

teorijski stav novoplatonika prema teurgiji

endru smit

O Plotinovom opredeljenju u pogledu magije burno se raspravlja. U odeljku koji sledi ogranicicemo se na ispitivanje teorijskih stanovišta Plotina, Porfirija i Jamvliha. Celi našu raspravu otvorili smo jednim ispitivanjem teurgije kod Jamvliha. Važno je istaći da pojam teurgije Jamvlih primenjuje na sve ogranke religioznih pojava i obreda. Kod Porfirija, a verovatno i Plotina, to je sagledano u daleko manjem obimu. Deo Jamvlihovog opravdanja teurgije sastoji se u tome da čovek, po svome oskuđevajućem statusu, pripada bogovima poradi spasenja. Njegova je teurgija široko zasnovana na pojmu *sympatheia* (sa – doživljavanje, sa - osećaj) i njegovom onostranom uzroku. Sada se moramo vratiti radi ispitivanja ovog elementa, i kako se on pojavljuje kod Plotina i Porfirija.

Za našu svrhu uporedivanja (Pl. *Enn.*) IV 4. 40. ff je upućujuće. Ako prihvativimo podelu teurgije na višu i nižu, kao što smo to već raščlani, tada kod Plotina nema mesta za bilo koju teurgiju na višoj ravni. On poštaje opstanak i postignuće magije, ali je svodi na nižu dušu. Napomenućemo, pre svega, da magija po Plotinu dakako nije isto, što i niža teurgija za Jamvliha, ukoliko u bilo kom smislu stvarno nije zaukljena spasenjem duše. Plotinovo potpuno ophodenje utemeljeno je na najširoj mogućnosti pojma magije. To je prirodna simpatija između svih članova Celine. To je istinska magija. Simpatija se prepoznaće preko čoveka, koji to tada koristi u vezi s drugim. Istinska magija Celine postoji bez proizvodnje i nenasilno – *medénos mechanoménu* (40, 4) (bez pokretača). On tu podrazumeva da ljudsko posedovanje ove simpatije jeste vrsta magije veštine. Prirodna magija uključuje sve oblike daleko veštastvenije privlačnosti – na pr. muzika.

On tu razlikuje prirodnu magiju sveta i njeno iskoristavanje po čoveku. Zanimljivo je videti dodatak ovom izlaganju u bogoslovju Arapa. Koliko je od toga moglo da se vrati Porfiriju, teško je reći. U Teologiji čitamo: »Magija veštine je lažna, zato je sve pogrešno i ne pogoda belleg.« Onde gde Plotin ne komentariše odnos između predmeta uzetih iz magije veštine i upotrebnosti prirodne simpatije, komentator (razmatrač) priroda vlastito tumačenje: »Očaravanje koje dodirom zauzima mesto i reč koju govori, jeste njegova varka; tako da dotični može zamisliti, da je to dejstvo u njegovom delovanju, mada ne bilo njegovo delo. To je, zapravo, dejstvo tih stvari koje on upotrebljava.« To može da bude pretpostavljeno po Plotinovim rečima (nećemo dalje ići). U 42, 10 f, on predlaže postojanje dva puta na kojima je izvršen neki učinak (ili uticaj »datog«):

- 1) neometano – *par autòn* (po sebi)
- 2) pod veštinstom misli se *helkýsantos állou eis mérōs tì autoù* (zapadnut od drugog kao nekog dela sebe).

Ali, u rečima koje slede on traži da magija ostvaruje samo što je bilo prirodno da se ostvari, dok je pokretna sila koja se kreće svakako deo Celine. On tu nastoji da podrazumeva, da je magija veština postiguća, ali u kojem ostvarenje nema poseban učinak, t.j. nema drugu posebnu moć izuzev moći prirodnog ostatka u predmetima koje koristi.

Premda sa jedinstvom Celine i doslednom simpatijom njenih delova, koji su neizostavno obavezni Svetskoj Duši i, povrtno još dalje, prema uzoru u umnom svetu (cf. VI. 7. 14.20f), Plotin nije crpeo onostrani uzrok kao Jamvlih. U stvari, Plotin naginja ka uzimanju božanskog izvan magije, tako daleko koliko može. Istina je da su zvezde božanske i spominju se demoni. Ali, oni su uzeti kao delovi bića Celine, između mnogih drugih delova. U odnosu na zvezde, uvedena je ideja odlivanja (*effluences* – emanacije). Uzročni poređak među predmetima u simpatiji, opisan je kao »davanje«. Zvezde »daju«, bilo da im se molimo ili ne molimo; 42,4 *kai met euhē gignesthai ti euhē áneu par autòn/* preko istih, i pre i posle molitve rada se nešto darujuće./ I Plotin ponekad posebno određuje da je to što zvezde »daju« neko *aporroë*, /odlivanje– Sličan utisak usvojen je iz ontološkog razvijanja od niže ka višoj hipotazi, kada on opisuje zvezde kao dajuće, ali i negubeće; a to je davanje bez svesti o poklanjanju.¹ Teorija je, verovatno, u začetku meteorološka i mada Plotin koristi pojam, računajući na učinak skrivene simpatije između zvezda i veštastvenog sveta, ta je upotreba veoma suženja² uporediva s onim što možemo naći kod Prokla, gde ona želi da utiče i izrazi brazde božanske pomoći.³ Daleko češće Plotinovo potpuno odbacivanje uloge volje (t.j. da zvezde ne čuju naše molitve, a ipak odlučuju da ih usliši ili odbiju), u jakom je protivljenju Jamvlihu koji prihvata činjenicu da su naše molitve čute, a da bogovi mogu držati stvari izvan našeg uticaja, (iako uvek radi našeg dobra), pa se zbog toga moramo boriti s problemom božanske volje u daleko personalnijem obliku.⁴ U stvari, Jamvlihova teurgija sobom donosi božanstvo ili radije umstvena bića, koja su daleko personalizovanija nego bilo što što možemo naći kod Plotina, ali je zanimljivo da, kada je Plotin spominjao neka bića (na pr. njegove demone kao suprotnost zvezdama⁵), odobrava da oni mogu čuti naše molbe (43, 12f). Moguće je, ponekad, da su oni oblici posebnih vrsta, koje su u hijerarhiji bića veoma nisko, za koje je rečeno da su nosilac (subject) za postizanje magije, dok zvezde nisu.

Izgleda da za Plotina u magiji veštine nema nikakve koristi po spasenje duše. Ali, izgleda da on prepoznaće i njenu »dobru« i lošu stranu, — IV 4. 43. pokazuje da se bavio crnom magijom, dok IV 4.42. pokazuje spominjanje molbi i molitvi kao svetovno bavljenje, koje nalazimo u Jamvlihovoj nižoj teurgiji. Dobro sam stavio pod navodnike, jer Plotin smatra da taj vid zanimanja odvraća ljude od sveta uma, i da sve veštastvene potrebe i dobra doslovno odbacuju po magiji i simpatiji daleko od stvarnog sveta u senku veštastvenog sveta. Korišćenje simpatije i magije kod Plotina vazda podrazumeva kretanje prema dole i daleko od stvarnog, pre nego prema njoj.

Druga zanimljiva tačka je Plotinova primedba da je u radu magije nevažno da li je molitelj dobar ili zao, IV 4.42, 13–16: *ei de kakòs ho aitiōn, thaumázrein ou dei kai gár ek potamón arýontai hoi kakoi, kai ho didon autoū allá dídosin mónon* (ako je zlo uzrokovatelj, ne treba se čuditi; jer se iz reka grabe zlaci, te ono dato sâmo ne zna ko daje, već jedno kao dato). Ista ideja pojavljuje se i kod Porfirija.

Plotin ne veruje u bilo koji oblik važenja koji je nezavisan izvor inače neoklanjanog znanja. U IV 7. 15. on govori o proroštvinama bogova i o dušama ljudi, koji daju značaj besmrtnosti. Ali, to je samo da osigura vedočenje za već važeća verovanja, opipljiviji uvid. To uverenje (*pístis*), koje dolazi iz *aisthesis* (čuvstvo), suprotno je *apódeixis*-u (dokazivanje) Plotinovih vlastitih racionalnih argumenata. To je druga ideja koja je ponovo nadena kod Porfirija u uvodu *Filosofiji iz Proročanstva*.

Plotinovo poimanje proricanja, (mantic), na isti je način svedeno kao i njegov pojam magije, i iz istih razloga. To je proizvod sveopštih simpatija i na snazi je samo unutar Celine ili veštastvenog kosmosa (potreka). Stoga je razlika između vantvarne datosti Nus-a i nižeg sveta uzeta iz IV 4. 12., gde Plotin podrazumeva da božanstveni rade koriste *logismós* (prosudjivanje), nego um. On ne želi da porekne zvezdama da su izbor predskazanja. Ali, on ustrajava u tome da se predskazanja sa zvezda ostvaruju učenjem različitih spletova znamenja (vidi II 3.). Ali baš kao Plotin, (Porfirije) implicitno odriče bilo koji, posebno magijski kvalitet pojedinim objektima naglašavanjem sveopštih simpatija, te je i njegov pojam obogotvorenja jednakovo sveopšti. Predskazanja po zvezdama grupisana su u odredene vrste zaključaka koje možemo doneti o karakteru neke osobe i koje vrste stvari ona može činiti, gledajući u svoje oči. Za njih su članovi Celine isto što i za nas. *Mestà de pánta semeio ka sophós tis ho mathón ex állou ón állo* (II 3.7. 12.)/Punina je svega znamen i mudar je neko ko uči drugo od drugoga).

Kao i Plotin, Porfirije smatra da je osnov proricanju simpatija, *De Myst.* III 27. If., *ou de touto legein dei, hos kao physis kai technē kai he sympatheia tò hos en hení zóō tó pantí meron prodeloseis echēi tinon pros alela, oud hoti ta somata huto katesheuasthai, hos einai prosemasian apo ton heteron eis ta hetera* (a ne treba pak govoriti, poput toga da priroda i umeće, te saosećanje onih po jednaku žitiju, u svakom od delova izbistrava, držeći neke prema drugima; a niti da se tela tome prepustaju, kao što postoji zagrobno od drugih prema drugima).

