

A g n i e s z k a W o s z c z y k

Problem związków neoplatonizmu z Platońskimi *agrapha dogmata*

I

Pytanie, czy i na ile badanie neoplatonizmu ma znaczenie dla głębszego zrozumienia filozofii Platona, może wydawać się problematyczne, tak w świetle proponowanego przez Giovanniego Reale podziału paradygmatów interpretacyjnych platonizmu¹, klasyfikujących neoplatonizm jako ujęcie alegoryczne, a zarazem pomijające ustne nauczanie Platona, jak też w kontekście wykładni koncentrujących się na uwydatnianiu różnic między filozofią Platona a neoplatonizmem². Ważność tego pytania może się wszakże ujawnić, gdy dostrzeże się obecność zasad *hen* i *aoristos dyas* tak na gruncie myśli Plotyna, jak i całości neoplatonizmu. Owa obecność pozwala na poszukiwanie związków z występującym na gruncie neoplatonizmu pitagorejsko-platońskim modelem ontologicznym, dążącym do eksplikacji bytu w kategoriach jedno-wieleści. Wskazanie roli pryncypiów dla ukonstytuowania się bytu umożliwiłoby tym samym określenie fundamentu neoplatońskiego platonizmu dalece bardziej niż gruntownie przeformułowana teoria idei jako kosmosu noetycznego w sensie *Nous* (Arystoteles) czy jedynie z trudem dopasowywana do hipostatycznej hierarchii *hen-nous-psyche* koncepcja Demiurga z Platońskiego *Timajosa*. Tym samym naświetlenie znaczenia relacji *hen-aoristos dyas* (*peras-apeiron*) w ramach neoplatońskiego modelu rzeczywistości zmu-

¹ Zob. E.I. Zieliński, *Giovanniego Reale nowa interpretacja myśli Platona*, w: *Platon, Nowa interpretacja*, oprac. I. Zieliński, A. Kijewska, Lublin 1993, s. 12.

² Tendencja ta silnie obecna w dziewiętnastowiecznej historiografii filozoficznej nie została ostatecznie zarzucona. Dzięki badaniom Philipa Merlana (*From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953) i Cornelii J. de Vogel (*On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*, w: teże, *Philosophia. Studies in Greek Philosophy*, Assen 1969, s. 355–377) została wskazana nowa perspektywa, skupiająca się na ukazaniu ciągłości tradycji platońskiej.

sza do ponowienia pytania o obecność i charakter elementów Platońskich w neoplatonizmie, a zarazem do odczytania systemów neoplatońskich z perspektywy obecnych w nich nawiązań do *agrapha dogmata*.

Wprawdzie w badaniach poświęconych zarówno *Enneadom* Plotyna, jak i późniejszym koncepcjom neoplatońskim zwrócono uwagę na występowanie pojęć *hen* i *aoristos dyas*, niezależnie od tego, czy postrzegano je jako wynik źródłowych nawiązań do *agrapha dogmata* albo do śladów jej obecności w dialogach, czy też traktowano je jako wynik bezkrytycznego – jak określił to John M. Rist – przejęcia nadinterpretacji myśli Platona dokonanej przez Arystotelesa³, niemniej wydaje się, że ciągle aktualna pozostaje uwaga poczyniona przez Artura H. Armstronga, iż rola Nieokreślonej Diady w filozofii Plotyna jest niedoceniana i pomijana⁴. Opinię tę uzasadnia fakt, że często przypisywano Nieokreślonej Diadzie czysto nominalne znaczenie i traktowano ją jako kolejny eklektyczny element, jaki Plotyn usiłował włączyć do swego systemu, któremu jednak nie udało się na gruncie *Ennead* nadać spójnej postaci, podobnie jak wielu innym koncepcjom, a który w późnym neoplatonizmie doczekał się artikulacji w postaci opozycyjnej pary pryncypiów *peras–apeiron* wydzielonych w ramach pierwszej hipostazy⁵. Z pewnością najważniejszy głos w kwestii ujęcia relacji *hen–aoristos dyas* w systemie Plotyna należy do klasycznych już badań Rista⁶ i Armstronga⁷. Mimo rozbieżności w kwestii spójności Plotyńskiej filozofii badacze ci zgodnie utożsamili Nieokreśloną Diadę z materią noetyczną⁸. Pogląd ten, z niewielkimi modyfikacjami, powtarzany jest współcześnie⁹, chociaż opierając się na *Enneadach*, można wska-

³ Zob. J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 180.

⁴ Zob. *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy* (ed.) A.H. Armstrong, Cambridge 1967, s. 242.

⁵ Zob. J.M. Rist, dz. cyt., s. 31.

⁶ J.M. Rist, *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, „Classical Quarterly” 12 (1962), s. 99–107.

⁷ A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam 1967, s. 65–81.

⁸ Armstrong zastrzega jednak, że Plotyńskiej koncepcji materii noetycznej, będącej wynikiem powiązania nauki o Nieokreślonej Diadzie i Arystotelesowskiego ujęcia materii jako czystej potencjalności, nie można przypisać waloru koherencji. Rist, przeciwnie, dostrzega spójność koncepcji Nieokreślonej Diady i materii noetycznej, co nie przeszkadza mu w twierdzeniu, że koncepcja ta jest elementem sztucznie przejętym i dlatego stwarza szereg problemów przy próbie dostosowania jej do całości systemu Plotyna.

⁹ Zob. M. Atkinson, *Plotinus: Ennead VI.1. 'On The Three Principal Hypostasis'. A Commentary with translation*, Oxford 1983, J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on Selected Texts*, Leiden–New York–København–Köln 1988, D.J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993, P.A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1993, K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven 1996.

zać podstawę dla innej wykładni pojęcia *aoristos dyas*. Diada kojarzona jest przez Plotyna – jak postaram się pokazać – z materią, w rozumieniu przeciwnej Jednu *arche*, czyli z nieskończonością samą, która nie jest bynajmniej materią noetyczną, ani tym bardziej tworzywem ciał, lecz niecielesną materią określaną jako *mega kai smikron*.

