarıda kalır (IV 7 [2] 13,8-18; IV 8 [6] 8,3; III 4 [15] 3,24). Daha yüksek tefekkür, ruhumuzun daha yüksek kısmının bir fonksiyonudur. Bilincimize girmez çünkü alt kısım bu yüksek yaşam tarzına alınmaz. Bazen ikisi arasındaki fark o kadar vurgulanır ki Plotinos iki ruhtan söz ediyormuş gibi görünür; IV 3 [27] 27, 1-3. Yine de ruhun iki kısmı arasındaki birlik, kendimizin daha iyi kısmına çekilmemizi mümkün kılacak kadar güçlüdür. Bunu yaptığımızda, tefekkürün yoldan sapamayacağını tecrübeyle biliyoruz. Derin düşüncede gerçek doğamızın nerede olduğu açıkça ortaya çıkar (IV 4 [28] 44, I ve 45 10-18). Kişiliğimizin yapısında, her bireyin varoluş düzeyine bağlı olarak çok çeşitli farklılıklar mümkündür. Duyu hayatını yaşayan insanlar kökenlerini ve vatanlarını unutmuşlardır (V 1 [10] 1, 1-17). Ancak her ruh, her şeyin yaratıcı ilkelerini kendi içinde taşır (V 7 [18] I, 7-10). Her ruh anlaşılır bir evrendir (III 4 [IS] 3,23). Her kişiliğin değeri, büyük varlık zinciri içinde yaşadığı yerle orantılıdır. O, bedensel yaşamıyla alt dünyaya bağlıdır ve zihinsel yetileri aracılığıyla birlik içinde bulunduğu yüksek dünyaya bağlıdır. Bulunduğu seviyenin hemen üstünde olan seviyeye ulaşmaya çalışmalıdır. Plotinus'un Yunan mitolojisinin geleneksel sembollerini kullandığı birkaç incelemeden birinde, bu bitişik düzeyi bir kişinin cini olarak adlandırır (III 4 [15]). Herkes kendi cininin standartlarına uygun yaşamaya çalışmalıdır, çünkü metinde belirtildiği gibi: "Ruhumuzda yalnızca anlaşılır bir evrenin değil, aynı zamanda dünya-ruhununkiyle aynı türde bir içsel eğilimin de olduğu görüşünü benimsemeliyiz" (III 4 [IS] 6,22-24). Ruhumuzun mikrokozmosu ile dünya-ruhunun makrokozmosu arasındaki paralellik Platon'un Timaeus'una kadar uzanır. Platon'un ruhun iç yapısına ilişkin oldukça teorik açıklamasının burada onun içsel yükselişinin temel modeli haline geldiğini belirtebiliriz. İnsanın bağımsız benliğinin tanımının etik bileşeni de vardır. İnsanın tanımı aynı zamanda bir yaşama programıdır. İnsanın tam olarak ulaşabilmesi için ne yapması gerektiğine dikkat çekiyor.