Ponekad Jamvlih odbacuje njegovu teoriju, kao neodgovarajuću za objašnjenje svih oblika božanskog. Božansko koje se ponavlja osnova na *sympatheia* (saosećanju), nije božansko već ljudsko proricanje, kojim se obuhvata *ichnos* (trag) božanskog. Ovde smo došli do suštastvene tačke razlikovanja Plotina i Jamvliha, a Porfirije je sada na Plotinovoj strani. Naravno, Jamvlih time ne odbacuje i ulogu simpatije (III 16), što njegovu stanovište čini čistim. Sada je ova simpatija, kao što bi se Plotin složio, nešto isključivo zavisno od viših ravni zasnivanja (*hypóstaseis*). Jamvlih izgleda ide dalje od prostog isticanja te zavisnosti. Ljudsko proricanje koristi, njemu od prirode udelenu spremnost. Ali, božansko proricanje ništa ne duguje ikakvom prirodnom poklonu, poput ljudskog, dok je kod Plotina i Porfirija proročanstvo u celini dužno prirodnom daru. *Epitedíotes* (obdarjenje) za božansko proricanje, po Jamvlihu je poklon bogova.⁶ U *de Myst.* 165. 19.f, on odriče da sposobnost za božansko proricanje dolazi od prirode (*parà tēs phýseos*)-ouk estín hópos potè en tóutis euphýria tis an hypokataskeuásthe... thefas ara mantikés oudén ek phýses (jer već kod istih nije bilo kakvo povoljno nicanje, kako bi neko podešavao... u božanskom dakle proricanju nema semena od prirode). *Phýsis* (priroda) je bila, kao što je bila, zaobilazan a ujedno i kraća način povezivanja sa božanskim stvorenim.

Taj najkraći spoj s bogovima nije viden samo u načinu prema kojem mi postajemo »odgovarajući« za proricanje, nego u njegovim stvarnim učincima. Za Jamvliha su prirodne simpatije Celine više grada kojom bogovi mogu manipulisati (rukovoditi) u redu slanja poruka čoveku. Simpatije su na ovaj način nižerezadne važnosti, i igraju podređenu ulogu u odnosu na visinu bogova. Ovaj potpuno nov zaključak daleko je kasnije vidljiv u činjenici da to više nije čovek koji upotrebljava simpatije u svetu, već bogovi – *De Myst.* 137,4f. pánta symphonóunta tois boulémasti tò theón áutás homologúmenas hois hoi theoi, kat árthás epítatousin. (sva usaglašenja od božjih odluka već vode iste u slagaju, koje bogovi prema načelima prireduju.)

Možemo dokazati da je njihova proročka naimera izgradena kao oblik koji je deo slike sveta. Nesumnjivo, Jamvlih to misli. Bogovi koriste prirodne simpatije sveta, ali ne svih od njih (na pr. izuzeci deluju preko ljudskog proricanja, dok su neki u igri tek kao *ichnos* (trag) božanskog). Jamvlih je verovatno utemeljio svoje razlikovanje na stočkom odvajajući prirodne i veštacke magije. Neko bi mogao primetiti i Ciceronov kriticizam (*De Div.* II,13). Da bi obezbedio argument za božansko proricanje.

on ove pojave mora poreći korišćenjem ljudskog uma (reason), razjašnjivo za odvojeni i niži tip magije. U ovom slučaju on oseća daleko neposredniju prisutnost božanskog, s time, da ovaj izvor nadigrava prirodni element (*ou gár tōn katà phýsin*, 137,6) /jer nije od onih po prirodi/, u sledu opterećivanja božanskog uzrokovanja. Ovo je ovde više nego *ichnos* božanskog, all' hyperphyés dē tó érgon estí toútou) nego je to pak prerastajuće neko delo/. Sigurno proricanje po ponašanju ptica jeste »natprirodno«, i to je onostrana (transcendent) nit-vodilja u radu – *hōs héteron tinōs óntos tō diá tōn ornithon tāuta apergadzómenon*

/kao drugo neko sušto koje kroz ptice to određuje/. Koliko je ovo daleko od Plotinovog pojma simpatije i božanskog, može se videti iz naše rasprave u IV 4, 40f. Simpatija na kojoj je božansko temeljeno, za Plotina je jednaka bilo kojem drugom ispoljavanju simpatije. Nema posebnih tipova simpatije za prikaz naročitih pojava. To je tačno izuzev u IV 3, 11, 1–6... Jamvilih, u drugu ruku, izabire pouzdane sastojke Celog kao delimično obdarene božanskim znamenjem, i premda on mora dopustiti da pored ljudskog proricanja postoji trag božanskog proricanja; on je sasvim čvrst u uverenju da neki delovi sveopštvenog, odaju više nego puk trag. Nastavljanje novoplatoničkih razvijanja ontologije, čini se da ovde može da se prekine.⁷ Bez sumnje, to je stoga što Jamvilih govori *theaurgikōs (bogodejstveno)***. Kad Plotin uvedi božansku prisutnost u kipove IV 3, II, on koristi primer da opremi opštu metafizičku teoriju. Jamvilih na kraju, na drugi način kreće okolnim putem u de *Mysteriis*. To je važna tačka. Niko ne može opovrći da Plotin ovde smatra da »bogovi mogu biti »prisutni« u kipovima koji ogledaju njihov karakter, ali ovo što on zahteva isto je s bilo kojim primalačkim činom, koji je nešto delimično prilagođeno za primanje sigurnih oblika ili prisustva.⁸ Individualizacija zauzima mesto nakon utelovljenja,⁹ i bilo bi verodostojno dokazano da naročita obeležja čine tela ili otud primaće mnogo saobraženijim. U ovom slučaju neće biti iznenadenja da odeljeni bogovi (koji smeruju da budu u ravnim Dušama), mogu biti prisutni, gde se razumeva da odgovarajući veštastveni izraz postoji. Ta prijemčivost može se načiniti po čoveku; a da će to bogovi videti kao prisutni u oživljenom kulnom predmetu, jeste iznenadujuća olakšica za pučko mišljenje. Porfirije daleko potpunije razlučuje o istoj temi, u njegovom radu o kipovima.¹⁰ Činjenica da Porfirije obožava naročitu knjigu, koja je nosilač vrednosti za nezavisno proučavanje, obeležava razilazak sa Plotinom koji više koristi pojam, kao opremu filosofske ideje. Porfirije ide dalje od Plotina u procenjivanju neophodnosti nekih kulnih predmeta, kao uzimanja za veštastvenu objavu neutelovljena obeležja i moći nevidljivih bogova. Ova je teorija verovatno oblikovana kao deo spasenja za mnoštvo. Izražena je u Proročtvima Haldejaca i iscrpljena kod Prokla. Porfirije ponekad ne želi da usaglasi kulne predmete sa bilo kakvom daljom oznakom, osim tom iz objavljenog.¹¹

Sada ćemo se naročito vratiti Porfirijevom pojmu teurgije. U ovome, on je celovit kao нико pre, čak niti u potpunom kretanju kao Jamvilih. Pismo Marceli iz Porfirijevih poslednjih dana, propoveda tradicionalni tip verništva, koji ne pokazuje uticaj teurgije, *sympatheia*, ili sveštenosti spasenja. Mislim da je ovo ostatak poput duga, kojim Porfirije daleko više teži da opozove ili odbije teurgiju na kraju svog života, nego li ograničen pojам teurgije. Porfirije smatra da je upražnjavanje teurgije dejstvena alternativa životu upražnjavanja vrline. Suprotan je slučaj s religijom vere u *Ad Mercuriam*, gde je uloga *arete* potpuno opterećuju. Tradicionalna vera i teurgija su široki raspon odvojenih odeljaka, te skrivenost pisma u pogledu rada, ne podrazumeva neizbežno da je Porfirije u celini odbija. Jedan od razloga koji leži izvan tog ograničenog pojma teurgije je Porfirijev propust da razluči između magije i crne magije, te još oštije, njegov prigovor da je teurgija opasna.

Izgleda da je Porfirije posvećivao više pažnje razlici između *goēteia-e* (carolija) i teurgije, crne magije i prave teurgije negoli Plotin.¹² Ali, on u kom slučaju nije jasan kao Jamvilih. Iako ponekad razlikuje *goēteia-u* i teurgiju, čini se da ih je on često brkao, ili radije, da je uvidao delovanja jedne kao podstaknute i verovatno zaustavljene drugom. Teorija u de *Mysteriis* predstavlja napredak u razjašnjavanju.

Avgustin u *Civitas Dei* X 9. Bidez Fr. 2, 27⁺ 13., navodi tu razliku — »quam vel magian vel detestabilior nomine goetian vel honorabilior re theurgiam vocant« /kako je nazivaju ili magijom ili prokletim imenom goetije ili postovanje teurgijom/. Ovdje Avgustin primeće da Porfirije i platonici koriste ta dva imena da razluče dva vida magije, karakterističnu magiju i teurgiju, ali to je u stvari zajedno, kao bavljenje istim duhovnim načelima i demonima. Daleko je to moćnije pokazano u maloj priči u X 9, gde je dobar čovek osuđen lošim. »Quo indicio dixit apparere theurgian esse tam boni conficiendi quam mali et apud deos et apud homines disciplinam. /Kamo ukazujući zbori očitujuće biti teurgije, da toliko dobra proizvodi koliko i zla i kod bogova i pri obučavanjima ljudi./ Bidez ibid. 29.⁺ 21. Teško je, u svakom slučaju, tačno znati da li je Porfirije razmotrio povlašćenog boga ili demona koji je bio neposredno zaustavljen od zlog čoveka; ili je sumnjao na obavljanja rđavog demona. Ovo drugo je napominjao u de *Abst.* II 45, p. 174, 2 gde se *goetes pojavljuje kao bezočan i zdržan sa daimōnes poneroi* (prijavim besovima). Ideja o sukobu između dobrih i neprijateljskih demonova koji se bore za ljudsku dušu, u Porfirijevom se delu može naći posvuda.¹³ U X 9, bidez 29⁺ 13f, čini se da ovo napominje Avgustinu, kada kaže: »potestates... quae vel ipsae invideant purgationi animae, vel artibus servant invidorum. /vlasti... koje su ili same zavistili pročišćene duše ili služe umećima zavidnih/. Ovdje je ideja sukoba ili odbijanja dobrih demonova po njihovom duhovnom bicu spremna da se učini voljom opakih ljudi.

