

Franci Zore

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
franci.zore@guest.arnes.si

Granice filozofijske spoznaje u Plotinovu i Pletonovu platonizmu

Sažetak

Jedno od ključnih mjesta filozofiranja jest pitanje mogućnosti spoznaje, odnosno spoznatljivosti i izrecivosti onog najvišeg. Premda je pitanje o onome što je prvotno (počelo, jedno, bog) temeljno metafizičko pitanje, s njime se dotičemo i samih granica ljudskih spoznajnih mogućnosti. Već je kod Platona moguće sresti nekoliko mjesta gdje se on dotiče toga problema, dok će kasniji platonizam to pitanje još više zaoštriti. Tako se kod Plotina pokazuje da Jedno kao takvo nije moguće dokučiti mišljenjem, nego samo u mističkom sjedinjenju. Isto će tako više nego stoljeće kasnije Pleton, uza svu svoju religijsku raznolikost, ustrajati na apsolutno transcendentnom božanskom. No to utvrđivanje granica domašaja uma i filozofijskog govora – time i filozofije kao takve – ne znači ukidanje filozofije, koja je iz temelja povezana s umom i jezikom, nego samo osvještavanje kako ontologijske tako i jezične razine na kojoj se nalodimo. Tako, recimo, mišljeno Jedno nije Jedno kao takvo, slično kao što slika (ikona) Boga i mišljeni Bog nisu sam Bog kao takav. Time se pitanje što je moguće opažati i što je moguće misliti proširuje s pitanjem što je moguće biti.

Ključne riječi

Filozofijska spoznaja, Platon, Plotin, Pleton, platonizam, metafizika

Jedan od najznačajnijih momenata filozofiranja jest što čini mislilac kada dospije do granica vlastite spoznaje, kada se težnja za dosezanjem mudrosti ($\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha$) suoči sa svojom nemoći. Pritom nije posrijedi osobna nemoć onoga tko filozofira, nego nemoć mišljenja da prodre do posljednje istine, do konačne mudrosti. To se pitanje, povijesno gledano, s jedne strane tiče odnosa između Platona i sofista, tj. prijepora između filozofije i antifilozofije (ili: metafizike i antimetafizike kao načelna napuštanja ili odbacivanja metafizičkih pitanja). S druge strane to se pitanje tiče odnosa između Platona i Aristotela, tj. prijepora između platonizma i aristotelizma.

Sofistika nasuprot filozofiji zbog nedokučivosti istine zahtijeva napuštanje samog pitanja o njoj.¹ Kod Platona i Aristotela pak na djelu je različit pogled na dokučivost istine. Neovisno o kasnijim povijesnim zaoštavanjima ili pomirenjima različitosti,² kod Platona i Aristotela susrećemo različit temeljni odnos spram istine:

»Za Sokrata i Platona istina je nešto krajnje, spoznaja ima naglašeni eshatološki smisao, mudrost je čovjeku uskraćena, sam čovjek je tu uvijek na granici mogućnosti istinske spoznaje

1

O sofistici vidi Franci Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, Demetra, Zagreb 2006., str. 52 i dalje.

2

O tome vidi F. Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, str. 243 i dalje. – U svakom slučaju, kasniji će platonizam to pitanje zaoštriti.

– istinu poznaje i mudar je uistinu samo bog (τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι; *Apol.* 23a5-6). Kod Aristotela je drukčije: njegovu rečenicu iz *Retorike*, u kojoj kaže da »su ljudi po naravi dostatno skloni onom istinitom i da istinu većinom i dosežu« (οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας; *Retorika*, I. 1, 1355a15-17), ne možemo ni zamisliti u Platona. Razlika je naravno prije svega u tome na što s govorom o istini ciljamo.«³

Pri tome se postavlja glavno pitanje: ako je doista mudar samo bog, dok je čovjek tražitelj mudrosti koji mora ponajprije osvijestiti vlastito neznanje, a tek potom krenuti prema božanskoj mudrosti – znači li to da čovjek tu mudrost nikada ne može dosegnuti (ili: ne za svojega života) ili je to ipak moguće, što bi značilo da čovjek tako reći postaje bogom? U kojoj mjeri odgovor na to pitanje nudi sam Platon, a u kojoj mjeri daljnji platonizam ide svojim putem? Pritom su za razmatranje toga pitanja izabrana dva mislioca iz različitih duhovno-povijesnih razdoblja, koji svatko na svoj način obilježavaju taj put: s jedne strane Plotin svojim nacrtom takozvanog neoplatonizma, a s druge Pleton kao sinteza bizantskog platonizma. Plotin ponajprije zbog najveće čistoće filozofijskog pristupa koji se kod kasnijih neoplatoničara mjestimice mijesha s religijskim elementima, što dodatno utječe na to pitanje, a Pleton zbog iznimno zaoštrena – i zato ilustrativna – odnosa spram aristotleovskog pristupa filozofiji.

Pitanje granicâ filozofije, naime, u velikoj je mjeri i pitanje odnosa između mistike i filozofije. Čovjekovom umu nedostupnim ostaje ono otajstveno (μυστικός). No znači li priznavanje onog otajstvenog i (samo)nadilaženje filozofije kao mišljenja i posebice kao djelatnosti logosa? Ili pak, tomu usuprot, uvid u potrebu za filozofijom znači otklanjanje mogućnosti nečega što nadilazi um? I naravno dalje: Gdje su u samoj Platonovoj filozofiji temelji za promišljanje granicâ filozofije?

1. Platon o granicama filozofije⁴

Filozofija se kod Platona uspostavlja kao putovanje na način »druge plovidbe« (δεύτερος πλοῦς; *Phaed.* 99d1),⁵ dakle kao putovanje kroz logose.⁶ Radi se o posredovanju koje proistječe iz ustanovljene nemogućnosti neposredna umovanja »onog jesuceg kao takvoga«, dakle nemogućnosti onog pristupa koji je svojstven ranim grčkim misliocima. Kad je pak filozofija uspostavljena kao putovanje kroz logose, time je već bitno vezana uz jezik i govor – i to ne samo na način puke metode.⁷ Sam govor koji sada dobiva smisao putovanja k spoznaji, ima za svakoga pojedinog filozofirajućeg svoje ishodište u iskustvu običnog govora. Mogli bismo reći da filozofija mora obični govor tek preoblikovati i preznačiti za svoju namjenu, što u grčkoj filozofiji opažamo kada pojedine riječi iz običnoga govora dobivaju kod pojedinih mislilaca *filozofijska* značenja. Nije svaki govor filozofijski govor, pa dakle ni svaki logos nije sredstvo spoznaje istine. Naprotiv, tek napor uspostavljanja *filozofijskoga* logosa znači ulazak u filozofiju, a to jednako važi i za filozofijski dia-logos. Običan logos nije umski (duhovni) ili filozofijski logos, nego ostaje najniži vid očitovanja onog istinski jesuceg, tj. ostaje na razini duše kao takve, koja će u neoplatonizmu biti određena kao najniža hipostaza onog jesuceg.

S druge pak strane, pri Platonovom shvaćanju filozofije bitan je tzv. nauk o idejama (ἰδέα). On u osnovi već znači hipostaziranje onog jesuceg, premda će takvo imenovanje primijeniti tek neoplatonizam. Ideje su samostalne hipostaze jesuceg, koje čine mislivu, neosjetilnu oblast. Prihvatanje ideja pretpostavlja razlikovanje dviju oblasti jesuceg; ono se u stanovitom smislu podvaja na čista jestva i stvari koje u tim jestvima učestvuju. To podvajanje

naravno ne ukida jedinstvo onoga jesuće, kao što zrcalna slika nije odvojiva od onoga što odslikava. To, dakle, strogo rečeno i nije podvajanje, nego se radi o dvije različite razine bitka, i to tako različite da je opet neprimjereno kazati da opstojе istovremeno, budući da se samo jedna odnosi na vrijeme, na koje riječ »istovremeno« upućuje. To da govoreći o idejama zapravo svagda kažemo *previše* i ujedno *premalo* ima dalekosežne posljedice – zahtijeva od govora da postane više od onoga kako se on obično pojavljuje.

Kada govorimo o te »dvije oblasti«, imamo u osnovi na raspolaganju još uvijek samo jedan govor, koji se isto tako podvaja – na primjer: riječ 'stol' je u jednom slučaju određeni pojedinačni stol, a u drugom ideja stola. Ili općenitije rečeno: jesuće je jednom pojedinačno osjetivo jesuće, koje ima svoj početak i kraj – što se kod Platona imenuje »onim između jesućim«, τὸ μεταξύ ὄν,⁸ a drugi put je ono uvijek jesuće – koje Platon označava na više mjesta i kao »istinski« ili »suštinski« jesuće, τὸ ὄντως ὄν. Premda su posrijedi dvije različite razine – s kasnijim nazivljem mogli bismo ih imenovati i »fizička« i »metafizička« razina –, prisiljeni smo u osnovi koristiti iste riječ, budući da ne poznamo božanski jezik koji bi neposredno očitovao jestvo stvari, kao što utvrđuje Platon u *Kratilu* nakon neuspjela pokušaja da već na jezičnoj razini odvoji ono dogovorno od onog naravnog.