--- SAYFA 102 ---

İNSAN İNSAN 97 insan varlığının farkına varır ve onu istenmeyen eklentilerden arındırır. İnsan, Plotinus'un büyük ölçüde tek bir yerde ifade ettiği gibi, az çok amfibi olarak yaşayan, iki dünyaya ait bir varlıktır (IV 8 [6] 4, 31). Bilgi ve tefekkür yoluyla anlaşılır evrenle birlik içinde olan insan kişiliğimizin daha iyi kısmıyla yaşamaya çalışmalıyız. Bu birliği sürdürmek aynı zamanda kişinin kendi en gerçek kişiliğini fark etmesi anlamına gelir. Bu son noktaya Plotinus tarafından sorunun hemen hemen her ele alınışında değinilir. V 9 [5] 5'te Aklın tefekkür eylemini anlatırken Aklın her şeyi düşündüğünü ve bunu yaparak onları var ettiğini belirtir. Yani Aklın kendisi tüm varlıklardır. Plotinus, bilmenin ve varlığın özdeşliğini ifade eden Parmenides'in ve maddi olmayan şeylerin bilgisinin bu bilginin nesnesiyle özdeş olduğunu söyleyen Aristoteles'in kastettiği şeyin bu olduğunu söylüyor. (De An. III 4, 430a 3). Plotinus, tüm bunların Herakleitos'un "Kendimi arıyordum" sözüyle aynı anlama geldiğini söylüyor (B 101). Anlaşılabilir evreni bulmak, kişinin gerçek benliğini bulmakla aynı şeydir. Bu, Porphyry'nin Ennead'lerin sonuna yerleştirdiği incelemenin, tüm bunların ne için olduğunu ortaya çıkarmak için koyduğu ana nottur. İnsan kendine döndüğünde, kökenine döner (VI 9 [9] 2, 35). Çoğu insan O'nun varlığının farkında olmasa da, Tanrı evrenin her yerinde mevcuttur, daha doğrusu kendilerinden kaçarlara. Eğer bir insan kendini tanırsa, bulunduğu yerden de öğrenir. Benliğimizin bir kısmı beden tarafından yönetilir, ancak bizim batık olmayan kısmımızla (T: IL1] pcnrTun'UVTL), manevi dünyaya yükelebiliriz. evrensel varlığın merkezi ile bir olmak (VI 9 [9] 8, 16-20). Orta döneme ait bir incelemede aynı not duyulur. Her doğa kendi benliğini bulacağı yere koşar (VI 5 [23] 1, 17).13 Ennead'lerin mistisizminin kişisel gelişim idealleriyle çeliştiği bir nokta vardır. Evrensel Akıl tarafından özümseyen Benlik, anlaşılır evrene yükselişinde daha geniş vizyonlar kazanır ve giderek daha çok kendi vizyonunun nesnesiyle özdeşleşir. Bireyselliği yavaş yavaş özel işaretlerini kaybedip sonunda yok olmayacak mı? W.R. Inge'nin içimizdeki Olay örgüsü Felsefesi (cilt I, s. 250) adlı eserinde belirttiği gibi, "kişilik her şeyi kucaklamayı arzular ve potansiyel olarak her şeyi kapsar; ama eğer bu özlemi gerçekleştirebilseydi, bireysel olmaktan çıkar".13 Bunun da yine bir Gnostik çağrışımı vardır. Mandaean Gin::a'da ve İnci İlahisi'nde, ruhun anavatanına dönüşü ruhsal karşılığı tarafından memnuniyetle karşılanır: "kendi benliğim beni selamlamaya gelir". Daha fazla paralellik için D.T. Runia (ed.), Plotinus am Gnostics and Christians, s. 79-81, Amsterdam 1984.

--- SAYFA 103 ---

98 6. BÖLÜM Bu biçimdeki sorun muhtemelen Plotinus'un aklına gelmemiştir. Bundan hiçbir zaman bir sorun olarak söz edilmiyor ve kişiliğimizin olası bir yok oluşuna gelince, bunun tam tersini görüyoruz. Altıncı Ennead'ın sonundaki manevi aleme yükselişimiz hakkındaki incelemesinde Plotinus, anlaşılır evrenle birlik içinde olmamıza rağmen onu her zaman düşünmediğimizi söylüyor. Sadece içe dönerek evrenle temasa geçeriz, yaratılışın korosuna katılırız ve "dansın hareketsiz noktasını" buluruz (T.S. Eliot). Daha sonra metinde şu ifadeler yer almaktadır: "O'na yönelmeyi bıraktığımız zaman, bu bizim sonumuz anlamına gelecektir" (VI 9 [9] 8,41-42). Modern bir okuyucu bunun tersinin sorulmadığını söyleyebilir: O'na döndüğümüzde bu bizim birey olarak sonumuz mu olur? Cevap muhtemelen Bir'in özgürlüğü ve iradesi üzerine incelemenin VI 8 [39] bölümündeki bazı açıklamalarda bulunabilir. Burada tartışılan sorun bir bakıma insanın bireyselliğiyle ilgili soruna benziyor. Eğer Bir yalnızca mükemmel ve en iyi olanı arzuluyorsa, özgürlüğü yoktur ve dolayısıyla mükemmel olmak istersek bireyselliğimiz olmaz. Bu görüşe göre Bir, Bir ve mükemmel olmaya mahkumdur. Şimdi Plotinus, sorunumuza da bir çıkış yolu gösterebilecek bir argüman sunuyor: "Her varlık, İyiye ararken, kendisi olduğundan ziyade o İyi olmak ister. Varlığın en yüksek derecesine ancak İyiden pay aldığında sahip olduğunu hisseder, çünkü Açıktır ki İyinin doğası açık ara ve her şeyden önce tercih edilebilirdir" (VI 8 [39] 13, 12-17). Ruh varlık hiyerarşisinde daha yükseğe tırmandıkça bireyselliğin kademeli olarak ortadan kaybolduğunu varsaymak bir paradoks gibi görünebilir. Bu tam tersidir. Ruhun bireyselliği, yalnızca kendi kendine dönüş yolunda yaşadığı yoğun sevinçle artar. Plotinus (ib. 13,32), o anda olduğu kişi olmaktan başka ne isteyebilir ki diyor. Baskın neşe sonradan akla gelen düşüncelere yer bırakmaz. Bu, düşünceyle ya da sanat eseriyle yoğun bir şekilde meşgul olduğumuzda ve bizi mutlu ettiği için bunlara kapıldığımızda yaşadığımız deneyime benzetilebilir. Deneyimde refleksif bilinç sona erer ve kendimizi unutturuz. Bu nedenle Plotinus şöyle yazar: "Görümü gören kişi ne söylediğini bilir, ruhumuz daha da ileri giderek, yaklaşarak ve O'na katılarak başka tür bir yaşam alır" (VI 9 [9] 9,47). Bu içsel durumun tanımında bir kişisel deneyim halkası vardır. Bu açıklamalar ağırlıklı olarak daha önceki risalelerde bulunmaktadır. Daha önce sözü geçen bir incelemede de kişisel deneyime aynı başvuru bulunur: "Bu duruma ulaşan her birimiz, manevi varlıklardan pek daha aşağı bir seviyede değiliz. - Eğer herkes ya da büyük bir insan kitlesi,

