

Wykłady o filozofii Plotyna

Krzysztof Kiedrowski





Krzysztof Kiedrowski, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Opublikował dwie książki: *Zarys negatywistycznej metafizyki unitarnej* (2010) oraz *Metodologiczne podstawy negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka* (2013).

Jego głównym przedmiotem zainteresowań naukowych jest metafizyka i jej rozwój na przestrzeni dziejów - od antyku do współczesności. Autor jest rzecznikiem rozumienia filozofii, jako integralnej i wiodącej części *paidei*. W tym kontekście szczególną rolę odgrywa filozofia pierwsza stanowiąca zasadę namysłu filozoficznego. Z tego względu zarówno jego działalność dydaktyczna, jak i naukowa ukierunkowana jest na metafizykę - jej rozwój, obowiązywanie, a także liczne krytyki zasadności namysłu metafizycznego w poszczególnych epokach. Szczególną wagę przywiązuje on do greckiej filozofii antycznej wyznaczającej intelektualny horyzont dla kształtowania się europejskiej duchowości.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Obok filozofii drugą jego pasją jest muzyka, w szczególności muzyka klasyczna (w roku 2001 ukończył PSM II st. im. F. Chopina w klasie fortepianu). Od 2016 roku Artysta Chóru Teatru Wielkiego im. St. Moniuszki w Poznaniu.



UNIwersYTET
im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu



Wykłady o filozofii Plotyna

WYKŁADY POZNAŃSKIE Z FILOZOFII

Z prac Komisji Filozoficznej PTPN

Redakcja naukowa serii

Prof. UAM dr hab. Piotr W. Juchacz

Przewodniczący Komisji Filozoficznej PTPN

Prof. UAM dr hab. Karolina M. Cern

Prodziekan ds. nauki i współpracy międzynarodowej

Wydziału Filozoficznego UAM

OD POWSTANIA POZNAŃSKIEGO TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK w 1857 roku filozofowie, by wspomnieć tylko pierwszego prezesa towarzystwa hr. Augusta Cieszkowskiego czy Karola Libelta, brali czynny udział zarówno w jego pracach naukowych, jak i aktywnościach nastawionych na krzewienie wiedzy wśród współobywateli.

Kontynuując tę tradycję, obecne władze Komisji Filozoficznej PTPN podjęły inicjatywę wspólnego z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza wydawania serii *Wykłady Poznańskie z Filozofii*, której ambicją jest przywrócenie ducha *res publica literaria* naszym czasom, wszakże w postaci nowej, zdemokratyzowanej i otwartej na krytycznych obywateli dążących do oświeconego rozumienia otaczającego ich świata.

Pochłonięci badaniami pogłębiającymi obecny stan wiedzy ludzkiej, częstokroć nie doceniamy znaczenia podzielenia się ich wynikami z szerszym gronem wykształconych czytelników. Mamy nadzieję, że seria *Wykłady Poznańskie z Filozofii* wraz z towarzyszącymi jej wykładami publicznymi stanowić będzie agorę deliberacji pomiędzy badaczami i światłymi obywatelami Rzeczypospolitej.

Wykłady o filozofii Plotyna

Krzysztof Kiedrowski



Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk
Poznań 2021

POZNAŃSKIE TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ NAUK
Wydział Filologiczno-Filozoficzny, Komisja Filozoficzna

SERIA

Wykłady Poznańskie z Filozofii

REDAKCJA NAUKOWA SERII

Piotr W. Juchacz i Karolina M. Cern

GŁÓWNY REDAKTOR WYDAWNICTW PTPN

Jakub Kępiński

RECENZENCI

prof. dr hab. Seweryn Blandzi

(Uniwersytet Warszawski)

prof. UKW dr hab. Ryszard Mordarski

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

REDAKCJA JĘZYKOWA I KOREKTA

Kamila Sowińska

PROJEKT OKŁADKI I ŁAMANIE

TREVO Martins

Publikacja sfinansowana przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu



Creative Commons: Uznanie autorstwa – Bez utworów
zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-ND 4.0)

Poznań 2021

ISBN 978-83-7654-403-8

DOI 10.14746/978-83-7654-403-8

Wydawnictwo

Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk

ul. Mielżyńskiego 27/29, 61-725 Poznań

<http://www.ptpn.poznan.pl>, dystribucja@ptpn.poznan.pl

*Krzysztofowi Reckowi,
któremu zawdzięczam rozumienie piękna*

Spis treści

Wstęp	9
1. Uniwersum plotyńskie	15
1.1. Ustalenia terminologiczne	15
1.2. Gradualizm	18
1.3. Pochodzenie – wyłanianie się bytu z Jedna	19
2. Jedno	31
2.1. Ideowe tło historyczne	31
2.2. Charakterystyka Jedna	37
2.2.1. „Jedno” jako Jedno – aspekt doskonałości	41
2.2.2. „Jedno” jako Ono – aspekt niepoznawalności	45
2.2.3. „Jedno” jako Dobro – aspekt nieskończonej mocy ...	46
3. Umysł	49
3.1. Zagadnienie emanacji Hipostazy I	49
3.1.1. Liczby substancjalne (ἀριθμὸς ὡς οὐσία)	55
3.1.2. Meta-idee (μέγιστα γένη)	57
3.1.3. Idee-umysły	58
3.2. Umysł jako Byt	59
3.2.1. Idee jako umysły	60
3.2.2. Idee jako „jedno-wiełości”	61
3.2.3. Wieczność Umysłu	62

3.2.4. Idee jako racje	63
3.2.5. Umysł jako Wszechbyt	64
3.2.6. Umysł jako liczba	65
3.2.7. Piękno umysłu	66
3.2.8. Materia umysłowa (noetyczna)	67
4. Dusza świata	69
4.1. Dusza (ψυχή)	69
4.1.1. Materia jako przyczyna materialna	73
4.1.2. Natura jako przyczyna sprawcza	77
4.1.3. Dusza jako przyczyna formalna	79
4.1.4. Umysł jako przyczyna celowa	81
4.2. Świat zmysłowy (κόσμος αἰσθητός)	81
5. Dusza poszczególna	91
Aneks: Życie i działalność Plotyna	113
Bibliografia	117
Streszczenie	121
Summary	123

Wstęp

NINIEJSZA PRACA STANOWI efekt wieloletnich prób interpretacji filozofii Plotyna zawartej w *Enneadach*, czyli pismach zebranych i zredagowanych przez ucznia Plotyna – Porfiriusza. Próby te niejako równolegle wzbogacane były prowadzonymi przeze mnie zajęciami na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, na których filozofii Plotyna poświęcałem bardzo dużo uwagi. To właśnie współpraca ze studentami, za którą chciałbym w tym miejscu serdecznie podziękować, utwierdziła mnie w przekonaniu, że skrypt przedstawiający w zarysie system plotyński i uzupełniony licznymi cytatami z jego dzieła, byłby cenną pomocą przy studiowaniu filozofii Plotyna. Zachwyca ona bowiem swoim rozmachem i głębią, ale też często paraliżuje i odrzuca czytelnika z uwagi na prowadzony przez Plotyna sposób wykładu oraz jego rozległość. Charakter niniejszej publikacji ma zatem cel głównie dydaktyczny. Żywię przy tym nadzieję, że pewne bardziej złożone zagadnienia występujące na gruncie filozofii Plotyna udało mi się uchwycić jasno i możliwie precyzyjnie.

Przyjmuję w przedłożonej pracy, że filozofia Plotyna jest systemem filozoficznym, którego szkic pozostawił w układzie treści Porfiriusz. System ten nie został przez Plotyna *explicite* wyłożony w postaci przejrzystego układu twierdzeń i definicji. Z całego dzieła *Enneady* bije jednak tak wielka konsekwencja i spójność, iż sądzę, że można go zrekonstruować i przynajmniej w zarysie przedstawić. Jednocześnie zgadzam się ze słowami znakomitego znawcy i tłumacza na język polski *Ennead* Plotyna, Adama Krokiewicza, że żadna prezentacja myśli tego wielkiego filozofa nie jest w stanie zastąpić lektury źródła (z tego właśnie powodu przytaczam w odpowiednich miejscach liczne cytaty z *Ennead*). Jest to wynik nie tylko używanego przez Plotyna pięknego i wiarygodnego języka, ale też stosowanej przez niego metody dialektycznej, w której samo przemierzanie drogi namysłu filozoficznego jest fundamentalne dla uznania prawomocności i wagi wszelkich późniejszych rozstrzygnięć.

Objętość i charakter niniejszej pracy nie pozwala na szerokie i dogłębne omówienie wszystkich aspektów obecnych w filozofii Plotyna. Dokonany przeze mnie wybór miał na celu pozwolić na rekonstrukcję zasadniczych idei tej filozofii, pokazanie ich powiązania oraz usytuowanie myśli Plotyna w kontekście historycznym. Kwestie pominięte (np. zagadnienie budowy świata materialnego, krytyka filozofii Arystotelesa, stoickiej i epikurejskiej, zagadnienie magii i in.) wymagałyby wprowadzenia dodatkowego kontekstu i odwoływałyby tym samym od głównego toku wykładu. Mam jednak nadzieję, że ich

brak nie wpływa na spójność i ideową pełnię prezentowanego tu rdzenia filozofii Plotyna.

Przyjęty układ treści jest przy tym odmienny od tego, który w *Enneadach* proponuje Porfiriusz. Można powiedzieć, że układ Porfiriusza przedstawia „drogę w górę”, to znaczy od tego, co dla nas najbliższe, do tego, co stanowi cel ostateczny – Jedno. Wykłady niniejsze są natomiast rekonstrukcją „drogi w dół” – od tego, co stanowi zasadę całego uniwersum („Jedno”), do tego, co w nim ostatnie („dusza poszczególna”). Wydaje mi się bowiem, że współcześnie równie obce jest plotyńskie ujęcie natury ludzkiej, co zasady metafizycznej uniwersum. W tych okolicznościach rekonstrukcja systemu Plotyna poprzez „drogę w dół”, która zgodna jest z logicznym i metafizycznym układem uniwersum, wydaje się, jak sądzę, bardziej uzasadniona.

Ważnym powodem, dla którego niniejsza praca powstała, jest również waga filozofii plotyńskiej w wymiarze historycznym i współczesnym. Jeśli chodzi o kwestię pierwszą, to nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, że myśl Plotyna nie znalazła swojego należnego miejsca w historii filozofii, jakkolwiek jej ogromny wpływ nie budzi wątpliwości. Jest to następstwo, z jednej strony, sytuowania tej filozofii w cieniu filozofii Platona, do czego przyczynił się zresztą sam Plotyn, twierdząc, że proponowana przez niego filozofia stanowi w zasadzie rozjaśnienie filozofii „boskiego Platona”. Z drugiej strony myśl Plotyna została bardzo szybko gruntownie zreinterpretowana przez chrześcijańskiego Ojca Kościoła,

Augustyna z Hippony, i głównie w takiej właśnie perspektywie wpływała na rozwój myśli chrześcijańskiej. Sądzę, że w jednym i w drugim przypadku spotykamy się z nadużyciem. Swoistość filozofii Plotyna powoduje, że powinna być ona określana mianem plotynizmu, a nie – jak się przyjęło – neoplatonizmu. Jednocześnie mamy tu do czynienia z ostatnim wielkim systemem helleniskim, a nie pierwszym systemem chrześcijańskim (zaproponowanym *nota bene* przez Orygenesesa).

Waga filozofii Plotyna dla kondycji współczesnego człowieka związana jest natomiast z rozpowszechnioną współcześnie postawą szeroko rozumianego filozoficznego relatywizmu, często powiązanego z ideami filozoficznego nihilizmu. Prawda, dobro i piękno nie tylko rozumiane są rozmaicie, lecz, co więcej, są to pojęcia coraz częściej ujmowane w separacji, w wyniku czego prawomocny okazuje się zarówno każdy sąd (w tym sąd jawnie fałszywy), jak i każda postawa etyczna (również ta, która jest jawnie niesprawiedliwa). Wszystko też jest „równie piękne” w ramach różnorodności całości, bo nic nie ma prawa być z jakiegokolwiek powodu wyróżnione. Plotyn w swojej filozofii udowadnia, że można o świecie, życiu i tym, co pierwsze, myśleć inaczej. Filozofia nie jest bowiem jedynie igraszką intelektualną, lecz prawdziwy namysł filozoficzny kształtuje duszę człowieka, pozwalając mu ugruntować swoją godność i prawość. *Enneady* Plotyna stanowią przykład takiego właśnie namysłu filozoficznego. Niech zatem mottem niniejszej pracy będą następujące słowa Plotyna:

(...) przyświecająca nam idea filozofii wykazuje oprócz wszystkich jeszcze innych zalet prostotę serca przy jasnym i rozumnym myśleniu, bo zależy jej na wzniosłej godności, a nie na zaspokojeniu pychy, bo odznacza się odwagą połączoną z rozważą oraz wszechstronnym uzasadnieniem, a także jak najszerszym widnokręgiem. Tym zasadniczym cechom odpowiadają inne (II.9.14)¹.

¹ W całej pracy, jeśli chodzi o odwołania do *Ennead* Plotyna (w tłum. Adama Krokiewicza), stosuję konsekwentnie zapis: (X.Y.Z), gdzie X to numer enneady, Y – numer traktatu, Z – punkt danego traktatu.

Uniwersum plotyńskie

1.1. Ustalenia terminologiczne

UNIWERSUM PLOTYŃSKIE MA CHARAKTER triadyczny i obejmuje trzy sfery: Jedno (ἓν – Absolut), Umysł (νοῦς; świat Umysłu – κόσμος νοητός) i Duszę (ψυχή; świat zmysłów – κόσμος αἰσθητός) stanowiące, jako następstwo pochodzenia (πρόοδος), hierarchię umniejszającej się doskonałości, a tym samym mocy. Bardziej szczegółowe omówienie „poziomów uniwersum”¹ nastąpi w kolejnych wykładach. Poniżej poczynię kilka uwag i ustaleń dotyczących stosowanej w niniejszej pracy terminologii oraz scharakteryzuję główną relację występującą w uniwersum – „relację pochodzenia”. Własności wspomnianej

¹ W niniejszej pracy zamiennie stosować będę następujące terminy na określenie zawartości uniwersum plotyńskiego powstającej w wyniku emanacji: „poziomy uniwersum”, „warstwy uniwersum”, „wymiar uniwersum”, „szczeble uniwersum”, „piętra uniwersum”, „horyzonty uniwersum”. Wszystkie one są do pewnego stopnia nieadekwatne (z uwagi na odmienną ontyczną Jedną oraz hipostaz). Ze względu na znaczenie w filozofii Plotyna „aktu oglądania/oglądu” (θεορία) termin „horyzonty uniwersum” wydaje mi się najodpowiedniejszy.

relacji dostarczą jednocześnie wstępnego dookreślenia zawartości uniwersum plotyńskiego.

Pierwsze zastrzeżenie terminologiczne dotyczy terminów: „zasada” (ἀρχή), „racja” (λόγος) i „przyczyna” (αἰτία), które stosować będą konsekwentnie odpowiednio do: Jedna, Umysłu i Duszy. Omówienie sposobów rozumienia tych terminów w filozofii greckiej oraz relacji, w jakich terminy te pozostają względem siebie, stanowi materiał na osobną monografię. Tutaj zależy mi na wyeksponowaniu: w przypadku zasady – aspektu jedyności i nieopozycyjności, w przypadku racji – umysłowej natury wzorca (παράδειγμα) wszelkiego bytu (byt ontyczny) oraz Umysłu jako właściwego miejsca i źródła Prawdy, natomiast w przypadku przyczyny – aspektu wytwarzania skutku i utrzymywania go w bycie (byt gignetyczny)². Przyjmując powyższe ustalenia, możemy powiedzieć, że Dusza (Wszchedusza) jest przyczyną świata, Umysł jest racją Duszy (w zakresie jej bycia i prawdy), a Jedno jest zasadą Umysłu (tym, co absolutnie pierwsze – warunkiem Bytu i Prawdy).

Kwestia druga dotyczy pojęcia „hipostazy” (ὑπόστασις). Nie ma wśród badaczy i znawców filozofii Plotyna zgody co do kwestii zasadności stosowalności tego terminu do Jedna. Adam Krokiewicz, który dokonał pierwszego całościowego i – jak dotąd – jedyne go przekładu *Ennead* na język polski, termin „hipostaza” przełożył na termin „samobyt”.

² Terminy „byt ontyczny” i „byt gignetyczny” proponuje Krokiewicz (1974: 235–236; 2000: 439).

Ponieważ Jedno jest warunkiem Bytu, to uznanie go za Hipostazę I wydaje się (w tym kontekście) niewłaściwe. Jak słusznie zauważa Reale (por. Reale 2012, t. V: 93), od strony przedmiotowej poprawna wykładnia terminu „hipostaza” możliwa jest wyłącznie w kontekście mechanizmu wyłaniania się bytów. Od strony lingwistycznej termin ten obejmuje zarówno aspekt znajdowania się poniżej czegoś w rozumieniu „bycia wywiedzionym z”, jak i „trwałość”, „substancjalność” i „istotę”. Z tego względu przyjmuję w niniejszej pracy, że termin „hipostaza” odnoszony będzie wyłącznie do Umysłu (Hipostaza I) i Duszy (Hipostaza II). W tym też kontekście Jedno, jako źródło Hipostazy I, określane będzie terminem „Absolut”³. Poczynione ustalenia terminologiczne przedstawione są w tabeli 1.

Tabela 1. Ustalenia terminologiczne

Jedno	Umysł	Dusza
Absolut	Hipostaza I	Hipostaza II
zasada	racja	przyczyna
Jedno/Absolut	świat umysłu	świat zmysłów
zasada Bytu	byt ontyczny	byt gignetyczny

Źródło: opracowanie własne.

³ O ile przyjmujemy, że termin *ὑπόστασις* rozumiany jest jako „realność”, to Jedno mogłoby być utożsamione z Hipostazą I, ponieważ uniwersum plotyńskie obejmuje trzy poziomy rzeczywistości. W tym przypadku jednak w sprzeczności z „naturą” Jedna pozostawałyby źródłowe sensy omawianego terminu: „bycie wywiedzionym z” oraz „substancjalność”. Właściwym określeniem horyzontu Jedna byłby raczej termin „nadrzeczywistość” (*ὑπερόντος*) (por. Bańka 1995: 35–40).

1.2. Gradualizm

NIE NALEŻY ZATEM SZUKAĆ INNYCH PIERWIASTKÓW, lecz postawiwszy Tamto na czele, należy potem postawić zaraz po nim umysł oraz to, co myśli pierwotnie, a potem duszę zaraz po umyśle, albowiem ten porządek odpowiada naturze. I nie należy zakładać w umysłowym świecie ani większej od tej, ani mniejszej liczby (II.9.1).

Struktura uniwersum plotyńskiego jest analogiczna do struktury uniwersum zaproponowanej w I w. po Chr. przez Filona z Aleksandrii, znakomitego filozofa żydowskiego, który nie tylko dokonał próby zjednoczenia dwóch wzajemnie antytetycznych intelektualnych tradycji: hebrajskiej i helleńskiej, ale – co więcej – położył podwaliny pod rozwijaną i dominującą przez kolejne stulecia w ramach filozofii chrześcijańskiej metafizykę stworzenia (kreacji) (tab. 2)⁴.

Tabela 2. Gradualizm u Filona z Aleksandrii i Plotyna

Filon z Aleksandrii	Plotyn
Bóg	Jedno
Logos	Umysł
Świat	Dusza
relacja stworzenia	relacja emanacji

Źródło: opracowanie własne.

⁴ Znaczący wpływ na Plotyna wywarł z pewnością również Numenios z Apamei (ok. II poł. II wieku po Chr.), który dokonał syntezy medioplatonizmu z neopitagoreizmem oraz nade wszystko mistrz Plotyna – Ammonios Sakkas (przełom II i III wieku po Chr.). Filona z Aleksandrii wskazuję tu jako źródło nie tyle plotynizmu, co gradualizmu rozwijanego i interpretowanego w kolejnych wiekach w Aleksandrii w rozmaity sposób.

Idea hierarchicznego ustrukturyzowania uniwersum (w przypadku uniwersum Filona – triadycznego) zapewniającego utrzymanie i rozwijanie się mocy zasady metafizycznej, przy jednoczesnym ugruntowaniu podporządkowania tego, co metafizycznie wtórne, trafnie, jak sądzę, określona została przez Władysława Tatarkiewicza w *Historii filozofii* terminem „gradualizm” (por. Tatarkiewicz 2007: 183). Wywodzi się on od łacińskiego słowa *gradus*, obejmującego szerokie spektrum sensotwórcze istotne z punktu widzenia celów, które przyświecały Filonowi przy tworzeniu jego systemu, a które mają znaczenie również dla filozofii Plotyna. Główne prefilozoficzne sposoby rozumienia słowa *gradus* są następujące: 1. krok, 2. bieg, upływ, 3. pozycja, 4. stopień/stopnie, 5. godności, 6. pokrewieństwo oraz 7. klasa/grupa (por. Słownik łacińsko-polski: 665–667). Etymologia obejmuje zatem następujące sensy rzutujące na całe uniwersum: dynamika rozwoju uniwersum (w tym genealogia i bycie racją czegoś), hierarchizacja (metafizyczne zróżnicowanie), monizm (metafizyczne niezróżnicowanie) oraz wartość („godność” wynikająca z miejsca w strukturze, z którą powiązane jest dysponowanie swoistą „mocą” (*δύναμις*)).

1.3. Pochodzenie – wyłanianie się bytu z Jedna

JEDNYM Z CENTRALNYCH, a jednocześnie najbardziej złożonych elementów filozofii Plotyna jest zagadnienie

wyłaniania się hipostaz z Absolutu. Problem ten sprowadza się do wskazania warunków, w kontekście których z Jedna wywodzi się wielość (sc. pierwotna) (Absolut → Umysł) oraz z wielości pierwotnej wywodzi się wielość wtórna (Umysł → Dusza). Wywodzenie się wielości z Jedna najpełniej oddaje, zdaniem Realego (por. Reale 2012, t. IV: 604 i nast.) grecki termin *πρόοδος* ('pochód naprzód, posuwanie się, stopniowe powiększanie się') (Jurawicz 2020: 812), natomiast wprowadzony na określenie „pochodzenia” termin „emanacja” (wywodzący się z emanacjonizmu obecnego w mądrości Wschodu) jest, zdaniem Realego (2012, t. V: 174–175; Zieliński 2005: 237–286), od strony merytorycznej niewłaściwy. Reale podaje trzy cechy charakterystyczne dla (wschodniego) emanacjonizmu:

1. emanacja Zasady jest wpływem samej tej Zasady,
2. tym samym emanacja związana jest z osłabieniem Zasady,
3. charakter emanacji jest konieczny na podobieństwo konieczności fizycznej (por. Reale 2012, t. IV: 604–605).

Zdaniem Realego plotyńskie *πρόοδος* stanowi zaprzeczenie rozumianej w powyższy sposób relacji emanacji.

Bez kwestionowania zasadności powyższej krytyki, nie ulega jednak wątpliwości, iż posługiwanie się terminem „emanacja” w kontekście filozofii Plotyna ma swoją wielowiekową historię i tradycję. Z tego względu

oraz z uwagi na etymologię tego terminu – ‘*emanare*’ – ‘wydobywać się z wnętrza, wypływać, wynikać, wychodzić skądś, stawać się jawnym’ (Plezia 1962: 315) – uważam, że jego stosowanie jest jak najbardziej uzasadnione, z tym jednakże zastrzeżeniem, iż mowa jest o emanacji w rozumieniu plotyńskim. W niniejszej pracy terminy „pochodzenie”, „wychodzenie” i „emanacja” będą zatem stosował zamiennie.

Zanim przejdę do omówienia relacji emanacji pozwolę sobie na przytoczenie trzech metafor z pism Plotyna, w których niezwykle sugestywnie oddaje on istotę relacji pochodzenia.

Jest mianowicie jakiś jakby punkt środkowy, po nim koło z niego jaśniejące, a po nich koło jeszcze inne, światło ze światła. Zewnątrz nich nie ma już innego koła świetlnego, lecz jest to, które potrzebuje obcego blasku w braku światła własnego. I niech to będzie krążek, a raczej kula taka, która od tej trzeciej z rzędu, do niej bowiem przylega, bierze cały blask przez nią promieniowany (IV.3.17).

