

# PLOTYN

DZIEŁA WSZYSTKIE

TOM I

Porfiriusz ◦ *Żywot Plotyna*

Plotyn ◦ *Traktaty 1–21*

Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

# PLOTYN

DZIEŁA WSZYSTKIE

TOM I



# PLOTYN

DZIEŁA WSZYSTKIE

TOM I

Porfiriusz ◦ *Żywot Plotyna*

Plotyn ◦ *Traktaty 1–21*

REDAKCJA NAUKOWA

Marcin Podbielski

TEUMACZENIE

Henryk Podbielski

Janusz Lewandowicz

Anna Zhyrkova

Marcin Podbielski

Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

Kraków 2023

## TYTUŁ ORYGINAŁU

*Plotini Opera. Tomi I–III.* Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer

© Oxford University Press, 1964, 1977, 1983

© Copyright for the Polish translation by Ignatianum University in Cracow, 2023

*Plotini Opera. Tomi I–III.* Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, was originally published in Greek and Latin in 1964, 1977, and 1983. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Ignatianum University in Cracow is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

Dzieło *Plotini Opera. Tomi I–III.* Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer zostało pierwotnie opublikowane w języku greckim i łacińskim w latach 1964, 1977, 1983. To tłumaczenie zostało wydane za zgodą Oxford University Press. Uniwersytet Ignatianum w Krakowie ponosi wyłączną odpowiedzialność za przekład dzieła z oryginału, a Oxford University Press nie jest odpowiedzialny za jakiegokolwiek błędy, pominięcia, niedokładności lub niejasności w tłumaczeniu ani za jakiegokolwiek straty z tego powodu wynikające.



NARODOWY  
PROGRAM  
**ROZWOJU  
HUMANISTYKI**

Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2018–2024, nr projektu 22H 18 0193 86, kwota finansowania 543 374 zł

## RECENZENCI

Prof. dr hab. Janina Gajda-Krynicka

Dr hab. Tomasz Mróz, prof. UZ

## REDAKTOR PROWADZĄCY

Roman Małecki

## KOREKTA

Jacek Pawłowicz LABOR

## PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

PHOTO DESIGN — Lesław Sławiński

## OPRACOWANIE TYPOGRAFICZNE I ŁAMANIE

Marcin Podbielski

ISBN 978-83-7614-502-0 • e-ISBN 978-83-7614-615-7

## WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu IGNATIANUM W KRAKOWIE

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków • tel. 12 39 99 620

<https://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl> • [wydawnictwo@ignatianum.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ignatianum.edu.pl)

## DYSTRYBUCJA

Wydawnictwo WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków • tel. 12 62 93 260 • faks 12 62 93 496

<https://wydawnictwowam.pl> • [zamowienia@wydawnictwowam.pl](mailto:zamowienia@wydawnictwowam.pl)

## Spis treści

Lista skrótów .....	x
Tablica porównawcza układu dzieł Plotyna według <i>Ennead</i> z porządkiem chronologicznym .....	xiv
Tablica porównawcza porządku chronologicznego dzieł Plotyna z układem według <i>Ennead</i> .....	xv

### Wstęp

Marcin Podbielski: <i>Wprowadzenie do nowego polskiego przekładu</i> Dzieł wszystkich Plotyna .....	xix
Język dzieł Plotyna .....	xxi
Zasady translatorskie przyjęte w niniejszym wydaniu .....	xxxii
Prezentacja niniejszego tłumaczenia <i>Dzieł wszystkich</i> Plotyna: język, komentarze, opracowania .....	xlvi
Przypisy .....	li
Adam Pawlak: <i>Życiorys Plotyna — stan badań</i> .....	liii
Wprowadzenie .....	lv
Pochodzenie i wczesne lata (205–232) .....	lvi
Nauka u Amoniusza Sakkasa i wyprawa na Wschód (232–244) .....	lvii
Działalność nauczycielska w Rzymie (244–269) .....	lviii
Choroba, pobyt w Kampanii i śmierć (269–270) .....	lxiv
Skrócona bibliografia .....	lxv
Wydania Porfiriusza <i>Żywota Plotyna</i> (chronologicznie) .....	lxv
Opracowania .....	lxvi
Przypisy .....	lxvii
Adam Pawlak i Marcin Podbielski: <i>Stan wiedzy na temat pism</i> <i>Plotyna: manuskrypty, wydania, prace badawcze</i> .....	lxix
Wprowadzenie .....	lxxi
Wydania starożytne .....	lxxi
Manuskrypty .....	lxxiii
Archetyp .....	lxxiii
Porządek manuskryptów .....	lxxiv

Wydania nowożytne .....	lxxviii
Do Editio princeps .....	lxxix
Przed Editio maior .....	lxxix
Editio maior i jej rewizje .....	lxxx
Wydanie Narbonne–Ferroni .....	lxxxvi
Skrócona bibliografia .....	lxxxviii
Wydania, tłumaczenia, komentarze (chronologicznie) .....	lxxxviii
Opracowania (chronologicznie) .....	xc
Przypisy .....	xcii

### Tłumaczenia

<b>Porfiriusz: <i>Żywot Plotyna (O żywocie Plotyna i porządku jego pism)</i></b> .....	3
Anna Zhyrkova: <i>Wprowadzenie do Żywota Plotyna</i> .....	5
Przypisy .....	14
Porfiriusz: <i>O żywocie Plotyna i o porządku jego pism</i> .....	17
Przypisy .....	46
<b>Traktat 1 [I 6] <i>O pięknie</i></b> .....	59
Wprowadzenie do traktatu <i>O pięknie</i> .....	61
Przypisy .....	64
<i>O pięknie</i> .....	67
Przypisy .....	77
<b>Traktat 2 [IV 7] <i>O nieśmiertelności duszy</i></b> .....	81
Wprowadzenie do traktatu <i>O nieśmiertelności duszy</i> .....	83
Przypisy .....	85
<i>O nieśmiertelności duszy</i> .....	87
Przypisy .....	105
<b>Traktat 3 [III 1] <i>O przeznaczeniu</i></b> .....	113
Wprowadzenie do traktatu <i>O przeznaczeniu</i> .....	115
Przypisy .....	117
<i>O przeznaczeniu</i> .....	119
Przypisy .....	128
<b>Traktat 4 [IV 2] <i>O substancji duszy</i> traktat pierwszy</b> .....	131
Wprowadzenie do traktatu pierwszego	
<i>O substancji duszy</i> .....	133

<i>O substancji duszy traktat pierwszy</i> .....	135
Przypisy.....	139
<b>Traktat 5 [V 9] <i>O umyśle, ideach i bycie</i></b> .....	141
Wprowadzenie do traktatu <i>O umyśle, ideach i bycie</i> .....	143
<i>O umyśle, ideach i bycie</i> .....	147
Przypisy.....	157
<b>Traktat 6 [IV 8] <i>O zstąpieniu duszy do ciał</i></b> .....	161
Wprowadzenie do traktatu <i>O zstąpieniu duszy do ciał</i> .....	163
Przypisy.....	165
<i>O zstąpieniu duszy do ciał</i> .....	167
Przypisy.....	175
<b>Traktat 7 [V 4] <i>Jak to, co jest po pierwszym, pochodzi od pierwszego oraz o jednym</i></b> .....	179
Wprowadzenie do traktatu <i>Jak to, co jest po pierwszym, pochodzi od pierwszego oraz o jednym</i> .....	181
Przypisy.....	182
<i>Jak to, co jest po pierwszym, pochodzi od pierwszego oraz o jednym</i> .....	183
Przypisy.....	186
<b>Traktat 8 [IV 9] <i>O tym, czy wszystkie dusze są jedną</i></b> .....	187
Wprowadzenie do traktatu <i>O tym, czy wszystkie dusze są jedną</i> .....	189
Przypisy.....	190
<i>O tym, czy wszystkie dusze są jedną</i> .....	191
Przypisy.....	195
<b>Traktat 9 [VI 9] <i>O dobru, czyli O jednym</i></b> .....	199
Wprowadzenie do traktatu <i>O dobru, czyli O jednym</i> .....	201
Przypisy.....	206
<i>O dobru, czyli O jednym</i> .....	209
Przypisy.....	224
<b>Traktat 10 [V 1] <i>O trzech naczelnych hipostazach</i></b> .....	231
Wprowadzenie do traktatu <i>O trzech naczelnych hipostazach</i> ..	233
Przypisy.....	236
<i>O trzech naczelnych hipostazach</i> .....	239
Przypisy.....	252

<b>Traktat 11 [V 2] <i>O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym</i></b> .....	261
Wprowadzenie do traktatu	
<i>O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym</i> .....	263
Przypisy.....	264
<i>O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym</i> .....	265
Przypisy.....	267
<b>Traktat 12 [II 4] <i>O dwu materiach</i></b> .....	269
Wprowadzenie do traktatu <i>O dwu materiach</i> .....	271
Przypisy.....	276
<i>O dwu materiach</i> .....	279
Przypisy.....	293
<b>Traktat 13 [III 9] <i>Różnorakie rozważania</i></b> .....	297
Wprowadzenie do traktatu <i>Różnorakie rozważania</i> .....	299
Przypisy.....	300
<i>Różnorakie rozważania</i> .....	301
Przypisy.....	305
<b>Traktat 14 [II 2] <i>O ruchu nieba</i></b> .....	307
Wprowadzenie do traktatu <i>O ruchu nieba</i> .....	309
Przypisy.....	316
<i>O ruchu nieba</i> .....	319
Przypisy.....	323
<b>Traktat 15 [III 4] <i>O demonie, który nas dostał w udziale</i></b> .....	327
Wprowadzenie do traktatu <i>O demonie, który nas dostał w udziale</i> .....	329
Przypisy.....	331
<i>O demonie, który nas dostał w udziale</i> .....	333
Przypisy.....	340
<b>Traktat 16 [I 9] <i>O [uzasadnionym] odejściu</i></b> .....	345
Wprowadzenie do traktatu	
<i>O [uzasadnionym] odejściu</i> .....	347
Przypisy.....	347
<i>O [uzasadnionym] odejściu</i> .....	349
Fragment «De voluntaria morte» apud Eliam.....	350
Przypisy.....	350

<b>Traktat 17 [II 6] <i>O substancji albo o jakości</i></b> .....	353
Wprowadzenie do traktatu <i>O substancji albo o jakości</i> .....	355
Przypisy.....	356
<i>O substancji albo o jakości</i> .....	359
Przypisy.....	363
<b>Traktat 18 [V 7] <i>O tym, czy istnieją także idee tego co</i></b>	
<i>poszczególne</i> .....	365
Wprowadzenie do traktatu <i>O tym, czy istnieją także idee tego co</i>	
<i>poszczególne</i> .....	367
Przypisy.....	368
<i>O tym, czy istnieją także idee tego co poszczególne</i> .....	369
Przypisy.....	371
<b>Traktat 19 [I 2] <i>O cnotach</i></b> .....	373
Wprowadzenie do traktatu <i>O cnotach</i> .....	375
<i>O cnotach</i> .....	377
Przypisy.....	385
<b>Traktat 20 [I 3] <i>O dialektyce</i></b> .....	391
Wprowadzenie do traktatu <i>O dialektyce</i> .....	393
Przypisy.....	394
<i>O dialektyce</i> .....	395
Przypisy.....	399
<b>Traktat 21 [IV 1] <i>O substancji duszy</i> traktat drugi</b> .....	405
Wprowadzenie do traktatu drugiego <i>O substancji duszy</i> .....	407
Przypisy.....	408
<i>O substancji duszy</i> traktat drugi.....	409
Przypisy.....	410
<b>Bibliografia Tomu I</b> .....	411
I. Wydania tekstów źródłowych.....	413
Plotyn .....	413
Porfiriusz, <i>Żywot Plotyna</i> .....	416
II. Tłumaczenia i komentarze tekstów Plotyna i Porfiriusza ...	417
Plotyn .....	417
Porfiriusz, <i>Żywot Plotyna</i> .....	420
III. Wydania tekstów starożytnych .....	420
IV. Literatura przedmiotowa .....	433

## Lista skrótów

### Oznaczenia w tekście tłumaczenia

[ ]	wyrazy dodane przez tłumacza
{ }	passus uznany przez wydawców za prawdopodobnie skażony, ale pozostawiony w głównym tekście przez wydawców <i>Plot.</i> H-S <sup>2</sup>
< >	tekst dodany przez któregoś z wydawców, nieobecny w rękopisach
1, 2, 3,...	numery rozdziałów (na marginesie)
5, 10, 15,...	numery linii (na marginesie, wskazane w przybliżeniu), identyczne u wydawców poczynając od <i>Plot.</i> H-S <sup>1</sup>
	przybliżony podział w tekście linii wskazanych na marginesie

### Skróty w przypisach i komentarzach specyficzne dla wydań tekstów klasycznych

<i>ad. loc.</i>	<i>ad locum</i> , komentarz do miejsca cytowanego
1 [I 6], 2.3	odnośnik do dzieła Plotyna: numer traktatu [ <i>Enneada</i> traktat / w / <i>Enneadzie</i> ], rozdział.wiersz
I.2.3.4	oznaczenie odnośnika w dziele klasycznym jednoznacznie numerowanym: księga.rozdział.sekcja.wiersz
I.2, 345a6	oznaczenie odnośnika w dziele klasycznym niejednoznacznie numerowanym: księga.rozdział, strona[.]sekcja[.]wiersz;
I.2, 34.56	lub: księga.rozdział, kolumna.wiersz

### Skróty bibliograficzne

#### Wydania tekstu greckiego Plotyna

(wyd.) Ferroni & Narbonne	Wydanie <i>Œuvres complètes</i> , oprac. Lorenzo Ferroni, red. Jean-Marc Narbonne, 2012–2022.
H-S	Wszystkie wydania i wersje tekstu opracowane przez Paula Henry'ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera.
(wyd.) H-S <sup>1</sup>	Wydanie <i>Plotini Opera</i> , oprac. Paul Henry i Hans-Rudolf Schwyzer, 1951–1973 [„Editio maior”].
(wyd.) H-S <sup>2</sup>	Wydanie <i>Plotini Opera</i> , oprac. Paul Henry i Hans-Rudolf Schwyzer, 1964–1983 [„Editio minor”].

- (wyd.) Harder & Beutler & Theiler Wydanie i tłumaczenie *Plotins Schriften* (oprac. Richard Harder, Rudolf Beutler i Willy Theiler, tłum. Richard Harder i Rudolf Beutler, Hamburg 1956–1971).
- Plot.* Wersje tekstu oryginalnego Plotyna.
- Plot.* Beutler Tekst grecki po przyjęciu poprawek Rudolfa Beutlera w tekście i aparacie krytycznym wydania Harder & Beutler & Theiler.
- Plot.* Bréhier Tekst grecki opracowany przez Émile’a Bréhiera w wydaniu *Ennéades*, oprac. Émile Bréhier, 1924–1938.
- Plot.* Creuzer Tekst grecki opracowany przez Georga Friedricha Creuzera w wydaniu *Enneades*, oprac. Georg Friedrich Creuzer, red. Georg Friedrich Creuzer, Georg Heinrich Moser i Johann Friedrich Dübner, 1855.
- Plot.* Creuzer 1835 Tekst grecki opracowany przez Georga Friedricha Creuzera w wydaniu *Opera omnia*, oprac. Georg Friedrich Creuzer, red. Georg Heinrich Moser i Daniel Albert Wyttenbach, 1835.
- Plot.* Faggini Tekst grecki opracowany przez Giuseppe Faggina w wydaniu *Le Enneadi I–III*, oprac. Giuseppe Faggini, 1947–1948.
- Plot.* Ferroni Tekst grecki opracowany przez Lorenza Ferroniego w wydaniu Ferroni & Narbonne.
- Plot.* H–S<sup>1</sup> Tekst grecki wydania H–S<sup>1</sup>.
- Plot.* H–S<sup>2</sup> Tekst grecki wydania H–S<sup>2</sup>.
- Plot.* H–S<sup>3</sup> Tekst grecki po przyjęciu poprawek *Addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum*, w *Plot.* H–S<sup>1</sup>, 348–407.
- Plot.* H–S<sup>4</sup> Tekst grecki po przyjęciu poprawek *Addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum*, w *Plot.* H–S<sup>2</sup>, 304–325.
- Plot.* H–S<sup>5</sup> Tekst grecki po przyjęciu poprawek artykułu Hansa-Rudolfa Schwyzera *Corrigenda ad Plotini textum* (Schwyzer 1987).
- Plot.* Harder Tekst grecki po przyjęciu poprawek Richarda Hardera w tekście i aparacie krytycznym wydania Harder & Beutler & Theiler.
- Plot.* Kirchhoff Tekst grecki opracowany przez Adolfa Kirchhoffa w wydaniu *Plotini opera*, oprac. Adolf Kirchhoff, 1856.
- Plot.* Müller Tekst grecki opracowany przez Hermanna Friedricha Müllera w wydaniu *Enneades*, oprac. Hermann Friedrich Müller, 1878–1880.
- Plot.* Perna Tekst grecki w anonimowym opracowaniu, w pierwszym drukowanym wydaniu w oficynie Pietra Perny, *Opera philo-sophica omnia*, 1580.
- Plot.* Theiler Tekst grecki po przyjęciu poprawek Willy’ego Theilera w tekście i aparacie krytycznym wydania Harder & Beutler & Theiler.

- Plot.* Volkmann    Tekst grecki opracowany przez Richarda Volkmana w wydaniu *Enneades*, oprac. Richard Volkmann, 1883–1884.
- t00* Nazwisko    Wydania tekstu greckiego poszczególnych traktatów Plotyna. — „Nazwisko” zastępuje nazwisko edytora tekstu greckiego, w bibliografii (część I) pod nazwiskiem edytora.
- PLOT.* Nazwisko    Tłumaczenia całości dzieł Plotyna oraz komentarze do nich. — „Nazwisko” zastępuje nazwisko tłumacza i / lub komentatora, w bibliografii (część II) pod nazwiskiem tłumacza i / lub komentatora.
- T00* Nazwisko    Tłumaczenia poszczególnych traktatów na języki nowożytny Plotyna oraz komentarze do nich. — „00” zastępuje numer traktatu, „Nazwisko” zastępuje nazwisko tłumacza i / lub komentatora, w bibliografii (część II) pod nazwiskiem tłumacza i / lub komentatora.

### Wydania tekstu greckiego *Żywota Plotyna Porfiriusza*

- (wyd.) Pépin &    Wydanie i tłumaczenie *La vie de Plotin*, oprac. Richard  
Brisson, *La vie*    Goulet, Marie-Odile Goulet-Cazé, Luc Brisson, et al., red.  
Jean Pépin, Luc Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, et al.,  
1982–1992.
- ŻP*    Tekst grecki *Żywota Plotyna*.
- ŻP H-S<sup>1</sup>*    Tekst grecki *Żywota Plotyna* w wydaniu Plotyn, *Plotini Opera*,  
oprac. Paul Henry i Hans-Rudolf Schwyzer, 1951–1973  
[„Editio maior”] (I: 1–38).
- ŻP H-S<sup>2</sup>*    Tekst grecki *Żywota Plotyna* w wydaniu Plotyn, *Plotini Opera*,  
oprac. Paul Henry i Hans-Rudolf Schwyzer, 1964–1983  
[„Editio minor”] (I: 1–38).
- ŻP Goulet &*    Tekst grecki *Żywota Plotyna* w wydaniu *La vie Pépin & Bris-*  
*Goulet-Cazé &*    *son* (II: 131–184).  
*Brisson*
- ŻP Kirchhoff*    Tekst grecki *Żywota Plotyna* w wydaniu Plotyn, *Plotini opera*,  
oprac. Adolf Kirchhoff, 1856 (I: XIX–XLII).
- ŻP Volkmann*    Tekst grecki *Żywota Plotyna* w wydaniu Plotyn, *Plotini Enne-*  
*ades*, oprac. Richard Emil Volkmann, 1883–1884 (I: 1–36).
- żP* Nazwisko    Tłumaczenie *Żywota Plotyna* na język nowożytny oraz ko-  
mentarz do niego,  
— „Nazwisko” zastępuje nazwisko tłumacza i / lub komenta-  
tora, w bibliografii (część II) pod nazwiskiem komentatora.

---

**Dzieła referencyjne (słownik, encyklopedia, kolekcja i / lub seria tekstów oryginalnych)**

- Bailly 2020      Bailly, Anatole, 2023, *Dictionnaire Grec-Français*, red. Gérard Gréco, André Charbonnet, Mark De Wilde, et al.
- DK                Diels Hermann i Kranz Walther, 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.
- LSJ               Liddell, Henry G., Scott Robert, Jones Henry S. i McKenzie Roderick, 1968, *A Greek-English Lexicon* [wyd. 9].
- L&S              Long, Anthony A. i Sedley David N., 1988, *The Hellenistic Philosophers*.
- PG                Patrologiae cursus completus / Series Graeca.
- TM                Numer papirusu według trismegistos.org.
- SVF               von Arnim, Hans i Adler Maximilian, 1903–1924, *Stoicorum veterum fragmenta*.

**Tablica porównawcza układu dzieł Plotyna według  
*Ennead* z porządkiem chronologicznym**

<i>Enneady</i>	Traktat	<i>Enneady</i>	Traktat	<i>Enneady</i>	Traktat
I 1	53	III 1	3	V 1	10
I 2	19	III 2	47	V 2	11
I 3	20	III 3	48	V 3	49
I 4	46	III 4	15	V 4	7
I 5	36	III 5	50	V 5	32
I 6	1	III 6	26	V 6	24
I 7	54	III 7	45	V 7	18
I 8	51	III 8	30	V 8	31
I 9	16	III 9	13	V 9	5
II 1	40	IV 1	21	VI 1	42
II 2	14	IV 2	4	VI 2	43
II 3	52	IV 3	27	VI 3	44
II 4	12	IV 4	28	VI 4	22
II 5	25	IV 5	29	VI 5	23
II 6	17	IV 6	41	VI 6	34
II 7	37	IV 7	2	VI 7	38
II 8	35	IV 8	6	VI 8	39
II 9	33	IV 9	8	VI 9	9

**Tablica porównawcza porządku chronologicznego  
dzieł Plotyna z układem według *Ennead***

Traktat	<i>Enneady</i>	Traktat	<i>Enneady</i>	Traktat	<i>Enneady</i>
1	I 6	19	I 2	37	II 7
2	IV 7	20	I 3	38	VI 7
3	III 1	21	IV 1	39	VI 8
4	IV 2	22	VI 4	40	II 1
5	V 9	23	VI 5	41	IV 6
6	IV 8	24	V 6	42	VI 1
7	V 4	25	II 5	43	VI 2
8	IV 9	26	III 6	44	VI 3
9	VI 9	27	IV 3	45	III 7
10	V 1	28	IV 4	46	I 4
11	V 2	29	IV 5	47	III 2
12	II 4	30	III 8	48	III 3
13	III 9	31	V 8	49	V 3
14	II 2	32	V 5	50	III 5
15	III 4	33	II 9	51	I 8
16	I 9	34	VI 6	52	II 3
17	II 6	35	II 8	53	I 1
18	V 7	36	I 5	54	I 7



**Wstep**



**Wprowadzenie do nowego polskiego  
przekładu *Dzieł wszystkich Plotyna***

napisał  
Marcin Podbielski



## Język dzieł Plotyna

Dzieło Plotyna dla każdego, kto czytał i studiował je w greckim oryginale, stanowi pomnik rzadkiej odwagi filozoficznej i filozoficznego radykalizmu. Plotyn próbuje sięgać rozumowaniem i starannie wypracowaną intuicją tam, gdzie myśl ludzka wydaje się niezdolna pójść ani kroku dalej. Nie zadowala się on ani mitem, ani grą hipotez, ani ostrożną spekulacją, ale stara się w sposób konsekwentny i ścisły wypowiedzieć wszystko, co możemy zrozumieć i pojąć nie z tej rzeczywistości, jaką doświadczamy, ale z rzeczywistości wprost nam niedostępnej, tej, która stanowi przyczynę i rację naszego świata. Jego przedsięwzięcie jest przedsięwzięciem filozoficznym, a nie mistycznym, mimo że wśród doświadczeń, do jakich się on odwołuje, jest doświadczenie nieraz ujmowane jako mistyczne, doświadczenie określane przezeń słowem *ekstasis*. Owo doświadczenie stanowi jednak zwieńczenie filozoficznego procesu poznawczego, w którym poznawszy to, co było dane naszym zmysłom i naszemu umysłowi, na koniec możemy też poznać to, co nigdy nam dane być nie może, ale co jest w nas obecne przez to, że stanowi ostateczną przyczynę naszego istnienia i naszej jedności. Plotyn zwalcza natomiast mistykę, w której czytelnikowi objawiana jest tajemna wiedza filozoficzna, *mustērion* z góry znane, gdyż autorowi ukazała je jakaś doskonalsza od człowieka boska istota. Kilka swoich dzieł poświęca na walkę z gnostykami, których inspirowany platonizmem wielostopniowy system, w wielu swoich postulatach zewnętrznie podobny do rozwiązań Plotyna, nie posiada wewnętrznej racjonalności, mimo że pretenduje do statusu wiedzy, i w którym poetycki język i metafora zastępują analizę i argumentację. Dla Plotyna filozofia jest drogą, po której nasz umysł porusza się od rzeczywistości zmysłowej poprzez rzeczywistość dostępną rozumowaniu i intelektualnej intuicji aż do punktu, w którym poznawszy do końca to, co dane jest ująć naturze umysłu, zyskuje zdolność odosobnienia się wobec wszystkiego, co poznał, i odkrycia w prostocie swojego bytowania podobizny tego, co jest ostatecznym i zarazem transcendentnym źródłem całej rzeczywistości. Takie dążenie filozoficzne odzwierciedla się w każdym zdaniu dzieła Plotyna, tworząc jego specyficzną poetykę, czyniąc jego język zarazem fascynującym i trudnym do oddania w przekładach.

Poetykę tekstu Plotyna tworzy przede wszystkim niemal całkowite odarcie jego tekstu ze sztucznej ozdoby retorycznej. Nawet metaforyczna warstwa jego języka, tworząca w niektórych traktatach urzekające złożone przenośnie, jest całkowicie podporządkowana przekazaniu filozoficznej argumentacji Plotyna. Elegancja jego wypowiedzi płynie zaś w ogromnym stopniu ze specyficznego ładu jego składni, który podąża ściśle za myślą. Zdaniom bardzo prostym towarzyszą zdania wielokrotnie złożone, czasem trudne dziś do odczytania, zwłaszcza jeśli czytelnik na co dzień nie posługuje się językiem o bogatej fleksji. Łączą je w całość właściwe grece konstrukcje gramatyczne, nieraz w momencie, w którym pisał Plotyn, już archaiczne, bliższe językowi Platona, czasem nawet Homera, niż mu współczesnych. Nawet jeśli tłumacz oddaje ową gęstą składnię za pomocą współczesnych struktur składniowych, uzupełniając domyślne w oryginalnym elemencie wypowiedzi, lektura Plotyna wymaga od czytelnika wytężonej uwagi i skupienia się wyłącznie na jego filozoficznym wywodzie. To ów wysiłek, odkrywający spójność i ścisłość konstrukcji myślowej, do wyrażenia której zostały zaprzęgnięte wszelkie dostępne Plotynowi środki językowe, ukazuje czytelnikowi piękno, elegancję i subtelność nie tyle słów dzieła Plotyna, co samej owej konstrukcji filozoficznej. Filozof obcujący z jego tekstem ma pełne prawo nie zgadzać się ze sposobem, w jaki Plotyn wyjaśnia istnienie naszego świata, ale nie może nie podziwiać konsekwencji jego wyводу i umiejętności wyprowadzenia jak najdalej idących wniosków z wypracowanych jeszcze przez Platona i Arystotelesa zasad filozoficznej eksplikacji bytu i struktury rzeczywistości.

Dopiero zaakceptowawszy pierwszeństwo myśli filozoficznej i zrozumiawszy, że Plotyn nie obawia się paradoksalnych wniosków ze swoich analiz, czytelnik może zatem w pełni odkryć piękno tekstu Plotyna. Dopiero wtedy jasna stanie się funkcja metaforycznej warstwy jego wypowiedzi. Podczas gdy tekst Plotyna pełen jest wyrażen metaforycznych, nie zastępują one argumentacji filozoficznej. W przeciwieństwie do Platona, Plotyn nie ucieka się do mitu, ale szuka za każdym razem racjonalnej podstawy wyciągnięcia wniosków, także gdy dotyczą one rzeczywistości zmiennej i w swoich szczegółach niekoniecznej, zatem gdy wypowiada się on o naszym świecie i o obecności i aktywności duszy w tym świecie. Z jednej strony przeto Plotyn reinterpretuje mityczne i obrazowe opowieści, które znajdujemy w dziele Platona, zwłaszcza mity z *Platońskiej Politei* i *Fajdro-sa*, nadając im sens zgodny ze swoimi analizami pojęcia duszy w terminach aktu i możliwości. Wypracowaną przez stoików praktykę alegorycznej reinterpretacji mitów stosuje on w ten sposób wewnątrz tradycji platońskiej,

do jej własnych mitów, nie zaś (jak to będą czynić jego następcy, poczynając od Porfiriusza, przede wszystkim do mitów tradycji greckiej i innych tradycji kulturowych obecnych w Rzymie)<sup>1</sup>. Z drugiej strony Plotyn wykorzystuje system wzajemnie się uzupełniających metafor przestrzennych. Metafory te opierają się na przeciwieństwach tego co wyżej i niżej, z przodu i z tyłu, w centrum i dookoła, ruchu naprzód i pozostawania w miejscu, także na obrazie światła słonecznego płynącego ku nam z góry. Choć często są współobecne w tym samych kontekstach, nie są one ze sobą obrazowo spójne i nie współtworzą jednego wyobrażeniowego ujęcia struktury rzeczywistości. Niekiedy wydają się nawet one obrazowo sprzeczne, gdyż ruch bądź marsz w pochodzie przed siebie jest także, paradoksalnie, tożsamy z ruchem ku temu, co wewnątrz innych przeciwieństw metaforycznych ujęte jest jako „to co poniżej”, „to co dalej od centrum” lub wręcz znajduje się „z tyłu”. Celem owego systemu metafor jest ujęcie w języku quasi-przestrzennym zbioru zależności przyczynowo-skutkowych tworzących ontyczną strukturę, w jakiej żyjemy, ale w ramach której także niejako poruszamy się, zmieniając wewnątrz niej dzięki naszej aktywności nasz status bytowy. Nasz metaforyczny ruch wewnątrz tej struktury jest tożsamy, ontologicznie, z naszą przemianą etyczną i poznawczą, która jednoczy nas z tym, co nas bytowo poprzedza.

Oprócz tych regularnie pojawiających się i wzajemnie uzupełniających się metafor, możemy spotkać u Plotyna także metafory wykorzystane jednorazowo lub tylko kilkukrotnie, dzięki którym tworzy on, na tle swoich wywodów, wyraziste dla jemu współczesnych konstrukcje pojęciowe. W traktacie *9 O dobru, czyli O jednym* posługuje się on tego rodzaju rozbudowaną metaforą, odwołującą się do doświadczenia kogoś, kto nawiedza kompleks świątynny, podobny zwłaszcza do świętego okręgu w Delfach, i przechodzi całą drogę przezeń aż do wewnętrznej komnaty w świątyni skrywającej wyłącznie posąg boga. Nawet ta niezwykle sugestywna metafora, którą w szczegółach omawiamy we wprowadzeniu do tego traktatu, stanowi przede wszystkim wyobrażeniową analogię czysto myślowej struktury filozofii Plotyna pojętej jako całość.

Również ostatni rodzaj metafor, jaki u niego spotykamy, podporządkowany jest całkowicie rozjaśnieniu jego języka filozoficznego. Są to metafory polegające na ponownym wpisaniu oryginalnego sensu obrazowego do wyrażeń, które w języku filozoficznym jego epoki posiadały już znaczenie niemal wyłącznie abstrakcyjne. W istocie, Plotyn ponawia w ten sposób proces myślowy, jaki dokonał się u jego poprzedników. Filozofowie

greccy zbudowali swoją terminologię rekonstruując w sposób abstrakcyjny relacje pomiędzy sensami słów języka potocznego, naznaczonymi fizycznością i wyobrażeniowością. Współczesnemu czytelnikowi tekstów greckich, w tym także tłumaczowi nie znającemu dzisiejszego uzusu greckiego, i nie rozumiejącemu, że Plotyn pisze swoje teksty w momencie, w którym greka późnostarożytna wkrótce płynnie przejdzie w grekę bizantyjską, umyka fakt, że starożytne terminy filozoficzne funkcjonowały za jego czasów, a nieraz funkcjonują do dziś, także jako słowa potoczne, opisujące moc, działanie, kształt, cechy rodzajowe, początek, koniec, podatność na działanie innych rzeczy, zdolność władania rzeczami i ludźmi etc. Plotyn niezwykle często wykorzystuje ową pozorną dwuznaczność greckich słów funkcjonujących także jako terminy filozoficzne. Używając ich jednocześnie obrazowo i abstrakcyjnie, domagając się od swojego czytelnika znajomości pełnego zakresu znaczeń każdego z nich, przekształca je w swoiste metafory poszukujące w swoich aspektowych i cząstkowych odniesieniach właściwego każdej z nich jednego, źródłowego i zarazem istotnego sensu.

W tekście Plotyna są zatem użyte, w pełni swoich znaczeń, terminy filozoficzne głównych konstruktywnych nurtów jego epoki. Podczas gdy trudno u niego odnaleźć echa sceptycyzmu, a wątki epikurejskie pojawiają się z rzadka, stanowiąc odniesienia głównie do mało dziś znanej logiki epikurejskiej, czytelnik jego dzieła musi być świadomy technicznego znaczenia terminologii nie tylko platońskiej, ale także perypatetyckiej i stoickiej. Myśl każdego z tych nurtów jest w pewnym szerszym lub węższym aspekcie wchłonięta w ostateczne rozwiązania Plotyna, nawet jeśli liczne aspekty stoicyzmu i arystotelizmu, a nawet niektóre rozwiązania nie tylko platonizmu, ale wręcz samego Platona, podlegają bezpośrednio bądź pośrednio krytyce. Stąd czytelnik tekstu Plotyna musi znać i rozumieć terminologię wszystkich tych trzech nurtów, a także rozumieć, w jaki sposób terminy występujące w nich wszystkich, takie jak *logos*, *dunamis*, *hexis* etc., Plotyn subtelnie przebudowuje.

Plotyn nie używa znaczeń, przejętych z owych trzech tak różnych doktryn filozoficznych, wyłącznie jako materiału semantycznego do budowania własnej terminologii. Z jednej strony zależy mu na tym, aby być zrozumiałym dla współczesnych mu filozofów i zbudować swoje wywody za pomocą słów, których sensy są bliskie pierwotnym adresatom jego dzieła. Z drugiej strony obecność terminologii stoickiej i arystotelesowskiej w jego dziele, zaliczanym do nurtu platońskiego, wynika

w ogromnym stopniu z uznania za trafne pewnych zasad wyjaśniania rzeczywistości, jakie owe filozofie wypracowały. W arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości i w stoickiej teorii *logosu*, który jest racjonalnością przenikającą świat materialny, widzi on koncepcje ujmujące to, co bezpośrednio nam jest dane jako przejaw niedostępnych nam wprost czynników bytowych, które kształtują, ale zarazem przekraczają nasz świat fizyczny. Stoicki *logos*, wymieszany całkowicie z materią, tworzący w ten sposób *pneumę*, formujący rzeczywistość poprzez różnorodne stany jej ruchu drgającego, przyjęty przez stoików dla wyjaśnienia odkryć biologicznych ich czasów (zwłaszcza napięcia mięśni, niektórych elementów obiegu krwi oraz systemu nerwowego), zostaje przekształcony przez Plotyna w teoretyczny obraz tego, w jaki sposób ład czystych form może kształtować nasz świat materialny. Łącząc ten obraz z także biologiczną w swym źródle teorią aktu i możliwości, Plotyn rozbudowuje i rozjaśnia za pomocą intuicji arystotelesowskich i stoickich teorię partycypacji Platona, który w *Timajosie* musiał wielokrotnie przyznawać, że toleruje paradoks w swoim obrazie relacji między formami a *chōrą* — nieokreślonym „miejscem” odbicia idei. Zarazem Plotyn uznaje, że napięcie między aktem i możliwością nie jest napięciem między nieokreślonością i niezderterminowaniem materii a określonością i determinacją formy, ale że możliwość jest aspektem samej formy jako takiej. Forma stanowi bowiem dla niego czystą strukturalną granicę. Podążając za analizami Platona w dialogu *Parmenides*, Plotyn uznaje, że kres nigdy nie jest kresem nicości i że jego istnienie umożliwia istnienie potencjalności. Możliwość staje się dla niego nie tylko zdolnością przyjęcia formy, nowych cech i kształtów, ale także mocą sprawczą formy jako takiej, zdolnej nie tylko kształtować, ale i tworzyć to, wobec czego stanowi granicę. Z tego względu Plotyn modyfikuje przejęte od Arystotelesa pojęcie materii i tworzy własny obraz relacji między rzeczywistością materialną a formalną i idealną, różny tak od rozwiązań Arystotelesa, jak i Platona. Podobnie, w swoich tekstach etycznych, Plotyn wprowadza bardzo szeroko terminologię zapożyczoną ze stoickiej teorii etycznej. Terminologia ta wnosi do refleksji etycznej Plotyna nie tylko precyzyjne sformułowanie teorii działania, którą stoicy, sami posługujący się ideami zapożyczonymi pierwotnie od Platona i Arystotelesa, doprowadzili w epoce Plotyna do niezwyklej subtelności. Przede wszystkim rozumienie cnoty oraz wolności sformułowane w tej teorii pozwala Plotynowi postawić pytania o miejsce moralności w drodze do zjednoczenia się z zasadą i źródłem rzeczywistości i o zakres tego, co zależy od naszych wyborów.

Przejmując język tradycji filozoficznej, wykorzystując zarówno jego znaczenia techniczne, jak i obrazowe źródłowe sensory potoczne, Plotyn posługuje się językiem pozornie wieloznacznym. Słowa takie jak *logos*, czyli „rozum”, „dyskurs”, „racja” i „proporcja”, a także „regularność”, bądź jak *dunamis*, „moc” i „możliwość”, jak *energeia*, czyli „akt” i „aktualizacja”, ale także wszelkiego rodzaju „aktywność”, czy też jak *hylē*, „materia”, która istnieje u Plotyna także w świecie umysłowym, mają dla niego zawsze jeden sens, źródłowy i zarazem filozoficzny, który ujawnia się w ich różnych zastosowaniach. Fakt, że ten sam *logos* występuje w innych znaczeniach w filozofii stoickiej, u Arystotelesa, u Platona, i u platoników, nie jest rozumiany przez Plotyna jako wieloznaczność. Raczej, reinterpretując wnioski owych filozofii, stara się on pokazać, że wieloaspektowa i różnorodna jest sama rzeczywistość, ukształtowana przez jeden i ten sam proporcjonalny i wielozłonowy ład i racjonalny porządek, który greka nazywa *logosem*. Różne stopnie jednej i tej samej aktywności i związanej z nią możliwości przejawiają się na różne sposoby w całości oraz w częściach owej rzeczywistości. W gruncie rzeczy nie należy przypisywać terminom filozoficznego języka Plotyna ani jednoznaczności, ani wieloznaczności, gdyż ich istotna i podstawowa jednoznaczność nigdy nie usuwa ich wieloaspektowości. Można wręcz odnieść wrażenie, że z każdym słowem, którym się on posługuje, wiąże Plotyn jednocześnie pełnię znaczenia i to znaczenie częściowe, które w danym kontekście jest istotne.

Plotyn wykorzystuje także w pełni inne możliwości, jakie język grecki daje filozofowi budującemu swoją terminologię. Posługując się właściwym grece sposobem tworzenia abstraktów przez dodanie rodzajnika *to* do przymiotnika, zaimka bądź imiesłowu przymiotnikowego w rodzaju nijakim, a niekiedy także do bezokolicznika, Plotyn wykorzystuje tego rodzaju nazwy abstrakcyjne w stopniu większym aniżeli którykolwiek z jego poprzedników. Zdania zbudowane za pomocą podmiotów bądź orzeczników, które wskazują na pewną oderwaną cechę, pozwalają mu uniknąć mówienia o tym co umysłowe, o przyczynach i zasadach naszego świata, jako o swego rodzaju konkretnych rzeczach. Tego typu wyrażenia, używane często w liczbie mnogiej, kierują nasz umysł ku sensom skonstruowanym w oparciu o nasze doświadczenie, ale zarazem pozwalają na wyjście myślą daleko poza to doświadczenie. Ujmują one całość przedmiotów posiadających pewne cechy, w tym również, a niekiedy wręcz przede wszystkim, te tego rodzaju przedmioty, których istnienie bądź faktyczność tylko

postulujemy. Dzięki nim możemy mówić o tym, czego nie możemy poznać wprost, o ukrytych przed nami przyczynach i zasadach naszej rzeczywistości bez użycia nazw rzeczownikowych, nieraz wskazując wyłącznie na ich cechy relatywne wobec naszego świata. Taki sposób mówienia nie nadaje im *per se* statusu pewnych rzeczy, czyli przedmiotów podobnych do cząstek naszego świata, przedmiotów obdarzonych zupełnością konkretyzujących ich cech, zarazem jako takich zdolnych do bycia częścią większej całości i tym samym w gruncie rzeczy zależnych od zasad, które nadają im ową kompletność cech i ustanawiają je jako jedności wewnętrznie i zewnętrznie wielorakie i mnogie. Wyrażając się w ten sposób, możemy odmówić zasadom posiadania tego wszystkiego, co pozwala danemu przedmiotowi pojawić się w naszej rzeczywistości jako pewna odrębna rzecz, w tym oto miejscu i czasie, w takich oto relacjach i w tak a nie inaczej zaznaczonej odrębności od innych rzeczy. Owe wszystkie cechy, które wewnątrz naszego świata są warunkiem istnienia, wskazują bowiem, zdaniem Plotyna, na uzależnienie ich złożoności i zrelatywizowania od tego, co samo w sobie proste i nierelatywne. Zasady jako takie nie mogą same być w żaden sposób od czegokolwiek uzależnione i domagać się w swoim bytowaniu relacji do czegoś innego, gdyż czyni to je same zależnymi od jakichś innych zasad.

Takie użycie wyrażen abstrakcyjnych zbudowanych na podstawie przymiotników oraz zaimków i imiesłówów przymiotnikowych nie wystarcza jednak Plotynowi do ujęcia ontycznej odrębności zasad wobec świata, które one tworzą. Plotyn ucieka się zatem także do zaimków wskazujących, którymi posługuje się w sposób całkowicie dla siebie swoisty. Są to przede wszystkim zaimki *ekeino*, czyli „tamto” lub „owo”, *ekei*, czyli „tam”, i *entautha*, „tutaj”. Za pomocą zaimków takich jak „tutaj” i „stąd” lub „to oto” Plotyn kieruje uwagę czytelnika ku tej rzeczywistości, w której czytelnik się znajduje, lub której częścią jest jego rozważanie, czyli rzeczywistości umysłowej jako determinacji obecnej w naszym świecie, duszy jako rządzącej naszym światem, i duszom poszczególnych ciał. Za każdym razem w takim wypadku mowa jest o kontekstowo szerszej lub węższej pojętym tym, co *tutaj*. To poprzez relację do takiej dostępnej naszemu doświadczeniu rzeczywistości Plotyn odnosi swojego czytelnika do tego, co stanowi przyczynę bądź rację świata *tutaj*, a o czym można tylko powiedzieć, że jest *tam*. Zaimki tego rodzaju zawsze więc należy czytać kontekstowo. Za każdym razem coś, co Plotyn nazywa słowami „tutaj”, „stąd”, „tam”, „stamtąd”, może być czymś innym. Niekiedy, gdy

zaimek taki jest umieszczony pomiędzy rodzajnikiem a rzeczownikiem, rozumiemy, że mowa o „duszy *tutejszej*” lub „tej duszy, która jest *stąd*”. Niekiedy jednak nie wiemy jednoznacznie, co jest rzeczywistością *tam*, lub nawet *nim*, czy mowa jest na przykład o najdoskonalszej części umysłu, czy o ostatecznej zasadzie, która wykracza poza wszelki umysł i byt. Zarazem znajdziemy też u Plotyna passusy, w których wydaje się w miarę oczywiste, że wyrażenia tego typu są używane w odniesieniu do rzeczywistości konkretnej, nawet gdy użyte jest słowo „tam” — może ono bowiem odnosić się na przykład do ostatnio wspomnianego konkretnego miejsca, w którym znajduje się dusza.

W podobny skontekstualizowany sposób Plotyn posługuje się także kilkoma kluczowymi terminami nazwowymi. Zarówno abstrakcyjna nazwa „jedno”, dosłownie „to [jest] jedynym” (*to hen*), „pierwsze” (*proteron*, *prōton*), używane tak z rodzajnikiem, jak i bez rodzajnika, ale też nazwy takie jak „dusza” (*psuchē*), „umysł” (*nous*), mogą wskazywać, zależnie od kontekstu, zarazem w sposób zasadniczo zrozumiwały dla uważnego czytelnika, na pewną zasadę lub na obecność skutkową bądź realizację tej zasady: i tak, może być pierwszym i jednym zarówno to, co jest pierwsze i jedno ponad bytem, jak i coś, co jest jednym lub pierwszym w świecie zmysłowym. Podobnie „dusza” i „umysł” mogą się odnosić do zasad bytu, jak i do poszczególnych umysłów i dusz.

Należy tu zarazem zwrócić uwagę, że wyrażenia języka Plotyna, które zachowując swoje podstawowe znaczenie w różnych kontekstach odnoszą się do różnych przedmiotów, w każdym z tych kontekstów nieco inaczej realizują owo znaczenie. Można powiedzieć, że część ich treści zostaje niejako przesunięta do obszaru semantycznej możliwości, pozostając w tle danego ususy, ale nie będąc aktywną w danym momencie częścią znaczenia. Zarazem owo przesunięcie inaczej funkcjonuje w przypadku nazw takich jak „umysł” i „dusza”, które są nazwami dla rzeczywistości wieloaspektowych, ujmowanych przez nas zwykle tylko w jakiejś wąskiej perspektywie, i w przypadku nazw takich jak „jedno”, „pierwsze”, „tamten” i „tam”. Te ostatnie są jedynie etykietami dla tego, co jest poza bytem, i o czym w gruncie rzeczy mówić nie możemy. Nasz język dotyczy bowiem bytu i tego, co w jakiś sposób w bycie uczestniczy, natomiast filozofia Plotyna wskazuje drogę poznania tego, co stoi przed bytem i stanowi jego przyczynę. Dlatego też musi się posługiwać nazwami w gruncie rzeczy beztreściowymi i pustymi, które nie odnoszą się do żadnego przedmiotu naszego doświadczenia, tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego, tak

zmysłowego, jak i umysłowego. Nazwy te, przeniesione na rzeczywistość stojącą poza bytem ze sposobu, w jaki poznawczo się ku tej rzeczywistości zwracamy, na przykład z aspektu jedności, jaki odkrywamy w naszym doświadczeniu, w gruncie rzeczy nie mówią nic. Posłużenie się takimi nazwami jest jednak koniecznością, jeśli droga filozofii jest drogą dyskursu, prowadzącą od tego, co znamy, ku temu, co nie jest znane wprost. Stąd też należy w nich widzieć nazwy własne, w których treść przenoszona przez zaimki „tamten” i „tam”, liczebniki „pierwsze” i „jedno”, stanowi jedynie motywację dla nadania takiego a nie innego „imienia” bądź „nazwy” (gr. *onoma*, łac. *nomen*) temu, czego w gruncie rzeczy nie znamy, choć ku czemu dyskurs filozoficzny może nas kierować.

W języku dzieła Plotyna potrzebujemy bowiem widzieć przede wszystkim język dyskursu filozoficznego. Dyskurs taki, jako owoc pracy ludzkiego rozumu posługującego się językiem, filozofowie starożytni nazywali słowem *logos*. W zgodzie z projektem metodologicznym zarysowanym w Platońskiej *Politei*, w metaforze odcinka w księdze VI (rozdziały 20–21, 509d6–511e5, zwłaszcza 510c1–511c2), rozum ludzki przechodzi od poznania zapośredniczonego przez obraz i język do poznania bezpośredniego. Wychodzimy od przedmiotów dostępnych doświadczeniu zmysłowemu, za pomocą znaków językowych oraz obrazów i diagramów odwzorowując odkrywane w niej regularności. Platon traktuje takie zapośredniczone poznanie jako rodzaj założenia, gdyż rozum nie poznaje w nim formy jako takiej, ani zasad, które tworzą rzeczywistość umysłową, ale formę jako postulat *dianoï*, czyli poznania znakowego. Używając znaków, zakładamy zaś istnienie w świecie regularności. Nie tyle odkrywamy formę jako taką, co zakładamy, że racją podobieństwa kształtów i regularności działań rzeczy, do których odnosimy tę samą nazwę lub ten sam schemat, jest partycypacja w tej samej formie. Rozumowanie, ukazując relacje między znakami, odsłania relacje formalne, odsłania zatem, krok po kroku, formę rzeczy zmysłowych jako rządzącą nimi strukturę. Platon ma nadzieję, że doprowadzi ono do momentu, w którym formy rzeczy ukażą się zarazem jako ich zasady, dostępne bezpośredniej intuicji umysłu. Plotyn w swoich traktatach stara się ów projekt urzeczywistnić, a zarazem doprowadzić dalej, nie tylko do form jako takich, ale poza nie, poza świat umysłu, do ostatecznej zasady, której nie możemy już poznać ani rozumem posługującym się znakami i przechodzącym od znaku do znaku, ani umysłem, który poznaje formy wprost i bez pośrednictwa znaków. Plotyn podąża zatem konsekwentnie tą drogą, którą

zapropował Platon, odsłaniając krok po kroku i na różne sposoby racje bytu rzeczywistości, które filozoficzna analiza ich sposobu bytowania ukazuje jako zależne, zrelatywizowane i ograniczone. Podobnie jak Platon, Plotyn rozpoczyna swą spisana drogę filozoficzną od doświadczenia piękna, które jedyne ujawnia w rzeczywistości zmysłowej blask tego co umysłowe<sup>2</sup>. W przeciwieństwie do Platona, Plotyn nie ucieka się do obrazu i mitu, zarówno gdy wychodzi w swoim dyskursie powyżej tego co umysłowe, jak i gdy próbuje ująć naszą obecność, jako duszy obdarzonej poznaniem umysłowym, w świecie zmiennym i pozornie rządzonej przez nieracjonalny przypadek.

Tekst filozoficznego dyskursu Plotyna, ze względu na tak ambitny cel, jest gęsty i trudny w lekturze. Opisane powyżej specyficzne słownictwo, właściwe Plotynowi użycie metafor, nieraz trudna do odczytania składnia, służą oddaniu wieloaspektowości i złożoności tego, co dzięki swojej ostatecznej zasadzie jest także jednością. Złożoność ujętych przez niego relacji odzwierciedla się w złożoności rozumowań i domaga się użycia złożonej i pełnej skrótowych konstrukcji składni, na którą pozwala greka w większym jeszcze stopniu aniżeli język polski, nawet polszczyzna archaiczna sprzed kilku wieków. Analizowany w danym kroku logicznym przedmiot zostaje zwykle nazwany tylko jeden raz, na samym początku poświęconych mu dyskusji. W kolejnych zdaniach Plotyn zakłada po prostu ten sam podmiot domyślny, koncentrując w ten sposób całość swych rozważań w pewnym passusie na jednym przedmiocie. Czytelnik zwłaszcza tekstu oryginalnego musi zatem pamiętać, o czym mowa, czym jest „on”, „ona” bądź „ono”, o których mówi Plotyn. Dla wyrażenia relacji istniejących zarówno między składnikami rzeczywistości, jak i wewnątrz poszczególnych jej składników, Plotyn wykorzystuje całe bogactwo języka greckiego. Morfologiczna struktura derywatów językowych odzwierciedla często, w jego oczach, relacje między różnymi aspektami tej samej rzeczy.

Prawidłowemu ujęciu owych relacji służy także dialog wewnętrzny, odzwierciedlony w traktatach Plotyna przez pojawiające się od czasu do czasu, niekiedy stylistycznie zaskakujące czytelnika, gdyż przerywające długi wywód, ciągi pytań i odpowiedzi. W formie takiego dialogu wyrażone są przede wszystkim aporie i trudności, na jakie trafia Plotyn starając się ująć wieloaspektowość jakiegoś problemu lub wielość i wieloaspektowość relacji, jakie ujawniają się w omawianym przez niego przedmiocie. Dialog wewnętrzny Plotyna jest niemal całkowicie pozbawiony retorycznych ornamentów. Przypomina on przez to w większym stopniu aporematyczny

dyskurs Arystotelesa niż dialogi Platona, który często w późniejszych tekstach rolę pytającego przypisywał postaci w gruncie rzeczy nie mającej nic do powiedzenia. Możemy też w nim widzieć niekiedy, zwłaszcza w zakończeniach traktatów, zapis pytań uczniów Plotyna i odpowiedzi na nie.

Z tych wszystkich względów dzieło Plotyna, tak w oryginale, jak i w tłumaczeniach, należy czytać powoli i uważnie, śledząc relacje logiczne między kolejnymi stwierdzeniami. Nie można szukać w nim tajemnicy innej niż tajemnica rozumu, który szuka swych granic i próbuje wskazać drogę wyjścia poza krąg tego, co bezpośrednio dostępne naszemu poznaniu. Zadaniem tłumacza jest zaś oddać ową tajemnicę i zarazem uprzystępnić dzieło Plotyna w stopniu, w jakim to możliwe, przez środki językowe i redakcyjne, jakie wypracowali badacze historii filozofii. Zadaniem tłumacza jest także spróbować oddać piękno i surowe dostojeństwo tekstu Plotyna, być może nawet pewną archaizującą hiperpoprawność, charakterystyczną dla autora, dla którego greka nie była językiem rodzimym, ale wyuczonym językiem kultury. Jest bez wątpienia zadaniem i wyzwaniem dla każdego kolejnego tłumacza prawidłowe odczytanie eliptycznej składni Plotyna. Nie jest jednak zadaniem tłumacza narzucenie jednoznacznej interpretacji tekstowi, który jest trudny, czasem nieusuwalnie wieloznaczny, nieraz paradoksalny. Ani sam przekład, ani nawet przypisy, nie mają prawa oszczędzić czytelnikowi wysiłku niezbędnego dla zrozumienia myśli filozofa tak istotnego dla tradycji zarówno filozoficznej, jak i teologicznej, jak Plotyn. Tłumacz tekstu Plotyna nie ma prawa zwłaszcza dodawać wyrażzeń w tekście nieistniejących lub naginać poświadczoną całością tradycji rękopiśmiennej składnię tylko po to, aby zaprezentować współczesnemu czytelnikowi tekst przyjemny w lekturze i wolny od paradoksów. Nie ma też prawa upiększać stylistycznie surowego tekstu Plotyna, unikać powtórzeń tych samych słów, gdy Plotyn uważa za stosowne je powtórzyć. Nie powinien zarazem oddać do dyspozycji współczesnego czytelnika wersji tekstu Plotyna, która tak bardzo poszukuje dosłowności, że może stanowić jedynie pomoc w odcyfrowaniu oryginału. Niniejsze tłumaczenie stara się znaleźć równowagę pomiędzy tymi wymogami, jakie narzuca nam sam język i dyskurs Plotyna. Dla jej zachowania przyjmujemy zestaw zasad translatorskich, którymi staramy się kierować w naszej pracy, a które omówione są w dalszej części Wprowadzenia.

## Zasady translatorskie przyjęte w niniejszym wydaniu

Ponowny przekład dzieła Plotyna na język polski nie ma stanowić alternatywy dla istniejącego tłumaczenia Adama Krokiewicza<sup>3</sup>. Celem naszym nie jest bowiem pokazanie odmiennych możliwości oddania tekstu Plotyna (co skądinąd można by uznać za samo w sobie warte zachodu), ale zapoznanie polskiego czytelnika z Plotynem takim, jakiego ukazały nam wyniki badań historyków filozofii opublikowane w ciągu 60 lat, które minęły od wydania tłumaczenia Adama Krokiewicza. Jak sam Krokiewicz pisał we wstępie do swojego tłumaczenia, pracował on nad nim bez dostępu do literatury światowej. Choć ukazało się ono w roku 1959, a więc 8 lat po wydaniu tomu I i w roku wydania tomu II *Editio maior* Paula Henry'ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera, Adam Krokiewicz w swoim wstępie zmuszony był zadać pytanie, czy nie należałoby poczekać na całość „naprawdę krytycznego wydania”, aby nie narazić swojego przekładu na „rychłą przedawnienie”. Niestety, w polskiej rzeczywistości lat 50. XX w. nie mógł on nawet przejrzeć zawartości czasopism naukowych i katalogów wydawnictw zagranicznych i dowiedzieć się o rewolucji w studiach nad Plotynem, która zachodziła właśnie w tym czasie. Pozostało mu tylko napisać: „Niestety, zdobycie tej literatury napotyka, jak wiadomo, bardzo często nie dające się pokonać przeszkody”<sup>4</sup>.

Głównym impulsem dla rewolucji w studiach nad Plotynem były prace wspomnianych wyżej Paula Henry'ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera, które trwały aż od lat 30. do 80. XX wieku, i dzięki którym badacze otrzymali tekst dzieł Plotyna wolny od starożytnych glos i wpisanych do greckiego oryginału domysłów nowoczesnych komentatorów. Nawet gdy tekst ten, zwłaszcza w „*Addenda et corrigenda*”<sup>5</sup> tomu III tzw. *Editio minor*, przywraca część owych domysłów, są one starannie wyjaśnione i nie przesłaniają wersji pierwotnej, nieraz w całości zgodny sposób przekazanej przez manuskrypty. Równie istotne było to, że ów tekst kilku badaczy postanowiło przełożyć na języki współczesne w sposób od takich naleciałości i interpretacji wolny, zarazem w zgodzie z rosnącą wiedzą na temat ewolucji platonizmu i kontekstu filozoficznego i kulturowego, w którym działał Plotyn. Z jednej strony wzrosło bowiem w ostatnich kilku dziesiątkach lat zainteresowanie postaciami uważanymi niekiedy w historii filozofii uprawianej w pierwszej połowie XX wieku za drugorzędne, z drugiej — zostały odkryte i wydane liczne teksty gnostyckie. Badacze nie mogą już traktować Plotyna jako swoistej samotnej wyspy,

ale muszą brać pod uwagę kontekst, w którym rozwinęła się jego myśl, zwłaszcza w postaci medioplatonizmu, neopitagoreizmu i gnostycyzmu, a także filozofii perypatetyckiej i stoickiej. Z tego względu tłumacze tacy jak Arthur H. Armstrong i Richard Harder, a także grupa tłumaczy pod kierownictwem Luca Brissona, zaproponowali czytelnikowi anglojęzycznemu, niemieckojęzycznemu i francuskojęzycznemu tekst Plotyna oddany tą samą terminologią filozoficzną, jaką dzielił on z sobie współczesnymi. Zarazem dzięki temu lepiej zrozumiano fakt, o którym pisze w swoim *Żywocie Plotyna* Porfiriusz: filozofia Plotyna powstała nie tylko w kontekście innych filozofii owej epoki, ale i w dyskusji z nimi. Z tego względu, dla oddania owej dyskusji i dla oddania natury dzieła Plotyna, który polemizując ze współczesnymi mu myślicielami próbował zarazem wcielić w życie, w sposób konsekwentny, metodę filozoficzną wypracowaną przez Platona, wielu tłumaczy decyduje się na ukazanie dzieła Plotyna w porządku chronologicznym.

Porządek ten i my przyjęliśmy w naszym wydaniu. Biorąc pod uwagę osiągnięcia badaczy ostatniego półwiecza i nasze własne doświadczenie pracy nad tekstami Plotyna oraz innymi tekstami późnej starożytności, w tym tekstami autorów chrześcijańskich, przyjęliśmy z góry pewien zbiór zasad i założeń teoretycznych obowiązujących w niniejszym tłumaczeniu. Zasady te, zwłaszcza w punktach dotyczących terminologii, uległy pewnym modyfikacjom w wyniku prac tłumaczeniowych nad pierwszym tomem dzieł Plotyna. Możemy je streścić, uwzględniając doświadczenia nad tekstami prezentowanymi w tomie pierwszym, w sposób następujący:

1. Tłumaczymy i wydajemy teksty dzieł Plotyna w porządku chronologicznym.

Dzięki temu jesteśmy w stanie nie tylko pokazać polskiemu czytelnikowi drogę intelektualną i projekt filozoficzny Plotyna, ale także odzwierciedlić w naszym tłumaczeniu ewolucję jego terminologii i języka. Fakt, że Porfiriusz łączy w tej samej *Enneadzie* teksty wcześniejsze i późniejsze sprawia, że czytelnikowi trudno zrozumieć, o czym Plotyn w danym miejscu mówi. Znaczenia używanych przez Plotyna terminów wzbogacają się bowiem i precyzują w kolejnych dziełach, a stawiane przezeń kwestie wynikają często z problemów rozważanych w dziele wcześniejszym lub w części wcześniejszej dzieła, które Porfiriusz podzielił na kilka traktatów i umieścił w odległych zakątkach *Ennead*. Samo zadanie zbudowania spójnej i zrozumiałej dla polskiego czytelnika terminologii okazało się, po przyjęciu zasady chronologicznej, łatwiejsze, gdyż rozumiejąc,

jak jeden termin grecki odnosi czytelnika do terminów innych, wcześniej wprowadzonych, byliśmy w stanie w sposób bardziej świadomy wybierać polskie ich odpowiedniki.

2. Głównym punktem odniesienia w niniejszym tłumaczeniu jest tekst zwany „Editio minor”, *Plotini Opera*, wydany przez Paula Henry’ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera w trzech tomach w serii *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis* publikowanej przez Oxford University Press pod imprintem Clarendon Press (*Plot. H-S<sup>2</sup>*).
- a. Mimo pojawienia się kolejnych (niekompletnych) wydań, tekst ten stanowi podstawowy punkt odniesienia dla badaczy i tłumaczy dzieła Plotyna.  
Tekst ten, który ukazał się w latach 1964–1982, jest poprawioną i także nieco w aparacie krytycznym uproszczoną wersją wcześniejszego wydania dzieła Plotyna przez tych samych edytorów, tzw. *Editio maior* (*Plot. H-S<sup>1</sup>*). Jest to najbardziej cenione kompletne wydanie dzieł Plotyna, uwzględniające, wraz z „Addenda et corrigenda” zawartymi w tomie III, liczne poprawki sugerowane przez tłumaczy i badaczy pracujących nad wcześniejszymi wersjami ich tekstu. Naszym zdaniem jest to też tekst najbardziej godny zaufania. Poprawki, które są sugerowane przez badaczy późniejszych (zwłaszcza tekst *Plot. Ferroni* w nadal dalece niekompletnym wydaniu Ferroni & Narbonne), wydają się niekiedy bliskie duchowi filologii wieku XIX, gdy badacze uważali, że mają prawo poprawić tekst grecki wbrew konsensusowi manuskryptów, jeśli z jakichś względów manuskryptu nie mogą zrozumieć. Należy przy tym dodać, że dla tłumacza, który na co dzień posługuje się językiem fleksyjnym, do jakich zalicza się język polski, wiele tego rodzaju problemów tekstowych podnoszonych przez tłumaczy i komentatorów, których język rodowity nie zna odmiany przez przypadki i swobody składni, po prostu nie istnieje. Dlatego też tekst *Editio minor*, najwierniejszy manuskryptom i zarazem uwzględniający poprawki zwłaszcza płynące od Richarda Hardera, który prawidłowo zidentyfikował liczne wprowadzone jeszcze w starożytności do manuskryptów początkowo marginalne glosy, wydaje się, na tle doświadczenia pracy nad tomem pierwszym dzieł Plotyna, najbardziej wiarygodny.
- b. Opierając się na aparacie krytycznym *Editio minor* i *Editio maior*, wprowadzamy wielokrotnie do naszego tłumaczenia niezbędne naszym zdaniem poprawki.

Uznając w większości wypadków za autorytatywny tekst Editio minor, uznając za poprawne także liczne miejsca, w których Paul Henry i Hans-Rudolf Schwyzer uważają za konieczne odejście od tekstu przekazanego przez większość manuskryptów, w niektórych wypadkach wprowadzamy własne poprawki. Poprawki te oparte są zawsze na manuskrytach i większości wypadków polegają na przywróceniu stanu przekazanego przez większość manuskryptów lub zrekonstruowanego przez wydawców na podstawie tych manuskryptów jako wersja obecna we wspólnym dla nich źródle. Kilka razy wprowadzamy także drobne poprawki ortograficzne, podstawiając właściwszą naszym zdaniem ortografię za tekst wymawiany w późnej starożytności i obecnie identycznie jak tekst przekazany przez manuskrypty, ale zapisywany inaczej i znaczący coś innego. Nasze poprawki polegają zatem, przede wszystkim, na usunięciu zmian wydawców, którzy zaproponowali je w głównej mierze dlatego, że nie widzieli w przekazanym tekście wypowiedzi gramatycznie prawidłowej. W przeciwieństwie do nich, dzięki temu, że posługujemy się, podobnie jak Plotyn, językiem fleksyjnym, jesteśmy często w stanie wskazać prawidłowe gramatycznie i jednoznaczne odczytanie przekazanych tekstów manuskryptów Plotyna, które wydawcy zmieniają, niekiedy z powodów dla użytkownika języka fleksyjnego całkowicie niezrozumiałych. Najczęstszym powodem tego rodzaju odejść przez wydawców od tekstu manuskryptów wydaje się niedostrzeżenie przez nich narzędniej roli celownika, odpowiadającej polskiemu narzędnikowi. Plotyn wydaje się wręcz lubować w takim wykorzystaniu celownika, nieco w jego czasach archaicznym, ale dla osób mówiących po polsku zupełnie naturalnym.

Regularnie też jesteśmy zmuszeni odrzucać przyjęte zwłaszcza w „Addenda et corrigenda” do Editio minor (*Plot.* H-S<sup>4</sup>) te poprawki wprowadzone przez Richarda Hardera (*Plot.* Harder w wydaniu Harder & Beutler & Theiler), które odchodzą od formy dźwiękowej właściwej językowi greckiemu w czasach Plotyna. Czytelnik powinien pamiętać, że wymowa, w jakiej odczytujemy obecnie grekę starożytną, jest rekonstrukcją filologiczną wymowy attyckiej V–IV w. przed Chr. Żyjący 700 lat później Plotyn posługiwał się językiem greckim w wymowie znacznie bliższym dzisiejszemu literackiemu językowi nowogreckiemu. Za jego czasów procesy tzw. itacyzmu i spirantyzacji były już znacznie posunięte i typowe stało się czytanie litery *bēta* jako dźwięku „w”. Bizantyjscy kopiści manuskryptów wymawiali język grecki niemal identycznie, jak jest on wymawiany dzisiaj przez wykształconych Greków<sup>6</sup>. Proponowanie poprawek

nieobecnych w tradycji rękopiśmienniczej, a zarazem dźwiękowo odległych od tekstu, który przy kopiowaniu był odczytywany zwykle na głos, wydaje się nam przeto w większości wypadków bezzasadne.

Za każdym razem, gdy odchodzimy od tekstu *Plot.* H–S<sup>4</sup> i wybieramy wersję bądź innego wydawcy, bądź rękopiśmienną wskazaną w aparacie krytycznym, ale nie uwzględnioną w tekście głównym, bądź przyjmujemy rozwiązanie płynące od nas samych, zaznaczone jest to w przypisie. Decyzje takie — wypada tu dodać — są w przypadku Plotyna nieuniknione. Część trudniejszych, gęstszym stylem napisanych dzieł, była już w starożytności tak bardzo kłopotliwa w lekturze, że czytelnicy i kopiści opatrywali je licznymi notami i próbowali je na różne sposoby rozjaśnić. W wyniku włączenia tych not i rozjaśnień do tekstu Plotyna powstały znaczące różnice między manuskryptami Plotyna — znacznie większe, na przykład w traktacie 30 *O kontemplacji* [III 8], aniżeli w przypadku rękopisów dzieł Platona lub Arystotelesa. Aparat krytyczny, niekiedy niezwykle obfity, odnotowuje te różnice, a interpretator i tłumacz, zapoznając się z nimi, ma prawo uznać za bardziej prawidłową inną wersję aniżeli tą, którą przyjęli wydawcy Editio minor.

- c. Wzorem wydań Henry’ego i Schwyzera, wiernych ortografii starożytnej, nie wprowadzamy (z wyjątkiem imion własnych) rozróżnień między tymi samymi wyrazami pisanymi wielką i małą literą.

Podejście to czytelnik dostrzeże zwłaszcza w przypadku wyrażen, które mogą nazywać główne składniki i zasady rzeczywistości wyróżniane przez Plotyna, ale także ich aspektowe przejawy w naszej rzeczywistości. Jak wyżej wspomnieliśmy, tego rodzaju terminy techniczne są u Plotyna często zbudowane na tle imiesłów, zaimków i przymiotników języka potocznego. Nie uznajemy za stosowne decydować w imieniu czytelnika, w którym przypadku „jedno”, „pierwsze”, „tam”, „ów”, ale także „tutaj”, „dusza”, „umysł”, „racja” (najczęstsze tłumaczenie słowa *logos*) użyte są *absolute*, nierelatywnie, i wskazują na to, co jest „pierwszym” lub „racją” jako takie, a nie tylko w pewnym względzie bądź aspekcie, a zwłaszcza, czy stają się w ten sposób swego rodzaju nazwami własnymi. Jedynie zatem zaznaczamy kursywą w wypadku części z tego rodzaju wyrażen, iż wydaje się nam, że chodzi o użycie ich w danym miejscu w sensie nierelatywnym. Takie zaznaczenie ma jedynie ułatwić odczytanie tekstu naszego przekładu. Czytelnik winien pamiętać, że użycie kursywy jest naszą decyzją redakcyjną, i że starożytna greka nie знаła ani tego rodzaju wyróżnień

typograficznych, ani podziału znaków literowych na majuskuły i minuskuły, i że to odbiorca musiał każdorazowo zdecydować, czy *hēlios* jest słońcem widzianym na niebie (do dziś zwanym po grecku *o ilios*, i pisanym tak samo, jak w starożytności), czy bogiem jadącym na niebieskim rydwanie.

- d. Wprowadzamy do tekstu Editio minor własne podziały interpunkcyjne, w szczególności za pomocą zapisu graficznego oddając wewnętrzny dialog prowadzony przez Plotyna.

Teksty Plotyna są zachowane w zapisie ciągłym i tak są drukowane we wszystkich współczesnych wydaniach. Podział na numerowane rozdziały wprowadził Marsilio Ficino w swoim wydaniu łacińskim. Takie części tekstu, które zapewne lepiej byłoby nazywać „sekcjami” niż „rozdziałami” (bo to ostatnie słowo sugeruje, że sam autor zbudował swój tekst z mniejszych części) zwykło się dziś oddzielać w druku akapitem. Czytelnik winien zatem pamiętać, że za każdym razem wprowadzenie dialogu, czy to poprzez zapis podobny do zapisu dialogu w powieściach, czy wprost przez wyróżnienie pytań i odpowiedzi, jest decyzją redakorską i pochodzi od tłumaczy. Podobnie tłumacze i redaktorzy wprowadzają niekiedy do tekstu rozdziałów podział na akapity. Zabiegi te, choć naszym zdaniem pomocne dla czytelnika, nie powinny być jednak traktowane jako nieobciążone błędami lub wykluczające inne możliwości podziału tekstu na akapity i dialogi. W niektórych przypadkach Plotyn, prowadząc dialog sam ze sobą, zadaje także pytania czysto retoryczne, które wydają się stanowić część odpowiedzi na wcześniej zadane pytanie. Nie zawsze też forma gramatyczna jednoznacznie wskazuje na to, czy mamy do czynienia z pytaniem, czy też ze stwierdzeniem.

Wprowadzając podziały do tekstu na poziomie zdań, wychodzimy od interpunkcji zaproponowanej przez wydawców na tle ich analizy interpunkcji przekazanej w manuskryptach. Nie można przy tym zapominać, że owa interpunkcja, w tym znaki zapytania obecne w tekście greckim, są zawsze wynikiem interwencji edytorskiej — niezależnie od tego, czy tym edytorem był średniowieczny skryba, czy współczesny wydawca, czy być może nawet już Porfiriusz (*Żywot Plotyna* 25.38<sup>7</sup>). Oryginalny rękopis, zgodnie ze świadectwem Porfiriusza, pozbawiony był interpunkcji. Większość znanych nam papirusów z owej epoki także się nią nie posługuje, mimo że wynaleziono ją na przełomie III i II w. przed Chr. Interpunkcję zawierają natomiast rękopisy bizantyjskie i średniowieczne tekstów starożytnych, na jakich pracują współcześni badacze. W wypadku dzieł Plotyna

najstarszy rękopis, jaki posiadamy, pochodzi dopiero z XIII w. Dlatego też czytelnik winien pamiętać, że podział tekstu na akapity, dialog, pytania i odpowiedzi, nawet podział dłuższych zdań, nie stanowi dogmatu i że bardzo często istnieje, zwłaszcza w wypadku Plotyna, gramatycznie dopuszczalna możliwość innego retorycznego rozbioru tekstu oryginalnego.

3. Tekst niniejszego tłumaczenia wykorzystuje terminologię wypracowaną na podstawie polskiego języka filozoficznego.
  - a. Przyjęta terminologia odzwierciedla w sposób możliwie jednoznaczny oryginalną filozoficzną grekę Plotyna.

Nie jest możliwe w żadnym współczesnym języku oddanie tego samego słowa greckiego oryginału dzieł Plotyna za każdym razem tym samym słowem języka tłumaczenia. Próbując stosować się do tej zasady, Adam Krokiewicz musiał uciec się do języka pełnego filozoficznych neologizmów, takich jak „wątek” dla oddania greckiego *logosu*, „niedzialek” dla *atomon* (czyli „atom” i „indywiduum”), „z mocy” dla *dunamei* („w możności” lub „w możliwości”), „z dzieła” dla *energeia* („akt”, w celowniku „w akcie” bądź „w zaktualizowaniu” i „w aktywności”). W rezultacie tekst tego tłumaczenia stanowi swego rodzaju narzędzie filologiczne, pomocne dla kogoś, kto już czyta po grecku i stara się jedynie włączyć w grekę Plotyna. Postawa przeciwna przyjętej przez Krokiewicza, polegająca na poszukiwaniu synonimu jedynie kontekstowo poprawnego, prowadziłaby natomiast do zagubienia logiki wywodu Plotyna, nawet jeśli poszczególne zdania wydawałyby się czytelnikowi zrozumiałe.

W tłumaczeniu niniejszym staramy się zatem związać z każdym kluczowym i zarazem wieloaspektowym terminem pewną grupę polskich odpowiedników, która to grupa nie krzyżuje się z grupami oddającymi inne wieloaspektowe terminy filozoficznego języka greckiego. Rezerwujemy także, w miarę możliwości, stałe odpowiedniki dla terminów drugorzędnych. Nie próbujemy natomiast ustalić sztywnego słownika dla wyrażzeń, które terminami filozoficznymi nie są lub pojawiają się okazjonalnie. Cała ta praca wymaga równoległej z tłumaczeniem budowy glosariusza, który do zakończenia prac nad pierwszym tomem podlegał ciągłym korektom, a w miarę postępu prac nad tłumaczeniem kolejnych traktatów Plotyna jest też rozbudowywany. Słownik ten zaprezentujemy zatem czytelnikowi dopiero w ostatnim tomie niniejszego tłumaczenia pism Plotyna. Z tego też względu kluczowym terminom towarzyszą w przypisach transliteracje oryginalnych słów greckich. Są one konieczne zwłaszcza, gdy kontekst zmusza do posłużenia się kolejnym z polskich

odpowiedników związanych z danym terminem, natomiast niezaznaczenie tego, że Plotynowi chodzi nadal o ten sam termin, mogłoby doprowadzić do zerwania ciągłości logicznej jego wywodów.

- b. Ustalając odpowiedniki wyrażen greckich, wykorzystujemy standardową polską terminologię filozoficzną.

Unikamy zatem neologizmów, zarówno dla słów, dla których istnieją przyjęte tłumaczenia, jak i dla wyrażen, które bywają dzisiaj przekładane różnorodnie. W pierwszym przypadku sięgamy do typowych sposobów oddawania terminologii Platońskiej, Arystotelesowskiej bądź stoickiej, w drugim poszukujemy odpowiedników w języku stanowiących *bonum commune* wszystkich, którzy uprawiają filozofię w języku polskim. Stając przed koniecznością wyboru między alternatywnie przyjętymi tłumaczeniami dla terminów takich jak *hexis* bądź *aretē*, które w różnych starożytnych szkołach filozoficznych otrzymywały różne interpretacje, idziemy zwykle za tradycją arystotelesowską, posługując się przy tym terminami używanymi w polskojęzycznej neoscholastyce, jak w tym wypadku „sprawność” i „cnota”. Wynika to stąd, że terminy te stanowią wynik poszukiwań oddania relacji semantycznych przejętych z filozofii starożytnej przez łacinę scholastyczną i tworzą najbardziej spójny system terminologiczny, poprzez który, co prawda pośrednio, można oddać w języku polskim starożytną terminologię filozoficzną. Za pomocą polskiego języka neoscholastycznego możemy czytelnika wprowadzić do wnętrza jednej, choć zarazem wewnętrznie niezwykle bogatej i pozostającej ze sobą w ciągłym dialogu, rzeczywistości semantycznej skonstruowanej w filozofii starożytnej języka greckiego. Daje nam to tego prawo sam Plotyn, który często wzbogaca platońskie rozumienie terminów o intuicje pochodzące od Arystotelesa, nawet jeśli nie przyjmuje większości rozwiązań teoretycznych Stagiryty, i który nieraz powtórnie platonizuje bądź arystotelizuje terminy swoiście używane przez stoików, ale przejęte przez nich, zwłaszcza w etyce, z tradycji platońskiej i arystotelesowskiej. Posługując się wyrażeniami przyjętymi dla oddania średniowiecznego, często neoplatonizującego, arystotelizmu, oddajemy zarazem po polsku fakt jedności terminologicznej filozofii greckiej i recepcję tej jedności w myśli Plotyna.