Możliwość takiej wykładni uzasadnia dodatkowo dyskusja, jaka toczyła się w łonie późnego neoplatonizmu pod wpływem aporii związanych z problemem pochodzenia wielości w filozofii Plotyna, która, jak na to wskazują koncepcje Jamblicha¹⁰, Syriana¹¹ i Proklosa¹², zaowocowała potrzebą wyeksponowania systemowej roli Jedna i Nieokreślonej Diady oraz ponownego opracowania ich funkcji jako przyczyn bytowych w celu zachowania monistycznej wizji rzeczywistości. Konieczne wydaje się więc ukazanie relacji *hen–aoristos dyas* w *Enneadach* z perspektywy zastosowania Platońskiego modelu ontologicznego z nauk niepiśnianych.

Nieliczne wzmianki w *Enneadach* odnoszące się do terminów *dyas* lub *to mega kai smikron* nie mogą być traktowane marginalnie – i to nie tylko ze względu na

¹⁰ Pod wpływem Porfiriusza, który w komentarzu do *Parmenidesa* wyjaśnia trans-transcendentny status Jedna poprzez wyróżnienie czystego *to einai* dla oznaczenia niewyczerpalności Jego mocy (zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 197–198), Jamblich wypracowuje koncepcję Jedna (1) całkowicie transcendentnego i niewypowiadalnego (πάντη ἄρρητος), a zatem również wolnego od wszelkiej aktywności przyczynowej, która angażowała by je w związki z wielością, oraz (2) Jedna niższego, generującego byt za sprawą skorelowania w obrębie jednej hipostazy z parą pryncypiów *peras–apeiron* (zob. J.M. Dillon, *Iamblich Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden 1973, s. 29–33).

¹¹ Syrian w komentarzu do *Metafizyki* potwierdza dualistyczne ujęcie zasad, przyjmując Monadę i Diadę jako pryncypia konstytutywne dla wyjaśnienia każdego poziomu bytu (zob. A.D. Sheppard, *Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus*, w: *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, (ed.) H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd, Liverpool 1982, s. 1–13). Zarazem trans-transcendentne Jedno utożsamia z przyczyną celową – Dobrem samym (zob. S. Blandzi, dz. cyt., s. 303–304).

¹² System Proklosa można potraktować jako kontynuację zarówno uwydatnionej przez Jamblicha tendencji do radykalizacji transcendencji Jedna, jak i wskazań Syriana co do konieczności ujęcia każdego z bytowych poziomów w perspektywie działania pary pryncypiów *peras–apeiron*. Jedno absolutne traktowane jest przez Proklosa jako przyczyna celowa, nie zaś sprawcza. Jedno samo, co brzmi paradoksalnie, jest wyłącznie przyczyną materii (ὕλη). Proklos tłumaczy to w ten sposób, że skoro Jedno jest ponad/poza bytem, a zarazem materia też pozbawiona jest wszelkiej aktywności, to o tyle, o ile jest tym, czym jest, jest z Jedna. Nie może bowiem być przyczyną samej siebie ani skutkiem przyczyny niższej w stosunku do Jedna, gdyż posiadałaby wówczas określoność zdeterminowaną przez swoją przyczynę; *Proclus Commentary to Platos' Parmenides*, trans. J.M. Dillon, G.T. Morrow, Princeton 1987, s. 509), zaś pryncypia *peras–apeiron* stanowiące podstawowe *modi* Jedna pełnią funkcję zasad rodzących byt. Proklos zwalcza Plotyńskie założenie materii inteligibilnej, twierdząc, że czynnik materialny należy rozumieć nie w sensie podłoża, ale w sensie nieskończoności mocy; tym samym zasady *peras–apeiron* okazują się wewnętrznymi charakterystykami Jedna. Zob. Proclus, *The Elements of Theology*, trans. E.R. Dodds, Oxford 1963, s. 8–9.

fakt, że wiążą się z pierwotną możliwością zradzania bytu z Jedną, ale również dlatego, że problem ten, jak można sądzić, pełnił decydującą rolę w dalszym rozwoju omawianego nurtu, stanowiąc podstawowy bodziec umożliwiający ukształtowanie się różnorodnych systemów pogańskiego neoplatonizmu. Nieuzasadniona wydaje się bowiem opinia, że systemy poplotyńskiego neoplatonizmu powstały tylko w wyniku łączenia tendencji do dalszej dyferencjacji poziomów ontycznych w ramach hipostaz z potrzebą dostosowywania filozoficznego obrazu rzeczywistości do rozszerzającego się panteonu bóstw pogańskich¹³. Wyświetlenie w neoplatonizmie nawiązań do Platońskich *agrapha dogmata* pozwala na decydującą zmianę postrzegania miejsca Plotyna w całości neoplatonizmu¹⁴, a także oceny filozoficznego znaczenia koncepcji zrodzonych w ramach poplotyńskiego neoplatonizmu. Koncepcje te okazują się wówczas czymś więcej niż tylko, jak często się to ujmuje, komplikowaniem systemu Plotyna, a mianowicie twórczą kontynuacją wyznaczonej przez Platona i Arystotelesa problematyki filozofii pierwszej.

II

Uważna lektura tekstu *Ennead* pozwala dostrzec, że Plotyn, przedstawiając wykład swoiście pojętego platonizmu, posługuje się zasadniczo dwoma modelami eksplikacyjnymi. Pierwszy z nich można scharakteryzować jako relacyjny model platoński (dokładniej: pitagorejsko-platoński) wyrażający się w diadycznej opozycji *peras–apeiron* i tłumaczący byt przy użyciu pojęć proporcji, zmieszania, partycypacji. Szczególnie wyraźnie zastosowanie tego modelu uwidacznia się w rozważaniach nad naturą zła w *Enn.* I, 8, 6, w których Plotyn, dowodząc możliwości przeciwieństwa względem substancji, ukazuje przeciwieństwo Dobra i Zła – jako przeciwieństwo dwóch zasad (*archai*) kształtujących byt.

Cóż jednak będzie przeciwieństwem do wszechsubstancji [...]? Do substancji chyba nie-substancja (ἢ τῇ μὲν οὐσία ἢ μὴ οὐσία), a do natury dobra ta, która jest naturą i początkiem zła (κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή). Początkami są bowiem obydwie (ἀρχαὶ

¹³ Zob. szerzej G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 617, oraz D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 73.