Bo pomyśl sobie źródło bez żadnego innego początku, które się użyczyło wszystkim rzekom, ale nie zostało wyczerpane przez te rzeki, lecz trwa jako takie w spokoju, a rzeki, które zeń wypłynęły, kiedy jeszcze są razem, zanim jeszcze każda popłyynie w inną stronę, wiedzą już niejako z góry, gdzie każda wyśle swoje nurty!

Lub pomyśl sobie o żywocie przeogromnego drzewa, który przeniknął je całe, a sam początek trwa i nie rozprószył się po całym drzewie, lecz ma jakby swoją siedzibę w korzeniu: użyczył on drzewu całkowitego żywota, żywota mnogiego, a jednak sam pozostał i nie jest mnogi, lecz jest właśnie początkiem mnogiego żywota! (III.8.10).

Omówienie własności „relacji emanacji” będzie miało charakter dwuaspektowy: formalny i metafizyczny. Od strony formalnej „relacja emanacji” jest:

1. „przeciwzwrotna” – własność ta oznacza, że pochodzenie nie zachodzi na danym poziomie uniwersum, ale zawsze, o ile zachodzi, wyprowadza poza dany poziom; własność ta jest zatem rozstrzygająca np. w kwestii bytowego statusu materii. Przeciwzwrotność relacji pochodzenia wyklucza, by materia powstawała w wyniku emanacji, stąd nie może być ona traktowana jako hipostaza. Słowem – materii nie przysługuje samobyty (realność),
2. „antysymetryczna” – własność ta pociąga za sobą konieczność występowania hierarchii horyzontów uniwersum. Hierarchia ta, jak pamiętamy, jest analogiczna do triadycznej hierarchii występującej w uniwersum Filona z Aleksandrii,
3. „nieprzechodnia” – charakterystyka ta przesądza kwestię konieczności ciągłości relacji emanacji w tym sensie, że ogniwo pośrednie nie może być pominięte w wywodzeniu się kolejnej hipostazy. Z tego względu Hipostaza II bezpośrednio wywodzi się z Hipostazy I, a nie z Jedna, jakkolwiek jedność warunkuje każdy byt – w tym byt światowy (gignetyczny),
4. „spójna” – spójność relacji emanacji oznacza, że hierarchia występująca w uniwersum ma charakter

stały i niezmienny, bowiem każdy element uniwersum powiązany jest z innym konieczną i niezmienną relacją pochodzenia.

W literaturze przedmiotu spotkać się można również z określeniem „prawa emanacji” (Dopazo 2019: 66–71⁵). Prawa te stanowią metafizyczną wykładnię swoistości plotyńskiego *πρόοδος*. Plotyn w sposób systematyczny owych praw nie przedstawia, ale mają one ugruntowanie źródłowe (poniżej przytoczę wybrane, odpowiednie fragmenty). Wskazuje się na pięć praw emanacji:

1. prawo *podwójnej aktywności*:

Otóż jedno działanie zawiera się w substancji, a drugie występuje z substancji każdej rzeczy. I to działanie, które zawiera się w substancji, jest samą rzeczą każdą, a tamto, które pochodzi od substancji, musi z konieczności towarzyszyć każdej rzeczy, będąc od niej różne, jak to na przykład w przypadku ognia jest jakaś jedna ciepłota, która dopełnia jego substancji, a druga już od niej pochodzi, kiedy mianowicie ogień działa działaniem zrosłym ze swoją substancją i sam pozostaje ogniem. Więc tak jest i tam! I o wiele prędzej zaiste tam, kiedy Ono trwa we właściwym Sobie stanie zwyczajnym, zrodzi się z owej doskonałości w Nim i z działania współlistotnego działanie, zrodzi się oraz uzyska samobyt, bo z mocy wielkiej pochodzi, a mianowicie ze wszystkich największej, i wejdzie w istnienie oraz substancję, ponieważ Ono było ponad substancją (V.4.2).

⁵ Jak zaznacza wspomniany autor, podstawą opracowania tego zagadnienia był komentarz hiszpańskiego tłumacza *Ennead* Plotyna, Jesusa Igala.

2. prawo *produktywności doskonałego*:

(...) jeżeli doskonałe jest Pierwsze i ze wszystkiego najdoskońalsze i jeżeli jest mocą pierwszą, to musi być najmocniejsze ze wszystkich jestestw i inne moce muszą, ile tylko «moga», Je naśladować. Toteż widzimy, że jakakolwiek z rzeczy innych wstępuje w okres swojej doskonałości, to rodzi i nie zadowala się pozostawaniem w sobie, lecz sprawia coś różnego od siebie, nie tylko cokolwiek posiada wolę świadomą, ale także te wszystkie rzeczy krzewiące się bez świadomej woli i nawet te rzeczy bezduszne, które «szafują» z siebie, o ile tylko mogą, jak to ogień grzeje i ziębi śnieg, a środki lecznicze leczą rzecz inną, jak to wszystkie w ogóle rzeczy naśladowują same z siebie ów Początek w Jego wieczności i dobroci. (...) Więc musi i od Niego coś powstać, jako że będzie coś jeszcze i od innych jestestw, które od Niego otrzymały swój samobyt, bo za to, że od Niego, ręczy konieczność (V.4.1).

3. prawo *oddawania bez ubytku*:

Sam Bóg był znowu jasnością, rodzącą umysł tylko, która nie zgasła w sobie niczego w tym porodzie, lecz pozostała sobą, a «tamto» (mian. umysł) powstało znowu dlatego, że jest Ono (VI.7.36).

4. prawo *degradacji bez wstrząsów*:

(...) to, co uprzednie, jest zawsze lepsze od tego, co późniejsze (...) To, co się rodzi, musi być bowiem zawsze z tego samego rodzaju, ale jest słabsze, ponieważ niknie, schodząc w dół (III.8.5).

5. prawo *genezy dwufazowej*:

Zaprawdę, choćbyśmy mówili, że po «jednym» jako takim następuje «inne», to z drugiej znowu strony będzie ono z nim razem i oto owo «po nim» będzie «wokół niego» i «ku niemu» i będzie jakby jego związanym z nim płodem, tak iż to, co ma udział w tym, co następuje po tamtym, weźmie udział także w tamtym (VI.5.4).

Prawo *podwójnej aktywności* sprowadza się do twierdzenia, że z każdym horyzontem uniwersum plotyńskiego związana jest podwójna aktywność: działalność wewnętrzna (horyzontalna) oraz działalność zewnętrzna (wertykalna). Działalność wewnętrzna to w zasadzie moc, której doskonałość jest wyrazem miejsca zajmowanego w hierarchii poziomów uniwersum, i która stanowi niezmienną „naturę” odpowiednio: Jedna, Umysłu czy Duszy. Z ową naturą wyznaczającą swoisty stopień doskonałości współwystępuje działalność zewnętrzna, która jest wyprowadzeniem poza dany horyzont do czegoś innego i z konieczności późniejszego (por. Reale 2012, t. V: 174–175; Woszczyk 2007: 72–73).

Prawo *produktywności doskonałego* – aktywność zewnętrzna jawi się jako konieczny akt wynikający z natury tego, co doskonałe, dlatego cała zawartość uniwersum (Jedno, Umysł, Dusza-(świat)) jest niezmienna i konieczna. Co więcej, do istoty tego, co doskonałe, należy „udzielanie swej mocy na zewnątrz”. Jest to akt spontaniczny w tym sensie, że jego warunkiem jest sama tylko „natura” przesądzająca o odpowiedniej doskonałości. Brak owego „przelewania się” mocy wskazuje na pomniejszą doskonałość danego bytu. W tym kontekście wpływ mocy Jedna można określić jako Dobro, a wpływ mocy Umysłu jako Piękno lub Prawdę. Moc Duszy uniemożliwia jej wpływ, dlatego w hierarchii uniwersum znajduje się ona najniżej. Nie przekreśla to naturalnie jej znaczącego twórczego wkładu w uniwersum, to jest tworzenia świata (uformowanej materii), opierając się na wiecznej kontemplacji Umysłu.

Prawo *oddawania bez ubytku* – prawo to przywołane zostało powyżej w kontekście przeprowadzonej przez Realego krytyki zastosowania terminu „emanacja” na określenie *πρόοδος*. Aktywność zewnętrzna Jedna, Umysłu lub Duszy nie jest związana z ich metafizycznym („substancjalnym”) osłabieniem. Zarówno Absolut, jak i Umysł posiadają w ramach odpowiadającej im doskonałości i mocy pewien nadmiar (*ὑπερπλήρης*). Ten właśnie nadmiar (aktywność zewnętrzna) czyni z Jedną zasadę Umysłu i z Umysłu rację Duszy. Wywiedzenie tego, co inne, nie narusza zatem trwałości, doskonałości i pełni Jedna oraz Umysłu. W kontekście omawianego prawa zrozumiałe staje się, dlaczego np. Jedno pozostaje samo w sobie Jednem, a jednocześnie stanowi zasadę pierwotnej wielości.

Prawo *degradacji bez wstrząsów*⁶ – za tym dość metaforycznym określeniem kryje się sukcesywna utrata doskonałości (i mocy) powiązana z kolejnymi horyzontami uniwersum, przy jednoczesnym zachowaniu pewnego refleksu tego, co jest źródłem emanacji. W tym sensie możemy powiedzieć o ciągłości, której źródłem jest pochodzenie. W ten sposób „śladem” Jedna jest jedność, jako warunek bytu, z czym spotykamy się na poziomie I i II Hipostazy, natomiast wątki rozumowe tkwiące w Duszy

⁶ Prawo to, jak sądzę, można by również trafniej określić mianem „prawa łagodnego schodzenia”. Degradacja, od łacińskiego *degradatio* (‘przesunięcie na niższy stopień’), wprowadza bowiem aspekt ‘wymuszenia’ i ‘zewnętrznej siły’, których „pochodzenie” jest właśnie pozbawione (Plezia 1962: 62–63).

i w świecie są reflekssem umysłowej natury Hipostazy I. Stałej obecności warunków towarzyszy przy tym nierównomierne rozłożenie mocy i doskonałości kolejnych poziomów uniwersum.

Prawo *genezy dwufazowej*⁷, ograniczone do I i II Hipostazy, dotyczy połączenia drogi *πρόοδος* mającej charakter zstępujący oraz drogi wstępującej – *ἐπιστροφή* ('nawrót, powrót, zwracanie się *ku czemuś*'; por. Jurewicz 2020: 366) prowadzącej Duszę do jej racji (Umysłu), a Umysł – do zasady – Jedna. Owo „zwracanie się ku” ma przy tym charakter obiektywny i konieczny w tym sensie, że bez *ἐπιστροφή* Hipostaza I i II pozostałyby puste treściowo i tym samym pozbawione swoistej mocy twórczej. W tym kontekście Plotyn stwierdza, że:

(...) tworzenie jest «ogłądaniem», albowiem jest wynikiem «ogłądania» nieruchomego, «ogłądania», które nie «uczyniło» czegoś innego, lecz «stworzyło» przez to jedynie, że jest «ogłądaniem» (III.8.3).

Pojęcie *θεωρία* ('ogłądanie, ogląd, kontemplacja, wgląd'; Jurewicz 2020: 448) nabiera w filozofii Plotyna fundamentalnego znaczenia metafizycznego oraz epistemologicznego, i w rozważanym kontekście stanowi ono właściwe dookreślenie drogi *ἐπιστροφή*⁸. Ogląd źródła,

⁷ W tym przypadku również wskazałbym na, jak sądzę, trafniejsze określenie – „prawo dwufazowej drogi”.

⁸ *Ἐπιστροφή* jest inaczej interpretowane w kontekście „drogi wzwyż” duszy poszczególniej. Będzie o tym mowa w Wykładzie V: *Dusza poszczególna* niniejszej pracy.

z którego wywodzi się dana hipostaza, współwystępuje z samym wywodem się. W konsekwencji Umysł konstytuuje z uwagi na horyzont Jedna sam siebie, a Dusza (sc. świata – poprzez Naturę) – z uwagi na horyzont Umysłu – tworzy świat (por. Reale 2012, t. IV: 610–613). O wzajemnym sprzęgnięciu i warunkowaniu bytowania i poznawania Plotyn pisze, co następuje:

(...) wszystkie byty są z «ogłądania» oraz są «ogłądaniem», tak tamte, które istnieją naprawdę, jak i te, które z tamtych powstały, tamtych «ogłądających», i same są «ogłądami» bądź za sprawą postrzegania zmysłowego, bądź za sprawą poznania lub mniemania (III.8.7).

W kontekście całego uniwersum możemy powiedzieć, że *πρόοδος* prowadzi od Absolutu do Bytu, lecz poza niego nie wyprowadza. To kontemplacja Hipostazy II (*ἐπιστροφή*) w akcie mistycznym wyprowadza poza Byt, ku Jednemu. Zwróćmy przy tym uwagę, że droga powrotna do zasady bytu ugruntowana jest metafizycznie. Nie wola Absolutu, lecz struktura i charakter wyłaniającego się z niego Bytu sprawiają, że dusza poszczególna poprzez „poznanie siebie”, to jest poznanie swego prawdziwego rodowodu, może powrócić do swego źródła.

Na koniec powyższej próby przybliżenia relacji pochodzenia chciałbym zwrócić uwagę na dwa aspekty. Po pierwsze emanacja nie ma charakteru czasowego. Czas, w ramach uniwersum Plotyna, występuje w horyzoncie II Hipostazy (Duszy), której moc, na podstawie oglądu wiecznego Umysłu, zdolna jest do wytwarzania jedynie

odwzorowań wieczności w czasowych sekwencjach. Pochodzenie ma charakter aczasowy i tym samym ahistoryczny, a jego struktura ukazuje genealogię hipostaz oraz hierarchię ważności trzech typów uwarunkowania: zasady, racji i przyczyny.

Kwestia druga dotyczy różnicy w emanacji Umysłu z Jedna oraz emanacji Duszy z Umysłu. Przejście od Absolutu do Bytu to właściwie wyprowadzenie wielości (sc. pierwotnej) z Jedna. W wykładzie III, poświęconym Umysłowi, przekonamy się, że rozwiązanie tego zagadnienia wsparte jest na teorii pryncypiów Platona. Omówienie wywiedzenia Duszy (wielości wtórnej) z Umysłu (wielości pierwotnej) zakłada metafizyczną charakterystykę Umysłu. Relacja pochodzenia odznacza się zatem wspólnymi scharakteryzowanymi powyżej własnościami formalnymi i metafizycznymi, ale występują w niej dwa etapy, których bardziej szczegółowe omówienie zostanie przedstawione w kolejnych wykładach.

Jedno

2.1. Ideowe tło historyczne

FILOZOFIA PLOTYNA JEST niewątpliwą kontynuacją i zwieńczeniem filozofii helleńskiej, a w szczególności filozofii Parmenidesa i Platona, w zakresie refleksji nad dwoma zasadniczymi i ściśle ze sobą powiązanymi zagadnieniami: prawdy i fałszu oraz jedności i wielości. Oba zagadnienia zarówno w swojej twórczości pisarskiej (np. w: *Parmenidesie*, *Sofiście*, *Filebie*), jak i w ramach tak zwanych „nauk niepisanych” (*ἄγραφα δόγματα*) szczególnie podejmował Platon, w efekcie czego pod wpływem filozofii pitagorejskiej sformułował teorię pryncypiów (Jedna i Nieskończonej Diady) (por. Szlezák 1997; 2004). Główna idea plotyńskiej filozofii opiera się na wykazaniu konsekwencji i tym samym zwrotnym uzasadnieniu hipotezy konieczności ugruntowania Bytu (Umysłu) i jego pryncypiów w tym, co samo w sobie jest nieuwarunkowane – w Jednym. Plotyn dokonuje zatem kroku, który zarówno Parmenides, jak i Platon uznaliby za niemożliwy (por. Blandzi 2002: 298) – wykroczenia poza Byt

i fundujące go pryncypia ku temu, co trans-transcendentne i niewypowiadalne (*ἄρρητος* – ‘niewypowiedziany, niewysłowny, nieopisany, tajemniczy, święty’ (Jurawicz 2020: 112).

Zanim podejmiemy kwestię poznawalności czy niepoznawalności Jedna w filozofii Plotyna, zwróćmy uwagę na inspiracje, w kontekście których plotyńska henologia znajduje swoje filozoficzne ugruntowanie. Niewątpliwie znaczenie dla rozwijanej przez Plotyna koncepcji Bytu i Absolutu ma poemat dydaktyczny Parmenidesa *Περὶ Φύσεως*. Jak gruntownie wykazał Seweryn Blandzi (por. Blandzi 2002; 2013), nawiązując do znaczącego rozstrzygnięcia Ch.H. Kahna z pracy z 1973 roku głoszącego, że syntaktycznie centralną funkcją, którą pełni czasownik „być” (*εἶναι*) w starożytnej grece jest funkcja werytatywna (prawdziwościowa)¹, ontologia grecka powinna być określana terminem *aletheizm*, bowiem ontologiczne rozumienie Prawdy umożliwia źródłowe stematyzowanie terminu „Byt” przez pryzmat Prawdy. W tym świetle zawarta w poemacie Parmenidesa (fragment B 8) charakterystyka „Będącego” (*τὸ ὄν*), zdaniem Blandziego, dotyczyć może wyłącznie Prawdy: „Wszystkie z wymienionych predykatów na określenie znaczenia «jest» (= tego, co naprawdę jest), pasują tylko do PRAWDY, do

¹ „Uwagi te przedkładam gwoli uwiarygodnienia mego twierdzenia, że w wypadku filozoficznego zastosowania czasownika, najbardziej fundamentalnym znaczeniem *einai*, użytego samodzielnie (bez orzeczników), jest nie «istnieć», lecz «być tak oto», «zachodzić», lub «być prawdą»” (Kahn 2008: 16).

bezwzględny zawsze (nieakcydentalny) charakter jej natury” (Blandzi 2013: 48). Charakterystyka ta stanowi przy tym uchwycenie absolutności zasady bytu i w tym kontekście może być uznana za wiążącą dla filozofii Plotyna. Parmenides wskazuje na następujące atrybuty/pre-dykaty Prawdobytu² (por. Blandzi 2002: 72–73):

- ponad-zrodzoność – bycie poza tym, co się staje,
- autonomiczna jedyność – nieopozycyjność,
- niewzruszoność – niezależność od czegokolwiek,
- niewyczerpywalność – nieskończone źródło (prawdy),
- niezniszczalność,
- jednorodność,
- czysta aktualność,
- jedność i absolutność,
- niepodzielność,
- tożsamość,
- pełna aktualizacja,
- zwartość,
- wszystkość,
- całość,
- sprawiedliwość i konieczność – miara i granica Bytu.

² Gilson na temat zwrotności predykatów Bytu wypowiada się w następujący sposób: „Są to nie tyle atrybuty bytu, co raczej aspekty tożsamości. Co jest tożsame z samym sobą, jest czymś jednym” (Gilson 1963: 23).

Jak zobaczymy w kolejnym wykładzie, wskazane powyżej własności (z pewnymi modyfikacjami) przypisze Plotyn Hipostazie I – Umysłowi – stanowiącej obszar Prawdy.

Zwróćmy uwagę, że w myśl tezy Parmenidesa: „tym samym jest bowiem myślenie i bycie” (*Περὶ Φύσεως* B 3), ujęcie Prawdy w jej byciu – nawet jeśli nie w pełni – to jednak jest możliwe w prawidłowym orzekaniu (*λόγος*). W poemacie Parmenidesa można doszukiwać się zatem podstaw dla idei Jednobytu jako transcendencji, przy czym Plotyn rozdzieli ową pojedynczą ideę, uwzględniając niepisaną naukę Platona, na pierwotną, niewyraźną zasadę Prawdobytu (Jedno – Absolut) i immanentną rację owego Prawdobytu (Umysł jako racja siebie samego): „A zbliżał się już i Parmenides przedtem o tyle do takiego poglądu, że utożsamiał byt i umysł i nie zaliczał do bytu rzeczy zmyślowych. Mówiąc mianowicie... «bo to samo jest myśleć i być» (frg. B3) (V.1.8)³.

Drugim znaczącym źródłem filozofii Plotyna jest niewątpliwie (neo)pitagoreizm, którego wpływ widoczny jest również w *ἄγραφα δόγματα* Platona. Odróżniali od siebie pitagorejczycy trzy pojęcia: „Jedno”, „jednia” i „jedyńka” (por. Izdebska 2012: 80–85; w kontekście filozofii platoników zob. Blandzi 2002: 294–297). Wszystkie te pojęcia wprowadzone zostały w ramach badań nad *ἀρχή* rzeczywistości. „Jedyńka” stanowi pierwszą liczbę, początek

³ W dalszej części fragmentu V.1.8. Plotyn podkreśla wagę dialogu *Parmenides* Platona i zwięźle referuje korektę Parmenidesa dokonaną przez Platona w tym dialogu.

i zasadę arcyczwórki (*tetraktys*): „Zgodnie z tym *tetraktys* byłyby nie tylko *arche* matematyczną (zawierającą w sobie wszystkie liczby) i muzyczną (zawierającą w sobie idealną harmonię), ale także przyczyną powstawania rzeczywistości materialnej” (Izdebska 2012: 55). „Jednia” (choćby stosowniej byłoby użyć terminu „jedność”) stanowiłaby natomiast zasadę obejmującą przeciwieństwa i uprzednią wobec nich (ogólnie: „granica” (*πέρας*) – „bezkrę” (*ἄπειρον*)); w tym kontekście na określenie przeciwieństwa „dwójni” pojawia się też termin „monada”. Wreszcie samo „Jedno” ujmowane jest jako najwyższa zasada i źródło, które góruje nad wszystkim i odznacza się nieograniczonością. Plotyn ową nieograniczoność doprecyzowuje jako nieskończoność mocy, będącą zasadą wszystkiego. Filozofia pitagorejska dostarcza tym samym fundamentalnej dla systemu Plotyna „idei jedna” jako uniwersalnej zasady uniwersum w ujęciu wertykalnym („jedno” jako ἀρχή rzeczywistości) oraz w ujęciu horyzontalnym („jedno” jako: „Jedno”, „jedno-wiełość” (Umysł) i „jedno i wiełość” (Dusza – świat) (por. V.1.8)).

Jako trzecie bezpośrednie źródło filozofii Plotyna chciałbym wskazać platoński dialog *Parmenides*⁴. Określenie filozofii Plotyna mianem neoplatonizmu poprzez odniesienie do tego dialogu nabiera stosownego

⁴ Szczegółową analizę tego dialogu (zakładającej badania nad językiem greckim Kahna) traktowanego jako próbę przewyciężenia koncepcji idei opartej na absolutystycznej wykładni „bytu” Parmenidesa przeprowadza Seweryn Blandzi w pracy zatytułowanej *Henologia, meontologia, dialektyka* (Blandzi 1992).

dookreślenia. Dialog rozpada się na dwie części. Część pierwsza to krytyka teorii idei jako bytów samych w sobie (nierelacyjnych) prowadząca do ich niepoznawalności, a w efekcie do niemożliwości ustanowienia ich podstawą ludzkiej wiedzy. Część druga stanowi próbę dialektycznego rozważenia ośmiu hipotez, pośród których (hipoteza II i III) dopuszcza się relacyjność świata idei (stanowią one system), a tym samym właściwe ugruntowanie relacji uczestnictwa (*μέθεξις*) umożliwiającej konstytucję zarówno wiedzy, jak i relacji naśladownictwa (*μίμησις*), będącej warunkiem świata fizycznego. Hipoteza I dialogu (Platon, *Parmenides*, 137c–142a): „Jeżeli Jedno jest ...” wraz z ostateczną konkluzją: „Zatem ani się go nie nazywa, ani się o nim nie mówi, ani ono nie jest przedmiotem mniemania, ani poznania, ani go nikt nie dostrzeża” (142a) oraz sprzeczna z nią hipoteza II (142b–157b), „Jeżeli Jedno jest ...” wraz z wnioskiem: „I ono ma swoją nazwę i swój sens, i nazywa się je, i mówi się o nim. I cokolwiek z tego rodzaju rzeczy przysługuje innym rzeczom [ideom – K.K.], to przysługuje i Jednemu” (155e), stanowią punkt wyjścia w podjęciu przez Plotyna problematyki ἀρχή.