- c. Przy wyborze odpowiedników polskich staramy się oddać relacje etymologiczne w przypadku kilku najbardziej kluczowych terminów.

Relacje te mają dla Plotyna ogromną wagę filozoficzną: rzeczowniki, czasowniki i przymiotniki należące do pewnej rodziny wskazują na zależność między pewnymi działaniami, aktualizacjami, cechami a częściami

lub sferami rzeczywistości, które ich istnienie umożliwiają. Staramy się, w miarę możliwości, oddać te relacje w języku polskim. Dla sfery intelektu, związanej z czasownikiem *noeō* i rzeczownikiem *nous* rezerwujemy zatem słownictwo związane z „myśleniem”, „myślą” i „umysłem”, próbując za pomocą dość wąskiego dostępnego nam w języku polskim zbioru odpowiedników prawidłowo oddać granice rzeczywistości „umysłowej” (*noētos*), czyli tej, którą poznaje umysł, i „myślnej” bądź „obdarzonej myślnością” (*noeros*), czyli tej, której byt jest tożsamy z byciem umysłem i myślami. Dla zrozumienia Plotyna kluczowe jest oddzielenie tej sfery od sfery *logosu*, dla wyrażenia której posługujemy się polskim słownictwem związanym z „rozumem”, „rozumowaniem”, „rozumnością”, „racją”, „racjonalnością” i „argumentacją”. Zarazem, gdy Plotyn wydaje się nie traktować wyrazu *logos* jako terminu techniczny, oddajemy go na przykład przez „stwierdzenie”, „mowę”, „słowo” itp. Podobnie staramy się oddać rozróżnienie przez Plotyna trzech stopni formalności: „formy” jako takiej, tożsamej z „formą gatunkową” i logicznym „gatunkiem” (*eidos*), formy kształtującej rzeczy, czyli ich „kształtu” (*morphē*), i formy wyrażonej w „kształcie zewnętrznym” i „zarysie” rzeczy (*schēma*). Staramy się także zachować różnicę semantyczną, a w wielu tekstach także filozoficzną, między tym, co w jakiś sposób „inne” (*allos*) a tym, co „różne” przez posiadanie różnych cech formalnych i istotowych (*heteros*) oraz między wyrażonymi zarówno rzeczownikowo, jak i czasownikowo, sferami aktu i możliwości. W miarę możliwości we wszystkich tych wypadkach próbujemy uczynić dla czytelnika oczywistym, na poziomie morfologicznym lub frazeologicznym, że pewne terminy derywowane należą do wyraźnie rozdzielanych przez Plotyna sfer pojęciowych. Liczne tego rodzaju rozróżnienia, możliwe do oddania bardziej bądź mniej konsekwentnie w polskim tłumaczeniu, przedstawimy w słowniku w tomie IV niniejszego tłumaczenia pism Plotyna. Tu możemy tylko dodać, że budując zestawy odpowiedników terminów greckich, nie sławizujemy sztucznie języka naszego tłumaczenia: próby zachowania granic między sferami pojęciowymi i semantycznymi staramy się połączyć z szacunkiem dla przyjętej w języku polskim terminologii, która jest w ogromnym stopniu zapożyczona z języków obcych.

- d. Próbujemy w tłumaczeniu oddać za pomocą dopuszczalnych w języku polskim konstrukcji właściwy grece i obficie wykorzystywany przez Plotyna sposób tworzenia terminów abstrakcyjnych.

Jak wspomniano wyżej, Plotyn rozróżnia nazwy abstrakcyjne utworzone przez dodanie rodzajnika rodzaju nijakiego *to* do przymiotników,

imiesłowów i bezokoliczników od nazw abstrakcyjnych rzeczownikowych. Każda z nich wskazuje na nieco inny aspekt wyabstrahowanej cechy. Szczególnie częste jest odnoszenie się do przedmiotów posiadających pewną cechę przez liczbę mnogą abstraktów zbudowanych na podstawie przymiotnika lub imiesłowu. W tłumaczeniu niniejszym próbujemy oddać takie abstrakty za pomocą konstrukcji „to co + przymiotnik/imiesłów”. Na przykład, *to kallos* tłumaczymy jako „piękno”, a *to kalon* i *ta kala* jako „to co piękne”<sup>8</sup>. Niestety, w języku polskim nie jest możliwe w tego rodzaju konstrukcji zróżnicowanie między liczbą pojedynczą i mnogą. Jeśli uznajemy za konieczne taką różnicę zaznaczyć, lub na przykład jeśli język polski nie toleruje w pewnym zdaniu kolejnych konstrukcji typu „to co...”, niezbędne staje się zastąpienie greckiego rodzajnika jakimś polskim rzeczownikiem. W takim wypadku dodany przez nas rzeczownik umieszczamy w nawiasach kwadratowych. Unikamy zarazem, jeśli to możliwe, tłumaczenia, w którym grecki rodzajnik zostałby zastąpiony przez jeden z rzeczowników wykorzystywanych jako termin techniczny w języku któregoś z nurtów filozofii współczesnej. Najczęściej posługujemy się w takim wypadku wyrazem „rzeczy”. Nawias kwadratowy, jak mamy nadzieję, pozwala czytelnikowi zrozumieć, że Plotyn nie mówi w takim wypadku o „rzeczach” w filozoficznym sensie tego słowa, który był znany już Plotynowi, a który w niniejszym tomie czytelnik natopka w traktacie 12 *O dwu materiach* ([II 4] 10.33–5). Plotyn posługuje się tam greckim wyrazem *to pragma*, wskazując za jego pomocą na przedmioty konkretne i materialne, posiadające pełnię wyznaczonych im przez ich formę cech. Takie rozumienie idei „rzeczy” zostało przejęte przez filozoficzny język łaciński, który od późnej starożytności do końca średniowiecza posługiwał się słowem *res* dla wskazania na przedmiot w pełni skonkretyzowany. Łatwiejsze natomiast jest oddanie w języku polskim abstraktów zbudowanych na podstawie bezokolicznika. Zwykle możemy takie abstrakty przetłumaczyć za pomocą polskiego bezokolicznika lub konstrukcji zawierającej bezokolicznik.

Zapisując tego rodzaju terminy abstrakcyjne, stosujemy się do reguł ortograficznych ustalonych przez Radę Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk. Unikamy zatem przecinków rozdzielających polski zaimek „to” od zaimka „co”. Ciąg „to co piękne” stanowi bowiem jedną nazwę i jest składniowo równoważny rzeczownikowi, podobnie jak składniowo są równoważne rzeczownikowi i stanowią jedno wyrażenie imienne ciągi porównawcze typu „ten sam ... co”, które co do zasady piszemy bez przecinka, jeśli nie występuje wewnątrz nich czasownik i nie

wprowadzają one zdania podrzędne. Stosujemy się także ściśle do uchwały Rady Języka Polskiego z 9 grudnia 1997 r., która jedynie dopuszcza łączną pisownię „nie” z imiesłowami. Regułą jest zatem nadal, wbrew obecnie przyjętemu ususowi, oddzielna pisownia partykuły „nie”. Reguła ta zgodna jest z filozoficznym rozumieniem negacji imiesłowu, które nie uznaje, że zanegowawszy pewien traktowany nazwowo imiesłów automatycznie przyjmujemy istnienie rzeczy na przykład „nie działających”, a zwłaszcza „rzeczy nie będących”. Tego rodzaju negacje są u Plotyna zawsze negacją pewnego czasownika i zawsze muszą być oddawane po polsku w nadal nie tylko prawidłowej, ale przede wszystkim kanonicznej, pisowni rozłącznej. W ten sposób Plotyn rozumie negację imiesłowów czynnych czasownika „być”, którym nie towarzyszy orzecznik, nieraz podkreślając fakt nieistnienia przedmiotów, o których język pozwala nam mówić, mimo że ich nie ma, za pomocą wyrażen typu *pantelōs* („absolutnie”), *oude* („wcale”). Ponieważ zwyczajowo połączenie imiesłowu czynnego r. n. *on* od czasownika *einai* („być”) oddaje się przez polski termin „byt”, w tego rodzaju wypadkach, łamiąc zasady polskiej ortografii, piszemy w naszym tłumaczeniu „nie byt”. Czytelnik spotka w niniejszym tomie taką pisownię na przykład w traktacie 12 ([II 4] 6.6) i w traktacie 9 *O dobru, czyli O jednym* ([VI 9] 11.36, zob. także przypis 85 do tego traktatu).

4. W tłumaczeniu niniejszym oddajemy, w stopniu dopuszczalnym przez język polski, eliptyczność składni właściwą językowi Plotyna.

Jak wspomniano wyżej, język Plotyna cechuje eliptyczny sposób wyrażania się, polegający na opuszczaniu pewnych elementów składniowych, najczęściej podmiotu (który w sposób jawny może figurować wiele zdań wcześniej) a także wynikający z wykorzystania w sposób niezwykle intensywny właściwych grece imiesłowowych konstrukcji składniowych. Tłumaczenia tekstów starożytnych na języki współczesne starają się zwykle rozpisać owe skrótowe sposoby wypowiedzi, rozwiązując konstrukcje w pełne zdania, zastępując zaimki rzeczownikami, i wpisując rzeczowniki w miejsce domyślnych podmiotów lub dodając rzeczowniki do przymiotników lub imiesłowów przymiotnych, co do których starożytny autor zakłada, że pamiętamy ze zdania poprzedniego, do jakiego wyrażenia tego rodzaju przymiotnik lub imiesłów się odnosi. W przypadku Plotyna takie postępowanie może być zarazem tożsame z włączeniem interpretacji jego wypowiedzi do tekstu tłumaczenia, gdyż bardzo często nie możemy całkowicie pewni, czym jest „ona”, „on”, „tamto”, „sprawiający” „poddany

kontemplacji” etc. Z tego względu z jednej strony zaznaczamy w nawiasach kwadratowych wyrazy dodane przez tłumacza, zwłaszcza czyniąc to w miejscach, w których takie uzupełnienie nie jest całkowicie oczywiste. Z drugiej strony pozwalamy sobie na zachowanie składni niekiedy bardziej eliptycznej aniżeli jest to przyjęte we współczesnym języku polskim, zwłaszcza jeśli składnia ta pozostaje w ramach reguł poprawności języka polskiego.

Unikamy w niniejszym tłumaczeniu zwłaszcza takich parafraz składni i wyrażeń Plotyna, które próbowałyby wyjaśnić jego tekst i ułatwić rozumienie jego myśli przez wpisanie glosy do samego tekstu tłumaczenia, lub które ze względów estetycznych uzupełniałyby jego tekst słowami pozornie synonimicznymi, w gruncie rzeczy należącymi do innych sfer pojęciowych niż te, o których w danym kontekście mówi Plotyn. Pokusie tej wydają się ulegać liczni współcześni tłumacze dzieł nie tylko Plotyna, ale w ogóle dzieł filozofii starożytnej, którzy pracują w językach posługujących się gramatyką w większości lub całkowicie pozycyjną. W ich przypadku rozwiązanie gęstej składni poprzez całkowite przebudowanie porządku zdania, uzupełnienie brakującego rzeczownika, dodanie czasownika „jest”, „istnieje”, bądź „egzystuje”, powtórzenie dłuższej części zdania w sposób stylistycznie i estetycznie akceptowalny bywa po prostu językową koniecznością. Najłatwiejszym rozwiązaniem w takim wypadku staje się parafraza zdania niekiedy z punktu widzenia polskiego czytelnika bardzo prostego, które jednak trudno oddać po francusku, angielsku bądź włosku. Niestety, konieczność taka zachęca tłumaczy do procedury, którą posługiwali się już starożytni kopiści Plotyna: w tekst dzieła filozofa wpisywane są objaśnienia, niekoniecznie trafne, a jeśli nawet poprawne, to wnoszące zarazem założenia interpretacyjne pochodzące od tłumacza. Tekst oryginalny traci w ten sposób swoją gęstość, a niekiedy też zamierzoną przez Plotyna wieloaspektowość.

5. Tłumaczenie niniejsze opracowane zostało z myślą o czytelniku polskojęzycznym wykształconym filozoficznie, który jednak nie zna języka greckiego.

Nie możemy dziś zakładać, że wykształcony filozoficznie czytelnik otrzymał edukację klasyczną, że zna język grecki w stopniu przynajmniej umożliwiającym odczytanie poszczególnych zdań bądź zrozumienie uwag filologicznych bez przedstawienia mu polskich alternatywnych tłumaczeń, ani nawet, że będzie w stanie prawidłowo odczytać zapis kluczowych terminów za pomocą alfabetu greckiego. Z tego względu

uznajemy, że całość niniejszego tłumaczenia winna być zrozumiała dla kogoś, kto wcale nie zna starożytnej greki i dla kogo językiem filozofii jest język polski. W związku z tym przyjmujemy następujące szczegółowe zasady translatorskie:

- a. W tekście tłumaczenia nie posługujemy się terminami greckimi. W przypisach używamy standardowej uproszczonej transliteracji języka greckiego, uzupełniając ją niekiedy zapisem w alfabecie greckim.

Zapis w alfabecie greckim pojawia się, równoległe do transliteracji, w przypisach w wypadkach, gdy niezbędne wydaje się pokazanie, jaką dokładnie wersję tekstu oryginalnego przyjmujemy lub gdy uproszczona transliteracja może być odczytana niejednoznacznie. Pojawi się on także w słowniku w IV tomie tłumaczenia pism Plotyna. Dla uniknięcia nadmiaru symboli graficznych nie zaznaczamy ani akcentów, ani długości samogłosek, z wyjątkiem transliteracji liter, które zawsze wskazują na samogłoski oryginalnie w grece attyckiej długie: dla litery *ō mega* (ω) stosujemy znak *ō*, dla litery *ēta* (η) znak *ē*. W ten sposób staramy się dociekliwemu czytelnikowi umożliwić samodzielne dotarcie do terminu greckiego w obecnie powszechnie dostępnych standardowych słownikach starożytnego języka greckiego<sup>9</sup>. Zaznaczamy zawsze zarazem przydech mocny (‘) za pomocą litery *b* i iota subscriptum (znak „,,” pod *α*, *η*, *ω*, np. „ω’”) przez *i*. Literę *phi* (φ) notujemy poprzez *ph*, *xi* (ξ) poprzez *x*, *thēta* (θ) poprzez *th*, *chi* (χ), zgodnie z polskim zwyczajem, przez *ch* raczej niż przez przyjęty w międzynarodowym zapisie dyftong *kh*. Literę *u psilon* (υ) oddajemy jako *u*, tak dla zgodności z najbardziej typowym zapisem międzynarodowym, jak i z uwagi na to, że łacińska litera *u* stanowi najbliższy kształtem odpowiednik typowej postaci litery *u psilon*. Ze względu na różnorodność sposobów odczytywania greki starożytnej stosuje się obecnie powszechnie tego rodzaju uproszczoną transliterację, oddając jednoznacznie literę grecką pewną literą lub dyftongiem łacińskim i unikając zapisów fonetycznych, w tym zaznaczania akcentów i długości samogłosek.

- b. Imiona własne wymieniane przez Porfiriusza lub Plotyna oddajemy w najbardziej typowych obecnie formach.

Sposób oddawania imion własnych greckich w języku polskim zmienił się znacznie w ciągu ostatnich stu lat: podczas gdy w XIX wieku imiona greckie oddawano przez język łaciński, odczytywany w wymowie zbliżonej do wymowy kościelnej, dziś próbujemy zapisywać te imiona w sposób

bliższy językowi greckiemu. Zarazem typowe dzisiejsze podejście nie jest transliteracją: tak dźwięk *t* (τ), jak i *th* (θ) zapisujemy jako „t”; dźwięk *s* pomiędzy samogłoskami, zgodnie z przejętym w Polsce z łaciny kościelnej zwyczajem udźwięczniamy i zapisujemy jako „z” (wbrew wszystkim historycznym i współczesnym sposobom wymowy języka greckiego, w którym nigdy nie ulegał on udźwięcznieniu, najwyżej pewnej palatalizacji, tak że brzmi on dziś podobnie do polskiego „ś”). Dźwięk zapisywany przez literę *u psilon*, niegdyś w grece wymawiany jak zamknięte „u” (podobnie jak w języku francuskim), obecnie po prostu jak „i”, oddajemy w imionach zgodnie z polskim zwyczajem przez „y”. Pomijamy niektóre podwojenia liter dla zgody z zapisem haseł encyklopedycznych. Także w zgodzie ze zwyczajem wprowadzonym przez filologów, dyftongi *ai*, *oi* i *ei* zapisujemy w imionach własnych wedle zasad polskiej ortografii jako „ai” i „aj” oraz „oi” i „oj” i „ei” i „ej”. Nie posługujemy się zatem dla dwóch pierwszych zapisem „e”, a dla ostatniego „i”, który to zapis jest spolszczeniem łacińskich transliteracji owych dyftongów jako *ae* (αι), *oe* (οι) i *i* (ει). Nie łatinizujemy końcówek, utrzymując zwykle „-os” zamiast „-us” lub spolonizowanej wersji „-usz”. Wedle tych zasad, imię *Thrasullos* oddajemy w zgodzie ze słownikami jako „Trazylos”, a imię *Ptolemaios*, które nosił skądinąd nieznanymi filozof, jako „Ptolemajos”.

Zasady te stosujemy wobec imion, które nie uległy trwałemu spolszczeniu. Niekiedy spolszczenie takie dotyczy tylko jednej postaci: tak na przykład imię *Ammonios* polonizujemy, w zgodzie z przyjętym zapisem, jako „Amoniusz”, gdy chodzi o Amoniusza Sakkasa. W stosunku do innych osób o tym imieniu stosujemy zapis „Ammonios”. W stosunku do wszystkich postaci o imieniu *Eukleidēs* posługujemy się wersją „Euklides”, gdyż zapis „Euklejdes” nigdzie w języku polskim się nie pojawia, podczas gdy „Ptolemajos” jest używaną faktycznie alternatywą dla „Ptolemeusza”. Tego rodzaju sposób oddawania imion własnych, za każdym razem dostosowujący się do najczęściej obecnie przyjmowanej wersji, ma na celu przede wszystkim ułatwienie czytelnikowi znalezienia dodatkowych informacji na temat wzmiankowanych przez Plotyna i Porfiriusza postaci.

Podobne zasady stosujemy względem imion łacińskich, z tym że zawsze wracamy najpierw do oryginalnej wersji łacińskiej. Zatem imię filozofa medioplatońskiego zapisane przez Porfiriusza jako *Sebēros*, a przez Proklosa później jako *Seuēros*<sup>10</sup>, w łacińskiej ówczesnej ortografii zapisywane jako *Seuerus*, oddajemy w zgodzie z przyjętym spolszczeniem tego

łacińskiego *cognomenu* jako „Sewer”. Tak samo zapisujemy to imię odniesione do cesarza Septymiusza Sewera. Jeśli imiona nie zostały spolszczone w przyjętym usisie, przywracamy im postać bliższą łacińskiej. Podobnie w nazwach geograficznych staramy się posługiwać dziś przyjętymi polskimi odpowiednikami.

6. Paralele tekstowe, do jakich odnosimy w przypisach, są wskazane na podstawie podobieństwa tekstów oryginalnych.

W tego rodzaju przypisach posługujemy się odnośnikami standardowymi do wydań wymienionych w bibliografii. Większość nowoczesnych tłumaczeń zaznacza tą samą numerację na marginesach lub w samym tekście tłumaczenia. Wszystkie odnośniki, jakie podajemy, najczęściej za innymi badaczami oraz wydaniem tekstu oryginalnego, zostały jednak każdorazowo zweryfikowane z tekstem greckim, na który wskazują.

Nie znaczy to, że czytelnik może oczekiwać, iż paralele te będą widoczne w tłumaczeniach tych dzieł na język polski lub na inne języki nowożytny. Wynika to z rozbieżności terminologii przyjętych przez tłumaczy, z tłumaczenia peryfrastycznego, niekiedy wręcz z preferowania przez tłumacza (np. Władysława Witwickiego w przypadku kluczowych dla Plotyna passusów Platonijskiej *Uczty* lub *Fajdroś*) poetyckiego brzmienia tekstu tłumaczenia, nawet kosztem zamazania lub wręcz usunięcia treści obecnych w oryginale.

## **Prezentacja niniejszego tłumaczenia *Dzieł wszystkich Plotyna: język, komentarze, opracowania***

Polskie wydanie dzieł Plotyna, którego publikację niniejszym tomem rozpoczynamy, stosuje się do wyżej wyliczonych zasad z uwagi na podstawowy cel przyjęty przez grupę badaczy, która nad nim pracuje: pragniemy osobom uprawiającym i studiującym filozofię w języku polskim dać możliwość poznania myśli Plotyna takiej, jak ją widzieli starożytni. Celem tłumaczenia jest zatem umożliwienie polskiemu czytelnikowi obcowania z dziełem Plotyna jako z myślą filozoficzną, posługującą się gęstą argumentacją, z Plotynem, który buduje własny język filozoficzny, ale wychodzi od problemów zdefiniowanych przez jego poprzedników i używa przejętej od nich terminologii.

Z uwagi na ten cel oraz na przyjęte powyżej zasady tłumaczenie nasze z konieczności buduje rodzaj polskiej paraleli języka Plotyna. Polskie odpowiedniki terminów pochodzących z tradycji platońskiej, arystotelesowskiej bądź nawet stoickiej nabierają w naszym tłumaczeniu swoistego, właściwego Plotynowi znaczenia. Czytelnik musi wejść w ten język samemu, nawet jeśli staramy się mu pomóc za pomocą wstępów i objaśnień w przypisach. Dyskurs traktatów Plotyna jest bowiem nie tylko gęsty, ale i konsekwentny. Znaczenie pojedynczej frazy lub pojedynczego użycia słowa staje się jasne dopiero w kontekście wcześniejszych stwierdzeń Plotyna i wniosków, które on wyciąga. Oszczędny i precyzyjny język krok po kroku prowadzi od przesłanek do wniosków każdego, kto chce wraz z Plotynem podążać tą samą ścieżką filozoficzną. Żaden komentarz nie zastąpi przejścia owej ścieżki, może jedynie czytelnikowi zadanie to ułatwić. Plotyn należy do grona tych wielkich myślicieli, w wypadku których nawet większe znaczenie od jego wniosków bądź stwierdzeń ma sposób, w jaki do swoich wniosków on dochodzi. Ktoś zainteresowany jedynie tym, co Plotyn „twierdził” bądź „głosił”, ktoś, kto redukuje filozofię do doksografii, skazany jest na niezrozumienie istoty filozofii Plotyna. Ten doprowadza bowiem ostatecznie swojego czytelnika do punktu, w którym dyskurs racjonalny nie jest w stanie postąpić ani kroku dalej, w którym nasze słowa tracą wszelkie znaczenie nie dlatego, że stają się bezsensowne, ale dlatego, że rzeczywistość, na którą wskazują, przekracza sensy, jakie jesteśmy w stanie zbudować w naszym języku, nawet za pomocą najbardziej subtelnej argumentacji. Droga filozoficzna Plotyna jest zatem, w jej aspekcie językowym, drogą przemiany znaczeń kluczowych terminów, nie tyle przez ich negację lub redefinicję, co poprzez pokazanie nieraz nieoczywistych ich odniesień i pełne użycie, wręcz wyczerpanie ich możliwości semantycznych. Polski język filozoficzny, zbudowany zasadniczo w epoce nowoczesnej, czy to w dyskusji z filozofami uprawianymi pierwotnie w języku języka niemieckim, jak kantyzm, neokantyzm i fenomenologia, czy to poprzez uczestnictwo Polaków, w tym także polskich scholastyków, w rozwoju myśli analitycznej, z trudem znosi wprowadzaną przez Plotyna transformację pojęciową. Wyjściowe wąsko i precyzyjnie zdefiniowane znaczenia polskich odpowiedników starożytnych terminów niełatwo poddają się rozszerzeniu zakresowemu, podczas gdy podobny zabieg Plotyna jawi się czytelnikowi oryginału jako oczywista i racjonalna eksploracja natury sfer rzeczywistości określanych słowami takimi jak *logos*, *theōria*, *dunamis*. Języki takie jak francuski, który

bezpośrednio kontynuując liczne konotacje języka łacińskiego, a także naukowy i techniczny język angielski, uformowany w ogromnym stopniu przez słownictwo zapożyczone w średniowieczu (między innymi przez język prawa) bezpośrednio ze scholastycznej łaciny średniowiecznej, radzą sobie lepiej niż polszczyzna z oddaniem owej pozornej wieloznaczności terminów Plotyńskich. W wypadku słowa takiego jak *logos* tłumacze francuskojęzyczni mogą prawie zawsze posłużyć się francuskim brzmieniem łacińskiej *ratio*, oddając *logos* jako „la raison”. W naszym tłumaczeniu, nie godząc się na wyrażenie tekstu Plotyna w języku całkowicie na potrzeby jego tłumaczenia ukutym, jesteśmy z jednej strony zmuszeni oddawać liczne kluczowe terminy wieloma odpowiednikami. Z drugiej strony, starając się ograniczyć liczbę tych terminów i nie zgadzając się na użycie jednego polskiego odpowiednika dla kilku słów greckich, zezwalamy w istocie na to, aby oddany po polsku dyskurs Plotyna poszerzał, niekiedy nawet rozsadzał, znaczenia i zakres słów polskich użytych w naszym tłumaczeniu, takich jak „racja”, „możliwość”, „kontemplacja” bądź „myśleć” i „umysł”.

W ten sposób ukształtowany język naszego tłumaczenia, który zarówno co do słownictwa, jak i co do składni odzwierciedla w pewnym przynajmniej stopniu swoistość dyskursu Plotyna, może się wydawać czytelnikowi nieco archaiczny. Nie jest to jednak język poddany sztucznej archaizacji. Fakt, że tłumaczenie nasze może miejscami przywoływać na myśl teksty dziewiętnastowieczne wynika z jednej strony stąd, że w XIX w. znaczenia słów języka polskiego nie były jeszcze tak intensywnie kształtowane przez techniczny żargon, przenikający obecnie nawet dyscypliny humanistyczne, z drugiej zaś stąd, że ktoś, kto tłumaczy na język polski dzieła filozofii starożytnej, a zwłaszcza tłumacz pism Plotyna, musi występować przeciw tendencji zakorzenionej w naszym języku w ostatnich kilkudziesięciu latach: tendencji do upraszczania relacji składniowych. Tendencja ta wiąże się z odrzuceniem edukacji retorycznej w okresie po drugiej wojnie światowej, ale także z wielokrotnymi próbami rekonstrukcji i odświeżenia polskiego języka naukowego, w tym także języka filozofii. Z powodu marginalizacji polskiej nauki zarówno w okresie zaborów, jak i w czasach komunizmu, wielokrotnie znajdowaliśmy się w sytuacji konieczności wchłonięcia przez język polski rozwiniętych już żargonów nowych dyscyplin naukowych i filozoficznych. Owe podzbiory języka polskiego nie rozwijały się zatem w dialogu z językiem literackim, a dla ich użytkowników najważniejsze było włączenie do obiegu

języka polskiego nowej terminologii. Nasz język filozoficzny przeszedł z tego względu w ciągu ostatnich stu lat znacznie głębszą ewolucję aniżeli język francuski bądź angielski. Czytając obcojęzyczną literaturę filozoficzną sprzed stu lat, nie znajdujemy się zwykle w świecie tak odległym językowo i retorycznie, jak gdy sięgamy po polską literaturę filozoficzną z epoki międzywojennej. Co więcej, złożoność składni zdań i bogactwo środków retorycznych współczesnego francuskiego bądź angielskiego języka filozofii i humanistyki bliższa jest archaicznie brzmiącej polszczyźnie literackiej sprzed stu lat aniżeli naszemu codziennemu językowi technicznemu i naukowemu. Podobnie wzory poprawności językowej, jakie przekazywane są młodemu ludziom we Francji, Wielkiej Brytanii i USA na szkolnych i uniwersyteckich kursach kompozycji tekstów nie tylko literackich, ale i naukowych, są składniowo, retorycznie, i nawet co do słownictwa, bliższe regułom polszczyzny literackiej i naukowej sprzed stu lat aniżeli językowi współczesnych polskich nauk humanistycznych. Tłumaczenie Plotyna i innych starożytnych autorów filozoficznych jest zatem, ze względu na samą naturę dyskursu, jaki staramy się oddać po polsku, nie tyle zabawą w archaizację, co ćwiczeniem w odzyskiwaniu mocy i siły wyrazu naszego własnego języka, jego zdolności ujęcia relacji między rzeczami bezpośrednio nam dostępnymi i rzeczywistościami, które tylko postulujemy, jego zdolności wypowiedzenia racjonalnego ładu przyczyn i skutków, paraleli i różnic, oczywistości i paradoksów.

Komentarz, który towarzyszy takiemu tłumaczeniu, nie ma za zadania zastąpić wysiłku poznawczego czytelnika, ale jedynie go wspomagać. Przypisy zawierają zatem przede wszystkim informacje na temat odniesień, jakie Plotyn czyni w tekście, a które dla jemu współczesnych były oczywiste: odniesień do doktryn i tekstów poprzedników oraz do powszechnie wówczas znanych idei i motywów kulturowych. W przypisach odnotowujemy również różne możliwości przetłumaczenia pewnych passusów, na jakie pozwala gramatyka tekstu lub jakie wynikają z różnic między zachowanymi wersjami i z poprawek wydawców. Ograniczamy natomiast do nielicznych miejsc komentarz o charakterze czysto filozoficznym. W większości wypadków tego rodzaju komentarz stanowiłby raczej zbędne obciążenie tekstu Plotyna, uzupełniając ten tekst parafrazą wypowiedzi Plotyna oraz przypominając, co zostało do tej pory powiedziane, i zapowiadając, co będzie powiedziane za chwilę. Filozoficzne komentarze zamieszczamy przeto przede wszystkim we wstępach do tłumaczeń poszczególnych traktatów. Wstępy tego rodzaju, poprzedzające w niektórych wypadkach nie pojedyncze traktaty, ale

grupy traktatów, które zostały sztucznie podzielone przez Porfiriusza na kilka części, pozwalają na objaśnienie w sposób całościowy argumentów i stwierdzeń Plotyna oraz ukazanie teoretycznego celu, który w danym tekście Plotyn realizuje. W *passusach*, w których trudno jest śledzić myśl Plotyna z uwagi na to, że kolejne zdania zakładają odległy podmiot domyślny lub ze względu na to, że konieczna jest zmiana polskiego odpowiednika pewnego terminu greckiego, stosowne objaśnienia wprowadzamy w tekście głównym poprzez uzupełnienie brakującego słowa w nawiasach kwadratowych.

Oprócz tego rodzaju objaśnień, przypisów i komentarzy do poszczególnych traktatów nasze wydanie zawiera opracowania, których zadaniem jest ułatwienie czytelnikowi poruszania się po całości dzieł Plotyna. W tomie I zamieszczamy we Wstępie omówienie stanu badań nad manuskryptami i wydań oraz głównych tłumaczeń Plotyna, a także życiorys Plotyna odzwierciedlający obecny stan wiedzy na ten temat. W ostatnim tomie zostaną zamieszczone syntetyczne podsumowania wybranych aspektów jego dzieła oraz pomoce pozwalające czytelnikowi szybko zlokalizować w dziele Plotyna interesujące go *passusy* i konteksty. Czytelnik znajdzie tam zatem omówienia: (1) sposobu filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości u Plotyna; (2) teorii rodzajów bytów umysłowych oraz bytów podpadających pod zmysły i jej konsekwencji dla neoplatońskiej logiki i teorii bytu partykularnego; (3) relacji Plotyna do idei gnostyków oraz problemu niebytu, materii i zła; (4) antropologii, etyki i soteriologii Plotyna; (5) roli mitu oraz Plotyńskiej teologii naturalnej. Opracowaniom tym towarzyszyć będzie (6) słownik terminów filozoficznych używanych przez Plotyna; (7) analityczne streszczenie doktryn Plotyna poprzez systematycznie ułożony wybór kluczowych stwierdzeń; (8) wybrana bibliografia Plotyńska. Ostatni tom dzieł Plotyna będzie ponadto zawierać (9) indeks rzeczowy oraz (10) indeks osób. W każdym z tomów zamieszczamy także listę skrótów oraz tabelę porównawczą podziału dzieł Plotyna według kolejności chronologicznej oraz *Ennead*.

Sam podział publikacji na tomy oddaje trzy główne stadia rozwojowe doktryny Plotyna, o których wspomina Porfiriusz w swoim *Żywocie*: tom I obejmuje traktaty wczesne (1–21), tomy II i III traktaty wieku dojrzałego (22–44), tom IV dzieła późne, napisane po wyjeździe Porfiriusza z Rzymu (45–54). Mamy nadzieję, że niniejsza tak skonstruowana edycja, gdy zostanie zakończona, pozwoli polskiemu badaczowi historii filozofii nie tylko czytać dzieło Plotyna w sposób zbliżony do tego, jak czytali

je starożytni, postrzegając je w jego wszystkich doktrynalnych i kulturowych kontekstach, ale także odnaleźć się w jego skomplikowanej strukturze tekstowej i pojęciowej.

Tłumaczenie nasze jest efektem pracy zbiorowej. Ostateczne wersje tłumaczeń poszczególnych traktatów różnią się nieraz znacznie od wersji pierwotnej i są wynikiem rewizji dokonywanych przez członków zespołu translatorskiego. Z tego względu nie wskazujemy autorów poszczególnych tłumaczeń, z wyjątkiem *Żywota Plotyna* Porfiriusza. Tekst zamieszczony poniżej jest tłumaczeniem Henryka Podbielskiego. Jego pióra jest też większość przypisów do tego tłumaczenia.

### Przypisy

1. Na temat starożytnej teorii i praktyki alegorii, zob. np. Pépin 1976; Pépin 1987a; Pépin 1987b; Boys-Stones 2003.
2. Jest to miłość piękna, opisana w mowie Diotymy w *Uczcie* (Platon, *Uczta* 209a8–12a8) lub w drugiej mowie Sokratesa w *Fajdrosie*, ale obecna — zdaniem starożytnych filozofów platońskich — już w *Alkibiadesie I*, w rodzaju miłości, jaką ma Sokrates do Alkibiadesa (por. 103a1–104c6). Jedyne piękno, choć w swej istocie dostępne dla umysłu, ujawnia swój blask wzrokowi (*Fajdros* 250c8–e1). Jedyne wzrok spośród zmysłów, postrzegając harmonie i ład cykliw natury, prowadzi nas ku filozofii (*Timajos* 46e7–47e2).
3. Mowa o tłumaczeniu PLOT. Krokiewicz.
4. Zob. Krokiewicz 1959, xxxv.
5. *Addenda et corrigenda at textum et apparatus lectionum* w *Plot.* H–S<sup>2</sup>, cytowane niżej jako *Plot.* H–S<sup>4</sup>.
6. Współczesny język grecki stanowi fuzję tzw. języka ludowego (*dhimotiki ghlossa*) i języka oczyszczonego, opartego na grece kościelnej (*katharevousa ghlossa*). Uproszczona tzw. ludowa gramatyka jest używana w języku dziedziczącym znaczną część słownictwa poprzez grekę bizantyjską i kościelną z greki starożytnej. Z tego języka usunięto liczne naleciałości tureckie, obecne w dialektach ludowych zwłaszcza w warstwie słownictwa, a jego wymowa unika pewnych dalej idących przekształceń fonetycznych, zwłaszcza palatalizacji (podobnej niekiedy do palatalizacji polskiej), jaką spotykamy w niektórych dialektach. Znajomość tej warstwy języka greckiego jest bez wątpienia pomocna w odczytaniu tekstów późnstarożytnych, zwłaszcza że u Plotyna odnajdujemy niekiedy kombinację najstarszych znaczeń słów greckich, które wprowadza on archaizując swoją wypowiedź, oraz znaczeń potocznych właściwych grece późnej, często lepiej odnotowywanych przez słowniki greki współczesnej aniżeli klasycznej. Fakt, że w naszym przekładzie odwołujemy się do tego rodzaju znaczeń, zaznaczamy w przypisie w przypadkach, gdy odchodzimy od konsensusu współczesnych tłumaczy.
7. Zob. też przypis 161 do *Żywota Plotyna*.
8. Wyrażenia tego rodzaju w języku filozoficznym stanowią jedną ukonkretnioną nazwę abstrakcyjną. Nie są one równoważnikami zdań, w których ominięto „jest”. Mówiąc na przykład, że „Poznajemy to co dobre dzięki temu, że posiada ono swoisty blask i jawi się nam jako piękne”, traktujemy wyrażenie „to co dobre” jako nazwę wszystkich rzeczy i przedmiotów myśli, którym można przypisać przymiot „dobra”. W zdaniu powyższym „to co

dobre” pełni rolę dopełnienia i jest równoważne składniowo wyrażeniu „[rzeczy] dobre”. Wyrażenie to nie stanowi zarazem równoważnika zdania i nie zastępuje frazy „to, co jest dobre, ...”, gdyż nie przypisuje ono automatycznie, przynajmniej w kontekstach filozoficznych, faktu bytowania rzeczom dobrym oraz przedmiotom, o których myślimy, że są dobre. Z tego względu, w zgodzie z logiką polskiego przestankowania, choć wbrew powszechnym zwyczajom interpunkcyjnym, nigdy rozdzielamy tego rodzaju wyrażeni przecinkami. Polska interpunkcja nie zezwala bowiem na podział przecinkami jednej i tej samej części zdania. Ścisłe stosowanie tej zasady ortograficznej jest szczególnie ważne zwłaszcza w kontekście tłumaczenia dzieła Plotyna. Plotyn traktuje bowiem byt jako jeden z pięciu najwyższych rodzajów tworzących rzeczywistość umysłu i nie przypisuje bytowania *jednemu i dobru* jako takiemu.

9. Słynny słownik Henry’ego Liddella, Roberta Scotta, Henry’ego S. Jonesa i Rodericka McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (LSJ), a także inne pomniejsze słowniki oraz słowniki grecko-greckie, w tym obrazujące rozwój języka greckiego, są obecnie dostępne w internecie. Starsze wydania można znaleźć pod adresem <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/search>, dwie poprawione, niezależne wersje elektroniczne słownika LSJ oraz inne ważne słowniki (np. Bailly 2020), pod adresami <http://stephanus.tlg.uci.edu/lexica.php> i <https://logeion.uchicago.edu>, a także, jako aplikację, pod adresem <https://outils.blissima.fr/en/eulexis>. Główne słowniki greki współczesnej można znaleźć pod adresem <https://www.greek-language.gr>.
10. Proklos, *Komentarz do Politei Platona* III.212.8. W wypadku zapisu Porfiriusza litera *bēta*, a w zapisie Proklosa *u psilon*, czytane były już jak polskie „w”. Obaj autorzy czytali literę *ēta* prawdopodobnie już nie jako długie, ale jako pochylone „e”, choć zapewne jeszcze nie jako „i”.

# **Życiorys Plotyna — stan badań**

napisał  
Adam Pawlak



## Wprowadzenie

Życiorys Plotyna (205–270) zostanie ukazany w następującym porządku: najpierw zostaną przedstawione źródła i opracowania zasadnicze dla zrekonstruowania biografii filozofa, później zostaną omówione poszczególne etapy jego życia — pochodzenie i wczesne lata, nauka filozofii u Ammoniusza Sakkasa i wyprawa na Wschód, działalność nauczycielska w Rzymie, choroba, pobyt w Kampanii i śmierć.

Podstawowym źródłem biografii Plotyna jest tekst tradycyjnie nazywany *Żywotem Plotyna* (w manuskryptach *O żywocie Plotyna i porządku jego pism*, w skrócie *ŻP*) czyli niewielkie dzieło najwybitniejszego ucznia Plotyna — Porfiriusza. Spisał je po grecku, około 30 lat po śmierci Plotyna, i zawarł w nim informacje dotyczące życia oraz pism swojego mistrza. Pobocznie, Porfiriusz dostarczył danych o postaciach, z którymi Plotyn się zetknął, w tym zwłaszcza o jego uczniach i innych filozofach.

*Żywot Plotyna* był wydawany przeważnie łącznie z *Enneadami* Plotyna. Podobnie w niniejszej publikacji poprzedza on całość traktatów Plotyna. W czasach nowożytnych tekst grecki i jego tłumaczenia na języki europejskie i hebrajski wydano około 120 razy<sup>1</sup>. Za pierwsze nowożytne uznaje się tłumaczenie na język łaciński dokonane przez Marsilia Ficina w 1492 r. Pierwsza zaś nowożytna edycja tekstu greckiego pojawiła się w dwujęzycznym, grecko-łacińskim wydaniu *Ennead* Pietra Perny z 1580 r., w którym posłużono się tłumaczeniem Ficina<sup>2</sup>. Od 1835 r. ukazało się ponadto dziewięć wydań tekstu greckiego z aparatem krytycznym. Dla dzisiejszych badań podstawowe jest wydanie Paula Henry'ego i Hansa-Rudolfa Schwyzer, które ukazało się po raz pierwszy w 1951 r. (tzw. Editio maior, cytowana zwyczajowo poprzez skrót H-S<sup>1</sup>), a następnie z niewielkimi zmianami w 1964 r. (tzw. Editio minor, cytowana zwyczajowo jako H-S<sup>2</sup>)<sup>3</sup>.

Wśród opracowań *Żywota Plotyna* na pierwsze miejsce wysuwa się zbiorowe, dwutomowe dzieło wydane we francuskiej serii *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* redagowanej przez Jeana Pépina: Porphyre, *La vie de Plotin*, pod redakcją Jeana Pépina, Luca Brissona, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richarda Gouleta i innych, obejmujące dwa tomy,

tom I *Travaux préliminaires et index grec complet*, tom II *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*<sup>4</sup>. Zawiera ono, oprócz grecko-francuskiego tekstu *Żywota Plotyna*, zbiór artykułów wszechstronnie komentujących dzieło Porfiriusza od strony historycznej i filologicznej.

Porfiriusz podał niezwykle wiele danych dotyczących chronologii życia Plotyna. Jest to rzadko spotykane w dziełach antycznych. Dzięki temu ważne wydarzenia z życia filozofa można dość precyzyjnie umieścić na osi czasu. Sposób podawania przez Porfiriusza dat sprawia jednak pewne trudności ze względu na inny system liczenia czasu, którym się posługiwał, a który nie jest dla współczesnego czytelnika jednoznaczny<sup>5</sup>. Pojawiają się problemy tego typu: Porfiriusz odnosił wszystkie zdarzenia do lat panowania cesarzy, które nie są ostatecznie potwierdzone; ponadto nie wiadomo, który dzień uznaje za początek roku, stąd czasem nie można podać dokładnie jednego roku według kalendarza gregoriańskiego. Nie są to trudności fundamentalne dla odtworzenia biografii Plotyna. Ponadto nieliczne nieobecne w dziele Porfiriusza detale o pochodzeniu Plotyna zawiera późniejsze dzieło Eunapiosa *Żywoty sofistów* (IV/V w.).

## Pochodzenie i wczesne lata (205–232)

O pochodzeniu i młodości Plotyna wiadomo niewiele. Przyczynę takiego stanu rzeczy wyjaśnił Porfiriusz w pierwszych zdaniach swojego dzieła:

Plotyn [...] sprawiał wrażenie zawstydzonego tym, że istnieje w ciele.  
Ze względu na taki stan [ducha] nie lubił opowiadać ani o swoim pochodzeniu, ani o swoich rodzicach, ani o swojej ojczyźnie. (*ŻP* 1.1–4)

Wiadomo wszakże, że urodził się w 205 r.<sup>6</sup> Datę tę Porfiriusz obliczył na podstawie wspomnień Eustochiosa, który był lekarzem i uczniem Plotyna oraz jedynym świadkiem jego śmierci. Według Eustochiosa Plotyn dożył 66 lat. Porfiriusz wyliczył rok urodzin Plotyna na trzynasty rok panowania cesarza Septymiusza Sewera (*ŻP* 2.37).

Porfiriusz nie podał miejsca urodzenia Plotyna. Jest ono znane dzięki Eunapiosowi, który w *Żywotach sofistów* jako miasto rodzinne filozofa podał Lyko w Górnym Egipcie (zwane też Lycopolis, dzisiejszy Asjut)<sup>7</sup>. Nieegipskie imię i kultura Plotyna wskazują jednak, że choć mógł się urodzić w Egipcie, niekoniecznie był Egipcjaninem. Do VI w. kraj ten był w znacznym stopniu zhellenizowany<sup>8</sup>.

Z dzieciństwa Plotyna przechowano wspomnienie zaledwie jednego zdarzenia, o którym — według przekazu Porfiriusza — filozof miał zwyczaj opowiadać swoim uczniom. Biograf pisał:

[Plotyn] aż do ósmego roku życia, chociaż uczył się już na naukę do gramatyki, chodził jeszcze za swoją mamką, odsłaniał jej piersi i pragnął je ssać. Ale gdy kiedyś [od niej] usłyszał, że jest wstrętnym dzieckiem, zawstydził się i przestał to czynić. (ŻP 3.2–6)

Ta opowieść znalazła się w biografii filozofa nie przez przypadek. Wiek siedmiu lat był umowną granicą, kiedy dziecko stawało się istotą rozumną. Ośmioletniemu Plotynowi nie przystawało więc zachowywać się jak małemu dziecku. Mamka słusznie mogła skarcić infantylność chłopca nazywając go „wstrętnym dzieckiem” (ŻP 3.5–6). Anegdota z młodości Plotyna była więc opowiadaniem o pierwszym istotnym kroku na jego drodze miłośnika mądrości<sup>9</sup>. O następnych dwudziestu latach jego życia nie wiemy nic.

## Nauka u Amoniusza Sakkasa i wyprawa na Wschód (232–244)

W następnym zdaniu po opowiadaniu o ośmioletnim Plotynie Porfiriusz dokonał przeskoku, aby zacząć opisywać początki drogi filozoficznej swojego przyszłego mistrza:

W dwudziestym ósmym roku życia zapalił się bardzo do studiowania filozofii, i chociaż polecono go najslawniejszym w tym czasie nauczycielom w Aleksandrii, z ich wykładu wrócił przygnębiony i tak przepelniony smutkiem, że ze swego przeżycia zwierzył się jednemu z przyjaciół. Ten, gdy poznał, czego pragnie jego dusza, skierował go do Amoniusza, którego [nauczania] jeszcze Plotyn nie wypróbował. Po tym, jak poszedł do niego i go wysłuchał, wyznał wobec przyjaciela: „Takiego właśnie [nauczyciela] szukałem”. (ŻP 3.6–13)

Plotyn przebywał w aleksandryjskiej szkole Amoniusza (Ammoniosa) o przydomku Sakkas (ok. 175–242), według relacji Porfiriusza (ŻP 3.20–21), przez jedenaście lat, czyli w latach 232–243<sup>10</sup>. Mistrz Plotyna nie pozostawił po sobie pism, naukę przekazywał wyłącznie ustnie. Większość z tego, co o nim wiadomo, pochodzi od Porfiriusza.

Plotyn poznał wówczas innych uczniów Amoniusza Sakkasa: Erenniosa i Orygenes<sup>11</sup>. Oni to razem z Plotynem zawarli układ, że nie będą wyjawiać treści wykładów wysłuchanych w Aleksandrii. Wszyscy jednak złamali to postanowienie, pierwszy — Erennios (nie wiadomo, jakim piśmem), następnie Orygenes, wydając *O duchach*, a potem także Plotyn, który jednak przez wiele lat uczył wyłącznie ustnie (ŻP 3.24–37)<sup>12</sup>.

Okres spędzony w Aleksandrii wywarł duży wpływ na późniejsze nauczanie Plotyna. Nie był to jednak koniec jego edukacji. Zanim trafił do Rzymu, postanowił udać się na Wschód, aby zgłębić filozofię Persji i Indii (ŻP 3.15–17). Skorzystał z nadarzającej się okazji. W 243 r. cesarz Gordian III prowadził wyprawę wojenną przeciw Persom, do której Plotyn się przyłączył (ŻP 3.17–19). Miał wtedy 39 lat<sup>13</sup>, czyli był za stary, aby uczestniczyć w niej jako żołnierz. Został więc raczej członkiem cesarskiej świty<sup>14</sup>. Kiedy w 244 r. Gordian poległ w bitwie bądź zginął w wyniku spisku przeciwników politycznych, Plotyn musiał uciekać. Udało mu się znaleźć azyl w Antiochii<sup>15</sup>. Tak skończyła się jego podróż na Wschód<sup>16</sup>. W tym samym roku udał się do Rzymu. Był to pierwszy rok panowania cesarza Filipa I Araba (ŻP 3.22–24).

## Działalność nauczycielska w Rzymie (244–269)

W Wiecznym Mieście Plotyn mieszkał przez ćwierć wieku. Był to najważniejszy okres jego działalności. To tutaj został nauczycielem filozofii i napisał większość swoich dzieł. Zgromadził także grono uczniów, którzy potem kontynuowali i propagowali jego myśl.

Nie wiadomo, kiedy dokładnie Plotyn zaczął nauczać, być może już w 244 r.<sup>17</sup>, nie później jednak niż w 246 r. Z pewnością prowadził już wykłady (*diatribē*), gdy w tymże roku do Rzymu przybył Amelios, który został jego najwierniejszym uczniem (ŻP 3.38–39). Odtąd Plotyn prowadził działalność dydaktyczną i naukową niemal do końca życia.

Plotyn nauczał w Rzymie publicznie. W *Żywocie Plotyna* znajdują się rozproszone informacje na temat organizacji tego nauczania. Choć nie założył żadnej instytucji ani nie był nauczycielem z mandatu cesarskiego, zwykło się mówić o jego „szkole”. Porfiriusz jednak nie używał tego określenia. Mianem „szkoły” można umownie nazywać Plotyna i jego uczniów, którzy przychodzili, aby słuchać i zadawać pytania<sup>18</sup>.

Spotykali się najprawdopodobniej w domu Geminy, u której Plotyn mieszkał (ŻP 9.1–2). Nie jest znana inna wiarygodna lokalizacja. Porfiriusz pisał o dwóch kobietach noszących imię Gemina. Były to matka i córka. Starsza z nich mogła być wdową po cesarzu Trebonianie (251–253)<sup>19</sup>. Obie określił jako „bardzo oddane studiom filozofii” (ŻP 9.1) i zaliczył do grona uczennic Plotyna.

Działalność filozofa z biegiem czasu zmieniała swój charakter. Przez pierwsze dziesięć lat (do 253 r.) nauczał przybywających, ale jeszcze nic nie pisał. Porfiriusz przekazał, że Plotyn w tym czasie:

swoje wykłady prowadził na podstawie nauczania Amoniusza. [...] Ponieważ zachęcał swych słuchaczy, aby zadawali mu pytania, jego wykłady były, jak nam opowiadał Amelios, bardzo nieuporządkowane i pełne niepotrzebnej gadaniny. (ŻP 3.33–38)

Treść wykładów zatem była z jednej strony tym, czego Plotyn nauczył się w Aleksandrii, z drugiej zaś odpowiedzią na potrzeby słuchaczy. Uczniowie mieli wiele do powiedzenia na zajęciach Plotyna i to oni w głównej mierze decydowali, jakie tematy poruszano. Porfiriusz wyraził się o tym okresie dość protekcyjnie, jednak to właśnie ten czas ugruntował opinię o Plotynie jako o człowieku nadzwyczajnego intelektu i osobowości.

W 253 r. Plotyn za namową otoczenia zaczął pisać traktaty. Dotyczyły one kwestii omawianych z uczniami na wykładach. Przez kolejne dziesięć lat Plotyn napisał ich dwadzieścia jeden. Porfiriusz relacjonował, że nie trafiały one do szerokiego grona odbiorców, były rodzajem wewnętrznych pism grupy zainteresowanych. Kopię mógł uczynić lub otrzymać tylko ktoś zaufany i sprawdzony. Sam Plotyn nie nadawał swoim pismom tytułów. Pojawiły się one później i były inwencją czytelników. Czasem jeden traktat funkcjonował pod kilkoma nazwami (ŻP 4.9–18). Porfiriusz wyliczył te dwadzieścia jeden pism w kolejności chronologicznej, podając utarte tytuły oraz incipity<sup>20</sup>.

W 263 r. Porfiriusz przybył do Rzymu i po raz pierwszy spotkał się z Plotynem (ŻP 4.1–4). W ten sposób rozpoczął się najbardziej płodny okres w twórczości filozofa. Porfiriusz przypisuje sobie w tym niemałą zasługę. Umiał skierować umysł mistrza na najbardziej interesujące i trudne zagadnienia. W odpowiedzi na prośby Porfiriusza i Ameliosa (ŻP 5.5–7), w ciągu sześciu lat Plotyn napisał kolejne dwadzieścia cztery traktaty, które Porfiriusz uznawał za najdoskonalsze w twórczości filozofa<sup>21</sup>.

Pierwsze bowiem dwadzieścia jeden traktatów przedstawiają sobą mniej wyrazistą moc i nie mają wystarczającej wielkości, by osiągnąć

pełnię natężenia myśli. Traktaty natomiast, które miały szczęście być wydanymi w okresie środkowym, objawiają szczyt twórczej mocy i po pominięciu krótkich, dwadzieścia cztery z nich należy do najdoskonalszych. Ostatnie zaś dziewięć zostały napisane, gdy podupadł on już na siłach. (*ŻP* 6.30–35)

Wspomniane dziewięć ostatnich traktatów to te, które Plotyn napisał już po wyjeździe Porfiriusza z Rzymu, na krótko przed swoją śmiercią, czyli w latach 268–270<sup>22</sup>.

Okres przypadający na lata 263–268 to, według relacji Porfiriusza, również rozkwit „szkoły”. W metodzie dydaktycznej, którą Plotyn wówczas rozwinął, można wyróżnić dwa wątki: nauczanie egzegetyczne i dogmatyczne<sup>23</sup>. Plotyn najpierw czytał i objaśniał komentarze do Platona lub Arystotelesa — była to część egzegetyczna. Stanowiła ona wstęp do wykładu własnej nauki w duchu Amoniusza Sakkasa (część dogmatyczna) (*ŻP* 14.10–18). Porfiriusz uważał swojego mistrza za człowieka wybitnego, o przenikliwym umyśle, który nie powtarzał nigdy cudzej myśli, ale zawsze wносił coś od siebie (*ŻP* 14.14–15). Chwalił jego sposób wypowiedzania się w następujących słowach:

Podczas gdy mówił, jego intelekt objawiał się aż na jego obliczu, które jaśniało jego światłem. Ponieważ był przystojny z widzenia, w tym momencie, gdy się nań patrzyło, wydawał się jeszcze piękniejszy: lekki pot rozprzestrzeniał się na twarzy, promieniał delikatnością, a kiedy zadawało mu się pytanie, odpowiadał grzecznie i zarazem z zapalem. (*ŻP* 13.5–10)

Słowa te wskazują na jeszcze jeden istotny element sposobu nauczania Plotyna — wspomnianą już interakcję z uczniami. Mieli oni swobodę zadawania pytań, a nauczyciel cierpliwie im odpowiadał, dopóki trudności nie zostały rozwiązane (zob. np. *ŻP* 13.15–17). W kontaktach ze współczesnymi sobie filozofami był zaś raczej powściągliwy. Pokazuje to przypadek Longinusa (ok. 213–273).

Longinus był — tak jak Plotyn — uczniem Amoniusza Sakkasa. Założył swoją szkołę filozoficzną w Atenach. Jednym z jego uczniów był Porfiriusz, który dopiero później trafił do Rzymu, gdzie nieoczekiwanie stał się zwolennikiem Plotyna. Longinus był bowiem jego nieprzejednanym przeciwnikiem. Porfiriusz nazywał swojego pierwszego nauczyciela „najwybitniejszym i najbardziej surowym krytykiem” (*ŻP* 20.13–14). Filozofowie nie zgadzali się ze sobą w wielu kwestiach. Gdy kiedyś przeczytano dzieła Longinusa Plotynowi, ten skomentował je lakonicznie:

Longinus jest niewątpliwie filologiem, ale w żadnym wypadku filozofem. (ŻP 14.19–20)

Longinus, który na bieżąco starał się zapoznawać z traktatami Plotyna, mimo że nie popierał wielu z jego tez, wydał o nim w późniejszych latach dobre świadectwo. Odrzucił w przedmowie do jednego z dzieł m.in. zarzut kopiowania poglądów Numeniosa z Apamei, o co swego czasu oskarżano Plotyna oraz pochwalił sięganie do doktryny Pitagorasa<sup>24</sup>. Porfiriusz relacjonował:

Longinus [...] uznał zatem, że Plotyn i Amelios Gentilianos przewyższają wszystkich jemu współczesnych [filozofów] „opracowując wielką liczbę problemów”, a zwłaszcza „prezentując sobie własny sposób ich traktowania”, co więcej, nie tylko nie dokonują plagiatu pism Numeniosa i nie stawiają jego nauk na pierwszym miejscu, ale sięgają wprost do cenionego przezeń Pitagorasa. (ŻP 21.1–6)

Longinus docenił wartość traktatów Plotyna, jednak początkowo miał z nimi trudności. Otóż ujawnił problem, z którym borykali się wydawcy dzieł Plotyna przez następne wieki: jego pisma były usiane błędami, o które obwiniał niedbałych kopistów. Tak przynajmniej był przekonany Longinus, gdy pisał do Porfiriusza:

Łącznie więc z tymi, które mi teraz przysłałeś, jak się zdaje, posiadam już wszystkie jego traktaty, posiadam je jednak tylko połowicznie. Zawierają one bowiem nieprzejętnie dużo błędów. Myślałem przede wszystkim, że nasz przyjaciel Amelios podejmie się usunąć owe błędy kopistów, ale miał on inne, bardziej pilne od tego, do zrobienia rzeczy. Nie mam więc pojęcia, w jaki sposób należy za nie się zabrać, choć bardzo pragnę przestudiować traktaty *O duszy* i *O byciu*, a one właśnie posiadają najwięcej błędów. (ŻP 19.19–27)

Wyjaśnieniem tej kwestii jest to, co Porfiriusz kilkakrotnie wspominał o stylu, jakim Plotyn mówił i pisał. Jakkolwiek myśl filozofa była głęboka, a spostrzeżenia zwięzłe i celne, to mistrz zwyczajnie popełniał błędy w wymawianiu niektórych wyrazów (ŻP 13.3–5). Te same usterki językowe Plotyn przenosił na papirus, zwłaszcza gdy pisał w wielkim uniesieniu (ŻP 14.3). Ponadto nigdy nie czytał tego, co już raz napisał. Porfiriusz tak to tłumaczył:

Gdy bowiem on sam [tj. Plotyn] coś raz już napisał, nie znosił, by kiedykolwiek wracać po raz drugi do tego co napisane; w rzeczywistości nie był w stanie nawet raz przeczytać w całości tego, co napisał,

ponieważ czytanie utrudniał mu jego wzrok. Pisał zaś nie troszcząc się zbyt wiele ani o piękno poszczególnych liter, ani o jasne oddzielenie wyrazów, ani o właściwą ortografię, lecz śledząc jedynie [przekaz płynący z] umysłu. I — co budziło nasze zdumienie — ten sposób postępowania zachował aż do śmierci. (*ŻP* 8.1–8)

W edycji traktatów Plotyna, której dokonał Porfiriusz, pozostało wiele z idiolektu mistrza. Między innymi z tego powodu ich język uchodzi za bardzo trudny.

Okres obecności Porfiriusza u boku Plotyna ujawnia najwięcej z wyjątkowości osoby mistrza. Na tej wyjątkowości zbudowana była „szkoła”, która bardziej niż instytucją edukacyjną była wspólnotą filozofów. Oczywistym spoiwem tej wspólnoty był jej charyzmatyczny założyciel. W istocie dane pochodzące z dzieła Porfiriusza nie mogą być traktowane jako obiektywna charakterystyka Plotyna ze względu na jego rolę i znaczenie. Był on traktowany niemal jak święty (*ŻP* 9.9), stąd i jego życiorys spisany przez ucznia bardziej od biografii przypomina hagiografię<sup>25</sup>. Porfiriusz przedstawia swojego mistrza w jednoznacznie dobrym świetle. Jego wady to jedynie błędy językowe (*ŻP* 13.2–5). Wybielanie Plotyna rzuca się w oczy na przykład, gdy Porfiriusz opowiada o zobowiązaniu zachowania w tajemnicy nauk Amoniusza. Chociaż Plotyn, tak samo jak Erennios i Orygenes, zdradził tajemnicę, Porfiriusz napisał, że dotrzymał słowa, dlatego że przez długi czas niczego nie napisał (*ŻP* 3.27–33). Plotyn w relacji Porfiriusza to człowiek skromny: nie chciał mówić o sobie (*ŻP* 1.1–4), nie chciał, aby uwieczniono jego podobiznę, uczniowie zrobili portret bez jego wiedzy (*ŻP* 1.4–19)<sup>26</sup>; człowiek o szerokich horyzontach: na jego wykładach można było usłyszeć o astrologii, którą się interesował (*ŻP* 15.21–26), ale też o geometrii, arytmetyce czy muzyce, choć osobiście nie zgłębiał tych nauk (*ŻP* 14.5–10); przy tym człowiek o życzliwym usposobieniu (*ŻP* 23.1–3). Był wegetarianinem i w ogóle jadał niewiele, aby być czujnym i stale zwróconym ku umysłowi (*ŻP* 2.4–5; 8.21–22). Wreszcie Plotyn miał czystą duszę i dążył do tego co boskie (*ŻP* 23.4). Porfiriusz był czterokrotnie świadkiem zjednoczenia się mistrza z bogiem (*ŻP* 23.16–18). Bogowie zaś czuwali nad tym, co pisał (*ŻP* 23.19–21).

Oczywiście obraz wykreowany przez Porfiriusza, chociaż przesadzony, nie był całkiem zmyślony, Plotyn z pewnością odznaczał się charyzmą, skoro tak wiele osób mu ufało, a dom, w którym mieszkał, wypełniony był słuchaczami. Ci, którzy uczęszczali na wykłady Plotyna, dzielili się

zasadniczo na dwie grupy: zaangażowanych uczniów i jedynie słuchaczy<sup>27</sup>. Podczas gdy drudzy doraźnie czerpali z mądrości Plotyna, członkowie pierwszej grupy, entuzjaści filozofii, związali z Plotynem swoje życie. Obdarzali go niemal religijną czcią (ŻP 7.26.28<sup>28</sup>). Wśród nich dwaj wysunęli się na czoło: Amelios i Porfiriusz. Oprócz nich w *Żywocie Plotyna* wymienieni z imienia zostali: Paulinus ze Scytopolis, Eustochios z Aleksandrii, Zotikos, Zethos Arab, dwaj senatorowie Marcellus Orontius i Sabinillus oraz Serapion z Aleksandrii (ŻP 7). Ponadto Porfiriusz wspomina o ludziach, którzy oddawali Plotynowi swoje dzieci na wychowanie (ŻP 9.5–10).

Plany Plotyna były szersze niż stworzenie tylko szkoły. Marzyło mu się całe miasto filozofów — Platonopolis. Prosił o pomoc w realizacji tego celu parę cesarską, Galiena i Saloninę, którzy obdarzali go wielkim szacunkiem. Chciał, aby odbudowali pewne zrujnowane miasto w Kampanii, w którym mógłby zamieszkać ze swymi uczniami i żyć według praw Platona (ŻP 12.1–10). Pomysł jednak upadł, gdyż „przeszkadzili temu pewni ludzie z otoczenia cesarza przez zazdrość, z zawiści lub z jakiejś innej łotrowskiej przyczyny” (ŻP 12.10–12).

W 268 r., po sześciu latach wytężonej pracy w szkole, w życiu Plotyna zaszły istotne zmiany. Najpierw Porfiriusz opuścił Rzym z powodu stanu zdrowia. Mianowicie, gdy ogarnęły go myśli samobójcze, Plotyn zdiagnozował u swojego ucznia „chorobę czarnej żółci” (*melancholikē nosos*, ŻP 11.15) i zalecił udać się na Sycylię, do Lilibeum, gdzie miał znaleźć pomoc od niejakiego Probusa. Porfiriusz poszedł za radą mistrza, która okazała się słuszna i rzeczywiście wyzdrowiał. Potem żałował jednak, że nie mógł pozostać przy nim do śmierci (ŻP 11.16–19).

Również w tym samym roku upadły rządy Galiena (został zamordowany przez spiskowców). Upadek władzy mógł przyspieszyć decyzję Plotyna o wyjeździe z Rzymu na prowincję, co miało miejsce w roku następnym<sup>29</sup>.

Zanim jednak to nastąpiło, również Amelios opuścił Wieczne Miasto. Uczeń, który najdłużej towarzyszył Plotynowi, po dwudziestu czterech latach<sup>30</sup>, w 269 r., wyjechał do Apamei w Syrii (ŻP 2.32–33). Przyczyny tego wyjazdu nie są znane, być może nagła zmiana sytuacji politycznej i jego popchnęła do wyjazdu z Rzymu, jak sugeruje Brisson<sup>31</sup>.

## Choroba, pobyt w Kampanii i śmierć (269–270)

Plotyn w 269 r., opuszczony przez najwierniejszych uczniów, udał się w ostatnią podróż do Kampanii. Tam, w wyniku przewlekłej choroby, zmarł. Wypadki te zostały opisane przez Porfiriusza niemal na początku biografii mistrza (*ŻP* 2.1–37)<sup>32</sup>.

Przez kilka ostatnich lat Plotyn chorował. Nie wiadomo dokładnie, co to była za choroba. W zależności od przyjętej lekcji tekstu Porfiriusza, dotyczyła ona brzocho bądź jelit<sup>33</sup>. Popularną terapią było stosowanie lewatywy, na którą Plotyn jednak nie zezwalał. Uważał, że nie przystoi ona „starszemu człowiekowi” (*ŻP* 2.2)<sup>34</sup>. Nie zezwalał także na stosowanie lekarstw pochodzących ze zwierząt (jako wegetarianin), które mu proponowano. Nie korzystał z łaźni publicznych. Pozwalał jedynie na masaże, ale i ich zaprzestano, gdy wskutek zarazy zmarli jego masażyści. Zapadł potem jeszcze na chorobę gardła, która nasiliła się już po wyjeździe Porfiriusza. Do chorób dołączały kolejne objawy: utrata głosu, mętny wzrok, owrzodzenie rąk i stóp. To wszystko spowodowało, że Plotyna zaczęto unikać w towarzystwie i ostatecznie przeważało o wyjeździe z Rzymu.

Wyjechał do Kampanii i zamieszkał w majątku swego, nieżyjącego już, przyjaciela Zethosa. Było to znane mu miejsce, gdyż miał dawniej zwyczaj wyjeżdżać tam latem (*ŻP* 5.2–5). Utrzymywał się częściowo z majątku Zethosa, częściowo z majątku innego przyjaciela, Castriciusa, który miał swoje włości nieopodal. Niedługo przed śmiercią przybył do Plotyna Eustochios, który wówczas mieszkał w Puteoli (również w Kampanii). On jako jedyny był świadkiem śmierci mistrza. Eustochios przekazał Porfiriuszowi ostatnie słowa, jakie wyrzekł Plotyn:

Usiłujcie boga, który jest w was, wznieść do tego co we wszechświecie boskie. (*ŻP* 2.25–26)

Zdanie to jest tłumaczeniem zgodnej w tym miejscu lekcji manuskryptów przyjętej przez Henry’ego i Schwyzera w ich wydaniach dzieł Plotyna oraz przez ostatnie wydanie *ŻP* Goulet & Goulet-Cazé & Brisson. Wedle ich sugestii w aparacie krytycznym obecny w tym tekście bezokolicznik mediopasywny czasu teraźniejszego *peirasthai* („πειρασθαι”) pełni funkcję trybu rozkazującego. W „Addenda et corrigenda” (*Plot.* H–S<sup>4</sup>) za sugestią Émile’a de Stryckera zastępują oni wręcz, wbrew tradycji rękopiśmienniczej, ów bezokolicznik mediopasywnym trybem rozkazującym *peirasthe* („πειρασθε”). Możliwe są jednak inne rozwiązania. Goulet,

Goulet-Cazé, Brisson, Pépin et al. proponują zapewne najbardziej poprawną gramatycznie lekturę, wedle której bezokolicznik *peirasthai* jest dopełnieniem imiesłowu czynnego aorystu *phēsas* („φήσας”), dosłownie „powiedziawszy, [że]”. Z taką interpretacją najlepiej zgadza się odczytanie dalszej części takie, jakie także znajdujemy u Goulet, Goulet-Cazé, Brissona, Pépina, et al., którzy, w zgodzie z większością manuskryptów, zamiast *ton en humin theon* („τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν”) przyjmują tekst *to en hemin theion* („τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον”). Ich wersję tekstu należy tłumaczyć „oświadczywszy, że próbuje to co boskie w nas wznieść do tego co boskie we wszechświecie”. Dwie podstawowe interpretacje ostatnich słów Plotyna to albo zachęta uczniów („usiłujcie wznieść!”), albo ufność w wyzwalającą moc śmierci („usiłuję wznieść...”). Pierwsza interpretacja uważana jest za bardziej prawdopodobną przez większość badaczy<sup>35</sup>, i za tą interpretacją podążamy w naszym tłumaczeniu *Żywota Plotyna*.

Plotyn zmarł, kiedy „właśnie dobiegł końca drugi rok panowania cesarza Klaudiusza, a on miał sześćdziesiąt sześć lat” (*ŻP* 2.34–36). Był to rok 270.

## Skrócona bibliografia<sup>36</sup>

### Wydania Porfiriusza *Żywota Plotyna* (chronologicznie)

- Perna Pietro [red.], 1580, Porphyrius: *Plotini vita, eiusque librorum series* (tłum. Ficino Marsilio).
- Creuzer Georg Friedrich [oprac.], 1835, Porphyrius: *Plotini Vita* (tłum. Ficino Marsilio).
- Kirchhoff Adolf [oprac.], 1856, *Porfuriiou Peri tou Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou*.
- Müller Hermann Friedrich [oprac.], 1878–1880, Porphyrius: *De vita Plotini*.
- Bréhier Émile [oprac., tłum. i koment.], 1924, Porphyre: *Vie de Plotin*.
- van der Poorten Clemens [oprac.], 1937, *Porphyrius Vita Plotini, Tekstkritische Uitgave*.
- Pugliese Carratelli Giovanni [oprac.], 1946, Porfirio: *Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri* (tłum. Cilento Vincenzo i Leopardi Giacomo).
- Faggin Giuseppe [oprac., tłum. i koment.], 1947, Porfirio: *Vita di Plotino*.
- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf [oprac.], 1951, Porphyrius: *Peri tou Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou*.

Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf [oprac.], 1964, Porphyrius: *Peri tou Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou*.

Goulet Richard, Goulet-Cazé Marie-Odile, Brisson Luc, Pépin Jean, et al. [oprac., tłum. i koment.], 1982–1992, Porphyre: *La vie de Plotin*.

## Opracowania

Armstrong Arthur H., 1936, *Plotinus and India*.

Barnes Timothy David, 1976, *The Chronology of Plotinus' Life*.

Brisson Luc, 1987, *Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style*, w: Temporini Hildegard i Haase Wolfgang [red.], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, t. 36 / 2, 793–860.

———, 1982, *Notices sur les noms propres*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 49–142.

———, 1992a, *Plotin: une biographie*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 1–29.

Brisson Luc i Jean-François Pradeau, 2002, *Introduction*, w: Plotyn, *Traité 1–6*, tłum. Brisson Luc, Fronterotta Francesco, Laurent Jérôme, et al. 7–43.

Edwards Mark, 1994, *Plotinus and the Emperors*.

Goulet Richard, 1982, *Le système chronologique de la « Vie de Plotin »*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 187–227.

Goulet-Cazé Marie-Odile, 1982, *L'arrière-plan scolaire de la « Vie de Plotin »*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 229–327.

Goulet-Cazé Marie-Odile, Goulet Richard, Brisson Luc, Segonds Alain-Philippe, et al., 1992, *Notes sur la « Vita Plotini »*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 187–299.

Grmek Mirko D., 1992, *Les maladies et la mort de Plotin*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 335–53.

Krokiewicz Adam, 1959, *Wstęp*, w: Plotyn, *Enneady*, tłum. Krokiewicz Adam, VII–LXXXVI.

O'Brien Denis, 1982, *Une bibliographie analytique des éditions, traductions et commentaires de la « Vie de Plotin », 1492–1980*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 143–86.

Pépin Jean, 1992a, *L'épisode du portrait de Plotin (VP 1.4–9)*, Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 301–34.

———, 1992b, *La dernière parole de Plotin*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 355–83.

Schwyzler Hans-Rudolf, 1983, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*.

## Przypisy

1. Porfiriusz, *Żywot Plotyna* Perna, w: *Plot.* Perna, [13]–[31]. Wydania i tłumaczenia do roku 1980 zostały skrupulatnie wyliczone w O'Brien 1982, 151–86. O'Brien wymienił ok. 110 wydań i tłumaczeń, do których należy dodać 10 późniejszych.
2. O'Brien 1982, 155.
3. Tekst *Żywota Plotyna* od 1835 do Editio minor ukazał się w wydaniach Plotyna opracowanych przez Georga Friedricha Creuzera (1835, Porfiriusz, *Żywot Plotyna* Creuzer w *Plot.* Creuzer 1835, xlix–lxxxiii); Adolfa Kirchhoffa (1856, *ŻP* Kirchhoff w *Plot.* Kirchhoff, XIX–XLII); Hermanna Friedricha Müllera (1878, Porfiriusz, *Żywot Plotyna* Müller w *Plot.* Müller, 1–26); Émile'a Bréhiera w 1924 (Porfiriusz, *Żywot Plotyna* Bréhier w *Plot.* Bréhier, t. I, 1–31); Clemensa van der Poortena w 1937 (Porfiriusz, *Żywot Plotyna* Poorten); Giovanniego Pugliese Carratello w 1946 (Porfiriusz, *Żywot Plotyna* Pugliese Carratelli); Giuseppe Faggina (1947, Porfiriusz, *Żywot Plotyna* Faggin w *Plot.* Faggin, 1–75). W wydaniach dzieł Plotyna opracowanych przez Paula Henry'ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera tekst *Żywota Plotyna* znajdujemy: w Editio maior *ŻP* H–S<sup>1</sup> (1951) w H–S<sup>1</sup>, t. I, 1–41; w Editio minor *ŻP* H–S<sup>2</sup> (1964) w H–S<sup>2</sup>, t. II, 1–38. O tych wydaniach więcej szczegółowych wiadomości czytelnik znajdzie w następnym rozdziale Wstępu. Zob. też O'Brien 1982, 160; 63–64; 68; 71–74.
4. Wydanie to cytowane jest tutaj jako Pépin & Brisson, *La vie*. Podczas gdy tłumaczenie i wydanie tekstu nie jest przypisane konkretnym edytorom, zaś lista edytorów jest różna w każdym tomie, i nie ma głównych edytorów wyróżnionych w żadnym z tomów, przypisujemy je tu skrótowo głównym autorom obecnym w tomach, w tym w pierwszej kolejności wieloletniemu dyrektorowi nieistniejącej już Unité propre de recherche 76 Centre National de Recherche Scientifique, Jeanowi Pépinowi, który w UPR 76 był inicjatorem badań nad Plotynem, z kolei jego następcy w kierowaniu badaniami nad Plotynem Lucowi Brissonowi, a także w bibliografii Marie-Odile Goulet-Cazé i Richardowi Gouletowi, którzy nie tylko są autorami znacznej części opracowań w obu tomach, ale również opracowali uwagi i komentarze do tekstu greckiego *Żywota Plotyna*. Niemal wszyscy autorzy obecni w tomie związani byli z UPR 76 (obecnie zastąpioną przez Unité mixte de recherche 8230 Centre Jean Pépin).
5. Goulet 1982, 189; Barnes 1976, 65–70.
6. Według Gouleta, zob. Goulet 1982, 213. Timothy Barnes w swojej chronologii jako możliwą datę narodzin Plotyna przyjmuje okres od września 204 r. do sierpnia 205 r., zob. Barnes 1976, 68.
7. Eunapios, *Żywoty sofistów* III.1.1–2: „Plotyn był filozofem z Egiptu. A ponieważ napisałem «z Egiptu», wymieniłem też jego ojczyznę. Nazywa się Lyko. Wszelako wspaniały filozof, Porfiriusz, tego nie odnotował” (tłum. AP). Utożsamienie starożytnego Lyko z dzisiejszym Asjutem za Brisson 1992a, 2.
8. Zob. przypis Luca Brissona i Alaina-Philippa Segonds do *ŻP* Goulet & Goulet-Cazé & Brisson 1.3–4 (Goulet-Cazé, Goulet et al. 1992, 191).
9. Zob. Brisson 1992a, 3.
10. Zob. Brisson 1992a, 4; Barnes 1976, 68.
11. Prawdopodobnie poganin, różny od pisarza chrześcijańskiego o tym samym imieniu.
12. Chociaż Porfiriusz twierdził, że Plotyn nie złamał postanowienia (*ŻP* 3.27–28), to jednak fakty przytoczone przez niego nieco później wyraźnie temu przeczą: po dziesięciu latach wyłącznie ustnego nauczania zaczął w końcu pisać. Zob. Schwyzer 1983, 16.

