

Eric Robertson DODDS

PLATOŃSKI *PARMENIDES* I POCHODZENIE NEOPLATOŃSKIEGO „JEDNA”*

Ostatnia faza filozofii greckiej aż do niedawna była studiowana mniej wnikliwie niż jakakolwiek inna, i w naszym rozumieniu jej rozwoju nadal znajdują się godne pożałowania luki. Szczególnie trzy błędy w przeszłości udaremniły uznanie właściwego miejsca Plotyna w historii filozofii. Pierwszym było niedostrzeżenie różnicy między neoplatonizmem a platonizmem: niweczy to pracę wielu wcześniejszych interpretatorów od Ficino aż po Kirchnera. Drugim było przeświadczenie, że neoplatonicy, będąc „mistykami”, byli z konieczności niezrozumiali dla zwykłego człowieka lub nawet dla zwykłego filozofa. Sprzyjanie utrzymywaniu się w XIX wieku tego przesądu jest najmniej wybaczalnym spośród wielu grzechów Creuzera. Trzecim było chronologiczne zamieszanie związane z przypisaniem autorowi, który był współczesny świętemu Pawłowi, dzieł rzekomego *Dionizego Areopagity*, które zawierają w pełni rozwiniętą teologię neoplatońską. Mimo że oszustwo zostało zdemaskowane przez Scaligera, pisma te pozostawały w użyciu aż do początku XIX wieku (a w pewnych klerykalnych kręgach aż do chwili obecnej)¹ jako

* Niniejszy tekst jest przekładem na język polski artykułu: E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’*. „The Classical Quarterly”. 1928. Vol. 22. No.3/4. 129–142. Eric Robertson Dodds (1893–1979) – irlandzki filolog klasyczny i zasłużony badacz myśli Plotyna oraz neoplatonizmu. Jako tłumacz, dziękuję w tym miejscu wydawnictwu Cambridge University Press za udzielenie zgody na publikację tłumaczenia artykułu.

Polskie przekłady greckich cytatów, z wyjątkiem tych z Platona (Idem, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki [w:] Idem, *Dialogi*, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1999, tom II, s. 251–321) oraz Plotyna (Idem, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa: PWN, 1959, tomy I–II), podaję w przekładzie własnym, chyba że oznaczono inaczej – przypis tłumacza artykułu.

¹ Cf. na przykład: *Jahrbuch für Philosophie u. Spekulative Theologie*, XII. 483–494; XIII. 82–106.

² Doddsowi chodzi oczywiście o rok 1928, kiedy to jego artykuł został opublikowany – przypis tłumacza.



© by the author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Received: 29.12.2024. Verified: 26.02.2025. Revised: 16.06.2025. Accepted: 06.07.2025.

Funding information: Not applicable. **Conflicts of interests:** None. **Ethical considerations:** The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication. **Declaration regarding the use of GAI tools:** not used.

świadection, że „trójca neoplatońska”³ była podrzędną imitacją tej chrześcijańskiej. Kiedy wreszcie porzucono ten fałszywy trop, moda na orientalizujące wyjaśnienia utrzymywała się w innej postaci: dla najdawniejszych historyków neoplatonizmu, Simona i Vacherota, szkoła Plotyna była (na przekór geograficznym faktom) „szkołą aleksandryjską”, a jej inspiracja była na ogół egipska. Vacherot mówi o neoplatonizmie, że jest on „w istocie swojej i z gruntu orientalny, nie mając nic wspólnego z myślą grecką poza jej językiem i sposobem postępowania”. Do dziś niewielu zgodziłoby się podpisać pod tak radykalną wypowiedź; lecz istnienie ważnego składnika orientalnego w myśli Plotyna jest nadal potwierdzane przez wielu francuskich i niemieckich pisarzy.

„Dowiedziano” tego na dwa sposoby. Po pierwsze, Eunapios i inne późne autorytety po nim twierdzą, że Plotyn urodził się w Egipcie (mimo że Porfiriusz nic o tym nie wie⁴); dobrze wiemy od Porfiriusza, że studiował w Aleksandrii, której to sława, jako centrum greckiego nauczania, przyciągała młodych ludzi ze wszystkich części świata; że przyłączył się do wyprawy Gordiana na Wschód z zamiarem studiowania filozofii perskiej i indyjskiej, ale nie udało mu się tam dotrzeć; i że pewnego razu przyjął zaproszenie jakiegoś kapłana egipskiego do uczestnictwa w sean-

³ Pod terminem „trójca neoplatońska” kryje się zapewne trójca świata ponadmysłowego, tzn. Jedno – Umysł – Dusza (świata). Były to trzy hipostazy i zarazem trzy *archai* – zasady w systemie Plotyna. Umysł wyłania się z Jedna, Dusza (świata) natomiast wyłania się z Umysłu, jako efekt wielokrotnienia się i wewnętrznych podziałów. Proces wyłaniania się niższych hipostaz jest wieczny i należy go rozumieć jako genetyczne i przyczynowe wyjaśnienie pochodzenia niższych hipostaz od wyższych. W żadnym wypadku nie należy rozumieć tego procesu jako czasowego i historycznego wytwarzania niższych bytów (Umysłu i Duszy [świata]) z Jedna. Precyzyjnie rzecz ujmując, o Jednie nie da się nawet powiedzieć, że jest zasadą, gdyż orzekanie o Nim czegokolwiek powoduje wprowadzenie do Niego wielości. Do Jedna, ściśle biorąc, należy stosować teologię apofatyczną (negatywną), tzn. bezpieczniej jest coś o Nim negować niż stwierdzać pozytywnie. Ale i to jest tylko sposobem przybliżenia się do tego elementu w strukturze przyczynowej uniwersum Plotyna – przypis tłumacza.

⁴ Porph. *Vit. Plot.* I: οὐτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγεῖσθαι ἠνεῖχeto οὐτε περὶ τῶν γονέων οὐτε περὶ τῆς πατρίδος. (nie chciał opowiadać ani o swym pochodzeniu, ani o rodzicach, ani o ojczyźnie, przeł. A. Krokiewicz). Dalej (*Ibidem*, 10) Porfiriusz dwukrotnie określa jako τὸν Αἰγύπτιον (Egipcjanina) kapłana, w którego towarzystwie Plotyn odwiedził świątynię Izdy (Iseum). Ponieważ opis ten służy do odróżnienia kapłana od Plotyna, możemy wnioskować, że Porfiriusz z pewnością nie uważał swojego mistrza za Egipcjanina z urodzenia, prawdopodobnie nie myślał też o nim w jakimkolwiek sensie jako o Egipcjaninie. W obliczu tego negatywnego dowodu jego najbliższego ucznia, w jakim stopniu uzasadnione jest, abyśmy przywiązywali wagę do świadectwa takiego hagiografa, jak Eunapios, który urodził się nie wcześniej niż trzy ćwierci wieku po śmierci Plotyna? Pod wpływem rozpowszechnionej w czwartym wieku wiary w Egipt jako kolebkę wszelkiej mądrości, i wobec braku wszelkich jednoznacznych informacji, że jest inaczej, nic nie mogłoby być bardziej naturalne od faktu, że wczesne studia Plotyna w Aleksandrii powinny dać początek legendzie o jego egipskich narodzinach. Wartość dalszego stwierdzenia, że urodził się w Lyko wydawała się wątpliwa nawet dla Eunapiosa (Λυκὸ τούτην ὀνομάζουσι· καίτοι γε ὁ θεσπέσιος φιλόσοφος Πορφύριος τοῦτο οὐκ ἀνέγραψε, μαθητὴς τε αὐτοῦ γεγενῆσθαι λέγων, καὶ συνεσχολακῆναι τὸν βίον ἅπαντα ἢ τὸν πλείστον τοῦτου (Nazywają ją Lyko; jednakże boski filozof Porfiriusz tego nie zapisał, mówiąc, że był też jego uczniem, i studiował u niego całe życie lub znaczną jego część) [tak naprawdę tylko przez sześć lat], *Vit. phil.* 455).

sie spirytystycznym odprawionym przez tegoż kapłana w świątyni Izydy (Iseum) w Rzymie⁵. Dodajmy do tego fakt, że w jednym ustępie poświęconym teorii Piękna⁶, wyraża swój podziw dla egipskich hieroglifów; i że (jak Platon) przyrównuje filozofię do wtajemniczenia w misteria – być może w jego przypadku misteria Izydy⁷, a może nie. Podobnie mógłby postąpić Anglik, wykształcony i być może urodzony w Indiach, wykorzystując przypuszczalną wyprawę do prowadzenia studiów porównawczych nad religią na północno-zachodniej granicy, oraz zaproszenie do świątyni Tantry w celu ujrzenia czegoś z indyjskiego kultu demonów; mógłby nawet wychwalać świętą rzeźbę z Benares, i ozdobić swój styl okazjonalnymi aluzjami do rydwanu Dżagannathy. Wiemy z pewnością, że imię Plotyna jest rzymskie, i że pisał czystą greką rdzennego autochtona; *mógł* być znawcą religii egipskiej, lecz wszystko, co mówi na ten temat, *mógł* usłyszeć na wycieczce z Cookiem⁸.

Druga metoda dowodzenia jest znacznie prostsza, ponieważ opiera się całkowicie na świadectwie negatywnym. Plotyn podziela pewne poglądy i opinie wcześniejszych pisarzy, których uznaje się za „rodowitych Greków”; wspomniane elementy oddziela się od systemu Plotyna, a pozostałość określa się jako „orientalną”. Z tym określeniem wiążą się trzy założenia: że ten, który określa, posiada niezawodne kryterium odróżniania pośród poprzedników Plotyna „prawdziwych Greków” od „mieszkańców”; że zna on gruntownie całą „prawdziwie grecką” literaturę, zarówno tę, która przetrwała, jak i tę, która zaginęła; i na koniec, że Plotyn nigdy nie wymyślił niczego sam, lecz ułożył swoje dzieła przepisując fragmenty z „autorytetów”. Są to oczywiście poważne założenia. Jeśli mamy ich uniknąć, musimy znaleźć przekonujące paralele pomiędzy konkretnymi ustępami u Plotyna a konkretnymi ustępami niezellenizowanej orientalnej literatury religijnej. Być może pewnego dnia pomogą nam w tym orientaliści. Do czasu, gdy takie paralele nie pojawiają się⁹, wydaje mi się rzeczą najmańdrzejszą, aby zachować w całej

⁵ *Ibidem*, 3 i 10.