Platońskie rozważania dotyczące struktury świata ejdetycznego doprowadziły go do ujęcia inteligibilnego świata idei, jako sieci relacji (warunek konieczny *μέθεξις* – hipoteza II *Parmenidesa*), na czele których występują dwa nieredukowalne pryncypia – Jedno (Ἐν) oraz Nieskończona Diada (Ἀόριστος Δυάς). Plotyn nie porzuca owego sposobu rozumienia noetycznego świata, lecz sugeruje

jego pierwotną wtórność wobec jednej i absolutnej (bezrelacyjnej/autorelacyjnej) zasady – Jedna (hipoteza I *Parmenidesa*). Owo wykroczenie poza *lóγος* dokonuje się przy tym ze wszystkimi konsekwencjami wskazanymi przez Platona, w szczególności z niepoznawalną (umysłowo nieosiągalną) „naturą” Jedna wyłącznie.

2.2. Charakterystyka Jedna

PO TYCH OGÓLNYCH UWAGACH wstępnych spróbujmy teraz wskazać sposoby, na które Plotyn starał się przybliżyć horyzont Jedna⁵. Można mówić o trzech drogach prowadzących do plotyńskiego *ἀρχή*:

1. droga apofatyczna (od *ἀποφατικός* – ‘zaprzeczający, odmawiający’),
2. droga katafatyczna (od *καταφατικός* – ‘twierdzący, potwierdzający’),
3. droga mistyczna (od *μυστικός* – ‘mistyczny’).

Droga mistyczna związana z powrotem duszy poszczególnej do swego źródła zostanie ze względów, które staną się jasne w toku rozważań, przybliżona w wykładzie ostatnim. W tym miejscu podkreślimy jedynie, że

⁵ Współczesne tłumaczenie i omówienie fundamentalnego dla problematyki Jedna dziewiątego traktatu szóstej eneady – por. Stróżyński 2008.

w przeciwieństwie do pozostałych dróg mieszczących się w ramach poznania pośredniego, droga mistyczna jest najwyższym rodzajem poznania – bezpośrednim wglądem intelektualnym (intuicją), niemającym zgoła nic wspólnego z irracjonalizmem we współczesnym rozumieniu⁶.

Tytułem wstępu do omówienia drogi negatywnej i drogi pozytywnej przytoczmy odpowiednie fragmenty z *Ennead*:

Więc jakim cudem my o Nim mówimy? Otóż głosimy o Nim coś, atoli nie Je Samo i nie posiadamy ani wiedzy, ani myśli o Nim. Więc jakim cudem o Nim głosimy, jeżeli Jego Samego nie posiadamy? Otóż to wcale nie znaczy, żebyśmy zupełnie nie posiadali, jeżeli nie posiadamy w taki sposób, żeby wiedzieć, lecz posiadamy Je w taki sposób, iż głosimy o Nim, Jego Samego zaś nie głosimy. Mówimy mianowicie, czym nie jest, czym zaś jest, tego nie mówimy.

Mówimy zatem o Nim na podstawie rzeczy późniejszych od Niego, a chociaż nie zdołamy Go wymówić, to to nie przeszkadza nam w posiadaniu (...) (V.3.14).

(...) w samobycie Dobra musi być zawarty wybór oraz wola Siebie (...) I trzeba darować nieudolnym słowom, jeżeli ktoś, mówiąc o Nim używa z konieczności, dla wskazówki, tych słów, których nie pozwalamy wygłaszać w ich ścisłym znaczeniu. Niechże zresztą pomyśli sobie słówko «jakby» przy każdym!

Jeśli więc Dobro istnieje i jeśli o Jego istnieniu stanowi wybór oraz wola, nie będzie bowiem Go bez nich, jeśli dalej nie może być wielością, to trzeba zespolić w jedno wolę i substancję, a owo «chcieć» musi Ono posiadać z Siebie i z Siebie musi Ono posiadać owo «być». Wykrył zatem nasz wywód, że Bóg stworzył się Sam.

⁶ Obszerne i wnikliwe omówienie plotyńskiej drogi mistycznej por. Stróżyński 2013b.

Zaprawdę, jeżeli wola od Niego pochodzi i jest jakby Jego dziełem, jeżeli jest tożsama z Jego samobytem, to chyba Sam się tak usamobytnił, innymi słowy, nie jest tym, co się właśnie przytrafiło, lecz Tym, Czego – właśnie zechciał On Sam (VI.8.13).

Zarówno droga pozytywna, jak i negatywna stanowią wyłącznie sposoby, na które przybliżamy sobie Jedno. Ich charakter wspiera się na fundamentalnym rozpoznaniu, że Jedno transcenduje duszę poszczególną i w tym sensie jest pozadyskursywne. Pozostając tym samym poza tym, co skończone i poza tym, co dookreślone zarówno w wymiarze światowym, jak i rozumowym – Jedno jest na sposób dyskursywny niepoznawalne. Obie drogi wydają się jednak komplementarne, ponieważ opierają się na pojęciach wywodzących się z ludzkiej wiedzy i doświadczeń. Odmawianie pewnej własności Absolutowi (np. „życia”) ogranicza się do nieadekwatności takiej postaci życia (tym samym pojęcia), z którą mamy do czynienia w naszym myśleniu i doświadczeniu, co skutkuje stosowaniem przez Plotyna (w ramach drogi pozytywnej) pojęć o postaci, np. „Nad-Życie”, „Nad-Do-bro”⁷ lub też sugestią poprzedzania każdego predykatu słowem „jakby”.

Plotyn w *Enneadach* konsekwentnie stosuje głównie trzy określenia:

⁷ Odnotujmy tylko fakt, że rozwiązanie Plotyna ma swoją kontynuację w pismach chrześcijańskiego myśliciela Pseudo-Dionizego Areopagity (ok. V w. po Chr.).

1. wywiedzione z pojęcia „nie-wiełość” – „Jedno”:

A bodaj że to imię «Jedno» oznacza zaprzeczenie wielości i dlatego też «Apollonem» («Nie-wielonem») zwali Je symbolicznie między sobą pitagorejczycy ze względu na zaprzeczenie wielości. Jeżeli zaś «Jedno» jest jakimś «stanowieniem» w imieniu i w jego treści bezpośrednio jasnej, to byłoby to bardziej «niejasne», niż gdyby ktoś w ogóle nie wygłaszał Jego imienia (V.5.6).

2. wywiedzione z pojęcia „nie-coś” – „Ono”:

A co przed tymi rzeczami, to ich początek, atoli nie w nich istniejący niejako, albowiem wewnątrz istnieje nie to, od czego, lecz to, z czego. I nie jest To, od czego każda rzecz pochodzi, rzeczą każdą, lecz jest od nich wszystkich różne. Nie jest Ono zatem jakąś jedną z rzeczy wszystkich, lecz przed nimi wszystkimi, tak iż także przed umysłem. Oto raz jeszcze: wszystkie rzeczy są w umyśle, tak iż z tego względu jest Ono przed umysłem. I jeśli to, co następuje po umyśle, należy do szeregu wszystkich rzeczy, to i z tego względu jest Ono przed wszystkimi rzeczami. Nie musi być tedy jakąś jedną z tych rzeczy, przed którymi jest, ani też nie będziesz Go nazywać nawet umysłem, a więc ani dobrem, jeśli by miało oznaczać jakąś jedną ze wszystkich rzecz dobrą, więc wtedy ani nim nawet – jeżeli natomiast będzie oznaczać to, co jest przed wszystkimi rzeczami, to niechaj Ono nosi to imię! (V.3.11),

3. wywiedzione z zaprzeczenia wszelkiego dobra – „Dobro”:

Nie jest zaś nawet tym «jest», albowiem nawet tego nie potrzebuje zgola. Przecież nawet «jest dobry» nie orzeka się o Nim, lecz o tym, o czym orzeka się «jest», a to «jest» nie orzeka się znowu jako «inne» o «innym», lecz jako wskaźnik tego, czym ono jest. Mówimy zaś o Nim «Dobro» (tågathon) i mówimy nie o dobru jako takim ani też, że Mu przysługuje, lecz w tym znaczeniu, że nim właśnie jest. A następnie: sądząc, że nie należy mówić «jest Dobrem» ani też znowu «to Dobro», a z drugiej strony nie mogąc dać jasnej wskazówki, jeżeli ktoś mianowicie wypleni wszelkie wskazywanie, więc, żeby nie

rozdzielać jednego od drugiego, a wtedy już nam nie będzie potrzeba owego «jest», mówimy w tym znaczeniu – «Dobro» (tågathon) (VI.7.38).

Powyższe nazwy czy też określenia Jedna mają charakter wyłącznie pojęciowy i ich stosowanie nie powinno prowadzić do wniosku, że Jedno jest wewnętrznie zróżnicowane. Mają one na celu jedynie przybliżenie pewnych aspektów, z uwagi na które Jedno powinno być pojmowane jako warunek w danej sferze, samo pozostając nieuwarunkowanym (por. Platon *Państwo*, ks. VI, 508–509). W dalszej części wykładu zobaczymy też, że określenia te ściśle związane są z drogą wstępującą (ἐπιστροφή) duszy poszczególnej.

2.2.1. „Jedno” jako Jedno – aspekt doskonałości

Wskazane określenie jest fundamentalne w perspektywie metafizycznej. Do Jedna jako ἀρχή dotrzeć możemy od dołu (za Arystotelesem: „od tego, co bliższe dla nas”), pytając o to, co zapewnia temu, co jest, jego byt. W ten sposób, uwzględniając strukturę uniwersum plotyńskiego, wspinamy się od duszy do Jedna, wskazując, że przyczyną bycia świata jest Dusza, racją bycia Duszy – Umysł, który z uwagi na swoją pierwotną dwoistość (νόησις νοήσεως) odsyła nas do ostatecznego warunku – Jedna:

Toteż sprowadzanie do «jednego» zachodzi wszędzie. Oto w każdej rzeczy poszczególnej istnieje jakieś «jedno», do którego ją sprowadzisz, i cały nasz świat sprowadzisz do «jednego» przed nim, atoli nie bezwzględnie «jednego», aż ktoś dojdzie do Jednego bezwzględnie, Ono zaś już się nie daje sprowadzić do innego (III.8.10).

Jedność Jedna jest zatem tym, co spaja byt i na rozmaitych piętrach uniwersum przybiera odmienną postać, czego wyrazem jest odpowiednia „natura” i związana z nią moc danej hipostazy. Różne formy jedności (Jedno nie jest najwyższą formą jedności, lecz warunkiem jedności) wraz z przyporządkowanymi im elementami uniwersum plotyńskiego w ramach rekonstruowanego tu (henologicznego) modelu emanacyjnego przedstawiono w tabeli 3 (por. Woszczyk 2007: 62⁸).

Tabela 3. Elementy uniwersum plotyńskiego i przyporządkowane im formy jedności

Jedno	zasada jedności i wielości
Umysł	jedno-wiele
Dusza	jedno i wiele
wątek rozumny w materii	jedno-w-wielości
ciało	zjednoczona wielość
materia	relatywna wielość/nieokreśloność

Źródło: opracowanie własne.

Wychodząc natomiast od warunku absolutnego – Jedna – możemy określić relację pochodzenia jako rozprzestrzenianie się jedności połączone ze spotęgowaniem wielości.

⁸ Autorka w swojej pracy *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna* (2007) prezentuje i szeroko omawia dwa modele genezy i rozwoju bytu w uniwersum plotyńskim, które, jej zdaniem, obecne są w *Enneadach* Plotyna. Model I – dualistyczny oparty jest na pitagorejsko-platońskiej teorii pryncypiów, natomiast model II – emanacyjny (monistyczny) opiera się na teorii pochodzenia z jednej zasady – Jedna. W niniejszej pracy rekonstruuje i omawiam, posługując się powyższą terminologią, wyłącznie model II.

Kresem odejścia od Jedna jest działalność w świecie żywejiny rozumnej (poszczególnego człowieka), obejmującej duszę poszczególną będącą samobytem nadającym jedność ciału ludzkiemu. Jednocześnie stwierdzić możemy, że to właśnie w jedności tkwi doskonałość wszelkiego bytu. Stąd Jedno jest Doskonałością Samą, ponieważ pozabawione jest ono jakiegokolwiek wielości.

Ogólnie powiedzieć możemy, że z bytem powiązana jest wielość (różnorodność); Plotyn idzie tu śladem Platona i jego krytyki rozwiązania Parmenidesa. Jednakże wszelkie nie-Jedno (wielość) bytuje dzięki pewnej formie jedności i tylko pod tym warunkiem jest czymś określonym. W przypadku Umysłu mamy do czynienia z pierwotną wielością – wszelkie myślenie, w szczególności czyste, zakłada bowiem podział na podmiot i przedmiot myślenia. Jakkolwiek na poziomie Hipostazy I zachodzi najdoskonalszy akt myślenia, to jednak z uwagi na tkwiącą w nim nieredukowalną różność, Umysł (jako Byt) domaga się wskazania swego warunku, który, jak pamiętamy, stanowi jednocześnie podstawę jego konstytucji.

Wywodząca się z Umysłu Dusza odznacza się natomiast jednością jeszcze mniej doskonałą, co wyraża się w jej mocy tworzenia wyłącznie świata materialnego, który w zakresie aspektu materialnego nie jest samobytem. Pojęciowo, przypomnijmy, wyraża Plotyn ową różnicę doskonałości „natury” i związanej z nią mocy poprzez określenie Duszy, jako „jedno i wiele”, natomiast Umysłu terminem „jedno-wiele”:

Wszystkie byty są bytami dzięki jedności, tak te, które są bytami w pierwszym znaczeniu, jak i te, które się zalicza w jakikolwiek sposób do bytów. Bo czymże będą, jeżeli nie będą jednym? Przecież z chwilą, kiedy zostaną pozbawione jedności, już nie są tym, czym się nazywają (VI.9.1).

Określenie zasady uniwersum plotyńskiego terminem Jedno stanowi ostatnie już hellenistyczne rozwiązanie fundamentalnego zagadnienia: jedno-wiełość. Jedno, jako ostateczne *ἀρχή* rzeczywistości, jest jedyną i absolutną zasadą Bytu, którego umysłowa natura nie może być ujmowana w sposób nierelacyjny (co wykazał Platon w *Parmenidesie* w ramach dialektycznych badań nad Hipotezą I i II). Z tego względu Byt musi poprzedzać warunek, który, z uwagi na swoją godność (doskonałość) i pierwotność, do Bytu nie przynależy.

To, co pochodzi od Jednego, nie może być z nim tożsame. W efekcie hipostazy odznaczają się zarówno mniejszą doskonałością, jak i słabszą mocą. Z Jedna emanuje „nie-Jedno”, czyli taka „wiełość”, która do Jedna dąży – „jedno-wiele” (Umysł). Źródłem bytowania wszelkiego «nie-Jedna» jest jedność – dzięki niej wszelki byt może być (zarówno byt ontyczny, jak i byt gignetyczny); wiełość pozbawiona jedności nie jest bytem. To, co w najwyższym stopniu proste, nie jest już jednością dzięki uczestnictwu, ale jest Jednem Samym – niezawisłym od czegokolwiek innego:

Więc także Jedno nie będzie ani bytami wszystkimi, bo wtedy nie będzie już Jednem, ani umysłem, bo i wtedy byłoby nimi wszystkimi, ponieważ nimi wszystkimi jest umysł, ani w końcu bytem, bo byt to one wszystkie (VI.9.2).

2.2.2. „Jedno” jako Ono – aspekt niepoznawalności

Określenie „Ono” może być rozważane zarówno na płaszczyźnie metafizycznej, jak i epistemologicznej. W tym drugim przypadku Ono jawi się jako całkowicie niepoznawalne z uwagi na jego trans-transcendentność względem horyzontu Hipostazy II i poznanie dyskursywne duszy poszczególnej oraz ze względu na transcendentność względem horyzontu Hipostazy I i kontemplację Umysłu. Wszelkie myślenie – niezależnie od formy – opiera się na uchwyceniu przedmiotu w relacji do podmiotu myślącego. Z tego względu ujęcie Jedna w akcie myślenia jest niemożliwe. W konsekwencji określenie „Ono” wskazuje na ograniczoność poznawczą hipostaz.

Z perspektywy metafizycznej określenie „Ono” jest jakby wspólnym mianownikiem na wyrażenie tego, że Jedno nie jest w szczególności:

- czymś – bytem, substancją, liczbą, ideą – gdyż wszelkie „coś” z uwagi na swoje zróżnicowanie i dookreślenie nie może być pierwsze,
- Umysłem – ze względu na jego dwoistą naturę (strukturalnym fundamentem Umysłu są dwa nieredukowalne pryncypia),
- Duszą – ponieważ jej moc jest ograniczona.

Wszelka zatem określoność (byt), której warunkiem jest jedność, powstaje i trwa w ramach pewnego ustosunkowania. Zasada uniwersum plotyńskiego pozostaje natomiast poza wszelką relacją. Tym samym określenie „Ono”

wskazuje na wykroczenie przez Plotyna w zakresie tego, co pierwsze poza platońską teorię pryncypiów. Z drugiej strony Ono „dookreślane” jest przez Plotyna jako „Bezpostaciowe” (VI.7.32) w tym sensie, że jako początek wszelkiego określenia („postaci myślniej”) samo nie odznacza się jakimkolwiek zawężeniem. Wszelka swoistość (postać) bytu kształtuje się w układzie relacyjnym; Ono, jako pozostające samo-w-sobie, jest Bezpostaciowe.

A zatem nie jest Ono umysłem, lecz jest przed umysłem, albowiem umysł jest czymś z dziedziny bytów, a Ono nie jest «czymś», lecz jest przed każdym czymś, i nie jest także bytem, bo przecież byt posiada jakby postać bytu, a Ono obywa się nawet bez umysłowej postaci.

Oto Natura Jednego jest rodzicielką wszystkich rzeczy i dlatego nie jest żadną z nich, więc ani czymś, ani jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani duszą; nie pozostaje dalej w ruchu ani też znowu w spoczynku, nie przebywa w miejscu ani w czasie, lecz jest Tym, co jednopostaciowe w sobie, a raczej bezpostaciowe, bo góruje nad wszelką postacią, nad ruchem, nad spoczynkiem: są to właściwości bytu, które go czynią wielością.

(...) Przecież i w nazwie Przyczyna nie orzeka się o Nim żadnego przymiotu, lecz tylko o nas, że mianowicie mamy coś od Niego, podczas gdy Ono pozostaje w Sobie. A mówiąc ściśle nie należy mówić ani, że Tamto, ani, że To, lecz – że my, krążąc niejako z zewnątrz, chcemy wysłowić nasze własne przeżycia, kiedy bądź blisko jesteśmy, bądź też odpadamy od Niego z powodu trudności wokół Niego (VI.9.3).

2.2.3. „Jedno” jako Dobro – aspekt nieskończonej mocy

Określenie „Dobro” (por. Platon *Państwo*, ks. VI, 508–509) wskazuje na nieskończoną moc zasady uniwersum plotyńskiego, która w swej doskonałości jest niewyczerpana oraz „opromienia” wszelki wywodzący się z niej byt.

Jak słusznie zauważa Reale (2012, t. IV: 515–521), Plotyn odchodzi od charakterystycznego dla Greków (w szczególności dla Platona i Arystotelesa) sposobu pojmowania nieskończoności jako pewnej niedoskonałości. To właśnie nieskończoność mocy Dobra Samego sprawia, że może Ono być równocześnie metafizycznym początkiem i końcem – Jednem. Jako takie, Dobro stanowi nieograniczoną niczym moc twórczą i pełnię całego uniwersum, ponieważ wszystko jest jedynie refleksem tej właśnie mocy.

Dobro Samo, będąc największą mocą, z konieczności swojej „natury”⁹ sprawia coś innego, co jednocześnie odznacza się mocą ograniczoną, czyli pośledniejszą. Moc udziela się bytom w wyniku emanacji, to jest poprzez rozprzestrzenianie się jedności. Dobro obecne jest w akcie, w którym wyraża się swoista moc danego jestestwa. Dążenie do doskonałości przez dane jestestwo, to zbliżanie się do dobra umysłowego, które widoczne jest za sprawą Dobra Samego. Dobro Samo jest w tym rozumieniu początkiem, ponieważ jest wszędzie, gdzie jest dobro, a zarazem nigdzie, bo nic oprócz Dobra Samego nie jest nieskończoną mocą. Jako Dobro Samo jest Ono również końcem – upragnionym celem – nieskończonym źródłem

⁹ Kwestią sporną wśród znawców filozofii Plotyna jest relacja woli–działania–bytu Jedna. Sprawę komplikuje sam fragment 8. *Enneady VI*, gdzie Plotyn, jak sądzę dla celów perswazyjnych, omawia kwestię woli i wolności Jedna z nadmiernym wykorzystaniem przedrostka „jakby-”, o którym była mowa powyżej. Dla przykładu kwestię tę w następujący sposób podsumowuje Reale (2012, t. IV: 531): „Naszym zdaniem, lepiej jest powiedzieć, że stworzenie (pochodzenie) jest koniecznością, która wynika z wolnego działania”.

czystej doskonałości i w tym rozumieniu warunkiem jedności wszelkiego bytu, który dążąc do swoistej doskonałości, ostatecznie dąży do Dobra:

Więc, kiedy patrzysz, patrz na całość, a kiedy uświadamiasz sobie umysłowo, cokolwiek byś o Nim zapamiętał, to uświadom sobie, że jest to Dobro, bo On stanowi przyczynę rozumnego i myślnego życia, ta Moc właśnie, skąd pochodzi życie i umysł, że stanowi przyczynę substancji i bytu, że stanowi Jedno, bo Pojedyncze i Pierwsze, że Początek, bo od Niego są wszystkie rzeczy! Od Niego, nie w Nim, jest pierwszy ruch i od Niego spoczynek, bo On ich nie potrzebował, jako że się nie porusza ani też nie spoczywa, albowiem nie miał ani w czym spocząć, ani w czym się poruszyć. Koło czego mianowicie lub ku czemu, lub w czym? Przecież On Sam jest pierwszy.

A nie jest On także określony w bycie, bo niby przez co? A nie jest On także bezkresny jako wielkość, bo niby gdzie trzeba było, żeby dotarł, lub żeby co uzyskał, On, który nie potrzebuje niczego? Ów bezkres ma Jego moc natomiast, albowiem nigdy się nie zmieni ani nie wyczerpie, zwłaszcza że i «niewyczerpane byty» są dzięki Niemu (V.5.10).

Umysł

3.1. Zagadnienie emanacji Hipostazy I

DYSPONUJĄC JUŻ WSTĘPNYM SPOSOBEM rozumienia terminu „Jedno” określającego zasadę uniwersum pło-tyńskiego, możemy przejść do zagadnienia obarczonego znacznymi trudnościami interpretacyjnymi – zagadnie-nia pochodzenia Umysłu z Jedna. Problem, przed któ-rym stanął Plotyn, przyjmując, że zasada (ἀρχή) rzeczy-wistości jest tylko jedna, sprowadza się do wykazania, w jaki sposób Jedno wyłania z siebie wielość (nie-Jedno). Próbując przybliżyć kolejne kroki owego przejścia, roz-począć musimy od przywołania najważniejszych usta-leń dotyczących platońskiej teorii pryncypiów, ponieważ Plotyn wychodzi wprawdzie poza rozwiązanie Platona, ale – jak postaram się wykazać – w wielu punktach je podtrzymuje.

Dla Platona teoria pryncypiów (Jednego i Nieskoń-czonej Diady), czyli ostatecznych przyczyn spraw-czych, wraz z ugruntowaną w niej teorią systemu idei stanowiła ukoronowanie dociekań w ramach filozofii

pierwszej¹. W wyniku odróżnienia od siebie tego, co warunkuje, od tego, co uwarunkowane, z jednej strony oddziela Platon świat idei od świata zmysłowego, a z drugiej – w kontekście „drugiego żeglowania” – wskazuje na ogólne ostateczne zasady całej rzeczywistości zapewniające ideom sprawczość (*δύναμις*). Jakkolwiek teoria pryncypiów stanowi główną część platońskich *ἄγραφα δόγματα*, to niektóre dialogi (w szczególności *Parmenides*, *Sofista* i *Fileb*) zawierają mniej lub bardziej jednoznaczne odniesienia do wspomnianej teorii, jak na przykład ujęcie pojęcia „bytu” jako *δύναμις*, które odnaleźć można w dialogu *Sofista* (247c-e), co wnikliwie komentuje w swoim XXII wykładzie o Platonie Władysław Stróżewski (por. Stróżewski 1992: 195–200).