¹⁴ Wielu badaczy twierdzi, że Plotyn wprowadził szczególnie miejsce w całości neoplatonizmu ze względu na oryginalność własnej wizji filozoficznej, ale kolejne systemy neoplatonistyczne nie stanowią kontynuacji jego myśli. Są to formacje wyrosłe na gruncie tej samej tendencji do godzenia filozofii Platona i Arystotelesa, jaka przyświecała Plotynowi, ale zasadniczo neoplatonicy nie są „plotynistami”. R.B. Harris (*Preface*, w: *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, t. IV, (ed.) tenże, Norfolk 1982, s. vii–ix) twierdzi nawet, że w historii filozofii pojawiają się zasadniczo dwie zupełnie różne formy neoplatonizmu: plotynizm (albo neoplatonizm Plotyna) i neoplatonizm Porfiriusza. Przy czym ten drugi wywarł większy wpływ na późniejszych myślicieli niż pierwszy, a w związku z tym nurt poplotyński określa ów autor pleonastycznie jako neo-neoplatonizm, gdyż w niewielkim jedynie stopniu ma stanowić kontynuację myśli Plotyna.

γὰρ ἄμφω), jedna rzeczy złych, a druga dobrych. I wszystko, co jest w każdej z tych dwóch natur, jest sobie przeciwne, tak iż owe całości są sobie przeciwne i to bardziej przeciwne niż inne przeciwieństwa, albowiem inne przeciwieństwa, będąc albo w tym samym dziele, albo w tym samym rodzaju, mają jeszcze coś wspólnego w tych całościach, w których się razem znajdują, podczas gdy te wszystkie rzeczy, które są oddzielne i w których składniki, dopełniając jestestwa jednej, pozostają w stosunku przeciwieństwa do składników drugiej, muszą być i – jakże mogłyby nie być – przeciwieństwami, skoro przeciwieństwami są rzeczy najdalej odsunięte od siebie?¹⁵

Radykalna opozycja między tym, co określa i jednoczy, a tym, co pozbawia jedności, zostaje przez Plotyna bardzo mocno podkreślona, gdy stwierdza:

Zaprawdę, kresowi, mierze i wszystkim innym rzeczom, które są w boskiej naturze, sprzeciwia się bezkres, niemiara i wszystkie inne rzeczy, które zawiera natura zła, tak iż całość jest przeciwna całości¹⁶.

Pozwala to ukazać każdy typ złożzeń bytowych jako pewną jedno-wiełość, w której manifestują się działania owych „dwóch całości” – Dobra i Zła¹⁷. Nie tylko stwarza to możliwość analizy bytu z perspektywy jedności i wielości, które na każdym poziomie ontycznym dają się przełożyć na relację określającego (Jedno, idee, *logoi*) do określanego (materia noetyczna, materia zmysłowa), ale także tłumaczy możliwość hierarchicznego zróżnicowania rzeczywistości przez zmieszanie niebytu (nieokreśloności, zła) z bytem. „Wszecchały byłeś wprawdzie i przedtem” – pisze Plotyn, wyjaśniając rolę niebytu dla możliwości pojawienia się określonej postaci bytu – „ponieważ jednak po tej wszecchałości przybywało do ciebie jeszcze coś innego, więc karłałeś z powodu przybytku, gdyż ów przybytek pochodził nie od bytu – do niego przecież nie dodasz niczego – lecz od *niebytu* [podkr. A.W.]”¹⁸. „Niebyt” nie stanowi tu oczywiście synonimu „nicości” ani jedynie logicznego przeciwieństwa względem bytu, jak μὴ εἶναι u Parmenidesa. „Niebyt” odnosi się bowiem tak do Jedna jako ponadbyтового źródła rzeczywistości¹⁹, jak i do materii rozumianej jako nieokreśloność sama²⁰, co ujawnia prze-

¹⁵ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 1, s. 128.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ „Natura Dobra – pisze Plotyn – na tym zresztą polega, że nie jest wszystkimi rzeczami ani też znowu jakąś jedną ze wszystkich, bo wtedy byłoby pod jednym i tym samym zwierchnictwem wraz ze wszystkimi rzeczami, będąc zaś pod tym samym wraz ze wszystkimi rzeczami, mogłyby się odróżniać tylko swoistością i cechą odrębną i w ogóle dodatkiem. W takim zaś razie będą dwa składniki, zamiast jednego, z których jeden będzie »nie-dobry«, ów wspólny, a drugi dobry. Więc będzie zmieszane z dobrego i nie-dobrego. Więc nie będzie Dobrem w sposób czyisty ani też pierwszy, lecz w sposób pierwszy będzie Tamto, w czym mając udział stało się »dobre« wbrew wspólnemu”, tamże, t. 2, s. 287–288.

¹⁸ Tamże, s. 523.

¹⁹ „Zaprawdę dlatego, że nie było w Nim [Jednie – A.W.] niczego, z Niego jest wszystko i dlatego, żeby był byt, Ono bytem nie było, lecz jego Rodzicem”, tamże, s. 228.

²⁰ Zob. tamże, t. 1, s. 196.

ciwieństwo Jedna i materii (*resp.* nieokreśloności) względem bytu, który jako pewna postać zmieszana jest jedynie względną jednością i względną wielością²¹.

Natomiast model drugi, uogólniając, można określić mianem modelu emanacyjnego, który cechuje tłumaczenie rzeczywistości w kategoriach wypływu (*resp.* przelewu, wyjścia) z pierwszej, ponadbytowej i absolutnie prostej zasady określonej jako Jedno. „Albowiem Jedno jest doskonale” – pisze Plotyn, wyjaśniając możliwość pojawienia się bytu – „[...] przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego [...]”²². Towarzyszy temu przekonanie o pomnażaniu wielości, implikujące stopniowalność mocy (δύναμις) Jedna, a tym samym powstanie bytowego braku (niedoskonałości) wraz z wyłanianiem się każdej warstwy ontycznej²³. To, co „niższe” względem Jedna-Dobra, musi bowiem tylko w tej mierze być dobre, w jakiej umożliwia to właściwe mu miejsce w hierarchii ontycznej²⁴. Konieczność hierarchizacji bytu Plotyn opiera na przeświadczeniu, że to, co najmniej doskonale, nie może występować zaraz po tym, co najdoskonalsze²⁵, a zarazem na związku doskonałości i mocy tworzenia²⁶. Założenie kresu emanacji wiąże się z uznaniem kresu Dobra:

Konieczność zła można zaś pojąć w następujący sposób: skoro nie tylko jest Dobro, to owo promieniowanie z Niego, lub jeśli ktoś woli tak mówić, owo ustawiczne zstępowanie i odstępowanie musi mieć swój ostatek i ten ostatek, po którym już nic nie może nastąpić, musi być złem; to, co jest po Pierwszym, jest z konieczności, a więc i ostatek, nim zaś jest materia, nie posiadająca już nic z dobra²⁷.