13. Według Porfiriusza. Według współczesnych obliczeń — 38.
14. Zob. przypis Luca Brissona do *ŻP* Goulet & Goulet-Cazé & Brisson 3.18–19 (Goulet-Cazé, Goulet et al. 1992, 210).
15. Zob. Edwards 1994, 138–39.
16. Wpływ myśli orientalnej na filozofię Plotyna od dawna był przedmiotem badań, zob. np. Armstrong 1936.
17. Według obliczeń Porfiriusza Plotyn zaczął nauczać niezwłocznie po przybyciu do Rzymu. W 253 r. (pierwszym roku panowania Galiena) miał już od dziesięciu lat prowadzić ustne nauczanie, zob. *ŻP* 3.34–35; 4.9–11.
18. Zob. Goulet-Cazé 1982, 231–32; Brisson 1992a, 10.
19. Zob. Brisson 1992a, 10.
20. Ich lista znajduje się w *ŻP* 4.22–65.
21. Ich lista znajduje się w *ŻP* 5.10–58.
22. Ich lista znajduje się w *ŻP* 6.5–14 i 18–25.
23. Zob. Brisson 1992a, 12.
24. Zob. Brisson 1992a, 12.
25. Brisson i Pradeau 2002, 12–15, tj. sekcja „II. Plotin, maître d'école”.
26. O portrecie Plotyna, zob. Pépin 1992a.
27. Czyli tzw. *zēlōtai* (l.p. *zēlōtēs*) i *akroatai* (l.p. *akroatēs*): zob. *ŻP* 7.1. Por. Goulet-Cazé 1982, 233.
28. Czasownik ten użyty jest jeszcze raz w *Żywocie Plotyna* i odnosi się do czci, jaką darzyli Plotyna cesarz Galien i jego małżonka Salonina (*ŻP* 12.1).
29. Brisson 1992a, 25.
30. Według Porfiriusza. Wedle współczesnej rachuby — po 23.
31. Brisson 1987, 799–800.
32. Mirko Grmek, który przestudiował dane o chorobach Plotyna, przytacza także alternatywną wersję przyczyn jego śmierci, podaną przez Juliusza Firmicusa Maternusa w jego *Mathesis* (I.7.14–22). Dzieło to powstało w latach 335–337, czyli prawie 40 lat po *Żywocie Plotyna* Porfiriusza. Według Firmicusa Plotyn zmarł toczony chorobą, która powodowała okropne męczarnie, gdy jego ciało rozpadało się i gniło. Firmicus, przed swoim nawróceniem na chrześcijaństwo wyznawca astrologii i przeciwnik Plotyna, być może tym opisem chciał poprzeć swoje poglądy: niedowierzający w mądrość astrologii giną w taki sposób. Zob. Grmek 1992.
33. Grmek 1992, 336.
34. *Presbutēs* to człowiek przynajmniej 56-letni. Zob. tamże.
35. Pépin 1992b, 374–383.
36. Pełne adresy wydawnicze wymienionych niżej pozycji znajdują się w bibliografii końcowej.

**Stan wiedzy na temat pism Plotyna:  
manuskrypty, wydania, prace badawcze**

napisali  
Adam Pawlak i Marcin Podbielski



## Wprowadzenie

Plotyn pisał traktaty filozoficzne od 253 r., gdy dał się do tego namówić swoim uczniom, aż do roku 270, w którym umarł<sup>1</sup>. Dziś znane są one głównie poprzez nazwę *Enneady*<sup>2</sup>, nadawaną zwyczajowo ich wydaniu przez ucznia Plotyna Porfiriusza. Długą historię ich przekazu do naszych czasów można podzielić na kilka etapów, które zostaną poniżej przedstawione. Po pierwsze, zostaną omówione wydania starożytne dzieł Plotyna. Według popularnej hipotezy istniały dwa takie wydania: Eustochiosa i Porfiriusza, z których tylko to drugie (czyli tzw. *Enneady*) przetrwało — i to ono uformowało znany dziś kształt dzieł filozofa. Następnie zostaną przedstawione manuskrypty średniowieczne. W tym okresie wielokrotnie przepisywano *Enneady*. Zachowało się ok. 50 rękopisów z późnego średniowiecza (XII–XV w.). To one stanowiły podstawę dla wszystkich wydań i tłumaczeń nowożytnych, o których będzie mowa w następnej kolejności. Ową kolejną epokę umownie rozpoczęło tłumaczenie *Ennead* na język łaciński Marsilia Ficina (1492 r.), które przysłużyło się również pierwszemu nowożytnemu wydaniu *Ennead* w języku oryginalnym z 1580 r., tj. Editio princeps. Ukoronowaniem prac nad krytyką tekstu greckiego pism Plotyna były wydania Paula Henry’ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera z II poł. XX w., tzw. Editio maior (1951–1973<sup>3</sup>, cytowane zwyczajowo jako „H–S<sup>1</sup>”) i Editio minor (1964–1983, zwyczajowo oznaczane jako „H–S<sup>2</sup>”).

Wydania Henry’ego–Schwyzera były znaczącym impulsem dla badań nad twórczością Plotyna, które rozwinęły się począwszy od II poł. XX w.<sup>4</sup> Najważniejsze prace i nazwiska badaczy zostaną przedstawione w ostatniej części.

## Wydania starożytne

Według popularnej hipotezy wydania starożytne były dwa. Miały one zostać wykonane przez dwóch oddanych uczniów Plotyna: Eustochiosa<sup>5</sup> i Porfiriusza<sup>6</sup>. Wydanie wcześniejsze, zaginione, miało być dziełem Eustochiosa, drugie zaś, zachowane — Porfiriusza.

Przekonanie, że musiało istnieć przedporfiriuszowe wydanie dzieł Plotyna, bierze się z prostego faktu, że zanim Porfiriusz uporządkował pisma swego mistrza (ok. 30 lat po jego śmierci), były one już czytane i upowszechniane<sup>7</sup>. Aluzje do wcześniejszego wydania lub wydań uczynił Porfiriusz dwukrotnie w *Żywocie Plotyna* (24.5–6; 26.34), jednak nie podał tam imienia wydawcy. O tym, że akurat mógł być nim Eustochios, wiadomo ze scholium, które znajduje się w traktacie 28, czyli traktacie drugim *O trudnościach dotyczących duszy* Plotyna [IV 4], 29.55, a które zostało przekazane w sześciu znaczących manuskryptach<sup>8</sup>:

Aż dotąd [był] w [księgach] Eustochiosa drugi [traktat] *O duszy* i zaczął się trzeci, w [księgach] zaś Porfiriusza do drugiego dołączono to, co następuje<sup>9</sup>.

Owa wzmianka „ksiąg<sup>10</sup> Eustochiosa” stała się podstawą do przypisywania właśnie temu uczniowi autorstwa pierwszego wydania.

Dodatkowo na inne od Porfiriuszowego wydanie starożytne wskazuje ląkuna w tekście traktatu 2 *O nieśmiertelności duszy* [IV 7], 8.28–8<sup>5</sup>.49), którą wypełniają fragmenty zachowane u Euzebiusza z Cezarei w *Praeparatio evangelica* XV.10.22 (utwór pochodzi z początku IV w.). O ile wiadomo, ślady przypuszczalnego wydania Eustochiosa znajdują się wyłącznie w tym dziele, wszyscy inni autorzy korzystali z wydania Porfiriusza<sup>11</sup>. Na podstawie stwierdzeń Porfiriusza w *Żywocie Plotyna* 24.5–6 i 26.34 można przyjąć, że w wydaniu Eustochiosa traktaty Plotyna uporządkowane były chronologicznie<sup>12</sup>. Dzisiejsi badacze skłaniają się wszelako do tezy, że nie ma dowodu na istnienie wydania Eustochiosa. Przesłanka ze scholium do traktatu 28 jest zbyt słaba. Natomiast obecność nieznanego z tradycji bezpośredniej fragmentu u Euzebiusza można wyjaśniać na wiele sposobów, z których tylko jednym jest tzw. wydanie Eustochiosa<sup>13</sup>.

Drugie i zachowane jest dziełem Porfiriusza wykonanym na zlecenie samego Plotyna (zob. *ŻP* 24.2–5). To on ułożył traktaty napisane przez mistrza w porządek „ennead”, czyli „nowenn” lub „dziewiątnic”. Każdą z sześciu *Ennead* tworzy dziewięć traktatów uporządkowanych tematycznie. Układ ten nie zgadza się z chronologią powstawania pism, co Porfiriusz jasno tłumaczy w *Żywocie Plotyna* (24.5–26.29). Według Porfiriusza Plotyn napisał dokładnie 54 traktaty, które idealnie dają się podzielić na sześć *Ennead*. Według badaczy Porfiriusz musiał dokonać sztucznych podziałów w tekście, aby uzyskać taką liczbę. Najprawdopodobniej jedno stanowiły traktaty: 47–48 [III 2–3] *O opatrności*; 22–23 [VI 4–5] *O tym, że byt, jedno i tożsamość są zarazem wszędzie jako całe*;

27–29 [IV 3–5] *O trudnościach dotyczących duszy*. Natomiast traktat 13 [III 9] *Różnorakie rozważania* to być może dziewięć mniejszych utworów związanych w jeden<sup>14</sup>. Dlatego też liczni badacze postulują czytać pisma Plotyna — wbrew Porfiriuszowi — chronologicznie. Tak są ułożone na przykład wydanie tekstu i tłumaczenie Richarda Hardera, współczesne wydania i tłumaczenia francuskie: tłumaczenie pod redakcją Luca Brissona i Jeana-François Pradeau (cykl publikacji tytułowanych *Traités...*); tłumaczenie zainaugurowane przez Pierre'a Hadota (seria „Les écrits de Plotin...”); wydanie i tłumaczenie (jeszcze nie ukończone) Jeana-Marca Narbonne'a i Lorenza Ferroniego (Ferroni & Narbonne *Œuvres complètes*)<sup>15</sup>. Tak też ułożone jest nasze tłumaczenie.

Wydanie Porfiriusza przetrwało do naszych czasów dzięki wielokrotnemu przepisywaniu *Ennead* w średniowieczu. Egzemplarze starożytne, jak to zwykle bywa w przypadku dzieł antycznych, nie zachowały się.

## Manuskrypty

Dzisiejszą wiedzę na temat manuskryptów dzieł Plotyna zawdzięczamy głównie pracy dwóch wspomnianych badaczy, Paula Henry'ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera. Oni to, zanim przygotowali edycję krytyczną *Ennead*, prowadzili oddzielnie wieloletnie badania nad dostępnymi rękopisami. Owoce ich pracy są do dziś nie do przecenienia dla badaczy Plotyna. Dzięki nim część manuskryptów dopiero została odkryta, wszystkie zaś dostępne — uporządkowane według ścisłych kryteriów. Wyniki swoich badań Henry zebrał w dwóch tomach *Études plotiniennes*, wydanych w latach 1938–1941<sup>16</sup>. Było to dzieło przygotowawcze do wydania krytycznego<sup>17</sup>. Schwyzer opublikował zaś szereg artykułów, w których m.in. prowadził polemikę z tezami Henry'ego. Poniżej zostanie omówiony stan wiedzy na temat archetypu *Ennead*, a następnie przedstawiona klasyfikacja manuskryptów oparta na ustaleniach Henry'ego i Schwyzera, zawarta w *Editio maior*.

## Archetyp

Celem prac Henry'ego i Schwyzera było zrekonstruowanie najwcześniejszej wersji obecnie znanego nam tekstu, czyli wersji, której rękopis stanowi archetyp manuskryptów zachowanych<sup>18</sup>. Udało się ustalić, że

wszystkie manuskrypty sięgają jednego archetypu (bądź kilku tożsamyh traktowanych jako jeden), ze względu na to, że cała bezpośrednia tradycja zawiera tę samą lakunę<sup>19</sup> w tekście traktatu 2 (IV 7), 8.28–8<sup>5</sup>.49, którą uzupełnia tradycja pośrednia, mianowicie wspomniana *Praeparatio evangelica* Euzebiusza XV.10.22<sup>20</sup>. Henry postarał się odtworzyć hipotetyczny wygląd archetypu. Uważnie przestudiował manuskrypty pod kątem pominięć kopistów, licząc dokładnie, ile liter ma każde pominięcie. Towarzyszyło mu założenie, że kopiści zwykle pomijali jeden lub kilka pełnych wierszy przy przepisywaniu, zwłaszcza jeśli kolejne wiersze rozpoczynały się lub kończyły tym samym wyrazem. Na tej podstawie obliczył, że długość linijki tekstu archetypu wynosiła średnio ok. 19,5 litery. Ta i inne dane odpowiadały bizantyńskim manuskryptom Pisma Świętego i patrystycznym z IX–XII w., zapisywanym minuskułą w dwóch kolumnach, których długość wiersza wynosiła około 20 liter. Tak też prawdopodobnie wyglądał i z tego okresu pochodził archetyp pism Plotyna<sup>21</sup>.

### Porządek manuskryptów

Na podstawie błędów występujących niezależnie od siebie, Henry podzielił ok. 50 znanych rękopisów na cztery rodziny, nazywając je ostatnimi literami alfabetu łacińskiego (nawiązując do niewiadomych w matematyce): **w**, **x**, **y**, **z**<sup>22</sup>. Schwyzer wniósł tu jedną poprawkę, mianowicie uznał, że najstarszy znany rękopis należy traktować indywidualnie i nie przypisywać go do rodziny **y**<sup>23</sup>. Rękopis ten, *Marcianus Graecus 209*, oznaczony literą **D**, jest wymieniany już w Editio maior osobno. To oznacza, że znamy pięć rodzin manuskryptów: **w**, **x**, **y**, **z**, **D**, które można też określić jako hyparchetypy *Ennead*. Wywodzą się one z archetypu *Ennead*, a związki między nimi są trudne lub wręcz niemożliwe do odtworzenia<sup>24</sup>. Świadki rodzin **w**, **x**, **y** zawierają *Żywot Plotyna* Porfiriusza i *Enneady*<sup>25</sup>. Rodzina **z** nie zawiera *Żywota Plotyna* i niektórych centralnych traktatów. Rękopis **D** zawiera tylko traktaty 2 [IV 7], 53 [I 1], 4 [IV 2].

Świadki dzielą się na niezależne i zależne (bezwartościowe jako świadki). Rękopisy niezależne, czyli te, które mają kluczowe znaczenie przy rekonstruowaniu tekstu archetypu, są przedstawione poniżej w tabeli (Tabela 1)<sup>26</sup>. Rękopis jest oznaczony nazwą przypisaną przez bibliotekę, która go posiada, oraz skrótem używanym w krytyce tekstu.

Tabela 1. Manuskrypty (świadki) niezależne

Rodzina w	
<i>Laurentianus 87, 3</i> <b>A</b>	XIII w. Zawiera <i>ŻP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Był poprawiany pięciokrotnie, ręce kolejnych skrybów oznacza się skrótami <b>A</b> <sup>1</sup> , <b>A</b> <sup>2</sup> , <b>A</b> <sup>3</sup> , <b>A</b> <sup>4</sup> , <b>A</b> <sup>5</sup> . Stanowił podstawę tłumaczenia Marsilia Ficina, który naniósł na niego swoje poprawki ( <b>A</b> <sup>3</sup> ). Odegrał kluczową rolę w rekonstruowaniu tekstu <i>Ennead</i> przed Editio maior.
<i>Parisinus Graecus 1976</i> <b>E</b>	XIII w. Zawiera <i>ŻP</i> i prawie wszystkie traktaty. Spisany przez czterech kopistów ( <b>Ea</b> , <b>Eb</b> , <b>Ec</b> , <b>Ed</b> ). Zawiera dwukrotnie przepisany traktat 23 [VI 5], jest to dzieło kopistów <b>Eb</b> i <b>Ec</b> . Po tym traktacie odłącza się od <b>w</b> i wydaje się zależny od <b>x</b> . Bardzo cenny w rekonstrukcji archetypu.
Rodzina x	
<i>Laurentianus 85, 15</i> <b>B</b>	pocz. XIV w. Zawiera <i>ŻP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Spisany przez trzech skrybów ( <b>Ba</b> , <b>Bb</b> , <b>Bc</b> ). W bliskim pokrewieństwie do <b>R</b> i <b>J</b> , ale niezależny od nich.
<i>Vaticanus Reginensis Graecus 97</i> <b>R</b>	XIV w. Zawiera <i>ŻP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Aż do traktatu 8 [IV 9], 3.6 bardzo bliski manuskryptom <b>B</b> i <b>J</b> . Następnie oddala się od <b>B</b> . Dwukrotnie poprawiany ( <b>R</b> <sup>2</sup> , <b>R</b> <sup>3</sup> ). Pierwszy korektor ( <b>R</b> <sup>2</sup> ) korzystał z łacińskiego tłumaczenia Ficina. Cenny dzięki marginaliom zapożyczonym z archetypu.
<i>Parisinus Graecus 2082</i> <b>J</b>	XV w. Zawiera <i>ŻP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Spisany przez jednego kopistę, następnie przez niego samego poprawiony ( <b>J</b> <sup>1</sup> ). Potem jeszcze dwukrotnie nanoszono niewielkie poprawki ( <b>J</b> <sup>2</sup> , <b>J</b> <sup>3</sup> ). Aż do traktatu 8 [IV 9], 3.6 pozostaje bliski <b>B</b> i <b>R</b> , następnie oddala się od <b>B</b> . Wraz z rękopisami <b>M</b> i <b>V</b> jest świadkiem tekstu traktatu 2 [IV 7] od 8.28 do końca rozdziału 8 <sup>4</sup> . Widać zapożyczenia z manuskryptu z rodziny <b>y</b> .
Rodzina y	
<i>Vaticanus Urbinas Graecus 62</i> <b>U</b>	1460 r. Zawiera <i>ŻP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Prawdopodobnie najstarsza kopia rodziny <b>y</b> . Sporządzona przez mnicha o imieniu Daniel, któremu być może należy przypisać również marginalia.

*Berolinensis Graecus 375*  
**S** XV w. (1460 r. lub później)  
 Zawiera *ŽP* i wszystkie *Enneady*. Bardzo staranny rękopis sporządzony przez Michała Apostoliosa po upadku Konstantynopola. *Enneady* IV–VI skopiowane z **U**. Jest natomiast niezależnym świadkiem dla *ŽP* i *Ennead* I–III. Drobne poprawki naniesione przez dwóch uczonych (**S**<sup>1</sup> i **S**<sup>2</sup>).

*Monacensis Graecus 215*  
**N** Prawdopodobnie 1460–1470 r.  
 Zawiera *ŽP* i wszystkie *Enneady*. Rękopis autorstwa Michała Lygizosa. Wykazuje niezależność od **C**, **M**, **U** i **S**, dlatego jest jednym z głównych świadków. Trudno jednak z niego korzystać ze względu na dużą liczbę błędów.

*Monacensis Graecus 449*  
**C** 1465 r.  
 Zawiera *ŽP*, ale nie wszystkie *Enneady*. Piękny artystycznie manuskrypt wykonany w większości przez Demetriusza Tribolosa. Pełny koniektur.

*Marcianus Graecus 240*  
**M** 1465 r. lub nieco później  
 Zawiera *ŽP* i wszystkie *Enneady*. Podobnie jak powyższy, manuskrypt pięknie wykonany przez Demetriusza Tribolosa. Jest od niego niezależny, choć może wydawać się jego kopią. Jednak w odróżnieniu od **C** zawiera (podobnie jak **J** i **V**) tekst traktatu 2 [IV 7] od 8.28 do końca rozdziału 8<sup>4</sup>.

*Vindoboniensis philosophicus Graecus 215*  
**V** XV w.  
 Zawiera wybrane traktaty w zmienionym porządku. Często nieprecyzyjny. Trzyma się blisko **C** i **M**. Zawiera (podobnie jak **J** i **M**) tekst traktatu 2 [IV 7] od 8.28 do końca rozdziału 8<sup>4</sup>.

#### Rodzina z

*Marcianus Graecus 242*  
**Q** XIV w.  
 Zawiera wybrane traktaty: w całości *Enneady* I–II i niektóre inne. Spisany przez jednego skrybę.

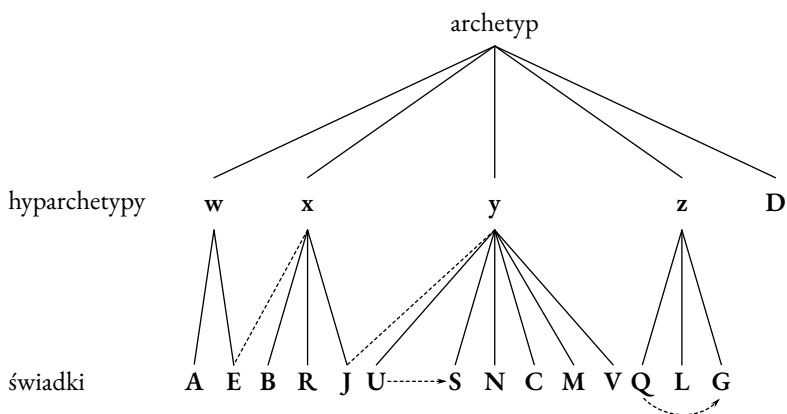
*Ambrosianus Graecus 667*  
**L** XV w.  
 Zawiera różne teksty filozoficzne, m.in. niektóre traktaty Plotyna. Spisany przez tego samego kopistę co **V**, ale z wykorzystaniem innego wzoru.

*Vindoboniensis philosophicus Graecus 667*  
**G** XV w.  
 Podobny pod względem treści do **Q** — również zawiera *Enneady* I–II i inne wybrane traktaty, bogatszy o traktat 4 [IV 2]. Jest wprawdzie kopią **Q**, ale przez to, że znajduje się w nim dodatkowy traktat, pochodzący z innego źródła, musi być uznany za źródło pierwotne.

## Rodzina D

<i>Marcianus Graecus</i> 209	Prawdopodobnie XII w.
D	Zawiera różne teksty filozoficzne, a wśród nich trzy traktaty Plotyna: 2 [IV 7], 53 [I 1], 4 [IV 2]. Sporządzony przez jednego kopistę. Jest najstarszym znanym rękopisem Plotyna. Jest jedynym świadkiem tej rodziny.

Manuskrypty niezależne, kluczowe dla rekonstruowania tekstu *Ennead*, można umieścić na uproszczonej *stemma codicum* (Ryc. 1). Linia ciągła oznacza zależność, linia przerywana częściową zależność lub wpływ innego manuskryptu.



Rycina 1. Uproszczona *stemma codicum* manuskryptów niezależnych *Ennead*.

Należy wspomnieć o kilku manuskryptach drugorzędnych, czyli zależnych od wymienionych powyżej. Mają one zwykle znikomą wartość przy rekonstruowaniu archetypu, niektóre jednak odegrały ważną rolę w historii tradycji *Ennead*. Są one przedstawione w kolejnej tabeli (Tabela 2)<sup>27</sup>.

W obu tabelach wymieniono 21 manuskryptów: 15 z nich to najważniejsze dla odtworzenia archetypu *Ennead* świadki niezależne (Tabela 1), 6 pozostałych to świadki zależne, wybrane ze względu na związek z Marsyliem Ficinem lub Editio princeps (Tabela 2). W sumie znamy ok. 50 manuskryptów: Henry w *Les manuscrits des Ennéades* wyliczył 52 manuskrypty rodzin w, x, y, z<sup>28</sup>, ponadto 5 późnych manuskryptów związanych z powstaniem Editio princeps oraz manuskrypt *Vaticanus Rossianus 986*, który zawiera fragmenty *Ennead* zachowane u Euzebiusza. Wspomniał też o 4 manuskryptach zaginionych.

Tabela 2. Manuskrypty (świadki) zależne

<i>Parisinus Graecus 1816</i> <b>F</b>	1460 r. Zawiera <i>ŽP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Bezpośrednia kopia <b>A</b> wykonana przez Jana Skoutariotisa (Ioannes Scoutariotes). Koryzystał z niej Marsilio Ficino, prawdopodobnie sam zlecił jej wykonanie. Ręka Ficina oznaczana jest skrótem <b>F</b> <sup>3</sup> .
<i>Marcianus Graecus 241</i> <b>MarcB</b>	XV w. Zawiera <i>ŽP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Kolejna kopia <b>A</b> wykonana przez Jana Skoutariotisa, również poprawiana przez Ficina. Później manuskrypt poprawiono według <b>M</b> i <b>Q</b> . Posłużył pośrednio (jego odpisy) jako podstawa Editio princeps z 1580 r.
<i>Vinboniensis philosophicus Graecus 102</i> <b>VindD</b> lub <b>G</b>	XV w. Zawiera wybrane traktaty: w całości <i>Enneady</i> I–II i niektóre inne. Jest kopią <b>Q</b> (rodzina <b>z</b> ). Posłużył Pietrowi Pernie do Editio princeps.
<i>Ambrosianus Graecus 863</i> <b>Ambr.</b>	XVI w. Zawiera <i>ŽP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Skopiowany najprawdopodobniej z rękopisów częściowo zależnych od <b>M</b> (rodzina <b>y</b> ), częściowo z <b>A</b> i od <b>A</b> zależnych (rodzina <b>w</b> ). Posłużył Pietrowi Pernie do Editio princeps.
<i>Oxonienis Collegii Lincolnienis manuscriptus Graecus 32</i> <b>Lincoln.</b>	XVI w. Zawiera <i>ŽP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Skopiowany częściowo z <b>MarcB</b> (rodzina <b>w</b> ), częściowo z <b>Ambr.</b> Posłużył Pietrowi Pernie do Editio princeps.
<i>Vaticanus Graecus 239</i> <b>Vat.</b>	XVI w. Zawiera <i>ŽP</i> i wszystkie <i>Enneady</i> . Wywodzi się z manuskryptu <i>Ottobonianus Graecus 371 O</i> (tu niewspomnianego), pośrednio zaś z <b>S</b> (rodzina <b>y</b> ). Jeden z najpóźniejszych i najbardziej znanych rękopisów, choć niezbyt wartościowy dla krytyki tekstu. Posłużył Pietrowi Pernie do Editio princeps.

## Wydania nowożytnie

Historię wydań nowożytnych tekstu greckiego pism Plotyna można podzielić na trzy okresy: pierwszy, do Editio princeps (1492–1580); drugi, przed Editio maior (1580–1951); trzeci, od Editio maior (1951–). Zostaną one omówione poniżej. Omówienie to zakończymy krótką charakterystyką najnowszego, właśnie powstającego wydania dzieł Plotyna.

## Do Editio princeps

U podstaw nowożytnej recepcji Plotyna stoi nie wydanie drukiem tekstu oryginalnego, lecz publikacja tłumaczenia Marsilia Ficina w roku 1492 (PLOT. Ficino)<sup>29</sup>. Ten florencki humanista przełożył *Enneady* na język łaciński i opatrzył je komentarzem. Zostawił przy okazji ślady na kilku manuskryptach (**A<sup>3</sup>**, **F<sup>3</sup>**, **MarcB**). Tłumaczenie Ficina okazało się znaczące dla dalszej tradycji *Ennead*<sup>30</sup>. Przedrukowywano je przez kilka następujących wieków (posłużyli się nim m.in. Pietro Perna w XVI i Friedrich Creuzer w XIX w.)<sup>31</sup>. Uznano z jakichś względów tekst Ficina za wzorcowy i według niego korygowano niektóre późniejsze manuskrypty (np. **R<sup>2</sup>**), a także odnoszono się do niego w kolejnych wydaniach dzieł Plotyna.

Bazylejski drukarz, Pietro Perna, po raz pierwszy w historii wydał *Enneady* drukiem (Plot. Perna)<sup>32</sup>. Grecko-łacińskie wydanie ukazało się w 1580 r. Jest to tak zwana Editio princeps dzieł Plotyna. Zawiera łacińskie tłumaczenie Ficina i tekst grecki, który oparto na czterech manuskryptach: **VindD**, **Ambr.**, **Lincoln.**, i **Vat.** To oznacza, że Editio princeps czerpała z trzech gałęzi tradycji: **w**, **y**, **z**<sup>33</sup>. Nie wiadomo, kto przygotował tekst dla Perny.

## Przed Editio maior

W okresie 1580–1951 grecki tekst *Ennead* drukowano kilkakrotnie. Poniżej zostaną przedstawione wydania Creuzera, Kirchhoffa, Müllera, Volkmana, Bréhiera i Faggina.

1. CREUZER Kolejne wydanie po Editio princeps ukazało się dopiero w roku 1835. Friedrich Creuzer, korzystając ze sporej liczby manuskryptów<sup>34</sup> (oraz z pomocy kilku współpracowników, przede wszystkim Georga Heinricha Mosera), opracował pierwsze wydanie krytyczne *Ennead* (*Plotini Opera omnia*, do wydania tego odnosimy przez skrót „Plot. Creuzer 1835”). Drugie wydanie Creuzera, *Plotini Enneades*, ukazało się 20 lat później — tekst tego właśnie wydania jest zwykle obecnie brany pod uwagę przez edytorów jako reprezentujący ostateczną decyzję Creuzera (dlatego nasz skrót do tekstu greckiego tego wydania to „Plot. Creuzer”). Henry, choć zarzucał Creuzerowi chaos i zagmatwanie aparatu krytycznego, które czyniły go niemal bezużytecznym, to jednak chwalił wydanie za wierność tekstowi oryginalnemu. Uważał, że należy się Creuzerowi rehabilitacja, gdyż jego często krytkowane wydanie było jednak najbliższe

archetypowi<sup>35</sup>. Za sprawą Ficina, zarówno u Creuzera, jak i następnych wydawców, uprzywilejowane były lekcje manuskryptu A<sup>36</sup>.

2. KIRCHHOFF Kolejnym wydawcą był Adolf Kirchhoff. Wydał dzieła Plotyna w 1856 r., przyjąwszy chronologiczną kolejność traktatów (*Plot. Kirchhoff*). Zmienił on podejście do tekstu starożytnego przez dodawanie wielu koniektur, które miały uczynić zastany tekst manuskryptów „bardziej poprawnym”<sup>37</sup> (tzw. *divinatio*<sup>38</sup>). Były one jednak efektem domysłów i przypuszczeń. Niejednokrotnie Kirchhoff nawet nie informował o własnych zmianach w aparacie krytycznym. W I poł. XX w. Henry postanowił na nowo opracować manuskrypty Plotyna, zwłaszcza ze względu na fakt, że ówczesne tłumaczenia brały za podstawę głównie tekst Kirchhoffa<sup>39</sup>.
3. MÜLLER Hermann Friedrich Müller wydał *Enneady* w latach 1878–1880 (*Plot. Müller*). Korzystał z czterech niezależnych manuskryptów: A, B, C, D. Henry uznawał w pewnym stopniu naukowe podejście Müllera, choć podważał detale jego metody, a przez to i wyniki jego badań; były to dopiero początki naukowej krytyki tekstu<sup>40</sup>.
4. VOLKMANN Wydanie Richarda Volkmana z lat 1883–1884 (*Plot. Volkman*) w ocenie Henry’ego powtarzało wiele z błędów Müllera i Kirchhoffa, szczególnie w dowolności umieszczania koniektur<sup>41</sup>.
5. BRÉHIER Siedmiotomowe wydanie tekstu greckiego z tłumaczeniem francuskim Émile’a Bréhiera ukazywało się w latach 1924–1938 (*Plot. Bréhier*) w serii Collection des universités de France, Série grecque (tzw. seria Budé, edytowana przez Association Guillaume Budé). Henry cenił je za tłumaczenie i komentarze, natomiast surowo ocenił metodę rekonstruowania archetypu. Tekst uznał wprawdzie za bardziej konserwatywny niż u Volkmana, ale krytykował aparat krytyczny oraz zamieszanie i dowolność w doborze lekcji o niejednorodnej wartości<sup>42</sup>.
6. FAGGIN Przed Editio maior ukazało się jeszcze wydanie Giuseppe Faggina z lat 1947–1948 (*Plot. Faggin*) obejmujące *Enneady I–III* i *Żywot Plotyna*, połączone z tłumaczeniem tych *Ennead*. Tłumaczenie to ukończył on dopiero po latach, na podstawie Editio minor, poddając rewizji także wcześniejsze wersje tekstu. Pierwsze wydanie jego kompletnego tłumaczenia, pod red. Giovanniego Reale i Roberta Radicego, zawiera tekst grecki Editio minor (*PLOT. Faggin*).

Ponadto przed wydaniem Editio maior ukazały się dwa studia, które do tej pory stanowią punkt odniesienia w dyskusji nad stanem tekstu:

7. VITRINGA W 1876 rektor gimnazjum w Deventer i autor (oprócz licznych publikacji publicystycznych) także studiów poświęconych filozofii

- starożytnej, Anne Johannes Vitringa, opublikował listę propozycji zmian tekstu w stosunku do tomu 1. wydania Kirchhoffa (Vitringa 1876)<sup>43</sup>.
8. SEIDEL W swojej krótkiej rozprawie doktorskiej, obronionej w roku 1886 na Uniwersytecie Viadrina, poświęconej użyciu wybranych przymków u Plotyna, Eugen Seidel zaproponował na ostatnich stronach kilka zmian w stosunku do wydania Volkmana, na które to propozycje nadal powołują się niekiedy współcześni badacze<sup>44</sup>.
  9. CILENTO Przed wydaniem *Editio maior*, w latach 1947–49 ukazało się pierwsze wydanie włoskiego tłumaczenia Vincenza Cilento, którego komentarze bywają do dziś uwzględniane przez edytorów (PLOT. Cilento).

### Editio maior i jej rewizje

Poniżej zostaną przedstawione dwa wydania *Plotini Opera*, opracowane przez Paula Henry'ego i Hansa-Rudolpha Schwyzer, poprzedzające je prace badawcze oraz prace badawcze i tłumaczeniowe, które rewidowały w jakiś sposób tekst *Ennead* przez nich ustalony.

1. HENRY–SCHWYZER: EDITIO MAIOR, EDITIO MINOR Jak widać, uczeni, których prace poprzedzały *Editio maior*, mieli dostęp do większości ważnych manuskryptów. Nie dysponowali jednak odpowiednią metodą, która pozwoliłaby ustalić ich wzajemne relacje. Widać było też uprzywilejowanie manuskryptu A ze względu na jego rangę w tłumaczeniu Ficina. Od czasu zaś Kirchhoffa — tendencją do nadmiernego „poprawiania” *textus receptus*. Diametralną zmianą tego stanu rzeczy było przygotowanie *Editio maior* przez dwóch wybitnych filologów, belgijskiego jezuitę Paula Henry'ego i Szwajcara Hansa-Rudolpha Schwyzer<sup>45</sup>.

Ich ogromna i wieloletnia praca obejmowała liczne studia przygotowawcze<sup>46</sup>, między innymi dwutomowe *Études plotiniennes* Paula Henry'ego. W tej ostatniej publikacji znajdziemy nie tylko omówienie stanu manuskryptów Plotyna, ale także prezentację i przykłady stosowania nowatorskiej w latach 30. XX wieku metody pracy nad tekstami poświadczonymi przez liczne źródła. Tylko tam, jako materiały, na których pracuje wydawca tekstu, znajdziemy m.in. (w tomie I) najważniejsze marginalia i sigła kopistów oraz scholia do *Ennead*. Praca ta zaowocowała wydanymi w latach 1951–1973 *Plotini Opera*, tzw. *Editio maior* (zwyczajowo H–S<sup>1</sup>). Pierwszy tom rozpoczął się obszernym wprowadzeniem. Tekst grecki opatrzonej został rozbudowanym aparatem krytycznym, złożonym z pięciu części: *tituli*, *apparatus testium*, *fontium*,

*marginalium, lectionum*. Zanim ukazał się ostatni tom Editio maior, zaczęto wydawać po raz drugi *Plotini opera*, tzw. Editio minor, nazwaną tak ze względu na mniej obszerny komentarz (zwyczajowo H-S<sup>2</sup>). Jej wydanie było jednak istotne ze względu na to, że zawierała kilkadziesiąt poprawek tekstu. Później jeszcze, w 1987 r., po śmierci Henry'ego († 1984 r.), Schwyzer opublikował artykuły *Corrigenda ad Plotini textum*<sup>47</sup> i *Textkritisches zu Plotin und zur Vita Plotini*<sup>48</sup>, które zawierają kolejne zmiany, często uwzględniane przez tłumaczy.

Henry i Schwyzer zmienili podejście do *textus receptus*. Wiele z tego, w czym widziano dawniej błędy w manuskryptach Plotyna, uznali za autentyczne wyrażenia filozofa, które należało zachować. Są one częścią trudnego stylu filozofa, a nie pomyłką kopistów<sup>49</sup>. Tekst Plotyna był błędnie „poprawiany” przez krytyków-wydawców, którzy wręcz lekceważyli tekst przekazany przez tradycję, w ich mniemaniu usiany błędami<sup>50</sup>.

Wydania krytyczne Henry'ego i Schwyзера są w badaniach nad Plotynem do dziś obowiązujące. Wydanie Editio minor, wraz z zawartymi w tomie III „Addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum” (zwyczajowo cytowane jako *Plot. H-S*<sup>4</sup>) przyjmuje za główny punkt odniesienia większość współczesnych przekładów<sup>51</sup>.

2. HARDER Równoległe z wydaniem Editio maior powstawało wydanie klasyczne obecnie w świecie języka niemieckiego, w którym poprawionej wersji tłumaczenia niemieckiego Richarda Hardera z lat 1930–1937<sup>52</sup> towarzyszył tekst grecki oparty zasadniczo na tekście Editio maior, ale zawierający w aparacie krytycznym liczne, drobne, lecz zarazem istotne poprawki, w pierwszych chronologicznie dwóch tomach (tom I, wyd. w 1956, i tom V, wyd. w 1960) samego Richarda Hardera, w kolejno wydanych tomach II (1962), III (1964) i IV (1967), ale także już w tomie V, pochodzące od kontynuatorów jego pracy, Rudolfa Beutlera i Willy'ego Theilera (wydanie to cytujemy jako „Harder & Beutler & Theiler”, sam tekst wynikający z tych poprawek, zawsze przypisywanych ich autorowi, odrębnie jako „*Plot. Harder*”, „*Plot. Theiler*”, „*Plot. Beutler*”). Richard Harder zmarł bowiem w roku 1957, pozostawiając jedynie korektę pierwszej części tomu V z naniesionymi przezeń uwagami<sup>53</sup>. Począwszy od tomu II, Rudolf Beutler jest także autorem zmian w tłumaczeniu Hardera, wprowadzając poprawki do 1. wydania. Willy Theiler, od tomu V, jest autorem komentarzy, z tym że tom V zawiera także komentarze samego Hardera. Każdy tom tego wydania, zwanego w uproszczeniu wydaniem „Hardera”, składa się z odrębnego woluminu „a” (tekst i przekład)

oraz „b” (komentarze). Tom V obejmuje także wolumen Vc, z tekstem greckim, przekładem i komentarzem *Żywota Plotyna*, które są owocem pracy Hardera, a które do druku przygotował Walter Marga (1958). Tom VI, nie podzielony na odrębne woluminy, zawiera indeks przygotowany przez Gerarda O'Daly'ego (1971). Mimo znaczącego zaangażowania Hardera w ideologię narodowego socjalizmu w całym okresie hitlerowskim<sup>54</sup>, jego dzieło oraz dzieło (niepodzielających jego poglądów) kontynuatorów jest traktowane jako istotny punkt odniesienia dla wydawców tekstu Plotyna. Liczne jego poprawki oraz poprawki Beutlera i Theilera, odrębnie oznaczone w aparacie krytycznym wydania „Hardera” ich nazwiskami, zostały przyjęte przez Henry'ego i Schwyzerę w Editio minor. Harder, później Beutler i Theiler, korespondowali z Henrym i Schwyzerem, otrzymując do wglądu tekst nie wydanych jeszcze tomów najpierw Editio maior, a w przypadku tomu IV także Editio minor.

3. DODDS W Editio maior, a następnie Editio minor, wydawcy uwzględniają i opisują w aparacie krytycznym także poprawki Erica R. Doddsa. Część tych poprawek zawierają jego artykuły<sup>55</sup>, część natomiast została zakomunikowana wydawcom korespondencyjnie.
4. ARMSTRONG W latach 1966–1988 ukazało się przełomowe tłumaczenie Arthura Hilary'ego A. Armstronga w serii Loeb Classical Library (cytowane tutaj jako „PLOT. Armstrong”). Tłumaczenie to, powstałe we współpracy z Paulem Henrym i Hansem-Rudolfem Schwyzerem, było pierwszym przekładem opartym na ich pracy badawczej. Staranne, wierne tekstowi Plotyna, często odkrywczе w odczytaniu gramatyki Plotyńskiego tekstu, tłumaczenie Armstronga stanowi obecnie, mimo powstania licznych nowszych anglojęzycznych przekładów odrębnych traktatów oraz całości dzieła Plotyna, główny punkt odniesienia dla anglosaskich historyków i filozofów. Tłumaczeniu towarzyszy tekst grecki, zaczerpnięty z wydań H–S. Od 2. wydania tomu I w roku 1989 wszystkie tomy zawierają tekst Editio minor wraz z uwzględnionymi późniejszymi poprawkami wydawców.
5. SLEEMAN–POLLET Kolejnym owocem i uzupełnieniem prac Henry'ego i Schwyzerę jest wydany w roku 1983 *Lexicon Platonicum*<sup>56</sup>, dzieło Johna Herberta Sleemana i Gilberta Polleta. Wstępnie opracowany dla Editio maior przez Sleemana słownik grecko-angielski, zastępujący indeks nieobecny w tamtym wydaniu, został po jego śmierci w roku 1963 rozszerzony i uzupełniony przez Gilberta Polleta. Wydane w 1983 roku dzieło ukazuje sposób użycia przez Plotyna charakterystycznego dla niego słownictwa, przedstawiając słowa w ich kontekście w konkretnych passusach.

Wykonany przed epoką tzw. humanistyki cyfrowej, słownik jest zapewne ostatnim pomnikiem pracy ręcznej nad tego rodzaju dziełami. Obecność praktycznie całej literatury greckiej, w tym *Editio maior* Plotyna, w zlemmatyzowanej i wszechstronnie przeszukiwalnej bazie cyfrowej *Thesaurus Linguae Graecae*, sprawia jednak, że dzieło to nie jest obecnie intensywnie wykorzystywane.

6. IGAL W latach 1982–1998 ukazały się trzy tomy hiszpańskiego tłumaczenia *Ennead*, dokonanego przez jezuitę Jesúa Igała<sup>57</sup>. Tłumaczenie Igała jest kolejnym owocem współpracy Henry’ego i Schwyzera z międzynarodową grupą filologów, z którymi konsultowali oni swoje wydanie. Oparte na ich tekście, podstawowe obecnie w języku hiszpańskim, zawiera we wstępach do poszczególnych traktatów sugestie lekcji odmiennych od przyjętych w wydaniach H–S. Ostatni tom tego tłumaczenia ukazał się dopiero po śmierci Igała, który zmarł w roku 1986. Tłumaczenie Igała jest rozpowszechniane obecnie w otwartym dostępie.
7. KALLIGAS Po wydaniu Henry’ego–Schwyzera ukazała się jeszcze oparta na pracach Henry’ego i Schwyzera edycja dzieł Plotyna, opracowana przez Pavlosa Kalligasa, z jego komentarzem i tłumaczeniem na współczesny język grecki. Ukazywała się ona jako odrębne tomy serii *Vivliothiki A. Manousi* od roku 1991 (*Żywot Plotyna*) do 2018<sup>58</sup>. W latach 2014 i 2023 wydawnictwo Uniwersytetu Princeton opublikowało (w dwóch tomach) niekompletne jeszcze tłumaczenie angielskie komentarza Kalligasa z tego wydania (cytowane tutaj jako *PLOT. Kalligas*).
8. HADOT Od roku 1988 ukazują się tłumaczenia francuskie w chronologicznie uporządkowanej serii zainaugurowanej Pierre’a Hadota i do jego śmierci przezeń redagowanej. Do roku 2014 tłumaczenia te ukazywały się w dominikańskim wydawnictwie *Les Éditions du Cerf* (nazwa zwykle skracana jako „Cerf”), a seria była nazwana „*Les écrits de Plotin publiés dans l’ordre chronologique*”. Od 2016 roku seria ukazuje się w wydawnictwie *Librairie philosophique Joseph Vrin* („Vrin”) jako część nadrzędnej serii *Bibliothèque des textes philosophiques*, pod nazwą „*Les écrits de Plotin. Collection fondée par Pierre Hadot*”, i pod redakcją Dominica O’Meary, Gwenaëlle Aubry, Anne-Lise Daras-Worms i Jeana-François Ballaudé. „Chronologiczny” charakter uporządkowania tej serii, już od czasu Pierre’a Hadota, polega wyłącznie na sposobie tytułowania poszczególnych tomów: dzieła Plotyna są tytułowane (tłumacząc przykładowy tytuł na polski) jako „*Traktat 19 O cnotach*” itp. Tomy wydawane są w kolejności ich gotowości do druku, a nie w porządku chronologicznym.

Tłumacze opierają się przede wszystkim (ale nie wyłącznie) na tekście *Editio maior*. Każdy tom opatrzony jest wprowadzeniem, obszernym wstępem, szczegółowymi przypisami, dodanymi przez tłumaczy nagłówkami i niezwykle obszernym komentarzem. Od roku 1988 wydano do tej pory tłumaczenia 21 traktatów Plotyna<sup>59</sup>.

9. RADICE W roku 2002 ukazało się kolejne tłumaczenie włoskie całości *Ennead*, dokonane przez Roberta Radicego. Wstępami opatrzył je Giovanni Reale<sup>60</sup>.
10. BRISSON–PRADEAU W latach 2002–2010 ukazywało się uporządkowane chronologicznie francuskie tłumaczenie całości traktatów Plotyna oraz *Żywota Plotyna* Porfiriusza pod redakcją Luca Brissona i Jean-François Pradeau. W sumie kilkunastu tłumaczy pracowało odrębnie nad poszczególnymi traktatami, które opublikowano w dziewięciu tomach formalnie nie stanowiących jednego dzieła tłumaczeniowego ani jednej serii. Tomy te, będące odrębnymi publikacjami w serii GF (Garnier-Flammarion) wydawnictwa Flammarion, przyjmujące jego format edytorski, tytułowane *Traité 1–6* itp. (i wyłącznie w taki sposób, jako odrębnie wydane pozycje, dostępne na rynku wydawniczym, i w taki sposób wymienione poniżej w skróconej bibliografii), stanowią zarazem tłumaczenie spójne terminologicznie i staranne w poszukiwaniu wiernego oddania tekstu Plotyna w języku francuskim, w stopniu takim, na jaki język ten to pozwala. Każdy traktat opatrzony jest wstępem i szczegółowymi przypisami.
11. DILLON–SMITH Od roku 2012 w wydawnictwie Parmenides Press ukazuje się seria „*The Enneads of Plotinus, with Philosophical Commentaries*”, pod redakcją Johna M. Dillona i Andrew Smitha. Do tej pory wydano 16 tomów, w porządku ich gotowości do druku<sup>61</sup>. Każdy tom zawiera zasadniczo jeden traktat, tytułowany wedle porządku *Ennead*, opatrzony wstępem i szczegółowym komentarzem. Praktycznie każdy tom, w tym także tomy jedynie zapowiedziane, jest owocem pracy innego tłumacza.
12. GERSON W roku 2018 ukazało się w Cambridge University Press jednotomowe angielskie tłumaczenie *Ennead* pod redakcją Lloyda P. Gersona, będące zbiorowym dziełem pracy grupy tłumaczy, obejmującej George’a Boys-Stonesa, Johna Dillona, Richarda A. H. Kinga, Andrew Smitha i Jamesa Wilberdinga (cytowane tutaj jako PLOT. Boys-Stones & Gerson & al.). Na stronach 10–16 tego wydania znajdujemy listę wszystkich odejść od tekstu *Editio minor*.

13. Po Editio minor Henry’ego–Schwyzera kilku edytorów przygotowało REWIZJE TEKSTU ORYGINALNEGO POJEDYNCZYCH TRAKTATÓW Plotyna, wydając tomy zawierające tekst grecki, tłumaczenie i komentarze stanowiące w gruncie rzeczy opracowania monograficzne problemów podejmowanych w tych traktatach. Najbardziej samodzielne opracowanie tekstu greckiego pośród tych wydań zawiera edycja traktatu 40 [II 1] *O kosmosie* przygotowana przez Richarda Dufoura (*t40* Dufour). Pozostałe tego rodzaju wydania wprowadzają drobne poprawki do tekstu Editio minor, ich autorzy koncentrują się przede wszystkim na swoich komentarzach<sup>62</sup>.

### Wydanie Narbonne–Ferroni

Pierwszego całkowicie nowego opracowania tekstu Plotyna podjęli się na początku XXI wieku, na prośbę wydawnictwa Les Belles Lettres, Jean-Marc Narbonne i Lorenzo Ferroni. Za całość wydania odpowiada Jean-Marc Narbonne, za opracowanie tekstu greckiego Lorenzo Ferroni (wydanie to cytujemy w całości jako Ferroni & Narbonne). Nowe przekłady francuskie towarzyszące tekstowi są dziełem różnych tłumaczy, podobnie owocem pracy różnych badaczy są wprowadzenia i szczegółowe komentarze do poszczególnych traktatów. Dotychczas ukazały się jedynie dwa tomy tego niezwykle starannego wydania, zawierające jedynie 4 traktaty Plotyna (tom I/I, 2012, traktat 1 *O pięknie*; tom II/III, 2021, traktaty: 30 *O naturze, kontemplacji i jednym*, 31 *O pięknie umysłowym*, 32 *O tym, że poza umysłem nie ma tego co umysłowe, i o dobru*, 33 *Przeciw gnostykom*). W tomie I/I szczegółowe i niezwykle ciekawe wieloczęściowe wprowadzenie do całości wydania, między innymi rozprawiające się z rozpowszechnionym mitem, całkowicie nieuzasadnionym w tekście Plotyna, jakoby Plotyn posiadał teorię „trzech hipostaz”, jest dziełem Jeana-Marca Narbonne’a we współpracy z Martinem Achardem. Im obu jest też przypisane autorstwo tłumaczenia traktatu *O pięknie* i komentarzy do niego. W tomie drugim poszczególne teksty wprowadzeniowe, przekłady, a nawet pojedyncze komentarze są przypisywane konkretnym badaczom. Podziwiając wysiłek owych badaczy i erudycję w wydaniu tekstów tak trudnych jak „cykl antygnostyczny” traktatów 30–33, w którego opracowaniu uwzględniono pracę dwóch znanych zmarłych badaczy gnostycyzmu, Johna D. Turnera i Zeke’a Mazura, zarazem trudno spodziewać rychłego zakończenia publikacji wszystkich planowanych tomów.

Tekst grecki opracowywany jest w tym wydaniu w oparciu o ponowną analizę tradycji rękopiśmienniczej. Ferroni wychodzi poza przegląd wariantów wyliczonych przez Henry'ego i Schwyzera i wybór wersji lepszych filologicznie i filozoficznie. Ponownie analizuje on relacje pomiędzy manuskryptami i przesłanki historyczne oraz tekstowe stanowiące o wartości różnego rodzaju świadectw rękopiśmienniczych dla odtworzenia tekstu oryginalnego. Nie kolacjonuje jednak na nowo manuskryptów, polegając w tym na pracy Henry'ego i Schwyzera. W aparacie krytycznym uwzględnia także koniektury badaczy wymienionych powyżej, którzy pracowali na materiale udostępnionym w *Editio maior*, *Editio minor* i pracach przygotowawczych Henry'ego i Schwyzera. Tekst ustalany jest na tej podstawie od nowa. Towarzyszy mu ponownie skonstruowany aparat krytyczny oraz, zwłaszcza w tomie II/III, szczegółowe noty ustalające poprawne, zdaniem edytora, odczytanie gramatyki Plotyna i na tym tle dokonujące wyboru wariantów. Ferroni kontynuuje w ten sposób podejście, które zaprezentował pierwotnie w swoich odrębnie opublikowanych artykułach<sup>63</sup>, polegające na racjonalnej rekonstrukcji tekstu, oparte na faktycznej tradycji rękopiśmienniczej, ale gotowe wyjść poza tę tradycję i ponownie wprowadzić koniektury, jeżeli gramatyka i sens zdania wydają się tego wymagać, a zarazem koniektura nie wychodzi poza potwierdzone historycznie typy pomyłek kopistów.

Na koniec niniejszego przeglądu prac nad tekstem Plotyna wypada zaznaczyć, że w naszym wydaniu pozostajemy zasadniczo wierni tekstowi oznaczonemu przez Henry'ego i Schwyzera jako „*Enn.*”, czyli „stanowi tekstu” („*l'état du texte*”) rekonstruowanemu na podstawie zgody najlepszych rękopisów, który to stan wydaje się edytorom najbliższy archetypowi wszystkich późniejszych rękopisów *Ennead*, powstałemu w IX–XII w. po Chr., i wywodzącemu się zapewne z tradycji biblioteki ateńskiej szkoły neoplatonickiej<sup>64</sup>. Tekst ten jest prezentowany częściej przez wydanie *Editio maior* niż *Editio minor*, nieraz też od niego odchodzi Ferroni. Musimy przyznać, że liczne problemy gramatyczne, podnoszone w szczegółowych komentarzach autorów, dla których rodowitym językiem jest któryś z zachodnioeuropejskich języków analitycznych, pozbawionych fleksji i posługujących się składnią pozycyjną, są dla użytkownika języka polskiego często problemami pozornymi, wynikającymi z niezrozumienia tego, że język fleksyjny, jakim jest starożytna greka, a także język polski, tolerując inwersje składniowe, utrzymują jednoznaczność dzięki zgodności składniowej pomiędzy podmiotem a orzeczeniem imiesłowowym<sup>65</sup>,

dzięki dalekiej referencji zaimków, dzięki regułom, które ograniczają liczbę wyrażzeń, do jakich w kolejnych zdaniach mogą odnosić się zaimki, a także dzięki konstrukcjom bezprzyimkowym. Dla polskiego czytelnika, także próbującego porównać nasze tłumaczenie z greckim oryginałem, objaśnianie kwestii podnoszonych w coraz bardziej szczegółowych komentarzach gramatycznych jest często niekonieczne, gdyż możliwości rozważane w owych komentarzach z naszego punktu widzenia w wielu wypadkach w tekście greckim po prostu nie istnieją. Z tego względu, opracowując nasze tłumaczenie, częściej polegamy na rekonstruowanym przez Henry'ego i Schwyzerę stanie pierwotnym manuskryptu *Ennead* aniżeli na późniejszych, nawet niezwykle szczegółowo uzasadnionych, propozycjach badaczy.

## Skrócona bibliografia<sup>66</sup>

### Wydania, tłumaczenia, komentarze (chronologicznie)

- Ficino Marsilio [tłum. i koment.], 1492, Plotinus: *Opera a Marsilio Ficino latine reddita*.
- Perna Pietro [red.], 1580, Plotinus: *Opera philosophica omnia* (tłum. Ficino Marsilio).
- Creuzer Georg Friedrich [oprac.], 1835, Plotinus: *Opera omnia* (tłum. Ficino Marsilio, red. Moser Georg Heinrich i Wyttenbach Daniel Albert).
- Creuzer Georg Friedrich [oprac.], 1855, Plotinus: *Enneades* (tłum. Ficino Marsilio, red. Creuzer Georg Friedrich, Moser Georg Heinrich i Dübner Johann Friedrich).
- Kirchhoff Adolf [oprac.], 1856, *Plotini opera*.
- Müller Hermann Friedrich [oprac.], 1878–1880, Plotinus: *Enneades*.
- Volkman Richard Emil [oprac.], 1883–1884, Plotinus: *Enneades*.
- Bréhier Émile [oprac., tłum., koment.], 1924–1938, Plotin: *Ennéades*.
- Harder Richard [tłum.], 1930–1937, Plotin: *Plotins Schriften*.
- Faggini Giuseppe [oprac. i tłum.], 1947–1948, Plotino: *Le Enneadi [I–III], e Porfirio, Vita di Plotino*.
- Cilento Vincenzo [tłum. i koment.], 1947–1949, Plotino: *Enneadi. Prima versione integra e commentario critico*.
- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf [oprac.], 1951–1973, *Plotini Opera*.
- Harder Richard, Beutler Rudolf i Theiler Willy [oprac.], 1956–1971, *Plotins Schriften* (tłum. Harder Richard i Beutler Rudolf, red. Harder Richard, Beutler Rudolf, Theiler Willy, et al.).

- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf [oprac.], 1964–1983, *Plotini Opera*.
- Armstrong Arthur H. [tłum. i koment.], 1966–1989, *Plotinus; In Seven Volumes* (tekst oryg. oprac. Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf).
- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf [oprac.], 1973, [Plotinus]: *Addenda et corrigenda ad textum et apparatusum lectionum* (H-S<sup>1</sup>, 348–407).
- Brisson Luc, Pépin Jean, Bertier Janine, et al. [oprac., tłum. i koment.], 1980, Plotin: *Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34])* [t34: *O liczbach*].
- Igal Jesús [tłum. i koment.], 1982–1998, Plotyn: *Enéadas*.
- Atkinson Michael J. [oprac. i tłum.], 1983, Plotinus: *Ennead V. 1: On the Three Principal Hypostases; A Commentary with Translation* [t10: *O trzech naczelnych hipostazach*].
- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf [oprac.], 1983, [Plotinus]: *Addenda et corrigenda ad textum et apparatusum lectionum* (H-S<sup>2</sup>, 304–25).
- Schwyzler Hans-Rudolf [oprac.], 1987, [Plotini Opera emendata secundum Schwyzer, Corrigenda] (Schwyzer Hans-Rudolf, *Corrigenda ad Plotini textum*, 191–210).
- Hadot Pierre [tłum. i koment.], 1988, Plotin: *Traité 38. VI,7* (red. Hadot Pierre).
- Leroux Georges [oprac., tłum. i koment.], 1990, Plotin: *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI,8 (39)]* [t39: *O tym co dobrowolne i o woli jednego*].
- Kalligas Pavlos [oprac., tłum. i koment.], 1991, Porfiriusz [Πορφύριος]: *Peri tou Plotinou viou kie tis taxeos ton vivlion avtou*.
- Faggin Giuseppe [tłum. i koment.], 1992, Plotino [& Porfirio]: *Enneadi; Vita di Plotino*, red. Radice Roberto i Reale Giovanni.
- Narbonne Jean-Marc [oprac., tłum. i koment.], 1993, Plotin: *Les deux matières [Ennéade II 4 (12)]* [t12: *O dwu materiach*].
- Kalligas Pavlos [oprac., tłum. i koment.], 1994, *Plotinou Enneas Proti*.
- Fleet Barrie [oprac., tłum. i koment.], 1995, Plotinus: *Ennead III.6: On the Impassivity of the Bodiless* [t26: *O niedoznawaniu u tego, co bezcielesne*].
- Kalligas Pavlos [oprac., tłum. i koment.], 1997, *Plotinou Enneas Deutera*.
- Radice Roberto [tłum.], 2002, Plotino [& Porfirio]: *Enneadi; Vita di Plotino* (koment. Reale Giovanni, Girgenti Giuseppe).
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Fronterotta Francesco, et al. [tłum. i koment.], 2002, Plotin: *Traité 1–6* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Charrue Jean-Michel, et al. [tłum. i koment.], 2003, Plotin: *Traité 7–21* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Dufour Richard [oprac., tłum. i koment.], 2003, Plotin: *Sur le ciel [Ennéade II, 1 (40)]* [t40: *O kosmosie*].
- Dufour Richard, Laurent Jérôme i Lavaud Laurent [tłum. i koment.], 2004, Plotin: *Traité 22–26* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).

- Kalligas Pavlos [oprac., tłum. i koment.], 2004, *Plotinou Enneas Triti*.
- Brisson Luc [tłum. i koment.], 2005, Plotin: *Traités 27–29* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Dufour Richard, et al. [tłum. i koment.], 2006, Plotin: *Traités 30–37* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Dufour Richard, Fronterotta Francesco, Lavaud Laurent, et al. [tłum. i koment.], 2007, Plotin: *Traités 38–41* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Brisson Luc [tłum. i koment.], 2008, Plotin: *Traités 42–44* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Guyot Matthieu, Vidart Thomas, Dufour Richard, et al. [tłum. i koment.], 2009, Plotin: *Traités 45–50* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Kalligas Pavlos [oprac., tłum. i koment.], 2009, *Plotinou Enneas Tetarti*.
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Dufour Richard, et al. [tłum. i koment.], 2010, Plotin & Porphyre: *Traités 51–54; Vie de Plotin* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François).
- Fleet Barrie [tłum. i koment.], 2012, Plotinus: *Ennead IV.8: On the Descent of the Soul into Bodies* (red. Dillon John M. i Smith Andrew).
- Ferroni Lorenzo [oprac.], 2012–2022, Plotin: *Œuvres complètes* (tłum. Achard Martin, Narbonne Jean-Marc, Fortier Simon, et al., red. Narbonne Jean-Marc i Ferroni Lorenzo).
- Kalligas Pavlos [oprac., tłum. i koment.], 2013, *Plotinou Enneas Pempti*.
- Kalligas Pavlos [koment.], 2014–2023, Kalligas Pavlos: *The Enneads of Plotinus: A Commentary* (tłum. Key Fowden Elizabeth, Pilavachi Nicolas i Koutras Nickolaos).
- Boys-Stones George R., Gerson Lloyd P., Dillon John M., et al. [tłum. i koment.], 2018, Plotinus: *The Enneads* (red. Gerson Lloyd P.).
- Kalligas Pavlos [oprac.], 2018, *Plotinou Enneas Ekti* (tłum. Kalligas Pavlos).
- Taormina Daniela Patrizia [tłum. i koment.], 2022, Plotin: *Traité 41. IV, 6 Sur la sensation et la mémoire*.
- Long Anthony Arthur [tłum. i koment.], 2022, Plotinus: *Ennead II.4: On Matter* (red. Dillon John M. i Smith Andrew).

## Opracowania (chronologicznie)

- Vitranga Anne Johannes, 1876, *Annotationes criticae in Plotini Enneadum partem priorem*.
- Seidel Eugen, 1886, *De usu praepositionum Plotiniano quaestiones; dissertatio inauguralis philologica, quam ... die 15 m. martii 1886 ... defendet Eugenius Seidel*.

- Dodds Eric R., 1934, *Notes on the Περὶ ψυχῆς ἀπορίας of Plotinus (Ennead IV, 3-4)*.
- Henry Paul, 1936, *La longueur des lignes dans l'archétype des „Ennéades” de Plotin*.
- Schwyzler Hans-Rudolf, 1937a, *Der Plotin-Codex Vinbodonensis phil. graecus 226*.
- , 1937b, *Der Plotin-Codex Laurentianus 87,3*.
- Henry Paul, 1938, *Études plotiniennes, I. Les états du texte de Plotin*.
- Schwyzler Hans-Rudolf, 1939, *Das Plotin-Exzerpt im Codex Rossianus graecus 986*.
- Henry Paul, 1941, *Études plotiniennes, II. Les manuscrits des Ennéades*.
- Schwyzler Hans-Rudolf, 1941, *Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios*.
- , 1944, *Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins*.
- , 1950, *Die älteste Plotin-Handschrift*.
- Henry Paul i Schwyzler Hans-Rudolf, 1951, *Praefatio*, w: H-S<sup>1</sup>, IX–XLIII.
- Dodds Eric R., 1956, *Notes on Plotinus, Ennead III,8*.
- Friedberg Marian, 1963, *Wydawanie drukiem źródeł archiwalnych. Metoda i techniki pracy edytorskiej*.
- Henry Paul i Schwyzler Hans-Rudolf, 1964, *Praefatio*, w: H-S<sup>2</sup>, v–xvi.
- Barnes Timothy David, 1976, *The Chronology of Plotinus' Life*.
- Sleeman John Herbert i Pollet Gilbert, 1980, *Lexicon Plotinianum*.
- Goulet-Cazé Marie-Odile, 1982, *L'arrière-plan scolaire de la « Vie de Plotin »*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, 229–327.
- Schwyzler Hans-Rudolf, 1987, *Corrigenda ad Plotini textum*.
- , 1992, *Textkritisches zu Plotin und zur Vita Plotini*, w: Goulet-Cazé Marie-Odile, Madec Goulven i O'Brien Denis [red.], *Σοφίης μαήτορες. « Chercheurs de sagesse »; Hommage à Jean Pépin*, 343–46.
- Goulet-Cazé Marie-Odile, 1992, *Remarques sur l'édition d'Eustochius*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, 71–76.
- Brisson Luc, 1992b, *Une édition d'Eustochius?*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, 65–69.
- Maas Paul, 1994, *Krytyka tekstu*.
- Saffrey Henri Dominique, 1996, *Florence, 1492; The Reappearance of Plotinus*.
- Chiaradonna Riccardo, 2006, *Marsilio Ficino, traduttore delli „Enneadi”: Due esempi*.
- Goulet-Cazé Marie-Odile, 2007, *Deux traités plotiniens chez Eusèbe de Césarée*, w: D'Ancona Costa Cristina [red.], *The Libraries of the Neoplatonists*, 63–97.
- Ferroni Lorenzo, 2012a, *Due note a Plotino: Enneadi IV 7[2], 82 e V 9[5], 12*.

——, 2012b, *Esquisse de l'histoire de la tradition du texte de Plotin*, w: Ferroni & Narbonne, CCLI–CCXCI.

——, 2013a, *Pour une nouvelle édition du Traité 30 (III.8) de Plotin*, «*Sur la contemplation*»: lecture du chap. 5, 1–17.

——, 2013b, *Trois passages difficiles liés à la gnose chez Plotin*.

Stern-Gillet Suzanne, Corrigan Kevin i Baracat José C., Jr., 2021, *A Text Worthy of Plotinus: The Lives and Correspondence of P. Henry S.J., H.-R. Schwyzer, A.H. Armstrong, J. Trouillard and J. Igal S.J.*

## Przypisy

1. Zob. Barnes 1976, 69.
2. Wyrażenie *Enneady* powinno być traktowane z uwagi na to, w jaki sposób wprowadza je Porfiriusz (zob. niżej, s. lxxii–lxxiii), raczej jako nazwa pewnego uporządkowania pism Plotyna aniżeli tytuł jego dzieła. Tradycyjnie jest ono jednak używane jako tytuł dokonanego przez Porfiriusza wydania całości tych dzieł. Odpowiednio jako tytuły poszczególnych części tego dzieła traktuje się użycia słowa „enneada” w liczbie pojedynczej, gdy mowa jest o pismach Plotyna. Taka *Enneada* zawiera zawsze dziewięć traktatów. Nie należy zarazem nazywać odrębnych traktatów „enneadami”. Zarazem w takim kontekście „enneada” jest nie tylko tytułem, ale i nazwą zbioru tekstów i pisana winna być zawsze duża literą, także wewnątrz tytułu. Mówimy i piszemy zatem *Enneady*, *Pierwsza Enneada*, traktat drugi *Drugiej Enneady*. W innych kontekstach „enneada” jest nazwą pewnej grupy bóstw egipskich, najczęściej, ale nie zawsze, obejmującej dziewięć bóstw. Na ten temat zob. więcej w przypisie 12 we „Wprowadzeniu do *Żywota Plotyna*” oraz przypis 156 do tego tłumaczenia.
3. Wydania i tłumaczenia wymienione w niniejszym opracowaniu wyliczamy na jego końcu w skróconej bibliografii. Pełną bibliografię cytowanych dzieł i wydań, wraz z kompletnym zapisem bibliograficznym, czytelnik znajdzie na końcu tego tomu.
4. Zob. Ferroni 2012b, CCLXXXVII.
5. Zob. Ferroni 2012b, CCLXIX. Dyskusja nad istnieniem tego wydania między Marie-Odile Goulet-Cazé i Lukiem Brissonem, zob. Goulet-Cazé 1982, 287–94; Brisson 1992b; Goulet-Cazé 1992. Marie-Odile Goulet-Cazé po latach wydała syntetyczne podsumowanie zagadnienia tzw. wydania Eustochiosa, Goulet-Cazé 2007. Ponadto zob. Ferroni 2012b, CCLXVIII–CCLXXXIII.
6. Hipoteza o istnieniu jeszcze jednego wydania starożytnego, autorstwa trzeciego z najbliższych uczniów Plotyna, Ameliosa, dziś wydaje się marginalna: zob. Ferroni 2012b, CCLXXXIII–CCLXXV.
7. Zob. np. *ŹP* 19.19–27, gdzie mowa o traktatach przesłanych do Aten Longinusowi.
8. Zob. Goulet-Cazé 1982, 288; Ferroni 2012b, CCLXVIII. Wspomniane manuskrypty to: A, E z rodziny w; R, J z rodziny x; C, M z rodziny y (zostaną one omówione w dalszej części).
9. Tłumaczenie AP. Scholion oryginalnie brzmi: „ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίῳ τὸ δεῦτερον περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχειτο τὸ τρίτον· ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ ἐξῆς τῶν δευτέρων”. Podaje je wydanie H–S<sup>1</sup> ad. loc. (t. II, 118).
10. Kontekst wskazuje na takie rozumienie, zob. Ferroni 2012b, CCLXVIII, przyp. 3.
11. Zob. Henry i Schwyzer 1964, v; Brisson 1992b, 65.

12. Zob. Brisson 1992b, 65.
13. Zob. Goulet-Cazé 2007, 63–67, 96–97.
14. Zob. Ferroni 2012b, CCLII.
15. Wydania te opisane są poniżej, zob. s. lxxxv, lxxxiv, lxxxvi. O powodach takiej decyzji wydawniczej w ostatnim z tych wydań, Ferroni 2012b, CCXCI.
16. Henry 1938; Henry 1941. Podsumowanie pracy nad manuskryptami Plotyna, zob. Henry 1941, XI.
17. Zob. Henry 1938, XIII.
18. Zob. Henry 1941, XVIII. Polska terminologia dotycząca krytyki tekstu za Maas 1994 oraz Friedberg 1963, 66–77.
19. W trzech ważnych manuskryptach (J, M, V) jest ona mniejsza, ale nadal obecna.
20. W Editio maior wskazywano na drugą, znacznie krótszą lakunę w traktacie 38 [VI 7], 1.48–49, na podstawie trzykrotnie powtórnego cytatu u Jana Filopona, zawierającego jedno krótkie zdanie więcej niż wszystkie manuskrypty *Ennead* (Jan Filopon, *Przeciw Proklosowi o wieczności świata* 39.8; 101.15; 571.23). W Editio minor potraktowano ją jednak jako głosę. Zob. Ferroni 2012b, CCLV–CCLVI.
21. Zob. Henry 1936, 581–83; Henry i Schwyzer 1951, X–XII; Ferroni 2012b, CCLVI.
22. Zob. Henry 1938, XIII.
23. Zob. Schwyzer 1950.
24. Zob. Henry 1938, 31.
25. Zob. Ferroni 2012b, CCLVIII.
26. Informacje w tabeli pochodzą z: Henry i Schwyzer 1951, XIII–XXV; Henry 1938, 30–34; Ferroni 2012b, CCLVII–CCLXVII; konsultowane także z Henry 1941 — dzieło to w całości jest szczegółowym opisem znanych manuskryptów Plotyna.
27. Informacje w tabeli pochodzą z Ferroni 2012b, CCLXVII; Henry 1938, 34–36.
28. D zalicza jeszcze do rodziny y, później ten pogląd — jak wspomnieliśmy — został zweryfikowany.
29. Saffrey 1996, 488. Wydanie jest dostępne obecnie w skanach na stronach bibliotek internetowych (zob. bibliografia końcowa).
30. Zob. Chiaradonna 2006.
31. Zob. Henry 1938, 35.
32. Także to wydanie, jak i większość wymienianych tu wydań do końca XIX w., można znaleźć w bibliotekach internetowych (zob. bibliografia końcowa). Faksymile Editio princeps zostało także niedawno wydane pod redakcją Stéphane’a Toussainta (Phénix Éditions, Villiers-sur-Marne 2005).
33. Zob. Henry i Schwyzer 1951, XXV–XXVI. Zob. także Henry 1941, 295.
34. Korzystali z manuskryptów niezależnych: A, E, B, N, M, C, V, Q, D. Zob. Henry i Schwyzer 1951, XXVI.
35. Zob. Henry 1938, 35.
36. Zob. Ferroni 2012b, CCLXXXIV.
37. Zob. Henry 1938, 35.
38. Zob. Ferroni 2012b, CCLXXXV.
39. Zob. Henry 1941, XIV–XV.
40. Zob. Henry 1941, XV.

41. Zob. Henry i Schwyzer 1951, XXVII.
42. Zob. Henry 1941, XV–XVI.
43. Vitringa 1876.
44. Seidel 1886.
45. Zob. Ferroni 2012b, CCLXXXVI.
46. Ich badania i współpracę z badaczami dzieła Plotyna, w tym tłumaczami, którzy oparli swoją pracę na ich wydaniu, opisuje niedawno wydana książka autorstwa Suzanne Stern-Gillet, Kevina Corrigan i José C. Baracata, Jra, *A Text Worthy of Plotinus: The Lives and Correspondence of P. Henry S.J., H.-R. Schwyzer, A.H. Armstrong, J. Trouillard and J. Igal S.J.* (Stern-Gillet, Corrigan i Baracat 2021). Do opublikowanych prac przygotowawczych należą artykuły Hansa-Rudolpha Schwyzer: Schwyzer 1937a; Schwyzer 1937b; Schwyzer 1939; Schwyzer 1941; Schwyzer 1944; Schwyzer 1950; a także monumentalne *Études plotiniennes* Paula Henry'ego (Henry 1938; Henry 1941).
47. Schwyzer 1987, tekst grecki dzieła Plotyna wynikający z tych poprawek cytujemy poprzez siglum bliskie przyjętemu w wydaniu Ferroni & Narbonne (od tomu II/III) skrótowni „H-S<sup>5</sup>” jako „Plot. H-S<sup>5</sup>”.
48. Schwyzer 1992.
49. Henry i Schwyzer 1951, X–XI.
50. Henry 1938, XI.
51. Istnieją także „Addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum” w tomie III Editio maior, rzadko cytowane z uwagi na zastąpienie ich Editio minor. Tekst grecki dzieła Plotyna wynikający z tych poprawek cytujemy poprzez drobną modyfikację zwyczajowego siglum jako „Plot. H-S<sup>3</sup>”.
52. PLOT. Harder 1930–37.
53. PLOT. Harder 1930–37.
54. Richard Harder zmarł w roku 1957, wracając z konferencji neoplatońskiej, sponsorowanej przez barona Kurda von Hardta (konferencje z tego cyklu, odbywające się w Vandoeuvres koło Genewy, później były organizowane przez Fondation Hardt). Dla Richarda Hardera, gorącego zwolennika narodowego socjalizmu, współpracownika Alfreda Rosenberga, dyrektora założonego przez Rosenberga Institut für Indogermanische Geistesgeschichte, odsuniętego w pierwszych latach powojennych od nauczania, był to powrót do międzynarodowego świata nauki i „najszcześniejszy moment w życiu”. Jako dyrektor tego ostatecznie mało znaczącego (choć ważnego dla Rosenberga) instytutu, Harder prowadził badania nad zmaganiem się „Indogermanów” z ich poprzednikami, nad relacjami germańsko-słowiańskimi, oraz nad walką „indogermankiej” kultury greckiej z wrogiem jej chrześcijaństwem. Pełnił także cały czas funkcję redaktora naczelnego „Gnomonu”, założonego przez Wernera Jägera, który był wrogiem nazizmu. Do roku 1939 publikował w nim teksty autorów nieniemieckich, także żydowskiego pochodzenia. Zarazem uczestniczył w nazistowskim programie grabieży dóbr kultury w Grecji i w Polsce. O nazistowskim zaangażowaniu Hardera po dojściu Hitlera do władzy świadczy także jego członkostwo w NSDAP i SA. Paradoksalnie w swych publikacjach, także z okresu hitlerowskiego, Harder zachowywał całkowity naukowy obiektywizm. Być może ten fakt pozwolił mu kilka lat po wojnie, po okresie kiedy był bezrobotny, powrócić do świata nauki.
55. Dodds 1934; Dodds 1956.
56. Sleeman i Pollet 1980.

57. Tłumacz znany w świecie hiszpańskojęzycznym także jako Jesús Igal Alfaro, tłumaczenie cytujemy jako PLOT. Igal.
58. Tekst tłumaczenia Kalligasa nie jest wykorzystywany w niniejszym wydaniu, natomiast czytelnik znajdzie jego wydania w skróconej bibliografii.
59. Pierwszy wydany tom to T38 Hadot, a ostatni to T41 Taormina.
60. Tekst tłumaczenia autorstwa Radicego nie jest wykorzystywany w niniejszym wydaniu, natomiast czytelnik znajdzie odesłanie do niego w skróconej bibliografii.
61. Jako pierwszy ukazał się tom tłumaczony przez Barrie'ego Fleeta, *Ennead IV.8: On the Descent of the Soul into Bodies* (2012, t6 Fleet); jako ostatni (do chwili, gdy przygotowujemy ten tom do druku) tłumaczenie Anthony'ego Arthura Longa *Ennead II.4: On Matter* (2022, t12 Long).
62. Są to wydania *Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34])*, oprac., tłum. i kom. Luc Brisson, Jean Pépin, Janine Bertier, Annick Charles, Henri-Dominique Saffrey, Alain-Philippe Segonds, (1980, t34 Brisson & Pépin & al.); *Ennead V. 1: On the Three Principal Hypostases*, oprac., tłum. i kom. Michael J. Atkinson (1983, t10 Atkinson); *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI,8 (39)]*, oprac., tłum. i kom. Georges Leroux (1990, t39 Leroux); *Les deux matières [Ennéade II 4 (12)]*, oprac., tłum. i kom. Jean-Marc Narbonne (1993, t12 Narbonne); *Ennead III.6: On the Impassivity of the Bodiless*, oprac., tłum., i kom. Barrie Fleet (1995, t26 Fleet).
63. Ferroni 2012a; Ferroni 2013a; Ferroni 2013b.
64. Zob. wyżej, sekcja „Archetyp”. Zob. także Henry 1938, XIX–XXVII (pojęcie „stanu tekstu”) i 30–31 (archetyp) oraz XIV (źródło znaków lektury obecnych na marginesach w tradycji archetypu).
65. Orzeczeniem imiesłowowym, pozwalającym na zgodność składniową podmiotu i orzeczenia pod względem liczby i rodzaju, jest w gruncie rzeczy także polski czas przeszły. Naznaczone rodzajowo „przyszedłem” to w najstarszej polszczyźnie „przyszedł jeść”. Po czesku do dziś czas przeszły to czas jawnie złożony z czasownika „być” i imiesłowu czynnego przeszłego: polskiemu „przyszedłem” odpowiada „přišel jsem”. Proste imperfectum i aoryst oraz czasy przeszłe jawnie złożone posiada nadal język serbsko-łużycki. Greka Plotyna często orzeczenia wyraża wyłącznie za pomocą naznaczonych rodzajem i liczbą imiesłówów aorystu.
66. Pełne adresy wydawnicze wymienionych niżej pozycji znajdują się w bibliografii końcowej.



