

Dobrochna Dembińska-Siury

Enneady Plotyna

Enneady są dziełem szczególnym. Z jednej strony stanowią wykład neoplatonizmu, ostatniego z wielkich systemów filozoficznych starożytności, z drugiej zaś starają się przekazać wiedzę o tym, co nie tylko niewyrażalne, ale też żadną miarą poznać się nie da; mówią o rzeczywistości, której można jedynie doznać w ekstazy zjednoczeniu. Toteż lektura dzieła Plotyna nie jest łatwa, obfituje ono w przenośnie i porównania, a pisane jest stylem niejednorodnym — miejscami charakterystycznym dla rozważań naukowych, jednakże często wznoszącym się w sferę mistycznych uniesień. Niemniej trud tej lektury warto podjąć, żaden skrót, żadne streszczenie nie jest bowiem w stanie oddać swoistego klimatu Plotynowego tekstu.

Plotyn urodził się około roku 204, pochodził z Lykopolis w Egipcie. Filozofii poświęcił się późno, dopiero w dwudziestym ósmym roku życia. Przybył do Aleksandrii i tam słuchał wykładów różnych filozofów, jednakże nie zadowalały go one. Zaprowadzony przez jednego z przyjaciół na wykład Ammoniosa Sakkasa miał podobno zakrzyknąć: „tego szukałem” i odtąd przez jedenaście lat słuchał nauki mistrza. Zainteresowany mądrością Wschodu przyłączył się do wyprawy cesarza Gordiana przeciwko Persom, z której ledwie uszedł z życiem. Po wojennych przygodach przybył do Rzymu i w wieku około czterdziestu lat założył własną szkołę. Umarł w wieku sześćdziesięciu sześciu lat, niemal do końca pracując. Wśród ostatnich rozpraw, pisanych już podczas śmiertelnej choroby, znajdują się dwie poświęcone zagadnieniu szczęścia; bardzo to dla Plotyna znamienne.

Enneady są zbiorem pięćdziesięciu czterech rozpraw zebranych w sześć ksiąg, po dziewięć rozpraw każda; stąd nazwa *Enneady*, którą można tłumaczyć jako Dziewiątnice. Ich obecny układ nie był świadomym zamierzeniem Plotyna. Wie-

my, że tematy były doraźne, wynikały z aktualnego problemu badawczego, którym w szkole się w danym momencie zajmowano. To uczeń Plotyna, Porfiriusz, zgrupował rozważania mistrza w cykle tematyczne nadając im postać ennead, opatrzył je także wyjaśnieniami i nagłówkami. I tak pierwsza enneada zawiera księgi etyczne, druga i trzecia fizyczne, czwarta rozważa problem duszy, piąta umysłu, wreszcie szósta dotyczy pierwszej przyczyny Jedna-Absolutu.

Neoplatonizm można najogólniej scharakteryzować jako koncepcję wyłaniania się bytów z pierwszej zasady, będącej źródłem wszystkiego, co istnieje. Zasada ta, jako przyczyna, jest różna od tego, czego jest przyczyną, a będąc przyczyną wszystkiego, jest różna od wszystkiego — w swojej doskonałości znajduje się poza i ponad tym wszystkim. Jest transcendentna zarówno w sensie ontologicznym — jako źródło bytu jest ponad bytem, jak i w sensie epistemologicznym — będąc ponad bytem jest niedostępna ludzkiemu poznaniu. Natomiast cała wywodząca się z niej rzeczywistość rozciąga się w szereg stopni bytu o różnej doskonałości, od najbardziej po najmniej doskonałe.

Jest także neoplatonizm wielką syntezą poprzedzającej go filozoficznej myśli greckiej, choć niewątpliwie wzbogaconą o wątki inne, nie greckie. Jeżeli z jego perspektywy spojrzeć wstecz, widać wyraźnie we wcześniejszych systemach szeregi motywów, które do tej syntezy prowadziły. Sam Plotyn uważał się jedynie za komentatora Platona, ale w jego rozprawach obecna jest także myśl Arystotelesa, pitagorejczyków, stoików.

Jedno-Absolut

Istotę nauki Plotyna stanowi zagadnienie transcendentnej pierwszej przyczyny. Dla jej określenia niezmiennie przydatne jest pojęcie Absolutu; choć Plotyn go nie zna, zatem i nie używa, zawiera ono treść przypisywaną przezeń pierwszej przyczynie, którą sam wzbraniał się nazywać. Konsekwencją transcencji Absolutu jest, o czym już była mowa, niedostępność dla ludzkiego poznania, co wyraża się w tak zwanej teologii negatywnej, w myśl której o tym, co ponad bytem, można jedynie orzekać poprzez to, czym ono nie jest, bowiem żadne z pojęć nie jest w stanie wyrazić jego treści. Tak np. Absolut, będąc ponad bytem, nie jest bytem, będąc ponad dobrem, nie jest dobrem, a czymś o wiele bardziej doskonałym itp. Wobec niepojętej dla człowieka jego doskonałości, można jedynie stwierdzić, że jest on źródłem wszystkiego, co istnieje. Nie jest niczym, z tego, co jest, ponieważ jest przyczyną wszystkiego.