²¹ Zarówno Jedno, jak i materia określane są jako nie-ten-byt, ich wzajemne przeciwieństwo tkwi w tym, że Jedno odmawia się bytu ze względu na jego przekraczającą wszelkie określenia doskonałość (jest niejako „przed” bytem), gdy tymczasem materia, pozbawiona wszelkiej określoności, nie ma już w ogóle cech bytu (jest niejako „pod” bytem). Ich przeciwieństwo względem bytu natomiast polega na tym, że tak Jedno, jak i materia stanowią warunek możliwości bytu, a nie byt, który jest zawsze jakąś formą jedności, a nie Jednem samym lub samą wielością.

²² Plotyn, dz. cyt., t. 2, s. 228.

²³ „Otóż nie miało być owo z Niego [Jedna – A.W.] tożsame z Nim: jeżeli więc nie tożsame, to z pewnością nie lepsze, bo cóż może być lepsze od Jednego lub w ogóle być ponad Nim? Jest tedy gorsze, to znaczy słabsze”, tamże, s. 256–257.

²⁴ Bardzo dobitnie wyraża to Plotyn, twierdząc, że „[...] jeżeli z Niego jest wszystko, to nic nie jest mocniejsze od niego, słabsze znowu jest wszystko.” (tamże, s. 599) A także: „Otóż jest rzeczą jasną, że owo »jedno« musi być wielością, skoro następuje po całkowicie Jednem: inaczej nie byłoby po Nim, lecz Nim. Skoro dalej następuje po Nim, to nie mogło stać się ponad Nim jeszcze bardziej »jednem«, lecz musiało być późniejsze od Niego, tamże, s. 574.

²⁵ „I wszystkie dalej byty rodzą, skoro dojdą do doskonałości, a to, co doskonale, jest wieczne, rodzi wiecznie i rodzi także wieczne, ale mniej doskonale od samego siebie. Więc cóż trzeba rzec o tym, co najdoskonalsze? Że nic od Niego lub chyba tylko wartość po Nim największe! Największą zaś po nim i zaraz drugą wartością jest Umysł”, tamże, s. 219.

²⁶ „Jakże więc może to Dobro najdoskonalsze i pierwsze zatrzymać się w Sobie niby z zawisłości i skapstwa lub z niemocy – ta Moc wszech rzeczy? Jakże wtedy byłaby jeszcze Początkiem”, tamże, s. 264, zob. także, s. 680.

²⁷ Tamże, t. 1, s. 130.

To charakterystyczne dla modelu emanacyjnego zastosowanie swobodnego języka metafor w „warstwie” dyskursu uwypuszcza problem opozycyjnej siły względem Jedna, odpowiedzialnej za osłabianie jego sprawczego działania uwidaczniającego się na kolejnych stopniach ontycznych²⁸. Wszystkie metafory emanacji opisuja bowiem rozprzestrzenianie się bytu z niedającego się wyczerpać źródła, jakim jest Jedno. Wyjaśnienia w tym kontekście wymaga jednak rola czynnika odpowiedzialnego za różnicowanie się bytu, który – pomimo że działanie pierwszej przyczyny nie wyczerpuje jej mocy, sprawia jednak, że podlega ono zahamowaniu i osiąga swój kres wraz z wylanianiem się kolejnych sfer ontycznych²⁹. Innymi słowy, wyjaśnienia domaga się to, jak Jedno może być przyczyną wielości i dyferencji bytów.

Omawiane modele występują w *Enneadach* równolegle, ale ich paralelność nie oznacza, że stanowią dwa, wzajemnie komplementarne sposoby podejścia do tego samego problemu, pierwszy model tłumaczy bowiem rzeczywistość z perspektywy dualistycznej ontologii jako rezultat współdziałania pryncypium określoności i jedności (Jedno) oraz pryncypium nieokreśloności i wielości (Materia-Diada³⁰), drugi zaś ujmuje ją w optyce udzielania się Dobra i nadmiaru stwórczych mocy. W drugim modelu dochodzi do głosu tendencja monistyczna, która zarazem domaga się wyjaśnienia tak podstawowych kwestii jak, po pierwsze, możliwość generowania wielości z Jednego³¹, a po drugie – związanego z nią proble-

²⁸ Zob. tamże, s. 124 oraz t. 2, s. 556.

²⁹ Na ten problem zwrócił uwagę John H. Fielder, omawiając związany z emanacją proces obrazowania Jedna w jego skutkach (*Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus*, w: *The Significance of Neoplatonism*, (ed.) R.B. Harris, Norfolk 1979, s. 101–118). Stwierdza on, że materia musi zostać uznana za podstawowy element wyjaśniający różnicę ontologiczną między archetypem a obrazem, a tym samym za pewnego typu pryncypium różnicujące, które umożliwia wyodrębnienie kolejnych poziomów rzeczywistości z Jedna. Ukazują to rozważania Plotyna nad kwestią stopni udziału w bycie noetycznym: „Otóż sądzić trzeba, że obcowanie obcującego zależy od podatności tego, co ma je przyjąć, i że byt istnieje wszędzie w bycie bez żadnych braków samego siebie, atoli obcuje z nim tylko to, co może obcować, i tylko w tym zakresie, w jakim może [...]”, Plotyn, dz. cyt., t. 2, s. 495. Plotyn zakłada tu ograniczenie stopnia uczestnictwa, który przesądza o właściwej doskonałości danego bytu, co jednak wymaga wskazania pierwotnego warunku determinującego zdolność partycypacji.