Ovdje je naravno potrebno upozoriti da riječ ὄν ('jesuće') u grčkom jeziku nije jezični konstrukt, namijenjen samo filozofijskoj upotrebi, nego je riječ koju nalazimo i u običnom govoru, premda se već rano u grčkoj filozofiji počelo i s upotrebom tzv. »tehničkih termina«. Uspostavljanje posebne filozofijske terminologije proistječe u velikoj mjeri upravo iz teškoće koju ovdje razmatramo – posrijedi je pokušaj podvajanja govora da bismo mogli izraziti ono što obični govor nije kadar.⁹ Vratimo li se pitanju dvojnog jesuće, možda bi bilo jasnije ako bismo umjesto o dvjema razinama jesuće govorili o dvjema razinama onoga kako nešto »jest«. Kažemo li da »jest ruža« ili da »jest ono lijepo samo«, imamo posla s dva posve različita smisla riječi »jest«.

No to je tek prva teškoća. Naime, teškoća uspostavljanja metafizičkog govora. Metafizički govor, naime, nailazi na još veću teškoću koja u određenom smislu ukida pojam filozofije kao putovanja kroz logose, odnosno filozofije kao onoga što je bitno vezano uz logose:¹⁰ posrijedi je najznačajnije pitanje filozofije, pitanje što smo ga dosad izbjegavali, dakle pitanje o onom prvotnom, o načelu, počelu ili iskonu (ἀρχή).¹¹ To pitanje, koje je i prvo pitanje

3
Isto, str. 246.

4
Sljedeća su dva poglavlja uključena i u pogovor »O vječnosti i vremenu u okvirima Plotinova razumijevanja bitka kao duše, duha i Jednoga«, uz prijevod Plotinova spisa *O vječnosti i vremenu*, Ljubljana 2005, str. 71–99.

5
Više o tome vidi u: F. Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, str. 85 i dalje.

6
To поближе значи бијег у logose, како каже Sokrat u *Phaed.* 99d5: εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα.

7
O 'dijalektičkoj metodi' moguće je govoriti samo u strogom smislu te riječi kao o način putovanja kroz logose.

8
Vidi recimo *Resp.* 477a7, naime ono između upravo između svojega nastanka i propadanja.

9
O daljnjim teškoćama koje proizlaze iz takvog odnosa prema jeziku, osobito s obzirom na način uspostave znanosti, na ovom mjestu ne možemo podrobnije raspravljati.

10
Vidi Plat. *Soph.* 260a6-b2.

11
O tome vidi F. Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, str. 10 i dalje.

filozofije uopće, neposredno je oblikovano kod Platona ponajprije u takozvanim nezapisanim učenjima, a posredno – no ipak dovoljno jasno – već u nauku o ideji onog dobrog u *Politeji* i izričitije u kasnom spisu *Parmenid*, gdje se na kritiku učenja o idejama neposredno nadovezuje dijalektičko istraživanje onog jednog. To prvo počelo ‘je’ posebna hipostaza izričito kasnije u neoplatonizmu, a neizričito već kod Platona. Na to ukazuje recimo već nadjestvenost¹² ideje onog dobrog – za razliku od ostalih ideja (onog mislivog), koje su jestva (οὐσίαι).

Govor je tu postavljen pred novo iskušenje. Dok se na razini ideje jestva imenuju imenima što u običnom govoru duše označavaju stvari, koje učestvuju u određenim idejama, tu na razini onog nadjestvenog jednog govor ostaje nemoćan utoliko ukoliko ne može uspostaviti treću (ili, ontološki – ako već ne »meta-ontološki« – gledano, prvu) razinu jezika. Na toj razini naime logos onog istinski jesućeg više nije moguć, kao što recimo pokazuje Platon u prvoj hipotezi drugog dijela *Parmenida*. Tu se nahodimo onkraj jestva, pa i onkraj logosa i znanja, a time i filozofije kao metafizike.¹³ Na toj se razini opasnost od nesporazuma, što ga izaziva i već spomenuta podvojenost oblasti, još bitno povećava. Na toj se točki Platon zapravo na svoj način posredno vraća na put što ga je »drugom plovidbom« napustio. U strogom smislu riječi tu smo na razini neizrecivog i nad-mislivog, onkraj razlike uspostavljene učenjem o idejama, onkraj razlike između onog osjetivog i neosjetivog. Tu zapravo više nije moguće govoriti, no ukoliko ipak govorimo, već uspostavljamo treću razinu govora. »Jest« što bismo ga izrekli na toj razini nije jednako onome s prethodnih dviju razina; štoviše, ako smo na razini onog nadjestvenog, tada izricanje bilo čega – uključujući i »jest« – zahtijeva poseban oprez.¹⁴

Nije slučajno da ponajprije na toj razini dolazi u obzir nadasve »poietički« logos, odnosno ποίησις, »poezija« u širokom grčkom smislu te riječi. To dakle nije više ποίησις religijskog ili pjesničkog nadahnuća,¹⁵ nego takva ποίησις koja je nadmašila razinu razumskog mišljenja. Kod Platona se to poietičko očituje, s jedne strane, u novom, filozofijskom *mythos*-u kojim – nakon kritike starog *mythos*-a – odgovara na pitanja što prekoračuju granicu logosa, a s druge pak strane u tome da postoji »ezoterični« ili nezapisivi nauk. Sâm Platon u *Sedmom pismu* spominje iznimno velike mogućnosti nesporazuma, ukoliko bi se zadnji ili najviši uvidi javno posredovali pisanom riječju. Drugim riječima, nisu posrijedi skrivena učenja u smislu neke tajnovite sekte, nego osvještenje o najvećem nauku za koje nije sposoban svaki slušatelj ili čitatelj.¹⁶

Iz toga uvida proistječu dakako i svi neoplatonistički i patristički oblici mistike i apofatike, ponajprije apofatičke teologije. Neovisno o religijskim dimenzijama što ih imaju pojedini ti oblici – koje su inače od iznimna značenja – u njihovom je temelju filozofijski uvid u nedokučivost, apsolutnu transcendentnost, odnosno otajstvenost (što doslovno i znači riječ »mističnost«) prvoga počela. Istodobno je tu posrijedi nemoć ljudskog govora da bi se na tom području izražavao na način kao što je naviknut na drugim razinama. To dakako ne znači samo moguću zapovijed mûka – koji je s radikalnog stajališta jedini opravdan – nego ponajprije zahtjev za osobitim osvještenjem koje prati tome primjeren govor.

Ta osnovna trojna struktura bitka i govora leži, dakle, u temelju platonizma, neovisno o daljnjem množenju hipostaza u određenim verzijama kasnijeg novog platonizma i neovisno o previdu najviše »hipostaze« kod nekih drugih mislilaca.¹⁷ Taj previd dakako upućuje u prvom redu na teškoću na koju na toj točki nailazi filozofija kao takva, odnosno filozofija ukoliko je vezana uz

logose. Podsjetimo se još jednom na prvu hipotezu iz Platonova *Parmenida*: na toj točki filozofija samu sebe na određen način nadilazi kao putovanje kroz logose. Možda bi čak bilo bolje govoriti o samoograničenju: filozofija mora pored svojih »donjih« granica poznavati i svoje »gornje« granice, s onu stranu kojih je za platonizam područje onoga što je i samo onkraj granica i bezgraničnosti, pa i onkraj bitka i ničega.

2. Dokučivost Plotinova Jednog

I. Plotinova ontologija

Što se tiče temeljnih platonovskih ishodišta, Plotin je autentični Platonov nasljednik, premda je potrebno respektirati i činjenicu, koja nije bez utjecaja i značenja, da je djelovao u prilično drukčijim, kasnoantičkim okvirima filozofiranja, gdje su u mnogočemu promijenjene okolnosti kako pristupa mišljenju tako i izricanju onog mišljenog.¹⁸ No treba li njegov gotovo hagiografski

12

Usp. Platonov izraz »onkraj jestva« (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) iz *Politeje* (509b9). Kod Plotina izraz ἐπέκεινα označuje prethođenje ono jednog, odnosno onog prvotnog. Kasnije je u upotrebi značenski srodan izraz »nadjestven« (ὑπερούσιος), koji se inače pojavljuje vjerojatno već u 2. stoljeću u Aleksandrovim komentarima *Metafizike*, a u neoplatonizam ga uvodi Porfirije i povezuje ga s ἐπέκεινα. Tako u djelu *Izreke o onom mislivom* (Ἀφορμὰὶ πρὸς τὰ νοητά) kaže: »Sve je u svemu, ali tako da odgovara jestvu svakoga pojedinačnog: u umu umski (νοερός), u duši logički (λογικῶς), u biljkama sjemenski, u tijelima nalično (εἰδωλικῶς), a u onome onkraj nemislivo i nadjestveno (ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνενοήτως τε καὶ ὑπερουσίως)« (Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, Milano 1996, str. 78). Od neoplatoničara izraz »nadjestven« često rabi ponajprije Proklo.