Plotyn najczęściej określał swoją pierwszą przyczynę jako „Ono”, „Tamto”. Przydawał jej wprowadzić pojęcia takie, jak: Dobro, Piękno, Prawda, ale zawsze z zastrzeżeniem, że nie wyrażają one jej istoty. Wszystkie te określenia odnoszą się do istnień, o których człowiek zdobywa wiedzę poprzez naturalne, sobie właściwe poznanie. Poznaje je zatem jako złożone, zmienne, przemijające, będące w opozycji jedne wobec drugih. Pierwsza przyczyna wznosi się ponad wszystkie przeciwieństwa i różnorodność. Plotyn określa ją często mianem „Jedna”, choć i w tym przypadku zastrzega się, że nie możemy mieć nawet wyobrażenia o jego

naturze — jego pojedynczości i jedności, którym nie przeciwstawia się żadna wielość. W absolutnej jedności Jedna-Absolutu nie zachodzi żadna różnica pomiędzy nim, jako przyczyną bytu, i nim, jako przyczyną dobra, podobnie też z prawdą, pięknem i innymi tradycyjnymi określeniami najwyższego bytu. Jest pełną tożsamością wszystkiego, czym jest, będąc przyczyną wszystkiego, co jest, i jakie jest.

Przy wyobrażeniu Jedna-Absolutu jako przyczyny — źródła wszystkiego, co istnieje, nie można nawet powiedzieć, że jest ono pełnią wszystkiego, ponieważ musi być wszystkim w o wiele większym, niepojętym dla nas stopniu; będąc niewyczerpanym źródłem, jest nieustannie przelewającym się nadmiarem, niewyobrażalną nadpełnią, obfitością, w której wszystko ma swój początek. I w tej swojej obfitości jest już czymś zupełnie innym, niż po prostu byt, czy dobro, choćby nawet najwyższy byt, czy najwyższe dobro.

Plotyńskie Jedno — źródło i początek — jest przyczyną dynamiczną, twórczą. Jest przede wszystkim przyczyną siebie; w pełni samowystarczalne, zawierając wszystko w sobie, tworzy siebie w akcie skoncentrowania się na sobie, zapatrzenia w siebie, uwielbienia siebie. W tym akcie miłości siebie nie sposób rozróżnić działania i istnienia, samo działanie jest już istnieniem; kiedy staramy się wyrazić istotę twórczości Absolutu, odwołujemy się do pojęć, z których każde zawiera oddzielną treść stanowiącą konkretną rzeczywistość. Żadną miarą nie możemy wyrazić aktu będącego ponad miłością, ponad działaniem i istnieniem, w którym nie ma też żadnej różności, a jedynie ich pełna tożsamość.

Jest Jedno przyczyną wszelkiego bytu, istnienia, życia, dobra, piękna. Wszystko dzięki niemu uzyskuje istnienie i staje się tym, czym jest. W tej twórczości nie ma niczego, z czego mogłoby czerpać, nie ma żadnej współistniejącej materii, którą by kształtowało, tak, jak to miało miejsce u Platona. Jedno-Absolut jest jedyną przyczyną; wszystko jest dzięki niemu i z niego. Dlatego też można powiedzieć, że chociaż nie jest niczym z tego, co jest, w jakimś sensie jest też wszystkim, ponieważ wszystko z niego pochodzi. Ono jednakże pozostaje niezmienione i nie staje się niczym innym.

Emanacja

Skoro jedynymi pozytywnymi określeniami Jedna, jakie Plotyn dopuszcza, są: źródło i przyczyna wszystkiego, można powiedzieć, że jego naturę stanowi tworzenie. Jest to jednak szczególny rodzaj twórczości, pojmując ją Plotyn jako proces ciągły, nieustający, a ponadto spontaniczny i bezwiedny. W jego przekonaniu zdolność tworzenia jest znamieniem doskonałości. To, co doskonałe, z konieczności siebie daje, wylania z siebie jakby swoje odbicie, coś względem siebie wtórne, zatem byt mniej doskonały, plasujący się niżej w hierarchii. Proces tworzenia jest także spontaniczny, nie ma początku, ani żadnej zewnętrznej przyczyny, jest zawarty w samej istocie tego, co samo istnieje w sposób doskonały. Tworzenie sięga tak daleko, jak daleko rozciąga się doskonałość, tam, gdzie jej brak, nie ma już także zdolności tworzenia.

Tworzenie jest wreszcie procesem bezwiednym; to, co doskonałe, nie kieruje się świadomie i w akcie woli ku temu, co mniej doskonałe. Zatem wszystko, co ma moc twórczą, tworzy nie powodowane żadnym pragnieniem, nieświadome tego, że cokolwiek powstaje, nie mając wpływu na początek, ani na koniec swojej działalności, ani jej nie zaczynając, ani nie mogąc zaprzestać. Każda z twórczych doskonałości jest świadoma tylko siebie i tego, co bezpośrednio ponad nią się znajduje (to ostatnie nie dotyczy oczywiście pierwszej przyczyny). Każda powstaje jako wyraz działania rzeczywistości wyższej i doskonalszej, staje się jej odbiciem. Każda też zwraca się ku temu, co ponad nią, jako źródłu swojego istnienia i swojej doskonałości; ten zwrot stanowi uzasadnienie istnienia dla każdego bytu znajdującego się niżej w hierarchii, umożliwia też samopoznanie — ze świadomości związku z bytem doskonalszym wynika poczucie własnej doskonałości, a jego konsekwencją jest moc twórcza. Toteż z kolci tworzy ów byt niższy, urzeczywistniając w ten sposób swoją doskonałość, czego skutkiem jest następny znowu byt, mniej doskonały od niego, a więc plasujący się w hierarchii jeszcze niżej.

Na dwa momenty należy zwrócić uwagę. Wyłanianie się bytów jest procesem, nie zaś aktem. Trwa wiecznie, bez początku, bez końca i bezustannie; jego skutkiem jest nieustanne powstawanie. I ponadto — jest to proces zastępujący. Każdy z bytów wyłonionych jest mniej doskonały od tego, który był jego przyczyną. Zgodnie z tą zasadą, neoplatonizm przedstawia rzeczywistość jako hierarchię bytów o malejącej doskonałości, w której każdy następny wyłania się i jest zależny od tego, który znajduje się powyżej niego.