³⁰ Zastrzeżenia może budzić mówienie o Diadzie jako wyróżnionej metafizycznie zasadzie wielości, gdyż pojęcie *dyas* w sensie zasady (w odróżnieniu od sensu czysto liczbowego) pojawia się w *Enneadach* zaledwie kilkakrotnie (*Enn.* V 1, 5, 4, V 4, 2, VI 7, 8). Niemniej pojęcie to nabiera doniosłego znaczenia, o ile bada się je w ścisłym związku z fragmentami mówiącymi o wielości, jako czymś zarazem wielkim i małym – oraz bezkresności, a także ruchu i różności, co ukazuje pełniej nawiązania do koncepcji Diady przedstawionej w *agrapha dogmata* (zob. *testimonium* 55B). W perspektywie tych związków można już wyróżnić Plotyńską koncepcję zasady wielości i braku.

³¹ „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 [...]”, tamże, s. 678.

mu teodycei, wynikającego z tezy o złu materii i jej przeciwieństwie względem Jedna-Dobra³². Plotyn, jak się zdaje, jest świadom wewnętrznego napięcia swego systemu, gdy rozważa genezę Zła-Materii: „[...] jeśli się zrodziła, to za czyjąś sprawą, jeżeli zaś jest wieczna, to i prapoczątki się mnożą [...]”³³. Pierwsze założenie dotyczy pochodzenia materii z Jedna i odsłania problem teodycei, natomiast drugie, odnoszące się do wieczności materii, wymaga uznania jej za równorzędną w stosunku do Jedna przyczynę, co tym samym znosiłoby monizm.

Wskazane trudności ogniskują się zwłaszcza w tych partiach *Ennead*, w których Plotyn usiłuje wyjaśnić podstawę procesu przyczynowania na tak zwanym prenoetycznym „stadium” emanacji, korzystając z terminologii Platonskich *agrapa dogmata*³⁴. Opisując pierwotny wpływ z Jedna, zwraca uwagę, że tym, co na początku wyłoniło się z Absolutu, nie był jeszcze Umysł jako ukonstytuowana hipostaza. Umysł wyraża bowiem archetypiczną postać bytowości, a „byt” posiada dla Plotyna sens „bycia ograniczonym”, „bycia czymś”, „określoności”, „postaci”, co zarazem pozwala na odróżnienie Jedna i materii jako krańców emanacji, skoro objawiają cechę nieskończoności i nieokreśloności³⁵. Nieokreślona Dia-

³² Zob. tamże, t. 1, s. 128.

³³ Zob. tamże, s. 185.

³⁴ Plotyn wyjaśnia genezę Umysłu jako hipostazy przez analogię do powstawania liczb: „Bo liczba nie jest pierwsza. Oto przed dwójką jest jedno, a dwójka jest dopiero czymś wtórnym i ponieważ powstała z jednego, więc ono ją określa, a sama z siebie jest czymś nieokreślonym, jeżeli zaś zostanie określona, to dopiero wtedy jest liczbą, liczbą jako substancją”. Plotyn, dz. cyt. t. 2, s. 216–217. Fragment ten staje się bardziej czytelny w perspektywie Plotyńskiego rozróżnienia między dwójką jako liczbą określoną oraz dwójką nieokreśloną „w znaczeniu jakby podłoża”. Plotyn pisze: „Więc owa »tam« [w świecie umysłowym – A.W.] 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”, tamże, s. 217. W kontekście rozważań nad naturą i genezą nieskończoności z *Enn.* VI 6 pada następujące stwierdzenie: „Więc jakże ją [nieskończoność – A.W.] sobie ktoś pomyśli jako taką? Oddzieliwszy zaiste w myśli idee. Więc cóż pomyśli? Przeciwięstwa zaiste i nie przeciwięstwa! Oto pomyśli »wielkie« i »małe«, bo staje się obojgiem, a także »stałe« i »ruchome«, bo także nimi staje się nieskończoność, atoli pomyśli, zanim ona nimi się staje, rzecz jasna, bo nie żadnym z nich obu w sposób określony: w przeciwnym razie już ją określiłeś! Jeżeli więc jest nieskończona, i to w nieskończony i nieokreślony sposób właśnie, to można ją sobie wyobrazić w zobopólnionej postaci”, tamże, s. 528. Zatem należałoby rozumieć różnicę między „dwójką” jako liczbą i „dwójką nieokreśloną” jako przeciwięstwa: liczba (pewna postać określona) – nieokreśloność sama. W ten sposób uzyskany schemat generowania liczb odpowiadający schematowi zrzadzania bytu przedstawiałby się następująco: Jedno i nieokreślona dwójnia (*aoristos dyas*) wytwarza idee i liczby, w tym dwójkę jako szczególnie przypadek liczby określonej.

³⁵ Plotyn nie tylko komuś, ale również Jedno charakteryzuje jako bezpostaciowe i nieokreślone (zob. Plotyn, dz. cyt., t. 2, s. 678), mimo że jest ono traktowane jednocześnie jako miara i źródło określoności. Nieokreśloność Jedna w odróżnieniu od materii, która jest taką *ex definitione* (zdefiniowanie materii – jak zauważa Plotyn – czyli rozumowe określenie nieokreśloności

da, rozumiana jako warunek zróżnicowania bytu względem Jedna, a zarazem zaistnienia hipostazy Umysłu – okazuje się tym, co w kilku sygnałnych wypowiedziach Plotyn wskazuje jako przyczynę wielości. „Toteż powiedziano – przypomina Plotyn relację Arystotelesa (*Met.* 987b 20) – że z »nieokreślonej dwójki (ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος) i jednego powstają idee i liczby« bo to jest Umysł (τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς)”³⁶. Fragment ten interpretowano zwykle w powiązaniu z Plotyńskim opisem „narodzin” Umysłu jako aktualizacji pierwotnie nieokreślonego emanatu³⁷, który dysponując tajemniczą mocą dążności do Jedna (ἔφεσις), dokonuje samookreślenia w akcie oglądu (ὄψις) Jego absolutnej prostoty, co owocuje uformowaniem się Umysłu jako najdoskonalszego wzorca określoności³⁸. Tym samym można przyjąć, że – tak jak u Platona – „nieokreślona dwójnia” stanowi Bezczes, na który działa Jedno spełniające funkcję Granicy³⁹ i w ten sposób formuje się też Umysł jako ejdetyczna określoność.