W tabeli 4 przywołano w sposób skrótowy podstawową charakterystykę dwóch platońskich pryncypiów: Jednego (*Ἔν*) i Nieskończonej Diady (*Ἀόριστος Δυάς*) (por. Blandzi 2002: 192–212).

Relacyjność pryncypiów jest zasadniczą kwestią pozwalającą na zrozumienie, dlaczego wykroczenie przez Plotyna poza platońskie pryncypia jest w ogóle dopuszczalne. Na ową relacyjność w znaczący sposób wskazuje wybitny znawca tematu:

Spróbujemy rozwinąć teraz charakterystykę obu pryncypiów, z zastrzeżeniem jednakże, że wyodrębnienie i tematyzowanie każdego z nich z osobna jest zabiegiem czysto teoretycznym,

¹ Na temat platońskich *ἄγραφα δόγματα* zob. np.: Blandzi 2002; Kraemer 1990; Reale 2012, t. II; Szlezák 2006.

analogicznie jak czyni to Arystoteles przy opisie materii i formy, które w rzeczywistości pozostają nierozłączne. Podobnie zresztą postępuje Platon w *Parmenidesie*, kiedy w hipotezie pierwszej tematyzuje przedmiot roztrząsań wzięty *per se* (Jedno samo), a w hipotezie drugiej ten sam przedmiot (Jedno będące) w relacji do czegoś innego (Blandzi 2002: 193–194).

Tabela 4. Charakterystyka platońskich pryncypiów

JEDNO	NIESKOŃCZONA DIADA
absolutnie niepredykatywne	niepredykatywna (z uwagi na nieokreśloność)
substantywne	przestrzeń przyjmująca formy (<i>μεταληπτικόν</i>)
niepodzielność i równość (zasada jednostkowania i jednoczenia)	nieokreśloność (obejmuje nieokreśloną relację Wielkie–Małe)
zasada formotwórcza bytu	zasada wielości, zwielokrotniania, podziału i relacyjności
nieskończona możność formotwórcza (możność sprawczości)	nieograniczona możność zwielokrotniania („przestrzeń możliwości różnicowania”)
źródło racjonalności i racjonalność sama	źródło konstruktywnego i destrukcyjnego podziału (rozdziału)
<i>ἄλογον</i> (niewymierzalne i niepoznawalne – dla człowieka)	<i>ἄλογον</i> (niewymierzalna i niepoznawalna – sama w sobie i dla człowieka)
absolutna Miara wszelkiej wielości	pozbawiona miary (bez-miar)
Dobro	Zło (brak miary, to jest doskonałości jedności)

Źródło: opracowanie własne.

Z tego właśnie powodu Jedno, jako pryncypium, bez odniesienia do Nieskończonej Diady nie byłoby w stanie wytworzyć nawet liczby.

Jeśli przyjmiemy, że pryncypia stanowią naczelne zasady Umysłu (Bytu), to akt wyłaniania się z Jedna Hipostazy I równoznaczny jest z wyłonieniem się owych pryncypiów jako pewnej jedności. Pochodzenie Umysłu przebiega w dwóch fazach (zgodnie z prawem *dwufazowej drogi*), które oczywiście pozostają względem siebie wyłączenie w porządku logicznym:

1. *πρόδος* pryncypiów, jako racji Umysłu,
2. *ἐπιστροφή*, jako *θεωρία* – konstytucja Umysłu (czystej myśli).

Fazę I opisuje Plotyn w sposób następujący:

Więc owa «tam» tak zwana liczba i dwójka to wątki rozumne i umysł, ale z tym zastrzeżeniem, że dwójka, skoro się ją bierze w znaczeniu jakby podłoża, jest nieokreślona, a liczba z niej oraz jednego jest ideą każdej poszczególnej rzeczy, jakby ukształtowanej przez te idee, które się w niej znajdują. I kształtuje się ona w inny sposób za sprawą «jednego», a w inny za sprawą siebie samej, na podobieństwo wiszenia w jego działalnym ziszczeniu: zaprawdę, myśl jest widzeniem widzącym – dwójgiem jest jedno! (V.1.5),

natomiast fazę II przybliży Plotyn następująco:

Jeżeli zaś jest Ono, to jasne, że umysł ma życie ku Niemu skierowane, od Niego zawisłe i z Niego mające swój samobyty i ku Niemu żywotne, albowiem Ono jest początkiem umysłu (V.3.16).

Spróbujmy teraz nieco inaczej opisać „przebieg” i specyfikę obu faz. Zauważmy, że jeśli pryncypia na równi

wywodzą się z Jedna, to w jakimś sensie musi przysługiwać im (w rozumieniu pierwotnym) określenie „nie-Jedno”. I rzeczywiście: Jedno jako pryncypium rozumiane jest tu jako zasada jedności i Miara dla Bytu, ale – miejmy to stale na uwadze – względna; jest to Jedno pozostające w koniecznej relacji do drugiego pryncypium, a zatem nie jest to Jedno Samo (Jedno jako Absolut), lecz „nie-Jedno”. Z drugiej strony Nieskończona Diada rozumiana jest tu jako zasada wielości również pozostająca w koniecznej relacji względem pryncypium formującego. Określenie „nie-Jedno” (w rozumieniu pierwotnym) przysługuje zatem Nieskończonej Diadzie z pewnością. Podsumowując: to, co bezpośrednio pochodzi od Jedna:

1. jest naczelną zasadą Bytu, a nie Bytem samym (strukturalnym fundamentem Umysłu),
2. jako pierwotne „nie-Jedno” jest równocześnie pryncypium jedności (Miara) oraz pryncypium wielości (pryncypiami stanowiącymi horyzont nieskończonej możliwości Umysłu).

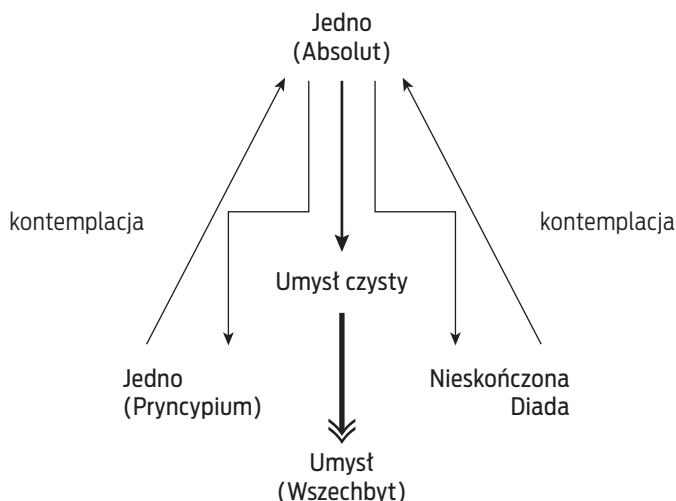
Kolejna faza wynika ze specyfiki filozofii plotyńskiej oraz znaczenia w niej *θεωρία* – oglądu (kontemplacji) (por. Reale 2012, t. IV: 609–613). Wpływ pryncypiów – strukturalnych fundamentów Umysłu – jest zewnętrzną działalnością Jedna (prawo *podwójnej aktywności*, prawo *produktywności doskonałego*), czyli aktem twórczym, którego dopełnienie stanowi „umysłowy ruch wsteczny” – kontemplacja Jedna. Pierwotna dwoistość Umysłu

(i myślenia w ogóle) uniemożliwia jednak uchwycenie Jedna jako Jedno Samo. Tym, co osiągalne w ramach *θεωρία*, jest natomiast Jedność – Jedność Pryncypiów. Bycie Jednością Pryncypiów oznacza natomiast bycie Umysłem Czystym „gotowym”, dzięki wiecznej kontemplacji transcendentnego Jedna, do autokontemplacji, czyli tworzenia (generowania) Bytu. To właśnie Jedność, jako wynik kontemplacji Jedna, w najwyższym stopniu różni filozofię Plotyna od filozofii Platona, dla którego źródłem jedności jest Jedno jako pryncypium, formujące Nieskończoną Diadę. Platon tedy istotnie nie wykracza poza *λόγος* i pryncypia są rozumowymi zasadami ostatecznymi. Plotyn natomiast wykazuje, że w przypadku pryncypiów mamy do czynienia z trzema postaciami jedności: dwie z nich to same różniące się od siebie pryncypia, a trzecią postacią jest ich harmonia – zjednoczenie. Owo zjednoczenie odbywa się w horyzoncie *λόγος* – jest wynikiem pierwotnego ruchu Umysłu. Ale to nie Umysł jest jego zasadą, lecz Jedno.

Plotyn wyraźnie nawiązuje w swojej filozofii do pitagorejskiej triady, o której wspominaliśmy na początku poprzedniego wykładu (Jedno – jednia (jedność) – jedynka). Sposób rozumienia istoty Umysłu pozostaje zarówno w duchu (neo)pitagorejskim, jak i platońskim:

(...) wielość idzie po jednym i właśnie liczbą jest umysł, początkiem zaś liczby i to takiej liczby jest tak pojęte «jedno»: otóż umysł jest zarazem podmiotem i przedmiotem umysłowym, tak iż jest zarazem «dwoma», jeżeli zaś «dwoma», to trzeba uchwycić to, co jest przed «dwoma» (III.8.9).

Jedność to początek liczby i czystego aktu myśli, *Noûs*, który pozostając w wiecznym najdoskonalszym ruchu, to jest w akcie myślenia (ugruntowanym w kontemplacji), tworzy: liczby substancjalne, meta-idee oraz idee-umysły. Owe „wytwory” są Umysłem samym, jego autokontemplacją. Pochodzenie Umysłu z Jedna można przedstawić w następujący sposób (il. 1):



Il. 1. Pochodzenie Umysłu z Jedna

Źródło: opracowanie własne.

3.1.1. Liczby substancjalne (ἀριθμὸς ὡς οὐσία)

Wieńc przed samymi bytami była cała ich liczba. Lecz jeśli była przed bytami, to nie była bytami! Otóż była w bycie, choć nie jako liczba bytu – «jeden» był bowiem byt jeszcze – ale «moc» liczby zaistniała samobytnie i byt podzieliła i spowodowała poród wielości. Liczbą będzie zaiste albo substancja bytu, albo działanie, a także «samo-żywina» i umysł będzie liczbą.

Więc byt jest liczbą ujednioną, a rozwiniętą liczbą byty, liczbą dalej, która się w sobie porusza, jest umysł, a owa żywina liczbą, która obejmuje. Przecież byt powstał z Jednego i tak, jak Tamto było «jednem», musi on być «liczbą», za czym także idee nazywano jedynekami i liczbami.

I to jest liczba substancjalna, Inna zaś jest tak zwana liczba jednostkowa, jej widmo. Liczba substancjalna widnieje w ideach i je współrodzi, atoli w sposób pierwszy istnieje w bycie i razem z bytem i przed bytami. W niej mają byty swoją ostoję i krynicę, korzeń i początek (VI.6.9).

Umysł w wyniku autokreacji tworzy zarówno liczby, jak i idee, przy czym liczby (*sc. substancjalne/resp. esencjalne*) są uprzednie względem idei, ponieważ te drugie można uznać za wyraz harmonii liczb–relacji. Liczby substancjalne nie są oczywiście ani przedmiotem, ani też wynikiem jakiegokolwiek rachowania. Są umysłową miarą (wzorcowymi proporcjami) będącą wyznacznikiem architektoniki wszechbytu (substancjalnych idei) oraz liczb matematycznych.

(...) proces generowania liczb oraz idei nie następuje oddzielnie, z drugiej zaś strony zachodzi relacja uprzedniości liczb względem idei (*πρότερον – ὕστερον φύσει*). Zauważmy, że testimonia informują nas, iż to idee są liczbami, nie zaś na odwrót, że liczby są ideami. (...) kiedy Platon twierdzi, że «idee są liczbami» oznacza to, że «idee uczestniczą w liczbach», nie zaś, że «idee są identyczne z liczbami». Zaznaczyć tylko należy, że między liczbami i ideami nie zachodzi *separatio* (*χωρισμός*), jak w przypadku idei i rzeczy (Blandzi 2002: 257).

W ten sposób liczby substancjalne, jako pierwotne proporcje, stanowią o harmonii: idei jako wzorców (*παράδειγμα*), relacji między nimi i tym samym – Bytu.

3.1.2. Meta-idee (μέγιστα γένη)

Okazuje się zatem, że pierwociny to umysł, byt, różność, tożsamość, trzeba zaś jeszcze przybrać ruch i spoczynek, więc ruch, jeśli umysł myśli, a spoczynek, żeby myślał stale to samo, różność zaś znowu, żeby był podmiot i przedmiot myślenia – lub jeśli usuniesz różność, to nastanie «jedno» i będzie «milczeć», muszą się zaś także różnić od siebie wzajemnie pomyślane przedmioty – i tożsamość wreszcie przybrać trzeba dlatego, że «jednym» jest to dla siebie i z drugiej znowu strony jakimś wspólnym «jednym» w nich wszystkich, a cecha różniczkująca polega na różności (V.1.4).

Zestaw meta-idei wywodzi się z *Sofisty* (XL–XLV), w którym Platon poprzez dialektykę docieka „najwyższych rodzajów”. Zwróćmy jednak uwagę, że w plotyńskim zestawie brakuje „nie-bytu” rozumianego jako dopełnienie danej idei (w ramach horyzontu świata noetycznego). Związane jest to ze specyfiką rozumienia Umysłu jako Bytu – każda część Umysłu (Bytu) jest również Umysłem, bo ten jest nieskończony. Meta-idee określają Umysł jako taki, a zatem również Byt i występującą w nim wielość (sc. idei). Dlatego ich zasięg jest uniwersalny, co oznacza, że wszelka zawartość Umysłu będzie pozostawała w zasadniczych relacjach określanych przez meta-idee. Wyszczególnione we fragmencie V.1.4 meta-idee rozumiane są w następujący sposób:

- „umysł” – podmiot myślenia, „byt” – przedmiot myślenia (pamiętajmy, że Umysł określany jest jako „jedno-wiele”),
- „ruch” – myślenie (prawdziwe życie) Umysłu,

- „spoczynek” – myślenie przez Umysł tego samego (Wszechbytu),
- „tożsamość” – Umysł jako jedność, wielość Bytu jako jedność,
- „różność” – podmiot i przedmiot myślenia; zróżnicowany przedmiot myślenia.

Po meta-ideach następują jeszcze „ilość” i „jakość”, przy czym są to już pierwsze rodzaje, to jest: «substancja ilościowa» oraz «substancja jakościowa». Zwróćmy jeszcze uwagę, że Jedno jako pryncypium nie jest dla Plotyna rodzajem (por. VI.2.10).

3.1.3. Idee-umysły

Jeżeli więc myśl dotyczy tego, co wewnętrzne, to owo «wewnętrzne» jest ideą i nim właśnie jest idea. Czym więc jest ono? Umysłem i substancją myślną, przy czym każda poszczególna idea nie jest zgoła od umysłu różna, lecz umysłem jest każda. I cały w ogóle umysł jest wszystkimi ideami, a każda idea szczególna jest szczególnym umysłem, podobnie jak cała w ogóle wiedza jest wszystkimi prawidłami, a żadna szczególna część jej całej nie jest jakby zróżnicowana miejscowo, lecz każda ma swoją moc w owej całości. (...) byty spoczywają w umyśle myślącym, a jego działanie i myślenie na nich występuje (...) Atoli także byt jest działaniem. Więc jedno jest działanie obydwu, a raczej obydwie są jednym. Więc jedną naturą jest byt oraz umysł, a zatem także byty i działanie bytu i umysł takowy. Także myśli tak pomyślane są ideą i kształtem bytu oraz działaniem (V.9.8).

Wszelkie idee stanowią odrębne bytowości (zgodne z liczbami substancjalnymi), które pozostają w stałych relacjach z innymi ideami. Umysł (Wszechbyt) to zatem

system idei, z których każda traktowana jest jako odrębny umysł będący częścią wiecznej całości. W tym rozumieniu każda poszczególna idea-umysł jest swoista (poszczególne byty), wszechna (ma w sobie ustosunkowanie do wszystkich bytów noetycznych) oraz jest racją (*λόγος* – wątkiem rozumnym obdarzonym mocą).

3.2. Umyst jako Byt

PUNKTEM WYJŚCIA DLA PLOTYNA jest sposób rozumienia bytu na sposób parmenidejski. Byt nie jest jeden (*sc.* dla całego uniwersum), ale należy dokonać wyraźnego oddzielenia od siebie bytu prawdziwego (bytu ontycznego – Umysłu) od bytu rzekomego (bytu gignetycznego, czyli stającego się, który nigdy nie jest Bytem, lecz jego pozorem). To oddzielenie jest założeniem oddzielnych sfer, a nie podziałem arcyrodzaju „coś”. Byt nie może rozpadać się na prawdziwy i rzekomy, bo ów rodzaj „byt” nie byłby Bytem we właściwym rozumieniu: „«byt» musi być taki, iż nigdy nie kłamie naturze «bytu»” (VI.2.1).

W duchu parmenidejskim pozostaje też sposób rozumienia Bytu jako miejsca Prawdy. Stanowi on w ten sposób rację (metafizyczną i epistemologiczną) dla prawdziwego poznawania tego, co naprawdę jest (*τὸ ὄντως ὄν*):

[umysł] widział je [idee] i miał je przed podzieleniem siebie. Jeżeli to tak jest, to widzenie musi być tożsame z przedmiotem widzenia

i umysł musi być tożsamy z umysłowym przedmiotem. Przecież, jeżeli nie będzie tożsamości, to nie będzie prawdy, bo on, mający rzeczy istotnie prawdziwe, będzie mieć różny od nich obraz, co jest sprzeczne z prawdą. Prawda nie może z pewnością dotyczyć czegoś «różnego», lecz to, co głosi, musi także być. Wiec w takim razie umysł, przedmiot umysłowy i byt stanowią jedno i jest to byt pierwszy, a oczywiście także pierwszy umysł zawierający te byty lub raczej z tymi bytami tożsamy (V.3.5).

Umysł w filozofii Plotyna stanowi świat inteligibilny (*κόσμος νοητός*), który odznacza się szeregiem swoistych własności (por. Reale 2012, t. IV: 538–545). Koncepcja Plotyna z jednej strony nawiązuje do „Nieporuszonego Poruszydela” Arystotelesa, a z drugiej do sformułowanej przez Platona koncepcji idei jako systemu relacyjnego ugruntowanego w pryncypiach. Wskażmy na główne twierdzenia plotyńskiej teorii Umysłu.

3.2.1. Idee jako umysły

Wiec umysł jest istotnie bytami, umysł, myślący je nie tak, jakby były gdzie indziej, albowiem nie są ani przed nim, ani po nim, lecz umysł – jako pierwszy prawodawca, a raczej samo prawo istnienia. Wiec słusznie powiedziano: «tym samym zaiste jest myśleć i istnieć», a także: «wiedza o rzeczach bez materii jest tożsama ze swoim przedmiotem» (V.9.5).

Każdy przedmiot noetyczny (idea) jest tożsamy z umysłem, będącym określonym samobytem dysponującym swoistą mocą sprawczą. O ile Umysł określany jest jako pełnia bytu, życia i myśli, o tyle również każda idea jest doskonałą substancją noetyczną. Z tego względu

w Umysle nie ma miejsca na żaden brak, ponieważ doskonałość bycia przysługuje zarówno całemu Umysłowi, tj. wszystkim ideom, jak i każdej idei z osobna.

3.2.2. Idee jako „jedno-wiełości”

Albowiem byty umysłowe są «jednym», będąc wielością, i, będąc «jednym», są wielością z powodu swojej nieskończonej natury: są «wielością w jednym» i «jednym na wielości» i wszystkie są razem i działają w stosunku do wszechcałości razem – wszechcałością i razem z wszechcałością działają znowu w stosunku do części. Przyjmuje zaś część do siebie jakby najpierw działanie części, po czym nadciąga wszechcałość (VI.5.6).

Plotyński świat noetyczny (Umysł) stanowi rozwinięcie platońskiego świata idei, które pozostają częścią układu relacji, przy czym dla Plotyna każda idea, jako Umysł, jest jednocześnie wszystkimi ideami. Żywo przypomina to uniwersum leibnizjańskich monad – każda z nich jest wszakże mikrokosmosem. Monady jednak różnicowane są pod względem doskonałości, podczas gdy wszystkie idee są równie doskonałe – pełne życia i mocy. Ponadto idea, będąc szczególnym samobytem, bytuje w kontekście pozostałych idei-umysłów, a ponieważ układ ten jest niezmienny, to poszczególna idea „zawiera w sobie” cały świat noetyczny. Plotyn przyrównuje to do wiedzy i poszczególnego twierdzenia będącego jej elementem. W każdym twierdzeniu z osobna zawiera się potencjalnie cały system wiedzy, gdyż, z uwagi na niezmienność Prawdy, miejsce owego twierdzenia w systemie jest stałe i jednoznacznie określone. Jedność

i zarazem wielość (każdej) idei, tzn. wielość jej odniesień, ugruntowana jest rzecz jasna nie w materialności, lecz w nieskończonej możliwości Umysłu jako takiego. Pozorna paradoksalność sposobu rozumienia idei jako „jedno-wielości” bierze się wyłącznie z myślowych przyzwyczajęń człowieka, który pojęcia te odnosi zwykle do świata zmysłowego utkanego z wyzutej z substancjalności (samobytu) materii.

3.2.3. Wieczność Umysłu

Więc zupełnie doskonała i całkowita substancja bytu, nie tylko z uwagi na jej części, ale także z uwagi na to, że jej już niczego nie będzie brakować z przyszłości i że żaden niebyt do niej się nie przyłączy z przeszłości – albowiem temu, co jest wszechwyszystkim i wszechcałością, muszą nie tylko przysługiwać wszystkie byty doraźne, ale także nic nigdy z niebytu – otóż ten stan doraźny bytu oraz natura będzie wiecznością, bo «wieczność» pochodzi od słów «wiecznie istniejące» (...). Toteż «wieczność» budzi cześć i jej pojęcie utożsamia ją z bogiem i słusznie można by nazywać «wieczność» bogiem, który jawi i wyjawia się takim, jakim jest, że jest mianowicie bytem niewzruszonym i tym samym i w ten sposób także przemożnie utwierdzonym w życiu (III.7.4–5).

Wieczność nie jest przymiotem Umysłu, lecz w sposób właściwy wyraża sposób jego bytowania. Umysł jako Wszechbyt obejmuje sobą wszelkie przedmioty noetyczne (idee), jest zespolony substancjalnie i doskonały (pozbawiony jakiegokolwiek braku, który może być widoczny jedynie w horyzoncie czasowym). Tak rozumiany Umysł niejako promieniuje wiecznością, w której wyraża się jego absolutna tożsamość i pełnia.

Umyst w horyzoncie wieczności, będąc pod każdym względem piękny i doskonały, niezmiennie kontemplanuje Jedno. Żyje przy tym niezmiennie, czyli ani nie może być, ani nie być w inny sposób. W tym znaczeniu jest też życiem istotnym i prawdziwą substancją, bo tylko to, co nie może być czymś innym, może być czymś doskonałym. W tym kontekście Plotyn podważa stosowanie przez Arystotelesa terminu „substancja” do tego, co zniszczalne. Stąd, w przypadku Bytu (Umystu), bierze się konieczność dopowiedzenia – substancja istniejąca zawsze, co jest błędne, bowiem prawdziwą substancją jest to, co nie może przestać nią być – a to przysługuje jedynie temu, co niematerialne. Dlatego Umyst będący jednością niepodzielną co do życia i co do substancji, mający jedno i drugie zawsze jest w pełni Bytem prawdziwym i wiecznym (Prawdobytem).

3.2.4. Idee jako racje

W ten sposób umysł ma każde «dlaczego» idei, które są w nim, a co do idei w nim, to każda z nich będzie właśnie nim, tak iż żadna nie potrzebuje jeszcze innej przyczyny powstania, lecz powstaje i równocześnie ma w sobie przyczynę swojego samobytu. Powstaje dalej nie na ślepo, tak iż nic nie zostało pominięte w jej przyczynie, lecz ma całkowite «dlaczego», za czym ma także owo piękno przyczyny w całości. Toteż i rzeczom uczestniczącym używa się w ten sposób, iż mają owo «dlaczego» (VI.7.2).