Początkiem całego procesu jest wieczna, nieustanna i konieczna twórczość Jedna-Absolutu. Określa się ją mianem emanacji, nawiązując do pojęć, którymi Plotyn stara się wyrazić istotę zjawiska, pojęć takich, jak: świecić, rozświecać, try skać, przelewać się, rozpościerać. Jednakże wszelka próba wyjaśnienia twórczości Jedna jest równie daremna, jak wysiłek zgłębienia jego istoty. Plotyn najchętniej odwołuje się do przenośni i porównań, często przyrównuje proces wyłaniania się bytów z Absolutu do zjawiska rozchodzenia się światła, czasami też woni. Mówi więc o Jednu jako o słońcu stanowiącym środek dla wypływającego zeń światła, światła, które jest z nim ściśle związane i zawsze mu towarzyszy. I tak, jak słońce nieustannie rozlewa swój blask, samo nie ponosząc przy tym uszczerbku, tak też i Jedno tworzy nieustannie, samo pozostając nieumniejszone. Ale też tak, jak słońce nie istnieje bez towarzyszącego mu światła, tak też i Jedno nie istnieje bez bytów, które z niego się wyłaniają.

Przenośnie wyrażają intencje Plotyna, jednakże próba wyjaśnienia zjawiska tworzenia i powstawania bytów w postaci logicznego wykładu sprawia mu wyraźną trudność; jest to zrozumiałe, jeżeli pamięta się o niewyraźności opisywanej rzeczywistości. Jedno-Absolut jest bowiem ponad wszelkim, wyobrażalnym dla człowieka działaniem, a więc takim działaniem, w którym zachodzi rozróżnienie tego, co działa, samego aktu działania, i wreszcie jego skutku. W absolutnej jedności na to rozróżnienie nie ma miejsca. Można mówić jedynie o takim rodzaju działania, które nie wnosi ani żadnego rozróżnienia, ani zwielokrotnienia. Plotyn tłumaczy, że gdy Absolut trwa w swym „zwyczajnym usposobieniu”, pozostaje

niezmieniony, z jego wielkiej doskonałości i wielkiej mocy rodzi się to, co staje się oddzielnym bytem. Odwołuje się przy tym do zjawiska kontemplacji, w której Jedno ogląda siebie, jako będące wszystkim, poznaje zatem siebie, myśli siebie, choć jest to myślenie różne w swej istocie całkowicie od znanego nam procesu myślenia. Ten ogląd Jedna, będący nim samym, jest nim już wtórnie, jest bowiem nim przez siebie pomyślanym, zatem jego odbiciem. A jako taki, jest czymś od niego różnym i mniej doskonałym, tak, jak odbicie twarzy w lustrze będąc nią w jakiejś mierze, zarazem nią przecież nie jest.

W ten sposób wyłania się z Absolutu pierwszy, najdoskonalszy z bytów, umysł. On dopiero stanowi rzeczywistość, której dosięga poznanie człowieka, o nim dopiero można orzekać, określać go jako byt, dobro, piękno itp. Dopiero on, będąc wtórny wobec transcendentnego Jedna, jest pierwszym w szeregu bytów. I on także tworzy. Umysł, zapatrzonej w Absolut ponad sobą i zarazem kontemplujący siebie, wyłania swój własny ogląd, który w jakiejś mierze nim będąc, stanowi zarazem byt wtórny wobec niego, a więc różny i niższy od niego. Ten ogląd umysłu jest już kolejnym poziomem w hierarchii — duszą. Ona także zapatrzona jest w to, co ponad nią, umysł, i także ma świadomość siebie, zatem pragnie tworzyć. Jednakże jej moc jest już niewielka, toteż to, co z niej się wyłania, nie jest zdolne do samodzielnego istnienia. Twór duszy to tylko ciało świata zmysłowego, które może istnieć jedynie w połączeniu z nią, tak więc dusza jest ostatnim poziomem w emanacyjnym ciągu bytów.

Tak zatem przedstawiony przez Plotynę proces wyłaniania się bytów ma swój początek, choć jest to wieczny początek, w twórczej obfitości Jedna. Należy zwrócić uwagę na konsekwencje tego faktu — nie istnieje nic, co znajdowałoby się poza zasięgiem tego procesu, zatem wszystko, co istnieje, nie tylko w Jednu ma swój początek, ale też w jakimś sensie jest nim samym; wszystko bowiem to tylko kolejne odbicia w ciągu bytów, mających swój początek w transcendentnym Jednu — Absolutcie. Można zatem powiedzieć, że z jednej strony sam Absolut ma udział we wszystkim, co istnieje, z drugiej zaś wszystko, co istnieje, w nim samym uczestniczy, w jakiejś mierze nim samym będąc; zarazem jednak Absolut nie jest niczym, tak, jak nic nie jest nim.

Wyraźnie przeto zarysowują się dwa aspekty tego samego związku. Jeżeli wszystko jest skutkiem przelewania się z nadmiaru Jedna — przelewania się bytu, dobra, piękna..., to w takim razie wszystko, co istnieje, jest jakimś bytem, jakimś dobrem, jakimś pięknem..., od doskonałości pierwszego z bytów — umysłu, po najmniej doskonale istnienie świata zmysłowego, będące w najmniejszym stopniu bytem, i najmniej dobrem, i pięknem... Ale także wszystko jest czymś różnym od Absolutu, nie jest przecież nim samym. Zatem w takim stopniu, w jakim jest czymś odeń różnym, to znaczy w zależności od tego, w jakim miejscu hierarchii się znajduje, jest już mniej bytem, i mniej dobrem, i mniej pięknem... — w pewien sposób brakuje mu i bytu, i dobra, i piękna... Brakuje mu też jedności, bowiem w wyobrażeniu Plotyna zjawisku rozprzestrzeniania się bytu towarzyszy proces postępującego rozproszenia w wielość. O ile Absolut jest jednym najściślejszym, o tyle każdy z kolejno wyłaniających się bytów jest odchodzeniem od jedna i zbli-