# Tłumaczenia



Porfiriusz  
*Żywot Plotyna*  
(*O żywocie Plotyna*  
*i porządku jego pism*)

Tłumaczył i przypisami opatrzył  
Henryk Podbielski

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do *Żywota Plotyna*

Pismo *Żywot Plotyna* autorstwa Porfiriusza, dzięki któremu jest rekonstruowana nasza wiedza o życiu i działalności Plotyna, nie jest typowym żywotem lub biografią znanego filozofa. Zostało one pomyślane i skonstruowane przez ucznia Plotyna Porfiriusza jako biograficzne i filozoficzne wprowadzenie do jego własnej edycji dzieł mistrza. Właśnie jako takie wprowadzenie *Żywot* nie jest tekstem wyłącznie o charakterze biograficznym i historycznym, lecz pismem przede wszystkim filozoficznym. Z jednej strony stanowi on rodzaj biografii filozoficznej, która umożliwia czytelnikowi lepsze zrozumienie myśli Plotyna i jej rozwoju, a nie tylko przybliżenie jego historycznej sylwetki. Z drugiej strony *Żywot* zawiera informacje pozwalające zrozumieć decyzje Porfiriusza jako edytora dorobku Plotyna i wynikające z tych decyzji układ i strukturę dzieła znanego przez nas jako *Enneady*.

Tytuł oryginalny *Peri tou Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou* (*O żywocie Plotyna i o porządku jego pism*) odnosi do eseju autorstwa Trazyllosa, poświęconego osobom Platona i Demokryta, w którym zostały przedstawione zarówno życie, jak i katalog twórczości owych filozofów, i który to esej miał służyć jako wprowadzenie do studiów nad ich myślą filozoficzną. Można więc powiedzieć, że Porfiriusz pragnie zasygnalizować, iż podobnie do eseju Trazyllosa *Żywot Plotyna* należy do już przyjętego rodzaju pism filozoficznych posiadających swoje znaczenie i rolę we wprowadzaniu do studiów nad myślą wybranych filozofów. W oczach Porfiriusza Plotyn jest filozofem wartym porównania z takim myślicielem, jakim był Platon, i powinien być studiowany w sposób właściwy dla takiego rodzaju studiów. Dlatego też biografia, opis twórczości i wytłumaczenie porządku dzieł Plotyna powinny poprzedzać edycję jego tekstów<sup>1</sup>.

Sam autor *Żywota*, Porfiriusz (234–305), pochodził z Tyru w Fenicji (obecny Liban) i zaczął studiować filozofię znacznie wcześniej, jeszcze zanim spotkał się Plotynem. Studiował u medioplatonika Longinosa w Atenach. W wieku lat 30 przystąpił do kręgu uczniów Plotyna i przez pięć lat kontynuował swoje studia u boku Plotyna w Rzymie. W roku 268 na polecenie Plotyna wyjechał na Sycylię w celu leczenia się z depresji<sup>2</sup>.

Porfiriusz należał zatem do najbliższego grona uczniów i towarzyszy Plotyna. I chociaż, jak sam Porfiriusz poświadcza, inni uczniowie Plotyna spisywali nauki mistrza (tak np. Amelios sporządził 100 ksiąg scholiów z nauczania Plotyna), to jednak Porfiriuszowi Plotyn powierzył uporządkowanie swoich własnych dzieł. A przynajmniej, jak się wydaje, właśnie do tego chce nas Porfiriusz w *Żywocie* przekonać. To zadanie Porfiriuszowi udało się wykonać na samym początku IV wieku, po 30 latach od śmierci Plotyna, kiedy sam zbliżał się do końca życia.

Jak więc przedstawia Porfiriusz swojego nauczyciela? Plotyn jest przede wszystkim człowiekiem, którego życie nie kłóci się z poglądami przez niego podzielanymi i głoszonymi. Porfiriusz wielokrotnie podkreśla wyjątkowe podporządkowanie całego życia Plotyna sferze umysłowej. Jednocześnie Plotyna charakteryzuje ogromna niechęć i pogarda względem cielesności i wszystkiego, co jest z nią związane. Ta niechęć i pogarda przejawiała się aż w takim stopniu, że wzbraniał się on przed mówieniem o swoim pochodzeniu i ojczyźnie, nie pozwalał na zrobienie swojego portretu, a w chorobie odmawiał poddania się dostępnym wtedy procedurom lekarskim i przyjmowania leków i w ten sposób doprowadził się do krańcowego pogorszenia swojego stanu. Śmierć fizyczna Plotyna wydaje się być wręcz skutkiem jego negatywnego nastawienia do cielesności. Przy tym Plotyn, według świadectwa Porfiriusza, cieszył się dużym uznaniem licznych uczniów i miłośników filozofii, wśród których było wiele osób wpływowych i, co ciekawe, wiele kobiet. Plotyn wydawał się mieć bardzo rozwiniętą intuicję i umiejętność „czytania” ludzi, rozumienia ich skłonności i problemów. Ludzie zaś przychodzili do niego nie tylko w celu zdobywania wiedzy filozoficznej, lecz także szukając rady i pomocy.

Warta uwagi jest kwestia religijności Plotyna. Nie była ona łatwa do uchwycenia dla samego Porfiriusza, który otwarcie przyznawał się do tego, że nie rozumiał do końca wypowiedzi Plotyna dotyczących bogów (r. 10 *Żywota*). Religijność Plotyna wydawała się być inna niż religijność pogańska praktykowana i znana w jego czasach. Przy czym Porfiriusz uważał, że Plotynowi towarzyszy duch bliski bogom (10.15–31) i uznawał Plotyna za męża bogopodobnego, który wznosił się myślami ku bogu pierwszemu i transcendentnemu, nie posiadającemu kształtu i postaci oraz wyniesionemu ponad umysł, i przez to stojącemu ponad wszystkim. Plotynowi ten bóg nie tylko się objawił, lecz także pozwolił zjednoczyć się ze sobą w kontemplacji jeszcze za jego życia. Porfiriusz wspomina, że w czasie jego przebywania z Plotynem, ów osiągnął czterokrotnie takie

zjednoczenie i zbliżenia się do boga (23.5–20). Na podstawie świadectwa Porfiriusza można przynajmniej powiedzieć tyle, że Plotyn uznawał istnienie pierwiastka boskiego w człowieku, który powinien wznieść się do bożego pierwiastka we wszechświecie (2.20–30). Sam zaś ten boski pierwiastek we wszechświecie i transcendentny bóg w rozumieniu Plotyna raczej nie odpowiadał wizjom bóstwa i bogów obecnych w kulcie i w religii pogańskiej, lecz koncepcji, do której prowadziły drogi filozoficzne wskazane przez Platona (23)<sup>3</sup>.

Plotyn jako nauczyciel i człowiek cieszył się zatem dużym uznaniem i szacunkiem otoczenia. Wydaje się wręcz, że Porfiriusz przedstawia nam obraz idealnego, żeby nie powiedzieć wyidealizowanego, nauczyciela, mędrca i filozofa. Jednak ten wyidealizowany obraz sam Porfiriusz konfrontuje z opiniami o Plotynie jako filozofie, wyrażanymi przez innych współczesnych mu filozofów. I okazuje się, że akurat koledzy po fachu mieli całkiem odmienny stosunek do Plotyna i opinie dotyczące jego nauki. Porfiriusz twierdzi, że pewne osoby posiadające roszczenia do bycia filozofami nie tylko miały w pogardzie Plotyna, ale i go wprost nienawidziły (10). Ogólnie oskarżano go o przypisywanie sobie nauki Numeniosa, neopitagorejczyka z II wieku po Chr. (17; 18). Numenios z zapałem walczył z tym, co jego zdaniem było psuciem nauki Platona przez przedstawicieli innych szkół filozoficznych. W swych poglądach Numenios z jednej strony przyjmował charakterystyczny dla neopitagoreizmu i medioplatonizmu hierarchiczny triadyczny system umysłowych zasad rzeczywistości. W wypadku Numeniosa system ten był oparty na założeniu pierwszeństwa uhierarchizowanej rzeczywistości umysłowej i przyjmował jedność i niezłożoność trzech najwyższych zasad, a mianowicie Najwyższego Boga, następnie Boga-Stwórcy oraz Świata stworzonego-Duszy Świata (ta trzecia zasada jest aspektem drugiej najwyższej zasady, czyli Boga-Stwórcy). Z drugiej strony Numenios był znany z dualizmu metafizycznego, przeciwstawiającego świat umysłowy (tzn. świat bytu) światu zmysłowemu (tzn. światu powstawania). O ile dualizm takiego rodzaju, poczynając od Plutarcha, był charakterystyczny dla filozofii medioplatonickiej i podzielany przez neopitagorejczyków, to w wersji Numeniosa wyróżniał się on swoją skrajnością. Najwyższa triada zasad dotyczyła wyłącznie świata umysłowego, świat zaś materii był uznawany za zły i współwieczny światu umysłowemu, nie pochodzący w swoim bytowaniu od Boga-Pierwszej Zasady, który jest źródłem wyłącznie dobra. Numenios przyjmował także doktrynę dwóch dusz, rozumnej i nierozumnej. Numenios jest przy tym postrzegany jako myśliciel o dużej otwartości na

gnostycyzm i, za pośrednictwem gnostycyzmu, na wpływy nurtów religijnej myśli Wschodu, w tym judaizmu<sup>4</sup>. Czytając dzieła Plotyna, uważny czytelnik z pewnością będzie mógł odnaleźć w jego twórczości wątki, które mogą być postrzegane jako pokrewne filozoficznym ideom Numeniosa. Jednak, posługując się trafnym sformułowanie Erica R. Dodds'a, można z dużym stopniem pewności powiedzieć, że Plotyn i Numenios, próbując odpowiadać na te same filozoficzne pytania, dawali na nie różne odpowiedzi<sup>5</sup>. A różnica pomiędzy poglądami Plotyna i Numeniosa była wykazywana już przez bezpośredniego ucznia Plotyna Ameliosa (17) oraz przez filozofa Longinosa (21).

Inną i w odróżnieniu od mniemanego plagiatu zasadną przyczyną pogardy wobec Plotyna wydawały się być przede wszystkim niezrozumiałość treści wypowiedzianych przez Plotyna na wykładach (co mogło być częściowo spowodowane jego problemami wymowy i wypowiedzania się, zob. 13.2–5) oraz sam sposób prowadzenia owych wykładów, które nie posiadały oprawy retorycznej i sztucznej górnolotności (3.35; 18.1–8). Plotyn — jak się wydaje — nie prowadził wykładów w sposób tradycyjny, lecz po prostu rozmawiał z uczniami. Ponadto zachęcał uczniów do zadawania mu pytań w czasie wykładu, co sprawiało, że sam wykład wydawał się być nieprzemyślany i nieuporządkowany (14). Jego problemy z wymową nie przeszkadzały jednak temu, aby wywierał on bardzo pozytywne wrażenie na słuchaczach i dostarczał im estetycznej przyjemności. Był obdarzony ogromną cierpliwością wobec słuchaczy i uczniów zadających pytania (13.14–17). I chociaż zdaniem Porfiriusza Plotyn stale znajdował się pod wpływem inspiracji boskiej, dzięki czemu to, co pisał, było pod kontrolą i nadzorem bogów (23.19–20), to jednak jako pisarz nie odznaczał się zbyt dużą dyscypliną autorską i nie dbał szczególnie o ortografię, gramatykę i składnię w swoich pismach. To oczywiście utrudniało możliwość właściwego zrozumienia i interpretacji jego nauki. Interesowało Plotyna wyłącznie samo wyrażenie własnej myśli oraz przedmiot dociekań rozumowych (8.19–20). Oprócz tych cech stylu Plotyna, znanych każdemu edytorowi i tłumaczowi jego dzieł, Porfiriusz wymienia także jeszcze jedną jego cechę, która szczególnie utrudnia tak właściwą interpretację tekstów Plotyna, jak i ich tłumaczenie. Mianowicie Porfiriusz twierdzi, że w pisaniu Plotyn był „zwięzły i bogaty w myśli”, natomiast „lapidarny i bardziej obfity w znaczenia niż w słowa” użyte do wyrażenia tych znaczeń (14.1–2).

Biorąc pod uwagę wpływ i znaczenie myśli Plotyna dla rozwoju filozofii jako takiej, należy zgodzić się z Porfiriuszem, że negatywne opinie

kolegów po fachu Plotyna nie były uzasadnione. Jakim jednak filozofem był Plotyn? Trzeba powiedzieć, że obraz ukazany przez Porfiriusza mocno odbiega od tego, który bywa przedstawiany w licznych podręcznikach i opracowaniach. Według Porfiriusza Plotyn wcale nie był oddanym przedstawicielem wyłącznie jednego nurtu filozoficznego, którym miał być platonizm, i nie był zażartym krytykiem wszystkich innych nurtów filozoficznych (szczególnie stoicyzmu i arystotelizmu). Na podstawie świadectwa Porfiriusza można powiedzieć, że po zainteresowaniu się filozofią w wieku całkiem dojrzałym — miał bowiem mieć 28 lat, kiedy zaczął swoje poszukiwania filozoficzne — Plotyn znalazł najbardziej odpowiadającego mu nauczyciela w osobie Amoniusza Sakkasa. To na gruncie nauki Amoniusza Plotyn dalej rozwijał swoje poglądy filozoficzne. Jednak oprócz Amoniusza, według świadectwa Porfiriusza, Plotyn darzył szacunkiem i cziłą twórczość Platona i Arystotelesa. Warto zaznaczyć, że Porfiriusz podkreśla, iż Plotyn w swoich pismach łączył doktryny stoickie i perypatetyckie oraz czynił liczne odniesienia do *Metafizyki* Arystotelesa (14.9). Godny uwagi jest fakt, że Porfiriusz właściwie i metodologicznie poprawnie nie utożsamia doktryny perypatetyckiej, czyli nauk rozwiniętych przez zwolenników filozofii Arystotelesa, z poglądami samego Arystotelesa wyłożonymi w *Metafizyce*. Na swoich wykładach czytał Plotyn zarówno komentarze medioplatoników i neopitagorejczyków, takich jak Sewerus, Kronios, Numenios, Gaius i Attikos, jak i perypatetyków Aspasiosa, Aleksandra z Afrodyzji, Adrastosa i innych<sup>6</sup>. Jednak Plotyn niczego nie przejmował wprost z tych komentarzy, zawsze zachowując swoistość i oryginalność własnej myśli, czerpiąc zarazem inspirację z ustnych nauk Amoniusza Sakkasa (14).

Postać Amoniusza Sakkasa jest nader intrygująca i godna uwagi ze względu na jego rolę w środowisku aleksandryjskim i bycie nauczycielem tak różnych myślicieli, jak Plotyn i Orygenes Adamantius, który był jednym z największych teologów chrześcijańskich nie tylko okresu patrystycznego<sup>7</sup>. Jednak, jeżeli chodzi o poglądy filozoficzne Amoniusza, to wiedza nasza jest bardzo ograniczona. Wydaje się, że należał on do przedstawicieli medioplatonizmu, którzy uznawali filozofię Akademii Platonskiej i szkoły perypatetyckiej za będące w harmonii oraz przyjmowali taką harmonię pomiędzy dziełami Platona i Arystotelesa<sup>8</sup>. Wiadomo też, że przypisywano Amoniuszowi zapoczątkowanie neoplatonskiej doktryny, rozwiniętej przez Plotyna i Porfiriusza, zgodnie z którą dusza obecna jest w ciele jako byt umysłowy i w ten sposób jest zjednoczona z ciałem<sup>9</sup>.

Trudno z jakąkolwiek dozą pewności mówić o jakichś jeszcze innych elementach filozofii Plotyna zapożyczonych od Amoniusza. Można jednak uznać, że Plotyn przejął od Amoniusza i zachował typowe medioplatońskie nastawienie do uprawiania filozofii, polegające na tym, że bierze się pod uwagę (nawet jeżeli się krytykuje i odrzuca pewne poglądy filozoficzne) argumentacje i rozwiązania zarówno szkoły platońskiej, jak i perypatetyckiej, neopitagorejskiej, a także stoickiej. Przy czym na podstawie opisów wykładów i prowadzonych w ich trakcie dyskusji można odnieść wrażenie, że dotyczyły one kwestii właściwej interpretacji myśli Platona. Można powiedzieć, że dla Plotyna Platon jako myśliciel i filozof był tym, kto znalazł się najbliżej prawdy<sup>10</sup>. Jednak według świadectwa samego Porfiriusza, interpretacja Plotyna nie była uznana za właściwą i ortodoksyjną przez współczesnych mu przedstawicieli filozofii platońskiej; była na przykład krytykowana przez poprzedniego nauczyciela Porfiriusza Longinosa (20.95). Wszelako ten sam Longinos uznał Plotyna za przewyższającego innych filozofów jemu współczesnych, jako tego, który opracował pokazną liczbę problemów filozoficznych prezentując przy tym oryginalny sposób ich traktowania (21). I to jest dokładnie to, co usiłował wielokrotnie podkreślić Porfiriusz w *Żywocie* swojego autorstwa: Plotyn był przede wszystkim oryginalnym myślicielem filozoficznym. Nawet jeżeli podejmował interpretację tekstów Platona, wykorzystywał elementy myśli Amoniusza czy komentował teksty lub wykorzystywał wątki zaczerpnięte z innych filozofów i tradycji filozoficznych, i kontynuował medioplatońskie podejście do dyskursu filozoficznego, Plotyn był myślicielem oryginalnym, który rozwijał i pogłębiał rozumienie problemów filozoficznych wnosząc istotnie nowe rozwiązania do dyskusji filozoficznej.

Pisemna twórczość Plotyna była owocem nie tylko oryginalnej, ale i dojrzałej myśli filozoficznej. Według świadectwa Porfiriusza Plotyn zabrał się do pisania swoich dzieł dopiero w wieku 50 lat. Przy czym każdy z wychodzących spod pióra Plotyna traktatów jest wynikiem głębokiego przedyskutowania z uczniami przedstawianych przez niego na wykładach zagadnień i problemów filozoficznych, które były omawiane na tle filozofii Platona, Arystotelesa, stoików i współczesnych Plotynowi komentatorów i filozofów (zob. *Żywot* 4; 5). Kiedy więc Porfiriusz twierdzi, że dzieła Plotyna są różnej jakości, w zależności od okresu ich powstawania, nie jest on do końca obiektywny. Porfiriusz utrzymuje, że wczesne traktaty Plotyna (od 1 po 21), które powstały w latach 254–263 (czyli przed dołączeniem Porfiriusza do Plotyna), nie są wystarczająco dojrzałe ani nie

posiadają wystarczającej wagi, gdyż powstały, gdy Plotyn był „w młodszym wieku” (6.28). Natomiast najpóźniejsze dzieła pisane w ostatnich latach życia Plotyna (czyli ostatnie 9 traktatów napisanych po roku 269, w którym to Porfiriusz wyjeżdża na Sycylię) nie posiadają wystarczającej siły wyrazu ze względu na utratę mocy twórczych przez Plotyna, będącego już w stanie zaawansowanej choroby. Zdaniem Porfiriusza, to 24 traktaty, które miały powstać podczas jego przebywania u boku mistrza, czyli w okresie środkowym w latach 263–268, wyróżniają się najwyższą doskonałością i jakością. Jednak ani nie był Plotyn młodzieńcem, kiedy przystąpił do spisywania swoich nauk, ani jego ostatnie prace nie wskazują na żaden upadek sił umysłowych, ani nie istnieje żadna realna jakościowa różnica pomiędzy traktatami powstałymi w różnych okresach twórczości Plotyna. Niemniej, można powiedzieć, że dzieła pisane w drugim okresie są bardziej swobodne pod względem formy w porównaniu do dosyć sztywno napisanych traktatów, które powstały w pierwszym i ostatnim okresie. I być może faktycznie obecność Porfiriusza na wykładach w roli ucznia i dyskutanta miała wpływ na styl i formę spisywanych przez Plotyna materiałów, które powstawały w wyniku dyskusji toczących się podczas prowadzonych przez niego zajęć<sup>11</sup>.

W każdym razie Porfiriusz w swojej edycji postanowił odejść od chronologicznego porządku powstawania traktatów. Narzucił natomiast bardzo precyzyjnie zdefiniowany układ, wprowadzający porządek merytoryczny. W wielu opracowaniach poświęconych strukturze wydanych przez Porfiriusza *Ennead* kładzie się nacisk na liczbowe zależności pomiędzy liczbą wszystkich traktatów (54), które zostały podzielone na sześć *Ennead*, złożonych z kolei z dziewięciu części. Trudno oczywiście ignorować, że liczba 9 posiadała znaczenie symboliczne lub nawet mistyczne, zwłaszcza w heremetyzmie, nurcie intelektualnym zainspirowanym medioplatonizmem, który rozwijał się w kontekście kultury egipskiej<sup>12</sup>. Jednak nacisk na spekulacje o charakterze numerologicznym często odwraca uwagę od tego, co Porfiriusz mówi jasno i wprost. Albowiem wskazuje on edycje dzieł Epicharma dokonaną przez Apollodorosa z Aten i edycję pisma Arystotelesa i Teofrasta dokonaną przez Adronikosa z Rodos jako wzór, którym się inspirował przy tworzeniu swojego wydania. Dla zrozumienia intencji Porfiriusza właściwym jest postawienie pytania, czym te edycje wyróżniały się na tle innych.

Istnieją świadectwa wskazujące na to, że Epicharm należał do kręgu myśli pitagorejskiej, która nie była obca filozofom nurtu medioplatonńskiego

i Porfiriuszowi<sup>13</sup>. Zarazem na podstawie dostępnych nam informacji można wnioskować, że Apollodoros przedstawił w swoim wydaniu komedie Epicharma według podziału systematycznego, a nie chronologicznego. Pewne jest także to, że jego edycja okazałej liczby dzieł Epicharma została rozpowszechniona w dziesięciu tomach (*tomoi*). Innymi słowy, dzieła Epicharma zostały podzielone na dziesięć zwojów papirusowych<sup>14</sup>. I właśnie na fakt podziału dzieł na dziesięć tomów zwraca uwagę sam Porfiriusz. Natomiast słynna edycja dzieł Arystotelesa, dokonana przez Andronikosa, przede wszystkim wyróżniała się podziałem dzieł według ich charakteru i problematyki. Niestety nie posiadamy pewnej informacji dotyczącej zasad owego podziału<sup>15</sup>. Jeżeli przyjmiemy, że podział i klasyfikacja dzieł Arystotelesa odpowiada arabskiemu tłumaczeniowi katalogu przypisywanemu Ptolemajosowi<sup>16</sup>, to można założyć, że Andronikos wprowadził podział dorobku Arystotelesa według rodzajów literackich i typów kompozycji dzieł, wyróżniając jako odrębne działy główne dzieła egzoteryczne, różnorodne dzieła pomniejsze, *miscellanea*, traktaty ezoteryczne, prace hipomnematyczne (szkice i notatki), różnorodne zbiory tzw. problemów oraz dział zawierający dokumenty, notatki, zapiski i kolekcję listów<sup>17</sup>. Natomiast, jeśli przyjmiemy inne założenie, mianowicie, że Porfiriusz naśladował w swojej edycji dzieł Plotyna układ i tematyczny podział Andronikosa, to możemy przypuścić, że Andronikos podzielił dzieła Arystotelesa na etyczne, fizyczne, psychologiczne i metafizyczne<sup>18</sup>. Przy czym należy pamiętać, jak to podkreśla Barnes, że uwagi Porfiriusza wypowiedziane w *Żywocie Plotyna* wskazują wyłącznie na to, iż Andronikos dokonał systematyzacji prac Arystotelesa według określonego porządku. Porfiriusz nie podał żadnego opisu tego porządku<sup>19</sup>. Düring zwraca zaś uwagę na świadectwa neoplatoników Filopona i Eliasza, wedle których w odróżnieniu od „wstępującego” porządku użytego przez Porfiriusza w edycji *Ennead*, prowadzącego od zagadnień dotyczących człowieka przez zagadnienia dotyczące natury i duszy do zagadnień dotyczących Boga, porządek Andronikosa zastosowany do dzieł Arystotelesa był odwrotny. Miał on bowiem, w zgodzie z tymi świadectwami, zastosować porządek „zstępujący”, a mianowicie prowadzący od zagadnień dotyczących pierwszych zasad i Boga przez świat i ciała niebieskie do duszy i ostatecznie do natury. Takie podejście odpowiadałoby znanej perypatetyckiej systematyzacji filozofii pochodzącej od Teofrasta<sup>20</sup>. Oprócz tego, również według świadectw Filopona i Eliasza, Andronikos uważał, że studiowanie filozofii Arystotelesa powinno rozpoczynać się od dzieł logicznych<sup>21</sup>.

Jakikolwiek by w rzeczywistości nie był układ i podział użyty w edycji Andronikosa, dla Porfiriusza jego edycja była przykładem samego wprowadzenia podziału i systematyzacji tematycznej. Zarazem, tak jak w wypadku edycji Apollodorosa, ważny był też dla niego podział na określoną liczbę tomów. I te dwa podejścia Porfiriusz zastosował w swojej edycji dzieł Plotyna. Po pierwsze, podzielił wszystkie 54 traktaty na 6 jednostek-*Ennead*, zawierających po 9 traktatów. Z kolei te 6 *Ennead* było podzielonych na 3 woluminy (w pierwszym woluminie były zawarte *Enneady I–III*, w drugim *Enneady IV–V*, a w trzecim *Enneada VI*). Podział ten, niezależnie od tego, jaki można mu by przypisać wymiar symboliczny i numerologiczny, miał bardzo praktyczne i realne znaczenie: zapewniał bowiem skuteczne i wygodne rozpowszechnianie dzieł Plotyna<sup>22</sup>.

Poszczególne zaś traktaty Porfiriusz sklasyfikował i uporządkował z jednej strony tematycznie, z drugiej biorąc też pod uwagę porządek narastania trudności rozważanych przez Plotyna zagadnień filozoficznych i rosnący stopień filozoficznej doniosłości podejmowanych zagadnień, prowadząc w ten sposób czytelnika po drodze wstępującej ku doskonałości. Zgodnie z tą ideą, *Pierwsza Enneada* zawiera traktaty dotyczące zagadnień etycznych, *Druga* zawiera dzieła przyrodnicze i związane z kosmosem, *Trzecia* kontynuuje rozważanie filozoficznych problemów kosmosu, *Czwarta Enneada* zawiera traktaty dotyczące duszy, *Piąta* dotyczy kwestii duszy i idei, *Szоста* zaś i ostatnia dotyczy zagadnień *stricte* metafizycznych (zob. *Żywot* 24.15–26.29). Innymi słowy, można powiedzieć, że Porfiriusz systematyzuje i układa traktaty Plotyna według schematu nakreślonego już w *Alkibiadesie I*<sup>23</sup>. Zasadność takiego podziału i klasyfikacji jest nader problematyczna, gdyż taka narzucona systematyzacja, jeżeli nawet nie niweczy samej możliwości zrozumienia zmian i rozwoju myśli Plotyna, to co najmniej je utrudnia. Ponadto sprawia ona fałszywe wrażenie istnienia pewnego kompletnego systemu filozoficznego u Plotyna, jednocześnie stawiając przed badaczem szereg niekonsekwencji w jego wypowiedziach, które w istocie rozbijają takowy hipotetyczny system. Nie zmienia to faktu, że decyzje edytorskie Porfiriusza wpływały i nadal wpływają na odczytywanie i interpretację dzieł Plotyna.

Należy więc postawić pytanie, jak dużo zmian, oprócz porządku dzieł, wniósł Porfiriusz do traktatów Plotyna w swojej edycji. Według informacji podanych przez niego w *Żywocie* tych zmian okazuje się być całkiem niewiele. Oprócz pewnej korekty interpunkcyjnej i poprawienia

błędnym wyrazów (*Żywot* 26.37–40), Porfiriusz nie ingerował poważnie w sam tekst Plotyna, pozostawiając go czytelnikowi z całą specyficznością i niepowtarzalnością stylistyczną. Zdecydował się wyłącznie na dodanie tytułów do każdego traktatu, gdyż Plotyn takowymi nie opatrzył swoich dzieł. Niektóre z dodanych tytułów zostały sformułowane przez Porfiriusza, inne zaś zdążyły już się przyjąć w kręgu czytelników i słuchaczy Plotyna (*Żywot* 4.16–18, 8.1–7), być może dzięki wcześniejszej edycji Eustochiosa, której istnienie postulują dziś niektórzy badacze<sup>24</sup>. Porfiriusz informuje czytelnika, że wcześniej napisał komentarze do problematycznych miejsc traktatów oraz opatrzył je streszczającymi nagłówkami (*kephalaia*)<sup>25</sup>, dołączając owe komentarze do traktatów Plotyna uporządkowanych chronologicznie. W systematycznej zaś edycji streszczenia i nagłówki miały być dodane do każdego z traktatów w zgodzie z narzuconym uporządkowaniem dzieł (26.28–37). I chociaż nie posiadamy obecnie dostępu do owych dodanych treści autorstwa Porfiriusza<sup>26</sup>, należy zauważyć, że były one pomyślane, tak samo jak *Żywot Plotyna*, jako treści różne od *ipsa opus* i nie wpływające na zawartość dzieł Plotyna<sup>27</sup>.

### Przypisy

1. Zob. Mansfeld 1994, 108–9.
2. Istnieje opinia, że Porfiriusz opuścił Plotyna ze względu na brak zgody z mistrzem w kwestii znaczenia filozoficznego *Kategorii* Arystotelesa. Zob. Evangeliou 1988; Saffrey 1992, zwł. 43–44; de Libera 1998, VI–XII. Jednak opinia ta jest raczej spekulacją i nie posiada żadnego potwierdzenia w dostępnych materiałach źródłowych. Wręcz przeciwnie, analiza interpretacji *Kategorii* przez Porfiriusza wskazuje na to, że konsekwentnie rozwijał on podejście swojego mistrza. Zob. De Haas 2001. Więcej ten na temat powiemy przy tłumaczeniu traktatów 42–44 [VI 1–3].
3. Por. Szymańska-Kuta 2011.
4. Na temat poglądów filozoficznych Numeniosa zob. Dillon 1977; Dillon 2007; Merlan 1967; Dodds 1960; Edwards 2010; O'Meara 1976; w języku polskim zob. Blandzi 2013.
5. Dodds 1960, 3.
6. W szkole Platonijskiej przyjęto wyróżnić pięć okresów rozwoju: Stara Akademia (od pierwszego po Platonia scholarchy Akademii Speuzypa do Polemona), Średnia Akademia (od Kratesa do Teleklesa), Nowa Akademia (od Karneadesa I do Kleitomachosa), IV Akademia (pod przewodnictwem Filona), V Akademia (od Antiochosa z Askalonu do Eudorosa). Wymienione okresy różniły się między sobą znacząco pod wieloma względami. Natomiast o medioplatonizmie, czyli o średnim platonizmie, mówi się w stosunku do przedstawicieli filozofii platonijskiej po okresie piątej Akademii i do Plotyna. Przyjmuje się, że za średnich platoników można uważać Filona z Aleksandrii, Plutarcha z Cheronei, Nikostratosa, Alkinoosa, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes i innych. Niektórzy badacze (zob. np. Gersh 1986, 51–195) zaliczają do platonizmu średniego Cycerona i Senekę. Obok

platonizmu średniego w pierwszym wieku naszej ery odżywa na nowo zainteresowanie filozofią szkoły pitagorejskiej. Myśl pitagorejska nie była obca szkole platońskiej, pewne zainteresowanie tą szkołą zaczyna się jeszcze w Starej Akademii. Natomiast od Eudorosa wpływ pitagoreizmu na rozwój platonizmu zaczyna posiadać duże znaczenie. Myśl perypatetycka, czyli filozofia szkoły Arystotelesowskiej, rozwijała się paralelnie i towarzyszyła filozofii Akademii praktycznie od samego początku. Od V Akademii filozoficzna myśl Arystotelesa zaczyna być zaś pojmowana jako znajdująca się w harmonii z filozofią Platona.

7. Uważa się, że był to inny Orygenes niż wymieniany przez Porfiriusza w *Żywocie*.
8. Takie podejście do filozofii Arystotelesa zostało zapoczątkowane w V Akademii Platońskiej przez Antiochosa z Askalonu i było szeroko przyjmowane przez przedstawicieli me-dioplatonizmu.
9. Na temat osoby i poglądów Amoniusza Sakkasa zob. Dodds 1960; O'Brien 1994; Digeser 2012.
10. Niektórzy badacze przedstawiają kwestię relacji Plotyna do gnostycyzmu i jego krytyki gnostycyzmu przez pryzmat jego stosunku do filozofii Platona. Zdaniem np. O'Meary, dla Plotyna gnostycyzm był aroganckim i perwersyjnym odczytaniem Platona. Zob. O'Meara 1995, 7–8.
11. Zob. O'Meara 1995, 1–2.
12. Traktat VI.6 Biblioteki z Nag Hammadi *Ogdoada objawiająca Enneadę* lub *Mowa o Ogdoadzie i Enneadzie* mówi o Ogdoadzie, którą musi poznać i przejść dusza, aby ujawniła się jej Enneada, symbolizująca rzeczywistość pierwszego, niepoznawalnego wprost Umysłu, jednocześnie pierwszego niezrodzonego boga, być może tożsamy z dziewiątą sferą niebieską. Dojście do Enneady zakładało przejście wcześniej ośmiu stopni oczyszczenia duszy. Analizę porównawczą tego tekstu, ukazującą paralele z innymi tekstami hermetycznymi za pomocą pojęcia *paidai* (kształcenia) prowadzącego do wiedzy, proponuje Fowden 1993, 95–115. Samo słowo „enneada”, używane w kontekście mistycznym, jest tłumaczeniem egipskiego słowa *psd.t* (*pesedžets*), którym określano „dziewiątki” bogów: do tych „dziewiątek” zaliczano głównych lub lokalnie czczonych bogów egipskich, często w liczbie większej od 9. Zob. te Velde 1984, 241–45; Pinch 2002, 99–214, zwł. 128. Zob. też nowe wydanie krytyczne *Mowy*: Anonim, *Mowa o Ogdoadzie i Enneadzie* Mahé. Dodać należy, że na ten akurat wątek numerologiczny nie zwracają uwagi współcześni badacze Plotyna. Na ten temat, zob. Slaveva-Griffin 2008 (przypis autorstwa Marcina Podbielskiego).
13. O Epichramie jako pitagorejczyku zob. następujące świadectwa: Anonim, *Komentarz do Teajteta Platona* 71.12 nn; Plutarch, *Numa* 8.9–10; Epicharm, DK 23, A3; A4; oraz Berk 1964, 83.
14. Mansfeld 1994, 114–15.
15. Por. Gottshalk 1990, 58–60; Gottshalk 1987. Henryk Podbielski w Podbielski 2001, 891–92, podaje dosyć szczegółowy opis podziału dokonanego przez Arystotelesa jako wynikający z współczesnych badań. Problemem jednak pozostaje to, że podany przez niego podział jest podziałem rekonstruowanym na podstawie podziałów dokonywanych przez neoplatoników, w tym Porfiriusza.
16. Zob. Hein 1985, 416–39; oraz Düring 1957, 213–30. Autor tego katalogu stwierdza, że streszcza pracę Andronikosa. Zob. Düring 1957, 230 (pozycja 97); Barnes 1997, 25–26.
17. Zob. Düring 1957, 221–31; 242; i Hatzimichali 2013, 21; także Barnes 1997, 33–7.
18. Zob. Düring 1957, 415.
19. Zob. Barnes 1997, 38–40; Griffin 2015; Hatzimichali 2013, 211–10.

20. Zob. Düring 1957, 415; 418.
21. Zob. Jan Filopon, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 5.18–23; Elias, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 117.22–24; 118.20–24.
22. Zob. *Żywot Plotyna* 25.1–2, 26.1–6 oraz Mansfeld 1994, 115.
23. Dialog ten tradycja starożytna jednoznacznie uznawała za autentyczne dzieło Platona, co więcej, za pierwszy tekst, od którego należy rozpocząć lekturę Platona. W XIX-wiecznej tradycji niemieckiej, do dziś dominującej w Polsce, uznawany jest on za tekst nieautentyczny i późny, i z tego względu nie zwraca się na niego uwagi w nauczaniu historii filozofii. W badaniach i wydaniach francuskojęzycznych jest on uważany zwykle za autentyczny tekst Platona, zaś badacze anglosascy uważają go za autentyczne świadectwo o Sokratesie, napisane prawdopodobnie jeszcze w V w. przed Chr. Z uwagi na bliskość języka greckiego tego tekstu do języka Ksenofonta, był on wydawany pod jego imieniem. Ostatnie wydanie krytyczne Nicholasa Denyera przyjmuje jednak autorstwo Platona, przy czym wydawca sugeruje, że wymaga to odejścia od standardowego obecnie podziału dzieł Platona na 3 okresy (Denyer 2001, „Introduction”, 13–26). Należy tu podkreślić, że niezależnie od oceny autentyczności dzieła i od stosunku do autentyczności kluczowych passusów, zachowanych tylko w *Praeparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei (133c7–17), nie wolno go usuwać z kanonu platonizmu. To w tym dziele ukazana jest Sokratejska droga miłości i natura Sokratejskiego poszukiwania prawdy poprzez odkrycie samego siebie w dialogu mistrza z uczniem, a także, w tym kontekście, istota Sokratejskiej niewiedzy. Autor tego dzieła bez wątplenia posiadał bardzo szczegółową wiedzę na temat wydarzeń prowadzących do procesu Sokratesa; wydaje się też, że spędził z nim więcej czasu aniżeli Platon. Nie ma w tym dialogu jednak najmniejszej aluzji do śmierci Sokratesa ani nawet przedmiotu oskarżenia. Czytelnik ma prawo w tym tekście widzieć pierwszą *Obronę Sokratesa*, napisaną być może przez innego ucznia Sokratesa aniżeli Platon, być może nawet przed samym procesem, językiem nieco niezręcznym, bez wątplenia nienaganną gramatycznie greką ateńską z przełomu V i IV w. przed Chr. Znajdując się wśród pism Platona dzieło to, prezentujące Sokratesa nieco inaczej niż sam Platon, wpłynęło w ogromnym stopniu na cały rozwój platonizmu, dając mu bardziej dialektyczny, a mniej doktrynalny charakter. Takie podejście znajdujemy też w opisanych przez Porfiriusza wykładach Plotyna, w których droga do doktryny jest nie mniej ważna aniżeli wyciągnięte wnioski. Podczas gdy o autorstwie tekstu można spekulować w nieskończoność (sam przypuszczam, bez innych podstaw oprócz tego, że dzieło od początku przypisywano Platonowi, iż jest ono autorstwa jednego z jego wujów, którzy towarzyszyli Platonowi, Chajrefonta lub Kritiasza, i tak znalazło się w bibliotece Akademii), usunięcie dzieła z *Corpus Platonicum* uniemożliwia rozumienie natury platonizmu, tak starożytnego, jak i renesansowego. (Przypis autorstwa Marcina Podbielskiego).
24. Zobacz przypis 160 do *Żywota* oraz „Stan wiedzy na temat pism Plotyna”, s. lxxii).
25. Zobacz przypis 159 do *Żywota*.
26. Być może włączone są one do streszczenia części *Ennead*, które stanowi arabska *Theologia Aristotelis*. Zobacz przypis 159 do *Żywota*.
27. Zob. Mansfeld 1994, 116. Co do samych streszczeń, wyjaśnień i nagłówków dodanych przez Porfiriusza, zob. Goulet-Cazé 1982, 305–15.

## Porfiriusz

### *O żywocie Plotyna i o porządku jego pism<sup>1</sup>*

Plotyn, filozof naszych czasów, sprawiał wrażenie zawstydzonego tym, że 1  
istnieje w ciele. Ze względu na taki stan [ducha] nie lubił opowiadać ani  
o swoim pochodzeniu, ani o swoich rodzicach, ani o swojej ojczyźnie<sup>2</sup>.  
Pozowanie malarzowi | lub rzeźbiarzowi uważał zaś za tak niegodne za- 5  
jęcie, że gdy Amelios<sup>3</sup> go prosił, aby pozwolił sobie zrobić obraz, powie-  
dział: „Czyż nie wystarczy, że noszę złudną podobiznę, w jaką przyoble-  
kła mnie natura? Czy mam ponadto godzić się na pozostawienie po sobie  
pozoru pozoru, bardziej długotrwałego niż pierwszy, jako jednej z rzeczy  
godnych rzeczywiście oglądania?” | Wobec takiej jego postawy i ponieważ 10  
z tego powodu odmówił pozowania, Amelios, który przyjaźnił się z Kar-  
teriosem<sup>4</sup>, najwybitniejszym z ówczesnych malarzy, spowodował, by ten  
dołączył się do grupy słuchaczy Plotyna i uczestniczył w wykładach —  
każdy, kto chciał, mógł bowiem na te wykłady przychodzić. Amelios na-  
kłonił go, | by poprzez usilną uwagę utrwał w pamięci wyraziste wy- 15  
obrażenia tego, co widział. Następnie, gdy na podstawie odmalowanego  
w pamięci widma naszkicował jego wizerunek i gdy Amelios poprawił ten  
szkic, czyniąc go bardziej podobnym, powstał dzięki talentowi Karteriosa  
najbardziej wierny obraz Plotyna bez jego wiedzy.

Chociaż często cierpiał na chorobę kolkową, nie zezwalał na lewatywę, 2  
mówiąc, że nie przystoi starszemu człowiekowi poddawać się takim za-  
biegom. Odmawiał również przyjmowania lekarstw z dzikich zwierząt,  
ponieważ, jak mówił, | powstrzymuje się nawet od jedzenia mięsa zwierząt 5  
udomowionych. Trzymał się przy tym z dala od łaźni publicznych i każde-  
go dnia korzystał z masażu dokonywanych w domu, dopóki nie wybuchła  
zaraza i nie pomarli jego masażyci<sup>5</sup>. Wówczas zaniechał tego rodzaju le-  
czenia i wkrótce nabawił się | najbardziej okrutnej choroby gardła<sup>6</sup>. W tym 10  
czasie, gdy z nim przebywałem, nie było jeszcze żadnych tego objawów,  
ale po moim odpłynięciu<sup>7</sup> choroba tak się nasiliła, jak mi powiedział po  
moim powrocie nasz przyjaciel Eustochios<sup>8</sup>, który pozostawał przy nim  
aż do jego śmierci, że jego głos utracił wyrazistość i dźwięczność, ponie- 15  
waż on ochrypl, jego wzrok stał się mętny, | a jego ręce i stopy pokryły się

wrzodami. Stąd więc, gdy jego przyjaciele zaczęli unikać z nim spotkań z tej racji, że miał zwyczaj witać wszystkich pocałunkiem, opuścił Miasto i udał się do Kampanii, gdzie zamieszkał w majątku swego starego przyjaciela Zethosa<sup>9</sup>, który przez długi czas był jego uczniem, | a teraz już nie żył. Potrzeby były mu zapewnione częściowo z majątku Zethosa i częściowo z majątku Castriciusa w Minturnae, bo tam on posiadał swoje włości<sup>10</sup>. Kiedy był już umierający, jak opowiedział nam Eustochios, który 25 | przybył do niego dość późno, ponieważ mieszkał w Puteoli<sup>11</sup>, Plotyn do niego powiedział „czekałem jeszcze na ciebie”, i oświadczywszy „usiłujcie boga, który jest w was, wznieść do tego, co we wszechświecie boskie”<sup>12</sup>, wyzionął ducha. W tym samym czasie wąż prześlizgnął się pod łóżkiem, na którym on leżał, i zniknął w istniejącej w ścianie dziurze. Według tego, co mówił Eustochios, wtedy właśnie dobiegł końca drugi rok panowania cesarza Klaudiusza<sup>13</sup>, a on miał | sześćdziesiąt sześć lat. Kiedy umierał, ja, Porfiriusz, przebywałem w Lilibeum<sup>14</sup>, Amelios był w Apamei<sup>15</sup> w Syrii, Castricius<sup>16</sup> w Rzymie, a przy nim był obecny jedyny Eustochios. Gdy po- 35 liczymy | do tyłu 66 lat od końca drugiego roku panowania cesarza Klaudiusza, to czas jego narodzin przypadnie na trzynasty rok panowania Sewera<sup>17</sup>. Nikomu jednakże nie wyjawiał ani miesiąca, w którym się urodził, 40 ani dnia urodzin, ponieważ nie życzył sobie, aby z okazji jego | urodzin składano ofiarę lub biesiadowano, mimo że podczas obchodzonych tradycyjnie urodzin Sokratesa i Platona<sup>18</sup> sam składał ofiarę i wydawał dla swoich uczniów biesiadę, podczas której wymagał, by ci uczniowie, którzy potrafili to uczynić, wygłosili wobec przybyłych odczyt.

3 To natomiast, co często w towarzyskich spotkaniach on sam opowiadał nam o sobie, było tego rodzaju [wyznaniem]: aż do ósmego roku życia, chociaż uczęszczał już na naukę do gramatyka, chodził jeszcze za swoją 5 mamką, odsłaniał jej piersi | i pragnął je ssać. Ale gdy kiedyś [od niej] usłyszał, że jest wstrętnym dzieckiem, zawstydził się i przestał to czynić. W dwudziestym ósmym roku życia zapalił się bardzo do studiowania filozofii, i chociaż polecono go najślawniejszym w tym czasie nauczycielom w Aleksandrii, z ich wykładu wrócił przygnębiony i tak przepełniony 10 smutkiem, | że ze swego przeżycia zwierzył się jednemu z przyjaciół. Ten, gdy poznał, czego pragnie jego dusza, skierował go do Amoniusza<sup>19</sup>, którego [nauczania] jeszcze Plotyn nie wypróbował. Po tym, jak poszedł do niego i go wysłuchał, wyznał wobec przyjaciela: „Takiego właśnie [nauczyciela] szukałem”. Od tego dnia przebywał już bez przerwy u Amoniusza i uzyskał | tak wielką biegłość w filozofii, że był gotów podjąć próbę 15

zapoznania się z filozofią uprawianą przez Persów i z tą, która cieszyła się powodzeniem w Indiach. Kiedy więc cesarz Gordian zamierzył wyprawić się przeciw Persom, Plotyn włączywszy się do jego orszaku z nim razem wyruszył<sup>20</sup>, będąc już w trzydziestym dziewiątym roku życia<sup>21</sup>. | Pełne jedenaście lat kształcił się bowiem przebywając u Amoniusza. Kiedy Gordian został w Mezopotamii zabity, Plotyn z trudem się ocalił uciekając do Antiochii<sup>22</sup>. Następnie, już za panowania Filipa, mając czterdzieści lat przybył do Rzymu<sup>23</sup>. Erennios<sup>24</sup>, Orygenes<sup>25</sup> i | Plotyn zawarli porozumienie, że nikomu nie ujawnią żadnej z doktryn Amoniusza, jakie im wyłożył w swoich wykładach. Plotyn dotrzymywał słowa, i chociaż nauczał tych, którzy się u niego zjawili, zachowywał w tajemnicy nauki [usłyszane] od Amoniusza<sup>26</sup>. Gdy Erennios jako pierwszy złamał to porozumienie, | szybko w ślad za nim poszedł Orygenes. Nie napisał on jednak żadnego traktatu oprócz tego *O duchach* i traktatu dedykowanego Galienowi *Że jedynym poetą jest król*<sup>27</sup>. Plotyn natomiast przez długi czas niczego nie pisał, ale swoje wykłady prowadził na podstawie nauczania Amoniusza. I w ten właśnie sposób spędził całe | dziesięć lat nauczając przybyłych i niczego nie pisząc. Ponieważ zachęcał swych słuchaczy, aby zadawali mu pytania, jego wykłady były, jak nam opowiadał Amelios, bardzo nieuporządkowane i pełne niepotrzebnej gadaniny. Przybył do niego Amelios w trzecim roku jego pobytu w Rzymie i również w trzecim roku panowania | Filipa i przebywał z nim aż do pierwszego roku panowania Klaudiusza, w sumie przez dwadzieścia cztery lata<sup>28</sup>. Gdy przybył, miał już wykształcenie zdobyte w szkole Lysimachosa<sup>29</sup>; przewyższał on jednak wszystkich sobie współczesnych pracowitością, dzięki której przepisał niemal wszystkie dzieła Numeniosa, | zebrał je i większości z nich nauczył się prawie na pamięć<sup>30</sup>. Robiąc notatki<sup>31</sup> z nauczania Plotyna, ułożył około sto ksiąg tych notatek, które podarował Oustillianosowi Hesychiosowi z Apamei, swemu adoptowanemu synowi<sup>32</sup>.

W dziesiątym roku panowania cesarza Galiena<sup>33</sup>, ja Porfiriusz, przybyłem z Grecji w towarzystwie Antoniosa z Rodos<sup>34</sup> i spotkałem się z Ameliossem, który chociaż już osiemnasty rok korzystał z nauczania Plotyna, nie odważył się niczego | napisać oprócz notatek, których liczba nie osiągnęła jeszcze stu ksiąg. Plotyn natomiast w dziesiątym roku panowania cesarza Galiena miał około pięćdziesięciu dziewięciu lat. Ja zaś, Porfiriusz, gdy po raz pierwszy z nim się spotkałem, sam miałem lat trzydzieści. Już w | pierwszym roku panowania Galiena<sup>35</sup> Plotyn skłonił się do pisania na rozważane aktualnie tematy, toteż w dziesiątym roku panowania Galiena,

gdy po raz pierwszy ja, Porfiriusz, poznałem się z nim, odkryłem, że napisał on dwadzieścia jeden traktatów i ustaliłem, że były one dostępne tylko dla bardzo niewielu. Zrobienie kopii nie odbywało się tak po prostu | i łatwo bez poczucia moralnej odpowiedzialności, ale wyłącznie po starannej ocenie tych, którzy ją otrzymują. Ponieważ pismom tym nie nadał on tytułów, każdy czytelnik nadawał im inny tytuł. Najczęściej nadawane im tytuły są więc następujące (podam również pierwsze słowa | traktatów, aby na podstawie tych początków łatwiej było poznać traktat, którego ten tytuł dotyczy):

1. [I 6] *O pięknie*  
lub początek « Piękno istnieje zwłaszcza we wzroku... »
- 25 2. [IV 7] *O nieśmiertelności duszy*  
lub początek « Czy każdy [z nas] jest nieśmiertelny... »
3. [III 1] *O przeznaczeniu*  
lub początek « Wszystko, co powstaje... »
4. [IV 2] *O substancji duszy*  
lub początek « [Badając] substancję duszy... »
- 30 5. [V 9] *O umyśle, ideach i bycie*  
lub początek « Wszyscy ludzie od początku, od samych [swych] narodzin... »
6. [IV 8] *O zstąpieniu duszy do ciała*  
lub początek « Wielokrotnie budząc się... »
- 35 7. [V 4] *Jak to, co jest po pierwszym, [pochodzi] od pierwszego oraz | o jednym*  
lub początek « Jeśli istnieje coś po tym, co [jest] pierwsze... »
8. [IV 9] *Czy wszystkie dusze są jedną?*  
lub początek « Czy tak [jak mówimy, że] dusza... »
- 40 9. [VI 9] *O dobru, czyli O jednym*  
lub początek « Wszystkie byty... »
10. [V 1] *O trzech naczelnych hipostazach*  
lub początek « Czym jest więc to, co sprawiło, że dusze... »

11. [V 2] *O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym*  
lub początek «„Jedno [jest] wszystkim...”»
12. [II 4] *O dwu materiach* 45  
lub początek «[Mówiąc, że] tak zwana materia...»
13. [III 9] *Różnorakie rozważania*  
lub początek «Umysł, mówi [Platon], „widzi idee istniejące” w...»
14. [II 2] *O ruchu okrężnym*  
| lub początek «Dlaczego ono porusza się ruchem 50  
okrężnym?»
15. [III 4] *O demonie, który nas dostał w udziale*  
lub początek «Niektóre z hipostaz...»
16. [I 9] *O uzasadnionym odejściu*  
lub początek «„Nie będziesz wyprowadzał” [duszy z ciała],  
aby nie wychodziła...»
17. [II 6] *O jakości* 55  
lub początek «Czy byt i substancja...»
18. [V 7] *Czy istnieją także idee tego, co poszczególne*  
lub początek «Czy tego, co poszczególne...»
19. [I 2] *O cnotach*  
lub początek «Skoro istnieje tutaj zło...»
20. [I 3] *O dialektyce*  
| lub początek «Jaka sztuka albo dyscyplina...» 60
21. [IV 1] *W jaki sposób mówi się o duszy, że jest pośrodku między*  
*substancją niepodzielną i podzielną*  
| lub początek «W kosmosie umysłowym...» 65

Te oto właśnie [traktaty], których jest dwadzieścia jeden, Porfiriusz znalazł już napisanymi, gdy po raz pierwszy się z nim spotkał; Plotyn pędził wówczas pięćdziesiąty dziewiąty rok życia.

Następnie, gdy przebywałem z nim ten rok i kolejne pięć lat — [ja,] Porfiriusz, przybył[em] bowiem do Rzymu jeszcze przed obchodami dziesiątej rocznicy panowania Galiena, akurat gdy Plotyn spędzał gnuśny czas 5

5 letniego żaru, mimo wszystko kontynuując swoje | dysputy — podczas tych sześciu lat na naszych spotkaniach roztrząsnęliśmy bardzo wiele kwestii i obaj, Amelios i ja, prosiliśmy go, aby pisał. Napisał więc najpierw:

[22–23, VI 4–5] *O tym, dlaczego byt wszędzie cały jest jeden i tożsamy*,  
dwie księgi.

- 10 1. Początek pierwszej: « Czy zatem dusza wszędzie... »  
2. Początek drugiej: « To, co jest jednym i tym samym pod względem liczby... »

Następnie napisał dwa inne traktaty, czyli:

3. [24, V 6] *O tym, że to co poza bytem nie myśli, i czym jest to, co myśli jako pierwsze oraz jako drugie*  
15 | lub początek « Może być tak, że coś innego myśli coś innego, a to samo myśli siebie samo... »

oraz

4. [25, II 5] *O tym, co w możności i w akcji*  
lub początek « Mówi się, że coś [jest] w możności... ».

[Następnie napisał:]

5. [26, III 6] *O niedoznawaniu u tego, co bezcielesne*  
lub początek « Mówiąc, że postrzeżenia zmysłowe nie są doznaniem... »
- 20 6. [27, IV 3] *O duszy księga pierwsza*  
lub początek « Rozważywszy tak wiele aporii dotyczących się duszy, trzeba... »
7. [28, IV 4] *O duszy księga druga*  
lub początek « Cóż więc powie... »
8. [29, IV 5] *O duszy księga trzecia, albo O tym, jak widzimy*  
25 | lub początek « Skoro odłożyliśmy... »
9. [30, III 8] *O kontemplacji*  
lub początek « Najpierw zabawmy się... »
10. [31, V 8] *O pięknie umysłowym*  
lub początek « Skoro mówimy, że... »

- 
11. [32, V 5] *O umyśle, i o tym, że poza umysłem nie ma tego co umysłowe, i o dobru* 30  
lub początek «[Czy ktoś może powiedzieć, że] umysł, ten, który prawdziwie [jest] umysłem...»
12. [33, II 9] *Przeciw gnostykom*  
lub początek «Skoro nam objawiła się...»
13. [34, VI 6] *O liczbach* 35  
lub początek «Czy wielość jest...»
14. [35, II 8] *Jak to się dzieje, że przedmioty widziane z daleka wydają się małe?*  
lub początek «Czy [przedmioty] widziane z daleka...»
15. [36, I 5] *Czy szczęście powiększa się z upływem czasu?* 40  
lub «Bycie szczęśliwym...»
16. [37, II 7] *O rozmieszaniu się na wskroś całości*  
lub początek «Co się tyczy tak zwanego na wskroś całości...»
17. [38, VI 7] *W jaki sposób ustanowiła się wielość idei i o dobru*  
lub początek «Bóg, wysyłając [dusze] na zrodzenie się...»
18. [39, VI 8] *O tym, co dobrowolne* 45  
lub początek «Czy można dociekać także w odniesieniu do bogów...»
19. [40, II 1] *O kosmosie*  
lub początek «Skoro mówimy, że kosmos zawsze...»
20. [41, IV 6] *O postrzeżeniu zmysłowym i pamięci* 50  
lub początek «[Ponieważ mówimy, że] postrzeżenia zmysłowe nie są wrażeniami...»
21. [42, VI 1] *O rodzajach bytu* księga pierwsza  
lub początek «O bytach, ile i jakie...»
22. [43, VI 2] *O rodzajach bytu* księga druga  
lub początek «Skoro te tak zwanych...»

- 55 23. [44, VI 3] *O rodzajach bytu* księga trzecia  
lub początek «Jak zatem wydaje się, że [sądzić należy]  
na temat substancji...»
24. [45, III 7] *O wieczności i czasie*  
lub początek «Wieczność i czas...»

60 Powyższe traktaty w liczbie dwudziestu czterech napisał on podczas tych sześciu lat, | które ja, Porfiriusz, spędziłem u niego<sup>36</sup>. Tematy do nich czerpał z problemów, które w tym czasie były podnoszone [w dyskusjach], co pokazałem w nagłówkach<sup>37</sup> każdego z nich. Razem więc z dwudziestu jeden traktatami napisanymi przed moim przybyciem wszystkich ich było czterdzieści pięć.

6 Kiedy natomiast znalazłem się na Sycylii — wyjechałem tam bowiem w piętnastym roku panowania cesarza Galiena<sup>38</sup> — Plotyn napisał kolejne pięć traktatów i mi je przysłał.

- 5 1. [46, I 4] *O szczęściu*  
lub początek «Dobrze żyć i być szczęśliwym...»
2. [47, III 2] *O opatrności* księga pierwsza  
lub początek «Spontanicznej sprawczości...»
- 10 3. [48, III 3] *O opatrności* księga druga  
| lub początek «Jakież więc mamy o tych sprawach  
zdanie?»
4. [49, V 3] *O hipostazach zdolnych poznawać i o tym co poza*  
lub początek «Czy to, co myśli samo siebie, musi być  
wielorakie...»
5. [50, III 5] *O miłości*  
lub początek «O miłości, czy jest bogiem...»

15 | Powyższe traktaty przysłał mi on w pierwszym roku panowania Klau-  
dusza<sup>39</sup>. Na początku natomiast drugiego roku, na krótko przed śmier-  
cią, nadesłał mi jeszcze te:

1. [51, I 8] *Czym jest to co złe?*  
lub początek « Ci, którzy badają, skąd bierze się to co złe... »
2. [52, II 3] *Czy gwiazdy wytwarzają?* 20  
lub początek « Bieg gwiazd... »
3. [53, I 1] *Czym jest istota żywa*  
lub początek « Przyjemności i udręki... »
4. [54, I 7] *O szczęściu*  
| lub początek « Czy mógłby ktoś powiedzieć, że różne jest... » 25

Jeśli dodamy powyższe [traktaty] do czterdziestu pięciu napisanych w pierwszym i drugim okresie, otrzymamy w sumie pięćdziesiąt cztery dzieła. Jedne z nich napisał w młodszym wieku, inne gdy był u szczytu swych sił, a pewne w stanie fizycznego osłabienia chorobą, dlatego też | jego pisma mają odpowiednią dla każdego okresu siłę wyrazu. Pierwsze 30 bowiem dwadzieścia jeden traktatów przedstawiają sobą mniej wyrazistą moc i nie mają wystarczającej wielkości, by osiągnąć pełnię natężenia myśli. Traktaty natomiast, które miały szczęście być wydane w okresie środkowym, objawiają szczyt twórczej mocy i po pominięciu krótkich<sup>40</sup>, dwadzieścia cztery z nich należy do najdoskonalszych. | Ostatnie zaś dzie- 35 więć zostały napisane, gdy podupadł on już na siłach, co uwidacznia się bardziej w czterech ostatnich niż w pięciu je poprzedzających.

Słuchaczy miał bardzo wielu, ale przebywali z nim również entuzjaści jego filozofii. Należał do nich Amelios z Etrurii, który w rzeczywistości nazywał się Gentilianos<sup>41</sup>, a którego Plotyn wolał nazywać imieniem „Amelios” z literą „r”, twierdząc, że bardziej stosowne dla niego jest imię pochodzące od tego „co niepodzielne na części” | niż od „beztroski”<sup>42</sup>. Znalazł 5 się wśród nich również lekarz, Paulinus ze Scytopolis, którego Amelios nazywał Mikkalosem<sup>43</sup>, ponieważ pełen był błędnych poglądów. W tym gronie posiadał także innego lekarza, Eustochiosa z Aleksandrii, którego poznał pod koniec swojego życia | i który go aż do śmierci pielęgnował; 10 korzystając wyłącznie z nauczania Plotyna zdobył on biegłość wytrawnego filozofa<sup>44</sup>. Kształcił się u niego ponadto Zotikos, krytyk i poeta, który wydał poprawiony tekst poety Antymachosa i ułożył wierszem w sposób bardzo poetycki mit o Atlantydzie<sup>45</sup>; | stracił jednak swój wzrok i umarł 15 nieco wcześniej od Plotyna. Przed Plotynem umarł także Paulinus.

- Pośród swoich uczniów miał również Zethosa, z pochodzenia Araba, ożenionego z córką Theodosiosa, który był uczniem Amoniusza. On także  
20 był lekarzem i wielkim | przyjacielem Plotyna. Ponieważ był on zainteresowany polityką, Plotyn usiłował powstrzymać jego zapędy polityczne. Pozostawał z nim natomiast w takiej zażyłości, że udał się do niego, by zamieszkać w jego posiadłości, oddalonej o jakieś sześć mil od Minturnae, którą wcześniej nabył Castricius, z przydomkiem Firmus<sup>46</sup>. Był on jed-  
25 nym | z najbardziej miłujących piękno ludzi naszych czasów, czcicielem Plotyna, doskonałym do wszystkiego sługą Ameliosa, a do mnie, Porfiriusza, tak mocno pod każdym względem przywiązany jak rodzony brat. On więc, chociaż wybrał żywot polityka, wielką czcią otaczał Plotyna<sup>47</sup>.
- 30 Wykładów Plotyna słuchało także wielu | senatorów, spośród których Marcellus Orontius<sup>48</sup> i Sabinillus<sup>49</sup> byli szczególnie zainteresowani filozofią. Jego uczniem był również członek Senatu Rogatianus, który do tego stopnia wzgardził dotychczasowym sposobem swego życia, że porzu-  
35 cił cały swój majątek, rozpuścił wszystkich niewolników, | zrezygnował z publicznych zaszczytów: w momencie, gdy miał objąć funkcję pretora i gdy liktorzy byli już na swych miejscach, odmówił pójścia na czele orszaku i zrezygnował z pełnienia wszelkiego urzędu. Co więcej, wołał nie mieszkać w swoim własnym domu, ale waleśać się po domach swych przyjaciół i krewnych, spożywać u nich posiłek i sypiać, odżywiając się  
40 tylko | co drugi dzień. W rezultacie tych wyrzeczeń i zobojętnienia na potrzeby życiowe wyleczył się z podagry tak ciężkiej, że musiał być noszony w lektyce i o ile wcześniej nie był w stanie rozprostować swych dłoni, zaczął się teraz nimi posługiwać z większą zręcznością niż niejeden wdrożo-  
45 ny w ręczne prace fachowiec. Plotyn przyjął go do swego | grona nie szczędząc mu pochwał i przedstawiał go ciągle jako doskonały przykład dla tych, którzy poświęcają się filozofii. Przebywał z nim również Serapion<sup>50</sup> z Aleksandrii, który wcześniej był retorem, ale następnie zainteresował się studiami filozoficznymi, nie mogąc jednak wyrzec się uprawiania lichwy  
50 i narażać się na stratę. Przyjął on | również mnie, Porfiriusza z Tyru, do grona swych najbliższych towarzyszy, jako tego, którego poprosił o uporzędkowanie swych pism.
- 8 Gdy bowiem on sam coś raz już napisał, nie znosił, by kiedykolwiek wracać po raz drugi do tego, co napisane; w rzeczywistości nie był w stanie nawet raz przeczytać w całości tego, co napisał, ponieważ czytanie utrudniał mu jego wzrok. Pisał zaś nie troszcząc się zbytnio ani o piękno

poszczególnych | liter, ani o jasne oddzielanie wyrazów, ani o właściwą 5  
ortografię, lecz śledząc jedynie [przekaz płynący z] umysłu. I — co budzi-  
ło nasze zdumienie — ten sposób postępowania zachował aż do śmierci.  
Istotnie, gdy miał już w sobie przemyślany cały przedmiot badania od po-  
czątku do samego końca, i gdy następnie powierzał pismu | wyniki prze- 10  
myślenia, zachowywał tak wielką ciągłość pisząc to, co w duszy ułożył,  
że rzecz napisana wydawała się kopią dokonaną z [już wcześniej istnie-  
jącej] księgi. Nawet gdy z kimś rozmawiał i śledził bieg rozmowy, trwał  
nadal przy przedmiocie rozważania. Jednocześnie więc czynił zadość wy-  
maganiom konwersacji i nie przerywał biegu swej myśli na temat spraw 15  
przedłożonych do rozważenia. | Po odejściu rozmówcy, nie czytając na-  
wet tego, co wcześniej napisał, ponieważ, jak powiedzieliśmy, jego wzrok  
był zbyt słaby do czytania, mógł dołączyć od razu ciąg dalszy w ten spo-  
sób, jakby w międzyczasie nie było w ogóle przerwy na rozmowę. Był on  
zatem obecny jednocześnie dla siebie i dla innych, | uwagi zaś, jaką skupiał 20  
na sobie, nigdy nie rozluźniał, chyba że tylko w czasie snu, który zresztą  
był krótki; niewiele też jadł, często nie dotykał nawet chleba, i stąd jego  
stałe zwrócenie się ku umysłowi.

Miał również w swoim gronie kobiety bardzo oddane studiom filozofii: 9  
Geminę<sup>51</sup>, w której domu zresztą mieszkał, i jej córkę Geminę — noszącą  
to samo imię, co matka; miał poza tym Amfikleję, która była | żoną Ari- 5  
stona, syna Jamblicha<sup>52</sup>. Przybywało do niego ponadto dużo mężczyzn  
i kobiet z najwyższych sfer, którzy przeczuwając bliską śmierć, powierzali  
jego opiece swoje dzieci, tak chłopców, jak i dziewczęta, razem z ich ma-  
jątkami, jak jakiemuś świętemu i boskiemu stróżowi. Dlatego napełnił  
mu się | dom chłopcami i dziewczętami. Wśród nich był również Potam- 10  
on<sup>53</sup>, o którego wykształcenie się troszcząc, był w stanie przysłuchiwać  
się wielokrotnie powtarzanemu przez niego ćwiczeniu. Zajmował się rów-  
nież sprawdzaniem rachunków wnoszonych w ich imieniu przez pozosta-  
wionych [im niewolników] i czynił to z wielką starannością mówiąc: „jak  
długo ci młodzi ludzie nie staną się filozofami, tak długo | ich majątki i do- 15  
chody winny dla nich pozostać nienaruszone i bezpieczne”. I chociaż tak  
wielu ludziom przychodził z pomocą w życiowych kłopotach i troskach,  
nigdy w stanie czuwania nie zmniejszał napięcia swojego umysłu. Był po-  
za tym człowiekiem miłym i otwartym dla wszystkich, którzy pozostawali  
z nim w takich czy innych | relacjach. Dlatego, chociaż w Rzymie spędził 20  
całe dwadzieścia sześć lat i występował jako rozjemca w bardzo wielu spo-  
rach skłóconych stron, wśród polityków nie miał nigdy żadnego wroga.

10 Z tych zaś, którzy rościli sobie pretensje do bycia filozofami, Olimpios z Aleksandrii, przez krótki czas uczeń Amoniusza, ponieważ miał ambicje być pierwszym, postąpił wobec Plotyna w sposób nikczemny. Do  
 5 tego stopnia go nienawdził, że | uciekając się do magii usiłował porazić go astrologicznymi czarami. Ale ponieważ czuł, że atak kieruje przeciwko sobie samemu, powiedział do swoich bliskich, że potęga duszy Plotyna jest tak wielka, że jest w stanie odwrócić skierowane na niego ataki przeciwko tym, którzy chcą mu wyrządzić zło. Plotyn był jednak świadomy | podejmowanych przez Olimpiosa ataków i mówił, że wówczas jego  
 10 ciało ściska się „niby ściśnięta sakiewka”<sup>54</sup>, a jego członki nawzajem się zaciskają. Olimpios jednakże po tym, jak wielokrotnie sam naraził się na doznanie zła, zamiast wyrządzić je Plotynowi, zaprzestał to czynić<sup>55</sup>.

Plotyn rzeczywiście już ze swej natury posiadał w sobie coś więcej niż in-  
 15 ni ludzie. | Otóż pewnego razu przybył do Rzymu pewien kapłan egipski i został przedstawiony Plotynowi przez przyjaciela. Pragnąc przed nim dać pokaz swojej mądrości poprosił Plotyna, aby przyszedł zobaczyć wywoływanie swego demona zwanego opiekuńczym, który mu towarzyszył. Plotyn chętnie się zgodził i wywołanie demona odbyło się  
 20 w | świątyni Izydy, ponieważ, jak powiedział Egipcjanin, było to jedyne czyste miejsce, jakie znalazł w Rzymie<sup>56</sup>. Kiedy demon [Plotyna] został przywołany, aby się pokazać, przybył jako bóg, a nie jako jeden z rodzaju demonów. Dlatego Egipcjanin powiedział: „Jesteś szczęśliwy ty, który  
 25 posiadasz boga jako opiekuńczego demona i którego towarzysz nie należy do niższego rodzaju [demonów]”<sup>57</sup>. | Nie było jednak możliwe ani o coś obecnego [demon] zapytać, ani dłużej się mu przyglądać, ponieważ przyjaciel, który współuczestniczył w pokazie, z zawiści lub z jakiegoś lęku, udusił ptaki, jakie przyniósł ze sobą dla ochrony. Tak więc Plotyn  
 30 miał za towarzysza jednego z bardziej bliskich bogom demonów, | i to ku niemu sam wznosił ciągle swój boski wzrok. Dlatego właśnie dla wyjaśnienia tego rodzaju rzeczy napisał traktat *O demonie, który nas dostał w udziale*, w którym usiłuje podać przyczyny istniejących różnic między towarzyszącymi nam demonami. Amelios, ponieważ był pobożny, chodził czcić bogów w świątyniach<sup>58</sup> z okazji księżycowego nowiu i w czasie  
 35 dorocznych uroczystości. Gdy więc pewnego razu zapytał | Plotyna, czy nie wzięłyby razem z nim w nich udziału, ten oświadczył: „To one powinny przyjść do mnie, nie ja do nich”. Co miał on na myśli wypowiadając tak zuchwałe słowa, ani sami nie byliśmy w stanie zrozumieć, ani nie mieliśmy odwagi go o to zapytać<sup>59</sup>.

Posiadał w sobie tak nadzwyczajną moc rozpoznawania charakterów, że 11  
kiedy został ukradziony wartościowy naszyjnik, należący do Chione, za-  
cnej wdowy, która mieszkała wraz ze swoimi dziećmi w jego domu, Plo-  
tyn | po obejrzeniu wszystkich niewolników przyjrzał się im uważnie 5  
i oznajmił: „ten jest złodziejem”, wskazując na jednego z nich. Ten mi-  
mo wysmagania najpierw długo zaprzeczał, w końcu jednak się przyznał  
i zwrócił ukradzioną rzecz. Plotyn potrafił też przepowiedzieć każdemu  
z dzieci, które z nim przebywały, co się z nimi stanie. | Polemonowi prze- 10  
powiedział na przykład, co z nim się stanie, że się zakocha i nie będzie żył  
długo, i to się spełniło. Co się zaś tyczy mnie, Porfiriusza, wyczuł on pew-  
nego dnia, że zamierzam odebrać sobie życie. Natychmiast stanął więc  
przy mnie, gdy przebywałem w domu, i powiedział, że to pragnienie nie  
pochodzi ze stanu umysłowego, | ale z jakiejś choroby czarnej żółci<sup>60</sup>, 15  
i polecił mi wyjechać [z Rzymu]. Jemu posłuszny, przybyłem na Sycylię,  
ponieważ słyszałem, że w okolicy Lilibeum żyje Probus<sup>61</sup>, człowiek cie-  
szący się wielką sławą. Sam więc wyrwałem się z obsesji samobójczej, ale  
przeszkodziło to mi pozostać z Plotynem aż do jego śmierci.

Cesarz Galien i jego małżonka Salonina wysoko cenili i bardzo szanowali 12  
Plotyna. Ten więc, korzystając z ich przyjaźni, poprosił ich o odbudowa-  
nie pewnego miasta w Kampanii, które, jak powiadano, było miastem  
filozofów, | ale następnie popadło w ruinę, a także o przyłączenie do za- 5  
łożonego miasta przyległego doń terenu. Ci zaś, którzy mieliby w nim  
zamieszkać, posługiwaliby się prawami Platona i miasto nazwaliby Pla-  
tonopolis, czyli miastem Platona. Obiecał zarazem, że zamieszka w tym  
mieście wraz ze swoimi uczniami. I | łatwo spełniłoby się jego życzenie, 10  
gdyby nie przeszkodzili temu pewni ludzie z otoczenia cesarza przez za-  
zdrość, z zawiści lub z jakiejś innej łotrowskiej przyczyny.

W swoich wykładach wyrażał się dość swobodnie i miał ogromną łatwość 13  
wynajdywania i rozważania problemów, popełniał jednak niekiedy błędy  
w wymawianiu pewnych słów: nie mówił bowiem „przypomina sobie”,  
ale „przymipona sobie”<sup>62</sup>; wymawiał również z błędami inne | słowa, które 5  
znalazły się w jego pismach. Podczas gdy mówił, jego umysł objawiał  
się aż na jego obliczu, które jaśniało jego światłem. Ponieważ był przy-  
stojny z widzenia, w tym momencie, gdy się nań patrzyło, wydawał się  
jeszcze piękniejszy: lekki pot rozprzestrzeniał się na twarzy, promieniał  
delikatnością, a kiedy zadawało mu się pytanie, odpowiadał grzecznie  
i zarazem | z zapalem. Gdy, ja Porfiriusz, przez trzy kolejne dni pytałem go 10

- o sposób, w jaki dusza współistnieje z ciałem, on cierpliwie mi wyjaśniał. Dlatego, gdy przybył pewien człowiek o imieniu Thaumasioś, zajmujący się publicznymi finansami<sup>63</sup>, który chciał słuchać Plotyna mówiącego na temat jego tekstów i nie znosił Porfiriusza, gdy ten na pytania odpowiadał i | zadawał pytania, Plotyn powiedział: „Jeśli jednak nie rozwiążemy trudności, jakie podnosi Porfiriusz w swoich pytaniach, to nie będziemy w stanie w ogóle niczego powiedzieć na temat tekstu.”
- 14 W pisaniu Plotyn jest zwięzły i bogaty w myśli, lapidarny i bardziej obfity w znaczenia niż w słowa: wiele rzeczy napisał będąc w stanie natchnienia i wyraził z pasją. [...] <sup>64</sup> W swoich pismach łączy | niewskazane jawnie doktryny stoickie i perypatetyckie: znajdujemy w nich również liczne odniesienia do *Metafizyki* Arystotelesa. Jego uwagi nie uszedł żaden tak zwany teoremat ani z geometrii, ani z arytmetyki, ani z mechaniki, ani z optyki, ani z muzyki, chociaż osobiście nie podejmował się zająć tymi
- 10 przedmiotami dogłębnie. | Na swych wykładach kazał sobie czytać komentarze już to Sewerusa, już to Kroniosa, albo Numeniosa, albo Gaiusa, albo Attikosa<sup>65</sup>, a także komentarze perypatetyków: Aspasiosa<sup>66</sup>, Aleksandra<sup>67</sup> czy też Adrastosa<sup>68</sup> i innych, które podpadały pod przedmiot wykładu. Nigdy jednak nie przejmował niczego wprost z tych komentarzy, | ale był swoisty i odróżniał się w [swojej] refleksji teoretycznej<sup>69</sup>, wnosząc do swych rozważań myśl Amoniusza. Szybko też kończył lekturę i w niewielu słowach oddawszy myśl głębokiego przedmiotu studiów wstawał i odchodził. Gdy pewnego razu odczytano mu traktaty Longinusa<sup>70</sup> *O pierwszych zasadach* i *Wielbiciel starożytnych*, Plotyn oznajmił:
- 20 „Longinus jest niewątpliwie filologiem, | ale w żadnym wypadku filozofem”<sup>71</sup>. Kiedy natomiast pewnego dnia na jego wykład zawitał Orygenes, Plotyn cały szczerwieniał i chciał powstawszy odejść. Proszony przez Orygenes<sup>72</sup>, by mówił, powiedział, że ktoś, kto mówi, traci na to ochotę, gdy widzi, że będzie mówić do tych, którzy wiedzą, co im zamierza powiedzieć. | Po takiej krótkiej rozmowie powstał i odszedł.
- 15 Z kolei, gdy ja w czasie uroczystości urodzin Platona odczytałem poemat *Święte zaślubiny*<sup>73</sup>, ponieważ wiele w nim było wyrażone w stanie natchnienia w słowach o ukrytych jak w misteriach znaczeniach<sup>74</sup>, gdy jeden z uczestników powiedział „Porfiriusz oszalał”, ów [Plotyn] rzekł [do mnie] tak, aby wszyscy słyszeli: „okazałeś się | jednocześnie i poetą, i filozofem, i hierofantą”<sup>75</sup>. Kiedy natomiast retor Diofanos<sup>76</sup> odczytywał mowę w obronie Alkibiadesa jako postaci *Uczty* Platona, podtrzymując

opinię, że za naukę w nabywaniu cnoty powinien on być poddać się obcowaniu z mistrzem, jeśli nawet ten zapragnąłby z nim stosunku seksualnego<sup>77</sup>, | Plotyn wielokrotnie próbował powstać, chcąc opuścić spotkanie, ale się powstrzymał, a po rozejściu się słuchaczy mnie Porfiriuszowi polecił napisać kontrargumentację. Ponieważ Diofanos nie chciał użyć mi swojego pisma, moją kontrargumentację ułożyłem odzwierając jego argumenty z pamięci. Gdy ją odczytywałem | w obecności tych samych zebranych słuchaczy, Plotyn tak bardzo był ze mnie zadowolony, że wielokrotnie podczas tego spotkania cytował ten wiersz:<sup>78</sup>

Dalej strzelaj w ten sposób, a światłem się staniesz dla ludzi.