Sam Jamvilih izgleda da veruje u neke sile koje zove *antitheoi* (bogoborci), de *Myst.* 177, 18. Mada se ne osvrće na opomenu u de *Regressu Animae*, na to da teurgija može biti »opasna«, on nikako da nam dà uputstvo, šta bi moglo biti njegovo stanovište, kad u 176, 3 zahteva da teurg u dodiru s bogovima treba da bude otporan na bilo kakve rđave uticaje. Time je zao onaj koji dolazi u dodir s neprijateljskim dusima.

Prema Avgustinu, Porfirije se kolebao u prihvatanju teurgije. To izgleda tako, da je ova neodlučnost nadena u okviru jedne jedine knjige de *Regressu Animae*, a Porfirijeva sumnjičavija strana, takođe je vidljiva u pismu Anebiju. Sa svoju neodlučnost po prihvatanju teurgije iz Porfirijevog dela, Avgustin daje tri razloga: X9, bidez fr. 2, 27⁺ 27f. Nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet. /Sad, dakako, time su ta umeća lažna i u samom delovanju opasna, te podsećaju na zabrane praznih zakona/. Opomena na opasnost sigurno se odnosi na način vraćanja i protivračanja o kojem smo već raspravljali. Vanzakonitost teurgije je zanimljivo mesto, koje prevazilazi okvire pogleda ovog rada. Zanimljivo

je napomenuti da Sinesije beše izuzetno svestan vanzakonitosti izvesnih grana teurgije¹⁴. Prva od Porfirijevih primedbi, da je teurgija *fallax* (lažna), možda je važnija i teže razumljiva, jer *fallax* izgleda da ne znači samo pogrešan utisak, već stvarno laž i beskorisnost. Avgustin o ovome opet obaveštava u X 27, Bidez fr. 7, 34⁺ 28f. »Quid prodest quia negare non potuisti errare homines theurgica disciplina et quam plurimos fallere per caecam insipientemque sententiam atque esse certissimum errorem agendo et supplicando ad principes angelos decurrere.« /Ono što se pojавilo, teurgičko je učenje čije se grešenje nije opozvalo izručenjem od ljudi i kojeg su mnoge izreke po nerazboritom zaslepljenju, a još i da je najsigurnija pogreška, delatno i smerno kročiti po načelima andeoskim/.

Porfirije koji misli da niža duša može biti spasena bez pomoći teurgije, načisto je bio neodlučan, kao i prema stvarnoj prirodi i položaju teurgije. Tako njegovo pismo Marceli pokazuje da je prezirao svaki obred razdvojen od vrline. Njegovo bavljenje teurgijom dužno je, bez sumnje, praktičnom (sprovodećem) iskustvu moći magijskih postupaka, i opštem zanimanjem za daleko spekulativnije i veličanstvenije stihove *Proročstva Haldejaca*, koji su ga neizbežno upleli u pobuduće tumačenje (exegesis) njihovih sumnjičivih sastojaka. Premda Porfirije teurgiju deluje da može biti postiživa samo u nižoj duši, usprkos tome, on koristi haldejsku terminologiju za najviše čoveku dostižne vrhove, na pr. uspinjanje prema *pater/ocu*.¹⁵ Ovo nas navodi da pitamo, da li je to oblik najviše teurgije kod Porfirija. Dok u de *Abstinencia* Porfirije govori o usmenim molitvama koje bi mogle ukazati na gore, prema *noētoi theōi* /umnim bogovima/ (on odbija sve vidove usmenih molitvi najvišem Bogu)¹⁶, dotele nigde drugde ne spominje išta bliže obredno, u vezi sa vraćanjem Ocu. Ali, Porfirijevu korištenje jezika proročanstava u de *Regressu Animae*, u najvišem delu uspinjanja zauzima položaj više teurgije u *Proročanstvima* samim, koji će on dalje oduhovljavati. Nekoliko retkih primedbi iz de *Regressu Animae* pruža oslonac teoriji po kojoj sama *Proročanstva* zagovaraju dve ravne teurgije. To što će reći o *Proročanstvima* biće površno, sve dok na ovoj tački van mesta ispitivanja postoji bilo koja veća dubina učenja *proročanstava Haldejaca*. U stvari, grada teško zadovoljava.

Prvo bih želeo da postavim pitanje. Zašto bismo kao Krol (Kroll) pronalazili tako filosofičnu deonicu p. II u *Proročanstvima Haldejaca*? Levi (Levi) vidi ovaku deonicu kao okrenute metafore (prenose), gde je metafizički ili filosofirajući jezik usvojen da iskaže »teurgijsko« poimljene; cf. *Chaldaean Oracles* p. 175–6. »Platon upoređuje prosvetljenje praćeno uvidanjem ideja s tim iskustvom po izazivanju (initiation) u vrhunec smisao tajanstva (point of mystery). Haldejci, u drugu ruku, koriste lik (image) filosofskog uvidanja u pokretu, koji bi mogao da predstavi obasjanje njihovog posvećenja.« On nas potom upozorava na oduhovljajuće sklonosti novoplatoničkih probudjenih tumačenja *Proročanstava Haldejaca*. Ali, da li je moguće da su obredi Haldejaca zahtevali odgovarajuće duhovno ili sasveštavajuće opredelenje?

Izgleda da je ovo mogućnost koja zahteva dalja traženja. Postoje dva odeljka iz de *Regressu Animae*, što upućuju na višu ravan teurgije u *Proročanstvima*. Prva deonica je nadena kod Bidea fr. 4, 32⁺ 21: »Hoc enim tibi immundissimi daemones, deos aetherios se esse fingentes, quorum praedicator et angelus factus es, promiserunt quod in anima spirituali theurgica arte purgati ad Patrem quidem non redeunt, sed super aerias plaga inter deos aetherios habitabunt.« /Tim, za tebe, dakako najunutaršvetskim demonima za koje je i pridevak andeo stvarnost, etički bogovi što svoje sušto podešavaju, obećavaju da im neće u duhovnoj duši priteći teurgijsko umeće pročišćenja od Oca, već će ga držati iznad vazdušnih mreža medju etičkim bogovima/. Ovo upućuje da sama *Proročanstva* ograničavaju nižeg čoveka na nižu položaj uspona. Jasno je da su *Proročstva* propovedala povratač prema *Pater*, ali ona očito ograničavaju postignuća ove ravni zbog sitnosti ljudskog roda.

Druga deonica je kod Bidea fr. 8, 36⁺ 5: »Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum nos non purgari lunae teletis atque solis... denique eodem dicit oraculo expressum principia posse purgari...« /Dalje govori Porfirije da božanska proročanstva čineći nas odgovornim, ne pročišćavaju posvećenike Meseca i Sunca... Napokon, kazuje da proročanstvima izražena načela, svakako mogu da pročiste/. To može biti, kako Levi tvrdi, namerno pogrešno tumačenje Porfirijevog članka (*Chaldaean Oracles*, p.139, n.247). Ako *principia/archai (načela)* uopšte mogu izvorno da se poistovete s tri Haldejska vaseljenska pokretača, od kojih su dva udružena sa Suncem i Mesecom, a Porfirije ih uzdiže iznad veštastvenog sveta, on će se pokazati kao da je u *Proročanstvima* pročitao dve ravne teurgije; jednu što se bavi sa *archai* u nižu teurgiju koja se bavi obredima Sunca i Meseca. Drugo i možda daleko bolje tumačenje dopušta Porfirijev loše obrazlaganje *archai* kao najviše trojstvenosti (ili dvojstvenosti?), ali time traži jedino to, da *Proročanstva* tek moraju da održavaju razliku između *archai* i Sunca i Meseca, čiji obredi ne mogu da pročiste. Izgleda da su *Proročanstva* razlikovala između, na primer, vansketskog i unutarsvetskog Sunca (Levi, p. 151f.). Da li će ona izložiti samo razlikovanje ravn? O ovome se nalaze upozorenja posvuda u obredima Haldejaca po suncu i Mesecu (Proc. In Rem. I 152, 14), a izgleda da je (ovo razlikovanje) uključeno u više veštastveno uspinjanje *óchēma/pneūma* (vozilo/duša). Proročanstva nas ovde u hiperboličnom maniru verovatno upozoravaju, da nas njima svojstveni niži obredi neće ostaviti izvan sigurne ravn. Inače, neki drugi mora uzeti ovaj odeljak kao neki napad na obrede nekih drugih misterijskih religija, za koje *Proročanstva* nisu odobrena.

Ovo raspravljanje pokazuje, ponekad neodredeno, da ovde mora postojati podela u haldejskoj teurgiji samoj, na višu i nižu teurgiju. Takođe podela može da odgovara haldejskoj slici sveta u slojevanju (stratification) ljudskog uzdizanja koje smo opisali ranije¹⁷. U ovom razlikovanju ljudskih postignuća, napomenuto je da je »niži« čovek osuden na preporadanje u druge stvari, dok »viši čovek« (teurg sam) biva po pravdi isključen iz kruga preporadanja posle smrti, kroz to što je našao njegov put prema dole, opet u svet, kao naročiti poslanik bogova¹⁸. On je ovde

poslan u svet, dok su ostali pali. Za njega to je povlastica. On ne isključuje opet-utelovljenje, ali nema daljih prirodnih uslovljavanja njegove vlastite nesavršenosti.