13

Kao što kaže Platon u *Parmenidu* (142a3-4), o onom jednom kao takvom i samom po sebi nisu mogući niti ὄνομα (ime), niti λόγος niti ἐπιστήμη (znanstvo, znanje) niti αἰσθησις (osjet) niti δόξα (mnijenje).

14

Vidi Plat. *Parm.* 141e1-2: τὸ ἐν οὔτε ἐν οὔτε ἔστιν, »Jedno niti je jedno niti jest«.

15

To dakle jednako tako nije logos »entuzijazma«, koji sam Platon kritizira u dijalogu *Ion*.

16

O pokušaju uravnoteženja pitanja o odnosu između zapisana i nezapisana učenja kod Platona, vidi Thomas A. Szlezák, *Platon lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1993.; hrv. prijevod *Čitati Platona*, Jesenski i Turk, Zagreb 2000.

17

Aristotel primjerice rješava taj problem unutar umnosti prvoga počela, odnosno boga, dočim razliku između boga i onog njime uzrokovanog, kao i transcendentnost boga uspostavlja izrazom νόησις νοήσεως (za odlomak o bogu kao »umovanju umovanja« vidi *Metafizika* XII. 7, 1072b14-30). Ali vidi i fragment u kojem tvrdi da je bog um ili nešto s onu stranu uma; o tome, vidi F. Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, str. 152 i dalje.

18

Plotin se rodio oko 205. godine u Egiptu, umro je oko 270. godine u Campagna di Roma u Italiji, gdje je došao 244. godine i gdje je u Rimu osnovao svoju filozofsku školu. – Na ovom se mjestu ne upuštam u širu raspravu o kontinuitetu ili diskontinuitetu između Platonove i Plotinove filozofije. S jedne strane zato što to može voditi u puki povijesno-filozofski akademizam i redukciju, a s druge zato što se radije usredotočujem na Plotinovo samorazumijevanje, iako se ono povijesno gledano ne može uvijek posve opravdati. – Autori s kojima Plotin raspravlja su gotovo svi njegovi prethodnici, a posebice bi valjalo istaknuti Parmenida, Platona, Aristotela, stoike i epikurejce. Njegova pak nakana nije dati temeljiti povijesni pregled određenog filozofijskog pitanja, kao što lijepo kaže pri razmatranju pitanja vremena: »No budući da ne istražujemo što vrijeme nije nego što jest, te budući da su mnogi prije nas puno toga rekli o svakoj pojedinoj postavci, što bi, kad bi to tkogod razložio, prije činilo povijest problema, te ukoliko smo ukratko ponešto rekli o svakoj postavci ...« (*Enn.* III. 7, 10. 9-12). Cilj je njegovih povijesnih osvrtu samo sadržajna rasprava. Možda i odatle proizlazi njegov običaj da pri kritici (ili prihvaćanju) pojedinih tvrdnji samo rijetko navodi imena njihovih autora.

životopis¹⁹ – tu posebice imam u vidu spominjanje njegovih mističnih iskustava²⁰ – pripisati samo tom vremenu, koje je u svakom slučaju bilo sklono takovrsnom opisu ili za to možemo naći temelje i u njegovim – više ili manje na silu sabranim i objavljenim – spisima sabranim pod naslovom *Eneade*?²¹ Plotin »dijeli« cjelinu jesućeg na tri hipostaze (ὕποστασις). Riječ 'hipostaza' doslovno znači pod-stajanje (dakle *substantia*) – ono što stoji ispod i time je temelj, osnova. Temelj nečega je u tome na koji način nešto *jest*, kakav je njegov bitak. Hipostaze su, dakle, stupnjevi načina bitka; ima toliko hipostaza koliko ima načina bitka. Svaka hipostaza je utemeljena u višoj, a jedina koja je utemeljena u sebi samoj jest najviša – Jedno. Svaki je način bitka utemeljen u višem načinu bitka, osim onoga koji se odnosi na Jedno kao nad-jestveni »čisti bitak« ili »nad-bitak«. Istjecanje, odnosno isijavanje teče odozgo prema dolje; donje je uvijek slika (εἰκὼν) gornjega. Hipostaze redom slijede ovako: Jedno (τὸ ἕν): neizrecivo, jednostavno, s onu stranu svakog jestva; s nastankom prve razlike, prvog *drugog*, dolazi do druge hipostaze, koja je duh ili um (νοῦς): tu spadaju platonovske ideje; s nastankom vremena dolazi do treće hipostaze, duše (ψυχή): ona živi između onog noetičkog i osjetivog i djelatno je jestvo čitavog života u svemu, a sadrži i pojedinačne duše; najniže je tvar (ὕλη): ona nije hipostaza, budući da ničemu nije podloga, sama je bezoblična, a oblikuje je duša.

Pojedinačne hipostaze imaju različit ontologički status: ako dakle na razini pojedinačnih hipostaza kažemo »jest«, to znači posve različite stvari. Nadjestveni bitak Jednoga je bitak kao bitak/ništa; bitak noetičkog (ideje, λόγος) jest bitak jesućeg kao istinski jesući bitak; bitak duše je bitak ovdje-i-sada, bitak u vremenu i prostoru; usto možemo govoriti o bitku stvari koja je čisti nebitak, praznina, čisto ništa. No kod pojedinih hipostaza nije posrijedi samo opis ustroja svega što jest nego je u središtu ljudski cilj, odnosno zadnji cilj filozofiranja, pokušaj dostupa do Jednog:

»Otvaranje jednote odvija se u tri stupnja koja su shvaćena kao različito jesuća i stoga svagda u sebi utemeljena jestva: sâmo ono jedno, duh (apsolutni, dakle ne primarno ljudski), duša.«²²

Duša je mnoštvo, duša je sve: gornje i donje;²³ duša je sredina. Ona nije samo derivat duha nego ima svoj vlastiti duh: svatko je od nas noetički svijet. Istodobno je duh duši transcendentan. Duša je time sposobna čuti glas odozgo.²⁴ Duša je »ono između« na taj način da svojim višim dijelovima dotiče noetičku oblast, a nižim onu osjetivu.

Noῦς (Duh ili Um) je Jednome prvo mnoštvo (»drugost«): jest Jedno koje se očituje i tako određuje u umovanju. Umovanje može umovati izvorno Jedno samo u razlici spram njega samoga, kao jesuće Jedno. Umovanje je katafatička ili pozitivna dijalektika. Sadrži trojno jedinstvo bitka (ideje), umovanja (u umovanju sebe sama je jedinstvo umovanja i bitka) i života.²⁵

Umovanje uključuje i umovanje hipostaza, i to je značajno za čovjeka u bitnom smislu:

»Promišljanje tih stupnjeva ima istodobno najviši antropologijski značaj, budući da je refleksija *otvaranja* jednote ujedno *vraćanje* onog mislećeg u tu jednotu...«²⁶

Smisao filozofije jest »vraćanje« Pra-vrele, i nakana »putovanja kroz hipostaze« upravo je u tome a ne u »pukoj spoznaji«. Isto tako umovanje bitno utječe i na čovjeka i duhovno ga oblikuje, kao što je već Sokrat povezivao ethos i spoznaju:

»Umovanje tako nije apstraktan, tj. od životnih oblika onog umujućeg odvojiv postupak, naprotiv, ono preoblikuje samog umujućeg. Etičko ispunjenje – ozbiljenje kreposti – je dakle nužno sadržano u umovanju koje se nastoji 'poistovjetiti' sa samim iskonom.«²⁷

Govorimo li o iskonu, pokazuje se da je na određen način i duh nešto što je između. No ipak njegovo »između« je bitno drukčije od onog koje je svojstveno duši:

»Duh je, kao što je pokazala rasprava o osvještenju, duši istodobno transcendentan i imanentan. Kao transcendentan ili apsolutan duh je naspram Jednoga kao *univerzalnog* iskona *prvo mnoštvo* ili *drugost*. Dok Jedno samo ostaje u samom sebi bez refleksije, duh je samoga sebe *reflektirajuće*, kroz refleksiju samoga sebe određujuće *Jedno*.«²⁸

Jedno je u određenom smislu – kao i u prije spomenutom odlomku iz Platonova *Parmenida* – ništa:

Ἦ ἐστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὧν ἐστὶν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, ὄϊον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι. »Ali nije ništa od onoga čega je počelo te je takvo da mu se ništa, niti jesuće, niti jestvo, niti život ne može prireći i ponad je svega toga« (*Enn.* III, 8, 10. 28–31).

U svakom je slučaju ponad toga da bismo mu mogli pripisati bilo koji prirok. Ono je istodobno i ništa i sve: οὐδὲν μὲν, ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, »ništa, jer su ona jesuća kasnija, a sva, jer su iz njega« (*Enn.* VI, 7, 32. 13–14).