zaniem się ku wielości; proces degradacji bytu jest równoznaczny z postępującą wielością. Im dalej od Jedna, tym bardziej byt przestaje być jednym. Umysł to według Plotyna już jedno-wiele. Jeszcze większym rozproszeniem w wielości jest dusza, którą Plotyn określa jako jedno i wiele, jedno jej, jako kolejnego poziomu bytu, ale wiele, jako wielości zawierających się w niej dusz poszczególnych. Tak zatem plotyńskie wyobrażenie bytu i doskonałości wiąże się z jednością; tym bardziej coś jest bytem i doskonałością, im bardziej jest jednym.

Podsumowując można powiedzieć, że proces emanacji to udzielanie się Absolutu w jego bycie, doskonałości i jedności, dzięki czemu wszystko, co istnieje, uzyskuje swój byt, i doskonałość, i jedność. Ale można także rozumieć emanację jako proces stopniowego odchodzenia bytów od Absolutu; istnienie jest zarazem oddzieleniem i oddaleniem od niego. Wszystko jest wprawdzie jakimś bytem, ale już gorszym, nie dorównującym nadpełni Jedna. I jest jakąś doskonałością — dobrem, pięknem, ale o ile mniejszą doskonałością. I jest jakąś jednością, ale będącą już złożeniem wielości części. I im niżej w hierarchii znajduje się poszczególny byt, to choć zawsze jest jakimś bytem, i doskonałością, i jednym, tym mniej intensywnie istnieje, tym mniejszą jest doskonałością, tym mniej jest jednym.

Umysł

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że w swojej teorii umysłu Plotyn nie ma myśli umysłu jednostkowego, pojmowanego jako pewna władza duszy, zdolność rozumowania, a tylko jeden, ponadindywidualny umysł, jako odrębny poziom bytu. Umysł (*nous*) wyłania się z Absolutu jako skutek jego samokontemplacji; jest jego samooglądem, odbiciem. Zgodnie z zasadą neoplatonizmu głoszącą, że to, co powstaje, jest zawsze słabsze i gorsze od tego, z czego powstało, ów wizerunek Absolutu jest czymś wtórnym wobec niego i zajmuje niższe miejsce w hierarchii. Jak powie Plotyn, przy nieporuszoności Absolutu, to, co z niego powstało, jako skutek kontemplacji — myśl, zostaje przezeń oddalona, ale myśląc o tym, z czego powstała, w swoim zwrocie ku niemu, staje się umysłem.

Ten moment zwrotu ku Absolutowi jest bardzo ważny, bowiem istnienie umysłu, ustanowienie jego, jako odrębnego bytu, sprowadza się do uczestniczenia w Absolutcie — źródle wszelkiego bytu. Z niego pochodzi wszystko, czym umysł jest, i od niego to, że jest; nie jest umysł bowiem przyczyną swojego istnienia, nie ma z siebie zdolności istnienia — jego istnienie sprowadza się do uczestniczenia w tym, co istnieniem jest przepełnione, nie będąc z siebie bytem, substancją, uczestniczy w tym, co wznosi się ponad wszelki byt, substancję. Przeto uczestniczenie w Jednu jest jedyną racją istnienia umysłu, jego trwania. Jest to bowiem wieczne trwanie, nie można zapominać, że zjawisko emanacji dokonuje się wiecznie, i chociaż umysł jest skutkiem twórczości Absolutu, jest również wieczny, wieczne jest bowiem jego powstawanie, i związek z Jednym, i w nim uczestnictwo.

Mimo, iż wyłoniony z Absolutu, dopiero umysł jest bytem we właściwym sensie. Wtórność i zmniejszenie doskonałości, zachodzące wobec przyczyny i właściwe umysłowi, stanowią zarazem przejście od transcendencji Absolutu w dziedzinę

bytu. Umysł, choć drugi w hierarchii, jest pierwszy jako byt, pierwszy w porządku istnienia; to wszystko, co w Absolutcie znajduje się w nadmiarze, w nim dopiero urzeczywistnia się w pełni.

Konsekwencją wtórności i mniejszej doskonałości jest jednakże osłabienie jedności umysłu; Plotyn określa go jako jedno-wiele, w nim dokonuje się już zaczątek wielości. Jest umysł jednym jeszcze, jako odrębny i niepodzielny byt, ale w nim istnieje już, zawierający się w nim i z nim tożsamy, świat umysłowy współtworzony przez byty umysłowe (*noeta*) — idee. Ta wielość idei jest jednakże różnicowaniem tylko, nie zaś oddzieleniem. Bytowi będącemu czystą inteligencją, jakim jest umysł, obca jest wszelka przestrzenność — warunek podziału, tak, jak temu, co trwa wiecznie, obce jest przemijanie, zatem następstwo oddzielnych bytów. Świat umysłu jest przeto różnością poszczególnych idei, niemniej stanowiących jego niewyodrębnione części, tożsame wzajem ze sobą, a także z całością; jest właśnie jedno-wielością.

Pomiędzy światem idei, a światem materialnym, istnieje ścisła zależność, tak, jak to miało miejsce u Platona; idee stanowią bowiem przyczynę i są wzorcami wszystkiego, co istnieje w świecie zmysłowym, co więcej, wszystko istnieje tam tylko dlatego, że ma swoją przyczynę w świecie umysłu. Zatem w jedno-wielości umysłu znajduje się w postaci umysłowej wszystko to, co w świecie zmysłowym występuje w postaci materialnej. Znajduje się nawet materia, materia umysłowa, pozbawiona rozciągłości, zatem nie stanowiąca podstawy do oddzielenia bytów, a tylko ich różnicowania.