Gdy z kolei Eubulos, kierownik szkoły w Atenach<sup>79</sup>, napisał do Plotyna [list] i przysłał opracowania dotyczące pewnych | kwestii platońskich, ów mnie, Porfiriuszowi, postanowił je powierzyć i mnie też prosił, abym się z tymi pismami dokładnie zapoznał i złożył mu z nich sprawozdanie. Plotyn interesował się również tablicami astronomicznymi, jednak nie od strony matematycznej, lecz kierując większą uwagę na horoskopy astrologów, ale kiedy odkrył, że ich przepowiednie nie mają wiarygodności, nie zawahał się wielu z nich | poddać krytyce w swoich pismach<sup>80</sup>.

Za jego życia pojawiło się wielu spośród chrześcijan, i [także] innych, heretyków ukształtowanych przez starożytną filozofię<sup>81</sup>, należących do kręgu Adelfiosa i Akwilina, którzy byli w posiadaniu wielkiego mnóstwa pism Aleksandra z Libii, Filokomosa, Demonstratos i Lydosa<sup>82</sup>, | a także upowszechniali *Objawienia*<sup>83</sup> Zoroastra<sup>84</sup>, Zostrianos, Nikotheosa<sup>85</sup>, Allogenesa i Messosa<sup>86</sup> oraz wielu innych tego rodzaju autorów. Wprowadzali oni w błąd wielu ludzi i sami siebie oszukiwali, twierząc, jakoby Platon nie miał dostępu do głębi rzeczywistości umysłowej. Właśnie dlatego on sam | w swych wykładach często podważał ich poglądy i napisał przeciw nim traktat (któremu nadaliśmy tytuł *Przeciw gnostykom*)<sup>87</sup>, pozostawiając resztę do naszej oceny. Amelios więc odpowiadając pisemnie przeciw księdze [*Objawień*] Zostrianos napisał niemal czterdzieści ksiąg. Ja zaś, Porfiriusz, skomponowałem | ciągłą serię podważających argumentów przeciw księdze *Zoroastra*, dobitnie pokazując, że jej tekst jest całkowicie nieautentyczny i świeżej daty, sfabrykowany przez założycieli sekty, aby sprawić wrażenie, że nauczania, które oni sami przyjęli, są nauczaniem pochodzącymi od starożytnego Zoroastra.

Gdy znaleźli się w Grecji<sup>88</sup> tacy, którzy twierdzili, że Plotyn przywłaszczyła sobie poglądy Numeniosa i gdy Tryfon<sup>89</sup>, filozof platoński i stoicki,

obwieścił o tym Ameliosowi, Amelios napisał traktat, który zatytułował  
 5 | *O doktrynalnej różnicy między Plotynem i Numeniosem*, dedykując go  
 mnie Basileusowi<sup>90</sup>. Basileus było bowiem moim, Porfiriusza, imieniem,  
 ponieważ w moim ojczystym języku nazywałem się Malkos, moim i ojca  
 10 | przetłumaczyć to słowo na język grecki. Dlatego właśnie Longinus, gdy  
 chciał zadedykować Kleodamasowi<sup>91</sup> i mnie, Porfiriuszowi, swój traktat  
*O popędzie*, zaczął go od słów „Kleodamosie i Malkosie”. Amelios prze-  
 tłumaczył więc moje imię — podobnie jak Numenios imię „Maximus”  
 15 na „Megas”<sup>92</sup> — tak on „Malkos” na „Basileus”; i tak pisze:

Amelios życzy Basileusowi pomyślności<sup>93</sup>. Gdyby chodziło tylko  
 o danie odpowiedzi tym cieszącym się sławą mężom, którzy — jak  
 mówisz — rozpowszechniają dochodzące do ciebie opinie, że dok-  
 tryny naszego przyjaciela sprowadzają się do nauk Numeniosa  
 20 z Apamei, wiedz dobrze, że nie powiedziałbym ani słowa. | Jasne jest  
 bowiem, że to dla pokazania własnego dowcipu i biegłości w wysła-  
 wianiu się i oczywiście dla jego ośmieszenia raz mówią, że jest wrza-  
 skliwym papłą, innym razem, że plagiatorem, i po trzecie, że zajmuje  
 25 się najbardziej błahymi rzeczami. | Ale skoro uważasz, że należy wy-  
 korzystać okazję ich ataku jednocześnie do posiadania pod ręką za-  
 rysu naszych tez dla ich przypominania i do umożliwienia poznania  
 w bardziej syntetycznym ujęciu nauk rozprzestrzenianych od dawna  
 pod imieniem naszego przyjaciela, wielkiego Plotyna, posłuchałem  
 30 cię i oto przynoszę, co obiecałem, | owoc trzech dni mojej pracy, jak  
 sam to wiesz. Ponieważ w moim opracowaniu i w doborze proble-  
 mów nie kierowałem się porównaniem z ich doktrynami, ale cof-  
 nąłem się do momentu naszych dawnych spotkań i przedstawiłem  
 sprawy w porządku, w jaki mi się one jawiły, trzeba byś wobec me-  
 35 go dzieła | okazał należyłą wyrozumiałość, tym większą, że niełatwo  
 zrozumieć myśl tego autora, jaką niektórzy utożsamiają z nami<sup>94</sup>,  
 ponieważ można odnieść wrażenie, że o tych samych rzeczach w róż-  
 nych miejscach mówi on różnie. Jestem natomiast pewny, że jeśli  
 przedstawiłem błędnie jakąś z doktryn naszego własnego ogniska<sup>95</sup>,  
 40 | poprawisz to łaskawie. Będąc człowiekiem skrupulatnym, czuję się  
 zmuszony, jak się zdaje, mówić tak gdzieś tragedia, „prostować i za-  
 przeczać”<sup>96</sup>, mając na uwadze dystans, jaki dzieli ich doktryny od  
 doktryn naszego kierownika. Oto jak wielkie było moje pragnienie,  
 aby w pełni Cię zadowolić. Bądź zdrów!

Postanowiłem przytoczyć ten list nie tylko na świadectwo tego, że jego 18  
współcześni sądzili, iż zyskuje on sławę przypisując sobie nauki Nume-  
niosa, ale również dlatego, że uważali go za wrzaskliwego papłą i okazy-  
wali mu pogardę, | ponieważ nie rozumieli, co mówi, a także dlatego, że 5  
wstrzegał się używania wszelkiej oprawy retorycznej i nadętości: pod-  
czas swoich wykładów sprawiał wrażenie prowadzącego rozmowę i nie  
śpieszył się z odkrywaniem komukolwiek koniecznych związków logicz-  
nych, leżących u podstaw jego wykładu. Ja, Porfiriusz, doznałem również  
na początku czegoś podobnego, gdy zacząłem słuchać jego wykładów.  
| W rezultacie podjąłem z nim polemikę na piśmie, usiłując pokazać, że 10  
ujęcie umysłowe istnieje poza umysłem. Ameliosowi polecił więc prze-  
czytać [moje pismo], a gdy ten je odczytał, uśmiechnął się i powiedział:  
„Twoim zadaniem niech będzie, Ameliosie, rozwiązać trudności, w jakie  
on popadł przez niezrozumienie właściwych dla nas poglądów”. Amelios  
napisał | zatem wcale nie małą księgę *W odpowiedzi na trudności Porfiriu-* 15  
*sza*, na którą ja odpowiedziałem mu na piśmie, i gdy on znów odpowie-  
dział na moje zarzuty, dopiero za trzecim razem ja, Porfiriusz, z trudem  
zrozumiałem tę doktrynę, zmieniłem poglądy i napisałem odwołanie<sup>97</sup>,  
które odczytałem podczas wykładu. | Od tej już chwili obdarzono mnie 20  
zaufaniem i dano dostęp do ksiąg Plotyna<sup>98</sup>. Pobudzałem równocześnie  
jego ambicję jako mojego nauczyciela do jasnego określenia swych poglą-  
dów i do ich szerszego rozwinięcia w formie pisanej. Zachęciłem również  
Ameliosa do pisania [traktatów]<sup>99</sup>.

Opinię, jaką miał Longinus na temat Plotyna, która opierała się głównie 19  
na tym, co mu powiedziałem w napisanym do niego liście, ujawnia nastę-  
pujący urywek jego listu adresowanego do mnie<sup>100</sup>. Prosił w nim mnie,  
abym opuścił Sycylię | i przybył do niego do Fenicji, przywożąc ze sobą 5  
pisma Plotyna<sup>101</sup>. Napisał:

Przyślij mi je, kiedy uznasz to za właściwe, ale lepiej je przywieź. Nie  
zaprzestanę bowiem po wielokroć Cię prosić, byś zamiast prowadzą-  
cej w innym kierunku wybrał drogę do nas. | Przy braku innego po- 10  
wodu — skoro nie spodziewasz się przybywając tu nauczyć się od nas  
jakiejś mądrości — przybądź przynajmniej przez wzgląd na naszą  
dawną zażyłość i ze względu na umiarkowany klimat, odpowiedni dla  
złego stanu twojego zdrowia, o jakim mówisz. Jeśli nawet przypad-  
kiem sądzisz inaczej, nie możesz ode mnie spodziewać się otrzyma-  
nia ani nowszego pisma, ani żadnego z dawnych, które, jak mówisz,

15 | zgubiłeś. Tak wielki jest bowiem obecnie brak tutaj kopistów — na  
 bogów! — że przez cały ten czas starając się zdobyć brakujące trakta-  
 ty Plotyna, osiągnąłem to z wielkim trudem, odrywając mojego ko-  
 20 pistę od jego właściwych obowiązków i polecając, aby poświęcił się  
 tylko temu zadaniu. | Łącznie więc z tymi, które mi teraz przysłałeś,  
 jak się zdaje, posiadam już wszystkie jego traktaty, posiadam je jed-  
 nak tylko połowicznie. Zawierają one bowiem nieprzeciętnie dużo  
 błędów. Myślałem przeto, że nasz przyjaciel Amelios podejmie się  
 usunąć owe błędy kopistów, ale miał on inne, bardziej pilne od te-  
 go, do zrobienia rzeczy. Nie mam więc pojęcia, w jaki sposób należy  
 25 | za nie się zabrać, choć bardzo pragnę przestudiować traktaty *O du-  
 szy* i *O bycie*<sup>102</sup>, a one właśnie posiadają najwięcej błędów. Chciałbym  
 więc bardzo, abyś dostarczył mi od siebie starannie przepisane kopie  
 jedynie dla porównawczego szczytania z moimi kopiami, po czym ci  
 30 je odeślę z powrotem. Ale powtórzę raz | jeszcze, oczekuję, żebyś mi  
 ich nie przysyłał, lecz raczej sam przyjechał z tymi traktatami, o któ-  
 rych mówiłem i z każdym innym, który mógł ująć uwagi Ameliosa.  
 Te wszystkie, które mi on dostarczył, nabyłem z wielką chęcią. Jak-  
 bym mógł nie starać się o pozyskanie traktatów tego męża tak bardzo  
 godnego<sup>103</sup> szacunku i uznania? Miałem oczywiście okazję poinfor-  
 35 mować cię, gdy byłeś u mnie i | gdy daleko ode mnie, a także gdy  
 przebywałeś w Tyrze, że nie zgadzam się z wielu jego poglądami, ale  
 nadzwyczaj podziwiam i uwielbiam styl jego pisania, gęstość myśli  
 40 tego męża i | właściwy dla jego badań sposób filozofowania; mogę  
 zatem powiedzieć, że ci, którzy prowadzą badania [w zakresie filozo-  
 filii], powinni jego traktaty zaliczyć w poczet najważniejszych.

20 Zacytowałem niemal w całości list największego krytyka naszych czasów,  
 który poddał pod dyskusję niemal wszystkie pisma sobie współczesnych,  
 pokazując, jak zrodziła się jego ocena na temat Plotyna — chociaż na  
 5 początku pozostawał pod wpływem | ignorancji innych i traktował go  
 w sposób wysoce lekceważący. Wydawało mu się, że wersje, które zdo-  
 był, przejąwszy tekst z egzemplarza Ameliosa, są pełne błędów, ponieważ  
 nie rozumiał właściwego dla Plotyna sposobu wyrażania się. Jeśli nato-  
 miast jakieś kopie były bezbłędne, to przede wszystkim sprawdzone przez  
 Ameliosa, ponieważ były wykonane na podstawie tekstów oryginalnych.  
 10 Z Longinusa | należy jeszcze przytoczyć to, co w pewnym traktacie napi-  
 sał on o Plotynie, Ameliosie i filozofach swych czasów, aby dać pełną ich  
 ocenę dokonaną przez najwybitniejszego i najbardziej surowego krytyka.  
 15 Ta księga Longinusa jest adresowana do Plotyna i | Gentilianosa Amelio-  
 sa i nosi tytuł *O celu*. A oto jej przedmowa:

Podczas gdy za moich czasów, Marcellusie<sup>104</sup>, a zwłaszcza w czasach pierwszych lat mojego życia, było dużo filozofów, obecnie trudno nawet powiedzieć, jak wielką | stali się oni rzadkością. Jeszcze wtedy, gdy byłem młodzieńcem, było niemało znakomitych znawców filozofii. Ich wszystkich miałem okazję poznać dzięki pobytowi od dziecięcych lat razem z rodzicami w wielu miejscowościach i dzięki temu, że przebywałem z tymi, którzy jeszcze żyli, udając się w tym celu do licznych | krajów i miast. Jedni z tych filozofów podejmowali się przedstawienia swoich poglądów na piśmie, aby pozwolić następnym pokoleniom czerpać z nich korzyść, podczas gdy inni sądzili, że wystarczy, jeśli pomogą swym słuchaczom dokonać postępu w zrozumieniu ich nauk. Wśród należących | do grupy pierwszych platoników byli: Euklides<sup>105</sup>, Demokryt<sup>106</sup> i Proklinos, który mieszkał w Troadzie, a także ci, którzy do dziś prowadzą otwarte dla wszystkich nauczanie w Rzymie, Plotyn i jego uczeń, Gentilianos Amelios; ze stoików: Themistokles i Foibion i ci, którzy do niedawna byli u szczytu swej kariery, | Annios oraz Medios<sup>107</sup>; a spośród perypatetyków Heliodoros z Aleksandrii<sup>108</sup>. Do grupy drugiej należą platonicy Amoniusz i Orygenes, u których najdłużej studiowałem, mężowie, którzy w niemalym stopniu przewyższyli sobie współczesnych w mądrości; do grupy tej należą ponadto kierownicy szkoły w Atenach, Theodotos i | Eubulos<sup>109</sup>. Niektórzy z nich coś niecoś napisali, na przykład Orygenes [napisał] *O demonach*, a Eubulos *O Filebie* i *O Gorgiaszu*, a także *O zarzutach Arystotelesa dotyczących « Politei » Platona*, co jednak nie wystarcza, | aby ich zaliczyć do tych, którzy swoje nauki opracowali na piśmie, ponieważ była to ich okazjonalna działalność, gdyż nie uważali pisania za swoje podstawowe zadanie. Ze stoików do tej grupy należeli Herminos<sup>110</sup>, Lysimachos<sup>111</sup> i mieszkający w Atenach Atenajos i Musonios<sup>112</sup>; z perypatetyków natomiast należeli Ammonios<sup>113</sup> i Ptolemajos, obaj byli najbardziej wykształconymi | mężami swoich czasów, a zwłaszcza Ammonios, którego erudycji nikt nie był w stanie dorównać. Nie napisali oni jednak żadnego teoretycznego traktatu, lecz tylko poematy i mowy popisowe, które się zachowały, jak sądzę, wbrew woli tych mężów. Nie | zgodziliby się oni bowiem być w przyszłości znanymi dzięki tego rodzaju pismom dlatego, że zaniedbali zachować swoje myśli w dziełach bardziej poważnych. Wśród tych, którzy pisali, jedni nie zajmowali się niczym więcej niż gromadzeniem i przepisywaniem tekstów ułożonych przez ich poprzedników; należeli do nich Euklides, | Demokryt i Proklinos. Inni próbowali pisać traktaty na te same tematy co starożytni autorzy, skupiając jednak uwagę na mało ważnych problemach; byli to Annios, Medios

65 i Foibion, który uznał za słusze zyskać sławę bardziej za elegancję stylu | niż za spójne wyrażenie myśli. Można by do nich dołączyć także Heliodora, który niczego nie dodał w poprawności rozumowania do tego, co w swych wykładach powiedzieli starożytni.

70 Tymi natomiast, którzy pokazali, że poważnie traktują pisanie [traktatów], | opracowując wielką liczbę problemów i prezentując sobie własny sposób ich traktowania, są Plotyn i Amelios Gentilianos. Pierwszy wyłożył zasady filozofii Pitagorasa i Platona, jak je rozumiał, dając ich interpretację bardziej jasną od interpretacji swoich poprzedników. Dotyczące tych samych problemów pisma Numeniosa, Kroniosia<sup>114</sup>, | Moderatosa<sup>115</sup> i Trazyllosa<sup>116</sup> nie zbliżają się bowiem w żadnym stopniu do pism Plotyna w ich dokładności. Amelios natomiast wołał kroczyć śladami Plotyna i mieć wiele tych samych poglądów; będąc jednak skłonny do bardzo szczegółowego 80 ich opracowywania i do ozdobnego wyrażania się, zdobył się na styl stanowiący przeciwieństwo stylu Plotyna. | Wyłącznie tylko ich pisma uważamy za godne rozpatrywania. Co do pozostałych bowiem, dlaczego mógłby ktoś uważać, że należy się nimi przejmować kosztem badania tych, od których oni przejęli to, co napisali, niczego od 85 siebie nie dodawszy: ani żadnego z głównych punktów, ani | z dowodzeń; a zatem [tymi, którzy] nie zajmowali się niczym innym niż zbieraniem przeważających opinii i wybieraniem najlepszych?

Analizy ich pism dokonywałem już wcześniej gdzie indziej, na przykład w odpowiedzi Gentilianowi na jego pismo *O sprawiedliwości według Platona*<sup>117</sup> i badając traktat Plotyna *O ideach*<sup>118</sup>. | Kiedy bowiem ich i mój wspólny przyjaciel Basileus z Tyru, który sam stworzył niemało traktatów wzorując się na Plotynie i wołał podążać jego drogą niż pozostać wiernym mojemu nauczaniu, podjął się pokazać w swoim traktacie, że pogląd Plotyna na temat idei był lepszy | od mojego, wydaje mi się, że w mojej odpowiedzi dostatecznie 95 pokazałem, że jego palinodia<sup>119</sup> była błędem i jednocześnie przytoczyłem wiele poglądów tych mężów. Podobnie [postąpiłem] również w adresowanym do Ameliosa liście, wielkością dorównującym traktatowi, który jest odpowiedzią na jego list | przysłany do mnie z Rzymu. Chociaż on nadał [mojemu] listowi tytuł *O charakterze filozofii Plotyna*, mnie zadowoli już tylko zwyczajny dla tego rodzaju 100 pisma tytuł, nazywający je *Odpowiedzią na list Ameliossa*.

21 Longinus w tej *Przedmowie* uznał zatem, że Plotyn i Amelios Gentilianos przewyższają wszystkich jemu współczesnych [filozofów] „opracowując wielką liczbę problemów”, a zwłaszcza „prezentując sobie własny

sposób ich traktowania”, co więcej, nie tylko nie dokonują plagiatu pism Numeniosa i nie stawiają jego nauk na pierwszym miejscu, | ale sięgają 5  
wprost do cenionego przezeń nauczania pitagorejczyków<sup>120</sup>. „Dotyczące  
zaś tych samych problemów pisma Numeniosa, Kroniosa, Moderatosa  
i Trazyllosa nie zbliżają się bowiem w żadnym stopniu do pism Plotyna  
w ich dokładności”. O Ameliosie natomiast powiedział, że „wolał kro- 10  
czyć śladami | Plotyna i mieć wiele tych samych poglądów; będąc jednak  
skłonny do bardzo szczegółowego ich opracowywania i do ozdobnego  
wyrażania się, zdobył się na styl stanowiący przeciwieństwo stylu Ploty-  
na”. Wspomniał on również o mnie, Porfiriuszu, w początkowym okresie 15  
mojego pobytu u Plotyna, mówiąc, że „ich i mój wspólny przyjaciel Basi-  
leus z Tyru | sam stworzył niemało traktatów wzorując się na Plotynie”.  
Stwierdził to, ponieważ rzeczywiście przekonał się naocznie, że ja całko-  
wicie wystrzegąłem się niefilozoficznej napuszoności stylu Ameliosa, i że 20  
w moich pismach wzorowałem się na stylu Plotyna. | Fakt, że tak znako-  
mity autor, uważany za największego krytyka swoich czasów, który ucho-  
dzi za takiego również obecnie, napisał taką opinię o Plotynie, wystarczy  
aby pokazać, że gdybym ja, Porfiriusz, skorzystał z jego zaproszenia i mógł  
z nim przeprowadzić rozmowę, nie napisałby on przeciw nam tej krytyki,  
jaką przedsięwziął, zanim dokładnie poznał [naszą] doktrynę.

„Ale po cóż to wszystko o dębie i skale”<sup>121</sup> — jak Hezjod powiedział — 22  
mówić? Jeśli bowiem należy posługiwać się świadectwami dostarczonymi  
przez [ludzi] mądrych, to któż może być mądrzejszy od boga, od boga,  
który powiedział prawdę | oświadczając: 5

Znam liczbę ziaren piasku, znam rozmiary morza,  
I głuchego rozumiem, i niemowę słyszę.<sup>122</sup>

Gdy więc Amelios zapytał go, dokąd zawędrowała dusza Plotyna, Apol- 10  
lon, który na temat | Sokratesa ograniczył się do stwierdzenia:

Ze wszystkich ludzi Sokrates jest najmądrzejszy”<sup>123</sup>,

posłuchaj, jak długą i piękną wyrocznię wypowiedział na temat Plotyna:

Hymn nieśmiertelny mej pieśni przy wtórze formingi zaczynam  
na cześć przyjaciela miłego, tkając go z dźwięków najśodszych<sup>124</sup>  
brzmiającej pomyślnie kithary, gdy plektrem w nią złotym uderzam. 15  
Muzy też wzywam, by głos ich razem z moim rozbrzmiewał  
dźwiękami głośnymi radości i w pełnej harmonii z podskokiem<sup>125</sup>.

Tak czyniły wezwane, by tańcem czcic wnuka Eaka<sup>126</sup>  
 darząc bogów szaleństwem<sup>127</sup> i Homerowymi pieśniami.  
 20 Świąty chórze Muz, przyjdź, głosy nasze połączmy,  
 by jednym natchnieniem wybrzmiała cała ta pieśń aż do końca —  
 na środku wśród was jestem ja, sam Foibos<sup>128</sup> o gęstej czuprynie:  
 Demonie, niegdyś mężu, teraz demona losowi  
 bardziej boskiemu przychodzisz, boś pęta Ananke<sup>129</sup> człowieczej  
 25 rozwiązał; od członków twych wrzawy zmieszanej z mocą się rzucasz  
 serca wysiłkiem do brzegu opasanego prądami<sup>130</sup>,  
 śpiesznie się oddaliwszy od przestępców tłumu, aby mocną stopą  
 stanąć na okrężnej drodze, po której czysta dusza bieży<sup>131</sup>,  
 gdzie boski blask promienieje, gdzie panują prawa,  
 30 w miejscu czystym i z dala od niegodziwości, która prawami pogardza.  
 Nawet wtedy, gdyś walczył, by z gorzkiej wyrwać się toni  
 krwi żądnego życia, z jego strasznych wirów,  
 pośród sztormu wielkiego, w ogłuszającym hałasie,  
 często Szczęśliwi objawiali tobie, że cel znajduje się blisko,  
 35 Często od twego umysłu pociski przełajem ukośnym  
 miotane, by niosły posłanie własnego siłą porywu,  
 na prosty znowu tor koła i boską ścieżkę wznosili  
 nieśmiertelni, co gęsty światła promień rozdają,  
 aby postrzegać oczyma wolnymi od mroków cienistych.  
 40 Słodki więc sen twych powiek nie całkiem mocno się imał.  
 Ale gdyś od twych powiek odsunął mgły ciężką zasuwę,  
 mimo nawalnic, jakimi byłeś miotany<sup>132</sup>, oczami swymi widziałeś  
 wiele rzeczy wspaniałych, jakich łatwo nie może zobaczyć  
 nikt inny z ludzi, z tych nawet, co żyli szukając mądrości.  
 45 Teraz więc, kiedyś rozebrał już namiot<sup>133</sup> i grób opuściłeś<sup>134</sup>  
 duszy twej demonicznej, chadzasz już wraz z zastępami  
 demonów, miłym powiewem wiatru<sup>135</sup> się napawając.  
 Mieszka tu Przyjaźń, mieszka powabne do napatrzenia Pragnienie<sup>136</sup>,  
 wypełnia cię czysta tu Radość, tu sycisz się zawsze ambrosją<sup>137</sup>,  
 50 która od boga kanałami płynie, od tego boga, od którego więzy  
 porywów Miłości pochodzą i delikatny powiew, i eter bezwietrzny.  
 Tu złote pokolenie synów Zeusa wielkiego przebywa,  
 Minos i jego brat Radamantys<sup>138</sup>, gdzie sprawiedliwy Ajakos,  
 gdzie Platon, moc święta, przebywa i gdzie Pitagoras wspaniały,  
 55 ci wszyscy, co weszli do chóru nieśmiertelnej Miłości,  
 i którzy dostali w udziale wspólne wraz z demonami  
 najszcześniejszymi<sup>139</sup> zrodzenie, tam wśród biesiad radosnych  
 serce się zawsze weseli. Och ty szczęśliwce, jak wiele

prób w życiu przeszedłeś, a teraz wśród duchów czystych  
 zjawiasz się uzbroiwszy się w szyszak swym życiem burzliwym. 60  
 Śpiew zakończmy już, Muzy, i piękny wir tańca, który radość budzi,  
 na cześć Plotyna, wszak cytra moja złota  
 dosyć już powiedziała, jak mu się wiedzie szczęśliwie.

W powyższych wierszach powiedziano przeto, że Plotyn był życzliwy, 23  
 i uprzejmy, a zwłaszcza, że był łagodny i miły, o czym my również wie-  
 dzieliśmy, że takim był rzeczywiście<sup>140</sup>. Mówi się także, że był nieospały<sup>141</sup>  
 i mając czystą duszę i zawsze dążąc ku temu, co boskie, | kochał je całą swą 5  
 duszą i czynił wszystko „by wymknąć się z gorzkiej toni krwi żądnego”<sup>142</sup>  
 tego tutaj życia. Dlatego właśnie temu podobnemu do boga mężowi —  
 który często swymi myślami wznosił się<sup>143</sup> ku bogu pierwszemu i *tam-*  
*tejszemu*, podążając | wskazanymi przez Platona w *Uczcie*<sup>144</sup> drogami — 10  
 objawiał się ten bóg, który nie ma ni kształtu, ni jakiegokolwiek idei, który  
 ponad *umysłem* i ponad wszystkim co umysłowe mieszka. Do tego boga  
 również ja, Porfiriusz, potwierdzam, że się raz zbliżyłem i się z nim zjedno-  
 czyłem w sześćdziesiątym ósmym roku mego życia. W każdym razie dla  
 Plotyna „cel się jawił bliski”<sup>145</sup>. | Dla niego bowiem kresem i celem było 15  
 zjednoczenie się i zbliżenie do boga, który jest ponad wszystkim. W tym  
 czasie, gdy przebywałem u niego, osiągnął on ten cel czterokrotnie w nie-  
 możliwym do wysłowienia akcie, {a nie w możliwości<sup>146</sup>}. Mówi się tam  
 również, że „gdy [pociski jego umysłu] niosły się ukośnie”, bogowie czę-  
 sto wprowadzali go na prostą drogę, „gęsty światel promień rozdając”<sup>147</sup>,  
 | dzięki czemu to, co pisał, pisał pod pieczę i nadzorem bogów. Na ja- 20  
 wie zatem jasno dostrzegałeś widoki [płynące] z zewnątrz i z wewnątrz,  
 [ogłędając] — jak mówi wyrocznia — „oczami swymi wiele rzeczy wspa-  
 niałych, jakich łatwo nie może zobaczyć nikt inny z ludzi”<sup>148</sup>, z tych na-  
 wet, co oddawali się filozofii. W przypadku ludzi bowiem kontemplacja  
 | może stać się ponadludzka, ale jeśli porównamy ją z boskim poznaniem, 25  
 może być ona wprawdzie „wspaniała”, nie jest jednak w mocy pojąć głę-  
 bi<sup>149</sup>, jak ją ujmują bogowie. Wiersze te odsłaniają zatem to, co czynił on  
 i co go spotykało jeszcze, gdy był odziany w ciało. Po uwolnieniu się zaś od  
 ciała, jak mówi wyrocznia, wszedł on | do „zastępu demonów”<sup>150</sup>, gdzie 30  
 mieszka Przyjaźń, Pragnienie, Radość i Miłość rozpalana przez boga<sup>151</sup>,  
 gdzie zasiadają tak zwani sędziowie dusz, synowie boga Minos, Radaman-  
 tys i Ajakos, którym on został przedstawiony nie jako ich podsądny, ale  
 jako im towarzyszący razem z innymi najzacniejszymi mężami. Przeby-  
 wają zaś razem tacy [jak] Platon, Pitagoras | i „ci wszyscy, co weszli do 35

chóru<sup>152</sup> nieśmiertelnej Miłości”; to właśnie tam rodzą się najszczęśliwsze demony i wiodą życie napelnione „biesiadowaniem i radością”, życie, 40 które nieustannie trwa | błogosławione przez bogów.

24 Taki jest oto nasz opis życia Plotyna. Skoro on sam powierzył nam dokonanie uporządkowania i poprawienia swoich pism, ja jeszcze za jego życia przyrzekłem mu tego dokonać i zobowiązałem się wobec innych uczniów, 5 | że to uczynię. Postanowiłem nasamprzód nie zachowywać porządku czasowego, w jakim były one wydane, ale mając w pamięci Apollodorosa z Aten<sup>153</sup>, który zebrał dzieła poety komediowego Epicharma<sup>154</sup> w dziesięć tomów, i perypatetyka Andronikosa<sup>155</sup>, który z kolei zebrał w formę 10 traktatów pisma Arystotelesa i | Teofrasta, postąpiłem w następujący sposób: mając przed sobą pięćdziesiąt cztery traktaty Plotyna podzieliłem je na sześć *Ennead*, co dało mi przyjemność znalezienia doskonałości 15 liczby sześć z liczbą dziewięć<sup>156</sup>. Do każdej *Enneady* | włączyłem pokrewne ze sobą traktaty, pierwsze miejsce dawszy problemom najłatwiejszym. *Pierwsza Enneada* zawiera zatem głównie traktaty, w których dominują problemy etyczne:

- [53] 1. *Czym jest istota żywa i czym jest człowiek*  
lub początek: «Przyjemności i udręki...»
- 20 [19] 2. *O cnotach*  
lub początek: «Skoro istnieje tutaj zło...»
- [20] 3. *O dialektyce*  
lub początek: «Jaka sztuka albo dyscyplina...»
- [46] 4. *O szczęściu*  
25 | lub początek: «Dobrze żyć i być szczęśliwym...»
- [36] 5. *Czy szczęście powiększa się z upływem czasu?*  
lub początek: «Czy bycie szczęśliwym z czasem...»
- [1] 6. *O pięknie*  
lub początek: «Piękno istnieje we wzroku...»
- 30 [54] 7. *O pierwszym dobru i o innych dobrach*  
lub początek: «Czy mógłby ktoś powiedzieć, że różne jest dla każdego dobro...»

- [51] 8. *Skąd pochodzi to co złe?*  
lub początek: « Ci, którzy badają, skąd bierze się to co złe... »
- [16] 9. *O uzasadnionym odejściu od życia*  
| lub początek: « „Nie będziesz wyprowadzał” [duszy z ciała], aby nie wychodziła... » 35

Takie zatem traktaty są zawarte w *Pierwszej Enneadzie*, która dotyczy w pierwszym rzędzie problemów etycznych. Druga zaś stanowi zbiór pism przyrodniczych i zawiera traktaty na temat kosmosu i na temat tego, co się w kosmosie znajduje. Są nimi:

- [40] 1. *O kosmosie* 40  
lub początek: « Skoro mówimy, że kosmos zawsze jest i poprzednio... »
- [14] 2. *On ruchu okrężnym*  
lub początek: « Dlaczego ono porusza się ruchem okrężnym? »
- [52] 3. *Czy gwiazdy wytwarzają?*  
| lub początek: « Że bieg gwiazd oznacza... » 45
- [12] 4. *O dwu materiach*  
lub początek: « [Mówiąc, że] tak zwana materia... »
- [25] 5. *O tym, co w możliwości i w akcji*  
lub początek: « Mówi się, że coś [jest] w możliwości, a coś w akcji... »
- [17] 6. *O jakości i formie*  
| lub początek: « Czy byt i substancja są czymś różnym... » 50
- [37] 7. *O rozmieszczeniu się na wskroś całości*  
lub początek: « Co się tyczy [tak zwanego] na wskroś całości... »
- [35] 8. *Jak to się dzieje, że przedmioty widziane z daleka wydają się małe?*  
| lub początek: « Czy [przedmioty], które są daleko, mniejszymi... » 55

- [33] 9. *Przeciw tym, którzy twierdzą, że Demiurg kosmosu jest zły, i że kosmos jest zły*  
lub początek: « Skoro nam objawiła się... »
- 60 *Trzecia Enneada* zawiera również traktaty dotyczące kosmosu i | związanych z kosmosem problemów:
- [3] 1. *O przeznaczeniu*  
lub początek: « Wszystko, co powstaje... »
- [47] 2. *O opatrności księga pierwsza*  
lub początek: « Spontanicznej sprawczości... »
- [48] 3. *O opatrności księga druga*  
65 | lub początek: « Jakież więc mamy o tych sprawach zdanie? »
- [15] 4. *O demonie, który nas dostał w udziale*  
lub początek: « Niektóre z hipostaz... »
- [50] 5. *O miłości*  
70 | lub początek: « O miłości, czy jest bogiem jakimś... »
- [26] 6. *O niedoznawaniu u tego, co bezcielesne*  
lub początek: « Mówiąc, że postrzeżenia zmysłowe nie są doznaniem... »
- [45] 7. *O wieczności i czasie*  
lub początek: « Wieczność i czas... »
- [30] 8. *O naturze, kontemplacji i jednym*  
75 | lub początek: « Najpierw, po prawdzie, zabawmy się... »
- [13] 9. *Różnorakie rozważania*  
lub początek: « Umysł, mówi [Platon], „widzi istniejące” w... »
- 25 Powyższe trzy *Enneady* ja sam ułożyłem i zebrałem w jeden wolumen. Do *Trzeciej Enneady* włączyłem również traktat *O demonie, który nas dostał w udziale*, ponieważ problemy dotyczące tego demona są przedstawione w kategoriach ogólnych i są przedmiotem zainteresowania | także tych, którzy zajmują się narodzinami ludzi. Podobnie sprawa się przedstawia z traktatem *O miłości*. Pismo *O wieczności i czasie* [znalazło się tu],

ponieważ dotyczy problemu czasu, który tu umieściliśmy. Traktat *O naturze, kontemplacji i jednym* znalazł tu miejsce ze względu na rozdział „O naturze”<sup>157</sup>.

| *Czwarta Enneada*, która następuje po traktatach dotyczących kosmosu, 10  
zawiera w sobie następujące traktaty na temat duszy:

- [4/IV 2] 1. *O substancji duszy* [traktat] pierwszy<sup>158</sup>  
lub początek: «[Badając] substancję duszy — czym ona właściwie jest...»
- [21/IV 1] 2. *O substancji duszy* [traktat] drugi 15  
lub początek: «W kosmosie umysłowym...»
- [27] 3. *O trudnościach dotyczących duszy* księga pierwsza  
lub początek: «Rozważywszy tak wiele aporii tyczących się duszy, trzeba sformułować [ich] rozwiązania...»
- [28] 4. *O trudnościach dotyczących duszy* księga druga  
| lub początek: «Cóż więc powie...» 20
- [29] 5. *O trudnościach dotyczących duszy* księga trzecia, albo  
*O widzeniu*  
lub początek: «Skoro odłożyliśmy zbadanie, czy...»
- [41] 6. *O postrzeżeniu zmysłowym i pamięci*  
lub początek: «[Ponieważ mówimy, że] postrzeżenia zmysłowe nie są wrażeniami...»
- [2] 7. *O nieśmiertelności duszy* 25  
lub początek: «Czy każdy [z nas] jest nieśmiertelny...»
- [6] 8. *O zstąpieniu duszy do ciał*  
lub początek: «Wielokrotnie budząc się...»
- [8] 9. *Czy wszystkie dusze są jedną?*  
| lub początek: «Czy — tak jak mówimy, że dusza 30  
każdego...»

*Czwarta Enneada* objęła więc wszystkie traktaty na temat samej duszy. *Piąta* zawiera natomiast takie, które dotyczą umysłu, i obejmuje każde z pism, w których mówi się o tym [umysłu], który [jest] *tam*, o umysłu, który jest w duszy i o | ideach. Są to następujące [traktaty]: 35

- [10] 1. *O trzech naczelnych hipostazach*  
lub początek: « Czym jest więc to, co sprawiło... »
- [11] 2. *O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym*  
lub początek: « „Jedno [jest] wszystkim...” »
- 40 [49] 3. *O hipostazach zdolnych poznawać i o tym co poza*  
| lub początek: « Czy to, co myśli samo siebie, musi być  
wielorakie... »
- [7] 4. *Jak to, co jest po pierwszym, [pochodzi] od pierwszego oraz*  
*o jednym*  
lub początek: « Jeśli istnieje coś po tym, co [jest] pierwsze,  
to z konieczności musi ono brać się z tamtego... »
- 45 [32] 5. *O tym, że poza umysłem nie ma tego co umysłowe, i o dobru*  
| lub początek: « [Czy ktoś może powiedzieć, że] umysł,  
ten, który prawdziwie [jest] umysłem... »
- [24] 6. *O tym, że to co poza bytem nie myśli, i czym jest to, co myśli*  
*jako pierwsze oraz jako drugie*  
lub początek: « Może być tak, że [coś innego] myśli... »
- 50 [18] 7. *O tym, czy istnieją także formy tego, co poszczególne*  
lub początek: « Czy tego, co poszczególne... »
- [31] 8. *O pięknie umysłowym*  
lub początek: « Skoro mówimy, że ten, kto [wszedł] do  
wizji [kosmosu] umysłowego... »
- 55 [5] 9. *O umyśle, ideach i bycie*  
lub początek: « Wszyscy ludzie od początku, od samych  
[swych] narodzin... »
- 26 *Czwartą i Piątą Enneadę* połączyliśmy w jeden wolumen. Ostatnią, szóstą *Enneadę* ułożyliśmy w jeden oddzielny tom, co sprawia, że wszystkie  
5 pisma Plotyna są zawarte w trzech tomach, z których pierwszy | obejmuje trzy *Enneady*, drugi dwie, a trzeci jedną. A oto traktaty, które tworzą tom trzeci i które należą do *Szóstej Enneady*:

- [42] 1. *O rodzajach bytu* księga pierwsza  
lub początek: « O bytach, ile i jakie... »
- [43] 2. *O rodzajach bytu* księga druga 10  
lub początek: « Skoro te tak zwanych dziesięć rodzajów  
już rozważyliśmy... »
- [44] 3. *O rodzajach bytu* księga trzecia  
lub początek: « Jak zatem wydaje się, że [sądzić należy] na  
temat substancji... »
- [22] 4. *O tym, że byt, jedno i tożsamość są zarazem wszędzie jako* 15  
*całe* księga pierwsza  
lub początek: « Czy zatem dusza wszędzie jest dla  
wszechświata obecna... »
- [23] 5. *O tym, że byt, jedno i tożsamość są zarazem wszędzie jako*  
*całe* księga druga  
lub początek: « To, co jest jednym i tym samym pod  
względem liczby, jest wszędzie zarazem całe... »
- [34] 6. *O liczbach* 20  
lub początek: « Czy wielość jest odejściem od jedna... »
- [38] 7. *W jaki sposób ustanowiła się wielość idei i o dobru*  
lub początek: « Bóg, wysyłając [dusze] na zrodzenie  
się... »
- [39] 8. *O tym co dobrowolne i o woli jednego*  
| lub początek: « Czy można dociekać także 25  
w odniesieniu do bogów, czy jest coś jest w ich mocy... »
- [9] 9. *O dobru, czyli O jednym*  
lub początek: « Wszystkie byty są bytami dzięki  
*jednemu... »*

W taki więc sposób wszystkie księgi w liczbie pięćdziesięciu czterech ułożyliśmy w sześć *Ennead*. | W część z nich wpleliśmy komentarze<sup>159</sup>, 30 bez [szczególnego] porządku, gdyż skłonili nas towarzysze, by napisać je na temat tych [passusów], co do których uważali za doniosłe zyskać jasność. Ponadto sporządziliśmy nagłówki wszystkich traktatów w zgodzie z wydaniem ksiąg w układzie chronologicznym<sup>160</sup>, z wyjątkiem traktatu

- 35 *Opięknienie*, ponieważ go nam brakowało. | W obecnym wydaniu są załącz-  
 one również nie tylko nagłówki, lecz także streszczenia każdego traktatu,  
 które są tak samo numerowane jak nagłówki. Tutaj spróbujemy nato-  
 miast czytając kolejno każdą z ksiąg wprowadzić interpunkcję<sup>161</sup> i popra-  
 40 wić błędy wypowiedzi, jeśli takie się znajdują. A jeśli | coś innego skłoni nas  
 [do wprowadzenia zmian], pokaże to już samo nasze dzieło.

### Przypisy

1. Dla opracowania komentarza *Żywota Plotyna* pióra Porfiriusza ważne jest nadal wydane w 1982 r. przez Claudia Moreschiniego dzieło *Porphyrii De vita Plotini et ordine librorum eius* (ŻP Leopardi), które ukazało się pod nazwiskiem Giacomo Leopardi. Zawiera ono, obok tekstu greckiego, poprawiony przez Giacomina Leopardiego renesansowy przekład łaciński Ficina, jego krótki napisany po łacinie komentarz, oraz bardziej rozbudowany napisany również w języku łacińskim komentarz pióra Leopardiego. Poprzedzają go zwięzłe uwagi wydawcy, opracowane w języku włoskim „Note del curatore”, wyjaśniające rozbieżności między przekładem Ficina i poprawkami wprowadzonymi przez Leopardiego. Mimo upływu ponad dwustu lat od jego pierwotnego wydania (1814), w dużym stopniu dzięki Claudio Moreschinemu jest nadal dostępne i warte cytowania.
2. Eunapios (*Żywoty sofistów* 3.1) twierdzi, że Plotyn pochodził z Egiptu, z miasta Lyko. Dawid (*Komentarz do Isagogi Porfiriusza* 91.21–26) uważa natomiast, że Plotyn wywodził się z egipskiego miasta Lykopolis. O tej nazwie istniały jednakże dwa miasta, jedno w Górnym Egipcie, drugie w Delcie Nilu. Arthur H. Armstrong (ŻP Armstrong, ad. loc.) powątpiewa w wiarygodność źródła tej informacji, która nie była znana żyjącemu sto lat wcześniej Porfiriuszowi. Wymienione elementy — pochodzenie, rodzice, miasto — są jednymi z głównych toposów biografii.
3. Amelios Gentilianos z Etrurii, przedstawiony jest przez Porfiriusza jako pierwszy i jeden z najbardziej aktywnych uczniów Plotyna.
4. Postać skądinąd niezna.
5. Może tu chodzić o epidemię, która nawiedziła Rzym w r. 255, i której nawrót miał miejsce w latach 265–66. Zob. Grmek 1992, 337.
6. W oryginale greckim choroba ta nazwana jest *ho kynagchos*, według Galena „zapalenie gardła”. Według Grmek 1992 może chodzić w istocie o chorobę nazywaną rzeczownikiem żeńskim *hē kunagchē*, oznaczającym „psią obrożę,” a odnoszącym się do gruźlicy górnych dróg oddechowych.
7. Na Sycylię: o jego podróży na Sycylię, zob. niżej 11.11–19.
8. Eustochios był lekarzem pochodzącym z Aleksandrii, którego Plotyn poznał pod sam koniec swojego życia.
9. Zethos był lekarzem pochodzenia arabskiego. Kampania, w której miał swoją posiadłość, ze względu na swe położenie i klimat uchodziła za doskonale miejsce wczasowe.
10. Na temat tego majątku, który należał do Castriciusa, zob. niżej 7.17–24. Castricius, nazywany „Firmus”, był bardzo przywiązany do Plotyna i Ameliosa, ale poświęcił się karierze politycznej i zaniechał bycia wegetarianinem. Jemu dedykowany jest traktat Porfiriusza *O wegetarianizmie*. Minturnae były ważnym miastem Kampanii, położonym nad morzem, ok. 160 km na południe od Rzymu. Posiadłość Zethosa, w której osiadł Plotyn, była oddalona od tego miasta o sześć mil, zob. 7.23.

11. Miasto położone w Kampanii, niedaleko od Neapolu, oddalone od Minturnae, w którym przebywał Plotyn, o 60 km.
12. Na temat możliwych innych odczytań tekstu tej wypowiedzi, zob. „Życiorys Plotyna — stan badań”, s. lxiv–lxv.
13. Cesarz Klaudiusz II, o przydomku Gocki, panował od 268 do 270 r. Z wyliczenia Eustochiosa wynika więc, że Plotyn zmarł w 270 r.
14. Wysunięte najbardziej na zachód miasto na Sycylii, położone w odległości ok. 150 km od wybrzeży Afryki Północnej. Dzięki swemu położeniu i morskiemu handlowi stało się jednym z najbogatszych miast Sycylii w okresie Republiki Rzymskiej i Cesarstwa. August nadał temu miastu *ius municipii*, a Pertinax uczynił z niego Colonia Helvia Augusta Lilybitanorum. Jego obecna nazwa Marsala pochodzi z czasów arabskiego panowania.
15. Apamea w Syrii była w tym czasie bardzo ważnym centrum życia intelektualnego. Pochodził z niej m.in. Numenius, działający w drugiej połowie II w. po Chr. filozof, ceniony również przez Plotyna, zob. niżej r. 14.
16. W oryginale „Kastrikiós”, ale ponieważ był Rzymianinem, latinizujemy jego imię.
17. Mowa tu o Septymianusie Sewerze (Lucius Septimius Severus), cesarzu rzymskim w latach 193–211. Z wyliczenia według pierwszego kryterium, 270 – 66, wynika, że Plotyn urodził się w 204 r., a według kryterium panowania Septymianusa Sewera (r. 193 + 12 lat) wynika, że w r. 205.
18. Urodziny Sokratesa i Platona były obchodzone w dniu narodzin Apollona i Artemidy na Delos, czyli 6–7 miesiąca Thargeliona, który trwał od połowy maja do połowy czerwca. Biesiady, jakie towarzyszyły tym uroczystościom, były zazwyczaj okazją do prowadzenia uczonych dyskusji lub przemówień. Informują nas o tym Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica* X.3.1, i Proklos, *Komentarz do Politei Platona* I.69.20–71.17.
19. Na temat filozofa Amoniusza z Aleksandrii, o przydomku Sakkas (ok. 175–242), który nauczał ustnie i nie spisywał swej nauki, mamy dość skromne informacje. Niemal wszystkie w sposób bezpośredni lub pośredni pochodzą od Porfiriusza.
20. Gordian III został obwołany przez pretorianów cesarzem w 238 r., gdy miał zaledwie 13 lat. Rządy w jego imieniu sprawowała najpierw jego matka, a następnie prefekt pretorianów Tymezyteusz, ojciec jego żony, którą była Furia Sabinia Trankwilina. Wyprawą przeciw Persom w 242 r. dowodził Tymezyteusz, odnosząc duże sukcesy (m.in. zdobył Mezopotamię), ale wiosną 244 poległ, a na jego miejsce Gordian mianował Filipa Araba, który prawdopodobnie przyczynił się do jego śmierci.
21. Jak zauważa Luc Brisson (żP Brisson, przypis 36), w tym wieku Plotyn nie mógł brać udziału w wyprawie jako żołnierz, dlatego termin *stratopedon* w tym kontekście nie ma znaczenia „wyprawa wojenna”, ale „orszak”, „świta królewska”, do której Plotyn został włączony.
22. Gordian III zmarł w 244 r. w mieście Zaita w Mezopotamii, po jej odzyskaniu i po oswobodzeniu Antiochii, która była stolicą Syrii i jednym z trzech głównych miast starożytnego Orientu, obok Aleksandrii i Seleucji. Okoliczności jego śmierci nie są dokładnie znane. Ucieczka Plotyna „z królewskiego orszaku” w momencie przejmowania władzy przez Filipa Araba może potwierdzać, że śmierć ta była wynikiem spisku z udziałem tego ostatniego.
23. Filip Arab panował od 244 do 249 r. Za jego panowania ze względu na ciągłe wewnętrzne i zewnętrzne wojny nastąpiło poważne osłabienie cesarstwa. Plotyn od tej pory przebywał już niemal do końca swego życia w Rzymie. Dopiero w 269 roku ze względu na stan zdrowia przeniósł się do Kampanii.

24. Postać skądinąd nieznaną.
25. Większość badaczy odróżnia wspomnianego tu Orygenesę od urodzonego nieco wcześniej (ok. 185 r.) słynnego teologa chrześcijańskiego o tym imieniu.
26. Na temat tego porozumienia zob. O'Brien 1992; Narbonne 2012, XVI n.
27. Tytuł ten jest, jak zauważają wszyscy komentatorzy, dziwny i co najmniej dwuznaczny. Występujące w nim słowo *poitēs* można rozumieć zarówno jako odnoszące się do poety, jak i do twórcy bądź nawet stwórcy całej rzeczywistości. Jest raczej mało prawdopodobne, że było to pismo okolicznościowe adresowane do cesarza Galiena dla pozyskania jego łask, będące pochwałą jego talentu poetyckiego. Mogło to raczej być pismo filozoficzne, odsłaniające jakiś aspekt doktryny Amoniusza, zarazem nawiązujące do pojęcia „króla wszechświata”, wzmiankowanego w wypowiedzi na temat trzech królów w *Liście II* przypisywanym Platonowi (Pseudo-Platon, *List II*, 312e–314d). Obydwa wymienione tu tytuły pozwalają wnioskować, że towarzyszem Plotyna i słuchaczem Amoniusza nie był Orygenes chrześcijanin.
28. Wynika stąd, że Amelios przebywał z Plotynem od 246 do 269 roku.
29. Longinus charakteryzuje Lysimachosa jako stoika, który nauczał tylko ustnie i nie napisał żadnego traktatu. Zob. niżej, 21.47.
30. Numenius z Apamei był działającym w drugiej połowie II w. po Chr. filozofem, który łączył doktrynę Platona z pitagoreizmem. W świetle takiego zainteresowania się Ameliosa jego pismami nie dziwi fakt posądzenia szkoły Plotyna o plagiat Numeniosa przez uczniów tego ostatniego (zob. niżej, r. 17, 18 i 21).
31. W oryginale *scholia*. Zob. niżej, przypis 159.
32. Postać skądinąd nieznaną.
33. Tj. r. 262/3.
34. Nic o nim poza tym nie wiemy.
35. Tj. w r. 253.
36. Pobyt ten przypadał na lata 263–268 i nie stanowił pełnych sześciu lat.
37. W oryginale *kephalaia*, dosłownie „nagłówki” lub „tytuły rozdziałów”. Zob. przypis 159.
38. Tj. w roku 268 po Chr.
39. Tj. w 268 roku po Chr.
40. Są nimi traktaty: 35 [II 8], 36 [I 5], 37 [II 7], 41 [IV 6].
41. Amelios jest imieniem greckim, a nie łacińskim. Gentilianos jest więc pierwotnym imieniem Ameliosa.
42. Imię Ameliosa wyprowadza Plotyn od *ameleia*, „beztroska”. Poetycka forma tego słowa to *amelia*, odpowiadająca też wymowie *ameleia* jako „amelia” („i” zamiast „ei”), prawdopodobnie przyjętej już w czasach Plotyna. Zmienioną formę „Amerios” wyprowadza zaś Plotyn od wyrazu *amereta*, „nieposiadanie części”, także wymawianego za jego czasów raczej już jako „ameria”.
43. Niczego o tym lekarzu nie wiemy, oprócz podanej tu informacji, że pochodził z miasta Scytopolis (dziś Bet Sze’an) w Galilei. *Mikkalos* jest zdrobnieniem od *mikkos*, doryckiego brzmienia słowa *mikros* („mały”), podobnie jak łacińskie *Paulinus* jest zdrobnieniem od *paulus* (również znaczącego „mały”). Natomiast sposób, w jaki Plotyn interpretuje to przełożenie łaciny na grekę, nie jest oczywisty, dopóki nie dostrzeżemy, że w podobny sposób jak imię „Mik-kalos” wymawiano zaprzeczone *kalos*, *mē-kalos*, w wymowie ówczesnej i współczesnej „mi kalos”, „nie-piękny”. Komentarz w *JP Boys-Stones & Gerson & al., ad loc.*, 23, n. 18, sugeruje, że może to być aluzja do muzyka Mikkalosa, którego imię

- oraz funkcja służą ilustracji jednego z sylogizmów modalnych u Arystotelesa (*Analityki pierwsze* I.33, 47b30–35).
44. Eustochios jest znany wyłącznie z *Żywota Plotyna*.
  45. Zotikos jest znany również tylko z *Żywota Plotyna*, ale jak zauważa żP Brisson, ad. loc., n. 85, można odnotować szereg paraleli między nim i Longinusem, który również był krytykiem (20.1–2), komentował Platoński mit Atlantydy i wydał dzieła Antymachosa z Kolofonu, poety z końca V w. przed Chr. *Atlantykami* Porfiriusz nazywa tu prawdopodobnie Platońskiego *Kritiasa*, w którym przedstawiony był mit o Atlantydzie.
  46. Czyli „Mocny”. Osoba skądinąd nieznana. Jemu prawdopodobnie Porfiriusz dedykował swój traktat *O wstrzemięźliwości*.
  47. To ostatnie zdanie zdaje się wskazywać, że powyższy urywek w całości stanowi charakterystykę Zethosa, a Castriciusa dotyczy tylko uwaga o nabyciu przez niego majątku Zethosa.
  48. Niejakiemu Marcellusowi dedykuje swój traktat *O celu* Longinus (ŻP 20.17). Luc Brisson (żP Brisson, ad. loc. n. 92) przypuszcza więc, że jest nim wymieniony przez Porfiriusza senator.
  49. Sabinillus jako *consul ordinarius* pełnił swój urząd w roku 266 w towarzystwie cesarza Galiena, w jego siódmym konsulacie. W okresie cesarstwa władza konsulów była bardziej nominalna niż realna, ale funkcja ta była zaszczytem. Ich imieniem nazywano rok, w którym pełnili tę funkcję.
  50. Postać skądinąd nieznana.
  51. Jak przypuszcza Brisson (żP Brisson, 102), owa Gemina mogła być wdową po Trebonianie Gallusie, cesarzu w latach 251–253.
  52. Postaci skądinąd nieznane. Być może jest tu mowa o Jamblichu z Chalkis, sławnym uczniu Porfiriusza.
  53. Postać nieznana z żadnego innego źródła. Można się tylko domyślać, że epizod związany z nim miał miejsce w Aleksandrii, gdy Plotyn i Olimpios byli jeszcze uczniami Amoniusza.
  54. Platon, *Uczta* 190e7–8.
  55. Na temat tej anegdoty zob. Brisson 1992c; Brisson 2009.
  56. W Rzymie w tym czasie istniało siedem świątyń poświęconych Izydzie. Najbardziej znana wznosiła się w pobliżu Pól Marsowych.
  57. Powyższe oświadczenie egipskiego kapłana jest sformułowane przez Porfiriusza w taki sposób, aby przypisać Plotynowi demona opiekuńczego wyższej rangi, o którym mówi on w traktacie *O demonie, który nas dostał w udziale* (15 [III 4], 6.1–5).
  58. W tekście greckim mamy termin *hiera*, czyli „bóstwa przedstawione w postaci posągów i malowideł”.
  59. Na temat sensu tego epizodu, zob. van den Berg 1999.
  60. Czyli „melancholii”.
  61. Postać poza tym nieznana. Michel Christol odnalazł inskrypcję, która pozostaje być może w związku z tą postacią (Christol 2006).
  62. Wymawiał, według tekstu greckiego, *anamnēmisketai* zamiast *anamimnēsketai*, przekręcając formę czasownika o trudnej odmianie tak, że brzmiała bliżej do rzeczowników *mnēmē* („pamięć”) i *anamnēsis* („wspomnienie”). W czasowniku *anamnēskō* rdzeń *mnēm* ulega reduplikacji.
  63. Podzielamy w tym przypadku interpretację Luca Brissona (żP Brisson, 327, n. 134), który wyrażenie *tous katholou logous prattontos* traktuje jako figurujące w języku administracji państwowej określenie urzędnika zajmującego się publicznymi finansami. Inny możliwy

- przekład tej frazy, z reguły przyjmowany przez nowożytnych tłumaczy, brzmi „który studiował kwestie ogólne”. Postać tego Thaumasioa jest skądinąd nieznana.
64. W tym miejscu wydawca (ŻP H-S<sup>2</sup>) zaznacza lukę w tekście. W przekładzie uwzględniamy dokonane przez Kirchhoffa (ŻP Kirchhoff) usunięcie frazy znajdującej się po znaku luki, *kai to sumpatheias ē paradoseōs*, „i to które [jest właściwe] dla współczucia lub przekazu”.
  65. Sewerus, Kronios, Numenios, Gaius i Attikos stanowią grupę reprezentującą medioplatonizm. Attikos był wśród nich głównym przedstawicielem grupy antyarystotelesowskiej. Kronios i Numenios są zazwyczaj wymieniani razem i zaliczani do pitagorejczyków. Porfiriusz łączy ich z platonikami. Numenius, działający na przełomie II i III w. po Chr., był jednym z najznakomitszych filozofów generacji poprzedzającej działalność Plotyna, którego oskarżano nawet niekiedy o dokonywanie plagiatu dzieł Numeniosa (zob. niżej, r. 17).
  66. Arystotelik, działający w II w. po Chr. Był on mistrzem Herminosą, który z kolei był nauczycielem i mistrzem Aleksandra z Afrodyzji. Autor licznych komentarzy do dzieł Arystotelesa, w tym częściowo zachowanego komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*.
  67. Mowa tu o Aleksandrze z Afrodyzji, największym z komentatorów Arystotelesa, który w pierwszej połowie III w. był kierownikiem szkoły perypatetyckiej w Atenach.
  68. Adrastos z Afrodyzji, filozof perypatetycki, autor komentarzy do etycznych pism Arystotelesa i Teofrasta, a także do *Timajosa* Platona, działający w II w. po Chr.
  69. Słowo *theoria* nie jest tu użyte jako termin techniczny. Gdy używa go sam Plotyn, tłumaczymy je jako „kontemplacja”.
  70. Kasjusz Longinus (213–273), uczony, krytyk literacki i retor, główny doradca Zenobii z Palmyry do jej klęski i jego egzekucji przez cesarza Aureliana w 273 r. Podobnie jak Plotyn, był uczniem Amoniusza, ale prezentował inne niż Plotyn poglądy zwłaszcza na temat platońskich idei.
  71. Szerzej na temat Longinusa Porfiriusz mówi poniżej, r. 19 n. Według Luca Brissona (ŻP Brisson, ad loc. n. 144) traktat Longinusa *O pierwszych zasadach (Peri archōn)* dotyczył prawdopodobnie trzech zasad charakterystycznych dla medioplatonizmu, którymi są: Bóg, Wzorzec (Modele) i Materia. Przedmiotem traktatu *Wielbiciel starożytnych* miał natomiast być podziw dla takich postaci starożytnych, jak Platon, Tukidydes, Demostenes itp.
  72. Współtowarzysz Plotyna w okresie studiów u Amoniusza w Aleksandrii.
  73. Mowa tu oczywiście o zaślubinach Zeusa i Hery.
  74. Dokonana tu charakterystyka, jak zauważa Luc Brisson (ŻP Brisson, , ad loc., 328, n. 148), wskazuje na alegoryczny charakter ułożonego przez Porfiriusza poematu, w którym Zeus reprezentował zapewne Umysł, a Hera Duszę. Alegoria ukazywała zapewne powstanie świata zmysłowego za pośrednictwem Natury, stanowiącej najniższą część duszy świata.
  75. Tj. „tłumaczem świętych misteriiów”. Wyrażna aluzja do trzech z czterech „błogosławionych”, danych ludziom przez bogów „szałów”, o jakich Sokrates mówi w *Fajdrosie* 244a–245b: (1) szal-natchnienie poetyckie zsyłane przez Muzy; (2) szal erotyczny na widok piękna, czyli filozofia; (3) szal bachiczny, czyli misteria; (4) szal „proroczy”, o którym się tu nie mówi, a któremu patronuje Apollon w Delfach.
  76. Postać skądinąd nieznana.
  77. Wygłoszoną w zakończeniu *Ucztę* (215a4–222a6) przez Alkibiadesa pochwałą Sokratesa, sławiącą jego niezachwianą postawę moralną i moc panowania nad pożądlivością

- seksualną (218e–219d), retor przedstawił na modłę sofistyczną w sposób najwyraźniej przewrotny i niezgodny z rozumieniem tej mowy przez Plotyna.
78. Homer, *Iliada* VIII.282, z zamianą *Danaoisi* („dla Danaów”) na *andressi* („dla ludzi”). Są to słowa Agamemnona adresowane do Teukrosa, najlepszego achajskiego łuczника, gdy ten w trakcie kontraktatu zabił wielu Trojan.
  79. Wyrażeniem „kierownik szkoły” oddajemy tytuł *diadochos*, dosłownie „następca”, który nadawano osobom kierującym szkołami filozoficznymi po śmierci ich założyciela. W cytowanym poniżej (20.40–47) wstępie Longinusa do jego traktatu *O celu* mówi się o tym Eubulosie jako o filozofie platońskim, który niczego nie pisał. Natomiast Porfiriusz dwukrotnie (w *Grocie nimf* 6 i w *O wegetarianizmie* 4.16) nazywa Eubulosa autorem traktatu *O Mitrze*.
  80. Zob. np. traktat 52 [II 3] *Czy gwiazdy wytwarzają?* i traktat 3 [III 1] *O przeznaczeniu*.
  81. Inną, naszym zdaniem trudną gramatycznie do uzasadnienia, interpretację tego zdania, przedstawia Tardieu 1992. Jego interpretacja zalicza chrześcijan do platoników, a za herezyków uznaje odstępców od tradycji platońskiej.
  82. Żadna z tych osób nie jest skądinąd znana.
  83. Słowo *apokalipsis*, czyli „objawienie”, odnosi się do rodzaju literackiego, w którym objawiająca prawdę boska postać, w dialogu z uczniami, wprowadza ich w tajemnicę kosmiczną i ukazuje im drogę wstąpienia na wyższe stopnie bytowej doskonałości. Większość zachowanych pism gnostycznych i hermetycznych (w tym *Poimandres*, *Asklepios*) należy do tego rodzaju piśmiennictwa misteryjnego.
  84. W tzw. Bibliotece z Nag Hammadi, odkrytej w 1945 r. kolekcji ksiąg gnostyków w języku koptyjskim, znajdują się *Objawienia* przypisywane Zostrianosowi (traktat VIII.1, zwany zwykle po prostu *Zostrianos*) i Allogenesowi (traktat XI.3 *Allogenes*). *Objawienie* przypisywane Zoroastrowi nie jest znane, choć wspomniane jest także w *Apokryfie Jana* (Anonim, *Apokryf Jana* 19.10 w wersji Nag Hammadi II.1, zob. też polskie tłumaczenie *Apokryf Jana* Myszor).
  85. Jego *Objawienie* nie jest znane.
  86. Jego *Objawienie* nie jest znane.
  87. Traktat 33 [II 9]. Roloff 1970 lansuje hipotezę, że *Przeciw gnostykom* obejmuje powyższe cztery traktaty stanowiące w porządku chronologicznym traktaty: 30, 31, 32 i 33. Tezie tej, jako całkowicie nieuzasadnionej, obecnie sprzeciwia się większość badaczy. Zob. Narbonne 2021.
  88. Stwierdzenie może być rozumiane jako odnoszące się do Aten i istniejących tam szkół filozoficznych.
  89. Postać z innych źródeł nieznana.
  90. Tj. „Królowi”. *Basileus* znaczy po grecku „król”, podobnie jak fenickie (podane tu w zhel-lenizowanym brzmieniu) „malkos”.
  91. Skoro ten traktat był dedykowany Porfiriuszowi, który przed przybyciem do Rzymu był uczniem Longinusa, to można stąd wnioskować, że drugim adresatem był również uczeń Longinusa. Nie zachowały się na jego temat żadne inne informacje.
  92. *Maximus* znaczy po łacinie „największy”, *meγas* po grecku znaczy „wielki”.
  93. Jest to typowa starożytna formuła rozpoczęcia listu.
  94. Mowa jest o Numeniosie i jego myśli.
  95. *Hestia*, dosłownie „ognisko domowe”. Wyrażenie używane także na określenie szkół filozoficznych.

96. Pochodzenie cytatu jest nieznane, a jego znaczenie w tym kontekście niejasne.
97. W oryginale *palinōdia*. Może to być aluzja do drugiej mowy Sokratesa w *Fajdrocie*, tym słowem nazwanej tam przez samego Sokratesa (Platon, *Fajdros* 243b5).
98. Formę aorystu biernego czasownika *pisteuō* (*episteuthēn*) tłumaczymy w jego znaczeniu biernym: „powierzono mi”. O powierzaniu przez Plotyna dostępu do jego ksiąg tylko „nielicznym” mówił Porfiriusz już wcześniej, 4.14–16.
99. Odnotowana w aparacie krytycznym *ŹP* H-S<sup>1</sup> i *ŹP* H-S<sup>2</sup> tradycja rękopiśmiennicza wskazuje, że jej część traktowała Ameliosa jako podmiot zdania, którego dopełnieniem był Plotyn: „Również Amelios czynił go chętnym [tj. „zachęcał go”] do pisania”. Wydawcy H-S<sup>1</sup> i H-S<sup>2</sup> przyjmują jednak jako poprawną lekcję, wedle której imię Ameliosa występuje w bierniku, a nie w mianowniku. Za przyjęciem tej lekcji zdaje się przemawiać fakt, że przed przybyciem Porfiriusza do Plotyna Amelios nie napisał żadnego traktatu. Por. 4.4–6.
100. Na temat tego listu zob. wprowadzenie i komentarz w wydaniu Longinus i Rufus, *Fragments, art rhétorique; [Rufus] Art rhétorique*.
101. Porfiriusz wyjechał na Sycylię w 268 r. i tam w 269 r. otrzymał od Plotyna ostatnie jego traktaty. Longinus jako minister zbuntowanej przeciw cesarzowi Aurelianowi Zenobii przebywał w Tyrze, gdzie w 273 r. został zamordowany. Według ustaleń Luca Brissona w Longinus i Rufus, *Fragments, art rhétorique; [Rufus] Art rhétorique*, list Longinusa do Porfiriusza został napisany między 270 i 272 r., najprawdopodobniej w 271 r.
102. Traktatami *O duszy* są traktaty 27–29 [IV 3–5], *O bycie* — traktaty 42–44 [VI 1–3].
103. Czytamy *axiou* jak w poprawkach do tekstu *ŹP* w *Plot.* H-S<sup>4</sup>. W manuskryptach jest *axia*, co daje „godne szacunku i uznania traktaty”.
104. Prawdopodobnie Longinus zwraca się do tego samego senatora, o którym była mowa w rozdziale 7 jako o słuchaczu Plotyna (zob. przypis 48).
105. Według ustaleń Luca Brissona (*ŹP* Brisson, ad loc., 331, n. 201) jest tu prawdopodobnie mowa o Euklidesie, którego Proklos w swych *Komentarzach do Politei Platona* (II.96.10–13) wymienia obok Numeniosa, Albinosa, Gaiusa, Harpokrationa, Maksyma i Porfiriusza jako komentatora mitu Era.
106. Musiał być znany jako platonik w III w., bo jest poza tym cytowany przez Jamblicha, Syrianosa, Proklosa i Damaskiosa.
107. Themistokles, Foibion i Annios nie są skądinąd znani. O Mediosie miał mówić Porfiriusz także w swoich *Różnorakich poszukiwaniach* (*Symmikta zētēmata*, w *Zētēma* na temat części duszy, według świadectwa Proklosa, *Komentarz do Politei Platona* I.233.29–34.8, zob. też Dörrie 1959, 104–5).
108. Postać skądinąd nieznana.
109. Theodotos nie jest znany skądinąd, na temat Eubulosa zob. wyżej 15.17–19 i przypis 79.
110. Skądinąd nieznany.
111. Wspomniany wyżej (3.43) jako nauczyciel Ameliosa.
112. Obaj wymienieni stoicy nie są skądinąd znani.
113. Prawdopodobnie następca Aleksandra z Afrodyzji, wymieniony przez Filostrata w jego *Żywocie Hippodromosa* (Flawiusz Filostrat, *Żywoty sofistów* 2.618.13).
114. Zob. wyżej przypis 65.
115. Moderatos z Gades, pitagorejczyk i platonik z I w. po Chr., którego dzieło *Puthagorikai scholai* (*Wykłady o pitagoreizmie*) cytuje Porfiriusz w *Żywocie Pitagorasa* (48.2–52.11).

116. Trazyllós, astrolog Tyberiusza. Interesował się również filozofią pitagorejską i twórczością Platona, którego dzieła ułożył w tzw. „tetralogie”.
117. O charakterze i losach tego pisma niczego więcej nie wiemy.
118. Chodzi tu prawdopodobnie o traktat 32 [V 5].
119. Por. wyżej 18.20 i przypis 97.
120. Drugą możliwością gramatyczną odczytania tekstu jest „do pitagorejczyków i tego, którego on [szczególnie] cenił”, czyli zapewne Platona. Jacobus Tollius w komentarzu do „fragmentów” Longinusa, czyli jego listów zachowanych w *ŻP*, w swoim wydaniu przypisywanego niegdyś Longinusowi dzieła *O wzniosłości* (*Peri hupsous, De sublimitate*), wprowadza słowo *Platōnos* („Platona”) zamiast *helomenu* („wybranego”, „cenionego”). Zob. Tollius 1694, 248, przypis 17 (koniec). Tollius wprowadza poprawkę jawnie wbrew dostępnym mu wydaniom Porfiriusza, niedokładnie zresztą cytowanym (można przypuszczać, że chodzi o tekst w wydaniu tego samego dzieła Longinusa przez zachowane w nielicznych egzemplarzach i bardzo trudno dostępne wydanie Gabriela de Petry z 1638). Tollius stwierdza po prostu, zacytowawszy Porfiriusza, „lecz w tych [słowach] błędów jest więcej niż jeden” („Sed in his vitium plusquam unum est”) i proponuje własne, niepoparte ani tekstem manuskryptów, ani argumentacją, odczytanie całego zdania z wieloma zmianami. Wydanie *ŻP* Goulet & Goulet-Cazé & Brisson idzie za jedną z tych poprawek, zastępując słowo *helomenu* słowem *Platōnos*. Uzasadnienie zmiany znajdujemy natomiast w nocie Richarda Gouleta do wersu 21.5–6. Zob. Goulet-Cazé, Goulet et al. 1992, 292 (Richard Goulet przypisuje te poprawki późniejszemu wydawcy Longinusa, Jonathanowi Toupowi, nie cytując zarazem żadnego konkretnego wydania — może zapewne chodzić o wydanie oksfordzkie z 1778 r. pod zlatynizowanym nazwiskiem Joannes Toupus). Goulet uważa, że pominięcie Platona w tym zdaniu, które jest parafrazą zdania z listu Longina (20.71–72), jest nieuzasadnione. Równie dobrze można je jednak traktować jako celowe ominięcie przez Porfiriusza złożonej kwestii relacji Plotyna do Platona. Różną od naszej wersję tekstu, którą czytelnik znajdzie tu w niektórych nowożytnych tłumaczeniach, zawdzięczamy zatem twórczości edytorów z minionych wieków.
121. Hezjod, *Teogonia* 35. Wiersz ten w nieco zmienionej formie występuje również w *Iliadzie* XXII.126.
122. Są to dwa pierwsze wiersze wyroczni udzielonej w Delfach przez Apollona Krezusowi. Zob. Herodot, *Dzieje* I.47.3.12–13.
123. Taką odpowiedź miał usłyszeć Chajrefont na pytanie zadane wyroczni Apollona o Sokratesa. Zob. Platon, *Obrona Sokratesa* 21a.
124. Dosłownie: „słodszym od miodu”.
125. Chór Muz tradycyjnie łączy taniec ze śpiewem.
126. Tj. Achillesa. Aluzja do *Iliady*, której Achilles jest głównym bohaterem.
127. Por. Platon, *Fajdros* 245a.
128. Epitet Apollona, który można tłumaczyć jako „Świetlisty” lub „Promienny”, często używany przez Homera zamiast imienia tego boga.
129. Uosobiona Konieczność.
130. Aluzja alegoryczna do „wędrówki Odyseusza”, do opisanego w V pieśni *Odysei* pełnego dramatyzmu dopłynięcia Odyseusza do krainy Feaków.
131. Po śmierci dusza Plotyna znajduje się w niebie, gdzie ruchy wszystkich ciał niebieskich mają charakter okrężny.
132. Por. Homer, *Iliada* V.121–132.

133. Przyrównanie ludzkiego, śmiertelnego ciała do namiotu ma miejsce w przypisywanym Platonowi dialogu *Aksjochos* 366a.
134. Porównanie ciała z „grobem duszy” występuje w dialogach Platona trzykrotnie: *Gorgiasz* 493a; *Kratylos* 400c; i *Fajdros* 250c.
135. Rozpoczęty tu opis jest wyraźnie wzorowany na homeryckim opisie rajskich Pól Elizejskich, na których po śmierci ma zamieszkać Menelaos jako zięć Zeusa. Zob. Homer, *Odyseja* IV.562–68.
136. Himeros, Pragnienie personifikowane w *Teogonii* Hezjoda (w. 64). W *Uczcie* Platona, w zakończeniu mowy Agatona, Eros jest ojcem Rozkoszy, Słodocy, Czaru, Wdzięków, Pragnienia i Pożądania (197d6–7). W tłumaczeniu Władysława Witwickiego cała ta linijka oddana jest peryfrastycznie.
137. Sformułowanie *plēroumenos aien | ambrosiōn ochetōn theothēn* jest tradycyjnie rozumiane: „[Radość] ciągle dopełniana z nieśmiertelnych strumieni od boga”, co jest niepoprawne gramatycznie, bo *euphrosunē* („radość”) jest rodzaju żeńskiego, a *plēroumenos* ma męską końcówkę i podobnie jak *pleiōn* (oddawane tu jako „wypełnia cię”) odnosi się do Plotyna.
138. Są oni obaj synami Zeusa i Europy, podczas gdy Ajakos (Eak) jest w tradycji mitologicznej synem Zeusa i Eginy. W końcowym micie Platońskiego *Gorgiasza* (524b–527a) wszyscy trzej są przedstawieni jako sędziowie w Podziemiu. Tutaj nie są jednak ukazani jako sędziowie, ale jako towarzysze Plotyna.
139. Jak zauważył Luc Brisson (ŻP Brisson, ad loc., 334, n. 262), charakterystyka ta dotyczy wymienionych wyżej filozofów, Platona i Pitagorasa, do których grona dołączył teraz Plotyn, tworząc triadę.
140. W w. 3 czytamy, jak w rękopisach, *ontōs* („rzeczywiście”, „istotnie”), nie idąc za wniesioną w ŻP H–S<sup>2</sup> poprawką *houtōs* („także”).
141. W oryginale *agrupnos*, dosł. „nieśpiący”. Słowo to użyte jest tu we wtórnym, ale dominującym w grece znaczeniu „czujny” lub „czuwający”.
142. Zob. wyżej, 22.31–2.
143. Przyjmujemy wprowadzoną przez Schwyzerą (Schwyzer 1987) w w. 8 za Kirchhoffem (ŻP Kirchhoff) poprawkę *anagonti* („wznoszącemu się”) zamiast *enagonti* („wprowadzającemu”), co by dawało sens „który wprowadzał ku *pierwszemu*”.
144. Zob. Platon, *Uczta* 210–211.
145. Por. wyżej, 22.34. Jako „cel” tutaj oddajemy *skopos*, „cel zamierzony”, „intencja”. Zwykle jako „cel”, „kres” lub „koniec” oddajemy słowo *telos*, wskazujące na „naturalny koniec, kres i wynik” procesu lub działania (łac. *finis*).
146. Słowa te usuwa ŻP Volkman. Wydanie ŻP H–S<sup>2</sup> zaznacza je jako wyrazy prawdopodobnie do usunięcia, za pomocą nawiasów, nie przenosi ich jednak z tekstu głównego do aparatu krytycznego.
147. Parafraza 22.35 i cytat z 22.38 wyżej.
148. Zob. wyżej, 22.42.
149. Słowo *buthos* („głębia”, tak dosłownie, jak i w znaczeniu przenośnym) może być nawiązaniem do imienia Pierwszego boga u gnostyków, które brzmiało właśnie Bythos. Nb. u Plotyna, wrogiem gnostykom, słowo to wcale nie występuje.
150. Zob. 22.46–7.
151. Być może jest to aluzja do *Uczty* Platona, 197d6–7.