Przedstawiony opis ukonstituowania się hipostazy Umysłu nie jest wyjaśnieniem rozstrzygającym, skoro na gruncie modelu monistycznego możliwe jest postawienie pytania o to, jak zaistniało to, co różne względem Jedna, czyli nieokreślona postać Umysłu lub Diada. Plotyn próbuje podać takie wyjaśnienie, odwołując się do – wykraczającego poza obszar racjonalnej argumentacji – stwierdzenia, że jest to wynik przelewu nieskończonej mocy (δύναμις) Jedna, które jest zarazem absolutnie proste (ἀπλοῦν). Paradoksalnie oznacza to, że z nieskończoności i nieograniczoności Jedna rodzi się ograniczone (być jako pewna jedno-wielość), a zarazem że z absolutnej pojedynczości rodzi się wielość i mnogość bytów. Przy założeniu fundamentalnej różnicy między *Hen* jako absolutnym Jednym a Diadą jako stanem praróżności względem Jedna (zob. niżej) ukazuje się w pełni problematyczność genetycznego powiązania odpowiednio: pojedynczego i mnogiego oraz nieograniczonego i ograniczonego. Na pytanie, jak w modelu emana-

samej nosi znamiona paradoksu, toteż materię określamy tylko negatywnie – ἀφαίρεσει οὖν το μηδαμῶς τοῦτο), ma sens epistemologiczny, gdyż jest tylko nieokreślonością z perspektywy podmiotu poznającego, na co zwraca uwagę Plotyn, pisząc: „I na tym ów bezkres polega, że jest to nie więcej niż właśnie Jedno i że nie ma czym »określić« czegokolwiek z Siebie. Oto, skoro jest Jedno, nie podpada pod miarę i nie schodzi do liczby. Więc nie jest określone w stosunku do czegoś innego ani w stosunku do Siebie, bo w takim razie byłoby już dwoma”, tamże, s. 283.

³⁶ Tamże, s. 265 (*Enn.* V 4, 2, 12–15).

³⁷ John Bussanich (dz. cyt., s. 14–15) widzi tu nawiązania do Arystotelesowskiej psychologii, a konkretnie do pojęcia ὄψις, czyli Nieokreślona Diada byłaby analogonem nieokreślonej ὄψις. Miałoby to doprowadzić do uniknięcia hipostazowania Nieokreślonej Diady.

³⁸ „Lecz jeszcze nie był [sc. Umysł – A.W.] patrzącym na Nie [sc. Jedno – A.W.] umysłem, lecz patrzył nie umysłowo, albo raczej powiedzieć trzeba, że wcale nie patrzył, lecz tylko żył ku Niemu i zależał od Niego i do Niego się zwrócił, a ów ruch, napełniony ruchem tam i wokół Niego, napełnił umysł i nie był już tylko ruchem, lecz ruchem wskroś sytym i pełnym. I stał się z kolei wszystkimi bytami i poznał to w postrzeżeniu samego siebie i był już umysłem, pełnym przedmiotów, by miał co widzieć [...]”, Plotyn, dz. cyt., s. 588–589.

³⁹ Plotyn charakteryzuje Jedno jako „otok” wszech rzeczy i miarę, zob. tamże, s. 665.

cyjnym można wytłumaczyć rzeczywistość rozumianą jako hierarchiczne różnicowanie jedności, nie można odpowiedzieć bez wskazania pierwotnego czynnika różnicującego. Niezależnie od tego, czy ów czynnik miałby stanowić wewnętrzną własność źródła wszechrzeczy (niebędącego już wówczas Jednem samym), czy też byłby czymś odrębnym w stosunku do Jedna. Plotyn podkreśla jednak konieczność procesu emanacji wynikającą z założenia, że to, co doskonałe, a taka musi być przecież zasada bytu, ma moc udzielania się bez uszczerbku dla własnej natury⁴⁰.

Wyraźne podkreślenie prymarnej funkcji Jedna względem Diady wynika w dużej mierze z perspektywy wartościującej, która każe Plotynowi patrzeć na każdy byt i byt w ogóle jako na dobro odzwierciedlające Dobro najwyższe⁴¹. Akt „zradzania” bytu przebiega trójfazowo, jako wyjście (*proodos*), trwanie (*mone*) oraz powrót (*epistrophe*). Wyjście ustanawia „różność” wyodrębnionego poziomu ontycznego względem jego źródła, powrót pozwala na osiągnięcie właściwej mu postaci (jedności), natomiast trwanie polega na realizowaniu właściwego mu sposobu bytowania. Jedno spełnia wobec tego nie tylko funkcję przyczyny sprawczej, ale także celowej. Odpowiedzialne jest więc tylko za dobro-określoność, albo inaczej – jedność bytu, podczas gdy Diada służy wyłącznie do rozpraszania jedności, co w ramach hierarchii ontycznej przybiera postać deklinacji wielości aż do ostatecznego stopnia pozbawienia jedności w czystej amorficznej materii. W tym momencie nieuchronnie wyłania się więc podstawowa aporia myśli Plotyńskiej: Jedno jako przyczyna określoności bytu i źródło Diady musi być zarazem przyczyną określoności i nieokreśloności, dobra i zła. Dodatkowo trudność tę podkreśla status materii, którą Plotyn charakteryzuje jako przeciwną względem Jedna zasadę (*arche*), która jest wprawdzie niebytem⁴², ale we wskazanym już sensie bycia nieokreślonością⁴³.

Jednocześnie scharakteryzowanie materii jako tego, co Wielkie i Małe⁴⁴, zmusza do rozpatrzenia jej roli w całości systemu Plotyna, zwłaszcza – ze względu

⁴⁰ Tamże, s. 217–218.

⁴¹ Zob. tamże, s. 672.

⁴² Plotyn wymienia pięć możliwych znaczeń μη ὄν w odniesieniu do bytu gignetycznego i jego zasady – materii: „I jest tym każdy przedmiot zmysłowy tudzież wszystkie doznania (πάθη) przedmiotu zmysłowego lub coś jeszcze późniejszego od nich i jakby im towarzyszącego, lub początek tych rzeczy (ἡ ἀρχὴ τούτων [sc. materia – A.W.]), lub jakiś jeden z dopełniających składników czegoś takiego”, tamże, t. 1, s. 122.