⁶ *Enn.* V. viii. 6.

⁷ J. Cochez (w *Rev. Néo-Scholastique* XVIII. [1911] 328–340, i *Mélanges d'Histoire Offerts à Ch. Moeller* I. 85–101) utrzymuje, że tego dowiodł. Podąża za nim F. Cumont w *Monuments Piot* XXV. 77 i następne; ale słabość ich argumentu przekonywająco ujawnił Erik Peterson w swojej recenzji artykułu Cumonta, *Theol. Literaturzeitung* (1925), Nr 21, 485–487. W związku z tym pan A.D. Nock zwrócił moją uwagę na Teona ze Smyrny, *Expos. rer. math.* 14. 18 i następne, Hiller, gdzie starannie opracowany paralelizm pomiędzy filozofią platońską a misteriami zbudowano na fragmentach dialogów Platona, *Phd.* 69D i *Phdr.* 250C. Takie metafory są powszechne, począwszy od Platona: np. Chryzyp nazywa dyskursy o bogach *τελεταί* (naukami teologicznymi) (*Vet. St. Fr.* II. 1008, Arnim).

⁸ Dodds robi tu aluzję do wycieczek krajoznawczych jednego z pierwszych angielskich biur podróży. Chodzi o biuro Thomas Cook & Son, które zostało założone w roku 1871, działając początkowo jako „Thomas Cook” od roku 1841. Organizowało ono masowe wycieczki po Europie i Egipcie. Na wycieczkach z biurem Cooka, mimo iż nie brakowało przygód, wszystko było zorganizowane za podróżnego i dla jego wygody. Wyrażenie „Cook’s tour (wycieczka z Cookiem)” jest idiomatyczne i oznacza w tym kontekście poznanie czegoś w sposób pobieżny i bardzo powierzchowny – przypis tłumacza.

⁹ Aż do chwili obecnej (tnz. do roku 1928 – przypis tłumacza) wydaje się, że mamy mało świadectw lub też nie mamy ich wcale na to, że ludzie Bliskiego Wschodu, zanim nie zetknęli się

kwestii stanowisko ἐποχή (powstrzymania się od sądu), a w międzyczasie zobaczyć, co da się wydobyć z możliwych źródeł bliższych nam kulturowo.

W istocie była to wskazówka Zeller'a, który zwrócił uwagę na istnienie takich źródeł w stoicyzmie, neopitagoreizmie i średnim platonizmie. Są one rozproszone i w przeważającej części fragmentaryczne. W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat¹⁰ uczeni niemieccy jak Schmekel i Praechter zrobili wiele, aby je objaśnić i połączyć ze sobą; ale niewątpliwie najważniejszy wkład w tę kwestię od czasów Zeller'a jest zawarty w znakomicie napisanej książce Wernera Jaegera *Nemesios von Emesa* – książce, która do tej pory nie otrzymała w tym kraju uwagi, na którą zasługuje, być może dlatego, że została opublikowana w przededniu wojny. Jaeger pokazuje, przekonująco w mojej ocenie, że pewne charakterystyczne dla neoplatonizmu doktryny, w szczególności pojęcie σύνδεσμος – wszechświata jako duchowego *continuum* rozciągającego się poprzez określony szereg członów pośrednich od najwyższego Boga do gołej Materii – sięgają wstecz do platonizującego źródła stoickiego, które to Niemcy zgodzili się nazywać Posejdoniossem. Jaeger rzeczywiście byłby bardziej precyzyjny, i powiedziałby, że większość z nich sięgała wstecz do Posejdoniosowego komentarza do *Timajosa* – epokowego komentarza, dzięki któremu, jak nam mówi, Platon *Timajosa* jest Platonem neoplatonizmu i renesansu. Dochodzi on do wniosku, że Posejdonios był prawdziwym ojcem neoplatonizmu; lecz gdyby tylko Posejdonios znalazł miejsce dla idei platońskich, Plotyn nie miałby nic do roboty¹¹!

To oczywiście, że Jaeger pozwolił w tym miejscu, aby jego odkrycie poniosło go zbyt szybko i za daleko. Posejdonios pominął coś o wiele bardziej istotnego dla neoplatonizmu niż idee (bez których Plotyn ewentualnie mógłby się obyć, gdyby nie znalazł ich u Platona): Posejdonios pominął Jedno. Jeśli istnieje jakaś doktryna, której uznanie przez nas za „echt-Poseidonisches” (prawdziwie Posejdoniańską) tradycja usprawiedliwia bardziej niż uznanie innej, jest nią jego definicja Boga jako „ognistego tchnienia, które myśli” (πνεῦμα νοερόν καὶ πρῶδες¹²), które nie ma swojego własnego kształtu, lecz zmienia się w to, co chce i upodabnia się do wszystkich rzeczy. Najwyższa zasada Posejdoniosa jest zatem materialna, immanentna (choć o różnych stopniach immanencji), i z tego samego materiału co ludzki intelekt. Lecz doktryna Plotyna o nieodróżnianej podstawie wszelkiego

z życiem intelektualnym poprzez kontakt z kulturą grecką, osiągnęli cokolwiek, co by zasługiwało na miano myśli abstrakcyjnej; ich myślenie prawie wcale nie istniało poza mitami, które je ucieleśniały (cf. Th. Hopfner, *Orient u. Griechische Philosophie*, s. 27 i nast.; Naville, *Religion des anciens Égyptiens*, s. 93). Nie ma też niczego naprawdę analogicznego do ścisłego rozumowania i wyrafinowania intelektualnego Plotyna, co można by znaleźć w utworach synkretycznych takich, jak dzieła Filona, *Hermetica* oraz *de Mysteriis*, które powszechnie uznaje się za łączące, niezależnie od proporcji, elementy orientalnej mitologii z komponentami wywodzącymi się z filozofii greckiej.

¹⁰ Dodds ma tu na myśli ostatnie dwie dekady wieku XIX oraz pierwsze lata wieku XX, aż do roku 1928 – przypis tłumacza.

¹¹ *Op. cit.*, s. 70.

¹² Stob. [Aetius] *Ecl.* I. 2. 29 [58H].

istnienia, transcendującej nie tylko Materię, lecz także Umysł, twórczej bez woli i przyczynowości, niepoznawalnej inaczej niż poprzez *unio mystica*, nie posiadającej żadnego charakteru poza byciem podstawą – jest tą częścią systemu Plotyna, która zawsze wywierała i wywiera najgłębsze wrażenie na jego czytelnikach.

Jest to także – co mnie bardzo zaskakuje – ta część, w wyjaśnieniu której historycy napotykali największe trudności. Zeller nazwał ją „dialektycznym rozwojem rozpoczynającym się wraz ze stoicyzmem”¹³, i stwierdził, że pojawiła się ona najpierw u Plotyna¹⁴; Monrad uznał ją za „orientalną” w przeciwieństwie do „echt hellenischen” (prawdziwie greckiej) doktryny *voûς*¹⁵ (umysłu); Vacherot, Guyot, i inni wywodzą ją od Filona, pomimo głębokiej różnicy zdań pomiędzy Filonem a Plotynem, i pomimo faktu, że Filon nazywa wielokrotnie swojego Boga *ὁν* i *voûς*¹⁶ (bytem i umysłem). Niektórzy myśleli o Numeniosie lub Alkinoosie (którego teraz poucza nas nazywać Albinosem); lecz Bóg obu tych pisarzy pozostaje wyższym *voûς*¹⁷ (umysłem), i żaden z nich nie mówi o nim jako o Jednie¹⁸. Innym przypomniano w bardziej uzasadniony sposób o Jednie i Nieokreślonej Dyadzie u niektórych pitagorejczyków i w arystotelesowskiej wersji metafizyki Platona. Lecz, co dziwne, oprócz krótkiej wzmianki w książce Whittakera wszyscy zadeklarowani historycy neoplatonizmu, których czytałem, ignorują z jakiegoś powodu oczywiste źródło platońskie.

Rozważmy zasadę jedności, która do tego stopnia w pełni transcenduje wszelką wielość, że odrzuca wszelki predykat, nawet ten dotyczący istnienia; która nie jest ani w ruchu, ani w spoczynku, ani w czasie ani w przestrzeni; o której nie możemy

¹³ *Phil. der Griech.* III³. 427.

¹⁴ *Ibidem*, 435.

¹⁵ *Philos. Monatsheft* XXIV. (1888), s. 186.

¹⁶ Filon wspomina o neopitagorejskim utożsamieniu Boga z najwyższą monadą tylko po to, aby owo utożsamienie zmodyfikować: *τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἐν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν· πᾶς γὰρ ἀριθμὸς νεώτερος κόσμου, ὥς καὶ χρόνος, ὁ δὲ θεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ δημιουργός* (Bóg jest więc ustanowiony w zgodzie z Jednem i monadą, a bardziej monada w zgodzie z jednym Bogiem; wszelka bowiem liczba [jest] młodsza od świata, jak też i czas; Bóg zaś [jest] starszy od świata, i [jest jego] twórcą) (*Leg. Alleg.* II. 1. 3). Tak samo też Klemens z Aleksandrii, *Pred.* I. 8. 71, mówi nam, że Bóg jest *ἐν* [nie *τὸ ἐν*] καὶ *ἐπέκεινα* τοῦ *ἐνὸς* καὶ *ὑπὲρ* αὐτῆς *μονάδα*. (jeden [nie Jednem] i poza Jednem i ponad samą monadą). Zarówno Filon jak i Klemens byli oczywiście pod głębokim wpływem spekulacji neopitagorejskiej, której centrum od dawna była Aleksandria; lecz w tej kwestii byli zdecydowani pójść do kogoś lepszego niż poganie. Podobnie bóg Filona musi być *κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* (lepszy niż samo dobro) (*De opif. mundi* 2, 8), chociaż jednocześnie identyfikuje się go z *voûς* (umysłem); a *τὸ ὄν* (byt) musi być *ἀγαθοῦ κρείττων καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον* (lepszy od dobra i prostszy od Jedna i bardziej pierwotny od monady) (*Vit. contempl.* I, 2; por. *Praem. et poen.* 6, 40). Jakakolwiek próba wydobycia z Filona spójnego systemu wydaje mi się z góry skazana na niepowodzenie; jego eklektyzm jest raczej cechą sroki niż filozofa.