152. Lub „tańca”. *Choros* znaczy pierwotnie „taniec” lub „chór”, który zarazem tańczy i śpiewa. Czasownik *stērixan*, poetycka forma czasownika *estērixan* („ustawili się”, tłumaczone jako „weszli”), sugeruje raczej „chór” stojący lub godnie podążający ruchem okrężnym za bogami. Zob. też wyżej, 22.55–8.
153. Apollodoros z Aten, urodzony ok. 180 r. przed Chr. uczeń sławnego gramatyka Arystarcha z Samotraki, prowadził szeroko zakrojoną działalność badawczą w zakresie filologii, geografii i chronologii.
154. Poeta komediowy z Sycylii, działający w pierwszej połowie V wieku przed Chr. Pisał i wystawiał tzw. *dramata*, obyczajowe scenki rodzajowe w formie dialogowej.
155. Andronikos z Rodos (I w. przed Chr.) dokonał wydania dzieł Arystotelesa w tym kształcie, w jakim one na ogół przetrwały do naszych czasów.
156. Liczba 54 jest tu iloczynem  $6 \times 9$ , przy czym doskonałość „szóstki” wiąże się z tym, że jest ona iloczynem liczby pierwszej parzystej i pierwszej (po niej) nieparzystej:  $2 \times 3 = 6$ ; a liczba 9 pierwszej nieparzystej pomnożonej przez samą siebie:  $3 \times 3 = 9$ . Dziewięć to także liczba planet oraz kręgów planetarnych i święta liczba ujawniająca Ojca — pierwszy byt w zachowanym w Bibliotece z Nag Hammadi [VI.6] traktacie hermetycznym *Ogdoada objawiająca Enneadę* (zob. przypis 12 w naszym „Wprowadzeniu do Żywota Plotyna”).
157. W oryginale *kephalaion* („rozdział”, „nagłówek”). Chodzi najprawdopodobniej o rozdział wyznaczony niezachowanym nagłówkiem o tej treści, wprowadzonym przez Porfiriusza. Zob. wyjaśnienie poniżej w przypisie 159.
158. Porządek tych dwóch traktatów w *Enneadzie Czwartej*, ustalony w ten sposób przez Porfiriusza, odwrócił w swoim wydaniu Marsilio Ficino, idąc za dostępnym mu manuskryptem greckim. Numeracja Ficina przyjęła się we wszystkich kolejnych wydaniach i została zachowana przez Henry’ego i Schwyzera. Zarazem w swoich wydaniach Henry i Schwyzer przywracają, w zgodzie z przeważającą większością rękopisów, oryginalny porządek Porfiriusza. W rezultacie w ich wydaniach (i zatem także w numeracji, jaką dodajemy do tłumaczonej tu listy Porfiriusza) po „*Enneadach* IV 2” następują „*Enneady* IV 1”. W niniejszym tłumaczeniu w tytułach obu dzieł stosujemy słowo „traktat” zamiast „księga”, gdyż wbrew sugestii Porfiriusza nie mamy tu do czynienia z dwiema kolejnymi księgami jednego traktatu o duszy, ale dwoma traktatami. Przymiotnikom rodzaju nijakiego, *proton* i *deuteron*, figurującym w opisie obu tych traktatów, nie towarzyszą takie rzeczowniki jak *ergon* („dzieło”) lub *biblion* (księga). Typowo na tego rodzaju liście pomijane było słowo *biblion*, my jednak uzupełniamy brak słowem „traktat”, aby nie wprowadzać czytelnika w błąd co do natury owych tekstów.
159. Niniejszy akapit tłumaczymy w zgodzie z ustaleniami Marie-Odile Goulet-Cazé w rozdziale jej pióra, *L’arrière-plan scolaire de la « Vie de Plotin »* (Goulet-Cazé 1982, podrozdział III „L’édition Porphyrienne des *Ennéades*. État de la question”, 280–325), zwłaszcza na podstawie jej analiz na s. 305–325. Słowo *hypomnēmata*, w kontekście tekstów pisanych na temat innych dzieł, należy oddać jako „komentarze”, gdyż tak nazywano dłuższe, odrębne teksty rozważające znaczenie pewnego klasycznego dzieła. Nie należy ich mylić ze scholiami, czyli uwagami na marginesie, które są odpowiednikiem naszych przypisów i najczęściej mają charakter anonimowy (takimi klasycznymi scholiami nie są *scholia* wzmiankowane w 3.47, które oddajemy jako „notatki”). Nie należy ich także mylić z *hypomnēmata* w sensie „zapisków dla pamięci”, stanowiącymi na przykład wstępny zapis rozmów i wykładów, dokonany przez uczniów filozofa (zob. Goulet-Cazé 1982, 272). Scholia do Plotyna, powstałe prawdopodobnie już po wydaniu Porfiriusza, i raczej nie związane ze wspomnianymi wyżej przez Porfiriusza scholiami Ameliosa (3.46–8),

przez współczesnych wydawców nie są włączane do wydań tekstów Plotyna. Zostały one wydane odrębnie w Henry 1938, 339–73. *Kephalaia*, oddawane tu w sposób dosłowny jako „nagłówki”, nie są natomiast odpowiednikiem współczesnych nagłówków, lecz raczej bardzo krótkim streszczeniem. Takie *kephalaia* rozwinęły się ze streszczających nagłówków w rodzaj redaktorskiego skrótego opisu treści i idei wydawanych ksiąg i ich rozdziałów. Niekiedy stylistycznie zbliżały się do współczesnych tytułów, częściej pisano je pełnymi zdaniami, które zwykle poprzedzano sformułowaniem „mówi”, „że” itp. Nagłówki takie umieszczano na początku rozdziałów (stąd starożytna nazwa dla rozdziału, po grecku do dziś *kephalaion / kefaleo*, po łacinie *caput*, po rosyjsku oddana jako *глава*), powtarzając ich spis, zwłaszcza w droższych kopiach, na początku całego dzieła. Jako takie, pochodzące zawsze od redaktora, usamodzielniały się one jako odrębny rodzaj literacki. Autorzy chrześcijańscy, co najmniej od Ewagriusza (IV w.), pisali swoje dzieła w formie *kephalaia*, których pełną treść miał odkryć i zrozumieć czytelnik. Podobną formę dłuższych *kephalaia* miały też pisma Manesa. Tego rodzaju samodzielne „nagłówki” bądź „rozdziały”, powiązane jednak z traktatami Plotyna, napisał Porfiriusz, co więcej, w zgodzie z komentowanym akapitem, zrobił to, zanim opracował *Enneady*. Napisał także, w tej samej liczbie, streszczenia argumentów poszczególnych traktatów, tzw. *epicheirēmata*. Słowo *sunarithmeitai*, „są razem numerowane” lub „są w tej samej liczbie”, oddajemy w pierwszym znaczeniu, zakładając, że cyfry znajdujące się na marginesach wielu rękopisów i prawdopodobnie pochodzące z oryginalnego wydania *Ennead* mogły odnosić do dołączonych do tego wydania nagłówków i streszczeń-abstraktów. Dlatego też tłumaczymy słowo *enkeitai*, „leżą wewnątrz”, jako „załączone”. Większość badaczy nie uważa dziś, aby teksty rozdziałów-nagłówków i abstraktów Porfiriusza znalazły się wewnątrz jego redakcji *Ennead*. Porównanie dokonane z arabską *Theologia Aristotelis* przez Paula Henry’ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera w ich *Editio maior* (poprzez analizę porównawczą w aparacie krytycznym i paralelny druk tłumaczenia *Theologiæ*) wskazuje zarazem na to, że abstrakty i *kephalaia* mogły zostać włączone do tej arabskiej parafrazy Plotyna. Z kolei napisane przez Porfiriusza komentarze do *Ennead* nie były znane już w starożytności. Być może urywkami z nich są jego *Sentencie* 31–44, w których Porfiriusz streszcza i reinterpretuje nie tylko tezy (jak w *Sentencjach* 1–30), ale i argumentację Plotyna. Nie jest to jednak hipoteza mocna w świetle badań Cristiny D’Ancona (D’Ancona 2005), która wskazała szczegółowo teksty Plotyna, do jakich w każdej z *Sentencji* odnosi się Porfiriusz. Słowo „wpleliśmy” lub dosłownie „wrzuciliśmy” (*katabeblēmetha*) odnosi się zatem zapewne raczej do edycji chronologicznej, o której wspomina niżej Porfiriusz. Do tej edycji Porfiriusz, jak się wydaje, próbował, być może bezskutecznie, dołączyć swoje komentarze, zanim przygotował własną edycję dzieł Plotyna. (Przypis autorstwa Marcina Podbielskiego).

160. Słowo *ekdosis*, „publikacja” lub dosłownie „wydanie”, wskazuje dość jednoznacznie na fakt, że w momencie wydania *Ennead* funkcjonowało już wydanie chronologiczne. Scholium do *Enneady IV* 4 [28], 29.55, wspomina o „księgach Eustochiosa” funkcjonujących obok „ksiąg Porfiriusza”. (Zob. „Stan wiedzy na temat pism Plotyna”, s. lxxii). Wspomniany kilka razy przez Porfiriusza w *Żywocie* Eustochios był zatem być może — wbrew temu, co sądzi większość dzisiejszych badaczy — redaktorem wcześniejszego, chronologicznego wydania pism Plotyna, lub przynajmniej drugim z przyjaciół Plotyna obarczonym przezeń zadaniem wydania jego tekstów, które po prostu przekazał do kopiowania w tym porządku, w jakim je był od Plotyna otrzymał. Na temat hipotez dotyczących tego wydania, w tym kwestii, czy dłuższa wersja traktatu 2 [IV 2], poszerzona o tekst znany z *Preparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei — i tak wydana przez Paula Henry’ego i Hansa-Rudolfa

Schwyzera — odzwierciedla owo wcześniejsze wydanie i jego strukturę, zobacz Goulet-Cazé 1982, 287–94. Wzmianka o wydaniu chronologicznym i wcześniejsza uwaga Porfiriusza o tym, że „w część z nich wpleliśmy komentarze”, mogą wskazywać na to, że Porfiriusz na początku nie planował odrębnego wydania, lecz jedynie chciał się do istniejącego wydania dołączyć. Natomiast kiedy 30 lat po śmierci Plotyna skomponował *Enneady*, chciał poprzez to własne wydanie zaznaczyć że, jego dzieło filozoficzne stanowi kontynuację oryginalnej myśli Plotyna i że to on jest w stanie poprowadzić czytelnika drogą filozoficzną, po jakiej kroczył Plotyn. Fakt że nie są dołączone do znanych nam manuskryptów *Ennead* komentarze, nagłówki ani streszczenia Porfiriusza sugeruje zarazem, że dla czytelników starożytnych nie były one tak ważne, jak sam tekst Plotyna. (Przypis autorstwa Marcina Podbielskiego).

161. Słowo *stigmai*, dosłownie „kropki”, odnosi się do znaków interpunkcyjnych wprowadzonych przez Arystofanesa z Bizancjum: dolnego, środkowego i górnego punktu. W dalszej ewolucji interpunkcji w języku greckim zachowały się tylko kropka dolna oraz środkowa, odpowiadające pauzie, dwukropkowi i średnikowi. (Przypis autorstwa Marcina Podbielskiego).



**Traktat 1 [I 6]**  
*O pięknie*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O pięknie*

Pierwszym traktatem napisanym przez Plotyna jest dzieło „O pięknie”. Biorąc pod uwagę, że Plotyn przystąpił do spisywania swoich poglądów w wieku dojrzałym, mając za sobą ponad dwie dekady uprawiania filozofii<sup>1</sup>, można z dużą dozą pewności zakładać, że w momencie, gdy rozpoczął tę pracę, posiadał on już uformowaną własną wizję filozoficzną. Wybór tego właśnie tematu raczej więc nie mógł być przypadkowy. Zarazem poświęcenie swojego pierwszego dzieła nie fundamentalnym zagadnieniom metafizycznym lub problemowi tego co pierwotne, ale kwestii piękna może się wydawać nie mniej zastanawiające niż słynne powiedzenie „piękno zbawi świat”, przypisywane księciu Myszkiniowi z powieści *Idiota* Fiodora Dostojewskiego<sup>2</sup>. Jednak wbrew wrażeniu, jakie może sprawić na nas tytuł dzieła i umieszczenie go przez Porfiriusza pomiędzy tekstami, „w których dominują problemy etyczne” (*ŻP*, 24.16–17), traktat „O pięknie” nie jest dziełem o charakterze ani estetycznym, ani etycznym, lecz programowym wprowadzeniem do kwestii ontologicznych. Liczni badacze słusznie podkreślają związek tego dzieła z *Uczta* Platona, szczególnie z wywodem Diotymy, ukazującym drogę wstępującą, która prowadzi od podziwu piękna cielesnego przez zrozumienie piękna duszy do odkrycia piękna transcendentnego (*Uczta* 210–12). Niemniej jednak ten traktat jest także rozwinięciem innej koncepcji Platona: myśli, że piękno jest jedynym dostępnym poznaniu zmysłowemu przejawem porządku umysłowego, przedstawionej w *Fajdrosie* i *Timajosie*<sup>3</sup>. Plotyn idąc więc tropem nakreślonym przez Platona zaczyna od rzeczy namacalnych i oczywistych, dostępnych w poznaniu zmysłowym, i przez analizę pojęcia piękna wprowadza czytelnika do zagadnień ontologicznych dotyczących istoty bytów umysłowych, świata idei, form (*eidōs*), racji formujących byty w świecie zmysłowym (*logos*), partycypacji w formach (*metochē*) etc. Przy tym należy zauważyć, że ponieważ buduje on swoje wywody na kanwie pojęcia piękna, które ze swojej natury jest łatwe do przyswojenia w sposób intuicyjny, może on wprowadzić najtrudniejsze do wytłumaczenia i zdefiniowania koncepcje i terminy ontologiczne, kluczowe dla jego filozofii: takie jak wymienione wyżej pojęcia formy, idei, racji, koncepcję związku

i zależności świata zmysłowego od świata idei itd. Czytelnik jest w stanie uchwycić ich sens, nawet jeżeli na tym etapie nie musi ich analizować i ujmować w sposób zrjonalizowany<sup>4</sup>. Nie jest więc przypadkiem, że ten traktat Plotyna stał się jednym z najbardziej wpływowych jego dzieł, przynajmniej jeżeli chodzi o myślicieli starożytnych i renesansowych.

Plotyn zaczyna swoje rozważania wychodząc od stwierdzenia podstawowego i niezaprzecznego faktu, że postrzegamy przeróżne byty, w tym rzeczy, nasze postępowania, wytwory sztuki itd., jako piękne. Z uwagi już na samą różnorodność owych bytów postrzeganych jako piękne rodzi się pytanie, czym może być to piękno: co powoduje, że postrzegamy lub uważamy jakąś rzecz lub działanie za piękne. Plotyn odrzuca poglądy, według których to, co mogłoby decydować o pięknie jakiegoś bytu, miałyby być zewnętrznymi standardami i kategoriami (np. stoickie wytłumaczenie piękna przez proporcje i symetrię<sup>5</sup>). Podobnie dzisiaj, nawet gdy piękno pojmujemy relatywnie, jako to, co za piękno jest uznawane, a zatem jako pochodne od kultury, zwyczajów, czasu i mody, przyjmujemy, że piękno jest zależne od kryteriów zewnętrznych wobec samego bytu uznawanego za piękny. Plotyn takie podejście odrzuca. Piękno dla niego nie jest czymś nieobiektywnym, nawet jeżeli jego rozpoznanie należy do domeny doświadczenia zmysłowego. Nie jest ono więc zależne ani od osoby postrzegającej, ani od przyjętych przez tę osobę kryteriów. Natomiast żeby wytłumaczyć, czym jest piękno, Plotyn odwołuje się do pojęcia tego, co pięknu przeciwne, czyli do pojęcia brzydoty. O ile byty uznawane za piękne są bardzo różnorodne i trudno porównywalne (jak np. porównać do siebie piękną twarz i piękny uczynek?) — nie mówiąc już o wspomnianej różnicy gustów osobistych i kryteriów piękna, a nawet o fakcie wspomnianym przez Plotyna, że ta sama rzecz może być widziana jako piękna i piękną nie będąca (1.14) — o tyle w stosunku do tego, co jest uznawane za brzydkie (nie po prostu nieładne, a właśnie będące przykładem brzydoty) jest znacznie łatwiej się zgodzić. Zdaniem Plotyna dusza ludzka w sposób naturalny ma odrazę do rzeczy brzydkich jako niezgodnych z tym, czym ona sama jest. Natomiast brzydota jest niczym innym niż brakiem kształtu, zniekształceniem lub nieposiadaniem przez określoną rzecz pełnego kształtu należnego jej z natury. Inaczej mówiąc, brzydota jest brakiem formy i racji formującej, które decydują o tym, czym jest rzecz i o właściwym dla niej kształcie. Można więc powiedzieć, że byt uznawany za piękny, będąc przeciwieństwem brzydoty, będzie pięknym dzięki swemu uczestnictwu w formie. Dusza zatem, będąc sama bytem

umysłowym, rozpoznaje w rzeczach cielesnych formę, która właśnie jako forma, czyli byt inteligibilny, jest z duszą w wewnętrznej harmonii i ontycznej zgodności. Porównując zaś immanentną formę w rzeczy z formami w duszy, dusza postrzega piękno rzeczy obserwowanej. Innymi słowy, piękno jakiegokolwiek bytu jest powodowane przez uczestnictwo tego bytu w formach umysłowych, a harmonia i piękno w świecie zmysłowym są wyrazem i wynikiem harmonii i piękna umysłowego. Przy całej niedoskonałości i ułomności bytów cielesnych są one koniecznym ogniwem pomiędzy zmysłami i światem umysłu. Postrzeganie piękna rzeczy świata zmysłowego prowadzi więc do odkrycia istnienia bytów umysłowych i wyższych rodzajów piękna, które nie są dostępne poznaniu zmysłowemu. To piękno umysłowe okazuje się być pięknem prawdziwym, które nie jest już wyłącznie cechą rzeczy postrzeganej jako piękna, lecz istotnie samym bytem prawdziwym i jego naturą<sup>6</sup>. Dusza poznając piękno, jeżeli tylko nie zwiąże się wyłącznie z pięknem rzeczy świata zmysłowego, które to jednak jest pięknem pozornym, będąc namiastką i cieniem piękna prawdziwego, jest w stanie wznieść się ku pięknu umysłowemu, które jest dobrem. I dzięki owemu wzniesieniu się dusza przechodzi poprzez proces oczyszczenia i ostatecznie dochodzi do upodobnienia się do Boga, stając się sama dobrem i pięknem. W ten sposób poprzez kontemplację piękna dusza powraca do *jednego*, które jest jej ostatecznym źródłem, tak jak jest ono źródłem każdego bytu, będąc przy tym ponad bytem.

Racjonalna filozoficzna refleksja nad tym, czym jest piękno, która prowadzi ku poznaniu prawdziwych bytów umysłowych i ich ontycznego źródła, jednocześnie jest przeto drogą duchowego rozwoju duszy, prowadzącą przez jej oczyszczenie do przeobstwienia. I właśnie w tym sensie można powiedzieć, że piękno zbawia, jeżeli nie cały świat, to przynajmniej duszę, która oddaje się kontemplacji piękna prawdziwego<sup>7</sup>. Przy tym należy pamiętać, że traktat *O pięknie* jest też narzędziem metodologicznym, które z jednej strony pozwala Plotynowi na wprowadzenie kluczowych pojęć filozoficznych, z drugiej zaś wyznacza cel całemu jego dyskursowi filozoficznemu.

## Synopsis

- I. (r. 1–3) Opis i definicja piękna przez odniesienie się do piękna rzeczy zmysłowych.
  1. (r. 1) Postawienie problemu, czym jest piękno, krytyka zastanych poglądów na temat piękna.
  2. (r. 2–3) Opis i poznanie piękna wychodzący od doświadczenia zmysłowego.
- II. (r. 4–5) Wyższe postacie piękna: niedostępne poznaniu zmysłowemu piękno umysłowe.
  1. (r. 4) Konieczność uczenia się i ćwiczenia się w poznawaniu piękna.
  2. (r. 5) Prawdziwe piękno jest prawdziwym bytem, a piękno pozorne prowadzi duszę do upadku.
- III. (r. 6–9) Wzniesienie ku przebóstwieniu przez kontemplacje piękna.
  1. (r. 6) Oczyszczenie duszy przez kontemplację i udział w pięknie prawdziwym.
  2. (r. 7) Dobro a piękno prawdziwe i pierwotne.
  3. (r. 8) Droga do piękna pierwotnego.
  4. (r. 9) Widzenie wewnętrzne jako praktyka prowadząca do osiągnięcia widzenia piękna umysłowego.

## Przypisy

1. Na podstawie świadectwa Porfiriusza można wnioskować, iż Plotyn przystępuje do uprawiania filozofii w wieku 28 lat, natomiast skłania się do pisania w pierwszym roku panowania Galiena (253 r.), czyli kiedy ma około lat 50. Zob. *ŻP* 3.5 i 4. Plotyn zaczyna zatem spisywać swoje poglądy dopiero w wieku sugerowanym przez Platona jako odpowiedni dla zawodowego uprawiania filozofii (*Politeja* VII.18, 540a4–c2).
2. W istocie, w części III, rozdziale, 5 to Hipolit Terentiew przekazuje, że według słów Nikołaja Iwołgina książkę Myszkin miał powiedzieć, iż „piękno zbawi świat”. Sam Myszkin tego nie wypowiada i zbywa milczeniem pytanie, czy on rzeczywiście tak uważa.
3. Zob. przypis 2 do „Wprowadzenia” do niniejszego wydania.
4. Właśnie ze względu na taką intencję Plotyna, ani w niniejszym Wprowadzeniu, ani w komentarzach do tekstu, poza uściśleniami filologicznymi, nie zostanie czytelnikowi zaproponowane wy tłumaczenie owych kluczowych koncepcji filozoficznych. Czytelnik powinien sam zdobyć się na ich intuicyjne uchwycenie i zrozumienie.
5. *SVF* III.278.
6. W tym, można powiedzieć, Plotyn wykracza poza myśl Platona, mimo że podąża wskazaną przez Platona ścieżką. Platon poszukuje formalnej definicji piękna (w *Hippiaszu większym*, główny temat dialogu, dyskutowany od 286c2 do 304a3), ujmując je jako przejaw rzeczywistości umysłowej w świecie zmysłowym (np. w *Fajdroście* 250c8–e1), natomiast

---

dla Plotyna piękno jest istotowym i koniecznym składnikiem każdego bytu umysłowego i całości rzeczywistości umysłowej.

7. Wielu badaczy myśli Dostojewskiego skłania się ku interpretacji, że Dostojewskiemu chodziło przede wszystkim o piękno w sensie duchowym i moralnym. To zgadzałoby się z opisem — prezentowanym przez Dostojewskiego w *Biesach* — brzydoty jako zła moralnego (złości, obojętności wobec losu bliźniego, egoizmu etc.), które zabija. Bez względu na to, jak *de facto* pojmował w swojej słynnej wypowiedzi „piękno” Dostojewski, koncepcja Plotyna pozwala na uzasadnienie wypowiedzi Dostojewskiego, że „piękno zbawi świat”. To piękno, które zbawia świat, jest zatem pięknem ontycznym, nie zaś jedynie pięknem rozpatrywanym na płaszczyźnie moralnej.



## O pięknie

Piękno istnieje zwłaszcza we wzroku<sup>1</sup>, istnieje także w słyszeniu, w odnie- 1  
sieniu do kompozycji<sup>2</sup> wypowiedzi słownych, jak również w muzyce, i to  
wszelakiej: piękne są bowiem i melodie, i rytmy. I dla tych, którzy podą-  
żają w górę oddalając się od doświadczenia zmysłowego, istnieją również  
piękne zajęcia<sup>3</sup>, | postęпки, sprawności; piękne są nauki, istnieje też piękn- 5  
no cnót<sup>4</sup>. Czy zaś istnieje przed tymi [rzeczami], to się dopiero okaże.

Czym więc jest to, co sprawiło, że ciała jawią się nam jako piękne i co 10  
pociąga nasz słuch do dźwięków jako pięknych? I w jaki z kolei sposób  
są piękne wszystkie te rzeczy, które bezpośrednio zależą od duszy? | Czy  
wszystkie rzeczy są piękne dzięki jednemu i temu samemu pięknu, czy też  
inne jest piękno ciała i inne znów czegoś innego? I w ogóle, czym są te  
[piękna], lub czym jest to [jedyne piękno]? Jedne bowiem rzeczy, takie  
jak np. ciała, są piękne nie z [powodu] ich podmiotów, lecz dzięki uczest-  
nictwu<sup>5</sup>, podczas gdy inne są piękne same [w sobie], jak chociażby natura  
cnoty<sup>6</sup>. Te same przecież ciała raz jawią się jako piękne, innym razem jako  
niepiękne<sup>7</sup>, | czym innym jest więc bycie ciałami, czym innym bycie piękn- 15  
nymi. Czym więc jest to [piękno], które jest obecne w ciałach? Tę sprawę  
należy zbadać najpierw. Czym więc jest to, co porusza oczy patrzących,  
co skłania je ku sobie i do siebie przyciąga i swoim widokiem sprawia im  
przyjemność? Gdy to odkryjemy | „posłużysz się nim jako szczeblem 20  
[drabiny<sup>8</sup>]”, będziemy już mogli również zobaczyć pozostałe rzeczy.

Wszyscy, rzec można, utrzymują, że piękno związane ze wzrokiem tworzy  
proporcja jednych części w stosunku do innych i w stosunku do całości  
oraz dodatek zdrowej barwy<sup>9</sup>; w przypadku więc rzeczy widzialnych oraz  
absolutnie wszystkich rzeczy ich piękno polega na tym, że zachowują pro-  
porcję | i właściwą miarę<sup>10</sup>. Dla tych, [którzy tak twierdzą], nic co proste 25  
z konieczności nie będzie piękne, ale tylko to co złożone. Całość będzie  
dla nich piękna, podczas gdy każda z jej części nie będzie posiadała swe-  
go własnego piękna, a tylko będzie się przyczyniała do całości, aby [ta]  
była piękna. Musi być jednak tak, że jeśli rzeczywiście jest całością<sup>11</sup>, to  
piękne są również jej części: piękno nie [powstaje] bowiem z brzydkich

- 30 części, ale wszystko wzięło [już wcześniej] w posiadanie. | Piękne kolory na przykład, jak również samo światło słońca, ponieważ są proste i piękna nie zawdzięczają symetrii, zostaną [w ten sposób usunięte] na zewnątrz poza bycie pięknym. A złoto, w jaki więc sposób jest piękne? I dzięki
- 35 czemu są piękne dla oglądania nocą błyskawice i gwiazdy? | I podobnie w przypadku dźwięków zostanie wykluczony dźwięk prosty, mimo że często w [kompozycji], która jest piękna jako całość, piękny jest również każdy jej dźwięk. A także wtedy, gdy ta sama twarz raz jawi się piękna, innym razem nie, mimo że zachowuje tę samą proporcję, jak mamy nie powiedzieć, że piękno jest czymś innym, co jest ponad tym, co proporcjonalne, i że to co piękne jako proporcjonalne jest piękne dzięki czemuś innemu?
- 40 | Jeśli przechodząc do pięknych zajęć i pięknych wypowiedzi słownych podają nadal jako przyczynę piękna [bycie] proporcjonalnym, co proporcja będzie mogła oznaczać dla pięknych zajęć, dla pięknych praw, studiów i nauk? W jaki bowiem sposób mogą być proporcjonalne wzajemnie
- 45 | wobec siebie twierdzenia [naukowe]? Bo jeśli istnieje między nimi współbrzmienie, to będzie również istniała zgodność<sup>12</sup> i współbrzmienie między złymi [twierdzeniami]. Na przykład dwa twierdzenia: „Roztropność jest głupotą” i „Sprawiedliwość jest szlachetną naiwnością”<sup>13</sup> — współbrzmia, są na jedną melodię i zgadzają się ze sobą. | Skoro więc pięknem duszy jest każda cnota, i to pięknem bardziej prawdziwym niż poprzednie, to w jaki sposób [ich piękna] miałyby być proporcjonalne? Nie mogą przecież one być proporcjonalne ani jako wielkości, ani jako liczba, jeśli
- 50 nawet dusza składa się z wielu części<sup>14</sup>. W jakiej bowiem racji [ma swoje źródło] złączenie albo przemieszanie [na wskroś] tych części, albo tych twierdzeń?<sup>15</sup> I czym byłoby piękno umysłu pozostającego w samotności?
- 2 Wracając więc do naszego punktu wyjścia, wyjaśnijmy, czym właściwie jest na pierwszy rzut oka piękno w ciałach. Istnieje bowiem coś takiego, co już przy pierwszym spojrzeniu staje się dostrzegalne i o czym dusza mówi, jakby była z tym zjednoczona, co rozpoznawszy przyjmuje i z czym
- 5 tworzy rodzaj harmonii. | Kiedy natomiast dusza rzuci spojrzenie na rzecz brzydką, wije się, odrzuca ją i się od niej odwraca, jak od rzeczy, która jej nie odpowiada i jest dla niej obca<sup>16</sup>. Twierdzimy więc, że dusza będąc naturą jaką jest i [będąc skierowaną] do wyższej substancji wśród bytów, gdy zdarzy się jej zobaczyć coś sobie pokrewnego, albo przynajmniej ze
- 10 śladem swego pokrewieństwa<sup>17</sup>, raduje się i wzrusza, | powraca do siebie, przypomina sobie o sobie i o tym, co do niej należy<sup>18</sup>.

— Dzięki jakiemu zatem podobieństwu do *tamtych* piękne są [byty] *tutejsze*? Wszak, jeśli [jest] podobieństwo, będą do nich podobne. W jaki więc sposób będą piękne *i tamte*, i *te tutaj*?

— Te [*tutaj*], mówimy, dzięki uczestnictwu w formie. Wszystko bowiem, co nie ma kształtu (może zaś przyjąć kształt i formę), | nie będąc częścią 15  
*racji* i formy, jest brzydkie i pozostaje poza boską *racją*; jest ono zupełnie brzydkie. Brzydkie jest również to, co nie zostało opanowane przez kształt i *rację*, gdyż materia nie pozwoliła, aby było zupełnie ukształtowane według formy<sup>19</sup>. Forma więc zbliżając się porządkuje to, co z wielu swych części dzięki ich zespoleniu ma stać się czymś jednym; | łączy je w doskonałą całość i dzięki ich zgodności czyni z nich jeden byt; skoro bowiem ona sama była jednością, to również to, co jest przez nią ukształtowane, musi być jednością, na ile może nią być coś powstałe z wielu części. Kiedy więc piękno doprowadziło tę [rzeczywistość] do jedności, osadza się na niej, udzielając się zarówno częściom, jak i całościom<sup>20</sup>. Ilekroć zaś piękno bierze w swe władanie coś, co jest jednym i złożonym z podobnych części<sup>21</sup>, tym samym [pięknem] obdarza całość<sup>22</sup>. | Na przykład, niekiedy 25  
 sztuka nadaje piękno całemu domowi i jego częściom, jednemu natomiast [jego] kamieniowi piękno nadaje niekiedy natura, niekiedy sztuka. Ciało staje się więc pięknym ciałem dzięki wspólnocie<sup>23</sup> z *racją* pochodzącą od boskich [form].

Poznaje je [piękno] moc duszy, która została dlań wyznaczona, i nie ma 3  
 od niej niczego posiadającego większą wagę w osądzaniu tego, co do niej należy, zwłaszcza gdy również reszta duszy współuczestniczy w tym osądzaniu; być może i tak, że ona sama wypowiada osąd zestawiając piękno ciała z będącą przy niej formą i używając tej formy do osądzania piękna w taki sposób, w jaki używamy | lineau<sup>24</sup> do osądzania linii prostej. 5

— Jak to się dzieje, że [piękno] dotyczące ciała współbrzmi z pięknem [istniejącym] wcześniej od ciała? Na jakiej więc podstawie budowniczy oznajmia, że piękny jest dom zewnętrzny, który zharmonizował z formą domu, jaką ma w swoim wnętrzu?

— Ponieważ, powiemy, forma domu zewnętrznego, jeśli ją odłączymy od kamieni, jest wewnętrzną formą, podzielaną przez zewnętrzną masę materii, która będąc niepodzielną czyni wrażenie podzielonej na wiele części. | Poznanie więc zmysłowe zobaczy w ciałach formę, która łączy w jedno 10  
 i panuje nad przeciwną i bezkształtną naturą; i kiedy zobaczy kształt,

który unosi się dumnie ponad innymi kształtami, zbiera w jedno to, co rozproszone w wielu miejscach, [następnie] niesie je i wprowadza do wnętrza [naszej duszy], jako coś odtąd niepodzielnego, i daje to temu, co jest  
 15 we wnętrzu jako rzecz z nim współbrzmiącą, | zharmonizowaną i jemu miłą — podobnie jak miły jest dla szlachetnego człowieka widoczny ślad cnoty u młodzieńca, współbrzmiającej z prawdą będącą w jego wnętrzu.

Proste piękno koloru [jawi się] za sprawą kształtu i panowania<sup>25</sup> nad ciemnością tkwiącą w materii, dzięki obecności bezcielesnego światła, które jest [jego] *racją* i formą. Stąd również ogień jako taki jest piękny ponad  
 20 inne ciała, | ponieważ pełni rolę formy w stosunku do pozostałych pierwiastków, znajduje się wysoko ze względu na swoją rangę i ponieważ jest bardziej lekki niż inne ciała, będąc bliskim bytowi bezcielesnemu. Jest jedynym [pierwiastkiem], który nie przyjmuje innych, podczas gdy inne go przyjmują. Inne bowiem się rozgrzewają, on natomiast nigdy nie staje się zimny; barwę swoją uzyskał pierwotnie, wszystkie inne zaś rzeczy biorą  
 25 od niego formę barwy: | świeci więc on i jaśniej, jakby był formą<sup>26</sup>. To natomiast, co nie panuje, ponieważ straciło jasność światła, przestaje być piękne, jako że nie uczestniczy w całej formie barwy. Podobnie niesłyszalne harmonie zawarte w dźwiękach, które stworzyły harmonie słyszalne<sup>27</sup>,  
 30 sprawiły, że w ten sam sposób, pokazując to samo w innej rzeczy, | dusza ma zdolność odczuwania piękna. Harmoniom postrzeganym zmysłowo współtowarzyszy<sup>28</sup> to, że dają się mierzyć za pomocą liczb w [odniesieniu do] *racji*, nie wszelkiej jednak, lecz tylko takiej, która mogłaby służyć działaniu formy, by ta panowała. To niech wystarczy już na temat rodzajów piękna związanych z poznaniem zmysłowym; są one przecież tylko  
 35 widmami i cieniami, | które niejako biegną ku materii, aby przez swoje przybycie zaprowadzić w niej porządek i niepokoją nas, gdy się pojawiają.

4 Co zaś się tyczy dalszych [postaci] piękna, w których oglądaniu nie bierze udziału poznanie zmysłowe, a które dusza bez [pośrednictwa cielesnych] organów ogląda i o nich mówi, żeby je kontemlować, trzeba wzniesić się wyżej pozostawiając zmysłowe poznanie na dole<sup>29</sup>. Podobnie jednak,  
 5 jak w przypadku | pięknych [rzeczy podpadających pod] zmysły nie mają możliwości mówić o nich ci, którzy ich nie widzieli, ani ci, którzy nie ujmowali ich jako piękne — bo na przykład od urodzenia są niewidomymi — w ten sam sposób nie są w stanie mówić o pięknie postępowania ci, którzy nie przyjęli za swoje piękna takiego postępowania ani piękna nauk i innych tego rodzaju [rzeczy]. Nie będą też mogli mówić o blasku<sup>30</sup>

cnoty ci, | którzy nie byli w stanie sobie wyobrazić, jak piękne jest oblicze 10  
sprawiedliwości i roztropności, „któremu nie dorównuje nawet w swym  
pięknie gwiazda wieczorna i gwiazda poranna”<sup>31</sup>.

Ale powinno być tak, że ci, którzy widzieli to piękno w ten sposób, w ja-  
ki dusza te rzeczy ogląda, zobaczywszy je [ponownie] radują się bardziej,  
popadają w zdumienie i są oszołomieni o wiele bardziej niż [w wypadku 15  
piękna], które jest naprzeciw nich, | ponieważ dotknęli już piękna praw-  
dziwego<sup>32</sup>. Takie bowiem uczucia powinny się zrodzić w spotkaniu z tym,  
co jest [prawdziwie] piękne: zmieszanie, przyjemne zdumienie, tęsknota,  
miłosne pożądanie oraz połączone z przyjemnością oszołomienie. Istnieje  
możliwość doznawania takich uczuć i doznają ich w zetknięciu się z nie-  
widzialnymi pięknosciami wszystkie, rzecz można, dusze, a zwłaszcza te,  
które pałają większą do tych piękności miłością; | podobnie bowiem jak 20  
w przypadku ciał wszyscy wprawdzie na nie patrzą, nie są jednak w rów-  
nym stopniu nimi uządleni<sup>33</sup>, ale najbardziej tylko ci, o których się mówi,  
że są zakochani.

Należy więc z kolei zapytać tych, którzy są rzeczywiście zakochani w piękn- 5  
nych [rzeczach] nie [postrzeganych] zmysłami: „Co odczuwacie w sto-  
sunku do tak zwanych pięknych zajęć, sposobów [życia], roztropnych  
postaw moralnych i w ogóle w stosunku do dzieł cnoty i do dyspozy-  
cji oraz do piękna dusz? | I co odczuwacie widząc wewnętrzne piękno<sup>34</sup> 5  
w was samych? Jak popadacie w bakchiczny zachwyt<sup>35</sup> i jakiego doznaje-  
cie uniesienia, w jaki też sposób pragniecie połączyć was samych ze sobą  
oderwawszy się od ciała?” Takich [uczuć] doznają przecież ci, którzy rze-  
czywiście kochają.

Czym więc jest to, co sprawia, że [czegoś takiego] doznają? Nie jest to ani 10  
zarys, ani barwa, | ani jakaś wielkość, ale dusza, która i sama jest „bez bar-  
wy”<sup>36</sup> i bezbarwną posiada roztropność oraz inny blask<sup>37</sup> cnót. Zobaczy-  
cie to albo w was samych, albo w kimś innym, gdy będziecie podziwiać  
wielkość duszy, i sprawiedliwą postawę moralną, i czystą roztropność,  
i męstwo o groźnym obliczu<sup>38</sup>, | i powagę i skromność, która im towarzy- 15  
szy, w niezachwianym, niewzburzonem i niepodlegającym doznaniom  
stanie ducha, przy oświetlającym to wszystko podobnym do boskiego  
umyśle.

— Znajdując w nich upodobanie i kochając [je], dlaczego nazywamy je  
pięknymi?

— Istnieją one bowiem i objawiają się nam — i ten, kto je widzi, nie powie nigdy czegoś innego niż to, że są one istnie bytami.

20 | — Czym więc są istne byty?

— Tym, co piękne!

— Nasze rozumowanie domaga się jednak jeszcze [wyjaśnienia], co te byty uczyniły, że [także] dusza jest dla miłości ponętna? I co jaśniej nad wszystkimi cnotami niby światło?

— Czy chcesz więc również, wzięwszy [pod uwagę] ich przeciwieństwa, zrodzone w duszy [rzeczy] brzydkie, przeciwstawić je [pięknym]? | Poznanie, czym jest brzydota i dlaczego jako taka się objawia, może przyczynić się bowiem do postępu w naszym poszukiwaniu. Niech będzie więc to dusza brzydka, rozwiązła i jednocześnie niesprawiedliwa, pełna wszelkich żądz i niepokojów, pogrążona w strachu z powodu swego tchórzostwa, a w zawiści z powodu małoduszności, która, jeśli myśli, to myśli tylko o tym wszystkim co śmiertelne i niskie, na wszystkie strony powykręcana, | miłośniczka nieczystych przyjemności, która żyje życiem, jakiego można doświadczyć dzięki ciału, przyjmując jako przyjemność brzydotę. Czy nie powiemy, że ta sama w sobie brzydota przyłączyła się do niej [tj. do duszy] jako przychodne piękno, że ją zniszczyła, uczyniła ją nieczystą i pomieszała z wszelką niegodziwością, tak że nie ma już ona ani czystego życia, ani czystego zmysłowego postrzeżenia, ale przez wszelkie  
30 zło pogięta<sup>39</sup> | prowadzi wątłe życie w dużym stopniu przemieszane ze śmiercią, nie mogąc ani widzieć tego, co powinna dusza widzieć, ani też nie będąc w stanie trwać w samej sobie, ponieważ ustawicznie wyrwa się na zewnątrz, ku dołowi i ku ciemności?<sup>40</sup>

40 Będąc zaiste, jak sędzę, nieczystą i targaną na wszystkie strony | powabami ku temu, co podpada pod postrzeżenie zmysłowe, posiadając w sobie dużo przemieszanego z nią ciała i w wielkim stopniu współistniejąc z tym co materialne oraz przyjmując do siebie różną [od swojej] formę odmieniła się przez to przemieszanie ku gorszemu — podobnie ten, kto zanurzył się w błoto lub bagno, nie może pokazać już piękna, jakie posiadał,  
45 | natomiast zobaczyć można tylko to piękno, które zdołał oczyścić z błota i bagna<sup>41</sup>. Dodana mu brzydota przysłała doń oczywiście z obcego [źródła], więc owocem jego pracy — jeśli znowu będzie piękny — [jest,] że gdy się umył i oczyścił, [jest taki], jakim jest w istocie. Gdybyśmy zatem powiedzieli, że dusza staje się brzydka przez mieszanie się, rozmieszanie

się i upodobanie do ciała i materii, | powiedzielibyśmy prawdziwie. I na 50  
tym polega brzydota dla duszy, że nie jest czysta ani bez żadnej domiesz-  
ki, ale jak złoto pełne ziemi: jeśli zdejmie się ziemię, zostanie złoto, które  
jest piękne, oddzielone od wszystkich innych rzeczy, przebywające jedy-  
nie z samym sobą. W ten sam sposób zachowuje się również dusza: od-  
dzielona od wszelkich żądz, | jakie zawdzięcza ciału, z którym pozostaje 55  
w zbyt wielkiej zażyłości, pozbawiona również wszelkich innych uczuć  
i oczyszczona z tego, co posiada jako ucieleśniona, trwając w odosobnie-  
niu, zrzuca z siebie wszelką brzydotę, pochodzącą od obcej jej natury.

Dzieje się przecież tak, jak głosi starodawne powiedzenie<sup>42</sup>, że „umiarko- 6  
wanie i męstwo, i w ogóle wszelka cnota i sama roztropność, są oczyszcze-  
niem”. Dlatego słusznie rytuały misteryjne mówią w zagadkach, że ten,  
kto nie dokonał oczyszczenia, leży w błocie nawet w Hadesie, | ponieważ 5  
nieoczyszczony ze względu na niegodziwość lubuje się w błocie, podob-  
nie jak świnie, których ciało jest nieczyste i którym błoto sprawia przy-  
jemność<sup>43</sup>.

— Na czym bowiem polegałoby prawdziwe umiarkowanie, jeśli nie na  
tym, żeby nie oddawać się przyjemnościom cielesnym i ich unikać jako  
nieczystych i nieprzystojnych dla kogoś czystego? Męstwo zaś jest brakiem  
lęku przed śmiercią, a śmierć polega na tym, że dusza jest | oddzielona od 10  
ciała<sup>44</sup>. Nie boi się zaś jej ten, kto pragnie zostać sam. Wielkoduszność<sup>45</sup>  
natomiast jest pogardą dla rzeczy tutejszych. Roztropność jest zdolnością  
rozumienia, które odwraca się od tego co na dole i wiedzie duszę ku temu  
co na górze.

Oczyszczona już dusza staje się więc formą i *racją*, czymś całkowicie bez-  
cielesnym, myślnym i w swej całości boskim, | stąd jest źródłem piękna 15  
i wszystkiego, co mu jest pokrewne. Dusza więc, która wznosi się ku umy-  
słowi, jest coraz bardziej piękna. Umysł i towarzyszące umysłowi [byty]  
są dla niej własnym pięknem, a nie [pięknem] dla niej obcym, ponieważ  
tylko wtedy jest rzeczywiście duszą. Dlatego słusznie się mówi, że dusza  
staje się dobrem i pięknem | ze względu na upodobnienie się do boga<sup>46</sup>, 20  
skoro to od niego pochodzi piękno i dola, jaki przypada każdemu z by-  
tów. A raczej byty są pięknem, a to, co jest różną [od nich] naturą, jest  
czymś brzydkim i to samo właśnie jest pierwszym złem, jako że dla owe-  
go [boga]<sup>47</sup> tym samym jest bycie dobrym i pięknym; dobro i piękno<sup>48</sup> są  
tym samym.

25 Z kolei więc należy zbadać to, co jest piękne i dobre, | i to, co jest brzydkie i złe. Na pierwszym miejscu należy postawić piękno, które jest tym samym, co dobro; wprost od niego umysł jest piękny, a poprzez umysł również dusza [jest] piękna. Wszystkie inne rzeczy stają się piękne, gdy kształt nadaje im dusza, zarówno piękne są postęпки, jak też zajęcia. Ponadto tak-  
30 że ciała, | o ile się mówi, że są piękne — dusza czyni takimi. Ponieważ jest ona czymś boskim i niejako częstką piękna, wszystkie rzeczy, których się dotknie i nad którymi włada, czyni pięknymi w takim stopniu, w jakim mogą one w pięknie uczestniczyć.

7 Należy więc ponownie zwrócić się ku dobru, jakiego pragnie każda dusza. Jeśli ktoś je widział, wie, co mam na myśli, mówiąc o jego pięknie. Jest bowiem [celem] dążeń jako dobro i ku niemu kieruje się tęsknota; spotkanie z nim mają ci, którzy | wznoszą się ku górze i ci, którzy tam powrócili, i którzy rozebrali się z szat, jakie przywdzieliśmy schodząc na dół (podobnie do tych, którzy udają się do sanktuarium świątyń, gdzie mają miejsce oczyszczenia i rozbierania się z szat, w które wcześniej byli przyodziani, aby przybyć tu rozebranymi) — dopiero ten, kto w tej wspinaczce przewyciężył wszystko, co jest obce bogu, może widzieć samym sobą samo  
10 w sobie [dobro], nieskazitelne, proste, czyste<sup>49</sup>, | od którego wszystko zależy, na które wszystko patrzy, dzięki któremu wszystko istnieje, wszystko żyje i wszystko myśli<sup>50</sup>. Stanowi ono bowiem przyczynę życia, umysłu i bycia. Jeśli więc ktoś je zobaczy, jakież miał będzie miłosne doznania! Jakże wielkie tęsknoty! Gdy ma ochotę z nim się zjednoczyć, jak ma nie doznać uczucia pełnego rozkoszy?

15 Ten bowiem, kto go jeszcze dotąd nie widział, | może go pragnąć jako dobra. Natomiast ten, kto je już oglądał, ma dane napawać się jego pięknem, być pełnym sprawiającego rozkosz podziwu, doznawać w sposób nieszkodliwy wstrząsu, kochać ze względu na prawdziwą miłość i rozdzierające tęsknoty, kpić sobie z wszelkich innych [rodzajów] miłości i mieć w pogardzie [rzeczy] wcześniej uznawane za piękne — czegoś takiego do-  
20 znają ci, | którzy mieli szczęście widzieć formy bogów i demonów: od tej pory nie mogą już w podobny sposób przyjmować piękna innych ciał.

— A co byśmy uważali, gdyby ktoś oglądał piękno samo w sobie, samo przez się czyste, nieskalane ani ciałem, ani żadnym rodzajem cielesności<sup>51</sup>, które, aby pozostać czystym, nie mieszka ani na ziemi, ani nawet w niebie?

— Wszystkie wszak przychodne piękna są dodatkami, powstają ze zmieszania, | nie są pierwotne i [pochodzą] od niego. Jeśli więc ktoś zobaczył  
25

owo [piękno], które przewodzi chórowi wszystkich innych [rodzajów piękna], i które pozostając w samym sobie obdarowuje i niczego dla siebie nie przyjmuje, jeśli ten człowiek trwa w podziwianiu tego rodzaju piękna i cieszy się stając się do niego podobnym, jakiego innego piękna miałby jeszcze potrzebować? Ono bowiem, samo będąc w najwyższym stopniu pięknem, samym i pierwszym, sprawia, | że jego miłośnicy są piękni i czyni ich miłującymi. O nie to staje przed duszami największa i ostateczna walka, ze względu też na nie [jest] wszelki trud<sup>52</sup>, tak aby nie stały się pozabawione [swej] części najdoskonalszego podziwiania — szczęśliwy, kto go dostąpił, szczęśliwy podziwiając widok<sup>53</sup>, nieszczęsny zaś, komu [ten widok w udziale] nie przypadł. Nie jest bowiem nieszczęśliwym ten, kto nie zetknął się z pięknem barw lub | ciał, ani nie ten, kto nie dostąpił potęgi lub władzy lub królewskiego tronu, ale ten, kto nie dostąpił tylko tego jedyne go piękna; aby je osiągnąć, trzeba zaniechać królowania i panowania nad całą ziemią, nad morzem i niebem; jeśli więc ktoś po zaniechaniu i wzgardzeniu tymi rzeczami ku niemu się zwrócił, może je zobaczyć.

W jakiz więc sposób? Za pomocą jakiego środka? Jak można oglądać to nadzwyczajne piękno<sup>54</sup>, podobne do tego, które przebywa wewnątrz w sanktuariach świątyń nie wychodząc na zewnątrz, aby nie zobaczył go również ktoś niewtajemniczony?<sup>55</sup>

— Niechaj zatem ten, kto może, zwróci się ku niemu i podąża za nim do wnętrza, porzuciwszy to, co widziały jego oczy na zewnątrz, | nie zwracając już więcej uwagi na uprzednio oglądaną wspaniałość ciał. Oglądając bowiem piękna cielesne, nie należy biec za nimi, ale poznavszy, że są one tylko obrazami, śladami i cieniami, trzeba uciec do owego, którego są one obrazami<sup>56</sup>. Jeśli natomiast ktoś rzuci się ku nim, mając ochotę zdobyć je jako to co prawdziwe, [zachowa się] jak ten, | kto miał ochotę pochwycić piękne odbicie w wodzie (jak opowiada gdzieś o tym, moim zdaniem, w formie zagadki pewien mit<sup>57</sup>) — gdy się zanurzył, zniknął w głębinie potoku. W ten sam sposób ten, kto ma słabość do pięknych ciał i się od [nich] nie odwraca, już nie ciałem, ale duszą zanurzy się w ciemność i w głębinę pozbawioną dla umysłu radości, gdzie będzie przebywał | jako ślepiec w Hadesie w ustawicznym towarzystwie cieni. „Ucieknijmy zatem do naszej kochanej ojczyzny”<sup>58</sup> — czyż mógłby ktoś lepiej doradzić!

— Czym więc jest ta ucieczka i jak jej dokonać?

— Wypłynmy na pełne morze, jak wypłynął od czarodziejki Kirke czy od Kalipso Odyseusz — który mówi do nas, jak zdaje mi się, poprzez

zagadki<sup>59</sup> — ponieważ nie upodobał sobie u nich pozostać, mimo że miał  
 20 tam | rozkosze dla oczu i przebywał wśród wielkiego piękna zmysłowego.  
 Ojczyzna nasza jest tam, skąd przybyliśmy, i *tam* jest nasz ojciec.

— Czym więc jest owa podróż i co to za ucieczka?

— Nie należy jej odbywać naszymi stopami; stopy bowiem wszędy nas  
 niosą z jednej krainy do innej; nie trzeba również przygotowywać konne-  
 25 go zaprzęgu ani okrętu, ale należy | wszystkich takich rzeczy zaniechać i nie  
 patrzeć na nie, lecz jakby zamknąwszy oczy odmienić sposób widzenia  
 i obudzić inny, jaki każdy posiada, ale korzystają z niego tylko nieliczni.

9 — Cóż więc widzi to wewnętrzne widzenie?

— Świeżo co obudzone, nie bardzo może patrzeć na przedmioty olśnie-  
 wające<sup>60</sup>. Należy zatem najpierw przyzwycząić duszę jako taką do oglą-  
 dania pięknych zajęć, następnie pięknych dzieł, nie tych jednak, które  
 5 wykonane są dzięki sztukom, ale tych wszystkich, których dokonali | tak  
 zwani szlachetni mężowie. Następnie oglądaj duszę tych, którzy dokona-  
 li tych pięknych czynów.

— W jaki więc sposób możesz zobaczyć rodzaj piękna, jakie szlachetna  
 dusza posiada?

— Wejdz w siebie i patrz! I jeśli nie widzisz jeszcze swojego własnego piękn-  
 na, [postępuj] jak twórca posągu, który ma ten posąg uczynić pięknym:  
 10 jedno odejmie, drugie zeszkrobie, trzecie wygładzi, | czwarte oczyści, aż się  
 pokaże twarz piękna w posągu<sup>61</sup>. W ten sam sposób i ty usuwaj to co zby-  
 teczne, prostuj co krzywe, wszystko co mroczne oczyszczając uczyni, by  
 stało się lśniące. Nie zaprzestawaj rzeźbić swego posągu, nim nie zajaśnie-  
 15 je w tobie boski blask cnoty i zanim nie ujrzysz | „umiarkowania<sup>62</sup> sie-  
 dzącego na świętym swym tronie”. Jeśli stałeś się tym, jeśli to widziałeś  
 i jeśli jako czysty przebywałeś ze sobą, nie ma już przeszkody, abyś w ten  
 sposób stał się jednym<sup>63</sup> nie mając już we wnętrzu żadnej do siebie innej  
 domieszki, lecz będąc sam cały jedynie prawdziwym światłem nie mierzo-  
 20 nym wielkością ani nie opisanym zarysem, | ani z kolei nie powiększonym  
 do bezgranicznej wielkości, ale światłem pod każdym względem niewy-  
 miernym, ponieważ jest większe ponad wszelką miarę i potężniejsze nad  
 wszelką ilość. Jeśli zobaczysz, że sam się tym stałeś, odtąd już jesteś widze-  
 niem, odzyskałeś wiarę w siebie i dotarłeś aż tutaj nie potrzebując prze-  
 25 wodnika, wyteż zatem [swój wzrok] i oglądaj! | To jedyne bowiem oko

widzi wielkie piękno. Jeśli jednak dotrze to oko do podziwiania, [a jest zarazem] kaprawe ze względu na niegodziwości, nie oczyszczone i słabe, z powodu braku męstwa niezdolne patrzeć na pełne blasku przedmioty — niczego nie zobaczy, gdyby nawet ktoś inny mu pokazał to, co jest obecne i co można oglądać. Trzeba bowiem, aby to, co ogląda, zostało | uczynione pokrewnym i podobnym do tego, co jest oglądane, po to, 30  
 żeby [to, co ma oglądać, mogło] ruszyć ku podziwianiu. Nigdy przecież oko nie zobaczyłoby słońca, gdyby nie stało się [czymś] o formie słońca<sup>64</sup>, ani dusza nie zobaczyłaby piękna, gdyby sama nie stała się piękną. Niech się więc najpierw stanie całkowicie podobnym do boga i całkowicie pięknym ten, kto ma zamiar dostąpić oglądania boga i piękna. Wznosząc się ku górze, dotrze on bowiem najpierw do | *umysłu* — i *tam* będą widzia- 35  
 ne [jako] piękne wszystkie formy — i powie, że to właśnie jest pięknem, idee — wszystko bowiem dzięki nim jest piękne, i dzięki tym płodom umysłu [jest] też substancją<sup>65</sup>. To, co zaś [jest] ponad owym [pięknem], nazywamy naturą dobra<sup>66</sup>, która ma przed sobą ciśnięte do przodu piękno. Zatem, ogólnie mówiąc, piękne jest to co pierwsze. | Ktoś natomiast, 40  
 kto dokonuje podziału wewnątrz tego co umysłowe, powie, że piękno umysłowe jest miejscem form<sup>67</sup>, podczas gdy dobro, to które jest ponad, jest także źródłem i zasadą<sup>68</sup> piękna. Lub też postawi on w tym samym [logicznie punkcie] jako pierwsze dobro i piękno<sup>69</sup>; w każdym razie *tam* piękno [ma swoje miejsce].

### Przypisy

1. Zob. Platon, *Fajdros* 250d–e.
2. Plotyn używa tu retorycznego terminu *sunthesis*, oznaczającego taki układ i kompozycję słów w zdaniu i układ zdań w wypowiedzi, który brzmi pięknie i harmonijnie. Poza takimi kontekstami *sunthesis* znaczy „złożenie”.
3. Zob. Platon, *Politeja* IV.18, 444e; *Prawa* VII, 793d.
4. Zob. Platon, *Hippiasz większy* 297e6; 298b4; *Uczta* 210b6–c7.
5. To przykład połączenia przez Plotyna terminologii i koncepcji różnych szkół filozoficznych: używa on terminu filozoficznego *hupokeimenon* (podmiot, podłoże, substrat), występującego zarówno w filozofii Arystotelesa (zob. np. Arystoteles, *Metafizyka* Z, rozdziały 1–3), jak i stoickiej, i łączy go z kluczowym pojęciem filozofii Platonińskiej, którym jest *methexis* (uczestnictwo, partycypacja). Zob. np. Platon, *Parmenides* 132d.
6. Zob. Platon, *Hippiasz większy* 288a8; 289d5; *Fedon* 100c10; 103c1; *Uczta* 211b.
7. Zob. Platon, *Uczta* 211a3.
8. Zob. Platon, *Uczta* 210a–211d.
9. W oryginale *euchroia*, dosł. „dobra barwa”, ale słowo używane było przede wszystkim na oznaczenie zdrowego koloru cery.

10. W starożytności dość powszechnie upatrywano źródła piękna artefaktów w „symetrii” (*summetria*), w rozumieniu bliskim naszemu pojęciu „proporcji” (zob. Platon, *Fileb* 64e5–7; *Timajos* 87c4–d8; Arystoteles, *Metafizyka* M.3, 1078a36–b1). Jednak wydaje się, że w tym tekście Plotyn ma na myśli przede wszystkim stoików i z nimi podejmuje polemikę. Zob. *SVF* III.278; 279; 472.
11. W przekładzie przyjmujemy za wydaniem H–S w w. 29 lekcję rękopisów *bolon* („całe”, *ὅλον*) bez poprawki Kirchhoffa (*Plot.* Kirchhoff), która polega na dodaniu rodzajnika r. n. *to* do tego przymiotnika, co pozwalało przetłumaczyć owo zdanie w sposób na pozór bardziej prosty i oczywisty. Wszelkstronne uzasadnienie dla zachowania wersji rękopisów zob. *tI Ferroni* n. 6 do s. 2 (s. 29–30).
12. Jako „zgodność” tłumaczymy *homologia*, zgodę racjonalną lub tożsamość proporcji (tak cel życia definiował Zenon: jako życie w sposób racjonalnie zgodny, *homologoumenōs zēn*, zob. Jan Stobajos, *Wypisy, wypowiedzi i nauki* II.7.6a). Jako „współbrzmienie” oddajemy *sumphōnia*, zgodę płynącą z podobieństwa dźwięków, w tym brzmienia wypowiedzi słownej. Greka zna jeszcze zgodę rozumianą jako zgodność pomiędzy umysłami, *homonoiā* (słowo to nie jest nigdzie użyte przez Plotyna).
13. Por. Platon, *Politeja* I.20, 348c11–12; *Gorgiasz* 491e2; także por. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do Topików Arystotelesa* 284.22.
14. W przekładzie odступujemy, podobnie jak większość współczesnych komentatorów, od interpunkcji *Plot.* H–S<sup>2</sup> i przyjmujemy propozycję Kirchhoffa, kończąc to zdanie po słowie *ontōn* („będących” [częściami]). Także wydanie *tI Ferroni* kończy tu frazę.
15. Plotyn w swej krytyce stoickiej koncepcji „duszy-harmonii” mógł korzystać z analizy tego problemu Aleksandra z Afrodyzji w jego traktacie *O duszy* 24.18–26.30.
16. Por. Platon, *Uczta* 206d5–7.
17. Zob. o „pokrewieństwie” (*sungeneia*) duszy u Platona: *Timajos* 90a5–7; *Fedon* 79d3; *Politeja* VI.5, 490b4; X.11, 611e2.
18. Por. Platon, *Fajdros* 251a–252b.
19. Zob. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* IV.4, 770b11–17.
20. Zob. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 7.21–23.
21. Termin *homoiomeres*, używany przez Arystotelesa, zob. Arystoteles, *Oniebie* III.3, 302b3; *Metafizyka* A.3, 984a14; 7, 988a28.
22. Argumentację za potrzebą zachowania w wierszu 25 tekstu rękopisów, przywróconego przez wydania *Plot.* H–S<sup>1</sup>, *Plot.* H–S<sup>2</sup>, *tI Ferroni*, przedstawia szczegółowo komentarz *tI Ferroni* n. 8 do s. 4, s. 38. W rękopisach czytamy *didōsi to auto* (dosł. „daje to samo”), *Plot.* Kirchhoff poprawia na *didōsin beauto* („daje siebie samo”).
23. Zob. użycie terminu *koinōnia* przez Platona w *Fedonie* 100d6.
24. Mowa o przedmiocie zwanym *kanōn*, czyli dosłownie o pręcie służącym do wyznaczania linii prostej, przenośnie o mierze i standardzie piękna.
25. W przekładzie nie akceptujemy sugestii wydawców *Plot.* H–S<sup>1</sup>, *Plot.* H–S<sup>2</sup>, by formę *kra-tēsei* traktować raczej jako czasownik „będzie panować” niż jako rzeczownik „panowanie” w celowniku (rozumianym jak narzędnik wskazujący na sprawcę).
26. Por. Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu* II.8, 335a18–21.
27. Zob. Heraklit, DK 22, B54.
28. Sens techniczny czasownika *parakolouthēō* („towarzyszyć,” „być stale czemuś właściwym”), zob. Arystoteles, *Kategorie* 8a33; *Metafizyka* I.2, 1054a14.

29. Por. Platon, *Uczta* 210b6–d1; Alkinoos, *Didaskalikos* 5.4–5 i 10.6 Louis (157.16–20 i 65.27–30 Whittaker).
30. Zob. użycie słowa *phengos* („blask”) u Platona, *Fajdros* 250b.
31. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* V.3, 1129b28–29, gdzie cytowany jest fragment z niezachowanej tragedii Eurypidesa *Mądra Melanippe* (fr. 486 Eurypides, fr. 486 Kan-nicht).
32. Por. Arystoteles, *Metafizyka*  $\Lambda$ .7, 1072b19–21.
33. *Kentountai* („są kluci ościeniem, żądłem”) jest poprawką wniesioną z tekstu Platońskiego *Fajdrosa* (251d5) przez PLOT. Ficino w miejsce *kenountai* („są puste”) do posiadanego przezeń rękopisu *A Ennead* Plotyna. W innych rękopisach czytamy *kinountai* („poruszają się”). Tekst Ficina jest przyjęty przez Plot. H–S<sup>1</sup>, Plot. H–S<sup>2</sup>, t1 Ferroni.
34. Zob. Platon, *Fajdros* 279b9.
35. Por. Platon, *Fedon* 69d1.
36. Zob. Platon, *Fajdros* 247c6.
37. Zob. Platon, *Fajdros* 250b3.
38. Epitetem *blosuros* („męski”, „zarośnięty”, „krzepki”, „dostojny”) określa Homer męstwo Ajasa, stającego do pojedynku z Hektorem (*Iliada* VII.212).
39. *Sympheburmenē*, imiesłów strony biernej perfectum od czasownika *sumphurō* („zagnia-tać na zaczynie ciasto”), użyty tu jako metafora podobnie jak w *Fedonie* Platona (66b5).
40. Por. Platon, *Fedon* 79c2–8.
41. Por. Platon, *Fedon* 69c1–6.
42. Mowa nadal o *Fedonie* Platona (69c1–6), gdzie mamy odwołanie się do tradycji orfickiej.
43. Zob. Platon, *Politeja* VII.15, 535d9–e5. Topos związany z „nieczystością swni” opiera się na fragmencie Heraklita, DK 22, B13.
44. Zob. Platon, *Fedon* 64c40–8.
45. *Megalopsuchia*, termin używany przez Arystotelesa, *Etyka Nikomachejska* II.7, 1107b22; b26; IV.2, 1123a34; b6; 1124a1; 21; 1125a33–5; b3; oraz przez stoików, zob. *SVF* III.157.5.
46. Por. Platon, *Teajtet* 176b1; *Politeja* X.11, 613b1; *Prawa* IV, 716 c6–d4.
47. Dokładne uzasadnienie słuszności przyjętej przez Plot. H–S<sup>1</sup>; Plot. H–S<sup>2</sup> lekcji w w. 23, *k'akeinōi* (celownik zaimka *ekeinos* „ów”, połączony w elipsie ze spójnikiem *kai*, „i”, zamiast formy mianownikowej *k'akeino*), zob. t1 Ferroni n. 3, s. 58.
48. Obok przymiotnikowej formy *kalon* („[to co] piękne”) wprowadził tutaj Plotyn jako synonim formę rzeczownikową *kallonē*, oznaczającą w *Uczcie* Platona (206d) boginię piękna.
49. Por. Platon, *Uczta* 211e.
50. Por. Arystoteles, *Metafizyka*  $\Lambda$ .7, 1072b14; i traktat *O niebie* III.7, 279a28–30.
51. Por. Platon, *Uczta* 211e.
52. Zob. Platon, *Fajdros* 247b5–6.
53. Platon, *Fajdros* 250b6.
54. Por. Platon, *Politeja* VI.19, 509a6.
55. Nawiązanie do praktyk orfickich, które wymagały przygotowania duchowego przed spo-tkaniem z pierwiastkiem boskim, zob. Platon, *Uczta* 218b.
56. Zob. Platon, *Teajtet* 176b1.
57. W zdaniu tym nawiązuje Plotyn do znanego mitu o Narcyzie, który w największych szcze-gółach opowiada Owidiusz (*Metamorfozy* III.417–510).

58. Homer, *Iliada* II.140.
59. Zob. Homer, *Odyseja* IX.29.
60. Można tu widzieć aluzję do Platońskiego mitu jaskini (zob. Platon, *Politeja* VII.1–2, 515c6–516a8).
61. Por. Platon, *Fajdros* 252d7.
62. Słowo *sōphrosunē* jest powyżej użyte jako termin techniczny dla cnoty roztropności, i tak je tu dla konsekwencji oddajemy. W Platona *Fajdrosie* 254b7, do którego to passusu nawiązuje Plotyn, słowo to nie ma jeszcze charakteru technicznego i jest jednym z synonimów „mądrości”.
63. Por. Platon, *Politeja* IV.17, 443e1.
64. Słowa *hēlioeidēs* („do słońca podobny”, „o formie słońca”) używa Platon (zob. *Politeja* VI.19, 508b3 i 509a1).
65. Cała tradycja rękopiśmiennicza przekazuje w tym miejscu formę mianownika rzeczownika *ousia* („substancja”, „οὐσία”). Za tą tradycją idziemy w naszym tłumaczeniu. Większość wydawców, w tym *Plot.* H-S<sup>1</sup>, wprowadza poprawkę, zmieniając mianownik na formę celownika (*ousiai*, „οὐσία”). W takim wypadku otrzymujemy tekst „dzięki potomstwu i substancji umysłu”. W. Heintz (manuskrypt cytowany w *Plot.* Harder) zaproponował zmianę mianownika na dopełniacz (*ousias*, „οὐσίας”), przyjętą przez *Plot.* H-S<sup>2</sup> i przez *t1* Ferroni. Ta wersja wymaga tłumaczenia „dzięki potomstwu umysłu i substancji”.
66. Zob. Platon, *Politeja* VI.19, 509b7–10; Arystoteles, *Fragmenta varia* fr. I.V.49 Rose (z dialogu *Peri euchēs*, tj. *O modlitwie* = Simplikios, *Komentarz do traktatu Arystotelesa O niebie* 485.20).
67. Zob. Platon, *Politeja* VII.3, 517b5; Arystoteles, *O duszy* III.4, 429a27–28.
68. Zob. Platon, *Fajdros* 245c9.
69. Zob. Pseudo-Platon, *Alkibiades I* 116c1–2.

**Traktat 2 [IV 7]**  
*O nieśmiertelności duszy*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O nieśmiertelności duszy*

Drugi traktat Plotyna przechodzi do szczegółowego omówienia zagadnień wstępnie poruszonych w pierwszym traktacie [I 6], a mianowicie dotyczy kwestii duszy, jej natury i pochodzenia. Celem tego traktatu jest wykazanie, że nie tylko nieprawidłowe, ale wręcz niedorzeczne jest wyjaśnianie w sposób materialistyczny, czym jest dusza, oraz przedstawienie i uzasadnienie koncepcji duszy, którą Plotyn wyprowadza z jej Platońskiej wizji. W wizji tej, opartej nie tylko na dialogach Platona uznawanych dziś powszechnie za autentyczne, ale także na *Alkibiadesie I*, dusza jest ujmowana jako to, co określa i definiuje człowieka oraz posługuje się ciałem ludzkim jako narzędziem<sup>1</sup>. Plotyn zaczyna więc od krytycznego przedstawienia poglądów swoich poprzedników. Jego zdaniem głównym błędem zarówno atomistów (Epikura i jego zwolenników), jak i stoików jest to, że definiowali duszę jako ciało. Plotyn odrzuca wytłumaczenie duszy jako wyniku zmieszania materialnych elementów składowych, gdyż zakładałaby to, że z komponentów składowych nieożywionych powstaje życie i to, co ciało ożywia, czyli dusza. Plotyn też zauważa, przeciwstawiając się stoikom, że ani pamięć, ani percepcja zmysłowa nie byłyby możliwe, gdyby dusza była w jakikolwiek sposób cielesna i nietrwała. Warto też zauważyć, że Plotyn dokonuje krytyki stoickiego założenia, że zasada konstytuująca materię nieożywioną musi być pierwotna wobec zasady materii organicznej, posługując się przy tym argumentacją Arystotelesa, że zasada wyższa nie może być zależna od niższej, gdyż to, co jest potencjalne, może być realizowane tylko przez to, co już jest w akcji. W wypadku krytyki poglądów stoickich, dotyczących pojmowania duszy jako cielesnego tchnienia (pneumy), Plotyn wydaje się też powoływać się na traktat Aleksandra z Afrodyzji, w którym ten arystotelesowski komentator stawiał podobne zarzuty wobec stoickiej definicji duszy. Perypatetycką argumentacją posługuje się on również krytykując pitagorejską definicję duszy jako harmonii. Jednak korzystając z argumentów Arystotelesa i jego perypatetyckich zwolenników i następców Plotyn nie unika przy tym wnikliwej krytyki Arystotelesowskiej koncepcji duszy jako formy i aktualizacji (*entelecheia*)

ciała. Odwołując się do sformułowanej już przez siebie w trakcie krytyki poglądów stoickich zasady, że ciało nie może istnieć bez jakiejś racji formującej, Plotyn zauważa, że według arystotelików dusza w złożeniu z ciałem pozostaje do niego w takim stosunku, jak forma do materii. Dusza ludzka łączy się nie z materią pierwszą, ale z ciałem uformowanym, już uprzednio ożywionym, czyli z ciałem już posiadającym duszę. Zarazem, będąc całkowicie odmienną od materii, nie może być jej formą i aktualizacją, której nie da się oddzielić od ciała. Plotyn zauważa, że arystotelicy zgadzają się przynajmniej uznać, iż część duszy istnieje oddzielnie od ciała i ona jest nieśmiertelna. Jest to jednak, jego zdaniem, dopiero początkiem drogi prowadzącej do zrozumienia i akceptacji tego, że dusza nie jest w żadnej swojej części formą ciała i że jest rzeczywistością bezcielesną i niematerialną.

Wychodząc od Platońskiego obrazu duszy przedstawionego w *Fedonie* (102a–105e) i *Politei* (X.9–12, 608c–612a), Plotyn przedstawia duszę jako to, co żyje oraz jest samo z siebie. Jest więc bytem „autoarchicznym”, czyli będącym swoją własną zasadą, i jako taki byt do życia nie potrzebuje niczego innego. Byt duszy jest całkowicie niezależny od istnienia ciała. Dusza, będąc całkowicie odmienna od ciała, jest rzeczywistością boską, czyli pozbawioną niedoskonałości, bezcielesną i umysłową. To, co jest cielesne, jest wytworem duszy i przedmiotem jej troski. Wcielenie zaś duszy jest wynikiem wytworzenia ciała przez duszę. Wcielenie duszy jest dla niej swoistym okaleczeniem, jak o tym mówił Platon (*Politeja* X.9, 608c). Jednak Plotyn uważa, że dusza nie traci we wcieleniu swojej prawdziwej natury i właściwego jej miejsca: będąc ze swej natury bytem umysłowym, nie opuszcza umysłu, czyli zasady, z której ona wyrasta. Jej „zstępowanie w ciało” jest tylko częściowe lub względne.

### Synopsis

- I. (r. 1) Człowiek jest istotą złożoną z duszy i ciała. Ciało jest śmiertelne, ale to, czym my jesteśmy, czyli nasza dusza, nie jest.
- II. (r. 2–8<sup>3</sup>) Krytyka poglądów przedstawiających duszę jako ciało i byt materialny i/lub cielesny.
  1. (r. 3.1–6) Krytyka epikurejskiej definicji duszy.
  2. (r. 3.7–8<sup>3</sup>) Krytyka stoickiego pojmowania duszy.

- 
- |                           |  |
|---------------------------|--|
| III. (r. 8 <sup>4</sup> ) | Krytyka pitagorejskiej definicji duszy jako harmonii.                              |
| IV. (r. 8 <sup>5</sup> )  | Krytyka arystotelesowskiego pojmowania duszy jako formy / <i>entelechei</i> ciała. |
| v. (r. 9–14)              | Przedstawienie platońskiej koncepcji duszy.  |
| VI. (r. 15)               | Uzasadnienie nieśmiertelności duszy na podstawie wyroczni i kultu zmarłych.        |

### Przypisy

1. Zob. Pseudo-Platon, *Alkibiades I* 129b–131a. W kwestii autentyczności *Alkibiadesa I*, zob. przypis 23 do „Wprowadzenia do *Żywota Plotyna*”.



## O nieśmiertelności duszy

Czy każdy z nas jest nieśmiertelny, czy też cały podlega zniszczeniu, albo czy jedno jego [składniki] odchodzą w ciemność i na zniszczenie, inne trwają na zawsze — te właśnie, które nim są? Można się tego dowiedzieć badając sprawę według porządku natury w następujący sposób. Otóż właśnie coś prostego nie mogłoby być | człowiekiem: istnieje w nim przecież dusza, ma również ciało — bądź będące naszym narzędziem, bądź też w inny sposób nam przynależne. Oddzielmy je więc od niej. Następnie trzeba będzie się przyjrzeć naturze i substancji obojga. 1  
5

Ciało samo będąc złożone nie może trwać wbrew *racji*, poznanie zaś zmysłowe stwierdza, | że ono się rozkłada, powstaje, podlega różnym rodzajom zniszczenia, kiedy każdy z jego [elementów] składowych podąża do właściwego sobie miejsca w procesie niszczenia jednego [elementu] przez drugi, zmieniania w inny lub zgoła unicestwiania. Ma to miejsce zwłaszcza, kiedy brakuje w [składających się na nie] porcjach masy zaprowadzającej między nimi przyjaźń duszy. | Również jeżeli każdy [składnik] jest wyizolowany i zaistniał jako jeden, nie jest [realnie jeden]. Przyjmuje bowiem podział na kształt i materię. Wynika stąd konieczny wniosek, że i proste spośród ciał posiadają złożoną budowę. A przecież i [rzeczy] mające wielkość, które to są ciałami, dają się zarówno dzielić, jak i łamać na małe, i w ten sposób podlegają zniszczeniu. | Tak więc, jeśli jest to część nas samych, nie jesteśmy całkowicie nieśmiertelni, a jeśli narzędzie, to wypadło, żeby coś, co zostało dane na jakiś czas, miało taką właśnie [podlegającą zniszczeniu] naturę. Największej wagi [jest] zarazem to, że sam człowiek — jeśli jest tak właśnie — albo, ujęty jako forma, [ma się do ciała] tak, jak ciało do materii, albo, ujęty jako coś, co się [czymś] posługuje, [ma się do ciała] tak, jak [ciało] do narzędzia: w obu przypadkach | dusza jest nim<sup>1</sup> [tj. człowiekiem]. 10  
15  
20  
25

— Jaką zatem posiada ona naturę? 2

— Jeśli jest ciałem, musi całkowicie podlegać rozkładowi: każde ciało jest bowiem złożone. Jeśli zaś nie byłaby ciałem, lecz posiadałaby jakąś inną naturę, to i wówczas trzeba się jej przyjrzeć w ten sam [jak dotychczas] lub

5 inny sposób. Najpierw trzeba zbadać, na co | owo ciało, które nazywają  
 duszą<sup>2</sup>, może się rozkładać. Skoro w duszy z konieczności tkwi życie<sup>3</sup>, to  
 jest rzeczą również konieczną, aby to właśnie ciało, tzn. dusza, jeśli skła-  
 da się z dwóch lub więcej ciał, [aby miało się tak, żeby] każde z dwojga,  
 względnie wszystkie, z natury miały w sobie życie albo jedno je miało,  
 a drugie nie, lub też [żeby] żadne z dwojga albo żadne spośród wszystkich  
 10 go nie posiadało. | Jeśli zaś jednemu z nich przysługuje życie, to właśnie  
 ono byłoby duszą.