⁴³ Plotyn wskazuje na konieczność przyjęcia niebytu jako zaprzeczenia określoności i jedności bytu: „[...] niebytem nie jest zgoła to, czego zupełnie nie ma, lecz to, co jest tylko różne od bytu. I nie jest to tak nieistniejące, jak ruch i spoczynek czegoś istniejącego, lecz jak obraz istniejącego lub coś, co jeszcze mniej istnieje”, tamże, s. 121–122.

⁴⁴ „I dlatego nie należy nazywać materii ani czymś »wielkim« tylko, ani znowu »małym«, lecz »wielkim i małym«, tamże, s. 196. „Διὸ οὐτε μέγα λεκτέον χωρὶς οὐτε μικρόν αὐ, ἀλλὰ μέγα καὶ μικρόν” (II, 4, 11).

na pokrewieństwo terminologiczne – w relacji do Diady wspominatej przy pierwszym „porodzie” z Jedną (pre-noetyczne „stadium” emanacji). Funkcja materii wedle Plotyna sprowadza się bowiem do dodawania do bytu nieokreśloności i braku⁴⁵, przez co dokonuje się niejako negatywna jego (*sc.* bytu) współkonstytucja, ponadto materia obecna jest we wszystkich substancjach, ale „[...] nie stanowi rodzaju, ponieważ nie ma zgola cech odróżniających”⁴⁶, co pozwala na powiązanie aspektu nieokreśloności obecnego w każdym bycie z materią. Czy zatem Diada może zostać utożsamiona z którymś z wyróżnionych przez Plotyna rodzajów materii, a jeśli tak – to z którym? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozważyć szereg zagadnień, wśród których podstawową rolę odgrywa kwestia różnicy między materią noetyczną a zmysłową.

Traktat Plotyna *O dwóch materiach* ukazuje, że ze względu na relację określającą–nieokreślone każda niższa hipostaza pełni funkcję materii względem hipostazy wyższej⁴⁷, ale podstawowe rozróżnienie na materię noetyczną i zmysłową uwidacznia, że materia świata noetycznego jest już materią określoną, a zarazem wiodącą żywot boski, jako wieczna podstawa wielości idei⁴⁸. Skoro materia ta jest określona, co nie pozwala zgodzić się z badaczami, którzy utożsamiają Nieokreśloną Diadę, będącą nieokreślonością samą, z materią noetyczną (J.M. Rist, A.H. Armstrong, R.T. Wallis)⁴⁹, to materia w świecie umysłowym nie jest poszukiwaną materią w sensie źródła wielości, gdyż właściwą naturą materii jest bycie zupełnym bezkształtem i nieokreślonością⁵⁰.

Plotyn wyjaśnia genezę materii noetycznej, pisząc:

I jest „tam” zawsze różność, która sprawia materię, bo początkiem materii jest ona zaiste, ona i pierwszy ruch. Dlatego zaś nazwano i jego także różnością, że ruch i różność wyłoniły się razem. I ruch, i różność są czymś bezkresnym. Pochodzą od „Pierwszego”

⁴⁵ Ujawnianie się negatywności materii poprzez naznaczanie bytu brakiem (minus), a nie tylko poprzez spełnianie funkcji zera, jaka wynikałaby z bycia kresem emanacji, zostało rozpoznane niezależnie przez A.H. Armstronga (*Plotinus*, London 1953, s. 39) i A. Krokiewicza (*Wstęp*, w: Plotyn, dz. cyt., s. LXIV).

⁴⁶ Plotyn, dz. cyt., t. 2, s. 431.

⁴⁷ Zob. tamże, t. 1, s. 185.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 188.

⁴⁹ Diada jest przecież samą zasadą wielości, a nie tylko wielością, materia zaś w świecie umysłowym spełnia wprost funkcję jednoczącą, jako warunek wspólnoty różnych idei w świecie noetycznym. Zob. J.M. Rist, *The Indefinite Dyad*, wyd. cyt., s. 104.

⁵⁰ „Więc materia musi być tym »nieskończonym«, ale nie w ten sposób »nieskończonym«, jakby było przymiotne i jakby nim była z tego powodu, że »nieskończone« stanowi jej przymiot. Bo, po pierwsze, to, co stanowi czyjś przymiot, musi być wątkiem rozumnym, a »nieskończone« nie jest wątkiem rozumnym. Po wtóre, jakiego bytu będzie przymiotem? Tylko końca i czegoś skończonego. Lecz materia nie jest czymś skończonym ani końcem. Z drugiej strony: jeżeli nieskończone przybędzie do skończonego, to zaprzęści jego naturę. Więc »nieskończone« nie może być przymiotem materii. Więc tym »nieskończonym« jest ona sama”. Plotyn, dz. cyt., s. 202–203.

i Jego potrzebują, żeby uzyskać określenie. Doznają zaś określenia, skoro się do Niego zwrócą [sc. jako swojego celu – A.W.]. Atoli przedtem czymś bezkresnym była i materia i owo różne i nie były jeszcze czymś dobrym, lecz były pozbawione Jego światła⁵¹.

Fragment ten można powiązać z prezentowanym w *Enn.* V 4, 2 ujęciem genezy Umysłu, zarazem określenie materii zmysłowej jako *mega kai smikron*⁵² (czyli czystej nieokreśloności, której nie należy jednak mylić ani z przestrzennością, ani z cielesnością) pozwala na doszukiwanie się pokrewieństwa funkcji, jeśli nie wprost tożsamości z Nieokreśloną Diadą⁵³. Zarówno natura materii, jak i tego, co Wielkie i Małe, oraz pierwotnej „różności” lub Diady uwidacznia się poprzez zasadnicze przeciwieństwo względem Jedna – źródła wszelkiej określoności, w byciu zasadą wielości i dezintegracji. Można zatem założyć, że prawdziwa zasada wielości ukazuje się dopiero u kresu emanacji, gdy określająca moc Jedna zapośredniczona przez szereg warstw ontycznych ulega osłabieniu w bytach, ujawniając zmysłowe widmo idei jako ostatni etap określoności, za którym jest już tylko to, co nieokreślone. Materia zmysłowa stanowiąca ostateczny kres emanacji jawi się jako rzeczywisty i pierwotny fałsz (πρώτως καὶ ὀντως ψεύδος)⁵⁴, czyli prawdziwa natura materii – nieujawniona jeszcze na poziomie noetycznym – polegająca na braku określoności i byciu przeciwną względem Jedna zasadą (*arche*) przez absolutny brak dobra. Tym samym w *Enneadach* potwierdza się dualistyczna struktura ontologiczna, w ramach której rzeczywistość rozumiana jako określoność, proporcja, byt, konstytuuje się w wyniku oddziaływania ponadbytowych pryncypiów *hen* i *aoristos dyas*. Pozwala to spojrzeć na całość rzeczywistości z perspektywy procesu integracji dokonywanej przez Jedno i dezintegracji, za którą odpowiedzialna jest Materia-Diada⁵⁵.