¹⁷ Numenius *ap.* Euseb. *Prep. Ev.* XI. 22; Alkinous (Albinus), *Didascalicus*, c. 10.

¹⁸ Niektóre rękopisy Euzebiusza rzeczywiście sprawiają, że Numenius raz mówi o *τὸ ἐν* (*loc. cit.*, *ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστὶ τὸ ἐν*) (wyćwiczyć się w poznaniu, czym jest Jedno). Lecz lekcja *τὸ ὄν* (byt) ma lepsze świadectwo, i jest potwierdzona przez Platona, *Rep.* 524E-525A.

nic powiedzieć, nawet tego, że jest identyczna z sobą samą lub różna od pozostałych rzeczy: równocześnie pomyślmy o drugiej zasadzie jedności, zawierającej nasiona wszelkich przeciwieństw – zasadzie, która, jeśli raz przyznamy jej istnienie, zaczyna się mnożyć w sposób nieskończony w świecie istniejących jedności. Jeśli na chwilę pominiemy fragmenty i rozważymy tylko zachowane dzieła filozofów greckich sprzed epoki Plotyna, to istnieje jeden ustęp, i o ile wiem, jedynie jeden ustęp, gdzie te myśli znajdują spójny wyraz – mianowicie, pierwsza i druga „hipoteza” drugiej części platońskiego *Parmenidesa*. Plotyn zignorował jeden lub dwa z bardziej wyszukanych wniosków, do których się dochodzi w tych hipotezach; a niektórym z tych, które przyjął, nadał nową kolejność. Lecz jak ścisły jest to paralelizm w wielu punktach można ocenić na podstawie porównania następujących ustępów:

PLATON, <i>Parmenides</i> . <i>Pierwsza hipoteza</i>	PLOTYN
(a) ἄπειρον ἄρα τὸ ἐν ... καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα ... ἐπεὶ οὐδὲ μέρη ἔχει. (137D-E.) (Zatem jedno jest nieograniczone ... bez kształtu... skoro nawet części nie posiada.)	(a) οὐτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπέρανται (τὸ ἐν) ... οὐδὲ σχῆμα τοίνυν, ὅτι μὴδὲ μέρη. (V. v. 11.) (Więc [Jedno] nie jest określone w stosunku do czegoś innego ani w stosunku do siebie ... Nie ma zatem ani kształtu, bo i części nie ma) (przekład modyfikowany)
(b) τοιοῦτόν γε ὄν (τὸ ἐν) οὐδαμοῦ ἂν εἴη· οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἴη. (138A.) (I rzeczywiście takim będąc [Jedno], nie będzie nigdzie. Bo nie może być ani w czymś innym, ani w sobie.) (przekład modyfikowany)	(b) οὐκ ἐν ὁποῦν ἄρα (τὸ ἐν)· ταύτη οὖν οὐδαμοῦ. (V. v. 9.) (a więc [Jedno] nie jest w żadnej [rzeczy], z czego wynika, że – nigdzie!) (przekład modyfikowany)
(c) τὸ ἐν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται. (139B.) (Więc to Jedno, zdaje się, ani nie stoi, ani się nie rusza.)	(c) οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἑστώς (ἐστὶ τὸ ἐν). (VI. ix. 3.) ([Jedno] nie pozostaje dalej w ruchu ani też znowu w spoczynku) (przekład modyfikowany)
(d) οὕτω δὲ ἕτερόν γε ἢ ταῦτόν τὸ ἐν οὐτ' ἂν αὐτῷ οὐτ' ἂν ἐτέρῳ εἴη. (139E.) (W takim razie to Jedno ani z sobą, ani z czymś innym nie będzie ani identyczne, ani różne.)	(d) δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἄπ' αὐτοῦ· καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις παρεῖναι δυνάμενον· ὄν ὄντως ἐν, οὐχ ἕτερον ὄν εἶτα ἐν· καθ' οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἐν εἶναι. (V. iv. 1.) (Albowiem musi być coś przed wszystkimi rzeczami, coś pojedynczego i różnego od wszystkich rzeczy, które są po Nim: musi być Ono dzięki Samemu Sobie, nie pomieszane z rzeczami od Siebie pochodzącymi, i z drugiej strony musi znowu mieć moc obecności w rzeczach innych, Ono, będące rzeczywistym Jednem, nie najpierw różne, a potem dopiero jedno, Ono, o którym kłamię nawet powiedzenie, że jest jedno) (Przekład modyfikowany)

(e) οὔτε ἄρα ὁμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὔθ' ἐτέρω οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη τὸ ἓν. (140B.) (Zatem to Jedno nie może być ani podobne, ani niepodobne, ani do siebie samego, ani do czegoś innego.)	(e) οὐ γὰρ ἐνὶ οὐδὲ τὸ οἶον (τῷ ἐνί), ὅτῳ μὴδὲ τὸ τί. (V. v. 6.) (ponieważ i tego «jakie» nie ma w [Jednie], w którym nie ma nawet owego «coś») (przekład modyfikowany)
(f) οὔτε ἄρα ἐνὸς μέτρου μετέχον οὔτε πολλῶν οὔτε ὀλίγων, οὔτε τὸ παράπαν τοῦ αὐτοῦ μετέχον, οὔτε ἑαυτῷ ποτε, ὥς ἔοικεν, ἔσται ἴσον οὔτε ἄλλω· οὔτε αὖ μείζον οὐδὲ ἔλαττον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου. (140D.) (Więc skoro ono nie ma ani jednej miary, ani wielu, ani niewielu, ani w ogóle nie ma w sobie tożsamości, ono, zdaje się, nie będzie nigdy równe sobie ani czemuś innemu, ani nie będzie większe, ani mniejsze, ani od siebie samego, ani od czegoś innego.)	(f) οὐ γὰρ θέλει (τὸ ἓν) μετ' ἄλλου οὔτε ἐνὸς οὔτε ὅποσουοῦν συναριθμεῖσθαι, οὐδ' ὅλως ἀριθμεῖσθαι· μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον. (V. v. 4.) (Oto nie chce się [Jedno] z «innym» współliczyć, czy «jednym», czy jak bądź ilościowym, i w ogóle liczyć, albowiem Samo jest miarą, a nie przedmiotem miary) (przekład modyfikowany)
(g) οὐδὲ ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν δύναται ἂν εἶναι τὸ ἓν. (141A.) (nawet i w ogóle istnieć w czasie nie mogłoby to Jedno)	(g) οὐκ ἐν χρόνῳ (ἐστὶ τὸ ἓν). (VI. ix. 3.) ([Jedno] nie [jest] w czasie) (przekł. autor tłumaczenia artykułu)
(h) τὸ ἓν οὔτε ἓν ἐστὶν οὔτε ἔστιν. (141E.) (to Jedno ani nie jest Jednym, ani nie istnieje)	(h) (τὸ ἓν) καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἓν εἶναι. (V. iv. 1.) ([Jedno], o którym kłamię nawet powiedzenie, że jest jedno) (przekład modyfikowany) ἐστὶ δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν (κατὰ τοῦ ἐνός). (VI. vii. 38.) (Nie jest zaś nawet tym «jest» [w odniesieniu do Jedna]) (przekład uzupełniany)
(i) οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. (142A.) (Zatem ani się go nie nazywa, ani się o nim nie mówi, ani ono nie jest przedmiotem mniemania, ani poznania, ani go nikt nie dostrzega.)	(i) οὔτε τί τῶν πάντων (ἐστὶ τὸ ἓν) οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μὴδὲν κατ' αὐτοῦ. (V. iii. 13.) ([Jedno nie jest] ani jakas z rzeczy wszystkich, ani Jego właśnie imieniem, ponieważ zgola nie orzekamy o Nim) (przekład uzupełniany) οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν, οὐδὲ γινώσκιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. (<i>Ibidem</i> , 14.) (atoli głosimy nie Je Samo i nie posiadamy ani wiedzy, ani myśli o Nim) (przekład modyfikowany)
<i>Dруга hipoteza</i>	
(j) ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἢ οὐσία νενέμηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ ¹⁹ τῶν ὄντων (144B.) (Zatem istnienie jest rozdzielone na wszystkie przedmioty, których jest wiele i nie opuszcza żadnego przedmiotu)	(j) νομιστέον ... εἶναι ... πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ. (VI. iv. 11.) (Otóż sądzić trzeba ..., że byt istnieje wszędzie w bycie bez żadnych braków samego siebie) (przekład modyfikowany)

¹⁹ Por. *Enn.* V. v. 9, οὐδενός ἂν ἀποστατοῖ (το ἓν). ([Jedno] od niczego stronić nie będzie) (przekład uzupełniany).