Sledeća važna tačka koja bi se ovde podvukla, pitanje je promene u Porfirijevom stavu prema odnosu filosofije i teurgije. U vidiku nekih dela O'Meare o *Filosofiji iz proročanstava*, sada izgleda da Porfirije još do kraja razdvaja svoje poglede na ove odvojene teme. Čini mi se da O'Meara nije dokazao da su *Filosofija iz proročanstva* i *de Regressu Anima* isto delo. U drugu ruku, mogućnost ne mora biti isključena¹⁹. On je, takođe, otkrio neke zanimljive likove Porfirijevog mišljenja. Jedan neophodan odsek iz *Filosofije iz proročanstava*, u Avgustinovoj *Civ. Dei*, XIX 23, sledio je trezav navod o uspinjanju duše: »... ipsam vitam precem ad ipsum (deum) facientes per imitationem et inquisitionem de ipso...« /same molbe života prema samome (bogu)obavljuju preko opo- našanja i istraživanja o istom/. To je pripominjanje slično izjavama iz njegovog kasnijeg razdoblja, te ako podupremo tradicionalno rano datiranje *Filosofije iz proročanstava* (t.j. predplotinsko), ovde ćemo naći sigurno ustrojstvo i trezvenost Porfirijevog članka, koja od nas može da traži, da uobičajenu sliku o praznovericama prevrednujemo, tako da Porfirije održava ono religiozno-umno i doprinosi rezonovanju po racionalističnom Plotinu. Naravno, slična preokretanja u izražaju kod Jamvliha i Prokla ne isključuju višu teurgiju, ali oni na kraju upućuju na to, šta poseduje termin »čista« teurgija, t.j. tip ritualne magije koji izaziva genuinu religijsku i etičku stanju²⁰. Sada smo svedeni na dva tumačenja Porfirijevog položaja; a) on drži da je put teurgije u *Filosofiju iz proročanstava* i u *O nazadovanju duše*, a kasnije ga preoblikuje da bi ga isključio, izuzev imena teurgije, na višoj ravni jedinstva. U ovim zamenljivostima, prethodna daleko više pristaje. (Problem, naravno, nije u tome da li *O nazadovanju duše* i *Filosofija iz proročanstava* jesu ista dela ili kasnija po datiranju. Mi jednostavno želimo da znamo nešto više o Porfirijevom opredeljenju prema religioznim stvarima u njegovim mladim danima). Svoje težnje on objavljuje u prilogu²¹ *Filosofije iz proročanstava*, sam se baveći izveštavanjem filosofskih sadržaja proročanstava, dok dodiruje nešto od dejstvenog čina obogotvorenja. Ovo je suprotno Jamvlihu u *de Mysteriis*, gde sa tim nije podeljen i sadržaj. Porfirije sa božanskim daleko više deli ono, gde može da pomogne *theroia* (posmatranje). (Da li je ovo suženo obliče božanskog po snovima, nadenim kod Sinesijusovih *de Insomniis* opet vraćeno nazad Porfiriju?) Težina *Filosofije iz proročanstava* mora nositi pad od otkrića i dejstvenog sadržaja proročanstava, pre nego da se smatra da ih postiže, dok su sadržaji izloženi tako, da mogu biti korišćeni od onih, koji žele da obezbede ostvarenje putem filosofske sumnje. Ona su uslužna prema filosofiji i težnja za spasenjem obznanjena je u predgovoru kao prkos religioznom nosiocu, tako da se to čini dostižnim jedino kroz kontemplaciju i filosofiju.

Sasvim je očigledno da Porfirije u *Filosofiji iz proročanstava* doista različito od Jamvliha, ne pretražuje kultne puteve prema bogu ili opravdanost obrednog i religioznog; već potvrdu svoga filosofskog stanovišta za proročko i božansko. Mi već vidimo taj kritički duh, koji nadovno pripada poznom razdoblju, gde on zahteva da *daímones (polubozanska)* koriste prirodna shvatana kada obogotvoruju budućnost, jer mogu činiti greške baš kao što može čovek: *All' éde kai tén gnōsín téphthorás tén akríbē kai tás ek tóuton symbáseis akatáleptón einai anthrópois, kai ou mónon tóutois, allá kai tísí tón daímonon hóthen kai pseúdontaí peri pollón eroteithéntes.* (Već i kod saznanja propagacija i iznih praćenja, strogo je nezahvatljivo postojanje ljudi, i ne samo ovih, već i nekih od polubogova kao što se o mnogome varaju oni koji žude). Daleko je zanimljiviji potpuniji navod kod Filopona (Wolff p. 174), ako mu je izvor *Filosofija iz proročanstava*, to delo smera da uključi nešto od lučecog razvođenja teurgije, nadenog u *O nazadovanju duše*: *tóutois oún hápasin hós kai tois anthrópois tén te praktikén theosophian* (*húto tén mágeian kalón*) *halepén eis enheíresin einai, kai tén phórán tén akríbē tón astrón, kai tás ek tóuton symbáseis akatáleptous, dyó pseúdesthai peri polón eroteithéntas.* (...) od potpunih, dakle, ovakvih, kao i od ljudi dejstvena bogomudrost (takva od magijskih lepoti) u rukovanju (raspolaganju) težko postoji, kao i strogo kretanje zvezda i otuda nezahvatljiva praćenja; a stoga se laže o mnoštvu poželjnog. . .)

Sve od ovih napomena Porfirije daleko presudnije poimlje nego tobožnji do sada, te *Filosofija iz proročanstava* više ne može biti uzeta da predstavi »praznovernog« Porfirija. Krajnji neki vrh može da učini pokažljivom i tom prilikom daleko dramatičnijom provaliju, koja odvaja Porfirija i Jamvliha što se tiče teurgije. Jamvlih čini bistrim to da je vrlina neizbežnost za vlastitu teurgiju (kao suprotnost crnoj magiji). Porfirije ne smatra da treba imati samo jasno shvatanje o mestu vrline u teurgiji, i izgleda da o njoj radije misli kao zameni za vrlinu, kao obzir prema spasenju niže duše. *Sent. XXIX* želi da na ovo ukaže načinom, koji teurgijskom putu spasenja suprotstavlja put upražnjavajuće vrline²². Porfirije vidi čoveka kako se moli bogu i rđavim demonima (besovima), bez obzira da li je to za ličnost dobro ili nije. Jamvlih često ustanovljava da dobra teurg neće pasti pod vodstvo rđavih duhova u bilo kom pogledu, a to odbacuje Porfirijevu priču o dobrom čoveku zavedenom crnom magijom (vidi *de Myst. 178 II f*). Ova poimanja potvrđuju utisak, da Porfirije učvršćuje vrlinu da bi bila neupotrebljiva za teurgiju. Mi smo već videli da Plotin tu vrlinu ne misli kao neophodnu dok se upražnjava magija. Misao pored ove, čvrsto je uverenje da je osnov magije nešto sasvim prirodno.

Jamvlihov uvod u natprirodnii svet umstvenih bogova, u magiju, zajedno sa time uzima za neophodan zahtev etičke dobrobiti, pri takvom učestvovanju u teurgiji, ukoliko želi da upotpuni ideju teurgije koja vodi s jedinjenju s božanskim; premda se mora dopustiti, da Jamvlihova genijalna religiozna predanost zauzima veliki prostor u igri njegovog uverenja — da teurg neće podleći lošim duhovima.

Vrsta cbredne teurgije koju smo videli kod Jamvliha, ma koliko oduhovljena za sve namere bavljenja, po Porfiriju je promakla nepre-

poznata i vraćena je preko filosofije. Niži tip teurgije, naprotiv, prepoznat je i ograničen na nižu dušu. Stara dvoseklost (dichotomy) više i niže duše, jasno nestaje u *O nazadovanju duše sa anima intellectualis* (poimljućom dušom) i *anima spiritualis* (duhovnom dušom).

Porfirijeva rasprava o sveopštstem spaseriju, u koju smo se nakratko upustili, iskočila je s tom dvoseklošću koju smo već videli kod Jamvliha²³. To su u stvari, dva razlikovana stadijuma u spasenju, te dodavanje dva načina spasenja. Koraci postupka su viši i niži sastojci u čoveku, načini su teurgija i filosofija. Filosofski put spasenja leži u posvećenosti upražnjavanja vrline (*Sent. XXXII*). To je jedino onda obogaćenje čoveka višom vrlinom, kada on postoji da bi spasao svoju višu vlastitost ili se vratio u njegovu stvarnu vlastitost shvatanjem teorijskih vrlina. Ali, premda u *Sententiae* Porfirije uključuje to, da na kraju mora postojati drugi put za spas niže vlastitosti, t.j. *óchēma/pneúma* — vezana nižu dušu (*Sent. XXIX*), izgleda da težko može naći nekog drugog takmičara osim teurgije. To je taj put koji je određen u datim delovima *O nazadovanju duše*, a taj je ograničen nižom dušom i odsutno lučen drugačijim poštovanjem; po kome svi primećuju da, ako je predmet delovanja bila težnja za »sveopštим putem oslobođanja duše«, tada je u Porfirijevim očima to ispitivanje haldejskog puta teurgije pokazalo zahtevnost, posebno zbog njene granične prirode²⁴. Porfirije jasno veruje da teurgija poseduje neku pravosnažnost i da nas združuje s bogovima kroz *phantasia* (uobražilju). Smatram da je pismo Anebijusu pisano u duhu prijateljske kritike, po čoveku koji na kraju krajeva osnovano veruje u neke vidove teurgije, ali je bio pojačano smeten važnim bogoslovnim i natprirodnim problemima, koji tek iziskuju ubedenje. Porfirije ostaje odan Plotinovoj filosofiji u celini, ali je Jamvlih bio spreman da žrtvuje mnoga Plotinova tumačenja u poretku uglađivanju svojih religioznih uverenja.

Ako je Porfirije još više cenio vrednost teurgije na nižoj ravni, različito od Jamvliha, on nije video razlog zašto bi filosof (čovek koji se vraća u svoju stvarnu ili višu vlastitost) ujedno učestvovao u teurgijskim obredima koji pripadaju nižoj duši.