Idee, będąc substancjami noetycznymi, trwają na mocy autokontemplacji i jednoczesnej autokreacji Umystu (*νόησις νοήσεως*), a ponieważ każda idea jest Umysłem

samym, to idee stanowią *causa sui*. Jednocześnie, jako samobyty (zgodnie z „prawem podwójnej aktywności”), odznaczają się mocą sprawczą na poziomie II Hipostazy pod postacią wątków rozumnych (λόγοι γεννητικοί) tkwiących w Duszy. W ten sposób rozwiązuje Plotyn platoński problem „sprawczości idei”, któremu zaradzić miała teoria pryncypiów. Ponieważ jednak horyzont II Hipostazy pochodzi od Umysłu, to uzyskuje filozofia plotyńska, jak sądzę, większą metafizyczną spójność w zakresie zagadnienia (u)kształtowania świata przez idee.

3.2.5. Umysł jako Wszechbyt

Niech tedy umysł będzie bytami i niech wszystkie w sobie zawiera nie jako w «miejscu», lecz niech je zawiera jako sam siebie i niech «jedno» z nimi stanowi! Niech wszystkie byty będą «tam» razem, a niemniej niech będą rozróżnione! (...) wszystkimi bytami naraz jest umysł i z drugiej znowu strony nie na raz, ponieważ każdy byt jest mocą swoją, a cały umysł obejmuje je wszystkie, niby rodzaj gatunki i niby całość części (V.9.6).

Jeśli Umysł jest pełnią Bytu i odznacza się nieskończoną możliwością formującą, to jest on tym samym wszelkimi możliwymi czynnikami formującymi (ideami – wątkami rozumowymi), w tym również tymi, które na poziomie Hipostazy II sprawiają, że mamy do czynienia z unikatowymi indywiduami. Jest to konsekwencja twierdzenia, że Umysł jest racją konieczną i wystarczającą całego świata, i wszelkich jego części. Trudność sprawia tu nie tylko zasadnicza niepojmowalność mocy sprawczej umysłu, ale przede wszystkim czasowość horyzontu II Hipostazy. Jak

zobaczmy w wykładzie kolejnym, swoista moc Duszy uniemożliwia jej tworzenie świata pozostającego w nieziennej aktualności – czas stanowi nieudolne naśladownictwo wieczności. Z perspektywy umysłu–racji realizacja w świecie zmysłowym pełni danej idei może wymagać nie tylko czasu trwania danego bytu, ale wielu czasów, w których będzie on występował z konieczności, bo tylko w ten sposób jest on w stanie zrealizować pełnię idei stanowiącej jego rację. Czas poprzez swoją skończoność uniemożliwia tedy dostrzeżenie, że jednostkowość realizować może się nie tylko w ciągu przeszłość–teraźniejszość–przyszłość, ale w zwielokrotnionych ciągach temporalnych, ponieważ aktualność Umysłu (wieczność) jest zgoła odmienna od aktualności Duszy (świata).

3.2.6. Umyst jako liczba

Wieńc byt, «stojący» w wielości swojej, stawał się liczbą, kiedy z jednej strony budziło się mnogie, a z drugiej było jakby wdrożeniem do bytów i przedwzorem tudzież jakby jedynkami, dzierżącymi miejsce dla tych rzeczy, które miały na nich osiąść (VI.6.10).

Na fundamentalne znaczenie liczby (sc. substancjalnej) wskazaliśmy już powyżej. Jeśli konstytucja Umysłu wspiera się na Jednie i Nieskończonej Diadzie (zasadzie jedności i zasadzie wielości), oraz na kontemplacji Jedna Samego, to Umysł u swych podstaw z konieczności jest liczbą i wszelka jego „późniejsza” aktywność naznaczona jest piętnem liczby-proporcji. W tym sensie Umysł, a zatem i każdy jego twór, który jest nim samym, idea, jest „kosmosem/ładem

matematycznym”. W konsekwencji wszelki przedmiot noetyczny stanowi wyraz harmonii i proporcji. Skoro zatem świat całkowicie ugruntowany jest w Umyśle, będącym racją i zarazem celem kontemplacji Duszy, to również cała jego zawartość w zakresie tego, co piękne (wątki rozumne) jest tylko wyrazem pierwotnych stosunków liczbowych (mowa tu oczywiście o liczbach substancjalnych).

3.2.7. Piękno umysłu

Więc pięknem w sposób pierwszy, pięknem wszechcałym i wszędzie wszechcałym jest tamten świat, by nawet część jego nie była ni trochę mniej pięknem. (...) Przecież To, co jest przed nim, nie chce być nawet pięknem. Przecież objawił się w sposób pierwszy, ponieważ jest ideą i widzeniem umysłu, i właśnie dlatego godzien jest uwielbienia (V.8.8).

Wszystkie powyższe określenia składają się na to, co Plotyn określa mianem Piękna. Umysł jest tedy Pięknem samym, ponieważ jednocześnie jest Prawdobytem, miarą, liczbą, harmonią, proporcją i ideą, a wszystko to przenika nieskończona możliwość formowania. Oczywiście staję się stwierdzenie, że skoro Umysł jest racją świata i wszystkiego, co jest jego częścią, to świat zmysłowy przepełniony jest pięknem, którego źródło jest „nie z tego świata”. Można chyba stwierdzić, iż ten wątek filozofii Plotyna jest niesłychanie optymistyczny, ale też charakterystyczny dla jego filozofii. Każde znamię piękna w rzeczach, słowach, czynach odsyła człowieka do sfery innej, gdzie wielość współwystępuje w wieczności na równi z jednym – do Pięknego Umysłu.

3.2.8. Materia umysłowa (noetyczna)

I jest «tam» [w umyśle] zawsze różność, która sprawia materię, bo początkiem materii jest ona zaiste, ona i pierwszy ruch. Dlatego zaś nazywano i jego także różnością, że ruch i różność wyłoniły się razem. I ruch i różność są czymś bezkresnym. Pochodzą od «Pierwszego» i Jego potrzebują, żeby uzyskać określenie. Doznają zaś określenia, skoro do Niego się zwrócą. Atoli przedtem czymś bezkresnym była i materia i owo różne i nie były jeszcze czymś dobrym, lecz były pozbawione Jego światła. Bo jeśli od Niego światło, to to, co przyjmuje światło, nie ma, zanim je przyjmie, zawsze światła, lecz ma je jako inne, ponieważ to światło jest od Innego (II.4.5).

Pojawienie się pojęcia materii w kontekście Umysłu może sprawiać na pierwszy rzut oka wrażenie pewnego nadużycia. Zwróćmy jednak uwagę, że materia rozumiana jest tutaj bardzo szeroko – jako podłoże zdolne do przyjęcia formy. W tym sensie źródłem materii noetycznej, o ile nie materią samą (por. Woszczyk 2007), może być Nieskończona Diada. Również Dusza względem Umysłu, który kontempluje, określana jest przez Plotyna mianem materii – a przecież jej substancja ma charakter umysłowy. Zawieszając zatem wszelkie zdroworozsądkowe i materialistyczne skojarzenia, spróbujmy przybliżyć plotyński sposób rozumienia tego terminu.

Plotyn mówi o materii noetycznej jako o wspólnym – „bezkresnym” i bezkształtnym” – podłożu wszelkich idei. W świecie Umysłu materia jest jednak substancją, bo pozostaje niezmiennie uformowana w wieczności. Z tego względu ani nie jest ona podłożem zmian, ani też nie przysługuje jej jakakolwiek możliwość. Możemy w zasadzie

powiedzieć, że teza o złożeniu idei (umysłów) z materii i formy jest jedynie następstwem tego, że fundamentem Umysłu są pryncypia. Ale tak jak one – poprzez kontemplację Jedną – stanowią jedność, tak samo materia i forma stanowią jednolity Byt umysłowy.

Dusza świata

4.1. Dusza (ψυχή)

JEŚLI UZNAMY, że w wyniku relacji pochodzenia z Jedną wyłania się w uniwersum plotyńskim byt ontyczny, to powstaje pytanie, na czym polega emanacja Duszy, czyli – w efekcie – pomniejszenie mocy Umysłu. Zwróćmy przy tym uwagę na fakt, że Umysł, będący źródłem emanacji, jest Wszechbytem, co oznacza, że Dusza jest już uprzednio jego częścią, czyli ideą-umysłem. Jest to znacząca różnica zachodząca między pochodzeniem Umysłu a pochodzeniem Duszy, przy czym w mocy pozostają własności formalne i metafizyczne relacji emanacji. Możemy jednocześnie założyć, że podobnie jak świat zmysłowy jest jedynie widmem Bytu, tak również pochodzenie Duszy będzie mniej doskonałą kopią pochodzenia Umysłu. Rzecz dotyczy przy tym, jak zobaczymy, nie struktury (mechanizmu) pochodzenia – ta jest analogiczna, ale elementów je konstytuujących.

Podobnie jak w przypadku emanacji Umysłu z Jedną, sięgniemy do filozofii Platona, która, jak sądzę, również

w podejmowanym zagadnieniu stanowi zasadniczy punkt wyjścia i odniesienia dla Autora *Ennead*. W kwestii elementów tego, co przynależy do świata zmysłowego powiada Platon w dialogu *Fileb*, co następuje:

Sokrates: *Wszystko, co dziś istnieje we wszechświecie, na dwie części rozbierzmy, a raczej, jeśli chcesz, to na trzy.*

Protarchos: *A według jakiej zasady – może powiesz?*

Sokrates: *Weźmy coś z naszych myśli ostatnich.*

Protarchos: *A co takiego?*

Sokrates: *Mówiliśmy jakoś tak, że bóg pośród bytów pokazał jeden nieokreślony, a drugi określony?*

Protarchos: *Tak jest.*

Sokrates: *Zatem przyjmijmy te dwie postaci, a trzecia – to pewna jedność (ἕν), zmieszana z nich obu. Może być, że ja jestem trochę zabawny człowiek, kiedy tak wedle postaci dzielę i zliczam.*

Protarchos: *Co mówisz, kochanie?*

Sokrates: *Zdaje się, że mi znowu czwartego rodzaju potrzeba.*

Protarchos: *Powiedz, którego?*

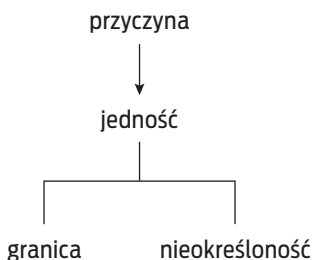
Sokrates: *Popatrz na przyczynę (αἰτία), dla której się one ze sobą mieszają, i załóż mi, oprócz tamtych trzech, jeszcze i to czwarte. (...)*

Sokrates: *Więc ja mówię, że te dwa pierwiastki, które zakładam, to są te właśnie, co teraz: jeden nieokreślony (ἄπειρον), a drugi ma granicę (πέρας). A że to, co nieokreślone, to jest wielość, spróbuję wykazać.*

A to, co ma granicę, niech na nas poczeka (23c–d; 24a).

Sokrates: *I ta myśl dostarczyła odpowiedzi na moje pytanie; myśl, że rozum to jest jeden z czterech rodzajów, który uważamy za przyczynę wszystkiego. Więc teraz masz już moją odpowiedź (30e).*

Kluczowe dla powyższego fragmentu terminy pozostają względem siebie w następującej relacji (il. 2):

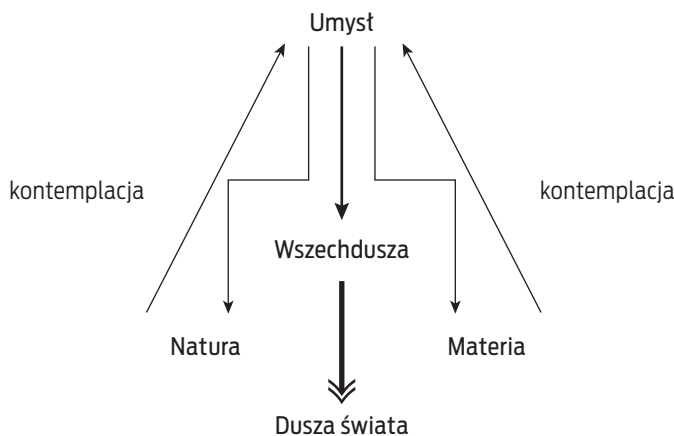


Il. 2. Platoński *Fileb* – siatka pojęciowa

Źródło: opracowanie własne.

Powyższy schemat żywo przypomina układ pojęć, który pojawił się przy omawianiu zagadnienia pochodzenia Umysłu z Jedna (por. il. 1 na s. 55 niniejszej pracy). Wskazane terminy domagają się oczywiście stosownej interpretacji na gruncie systemu Plotyna. Uzyskamy ją, próbując odpowiedzieć na pytanie: jak można rozumieć termin „nie-Umysł”? – do tego bowiem punktu doprowadzić nas musi relacja pochodzenia uwzględniająca prawa emanacji. Mając na uwadze poczynione przez Platona wskazówki oraz hierarchiczną strukturę uniwersum plotyńskiego, proponuję

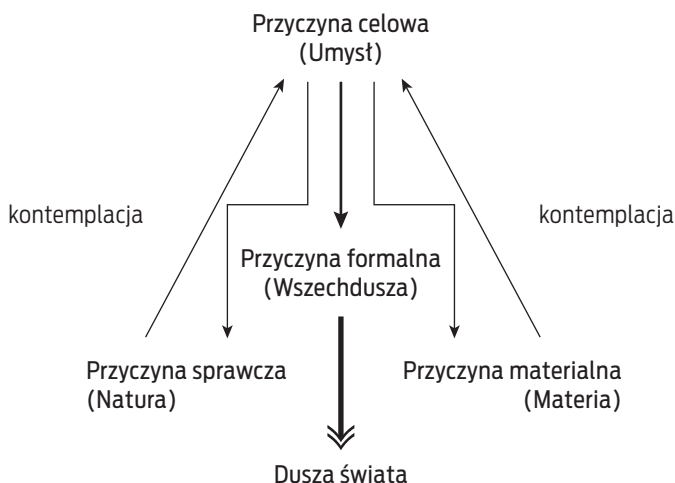
przyjąć, że w horyzoncie II Hipostazy przez termin *‘πέρας’* powinniśmy rozumieć Naturę (*φύσις*), natomiast przez termin *‘ἄπειρον’* – Materię (*ύλη*). Oba warunki (ich charakterystykę przedstawię poniżej) są konieczne, aczkolwiek na gruncie filozofii Plotyna niewystarczające do istnienia świata. Pozostają one względem siebie (podobnie jak pryncypia) w koniecznej relacji, która musi być ugruntowana w zwrocie ku Umysłowi. Zgodnie z „prawem *dwufazowej drogi*” Dusza kontemplanuje Umysł, dzięki czemu uzyskuje swoje treściowe dopełnienie. W ten sposób ujawnia się trzeci (i czwarty) konieczny warunek dla istnienia świata – to, co dzięki kontemplacji umysłu (*θεωρία*) jednoczy Naturę i Materię – Dusza (*ψυχή*) (Plotyn stosuje w tym kontekście również termin „Wszechdusza”). W świetle powyższej interpretacji układ pojęć ukazujący strukturę emanacji Duszy z Umysłu przedstawia się następująco (il. 3):



Il. 3. Pochodzenie Duszy z Umysłu

Źródło: opracowanie własne.

Poczynimy jeszcze jedno ustalenie terminologiczne. W wykładzie I ograniczyłem stosowanie terminu ‘przyczyna’ do horyzontu II Hipostazy. Z uwagi na fakt, że Plotyn uznał za zasadne posługiwanie się kategoriami Arystotelesa do tego poziomu (por. VI.1, VI.3), terminologia koncepcji przyczynowości Arystotelesa zostanie wykorzystana przy omawianiu bieżącego zagadnienia. Relacja zachodząca między czterema rodzajami przyczyn wygląda zatem w następujący sposób (il. 4):



Il. 4. Przyczynowość w horyzoncie Hipostazy II

Źródło: opracowanie własne.

4.1.1. Materia jako przyczyna materialna

Więc ta swoistość materii nie jest niczym innym niż tym, czym właśnie jest materia, i nie stanowi ta swoistość jej przymiotu, lecz raczej polega na jej stosunku do innych rzeczy, a mianowicie na tym, że jest inna niż one. Oto inne rzeczy są nie tylko inne,

ale każda z nich jest także «czymś» na podobieństwo idei, podczas gdy materię powinno się właściwie nazywać jeno «innem», a może w liczbie mnogiej «innemi», ażeby jej nie określić w sposób jednostkowy nazwą «innego», lecz zaznaczyć owo nieokreślone nazwą «innych» (II.4.13).

Tamta natomiast materia jest «tam» bytem, albowiem ponad bytem jest to, co przed nią. Tutaj zaś jest przed materią tylko byt. Toteż jest ona «nie-bytem», bytem zgoła różnym, pod pięknnością bytu (II.4.16).

Materia scharakteryzowana została przez Plotyna w następujący sposób (por. II.4.6–16):

- jest jedna i pozbawiona wszelkich określeń; jako taka „pozostaje nieustannie gotowa” na przyjęcie określoności i rozmiaru,
- jest ciągła w tym rozumieniu, że może być podstawą tego, co dyskretne,
- jest beজakościowa – stanowi podłoże dla wszelkich jakości; ta właśnie swoistość Materii skłania Plotyna do określenia jej terminem: «innemi»,
- jest pozbawiona wielkości – idea określa wielkość i wymiar, oraz poprzez wątek rozumny kształtuje i określa Materię, jako przestrzenne ciało o charakterystycznym dla gatunku rozmiarze; rozmiar jest ideą, miarą i liczbą, dlatego to, co duchowe może wytworzyć przestrzenne ciało; otwartość na przyjęcie określonego rozmiaru sprawia, że można o Materii powiedzieć, że jest «wielkim i małym» w tym znaczeniu, że jest to rozmiar bez wielkości

uzyskujący wielkość konkretną i wszelką określoność poprzez wątek rozumny,

- jest niepoznawalna – dusza (sc. poszczególna) myśli o Materii przez słowo-pojęcie ‘nieokreśloności’; dla duszy jest to uświadamianie sobie miary „siebie wyzbytego z siebie”; jest to niemal nie-myślenie, ponieważ dusza nie może całkowicie wyjść poza siebie, to jest myśleć nierozumnie; myślenie o nieokreślonym określa Plotyn terminem «oznajmienie» – dusza niejako wskazuje na to, co całkowicie inne od niej samej; Materia jest jedynie uchwytywana przez niejasne rozumowanie duszy (nie Umysłu!) – puste i «nieprawie»,
- nie jest ciałem – Materia stanowi jedynie podłoże dla powstania wszelkich ciał, przy czym nie może być rozumiana tutaj jako nieuformowane tworzywo, któremu przysługuje jakkolwiek rozumiana substancjalność; w Materii, jako w tym, co inne, Dusza poprzez wątki rozumowe ujawnia prze-strzenność, a w niej – cielesność,
- jest nieskończonością – Materia otwarta jest na wszelkie uporządkowanie, czyli nadanie przez wątek rozumny miary, końca, granicy, liczby; nieskończoność (w kontekście Materii) jest właśnie brakiem wszelkiego wątku rozumnego – jest to sama natura widma nieskończoności obecnego w świecie umysłowym,

(...) materia jest nieskończona z siebie ze względu na jej przeciwieństwo do rozumnego wątku. I tak wątek rozumny, nie

będąc niczym innym, jest właśnie wątkiem rozumnym, tak zaiste i o materii mówić należy, materii przeciwstawionej wątkowi rozumnemu ze względu na nieskończoność, że nie będąc niczym innym, jest właśnie „nieskończonem” (II.4.15),

- jest nie-bytem – zarówno względem Duszy, jak i Umysłu,
- jest zła i szpetna (brzydka) – ponieważ pozbawiona jest jakiegokolwiek wątku rozumowego, a całe jej piękno w ciałach pochodzi od Duszy.

Materia w rozumieniu Plotyna w znacznym stopniu przypomina materię pierwszą Arystotelesa, przy czym, jak podkreśliliśmy, nie przysługuje jej w żadnym sensie substancjalność (samobyty) – Materia nie jest realną zasadą dla bytów gignetycznych. Z uwagi jednak na niedoskonałą moc Duszy, jako to, co od niej różne, stanowi niezbędny warunek świata. Materia pełni funkcję zwierciadła, w którym ukazuje się widmo Bytu. Poza relacją z Naturą Materia byłaby niczym.

Więc cóż? Gdyby nie było materii, to by nic nie «powstało»? Tak samo, jak widmo bez zwierciadła czy czegoś takiego, albowiem to, co z natury powstaje w czymś różnym od siebie, nie może powstać bez niego, gdyż na tym polega natura wizerunku, że jest w czymś różnym. Zaprawdę, gdyby coś «odchodziło» z bytów działających, to by też istniało bez tego, żeby być w «różnym». Ponieważ jednak tamte byty pozostają w sobie bez zmiany, więc jeśli to coś się ujawni w czymś «innym», owo «inne» musi być i musi użyczać siedliska tamtemu czemuś, które jednak nie przyszło samo, lecz które ono musi swoją obecnością i zuchwalstwem i jakby żebranią oraz biedą swoją jakby gwałtem «zdobyć» i – doznać «zawodu nie zdobycia», ażeby jego bieda i ażeby wciąż żebrało! (III.6.14).

Racja, dla której Materia może być określona mianem „nie-Umysłu” – w świetle przedstawionej powyżej charakterystyki – jest jasna. Stanowi ona jedynie widmo materii noetycznej, która przynależąc do Umysłu, jest częścią Bytu. Materia znajdująca się poniżej, jako że pozbawiona jest wewnętrznego światła Umysłu (nie jest samobytem), może być jedynie określona mianem nie-bytu. Natomiast swoją funkcję pełnić może wyłącznie dzięki temu, że pozostaje w koniecznej relacji z Duszą–Naturą.

4.1.2. Natura jako przyczyna sprawcza

Zaprawdę, natura wszechświata stworzyła wszystko udatnie na wzór tych bytów, których wątki dzierżyła w sobie, i kiedy każda rzecz stała się w ten sposób wątkiem w materii, jaki się był ukształtował według wątku przed materią, złączyła każdą rzecz z tamtym bogiem, według którego ona powstawała i na którego wejrzała oraz którego miała dusza tworząca, bo rzecz nie mogła powstać bez uczestnictwa w nim, ani też z drugiej strony on nie mógł zejść do niej (IV.3.11).

(...) natura jest nakazem wszechduszy (II.2.1).

Natura określana jest przez Plotyna jako niższa część Duszy trzymająca w okowach Materię. Jej moc sprowadza się do harmonijnego sytuowania wątków rozumnych w Materii, w wyniku czego powstaje świat. Istotne przy tym jest to, że Natura podlega Wszechduszy, która kontemplując Umysł będący Wszechbytem, dysponuje idealnym projektem wszechświata. Określenie Natury

mianem przyczyny sprawczej wydaje się zatem uzasadnione. Jak powiada Plotyn:

(...) natura nie jest świadoma, lecz tylko tworzy: daje mianowicie bez żadnego zamiaru ze swojej strony temu, co następuje z kolei, to, co posiada, i owo dawanie temu, co cielesne i materialne, stanowi właściwe jej tworzenie (...) I dlatego natura nie ma nawet wyobrażenia, a myśl jest przecież lepsza od wyobrażenia (IV.4.13).

Przytoczony powyżej fragment pozwala wyjaśnić, dlaczego Natura, jakkolwiek jest niższą częścią Duszy, nie jest Umysłem samym. Otóż stanowi ona co prawda konieczną moc Duszy umożliwiającą konstytucję świata zmysłowego, ale to nie ona – lecz Wszechdusza – posiada plan owego świata.

Ważną własnością Natury jest jej konieczny kontakt z Materią, którego Wszechdusza jest pozbawiona. Stanowi to zasadniczą różnicę z uwagi na czasowość, a co za tym idzie – skończoność świata zmysłowego. Dusza będąc samobytem jest wieczna, a jej kontemplacja dotyczy niezmienniej aktualności bytu ontycznego. Natura natomiast, tworząc świat, nadaje mu horyzont czasowy, bo tylko taki jest w stanie przyjąć Materia. Harmonizowanie świata przez Duszę (opatrność) byłaby niemożliwa z jednej strony bez dysponowania trwałym i niezmiennym wzorcem, a z drugiej bez ciągłej styczności Duszy (sc. Natury) z tym, co cielesne i materialne. Natura jest zatem mocą Duszy konstytuującą świat zmysłowy (byt gignetyczny) i zarządzającą nim.