II. Čovjekovo vraćanje Jednome

Uzdizanje čovjeka po stupnjevima (hipostazama) znači dakle njegovu promjenu – to je *μετάνοια*, preobraćenje do kojega dolazi pri promjeni načina

19

Obično ga nalazimo na početku izdanja cjelokupnih *Eneada*, tako recimo i u izdanju: Plotini *Opera*, izd. P. Henry i H.-R. Schwyzer, I–III, Oxford 1964–1982. Vidi i Porfirije, *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa / Πορφυρίου Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* (Porphyrii *Vita Plotini*), prev. I. Bidjin, Naklada Breza, Zagreb 2004. U tom grčko-hrvatskom izdanju nalazi se i popis glavne literature o spisu *Vita Plotini* (str. 91–99).

20

Jedinstvo mišljenja i praktičkog djelovanja kod njega je doseglo vrhunac u mističkom spajanju; prema svjedočanstvu njegova učenika i pisca životopisa Porfirija, u njegovoj je prisutnosti »neizrecivi cilj dosegao četiri puta« (*Plotinov život* 23, 16). Plotinove zadnje riječi pred smrt, namijenjene prijatelju, liječniku Eustohiju, bile su prema istom svjedočanstvu sljedeće: *πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντί θεῶν*, »pokušaj boga u sebi dovesti do božanskoga u svemu« (*Vita Plotini*, 2, str. 26–27).

21

O načinu na koji je sastavljeno to djelo piše njegov izdavač Porfirije u svojemu životopisu Plotina.

22

Werner Beierwaltes, »Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins«, u: W. Beierwaltes, H. Urs von Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1974., str. 11.

23

Vidi *Enn.* III, 4; IV, 8.

24

Vidi *Enn.* V, 1, 12. 18–20.

25

»Tri elementa koja određuju duh, bitak-mišljenje-život, tvore dakle relacionalan ili dinamički identitet: bitak je živeći i umujući, a umujuće je jesuće i živuće, život je umujući i jesući, duh prema tome *trijadno jedinstvo* bitka-umovanja-življenja.« (W. Beierwaltes, »Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins«, str. 20)

26

Isto, str. 11–12.

27

Isto, str. 12.

28

Isto, str. 18–19.

mišljenja. Odbacimo li mogućnost potpune zapalosti u nebitak tvarnoga, koja bi značila u-ništenje svega ljudskog, čovjeku ostaje zadaća oslobađanja od onog osjetivog, od vremenitog te naposljetku od »razlike« i »mnoštva«. Mišljenje tih stupnjeva bitka jest vraćanje (*ἐπιστροφή*), shvaćeno kao uspinjanje (*ἀναγωγή*): »Vraćanje i uspon treba razumjeti kao kretanje apstrakcije: kao oslobađanje od upletenosti u ono osjetivo i time u mnoštvenu konačnost i vremenitost«, odnosno kao »očišćenje (*κάθαρσις*) od onog izvanjskog i mnogovrsnog da bismo oslobodili dušu za ono unutarnje i Jedno.«²⁹ Pod tom »unutarnjošću« dakako nije mišljena »solipsistička introvertiranost«, nego »osvještenje još neosviještena temelja«; posrijedi je iskustvo duše da je utemeljena u nečemu što je nadilazi.³⁰

Čovjek jest ono što je njegova duša, a ova sadrži, kao što je rečeno, i ono noetičko, noetičko ishodište. Cilj je prema tome oduhovljenje duše (*Enn.* IV. 4, 2. 24-32), dakle razvitak najvišeg vida duše:

»Tako se duša u svojem okretu prema samoj sebi ili u svojoj istinskoj samospoznaji ne samo osvještava svoje vlastito ishodište, nego ona *postaje*, tj. postala je *duhom* (*νοοθῆναι*, *Enn.* VI. 7, 35. 4 i dalje).«³¹

Ne radi se dakle o bilo kakvoj spoznaji ili samospoznaji, nego o samospoznaji koja je ujedno spoznaja vlastitog iskona – kao što kaže Plotin: *ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν*, »tko je spoznao samoga sebe, znat će i za svoje Odakle« (*Enn.* VI. 9, 7. 33-34). Posredstvom dosegnute duhovnosti, odnosno umnosti, moguće je onda dosegnuti i samo Jedno:

»Transcendiranjem duše u duhu uspostavlja se svagda povijesno konkretna pretpostavka da bismo Jedno 'vidjeli', 'dotaknili' ga, postali s njim jedno.«³²

Povijesno događanje je događanje u vremenu koje nadilazi samu povijesnost i vremenitost. Plotinov »unutrašnji čovjek« jest »ontološki temelj povijesnog« čovjeka, to je *νοῦς* u duši, kroz koji djeluje Jedno, »samo *to* smo 'mi', neidentični sa svojim vremenitim pojavljivanjem«. ³³ Čovjekov identitet obilježava upravo neidentitet, odnosno razlika između onog vremenitog i vječnog, koja se očituje kao uzdignuće onog vremenitog prema onom vječnom, kao očuvanje sjećanja na vlastiti izvor:

»Duh *u* nama ili čak tri hipostaze *u* nama ne svode ono utemeljujuće na ono utemeljeno, niti ga čine pukom danošću u sebe zaključane svijesti, nego drže budnom upravo misao na transcendentno Odakle sebe samoga: na apsolutni duh i na Jedno samo. Tako je čovjekova duša uvijek karakterizirana dijalektičkim odnosom između onoga 'u' i 'nad'.«³⁴

To treba uzeti u obzir i kada govorimo o teističkim i mističkim karakteristikama Plotinove filozofije. Beierwaltes recimo otklanja kao neplodnu raspru o tome je li Plotinova filozofija monizam, teizam ili pak panteizam, budući da takvo određivanje vodi fiksacijama nečega što je teško dohvatljivo.³⁵ Ali on ipak nastoji utvrditi odgovarajući odnos između Plotinove mistike, koja se označava riječju »sjedinenje«, i kasnije kršćanske mistike:

»Kroz tezu, koja se u njemu [sc. Plotinovu mišljenju, *op. a.*] zastupa, da 'sjedinenje' ima 'refleksiju' kao svoj nužan uvjet, može možda postati jasnom njegova zbiljska povezanost s mišljenjem Majstora Eckhardta, za koje je oznaka 'mistika' i dobra i neprijeporna.«³⁶

U svakom slučaju i kod Plotina, dok u vidu imamo njezino najopćenitije određenje, možemo govoriti o mistici:

»Oznaka 'mistika' za bitni aspekt Plotinova mišljenja opravdana je stoga što ono – kao i *svaki* oblik mistike – od čovjeka zatijeva da s počelom ili izvorom cjeline, dakle s bitkom, postane jedno.«³⁷

Time dolazimo i do već spomenute temeljne poteškoće u odnosu između mističnosti i diskurzivnosti filozofije. Beierwaltes naglašava unutarnju

»... aporiju i paradoks svake mističke filozofije: sam cilj procesa refleksije, ono što on jest *u sebi*, nije izreciv; ... dakle prije možemo reći što on *nije* nego što *jest*.«³⁸

Tako je i za Plotina svaki govor o Jednome govor o Jednome kroz nas.³⁹ No to nije nedostatnost nekog pojedinačnog govornika, nego nedostatnost govora kao takvog: »Jezik je već po svojoj ustrojstvu nedostatan za odgovarajući iskaz o Jednome.«⁴⁰ Vezan je naime za područje mnoštva i kada govori o Jednome ili jednosti/jedinstvenosti, radi se uvijek o govoru u obzoru mnoštvenosti i različitosti.

Na jednoj je razini u pitanju sama izrecivost, tj. govor o onom neizrecivom od strane onoga koji bi o tome mogao govoriti iz vlastita iskustva:

»*Izrecivost* samog mističkog iskustva teško je dosežna, ne najposlije zato jer neegzaktnost ili neadekvatnost govora ne može ono što *prethodi* razlikovanju zahvatiti adekvatno, nego samo isključujuće, negativno.«⁴¹

S druge pak strane ono mističko bi se moglo rastvoriti u nešto pred- ili pod-filozofijsko. Beierwaltes upozorava da kod Plotina nipošto nije riječ o nečemu takvom:

29
Isto, str. 12.

30
Vidi isto, str. 13. – Zanimljivo je Beierwaltesovo povezivanje Plotina i Kanta: »U cjelini gledano, Plotinova je nakana dati apriorno utemeljenje mogućnosti spoznaje i samorefleksivnog vraćanja čovjekove duše u sebe i svoj temelj. Plotinovu misao treba razumjeti kao stupanj u razradi onoga što se od Kanta nadalje naziva 'transcendentalnim pitanjem'. Utvrđivanje toga stanja stvari ne odgovara nakani, novoj ili staroj, da tek deklariramo ono već opstojeće, poriče pak uobičajenu trdnju da je tek od Augustina moguće misliti reflektiranu svijest jastva i time pojam osobnosti. Moramo reći da Plotinova refleksija o biti duše znači izniman doseg autentične metafizike koja bi trebala utemeljiti mogućnost našega mišljenja koje nije određeno samo kroz ono osjetilno i nije primarno o njemu ovisno. Ona je s tog gledišta kompatibilna s radikalnim kantovskim pitanjem o transcendentnim uvjetima naše spoznaje. Zato ju je neopravdano suprotstavljati transcendentnoj filozofiji kao onoj koja sebe samu legitimira i *nije više transcendentna* (zajedničko *ostaje* i pitanje o aprioriju!), osim ukoliko i za transcendentno filozofiranje pitanje temelja spoznaje treba degenerirati u prividni problem« (Isto, str. 17–18)

31
Isto, str. 18.

32
Isto, str. 21.

33
Isto, str. 13, n. 2.

34
Isto, str. 15.

35
Usp. isto, str. 9.

36
Isto, str. 9, n. 1. – Možda bi valjalo dodati ulomak iz uvodne napomene što ju je napisao Jean-Pierre Schobinger: »Riječ mistika stoji tu kao ime za posvemašnju predanost čovjeka misli na savršenstvo. Korijeni te misli su iskustvo uvjetovanosti i uvid u njezinu transcendentnost. Kad je jednom dosegnuta, pokazuje se kao neprestani izazov čovjeku koji se ispunjava u spoznajnom doživljavanju onog bezuvjetnog. Opisi takvih događaja oblikuju jezgru mističke literature. U njima se razmatraju pretpostavke i opisuju prijedeni putovi.« (W. Beierwaltes, H. Urs von Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, str. 5.)