--- SAYFA 104 ---

İNSAN bu nitelikte bir ruha sahip olsaydı, o zaman herkes ruhun ölümsüzlüğünden emin olurdu" (IV 7 [2] 10, 14-31).99 Plotinos'un, iç bilincimizde bulunabilecek kesinlik ile birlikte insanın bağımsız niteliğini de vurguladığı başka bir bağlam daha vardır. Bu bağlam, ruhun yükselişinin öte dünyaya özgü yükselişi değildir. Sorun artık insan bireyler olarak bilinç alanımızda ifade edilmektedir. İlk dönem etik incelemeleri olan 'Kader Üzerine' ve daha sonrakileri olan 'İlahi İlahiyat Üzerine'de (III 1 [3] ve III 2-3 [47-48]), Stoacı Kader doktrinine karşı çok sayıda argüman buluyoruz. Bunlardan ilki mantıklıdır. Eğer tüm eylemlerimiz tamamen bir tür İlahi Takdir tarafından belirleniyorsa, nedensellik kavramının kendisi ortadan kaldırılmalıdır. çünkü bir şeyler yaparken ve kararlar alırken aktif öznelere olma bilincimize aykırıdır (III 1 [3]4,21-28). Bu argüman dikkat çekicidir çünkü değeri kişisel deneyimin reddedilemez kesinliğine dayanmaktadır. Karar alırken kişisel katılımımızdan eminiz. Aksi takdirde, Plotinus, biz olmazdık ve hiçbir eylemin bize ait olduğu söylenemezdi. 21-22). Akıl yürütme, antik felsefe tarihinde istisnai olan bir tür cogito içerir. Bununla birlikte, her bireyin kendi başına bir birey olmasına izin vermeliyiz. Bireysel ruhumuz, diğer güçlere tabi kılınmamak için ilkel bir neden olarak görülmelidir (ib. 8, 7-9). Çok erken ve çok geç bir inceleme arasındaki paralellik, III 2 [47] 9, 2'de olduğu gibi, bir kez daha dikkat edilmesi gereken bir noktadır: "Tanrı'nın varlığımızı azaltacak türden olduğunu düşünmemeliyiz. Eğer İlahi Takdir her şey olsaydı, İlahi Takdir'e gerek kalmazdı, çünkü İlahi Takdir tarafından yönlendirilecek bireyler olmazdı". Bir din adamı olmanın bir anlam ifade etmesi için bir cemaatin olması gerektiğini anlatan bir İngiliz atasözü vardır: "Eğer herkes din adamı olsaydı, cemaat kim olurdu?" Atasözünün bir çeşitlemesiyle şunu söyleyebiliriz: "Eğer İlahi Takdir Herkes olsaydı, birey kim olurdu?" Sonuçlarımız şu şekilde özetlenebilir. İnsanın kişiliği varoluş düzeyine bağlı olarak (meta-üst düzeyde) değişken bir varlıktır.

