

© Editura EIKON
București, Calea Giulești 333, sector 6
cod poștal 060269, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al
Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCȘIS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
TOMULEȚ, DAN

Plotin : despre coborârea sufletului în trupuri : (Enneade 4.8)
/ Dan Tomuleț ; studiu introd. de Dan Tomuleț. - București : Eikon,
2022
ISBN 978-606-49-0694-6

2

DTP: Valerian Susan

Editor: Valentin Ajder

Dan Tomuleț

**PLOTIN:
DESPRE COBORÂREA
SUFLETULUI ÎN TRUPURI
(*Enneade 4.8*)**

E I K O N

București, 2022

științific, în general. Este o pledoarie implicită în favoarea ideii de sistem filosofic; și trebuie să recunoaștem că Plotin nu doar s-a străduit, ci în bună măsură a și reușit să producă un sistem bine încheiat din punct de vedere logic, sistematic și cu o mare acoperire tematică.

Incapacitatea de a vedea acest aspect al cunoașterii, încheie Plotin, se datorează slăbiciunii minții oamenilor a căror gândire este dominată de existența sensibilă și de separabilitatea părților existentă la acest nivel. Faptul că trăim la nivelul sensibilității ne influențează capacitatea de a gândi, limitând puterea utilă intelectual a imaginației noastre. Oricine are însă acces la intelect și înțelege unitatea eidetică a întregii existențe înțelege cum stau lucrurile de fapt. Așadar, Plotin produce ideile epistemologice de mai sus, pornind de la filosofia sa referitoare la intelectul unu-multiplu.

Cuprins

Studiu introductiv:	
Elemente de apologetică plotiniană	5

DESPRE COBORĂREA SUFLETULUI ÎN TRUPURI:

TEXT ȘI COMENTARIU

1. Experiența urcării și a coborârii sufletului	27
2. Heraclit și Empedocle, despre coborârea sufletului	33
3. Platon, despre coborârea sufletului în trup	40
3.1. Platon despre negativitatea coborârii sufletului în trup	41
3.2. Platon despre binele coborârii sufletului în trup ..	49
4. Explicarea tezelor platoniciene despre coborârea sufletului în trup	52
5. Platon despre coborârea în trup a sufletului omenesc	69
5.1. Sufletul intelectual	71
5.2. Împărțirea sufletelor	81
5.3. Viața dublă a sufletului	90
6. Soluția paradoxului apologetic al întrupării	101
7. Principiul fertilității universale	120
8. Sufletul și operațiunea sa trans-frontalieră	132
9. Natura sufletului uman	143

DACĂ TOATE SUFLETELE SUNT UNUL (*Eneade* 4.9):

TEXT ȘI COMENTARIU

1. Teza plotiniană a unității sufletelor	155
2. Obiecții aduse împotriva tezei unității sufletelor	161

3. Problema experienței individuale	165
4. Dovezile empirice	176
5. Problema nivelurilor sufletului	180
6. Modul unității sufletelor: ipoteza corporalității sufletului	189
7. Modul unității sufletelor: ipoteza nematerialității sufletului	197
8. Exemplul cunoașterii și al seminței	199

pentru demersul apologetic, în general. Prima dintre aceste idei este gândirea cauzalității în termenii condiționării, mai degrabă decât în termenii necesității. Orice lucru, dar mai ales ființele capabile de acte voluntare, există în lume nu ca niște victime inerte ale forțelor necesității, ci mai degrabă ca niște entități care își pot pune amprenta specifică asupra lucrurilor care se petrec cu ajutorul lor prin intermediul lor. O a doua idee ar fi cea a suprapunerii voințelor, în virtutea căreia același act poate fi rezultatul mai multor voințe care coincid în privința respectivă, chiar dacă acestea sunt motivate de scopuri și rațiuni diferite. Astfel, demiurgul dorește plasarea sufletului la locul destinat lui în creație, fapt care nu implică niciun fel de vinovăție, în timp ce sufletul dorește să se despartă de Dumnezeu, un lucru cu totul reprobabil. Ajungem astfel la cea de-a treia și ultima idee importantă, care constă în înțelegerea raportului corect dintre planul ontologic și cel etic al existenței, acțiunea ontologică revenind Demiurgului, în timp ce actul etic revine creaturii.