37
W. Beierwaltes, »Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins«, str. 10.

38
Isto, str. 22.

39
Usp., *Enn.* VI. 9, 3. 49 sq.

40
W. Beierwaltes, »Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins«, str. 22.

41
Isto, str. 31.

»Kad na kraju toga procesa racionalnost razumijevanja, dakle diskurzivno mišljenje bude prevladano u aktu sjedinjenja s počelom, time nije diskriminirano poimajuće mišljenje kao takvo, niti sjedinjenje iščezava u nepovezanom individualno-psihikom, čisto emocionalnom ili čak iracionalnom aktu. Plotin, tome nasuprot, razumije pojmovno, diskurzivno i dijalektičko mišljenje kao neophodno uvođenje u njegovo vlastito nadvladavanje; time se mišljenje *dovršava* u *sjedinjenju* tako da samo sebe nadvladava.«⁴²

U skladu s njegovim uvidom u bit čovjeka, Plotinu je stalo »najprije do *racionalnog* razumijevanja opće obvezujuće metafizičke istine, posebice počela kao izvora i obuhvatna temelja.«⁴³ Mišljenje sâmo je dakle kao takvo »neizbježno« i, unatoč tomu da nije zadnji cilj, od bitna je značenja: »Refleksija je povezana s otvaranjem počela; jer će ono biti shvaćeno kao Jedno sâmo: otvaranje *jednosti*.«⁴⁴ U tom bismo smislu mogli odrediti Plotinovo filozofiranje kao dijalektiku pozitivne i negativne dijalektike. Nije posrijedi samo puko »napredovanje« po stupnjevima uspinjanja nego i uzajamni odnos. Stoga se može govoriti o živom čovjeku, raspetom između vlastite tjelesnosti i svojega Izvora. Zato valja potvrditi Beierwaltesovu tvrdnju:

»Prema tome, Plotinova se mistička filozofija i svako iz nje izvedeno mističko iskustvo zbiva u polju napetosti između *refleksije* i *sjedinjenja*: cjelokupno filozofiranje naginje sjedinjenju kao svojem telosu, a sjedinjenje opet djeluje natrag na mišljenje...«⁴⁵

Tako se mišljenje i ono nadmisaono međusobno ne »ukidaju«, isto tako kao što se na drugoj razini ne poništavaju vječnost i vrijeme. Time nije postavljen samo okvir razumijevanja vremena i vječnosti nego i Plotinova filozofijskog govora, raspetoga između izricanja i tišine.

3. Pletonov polireligijski platonizam⁴⁶

I. Platonizam i antiaristotelizam

Bizantski filozof Georgios Gemistos,⁴⁷ kako je glasilo Pletonovo rođeno ime, zacijelo je jedan od najznačajnijih mislilaca kraja bizantske filozofije; opravdano figurira i kao »zadnji od Helena«,⁴⁸ budući da se pad njegova rođena grada Konstantinopolisa (Carigrada) u ruke Turaka gotovo podudara s njegovom smrću. Pleton je i jedna od ključnih figura razvitka renesansnoga platonizma – i ujedno izričitog antiaristotelizma – budući da je imao izniman utjecaj na procvat platonovskih studija u zapadnoj Europi toga vremena. U kasnijim se godinama svojega života, oko svoje osamdesete godine, Gemistos preimenovala u Pleton, odnosno Pliton,⁴⁹ što, isto kao i Gemistos, znači »Is-punjeni«, ali je želio da njegovo ime otmjenije zvuči i da bude bliže imenima njegovih velikih filozofskih uzora, Platona i Plotina.

Sudjelujući kao član grčkog izaslanstva na ujediniteljskom saboru latinske i grčke kršćanske Crkve u Ferrari i Firenci 1438–1439, Pleton između ostalih upoznaje i Cosima de Medicija (1389–1464), na kojega ostavlja duboki dojam i na kojega će potom imati veliki utjecaj, a time posredno i na kasnijega Marsilija Ficina. Proklovu formulaciju »platoniska teologija« Ficinu je posredovao upravo Pleton.⁵⁰ Svoju je djelatnost u Italiji ograničio ponajprije na širenje platonizma. Nakon pada Carigrada 1453., Cosimo de Medici, kasnije utemeljitelj Platonske akademije (*Accademia platonica*) u Firenci (ustanovljena je bila oko 1458., dakle oko dvadesetak godina nakon spomenutoga sabora), počinje prihvaćati bizantske izbjeglice koje su na Zapadu širile grčki jezik i kulturu te nabavljale rukopise klasičnih tekstova. Jedna je od snažnijih inicijativa na tom polju bila zacijelo Pletonova, pa možemo reći da firentinska škola platonizma svoja vrela posredno duguje samom Pletonu. Pleton je upo-

znao renesansne učenjake kako s izvornim Platonovim učenjem (koje je bilo na Zapadu gotovo nepoznato) tako i s Aristotelovim učenjem (koje su poznavali ponajprije u tomističkim i averoističkim interpretacijama, interpretacijama koje su bile podvrgnute posebnoj kritici). Još je značajnije bilo Pletonovo izričito naglašavanje uzvišenosti Platonova učenja i kritika tada vladajuće Aristotelove filozofije. Upravo je za svoje zapadnjačke slušatelje Pleton u Firenci 1439. godine napisao spis *Po čemu se Aristotelova filozofija razlikuje od Platonove* (Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρειται), znan i pod latinskim naslovom *De differentiis*,⁵¹ gdje iznosi bitne elemente Platonova učenja, naglašava njegove prednosti, a Aristotelu predbacuje nedosljednost i sofističnost.⁵²

Među Pletonovim prigovorima Aristotelu na prvom je mjestu njegovo poimanje Boga, kojemu Aristotel ne pridaje ulogu stvoritelja, pa Bog u Aristotelovoj filozofiji ispada kao neobvezni privjesak. Između ostalog, Aristotelu predbacuje i »borbu protiv onog jednoga« i njegovu »najveću radost nad rascjepom onog jesućega«.⁵³ Za Pletona pak – u skladu s Platonom i, dakako, kasnijim platonističkim razumijevanjem Platona, kako poganskim tako i kršćanskim

42

Isto, str. 10.

43

Isto

44

Isto, str. 11.

45

Isto.

46

Ovo je poglavlje zasnovano na studiji koja je prvi puta predstavljena na međunarodnom kongresu: *11. dani Frane Petrića*, Cres, 26.–28. rujna 2002., a objavljena pod naslovom »Plethonovo mišljenje med iztekom bizantinske filozofije in začetki renesančnega platonizma« u zborniku: Igor Škamperle, Marko Uršič (ur.), *Renesančne mitologije*, Nova revija, Ljubljana 2002., str. 99–106.

47

Rođen je oko 1355. godine, a umro 1452. godine na Peloponezu u Mistri (Mistras), koja se nalazi nekoliko kilometara izvan Sparte; tamo je proživio drugu polovicu svojega života i tamo su ga i kršćanski pokopali, unatoč brojnim optužbama da je bio heretik i uvoditelj poganstva. Sigismondo Malatesta je 1475. godine Pletonove posmrtno ostatke prenio iz Mistre u talijanski gradić Rimini, gdje i danas počivaju u crkvi Svetoga Franje. Propast Bizantskog carstva, upad Otomanskog imperija u Europu i početak renesanse jesu one povijesne prijelomnice koje su obilježile njegov život, a svojom ih je djelatnošću i sam obilježio.

48

Tako je naslovio svoju preglednu i historio-grafijski usmjerenu monografiju o Pletonu C. M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford University Press,

Oxford 1986. U toj knjizi nalazimo, pored pregleda Pletonova života i djela, prijevode i sažetke nekih njegovih ključnih djela te bibliografske informacije. Pletonova se djela inače nalaze u: J.-P. Migne, *Patrologia graeca*, sv. 160, Pariz 1866.

49

Tako se naime njegovo ime izgovaralo u to vrijeme, dočim izgovor Pleton potječe iz grčkoga jezika klasičnoga razdoblja.