Działanie umysłu nie ogranicza się tylko do kontemplacji Jedna. Jest myśleniem także o sobie, zatem poznaniem siebie w związku z Absolutem, poznaniem siebie w swojej doskonałości i mocy twórczej. I ta moc twórcza się urzeczywistnia — powstaje kolejny byt, obrazu umysłu, zatem niższy i gorszy od swojej przyczyny. Jest to dusza.

Dusza

Podobizna umysłu, dusza — *psyche*, uzyskuje swój byt w akcie zwrotu ku umysłowi, w jego kontemplowaniu, podobnie, jak na kontemplowaniu Jedna polegał byt umysłu. Poprzez ten akt uczestnicząc w umyśle, jest z nim nierozłącznie związana i należy do świata umysłowego. Jednakże nie zachowuje w pełni natury wyłącznie umysłowej, bowiem, jako byt mniej doskonały i słabszy, zwraca się jeszcze niżej, w kierunku przeciwnym światu umysłowemu, ku światu zmysłowemu, co jednak nie podważa faktu, że jest, według Plotyna, jeszcze bytem, zatem istnieje wiecznie, pozostaje poza procesem powstawania i ginięcia. Ponadto, podobnie jak miało to miejsce w odniesieniu do umysłu, dusza, będąc zdolna do oglądu umysłu i do oglądu siebie, poznaje siebie jako byt, zatem jeszcze jako coś doskonałego i zdolnego tworzyć. Jej działanie jest jednak szczególne, znajduje się bowiem jakby na pograniczu; powie Plotyn, że jest ona łącznikiem i tłumaczem pomiędzy światem umysłowym i światem zmysłowym. Sama należy do świata umysłowego, ale współtworząc świat zmysłowy, związana jest wiecznie z jego ciałem.

Oslabienie doskonałości w przypadku duszy przejawia się też w postępującym odchodzeniu od jedności. Choć Plotyn mocno podkreśla jej jedność, jest to już tylko jedność i wielość, przy czym problem tej wielości jest i mocno rozbudowany, i także skomplikowany. Przede wszystkim, po platońsku, wyróżnia Plotyn duszę wyższą i duszę niższą. Istnienie wyższej sprowadza się do kontemplowania umysłu, jest obojętna na wszystko i nieświadoma niczego; trwa niezmiennie wpatrzona w świat umysłu, oglądając idee i napętlając się ich wizerunkami. Ten zwrot ku umysłowi, jak zawsze u Plotyna, napętlia duszę mocą tworzenia, na skutek czego dokonuje się w niej podział — dochodzi jakby do wyodrębnienia owej mocy, którą Plotyn nazywa naturą (*physis*). Pomiędzy tymi częściami zachodzi ściśle zróżnicowanie ról. Dusza wyższa (często tylko ona nazywana jest *psyche*) pozostaje nieświadoma niczego, kontemplując umysł i na miarę swych możliwości poznając idee. Natomiast natura całą sobą zwraca się w dół i tworzy.

Należy zwrócić uwagę na ważny dla myśli Plotyna fakt — natura nie jest kolejnym bytem w procesie emanacji, nie posiada samoistnego bycia. Ostatnim poziomem emanacji jest dusza pojęta jako całość. Niemniej, przy postępującym oddalaniu od jedna i rozpraszaniu, tworząca moc duszy wyraźnie się różnicuje, choć nie oddziela. Plotyn nazwie naturę jedynie refleksem bytu, jego widmem, które pragnie naśladować byt i tworzyć, jak on, niemniej jej moc jest już niewielka, a jej działanie jest jedynie namiastką twórczości. Jej twór nie ma w sobie nawet tyle doskonałości, aby zaistnieć jako byt, jest martwy, niezdolny do trwania w wieczności; nieokreślony i rozproszony w wielości. Jest ciałem, które zyskuje jedność, określoność i istnienie tylko poprzez stały związek z duszą. Ona ożywia ciało i czyni z niego byt, to znaczy nie samo ciało staje się bytem, a jedność jego i duszy — świat zmysłowy. W związku tym dusza ogarnia sobą całe ciało świata, sama się przy tym nie ograniczając i sama w ciało nie wchodząc, a ożywiając je jedynie swoją obecnością; Plotyn bardzo mocno podkreśla nadrzędność duszy w tym związku, to dzięki niej świat zmysłowy żyje i pozostaje w łączności ze sferą bytu, to ona nim kieruje i zarządza. Dusza zapałtrona w doskonały, umysłowy wzór porządkuje według niego i napętlia pięknem to, co jej podlega, choć czyni to bez żadnego starania ze swojej strony, bezwiednie i nigdy sama nie pograżając się w ciele.

Niemniej ten związek nie pozostaje bez wpływu na nią samą. Ukształtowane przez naturę ciało nie tylko nie posiada samodzielnego istnienia, ale nawet nie jest zdolne trwać w całości — nie stanowi jedności, jego części są oddzielone. Wśród wielu tych części znajdują się i takie, którym właściwe jest życie; one są ożywiane przez dusze poszczególne. Zatem świat zmysłowy jest niczym żyjący organizm, ponieważ posiada życie dzięki związkowi ciała i duszy, ale ponadto w duszy dokonuje się dalsze zróżnicowanie. Pozostając wprawdzie sobą w całości, ulega ona ni- by wewnętrznemu rozszczepieniu i mimo, iż części jej stanowią jedność, jednakże w swoich związkach z ciałami stają się czymś odrębnym i różnią się wzajem od siebie. Różny jest ich związek z ciałem, dusze poszczególne pograżają się w ciałach, choć i tu mamy do czynienia z koniecznością procesu tworzenia.