U trideset drugom odeljku *Civitas Dei X*, Avgustin nam saopštava da je Porfirije tražio *via universalis animae liberandae* (sveopšt put duše koju treba oslobođiti), ali je promašio da neki nade. To ne obavezuje neposredno otud, što on radije navodi Porfirija nego da ga tumači. Da li je Porfirije koristio neki istoznačan izraz za *via universalis* i, ako jeste, šta je razumevac pod tim?

Avgustin vidi *via universalis* kao religiju spasenja koja nije svedena na jedan narod (ili vreme), nego otvorenu svim narodima i svim vremenima, te kritikuje Porfiriju za neprepoznavanje hrišćanstva kao sveopšte religije. Približavajući se kraju odeljka, uprkos tome, Avgustin uvodi novu ideju. Hrišćanstvo, kaže on, spasava čitavog čoveka — koristeći Porfirijeve termine, Hrist spasava *anima intellectualis*, *anima spiritualis* i telo; *Haec vita totum hominem mundat et immortalitat mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat. Ut enim non alia purgatio ei parti quaeretur, quam vocat intellectualem Porphyrius, alia ei, quam vocat spiritualem, aliaque ipsi corpori; propterea totum suscepit veracissimum potentissimusque mundator atque salvator.* /Bidez fr. 12, 43⁺ Iff./ (Taj put celog čoveka osvetovljuje i priprema besmrtnost smrtnog iz svih delova koji učvršćuju. Ako dakle nema drugog pročišćenja, zahtevaju li to delovi koje Porfirije naziva umnim, a postoje li drugi koje naziva duhovnim u samom drugom telu; zbog toga potpuno podupire najistinitijeg i najmoćnijeg osvetovitelja i spasitelja.) Ovaj sadržaj ukazuje na lučecu prosudivanje po kojem Porfirije razlikuje puteve spasenja za višu i nižu dušu. On na svaki način smatra da je težko iszati oblik telesnog spasenja, ali to ne može biti jedna nemogućnost²⁵ na način visoke različitosti.

Ovi su uzroci uzeti, samo da bi pitali šta Porfirije razumeva pod *via universalis*. Sledeće tri mogućnosti prisutne su same sobom;

- 1) Put zajednički svim narodima i svim vremenima.
- 2) Put koji spasava sve delove ljudskog bića.
- 3) Put koji spasava sve tipove (likove, primerke) ljudi (ovo je knadno zaista jedan aspekt od 2); tek, likovi su određeni u skladu s premoći više ili niže duše koja im pripada).

Porfirije razmatra samo tri učenja koja vode prema spasu.

- (1) *verissima philosophia /najistinitija ljubav mudrosti/ (platoničan)*
- (2) *mores ac disciplina Indorum /običaji od učenja Indijaca/*
- (3) *inductio chaldeorum /uvodenje Haldejaca/*

Nije smesta očigledno zašto bi bilo koja od teza bila sužena na smisao (1), jer je Filosofija već unapred otvorena za kojeg bilo sposobnog učenika, kakvog god da je etničkog porekla, a ista će smerati na primenu u druge dve. Drugi, suženiji, biće katkad primenjen, na različite načine na sve tri. Filosofija je ograničena na umne ljudе, a teurgija Haldejaca, u skladu s Porfirijem, iziskuje spas samo niže duše.

Jasno preostaje položaj indijske filosofije. Ali, Porfirije misli o *Brahmánes /bramanima/* kao ograničenoj i isključivoj sekci: *de Abst. IV 17, 26, 6f. hoi men Brahmanes et génum diadéchontai hósper hierateian tén iotaúten theosophian.* /Bramane se po rodovima nasleduju, baš kao i sveštenost te iste bogomudrosti/. Istina je da su oni ovde suprotstavljeni sa *Samanaioi /pustinjaci/* čije se sledenje voljno upotpunjuje iz cele Indije, ali opet, izgleda da se ovo veoma ograničava, ukoliko oni pripadaju indijskim društvenim strukturama po svom postojanju. Širenje učenja bez porodica kojima pripadaju *Brahmánes sliči teurgijskim porodičnim predanjima, posvedočenim u pozncm razdoblju novoplatonizma*²⁶. *Premda se neka isključenja u halldejskoj teurgiji primeju samo na teurge (sveštenike) i nisu za redovne obavitelje obreda, uprkos tome je jasno, da su sami teurzi bili u redu odvojenih, što sam pokušao objasniti drugde*²⁷, te je to uporedivo sa položajem filosofa po Porfirijevom mišljenju, a ovi iziskuju dva ograničenja. Ukazaće se da utemeljitelj haldejske teurgije²⁸ započinje ovo predanje, te je razložno zaključiti da Porfirije o tome zna; ali u njegovom delu nema opširnijih zabeleški. Ne postoji razlog zbog kojeg bi se filosofija isključila u prvom smislu. U suprotnom, to će sigurno kvalifikovati ovu ovde sveopštost. Porfirijevu suženje filosofije na nekolicinu ljudi, po uvidanju Avgustina,

izgleda da će biti nešto presudno nasledeno, što sledi iz naslova dva predašnja.

Avgustin daje daleko više razlog, za odbacivanje haldejskog puta koji se čini sličnim, te podmeće predašnje tumačenje: *Bidez fr. 12,43⁺ 8. Quia plus apud eas curiositas valuit quorunque angelorum cognoscendorum et calendarorum /koja još pored naše brige zahteva kakve bilo obredene i saznate andele/, t.j. teurgija se zanima samo vrstom božanskih pojava koje sve zapremaju nižu dušu, prisvajajući razlikovanje sa propratnim isključenjem niže i više duše. Teško je, opet, odrediti zašto Avgustin ovde tumači ili uzima Porfirijev vlastiti razlog za propuste haldejskog puta spasenja. Ali, razlaganje ovde izgleda slično onom na kraju pisma Anebijusu, gde Porfirije kritikuje egipatske misterije za slično zaboravljanje tog dela »religije«, koji je ranije isleden sa spasenjem i usredišnjem na telesna ili sublurna dobra bića, te niže oblike zajednice sa bogovima, koja povlašćuje jedino nižu dušu²⁹. Ova procena teurgije izgleda da će biti glavna tema prilikom Porfirijevog postupanja sa haldejskim »putem«. Za njega, to je drugi pravac (cf. *Bidez fr. 4.*), koji njegovu prianjanja ne nosi tako daleko do prvog izbora, filosofije, ali koji je otvoren svim ljudima; dok je filosofija samo za nekolicinu.*

Kroz ova razmatranja se čini da su ova tipa sveopštег puta u Porfirijevom traženju izazvana kroz isledujuće kvalifikovanosti. Vid oslobanja koji je uvidao Porfirije, za koje (oslobadanje) uzima višu dušu bez niže, što nikada stvarno ne može biti slobodna od sveta, jeste, da se tek viša duša vraća. Ocu. Ali zaista je njegovo traženje bilo za put koji donosi slobodu svim ljudima. To je Avgustinova vlastita kritika (zasnovana na hrišćanskom učenju), da taj put mora uključiti spasenje za sve delove svakog čoveka – um, duh i telo. Porfirije je jednoznačno saglasan samo sa spasenjem uma. Filosofija koja se ostvaruje, moguća je samo za nekolicinu. Haldejska teurgija je otvorena svim pomoćima tek niže vlastitosti, zbog čega se čini da je indijska filosofija isključena za druge načine. I samo ako je Porfirije video višu teurgiju i spasenje kao stvarnu vlastitost u haldejskoj teurgiji, to bi moglo isključiti poklone nekolicini koji prisvajaju učenja Haldeja i potom uživaju rang teurga, posebno odabranog tela. I opet se odjednom ljudi dele u redove.

Porfirije nije, napokon, saglasan sa potpunim spasenjem. On se zaista zanima za spasenje niže duše, ali tek kao jedno slučivo mesto u svom traženju učenja, kojeg bi se dalo lako proučiti i koristiti od svih ljudi, te tako odvesti u spasenje više vlastitosti. Na ovoj šrini on se razlikuje od Plotina po tome, što ostvaruje unutrašnje vezove teškoča filosofskog puta i gorljivim traženjem za većim prihvatanjem učenja. Stoga se upušta u ovu neposredno, a ostalo je lako odrediti. Njegov prirodno zanimanje za religiju, njegov opšti entuzijazam za svaki organak ljudskog znanja, daleko praktičnije sklonosti, daleko ospoljenje gledanje i izazovna pozicija, mogu, verovatno, da se ubroje u njegovu pouku. Uticaj i primer hrišćanstva, naravno, ne mogu da se otkotrlaju spolja.

Ovaj Porfirijev ispušt u traženju sveopštег puta, daleko je doslednije pokazao Jamvlih, i može samo pojačati kariku između Porfirija i Plotina, te je pomogao da se pokaže pravilja koja leži između filosofskog i genuino bogoslovnog i religioznog opredeljenja Jamvliha i poznijih novoplatonika.

Ako smo sada ocratali poglede religije i teurgije, sledi zaključak. Neda se poreći da Porfirije pokazuje veće zanimanje u religiji i teurgiji, nego Plotin. Dok obojica uopšte usvajaju teorijski osnov magije, Porfirije veliki razlikaz sa Plotinom omogućen je ulogom teurgije/magije u stvarnom spasenju duše, premda on to sužava na nižu dušu. Plotin sam sebe isključuje u raspravi o magiji te se pokazuje da u *Enneadea* nema razumevanja magije u teurgijskom smislu. Porfirije je onaj koji prvi uvedi ideju teurgije u novoplatonizam i ide mnogo dalje od Plotinove magije u slučaju magija/teurgija, razumevajući zajednicu s božanskim. Razlog za ovo može biti potražen u velikom Porfirijevom školskom zanimanju za tamno i religijsko obavljanje uopšte, te na kraju, u njegovoj žudnji da nade sveopšte put oslobananja duše. Porfirije, takođe, pokaže odgovarajuće snažno zanimanje za demonologiju.