4.1.3. Dusza jako przyczyna formalna

Był tedy tamten umysł owym słońcem «tam» – ono bowiem niechaj nam służy za przykład w tym wywodzie – zaraz zaś po nim zawisła od pozostającego w sobie umysłu dusza w sobie pozostająca. I oto użycza ona swoich krańców, skierowanych do naszego słońca, słońcu naszemu i sprawia, że dzięki jej pośrednictwu ma ono związek także z tamtym światem, gdyż stała się jakby tłumaczką «rzeczy» od tamtego słońca do naszego oraz od naszego do tamtego, w jakim to zakresie ono dociera do tamtego przez duszę. Nic bowiem nie jest w dalekiej odległości od niczego i z drugiej strony jest znowu daleko z powodu różnicy oraz zmieszania (...) (IV.3.11).

Odróżnić trzeba od siebie dwa pojęcia: pojęcie Duszy czystej, stanowiącej część Umysłu, a zatem – z uwagi na nieskończoność Hipostazy I – będącej Umysłem samym, od pojęcia Wszechduszy (Duszy) będącej właściwą Hipostazą II. Natura umysłowa Duszy sprawia, że przysługuje jej samobyt oraz wieczność, ale jednocześnie Dusza zdolna jest do wykroczenia poza świat umysłowy. Następuje wtedy (zgodnie z „prawem łagodnego schodzenia”) utrata mocy Duszy przejawiająca się w tym, że ogląd Wszechbytu możliwy jest wyłącznie poprzez utworzenie świata, w ramach którego treść noetyczna (umysłowa) odbija się w Materii niczym w zwierciadle. Umożliwia to, jak wskazaliśmy powyżej, niższa część duszy – Natura – obdarzona mocą ograniczania Materii, to jest ujawniania na sposób materialny wątków rozumnych. Wszechdusza tedy jest właściwym źródłem życia, harmonii i porządku wszechświata na wzór doskonałego i wiecznie kontemplanego Wszechbytu.

Świat zmysłowy, jako twór Duszy, nie polega przy tym na jednorodnym i zrównoważonym zmieszaniu tego, co umysłowe, z tym, co materialne. Materia, jak wskazywaliśmy powyżej, poza odniesieniem do Duszy jest niczym, to znaczy nie stanowi ona realnej zasady metafizycznej w jakimkolwiek sposób dookreślającej byt gignetyczny:

I nie dała z samej siebie niczego materii nierozpraszalna idea, niemniej jednak miała moc jako «jedno» tym «jednym» swoim ukształtować owo «nie-jedno» i w ten zaiste sposób obcować z nim całym, by nie coraz to inną częścią swoją ukształtować to tę, to inną część jego, lecz każdą część jego i je całe swoją całością (VI.5.8).

Fragment ten prowadzi nas do osobliwej własności duszy, w wyniku której określana jest ona przez Plotyna jako «jedno i wiele», czyli do jej niepodzielności i zarazem podzielności. Wszechdusza, nadając jedność temu, co materialne, jest najodleglejszym refleksem mocy Jedna. W tym rozumieniu niezależnie od rozmiaru oraz stopnia złożenia ciała, któremu udziela jedności, pozostaje niepodzielna. Jednocześnie ze względu na złożoność i wielość tego, co materialne, pozostaje ona podzielna, będąc warunkiem życia każdej najmniejszej cielesnej cząstki. Dzięki temu żywina (całość złożona z ciała i duszy) może doznawać wewnętrznej i zewnętrznej rzeczywistości w sposób zorganizowany i zunifikowany. Takie pośrednie miejsce Wszechduszy między światem zmysłowym (cielesnością) (widmem Bytu) a Umysłem umożliwia jej również harmonizowanie świata i sprawiedliwe, to jest zgodne z Prawdą Umysłu, zarządzanie nim.

4.1.4. Umysł jako przyczyna celowa

(...) do tamtego Boga grody i cała ziemia się zwraca i niebo całe: wszędzie przy Nim i w Nim jest ich trwanie i z Niego mają swój byt i od Niego zawisły owe byty naprawdę aż do duszy i życia włącznie i wchodzą w Jedno nieskończone dzięki wolnej od kajdan rozmiaru nieskończoności (VI.5.12).

Umysł jest racją metafizyczną świata zmysłowego, czyli doskonałym i wiecznym wzorem jego bytu, prawdy i piękna. Z tego względu, z perspektywy horyzontu Wszechduszy, jest tym, do czego ona w swoim byciu nieustannie dąży. Z jednej strony Umysł stanowi warunek treści Duszy, którą się „powtórnie” wypełnia (*ἀνάμνησις*) w wyniku kontemplacji (Dusza czysta jest Umysłem samym!), a z drugiej – prawdziwy wzór wszechświata, do którego Dusza poprzez wytwór Natury w wieczności dąży. Umysł wreszcie stanowi właściwy i najbliższy cel dla duszy poszczególnej, o ile tylko pragnie ona poznać swój rodowód.

4.2. Świat zmysłowy (*κόσμος αἰσθητός*)

POWSTAŁ TĘDY JAKBY DOM JAKIŚ PIĘKNY i barwny i nie został odcięty od swego twórcy ani też z drugiej strony nie zespolił się z nim wzajemnie, lecz wszędzie w całości swojej został uznany za dom godzien opieki, wspomagającej go bytem i pięknem w tym zakresie, w jakim oczywiście może uczestniczyć w bycie, nieszkodliwej zaś dla opiekuna, albowiem sprawuje opiekę, pozostając w górze (IV.3.9).

Stosunek Plotyna do świata zmysłowego jest cokolwiek ambiwalentny. Z jednej bowiem strony świat, będący jeno

widmem umysłowego Wszechbytu, zachwyca swoją harmonią i pięknem. Z drugiej żywi Plotyn wyraźną niechęć do cielesności skażonej materią pozbawioną samobytu. Stanowi to wyraz platońskiego i (neo)pitagorejskiego przekonania o wyższości wiecznej natury umysłowej (bytu ontycznego) nad czasową i nieustannie stojącą się rzeczywistością cielesną (bytu gignetycznego).

Z ułomności bytu gignetycznego nie można jednak wnosić ani że jego źródłem jest przypadek, ani że jego racja i przyczyna są niedoskonałe. Jednocześnie neguje Plotyn judeochrześcijańską ideę genezy świata jako *creatio ex nihilo*, którego racją jest Bóg pojmowany osobowo. Racją świata zmysłowego na gruncie filozofii Plotyna jest Umysł będący idealnym arcywzorem i źródłem wątków rozumnych, które za sprawą Wszechduszy i Natury odbijają się w Materii, tworząc widmo Wszechbytu. W konsekwencji plotyńska charakterystyka świata zmysłowego przedstawia się w następujący sposób:

1. świat jest konieczny – brak świata powodowałby, że Umysł byłby ostatnim ogniwem emanacji, co byłoby sprzeczne z jego metafizyczną godnością; natura Umysłu pociąga za sobą pochodzenie Duszy, przy czym horyzont Hipostazy II jest dla Umysłu niejawny,
2. świat jest wieczny – racja i przyczyna świata są wieczne, natomiast relacja zachodząca między nimi ma charakter logiczny i metafizyczny, a nie

temporalny; czasowość jest horyzontem zawartości świata, a nie jego samego,

3. świat zmysłowy nie jest wynikiem realizacji doskonałego planu stworzenia, lecz koniecznym następstwem doskonałości prawdziwego Bytu,
4. opatrność zachodząca w świecie jest następstwem mocy przyczyny sprawczej, a nie zamysłem umysłowej racji,
5. świat jest w najwyższym stopniu doskonały i piękny – na tyle, na ile pozwala na to materialne podłoże, ponieważ jego racją jest prawdziwy Byt (Umysł), a jego przyczyną źródło życia (Wszechdusza);
6. świat zmysłowy jest jednorodny metafizycznie – racja świata ma charakter umysłowy, stąd cieleśność jest ideą; Materia nie wprowadza do świata swoistej natury lub doskonałości,
7. zarówno zło, jak i działanie przeciw Naturze mieści się w niej i całościowej harmonii świata, będąc wyrazem jego piękna,
8. o ile Dusza jest przyczyną sprawczą i formalną świata, o tyle występuje w nim w perspektywie całościowej panpsychizm oraz polipsychizm w zakresie elementów świata.

(...) nasz świat jest jakby na wzór tamtego świata, a więc i «tam» musi świat być pierwiej żywiną i jeśli jej przysługuje byt doskonale zupełny, to musi być wszystkimi żywinami (VI.7.12).

Węzłowym pojęciem łączącym horyzonty pierwszej i drugiej Hipostazy jest pojęcie wątku rozumnego. Wątki

rozumne (*λόγοι γεννητικοί*) stanowią treść myślną wywodzącą się z Umysłu, której za sprawą mocy Natury niejako przyporządkowywana jest materia. Wątki pozostają idealną jednością będącą częścią umysłowego systemu relacji, przy czym na poziomie Hipostazy II treść ich ograniczona jest wyłącznie do danego treściowego aspektu. Materialna egzemplifikacja danego wątku sprawia natomiast, że ujawnia się on w sposób rozmaity i uzyskuje w ten sposób kontekstualne i sytuacyjne zindywidualizowanie. Doskonałość wątków wyraża się w tym, że nie tylko kształtują rzeczy różne, ale także przeciwne; poprzez moc wątku utrzymane są w świecie w ramach jedności przeciwieństwa, a tym samym zmieniające się bogactwo i różnorodność świata. Wątki rozumne stanowią zatem refleks treściowej doskonałości Umysłu, jednakże ograniczony zarówno mocą Duszy, jak i koniecznością czasowego i przestrzennego wyrazu.

(...) początkiem jest wątek i wszystkimi rzeczami jest wątek i to, co się rodzi, rodzi się za jego sprawą i to, co jest ustanowione w związku z narodzinami, spełnia się tak całkowicie (III.2.15).

Osobliwymi wymiarami świata zmysłowego, w których realizowana jest doskonałość i pełnia wątków rozumnych, są przestrzeń (*χώρα*) i czas (*χρόνος*). Wszelkie określenia czasoprzestrzenne są konieczne i charakterystyczne dla horyzontu Duszy, której moc, jako Hipostazy II, uniemożliwia jej poza Umysłem ogląd danego wątku „na raz”, tj. w całej jego pełni. Czas i przestrzeń pochodzą od Duszy i są wyrazem jej życia i doznawania. Dusza poprzez Materię

przedstawia sobie treść wątku, ale z uwagi na określone miejsce i czas, co każdorazowo generuje równoczesną jedność i wielość. W perspektywie Umysłu dany rodzaj (idea) jest zróżnicowany na stosowne gatunki, lecz równocześnie są one z nim tożsame. W świecie zmysłowym jedność wątku rozumnego pozostaje zachowana, lecz realizuje się on w wielu miejscach równocześnie. Zasadniczy dla tego świata wątek cielesności uniemożliwia pozaprzestrzenną unifikację, co jest przyczyną różnicowania przestrzennego ciał. Zwróćmy przy tym uwagę, że ten sam wątek rozumny pozostaje jednoczącą racją zarówno dla jednego bytu gignetycznego w całej jego złożoności i rozciągłości, jak i dla wszystkich pozostałych bytów przynależących do świata a odznaczających się tą samą naturą; przestrzenna oddzielność części ciała nie występuje w wątku rozumnym – tu wszystko występuje „razem”.

Wskazany powyżej przestrzenny kontekst podzielności i niepodzielności wątków rozumnych uzupełnia kontekst czasowy. Czas, podobnie jak przestrzeń, umożliwia realizację treściowej pełni wątku rozumnego i jest wynikiem naśladowania przez Duszę o ograniczonej (do Materii) mocy wieczności Umysłu i jego mocy. Nieustanna pełnia życia Wszechbytu w świecie skażonym Materią musi realizować się w dziejowości. Czas umożliwia treściowe zróżnicowanie miejsca (przestrzeni), które w przeciwnym razie pozostałoby niepełne i ograniczone do danej realizacji. Czas, przykładowo, sprawia, że w miejsce pąków pojawić się mogą kwiaty, a te z kolei „zastąpione” być mogą owocami. O ile zatem wątek przestrzenności

pozwała Duszy na przedstawianie sobie różnorodności idei w wymiarze wertykalnym, o tyle wątek czasowości umożliwia ukazanie owej różnorodności w wymiarze horyzontalnym. Umysłowy punkt (idea) stanowiący dwójstwo jedno na poziomie I Hipostazy zostaje „rozciągnięty” przez Duszę czasowo i przestrzennie, ponieważ materialne zwierciadło jedynie w ten sposób odbić może piękno i złożoność wątku rozumnego:

(...) dusza, sprawiając na wzór «tamtego świata» świat zmysłowy, który się porusza ruchem nie «tamtym», ale podobnym do «tamtego» i pragnącym być wizerunkiem «tamtego» ruchu, najpierw «uczasowała» sama siebie, zastępuwszy wieczność czasem, a następnie i świat zrodzony poddała w niewolę czasu, ponieważ sprawiła, że w czasie jest cały, i ponieważ w nim zamknęła wszystkie jego «koleje», albowiem świat, poruszając się w niej – nie ma zaś innego «miejsca» nasz świat jako taki niż właśnie duszę – poruszał się także w jej czasie (III.7.11).

Pierwotnie doskonalsza moc Duszy – Dusza czysta jest wszakże Umysłem – w kontekście Materii staje się ograniczona, a skończoność czasowo-przestrzenna jawi się tu jako wiodący rys bycia Duszy „na zewnątrz” Umysłu, a jednocześnie sposób na przezwyciężenie owej ograniczoności.

Umysłowa natura Duszy oraz fakt, że stanowi ona przyczynę świata zmysłowego, sprawia, że świat ten, jakkolwiek wspiera się na czynniku materialnym, to od strony metafizycznej posiada on naturę duchową. Każdy element świata ugruntowany jest esencjalnie i egzystencjalnie w Duszy, stąd obdarzony jest umysłowym życiem i to w nim tkwi

substancjalność ciał. Występujący tu panpsychizm stanowi przewyżczenie wielu stoickich aporii wynikających z przypisywania czynnej zasadzie rzeczywistości – *Logosowi* – materialności. Prawa rządzące światem materialnym nie mogą bowiem być przeniesione na to, co ma charakter umysłowy (idealny). Konsekwentny monizm spirytualistyczny Plotyna sprawia, że świat jako całość jednoczony jest przez wspólną przyczynę (Wszechdusza), która tworzy świat i zarządza nim zgodnie z prawami Umysłu, będącego wzorem harmonii i piękna. Na określenie powiązania („dwusprzęgu”) tego, co umysłowe i cielesne Plotyn używa terminu „żywina” (*ζῶον*). W rozumieniu szerokim żywina jest wszechświat, natomiast w rozumieniu wąskim jest nią ciało ożywione duszą, zdolne do samoruchu:

(...) ten świat jest jedna żywina, która obejmuje wszystkie żywiny, znajdujące się w jej wnętrzu, i która ma jedną duszę na wszystkie swoje części i to o tyle, o ile każda rzecz poszczególna jest jej częścią. Częścią jest dalej każda rzecz poszczególna w świecie zmysłowym i to całkowicie, jeżeli idzie o ciało, o ile zaś ma także udział w duszy świata, o tyle także pod tym względem jest jego częścią. Te dalej rzeczy poszczególnie, które mają udział tylko w duszy świata, są jego częściami całkowicie, o ile zaś mają udział jeszcze w innej duszy, o tyle mają większą swobodę i nie są całkowicie częściami świata. Niemniej «doznają» od innych części o tyle, o ile dzierżą coś z niego, według tych właśnie rzeczy, które dzierżą. Współdoznająca tedy jest owa cała jedność i jest taka, jak jedna żywina, i oto dalekie jest bliskie (...) nic nie jest tak oddalone miejscowo, żeby nie było «blisko» – za sprawą współdoznającej natury, właściwej «jednej» żywinie (IV.4.32).

Złożenie obopólne wątku rozumnego (postaci) i materii stanowi „substancję” – podstawowy element świata

zmysłowego. W kwestii kategoryzacji zawartości świata zmysłowego stwierdza Plotyn ogólnie, że nazwy rodzajów dotyczących świata są jedynie homonimami kategorii świata umysłowego, bowiem ten świat jest na podobieństwo świata prawdziwego. W szczególności dotyczy to oczywiście naczelnej kategorii – „substancji”, która w zasadzie nie powinna mieć zastosowania do ciał; bardziej odpowiednia byłaby nazwa „stawanie się”. Właściwe tedy określenie Krokiewicza – byt gignetyczny – oddaje naturę wszelkiej żywiny obejmującej niezmienny i jednoczący wątek rozumny oraz zmieniające się w czasie przestrzenne odbicia materii.

I nie należy się oburzać, jeżeli z «nie-substancyj» stworzymy substancje zmysłową! Przecież nawet ta całość nie jest substancją prawdziwą, lecz tylko naśladownictwem prawdziwej substancji, która posiada byt niezależnie od «rzeczy innych» dokoła niej i z której powstają «rzeczy inne», ponieważ substancją była i jest prawdziwie. Tutaj natomiast podłoże jest jałowe i niezdolne, żeby być bytem, bo przecież nie powstają zeń «rzeczy inne»: jest to cień jeno i malowanie na tym właśnie cieniu i w ogóle jeno pozory (VI.3.8).

Obok kategorii „substancji” (sc. zmysłowej) wskazuje Plotyn na kategorie:

- „stosunku” – to, co jest orzekane o substancjach (np. „coś jest przyczyną”),
- „ilości” i „jakości” – przymioty znajdujące się w substancjach,
- „ruchu” – kategoria ta obejmuje działania i doznania substancji.

Względem systemu kategorii Arystotelesa dostrzec można tu dwie zasadnicze różnice. Po pierwsze kwestionowana jest przez Plotyna wspólna kategoria dla bytu ontycznego i bytu gignetycznego, przy jednoczesnym metafizycznym dowartościowaniu tego drugiego. Po wtóre zestaw kategorii został przez Autora *Ennead* uszczuplony, co wynika z plotyńskiej krytyki niezbyt jasnego i zasadnego podziału przez Arystotelesa pola semantycznego kategorii. Zauważmy przy tym, że ani Materia (z uwagi na brak postaci), ani tym bardziej Dusza – choć jest samobytem, a raczej dlatego, że jest samobytem – nie podpada jako taka pod żadną kategorię dotyczącą świata zmysłowego:

(...) ponieważ całość świata jest żywiną, atoli, skoro natura duszy przebywa w tamtym świecie umysłowym i zgoła nie da się przytroczyć nawet do zespołu tej tak tutaj zwanej substancji, więc duszę trzeba wyłączyć, choć ciężko na to się zdobyć, z tej całej tutaj sprawy, tak jakby ktoś, chcąc zrobić zestawienie obywateli jakiegoś miasta na przykład według majątku lub wykonywanych zawodów, pozostawił na boku chwilowych przybyszów (VI.3.1).

Dusza poszczególna

WSZECHDUSZA POPRZEZ MOC NATURY, a opierając się na kontemplacji Umysłu, tworzy świat zmysłowy będący refleksem umysłowego Wszechbytu. Świat ten, pomimo swojej ułomności wynikającej z połączenia tego, co doskonałe (Dusza, wątki rozumne), z tym, co w najwyższym stopniu pozostaje metafizycznym brakiem (Materia), jest piękny i zharmonizowany w swojej różnorodności i zmienności. Zdaniem Plotyna chcieć, by „nasz świat” był doskonalszy, to chcieć, by był on Wszechbytem – Umysłem samym; żądanie takie jest nieprawomocne. Dusza świata znajduje się jakby na obrzeżach tego świata, kontemplując w wieczności Umysł, a jednocześnie tworząc i zarządzając samym światem. Powstaje w ten sposób czasowo-przestrzenne pole, w którym ciała zmieniają się, nieustannie wzajemnie łącząc się i niszcząc, a przy tym – dzięki wątkom rozumnym – pozostają zjednoczone, czyli przepełnione mocą trwania i dążenia do przyrodzonych doskonałości.

Horyzont zmysłowego świata wydaje się jednakże co najwyżej wypełnioną harmonią sceną, na której

rozgrywają się misteria życia. Część bowiem świata zarządzana jest dodatkowo przez dusze poszczególne troszczące się o pewne wyróżnione ciało i jego najbliższy światowy kontekst. Działalność dusz poszczególnych jest, powiedzmy, doraźna, ale mimo to niezbędna dla dopełnienia obrazu całości. Podczas gdy Dusza świata poprzez opatrność zarządza utworzonym przez siebie zmysłowym uniwersum, to dusze poszczególne, w zależności od ich mocy, w sposób wolny lub wynikający ze swej natury – dążą do realizacji właściwej sobie doskonałości i osiągnięcia szczęścia w kontekście części świata zmysłowego (żywiny).

Wielość dusz i ich hierarchia związana z przyrodzoną im doskonałością mocy stanowi następstwo nieskończonej możliwości i zróżnicowania Umysłu („jedno-wiele”), od którego dusze pochodzą:

W miejscu myślnym znajduje się tedy wszystek umysł, cały i wszystek, który zowiemy światem umysłowym, znajdują się zaś tu także zawarte w nim moce umysłowe oraz umysły poszczególne – albowiem umysł jest nie tylko jeden, lecz jest jeden oraz jest ich wiele – i dlatego musiały być także dusze oraz dusza jedna i z tej jednej owe mnogie i rozmaite, niby postaci jednego rodzaju, jedne lepsze, a inne gorsze i jedne bardziej umysłowe, a inne mniej takie z « dzieła». Bo i «tam», w umyśle, jedno jestestwo jest umysłem, zawierającym «z mocy» inne na podobieństwo wielkiej żywiny, a mnogość stanowią poszczególne jestestwa «z dzieła», które zawierało «z mocy» tamto jedno (...) (IV.8.3).

Dusza poszczególna ma wspólną ideę rodzajową z Duszą świata. Z jednej strony dusze poszczególne władają ciałami, które są częścią świata wytworzonego przez

Wszechduszę, a z drugiej strony stanowią, poprzez ową ideę, jakby część Duszy świata, lecz nie na zasadzie wielkości, lecz mocy – podobnie jak prawidło pozostaje częścią wiedzy. Każde prawidło zawiera «z mocy» (w możliwości) całą wiedzę i jest tylko uwydatnieniem szczegółu (odrębnej całości) nienaruszającego całości wiedzy. Dusza świata należy zatem pierwotnie do siebie samej, a dusza poszczególna, z uwagi na jej część rozumną (czynna część duszy), będzie tożsama «z mocy» z Duszą świata, natomiast jej część bierna – nakierowana na ciało, którym dana dusza włada – będzie wyodrębniać duszę poszczególną z Duszy świata. Z jednej zatem strony dusza poszczególna jest jednością z Duszą świata, ponieważ posiada z nią wspólną ideę rodzajową, a z drugiej wyodrębnia się z niej, tworząc „dwusprzęg”, poprzez który odróżnia się od reszty świata i otwiera się na możliwość upadku w niego (czyli odstąpienia od swojej właściwej natury). Owa jedność duszy poszczególnej i Duszy świata nie powoduje anihilacji dusz poszczególnych, bo również w Umyśle (jak wskazaliśmy powyżej) występuje „równocześnie” różnorodność i jedność. Podział dusz, podobnie jak podział Umysłu, nie ma rzecz jasna charakteru cielesnego, ale jest analogiczny do relacji prawidło-wiedza, to jest każda część pozostając sobą jest («z mocy») całością:

(...) oto każda dusza pozostaje jednym oraz «jednym» są wszystkie pospołu. (...) dusze są z jednej i że te mnogie dusze są tak samo jak umysł podzielone i nie podzielona i że dusza, pozostająca w sobie, jest jednym wątkiem umysłu i że z niej są wątki częściowe oraz niematerialne, tak jak «tam» (IV.3.5).

Powstaje pytanie: co różnicuje dusze, to znaczy, co sprawia, że Dusza świata tworzy świat, a dusze poszczególne władają zaledwie ciałami, chociaż «z mocy» są tożsame z Wszechduszą? Otóż dusza świata kontempluje Umysł (Wszechbyt), natomiast dusze poszczególne kontemplują umysły częściowe (poszczególne idee). Wszechdusza tworzy zatem pierwsza początek – świat zmysłowy, natomiast dusze poszczególne w tym świecie odnajdują dla siebie cielesne fragmenty zgodnie ze swoją naturą. Dusza świata, przebywając jakby najbliżej Umysłu, posiada największą moc tworzenia i – wolna od doznań – patrząc na całość umysłową w sposób niezakłócony, tworzy całość zmysłową. Pozostałe dusze mają moc mniejszą – tym mniejszą, im bardziej wpatrują się w świat, a nie – choćby fragmentarycznie – w Umysł.