50

Posrijedi je Proklova *Platonska teologija* (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας) i Ficinova *Theologia platonica*. Inače je Proklov utjecaj na Pletona jedan od najvidljivijih – moguće je ući u trag usporednicama između Proklovih *Elementata bogoslovlja* i Pletonovih *Zakona* (usp. C. M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, str. 76, prim. 93), zajedničko im je i oduševljenje *Kaldejskim proročanstvima* (vidi o tomu više u nastavku).

51

Za grčki tekst vidi. Bernadette Lagarde, »Le 'De Differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne«, *Byzantion. Revue internationale des études Byzantines* 43, 1973, str. 312–343.

52

Na brojnim drugim mjestima predbacuje sofističnost i pravoslavnim teolozima.

53

B. Lagarde, »Le 'De Differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne«, str. 325, redak 9–10 (PG IV).

– u »nadjestvenom⁵⁴ Bogu uopće nema mnoštva (τῷ μὲν ὑπερουσίῳ θεῷ οὐδ’ ὅλως πλήθους), budući da je on krajnje jedno«,⁵⁵ dočim prvo mnoštvo nastupa tek u umskom, odnosno noetičkom svijetu (τῷ δὲ νοητῷ διακόσμῳ),⁵⁶ dakle u svijetu eidosâ.

Upravo u svezi s poimanjem eidosa, Pleton kritizira Aristotelovu postavku »oblika« kao sinonimnih (istovjetnih) sa stvarima i suprotstavlja im platonovsko razumijevanje »oblika« kao homonimnih (analognih).⁵⁷ Prema Pletonu, slika (»ikona«) ne može biti sinonimna (istovjetna) s uzorom (paradigmom).⁵⁸ Iz toga, dakako, proizlazi i činjenica da Aristotelovi eidosi nisu vječni, dočim Platonovi jesu. Samo nadjestveno Jedno nema niti biti niti atributa, niti aktualnosti, niti potencijalnosti; u noetičkim je pak idejama moguće odvojiti biti i attribute, ali ne i aktualnosti i potencijalnosti. Ovo se potonje odvaja tek i samo u osjetilnoj oblasti.⁵⁹ Osim naglasaka na platonovskom shvaćanju »nadjestvenosti« prvoga načela, kod Pletona nalazimo i snažan naglasak na Platonovim nezapisanim učenjima (ἄγραφα δόγματα) i na onim dijelovima njegovih spisa koji na njih upućuju,⁶⁰ na nezapisano učenje koje je u 20. stoljeću rekonstruirala takozvana tübingenska škola. Aristotel je za Pletona upravo primjer filozofa koji je naopako razumio ono što je čuo od Platona, pa je stoga izokrenuo smisao Platonovih spisa.

II. Religijski i politički nazori

Specifični su bili i Pletonovi religiozni pogledi: njegov je cilj bio – unatoč tomu što je do kraja života pripadao istočnoj kršćanskoj crkvi – ujedinjenje svih religija i religijskih tradicija u jednu – sveobuhvatnu religiju. Neki čak tvrde da njegovo davanje prednosti Platonu u odnosu na Aristotela u temelju nije imalo skrb za kršćansko pravovjerje, nego da je zapravo izviralo iz njegova poganstva.⁶¹

Jedno od pitanja koje se pritom nameće jest: nije li Pletonovo naglašavanje Platonova poimanja Boga kao stvaratelja, odnosno demijurga, u razlici prema Aristotelovom Bogu, zapravo nehotimično zanemarivanje razlike između stvaranja »iz ničega« i kršćanskoga »stvaranja iz ničega« (*creatio ex nihilo*), ili pak Pleton doista pristaje na platonovsku, dakle pogansku paradigmu. Pleton je, naravno, polazio od stvaranja kao pro-iz-vođenja (πούησις), u našem slučaju božanskoga oblikovanja bezoblične tvari, oblikovanja u kojemu je Bog prije »obrtnik«, negoli stvoritelj. Na nešto tako Pleton dakako ne bi pristao; ukoliko je »nepravovjeran«, to je više rezultat njegove ambivalentnosti, kada za predmet teologije osim kršćanstva uzima i ostale religije, ne smatrajući religije samo stvarima objave nego i filozofije.⁶² Kritika Aristotelova razumijevanja Boga cilja pak ponajprije na njegovo svođenje na »umovanje« i »uzročnost«.

Pleton kritizira i Aristotelovu postavku da kosmos nije nastao. To pak ne uključuje i kritiku njegova poimanja svijeta kao vječnoga. Naprotiv. Na određenim mjestima Pleton razvija tezu da je svijet stvoren, ali i vječan, budući da do toga stvaranja nije došlo u vremenu. Pletona je njegov univerzalizam doveo i do toga da je glede vjerskih stvari zahtijevao samo još tri dogme, dogme koje treba propisati državnim zakonom.⁶³

1. da »u onom jesućem jest nešto božansko (εἶναι τι θεῖον ἐν τοῖς οὖσι) koje sve nadilazi«;
2. da »to božansko skrbi i za ljude (ἐπιμελὲς εἶναι ἀνθρώπων) i uređuje velike i male ljudske stvari«;

3. da »uvijek svaku stvar pravilno i pravedno uređuje po *svom* naumu (κατὰ γνώμην τὴν αὐτοῦ διοικεῖν ἕκαστα ὀρθῶς αἰεὶ καὶ δικαίως)«, dakle niti ljudski darovi niti nešto drugo ne može navesti to božansko da odstupi od tog nauma.⁶⁴

Prema Pletonu, protivna su mnijenja izvorište svakoga zla (κακία) i velikih ljudskih ogrješenja (ἀμαρτήματα).⁶⁵ U odnosu na prihvaćanje i odbacivanje tih načela imamo na volju dva protivna načina življenja: za jednoga je cilj dobro (ἀγαθόν), za drugoga pak užitak (ἡδονή).⁶⁶ Tu se pokazuje da je Pletonovo razumijevanje Boga kao onoga koji skrbi za svijet u svakom smislu kršćansko.

Pletona su kako zbog općih religijskih nazora, tako i zbog sinkretizma, koji ćemo još spomenuti kasnije, optuživali za herezu, blasfemiju i poganstvo, iako te optužbe nisu nikade bile besprizivne. Najpoznatiji je njegov prijepor s Genadijem Sholarijem u kojemu se Pleton prije svega branio od optužbe za politeizam. Ali monoteistički Bog za njega može biti Jahve, Zeus, Alah ili Sunce.⁶⁷ S tim u skladu u Pletonovim fragmentarno očuvanim *Zakonima* ne

54

Za razvoj riječi »nadjestven« vidi prim. br. 11 gore.

55

B. Lagarde, »Le 'De Differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne«, str. 337, redak 7–8 (PG XX).

56

Isto.

57

Vidi isto, str. 334, redak 33–35 (PG XX). – Ne smijemo, naime, zaboraviti da je i kod Platonovih ideja i Aristotelovih oblika riječ o istoj stvari, o eidosu (εἶδος).

58

Εἰκόνα δὲ παραδείγματι πῶς ἂν τις συνώνυμον εἶναι ἀξιώσειεν... Isto, str. 335, redak 16–17 (PG XX).

59

Vidi isto, str. 337, redak 19 i dalje.

60

Poglavito *Sedmo pismo* (341c) i *Fedar* (276c); kod Pletona primjerice u *Odgovoru na obranu Aristotela Georgija Sholarija* (PG 983 D)

61

Tako recimo tvrdi Darien C. DeBolt u svom prilogu »George Gemistos Plethon on God: Heterodoxy in Defense of Orthodoxy«, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediDebo.htm>.

62

Usp. C. M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, str. 47.

63

Pritom se naravno postavlja pitanje političnosti platonizma. Kod Platona možemo go-

voriti – nakon njegova povlačenja iz dnevne politike – o dvojnosti »praktičkih« (naravno u smislu antičke *πραξις*) i »noetičkih« (umskih) pogleda na polis: premda je *πολιτεία* postavljena s praktičkoga stajališta (i s toga stajališta kasnije shvaćena kao utopija), mišljena je istodobno ponajprije kao stvar uma. Pitanje Platonovih *Zakona* s toga stajališta još više naglašava tu ambivalentnost. Srećemo je i kasnije, kod neoplatoničara. Plotin je htio u Campagna di Roma osnovati platonovsku državu i prema svojem velikom učitelju nazvati je Platonopolis, a znane su i težnje pripadnika škole za poganском obnovom rimskoga carstva. I Pleton tu nije iznimka u svojoj skrbi za peloponešku zajednicu, uključivši razmatranje konkretnih ekonomskih pitanja.

64

Djelo *Savjetovalni nagovor despotu Teodoru o Peloponezu* (Συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν Δεσπότην Θεόδωρον περὶ τῆς Πελοποννήσου) u: H. P. Baloglou, *Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος Περὶ Πελοποννησιακῶν πραγμάτων*, Atena 2002., str. 162–164.

65

Isto, str. 164.

66

Isto, str. 166.