(k) τὸ ἐν ἅρᾳ ὃν ἐν τέ ἐστί που καὶ πολλὰ. (145A.) (Zatem to istniejące Jedno jest i jednym, i mnóstwem)	(k) πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἐν εἶναι, ὃν μετὰ τὸ πάντῃ ἐν. (VI. vii. 8.) (owo «jedno» musi być wielością, skoro następuje po całkowicie Jednem)
(l) καὶ σχήματος δὴ τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὃν μετέχῃ ἂν τὸ ἐν. (145B) (kształt jakiś, zdaje się, że musi mieć Jedno, skoro jest takie)	(l) σχημάτων δὴ πάντων ὁφθέντων ἐν τῷ ὄντι καὶ ποιότητος ἀπάσης. (VI. ii. 21.) (Ujrzelśmy tedy wszystkie kształty w bycie i jakoś wszelaką)
(m) οὕτω δὴ πεφυκὸς τὸ ἐν ἅρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι; (145E.) (Kiedy Jedno jest takie, to czy ono nie musi i poruszać się, i stać na miejscu?)	(m) περὶ μὲν τὸ ὃν τούτων (sc. στάσεως καὶ κινήσεως) θάτερον ἢ ἀμφοτέρα ἀνάγκη. (VI. ix. 3.) (Każda z tych rzeczy [mianowicie spoczynek i ruch] lub obydwie są koniecznymi właściwościami bytu właśnie)
(n) καὶ μὴν ταῦτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ καὶ ἕτερον ἑαυτοῦ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταῦτόν τε καὶ ἕτερον εἶναι. (146A.) (I prawda, że musi być samo z sobą identyczne i musi być różne od siebie samego, i tak samo z innymi rzeczami musi być identyczne, i różne od nich)	(n) εἰ δὲ πολλὰ (ἐστί τὸ ὄν), καὶ ἑτερότης (ἐστί)· καὶ εἰ ἐν πολλὰ, καὶ ταυτότης. (VI. ii. 15.) (Jeżeli zaś [był jest] «wielością», to [jest] też «różnością», a jeżeli «jedno-wielością», to i «tożsamością») (przekład uzupełniany i modyfikowany)

Nic dziwnego, że Plotyn²⁰ uważał Platońskiego *Parmenidesa* za wielkie ulepszenie jego historycznego pierwowzoru; że Jamblich²¹ traktował *Parmenidesa* i *Timajosa* za jedyne dialogi Platońskie nieodzowne do zbawienia; że Proklos²² odnalazł w *Parmenidesie*, i tylko tam, zupełny system Platońskiej teologii. Przeczytajmy drugą część *Parmenidesa*, tak jak czytał ją Plotyn, jednym okiem wiary; nie szukajmy satyry na Megarejczyków czy kogokolwiek innego; a w pierwszej hipotezie znajdziemy czysty wykład słynnej „teologii negatywnej”, a w drugiej (szczególnie jeśli połączymy ją z czwartą) interesujący zarys wyprowadzenia wszechświata z mariażu jedności i istnienia. Co odnajdziemy w pozostałych hipotezach, tego nie mogę tak łatwo przewidzieć; nawet wewnątrz szkoły neoplatońskiej wystąpiły ostre różnice zdań na ich temat²³ – różnice, których nie wolno mi tu próbować omawiać, gdyż oddaliłyby mnie one zbyt od głównej intencji tego artykułu.

Nawet jeśli chodzi o dwie pierwsze hipotezy, w żadnej mierze nie jest moim celem twierdzić, że ocena neoplatońska jest całkowicie uzasadniona; *Parmenidesowy* opis swojego własnego wystąpienia jako γυμνασία i παιδία²⁴ (ćwiczenie i zabawa), wzięty w połączeniu z jawnie błędnymi przekonaniem, w które obfitują niektóre z hipotez, powinien wystarczyć do ostrzeżenia nas przed przyjmo-

²⁰ V. i. 8 koniec.

²¹ Procl. in *Tim.* I. 13. 15 następny, Diehl; *Proleg. Plat. Phil.* 26.

²² *Theol. Plat.* I. 7.

²³ Zobacz Proclus in *Parm.* 1052–1064, Cousin.

²⁴ 135C następne; 137B.

waniem, że wszystkie jego konkluzje *koniecznie* znalazły miejsce we własnym systemie Platona. Zarazem, nie powinno się zapominać, że Idea Dobra, nie mniej niż „Jedno” pierwszej hipotezy, jest ponad Bytem, i że, jeśli mamy wierzyć Aristoksenosowi²⁵, główną konkluzją osiągniętą w Wykładzie o Dobru było ἀγαθὸν ἔστιν ἓν (Dobro jest Jednem). Ponadto, niektóre z najważniejszych odkryć logiki późnego Platona, zwłaszcza rozróżnienie pomiędzy absolutnym i relatywnym nie-Bytem, pojawiają się po raz pierwszy w Parmenidejskich hipotezach – z pewnością jest to osobliwy sposób na ich publikację, jeśli te spekulacje to czysta zabawa. Bez względu na to, jak mogłoby być, mam trudność w zrozumieniu obecnego stanowiska tak znakomitego uczonego jak Profesor A.E. Taylor, który, gdy spotyka się z teologią negatywną u Proklosa lub scholastyków²⁶, bierze ją poważnie jako konieczny i zbawieny „moment” doświadczenia religijnego, lecz gdy spotyka ją w *Parmenidesie*, opisuje ją jako „wielce rozkoszny żart filozoficzny”²⁷. Profesor Taylor nie może pogodzić obu tych stanowisk: to, co jest sosem dla wszystkich małych neoplatońskich i średniowiecznych gęsi, powinno także być sosem dla ich rodzica, wielkiego Platońskiego gąsiora.

Lecz czy w istocie Platon jest rodzicem, czy jedynie domniemanym ojcem tych teologicznych potomków? Można twierdzić, że plotyńska interpretacja *Parmenidesa* jest całkowitym nieporozumieniem; że doniosłe filozofie *nie* są zbudowane wyłącznie na błędnej interpretacji innych filozofii, lub, jeśli są, ich błędna interpretacja nie jest przypadkowa; że neoplatonicy notorycznie znajdowali u Platona to, co chcieli znaleźć (*Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque*); i że, koniec końców, neoplatońska interpretacja *Parmenidesa* jest następstwem powstania neoplatonizmu, a nie tym, co go poprzedza – skutkiem, a nie przyczyną.

Jest teraz oczywiście prawdą, że kiedy, na przykład, Proklos odnajduje swoich ἄχραντοι θεοί (nieskalanych bogów) objawionych tajemnie w *Parmenidesie*, wczytuje on w Platona dogmat skonstruowany pierwotnie z aluzji w tak zwanych *Wyroczeniach Chaldejskich*. Lecz jest to mało istotne dla kwestii będącej przedmiotem dyskusji. Gdyż, po pierwsze, systematyczna alegoryzacja Platona, która umożliwiła Proklosowi doprowadzenie nauczania tego filozofa do pełnej harmonii z orficką i chaldejską teologią, wydaje się być głównie, jeśli nie całkowicie, odkryciem Jamblicha²⁸; bardzo mało jest na ten temat u Plotyna. Po drugie, neoplatońska interpretacja Platońskiego τὸ ἓν i τὸ ἓν ὅν (Jedna i Jedna będącego) opiera się na literalnym, a nie alegorycznym rozumieniu tekstu, i wydała się słuszna niektórym utalentowanym współczesnym krytykom, którzy z pewnością nie są neoplatonikami²⁹. Po trzecie, interpretacja ta jest, w rzeczywistości, starsza niż Plotyn. Ta ostatnia uwaga wydaje się warta dość szczegółowego rozwinięcia,

²⁵ *Harm. El.* II., s. 30, Meib.; por. *Ar. Metaph.* 1091B 13.

²⁶ *Proc. Arist. Soc.*, N.S. XVIII., s. 632.

²⁷ *Plato: The Man and his Work*, s. 370.

²⁸ Zobacz K. Praechter [w:] *Genethliakon Robert*, s. 120 następne.

²⁹ Zobacz szczególnie najnowszą interesującą książkę: M. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide*.

nie tylko dlatego, że jest rozstrzygająca dla mojego bezpośredniego argumentu, lecz dlatego, że śledząc wstecz historię neoplatonickiej interpretacji równocześnie odtwarzamy jeden z głównych nurtów myśli, który przemierza wcześniejszą grecką filozofię i kończy się na neoplatonizmie.

Plotyn nie pomoże nam w tym dociekanii: jest on zbyt zainteresowany swoimi własnymi poglądami, aby martwić się zapisywaniem poglądów innych ludzi. Komentarze, które Porfiriusz (?), Castrius Firmus (?), Jamblich, Plutarch, syn Nestoriosa, i Syrianos poświęcili *Parmenidesowi*, zaginęły. Naszym pierwszym ratunkiem jest więc Proklos. Proklos wyróżnia trzy szkoły interpretacji drugiej części *Parmenidesa*. Pierwsza widziała w nim albo polemikę z Zenonem, albo ćwiczenie logiczne; druga potraktowała go poważnie, lecz nie odnalazła w nim τὰ ἀπορήτοτερα τῶν δογμάτων³⁰ (bardziej tajemnych poglądów): dla nich jądrem dialogu była doktryna ἓν ὅν (Jedna będącego), która obejmuje Idee w ich jedności. Trzecia szkoła odróżnia się od innych w tym, że zgadza się ona w odnoszeniu pierwszej hipotezy do ὑπερουσίον ἓν (ponadsubstancjalnego Jedna); większość z nich odnosi drugą hipotezę do νοῦς (umysłu), a trzecią do ψυχῇ (duszy), lecz tu zgoda się kończy. Niestety, dwóm pierwszym szkołom nie przypisano żadnych imion. Pierwszy pogląd (który jest także wyrażany przez wielu współczesnych uczonych) znajduje wyraz u Albinosa³¹ i jest niewątpliwie o wiele starszy niż Albinos: możemy przekonująco przypisać go sceptycznej Nowej Akademii. Druga lub immanentystyczna interpretacja (podobna do tej, którą wcześniej głosił profesor Taylor³², a teraz ją porzucił) sugeruje wpływ stoicki, i możemy być może pomyśleć o Antiochu z Askalonu jako jego potencjalnym pomysłodawcy. Trzeci jest wyraźnie poglądem neoplatonickim. W jego prymitywnej formie Proklos łączy go z imieniem Plotyna. Po świadectwo wcześniejszego pochodzenia musimy zwrócić się w inną stronę.