Zatem dusza jest wielością złączoną w jedno; rozprasza się prawie w wielości, ale będąc niematerialna jest poza podzielnością — stanowi więc całość. Mimo swojego związku z ciałem jest też niezmienna, a jako niematerialna i nie posiadająca wielkości, nie może też ulec rozpadowi, jest niezniszczalna, wieczna; przynależy przeto niewątpliwie do sfery umysłowej. Zajmuje w niej jednak już miejsce ostatnie, wszystko, co ma, czerpiąc z uczestnictwa w umyśle.

Świat zmysłowy

Nie można zapominać o tym, że świat zmysłowy jest zupełnie innym rodzajem istnienia, niż omówione powyżej. Tworzy całość dwóch elementów o nierównej wartości — duszy i ciała, duszy, która udziela światu istnienia i życia oraz ciała, które poprzez uczestnictwo w duszy ma udział w istnieniu i życiu; gdyby nie tworzyła moc duszy, nie powstałoby ciało świata, nie powstałby w ogóle świat.

Przyczyną świata zmysłowego jest świat umysłowy. Zaistnienie poszczególnych rzeczy dokonuje się jakby dwustopniowo. Jak pamiętamy, w wyniku samopoznania dusza tworzy ciało świata, widmo bytu. Jest ono zdolne do istnienia tylko dzięki związkowi z nią. Jest ono także zasadniczo nieokreślone, stanowi tylko podłoże. Nabywa określenia, staje się czymś dopiero wówczas, gdy zostaje ukształtowane według doskonałych wzorców, którymi są wypełniające umysł idee. Aby wytłumaczyć ten proces, wprowadza Plotyn pojęcie *logoi* — wątków rozumnych, w tłumaczeniu A. Krokiewicza. Najprościej można powiedzieć, że podobnie jak u Platona, wszystko w świecie zmysłowym powstaje na wzór idei. Jednakże idee u Plotyna stanowią odrębną rzeczywistość świata umysłu, stąd często mówi on w skrócie, że umysł jest wzorem dla świata zmysłowego; ponadto neoplatonizm wprowadza jeszcze element pośredniczący w postaci duszy pojmowanej jako odrębny poziom bytu. Stąd przejście od umysłu do świata dokonuje się przez pośrednictwo duszy, a ściśle dzięki wątkom rozumnym. Według Plotyna są one dwoiste. Pierwsze to te, którymi „napelnia” się dusza kontemplując umysł — oglądając idee; są to odwzorowania idei powstające w niej. Z kolei dusza wyłania z siebie ciało świata i je kształtuje, kształtuje właśnie na wzór idei, poprzez inne, niższe wątki, które jakby transponują idee w podłoże. To one właśnie określają i formują poszczególne rzeczy. Tak więc zasadniczo to idea jest wzorcem dla rzeczy, niemniej odwzorowanie urzeczywistnia się dzięki wątkom rozumnym.

Zatem poprzez *logoi* doskonały porządek świata umysłowego przeniesiony zostaje w świat materialny, jednakże to, co tam było całością, tutaj całością być przestaje. W postępowaniu ku wielości rzeczy dokonuje się rozproszenie wzorczej jedności, pojawia się także problem wielkości—objętości. Każda rzecz jest całością oddzieloną od innej, i każda też składa się z idei—istoty nadającej rzeczy określoność (wprowadzonej poprzez wątek) oraz materii będącej podłożem zdolnym tę określoność przyjąć.

Konieczna jest tutaj pewna dygresja wyjaśniająca problem materii u Plotyna. Jak widać byt jest przez niego utożsamiony ze światem umysłu, zatem światem niematerialnym. Za materię możemy uznać skutek działania duszy — ciało świata,

nieuksztaltowane jeszcze przez wątki, nieokreślone podłoże poszczególnych rzeczy. Materia byłaby zatem pewnym, ostatnim tworem w procesie emanacji, chociaż, jako całkowita nieokreśloność, nie byłaby czymkolwiek istniejącym. Bardzo często Plotyn mówi o materii wręcz jako o niebycie, o całkowitym przeciwieństwie bytu. Jest ona tym wszystkim, czym nie jest byt — brakiem jedności, określoności, zatem brakiem jakiejkolwiek doskonałości — dobra, piękna. Na coś takiego w neoplatonizmie nie ma miejsca; jak pamiętamy z rozważań o emanacji, wszystko, co jest, jest skutkiem procesu mającego swój początek w niepojętej doskonałości Jedna-Absolutu, wszystko też jest jakimś bytem i jakąś doskonałością. Stąd stwierdzenie Plotyna — materia to całkowity brak bytu — niebyt.

Po tej dygresji powróćmy do przerwanego wątku i struktury świata zmysłowego. Rzeczy posiadają wielkość, zatem właściwa jest im ekspansja, różna od panującej w świecie umysłowym sympatii, ponadto ich wielość jest odrębnością, często przeciwieństwem. Tej wielości przestrzennej towarzyszy też, zgodnie z przekonaniem Plotyna, wielość sukcesywna. Dusza, jako ostatni z poziomów bytu w ciągu emanacyjnym, jest bytem o najmniejszej doskonałości, jej moc jest też przeto najslabsza. Powie Plotyn, że nie jest ona zdolna utrzymać swej twórczości w wiecznym „teraz”, jak miało to miejsce poprzednio. Dlatego też stara się uchwycić wieczność w wielu, kolejno po sobie następujących aktach twórczych. Działanie duszy dokonuje się już w czasie, czas i przestrzeń są właściwościami świata zmysłowego. Stąd rzeczy świata zmysłowego są zmienne i przemijające, a wieczność przysługuje tylko jemu, jako całości. Rzeczy nie tyle istnieją, co stają się.