67

Vidi C. M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, str. 46. Tamo autor ističe kako je primjerice kratka Pletonova *Molitva uz jednoga Boga* (Εὐχή εἰς τὸν ἕνα Θεόν; u: Πλήθωνος *Νόμων συγγραφή*, Atena 1997., str. 290) »teistički neutralna«.

iznenaduje niti imenovanje kršćanskoga Svetog Trojstva imenima antičkih bogova: Zeus, Posejdon i Hera.⁶⁸

Optužbe za poganstvo podignute su i stoga jer je iznova počeo upotrebljavati oznaku »Heleni«. To je ime dotada bilo sinonimom za staroga Helena, dakle poganina ili čak antikrista. Pletonu se pripisuje znameniti usklik »Helena smo rod!« (Ἐσμεν γὰρ [...] Ἑλληνες τὸ γένος...; pritom se poziva kako na grčki jezik tako i na grčko obrazovanje),⁶⁹ koji je označio prije svega početak modernoga nacionalnog identiteta Grka⁷⁰ – identiteta koji je odmah potom stavljen u teško četiristogodišnje iskušenje. Ali neovisno o svemu, Pletonovi religiozni nazori zahtijevaju preispitivanje pojednostavljene opreke kršćanin-poganin, dakle zahtjev kojega pred nas postavlja i studij renesansnih mislilaca.

Pletonova se obnova antičke tradicije nije zaustavila samo na Platonu nego se, s jedne strane, proteže i na njegove – kako ih on razumije – prethodnike (za Pletona su najznačajniji Platonovi prethodnici Orfej i Pitagora), a s druge pak na neoplatonističku filozofiju. Ali ni to nije sve: kod Pletona – uz spomenuti monoteizam – nalazimo izričito oživljavanje politeizma antičkoga Olimpa, uz istodobno pozivanje i na Zaratustru, Mojsija i čak islam. Od drevnih tradicija nedostaje kabala, koju vjerojatno nije poznao, no posebice je teško objasniti odsutnost učenja Herma Trismegista.

U taj kontekst spadaju i njegovi komentari antičkih *Kaldejskih proročanstava*. *Kaldejska proročanstva* zbirka su tekstova, vjerojatno nastala u drugom stoljeću poslije Krista,⁷¹ autor kojih nije poznat. Njihov je broj u različitim vrelima različit. U antici su ta proročanstva bila na visokoj cijeni u poganskom neoplatonizmu. Znana je Proklova izjava da bi od svih djela trebalo očuvati samo Platonova *Timaja* i *Kaldejska proročanstva*. I u bizantskoj je filozofiji prije Pletona postojala stanovita tradicija studija proročanstava, pri čemu su najznačajniji Pselovi komentari iz 11. stoljeća, u kojima dominira tendencija usklađivanja proročanskoga učenja s kršćanstvom. Ta se tendencija kod Pletona posve gubi, no ponovno se rađa kasnije u renesansi.

Sam je Pleton prvi pripisao autorstvo proročanstava predaji Zaratustre i njegovih učenika, perzijskih čarobnjaka,⁷² tumačenje što je u doba renesanse većinom nekritički prihvaćano. O *Kaldejskim proročanstvima* napisao je dva spisa, *Komentar o magičnim proročanstvima Zaratustrinih učenjaka* (Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου Μάγων ἐξηγηθέντα) i *Kratko tumačenje nejasnoća u tim proročanstvima* (Βραχεῖά τις διασάφησης τῶν ἐν τοῖς λογίοις τούτοις ἀσαφεστέρως λεγομένων). Pletonova zbirka obuhvaća 60 stihova; *Komentar* je tumačenje pojedinačnih stihova ili njihovih skupina, a *Kratko* je tumačenje nekoliko desetina redaka dug jedinstveni prikaz. Proročanstva i komentari u renesansi su bili iznimno čitani i prevedeni. Od renesansnih filozofa koji su se bavili proročanstvima spomenut ćemo samo Marsilija Ficina⁷³ i Franju Petrića.⁷⁴

Sadržajno tu nisu posrijedi proročanstva u pravom smislu te riječi, nego filozofijsko-teologijsko tumačenje svijeta. Za Pletona je primarno jedinstvo tradicije; on naglašava trijadičnu strukturu svijeta koju možemo naći od Zaratustre do Platona. Perzijska trijada Ormuzd (Ahura Mazda), Mitra i Ahriman identična je s platonovskom trijadom bog-duh-duša.⁷⁵ Učenja o transmigraciji duše i ljudskom usudu prepliću se s platonovskim temama o onom noetičkom i eidosu. »Sve je nastalo iz jedne vatre, dakako Boga«⁷⁶ komentira Pleton 52. stih proročanstava, stih koji glasi »sve je iz jedne vatre poteklo«, čime nas u svojoj »dijalektici« Jednoga i mnoštva, kršćanstva i poganstva te različitih »božjih imena« opet postavlja na tlo monoteizma, gdje Bog zapravo nema ljudsko ime, odnosno gdje je dio čovjekova usuda i to da se Boga ne može imenovati, ma koliko ljudska duša bila »omamljena Bogom (θεόθεν μεμέθυσται)«. ⁷⁷

To ne znači nužno samo zahtjev za prestankom govora nego može biti i mjesto oslobođenja ljudske riječi kako u pjesničkome iskazu o Bogu, tako i u osluškivanju riječi o Bogu. Pleton nije imao posebne učenike, no imao je puno obožavatelja i neprijatelja. Njegova izvođenja najčešće jedva jedvice izdržavaju kritiku povjesničara i teologa. Njegove pak ekstremne analogije mogu pri osvještenju domašaja i granica jezika i mišljenja osloboditi mogućnost mišljenja koje se trsi probiti iz horizontala plićaka svagdanjega života i znanosti.

* * *

Platonizam se tako ne pokazuje kao znanost⁷⁸ ili teorija u suvremenom značenju te riječi – prije je posrijedi spoznaja (γνώσις) koja obuhvaća cjelinu u bitnom smislu, a time i pitanje spoznatljivosti onog prvotnoga. Spoznaja ne dobiva svoj smisao u području gole »teorije«, nego je bitno vezana za

68

Vidi Pleton, *Nóμων συγγραφή*, Atena 1997., isto, str. 226–227 (3. knj., 34. pogl.): »Zeusu, kralje, samojesujući, samojedini, samodobri, ti, veliki, istinski veliki i nadveliki! [...] Iza njega si velik i ti, vladaru Posejdone, veliki sine najvećega i preuzoritoga oca... [...] Iza njega i s njim, ti, kraljico Hera, preuzorita kćeri Zeusa, Posejdonova družice i majko bogova unutar tih nebesa...«

69

Vidi spis *Manuelu Paleologu o stvarima na Peloponezu* (Εὐς Μανουὴλ Παλαιολόγου περὶ τῶν ἐν Πελοποννήσῳ πραγμάτων), u: H. P. Baloglou (X. Π. Μπαλόγλου), *Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος Περὶ Πελοποννησιακῶν πραγμάτων*, Atena 2002., str. 212.

70

Tako ga neki (zajedno s Besarionom) nazivaju i »zrčkom novoga helenizma«; vidi. K. Theodorakakos (Κ. Θεοδωρακάκος), »Πλήθων – Βησσαρίων, ἡ αὐγὴ τοῦ νέου ἐλληνισμοῦ«, *ΙΧΩΡ* (Atena), 2002., 18, str. 72–87.

71

Vidi C. M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, str. 47. O čarobnjacima i njihovoj navodnoj povezanosti sa Zaratustrom vidi Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, DZS, Ljubljana 1996., 1. tom, str. 208.

72

Kad se latinski Zapad latio prevodenja proročanstava, obično su ih pratili i Pselovi i Pletonovi komentari. Prvi prevodi proročanstva na latinski upravo Ficino, a prvi prijevod Pletonova *Komentara* izlazi 1538. godine. Opsopoeus 1599. godine objavljuje dvojezično izdanje koje uključuje i Pselov *Komentar* (prettisak u: *Μαγικά Λόγια τοῦ Ζωροάστρου*, Atena s. a.). Pselova je zbirka proročanstava veća od Pletonove, a još ih je više sabrao Franjo Petrić, koji ih je i prevodio, pri čemu je uključio i Pselov komentar te svoju kritiku

Pletonova komentara (vidi C. M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, str. 48–49).

73

Petrić je poznao skoro stoljeće i pol starijega Pletona, budući da ga nekoliko puta navodi. Prema njegovim riječima, Pletonova je djela našao tijekom svojega boravka na Cipru (Frane Petrić, *Nova de universis philosophia*, SNL, Zagreb 1979., str 38). Petrića s Pletonovom filozofijom u njegovoj metafizici osim vezanosti za platonizam i drevne tradicije (posebice Zaratustrinu) vezuje i strasni antiaristotelizam.

74

Isto izjednačavanje susrećemo i u Ficinovu spisu *O ljubavi* (*De amore*, 2, 4), u latinsko-njemačkom izdanju: Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Felix Meiner Verlag, Hamburg ³1994., str. 50.

75

Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου Μάγων*, Atena 2000., str. 69.

76

Isto, str. 50 (komentar uz 20. stih).