Odve se Porfiriju otvara put prema Jamvlihu, kroz koji on postaje daleko zatvoreniji prema Plotinu nego prema Jamvlihu. Kod Jamvliha je daleko važnija novost korištenja onostrane uslovljenosti simpatijom i poimanju smeštenosti; preko koje, naročita veštastvena pojava ili ličnost biva prizemljena, sa izuzetnim moćima po božanskoj volji. Ovo odlaže daleko izvan poimanja sveopšte simpatije kod Plotina i Porfirija, da bi na kraju sledilo Plotina u stavu proricanju.

Njihov stav prema proročanstvima, isključiv je na sličan način. Nijedan ih ne sagledava kao saopštenje nove obavesti, već radije kao ojačanje, držeći ih za gotovo svedočenje. Kod Jamvliha opet nalazimo temeljno razlikovanje. *De Mysteriis* govore nešto nesretno o sadržaju proročanstva, premda je to čisto od Jamvlihovih primedbi Porfirijevom filosofskom stanovištu o religioznim pojавama, kojima on daje bogoslovnu primenljivost u ličnoj vrednosti, i tumači to jezikom filosofije samo veoma daleko od nekog jezika koji ne razvrstava svoje misli. Porfirije je prvi napustio filosofiju. Mi smo, dakako, dokazali da Jamvlih u *De Mysteriis* govori teurgijski, a s time, na svaki način, on mora imati različit pristup. Ipak, Porfirijev pokušaj je nevin od Jamvlihove kritike. On je u prvom i prevashodnom vidu filosof. Jamvlih iz *De Mysteriis* je bogoslov.

Porfirije i Plotin smatraju, da je upražnjavanje poštovanje božanstva magije nevažno. To je daleko izrazitije kod Porfirija, koji proširuje pogled na magiju, tako da uključuje spasenje duše. Njegovo je spasenje teurgijom zaista magija u najlošijem smislu reči, zbog čega je Jamvlih zasigurno pokazao uzvišenje nad Porfirijem, ustajavajući na vrlini kao preduslovu za teurgiju, izuzev na nižim ravninama. Porfirije imade čisto drugaćiju sliku teurgije od Jamvliha. On poštujе obrede teurgije na nižoj ravni kao za čoveka nevažnog, tako da živi na višoj ravni, te rade želi da ukaže poštovanje teurgiji kao drugoj mogućnosti na nižoj ravni života, življenoj prisvajanjem delatnih vrlina.

Porfiriju jasno manjka Jamvlihovo religiozno pregaranje i ustrojstvo. Njegov stav prema teurgiji i religiji izgleda da je postao opasan

kompromis između Plotina i Jamvliha. Cesto treba pamtiti kako Porfirije osetljivo menja svoje ideje, a to nije uvek lako odrediti otuda, što naša nesposobnost za ponovnom izgradnjom njegove misli trpi neke izmene ili je u oskudici sa preostalom gradom. No, njegovo uvodenje u stvar teurgije posvedeno je od Avgustina, koji je do Porfirija imao bolji pristup, nego što ga imamo mi. To je, donekle, dug njegovom oklevanju i sumnji da je Porfirije napravio opasan kompromis sa stvari teurgije.

Plotin sebe nikada nije uzimao zajedno sa traženjem »sveopštег« puta spasenja, ali je interesantno uporediti Jamvliha i Porfirija na ovoj tački. Porfirijev domaćaj u pronalaženju nekog puta i njegovo veliko zanimanje religioznim stvarima, kroz oduhovljavanje religije, doprema ga zatvorenijim prema Jamvlihu. U drugu ruku, njegov neuspeh u nalaznju sveopštег puta, leži u osnovnom zvučanju Plotinovog opredeljenja u religiji i magiji. Neko bi rekao da je Jamvlih u svom domaćivanju sačinjavajući popularnog novoplatonizma, daleko dosledniji; premda, usprkos tome, on poseduje osetljivost zasebnih obezbedenja u mogućnostima bogačenja najviših stepena stvarnosti, koje on ponekad vidi postiznim tek za nekolicinu.³⁰ Stvarno prezirući popularnost i veliki uticaj Jamvliha, on je verovatno daleko više prekinuo sa naglašavanjem svojih »sledbenika«, nego što je mislio. To ćemo videti u raspravljanju upražnjavajućih opredeljenja novoplatonika u teurgiji i religiji.

DODATAK

Do sada smo imali posla samo sa teorijskim opredeljenjima u teurgiji i magiji. Bili bismo upućeni, ako bi saznali, koliko su se platonici i sami uneli u dejstveno izvođenje magije. Na nesreću, uvid o ovim stvarima veoma je neodređen i bilo gde da postoji, čini se da su ponekad u odvijanju učestvovanja neki naporci skriveni. To je delimično tačno u slučaju Plotina. Merlan je dokazivao³¹ da je on upražnjavao magiju. Neki postupci teško uspostavljaju pravu procenu,³² a ovde verovatno nije potrebno opet preispitivati dokaze, izuzev znati, da ni u jednoj tački Plotin nije rekao da se bude stvarni učesnik u magijskom upražnjavanju.³³

To je u značajnoj suprotnosti sa Porfirijem. U Eunapijusovom životu Porfirija, nalazi se izveštaj o jednom slučaju, u kojem on ne beše posmatrač ili subjekt (iznosilac), već pokretna sila (agent) magije. Tom prilikom navodi, da se to verovatno dogodilo u Siriji, pre Porfirijevog susreta sa Plotinom.³⁴ Eunapije je živo navodio delove iz Porfirijevog rada na *Filosofiji iz Proroštava*: *Eunap. Vitae Sophistarum IV 1.12,45 f. phesi de kai daimonon tina physis apô loutrou ti nôs ekdiôxai kai ekbalein. Kaûsathan touton elégon hoi ephoríoi* (kaže, pak, da i bes neke prirode, što se netom o pranju proterivao, može izbaciti). Zapaljen je ovaj, rekoće pridolazeći. Drugog izveštaja o njegovom biću tako obuzetog magijom, nema. Na osnovu jednog dela uvidanja, mi nećemo uraditi više od obaveštajnog pogadanja, da je Porfirije otiašao korak dalje od Plotina, ali da verovatno nije postao zakoniti upražnjavatelj magije. Njegove primeđbe na magiju, koje su ukovirene u prethodnom odjelu, sigurno su ga obuzdavale. Slika kojom Eunapije boji Jamvliha, veoma se razlikuje. Ona je puna priča o magijskim bavljenjima. Ovom prilikom moramo biti veoma oprezni. Jamvlih je rekao da bejaše privlačio učenike, zbog pristupa bogovima kroz svoju *dikaiosyne* /pravičnost/ (*V. Soph. V, I 4, 458*). To može biti uobičajeno laskanje, te se priča o tome, kako Jamvlih duhovno unapreduje dva bogolika mladića (*V. Soph. V 2, 1, 459*), čini zatvorenijom za opštěprihvaćenu sliku o podvižnicima čudes. Dve stvari, tome uprkos, moraju da se pamte u Eunapijusovom izveštaju. Prvo, upoznali smo navodno Jamvlihovo oklevanje u izvođenju čudesa (*all'ouk eusébes mén... nego nikako nije pobožno... .*) *Druga i možda daleko važnija (stvar)* je Eunapijusovo sadomišljanje o izvoru priče, *V. Soph. — V 2, 7, 459; elégetô dê kai paradoxôtera kai teratodestera, eggô dê touton anégraphn' oudèn, sphalerón tî kai themóyses pragma hegoúmenos sis sýrgraphen stasimon kai pepeguian epeisagen ákoen diepretharmenénkai reoušan. allâ kai taûta, grápho dédoikos akaén oušan, plén hosagé hépomai andrisin, hoi, tois ilois arillois apistoûntes, prós tén tòu phanéntos aîsthesis synékamphthésan. oudeis dê autoù tón hetáiron anégrapsen, hósas gé hemás eidéinai.* I govori se najnečekivanije i najčudesnije, ja pak takve nenapisane (govore) nisam vido do zapisujućeg položaja kao neku nesigurnu i zlosrećnu stvar; propadajući i oticuću, za blagoosvetljeno uvodenje slušanog u sebe. Svakako i takve pišem, uplašen od slušanog bogatstva, koliko se već sledim po ljudima, koji prema pokazanom osećaju od drugih nevernika, to saiskriviše. Koliko nam je vidljivo, od istih drugara, to niko ne napisa.

Patvorenna usmena tradicija, očito je narasla oko Jamvlihovih delatnosti. Tu je verovatno značajno, da je Eunapije imao da kaže nekoliko pouzdanih priča o njemu. Očevdno, Jamvlihov ugled nije se oslonio na nekoliko krajnjih primera bavljenja teurgijom. Potpuna trezenost njegovog životnog puta, mogla se ocrtati preko izvoda njegovih privatnih odanosti kod Eunapijusa *V. Soph. IV 2, 7, 458*. Njegovi su ga učenici pitali, da li je bilo šta istinito u saopštenju, da je levitirao dok se molio, te da su njegovo telo i komadi odeće poprimili zlatnu boju. Po sebi, u slučaju genuine mistike, to nije ništa naročito, i svakako je značajno što njegovi učenici nisu postavljali još izuzetnije zahteve o njegovom bavljenju. Ali, mi smo daleko više pogodeni Jamvlihovim odgovorom pitaocima: *outi mála geléseion, egálasen epi toutois tois lógois lámblichos. /to nikako nije smešno, nasmeja se kod tih reči Jamvlih.* Jamvlih je malo brinuo o spojašnjosti mistike i prednjačio je da se zadabuje sam — tî dêta mónos, o didískale theiôtate, kath'heatón tina prátties /šta je potpuno jedinstveno, o najbožanstveniji učenice, to je ono koje upražnjavaš samim sobom/ — nešto, što njegovi učenici nisu spremno shvatili, sve dok to kasnije nije moglo uticati na njih. U *V. Soph. VI 1—5, 461*. Eunapije je upisao da on nije imao obaveštenja o Edesijinom religijskom daru. Ovaj nedostatak obaveštenja on pridaje bilo čemu, od Edesijinog straha pred zakonitim zadovoljenjem do čutanja i uzdržljivosti njegovih učenika. Ovaj kasniji sastojak pojavljuje se ponovo (*V. Soph. VII 2, 6, 475*), gde Eusebije ne poučava, ali opominje Julijana na nehaj preterivanja Maksimovog magijskog i teurgijskog bavljenja. Ovo se čini jasnjim na puk-

tini između daleko očeviđnijih teurga, kao što su Maksim i Sosipatra, i mnogo uzdržanije i uravnotežene predaje. Na kraju će biti lako pokrenuti tobože uobičajenu predstavu Filosofa iz Eunapijusovog izveštavanja. Ponekad sa daleko ozbiljnije upozorenje njegova svedočenja, o različitim opredeljenjima u teurgiji po različitoj vrednosti nosioca.³⁵