Sekstus Empiryk³³ mówi nam, że podczas gdy niektórzy neopitagorejczycy wywodzili materialny wszechświat z „wypływu punktu”, inni wywodzili go z dwóch ἀρχαί (zasad), Jedna i Nieokreślonej Dyady. Na podstawie tego Schmekel³⁴ i inni po nim wyróżniają monistyczną i dualistyczną szkołę neopitagoreizmu. Lecz rozróżnienie w tej formie tak naprawdę nie obowiązuje: gdyż przynajmniej niektórzy z tak zwanych dualistów postulowali ostateczną jedność (ἓν lub μονάς – Jedno lub monadę), wcześniejszą od pochodnej jedności, która z Nieokreśloną Dyadą wytwarza wielość. Pogląd ten jest przypisywany „Pitagorejczykom” przez Eudorosa³⁵, platonika, którego działalność datuje się na około

³⁰ *In Parm.*, s. 635, Cousin; por. *Theol. Plat.* I. 8 następne.

³¹ *Isag.*, rozdz. 3; por. rozdz. 6, i *Didascalicus*, rozdz. 4 (s. 155 koniec, Hermann).

³² „On the Interpretation of Plato's Parmenides”, *Mind*, 1896–1897, 1903.

³³ *Adv. Phys.* II. 281–282.

³⁴ *Philos. d. Mittl. Stoa.* 403–439.

³⁵ *Apud Simplic. in Phys.* 181. 10–30, szczególnie 27 następne: ὥς μὲν ἀρχὴ τὸ ἓν, ὥς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἀμφὸς ἐν ὄντα πάντα ἅλιν· καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἐν ἢ

25 r. p.n.e., jak również Proklosa³⁶ i innych. Syrian przypisuje tego rodzaju opinie Archaietosowi, Filolaosowi, i Brotinosowi³⁷.

Ten typ monizmu nosi ewidentne znamiona wpływu platońskiego. To, że jednym z jego źródeł była szósta księga *Państwa* okazuje się na podstawie stwierdzenia przypisywanego przez Syriana Brotinosowi, że naczelną zasadą νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει (przewyższa wszelki umysł i substancję mocą i godnością) – ewidentne echo słów Platona w *Rep.* 509B. Lecz skąd pochodzą te dwa Jedna, transcendentne i pochodne? Raczej nie z pierwotnego pitagoreizmu: ponieważ we wzmiankach Arystotelesa o pitagorejczykach nie ma żadnego śladu takiego podwojenia Jedna; a antyteza Jedna i Nieokreślonej Dyady jest platońska, nie pitagorejska³⁸. Prawdziwe źródło, jak sądzę, ujawnia następujący fragment Symplicjusza:

Ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν³⁹ εἰκόασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δ' ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ. οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἔν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι, τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσαν μὴδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἐμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆσαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρῶτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὐσης σκίασμα καὶ ἐτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδέρατος παρατιθέμενος γέγραπεν ὅτι ὁ βουλευθεὶς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς ποὺ φησὶν ὁ Πλάτων, τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν

ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τῷ τῇ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν. (Jedno jako zasada, Jedno zaś i nieokreślona dyada jako elementy, jako zasady oba będące jednym znowu; i jasne, że Jedno jako zasada wszystkich [rzeczy] jest [czymś] innym; [czymś] innym zaś jest jedno jako to, co przeciwstawne względem dyady, co nazywają też monadą) Słowa pojawiają się w dosłownym cytacie z Eudorosa.

³⁶ *In Tim.* 54D [I. 176. 9 następne., Diehl]: προηγείται γὰρ τὸ ἐν ἀπάσης ἐναντιώσεως, ὡς καὶ οἱ Πυθαγόρειοι φασιν. ἀλλ' ἐπεὶ καὶ μετὰ τὴν μίαν αἰτίαν ἡ δυὰς τῶν ἀρχῶν ἀνεφάνη, καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος. ... (Jedno poprzedza bowiem wszelkie przeciwieństwo, jak mówią także pitagorejczycy. Ale ponieważ po jednej przyczynie objawiła się dyada zasad, a wśród nich monada jest doskonalsza od dyady ...). Por. Theo Smyrn. *Exp. Rer. Math.* 19. 12 następne, Hiller; Damascius, *de princip.* 68. 20 następne, Ruelle [115, Kopp]; a dla tego, co wydaje się być innym sposobem przedstawiania w gruncie rzeczy tego samego poglądu, Numenius ap. Chalcid. *in Tim.*, rozdz. 293, Mullach, i ps.-Alexander *in Metaph.* 800. 32, Bonitz (cytowany poniżej, s. 318).

³⁷ *In Metaph.* 925B 27 następne: καὶ ἐτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν προέταπτον, ἣν Ἀρχαίνετος [Archytas ci. Boeckh] μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναι φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι δισχυρίζεται, Brotinos δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει. (i jeszcze uznali pierwszeństwo pojedynczej przyczyny przed dwiema zasadami, o której Archajnetos [Archytas ci. Boeckh] mówi, że jest przyczyną przed przyczyną, Filolaos zaś twierdzi stanowczo, że jest zasadą wszystkich [rzeczy], Brotinos zaś, że przewyższa wszelki umysł i substancję mocą i godnością) Por. 935B 13 następne.

³⁸ Arist. *Metaph.* A 6. 987b 25.

³⁹ Sc. ὅτι ἀσώματος καὶ ἀποιός ἐστιν.

ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρησε⁴⁰ τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. τοῦτο δὲ τὴν ποσότητα ἐκάλεσεν ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχομένην μέντοι μορφὴν σχῆμα διαίρεσιν ποιότητα πᾶν τὸ τοιοῦτον...⁴¹

(Jak wspomina Moderatos, spośród Greków pitagorejczycy, a po nich Platon wydają się [być] pierwszymi, [którzy] mieli to przecucie⁴² dotyczące materii. On bowiem według Pitagorejczyków proponuje pierwsze Jedno ponad byciem i wszelką substancją, o drugim zaś Jednie, które właśnie jest rzeczywistym bytem i tym, co noetyczne, utrzymuje, że jest ideami, natomiast o trzecim, które jest sferą duszy, że uczestniczy w Jednie i w ideach, a najdalsza po tym natura, która należy do [przedmiotów] postrzegalnych zmysłowo, nie uczestniczy, lecz jest uporządkowana według odzwierciedlenia tych [rzeczy], gdyż materia znajdująca się w nich jest cieniem niebytu, który jest pierwszy w ilości i jeszcze bardziej obniża się [ona] i jest pochodną tego [niebytu]. Porfiriusz, który przedstawia te poglądy Moderatosa w drugiej [księdze] *O materii*, napisał, że „jednostkowy logos, kiedy chciał, jak gdzieś mówi Platon, zorganizować powstawanie bytów z siebie samego, mieścił w sobie ilość wszystkich [rzeczy] przez brak siebie samego, pozbawiwszy ją swoich własnych *logoi* i idei. Nazwał zaś to bezpostaciową i niepodzielną i bezkształtną ilością, przyjmującą jednakże formę, kształt, podział, jakość, wszystko tym podobne...)

Vacherot⁴³ utrzymywał, że ten fragment dowodzi, że neoplatońska trójca i neoplatońska doktryna materii były antycypowane przez Moderatosa – pitagorejczyka, którego działalność datuje się na drugą połowę pierwszego wieku po Chrystusie. Zeller⁴⁴ odpowiedział, że to nie dowodzi niczego podobnego. Zwracał on (słusznie) uwagę, że jeśli słowa οὗτος γὰρ, (on bowiem, [właściwie:] ten bowiem) etc. (wers 3 następne), odsyłają po prostu do prywatnych poglądów Moderatosa, to nie pokazują one zależności Platona od pitagoreizmu, a γὰρ (bowiem) jest zatem bez znaczenia. W związku z tym przypuszczał on, że οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους (on bowiem według pitagorejczyków) nie oznaczało „Moderatos w zgodzie z pitagorejczykami”, lecz „Platon według pitagorejczyków”. Zwracał on także uwagę – ponownie całkiem słusznie – że Symplicjusz nie cytuje Moderatosa z pierwszej ręki, lecz jedynie (jak wskazuje początek trzeciego zdania) relację Porfiriusza z tego, co powiedział Moderatos: „A to także napisał Porfiriusz w drugiej księdze swojego Eseju o Materii, cytując Moderatosa”. Ujął on zatem w nawias jako dodatki pochodzące od Porfiriusza (1) słowa ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὃν καὶ νοητόν (które właśnie jest rzeczywistym bytem i tym, co noetyczne) w wersji 4, i ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν (które jest sferą duszy) w następującym wersie; (2) uwagę o dwóch rodzajach μὴ ὄν (niebytu) na końcu tego samego zdania, począwszy od τῆς ἐν αὐτοῖς (w nich) aż do καὶ ἀπὸ τούτου (i jest pochodną tego [niebytu]). W swoich wcześniejszych wydaniach przypisywał on także Porfiriuszowi cały fragment, biorąc go w cudzysłów począwszy od βουληθείς (kiedy

⁴⁰ ἐχώρησε (rozdzielił/podzielił) Zeller: fort. ἐχορήγησε.

⁴¹ *In Phys.* A 7, 230. 34 następne, Diels.

⁴² Tzn., że jest bezcielesna i bez właściwości.

⁴³ *Hist. de l'École d'Alex.* I. 309.

⁴⁴ III³. 126. 2. W wydaniu czwartym fragment jest potraktowany w sposób bardziej pobieżny, i zostały wprowadzone pewne zmiany (III. ii. 143. I; por. 130. 5).

chciał), odczytując imiesłów aorystu παραθέμενος (przedstawiwszy) w wersie 9; ale wycofał to, gdy się okazało, że rękopisy są jednomyślne, poświadczając czas teraźniejszy, παρατιθέμενος (przedstawiając).