DESPRE COBORÂREA SUFLETULUI ÎN TRUPURI:

TEXT ȘI COMENTARIU

1. EXPERIENȚA URCĂRII ȘI A COBORĂRII SUFLETULUI

(1.1-7)

-
1. *Adesea, trezindu-mă din trup spre mine însumi și ieșind din celelalte [lucruri] spre lăuntrul meu, am văzut o frumusețe uimitor de mare și m-am convins că atunci eram cel mai mult al părții mai bune, actualizând (ἐνεργήσας) viața cea mai bună și înaintând către identitatea cu Dumnezeu (τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγενημένος). Și, întemeiat fiind în ea, am înaintat către actualitatea aceea, așezându-mă deasupra oricărui alt lucru din domeniul intelectului.*
-

Așa cum am văzut deja la începutul tratatului intitulat *Despre intelect, eide și ființă*, Plotin folosește, ca introducere la tema unora dintre scrierile sale, anumite experiențe mistice de care a avut parte el însuși. Procedeu acesta nu este unul gratuit, dat fiind faptul că întreaga sa gândire se dorește a fi explicația filosofică a unor astfel de experiențe, dar și a tradiției mistice întrupate în scrierile înaintașilor săi într-ale gândirii, pe lista cărora aflându-se, în tratatul de față, Heraclit, Empedocle și, desigur, Platon însuși. E bine să amintim, cu această ocazie, că filosofia greacă nu a cuprins în sânul ei doar speculația naturalistă inițiată de Tales din Milet și reprezentată în mod cu totul strălucit de Aristotel, ci a inclus și un important filon de gândire

mistică și spirituală, aceste două filoane fiind suficient de diferite între ele pentru a-l obliga pe Socrate, în *Apologia* sa,¹ să se distanțeze explicit de speculația naturalistă, pentru a se alătura tradiției gândirii spirituale.

În acest tratat, în care Plotin abordează subiectul coborârii sufletului în corporalitate și, implicit, pe cel al ridicării sufletului din ea, filosoful deschide discuția, după cum am văzut, cu prezentarea unei experiențe personale relevante pentru subiectul său, experiență care nu a fost nici pe departe unică, ci, după cum ne mărturisește autorul însuși, a fost un eveniment care s-a petrecut *adesea*. După cum vom vedea, această experiență l-a obligat pe părintele neo-platonismului să-și pună întrebarea al cărei răspuns este tocmai tratatul pe care-l studiem aici, respectiv, întrebarea cu privire la motivele și rațiunile coborârii sufletului în corporalitate, dată fiind calitatea și natura sa divină. Experiența lui Plotin cuprinde două momente de bază, în care se includ mai multe detalii. Mai întâi, întâlnim ascensiunea mistică a sufletului său, care pornește de la identificarea lui cu viața corporală și ajunge până la unirea cu Dumnezeu, după care urmează coborârea lui din nou la nivelul vieții trupesti. Comparând experiența trăirii în Dumnezeu cu experiența existenței în trup, Plotin va căuta, în continuare, să afle și să prezinte motivele pentru care, la început, sufletul omenesc a avut parte de o soartă atât de ciudată.

Primul moment al ascensiunii este descris cu ajutorul a două sintagme. Astfel, filosoful vorbește mai întâi despre o trezire din trup față de sine însuși, după care urmează o ieșire din lucruri spre lăuntrul său. După cum

se știe, maeștri spirituali au descris adesea starea obișnuită a omului ca pe o stare de somn, o stare în care sufletul pierde conștiența realităților spirituale și rătăcește în visarea importanței trupesti a lucrurilor din lume, trezia egoului fiind echivalentă cu somnul sinelui. În general, omul și duce existența la acel etaj al ființei sale pe care reușește să-l conștientizeze, conștientizarea fiind modul actualizării spirituale. Ceea ce nu este conștientizat trece, în mare parte, în potență și este ca și cum n-ar fi. Somnul vieții trupesti, despre care ne vorbește Plotin aici, este un somn al exteriorității, sufletul dormind undeva afară, sub cerul liber, am putea spune. Așternutul său, desigur, pare stropit cu aroma celor mai eficiente somnifere, dintre care unele sunt atât de puternice încât nici chiar chemarea lui Dumnezeu nu pare să-și atingă întotdeauna scopul.