--- SAYFA 105 ---

100 BÖLÜM 6 Bireyin yaşadığı fiziksel duyu. Varlık düzeylerinin metafiziksel tanımı aynı zamanda ahlaki bir değerler ölçeğidir. İnsan bu değerler skalasında ölçülür ve kendimizin en iyi parçası olarak tanımlanır. Bizimkinin hemen üstünde olan manevi seviyeyi temsil eden koruyucu ruhun rehberliğini alarak, içimizdeki en iyiye uygun yaşamaya çalışmalıyız. Etik alanında bağımsız kişisel sorumluluğa özel bir vurgu vardır. * * * Delaruelle, E., La öğretisi de la kişine humaine, işaret de çelişki entre Christianisme et Paganisme au IIIe siècle, Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse) 72, 1952,161-172. Himmerich, W., Eudaimonia, Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Afenschen, VVurzburg, 1959. Rist, John, Plotinus'taki Bireylerin Formları, Classical Quarterly 13, 1963,223-231. Lloyd, A.C., Nosce teipsum and conscientia, Archiv f Gesch. D. Felsefe 46, 1964, 188-200. VVarren, E.W, Plotinus'ta Bilinç, Phronesis 9, 1964,83-97. Blumenthal, H.J., Plotinus Bireylerin Fikirlerine İnandı mı?, Phronesis 11, 1966, 61-80. Rist, John, Integration and the inmemiş ruh in Plotinus, Amerikan Felsefe Dergisi, 88, 1967,410-422. Jonas, Hans, The Soul in Gnosticism and Plotinus, içinde: Le Neoplatonisme, Colloques internationaux du center National de la Recherche Scientifique, Royaumont 9-13 juin 1969, Paris 1971. Mamo, P.S., Forms of Bireylerin Enneads'de, Phronesis 14, 1969,77-96. Prini, Pietro, Plotino ve iç mekanın doğuşu, Roma 1970. O'Daly, Gerard J.P., Plotinus' Philosophy o/the Self, Shannon (İrlanda), 1973. Manchester, Peter, Time and the Soul in Plotinus III 7 [45] 11, Dionysius 2, 1978, 101-136. * * *

--- SAYFA 106 ---

ÖZET Geçtiğimiz yıllarda Ennead'lerin felsefi sistemini tanımlarken iki paradigma izlendi; ya tamamen Platonik bir yapı olarak tasarlandı, ya da az çok Gnostik bir dünya görüşü, dini Gnostisizmin felsefi bir versiyonu olarak karakterini oluşturmaya çalıştı. Enneadlar'da Gnostisizmin varlığı, sadece çürütülmesi ve reddedilmesi gereken yanlış bir mitoloji olarak olumsuz anlamda değil, aynı zamanda Gnostik doktrinlere benzeyen birkaç temel teoriden daha fazlasında açıkça görülmektedir. Birinci ve ikinci bölümlerde, ilk sınırlamayı yaparak, Plotinus'un temel doktrinlerinden en az ikisinin Platon'dan türetilmiş olamayacağını göstermeye çalıştım: sudur ve mistik teori. Üçüncü bölümde iki Gnostik yazar Basilides ve Valentine ile iki kilise babası Clement ve Origen'in metinlerini bir araya getirdim. Metinler, Enneadlar'daki birçok bölüm ve pasajın görünürdeki Gnostik renginin, Plotinus'un felsefi eğitimini aldığı İskenderiye dünyasındaki genel kabul görmüş görüşlerden kaynaklandığını şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyuyor. Ennead'lerde tartışılan sorunların "çağın sorunları" olarak adlandırılabilir sorunlarla büyük oranda ortak yanı vardır. Bu, en çok, ruhun bu dünyaya inşi ve onun kökeniyle bağlantısını sürdürme sorunu hakkındaki temel tartışmalarda belirgindir. Gnostik sorunla ilgili metinler için Ennead'leri incelerken incelemelerin kronolojik sırasını takip ettim. Bu, Plotinus'un felsefi çalışmalarındaki farklı dönemleri belirlemenin yolunu açtı. Genel olarak üç dönem ayırt edilebilir; her biri yöntem ve ilham açısından kendine özgü bir manzaraya sahiptir. Bununla birlikte, orijinal doktrinlerin eleştirilip güçlendirildiği ve birlikte belirli bir sisteme dönüştüğü şeklindeki olağan anlamda bir gelişme olduğuna dair hiçbir kanıt bulamadım. Temel doktrinler, iyi gelişmiş bir durumda, zaten ilk incelemelerde bulunur. Farklı dönemler arasında önemli bir doktrin değişikliğinin bulunamayacağı oldukça açık görünüyor. Bunun başka türlü olması pek mümkün değildi çünkü Plotinus ellili yaşlarında yazmaya başladı. Ancak farklı dönemlerde tartışmaların yöntemi ve ilgi odağı açıkça değişmektedir. İlk dönem, sözde "ilk incelemeler" olarak adlandırılan dönemdir ([1-21 D. Kimsesizlik 101