Wszechdusza za sprawą wątków rozumnych nadaje ciałom ich naturę i odpowiedni kształt. Cały świat zatem w pierwszej kolejności jest zjednoczony przez nią (stanowi to odpowiednik stoickiego *Logosu*). Dusze poszczególne różnicują się z kolei z uwagi na przedmiot ich kontemplacji – przystępują do jego materialnego naśladownictwa i w zależności od tego, co nim jest (ciało niebieskie, roślina, zwierzę, człowiek), mają większą lub mniejszą moc. Dusza czysta, jako część Umysłu, jest nieskończona ze względu na swoją możność; traci ją jednak, a w zasadzie ogranicza swoją moc tym bardziej, im bardziej oddala się od swego źródła (Umysłu).

Struktura Hipostazy II jest zatem analogiczna zarówno w ramach całości, świata zmysłowego, jak i na

poziomie ożywionych fragmentów tego świata. Wyróżnić możemy część wyższą (czynną) duszy zwróconą ku Hipostazie I i kontemplującą ją, oraz część niższą (bierną), która zwrócona jest ku materii, kształtując ją i jej doznając:

Zaprawdę, każda dusza ma coś z jednej strony «dolnego» w związku z ciałem i z drugiej «górnego» w związku z umysłem. Otóż wszechdusza świata dzierży świat w karbach ładu swoją częścią w związku z ciałem, nie ponosząc w górze żadnych trudów, bo też nie robi tego na podstawie rozumowej rachuby, tak jak my, lecz dzięki umysłowi nie ma, tak jak sztuka, żadnych własnych chęci, gdyż jej część dolną dzierży znowu w karbach ładu jej całość. Te zaś znowu dusze, które przebywają w części i należą do części, mają wprowadzić także swoją część górną, atoli postrzeganie i uświadamianie nie pozostawia im wolnej chwili, albowiem uświadamiają sobie wiele rzeczy przeciwnych ich naturze, rzeczy przykrych i niepokojących, gdyż to, o co się troszczą, jest tylko kawałkiem i jest ułomne i ma wokół siebie wiele rzeczy mu obcych, wiele zaś także takich, jakich pożąda, i odczuwa przyjemność, a przyjemność ludzi. Tamta natomiast część duszy nie znajduje żadnej zgody przyjemności w dorywczych przyjemnościach i żywot jej jest jednaki (IV.8.8).

Wyjątkową żywiną w świecie, ze względu na moc swojej duszy, jest oczywiście człowiek. Pojęcia tego używa Plotyn w trojakim sensie. Po pierwsze mówi o „człowieku pierwszym” (prawdziwym), czyli idei tkwiącej w Umyśle zapewniającej tym samym dostęp do umysłowego świata ze względu na pierwotne metafizyczne pokrewieństwo. „Człowiekiem drugim” określa natomiast duszę rozumną (jaźń), która obejmuje część wyższą (czynną) niezależną od żywiny, dla której właściwą aktywnością jest rozumowanie, oraz część niższą (bierną), która wrażliwa jest na doznania podejmowanego przez siebie ciała

(„dwusprzęg”). „Człowiek trzeci” to natomiast twór duszy świata („żywina”), czyli ciało człowieka będące właściwym ośrodkiem doznań. Ów „trójpodział człowieka” ma swoje konsekwencje metafizyczne, epistemologiczne i aksjologiczne.

W perspektywie metafizycznej okazuje się, że odstąpienie duszy poszczególnej od Umysłu i Duszy świata odbywa się z konieczności, jako następstwo pochodzenia, bowiem idea – ze względu na swoją doskonałość – musi poza sobą zostawić swój ślad. Owym śladem każdorazowo jest odpowiedni wątek rozumny, który jednak realizuje się na poziomie Hipostazy II wyłącznie w kontekście materialnym. Idea człowieka (umysł poszczególnej) musiała zatem znaleźć swoje odzwierciedlenie w człowieku złożonym z ciała i duszy poszczególnej przyporządkowującej sobie owo ciało i zarządzającej nim. Otwiera to przed człowiekiem horyzont przepełniony dobrymi i złymi doświadczeniami, będącymi następstwem przyczynowo-skutkowych zależności świata materialnego. Ponieważ jednak rodowód duszy poszczególnej, którego będąc samobytem, nigdy nie traci, ma charakter umysłowy, to jednocześnie otwarta jest przed nią droga powrotna (*ἐπιστροφή*) nie tylko do swej racji – Umysłu, lecz również wyżej – do zasady Umysłu. Metafizyczne ugruntowanie posiada zatem zarówno doświadczone przez człowieka zło (brak doskonałości Umysłu), to znaczy jest niezbywalną częścią świata zmysłowego i bezpośrednio związane jest ono z tym, co materialne, jak i wolność duszy poszczególnej „od” tego, co inne (materialne), oraz wolność

„do” uświadomienia sobie przez duszę swego rodowodu i tym samym możliwości osiągnięcia szczęścia. Wyjątkowość duszy człowieka w wymiarze metafizycznym związana jest z zajmowaniem pośredniej pozycji pomiędzy doskonałym światem Umysłu a mniej doskonałym światem zmysłów będącym wytworem Duszy świata. Człowiek zdolny jest dzięki temu nie tylko do poznania świata zmysłowego, lecz również do jego doświadczania. Potrafi on jednak również powrócić do swego źródła, to jest do Umysłu i Jedna.

Tak tedy dusza, mimo że jest boskim jestestwem i ma w górze ojczyznę, wstępuje w ciało i, mimo że jest bóstwem wtórym, przychodzi tutaj z własnej, skłonnej woli i z powodu mocy swojej oraz gwoli uporządkowania tego, co jest po niej. I jeśli uleci czym prędzej z powrotem, to nie ponosi żadnej szkody: zyskała wiedzę o tym, co złe, i poznała naturę złości, ujawniła swoje moce i objawiła dzieła oraz czynności, które spoczywając w środowisku niecielesnym leżałyby odłogiem, gdyż po wiek wieków nie byłyby doszły do działania, i sama dusza nie wiedziałaby o swoich zasobach, gdyby się nie ukazały i nie wystąpiły. Oto w każdym poszczególnym przypadku dopiero działanie ukazuje ową moc, która by pozostała całkowicie w ukryciu i była jakby zaprzepaszczone oraz nie istniejąca, nie dochodząc nigdy do rzeczywistego istnienia. Zaprawdę, dopiero teraz, dzięki cudownej różnaitości zewnętrznego świata, każdy podziwia kornie wspinały świat wewnętrzny z uwagi na to, że właśnie on dokonał tych cudów (IV.8.5).

Z uwagi na wielowymiarowość duszy, szczególnego charakteru nabiera zagadnienie wieczności i czasowości człowieka. Zwróćmy uwagę, że z jednej strony właściwym sposobem trwania człowieka jest wieczność. Chodzi przy tym o człowieka czystego, pojmowanego jako

idea (Umysł) oraz drugiego w zakresie duszy rozumnej. Występuje tu jednak znacząca różnica, ponieważ dusza rozumna, poprzez swoją niższą część, ma kontakt ze swoim ciałem i światem zmysłowym, dla którego właściwym horyzontem jest czas. Ponieważ jednak żywina jest śmiertelna, to powstały w wyniku jej połączenia z duszą rozumną dwusprzęg nie musi wyczerpywać jednorazowo całkowitej treściowej pełni danej duszy poszczególnej. W konsekwencji jest ona otwarta na utworzenie kolejnego dwusprzęgu przy zachowaniu swej tożsamości. Innymi słowy, realizacja natury poszczególnej duszy prowadzi do jej wędrówki (metempsychozy) poprzez wieczność świata, przy czym wędrówka ta odbywa się w odmiennych horyzontach czasowych. Z tego względu czas należy uznać za drugi, jakkolwiek wtórny, horyzont istnienia ludzi. Życie poszczególnego człowieka jest zatem jeno fragmentem dziejowości duszy poszczególnej, do której przystępują rozmaite ciała związane w jeden ciąg z uwagi na życie duszy w wieczności. Podkreślenia wymaga tu fakt, że twierdzenie o metempsychozie duszy jest konsekwencją uprzedniej metafizycznej charakterystyki Umysłu, duszy i świata zmysłowego, a nie hipotezą dodaną przez Plotyna *ad hoc*. W szczególności na gruncie systemu Plotyna kwestia ta nie jest przedmiotem wiary (religii), lecz stanowi integralną część systemu.

Teza o potrójnej naturze człowieka wpływa również na sposób rozumienia władz i aktywności poznawczych duszy. Punktem wyjścia dla omówienia przez Plotyna tego zagadnienia jest teza o niemożliwości doznawania

ani przez samą duszę, ani też przez „czystą” Materię. W pierwszym przypadku chodzi o doskonałą naturę duszy, na którą nie może mieć bezpośredniego wpływu to, co materialne. Niezdolność samej Materii do bycia podmiotem doznań związana jest z kolei z jej niedoskonałością; to, co samo w sobie nie jest bytem, pozbawione jest jakiejkolwiek mocy – w tym poznawczej. Kluczem do zrozumienia, w jaki sposób odbywają się postrzeżenia, jest pojęcie „dwusprzęgu”. Przypomnijmy, że dwuspręg obejmuje daną żywinę (ciało) oraz duszę poszczególną (sc. rozumną), która tym ciałem zarządza.

Właściwa duszy moc postrzegania nie powinna dalej dotyczyć zmysłowych przedmiotów, lecz raczej chwytać wizerunki, powstające w żywinie skutkiem postrzeżenia, bo są to już umysłowe przedmioty, tak iż zewnętrzne postrzeganie jest widmem tego postrzegania, a tamto substancjalnie prawdziwsze jest widzeniem już tylko postaci w sposób wolny od doznań. Od tych tedy postaci, od których dusza przejmuje już tylko sama władze nad żywiną, wznoszą się dalej rozważania i mniemania i czyste myśli. Tutaj zaiste jest jaźń głównie: rzeczy uprzednie są nasze, a my jesteśmy stąd w górę, stojąc na żywinie niby na cokole (I.1.7).

O postrzeganiu pisze Plotyn, że: „jest podmiotowym uchwyceniem przedmiotów postrzegalnych dla duszy lub żywiny, kiedy to dusza uświadamia sobie jakość, przysługującą danym ciałom, i odtwarza ich idee” (IV.4.23). By zaszło postrzeżenie, potrzebne są trzy elementy: przedmiot zmysłowy zewnętrzny, ciało doznające poprzez narządy zmysłów oraz dusza uchwytyująca formę, uświadamiająca ją sobie i osądzająca ją. Proces postrzegania świata zmysłowego jest zatem dwuetapowy:

1. ciała zewnętrzne działają na daną żywinę i pozostawiają w niej ślad („wizerunek”),
2. niższa część duszy (jaźń niższa) z jednej strony postrzega zmiany zachodzące w ciele, a z drugiej je osądza, to jest w sposób wstępny rozpoznaje formę (wątek rozumny) tkwiący w owym wizerunku.

Tym samym zachowane jest tutaj prawo mówiące, że „podobne poznaje podobne” oraz założenie wyjściowe głoszące, że godność duszy wyklucza bezpośredni kontakt z materią. Owo wstępne i „niejasne” rozpoznawanie wątków przez jaźń niższą możliwe jest dzięki ciągłemu oddziaływaniu wyższej części duszy, która w wyniku kontemplacji Umysłu oświeca aktywność części niższej. Władza wyobraźni, pamięć, uczucia czy akty woli również stanowią sposoby aktywności duszy będące wyrazem mocy, którymi ona dysponuje.

(...) samo postrzeżenie jest nie bólem, lecz świadomością bólu, skoro zaś świadomością, to jest wolne od doznania, by poznało i zwiastowało rzetelnie (IV.4.19).

Dusza zatem nie doznaje i dzięki temu, jako „wolna od afektów”, może właściwie doznanie osądzić. Nie tylko doznania, ale również pragnienia ciała są wynikiem tworzenia przez nie pewnej wspólności z duszą. Ciało samo z siebie nie może stanowić początku chęci i dążenia, natomiast dusza z natury swej nie jest nastawiona na poszukiwanie tego, co materialne. Dlatego dwusprzęg – z mocy duszy – nadaje ciału pewną ruchliwość, a w wyniku tego

naddatku poszukuje ono pewnych rzeczy cielesnych i doznań (słodkich, słonych itd.).

Dusza postrzega cielesne doznania, a rozumując, odnosi się do nagromadzonych wyobrażeń i osądza je; jednocześnie ogląda treści Umysłu jako idee wzorcze. Poznając siebie, dusza działa zatem obustronnie – ujmuje idee pochodzące z Umysłu i rozpoznaje wątki pochodzące z doznań. Dusza więc jakby przypomina sobie treści umysłowe, które są jej dostępne, gdy zwrócona jest ku Umysłowi, a które przyoblekają się – poprzez wątki rozumne – w rozmaite formy zmysłowe i wypływające z nich doznania. Zarówno myślna świadomość, jak i postrzeganie nieodłącznie towarzyszą duszy i są warunkami poznawania zmysłowych widm Bytu. Plotyn mówi w tym kontekście o duszy, że jest „ośrodkiem mocy podwójnej” (V.3.3), to jest doskonalszej – umysłowej i pośredniejszej – zmysłowej.

Wiedza, a właściwie mniemanie, które uzyskuje człowiek w wyniku poznania świata zmysłowego, nie stanowi oczywiście ani właściwego celu jego aktywności poznawczej, ani też właściwego przedmiotu. Poprzez poznawanie świata człowiek napotyka refleksy (wątki rozumne) Bytu prawdziwego, w tym również piękno i harmonię. Sam świat skłania zatem człowieka do uznania wyższości tego, co jest jego przyczyną i racją, a w efekcie do zwrócenia się ku temu, co jest Prawdą samą:

Co do wiedzy dalej i nauk, które bytują w duszy rozumnej, to te, które dotyczą zmysłowych przedmiotów – jeżeli już trzeba mówić o naukach tych przedmiotów, przystoi zaś im właściwie tylko nazwa mniemań – są późniejsze od swoich przedmiotów

i dlatego są tylko ich obrazami. Nauki natomiast, które dotyczą umysłowych przedmiotów i które są też istotnie wiedzą, przybyły do rozumnej duszy od umysłu i dlatego nie myślą żadnej rzeczy zmysłowej, lecz w tym zakresie, w jakim są wiedzą, są każdą rzeczą, którą «myślą», i mają od wewnątrz tak przedmiot myśli, jak i myśl, gdyż wewnątrz jest umysł, czyli właśnie pierwsze byty, i obcuje on z sobą zawsze i jest działaniem i nie poznaje, jakby nie posiadał albo dopiero nabywał lub też szczegółowo przechodził niedokładnie przedtem zbadane przedmioty – są to przecież przejścia duszy – lecz pozostaje w sobie spokojnie, bo jest wszystkimi bytami na raz i nie musiał ich pomyśleć, by dać istnienie każdemu z nich (V.9.7).

Wyjątkowość bytu ludzkiego w wymiarze metafizycznym sprowadza się zatem do świadomego doświadczania jednostkowości wypełniającej świat zmysłowy oraz związanej z nią niedoskonałości. Człowiek znajduje się w uniwersum plotyńskim jakby na drugim jego końcu, ale jednocześnie, poprzez swoją umysłową naturę oraz moc jednoczenia, przynależy do nieskończonej potęgi Jedna. Wskazana tu swoistość człowieka będąca wynikiem pochodzenia – zgodnie z prawem *dwufazowej drogi* – powinna być uzupełniona przez drogę powrotną do tego, co doskonalsze – *ἐπιστροφή*. Ów powrót – w przypadku człowieka – nie ma jednak charakteru koniecznego, co również wyróżnia go spośród innych bytów. Dążność poszczególnej duszy rozumnej do samodzielnego życia i tworzenia skutkuje odstąpieniem od Umysłu i od Duszy świata. Wystawiona w ten sposób na materialność dusza ludzka może kierować się ku zmysłowości – wtedy odstępuje jeszcze bardziej, pograżając się w bierności, i niedoskonałości (złu) lub też ku Umysłowi – w tym przypadku powraca ona do swego

źródła. Naczelnym wskazaniem przyświecającym wędrówkom dusz poszczególnych poprzez świat oraz wędrówce najważniejszej, czyli „w głąb siebie”, jest sentencja umieszczona na frontonie świątyni Apollina w Delfach: „Poznaj samego siebie” (*γνῶθι σεαυτόν*).

Ludzka droga wzwyż obejmuje dwa etapy z uwagi na fakt, że w kontekście relacji pochodzenia dusza ludzka występuje w horyzoncie Hipostazy II. Pierwszy etap to powrót do racji samobytu duszy – do Umysłu; etap drugi to otwarcie się na to, co bezwzględnie pierwsze – Jedno (por. Stróżyński 2008). Zanim przybliżymy oba etapy *ἐπιστροφή* człowieka, chciałbym poczynić pewną uwagę dotyczącą specyfiki bytu ludzkiego w uniwersum Plotyna. Powiedzieliśmy powyżej, że człowiek jest bytem wyjątkowym w kontekście miejsca, które zajmuje w świecie w wyniku swoistej natury oraz jego metafizycznej racji. Dopiero jednak droga wzwyż, którą człowiek może podążać, ujawnia w pełni jego metafizyczną niezwykłość. Zwróćmy uwagę, że zarówno Wszechdusza, jak i Umysł nie są zdolne do wykroczenia poza siebie ku swej metafizycznej racji. Nie oznacza to oczywiście, że hipostazy te nie są ku owej racji zwrócone – na tym właśnie polega ich natura i doskonałość, że kontemplacja źródła zachodzi nieustannie i bezalternatywnie: Wszechdusza kontempluje Umysł, a ten – Jedno. Po to jednak, by trwał wytwór Duszy świata – świat zmysłowy – nie może ona nigdy stać się Umysłem. Umysł natomiast, by pozostał sobą, nie może stać się Jednem. Jedynie człowiek może odstąpić od materialności, by zjednoczyć się z Umysłem

i odstąpić od Umysłu, by zjednać się z Absolutem. Tym, co sprawia, że możliwości wywyższenia duszy człowieka są tak znaczne jest... jego metafizyczna niedoskonałość, czyli sama możliwość odstąpienia od tego, co doskonalsze. Tylko człowiek otwarty jest jednocześnie na nie-byt (materię), brzydotę (brak lub niedostatek wątku rozumnego), fałsz (osądzenie nieoparte na prawdzie Umysłu) i zło (brak lub niedostatek cnoty). Dzięki temu poznaje on i doświadcza tego, co niedostępne jest dla bytów doskonałych, osiągając przy tym pełnię, która ugruntowuje możliwość zjednoczenia z Umysłem i zjednienia z Jednem. Funkcją człowieka w uniwersum metafizycznym jest tedy utworzenie zwrotnego pomostu między wielością a Jednem, przy czym pomost ten powstaje wyłącznie wtedy, gdy człowiek odnajdzie w sobie prawdę, piękno i dobro.

Etapy *ἐπιστροφή* człowieka bezpośrednio związane są z dialektyką, która traktowana jest przez Plotyna (w czym podąża on za Platonem) nie jako li tylko narzędzie badawcze, lecz jako przemiana duszy człowieka prowadząca do tego, że jego życie przebiega w świetle prawdy i cnoty. W perspektywie systemu plotyńskiego owa przemiana oznacza w pierwszej kolejności dostrzeganie w zmysłowości tego, co stanowi o jej bycie i pięknie. Kolejnym krokiem jest ciągle nakierowanie na Umysł oraz rozumowe jego poznawanie, i dążenie tym samym do jego doskonałości. Kresem dialektyki jest pozadyskursywny wgląd intelektualny, czyli osiągnięcie zjednienia (*ἔνωσις*) z Jednem.

Otóż wyprawa dzieli się dla wszystkich na dwie części – kiedy albo kroczą pod górę, albo już weszli na górę. Pierwsza zaczyna

się od dołów, a drugą mają ci przed sobą, którzy już weszli w świat umysłowy i jakby stopy tam utwierdzili i teraz muszą wędrować, aż dojdą do najwyższego miejsca, co stanowi oczywiście kres i cel wędrówki, kiedy ktoś mianowicie stanie na wierzchołku umysłowego świata (I.3.1).

Autor *Ennead* wskazuje na trzy natury ludzkie, którym droga wzwyż przychodzi z większą łatwością. Są to muzycy, miłośnicy i filozofowie. Muzycy wykazują wyróżniającą się wrażliwością na piękno zmysłowe w zakresie słuchu, natomiast miłośnicy – w dziedzinie wzroku. Ich droga wzwyż (I etap) polega na zrozumieniu, że to, co ich właściwie zachwyca, ma charakter umysłowy, a nie zmysłowy. Filozofowie natomiast nie tyle potrzebują pouczeń dotyczących wartości i godności świata umysłowego, co raczej utwierdzenia i umiejętnego poruszania się w świecie myśli. Dlatego ich droga w górę wiedzie przez świat matematyki, doskonalenie cnót oraz przyswojenie sobie umiejętności dialektycznego rozumowania. O dialektyce powiada Plotyn, że:

Jest to zdolność pojęciowego i słownego określania każdej rzeczy, a mianowicie, czym jest rzecz każda, czym się różni od innych i na czym polega wspólnota; tu należy także to, gdzie się znajduje każda z tych rzeczy, i czy jest «tym, co jest», i ile jest bytów, i, z drugiej znowu strony, ile jest różnych od bytów nie-bytów. Ona rozprawia i poucza również o tym, co dobre i co niedobre, ile ma podziałów dobre i ile jego przeciwieństwo, czym jest owo wieczne i owo nie-takie, a o wszystkich tych rzeczach poucza oczywiście na podstawie wiedzy, nie mniemania (I.3.4).

Dialektyka stanowi drogę wzwyż w horyzoncie prawdy i ma przy tym znaczenie metafizyczne i etyczne zarazem.

Jest ona warunkiem kształtowania i osiągnięcia cnoty, a doskonałość umiejętności dialektycznych wzrasta wraz z doskonałością etyczną. Dlatego, by stać się mędrce, dialektyka, jako droga prowadząca do prawdy (dobra) i umiejętności odróżniania jej od fałszu (zła), jest niezbędna.

Druga droga pozwalająca człowiekowi powrócić do swej metafizycznej racji (Umysłu) wiedzie przez piękno. Jak pamiętamy, piękno jest ściśle związane z Bytem, dlatego królestwem piękna samego jest Umysł. Jakkolwiek o Jednie mówi Plotyn, że jako zasada Umysłu może być określone jako arcy-Piękno, to jednak właściwym jego określeniem jest Dobro, względem którego Piękno Umysłu stanowi niejako puklerz. Ponieważ wszystko, co jest bytem zmysłowym zawiera jako swoją przyczynę egzystencjalną i esencjalną wątek rozumny – a ten pochodzi od Umysłu – to cały wszechświat przepełniony jest pięknem. Jakkolwiek piękno stanowi jedynie refleks Piękna samego, to jednak nakierowanie na piękno świata przybliża człowieka do Umysłu, natomiast uświadomienie sobie przez człowieka (por. naturę muzyka i miłośnika), że źródłem owego piękna jest Umysł, a nie Materia, pozwala mu wznieść się na wyżyny Umysłu.

W Duszy, a dalej w Naturze tkwi wątek będący wzorem cielesnego piękna. Natura tworząca świat jest zatem piękna uprzednio w sobie. Zmysły docierają do piękna pośredniego i choć zachwycają się samymi rzeczami, to właściwym tego powodem jest wątek na materii, który jako dalece większy od największego przedmiotu – jako

idea – rozpoznawany jest przez duszę jako sobie właściwy. I dlatego zachwycić się może człowiek naturą i wnętrzem drugiego człowieka, jakkolwiek miałby on brzydką szatę i twarz. Bo to, co zewnętrzne, trzeba pomijać i dostrzegać piękno wewnętrzne w naukach, cnotach i działaniach. Wtedy też dostrzeże się Piękno w sobie.

Jeżeli zaś ono cię jeszcze tak nie wzrusza, by takiego człowieka nazwać pięknym, to, spojrzawszy we własne wnętrze, i sobą się nie nacieszysz jako pięknym. Więc daremnie szukałbyś tamtego piękna, będąc sam w takim stanie, albowiem szukać go będziesz brzydotą, a nie – tym, co czyste (V.8.2).