Trezirea *din trup* și ieșirea *din celelalte lucruri* sunt evenimente paralele, pentru că sufletul doarme într-o exterioritate a lucrurilor, mediată de propriul său trup. Trezirea lui, așadar, este o întoarcere a ochiului axiologic către propria sa persoană, adică, spre realitatea lăuntrului său. Ieșind din lucruri, ne regăsim în noi înșine, unde ne aflăm de fapt dintotdeauna, orizontul exteriorității fiind o excrescență a interiorității, capabilă să ne absoarbă totuși în ea; este un fel de marsupiu în care se poate ascunde marsupialul însuși. Descoperirea faptului că marsupiuul ne aparține marchează momentul unei profunde eliberări. E clipa în care realizăm că sufletul este, în multe privințe, mai mare decât lumea și mai valoros decât ea. Frumusețea *uimitor de mare* pe care Plotin o constată, în aceste condiții, este frumusețea sufletului purificat de iluzia identității sale cu trupul. Este o frumusețe care-l convinge pe filosof că, aflat în această situație, adică, pe

¹ Platon, *Apologia lui Socrate*, 19a-20c.

deplin conștient de realitatea de sine, este *cel mai mult al părții mai bune*. Trăind viața sufletului purificat de corporalitate, filosoful are parte de adevărata lui viață, adică, de viața părții superioare a ființei sale. Nu încapă îndoială că frumusețea *uimitor de mare* este tocmai frumusețea acestei *părți mai bune* a sufletului, partea mai puțin frumoasă fiind cea care-l introduce pe om în lucruri și în somnul acestora, adică, eul empiric.

De pe pozițiile acestei conștientizări și actualizării a realității faptului că el nu este un lucru printre altele, ci una dintre condițiile de posibilitate ale tuturor lucrurilor, sufletul poate înainta către *identitatea cu Dumnezeu*. Cu alte cuvinte, ajuns în lumea divină a eliberării de corporalitate, el poate parcurge acum marele traseu spiritual care-l înalță până la unirea cu Dumnezeu. Pentru mintea bolnavă de distrofia abstracțiunilor așa-zis științifice, aceste descrieri par a fi niște simple aberații, pentru că gândirea osificată obiectual a pierdut contactul cu propria ei interioritate și cu rațiunile realităților interioare. Așadar, odată ajuns aici, pe acest palier superior al existenței sale, centrul de gravitație al lumii sufletului se schimbă. În timpul somnului lucrurilor, centrul de greutate al realității se află în lucruri. Ele sunt interesante și de valoare, nu sinele. Odată trecut în lumea spiritului, centrul de greutate al lumii sufletului se mută în Dumnezeu, iar sufletul poate înainta în direcția Principiului Prim, pentru că este deja înrădăcinat gravitațional în el. Concluzia care se impune este că nu avem acces la Dumnezeu decât printr-o tainică afinitate cu el, o stare care urmează descoperirii faptului că Dumnezeu este *actualitatea* și că toate celelalte lucruri din experiența sufletului sunt simple potențe.

Înrădăcinat fiind în *identitatea* cu Dumnezeu, sufletul înaintază acum către *actualitatea aceea*, adică, spre actualitatea lui Dumnezeu devenită centru gravitațional al vieții sufletești. Această înaintare are loc cu mijloace și într-un spațiu situat *deasupra oricărui alt lucru din domeniul intelectului*. Formula conține ideea că Dumnezeu, deși aparține existenței intelectuale, există într-o manieră care-l așază deasupra oricărei eide și că apropierea de el are loc în aceste condiții. El nu este o eidă cognoscibilă determinată, ci originea tainică a oricărei eide și a eide-ticului însuși. Relația dintre Primul Principiu și eidele intelectului este unidirecțională, în sensul că ele derivă din el, dar fără ca el să fie limitat în vreun fel de faptul acesta. Posibilitatea sufletului de a atinge această condiție pare similară stării de golire a minții, pe care o întâlnim în tradiția Yoga, sau stării de contopire a sufletului cu neforma lui Tao, din tradiția chineză, însă nu este vorba despre o simplă golire psihologică, ci despre o golire de forme a minții, prezența acestora împiedicând umplerea ei desăvârșită. Este o stare a interiorității, din care absentează orice determinare, inclusiv determinarea de sine. Acestea nu sunt simple stări psihice, așa cum le înțelege mentalitatea contemporană, ci sunt stări ontologice ale interiorității. Nu este vorba despre niște simple trăiri ale egoului, ci despre niște condiții care țin de ontologia sufletului, de nivelurile pe care acesta le actualizează prin ridicarea conștiinței de sine pe palierul identității cu ele. Fiind niveluri ale conștiinței, ale interiorității ca atare, ele sunt simultan stări ale interiorului și ale exteriorului, nivelurile interiorității nefiind identice cu stările pasagere ale psihologiei eului empiric.

(1.7-11)

Iar după această odihnă în Dumnezeu, am coborât din intelect (ἐκ νοῦ) spre gândirea discursivă (λογισμὸν), surprins [de faptul] că am coborât, altădată ca și acum, și de modul în care sufletul meu a ajuns cândva să fie în lăuntrul acestui trup, arătându-se [a fi] prin sine însuși un astfel [de lucru], chiar [atunci când] există în trup.