--- SAYFA 107 ---

102 ÖZET İnsan ruhu ve onun bu dünyaya inişindeki sorunlar, bir tür lirik duyguyla, "vatanımıza kaçmaya" davet olarak işleniyor. Temel doktrin içsel meditasyonla, kendi içimizdeki evrensel Benlik ile birliği bulmayla ilgilidir. Bu doktrinin Yunan geleneklerinde bir öncüsü yoktur, ancak Hint Upanişadlarının temel öğretileriyle gözle görülür bir benzerlik taşır. Emile Brehier'in bir ilişki kurmaya yönelik ilk girişiminin ardından, bu paralellik ve Ammonius'un bu teoriyi İskenderiye felsefesine dahil etme olasılığı üzerine kısa bir özet yapılıyor. Hindistan'ın İskenderiyeliler için bilinmeyen bir yer olmadığını göstermek için çağdaş Yunanca metinler öne sürülüyor. Porphyry, Ammonius'un devam eden karizması hakkında oldukça açık sözlüdür (Vita 3) ve Plotinus'un Hint felsefesi hakkında daha fazla bilgi edinme arzusunun, Ammonius'un on bir yıl boyunca katıldığı derslerden kaynaklandığı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz. İkinci dönem ([22-45]) Porphyry'nin okula gelişiyle başlar. Vita'da Porphyry, kendisinin ve Amelius'un Plotinus'un felsefi toplantılarda tartışılanları yazması gerektiği yönündeki ısrarından bahseder. Buna göre risaleler tartışmaların özetleri şeklini alır. Yöntem analitiktir. Filozofun kişisel katılımının lirik üslupta kendini hissettirdiği birkaç inceleme istisnadır; "Uzun incelemenin" ilk bölümünde, III 8 [30], tefekkür üzerine. Enn. "Uzun incelemenin" dördüncü bölümü olan II 9 [33], bu kez inatçı tartışmalarla, Gnostik bir mezhebin üyeleriyle (Vita 16) yapılan tartışmaların arka planıyla açıkça işaretlenmiştir. Metnin analizi, Plotinus'un öfkesinin yalnızca tartışmacıların mezhepçi davranışlarından değil, en önemlisi tutarsız mitolojisinden kaynaklandığını gösteriyor. Ancak aynı incelemede, eleştirisi bağlamında, Gnostik mitlerle bariz bir paralellik sunan kendi teorilerinden birkaçını öne sürüyor. Bu, birinci ve ikinci dönem boyunca pek çok yerde gözlemlenebilecek paralelliğin aynısıdır. Gnostik öğretiler ile içimizdeki Olay örgüsü öğretileri arasındaki paralellikler çoğunlukla ruhun bu dünyadaki inişine ve kaderine ilişkin teoriler çerçevesinde hareket eder. Plotinus'un kendi teorilerini geliştirdiği metafizik teoloji alanında ise durum farklıdır. Dördüncü bölümümüzde tartışılan "Varlığın her yerde bulunması üzerine" VI 4-5 [22-23] ve "Ruh üzerine" IV 34-5 [27-28-29]'deki kapsamlı problem analizlerinde analitik yöntem hakimdir; ve VI 1-2-3 [42-43-44]'te "varlığın kategorileri üzerine". Porfiryan dönemde argümanların Platoncu karakteri, Platon'un metafizik diyaloglarından, muhtemelen burada burada yazılı olmayan doktrinler geleneğinden yapılan bir dizi alıntıda öne çıkar. Bazı risaleler var