W chwili obecnej wydaje mi się, że klucz do zrozumienia tego fragmentu tkwi w fakcie, którego nie rozpoznali ani Vacherot ani Zeller, że pierwsze osiem wersów odsyła do interpretacji Platońskiego *Parmenidesa*. Powinno to być oczywiste dla każdego, kto zna jego Proklosa lub nawet jego Platona. Pierwsze, drugie i trzecie „Jedna” są trzema Jednami, które są postulowane w pierwszych trzech hipotezach *Parmenidesa*, a zaproponowana tu ich interpretacja jest tą samą, która była rozpowszechniona w szkole Plotyna. W dalszej części (wersy 6-8) świat zmysłowy jest analizowany w dwóch elementach, mianowicie ‘odbiciach’ (ἐμφάσεις) Form i materialnej ὕλη (materii): ta ostanía jest absolutnym μὴ ὄν (niebytem), i jest cieniem relatywnego μὴ ὄν (niebytu) [= neoplatońskiej ‘inteligibilnej Materii’], który jest implikowany przez wielość Form (ἐν τῷ ποσῷ ὄντος) (który jest w ilości). Odpowiada to Proklosowemu objaśnieniu czwartej i piątej hipotezy *Parmenidesa*⁴⁵. Ostatecznie, słowa ὡς ποὺ φησιν ὁ Πλάτων (jak gdzieś mówi Platon) (wers 10) najlepiej można uzasadnić, jeśli potraktujemy je jako aluzję do powstania wielości z samopodziału ἐν ὄν [ἐνιαῖος λόγος] (jednego bytu [jednostkowego logosu]) w drugiej hipotezie, w połączeniu z ἐκμάγετον (masą plastyczną) *Timajosa* zinterpretowaną jako relatywny μὴ ὄν (niebyt).

To, co mamy więc przed sobą, to interpretacja *Parmenidesa*. Czyja to interpretacja? Ani Symplicjusza, ani Porfiriusza. Nawet jeśli οὗτος κατὰ τοὺς Πυθαγορείους oznacza „Platon według pitagorejczyków”, nadal mamy do czynienia z interpretacją, która nie została wymyślona jako pierwsza przez neoplatoników, lecz przejęta przez nich, przynajmniej w części, z wcześniejszego źródła. Lecz sprzeciw Zellera przeciwko odnoszeniu οὗτος do Moderatosa, mianowicie, że γὰρ jest bez znaczenia, teraz zniknął. Argument Symplicjusza może teraz przebiegać następująco: „Ta koncepcja Materii sięga wstecz do Platona, i ostatecznie do pitagorejczyków, jak relacjonuje Moderatos: ponieważ (γὰρ) Moderatos pokazuje, że *Parmenides* ma być interpretowany na podstawie wersów pitagorejskich (κατὰ τοὺς Πυθαγορείους), i że kiedy jest tak zinterpretowany, okazuje się, że zawiera tę koncepcję Materii”. Wszystko aż do ἀπὸ τούτου (i jest pochodną tego [niebytu]) (wraz z możliwym wyłączeniem dwóch zdań zaczynających się od ὅπερ [które właśnie]) będzie to w tym przypadku autentyczny Moderatos. Że jest to właściwy sposób potraktowania tego fragmentu, wydaje mi się prawdopodobne na podstawie następujących rozważań:

(a) οὗτος (on – właściwie: ten) w sposób najbardziej naturalny odnosi się do bliższego imienia, którym jest Moderatos. (To, oczywiście, nie jest samo w sobie rozstrzygające).

⁴⁵ In *Parm.* 1064: τὴν δὲ τετάρτην περὶ τῶν ἐνύλων...τὴν δὲ πέμπτην περὶ ὕλης. (Czwartą zaś o tych tkwiących w materii ... piątą zaś o materii) Dawniejsi pisarze odnaleźli te same zagadnienia w pozostałych hipotezach (*Ibidem* 1052–1059).

(b) Sposób, w jaki Zeller to traktuje, sprawia, że *Platon* mówi o pierwszym, drugim i trzecim „Jednie”, i o tożsamości drugiego „Jedna” z Ideami: czego nie robi on w *Parmenidesie* ani nigdzie indziej. Zeller odsyła do fragmentu w Liście⁴⁶ Drogim o trzech szczeblach rzeczywistości: lecz nie są one nazwane „Jednami”, i nie ma żadnej wzmianki o Ideach. Z drugiej strony, *interpretator Parmenidesa* mógłby równie dobrze odnaleźć te zasugerowane doktryny, chociaż nie wyrażone w nim.

(c) Użycie τὸ ποσόν (ilość) (wers 8) lub ποσότης (ilość) (wers 11) jako opisu elementu wielości w świecie inteligibilnym jest autentycznie neopitagorejskie: np. Teon ze Smyrny, we fragmencie, który wydaje się być oparty na samym Moderatosie, definiuje liczbę jako τὸ ἐν νοητοῖς ποσόν⁴⁷ (ilość w [bytach] noetycznych). Stąd nie jest nierozsądne przypuszczać, że treść wersów 6-8 i 10-14 sięga wstecz do Moderatosa⁴⁸.

(d) Na koniec, wrażenie, że neoplatońska interpretacja *Parmenidesa* jest w swoim punkcie wyjścia neopitagorejska, jest wzmocnione przez uwagę pseudo-Aleksandra: Οἱ μὲν, ὥσπερ Πλάτων καὶ Βροτίνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἐν ἑστὶ καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἐν εἶναι (Jedni, jak Platon i pitagorejczyk Brotinos, mówią, że dobro jest samym Jednem i zsubstancjalizowało się w byciu Jednem) (*in Metaph.* 800. 32, Bonitz). Wyrafinowana doktryna, że ponad-substan-

⁴⁶ 312E.

⁴⁷ *Expos. rer. math.* 19. 15, Hiller. Teon 18. 3-9 + 19. 8-9, 12-13, kopiuje niemalże słowo w słowo fragment Moderatosa zachowany przez Stobajosa, *Ecl.* I. i. 8 [18H]; podczas gdy kontynuacja u Teona 19. 13-20. 11 jest rozwinięciem kolejnego zdania u Stobajosa, *Ecl.* I. i. 9. To drugie zdanie jest ἀδόσποτος (anonimowe) w naszych manuskryptach Stobajosa, lecz Teon musiał znaleźć te dwa umieszczone obok siebie, chociaż mógł on prawdopodobnie napotkać je u pewnych pisarzy doksograficznych, których użył następnie Stobajos, to najprościej jest przyjąć za Wachsmuthem, że wyczytał on oba z nich u Moderatosa – zapewne w jego pracy περὶ τῶν ἀριθμῶν (*O liczbach*) (Porph. *Vit. Pyth.* 48).

⁴⁸ Dalszy ciąg cytatu Symplicjusza z Porfiriusza przebiega następująco (231. 12-24): ἐπὶ ταύτης οἶκε, φησί, τῆς ποσότητος ὁ Πλάτων τὰ πλείω ὀνόματα κατηγορεῖσθαι ‘πανδεχῆ’ καὶ ἀνειδέον λέγων καὶ ‘ἀόρατον’ καὶ ‘ἀπορώτατα τοῦ νοητοῦ μετειληφέναι’ αὐτὴν καὶ ‘λογισμῷ νόθῳ μόλις ληπτὴν’ καὶ πᾶν τὸ τούτοις ἐμφερές. αὕτη δὲ ἡ ποσότης, φησί, καὶ τοῦτο τὸ ‘εἶδος’ τὸ κατὰ στέρησιν τοῦ ἐνιαίου λόγου νοούμενον τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιειληφότος παραδείγματά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης, ἣν καὶ αὐτὴν ποσὸν καὶ τοὺς Πυθαγορείους καὶ τὸν Πλάτωνα καλεῖν ἔλεγεν, οὐ τὸ ὡς εἶδος ποσόν, ἀλλὰ τὸ κατὰ στέρησιν κτλ. (Mówi [on], że wydaje się, iż Platon orzekł więcej nazw o tej ilości [tzn. o materii], nazywając ją „wszechprzyjmującą” i bezkształtną i „niewidzialną” i że „uczestniczy w najbardziej kłopotliwy sposób w tym, co noetyczne” i że „można [ją] z trudem uchwycić rozumowaniem bękartim” i wszystko, co podobne do tych rzeczy. Twierdzi [on], że ta ilość i ta idea, rozumiana jako [κατὰ] brak jednostkowego logosu, zawierającego w sobie samym wszystkie *logoi* bytów, są wzorami materii ciał, o której też powiedział, że i pitagorejczycy i Platon nazywają ją ilością, nie ilością jako idea, lecz tą według braku itd.) (Pozostała część cytatu opisuje naturę ὕλης (materii) zgodnie z ortodoksyjną linią neoplatońską). Powtórzone w tym miejscu φησί (twierdzi) wydaje się oznaczać wprowadzenie porfiriuszowych komentarzy dotyczących Moderatosa koncepcji inteligibilnej ποσότης (ilości); podczas gdy ἔλεγεν (powiedział) przenosi nas z powrotem do wypowiedzi przypisywanej Moderatosowi na początku fragmentu. Słowa w cudzysłowie pochodzą z *Timajosa* (51A, B; 52B).

cjalne Jedno, οὐσίῳται ἐν τῷ ἑν εἶναι, „stało się substancją o tyle, o ile jest ono Jednem”, może z trudem pochodzić z jakiegokolwiek innego źródła niż *Parmenides*⁴⁹, skąd – jak musimy przypuszczać – przeszło do pitagorejskiego apokryfu. Przypisywanie takiej doktryny historycznemu Brotinosowi, który żył pod koniec szóstego lub na początku piątego wieku przed Chrystusem, jest najwyraźniej niemożliwe.