Așezarea sufletului în Dumnezeu este o stare de odihnă în Dumnezeu, în absența agitației pe care o presupune existența formei de orice fel. Unirea cu neforma divină este, așadar, și o experiență a iubirii, nu doar a minții; o întoarcere acasă și o vindecare de rana existenței distincte. Forța acestei experiențe îi produce lui Plotin mirarea privitoare la faptul întrupării și al coborârii sufletului în trupuri. Abandonarea plenitudinii în favoarea privațiunii i se pare acum lipsită de sens, atât în ordinea divină a lucrurilor, cât și în cea umană. De ce cuprinde realitatea existenței sufletești o astfel de posibilitate și de ce a acceptat sufletul actualizarea ei? De ce a coborât el de la lumina supra-cunoașterii la opacitatea discursivității? De la identificarea cu adevărul și intuirea lui supra-eidetică, la pipăirea acestuia cu bastonului alb al inferenței și al cuvintelor? Mai mult, cum de a ajuns sufletul în trup, având astfel parte de o existență corporală și corporalizată? Pe scurt, de ce această cădere a sufletului în lume? Iată întrebarea al cărei răspuns îl vom găsi, cel puțin în versiunea lui plotiniană, în tratatul acesta.

Sufletul este *prin sine însuși* un lucru extraordinar, capabil să existe în unitate cu Dumnezeu. E de mirare, așadar, că duce astăzi viața chinuită a unui trup pieritor.

2. HERACLIT ȘI EMPEDOCLE, DESPRE COBORÂREA SUFLETULUI

(1.11-17)

Astfel, Heraclit, cel care ne îndeamnă să cercetăm lucrul acesta, propunând „schimbări (ἀμοιβάς)² necesare” între contrarii și vorbind [despre] „calea în sus și în jos” și [afirmând că] „schimbarea (μεταβάλλον) este în repaus” și [că] „este obositor să fi muncit și stăpânit de aceleași [lucruri]”, ne-a lăsat să ghicim, fără a se îngriji să ne clarifice [sensul] cuvântului [său], de parcă [fiecare] ar trebui să caute prin sine, tot așa cum și el, căutând, a găsit.

Printre gânditorii presocratici care au vorbit despre istoria naturală și spirituală a sufletului, consideră Plotin, s-au numărat Heraclit și Empedocle. Contribuțiile lor sunt însă, în mare parte, enigmatice și greu de interpretat, mai ales în cazul lui Heraclit. Fără îndoială, nu vom încerca nici noi să precizăm aici sensurile cuvintelor enigmaticului din Efes, subiectul nostru fiind, desigur, altul. Vom încerca totuși să explorăm sensurile despre care Plotin credea că s-ar ascunde în cuvintele acestui gânditor. Astfel, descoperim în text că Heraclit a vorbit despre *schimbări necesare între contrarii*,³ în timp ce la

² Termenul are sensul de *schimbare a veșmintelor* și derivă din verbul ἀμοιβάω, care înseamnă *a face schimb de mărfuri, troc.*

³ Vezi Stobaeus, *Anth.*, I, 49, p. 378, 21-5.

Plotin vom găsi, mai jos, că întruparea sufletului are loc în conformitate cu anumite necesități ale creației. După toate aparențele, așadar, Heraclit s-a referit la mecanismul dinamicii universale, așa cum l-a gândit el, adică, la faptul că elementele derivă cu necesitate din focul primordial, prin răcirea acestuia. La Plotin însă, contrariile implicate par a fi divinitatea și corporalitatea, iar trecerea sufletului dintr-un registru într-altul pare să asculte și ea, la fel ca geneza heraclitiană a elementelor, de o necesitate și un logos al creației.

Faptul că, după ce menționează transferul necesar între contrarii, Plotin vorbește despre *calea în sus și în jos*⁴ reprezintă un indiciu al felului în care el interpretează precizarea heraclitiană referitoare la contrarii, descinderea și ascensiunea elementelor heraclitiene fiind cât se poate de asemănătoare cu istoria plotiniană a sufletului. După cum bine se știe, calea în sus și calea în jos sunt concepte fundamentale ale cosmologiei lui Heraclit și se referă la faptul că elementele – aerul, apa și pământul – derivă succesiv din Principiul Prim al lumii, care este focul, printr-un fenomen de răcire, după cum ne relatează Aristotel.⁵ Aceasta este calea în jos. Periodic însă, toate elementele și toate lucrurile compuse din ele se întorc la starea lor originară, printr-o mare conflagrație, aceasta fiind calea în sus.⁶ În sfârșit, tot acest ciclu are loc în conformitate cu necesitatea, destinul sau logosul,⁷ idee care leagă tema căii în jos și în sus de tema raporturilor necesare dintre contrarii.