— Czym zatem byłoby ciało mające życie samo z siebie?

— Ogień bowiem, powietrze, woda i ziemia same z siebie są nieożywio-  
 ne. A kiedy któreś z nich ma w sobie duszę, to cieszy się życiem przy-  
 chodnym, a przecież prócz tych ciał inne nie istnieją. Ci jednak, którym  
 15 wydaje się, że istnieją również inne od tych pierwiastki, i tak | twierdzili,  
 że są ciałami, nie duszami, i że nie mają życia<sup>4</sup>. Lecz jeśli połączenie tych  
 pierwiastków, z których żaden nie ma w sobie życia, dało w efekcie ży-  
 cie, to jest to nedorzeczność. Gdyby zaś każdy miał mieć w sobie życie,  
 to przecież wystarczyłoby, żeby miał je jeden. Bardziej jeszcze niemożli-  
 we jest to, żeby wskutek połączenia ciał powstawało życie i żeby rzeczy  
 pozbawione umysłu rodziły umysł. Naturalnie [przeciwnicy] powiedzą,  
 20 że | powstają owe [ciała] nie poprzez rozmieszanie w jakikolwiek sposób.  
 Trzeba zatem, żeby było coś, co porządkuje i [żeby zaistniała] przyczy-  
 na rozmieszania: tak, aby miało [to coś] rangę duszy. Bo przecież ani coś  
 złożonego, ani coś prostego nie mogłoby istnieć jako ciało pośród rzeczy  
 istniejących, gdyby dusza nie istniała we wszystkim, jeśli w ogóle tak jest,  
 25 że *racja* łącząc się z materią tworzy ciała, a przecież | *racja* nie mogłaby  
 przyjść skądinąd, jak od duszy.

3 Jeśli jednak ktoś stwierdziłby, że rzeczy nie mają się w ten sposób, lecz to  
 atomy lub [byty] nie posiadające części zebrawszy się tworzą duszę po-  
 przez zjednoczenie i wzajemność doznawania<sup>5</sup>, można by zbić jego twier-  
 dzenie zwracając uwagę, że mówi on [tylko] o zestawieniu<sup>6</sup> [składników  
 rozmieszczonych jeden obok drugiego], i to nie na wskroś całości, jako  
 5 że nie powstaje wtedy coś jednego ani coś współdoznającego<sup>7</sup> | z niezdol-  
 nych doznawać i nie mogących zjednoczyć się ciał — dusza natomiast sa-  
 ma przez się [jest] czymś współdoznającym [z ciałem]. Ze [składników]  
 zaś nie posiadających części nie może powstać ciało ani wielkość.

Co więcej, jeśli ciało jest proste, to nie będą twierdzić, że w tej mierze,  
 w jakiej jest ono materialne, ma życie od siebie, jako że materia jest bez

jakości, lecz że to uporządkowanie według formy wnosi życie<sup>8</sup>. Jeśli jednak stwierdzą, | że owa forma jest substancją, to dusza nie będzie oboma 10 [czynnikami] na raz, lecz jednym z nich. Z pewnością nie może to być ciało: bo nawet ono nie składa się [wyłącznie] z materii. W przeciwnym razie musielibyśmy znowu w ten sam sposób [ciało] rozłożyć. Jeśli zaś stwierdzą, że mają tę rolę pełnić doznania materii, a nie substancja, to muszą powiedzieć, skąd doznania i życie przyszły do materii. | Jest rzeczą wszak 15 oczywistą, że materia nie może sama się kształtować ani też sama [siebie] nie obdarza duszą. Trzeba więc, aby było coś, co pełni rolę przewodnika chóru w stosunku do życia, albo przewodnika chóru w stosunku do materii, czy to wobec jakiegokolwiek ciała — będące poza i ponad całą cielesną naturą. Otóż właśnie nie mogłoby istnieć żadne ciało, gdyby nie istniała moc przynależna duszy. Płynię<sup>9</sup> bowiem [to co cielesne] i jego natura [tkwi] w biegu — do tego stopnia, że | zginęłoby natychmiast, gdyby 20 wszystkie rzeczy były ciałami, nawet jeśli ktoś jednemu z nich nadałby nazwę duszy. Poddane byłoby bowiem tym samym doznaniom, skoro pozostałym ciałom przysługiwałaby jedna istniejąca materia. Raczej nic nie mogłoby powstać, ale wszystko ustanie w materii, jeśli nie będzie czegoś, co kształt jej nada. Wnet mogłoby się okazać, że i materii nie mogłoby być. | I uległby zniszczeniu cały nasz wszechświat, jeśli ktoś powierzył- 25 by go mocy spajania właściwej ciału (nadając mu rangę duszy choćby pod względem nazwy), mianowicie powietrzu i tchnieniu<sup>10</sup> w najwyższym stopniu podatnemu na rozproszenie i nie sobie zawdzięczającemu to, że jest jednością. Skoro bowiem wszystkie ciała [ciągle] się dzielą, to jak ktoś, powierzyszmy czemuś takiemu cały ten wszechświat, nie uczynił- by go | nierozsądnym i wprowadzanym w bieg przez twórczość ślepego 30 przypadku?<sup>11</sup> Cóż bowiem za uporządkowanie w tchnieniu domagającym się od duszy uporządkowania albo cóż za *racja*, albo umysł? Jeśli jednak istnieje dusza, to wszystko to jest jej pomocne w budowaniu kosmosu i wszystkiego, co żyje, a każda inna siła w ten czy w inny sposób służy zbudowaniu całości. Gdyby zaś takiej [duszy] nie było | w [poszcze- 35 gólnych] całościach, to nie mogłyby istnieć, nie mówiąc już, że nie byłyby uporządkowane.

Nawet oni [tj. stoicy], prowadzeni przez prawdę, świadczą, że trzeba, że- 4 by zanim [będą] ciała, była jakaś silniejsza od nich forma duszy. Zakładają, że są to tchnienie rozumne i ogień obdarzony myślą<sup>12</sup>, tak jakby bez [udziału] ognia i tchnienia nie mogła | istnieć w bytach jakaś wyższa czę- 5 ska, [więc że] musiała szukać [w nich] lepszego miejsca, żeby się osadzić.

Lecz w takim razie trzeba postawić pytanie, gdzie umieszczą ciała, jako że muszą zapewne owe [ciała] mieć oparcie w mocach duszy. Jeśli więc uznają, że życie i dusza nie są niczym innym jak tchnieniem, to po co im owo okrzyczane<sup>13</sup> „to, co się jakoś ma”<sup>14</sup>, do którego się uciekają zmuszeni  
 10 w odniesieniu do | ciał ustanowić inną naturę czynną? Jeśli więc nie każde tchnienie jest duszą, jako że jest mnóstwo tchnień nie będących duszą, lecz powiedzą, że [chodzi o] tchnienie, które „jakoś się ma”, to właśnie o tym, „co się jakoś ma” i „stanie”<sup>15</sup>, powiedzą, że jest czymś z bytów albo  
 15 nie jest. Lecz jeśli nie jest [bytem], | to istniałoby tylko tchnienie, zaś „to, co się jakoś ma”, byłoby jedynie nazwą. A wskutek tego przyjdzie im mówić, że nic innego nie istnieje, jak tylko materia, a dusza i Bóg, i wszystko, to najwyżej są nazwy, tamto zaś tylko istnieje<sup>16</sup>. Jeśli ów stan [zalicza się do] bytów, i jest czymś innym obok podmiotu i materii, będąc wprawdzie w materii, lecz sam [jest] niematerialnym | ([co trzeba przyjąć,] żeby jego z kolei nie składać z materii), byłby *racją*, a wówczas nie ciałem, ale innej natury.

Również z tego, co następuje, wynika nie mniej jasno, iż jest rzeczą niemożliwą, aby dusza była jakimkolwiek ciałem. Jest ono bowiem albo ciepłe, albo zimne, albo twarde, albo miękkie, ciekłe albo stałe, czarne albo  
 25 białe. | Odznacza się w każdym razie różnorodnością wszelkich właściwości, jakie istnieją w różnych ciałach. Jeśli jedynie ciepłe — grzeje, jeśli jedynie zimne — ochłodzi; lekkimi uczyni to, co jest lekkie, po tym, jak się przyłączy i [będzie] obecne; a ciężkim czyni to, co ciężkie; czarnym to, co czarne; a to, co białe, uczyni białym. Wszak nie jest właściwością ognia  
 30 chłodzić, ani tego, co zimne, czynić rzeczy ciepłe. Lecz | dusza w różnych istotach żywych sprawia [rzeczy] różne, ale też w jednej i tej samej [rzeczy] przeciwne — jedne czyniąc stałymi, inne — ciekłymi, jedne — grubymi, inne — chudymi, czarne — białymi, lekkie — ciężkimi. A przecież [gdyby była ciałem], jedno winna sprawiać stosownie do jakości [określonego] ciała — na swój sposób dotyczy to nawet barwy; tu zaś [sprawia] wiele.

5 — A jeśli idzie o ruchy, to w jaki sposób różne [sprawia dusza], a nie jeden, skoro jeden jest ruch każdego ciała?<sup>17</sup>

— Jeśli jedne będą uzasadniać decyzją<sup>18</sup>, inne zaś *racjami*, to słusznie.  
 5 Lecz nie od ciała pochodzi decyzja — ani też *racje*, skoro są różne, | ciało zaś jedno i proste, i nie ma udziału w takiej *racji*, jak tylko w tej mierze, jaka mu jest dana od tej [*racji*], która czyni je ciepłym lub zimnym.

— Skąd mogłoby powstać w ciele wzrastanie w określonych odstępach czasu i do określonej miary?

— [Ciało], któremu wprawdzie przysługuje wzrost, samo | nie może po- 10  
wodować wzrostu, jak tylko w tej mierze, w jakiej mogłoby przyjąć w swej  
materialnej masie funkcję służebną wobec tego, co za jego pośrednictwem  
wzrost ten sprawia. A i dusza, gdyby była ciałem, sprawiałaby wzrost,  
a nawet koniecznie sama musiałaby rosnać, oczywiście przyrostem po-  
dobnego ciała, jeśli zamierzałyby iść na równi z powiększaniem przez sie-  
bie ciałem. | I to, co przyrosło, będzie albo duszą, albo pozbawionym 15  
duszy ciałem.

— A jeśli byłoby duszą, to skąd i w jaki sposób ona weszła, i w jaki sposób  
jest dodana? A jeśli ów przyrost jest pozbawiony duszy, to jak zostanie on  
przeniknięty tym, co duszom właściwe i zgodzi się z tym, co było uprzed-  
nio, i będzie z tym jednym, i jak podzieli te same poprzednie mniemania,  
i nie będzie ona tak jak dusza obca | pozostawać w niewiedzy w stosunku 20  
do tego, co wie druga? A jeśli znów, tak jak staje się inną masa naszego  
ciała — raz mu coś przybędzie, a raz ubędzie, a przez to nic nie pozostanie  
tożsame — jak będziemy mogli zachować to, co mieliśmy w pamięci?  
Jak rozpoznają się bliscy, skoro nigdy nie będą się cieszyć tą samą duszą?<sup>19</sup>

Jeżeli natomiast jest ciałem, a do natury ciała należy to, że podlega ciągłemu  
podziałowi na części, | z których każda nie jest tym samym, co całość, 25  
to jeśli dusza jest taką wielkością, to jeśli stanie się mniejsza — nie będzie  
duszą, podobnie jak każda ilość odmienia swój uprzedni byt przez odejmowanie.  
Wszak jeśli coś z tego, co posiada ilość, pozostałoby w swojej  
jakości tym samym, mimo iż zmniejszyło swoją masę, to jest już inne ze  
względu na to, że jest ciałem | i z powodu wielkości, jednak trwając w jako- 30  
ści, która nie jest tym samym, co ilość, jest w stanie zachować tożsamość.

Cóż więc powiedzą teraz ci, którzy twierdzą, że dusza jest ciałem? Naj-  
pierw o każdej części duszy w tym samym ciele, czy że każda [z tych części]  
jest duszą, tak jak całość? I znowu czy dotyczy to części każdej | części? 35  
W takim razie wielkość w ogóle nie dodała [nic] do jej substancji, cho-  
ciaż należało, skoro miała mieć jakąś ilość. Nadto całość [jej jest obecna]  
w wielu miejscach, co właśnie w przypadku ciała jest niemożliwe, żeby  
to samo całe [ciało] było [obecne] w różnych miejscach, i żeby część eg-  
zystowała tak jak całość. Jeśli zaś każdej z części nie nazwą duszą, wy-  
jdzie im, że dusza egzystuje z tego, co nie jest duszą. | A do tego jeszcze 40

- wielkość każdej duszy okaże się ograniczona, i wcale nie [inaczej niż] w obu [kierunkach: jeżeli zmieni się w stronę] tego, co mniejsze albo tego, co większe, nie będzie duszą. Przecież ilekroć z jednego stosunku płciowego i z jednego nasienia rodzą się bliźnięta albo też, jak to ma miejsce u innych zwierząt, kiedy liczne potomstwo się rodzi z nasienia, ponieważ
- 45 rozproszyło się ono na wiele miejsc, | gdzie każda z części jest całością, to jak nie poucza to tych, którzy mają ochotę się nauczyć, iż tam, gdzie każda część jest tym samym, co całość, to takie coś przewyższyło w swej substancji bycie ilością i z konieczności musi być bezilościowe?<sup>20</sup> W ten sposób pozostawałoby tym samym, gdyby określić je z jakiejś ilości, ponieważ
- 50 ilość i objętość nie robi mu różnicy, jako że | jej substancja jest czymś innym. Zarówno więc dusza, jak i *racje* nie są ilościowe.
- 6 Gdyby dusza była ciałem, nie byłoby możliwe ani poznanie zmysłowe, ani myślenie, ani wiedza, ani cnota, ani nic z tego, co piękne. Wynika to z następującego wywodu. Jeśli coś ma coś postrzegać, trzeba, aby samo było jednością i mogło uchwycić każdy obiekt w ten sam sposób,
- 5 | nawet jeśli przez wiele narządów zmysłu wchodziłaby większa ilość wrażeń albo też gdyby w jednym [przedmiocie] było więcej jakości — jak to ma na przykład miejsce w przypadku urozmaicenia oblicza ujmowanego przez jeden [zmysł]. Wszak nie jeden [zmysł] postrzega nos, a jakiś inny oczy, lecz jeden i ten sam równocześnie wszystko. A jeśli jedno postrzega się wzrokiem, inne zaś słuchem, to musi być coś jednego, ku czemu
- 10 | kierują się oba. Jak bowiem można by inaczej stwierdzić, że te rzeczy są różne, jak tylko wówczas, gdy wrażenia zmysłowe dotrą równocześnie do jednego i tego samego [ośrodka]? Musi więc to być jakby centrum, a wrażenia zmysłowe, podobnie do linii biegnących z obwodu koła, muszą zmierzać doń zewsząd. To zaś, co je przyjmuje, musi być czymś takim
- 15 i być rzeczywiście jednym<sup>21</sup>. | Jeśli jednak by się rozdzieliło, a wrażenia zmysłowe osiągały jakby dwa krańce odcinka, to albo znów pobiegną do jednego i tego samego, na przykład do środka, albo też jeden [podmiot przyjmujący wrażenia] będzie inny i drugi inny, każdy będzie posiadał własne wrażenie zmysłowe<sup>22</sup>: tak jakbym ja postrzegał co innego i ty co innego<sup>23</sup>. A jeśli przedmiot postrzeżenia zmysłowego byłby [czymś] jed-
- 20 nym, | jak w przypadku twarzy, to czy zostanie zebrany w [coś] jednego — jakim się też jawi, zbiega się bowiem w samych źrenicach, [bo] przecież jak inaczej można byłoby widzieć przez nie rzeczy bardzo wielkie? W ten sposób z kolei to, co dociera do [zasady] kierowniczej<sup>24</sup>, raczej stanie się jakby pozbawionymi części ujęciami umysłowymi — a wtedy i owa

[kierownicza zasada] będzie pozbawiona części. Albo też jeśli [zasada kierownicza] charakteryzuje się wielkością, | musiałyby się podzielić, tak iż 25  
inne [byłoby postrzeżenie] innej [jej] części i nic z nas nie miałyby w posiadaniu ujęcia całości tego, co postrzegalne zmysłowo. Wszechświat jest jednak jednością; bo i jak mógłby się podzielić? Nie będzie więc, zaiste, równe harmonizować się z równym, jako że [zasada] kierownicza nie jest równa [wielkością] wszystkiemu temu, co postrzegalne zmysłowo.

— Na jak wiele zatem [części] miałby nastąpić podział? Czy zostanie podzielona na tyle części, | ile posiada ich wchodzący [do zasady kierowniczej] przedmiot postrzeżenia zmysłowego w całej swej różnorodności? 30  
A każda z owych części duszy czy będzie postrzegać swymi częściami? Czy części części staną się niezdolne zmysłowo postrzegać?

— Przecież to jest niemożliwe.

— Jeśli zaś jakakolwiek [część] postrzegałaby całość, | skoro wielkość naturalnie może dzielić się w nieskończoność, to wyniknie też to, że będzie nieskończoność zmysłowych postrzeżeń dla każdej poszczególnej postrzegalnej zmysłowo rzeczy u każdego [postrzegającego], podobnie do nieskończoności obrazów tej samej [rzeczy, która istnieje] w naszej zasadzie kierującej. 35

— Jeśli zaś to, co postrzega zmysłowo, byłoby ciałem, to nie dochodziłoby do zmysłowego postrzegania w inny sposób niż w taki, jak w wosku | pieczęcie są odciskane<sup>25</sup> przez sygnety — czy to odcisną się postrzegane 40  
przedmioty we krwi, czy to w powietrzu<sup>26</sup>. Jeśli nastąpi to tak jak w ciałach ciekłych, co też jest prawdopodobne, to rozplynie się w wodzie i nie będzie pamięci. Lecz jeśli odciski pozostają, to albo nie będzie możliwości, żeby inne się odcisnęły, ponieważ tamte zajęły miejsce, tak iż nie będzie innych | postrzeżeń zmysłowych, albo skoro powstają nowe, giną te, 45  
które były wcześniej: wskutek czego nie pozostanie nic do pamiętania. Jeśli jednak istnieje zapamiętywanie, a nadto możliwość postrzegania [rzeczy] innych po innych bez przeszkody ze strony wcześniejszych, to nie jest możliwe, żeby dusza była ciałem.

To samo można by stwierdzić w oparciu o ból i na podstawie wrażeń 7  
towarzyszących zmysłowemu doznawaniu bólu<sup>27</sup>. Kiedy się mówi, że człowieka boli palec, to cierpienie cielesne dotyczy przecież palca, natomiast doznawanie bólu — jest jasne, że się z tym zgodzą — ma miejsce 5  
| w zasadzie kierowniczej<sup>28</sup>. Skoro doznająca bólu część odmienna jest od

tchnienia<sup>29</sup>, znaczy to, że postrzeganie zmysłowe przysługuje kierowniczej zasadzie i cała dusza odczuwa to samo. Jak się to dzieje? Będą utrzymywać, że dzieje się to za sprawą przekazywania: najpierw ze strony tchnienia duszy znajdującego się w palcu do najbliższej doń [części] w ciągu, a potem od niej | następnej, aż dotrze do zasady kierowniczej<sup>30</sup>. Z konieczności więc, jeśli pierwsza część postrzega ból, to inne jest postrzeżenie zmysłowe drugiej [części], jeżeli postrzeganie dokonuje się za pomocą przekazywania, i inne [będzie postrzeżenie] trzeciej. Będzie więc wiele postrzeżeń, a nawet niezliczona ilość powstanie w odniesieniu do jednego doznania bólu, a następnie je wszystkie | będzie postrzegać zasada kierownicza<sup>31</sup>, a w dodatku będzie jeszcze mieć własne obok tamtych. W rzeczywistości każde z nich dotyczyłoby nie bólu palca, lecz [postrzeżenia bólu] przez kolejną część sąsiadującą z palcem, [czyli drugie] — stopy<sup>32</sup>, trzecie — czegoś innego położonego wyżej, i byłoby wiele bólów, zasada kierownicza zaś nie postrzegałaby zmysłowo | bólu związanego z palcem, lecz związany z tym, co z nim sąsiaduje, i tylko ten by poznawała, zostawiwszy resztę w spokoju, nie wiedząc nawet, że boli palec. Jeśli zatem nie jest możliwe, aby przez przekazywanie dokonywało się postrzeganie czegoś takiego, ani też by miało miejsce poznanie [ze strony] ciała, które jest masą, tak iż jedna w nim część doznawałaby, a inna poznawała | (cechą wszak każdej wielkości jest to, że są w niej różne części) — to należy założyć taką [zasadę] zmysłowo postrzegającą, która wszędzie będzie tożsama z sobą samą. Możliwość taka przysługuje zaś spośród bytów czemuś innemu niż ciało.

8 To, iż niemożliwe byłoby nawet myślenie, jeśli dusza miałaby być jakiegoś rodzaju ciałem, należy wyprowadzić z następującego [argumentu]. Jeśli czynność postrzegania zmysłowego polega na tym, że dusza w ujmowaniu tego co zmysłowo postrzegalne posługuje się ciałem<sup>33</sup>, to nie byłoby możliwe, | żeby myślenie odbywało się przez uchwycenie za pośrednictwem ciała, inaczej byłoby ono tożsame z postrzeganiem zmysłowym<sup>34</sup>. Jeśli więc myślenie polega na ujmowaniu bez pośrednictwa ciała, to o wiele bardziej trzeba przyjąć, że samo to, co myśli, nie będzie ciałem. Jeśli następnie postrzeganie zmysłowe dotyczy tego co zmysłowo postrzegalne, to myśl dotyczy [przedmiotów] umysłowych. [Nawet] jeśli nie mają ochoty [tego uznać], to i tak będą [istnieć u nich] myśli, [które dotyczą przedmiotów] umysłowych, | i ujęcia tego, co nie posiada wielkości<sup>35</sup> — jak zatem [coś] będąc wielkością [zdola] pomyśleć coś, co nie jest wielkością, i za pomocą tego co podzielne będzie myśleć o tym co niepodzielne? Chyba że częścią pozbawioną części. A jeśli tak się ma sprawa, to nie

będzie ciałem to, co myśli: dla dotknięcia nie potrzeba wszak całości, wystarczy jakiś pojedynczy [punkt]<sup>36</sup>. Jeśli więc zgodzą się co do tego, | że 15  
pierwsze myśli (co jest przeciw prawdą) dotyczą [przedmiotów] pod każdym względem oczyszczonych od tego co cielesne, [ujętych w tym, czym z nich] każde samo<sup>37</sup> [jest], to z konieczności i to, co myśli, poznaje je będąc lub stając się wolnym od ciała. Jeśli natomiast twierdzą, że myśli [dotyczą] form [obecnych] w materii, to przeciw stają się one oddzielone od ciał i to umysł je oddziela wskutek czynności oddzielania wykonywanej przez umysł<sup>38</sup>. | Przecież nie z udziałem ciał albo w ogóle materii do- 20  
konuje się oddzielanie koła, trójkąta, linii albo punktu. Trzeba więc, aby w takim działaniu i dusza sama się oddzieliła od ciała. Trzeba więc uznać, że nie może być ona ciałem.

Wielkości, jak sądzę, nie posiada ani piękno ani sprawiedliwość: | w następstwie również myśl o nich. Tak że to, co przychodzi do niej, przy- 25  
jmie [myśl] u siebie tym, co nie ma części, i pozostaje [to] w niej jako w niemającej części. W jaki więc sposób, jeśli dusza jest ciałem, przynależą do niej cnoty takie jak umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo i cała reszta? Przecież umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo byłyby jakimś tchnieniem albo krwią jakąś<sup>39</sup>, | chyba że męstwo byłoby niewzruszono- 30  
ścią tchnienia, umiarkowanie rodzajem postawy wyważonej<sup>40</sup>, zaś piękno jakąś kształtnością [obecną] w odcisniętych w nas wzorach, wedle których, gdy patrzymy [na ludzi], mówimy, że są co do ciała urodziwi i piękni<sup>41</sup>. Wypadałoby, aby i tchnienie było silne i piękne w odcisniętych [w nas] wzorach; ale dlaczego tchnienie miałoby odznaczać się umiarkowaniem? Wręcz przeciwnie — | winno czuć się dobrze w pieszczotliwych 35  
objęciach, gdzie albo zostanie ogrzane, albo tęsknić będzie za odpowiednim orzeźwieniem<sup>42</sup> lub też uda się do [rzeczy] jakichś miękkich, delikatnych i gładkich? Dlaczego by mogło mu zależeć na tym, żeby w wyborze kierować się wartością?<sup>43</sup>

Czy jest tak, że dusza chwyta się owoców kontemplacji cnoty, które są wieczne, i innych przedmiotów umysłowych, | czy też cnota powstaje 40  
w kimś, przynosi pożytek, a potem znów ginie? Lecz co wówczas tworzy cnotę i skąd [to jest]? Bo w takim wypadku z kolei to owo [coś, co tworzy cnotę,] trwałoby. Trzeba więc, aby [cnoty] były wieczne i trwałe, podobnie jak [prawą] geometrii. A skoro są wieczne i trwałe, nie mogą być ciałami. Z konieczności również to, w czym tkwią, musi być takie — | nie może być więc ciałem. Nie trwa bowiem, lecz płynie wszelka natura 45  
cielesna<sup>44</sup>.

- 8<sup>1</sup> 45 Jeśli zaś oni, widząc wytwory ciał, takie jak ogrzewanie, oziębianie, wprawianie w ruch i ciążenie *tutaj*, podobnie szeregują duszę, umieszczając ją w miejscu właściwym temu co czynne<sup>46</sup>, to po pierwsze nie pojmują, że i same | te ciała wykonują tę pracę za pomocą niecielesnych mocy w nich obecnych; następnie [nie widzą], że nie uznajemy, iż owe moce dotyczą duszy — ale [że] czynności myślenia, postrzegania zmysłowego, rozumowania, pożądania, troszczenia się pięknie z rozważą<sup>47</sup>, wszystko to domaga się innej substancji. Przeniósłszy zatem moce na ciała z tego, 10 co pozbawione jest ciał, | nie pozostawiają temu ostatniemu żadnej [mocy]. Z tego, co następuje, jasne będzie, że ciała mogą to, co mogą, dzięki niecielesnym mocom. Zgodzą się bowiem, że czym innym jest jakość, a czym innym ilość, oraz że każde ciało jest uilościowione, i jeszcze, że nie każde jest ujakościowione, bo na przykład nie jest [taką] materia<sup>48</sup>.
- 15 | Zgadząc się zaś na to — i na to się zgodzą, że jakość, będąc czymś innym niż to co uilościowione, jest czymś innym niż ciało. Jak bowiem nie będąc uilościowiona stanie się ciałem, skoro każde ciało jest uilościowione? Rzeczywiście, tak jak już gdzieś wyżej<sup>49</sup> zostało powiedziane, jeśli każde ciało dzieląc się na części traci również wielkość, jaką było, ale mimo iż 20 zostaje rozdrobione | owo ciało, w każdej części trwa ta sama i całkowita jakość — tak na przykład słodycz miodu nie jest w żadnej mierze mniejszą słodyczą w każdej części — to nie może być ciałem słodycz. To samo dotyczy innych [jakości]. Z kolei jeśli moce byłyby ciałami, to byłoby rzeczą 25 konieczną, aby z potężnymi spośród mocy wiązały się wielkie | masy, zaś z [mocami] mogącymi niewiele zdziałać — masy małe. Jeśli zaś spośród wielkich mas są takie, które odznaczają się małymi, a niewielkie czy wręcz bardzo małe spośród mas bardzo dużymi mocami, to czemuś innemu niż wielkość trzeba przypisać czynność tworzenia: czemuś, co nie odznacza się wielkością. Skoro, jak powiadają, materia będąc ciałem jest ta sama<sup>50</sup>, 30 | a przyjmując jakości, tworzy różnicę, to jakże nie jest rzeczą oczywistą, iż to, co przyłącza się, są to *racje* niematerialne i bezcielesne? Niech nie mówią, że istoty żywe giną, gdy zabraknie im tchnienia lub krwi. Bez nich bowiem nie mogą istnieć, jak i bez wielu innych rzeczy, z których żadna 35 nie może być duszą. | Bo tak to jest, że ani tchnienie ani krew nie przenikają wszystkiego [w ciele], a dusza — tak.
- 8<sup>2</sup> Na dodatek, jeśli dusza będąc ciałem przeniknęłaby na wskroś całe [ciało], to i byłaby [z nim] rozmieszana, w taki sposób, w jaki następuje rozmieszanie również w przypadku innych ciał<sup>51</sup>. Jeśli zaś rozmieszanie ciał nie pozwala żadnemu z biorących udział w rozmieszaniu być aktualnie,

to i dusza nie mogłaby istnieć już w ciałach aktualnie<sup>52</sup>, | lecz jedynie 5  
 możliwościowo — utraciwszy byt duszy, jak to ma miejsce wówczas, gdy-  
 by się rozmieszało słodkie i gorzkie, a wskutek tego słodkie nie istnieje:  
 a zatem nie mamy duszy! Jeśli zaś jest ciałem, rozmiesza się cała z innym  
 ciałem na wskroś całości<sup>53</sup>, tak iż tam, gdzie byłoby jedno, będzie i drugie,  
 oba mając równy ciężar i zajmowane miejsce, i | nie ma żadnego przyro- 10  
 stu, gdy jedno nałoży się na drugie — nie pozostanie [więc] nic, co pod-  
 legałoby podziałowi. Rozmieszanie nie może się dokonywać przez prze-  
 mienne ułożenie obok siebie dużych części — bo jak to mówią [stoicy],  
 będzie to zestawieniem, [a nie rozmieszaniem]<sup>54</sup> — to, co zostało dodane,  
 przenika zaś wszystko, nawet jeśli [jest] mniejsze (co jest przecież nie-  
 możliwe: żeby to, co mniejsze stało się równe | większemu) — natomiast 15  
 przeniknąwszy wszystko potnie [samym sobą] po wszystkim. Konieczne  
 więc [będzie] — jeśli ciało, które nie zostało przecięte, ma być [obecne]  
 po wszystkich punktach, a nie pomiędzy — żeby dokonał się podział ciała  
 na punkty, co jest [wszelako] niemożliwe. A ponieważ podział jest [za-  
 wsze możliwy] w nieskończoność<sup>55</sup> — jakiegokolwiek części ciała byś nie  
 wziął, będzie [wciąż] podzielna — | to nieskończone części będą istnieć 20  
 nie tylko w możności, lecz również w aktualności. Nie jest zatem możliwe,  
 aby ciało mieściło się całe na wskroś całości. Dusza zaś [może przeni-  
 kać] całości na wskroś. Jest zatem niecielesna.

Utrzymywać ponadto, że to samo tchnienie, które było uprzednio natu- 8<sup>3</sup>  
 rą, staje się duszą, kiedy w zimnie jest zahartowane, gdyż przez [obecność]  
 w zimnie stała się dusza bardziej jeszcze wysubtelniona<sup>56</sup> — jest samo  
 w sobie niedorzecznością. Wiele bowiem istot żywych rodzi się przecież  
 w ciepłe i duszę | mają nie ochłodzoną<sup>57</sup>. Lecz mówią na to, że istnieje 5  
 natura pierwotniejsza od duszy rodzącej się przypadkiem wskutek zbie-  
 gu okoliczności zewnętrznych. Wychodzi im więc na to, że to co gorsze  
 stawiają na pierwszym miejscu, a przed tym jeszcze coś innego — jesz-  
 cze lichszego, co nazywają „natężeniem”<sup>58</sup>, na końcu zaś umysł zrodzony  
 oczywiście z duszy<sup>59</sup>. A przecież jeśli umysł jest przed wszystkim, to zaraz  
 potem należało | umieścić duszę, następnie naturę. Zawsze przecież to 10  
 co późniejsze jest gorsze, jak to się dzieje naturalnym porządkiem rzeczy.  
 Jeśli więc i bóg, wedle umysłu, jest dla nich późniejszy, zrodzony i ma-  
 jący przychodną [z zewnątrz] czynność myślenia, to można by przyjąć,  
 że nie istnieje ani dusza, ani umysł, ani bóg. Jeśli by miało powstać coś  
 w możności, a nie byłoby wcześniej czegoś, co istnieje w akcie, oraz umy-  
 słu, to [owo coś w możności] nigdy nie dojdzie do aktu. | Co bowiem 15

będzie tym, co doprowadzi [do jego aktualizacji], skoro nie będzie czegoś innego i pierwotniejszego od niego?<sup>60</sup>

Jeżeli zaktualizuje się samo przez się — co jest absurdem — to i tak będzie działać tylko wpatrując się w coś, co będzie nie w możliwości, ale w akcie. A zatem, jeśli do bycia w możliwości należy zawsze pozostawianie tym samym, to [bycie w możliwości] samo jako takie dojdzie do aktu, a wówczas to ostatnie będzie doskonalsze od tego, | co w możliwości, w tej mierze, w jakiej jest przedmiotem dążenia tamtego, [które jest w możliwości]. Pierwotniejsze zatem [jest] to, co doskonalsze, i mające inną naturę niż ciało, i będące w akcie zawsze — i umysł, i dusza [są] przeto pierwotniejsze od natury. Bez wątpienia zatem dusza nie jest taka jak tchnienie ani taka jak ciało. Lecz o tym, że nie mogłaby być nazwana ciałem, już zostało powiedziane, i inni mają na to odmienne argumenty, ale i te nasze są  
25 | wystarczające.

8<sup>4</sup> Skoro jest więc innej natury, należy zbadać, czym ona jest. Czy zatem jest czymś różnym od ciała, czy może przynależnym do ciała, jak na przykład harmonia?<sup>61</sup> [Filozofowie] w otoczeniu Pitagorasa, mówiąc o tym, [co przynależy do ciała, że jest] harmonią, uważali, że jest to „coś takiego właśnie”<sup>62</sup> na sposób<sup>63</sup> różny [od tego, jak się definiuje naturę]: jako coś  
5 podobnego do | harmonii strun<sup>64</sup>. Jak zatem *tutaj* wskutek uzyskanego napięcia strun powstaje na nich jakieś tego rodzaju doznanie, które nazywa się harmonią, tak w ten sam sposób — skoro powstaje nasze ciało w rozmieszaniu [części] niepodobnych — rozmieszanie o pewnej jakości wytwarza życie oraz duszę, będącą doznaniem powstałym przy rozmie-  
10 szaniu. A że | jest to niemożliwe, wiele przeciwko temu pogładowi wypowiedziano argumentów. Mianowicie, że pierwotna jest dusza, harmonia zaś późniejsza<sup>65</sup>; i że jako taka [pierwotna] z jednej strony rządzi ciałem, jak i nadzoruje [je], ale też niejednokrotnie z nim walczy<sup>66</sup>, będąc zaś harmonią nie mogłaby tego robić<sup>67</sup>; i że [jest] substancją, a harmonia nie jest  
15 substancją; i że | rozmieszanie ciał, z których się składamy, jeśli jest w *racji*, byłoby zdrowiem<sup>68</sup>; i że każda poszczególna część [ciała], ponieważ jest inaczej rozmieszana, byłaby różną duszą, tak iż będzie ich wiele; a wreszcie najważniejsze — że jest rzeczą konieczną, aby przed tą duszą była inna dusza sprawiająca ową harmonię, tak jak to ma miejsce w przypadku in-  
20 strumentów muzycznych, | kiedy muzyk nadający strunom harmonię ma u siebie *rację* harmonii, według której będzie harmonizował. Ani *tam* bowiem struny same z siebie, ani ciała *tutaj* nie będą mogły wprowadzić się

w stan harmonii. Ogólnie rzecz biorąc, robią oni z czegoś co pozbawione duszy rzeczy mające duszę, i z nieuporządkowanych uporządkowane<sup>69</sup> na [zasadzie] przypadku, | i [wywodzą, że] porządek [bierze się] nie z duszy, 25  
 lecz że ona sama bierze hipostazę z samoistnie powstającego porządku. Lecz nie może to zachodzić ani w tym co partykularne, ani w innych [rzeczach]. Dusza zatem nie jest harmonią.

Warto przyrzeć się również, w jaki sposób do duszy odnosi się określenie „entelechia”<sup>71</sup>. Powiadają [perypatetycy], że dusza w bycie złożonym ma rangę formy taką, jaką ma relację ciało ożywione do materii: jest formą nie każdego ciała i nie jako ciało, lecz „ciała naturalnego organicznego | posiadającego życie w możności”<sup>72</sup>. Jeśli więc jest upodobniona do tego, 5  
 z czym jest złączona, tak jak kształt posągu w odniesieniu do spiżu, to gdy ciało jest dzielone na części, współdzieli się i duszę, i gdy odcina się jakąś część, wraz z odciętym będzie cząstka duszy, i oddzielenie się podczas snu nie będzie mieć miejsca, | skoro trzeba, żeby entelechia była dobrze spojona z tym, w czym tkwi, a tak naprawdę i sen nie będzie mieć miejsca. I jeśli byłaby entelechią, nie byłoby przeciwstawności *racji* w stosunku do pożądanego, a całość doznawałaby wszystko w jeden i ten sam sposób, bez niezgody ze sobą samą. Poznanie zmysłowe jedynie mogłoby powstać, ale | myślenie już nie byłoby możliwe. Dlatego sami [perypatetycy] wprowadzają inną duszę czy umysł, który uznają za nieśmiertelny<sup>73</sup>. Dusza więc rozumująca z konieczności musi być entelechią w inny sposób niż przedstawiony, jeśli trzeba posługiwać się tą nazwą. Nawet [dusza] zmysłowa, jeśli sama [z siebie] posiada odcisnięte wrażenia mimo nieobecności postrzeżeń zmysłowych, | posiadać je będzie bez pośrednictwa ciała. W przeciwnym razie [wrażenia te] tkwiłyby w niej jako kształty i obrazy, lecz nie mogłaby przyjąć innych, gdyby w ten sposób w niej były. Nie jest więc jak entelechia, której jest nieoddzielalna. I zaiste, nawet [władza] pożądanca — nie jedzenia albo picia, ale [rzeczy] innych od tych, co [należą] do ciała — również | sama nie może być nieoddzielalną entelechią. 25  
 Ostatecznie, gdyby była [władzą] wegetatywną — to wydaje się, że można by prowadzić spór, czy nie mogłaby być w ten sposób nieoddzielalną entelechią. Lecz nawet i co do tego nie wydaje się, żeby tak było. Zasada bowiem każdej rośliny tkwi w tym, co jest związane z korzeniem. I kiedy usycha inna część | ciała, u wielu roślin dusza [pozostaje] w tym, co jest związane z korzeniem w dolnych [częściach]. Jasno stąd wynika, że pozostawisz pozostałe skurczyła się w jakimś jednym miejscu. Nie znajdowała się 30

więc w całości jako nieoddzielalna entelechia<sup>74</sup>. Do tegoż, zanim urosnie roślina, [dusza] skupia się w małej masie.

— Jeśli zatem z większej rośliny redukuje się do małej [masy], a z drugiej  
35 strony z małej [masy] idzie w całą [roślinę], to co | stoi na przeszkodzie, żeby całkowicie się oddzieliła? Jak znów, skoro nie posiada części, ma się stać entelechią ciała mającego części? Ponadto ta sama dusza z jednej istoty żyjącej przechodzi w inną: jak zatem [dusza] pierwszej może się stać [duszą] następnej, jeśli była entelechią tylko jednej jedynej?<sup>75</sup>

— Widać to wyraźnie na przykładzie zmiany jednych istot żywych w inne  
40 istoty żywe. | Bycia swego nie posiada przez to, że jest formą czegoś, lecz jest substancją nie [taką], która otrzymuje bycie dzięki osadzeniu w cieple — ale będącą przed zrodzeniem się w tym [ciele], {jak w wypadku istoty żywej to nie ciało rodzi duszę}<sup>76</sup>. — Czym jest więc jej substancja? Jeżeli nie jest ciałem ani też doznaniem ciała, ale postępowaniem i wytwarzaniem, i wiele jest | rzeczy w niej i wiele się od niej wywodzi — owa sub-  
45 stancja poza ciałami — jaka ona jest?

— Jasne jest, że to ta, o której mówimy, że jest istnie substancją<sup>77</sup>. Wszystko co cielesne powinno być nazywane „stawaniem się”, a nie „substancją”. „To, co powstaje i ginie, nigdy istnie nie jest bytem”<sup>78</sup>, ocala się zaś po-  
50 przez uczestnictwo w bycie, | i to w tej mierze, w jakiej w nim uczestniczy.

9 Różna [od tamtej jest] więc natura, ta która sama z siebie ma bycie — [jest to] wszystko to, co jest istnie bytem, który ani nie rodzi się, ani nie ginie: w przeciwnym razie wszystko inne przeminie, i już później nie powstanie, jeśli zginie ten, który im zapewnia ocalenie, i innym, | i całemu temu wszechświatowi, który przez duszę jest ocalony i jej zawdzięcza ład. Ona bowiem jako zasada ruchu<sup>79</sup> dostarcza ruchu innym, podczas gdy sama porusza się z siebie, i [to ona] obdarza ożywione duszą ciało życiem, mając [je] sama z siebie i nigdy [go] nie tracąc, jako że ma [je] sama z siebie.  
5 Nie może być przecież tak, że wszystkie rzeczy | korzystają z życia przychodnego: mielibyśmy wówczas do czynienia z ciągiem nieskończonym. Lecz trzeba, żeby była jakaś natura żyjąca najpierw, która z konieczności jest niezniszczalna i nieśmiertelna<sup>80</sup>, skoro jest źródłem życia również dla innych. Wewnątrz niej musi mieć siedzibę i wszystko to co boskie, i to co szczęśliwe, żyjąc samo z siebie i istniejąc samo z siebie, jako pierwszy  
10 byt<sup>81</sup> | i jako pierwsze żyjące, nie mające nic wspólnego ze zmianą pod względem substancji, ani takie, które powstaje, ani takie, które ginie<sup>82</sup>.

Z czego bowiem mogłoby powstać albo w co [obróciłoby] się ginąc?<sup>83</sup> A jeśli nazwa „bytu” ma być użyta prawdziwie, to domaga się, aby nie było tak, żeby czasem [coś] było, a czasem nie było. Podobnie biel, jako barwa, nie może być raz | biała, a raz nie-biała. Jeśliby zaś biel była bytem, 20 to wraz z tym, że coś jest białe, istniałoby [to coś] zawsze — tymczasem jedynie *ma* [ono] biel. To, czemu przysługuje byt z siebie i pierwotnie, jeśli istnieje teraz, będzie bytem zawsze. To zatem, co jest bytem pierwszym i bytem zawsze, nie może być martwe, jak kamień albo drewno, lecz musi być żywe, i | prowadzić życie czyste — tak dalece, jak dalece trwa wobec 25 siebie [jako to, co jest] samo. Wszystko, co miesza się z gorszym, ma przeszkodę w dążeniu do tego, co najlepsze, lecz żadną miarą własnej natury nie traci, lecz powraca do pierwotnej kondycji<sup>84</sup>, biegnąc z powrotem ku temu, co jest jej [właściwe].

Wykazanie, że dusza nie jest ciałem, jasnym czyni, że pokrewna jest ona 10 bardziej boskiej i wiecznej naturze<sup>85</sup>. Nie ma wszak wcale ani zarysu, ani barwy i jest nieuchwytna. Można to samo jednak wykazać również na podstawie poniższego [rozumowania]. Skoro zgadzamy się, | że wszystko, 5 co boskie i istnie [jest] bytem, ma życie dobre i rozważne<sup>86</sup>, to trzeba przyrzeć się temu, co jest po tym właśnie, poczynając od naszej duszy: [trzeba zatem rozważyć,] jaka jest pod względem natury. Otóż weźmy duszę, ale nie tę, która w ciele przybrała nieracjonalne pożądania i gniew i wzięła na siebie jeszcze inne uczucia, lecz taką, która | odrzuciła to wszystko 10 i, na ile to możliwe, nie ma wspólnoty z ciałem<sup>87</sup>. Taka [dusza] czyni wyraźnym to, że rzeczy złe są do duszy dodane<sup>88</sup> [z zewnątrz], w oczyszczonej zaś obecne jest to, co najszlachetniejsze: roztropność i [wszelka] pozostała cnota<sup>89</sup> — jako jej właściwe. Jeśli więc czymś takim jest dusza, ilekroć sama do siebie się wzniesie, to jakże nie | będzie miała owej 15 natury, o której mówimy, że jest naturą wszystkiego co boskie i wieczne? Roztropność i prawdziwa cnota, będąc rzeczami boskimi, nie mogłyby powstać w jakiejś rzeczy nędznej i śmiertelnej. Lecz z konieczności coś takiego właśnie musi być boskie, zważywszy, że ma udział w rzeczach boskich dzięki pokrewieństwu i tożsamości substancji. Dlatego też każdy | spośród nas, kto taki [by był], mało by się różnił od tych [rzeczy, które 20 są] w górze, samą duszą: o tyle tylko stałby niżej, o ile jest ona w ciele. Dlatego też, jeśli każdy człowiek byłby taki albo jakaś większa liczba miałaby takie dusze, to nikt nie byłby na tyle wątpiący, iżby nie wierzył, że to, co posiadają z duszy, jest w nich absolutnie nieśmiertelne. Teraz | zaś 25 widząc u większości duszę na wszelki sposób okaleczoną nie rozeznają, że

- mają do czynienia z czymś boskim i nieśmiertelnym<sup>90</sup>. Trzeba więc naturę każdej rzeczy ujmować wznosząc swe oczy ku temu, co w niej czyste, ponieważ to, co jest dodatkiem, stanowi zawsze przeszkodę w poznaniu
- 30 tego, do czego jest dodatkiem. | Badaj więc oddzieliwszy, albo lepiej: ten kto sam się oddzielił<sup>91</sup>, niech dojrzy i uwierzy, że jest nieśmiertelny, kiedy będzie oglądał sam siebie stając się w tym co umysłowe i czyste. Zobaczy bowiem umysł wpatrzony nie w coś co zmysłowe ani w żadną z tych [rzeczy] śmiertelnych, lecz rozmyślający o tym co wieczne za pomocą tego
- 35 co wieczne: wszystko to, co [jest] w | [świecie] umysłowym, i samego siebie, który stał się kosmosem umysłowym i świetlistym, oświeconym przez prawdę pochodzącą od dobra<sup>92</sup>, które oświeca prawdę przez wszystkie [byty] umysłowe. I nieraz mu się zda, że trafnie zostały powiedziane te słowa: „Witajcie! Jestem wam bogiem nieśmiertelnym”<sup>93</sup>, który wznosił
- 40 się do boskości i | skupił swoją uwagę na podobieństwie do niej. Jeśli zaś oczyszczenie umożliwi nam poznanie tego co najlepsze, to i wyłaniają się zawarte wewnątrz nauki, i to te, które istnie są naukami. Albowiem nie wtedy, gdy biegnie gdzieś na zewnątrz, dusza „ogłada umiarkowanie
- 45 i sprawiedliwość”<sup>94</sup>, ale sama u siebie: w rozmyślanii | nad samą sobą i tym, jaką była pierwotnie. Patrzy na nie, jakby oglądając posągi w jej wnętrzu wzniesione — po tym, jak je wpierw oczyściła z okrywającej je zewsząd patyny czasu. To tak, jak gdyby było możliwe, żeby złoto miało duszę — można sobie wyobrazić, że odrzuciło od siebie przymieszkę ziemi — żyjąc uprzednio w nieświadomości samego siebie, jako że nie
- 50 działo [czystego] złota — otóż wówczas | samo by się podziwiał, widząc się w odosobnieniu od tego brzemienia, i miarkowałoby, że nie potrzeba mu było żadnego piękna przychodnego, ponieważ samo jest najwspanialsze, jeśli tylko mu pozwolić być sobą.
- 11 Któż wobec tego będąc przy zdrowym umyśle mógłby podawać w wątpliwość, że to, o czym mówimy, jest nieśmiertelne? Ma życie samo z siebie, którego nie może utracić: Jak mogłoby się to zresztą stać, skoro nie jest nabyte ani też nie jest posiadane w ten sposób, jak ogniewi przysługuje
- 5 gorąco? | Nie twierdzę, że gorąco jest dla ognia czymś przychodnym, lecz że jeśli nie dla ognia, to dla materii stanowiącej podmiot dla ognia. Z tej właśnie przyczyny rozkłada się ogień. Dusza zaś nie w ten sposób posiada życie, jakby była materią stanowiącą podmiot, ale to życie na niej [tj.
- 10 na materii] powstałe wskazuje na duszę. | Albowiem życie jest substancją, i istnieje taka właśnie substancja żyjąca sama z siebie — jak to właśnie jest i jak to badamy, to znaczy dusza — i zgodzą się [ci, którzy są przy

zdrowym umyśle], że to [coś] jest nieśmiertelne albo też uznają to za złożenie i będą znowu rozkładać, aż i tak dojdą do tego, co nieśmiertelne i co porusza się samo z siebie, i czemu nie można przydzielić wyroku i losu śmierci<sup>95</sup>. Albo też twierdząc, że życie jest doznaniem przychodnym [dla] materii, | będą zmuszeni przyznać, że owo coś, od czego to doznanie 15 w materię weszło, samo jest nieśmiertelne, będąc niezdolne do przyjęcia przeciwieństwa tego, czego samo udziela<sup>96</sup>. Jest w takim razie jedną naturą, która w akcie jest żyjąca.

Nadto jeszcze, jeśli twierdzą<sup>97</sup>, że każda dusza jest zniszczalna, to wszystko 12 musiałoby już dawno zginąć; jeśli zaś [miałoby być tak], że jedna [dusza] tak, a druga nie, jak na przykład, że dusza świata jest nieśmiertelna, a nasza — nie, to muszą powiedzieć, jaka jest tego przyczyna. Bo każda z dwóch jest zasadą ruchu<sup>98</sup>, i żyje sama z siebie | każda z dwóch, i tym 5 samym chwyta się tego samego, myśląc zarówno o tym, co jest w niebie, jak i o tym co ponad niebem<sup>99</sup>, szukając wszystkiego, co jest wedle substancji, i dosięgając do pierwszej zasady. Rozmyślanie nad tym, czym jest każda [rzecz] sama, [pochodzące] od niej samej, w oparciu o wizje, które [są w niej], które też rodzi się z przypomnienia, | daje jej bycie przed ciałem 10 i czyni ją samą wieczną, skoro posługuje się ona wiecznymi naukami. Wszystko natomiast, co podlega rozkładowi, przyjąwszy złożenie po to, [żeby otrzymać] bycie, przez to samo naturalnie ulega rozkładowi, przez co zostało złożone<sup>100</sup>. Dusza zaś jest jedną i prostą naturą, w akcie będącą w życiu, nie może więc w taki sposób zostać zniszczona.

| — Lecz gdyby mogła być podzielona na części — zginęłaby. 15

— Dusza jednak, jak to zostało wykazane, nie posiada masy ani pewnej ilości.

— Jednak odmieniona dojdzie do zniszczenia.

— Ale odmiana pociągająca za sobą zniszczenie usuwa formę, choć pozostawia materię; to zaś jest doznaniem tego co złożone. Jeśli więc jest 20 rzeczą niemożliwą, aby doznała zniszczenia na żaden z tych sposobów, | z konieczności jest niezniszczalna.

— Jak się to dzieje, że wchodzi ona w ciało, skoro to co umysłowe jest 13 oddzielone?

— Otóż dzieje się tak dlatego, że o ile umysł [jest] sam — pozbawiony doznań, prowadząc w tym co umysłowe życie obdarzone tylko myślą —

- [o tyle] *tam* zawsze trwa, bo nie ma w [nim] popędu ani pragnienia. [To coś,] co by zaś przybrało sobie pragnienie, będąc czymś, co jest stopień  
 5 poniżej | względem owego umysłu, poprzez dodanie pragnienia niejako stąpa już przed siebie, występując z brzegów i pragnąc wprowadzać ład wedle [tego, co] ujrzało w umyśle. Jakby brzemiennie od tego, cierpi bóle powicia, żeby porodzić, i spieszy się tworzyć, i sporządza [wytwory swojego] rzemiosła. I przez taki znój rozciąga się wokół tego, co zmysłowe, ale  
 10 wraz z wszystką duszą całości góruje [przez to, że sięga też] na zewnątrz, | nad tym, czym zarządza, a współtroszcząc się o wszystko, ma ochotę zarządzać [tego] częścią i staje się odosobniona w owej [części], w której jest — nie stając się [zarazem] ani cała, ani wszystka [duszą] ciała, ale też mając coś na zewnątrz ciała. Nawet jej umysł nie podlega namiętnościom.
- 15 Sama zaś jest z jednej strony w | ciele, z drugiej — poza ciałem. Wywodząc się od pierwszych [bytów,] dotarła [ona] do trzecich<sup>101</sup> — do tych, które są poniżej umysłu, jako akt<sup>102</sup> umysłu trwającego w samym sobie i za pośrednictwem duszy napelniającego wszystko pięknem i ładem — nieśmiertelnego poprzez nieśmiertelne, dlatego że i on zawsze istnieć będzie dzięki nieustannemu aktowi.
- 14 Co do duszy innych istot żywych, to te spośród nich, które znalazły się w stanie upadku i weszły aż do ciał zwierząt<sup>103</sup>, takie także muszą być nieśmiertelne. A jeśli istnieje jakaś inna forma duszy, i ona musi wywodzić  
 5 się nie skądinąd, tylko od żyjącej natury, | i być taka musi, i być przyczyną życia w innych istotach żyjących, a dalej i w roślinach<sup>104</sup>. Wszystkie one bowiem wywodzą się od tej samej zasady i mają sobie właściwe życie, i są one bezcielesne, i same są bez części i są substancjami. Jeśli natomiast mówi się, że dusza ludzka, która składa się z trzech części<sup>105</sup>, ulegnie rozkładowi  
 10 na mocy tego, że jest złożona, to my na to | powiemy, że kiedy [dusze] odejdą jako czyste, pozbędą się tego, co się do nich dołączyło w czasie zrodzenia. Inne natomiast zachowują to na bardzo długi czas. Nawet gdy zostanie oderwane to co gorsze — nawet i to nie zginie, póki będzie istnieć to, z czego ma swoją zasadę. Nic bowiem z tego, co jest z bytu, nie ginie.
- 15 Zostało zatem powiedziane to, co należało powiedzieć tym, którzy domagali się dowodów. Jeśli zaś chodzi o tych, którzy domagali się wiarygodności popartej dowodem o charakterze zmysłowym, to trzeba ją oprzeć na wyborze spośród bardzo obfitego zasobu dociekań dotyczących tych  
 5 spraw, jak również spośród tego, co bogowie obwieścili [w odpowiedziach wyroczeni], | nakazując przebłagać gniew dusz skrzywdzonych

i cześć oddawać zmarłym, jako że mają doznawanie zmysłowe. Tak też i wszyscy ludzie to czynią w stosunku do tych, którzy odeszli. Wiele też dusz, które wcześniej były w ludziach, po tym jak wyszły z ciał, nie odstąpiło od czynienia ludziom dobrze. One też są pożyteczne zarówno dzięki temu, że ogłosiły boskie wyrocznie, | jak i dając przepowiednie względem innych spraw. Dowodzą jednocześnie tym samym, także w odniesieniu do innych dusz, że nie są zniszczone. 10

### Przypisy

1. Zob. Pseudo-Platon, *Alkibiades I* 130c5–6; por. Arystoteles, *O duszy* II.1, 412a6–22; *Metafizyka* Z.10, 1035b14–16; H.3, 1043b3–4; Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 2.1–2.
2. Chodzi o doktrynę stoicką, według której dusza jest rodzajem ciała, zob. *SVF* I.142; 518; II.780; 790.
3. Por. Platon, *Fedon* 105d3–4.
4. Chodzi o atomistów, zob. relację o Demokrycie u Arystotelesa, *O duszy* I.2, 403b31–404a3; Epikur, *List do Herodota* 63.
5. Plotyn czyni tu aluzję do poglądów epikurejskich. Zob. Epikur, *List do Herodota* 63; 65–68.
6. Trudne do oddania w języku polskim odwołanie się do doktryny stoickiej, w której *parathesis* („zestawienie” lub „położenie obok”) jest przeciwstawiane *krasis diolou* („roz mieszanie całkowite”, „wymieszanie na wskroś”). To ostatnie polega na całkowitym wzajemnym przenikaniu się połączonych ze sobą przez wymieszanie substancji.
7. Po opisie atomistów Plotyn przechodzi do krytyki poglądów stoickich. Por. *SVF* II.473; 479.
8. Zob. *SVF* II.300; 309; także I.89.
9. Tu Plotyn robi aluzję do przypisywanego Heraklitowi twierdzenia, że „wszystko płynie” (zachowane świadectwa wskazują jedynie na to, iż Heraklit powiedział, że „na wchodzących do tych samych rzek napływają [wciąż] różne i różne wody”, Heraklit, DK 22, B12). Tradycja platońska sprawiła (w następstwie tego, co Platon pisze w *Kratylosie*, 402a), że owo płynięcie stało się formułą charakteryzującą zmianę, jaka dotyka rzeczy zmysłowych, będąc dla nich właściwą zawsze i pod każdym względem, podczas gdy to umysłowe pozostaje zawsze niezmiennie.
10. Dusza jest rozumiana przez stoików jako *pneuma*, czyli tchnienie będące rozmieszczeniem (*krasis*) powietrza i ognia. Zob. *SVF* II.786–787.
11. Por. Platon, *Timajos* 53a–b.
12. Definicja stoicka, zob. *SVF* II.779, 806.
13. Niżej wymienione pojęcia Plotyn uznaje za okrzyczane zapewne z tego względu, że terminy takie jak *schesis*, także *hexis*, *diathesis*, występujące w znanych nam tekstach odzwierciedlających popularne rozumienie stoicyzmu, wydają się nieraz w tych tekstach uwikłane w błędne koło, w którym mają się one nawzajem tłumaczyć. Z jednej strony zapewne takie właśnie czysto werbalne i mieszające logikę, fizykę i etykę wyjaśnienia pojawiały się w popularnych tekstach na temat stoików, gdyż dzieła stoików często pisane były językiem dla szerokiej publiczności zbyt gęstym i zbyt technicznym. Z drugiej strony stoicka

analiza filozoficzna nie próbuje dowieść tego, że ostateczna przyczyna wszechświata ma charakter materialny, ale jest, jak to ujmowali sami stoicy, fizyką, jedynie z *założenia materialistycznym opisem* funkcjonowania świata. Testem słuszności owego założenia staje się ekonomiczność i spójność wewnętrzna opartego na nim opisu oraz zgodność tego opisu z dostępnymi poznaniu naukowemu owej epoki faktami (w tym zgodność z odkryciem u człowieka złożoności układu krwionośnego oraz istnienia układu nerwowego). Wydaje się, że dla Plotyna takie podejście jest tożsame z brakiem wyjaśnienia filozoficznego.

14. Po grecku *pōs echōn*: wyrażenie pochodzące ze stoickiej logiki, nazwa trzeciej z czterech kategorii tego co cielesne, obok (i) „podmiotu” (*hupokeimenon*), (ii) „ujakościowionego” (*poion ti*) oraz (iv) „tego, co się jakoś ma względem czegoś” (*pros ti pōs echōn*). Kategoria ta przynależy w stoicyzmie do logiki, nie do fizyki. Na temat stoickich kategorii logicznych, zob. L&S rozdziały 27–29 (ujęcie zbiorcze); *SVF* II.378 ≈ L&S 28H; *SVF* II.379; 380; 382 (ujakościowione); II.390 ≈ L&S 29N; *SVF* II.391 ≈ L&S 28M; *SVF* II.449 = L&S 47M; *SVF* II.393 przypis = Simplicios, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 8.284.32–5 (jakość); *SVF* III.307 = L&S r. 29 (*pōs echōn*).
15. *Schesis*, czyli „stan” [posiadany], definiowany w fizyce stoickiej. Według dostępnych świadectw, *schesis* wydaje się być fizyczną racją istnienia w rzeczach jakości trwałej. Nie jest jasne na tle owych świadectw, czy coś, co jest takim „stanem”, podpada pod kategorię logiczną „tego, co się jakoś ma”, czy też „tego, co się jakoś ma względem czegoś”. Na to drugie może wskazywać utrwalone w języku greckim po stoicyzmie rozumienie *schesis* jako „związku”, i przez to także „relacji”, ale przeczy temu np. *SVF* II.393. Zob. też *SVF* II.390, zwł. wersy 26–8 ≈ L&S 28N, zwł. N7 (*schesis* a jakość); *SVF* III.104; i III.111 (*schesis* w kontekście etycznym).
16. Zob. *SVF* II.1047.
17. Por. Aleksander z Afrodyzji, *Dodatek do O duszy* 115.23–24.
18. Plotyn posługuje się tu pojęciem *proairesis*, do którego później wielokrotnie będzie wracać. Pojęcie to pochodzi z *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa (zob. zwł. III.2–3, 1111b5–1113a15), natomiast u stoików stało się częścią systemu etycznego, w którym pozwala ono wskazać dokładnie, za co i w jakim względzie ponosimy odpowiedzialność moralną. *Proairesis*, jako świadomy i racjonalny „wybór” lub oparta na nim „decyzja”, jest sposobem działania właściwym wyłącznie ludziom i definiuje nas jako istoty racjonalne, a nawet naszą indywidualność kształtowaną wyborami. Zob. Bourbon 2020, 144–83. Więcej w przypisie 25 do traktatu 15.
19. Być może jest to aluzja do stoickiej doktryny przyswojenia, uczynienia własnym tego co zewnętrzne (*oikeiōsis*). Zob. *SVF* III.178 i 182; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VII.85 Long (= VII.85.537–60 Dorandi).
20. Zob. *SVF* II.750.
21. Zob. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 63.8–13.
22. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 63.23.
23. Por. Arystoteles, *O duszy* III.2, 426b17–21; oraz Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 61.1–3.
24. Plotyn używa tu wyrażenia *to hēgemonoun*, które w języku stoików odnosi się do nadrzędnej władzy duszy, zwanej także *to hēgemonikon*. Jest to (pojmowana u nich materialnie) część duszy odpowiedzialna za naszą racjonalność, najbardziej boska, będąca z jednej strony częścią czystej *pneumy* w nas, z drugiej połączonym z resztą ciała naczyniami krwionośnymi lub nerwami centrum dowodzenia, odbierającym doznania od pozostałych władz i wydającym im polecenia. Zob. Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom* VII.234 (= *Przeciw logikom* I.234); *SVF* II.826; 836; 854; 879.

25. Por. Platon, *Teajtet* 191d7; Arystoteles, *O pamięci i przypomnieniu* 1.450a32–b11.
26. Plotynowi chodzi zapewne o różne interpretacje tego, w jaki sposób wrażenie zmysłowe odciska się w *pneumie* umysłu jak w wosku. Nośnikiem *pneumy* po ciele człowieka może być krew (*SVF* II.782; 783) oraz najczystsza postać powietrza obecna w nerwach (*SVF* II.897).
27. Nie zgadzamy się, że wyrażenie *kai ek tou algein* (dosłownie „i z bolenia”) powtórzone jest niepotrzebnie i że wygląda to na błąd kopisty, jak utrzymują Brisson i Pradeau (τ2 Brisson & Pradeau n. 54, s. 131). Istnieje paralelizm z następnym zdaniem, gdzie osobno potraktowany jest ból i osobno jego spostrzeżenie / doznawanie.
28. Plotyn nadal odnosi się do stoików. Por. *SVF* II.854.
29. Chodzi o stoicką *pneumę*. Zob. *SVF* II.836.
30. Zob. przypis 24. Por. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 41.3–5 i 63.15–16.
31. Zob. *SVF* II.854.
32. Nie można rozstrzygnąć, czy *tarsos* oznacza środek dłoni ręki, czy środek stopy, w konsekwencji, czy *daktulos* oznacza palec u ręki, czy u nogi.
33. Zob. Platon, *Fedon* 79c2–3; definicja doświadczenia zmysłowego, zob. *SVF* II.850.
34. Zob. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 61.3–8.
35. Plotyn wydaje się odnosić do stoickiej koncepcji *to lekton*, „tego co wypowiadalne”. *Lekton* jest, według stoików, przedmiotem tzw. wrażenia logicznego (lub „racjonalnego”, *phantasia logikē*). Można widzieć w nim sens wyrażenia językowego, przedstawiający się nam jako przedmiot intencjonalny dany nam w quasi-wrażeniu wewnętrznym, towarzyszącym usłyszeniu lub wymówieniu dźwięków języka (należy tu przyznać, że w dzisiejszej literaturze przedmiotu występują inne interpretacje). Ponieważ wrażenie logiczne nie dotyczy żadnego przedmiotu materialnego, stoicy zaliczali *lekta* do przedmiotów niecielesnych (pozostałymi rodzajami przedmiotów niecielesnych były przestrzeń, czas przeszły i przyszły oraz próżnia). Zob. *SVF* II.331. Całość zachowanej tradycji na temat „rzeczy wypowiadalnych” oraz znaczną część literatury drugorzędnej omawia Alessandrelli 2013.
36. Zob. argumentację Arystotelesa, *O duszy* I.3, 407a 2–22.
37. Termin Arystotelesa na Platońską ideę rozumianą jako czysta istota: *autoekaston*, „każde-samo” to, czym coś jest. Zob. Arystoteles, *Topiki* VIII.12, 162a27; *Etyka Nikomachejska* I.6, 1096a35. Por. przypis 56 do traktatu 5.
38. Plotyn wydaje się tu wspominać średniplatońską doktrynę dotyczącą myślenia (*noēsis*) oraz pierwotnych i wtórnych bytów umysłowych. Por. Alkinoos, *Didaskalikos* 4.6–7 Louis (155.39–42 Whittaker); Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 83.8–23.
39. Zob. *SVF* I.140.
40. Termin *eukrasia*, który występuje u Arystotelesa (zob. *O częściach zwierząt* III.12, 673b25, por. *O rodzeniu się zwierząt* II.6, 744a30).
41. Doktryna stoicka (*SVF* III.305) skrytykowana i odrzucona przez Plotyna w traktacie *O pięknie*.
42. Żartobliwe odniesienie do Homera, *Odyseja* X.555.
43. Zob. opis sprawiedliwości w *SVF* III.262. Termin „wartość”, zob. *SVF* III.124
44. Znowu Plotyn powołuje się na stwierdzenie przypisywane Heraklitowi, zob. przypis 9.
45. Nietypowa numeracja rozdziałów 8<sup>1</sup> do 8<sup>5</sup> wynika z ich braku w rękopisach Plotyna, nad którymi pracował Marsilio Ficino. To Ficinowi zaś zawdzięczamy podział tekstu na rozdziały. Rozdziały 8<sup>1</sup>–8<sup>4</sup> pojawiają się w niektórych obecnie znanych manuskryptach oraz

- w cytacie w *Praeparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei (XV.22), a rozdział 8<sup>5</sup> jest znany jedynie z *Praeparatio evangelica* (XV.10.1–9).
46. Stoickie rozumienie duszy jako *pneumy*, poprzez którą, będącą rozmieszaniem się na wskroś powietrza i ognia, przejawia się w świecie aktywna strona cielesności, czyli *logos*. Zob. też niżej, przypis 51.
  47. Zob. listę poruszeń duszy u Platona, *Prawa X*, 897a1–3.
  48. Chodzi o stoików, zob. *SVF* II.377–8; L&S r. 27; por. Alkinoos, *Didaskalikos* 11.1–2 Louis (166.15–38 Whittaker).
  49. Zob. wyżej, 5.24–52.
  50. Przywołany zostaje stoicki pogląd, według którego materia jest ciałem. Zob. *SVF* I.85; II.309; 325.
  51. Plotyn powołuje się na stoicką koncepcję połączenia duszy z ciałem. Dusza, jako *pneuma*, jest z ciałem rozmieszana na wskroś (w *krasis*) i je przenika (podczas gdy sama *pneuma* jest *krasis* powietrza i ognia). Stoicka teoria *krasis* wyjaśnia sposób, w jakim pozostająca w trwałym natężeniu (*hexis*) *pneuma*, czyli boskie technienie, postrzegane jako aktywny element cielesny, formuje i nadaje jakości materii (tzn. cielesnemu podmiotowi). Zob. *SVF* II.473.61–63; Aleksander z Afrodyzji, *O mieszaninie* 218.1–2; Jan Stobajos, *Wypisy, wypowiedzi i nauki* I.17.4.26–29. Plotyn tutaj mocno upraszcza tę koncepcję, sprowadzając ją do wymieszania ciał.
  52. W tekście czytamy *einai energēai* (εἶναι ἐνεργεία), czyli „być w akcie” lub „być aktualnie”, w sensie rzeczywistego bycia odrębnym bytem. Trzeba zauważyć, że wbrew szeroko przyjętym i rozpowszechnionym opiniom dotyczącym stoickiej koncepcji *krasis*, zbudowanym głównie na bardzo uproszczonej interpretacji tej koncepcji przez autorów chrześcijańskich, według Plotyna w połączeniu na zasadzie *krasis* nie powstaje takiego rodzaju jedność, która zachowywałaby ontologiczną odrębność i tożsamość wymieszanych ciał. Natomiast następuje w *krasis* przynajmniej czasowa utrata bytowej tożsamości zmieszanych ciał, z których powstaje *tertium quid*, „coś trzeciego”. Świadectwo Plotyna potwierdza rekonstrukcję stoickiej koncepcji *krasis* dokonaną przez Erica Lewisa (Lewis 1988). Zob. Zhyrkova 2012.
  53. Znowu chodzi o stoicką koncepcję *krasis di' holōn*. Zob. *SVF* I.102; II.471; 473.
  54. Chodzi ponownie o *parathesis*, zjednoczenie przez ułożenie składników rozmieszczonych jeden obok drugiego, jak np. w połączeniu metalu z drewnem, które nie jest rozmieszaniem obu materiałów. Zob. *SVF* II.471, 473.
  55. Zob. *SVF* I.482.
  56. Gra słów. Dusza, *psuchē*, ma według stoików cechować się względnym chłodem, *psuchron*.
  57. Zob. opis poglądów Chryzypa u Plutarcha, *O sprzecznościach u stoików* 41, 1053C–D.
  58. Słowo *hexis* oddane jest w tłumaczeniu jako „natężenie”, gdy mowa jest o *hexis* stoickiej (w pozostałych wypadkach oddajemy ten termin jako „upośażenie”). Liczne, nader sprzeczne świadectwa na temat *hexis* (zwłaszcza *SVF* II.376–412; II.439–462) można objaśnić poprzez pochodzący z epoki rzymskiego stoicyzmu traktat Hieroklesa *Elementy etyki* (4.29–36; 1.5–33 = L&S 53B1–4). Hierokles opisuje tam, jak drżący, skierowany w przeciwnie strony, ruch napięciowy materii tworzy moc spajającą ciała w całość (*dynamis sunektikē*). *Hexis* jest wynikiem takiej mocy, fizycznym stanem ciała, które ma trwałe natężenie lub jest w natężeniu. Wydaje się zatem, że termin *hexis* należy do stoickiej fizyki raczej niż do logiki. Od strony logicznej odpowiadają natężeniu jakość (*poiotēs*) i dyspozycja (*diathesis*). Jakość jest postrzeganym przez nas i wyrażanym w naszym języku trwałym stanem ujakościowienia, podczas gdy ujakościowienie jako takie, w tym nietrwale, czyli

- bycie *poion ti*, dosłownie „czymś jakimś”, jak można sądzić, płynie po prostu od ruchu napięciowego. Dyspozycja, w tym cnota i wada (por. *SVF* III.111), wydają się odpowiadać natomiast od strony poznawczej stanowi „bycia w natężeniu”, *en hexei*, czyli gotowości odpowiedzi na zewnętrzne wydarzenia i doznania płynącej z trwałego natężenia. Wbrew licznym zachowanym świadectwom pochodzącym od autorów nieoickich, nie należy zatem utożsamiać jakości z pewnym „natężeniem” bądź „uposażeniem”, ale raczej można widzieć w jakości poznawczy i semantyczny odpowiednik i skutek stanów fizycznych. Dwoistość obrazu świata u stoików, w fizyce opisanego w terminach ruchów tonicznych materii, w logice w terminach wrażeń doznawanych przez nasz umysł racjonalny (dosłownie „logiczny”, czyli analizujący całą rzeczywistość poprzez język) sprawiała wielki kłopot krytycznie wobec stoików nastawionym autorom starożytnym. Należy więc dodać, że powyższa rekonstrukcja nie jest w pełni zgodna ze wszystkimi zachowanymi tekstami. Proponuję ją jednak tutaj, gdyż za każdym razem, gdy traktuję ją jako hipotezę badawczą, pozwala mi ona dokonać spójnej rekonstrukcji innych poglądów stoików. (Przypis autorstwa Marcina Podbielskiego).
59. Zob. *SVF* II.835; 836.
  60. Por. Arystoteles, *Metafizyka*  $\Theta$ .8, 1049b24–27; 1050b2–3.
  61. Koncepcja pitagorejczyka Simmiasza, zob. Platon, *Fedon* 85e–86c; por. Arystoteles, *O duszy* I.4, 407b27–408a11.
  62. Czyli coś, co możemy w pewien sposób określić.
  63. W pitagoreizmie mamy do czynienia z harmonią matematyczną, która posiada swoje odbicie w harmonii muzycznej.
  64. Zob. Platon, *Fedon* 86b–c; 92d–93b.
  65. Przeciwwstawienie *proteron / husteron*, które jest bardzo istotne dla metafizyki Plotyna (zwłaszcza dla traktatów 42–44) zostaje oddane w tłumaczeniu przez „pierwotne” / „późniejsze”. Odpowiada ono temu, co w filozofii scholastycznej i późniejszej określa się jako przeciwwstawienie tego, co logicznie bądź przyczynowo wcześniejsze i późniejsze (*prior vs posterior*). Stoi ono u podstaw tak zwanej „zasady P” („P-principle” w literaturze anglojęzycznej), zgodnie z którą definicyjny i paradygmatyczny punkt odniesienia dla pewnego ciągu nie jest jego elementem.
  66. Plotyn powołuje się tu na krytykę Platona koncepcji duszy jako harmonii, znajdującą się w *Fedonie* (86b–c; 92b–94e).
  67. Zob. Platon, *Fedon* 92b7–c2.
  68. Argument z Arystotelesa, *O duszy* I.4, 408a1–3. Rozmieszanie się jest „w *racji*”, czyli zachowuje prawidłowy stosunek ilościowy (gr. *logos*, łac. *ratio*) składników. Taka istota żywa, w której wszystkie składniki i / lub płyny ustrojowe („humory”) znajdują się w prawidłowym wzajemnym stosunku, jest po prostu zdrowa. Istota taka może jednak żyć jako chora z nie w pełni prawidłowym stosunkiem ilościowym jej materialnych składników i „humorów”.
  69. Por. Arystoteles, *O niebie* I.10, 280a7–8.
  70. Rozdział 8<sup>5</sup> znany jest wyłącznie z cytatu w *Praeparatio evangelica* Euzebiusza (XV 10. 1–9). W kwestii autentyczności tego rozdziału istnieją dwie opinie, przedstawiane szczególnie w Goulet-Cazé 1992 (zob. też Goulet-Cazé 1982) i w Brisson 1992b. Zgodnie ze stanowiskiem broniącym przez Marie-Odile Goulet-Cazé, rozdziały 8<sup>1</sup>–8<sup>5</sup> stanowią świadectwo istnienia wydania dzieł Plotyna wcześniejszego od wydania Porfiriusza, być może tożsamego z wydaniem, którego autorstwo przypisuje się Eustochiosowi (zob. przypis 160 do tłumaczenia *Żywota Plotyna*). Tekst rozdziału 8<sup>5</sup> wydaje się zarazem naturalnym

- uzupełnieniem rozważań pozostałych części traktatu 2. Od nawiązania do stwierdzeń traktatu 2, w tym zawartych w tym rozdziale, rozpoczyna Plotyn swoje rozważania w traktacie 4 (*O substancji duszy traktat pierwszy, Enneada IV 2*).
71. Pojęcie *entelecheia* zostało ukute przez Arystotelesa na oznaczenie stanu doskonałości bytu, jego kompletności, kiedy osiąga on swój stan ostateczny poprzez to, że aktualizuje to, co było uprzednio w możliwości. W Arystotelesowskim rozumieniu dusza jest entelechią ciała. Zob. Arystoteles, *O duszy* II.1, 412a22–24; II.5, 417b9–17.
  72. Parafraza tekstu Arystotelesa *O duszy* II.1, 412a27–b1.
  73. Zob. Arystoteles, *O duszy* I.2, 413b24–27; III.4, 429a22–430a9.
  74. Zob. Arystoteles, *O duszy* I.1, 403a15–16.
  75. Retoryczne i ironiczne pytanie skierowane do tych, którzy wyznają metempsychozę.
  76. Wyrażenie to (*hoion zōiou ou to sōma tēn puchēn gennēsei*, „ὅλον ζώου οὐ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει”) jako potencjalną głosem oznacza Plot. Harder.
  77. Zob. Platon, *Fajdros* 247c7; *Sofista* 247d8–248a13.
  78. Platon, *Sofista* 248a11; *Timajos* 28a3–4.
  79. Zob. Platon, *Fajdros* 245c9.
  80. Zob. Platon, *Fedon* 95c1; Parmenides, DK 28, B8.3; por. Alkinoos, *Didaskalikos* 25.1.4–5 Louis (177.18–20 Whittaker).
  81. W oryginale przysłówki *prōtōs*, trudny do oddania po polsku w tym kontekście. Można go rozumieć jako „pierwotnie”, w sensie „niezależnie od czegokolwiek”.
  82. Por. Platon, *Uczta* 211a1.
  83. Parmenides, DK 28, B8.19.
  84. Zob. Platon, *Politeja* VIII.3, 547b6–7.
  85. Por. Platon, *Politeja* X.11, 611e2–3; oraz Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu* I.7–8, 323b1–326b28.
  86. Zob. Platon, *Politeja* VII.5, 521a4.
  87. Por. Porfiriusz, *Sentencje* 32.
  88. Zob. Platon, *Fedon* 80e2–4.
  89. Zob. Platon, *Uczta* 209a3–4. W tym momencie u Platona *phronēsis* („roztropność”) nie jest jeszcze terminem technicznym i może być oddawana jako „mądrość” lub „rozważa”.
  90. Por. Platon, *Politeja* X.11, 611b10–c2.
  91. Por. użycie czynnego imiesłowu aorystu *aphelōn* od czasownika *aphaireō* u Platona, *Politeja* VII.14, 534b9.
  92. Zob. Platon, *Politeja* VI.508d5.
  93. Empedokles, DK 31, B112.10 (Epigram 5).
  94. Zob. Platon, *Fajdros* 247d6.
  95. Zob. Platon, *Timajos* 41b4.
  96. Aluzja do Platona, *Fedon* 105d–e.
  97. Stoicy, zob. *SVF* II.809; także *SVF* II.774.
  98. Zob. Platon, *Fajdros* 245c9.
  99. Aluzja do centralnego mitu Platonskiego *Fajdrosa* w drugiej mowie Sokratesa, zob. zwł. 246d–247e.
  100. Zob. Platon, *Fedon* 72e3–73a3; 78c1–2.
  101. Zob. Pseudo-Platon, *List II* 312e1–4.