--- SAYFA 108 ---

ÖZET 103 son bölüm, ilk incelemelerin mesajına metafiziksel destek verme girişimi olarak görülebilir: meditasyon yapan zihin için Bir ve İlk çok uzakta değildir. Üçüncü dönemde "geç dönem risaleler" ([46-54 D, etik hakimdir. Temel öğretilerde bir değişiklik yoktur, ancak geri plana çekilmişlerdir. Gnostik teorilerle yapılan tartışmalar yoktur. Geçtiğimiz onyıllarda Ennead'lerin felsefi sistemini tanımlarken ya tamamen Platonik bir yapı olarak tasavvur ederek ya da az çok Gnostik karakterini oluşturmaya çalışarak iki paradigma izlenmiştir. Dini Gnostisizmin felsefi bir baskısı olan dünya görüşü. Ennead'lerde Gnostisizmin varlığı, yalnızca çürütülmesi ve reddedilmesi gereken hatalı bir mitoloji olarak olumsuz anlamda değil, aynı zamanda Gnostik öğretilere benzeyen birkaç temel teoriden daha fazlasında açıkça görülmektedir. Birinci ve ikinci bölümde, ilk sınırlama yoluyla, Plotinus'un temel doktrinlerinden en az ikisinin Platon'dan türetilmeyeceğini göstermeye çalıştım. Üçüncü bölümde iki Gnostik yazar Basilides ve Valentine ile iki kilise babası Clement ve Origen'in metinlerini bir araya getirdim. Metinler, Ennead'lerdeki birçok bölüm ve pasajın görünen Gnostik renginin, Plotinus'un felsefi eğitimini aldığı İskenderiye dünyasındaki genel kabul görmüş görüşlerden kaynaklandığını şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyuyor. Bu, en çok, ruhun bu dünyaya inişi ve onun kökeniyle bağlantısını sürdürme sorunuyla ilgili temel tartışmalarda belirgindir. Gnostik problemle ilgili metinleri incelerken, risalelerin kronolojik sırasını takip ettim. Bu, Plotinus'un felsefi çalışmalarındaki farklı dönemleri genel olarak ayırt etmenin yolunu açtı, her biri yöntem ve yöntem açısından kendine özgü bir manzaraya sahipti. Bununla birlikte, özgün doktrinlerin eleştirilip genişletildiği ve birlikte belirli bir sisteme dönüştüğü yönünde bir gelişme olduğuna dair hiçbir kanıt bulamadım. Temel doktrinler, ilk incelemelerde zaten iyi gelişmiş bir durumda bulunuyor. Farklı dönemler arasında önemli bir doktrin değişikliğinin bulunamayacağı oldukça açık görünüyor, çünkü Plotinus zaten ellili yaşlarındayken yazmaya başlamıştı. Ancak, argümanların yöntemi ve ilgi odağı farklı dönemlerde açıkça değişiyor. İlk dönem, sözde "ilk incelemeler" olarak adlandırılan dönemdir ([1-21 D. İnsan ruhunun kimsesizliği ve onun bu dünyaya inişindeki sorunlar, ayrıntılı bir şekilde ele alınır.

--- SAYFA 109 ---

104 ÖZET "memleketimize kaçmaya" davet niteliğinde bir tür lirik duygu. Temel doktrin içsel meditasyonla, kendi içimizdeki evrensel Benlik ile birliği bulmayla ilgilidir. Bu doktrinin Yunan geleneklerinde bir öncüsü yoktur, ancak Hint Upanişadlarının temel öğretileriyle gözle görülür bir benzerlik taşır. Emile Brehier'in bir ilişki kurmaya yönelik ilk girişiminin ardından, bu paralellik ve Ammonius'un bu teoriyi İskenderiye felsefesine dahil etme olasılığı üzerine kısa bir özet yapılıyor. Hindistan'ın İskenderiyeliler için bilinmeyen bir yer olmadığını göstermek için çağdaş Yunanca metinler öne sürülüyor. Porphyry, Ammonius'un devam eden karizması hakkında oldukça açık sözlüdür (Vita 3) ve Plotinus'un Hint felsefesi hakkında daha fazla bilgi edinme arzusunun, Ammonius'un on bir yıl boyunca katıldığı derslerden kaynaklandığı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz. İkinci dönem ([22-45]) Porphyry'nin okula gelişiyle başlar. Vita'da Porphyry, kendisinin ve Amelius'un Plotinus'un felsefi toplantılarda tartışılanları yazması gerektiği yönündeki ısrarından bahseder. Buna göre risaleler tartışmaların özetleri şeklini alır. Yöntem analitiktir. Filozofun kişisel katılımının lirik tarzda kendini hissettirdiği birkaç inceleme istisnadır; "Uzun incelemenin" ilk bölümünde, III 8 [30], tefekkür üzerine. Enn. "Uzun incelemenin" dördüncü bölümü olan II 9 [33], bu kez inatçı tartışmalarla, Gnostik bir mezhebin üyeleriyle (Vita 16) yapılan tartışmaların arka planıyla açıkça işaretlenmiştir. Metnin analizi, Plotinus'un öfkesinin yalnızca tartışmacıların mezhepçi davranışlarından değil, en önemlisi tutarsız mitolojisinden kaynaklandığını gösteriyor. Ancak aynı incelemede, eleştirisi bağlamında, Gnostik mitlerle bariz bir paralellik sunan kendi teorilerinden birkaçını öne sürüyor. Bu, birinci ve ikinci dönem boyunca pek çok yerde gözlemlenebilecek paralelliğin aynısıdır. Gnostik doktrinler ile içimizdeki Olay örgüsü arasındaki paralellikler çoğunlukla ruhun bu dünyadaki inişine ve kaderine ilişkin teoriler çerçevesinde hareket eder. Plotinus'un kendi teorilerini geliştirdiği metafizik teoloji alanında ise durum farklıdır. Analitik yöntem, dördüncü bölümümüzde tartışılan "Varlığın her yerde mevcut olması üzerine" VI 4-5 [22-23] ve "Ruh üzerine" IV 3-4-5 [27-28-29]'deki kapsamlı problem analizlerinde hakimdir; ve VI 1-2-3 [42-43-44]'te "varlığın kategorileri üzerine". Porfiryen dönemde argümanların Platoncu karakteri, Platon'un metafizik diyaloglarından, muhtemelen burada burada yazılı olmayan doktrinler geleneğinden yapılan bir dizi alıntıya öne çıkar. Bazı incelemelerin, metafiziksel destek verme girişimi olarak görülebilecek son bölümleri vardır.