⁴ În Hippolytus, *Refutation of All Heresies*, 9.10.4.

⁵ În Aristotel, *Metafizica I*, 3, 984a7.

⁶ Ibid.

⁷ În Aëtius, I, 7, 22.

După cum am arătat deja, Plotin subordonează aceste două idei heraclitiene tezei sale referitoare la necesitatea naturală a întrupării sufletului. Interpretarea pe care el o dă lui Heraclit vine, așadar, în întâmpinarea unei soluții pe care părintele neoplatonismului o va oferi propriei sale întrebări privitoare la motivele coborârii sufletului în trupuri, acesta fiind un fenomen care ascultă de logica manifestării Principiului Prim și de noima creației. Este, desigur, remarcabil faptul că o teorie cosmologică, așa cum este cea heraclitiană, este interpretată de Plotin drept o teorie referitoare la istoria spirituală a sufletului. Faptul acesta ne obligă să concluzionăm că filosoful de la Roma atribuie enigmelor enigmaticului din Efes un sens mult mai adânc decât sunt pregătiți să-i acorde istoricii moderni ai filosofiei antice.

În ce privește *schimbarea care este în repaus*, trebuie să remarcăm prezența paradoxului la nivelul a două dintre categoriile ontologiei plotiniene, care sunt cele cinci propuse de Platon în dialogul *Sofistul* – ființa, mișcarea, repausul, identitatea și diferența. Toate acestea au parte de o singură actualitate, care este cea a substanței, eidele necategoriale fiind calificări ale substanțialității unice.⁸ Fără îndoială, același paradox este prezent și în cosmologia heraclitiană a unității contrariilor, dat fiind faptul că mișcarea se definește prin repaus și repausul prin mișcare. Care ar putea fi totuși legătura dintre această teză cosmologică și istoria sufletului? Desigur, este greu de dat un răspuns atunci când Plotin însuși nu-l oferă, dar nu putem totuși trece cu vederea afirmațiile pe care le face în

⁸ Vezi Dan Tomuleț, *Semne din trecut* (Cluj-Napoca: Ed. Eikon, 2011), p. 155.

tratatul *Despre esența sufletului II*, lucrare în care sufletul este descris în mod explicit ca o realitate una și multiplă, ca un ipostas aflat în repaus, dar care se dăruiește multiplicității corporale printr-o mișcare de exteriorizare.⁹

În sfârșit, oboseala faptului de a fi stăpânit de aceleași lucruri sau de aceiași stăpâni,¹⁰ indiferent ce-ar putea să însemne pentru Heraclit, la Plotin reprezintă o aluzie la viața dificilă a sufletului ajuns în trup și transformat sclavul robului său. După cum vom vedea mai departe, în filosofia plotiniană există o diferență între a fi în trup, adică, a avea acces la existența și lumea corporală, și a fi căzut în trup, stare în care sufletul se confundă cu trupul și este chinuit de provocările adresate fragilității existenței acestuia.

Desigur, aceste precizări nu au alt scop decât acela de a oferi o posibilă înțelegere a modului în care Plotin pare să fi interpretat câteva dintre fragmentele lui Heraclit, cosmologice la origine, pentru a le folosi în cadrul teoriei sale referitoare la istoria sufletului. O astfel de hermeneutică, într-adevăr, nu poate lua decât forma unei *ghiciri*, nu atât din pricina obscurității filosofului din Efes, care rămâne totuși reală, cât mai ales din cauza încercării de a traduce sensurile cosmologice ale fragmentelor heraclitiene în limbajul unei istorii cosmice a sufletului. În pofida acestor lucruri, Plotin atribuie lui Heraclit întreaga obscuritate și o înțelege în sensul dorinței acestuia de a cultiva la cititorul său căutarea personală. Prin această ultimă precizare, părintele neoplatonismului ne sugerează existența

⁹ Vezi Dan Tomuleț, *Plotin: Despre esența sufletului I și II; Despre intellect, eide și ființă* (București: Ed. Eikon, 2018) p. 9-16.

¹⁰ Acesta este un citat din Heraclit care apare doar în această versiune plotiniană.

unei distincții importante între descoperirea personală a adevărilor spirituale și învățarea lor din cărți. Este deosebirea dintre adevărul vieții și adevărul teoretic, dintre forma sufletească dobândită și cunoștințele obținute.