Ujmowany, jako całość, świat materialny jest hierarchią wielości istnień uformowaną, zgodnie z przyjmowaną przez Plotyna zasadą tak, że najdoskonalsze są części górne, a najmniej doskonałe te na samym dole. Zdecydowanie zatem wyróżnia niebo i współtworzące je ciała niebieskie, jako bogów świata materialnego, od ciała ziemistego i sfery poniżej księżyca. Wśród istnień tworzących świat materialny najbardziej ogólnie można wyróżnić istoty obdarzone duszą, np. ludzi, oraz istoty pozbawione duszy indywidualnej, nieożywione.

Mimo, że różny od świata umysłowego, świat zmysłowy nigdy nie traci związku z całością, a poprzez kolejne stopnie, także z Absolutem. Zawsze więc wszystko, co w nim jest, jest jakimś dobrem i pięknem, oczywiście na miarę swojego miejsca w hierarchii. I broni Plotyn mocno przekonania, że świat jest najpiękniejszy z możliwych, naśladuje przecież najdoskonalszy wzór, a jako skutek jego działania, musi być odeń gorszy, ale przecież też do niego podobny, zatem piękny. I wprawdzie każda z części świata zmysłowego stanowi odrębną całość, niemniej wszystkie pozostają do siebie w określonym stosunku i każda znajduje się na właściwym sobie miejscu. Na tym polega piękno świata jako całości — na harmonii wielości części, do której każda przyczynia się zgodnie ze swoją naturą, także te najmniej dobre i najmniej piękne. Wszystkie tworzą całość, a ta całość jest zawsze doskonalsza od jakiejkolwiek części poszczególniej.

Człowiek i powrót do Absolutu

Człowiek należy do świata zmysłowego, a w nim do sfery podksiężycowej; nie jest to w plotyńskiej hierarchii bytów miejsce wysokie. Niemniej nie tylko uczestniczy on w duszy wszechświata, lecz także posiada duszę indywidualną, która darzy go życiem oraz możliwością odbierania wrażeń zmysłowych, jej także zawdzięcza zdolność rozumowania i kontemplacji.

Problem człowieka u Plotyna nie sprowadza się jednak tylko do jego złożenia z ciała i duszy. Musimy zawsze pamiętać o plotyńskim rozróżnieniu świata umysłowego i świata zmysłowego, o tym, że w świecie umysłowym istnieją idee wszytkiego, co znajduje się w świecie zmysłowym, a ponadto, że to właśnie one są prawdziwym bytem, wobec którego rzeczy naszego świata są jedynie odwzorowaniami. Zatem człowiek dla Plotyna, to przede wszystkim człowiek „tam”, człowiek „tamten”. Poszczególne ludzkie jednostki usiłują go tylko naśladować i jedyną racją ich istnienia jest obecność w nich, dzięki wątkom rozumnym, „tamtego” człowieka oraz uczestnictwo w jego wiecznym bycie. Natomiast do bycia „tu”, do bycia konkretnych ludzi odnieść należy to wszystko, co mówiliśmy o słabości bytów materialnych, o tym, że są bytem o tyle tylko, o ile pozostają w łączności ze światem umysłu, że zbliżają się już bardzo ku niebytowi. Zatem „tamten” człowiek jest nieustannie w nas obecny i tylko nawarstwia się jakby na nim zewnętrzna powłoka w postaci naszego ciała. Należy zauważyć, że nie jest to sytuacja etyczna, to znaczy wynikająca z określonego sposobu życia, o tej będziemy mówić nieco później, natomiast tu, w punkcie wyjścia naszych rozważań o człowieku, mamy do czynienia z konkretną sytuacją ontologiczną, będącą konsekwencją plotyńskiej teorii wyłaniania się bytów. Zatem niezależnie od tego, jak człowiek żyje, zawsze zachowuje więź ze światem umysłu, z rzeczywistym bytem, a to poprzez obecną w sobie, dzięki duszy i jej wątkom rozumnym, ideę; za pośrednictwem swojej indywidualnej duszy, człowiek zawiera się zawsze w duszy wszechcałości.

Wszakże dusza jednostkowa jest złączona z ciałem i poprzez nie należy też do świata zmysłowego. To skłania Plotyna do wprowadzenia pewnego zróżnicowania w obrębie duszy, które jednak nie narusza w niczym jego podstawowego przekonania o jej niepodzielności. Wyróżnia więc moc niższą i moc wyższą duszy. Niższa jest nierozłącznie związana z ciałem, tworzy je i kształtuje, sprawia, że jest człowiek istnieniem materialnym. Wyższa jest w pełni niezależna od ciała, nie potrzebuje cielesnych narządów do swojego działania, a polega ono na kontemplacyjnym zapatrzeniu w świat umysłu. Tak trwając, nigdy poza dziedzinę umysłu nie wykracza, jest zdolna wnieść do niej i niższą moc duszy, i całego człowieka w jego cielesności. Pomiedzy obydwiema mocami toczy się, w koncepcji Plotyna, wyraźny spór o władzę nad całością. Przez wyższą część swojej duszy może człowiek powrócić do pełni bytu, niezależność niższej, pogrążonej i uwikłanej w ciele, oznacza schodzenie ku niebytowi.

Wprawdzie ciało nie oznacza dla Plotyna tak całkowitego zła, jak np. było nim dla Platona; jest przecież tworem duszy, jakąś częścią wszechdzielającego się bytu. Niemniej związek z ciałem nie oznacza dla duszy pełni życia. W tym połącze-

niu zatracą ona częściowo swoją wolność, nie jest w pełni samodzielna w swych poczynaniach, zostaje uwikłana w relacje z innymi rzeczami stanowiącymi świat człowieka; musi stosować się do zewnętrznych okoliczności, podlegać przypadkowi.