Próba odpowiedzi na pytanie o hierarchiczne ustosunkowanie Jedna i Diady (materii) w *Enneadach* napotyka wiele trudności – z jednej strony Plotyn podkreśla bowiem nadrzędność Jedna w stosunku do Diady, utożsamiając Diadę z nie-

⁵¹ Tamże, s. 188–189.

⁵² Zob. tamże, s. 196.

⁵³ Uwidacznia to między innymi zbieżność rozważań o genezie liczb (Umysłu) w cytowanym fragmencie *Enn.* V 4, 2 i w traktacie *O dwóch materiach* (*Enn.* II 4), gdzie Plotyn, rozważając naturę bytu jako określoności, pisze: „Jeżeli tedy wszystkie liczby i stosunki liczebne są poza nieskończonością – od nich bowiem zyskują swoje granice i stanowiska, i w ogóle to, że są uporządkowane, także inne rzeczy, a porządkuje te rzeczy nie to, co zostało uporządkowane, i nie ustawienie, lecz »porządkowane« jest zgoła inne niż »porządkujące«, porządkuje zaś właśnie koniec i granica, i stosunek liczebny – to tym, co doznaje uporządkowania i określenia, musi być »nieskończone«, tamże, s. 202. W obu fragmentach występuje w zasadzie ten sam schemat ontologiczny, o ile bowiem liczby powstają w wyniku połączenia określającego działania Jedna i Nieokreślonej Diady, o tyle pozostałe byty – odznaczające się niższym stopniem jedności – wyjaśnić można przez określające działanie liczb na samą nieokreśloność – materię.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 128–129.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 124 oraz t. 2, s. 221 i 337–338.

określoną mocą Jedna⁵⁶, z drugiej strony natomiast uznaje, jak w *Enn.* I 8, bipolarne przeciwieństwo dwóch „całości” – Dobra i Zła. Istotne w tym kontekście okazują się rozważania z *Enn.* VI 3, 7, w których pada stwierdzenie, że materia jest „przed” rzeczami, jako warunek ich bytowania, co jednak nie oznacza jej pierwszeństwa w hierarchii doskonałości, gdyż to nie materii rzeczy zawdzięcza ją swoją określoność⁵⁷. Rozważania te kończą się znamienym wahaniem co do stosunku Jedna i materii: „Może zresztą materia (ἡ ὕλη) i postać (τὸ εἶδος) wcale nie wypłynęły z tego samego źródła [sc. Jedna – A.W.], albowiem różnica jest także w rzeczach tamtych [sc. noetycznych – A.W.]!”⁵⁸. Plotyn zdaje się tu dostrzegać potrzebę istnienia elementu heterogenicznego względem Jedna.

Niewątpliwie obecność stwierdzeń o wyraźnie dualistycznym wydźwięku nie pozwala jeszcze na określanie systemu Plotyna w kategoriach metafizycznego dualizmu, jakkolwiek stawia pod znakiem zapytania zaklasyfikowanie go do monizmu. *Enneady* nie stanowią bowiem spójnego wykładu genezy bytu z Jedna, a ich dualistyczne akcenty, najwyraźniej obecne w Plotyńskiej koncepcji zła-materii, dostrzeżone już przez poplotyńskich neoplatoników⁵⁹, pozwalają na uwydatnienie różnicy między wyraźną intencją Plotyna: artykulacji doskonałości Jedna jako jedynego źródła bytu – a aporiami pojawiającymi się w próbach wyjaśnienia genezy wielości, braku i zła przez odwołanie do jednej zasady.

III

Wychodząc poza obręb Plotyńskich metafor i odrzucając nieadekwatność *quasi*-chronologicznego języka w opisie następstwa „płodów” Jedna, można użyć schemat relacji czynników konstytuujących byt. A są nimi: Jedno, czyli źródło wszelkiej określoności, oraz Materia-Diada, jako nieokreśloność sama i czynnik pozbawiający określoności. Co istotne, schemat ten dochodzi do głosu zarówno w modelu monistycznym, jak i we fragmentach, w których Plotyn wyjaśnia pojawienie się bytu jako rezultatu zmieszania *peras* i *apeiron*, bez odwołania się do koncepcji emanującego Jedna⁶⁰. Niezależnie od tego, czy uwydatni się „pocho-dzenie” Diady z Jedna⁶¹, czy też współobecność, czyli strukturę bipolarną pryncypiów, jako ontologicznych przeciwieństw, oczywiste okaże się założenie ich kooperacji jako warunków konstytuujących wszelkie formy bytowości rzeczy.

⁵⁶ Zob. tamże, t. 1, s. 203.

⁵⁷ Zob. tamże, t. 2, s. 438.

⁵⁸ Tamże, s. 440.

⁵⁹ Zob. F.P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, „Museum Helveticum” vol. 19, 1962, s. 72–103.

⁶⁰ Jak w *Enn.* I, 8, gdzie Plotyn mówi o dwóch przeciwnych „całościach” – Dobru-Jednu i Złu-Materii.

⁶¹ Jak na przykład w *Enn.* V 1, 5.

The Connection between Neoplatonism and Plato's *agrapha dogmata*

The *Enneads* contains a principle of plurality (matter-dyad) which can be viewed as a necessary condition of the constitution and gradation of beings. This principle is amenable to a new interpretation of Plotinus's philosophy in which emanation as a transition from what is the highest to what is the lowest, is no longer regarded as a gradual deterioration of the Unity to matter, or the absolute *steresis*. On the contrary, the process that leads to the emergence of new hypotheses can be viewed as a result of a cooperation between the Unity and the matter-dyad in which every new ontic level of being can be identified as a new form of the Unity whose power is gradually dissipated and diminished until it is entirely used up, which permits the Matter-dyad to show its preponderance.