77

Uz svu razliku između Platonova i Aristotellova razumijevanja znanosti, ne može se reći da je kod ijednog od njih riječ o znanosti u suvremenom smislu te riječi. O tome, vidi i F. Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, str 174 i dalje.

78

Ti elementi sežu od početaka kršćanstva i »sinteze«; kršćanstva s filozofijom kod apologeta preko recepcije neoplatonizma kod Dionizija Areopagite, gdje je na djelu izričito utemeljenje kršćanske mistike, premda je taj element prisutan već od samog početka. O Dioniziju Areopagiti, vidi: *Isto*, str. 211 i dalje.

područje prakse, kako osobne tako i političke. I religijski elementi spadaju u taj kontekst, bili oni antičko poganski ili pak kršćanski – upravo ovi potonji postavljaju problem kršćanske filozofije kroz odnos između spoznaje (γνώσις) i vjere (πίστις).⁷⁹ Osobna praksa filozofirajućeg – time dakako nije mišljen »profesionalni« filozof, nego onaj tko se posvetio bitnoj ljudskoj zadaći – svagda je imala središnju ulogu i preko nje bilo je moguće ocjenjivati filozofičnost određenog pojedinca.⁸⁰

Kako, dakle, čitati i kako razumjeti platonovsko filozofiranje? Sam govor o različitim razinama jesuće (uključujući i nad-jesuće) naravno vodi u navlastitu »poetiku« pisanja, ostavimo li na ovom mjestu po strani individualni stil, historijske okolnosti i – najznačajniji problem, izričito reflektiran kod Platona – problematičnost pisanja filozofije uopće. Ako je već prijevod filozofijskog spisa »hermeneutička rekonstrukcija«,⁸¹ onda to još više važi za interpretaciju. Posebice ukoliko je riječ o pitanjima koja se dotiču granica mogućnosti filozofije i filozofijskog logosa. Ovaj potonji je naime uvijek i približavanje onome što se ne može više izreći ili što se može izreći samo u misleno »uprizorenom« obliku.⁸²

Kada govorimo o granicama filozofije, na jednoj je razini riječ o granicama razuma kao prvoga stupnja spoznaje, a na drugoj o granicama umskog uvida. Znači li to već »mistiku«, ovisno je prije svega o tomu što pod mistikom razumijemo, no nipošto ne znači ukidanje filozofije. Druga strana mistike kao utvrđivanja nespoznatljivosti onog prvotnoga – također i hermeneutike koja tvrdi da nema konačnog razumijevanja – može biti i antifilozofija, sofistika. No platonizam je dobro znao: ono osjetiva (τὰ αἰσθητά) i misлива (τὰ νοητά) su – premda neizričito – jesuća (τὰ ὄντα), a Jedno može jedino *biti*, na što ukazuju riječi ἕνωσις (sjedinenje, »biti Jedno«) i θέωσις (oboženje, »biti Bog«). Kada o onom prvotnom filozofiramo, govorimo, mislimo, to prenosi-mo na razinu onog noetičkog. Ali kao što božja slika nije Bog, tako ni umska »ideja« Boga nije Bog. U tome dakako nema ništa »blasfemičnoga« – kao što po sebi nema ni u osjetilnom uprizorenju onoga božanskog – sve dok ostaje jasno na kojoj se razini krećemo. U protivnom, zabrani bi uprizorenja (ikonoklazmu) dodali još zabranu mišljenja. No, s osvještanjem razina na kojima se misao kreće filozofija se može rasteretiti težine »posljednje spoznaje« i postati dio »poezije« svojega izvornog smisla.

Sa slovenskoga preveo
Mario Kopic

Literatura

Aristotelis *Ars rhetorica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1959.

Aristotelis *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford 1957.

Baloglou, H. P. (X. Π. Παλόγλου), *Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος Περὶ Πελοποννησιακῶν πραγμάτων*, Atena 2002.

Beierwaltes, W. »Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins«, u: W. Beierwaltes, H. Urs von Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, str. 7–36.

DeBolt, D. C., »George Gemistos Plethon on God: Heterodoxy in Defense of Orthodoxy«, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediDebo.htm>.

Eliade, M., *Zgodovina religioznih verovanj in idej I*, Ljubljana 1996.

Ficino, M., *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Hamburg³1994.

Lagarde, B., »Le 'De Differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne«, *Byzantion: Revue internationale des études Byzantines* 43 (1973), str. 312–343.

Migne, J.-P., *Patrologia graeca*, zv. 160, Pariz 1866.

Petrić, F., *Nova de universis philosophia*, Zagreb 1979.

Platonis *Opera I. Tetralogias I.–II.*, ed. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, Oxford 1995.

Platonis *Opera II.–V.*, ed. I. Burnet, Oxford 1901–07.

Plethon, G. G. – Psellos, M. (*Γ. Γ. Πλήθων – Μ. Ψελλός*), *Μαγικά Λόγια του Ζωροάστρη*, Atena s. a.

Plethon (Πλήθωνος) *Magika; λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου Μάγων*, Atena 2000.

Plethon (Πλήθωνος) *Νόμων συγγραφή*, Atena 1997.

Plotini *Opera*, ed. P. Henry i H.-R. Schwyzer, I.–III., Oxford 1964–1982.

Porfirije, *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa / Πορφυρίου Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* (Porphyrii *Vita Plotini*), Zagreb 2004.

Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, Milano 1996.

Proclus, *Théologie platonicienne*, 1–5, ed. D. Saffrey i L. G. Westerink, Pariz 1968–1987.

Schobinger, J.-P., »Vorbemerkung« u: W. Beierwaltes, H. Urs von Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, str. 5.

Stamatelos, I. (Ι. Σταματέλλος), »Πρόλογος«, u: Πλωτίνου *Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*, Atena 1999.

Szlezák, Th. A., *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; hrv. prijevod: *Čitati Platona*, Zagreb 2000.

Theodorakakos, K. (Κ. Θεοδορακάκος), »Πλήθων – Βησσαρίων, ἡ αὐγὴ τοῦ νέου ἑλληνισμού«, *ΙΧΩΡ*, 18 (2002), str. 72–87.

Woodhouse, C. M., *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford 1986.

Zore, F., »O večnosti in času v okvirih Plotinovega razumevanja biti kot duše, duha in Enega«, u: Plotin, *O večnosti in času*, Ljubljana 2005, str. 71–99.

Zore, F., »Plethonovo mišljenje med iztekom bizantinske filozofije in začetki renesančnega platonizma«, u: I. Škamberle, M. Uršič (ur.), *Renesančne mitologije*, Ljubljana 2002, str. 99–106.

Zore, F., *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, Zagreb 2006.

79

Najškolskiji i najinstruktivniji primjer naravno predstavlja Sokrat. I za Platona je rečeno da je kao iznimno oduhovljen i dobar čovjek dokazivao staru Tertulijanovu tvrdnju da je čovjekova duša po naravi kršćanska (*anima naturaliter christiana*). Isto tako u srednjem vijeku izraz filozof ne označava nužno »teoretičara«, nego ponajprije »dobroga kršćanina«.

80

Tu sintagmu upotrebljava moderni grčki »prevoditelj« Plotinova spisa *O vječnosti i vremenu* Stamatelos u svom predgovoru: »Ova je knjiga hermeneutička rekonstrukcija (ἐρμη-

νευτική ἀπόδοση), a ne prijevod antičke rasprave« (Ι. Σταματέλλος, »Πρόλογος«, u: Πλωτίνου *Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*, Atena 1999., str. 9; i u kolofonu knjige se shodno tome ne predstavlja kao prevoditelj). Iako se ta napomena izričito odnosi na prilično ezoterički i eliptički pisan Plotinov tekst, teško prevodiv čak u usporedbi s drugim filozofijskih tekstovima, ona važi i šire.

81

U tom bi se smislu možda moglo reći da o onom dobrom kao jednom možemo govoriti samo u njegovu prvome »mimetičkom« obliku, kao o ideji onog dobrog.

Franci Zore

**Limits of Philosophical Knowledge
in the Platonism of Plotinus and Plethon**

Abstract

One of the key aspects of philosophizing is the question of possibility of knowledge or intelligibility and predicability of the ultimate. Although the question of that which is first (ground, One, God) is a fundamental metaphysical question, it touches upon the very limits of human cognitive abilities. Already in Plato, we can find passages where he tackles this problem, and the problem becomes even more acute later in Platonism. In Plotinus, the One as such cannot be intellectually grasped; it can be reached only in mystical union. In the same fashion, almost a thousand years later, Plethon, with all his religious heterogeneity, persists in the absolute transcendent divine. However, this claim of the limits of reason and philosophical language – and with it philosophy as such – implies the awareness of the ontological and linguistic level, on which we stand, rather than the abolition of philosophy, which is as such basically related to reason and language. In this sense, the intelligible One is not the One as such, just as the image (icon) of God and the intelligible God are not God as such. With this, the question as to the possibility of perception and cognition is further deepened through the question of the possibility of being.

Key words

Philosophical knowledge, Plato, Plotinus, Plethon, Platonism, metaphysics