Należy zatem człowiek do dwóch rzeczywistości zarazem — do świata umysłowego i zmysłowego. Stają więc przed nim dwie możliwości: żyć duszą bądź ciałem, dążyć do bytu, dobra, piękna, bądź wybierać niebyt, zło, szpetotę. W wyobrażeniu Plotyna właściwy wybór nie tylko decyduje o godności człowieka, ale jest też swoistym jego obowiązkiem. Plotyn nie tyle akcentuje wyzwolenie duszy po rozłączeniu jej z ciałem, co podkreśla konieczność powrotu w dziedzinę rzeczywistego bytu całego człowieka, jedności duszy i ciała, a zatem powrotu już za życia. Od człowieka i przez człowieka może rozpocząć się powrót istnień do Absolutu. Wobec drogi zstępującej, którą jest proces emanacji rozciągający się aż po kres — materialność, człowiek może rozpocząć drogę wstępującą, będącą drogą wznoszenia wszystkiego do Absolutu; również materialności, w postaci ludzkiego ciała.

Powrót nie jest prosty, ani szybki. Tak, jak wyłanianie bytów dokonywało się stopniowo, przez pośrednictwo kolejnych poziomów istnień, tak też i powrót dokonuje się poprzez te same stopnie i stanowi mozolne wstępowanie od materii ku bytowi, od braku dobra do jego pełni, od wielości do Jedna. W swoim powrocie musi zatem człowiek wznieść się do poziomu duszy, następnie umysłu, wreszcie samego Absolutu. Plotyn po platońsku zaleca, aby odwrócić się od wszystkiego, o co upomina się ciało, od otaczającego świata; od życia ciałem zwrócić się do życia duszą, uznać w niej jedynego pośrednika pomiędzy człowiekiem a rzeczywistym bytem. Do życia duszą dochodzi się, też po platońsku, dwiema drogami — poprzez poznanie i doskonałość moralną; nie oznacza to jednak wyboru pomiędzy nimi, a ich ścisłą zależność i wzajemne warunkowanie. Podobną rolę pełni miłość piękna. Tak, jak doskonały moralnie człowiek w poznaniu nie będzie poprzestawał na zmienności danych zmysłowych, lecz sięgać będzie do bytu samego — idei, tak też ten, kto prawdziwie miłuje piękno, nie ograniczy się do jego cząstkowych odwzorowań w rzeczach, lecz w swoich poszukiwaniach dojdzie aż do samej idei piękna.

Uskrzydłony miłością, świadomy istnienia rzeczywistego bytu, którego mizernym odwzorowaniem tylko jest świat zmysłowy, podąża człowiek drogą cnoty. Dzięki cnocie osiąga dusza wolność, staje się niezależna od zewnętrznych wydarzeń, staje się też piękna i czyni pięknie. Plotyn rozróżnia cnoty dwojakiego rodzaju: obywatelskie i oczyszczające. Te pierwsze, to tradycyjny już zestaw tzw. cnót kardynalnych: mądrość (bądź rozsądek), wstrzemięźliwość, męstwo i sprawiedliwość. Są one cnotami w praktycznej działalności człowieka, w jego relacjach z innymi ludźmi, w życiu społecznym; występują najczęściej w oddzieleniu. Ucząc żyć dobrze w świecie, dają one pewną podstawę, od której przechodzi człowiek do ich doskonałej postaci — cnót oczyszczających. Te są jednością wszystkich cnót. Ugruntowane na świadomości prawdy o rzeczywistym bycie, stapiają się w jedno, stanowią stan piękna duszy, gdy człowiek nie potrafi już czynić inaczej, jak tylko

pięknie, gdy będąc wprawdzie jednością ciała i duszy, żyje już tylko duszą, zatem, gdy wzniósł się już do duszy całości, i stał się nią, i wraz z nią oddaje się kontemplacji świata umysłu. Wpatrzone w ten świat, dusza dociera do bytu, do piękna. Oglądana wizja napędza ją zachwytem, widzi siebie piękną wobec piękna umysłu; upodobniona do niego, staje się nim. I wówczas widzi, że nie jest to kres jej dążenia, ponad sferą bytu domyśla się jeszcze jego przyczyny.

Tak zatem staje człowiek wobec Absolutu. Tu wskazania Plotyna przybierają inny ton. Nie wyjaśnia, jak należy postępować, ani o co jeszcze się starać. Teraz powie, że trzeba o wszystkim zapomnieć, od wszystkiego stronić — całkowicie zamilknąć. Nic bowiem nie może do niego doprowadzić, nic o nim powiedzieć. Wznieść się do Absolutu można jedynie w stanie ekstazy, w poddaniu się bezmiernej miłości, w której człowiek może dostąpić zjednoczenia, właśnie zjednoczenia, a nie poznania. Ostatecznym momentem powrotu jest stan jedności z Absolutem, który Plotyn określa jako wyjście z siebie, i dar z siebie, i dążenie do przyłgnięcia, i spoczynek. Oglądając cudowną wizję, widzi ją człowiek nie jako różną od siebie, a z sobą tożsamą; jest to stan, w którym zatracą świadomość siebie i wszystkiego, kiedy jest już tylko wielbiącym patrzeniem, gdy czuje się równy Absolutowi, bo jest nim.

I dopiero wówczas, w zjednoczeniu z Absolutem, istnieje człowiek naprawdę, osiąga najwyższe dobro i pełnię szczęścia. A zarazem wznosząc się ku wieczności już za życia, jako jedność ciała i duszy, doprowadza do zjednoczenia z Jednym i to, co w nim materialne. Przez człowieka, dzięki niemu, wyloniony z Absolutu łańcuch bytów powraca do swojego źródła.