Nie musi nas zaskakiwać, że pitagorejczycy powinni zatem wziąć swój materiał od Platona, i że jego interpretacja w ich wykonaniu powinna wpłynąć na późniejszych platoników. W okresie wczesnego cesarstwa obie szkoły były ze sobą ściśle powiązane. Zarówno Numenios⁵⁰, jak i wcześniejsi neopitagorejczycy streszczeni przez Focjusza⁵¹ widzieli w Platonie to, co widział w nim Moderatos – popularyzatora filozofii pitagorejskiej. Pogląd ten dotyczący związku pomiędzy Platonem a pitagorejczykami jest już zasugerowany w opowieści – która w swojej najwcześniejszej formie sięga wstecz przynajmniej do trzeciego wieku przed Chrystusem – o *Timajosie*, który został skopiowany z ksiąg pitagorejskich. Pogląd ten odpowiadał neopitagorejczykom: starali się oni potwierdzić go na dwa sposoby – podkreślając rzeczywiste lub domniemane elementy pitagorejskie w nauczaniu Platona, i wprowadzając elementy platońskie do ich własnej pseudoepigraficznej literatury. Ostatni sposób postępowania stworzył „Brotinosa” i jemu podobnych; pierwszy sposób doprowadził ich do szukania u Platona kosmogonii opartej na Jednie i nieokreślonej Dyadzie (co uchodziło za pitagorejskie), i odnalezienia jej w *Parmenidesie*. O tym, że ich interpretacje niebawem zaczęły wpływać na odrodzoną szkołę Platońską świadczy fakt, że Eudoros, jeden z jej najwcześniejszych znanych przedstawicieli, „poprawił” lub sfalszował fragment *Metafizyki*⁵² Arystotelesa, aby zmusić Arystotelesa do przypisania Platonowi tej

⁴⁹ 142B-E: ἐν εἰ ἔστιν, ἅρα οἷον τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; ... τό τε γὰρ ἐν τὸ ὄν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἐν· ὥστε ἀνάγκη δυ’ ἀεὶ γινόμενον μὴδέποτε ἐν εἶναι. (Jedno jeśli istnieje, to czy możliwe jest, żeby istniało, a w istnieniu nie uczestniczyło? ... Bo to „Jedno” zawsze ma przy sobie „istniejące”, a to „istniejące” „Jedno”. Zatem to się wciąż dwoi i nigdy nie może być Jednym.). Cf. Chalcidius in *Tim.*, rozdz. 293, Mullach: ‘(Numenius ait) nonnullos Pythagoreos ... putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam duitatem ab una singularitate institutam, *recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante.*’

⁵⁰ *Ap. Chalcid. in Tim.*, rozdz. 293, Mullach.

⁵¹ Cod. 249, 438b 17, Bekker.

⁵² *Metaph.* 988A 10-11 (Arystoteles relacjonujący pogląd Platona): τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἷτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ’ εἶδῃσιν τὸ ἐν. (idee są przyczynami tego, że inne rzeczy są tym, czym są, dla samych zaś idei taką przyczyną jest Jedno, przeł. T. Żeleźnik). Aleksander (in *Metaph.* 58. 31-59. 8, Hayduck) informuje nas, opierając się na Aspasjosie, że Eudoros i Euarmostos czytali w tym miejscu τοῖς δ’ εἰδῶσι τὸ ἐν καὶ τῇ ὅλῃ (dla tych, którzy wiedzą, Jedno [jest] też [przyczyną] dla materii): a on sam odnalazł tę lekcję w jakichś kopiach. Rezultatem poprawki (która mogła być zasugerowana przez omyłkowe powtórzenia pierwszych słów następnego zdania, καὶ τίς ἢ ὅλη [a jakaś materia]) było wprowadzenie do relacji Arystotelesa o systemie Platona neopitagorejskiego i neoplatońskiego monizmu; cf. Eudoros *apud* Simplicium in *Phys.* 181. 10, zacytowany powyżej, p. 8, n. 1. Wydaje się, że harmonizowanie było namiętnością Eudorosa, ponieważ jego etyka, tak jak etyka Antiochosa, jest zlepkiem etyki platońskiej i stoickiej (Zeller III. I⁴. 634).

samej doktryny, którą Eudoros odnalazł w pitagoreizmie swoich własnych czasów. Później, Plutarch wykazuje wyraźnie wpływ neopitagoreizmu; podczas gdy u eklektycznego platonika Alkinoosa (lub Albinusa) neopitagorejska teoria transcendencji pojawia się w beznadziejnie niespójnym połączeniu z teorią immanencji (Bóg = νοῦς [umysł] = suma idei), które to rozwinęło się pod perypatetyckim i stoickim wpływem. W swej próbie zespolenia tych rozbieżnych poglądów zapowiada on Plotyna: jego całkowita niezdolność do nadania im spójnego kształtu stanowi miarę wielkości Plotyna. W szkole samego Plotyna dzieła ludzi takich jak Numenios i jego uczeń Kronios studiowano nie mniej niż te ortodoksyjnych platoników⁵³. Longinus, który miał ku temu podstawy, uważał Plotyna za najbardziej utalentowanego rzecznika *pitagorejskich* i platońskich ἀρχαί (zasad): te ἀρχαί (zasady), jak nam mówi, zostały wyłożone wcześniej przez Numeniosa, Kroniosa, *Moderatosa*, i Trazyllosa⁵⁴.

Podobieństwa pomiędzy teologią Plotyna a tą Filona, hermetystów, i niektórych gnostyków najłatwiej wytłumaczyć przyjęciem wspólnego źródła lub źródeł⁵⁵. Widzieliśmy, że jedno źródło o pożądanych cechach istniało w neopitagoreizmie; i że ta neopitagorejska teologia była przynajmniej po części, ukształtowana przez *Parmenidesa*. Kim byli jej pierwotni twórcy, pozostaje niepewne. To, że Moderatos nie był jej pierwszym fundatorem, widać na podstawie świadectwa Eudorosa, które jest o stulecie wcześniejsze (co do pseudo-Brotinosa, nie znam żadnych sposobów pozwalających na ustalenie daty jego działalności). Schmekel przypuszcza, że ten odłam szkoły neopitagorejskiej był pod wpływem Antiochosa z Askalonu; lecz jego świadectwo jest skromne, i z uwagi na dobrze znaną stoicyzującą tendencję Antiochosa wydaje się w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, że jest on źródłem transcendentnej teologii. Bardziej naturalne jest myślenie w ten sposób o Starej Akademii, a szczególnie o Speuzypie. Nie mogę podejmować tu próby rekonstrukcji metafizyki Speuzypa, nawet gdyby zadanie było w mniejszym stopniu beznadziejne niż jest. Mimo to, jest z pewnością znamienym, że jego pierwszą zasadą było Jedno, które według Aëtiosa⁵⁶ odróżniał on od νοῦς (umysłu); wydaje się, że Arystoteles⁵⁷ zapisuje na jego konto pogląd, że Jedno było ὑπερούσιον (ponadsubstancjalne), lub przynajmniej ἀνούσιον (nie-

⁵³ Porph. *vit. Plot.* 14.

⁵⁴ *Ibidem*, 20. Moderatos figuruje także na liście autorów studiowanych w szkole współczesnego Plotynowi wybitnego chrześcijanina Orygenesza (Porph. *ap. Euseb. Hist. Eccles.* VI. 19. 8.). Najwyraźniej jego imię miało nadal pewne znaczenie, nawet w trzecim wieku.

⁵⁵ Jako że wiemy, że Plotyn czytał Numeniosa, i istnieje pewien powód, aby sądzić, że Numenios czytał Filona i Walentyna (Norden, *Agnostos Theos*, s. 109), możliwość, że jeden lub obaj z ostatnio wymienionych z imienia pisarzy wywierali pewien pośredni wpływ na Plotyna nie powinna być ignorowana; lecz to nie wyjaśni wszystkich faktów bez wielkiego przymusu. Uważam, że trudno uwierzyć w świetle takich fragmentów jak *Enneada* II. ix. 6, że sam Plotyn mógł uznawać czy to Filona, czy Walentyna poważnie jako autorytet.

⁵⁶ *Ap. Stob. Ecl.* I. i. 29 [58H].

⁵⁷ *Metaph.* N 5, 1092a. 11-15.

substancjalne), jak również porównanie (tak często używane przez Plotyna) Jedna do nasiona; i że to Jedno było pierwszą z szeregu ἀρχαί (zasad), ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς⁵⁸ (inną dla liczb, inną dla wielkości, inną dla duszy, przeł. T. Żeleźnik). Wydaje mi się, że wraz ze Speuzypem dobrze rozpoczęliśmy drogę w kierunku neoplatonizmu⁵⁹; i nikt jak dotąd nie utrzymywał, że siostrzeniec Platona był kimkolwiek innym niż „prawdziwym Grekiem”.

Stwierdzenie, że *Enneady* nie były punktem początkowym Neoplatonizmu, lecz jego intelektualnym ukoronowaniem⁶⁰ nie jest umniejszaniem oryginalności Plotyna. Myślenie filozoficzne pierwszych dwóch wieków po Chrystusie było mętne, zawile i nieudolne, jak zazwyczaj się to dzieje z myślą przejściową. Bez tego rodzaju myślenia *Enneady* nie mogłyby powstać. Mimo to, Plotyn, na sposób ludzi genialnych, uformował z tego mało obiecującego materiału gmach, który kilku z jego poprzedników mogło ujrzeć w swoich snach, lecz którego konstrukcja pozostała ogólnie rzecz biorąc poza ich możliwościami. Nigdzie indywidualność jego geniuszu nie jest bardziej oczywista niż w doktrynie ekstazy, która stanowi dla niego psychologiczny odpowiednik doktryny Jedna. Współczesny pisarz⁶¹ niemiecki zasugerował nawet, że osobiste doświadczenie Plotyna dotyczące *unio mystica* rozstrzygnęło o jego koncepcji Jedna. Lecz widzieliśmy, że ta koncepcja jest w istocie o wiele starsza od Plotyna. Być może bardziej prawdziwe jest stwierdzenie, że jego koncepcję Jedna określiło w istocie nie samo osobiste doświadczenie, lecz interpretacja, którą Plotyn dołączył do tego doświadczenia. Do pojęcia Jedna *można* dojść, jak w pełni przyznaje Plotyn, przez czysto dialektyczny regres; a element osobistego mistycyzmu jest nieobecny, o tyle, o ile wiemy z fragmentów neopitagorejczyków (dopóki nie dojdziemy do Numeniosa) i starej Akademii. Dialektyka jednakże, jak widać w *Parmenidesie*, może powiedzieć nam jedynie o tym, czym Jedno nie jest. To żmudne nagromadzenie negacji może usatysfakcjonować metafizyka; lecz, jak gdzieś stwierdza Inge, nikt nie może czcić *alpha privativum*. Zanim Absolut filozofa może stać się bogiem czciciela, musi w jakiś sposób zostać uczyniony dostępnym dla ludzkiej świadomości. Mimo to, była to ogólnie przyjęta od czasu Empedoklesa doktryna, że podobne poznaje się jedynie przez podobne. Dlatego też, ostateczna zasada jedności we wszechświecie jest dostępna, jeśli w ogóle, jedynie dla pewnej ostatecznej zasady jedności w człowieku. Stąd też, taki dostęp musi być ponadrozumowy: jak kosmiczna jedność przekracza kosmiczny umysł, tak

⁵⁸ *Ibidem*, Z 2. 1028b 21. Wzmianka o ψυχῆ (duszy) pokazuje, że doktryna ma ogólne kosmologiczne zastosowanie i nie dąży jedynie do odróżnienia arytmetyki od geometrii. ἀριθμοί (liczby) są dla Speuzypa tym, czym Formy są dla Plotyna.