--- SAYFA 110 ---

ÖZET 105 İlk incelemelerin mesajı: meditasyon yapan zihin için Bir ve İlk çok uzakta değildir. Üçüncü dönemde ise "geç dönem risaleler" dönemi ([46-54 D, ahlâk hakimdir. Temel öğretilerde bir değişiklik olmamakla birlikte geri plana çekilmişlerdir. Gnostik teorilerle ilgili tartışmalar yoktur.

--- SAYFA 111 ---

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA R. Arnou, Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1921. Em. Brehier, La philosophie de Plotin, Paris 1961111928. Les Ressources de Plotin, Entretiens V, Vandoeuvres-Geneve 1960. Konrad Gaiser, Platon ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963. J.M. Rist, Eros and Psyche, Studies in Plato, Plotinus and Origen, Toronto 1964. E.R. Dodds, Pagan and Christian in a age of anxiety, Cambridge 1965. W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966 (s. 1-45: Ammonios der Lehrer des Origenes). I.M. Rist, Plotinus: Gerçekliğin Giden Yol, Cambridge 1967. H.J. Kramer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1967. W. Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970 (s. 519-542: Ammonios und Porphyrios). V. Cilento, Paideia antignostica, Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9, Firenze 1971. IN. Findlay, Platon, Yazılı ve Yazılı Olmayan Doktrinler, Londra 1974. I. Dillon, The Middle Platonists, Londra 1977. A.C. Lloyd, The Anatomy of Neoplatonism, Oxford 1990. Giov. Reale, Platone'un yeni bir yorumu için. Rilettura della metafisica dei grandi diyaloghi diğer adıyla luce delle 'Dottrine non scrute' Milano 10 1991 C 1984). W. Beierwaltes, Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi injiussi, Milano 21992. (Denken des Einen, 1985). J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992. 106

--- SAYFA 112 ---

ÖZET 107 Tomas Calvo - Luc Brisson (ed.), Timaeus-Critias'ın Yorumlanması, Bildiriler IV Sempozyumu Platonicum, (Uluslararası Platon Çalışmaları 9), Sankt Augustin, 1997. M. Atkinson, Plotinus Ennead V 1 Üç Temel Hipotez Üzerine. Çeviriyle Bir Yorum, Oxford 1985.

--- SAYFA 113 ---

DİZİN İskenderiye 1 İskenderiye dünya görüşü 44 Hindistan'dan seyyahlar 58 Alegoriler 80 Amelius 62, 65 Ammonius 1,2,40,57,61, 70 karizma 50 Anaxagoras 6, 60 Anaximander 86 Arabi İbn 34-35 Aristoteles 27 Aristotelesçi kavramlar 12,51,60,76, 90,95,96 principium individuationis olarak madde 92-93 ruh kavramı 94 maddi olmayan şeylerin bilgisi 97 Armstrong, AH. 8, 28, 34, 52 Asin Palacios 34 Basilides 28-34 Boethius 90 Brehier, Em. 18,58 Budizm 57 BOVTTa 59 Cicero 91 Chrysostomus, Dio 59 Clement 33, 40-42, 59 Bilinç 87-88 ve bilmek 88 Tefekkür (Ihwipia) 12,21,25 insan sanatçıda 77 Dönüşüm (E7rUrT poç7j) 11, 12, 53, 75-78 Dodds, E.R.1, 27 Ecstasy 17,52,57, 88 Eliot, I.S. 98 Yayılım 5-13,37, 75 ve ruh 51 Platon'da yok 7-8 Empedocles 60 Evil 46, 81-82 McGin3 Gnostisizm kötülük sorunu 37-38 ruhun ihlali: bkz. Soul kötü tanrısı 80 trajik görüşler 56-57 eve dönüş 20, 50 yvwcw:: 36,55 Ci'yvow 39, 56 Gnostik kriz 67,78 Ennead'lerde Gnostik mevcudiyet 72-74 yV J.wao<ptara£ 59 Guthrie, K.S. 4 Halfwasser 3 Herakleitos 60, 97 Hippolytus 28, 35 Homer 20,39 Hint felsefesi 40,50, 57-58,67 bkz. İskenderiye, Brehier, Schwyzer, Ammonius, Self 109