Pažljivo čitanje Eunapijusovog života jamulihovog, otkriva čoveka koji je najbolje ispitivao genuinu mistiku i koji nije postavljaо prete-rane zahteve sebi samom. Jamulih je ustanovio naročito isticanje religioznog sastojka u novoplatonizmu; bavio se teurgijom i verovatno je bio obuzdan u svom upražnjavanju. Daleko je on od varljivog rukovodioca (manipulator) božanskim moćima. Kada je pitan da samog sebe potvrdi preko čuda, oklevao je i rekao; *all' ouk ep̄ émoi gē tōuto, all' hótan kairos ē nego to nije do mene, već beše poput zgodnog časa* (*V. Soph.* V 2, 1, 459). Daleko više, on je živeo jednostavan život *tén mén diaftian on eukólos kai archaioſ* jedno prebivajuće biće smerno i iskonito /(*V. Soph.* VII 6, 458).

U Proklovom slučaju imamo potpuniji životopis. Odvojeno od uobičajene religiozne pobožnosti i neumoljivog života (*Vita Procli* cf. 19), takođe je prikazana širina njegovog bavljenja teurgijom. U odjelu 29, opisana je daleka priča kako je Proklo našao Asklepijeniju. Osnova je za tu priču predložena stvarnim razmišljanjima o njegovim strahovanjima ukoliko priča postane javna. To nije pomodna, već genuina bojažljivost, kada je teurgija zabranjena zakonom. Odeljak 28, daje nam nešto tamniju stranu. Rekli smo da je on bio adept (prilagođenik) ishodečih svetlosnih fantazm (zamišljaja) Hekate; tvorio je kišu i druge stvari po nižoj teurgiji. Prisetićemo se ponekad njegovog vlastitog pristupa, koji je bio veoma neobičan u pogledu religijskih obreda.³⁶ Izgleda da je Proklo u celini bio mnogo oštrelja i još neosetljivija ličnost od Jamvliha. Žitije nam pruža utisak suviše tačnog, usavršenog i čestitog profesora koji je imao veliku slabost prema magiji i prodbujenim teurgijskim delovanjima. Teško bi bilo poreći da nije po sredi genuino religijski, takođe i mistički sastojak u njegovom životu. Damaskijevo Žitije Isidorovo pruža nam sličnu sliku o poslednjim novoplatonicima. Oni su uđovoljavali magiji, ali su u isto vreme prikazali genuino religijsko osećanje i živeli živote stvarne vrline.³⁷ Ovi činioци nisu uvek isključujući u poslednjem od svih, potpuno praznovernog razdoblja starog sveta.

1) III 2. 2. 15f. *nous tonyn dōs ti heautois aīs hylén átremes kai hesyos tā pánta eirgáketō hútos dē hō lógos ek nou ryéis. tō gár aporroeón ek nou lógos.* Taj um nešto daje sam u neudržljivu tvar i bogato obraduje množinu: taj, pak, zbor izuma ističe. Jer je izuma govor izven.

2) *aporré, aporróla, aporréo* (odliv, odlivanje, odlivam) itd. str. 102f. u II 3. 2. 8-9, o uticaju izliva iz nebeskog *noús-a* na čoveka; II 1. 3. 28; III 4. 4; II 3.2.7.; o izlizu sa zvezda VI 7. 22. 8; o duhovnom uticaju sa visine III 5. 3. 12., a o ovom drugom siromaštva osnivačstva (*hypostásis*) preko kojeg se oblikuje šta je ispod III 4. 3. 25., iz sopilašnje *enérgaia* /dejstvo/; vidi 5. bel. 8. Takođe, uporedi Platon *Phdr.* 251^b *tou kalou aporréon* od lepote odlivanja. Za Porfirija, vidi *Philosophy from Oracles* Wolff p. 160; *De Abst.* II 46 gde se uspostavlja povezanost sa *échémá* /vozilo/. Vidi dalje Proklo *In Tim.* I, 147, 12. Za Jamvliha, cf. *de Myst.* 137, 18.

3) *De Magia* (O voljbeništvu), Bidez 149, 20. In *Tim.* I, 43, II., 97, 7.

4) Vidi str. 109 ranije. (iz odjelja *Causality in teurgy*).

5) Iako su i zvezde, po osećaju, personalni bogovi, one nisu uslovljene svetom, ponekad, kao besovi (daemoni).

6) *De Myst.* (O tajanstvima) 101, 2. té ek theón katapempomene tes prognóseos dósei/ono od bogova donešeno predviđanja daje/. O *epitedeíotes* /obdarjenje/ vidi Diods, *Elements of Theology* str. 344-5.

7) Jamvlihova *epitedeíotes* za božansko proricanje jesu iznad i za vreme normalnog *epitedeíotes* /obdarjenje/ za oblik. Proklo razdvaja *sýnthesis*, sastav, sifra, za Oblik (vidi deo IV 4, II). Ovo podrazumeva da božanska braza (channel) koja pomeže u uznesu, jeste različita od ontološkog slučivanja Oblika. Na široj osnovi Proklo razdvaja henade (jedinice, ujedine) i tā noétai ili Oblike. Ova teurgija koja deluje kroz henade (tjedine), vodi rastavljanju duhovnog uzdizanja, putom motrećeg osveštavanje oblike.

8) *prospáthes dē tō hōposoun miméthen, hōsper katopthrōn harpásai eidos tī dýnaménon/* količ pak zatrepo oponaša, kao što sjajna slika (ogledalo) poput nećeg moćnog pleni oblik (vršni lik). Diods (*Greeks and the Irrational* p. 306, n. 83) primećuje, *hōposoun* izgleda da izaziva poricanje bilo koje naročite veštine u magijskim obredima posvećivanjem. Premda se ovo držanje odnosi na tumaćenje jednog sveta (možda *hōposoun* ne podrazumeva sigurno da je lako načiniti kipove koji bi primili pristup bogova?), uprkos tome opšta linija dokaza u odjeljku pretpostavlja Doddsovo tumaćenje, s tim što on koristi položaj kipova više kao primer opšte teorije o prisutnosti *lógoi* (sabornosti, smisla) u sveopštosti. Ono što bi mi želeli da saznamo, je odnos ovih bogova i njihov način prisutnosti sa *noétai* (umstvenim stvarima) *lógoi* (sobranjima). Sumnjam da ih Plotin, za razliku od Jamvliha i Prokla poistovjećuje; vidi n. 7. To mora biti u saglasnosti s njegovom teorijom o prirodnoj simpatiji. Važnije je od navoda u odjelju II, II da tō theó ekéino /podu onome/ (zasigurno misli Nous) time vezuju Nous kao boga i izvor *lógoi* sa *théoi* (bogovi) na liniji 2.

9) Porfirije *Sent.* XXXII, Plot. VI 4, 4. Kako daleko individuacija odlazi teško je reći. Da Plotin veruje u ideje (Likove) individu, vidi Rist *Forms of Individuals in Plotinus* — CQ n. s. 13 (1963) 223-231, Blumenthal *Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?*, *Phronesis* II (1966) 61-80.

10) *peri agámatón* odsečci u Bidez I⁺ – 23+.

11) cf. *(peri agámatón* Bidez I⁺ 5, *tois káthaper eu bíblión tōn agámatón analégein tā peri theón memathékosí grámmata) a ponekad iz knjige preko govoru upisanih, kipove bogova uči/, cf. 2⁺ 7+, takođe Proklo beleži proročanstva Haldejaca (*In Remp.* I 39, 17) za učenje od važnosti, da je veštastveno poimanje nesposobno da se približi istinskoj prirodi bogova umom.*

12) Vidi ustanovljenja data po Zintzenu •Mystik und Magie in der Neuplatonischen Philosophie• *Rh. Mus.* n. F. 108 (1965) p. 96 n. 88.

13) *de Abst.* II 36–43, i *Bogoslovije Helene* (ako je od Porfirija) po Evseviju P. E. IV 5, 1–2. Daže, *In Tim.* I 77, 1f.

14) Cf. *Synesis de Ins.* p. 170, Ilif; cf. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order* p. 124–127.

15) *de Regr. Anim.* Bidez fr. 4. Za *pater*, cf. Kroll p. 12 ff. u Lewy *Chaldean Oracles* p. 76f..

16) *de Abst.* II 34.