⁵⁹ Uważam, że ten sam pogląd jest sugerowany przez O. Immischa, *Agatharchidea* (Sitzungsberichte Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-Hist. Klasse, 1919, Abh. 7), s. 37.

⁶⁰ Powszechny pogląd, że były one obydwojma, wydaje się sam sobie przeczyć; w każdym razie, przeciwstawia się on otwarciu wszelkiej analogii historycznej.

⁶¹ J. Geffcken, *Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums*, s. 47.

wcielona jedność musi przekraczać wcielony umysł. Najwyższy akt poznania nie będzie tym samym wcale ściśle poznawczy, lecz będzie polegał na chwilowej aktualizacji potencjalnej tożsamości pomiędzy Absolutem w człowieku a Absolutem na zewnątrz człowieka.

Taka jest, moim zdaniem, logiczna podstawa mistycyzmu Plotyna – hipoteza, o której był przekonany, że odnalazł jej potwierdzenie w swoim własnym doświadczeniu wewnętrznym, tak jak inni mistycy odnaleźli w podobnym doświadczeniu potwierdzenie dla innych hipotez. W samej hipotezie nie widzę niczego niegreckiego. Rozpoczynając od transcendentnej teologii *Parmenidesa* i *Państwa*, przechodzi ona na zasady platońskie, że podobne poznaje się przez podobne i że celem człowieka jest ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν⁶² (upodobnienie się do boga, według możliwości). Sam Platon prześledził w *Uczcie* stopnie ὁμοίωσις (upodobnienia). Również platoński, choć dźwigający piętno swojego własnego geniuszu, jest język, w którym Plotyn podejmuje próbę wyrażenia swojego niewyraźnego doświadczenia. Często utrzymywano, że jego ulubiona metafora iluminacji jest świadectwem „orientalnego wpływu”. Światło jest naturalnym symbolem boskości, i pojawia się jako takie w Judaizmie i Manicheizmie, jak również u prawie wszystkich pisarzy religijnych epoki hellenistycznej⁶³. Lecz analiza fragmentów Plotyna pokaże, że użycie przez niego metafory opiera się częściowo na porównaniu do słońca w VI księdze *Państwa*, częściowo na fragmencie *Listu Siódmego* (341C), gdzie nagły moment wglądu jest porównany do „światła rozpalonego od iskry”; było to także bez wątpienia po części zasugerowane przez jego własne doświadczenie, skoro podobny język został użyty przez mistyków wszystkich krajów i epok do opisanego nadejścia stanu uniesienia. Pogląd, że takie wypowiedzi u Plotyna muszą czynić aluzję do widzenia świetlnych postaci oferowanego wtajemniczonemu w misteria Izdydy, pociąga za sobą pomieszanie pomiędzy dwiema formami doświadczenia religijnego, które są duchowo krańcowo różne. Dla Plotyna jedynym „misterium” była filozofia platońska. Jego stosunek do rytuału jest widoczny w jego odpowiedzi udzielonej stałemu bywalcowi świątyni Ameliuszowi, ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους⁶⁴ (To oni [mian. bogowie] muszą do mnie przychodzić, a nie ja do nich, przeł. A. Krokiewicz).

Inni uważali plotyńską doktrynę ekstazy za orientalną powołując się na jego domniemaną zależność od Filona. Lecz Filon, według najnowszego „Quellenforschung” (badania źródeł), wywodzi to, co ma tu wspólne z Plotynem, głównie

⁶² *Theatet.* 176B. Rozwój myśli był bez wątpienia pod wpływem stoickiej doktryny, że ἡγεμονικόν w człowieku jest jedną rzeczą z ἡγεμονικόν we wszechświecie; por. Iamblichus *ap. Stob. Ecl.* I. xlix. 37 [886H], gdzie wykazano podobieństwo pomiędzy poglądem plotyńskim a stoickim.

⁶³ Odniesienia u J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos*, s. 22 następne, i Nock, *Sallustius*, s. xcix, przyp. 10.

⁶⁴ *Porph. vit. Plot.* 10 koniec.

z *Fajdrosa* Platona i z Posejdoniosa⁶⁵. A plotyńska ekstaza jest w rzeczywistości gruntownie inna od filońskiej. Jej cechami wyróżniającymi są: po pierwsze, że pojawia się ona jako rzadkie zwieńczenie długiego intelektualnego ćwiczenia się – ćwiczenia się, które w najważniejszym momencie jest transcendowane a nie negowane; po drugie, że jest ona wyraźnie odróżniona od stanu, który Plotyn nazwał ἐνθουσιασμός (boskim natchnieniem) lub κατοκωγή (natchnieniem), a co nazywamy mediumistycznym transem⁶⁶. Plotyńską ekstazę, w przeciwieństwie do filońskiej, osiąga się poprzez wytężony wewnętrzny wysiłek, a nie przez odrzucenie rozumu lub przez magiczną interwencję z zewnątrz; jest ona prezentowana w mniejszym stopniu jako wyrzeczenie się osobowości niż jako najwyższy stopień samorealizacji⁶⁷. W tym miejscu, jak i w innych miejscach, Plotyn pojawia się nie jako burzyciel wspaniałej tradycji greckiego racjonalizmu, lecz jako jej ostatni twórczy rzecznik w epoce antyracjonalizmu. Prawdą jest, że po Arystotelesie niemal wszyscy greccy myśliciele, którzy cokolwiek znaczyli, byli skażeni na różne sposoby (lub dotknięci życiem) przez kwietyzm i „inną przyziemność”. Plotyn nie jest wyjątkiem od tej reguły. To, co czyni go wyjątkowym w trzecim wieku, to zdecydowane odrzucenie przez niego wszelkich skrótów do mądrości oferowanych przez gnostyka lub teurga, wyznawcę Mitry lub chrześcijanina – jego zdecydowane mistrzostwo rozumu jako narzędzia filozofii i klucza do struktury tego, co rzeczywiste. Zakładanie, że jest on zależny od Filona, ponieważ obaj pisarze mówią o ekstazie, jest jak próba wyprowadzenia „mistycyzmu” Bradley’a z „mistycyzmu” Madame Balvatsky. Jeśli ktokolwiek wątpi, że Plotyn był człowiekiem genialnym, pozwólmmy mu studiować rezultaty wysiłków najbliższych poprzedników i zwolenników Plotyna. Pozwólmmy mu zanurzyć się przez chwilę w teozoficznych bredniach Filona i hermetystów, w jadowitym fanatyzmie Tertuliana, we właściwym rozmowom przy herbacie transcendentalizmie

⁶⁵ H. Leisegang, *Der Heilige Geist*, I. i. 163 następne.

⁶⁶ Sam fakt, że Plotyn *porównuje* swoją ekstazę do stanu właściwego οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γινόμενοι (ludziom w boskim natchnieniu i świętej niewoli) (V. iii. 14) powinien uczynić oczywistym, że te dwie okoliczności są różne. Dla Filona, z drugiej strony, ekstaza *oznacza* ἡ ἐνθεὸς κατοκωγή τε καὶ μανία (pochodzące od Boga natchnienie i szal proroczy) (*quis rer. div. heres* 53. 264).

⁶⁷ Na przykład *Enn.* VI. ix. 11: ἥξει (ἡ ψυχή) οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ’ εἰς ἑαυτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ· τὸ δ’ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ. (dojdzie [dusza] nie do czegoś «innego», lecz do siebie samej i w ten sposób, nie będąc w innym nie jest w żadnym, lecz jest właśnie w sobie, to znaczy w sobie jednej jedynej, a nie w jakimś bycie, który byłby w Nim) (przekład uzupełniany i modyfikowany). Całkowicie inne w duchu jest nauczanie Filona, z jego naleganiem na τὴν ἐν πᾶσι τοῦ γενητοῦ οὐδένειαν (uniwersalną nicłość stworzenia) (*de somn.* I. 60). Dla Filona natura ludzka i boska wzajemnie się wykluczają: ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ’ ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ’ ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει...ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφίξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται (gdy bowiem zabłyśnie boskie światło, ludzkie zachodzi, gdy zaś owo zajdzie, tamto zjawia się i wschodzi ... umysł w nas porzuca bowiem [swoją] siedzibę po przybyciu Ducha Bożego, po oddaleniu się zaś Jego, ponownie powraca) (*quis rer. div. heres* 53, 264-265).

Plutarcha, w kulturalnych banałach Maksyma, w uprzejmej pobożności Porfiriusza, w rzeczywiście niewysławialnych spirytualistycznych bzdurach *de Mysteriis* – pozwólmy mu to zrobić, a jeśli kiedykolwiek ponownie wynurzy swoją głowę ponad wodę, zobaczy Plotyna w jego prawdziwej historycznej perspektywie jako jedyne go człowieka, który nadal wiedział, jak myśleć jasno w epoce, która była początkiem zapomnienia tego, co oznaczało myślenie.

Przełożył

Marcin KOMOROWSKI

Badacz niezależny

 <https://orcid.org/0000-0003-1209-8810>

Dr Marcin Komorowski – specializing in ancient philosophy. Researcher in the philosophy of Proclus as well as Platonism and Neoplatonism, and a translator from Ancient Greek.

e-mail: komorowskimarcin@tlen.pl