--- SAYFA 114 ---

110 Bireysel kişilik 90 ve etik 91 toplamının neden olduğu 95 Inge, W.R. 97 One 75 dönüşümün ürettiği Akıl (Nove;) görmeyi sağlar 76 Irenaeus 35 James, William 17 Jonas, Hans 67 Juan de la Cruz 15 McKenna 46 Muller, H.F. 8, 10, 11, 12 Tasavvuf entelektüel 3 varoluşsal 3 Plotinus'un kişisel deneyimi 17, 52 bkz. James, William Tanrı Olmayan Bir Olmayan 28 Olmayan bir evren 29 "madde" olarak olmayan 30 kötülük olarak olmayan 30, 81 olmayan bir varlık yaratıldı 35 Kasım; "Zeka" olarak çevrilmiştir passim Bir, mutlak aşkınlık 9, 10, 13,43, 67 her yerde mevcut 30-31, 62-63, 67 Akı üretir 43, 75 ilk yaşam kaynağı 9-10 ışık çıkışıyla azalmaz 44 Bir ve Çok 54 Origen 42-47 Panaetius 91 Parmenides 60, 97 Kişi, insan kişisi ROLDE; biz 81, 86-100 Stoacılıkta 15 özerklik 16, 80, 81 özgürlük 27, 81 Philo 28, 40 Philostratus, Flavius 58 Platon Alcibiades 89 Cratylus 5 Ep. VII 3 Parmenides 30, 93 DİZİN Phaedrus 19,29,51,53,66,88,94 Phi/ebus 6, 7 Republic 504-506: 52 507-509:50 514A:53 588 C: 95 617 D: 27 Sophistes 93 Symposium 3, 14, 19,49,66 Timaeus 6, 7, 10,51,54,56,62,88, 92, 96 Pliny 58 Porphyry 62, 65 Amelius ile kavga 62 melankoli 79 Providence 27, 80-81, 99 Radhakrishnan 57 Reale, Giovanni 12 Schwyzer in RE 2, 58 Benlik, 2, 19,68,81,57 ve dönüşüm 24

--- SAYFA 115 ---

DİZİN Sofya 36-38,71, 77-78, 89 İlahi emirle inen ruh 45, 48- 49,53-54 kendi iradesiyle inen 54, 55, 86 ve Nefs57 birlikten "düşüş" 27, 44-45, 50- 54 suçlu bir ihlal 37-38,45,53, 55 rOA/La 36, 55, 86 terkedilmiş durum 34, 63 amfibi 88 111 yabancılaşmaya neden olan eklemeler 34, 63, 87,92,95 (7fpOO'{}i}K/r/) birikimler 33 aşırı büyüme 35, 49, 56, 79 bir pas tabakası 35, 51 Stoacılık 3, 27, 51-52, 57, 89-91 Sufi mistisizmi 34 Upanişadlar 50, 57 cpwc; (hafif) yayılma aracı olarak 2,8, 10,21, 44, 84 Valentine 35-40

--- SAYFA 116 ---

ENNEADS Enn. kıvrak insan: 86-100 Enn. Mutluluk üzerine 4: 79 Enn. I 6 içe dönük yaşam programı: 20-22,49-50 Enn. Ben kötülük üzerine 8: 81-83 Enn. II 9 Gnostisizm: 65-74 Enn. III 2-3, Providence, Stoacılık: 80-81 Enn. III 8 tefekkür üzerine: 66 Enn. IV 3-4-5 Ruh: 63-65 Enn. IV 8 Ruh: 22, 52-55 vecd: 17, 52 Enn. V 1 ruhun trajedisi: 55-56 Enn. V 3 kendini tanıma: 83-84 Enn. V 5 Porfir/Amelius: 62 Enn. V 8 ruhun ve evrenin merkezi: 24-25 Enn. VI 4-5 Bir'in her yerde bulunması: 31-32, 34,62-63 Enn. VI 9 yolculuğun nihai amacı: 20-25, 57 Üç dönem: 2, 102 erken dönem incelemeleri (cbron. 1-21) Benlik teorisi 1, 16,20,49-50 analitik incelemeler (chron. 22-45) Porphyry 2, 61, 102 geç bilimsel incelemeler, çoğunlukla etik (chron. 46-54) 78-85 "uzun inceleme" 65-74 = cbron. 30-31-32-33 III8-V8-V5-II9 112