Trzecia droga powrotu do zasady metafizycznej ma charakter etyczny i ogniskuje się wokół cnoty (*ἀρετή*). Plotyn odróżnia od siebie cnoty oczyszczające występujące z uwagi na horyzont I Hipostazy od cnót obywatelskich realizowanych ze względu na świat zmysłowy, jakkolwiek posługuje się do ich określenia homonimicznymi pojęciami. Zestaw oraz sposób rozumienia cnót obywatelskich (mądrość, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość) przejęty został przez Plotyna z platońskiego *Państwa*. Nabywanie owych cnót przez duszę prowadzić ma do panowania nad żądzami i afektami, usuwania fałszywych mniemań oraz szeroko rozumianego stawania się lepszym człowiekiem i obywatelem, poprzez wprowadzenie do duszy ładu i harmonii (sprawiedliwości). W systemie Plotyna cnoty te umożliwiają człowiekowi odejście od zła związanego z cielesnością i zwrócenie się ku Umysłowi, gdzie z uwagi na brak niedoskonałości w zakresie

Bytu, a tym samym brak zła, te same cnoty nabierają odmiennego swoistego znaczenia:

(...) skoro zła jest dusza, jeżeli się splugawi ciałem i doznaje wspólnie z nim i dzieli wszystkie jego mniemania, to dobra i cnotliwa będzie wtedy, jeżeli nie będzie dzielić owych mniemań, lecz działać sama (to znaczy – myśleć oraz rozumować mądrze), jeżeli nie będzie wspólnie doznawać (to znaczy – zachowywać umiarkowanie), jeżeli nie będzie tchórzyć przed rozłąką z ciałem (to znaczy – mieć odwagę) i jeżeli przy tym wszystkim przywódcą będzie rozum i umysł, stamtąd zaś nie będzie oporu (i to będzie wreszcie – sprawiedliwość). I jeśli ktoś nazwie taki właśnie stan duszy, dzięki któremu ona «myśli» i «nie doznaje» w ten sposób, upodobnieniem do boga, to z pewnością nie zbłądzi, bo czyste jest właśnie bóstwo i działanie jest właśnie takie, iż to, co naśladuje, jest w stanie mądrości (I.2.3).

Cnota, podobnie jak zło, dotyczy wyłącznie duszy, ponieważ zarówno Umysł, jak i Jedno przepełnia, co prawda różnego stopnia, ale jednak – doskonałość. Człowiek natomiast, jakkolwiek wywodzi się z owej doskonałości, to musi nauczyć się podążać jej śladem, o ile tylko pragnie osiągnąć szczęście, to jest poznać i powrócić do siebie samego (por. Stróżyński 2013a).

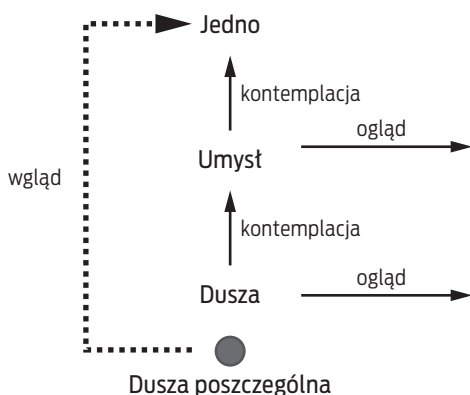
Zwróćmy jeszcze uwagę, że wszystkie wskazane powyżej drogi – prawdy, piękna i dobra – mają na celu oddalenie człowieka od zła. Jak pamiętamy, Plotyn w sposób pierwotny zarówno zło, jak i dobro, rozumie metafizycznie. Jest to opozycja doskonałości i niedoskonałości, która na poziomie świata zmysłowego przyczynia się do występowania jednej wspólnej harmonii. Zło etyczne jest natomiast daleką pochodną zła metafizycznego i wiąże się wyłącznie z człowiekiem. Może on poznawać i doświadczać

zła wyłącznie dzięki obecności dobra. W ten sposób tylko w kontekście cnoty można uświadomić sobie etyczne zło, będące w zasadzie brakiem odpowiedniej doskonałości. Podkreślenia wymaga tu przeświadczenie Plotyna o tym, że człowiek w sposób wolny nie może zdecydować się na zło. Dusza ze swej natury jest pozbawiona zła, stąd jego obecność świadczy o tym, że dusza człowieka została zniewolona (jest bierna) przez świat (afekty, żądze itp.). Jakkolwiek człowiek (sc. człowiek drugi) nie jest przyczyną zła – jest nią cielesność – to jednak ponosi on odpowiedzialność za nieodstąpienie od zła i zaniechanie przyrodzonej człowiekowi rozumności, która zawsze powinna roztaczać swoją władzę nad zmysłowością:

I cokolwiek czynią dusze, to wszystko to, co czynią, działając według prawego rozumu, czynią samodzielnie, a we wszystkich innych przypadkach natrafiają na przeszkody w swoich własnych poczynaniach i wtedy raczej doznają niż czynią. Przyczynami ich nierozumu są zatem wpływy inne. I może słusznie się powie, że czynią one te rzeczy skutkiem przeznaczenia, zwłaszcza jeżeli się stoi na stanowisku, że przeznaczenie jest zewnętrzną przyczyną. Rzeczy natomiast najlepsze pochodzą od nas, bo taka także jest nasza natura, ilekroć jesteśmy sami i tylko sobą (III.1.10).

Ostatnim etapem plotyńskiej dialektyki jest wykroczenie poza Umysł i otwarcie się na Jedno. Ów akt, który określał terminem „zjednienie” (*ἔνωσις*), stanowi kres dążeń duszy poszczególniej. Nie ma oczywiście możliwości (technicznego) opisanego zjednienia w sposób adekwatny, ale najpiękniejsze sposoby przybliżenia natury ekstatycznego zjednienia z Jednym z pewnością pozostawił sam Plotyn, który owego aktu czterokrotnie doświadczył (por.

w szczególności VI.9.3-11); *Enneady* są w tym względzie niezastąpione. Trudność, z którą mamy tu do czynienia, bierze się z tego, że zjednienie jest skokiem¹ w nieznanne, niepoznane i nierozumiane. Z tego powodu powrót duszy poszczegółnej do Jedna określa się mianem mistycyzmu. Podkreślenia wymaga jednak fakt, że mistycyzm Plotyna nie ma charakteru irracjonalnego we współczesnym rozumieniu, lecz jest wyrazem możliwości osiągalności przez człowieka najdoskonalszej formy poznania – bezpośredniego wglądu (*θεωρία*). Jeśli odróżnimy od siebie pojęcia „kontemplacji”, „oglądu” i „wglądu”, które łącznie obejmuje grecki termin *θεωρία*, to otrzymamy obraz uniwersum plotyńskiego, w którym horyzonty hipostaz (względem Jedna) powiązane są poprzez aktywność poznawczą właściwą dla danego poziomu uniwersum (por. il. 5).



Il. 5. 'θεωρία' jako „kontemplacja”, „ogląd” i „wgląd”

Źródło: opracowanie własne.

¹ O „zjednieniu” jako stanie trwałym por. Stróżyński 2013a.

Wydaje się, że mistycyzm plotyński odwołuje nas od klasycznej myśli greckiej i jest wynikiem wpływów rozmaitych, ówczesnych idei o charakterze religijnym. „Mistycyzm”, „ekstaza”, „transcendencja” – wszystkie te terminy kojarzą się współcześnie – w pierwszej kolejności – ze sferą religii. Powodem uznania pierwszeństwa religijnej ramy interpretacyjnej jest nie tylko fundamentalna dla naszej kultury ich chrześcijańska wykładnia, ale również zawężenie i spłytenie w nowożytności sposobu rozumienia samej racjonalności. Tymczasem jeśli przyjąć, że system Plotyna stanowi swoiste zwieńczenie dociekań greckich filozofów z zakresu filozofii pierwszej, to hipoteza dyskursywnej niepoznawalności zasady Bytu i myślenia, będącej jednocześnie jedynym celem wszelkiego bytu, wydaje się dopuszczalnym zwieńczeniem helleńskiego racjonalizmu. Racjonalizmu, który jest wolny od praktycznej użyteczności, a tym samym otwartego na szeroko rozumiany idealizm. Racjonalizmu dopuszczającego, że człowiek, jakkolwiek jest bytem wyjątkowym, to jednak nie jest on ani sprawcą świata, ani jakichkolwiek warunków, które stoją u jego podstaw i u podstaw prawdziwego myślenia o nim, stąd otwartego na transcendencję. Racjonalizmu dialektycznego wreszcie, który opierając się na świadomości ograniczoności człowieka – metafizycznej, epistemologicznej i aksjologicznej – docieka racji takiego stanu rzeczy i przyjmuje ją jako wiążącą dla życia człowieka. Intelktualny wgląd, będący kresem dialektyki, stanowi wyraz wiary w wyjątkowość ludzkiej władzy poznawczej – rozumu. W tym też rozumieniu

klasyczna filozofia grecka osiągnęła swoją pełnię i jednocześnie kres.

A trudność na tym głównie polega, że nie można Go sobie uświadomić ani za sprawą wiedzy, ani za sprawą myślenia, więc tak jak inne przedmioty umysłowe, lecz tylko za sprawą «obecności», która jest wyższa od wiedzy. (...) Wzniesić się zatem trzeba ponad wiedzę i ani na krok nie wolno występować z jednobytu, lecz stronić trzeba od wiedzy i od jej zdobyczy i w ogóle od każdego innego, choćby pięknego widoku, albowiem wszelkie piękno jest późniejsze od Niego i od Niego pochodzi, podobnie jak całe dzienne światło pochodzi od słońca. (...) nauka ogranicza się jeno do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć. (...) Bo nie jest Ono zaiste od niczego dalekie i z drugiej znowu strony dalekie jest od wszystkiego (...) (VI.9.4).

Wobec tego powinna dusza porzucić wszystko, co zewnątrz, i zwrócić się całkowicie do wewnątrz: nie powinno być żadnego opierania się na żadnej rzeczy zewnętrznej, lecz trzeba, żeby ktoś, zatraciwszy świadomość rzeczy wszystkich (i to przedtem z uwagi na ich doraźny wygląd, a teraz także na idee), zatraciwszy świadomość nawet samego siebie, pogrążył się w baceniu na Tamtego Boga i skoro się z Nim «zobaczy i jakby naobcuje do woli», ażeby powracał i wieść przynosił, jeśli zdoła, o tamtym obcowaniu także komuś innemu (VI.9.7).

Aneks

Życie i działalność Plotyna

O ŻYCIU PLOTYNA WIEMY BARDZO NIEWIELE. Główne źródło stanowi dzieło ucznia Plotyna – Porfiriusza – zatytułowane *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg* (por. Plotyn 1959: 3–39).

Plotyn urodził się w 203 lub 204 roku po Chr. w egipskim mieście Lykopolis, przynależącym wówczas do Cesarstwa Rzymskiego. W wieku 28 lat przybył do Aleksandrii w poszukiwaniu mądrości filozoficznej. Wtedy prawdopodobnie zetknął się z filozofią Platona, Arystotelesa, medioplatoników, neopitagorejczyków, stoików, epikurejczyków, ale też Filona z Aleksandrii. Mistrzem Plotyna został jednak Ammonios Sakkas, u którego pobierał nauki przez jedenaście lat. Jak donosi Porfiriusz, Plotyn zawarł porozumienie z dwoma innymi uczniami Ammoniosa – Herenniuszem i Orygenesem – dotyczące nieprzekazywania na piśmie nauk głoszonych przez mistrza. Umowę pierwszy zerwał Herenniusz, potem Orygenes. Plotyn napisał swoje pierwsze teksty dopiero około

roku 254. Naukę u Amoniosa przerwał Plotyn, dołączając do wyprawy cesarza Gordiana przeciw Persom. Cel, który przyświecał filozofowi był jasny – poznanie myśli mędrców wschodnich. Gdy cesarz Gordian poniósł porażkę, Plotyn uciekł do Antiochii. Stamtąd w roku 244 powrócił do Rzymu, gdzie dzięki finansowemu wsparciu państwa, założył swoją szkołę filozoficzną. Darzący Plotyna szacunkiem i sympatią cesarz Galien rozważał nawet w porozumieniu z Plotynem założenie miasta filozofów (*Platonopolis*) na wzór państwa szczegółowo opisanego przez Platona w *Prawach*. W wyniku intryg dworskich realizacja tego projektu się nie powiodła.

Przez dziesięć lat, naśladowując swego mistrza, Plotyn nauczał wyłącznie ustnie. Szkoła Plotyna miała charakter egalitarny – słuchaczem mógł zostać każdy bez względu na płeć, wyznanie czy żywione przekonania filozoficzne. W 246 roku do szkoły Plotyna dołączył Ameliusz, znawca pism Numeniusza, a w roku 263 – Porfiriusz (ok. 232–ok. 305), najwybitniejszy uczeń i znawca filozofii mistrza. Do czasu przybycia Porfiriusza do Rzymu Plotyn spisał dwadzieścia jeden pism, które Porfiriusz wymienia w swojej rozprawie *O życiu Plotyna...* Kolejne dwadzieścia cztery księgi powstały na przestrzeni sześciu lat. W roku 268 Porfiriusz za namową Plotyna wyrusza na Sycylię. Podczas pobytu na wyspie otrzymuje jeszcze dziewięć ksiąg spisanych ręką chorego już Plotyna. Wkrótce potem, w roku 270, Plotyn umiera w wieku 66 lat w obecności swego ucznia, przyjaciela i lekarza – Eustochiusza.

Z pisma Porfiriusza można wnosić, że zlecone mu przez Plotyna zadanie edycji i publikacji pism mistrza nie było łatwe. Plotyn pisał w sposób chaotyczny i niedbały, a całą uwagę kierował na uchwycenie naczelnej myśli. Uczeń wyrażał przy tym wielki podziw dla Plotyna, którego pisanie przypominało bardziej przepisywanie ksiąg, niż ich tworzenie.

Porfiriusz wywiązał się z obietnicy danej Plotynowi w roku 301. Wydanie *Ennead* przez Porfiriusza było drugą edycją pism mistrza. Pierwszego wydania dokonał uczeń i lekarz Plotyna – Eustochiusz. Wydanie to jednak, wobec znakomitego filozoficznego wykształcenia Porfiriusza, zostało zapomniane. Opracowując pisma Plotyna, wzorował się Porfiriusz, jak sam podaje, na Apollodorosie z Aten i Andronikosie z Rodos, który zebrał i wydał pisma Arystotelesa, kierując się kryterium przedmiotowym. Odrzucając zatem porządek chronologiczny powstałych pism, Porfiriusz podzielił pięćdziesiąt cztery rozprawy mistrza na sześć dziewiątnic (*ennead*) obejmujących dziewięć pism o pokrewnej tematyce. *Enneada* pierwsza obejmuje głównie pisma etyczne, druga i trzecia – dotyczące świata, czwarta – pisma o Duszy, piąta – pisma o Umyśle, szósta – pisma o Umyśle i o Jednym. Układ ksiąg zaproponowany przez Porfiriusza odzwierciedla wędrówkę człowieka od tego, co jest mu najbliższe, do tego, co ostateczne i pierwsze. Wkład Porfiriusza w filozofię plotyńską jest nieoceniony (por. komentarz Krokiewiczza na ten temat: Plotyn 1959: VII–XXXII).

Bibliografia

- Armstrong, Arthur H. (1953), *Plotinus*, London, Allen & Unwin.
- Arystoteles (2003), *Fizyka, Metafizyka* (seria: *Dzieła wszystkie*, t. II), przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bańka, Józef (1996), *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. I–II, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Blandzi, Seweryn (1992), *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Blandzi, Seweryn (2002), *Platoński projekt filozofii pierwszej* (seria: *Studia z filozofii systematycznej*), Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Blandzi, Seweryn (2013), *Między aletejologią Parmenidesa a onto-teologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne* (seria „Studia z filozofii systematycznej”), Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Blandzi, Seweryn (2014), *Platon und das Problem der Letztbegründung der Metaphysik. Eine historische Einführung*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag.
- Copleston, Frederick (1998), *Historia filozofii*, przeł. Henryk Bednarek, t. I, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Dembińska-Siury, Dobrochna (1995), *Plotyn* (seria: „Myśli i ludzie”), Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Dopazo Gallego, Antonio (2019), *Plotyn. Odyseja duszy pomiędzy wiecznością a czasem*, przeł. Julia Miksztajn, Warszawa, Wydawnictwo Hachette Polska.

- Gilson, Etienne (1963), *Byt i istota*, przeł. Piotr Lubicz i Jerzy Nowak, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Izdebska, Anna (2012), *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jordan, Zbigniew A. (1937), *O matematycznych podstawach systemu Platona: z historii racjonalizmu*, Poznań, PTPN.
- Jurewicz, Oktawiusz (2020), *Słownik grecko-polski*, Truskaw, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Hadot, Pierre (2004), *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. Patrycja Bobowska, Kęty, Wydawnictwo ANTYK.
- Kahn, Charles H. (1973), *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel/Kluwer.
- Kahn, Charles H. (2008), *Język i ontologia*, przeł. Bartosz Żukowski, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kraemer, Hans J. (1990), *Plato and Foundation of Metaphysics*, New York, State University of New York Press.
- Krokiewicz, Adam (1974), *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa, Wydawnictwo PAX.
- Krokiewicz, Adam (2000), *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa, Aletheia.
- Laertios, Diogenes (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Bogdan Kupis, BKF, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pacewicz, Artur (2004), *Między Dobrem a Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Platon (1958), *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (2005), *Dialogi*, przeł. Władysław Witwicki, t. II, Kęty, Wydawnictwo ANTYK.
- Plezia, Marian (red.) (1962), *Słownik łacińsko-polski*, t. II, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Plotyn, *Enneady* (1959), przeł. Adam Krokiewicz, BKF, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Reale, Giovanni (2012), *Historia filozofii starożytnej*, przeł. Edward Iwo Zieliński, t. I–V, Lublin, Wydawnictwo KUL.
- Rist, John (1967), *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Stróżewski, Władysław (1992), *Wykłady o Platonie*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stróżyński, Mateusz (2013a), „Intelekt, kontemplacja i szczęście w *Enneadach* Plotyna”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 11(46).
- Stróżyński, Mateusz (2013b), „Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna”, *Logos i Ethos*, 2(35), s. 259–295.
- Stróżyński, Mateusz (2014), „Możliwość i akt w Plotyńskiej koncepcji kontemplacji”, *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, 13, s. 33–54.
- Szlezák, Thomas A. (1997), *Czytanie Platona*, przeł. Piotr Domański, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Szlezák, Thomas A. (2006), *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. Piotr Domański, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tatarkiewicz, Władysław (2007), *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wallis, Richard T. (1995), *Neoplatonism*. Foreword and Bibliography by L.P. Gerson, London (Indianapolis) – Cambridge, CONTINUUM 3PL.
- Wesoły, Marian (1984a), „Świadectwa niespisanej nauki Platona”, cz. I, *Meander*, 4, s. 169–183.
- Wesoły, Marian (1984b), „Świadectwa niespisanej nauki Platona”, cz. II, *Meander* 6, s. 281–292.
- Wesoły, Marian (2001a), „Parmenides z Elei – *physikos*”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. X, 2(38), s. 59–69.
- Wesoły, Marian (2001b), „Parmenides. Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ O naturze”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. X, 2(38), s. 71–85.
- Woszczyk, Agnieszka (2007), *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Zieliński, Edward I. (2005), „Problem emanacjonizmu w filozofii Plotyna”, w: Andrzej Maryniarczyk (red.), *Analogia w filozofii* (seria: „Zadania współczesnej metafizyki”), Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 273–286.

Streszczenie

Wykłady o filozofii Plotyna

KSIĄŻKA NINIEJSZA STANOWI KRÓTKIE WPROWADZENIE do filozofii Plotyna i obejmuje pięć wykładów oraz aneks, w którym naszkicowana jest biografia Plotyna. Wykłady mają na celu syntetyczną, a zarazem analityczną rekonstrukcję głównych idei systemu plotyńskiego wspartą na odpowiednich cytatach pochodzących z *Ennead*.

Wykład I (*Uniwersum plotyńskie*) zawiera ustalenia terminologiczne oraz przedstawienie struktury gradualistycznego uniwersum plotyńskiego. Szczegółowo została również omówiona relacja emanacji/pochodzenia stanowiąca w tym uniwersum główną relację metafizyczną.

W wykładzie II (*Jedno*) zarysowany został historyczny kontekst ideowy będący punktem odniesienia dla filozofii Plotyna (koncepcja Prawdobytu Parmenidesa, koncepcja pryncypiów Platona oraz filozofia (neo)pitagorejska) oraz przybliżono sposób rozumienia Jedna (Absolutu), poprzez wykładnię określeń stosowanych przez Plotyna: „Jedno”, „Ono” i „Dobro”.

Wykład III (*Umysł*) obejmuje omówienie dwóch zagadnień: emanacji Umysłu z Jedna oraz natury Umysłu. Zagadnienie pierwsze zostało przedstawione w kontekście platońskiej koncepcji pryncypiów, którą uzupełnia swoista dla systemu plotyńskiego hipoteza powrotu, jako kontemplacji. Druga część wykładu poświęcona jest charakterystyce świata noetycznego (Umysłu), jako jedno-wielości oraz Wszechbytu.

Wykład IV (*Dusza świata*) zawiera przedstawienie koncepcji pochodzenia II Hipostazy (Duszy) z Umysłu, jej własności metafizycznych oraz omówienie wytworu Duszy – świata, natomiast w wykładzie V (*Dusza poszczegól-
gólna*) omówione zostało zagadnienie wielości Duszy oraz wyjątkowego statusu ludzkiej duszy poszczególnej. Znaczna część wykładu dotyczy powrotu owej duszy do Umysłu (drogi: piękna, prawdy i cnoty), a także do Jedna (droga mistyczna rozumiana jako wgląd intelektualny).

Słowa kluczowe: Plotyn, *Enneady*, Jedno, Umysł, Dusza.

Summary

Lectures on the Philosophy of Plotinus

THIS BOOK PROVIDES A BRIEF INTRODUCTION to the philosophy of Plotinus. It includes five lectures and an appendix containing an outline of Plotinus' biography. The lectures aim to provide a synthetic yet analytical reconstruction of the main ideas of Plotinus' system supported by relevant quotations from *The Enneads*.

Lecture I (*The Plotinian Universe*) provides an overview of the relevant terminology and a presentation of the structure of the gradualist Plotinian universe. The relation of emanation/origin, which constitutes the main metaphysical relation in this universe, is also discussed in detail.

Lecture II (*The One*) outlines the intellectual-historical context to which Plotinus' philosophy refers (Parmenides' Truth-being, Plato's theory of the principles and the (neo)Pythagorean philosophy) and presents the way of understanding the One (the Absolute) through the interpretation of the terms used by Plotinus: 'the One', 'the It' and 'the Good'.

Lecture III (*The Intellect*) presents a discussion of two issues: the emanation of Intellect from the One and the nature of Intellect. The first issue is presented in the context of Plato's theory of the principles, which is complemented by the hypothesis of return as contemplation, which is unique to the Plotinian system. The second part of the lecture is devoted to the characteristics of the noetic world (*Intellect*), as one-many and the Intellectual-Principle.

Lecture IV (*The All-Soul*) contains a presentation of the concept of the origin of the Second Hypostasis (Soul) from the Intellect, its metaphysical properties, as well as a discussion of the generation of the World by the All-Soul, while lecture V (*The Individual Soul*) discusses the question of the multiplicity of Soul and the exceptional status of the human individual soul. A significant part of the lecture concerns the return of this soul to the Intellect (the paths of beauty, truth and virtue), as well as to the One (the mystical path, understood as intellectual insight).

Keywords: Plotinus, *Enneads*, the One, the Intellect, the Soul.

W serii WYKŁADY POZNAŃSKIE Z FILOZOFII ukazały się:

TOM 1: Sławomir Leciejewski, *Filozofia kosmologii antropicznej*
(2021)

TOM 2: Magdalena Filipiak, *Tożsamość narracyjna w dobie
postprawdy. Pytanie o aktualność myśli Charlesa Taylora*
(2021)

TOM 3: Tomasz Raburski, *Prawo podmiotowe. Etyka – prawo –
polityka* (2021)

TOM 4: Danuta Anna Michałowska, *Ideologie nieautorytarne –
rozwój jednostki a edukacja demokratyczna* (2021)