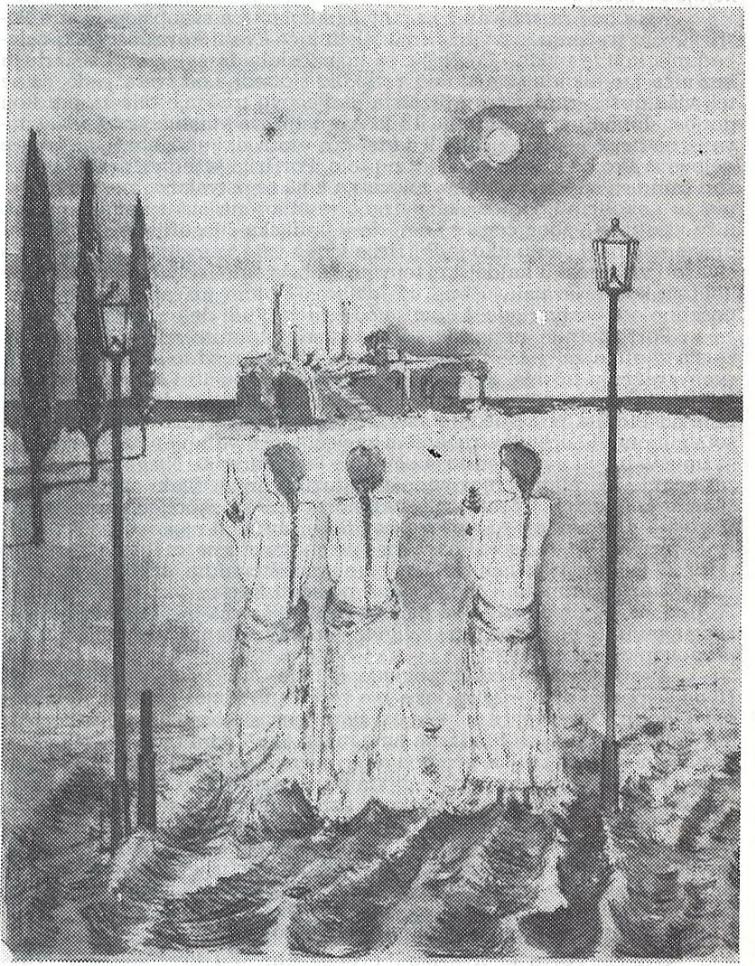
17) Vidi p. 62f.

18) Povlastica teurga čini se uporedivom na nekoliko načina sa porfirjevskim filozofom, koji se izručuje Ocu – cf. Hadot *Porphyre et Victorinus*, p. 393f, esp. 394, n. 1 i 2. Premda on ispituje poseban put za red andela, koji izgleda da je prevashodnji od normalnog teurgijskog puta (Bidez fr. 2. 29⁺ 6, allam vero viam essi perhibeat ad angelorum superna consortia – (zaitsta, drugi put zapada andeoske skupove rasa), res postignut bez još „vidljivog“ sveta – aetheri vel empyria (locali) /eteriska ili ognjena(mesta)/). Porfirijeve otkude bilo posmatrajući anđeli, veoma su zatvoreni za umstveni (inteligibilni) svet (vidi Port. *Contra Christianos* fr. 76, Harnack). Štaviše, ni ne čini se da su oni bili u umstvenom svetu. Andeli nemaju šta da traže sa filozofskim ciljem i putem ka tom cilju. Porfirije prvenstveno poriče da onaj koji je bogat eteriskim bogovima odlazi Ocu. Moguće je da je Porfirije snizio haldejsku *empyria* (ognjennost), odgovarajući pojam misaoog sveta u opredeljenju Haldejaca. Ovo je snizavanje prilično odgovarajuće Porfirijevoj opštoj oceni teurgije na nekoj nizerezrednoj *deuterón plous* (drugoj plovdbi). Na kraju, tu je Avgustin, koji loše razumeva Porfirija te izgleda da utoliko Porfirije svesti ognjeni svet na niži položaj po sažimanju vidljivog sveta; cf. Bidez, fr. 6, 34⁺ 24; aetherias vel empyrias mundi sublimitates et firmamenta cælestia (eteriki ili ognjeni svet sažetosti i snažnosti nebesa). To se odnosi na granicu uspostavljenu na teurgijskom uspinjanju, na koju se čisto nailazi, odakle bilo bez vidljivog sveta (fr. 4, 32 24).

19) Bidez p. 15, smešta *Filosofiju iz Proročanstva* u vreme pre nego što je Porfirije sreto Plotinu u Rimu (c. 208/3 A. O.) i *O nazadovanju duše* nakon pisma Anebijusu, a ovo oboje posle 262/3 n. e. Sodano stavlja *O nazadovanju duše* posle 268 (Porfirije se vratio sa Sicilije). *Pisma Anebijusu*, 1958, deo I, i Dodds (*Greeks and Irrational*, p. 287) posle Plotinove smrti u 269 n. e. O'Meara sumnja u zaključke Bideza, koji su zasnovani na protuslovju dva dela i ponašanju

po Eunapijusu *V. Soph* III, I, II, 457; *autós mén oún phesi*, (*néos dē ón isos taúta égraphén hōs éóiken*) *epitychein hrestérion médeni tón démosion en dē autó tóbiblio katagráphē isti, dakte, kaže (to novo isto bese opisano kako priliči) ne dosudujući korist nikome od pucanstva; u istoj knjizi zapisujući*. O'Mearin argumenti (*Porphyry's Philosophy from Oracles*, p. 33–34) nisu sasvim odgovarajući. On bi zeleo da istumači deonici kao podupirući za njegovo teoriju da je *Filosofija iz Proročanstva* napisana posle 268 n. e. On je spremjan i da izbací *isos* (isto) i *hōs éóiken* (kako priliči). Eunapijus nije izvestio sasvim jasno. Ali, najbolje je to na tome i ostaviti. *Mén* (pak) i *dē* (dalje), teško suprostavljaju dve razdoblja pisanja, kao što O'Meara zahteva, samo što smo mi očigledno istakli da on (Porfirije) beleži proročstva u istoj knjizi. Ostaje kao moguće da je jedna knjiga kasnije prepravljana. Ukoliko snaga da *kat (po, prema) – u katagráphō* (zapisujem) ne može podrazumevati više od beleženja proročanstava, dokle *egráphēin* (opisao je), podrazumeva da je opisan događaj otkrivenja? Proročanstvo već uvek moraju biti u zapisanom obliku koji posle Porfirije izvlaci. Vidi argument O'Meara o *katagráphēi*, a to „čini se da beleži šta je probitno bilo napisano“, a na knadno, on to užima za neki rani izveštaj, napisan u kasnijim spisima. Ali, to je izveštavalo o pisanim proročanstvima.

- 20) Vidi stranu 96, f.
21) Prolog *Filosofije iz proročanstva*, Wolff p. 109–110.
22) Vidi str. 80, ranije.
23) Vidi str. 95, f. od ranije.
24) To bi, naravno, bio argument »više teurgije u proročstvima. U drugu ruku, viši stepen koji mi primećujemo u proročstvima mora od Porfirija biti ignorisan kao nedostojan. I to se opet ograničava na nekoliko primera, a kod Porfirija je sravnjeno na ograničen krug. Vidi bel.



zorica b. dordević

- 25) Porfirije, kako možemo očekivati, otklanja telesno vaskrsenje (*de Regressu Animae* Bidez fr. II 5, 41⁺ 35f). Premda je *ochēma/pneūma* odbačena na najvišem planu (*sine ullis omnino corporibus*) bez ikakvog čitavog tela), čini se da ovde Avgustin ukazuje da to da Porfirije razmatra spasenje po kralju. Kroll dokazuje (*Orac. Chald.* p. 61.) da su Haldejci verovali u judeohrišćanski tip telesnog vaskrsa; Levi dokazuju to (*Chaldaean Oracles* p. 214f) i u saglasnosti s ovim, predlažući „spasenje tela“ izlaze: a) Bivstvovanje slobodno od bolesti, i. j. u ovom životu Sinesie *Hymn.* II 275f., naznačava kao ideju u Porfirije-haldejskom spletu; b) razdvajanje tela od sastojaka smrtnosti koje neće biti uzeto na magijski način. Moguće je da Avgustin ovde navodi ovaj vid telesnog spasenja. Mi podsećamo da Jamvlih i Porfirije zajedno otklanju teurgiju sa moćima preuzetim iz vestastvenih povlastica.
- 26) Marinus, *Vita Procli* 28, beleži kako ceo teurgijski obred dolazi preko Nestorija Velikog, po Plutarhu i njegove kćeri Asklepijenije do Priklaka.
- 27) Vidi bel. 18.
- 28) Cf. Proc. *In Rem.* II 154, 17 (Krol 60), ibid. 118, 16f. Olympiodorus *In Phd.* 64, 2. (Kroll 60). Iamblichus *de Myst.* II 2, 69, 7. Za Julijana vidi *Psellus de Aurea Catena* (Bidez C. M. A. G. VI 160, 7, u *Mélanges Cumont* I 88, i Levi p. 224, n. 195.) – *hōs (louliai) hōs patér, epeí gennésal touton (sc. theourgón) émélén, archangelikén étesé psychén tón systochéi tou pantos práter ton toutou hypostasin.* Jako otac (Julijan), nakon što se rodio, to (teurgiju) je negovao, arhangeloske postade duše u vezanosti sa svime što se odnosi na tu hipostazu (ravan ustrojstva)...
- 29) *De Myst.* X 7; Avgustin *Civ. Dei.* X, II cf. Sodano, *Lettera ad Anebo* p. 30.
- 30) *de Myst.* 219, 14.
- 31) *Plotinus and Magic. Isis.* (1953) 341–8.
- 32) A. H. Armstrong *Was Plotinus a Magician?*, *Phronesis* I (1955) 73–79.
- 33) Tu je moguće izvadak u *Enneades* (IV 4.43, 8), gde Plotin navodi „protivvratbine“ – »duhovne i moralne, a ne magijske (op. cit. p. 75).«
- 34) Vidi Bidez p. 15.
- 35) Ali ovde opomena takođe mora biti otklonjena. Dillon u svom izlaganju fragmentata platočkih komentara Jamvliha fr. 17, beleži da priča o opomeni Jamvlihu na pogrebnom momohodu kroz ulicu, sliči kazivanoj priči o Sokratu po Plutarhu u *De Gen. Soc.* 380.
- 36) Vidi str. 116 (pogl. *Theurgy in Proclus*) i dalje.
- 37) Vidi Armstrongove beležke u njegovom časopisu. Clements Zintzen: *Damasci vitae Isidori reliquiae*, C. R., Vol. XIX, No. I March 1969, pp. 49–50.

Članak preveden iz drugog dela knjige *Porphyri's place in the Neoplatonic Tradition*, autor Andrew Smith, izd. Martinus Nijhoff, the Hague, Netherlands 1974.

Preveo: Aleksandar
M. Petrović