102. W tym miejscu manuskrypty posiadają liczne odmiany, z czego wynikają różne możliwe odczytania tekstu. W niniejszym tłumaczeniu idziemy za tekstem przyjętym za prawidłowy w *Plot. H-S*<sup>1</sup> i *Plot. H-S*<sup>2</sup>. Tekst można także tłumaczyć: „dzięki aktowi umysłu trwającego w samym sobie” lub „tego, który nie trwa w samym sobie”. Są to różne graficznie zapisy dokonane przez kopistów różnie interpretujących identycznie brzmiący dyktowany im tekst. *Plot. Harder* proponuje odczytanie, które jest różne i dłuższe od dźwiękowo identycznych wersji manuskryptów: „dzięki aktowi umysłu, tego który trwa sam w sobie”.
103. Por. Platon, *Timajos* 90e–92c.
104. Por. Platon, *Timajos* 77b.
105. Zob. Platon, *Politeja* IV.14, 439d–e; i 15, 441a.



**Traktat 3 [III 1]**  
***O przeznaczeniu***

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O przeznaczeniu*

Traktat napisany przez Plotyna jako trzeci jest znany pod nie w pełni trafnym tytułem „O przeznaczeniu”, który to tytuł, według świadectwa Porfiriusza, przyjął się w wąskim kręgu czytelników pierwszych dzieł Plotyna<sup>1</sup>. Kwestia przeznaczenia nie należy do filozoficznych zainteresowań Plotyna i w samym traktacie trzecim pojawia się sporadycznie. Plotyn w dziele tym raczej zajmuje się kwestią przyczyn i przyczynowości bytów we wszechświecie. Natomiast przeznaczenie opisane jest jako rodzaj konieczności wynikającej z ciągu i spłotu przyczyn (r. 1)<sup>2</sup>.

Wbrew narzuconej przez Porfiriusza systematyzacji, czyniącej z tego traktatu dzieło otwierające zagadnienia związane z kosmosem, traktat kontynuuje argumentację Plotyna przeciwko monistycznemu (materialistycznemu i korporalistycznemu) wytłumaczeniu rzeczywistości, którą Plotyn rozpoczyna w traktacie drugim *O nieśmiertelności duszy*. To dusza (zarówno dusza świata, jak i dusza poszczególna), która nie jest sprowadzalna ani do pierwiastka materialnego, ani do cielesnego elementu lub zasady formującej byty zmysłowe, jest przedstawiona jako jedna z najważniejszych przyczyn powstawania bytów i jako zasada umożliwiająca istnienie wolności w cielesnym i materialnym świecie, zdeterminowanym ze względu na fakt jego cielesności i materialności przez konieczność i przeznaczenie. Trzeci traktat nie tylko więc kontynuuje krytykę poglądów monistycznych, ale też jest swoistym pomostem łączącym traktaty poświęcone duszy (traktat 2, dotyczący jej nieśmiertelności, i 4, dotyczący jej istoty).

Jeżeli chodzi o główny temat traktatu, czyli kwestie przyczyn i przyczynowości we wszechświecie, to Plotyn przede wszystkim przeciwstawia się korporalnemu determinizmowi stoickiemu, czyniąc to prawdopodobnie w oparciu o krytykę poglądów stoickich dokonaną przez Aleksandra z Afrodyzji oraz mediopłatońską koncepcję przyczynowości i fatum autorstwa Pseudo-Plutarcha<sup>3</sup>. Plotyn zdecydowanie odrzuca możliwość zaistnienia jakiegokolwiek wydarzenia lub powstawania bytu, które nie byłoby spowodowane przez jakąś przyczynę. Jednak odrzuca on zarówno materialistyczne atomistyczne wytłumaczenie przyczynowości, zaproponowane przez szkołę epikurejską, jak i stoicką koncepcję uniwersalnego

łańcucha przyczynowego, stoicką korporalną teorię duszy wszechświata, która przenika, formuje i determinuje wszystko, oraz astrologiczne wyjaśnienie przyczynowości poprzez oddziaływanie gwiazd.

Pośród różnorodnych argumentów przeciwko materialistycznym i korporalistycznym koncepcjom, jeden wydaje się wysuwać na pierwszy plan w miarę, jak Plotyn rozwija swój wywód. Mianowicie, owe koncepcje nie uwzględniają w ogóle działania istot obdarzonych przynajmniej jakimś rodzajem umysłu — czy to umysłu wyższej, czy niższej rangi — odmawiając im tym samym możliwości czynienia czegokolwiek, co istotnie i rzeczywiście pochodziłoby od nich samych<sup>4</sup>. Zdaniem Plotyna wśród ostatecznych przyczyn powinna istnieć taka, która gwarantując przyczynowość, porządek i kolejność powstawania bytów oraz występowania zdarzeń, jednak pozwalałaby na to, abyśmy byli tym, czym jesteśmy — włączając w to nasze decyzje, wybory i działania, które należą do nas i o nas decydują — i która zarazem dopuszczałaby możliwość przepowiedni i wróżb. Te ostatnie Plotyn pojmował jako odczytanie następstw np. ruchu wszechświata, położenia planet i gwiazd. Plotyn za taką przyczynę uznaje właśnie duszę. Swoją teorię duszy jako jednej z głównych przyczyn kierujących światem oraz sposobu jej połączenia z bytami cielesnymi buduje wychodząc od znanych mu intuicji platońskich i medio-platońskich.

### Synopsis

- I. (r. 1) Uwagi na temat przyczynowości: wszystko z wyjątkiem pierwszych zasad ma jakieś przyczyny. Przyczyny bezpośrednie oraz poszukiwanie przyczyn ostatecznych.
- II. (r. 2) Przedstawienie czterech filozoficznych teorii dotyczących przyczyn.
- III. (r. 3) Krytyka teorii epikurejskiej, wedle której wszystkie rzeczy są determinowane przez atomy.
- IV. (r. 4) Krytyka teorii stoickiej, wedle której wszystko jest determinowane przez duszę świata.
- V. (r. 5–6) Krytyka teorii astrologicznej, wedle której wszystko jest determinowane przez położenie i ruch gwiazd.
- VI. (r. 7) Krytyka poglądu stoickiego, że wszystkie rzeczy są determinowane przez racje zarodkowe i przeznaczenie wynikające z tych racji i splotu przyczyn.

- 
- VII. (r. 8)      Platońska doktryna duszy. Dusza wszechświata. Dusza poszczególna jako niezależna przyczyna sprawcza.
- VIII. (r. 9)     Relacje między duszą i koniecznością cielesną.
- IX. (r. 10)      Podsumowanie.

### Przypisy

1. Chodzi o pierwsze 21 traktatów i najczęściej nadawane przez czytelników im tytuły, które Porfiriusz wymienia w *Żywocie Plotyna* r. 4.
2. Warto zauważyć, że w całości *Ennead* termin *beimarmenē* („przeznaczenie”) pojawia się jedynie 17 razy, w tym 11 razy w omawianym traktacie. Przy czym 5 razy w tym traktacie pojawia się w rozdziale 4, gdzie właśnie przeznaczenie jest przedstawiane jako skutek spłotu różnych przyczyn. Należy zarazem dodać, że sama kwestia przeznaczenia była bardzo popularna w czasach Plotyna.
3. Zob. T3 Chappuis, 20; oraz T3 Alain, Brisson & Laurent, 143–4.
4. Do oddania tej idei są wykorzystane wyrażenia *to eph' hēmin* (dosł. „to, co od nas” [zależy]) i *to par' hēmōn* („to co przez nas”).



## *O przeznaczeniu*

Wszystko, co powstaje i co jest, albo z uwagi na jakąś przyczynę powstaje 1  
([w przypadku] tego, co powstaje), i jest ([w przypadku] tego, co jest [tj.  
bytu]), albo bez przyczyny<sup>1</sup>; albo w obu [przypadkach, tak stawania się  
i bytu,] jedne [rzeczy] nie mają przyczyny, inne znów tę przyczynę mają;  
albo wszystko co powstaje | ma przyczynę, a spośród tego, co jest, jedne 5  
[byty] mają przyczynę, inne zaś przyczyny nie mają, albo żadne z nich  
nie ma przyczyny; albo też odwrotnie — wszystkie byty mają przyczynę,  
a z tego, co powstaje, jedne mają, inne przyczyny nie mają, albo żadne  
z nich nie ma przyczyny. Spośród zaś bytów wiecznych nie jest możli-  
we sprowadzić tych, które są pierwsze, do innych jako swych przyczyn,  
| ponieważ same są pierwsze; trzeba natomiast przyjąć, że wszystkie te 10  
rzeczy, które zależą od pierwszych, im zawdzięczają swe bycie. Ten, kto  
wyjaśnia akty każdej z tych rzeczy, niech je sprowadzi do ich substan-  
cji, tym jest bowiem „bycie”: [wyrażeniem] wyjaśniającym, że jest taki  
właśnie akt. O tym natomiast, co się staje albo istnieje zawsze, lecz nie za-  
wsze tworzy ten sam akt, musimy powiedzieć, | że wszystko to powstaje 15  
dzięki przyczynie, nie należy więc przyjmować tego, co jest pozbawione  
przyczyny, ani zostawiać przestrzeni próżnym odchyleniom atomów<sup>2</sup>,  
ani gwałtownemu ruchowi ciał, który nastąpił bez żadnego uprzedzenia,  
ani kapryśnemu popędowi duszy, gdy nic jej nie poruszyło do przedsię-  
wzięcia czegoś, | czego wcześniej nie robiła. Ze względu na ów [całkowity 20  
brak przyczyny] większa konieczność władałaby [w takim wypadku du-  
szą], która nie należałaby do samej siebie, ale byłaby unoszona przez tego  
rodzaju podźwignięcia, które są niechciane i nie posiadają przyczyny. Du-  
szą porusza więc albo przedmiot chęci, który może być zewnętrzny bądź  
wewnętrzny, albo przedmiot pożądania, a jeśli nie poruszyło jej nic, co jest  
przedmiotem pragnienia, staje się całkiem nieporuszona<sup>3</sup>. | Skoro wszyst- 25  
kie rzeczy powstają dzięki przyczynie, łatwo jest już uchwycić bezpośred-  
nie przyczyny dla powstania każdej z nich i sprowadzić [owe rzeczy] do  
tych przyczyn, na przykład: przyczyną pójścia na rynek jest mniemanie,  
że powinno się kogoś zobaczyć lub odebrać dług<sup>4</sup>. I w ogóle przyczyną  
wyboru takiej lub innej rzeczy lub posiadania popędu do czegoś takiego

lub innego jest to, że wydaje się każdemu, iż ma to właśnie czynić. Istnieją  
30 również takie [rzeczy], które należy sprowadzać do sztuk; | [przyczyną]  
bycia zdrowym jest sztuka lekarska i lekarz<sup>5</sup>, a [przyczyną] wzbogacenia  
się znaleziony skarb<sup>6</sup>, otrzymana od kogoś darowizna albo zarobione wy-  
tężoną pracą bądź znajomością sztuki pieniądze. [Przyczyną] dziecka jest  
jego ojciec i być może jakiś inny współdziałający czynnik z zewnątrz, do-  
łączający się skądinąd do płodzenia dzieci, na przykład szczególny rodzaj  
pożywienia lub nieco dalsza przyczyna: łatwo płynące dla zapłodnienia  
35 ⟨nasienie<sup>7</sup>⟩, albo kobieta odpowiednia do rodzenia dzieci. | I zasadniczo  
tę przyczynę odnosimy do natury.

2 Zatrzymanie się jednak po dojściu do tych przyczyn i zaniechanie wspi-  
niania się wyżej jest niewątpliwie cechą człowieka leniwego, którego nie  
interesują ci, co docierają do przyczyn pierwszych i *tych, co [są] ponad*.  
5 Dlaczego bowiem w tych samych okolicznościach, | przy świecącym, na  
przykład, księżycu, ktoś jeden dokonuje kradzieży, a ktoś inny jej nie  
dokonuje? Dlaczego również w podobnych warunkach otoczenia jeden  
zachorował, a inny nie? Dlaczego z tej samej działalności jeden staje się  
bogaty, a inny biedny? Zarówno różne sposoby bycia, jak też odmienne  
postawy moralne i losy wymagają, aby udać się do dalszych przyczyn.  
[Z tych], którzy nigdy w ten sposób nie zatrzymują się, jedni przyjmują  
10 | cielesne zasady, na przykład atomy<sup>8</sup>, twierdząc, że dzięki ich unosze-  
niu, zderzeniom się i wzajemnemu przeplataniu poszczególne [rzeczy] są  
i stają się takimi, jakimi są, stosownie do sposobu, w jaki łączą się [ato-  
my], w jaki działają i doznają działania. Twierdzą również, że nasze po-  
pędy i nasze dyspozycje zależą od tego, jakimi je owe [atomy] uczynią;  
15 | wprowadzają zatem do bytów rodzaj pochodnej od owych [atomów] ko-  
nieczności. Gdyby nawet wprowadził ktoś inne ciała jako zasady [i twier-  
dził], że z nich wszystko powstaje, byty zniewoli koniecznością, która  
z tych ciał się wywodzi.

Inni natomiast doszedłszy do zasady wszechświata, wywodzą z niej  
wszystko mówiąc, że jest to przyczyna, która przenika poprzez wszystko  
20 i która jest | nie tylko przyczyną poruszającą, ale i tworzącą poszczególne  
[rzeczy]. Przyczyna ta jest dla nich przeznaczeniem i przyczyną najwyższą,  
sama będąc wszystkim<sup>9</sup>. Twierdzą, że z jej ruchów wywodzą się nie tylko  
inne rzeczy, które powstają, ale także nasze przemyślenia, podobnie do  
25 tego, jak poszczególne części żyjącej istoty | poruszają się nie same przez  
się, ale [są poruszane] poprzez [część] kierowniczą, która jest w każdej  
żywej istocie.

Jeszcze inni twierdzą, ufając płynącym stąd wróżbom, że każda [rzecz] zawdzięcza swe powstanie biegowi wszechświata, który wszystkie [rzeczy] obejmuje i wszystkie tworzy dzięki swym pozycjom względnym [na sferze niebieskiej], dzięki konfiguracji [aspektów<sup>10</sup> astrologicznych] planet i gwiazd stałych<sup>11</sup>.

| Również, jeśli ktoś mówi o przeplataniu się jednych przyczyn z innymi 30  
i o ich łańcuchu zstępującym z góry oraz o tym, że zawsze rzeczy późniejs-  
sze następują po wcześniejszych i do nich się sprowadzają, ponieważ dzie-  
ki nim powstają i bez nich nie mogłyby powstać, i twierdzi, że to, co jawi  
się później, jest zawsze zniewolone przez rzeczy wcześniejsze, | to jawnie 35  
na swoisty sposób wprowadza przeznaczenie<sup>12</sup>.

Dzieląc zaś tych filozofów na dwie grupy, nie oddalimy się od prawdy.  
Jedni z nich wszystko bowiem czynią zależnym od jakiejś jednej zasady,  
inni w ten sposób nie czynią. O nich powiemy później<sup>13</sup>. Zanim rozpa-  
trzymy po kolei ich [tezy], | przystąpmy obecnie do omówienia grupy 40  
pierwszej.

Powierzyć cały wszechświat ciałom nazywanym już to atomami, już to 3  
pierwiastkami, i z ich bezładnego unoszenia się stworzyć porządek, *rację*  
i duszę kierowniczą, w obydwu przypadkach jest czymś niedorzecznym  
i niemożliwym, bardziej | niemożliwe byłoby jednak, gdyby ktoś twier- 5  
dził, [że wszystko powstało] z atomów<sup>14</sup>. Na ich temat wypowiedzia-  
no już zresztą wiele prawdziwych słów<sup>15</sup>. Jeśli nawet przyjąłby ktoś tego  
rodzaju zasady, to dzięki temu nie będzie wynikała w sposób koniecz-  
ny ani obejmująca wszechświat konieczność, ani inaczej ją nazywając —  
przeznaczenie.

Przyjmijmy więc najpierw, że atomy istnieją. Będą się więc | poruszały 10  
jedne w dół — założmy, że dół istnieje<sup>16</sup> — inne na ukos i przypadkowo,  
a inne — na jeszcze inne sposoby. Nic nie działałoby się w sposób uporząd-  
kowany, ponieważ nie ma porządku, natomiast to, co powstało, skoro  
tylko powstało, jest całkowicie uporządkowane<sup>17</sup>. A zatem nie mogłyby  
w ogóle istnieć ani przepowiednie, ani jakiegokolwiek wróżby, ani nic, co  
jest wytworem sztuki — | bo jak może istnieć sztuka w odniesieniu do 15  
rzeczy nieuporządkowanych? Ani żadna rzecz zrodzona z boskiego szału  
i natchnienia [nie mogłaby istnieć], wszak również i w tych przypadkach  
przyszłość musi być wytyczona<sup>18</sup>. Niewątpliwie ciała uderzane przez ato-  
my będą musiały znosić to, co one im zgotują, ale gdy chodzi o czynności

- 20 i doznania duszy, | do jakich ruchów atomów można byłoby je odnieść? Jakie bowiem uderzenie atomów, czy to, gdy [ruch] ich unosi je ku dołowi, czy też, gdy uderza z jakiejś innej strony, wprawi duszę w swoiste rozumowania lub w swoisty pęd, albo w ogóle w rozumowania lub popędy lub ruchy, które są konieczne, lub takie, które w ogóle istnieją? A co, gdy dusza przeciwstawia się doznaniom ciała?<sup>19</sup> | Ze względu na jakie unoszenia atomów ktoś będzie zmuszony zostać geometrą, a ktoś inny studiować arytmetykę i astronomię, a jeszcze inny być filozofem? Nasze wszak działanie i nasze bycie istotami żywymi ulegną całkowitej zagładzie<sup>20</sup>, jeśli będziemy niesieni tam, dokąd ciała [nas] wiedą, pchając nas jak pozbawione duszy zewłoki.
- 30 | Te same zarzuty można skierować również pod adresem tych, którzy jako przyczynę wszystkiego przyjmują inne ciała [i twierdzą], że te ciała mogą nas rozgrzewać i oziębiać, a nawet niszczyć to, co jest od nich słabsze; ale żadna z czynności duszy — tych, które dusza wykonuje — nie może dzięki nim powstawać, gdyż muszą się one wywodzić z innej zasady.
- 4 A zatem<sup>21</sup>, czy istnieje jedna dusza, która przenika cały wszechświat i cały porusza, podczas gdy każda poszczególna [rzecz] jako część jest unoszona w sposób, w jaki ją wszechświat prowadzi? Jeśli kolejno następujące po sobie przyczyny wywodzą się stąd, to [czy] z konieczności ich następny ciąg i splot | staje się przeznaczeniem?<sup>22</sup> (Podobnie, skoro roślina posiada zasadę w swym korzeniu, która z niego roztacza swoją moc zarządzającą<sup>23</sup> na wszystkie jej [tj. rośliny] części, moc wiążącą ze sobą wszystkie jej części zarówno pod względem ich siły tworzenia, jak doznawania, mógłby ktoś powiedzieć, że jest ona jedyną mocą zarządzającą i jakby przeznaczeniem [dla] tej rośliny?) Przed wszystkim jednak owa gwałtowność konieczności i | takiego właśnie przeznaczenia niszczy sama, jako taka, przeznaczenie, łańcuch przyczyn i ich splot. Tak samo przecież nierozsądne jest twierdzenie, że części naszego ciała wprawiane są w ruch zgodnie z przeznaczeniem, gdy są wprawiane w ten ruch przez naszą [część] kierowniczą (wszak nie jest czymś innym [w tym przypadku] dawca ruchu i czymś innym | to, co ruch otrzymuje i zostało poddane jego pierwszemu popędowi, lecz owa [część kierownicza] jest czymś, co pierwotnie porusza nogę). I w ten sam sposób, jeśli, w przypadku wszechświata, wszechświat będzie jedną działającą i podlegającą doznaniu [rzeczą], a nie czymś innym od czegoś innego [będzie wszystko to, co doznaje i działa] — w zgodzie z [porządkiem] przyczyn, które posiadają [relację] zawisłości odnoszącą ku czemuś

[od skutku] różnemu — to oczywiście nie jest prawdą, że | wszystko staje 20  
 się dzięki przyczynom, lecz że wszystko będzie jednym<sup>24</sup>. W tym przypad-  
 ku ani my nie jesteśmy sobą, ani żadna czynność nie jest naszą czynnością;  
 to nie my sami rozumiemy, ale nasze postanowienia są rezultatem cud-  
 ziego rozumowania; ani my [sami] nie postępujemy — tak jak nie jest to  
 nasza stopa, która kopie, ale my kopiemy za pośrednictwem naszej stopy,  
 która jest częścią nas. W rzeczywistości jednak każda poszczególne [rzecz]  
 musi być | [rzeczą] poszczególną, muszą istnieć nasze własne postępowanie 25  
 i myślenie, każdego dobre lub szkaradne postęпки i myśli muszą po-  
 chodzić od niego, i nie możemy ponadto przypisywać wszechświatowi  
 żadnego szkaradnego działania.

Ale, może [rzeczy] poszczególne nie tak się mają, może to bieg wszech- 5  
 świata zarządza wszystkim i podobnie ruch gwiazd kieruje poszczególną  
 [rzeczą] zgodnie z wzajemnym wobec siebie położeniem ich aspektów,  
 wschodów, zachodów i koniunkcji. | Na tej wszakże podstawie wiesz- 5  
 czący przepowiadają o tym, co wydarzy się we wszechświecie i w przy-  
 padku poszczególnego [człowieka], jaki będzie miał los, a zwłaszcza jakie  
 rozmyślenia myśli<sup>25</sup>. Twierdzą, że można również zaobserwować, jak in-  
 ne zwierzęta i rośliny rosną i maleją pod wpływem współdoznawania<sup>26</sup>  
 z gwiazdami i jak temu doznawaniu wszystko inne podlega; | wszystkie 10  
 regiony na Ziemi różnią się także między sobą pod względem ich relacji  
 do Wszechświata, a zwłaszcza do Słońca: w parze z poszczególnymi regio-  
 nami idą nie tylko inne zwierzęta i inne rośliny, ale również inny wygląd,  
 wzrost, kolor skóry, inne stany ducha, pożądania, zajęcia i postawy mor-  
 talne<sup>27</sup> ludzi. | Bieg wszechświata jest zatem panem wszystkiego. 15

W odpowiedzi na to należy po pierwsze powiedzieć, że ten, kto tak twier-  
 dzi, podporządkowuje na swój sposób takim [czynnikom] również na-  
 sze własne [sprawy], nasze zamiary i namiętności, wady i popędy; nie  
 przyznając nam niczego, pozostawia nam jedynie byt [jakby] toczących  
 się kamieni, a nie ludzi, którzy sami | i dzięki swej własnej naturze ma- 20  
 ją sprawczość. Należy przecież oddać nam to, co jest nasze — jeśli nawet  
 pewne [rzeczy] uzyskaliśmy od Wszechświata, to są już one nasze i naszą  
 jakąś własnością — i dokonać rozróżnienia między tym, co sami sprawia-  
 my, i tym, czego doznajemy według prawa konieczności, ale nie należy  
 wszystkiego podporządkowywać owym [gwiazdom]. Są takie [rzeczy],  
 które wywodzą się od miejsca [na ziemi] | i od różnic charakterystycznych 25  
 dla otoczenia, jak gorąco i zimno w wymieszaniu [stanowiącym o ustroju

naszego ciała], ale są i takie, które zawdzięczamy rodzicom<sup>28</sup>. W każdym razie jesteśmy na ogół podobni do naszych rodziców pod względem formy i pod względem pewnych nierozumnych namiętności duszy. Niezależnie jednak od tego, jakie istnieją podobieństwa pod względem formy [u ludzi] z uwagi na ich miejsca [zamieszkania], | niezwykle wielkie różnice da się zaobserwować w ich postawach moralnych, a także w ich zamysłach, jakby tego rodzaju rzeczy wywodziły się z zupełnie innej zasady. Słusznie można by tu wymieniać te przeciwstawienia, które tyczą się wymieszania [stanowiących o ustroju] ciał i oraz te, które dotyczą pożądań.

Ale, jeśli ten fakt, że patrząc na pozycję względną gwiazd przepowiada się to, co przytrafia się każdemu, | biorą jako świadectwo ich wytwórczej<sup>29</sup> [przyczynowości], to również [wróżebne] ptaki byłyby przyczyną istnienia tego, czego są znakami, i to samo dotyczyłoby wszystkiego, na co wieszczkowie patrzą, gdy wróżą.

Co więcej, istnieje możliwość jeszcze bardziej wnikliwego zbadania tych kwestii, gdy weźmie się pod uwagę następujące [sposstrzeżenia]. Wszystko, co można przepowiedzieć na podstawie obserwacji pozycji gwiazd w momencie narodzin poszczególnego [człowieka], | to — mówią — rodzi się z tych [konfiguracji gwiazd], które są nie tylko tym, co oznacza, ale także tym, co wytwarza. Ilekroć więc mówią o ludziach szlachetnie urodzonych jako o pochodzących od znakomitych ojców i matek, to jak jest to możliwe, że gwiazdy wytworzyły to, co posiadali już rodzice, zanim powstała  
45 względna pozycja gwiazd, | na podstawie której przepowiadają? Przepowiadają również losy rodziców na podstawie okoliczności narodzin ich dzieci i odwrotnie na podstawie narodzin rodziców mówią o nienarodzonych jeszcze dzieciach, jakie będą miały dyspozycje i jakie czekają ich koleje losu. Ponadto przepowiadają czyjąś śmierć na podstawie narodzin jego brata, a także los męża na podstawie narodzin jego żony i odwrotnie<sup>30</sup>.  
50 | W jakież więc sposobem pozycja gwiazd w chwili czyichś narodzin będzie mogła tworzyć to, co — jak się mówi — już wcześniej stało się za sprawą rodziców? Wszak albo tym, co wytwarza, będą owe wcześniejsze [działania rodziców], albo, jeśli one nie tworzą, to też [nie tworzą] tamte [układy gwiazd]. Podobieństwo w formie do rodziców potwierdza poza tym, że  
55 piękno i brzydotę zawdzięczamy rodzinie, | a nie biegowi gwiazd. Równie dobrze można też powiedzieć, że w tym samym czasie co ludzie rodzą się równocześnie wszelkie rodzaje zwierząt: im wszystkim winien był przypaść w udziale ten sam [los], skoro [towarzyszy] im ta sama względna

pozycja gwiazd. W jaki więc sposób jednocześnie poprzez konfiguracje [aspektów pozycji ciał niebieskich] przydarza się coś i ludziom, i innym [istotom żywym]?

W rzeczywistości poszczególne [istoty] rodzą się zgodnie ze swoją naturą: koń, ponieważ pochodzi od konia, człowiek, ponieważ pochodzi od człowieka i każdy rodzi się taki, od jakiego z natury pochodzi<sup>31</sup>. Niech więc będzie bieg wszechświata w dużym stopniu współsprawczy dla tego, co się przydarza<sup>32</sup>, niech będą też liczne [czynniki], które przykładają się w sposób cielesny do [spraw] ciała, | jak gorąco i zimno oraz towarzyszące im wymieszania ciał — w jaki zatem sposób wpływają one na postawy moralne, na zajęcia, a zwłaszcza na to, co nie wydaje się być poddane wymieszaniu ciał, jak na przykład to, że ktoś stał się gramatykiem lub geometrą, graczem | w kości, a ktoś wynalazcą w tych dziedzinach? W jaki też sposób niegodziwość postawy moralnej może być dana przez gwiazdy, będące przecież bogami? I w ogóle, o ile mówi się, że wyrządzają one zło, [o tyle też każe się im] stawać złymi — [bo gdy mówi się,] że zachodzą i że są unoszone pod ziemię, [to wtedy — uznając, że są przyczynami zła — implikuje się,] że doznają one czegoś różnego [od tego, co w istocie doznają, bo sugeruje się, że niejako jest] tak, że zachodzą one względem dla nas i nie | są niesione po sferach niebieskich, zawsze pozostając w tej samej relacji do ziemi<sup>33</sup>. Nie należy przecież twierdzić, że gdy jeden bóg ogląda innego z bogów w tym lub w jakimś innym położeniu, staje się lepszy lub gorszy; kiedy więc czuje się dobrze, wyświadcza nam dobro, a zło, gdy czuje się źle. Ale należy raczej powiedzieć, że gwiazdy w swym biegu przyczyniają się do ocalenia wszechświata, | i że ponadto pełnią jeszcze inną funkcję: tym, którzy patrzą na nie jak na litery i poznali ten rodzaj pisma, pozwalają na podstawie ich konfiguracji odczytywać przyszłość korzystając systematycznie z analogii, by odkryć znaczenie: jakby ktoś powiedział, że ptak, który [wzniósł się] wysoko, zapowiada wzniosłe postęпки.

Pozostaje zatem przyjrzeć się zasadzie, dzięki której wszystko się przeplata i jakby łączy się wzajemnie jedno z drugim — która to zasada wyznacza to, jak poszczególne [rzeczy się mają] — zasadzie, którą to zasadę przyjmuje się jako jedyną, i przez którą wszystko jest określone wedle racji zarodkowych<sup>34</sup>. Opinia ta jest | oczywiście bliska tej, w zgodzie z którą każda relacja i ruch, zarówno nasz, jak i wszelki inny, pochodzi od duszy wszystkiego — nawet jeśli ma ona ochotę użyzyć i nam, i poszczególnym [rzeczom] czegoś na to, abyśmy byli w stanie czynić to, co od nas zależy.

Posiada ona niewątpliwie w sobie absolutną konieczność i, skoro obejmuje wszystkie przyczyny, nie jest możliwe, | by jakaś poszczególna [rzecz] się nie stała: nic już bowiem nie pozostaje, co może przeszkodzić, by się coś stało lub wytworzyło się w inny sposób, jeśli wszystkie przyczyny są zawarte w przeznaczeniu<sup>35</sup>. Jeśli tak się rzeczy mają, że pochodzą od jednej zasady, nie pozostaje nam nic innego niż pozwolić się nieść tam, dokąd one nas popychają. Jeśli bowiem nasze wyobrażenia będą następstwem poprzedzających je [przyczyn], | a nasze popędy [będą się kształtować] wedle owych wyobrażeń, to „to co w naszej mocy” pozostanie tylko pustym słowem<sup>36</sup>. Bo [to, co od nas zależy,] nie stanie się — dlatego że to my jesteśmy w pędzie — przez samo to czymś więcej aniżeli popędem rodzącym się w odniesieniu do tamtego, [co nasz popęd ukształtowało]: takie będzie więc to, co nasze, jak w przypadku innych zwierząt i niemowląt, które idą ślepe wedle popędów, i jak w przypadku szaleńców: bo i oni są w pędzie. | Na Zeusa, popędy ma także ogień i wszystkie inne [rzeczy], które poddane swojej własnej konstytucji zgodnie z nią się zachowują. Zresztą, wszyscy to widząc z tym nie polemizują, ale raczej poszukują dla tego popędu innych przyczyn i nie zatrzymują się tylko na tej zasadzie.

8 Jaka więc istnieje inna przyczyna oprócz powyższych, która nie pozostawi niczego bez przyczyny, która zapewni kolejność i porządek zdarzeń, pozwoli nam czymś być i jednocześnie nie zniszczy przepowiedni i wyroczni? Tą inną zasadą, którą powinniśmy dołączyć do bytów, jest oczywiście dusza, nie tylko dusza wszechświata, | ale z nią również dusza poszczególnego [bytu], jako że jest ona zasadą nie małej wagi: dzięki niej wszystko się spleta, ponieważ ona sama nie powstaje jak inne rzeczy z nasienia, ale jest pierwszą przyczyną sprawczą<sup>37</sup>. Kiedy jest bez ciała, w najwyższym stopniu nad sobą panuje, | jest wolna i pozostaje na zewnątrz przyczyny wszechświata; wprowadzona natomiast do ciała, przestaje być panią wszystkiego i staje niejako w szyku na równi z innymi. Najczęściej wokoło w tych [rzeczach], do których przybywszy do środka pomiędzy nimi trafiła, nad wszystkim panują zrządzenia losu; dlatego pewne [rzeczy] czyni z ich powodu, natomiast nad innymi panując prowadzi je tam, dokąd sama chce. Lepsza dusza panuje więcej, gorsza mniej. | Taka natomiast dusza, która zawdzięcza coś wymieszaniu z ciałem, jest zmuszona ulegać pożądaniu, gniewać się, poniżać się w niedostatku lub nadymać się pychą z powodu bogactwa i okazać się tyranem, gdy sprawuje władzę. Taka zaś dusza, która jest dobra z natury, w takich samych okolicznościach okazuje

odporność i to ona raczej odmienia inne [rzeczy] i nie jest odmieniana, tak że pewne | przemieni, na inne się zgodzi, jeśli nie ma w nich zła. 20

Koniecznymi są więc takie [działania], które powstają z wymieszania decyzji i zrządzenia losu. Co zatem innego mogłoby to jeszcze być? Gdy wszystkie przyczyny są razem wzięte, wszystko powstaje w każdym względzie; [powstaje] natomiast w tym co zewnętrzne, jeśli coś z biegu unoszącego [rzeczy] przyczynia się do [tego] ukończenia. Podobnie w przypadku duszy, | ilekroć odmieniona na skutek tego co zewnętrzne postępuje i rusza w pęd tak, jakby była poddana ślepemu unoszącemu [ją] biegowi, nie można powiedzieć, że jej postępowanie i jej dyspozycja są dobrowolne. Ma to miejsce również wtedy, gdy przez siebie staje się gorsza i gdy oddaje się popędowi nie całkiem słusznym i takim, którymi ona nie kieruje. Ilekroć natomiast wprowadza się w pęd posiadając jako | kierownika czystą i wolną od doznań, właściwą sobie *rację*, to tylko o takim jedynym popędzie należy powiedzieć, że jest od nas zależny i dobrowolny, że jest on naszym dziełem, które nie przyszło skądinąd, ale z samego wnętrza naszej czystej duszy, z pierwszej zasady, która kieruje i włada, a nie z duszy błędzącej i doznającej [cierpienia] z niewiedzy albo | pokonanej gwałtem 10  
pożądań; kiedy doznania te już się pojawiły, prowadzą nas i porywają i nie pozwalają już, żeby od nas pochodziła żadna czynność, ale tylko doznania. 15

Dochodząc do końca, nasz dyskurs mówi, że wszystko jest oznaczone 10 i wszystko powstaje wedle przyczyn, których są dwa rodzaje: jedne [rzeczy] powstają przez duszę, inne dzięki innym przyczynom, tym które [są] wokół. Dusze więc, które postępują, gdy postępują | dokonując czynów 5 w zgodzie ze słuszną *racją*, postępują same z siebie, gdy natomiast postępują, ale coś innego przeszkadza im postępować, raczej doznają niż postępują. W związku z tym inna jest przyczyna tego, że [ktoś] nie jest przy zdrowych zmysłach<sup>38</sup>. I chyba słusznie można powiedzieć, że postępuje [on] wedle przeznaczenia, przynajmniej w mniemaniu tych, którzy przeznaczenie uważają za przyczynę zewnętrzną. | Najlepsze [postępki dokonują się] zatem przez nas właśnie; jesteśmy bowiem tożsami ze sobą co do natury, gdy tylko jesteśmy sami. Postępują bowiem ludzie dobrzy moralnie, i ze swej własnej mocy postępują pięknie, inni natomiast, o ile mają chwilę wytchnienia i jest im dozwolone [postąpić pięknie], [choć i oni] nie z zewnątrz czerpią [zdolność] refleksji, wtedy kiedy | [działają] refleksyjnie — [wystarczy] tylko, że nie doznają przeszkody. 15

## Przypisy

1. Zob. Platon, *Timajos* 28a4–6.
2. Aluzja do epikurejskich nie posiadających przyczyny „odchyleń atomów na bok” (*parenkliseis*). Zob. Filodemos z Gadary, *O sposobach znakowania* 54.4; Pseudo-Plutarch, *Opinie filozofów* I.12, 883A9–B2; I.23, 884C6–7. Szczegółowy wykład na ich temat daje Lukrecjusz, *O naturze rzeczy* II.216–293; zob. również Cynceron, *O przeznaczeniu* [10.]22–23 i *O najwyższym dobru i złu* I.19–20.186–204. Omówienie doktryny ruchu atomów, po części na powyżej wzmiankowanych cytatach, wraz z ich treścią i tłumaczeniami, zob. L&S r. 11.
3. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.10, 433a21–29; *Metafizyka*  $\Lambda$ .7, 1027a26–28; *O ruchu zwierząt* 8, 700b23–29.
4. Zob. Arystoteles, *Fizyka* II.5, 196b33–34; por. Aleksander z Afrodyzji, *O przeznaczeniu* 8, 173.5–7.
5. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*  $\Lambda$ .3, 1070a29–30.
6. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* III.3, 1112a29; Aleksander z Afrodyzji, *Dodatek do O duszy* 177.35–178.3; *O przeznaczeniu*, 172.25–30.
7. Dodaje *goné* Theiler (według *Plot.* H–S<sup>2</sup>, prawdopodobnie za trudno dostępną recenzją Willego Theilera w „Deutsche Literaturzeitung” 80 (1959), s. 9–14; *Plot.* Harder ma inną propozycję uzupełnienia, w postaci słowa *hexis* („sprawność” lub „uposażenie”).
8. Chodzi o epikurejczyków, zob. Epikur, *List do Herodota* 41; zob. również Lukrecjusz, *O naturze rzeczy* II.84–104.
9. Referowana w tym paragrafie teoria ma, jak powszechnie się przyjmuje, korzenie stoickie, zob. *SVF* II.945; 946; 928–29.
10. Mowa o położeniu względem siebie wielu tzw. aspektów astrologicznych (*opsis*, dosł. „widzenie” lub „wzrok”), czyli o relacji pomiędzy koniunkcjami, opozycjami i figurami równokątnymi wyznaczanymi na sferze niebieskiej przez położenie gwiazd i planet.
11. Nawiązanie do astrologii wyłożonej w dziele Ptolemeusza z Aleksandrii *Czworoksiąg* (znanym także jako *Tetrabiblos* lub *Apotelesmatica*) I.1.1–2.
12. Powyższa, czwarta z kolei teoria przeznaczenia, krytykowana przez Plotyna, jest w swym charakterze i w opisującej ją terminologii również na wskroś stoicka, zob. *SVF* II.917–20; 962; 1000; por. Aleksander z Afrodyzji, *O przeznaczeniu* 22–26, 191.26–197.3.
13. W rozdziale siódmym tego traktatu.
14. Plotyn wydaje się mieć tu na uwadze głównie wczesne teorie atomistyczne Leukipposa i Demokryta, uwzględniające w pierwotnym, nieregularnym ruchu atomów również element konieczności.
15. Prawdopodobnie jest to aluzja do krytyki tej teorii przez Arystotelesa, zob. *O niebie* III.2, 300b9; *O powstawaniu i ginieciu* I.8, 325a24.
16. Zob. Arystoteles, *Fizyka* III.5, 205b30; i IV.8, 215a8–9; również Epikur, *List do Herodota* 60; 61; Lukrecjusz, *O naturze rzeczy* II.221–224.
17. Por. *SVF* II.1016; Seneka, *O Opatrzności* [I.]2.
18. Jest to z kolei dowodzenie „ex divinatione”, które można znaleźć u Platona (zob. *Fajdros* 244c), i które również ma swe stoickie paralele. Por. *SVF* II.939; 941–44. Wszelkie proroctwa i przepowiednie zakładają bowiem pewną regularność zdarzeń i przynajmniej teoretyczną ich przewidywalność. Stoicy mówili nawet o „sztuce” i o „nauce” przepowiadania.

19. Por. Platon, *Fedon* 94b7–c2.
20. Por. Arystoteles, *Fizyka* VIII.2, 252b21–24.
21. Jak zauważają Arthur H. Armstrong (PLOT. Armstrong *ad loc.*, n. 1, tom III, 18–19) i Luc Brisson oraz Jérôme Laurent (τ3 Alain, Brisson & Laurent *ad loc.*, n. 38, s. 165), rozdziały 4–7 naszego traktatu przeciwstawiające się determinizmowi zawierają duże podobieństwo do (znacznie dłuższych) wywodów w komentarzu Chalcydiusza do *Timajosa* (Chalcydiusz, *Komentarz do Timajosa Platona* 142–90 Waszink, zob. także nowe wydanie z tłumaczeniem *Komentarz do Timajosa Platona* Magee, z identyczną numeracją), który, jak wykazał jego wydawca Jan Hendrik Waszink (Waszink 1975, LVIII–LXIII), inspirował się w tych kwestiach myślą Numeniosa. Plotyn znał poglądy Numeniosa, a nawet niesprawiedliwie był oskarżany o plagiat tychże poglądów (zob. *ŻP* r. 17–18 i 21.4).
22. Pogląd charakterystyczny dla stoików. Zob. *SVF* II.919; 932; 945. Zob. definicję konieczności i przeznaczenia w tekście doksograficznym przypisywanym Plutarchowi, Pseudo-Plutarch, *Opinie filozofów* III.885A.
23. Powtarzające się w tym zdaniu słowo *διοικήσις* (dosłownie „zarządzanie domem”) jest w koncepcji stoickiej terminem technicznym, wskazującym na sposób działania świata jako całości, który jest zarządzany przez *logos* i opatrność, oraz zasady kierowniczej, która zarządza ciałem. Zob. *SVF* II.590; 761; 914.
24. Zob. Heraklit, DK 22, B50.
25. „Rozmyślanie” utrzymane dla konsekwencji terminologicznej. W tym wypadku Plotynowi chodzi jednak o intencje, jakie powstają w naszym umyśle, gdy rozmyślamy nad naszymi działaniami i celami. Zob. Klaudiusz Ptolemeusz, *Czworoksiąg* I.3.10–12.
26. Występuje tu wyraz *σμπάθεια*, który oznaczał wzajemne uczucie i wzajemne oddziaływanie wszystkich części wszechświata, co stanowiło w koncepcji stoickiej jedną z głównych zasad funkcjonowania istniejącej rzeczywistości. Zob. *SVF* II.441; 475; 532; 534.
27. Wpływ klimatu na wygląd, charakter i sposób życia ludzi był w starożytności powszechnie uznawany. Zob. Arystoteles, *Polityka* VII.7, 1327b24–34.
28. W przykładzie uwzględniamy korektę wniesioną przez Sleemana (Sleeman 1926, 152–53), akceptowaną przez wydania H–S: czytamy za nimi *γεϊναμένων* („tych którzy zrodzili” bądź „spłodzili”) zamiast *γίγνομενων* („postających”), który to wyraz figuruje we wszystkich rękopisach.
29. Plotyn rozumie sprawczość natury na wzór działania artysty, jako swoistą wytwórczość i świadomie w takich wypadkach używa czasownika *ποιεῖ*: tu w sposób abstrakcyjny, w bezokoliczniku czynnym czasu teraźniejszego, *ποιεῖσθαι*, co oddajemy jako „przyczynowość wytwórcza”.
30. Wrócenie na podstawie horoskopów osób bliskich było szeroko rozprzestrzenioną praktyką wśród astrologów. W dziele Ptolemeusza *Czworoksiąg* cały np. rozdział poświęcony jest prognostykom na podstawie horoskopu rodziców (III.5), a kolejny rozdział na podstawie horoskopów braci i sióstr (III.6).
31. Zob. Arystoteles, *Fizyka* II.7, 198a26–27; *Metafizyka* Z.7, 1032a24–26; Λ.3, 1070a7–8; i 4, 1070b30–34.
32. W tym wypadku nie idziemy w tłumaczeniu za podobną do wyżej opisaną poprawką Sleemana (Sleeman 1926, 152–53), przyjętą w *Plot.* H–S<sup>1</sup> wbrew tradycji rękopiśmienniczej. Wracamy do tekstu H–S<sup>2</sup> *γίνομενούς* (dosłownie „temu, co się staje”) zamiast czytać *γεϊναμένους* („tym, którzy zrodzili” lub „spłodzili”). Taka lektura wydaje się spójna z całością tekstu rozdziału.

33. Wydaje się, że przez to eliptyczne zdanie Plotyn przekazuje następującą myśl: jeśli gwiazdy są przyczyną zła przez to, że zachodzą i przestają nam patronować, to muszą być realnie tą przyczyną, czyli realnie dla nas zachodzą, i realnie przestają w zgodzie ze swoją naturą poruszać się wokół ziemi. Odejście od natury byłoby zaś dla nich złem i czyniłoby je złymi.
34. Plotyn powraca tu do tezy stoików, zob. *SVF* II.1027.
35. Zob. wyżej, przypis 18.
36. Aleksander z Afrodyzji, *O przeznaczeniu* 14, 182.20–24.
37. Por. Platon, *Fajdros* 245c9–d7; *Prawa* X, 896e8–897b3.
38. Plotyn interpretuje tutaj wyrażenie *mē phronein*, „nie być przy zdrowych zmysłach”, poprzez filozoficzny sens czasownika *phroneō*, „oddawać się refleksji” i/lub „myśleć w sposób roztropny”. Rozumie zatem „bycie przy zdrowych zmysłach” jako tożsame z „bycie człowiekiem obdarzonym zdolnością refleksji nad samym sobą i nad swoimi czynami”.

**Traktat 4 [IV 2]**  
*O substancji duszy* traktat pierwszy

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu pierwszego *O substancji duszy*

Traktat 4, czyli traktat pierwszy *O substancji duszy*, powraca do niektórych zagadnień podjętych w traktacie 2 (*O nieśmiertelności duszy*). Stanowi on swego rodzaju aneks do traktatu 2, a szczególnie do rozdziałów 8<sup>4</sup> i 8<sup>5</sup>, którego celem jest bardziej precyzyjne ujęcie diskutowanych tam kwestii. Plotyn koncentruje się zatem w traktacie 4 na bardziej klarownym wytłumaczeniu natury duszy jako bytu niepodzielnego, nie podlegającego zepsuciu i nieśmiertelnego. Podobnie jak w *Timajosie* Platona (35a1–3), dusza jest ukazana tu jako byt sam w sobie niepodzielny, który staje się podzielny w relacji do ciał i w ciałach. Jest więc, w zgodzie z tak zwaną trzecią hipotezą *Parmenidesa* Platona (155e5), bytem o naturze pośredniej pomiędzy tym, co jest absolutnie niepodzielne i jako takie jedno, czyli umysłem, i tym, co jest cielesne, a więc całkowicie podzielne i mnogie.

### Synopsis

- I. (r. 1) Natura duszy (1–10). Podsumowanie wniosków z traktatu 2 (11–17). To, co stanowi byt świata zmysłowego, jest podzielne i podzielone (17–29). To, co należy do bytów umysłowych, jest niepodzielne (29–41). Dusza jest rzeczywistością pośrednią, niepodzielną jako taka i podzielną z uwagi na ciała, z którymi się łączy. W ciałach dusza jest podzielna (41–76).
- II. (r. 2) Systematyczna analiza konsekwencji założenia jedynie podzielności duszy (5–35). Odrzucenie tego założenia (35–39). Konieczność przyjęcia wniosku, że dusza jest zarazem niepodzielna i podzielna, jedna i mnoga (39–49).



## O substancji duszy traktat pierwszy<sup>1</sup>

Badając substancję duszy — czym ona właściwie jest — wykazaliśmy, że 1  
nie jest ona żadnym ciałem i że wśród rzeczy niecielesnych nie jest z kolei  
harmonią. Odrzuciliśmy równocześnie jej [rozumienie] jako entelechii,  
jako że ani nie [jest] prawdziwe — [jeśli „entelechię” rozumieć tak], jak  
się [tego słowa] używa — ani nie wyjaśnia, czym w jest w istocie dusza;  
| mówiąc natomiast, że dusza należy do natury umysłowej i ma udział 5  
w części boskiej<sup>2</sup>, powiedzieliśmy może coś jasnego o jej substancji<sup>3</sup>. Mi-  
mo wszystko lepiej jest jednak posunąć się w naszym postępowaniu dalej,  
dokonałiśmy bowiem tylko odróżnienia, rozróżniwszy naturę zmysłową  
od umysłowej, umieszczając duszę w tym co umysłowe. | Przyjmijmy 10  
więc, że jest w tym co umysłowe, ale w naszym dociekaniu dotyczącym  
właściwej jej natury pójdźmy inną drogą.

Zauważmy zatem, że istnieją [rzeczy] pierwotnie podzielne i już ze swej  
natury skłonne do rozproszenia<sup>4</sup>. Są to takie [rzeczy], których żadna część  
nie jest tożsama ani z inną częścią, ani z całością, i których część powinna  
być mniejsza od wszystkiego i od całości. | Są to zmysłowe wielkości i ma- 15  
sy, z których każda zajmuje własne miejsce i nie ma możliwości, by jako ta  
sama przebywała jednocześnie w wielu miejscach. Istnieje jednak również  
substancja będąca przeciwieństwem powyższej, nigdy nie podlegająca po-  
działowi, nie podzielona na części i nie dająca się na części podzielić, która  
nie przyjmuje żadnej rozciągłości, nawet conceptualnie, która nie potrze-  
buje miejsca | i nie powstaje w żadnym innym bycie ani jako [jego] część, 20  
ani jako całość. Lecz, rzecz można, na wszystkich bytach jednocześnie się  
unoszą, nie po to, aby się na nich osadzić, ale dlatego, że inne nie mogą  
bez niej istnieć, ani tego nie chcą. Jest to substancja, która zawsze ma się  
[tak, że pozostaje] w odniesieniu do tego samego: [jako] coś wspólnego  
dla wszystkiego, co jest poniżej jej, na podobieństwo centrum w kole, | od 25  
którego są zawisłe wszystkie linie [rozchodzące się] ku obwodnicy — tym  
niemniej pozwalają mu one pozostawać samym sobą jako takim i biorą  
od niego swoje narodziny i bycie oraz uczestniczą w punkcie, a niepo-  
dzielność na części jest ich zasadą; zwykły podążać więc one przed siebie  
zawiesiwszy siebie *tam*.

30 Tego zatem, co *pierwotnie* niepodzielne na części, | co jest *przywódcą* wśród tego co umysłowe — ale co jest też *tamtym z kolei*, [jako] to, które w tym co zmysłowe [jest] podzielne na części na wszelkie sposoby, [gdy stoi] wobec tego co zmysłowe i jako coś do tego [ostatniego] bliskie, i [gdy stoi] w tym [ostatnim] — jest inna natura, pierwotnie niepodzielna na części, jak [to ma miejsce] w przypadku ciał, ale stająca się podzielną na części w ciałach<sup>5</sup>. Tak właśnie, kiedy podzielone zostają ciała, | podziałowi na części podlega również forma, która w nich [się znajduje]; ale jest ona cała w każdej z powstałych z podziału części, stając się wieloma tym samym<sup>6</sup>, z których to [wielu będących każde tym samym] każde wobec [każdego innego] wyodrębniło się, jako że stało się podzielne na wszelkie sposoby na części. Tego przykładem są kolory i wszelkie jakości, i każdy kształt, który jako cały może być jednocześnie w wielu oddzielnych [rze-  
 40 czach] — | żadnej nie mając części, która doznaje to samo, [a to] przez to, że doznaje [tego, co jest] inne<sup>7</sup>. Dlatego właśnie należy przyjąć, że to również jest na wszelkie sposoby podzielne na części.

Obok *tamtej* natury całkowicie niepodzielnej na części istnieje z kolei tuż za nią od *tamtej* pochodząca inna substancja, która zachowując otrzymaną od tamtej niepodzielność; spiesząc się zarazem gorliwie w swym  
 45 pochodzie do różnej natury, | zatrzymała się pośrodku między obiema, między niepodzielną i pierwszą a tą, która jest podzielna w odniesieniu do ciał i ponad ciałami. Nie jest czymś takim, co [istnieje] na sposób koloru lub jakości, ta sama w wielu miejscach w wielu masach ciał, ale jest czymś, co w każdej poszczególniej rzeczy zostało wyodrębnione pod każdym względem od tego, co różne. O ile więc wyodrębnia się masa od masy, to nawet gdyby jako wielkość była [masa] czymś jednym, tym niemniej jako coś tożsamego w odniesieniu do każdej swojej części nie posiada [masa jako zbiór takich części] żadnej [realnej] wspólnoty dla [tego, aby cechowała ją istotna] wspólność doznawania. To bowiem, co jest czymś tak właśnie tożsamym, jest [jako takie] czymś różnym: jest [tj. ma bytowanie jako] to co różne, a to co tożsame [w nim] jest doznaniem, a nie tą samą substancją. Ta natomiast substancja, o której mówimy, że jest bezpośrednio ponad tą naturą i graniczy z niepodzielną substancją,  
 55 jest też substancją i staje się obecna w ciałach, | w odniesieniu do których zdarza się jej doświadczać podziału na części, nie wcześniej jednak tego doznaje, nim sama odda się ciałom. W tych więc ciałach, w których się staje, nawet gdyby pojawiła się w największym z nich, które obejmuje  
 60 wszystko, dając siebie całości nie traci bycia jedną. Nie | tak, jak jednym

jest ciało: ciało jest jednym dzięki ciągłości, podczas gdy każda z jego części jest czymś innym i znajduje się w innym miejscu<sup>8</sup>. Ani jak jakość jest jedną. Natura jednocześnie podzielna na części i na części niepodzielna, o której mówimy, że jest duszą, nie jest jedną w sensie ciągłości (mając jedną część tu, inną tam), ale jest podzielna | dlatego, iż jest we wszystkich 65 częściach tego, w czym się znajduje, jest zaś niepodzielna, ponieważ jako cała jest obecna we wszystkich częściach i w każdej jednej z nich.

Ten więc, kto dostrzegł tę wielkość duszy i jej moc, zrozumie do jakiego stopnia jest ona boską i cudowną rzeczą i jedną z natur, która góruje 70 ponad rzeczami [tego świata]. | Sama nie mając wielkości współistnieje z każdą wielkością, a będąc *tu oto*, jest *tu oto* raz jeszcze ponadto nie [jako coś, co jest] czymś innym, ale tym samym. Jest także jednocześnie podzielona na części i niepodzielona, lub raczej sama w sobie nie jest podzielna i jako taka nie podlega podziałowi: pozostaje ona bowiem ze sobą samą cała, ale jest podzielona w odniesieniu do ciał<sup>9</sup>, które za względu na właściwą sobie cechę | podzielności nie są w stanie jej przyjąć niepodzielnie. 75 A zatem podzielność jest doznaniem ciał, a nie duszy.

Wynika zatem stąd jasno, że taka właśnie musi być natura duszy i że prócz 2 czegoś takiego dusza [niczym] być [nie] może, będąc tylko [czymś] na części niepodzielnym albo tylko podzielnym, ale koniecznie musi być obo- ma w powyżej przedstawiony sposób. Jeśli bowiem byłaby taką | jak ciała, 5 [stając] czymś innym, gdy obejmie w posiadanie tę [oto] inną część, [to w takim razie] gdyby jedna część doznawała zmysłowo, druga nie byłaby w stanie dojść do zmysłowego doznania tamtej, ale [miałaby to doznanie] tamta [jakaś] dusza, na przykład taka, która dotyczyłaby palca, która od- czuwałaby zmysłowo doznanie będąc różna [od innych dusz] i [obecna] wobec siebie samej. Uogólniając: wiele byłoby dusz, które by zarządzały | 10 każdym z nas; oczywiście również wszechświat nie byłby jedną duszą, ale nieskończonymi [co do liczby duszami], oddzielnie [istniejącymi] nawza- jem wobec siebie.

Próżną zatem rzeczą jest mówienie o ciągłości, jeśli nie doprowadza to do jednego. Nie możemy niewątpliwie przyjąć tego, co oni [stoicy] twierdzą, oszukując sami siebie, że doznania zmysłowe docierają w procesie przekazu do [części] kierowniczej. Po pierwsze więc mówienie o kierowniczej części duszy jest | mówieniem bezkrytycznym. W jaki bowiem spo- 15 sób podzielił duszę i będą mówić, że to jest inna jej część, to inna, a to [część] kierownicza? Ze względu na jaką ilość i na jaką różnicę jakościową

wyróżnią oni każdą jej część, skoro masa jest jedna i ciągła? Poza tym, czy tylko [część] kierownicza doznaje zmysłowo, czy również inne części? Wszak, jeśli tylko ona, jeśli przedmiot doznania zmysłowego wchodzi  
 20 w kontakt z częścią kierowniczą | jako taką, to w jakim miejscu będzie usadowiony ten przedmiot poznania zmysłowego, [który] będzie ona zmysłowo postrzegać?<sup>10</sup> Jeśli zaś ten przedmiot wchodzi w kontakt z inną częścią duszy i jeśli ta część duszy nie jest ze swej natury przeznaczona do doznawania zmysłowego, ta jej część nie przekaze doznania do części kierowniczej, a zatem w ogóle nie dojdzie do postrzeżenia zmysłowego. Jeśli natomiast [przedmiot] wejdzie w kontakt z [częścią] kierowniczą  
 25 jako taką albo będzie w kontakcie z jakąś jej częścią, | ta część również uzyska zmysłowe postrzeżenie, a pozostałe części nie uzyskają: [trud ich] byłby daremny. Albo też postrzeżeń zmysłowych będzie wiele i [nawet] nieskończenie dużo, i wszystkie nie będą do siebie podobne: jedno [postrzeżenie] powie więc — „Ja byłem pierwsze, które tego doświadczyło”, inne znów: „Ja doznałam tego od innej części duszy”, i żadne jak sądzę, z wyjątkiem pierwszego, nie będzie wiedziało, gdzie to doznanie powstało.  
 30 | Być może nawet każda część duszy będzie się oszukiwać mniemając, że tam, gdzie ona jest, tam powstało [postrzeżenie].

Jeśli jednak nie tylko [część] kierownicza, ale również każda inna część duszy będzie doznawać zmysłowo, dlaczego jedna będzie kierowniczą, a inna nie? Lub dlaczego miałoby doznanie zmysłowe wstępować do części kierowniczej? W jaki sposób w przypadku wielu doznań zmysłowych, na przykład uszu i oczu, [będzie wiadomo], że poznają coś jednego?

35 | Jesliby z kolei cała dusza była jedną, jako niepodzielna w żaden sposób na części i jedna sama wobec siebie, i gdyby cała uniknęła natury wielości i podzielności, wówczas to, co byłoby objęte przez duszę, nie zostałoby ożywione przez duszę w całości; usadowiwszy się więc niejako pośrodku każdej żywej istoty pozostawiłaby całą jej masę bezduszną.

40 Dusza | zatem powinna być jednocześnie jedną i wieloma, podzielną na części i niepodzielną. I nie powinniśmy nie wierzyć jako w niemożliwe, że jedno i to samo jest w wielu. Jeśli bowiem nie przyjąlibyśmy tego, to wszystko trzymająca razem i wszystkim kierująca natura przestanie istnieć; natura ta obejmując wszystkie [rzeczy] ma je w posiadaniu<sup>11</sup> i kieruje  
 45 | nimi z roztropnością. Jest ona wielością, ponieważ jest wiele bytów, jest też jedną, skoro to, co trzyma te byty razem, jest czymś jednym. Przez jej mnogie jedno udziela życia wszystkim częściom, a przez swą niepodzielną

jedność kieruje roztropnie. W tych [rzeczach], w których brakuje roztropności, jedno, które [nimi] kieruje, [taki sposób działania] naśladuje.

Oto, co na boski sposób jest sformułowane w formie zagadki: | „Skoro zatem jedna [substancja] jest niepodzielna na części i zawsze ma się [tak, że pozostaje] w odniesieniu do tego samego, a druga [jest] podzielna w odniesieniu do ciała, z obu wymieszał trzecią formę substancji”<sup>12</sup>. Jest więc dusza jedną i wieloma<sup>13</sup> w taki sposób: formy w ciałach są liczne i jedne, ciała zaś jedynie mnogie. Ale to co najbardziej wyniesione w górę jest tylko jednym<sup>14</sup>.

### Przypisy

1. Porfiriusz wymienia ten traktat osobno w *ŻP*, ale umieszcza go na początku *Enneady IV*. Jednak Marsilio Ficino w swoim tłumaczeniu postawił go jako drugi traktat w *Enneadzie IV*. Henry i Schwyzer wydają go jako pierwszy, ale nadal oznaczają jako IV 2.
2. Por. Platon, *Fajdros* 230a5–6.
3. Zob. traktat 2, *O nieśmiertelności duszy*, szczególnie 8<sup>4</sup> i 8<sup>5</sup>.
4. Por. użycie słowa *skedastēs* („rozproszony”) u Platona w *Timajosie* 37a5.
5. Por. Platon, *Timajos* 35a–b.
6. Zob. sformułowanie *hen te on kai polla* („jednym będąc i wieloma”) u Platona w *Parmenidesie* 155e5.
7. Wbrew pozorom, to nie jest tautologiczne wyjaśnienie: fakt, że ta sama forma / *eidōs*, czyli forma czysta, staje się wielością identycznych form kształtujących rzeczy, czyli kształtów / *morphē*, skutkuje tym, że w każdej rzeczy jej forma kształtująca zostaje odmiennie uwarunkowana. Każda istotowo identyczna jakość, jak np. biel, w konkretnie staje się nieco inną cechą, czyli, jak mówi Plotyn, „doznaje innego”; dotyka jej odmienność opisywana jako oddziaływanie w niej „tego co inne” (*allo*). Z tego względu nie można już powiedzieć, że formy podzielone, kształtujące rzeczy, są tym samym, gdyż każda biel jest inna. Zараz-em co do istoty, wyznaczonej przez formę / *eidōs*, każda biel jest nadal tożsama z każdą inną bielą.
8. Por. wyżej 2.17.
9. Por. Platon, *Timajos* 35a1–3.
10. Por. *SVF* II.854; Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 41.3–5 i 63.15–16.
11. Zob. Anaksagoras, DK 59, B1.
12. Platon, *Timajos* 35a1–4.
13. Platon, *Parmenides* 155e5.
14. Emile Bréhier (PLOT. Bréhier t. I, s. XXIV, n. 1) i Hans-Rudolf Schwyzer (Schwyzer 1935, 367) wyrażają wątpliwość co do autentyczności ostatniego zdania tego traktatu, przypisując je Porfiriuszowi. Racje odrzucenia autentyczności tego passusu są jednak wyłącznie retoryczne. Nie ma tu, w przeciwieństwie do innych wątpliwych passusów, żadnych innych znaków możliwej nieautentyczności (na przykład nieobecności w tekstach, które być może są świadectwem wydania Eustochiosa). Więcej szczegółów na ten temat czytelnik znajdzie w Goulet-Cazé 1982, 323–25.



Traktat 5 [V 9]  
*O umyśle, ideach i bycie*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O umyśle, ideach i bycie*

W traktacie piątym Plotyn konsekwentnie kontynuuje drogę i program zapowiedziane od samego początku w pierwszym traktacie *O pięknie*, to znaczy drogę i program odkrywania i poznawania *dobra* samego w sobie. Droga ta prowadzi od poznawania piękna w rzeczach zmysłowych do odkrywania piękna w duszy. I dopiero odkrycie piękna w duszy prowadzi do poznania bytów pierwszych, czyli duszy, umysłu, i ostatecznie tego, co jest ponad bytem i umysłem, czyli *jednego*. Kwestia duszy została podjęta przez Plotyna w poprzednich traktatach, w obecnym zaś przechodzi on od duszy do jej stosunku do umysłu i do próby uchwycenia, czym jest *umysł* w sam sobie i czym jest byt umysłowy.

Plotyn zaczyna swój wykład od zdystansowania się wobec przedstawicieli szkoły stoickiej i epikurejskiej, które zdaniem Plotyna, koncentrując się wyłącznie na rzeczywistości zmysłowej, nie aspirują do poznania tego, co jest umysłowe i jest bytem prawdziwym. Całość zaś swoich poglądów Plotyn wznosi na nauczaniu Platona i Arystotelesa. Przy tym kontynuuje on tradycje medioplałońską, traktując nauczanie Platona i Arystotelesa jako pod wieloma względami stanowiące filozoficzną jedność.

Plotyn akceptuje Platońską teorię form rozumianych jako byty umysłowe, czyli byty poznawalne wyłącznie umysłem, a zarazem byty prawdziwe i pierwotne wobec świata zmysłowego (zob. na przykład *Fedon* 65d4–9 i 76d7–8; *Politeja* VI.18, 507b2–9; i X.596a5–8). Umysł zaś jawi się w interpretacji Plotyna jako byt pierwszy i doskonały, zawierający w sobie owe formy, które są przedmiotem jego aktywności, czyli myślenia, i które nie są czymś różnym od jego własnej istoty, gdyż nie ma bytu przed i ponad nim (jedno, jak okaże się później, jest nie tylko i nie tyle ponad umysłem, co ponad bytem w ogóle). Dusza natomiast pochodzi od umysłu, będąc jego działaniem i aktualizacją. Umysł zarówno jest jej formą, jak i nadaje jej formę, wyposażając ją ponadto w racje bytów (*logoi*), dzięki czemu dusza kształtuje świat. Przy definiowaniu duszy w odniesieniu do umysłu z jednej strony Plotyn korzysta z Arystotelesowskiej koncepcji, przedstawionej w traktacie *O duszy* (III.4 i 5), z drugiej zaś w gruncie rzeczy odwraca koncepcję Arystotelesa, według której dusza jest pierwotna

w stosunku do umysłu, będącego jej najwyższą częścią. Według Plotyna, i w przeciwieństwie do Arystotelesa, umysł — jako to co jest zawsze w akcji — jest pierwotniejszy i doskonalszy od duszy. To umysł pobudza duszę do działania i prowadzi ją do doskonałości. W odróżnieniu od umysłu, który będąc poza wszechświatem jest źródłem formujących go racji, dusza, jako to, co kształtuje wszechświat według owych racji, jest we wszechświecie i jest też w materii. Dusza jest więc podporządkowana umysłowi.

Rozważając kwestię relacji umysłu do wielości form znajdujących się w nim, Plotyn stawia pytania o naturę tych form: o to, czy są one wyłącznie formami tego co zmysłowe, czy istnieją formy poszczególnych rzeczy zmysłowych etc. Zostaje też pierwszy raz wspomniana materia jako to, co w pewien sposób jest, zasada mnogości i indywidualności rzeczy świata zmysłowego. Do tych kwestii Plotyn powróci jeszcze nieraz, przedstawiając je w znacznie większych szczegółach. Z samego zaś postawienia pytania o to, jak jest możliwa jedność i bytowa prostota umysłu przy wielości i różnorodności form, rodzi się być może jedna z najważniejszych i najbardziej charakterystycznych dla filozofii Plotyna kwestii, jaką jest problem z jednej strony źródła jedności bytu, a z drugiej jednego, które poprzedza umysł. Właśnie ta kwestia zostaje postawiona w ostatnim, czternastym rozdziale traktatu piątego, ukazując zarówno możliwość, jak i konieczność dalszych rozważań.

### Synopsis

- I. (r. 1) Przeciwstawienie poglądów szkół epikurejskiej i stoickiej (1–15) na temat właściwego przedmiotu mądrości poglądom przyjętym w tradycji platońskiej.
- II. (r. 2) Droga od poznania tego co zmysłowe do postawienia pytania o umysł.
- III. (r. 3–4) Stosunek pomiędzy duszą a umysłem: umysł jako bytowo pierwotny względem duszy.
- IV. (r. 5–6) Umysł sam w sobie, jego natura, właściwa mu aktywność (myśl) oraz jej przedmioty (formy).
- V. (r. 7–8) Stosunek umysłu do przedmiotu jego aktywności (form).
- VI. (r. 9) Kwestia jedności umysłu i wielości form.
- VII. (r. 10–11) Stosunek bytów umysłowych wobec tego co zmysłowe oraz wytworów sztuk.

- 
- viii. (r. 12)      Kwestia istnienia form poszczególnych bytów świata zmysłowego.
- ix. (r. 13)      Formy rzeczywistości umysłowej, kwestia istnienia form innych niż to co zmysłowe.
- x. (r. 14)      Postawienie pytania o jedność wielości bytów umysłowych.  
Kwestie uzupełniające (formy tego, co powstaje w konsekwencji rozpadu, formy rzeczy złożonych, dusza wobec tego co pierwotne w stosunku do niej).



## O umyśle, ideach i bycie

Wszyscy ludzie od początku, od samych swych narodzin, wcześniej postu- 1  
gują się poznaniem zmysłowym niż umysłem i z konieczności spotykają  
się najpierw z [bytami] zmysłowymi<sup>1</sup>. Niektórzy z nich pozostając *tutaj*  
uważają przez całe swoje życie, że [byty] zmysłowe są pierwotne i ostatecz- 5  
ne, a to, co w nich jest bolesne lub przyjemne, uważają | za zło lub za do-  
bro; sądząc, że to wystarczy, pędzą swoje życie goniąc za jednym i unikając  
drugiego. Ci zaś z nich, którzy roszcząc pretensje do korzystania z *rozumu*  
nadawali temu miano mądrości, podobni byli w rzeczywistości do cięż-  
kich ptaków, które wzięwszy z ziemi wiele rzeczy i obciążywszy się nimi  
nie są w stanie wznieść się wysoko mimo posiadania skrzydeł, w jakie wy-  
posażyła je natura<sup>2</sup>. | Inni natomiast podnieśli się nieco z tego co na dole, 10  
gdy lepsza część ich duszy wprawia ich w ruch ku temu co piękniejsze,  
[odwracając] ich od tego co przyjemne; nie zyskawszy jednak następnie  
mocy widzenia tego co w górze i nie mając dla siebie innego miejsca opar-  
cia, ponownie spadają na dół, razem z tym, co zwie się cnotą, do postęp-  
ków | i [do] wyborów pomiędzy tym co na dole, od których na początku 15  
próbowali wznieść się do góry<sup>3</sup>. Istnieje również trzeci rodzaj mężów bo-  
skich<sup>4</sup>, którzy dzięki swej większej mocy i przenikliwości oczu oglądają  
wspaniałości tego co w górze i wznoszą się *tam* niejako ponad chmury  
i ponad ciemność tego, co jest *tutaj*, | i pozostają *tam* oglądając z wyso- 20  
ka wszystko to, co jest na dole, cieszą się prawdziwym, sobie właściwym  
miejsmem<sup>5</sup>, jak człowiek, który po długiej wędrówce powrócił do swojej  
dobrze rządzonej ojczyzny<sup>6</sup>.

Cóż to jest zatem za miejsce? I jak można dotrzeć do niego? Niewątpliwie 2  
może tam dotrzeć człowiek z natury skłonny do kochania i który rzeczy-  
wiście jest od początku filozofem ze względu na swoją dyspozycję<sup>7</sup>. Jako  
zakochany, doznaje bólów porodowych z powodu płodzenia w pięknie<sup>8</sup>  
i nie zadowala się pięknem istniejącym w ciałach, | lecz ucieka stąd do 5  
piękna mieszkającego w duszy, w cnotach, w naukach, w zwyczajach czy  
w prawach<sup>9</sup>. Na nowo z kolei poszukuje przyczyny rzeczy pięknych w du-  
szy oraz w tym, co ją ewentualnie poprzedza, dopóki nie dotrze w końcu

do tego, co pierwsze i co jest pięknem samym przez się. I nie wcześniej,  
10 | ale dopiero po przybyciu tutaj, uwalnia się od bólu porodowego<sup>10</sup>.

— W jaki więc sposób wzniesie się on do góry i skąd będzie czerpał moc, i jaka *racja* nauczy go takiej miłości?<sup>11</sup>

— Otóż tak: owo piękno, które dotyczy ciał, jest ciałom przychodne; w rzeczywistości jest bowiem samymi kształtami ciał, które [odciskają się] na tych ciałach, jak na ich materii. Podmiot podlega więc zmianie  
15 | i z pięknego staje się brzydki. Swoje piękno zawdzięcza partycypacji, mówi nam *racja*.

— Cóż więc czyni ciało pięknym?

— Z jednej strony obecność piękna, z drugiej — dusza, która je modeluje i nadaje mu taki oto kształt.

— Cóż więc? Może dusza sama przez się jest czymś pięknym?

— Oczywiście, nie. Nie mogłaby bowiem jedna być roztropna i piękna,  
20 | a inna nieroztropna i brzydka. | Od roztropności zależy zatem piękno w duszy.

— Czymże więc jest to, co obdarza duszę roztropnością?

— Koniecznie umysłem, który nie jest raz umysłem, a innym razem czymś bezmyślnym, ale zawsze prawdziwym umysłem<sup>12</sup>. Jest on sam przez się piękny.

— Czy zatem należy się *tutaj* zatrzymać, jakby [się dotarło do tego] co  
25 | pierwsze, czy raczej iść jeszcze dalej ponad umysł?<sup>13</sup> | Umysł przesłonił<sup>14</sup> niejako wobec nas pierwszą zasadę, jakby „w przedśionku dobra”<sup>15</sup> ogłaszając wszystko, co w tamtym się mieści, jakby będąc tamtego odciskiem, i to raczej [odciskiem] w mnogości, podczas gdy tamten pozostaje na wszelki sposób w jednym?<sup>16</sup>

3 — Należy w takim razie rozpatrzyć tę właśnie naturę umysłu, którą *racja* ogłasza, że jest ona istnie bytem i prawdziwą substancją, utwierdziwszy się wcześniej, przechodząc po innej drodze dociekań, że tego rodzaju  
5 | natura powinna istnieć. Śmieszna więc może rzeczą będzie pytać, | czy umysł należy do bytów. Znajdą się zapewne również tacy, którzy to będą podważać<sup>17</sup>. Lepiej zatem postawić sobie pytanie, czy jest to taki [umysł], o jakim mówimy i czy jest on czymś oddzielnym, czy [czymś] takim są

byty i czy natura form jest *tutaj*<sup>18</sup>. Te właśnie sprawy wypada obecnie omówić. Widzimy przeto, że wszystkie [rzeczy], o których mówiliśmy, są złożone, | zarówno wykonane przez sztukę, jak powstałe dzięki naturze, 10 i ani jedna z nich nie jest prosta. [Rzeczy] wykonane przez sztukę zawierają bowiem w sobie albo spiż, albo drewno, albo kamień i nie stają się wykończone, dopóki każda ze sztuk nie wykona czy to posągu, czy łoża, czy domu przez włożenie do nich [przebywającej] u niej formy. To samo dotyczy również rzeczy | zestawionych przez naturę. Te spośród nich, 15 które są wielokrotnie złożone i nazywane konstrukcją<sup>19</sup>, dają się rozłożyć aż do formy każdego z konstruujących je [składników]: na przykład człowiek [rozkłada się] na duszę i ciało, a ciało z kolei na cztery [pierwiastki]. Kiedy zaś odkryjesz, że każdy z nich jest złożony z materii i tego, co tej materii nadaje kształt — | materia pierwiastków sama przez się jest bowiem 20 bezkształtna — będziesz szukał, skąd bierze się forma w materii. Będziesz ponadto badał, czy dusza jest z [bytów] prostych, czy może w niej również jest coś takiego jak materia i coś takiego jak forma; czy jest w niej umysł z jednej strony taki, który jest kształtem w brązie i z drugiej strony taki, który tworzy kształt w brązie<sup>20</sup>.

| A jeśli te rozważania przeniesie ktoś do wszechświata, dotrze również *tu* 25 do umysłu, który jest ustanowiony jako prawdziwy twórca i Demiurg; i powie, że podmiot przyjąwszy kształty stał się ogniem, wodą, powietrzem i ziemią, ale również to, że kształty te pochodzą od czegoś innego i że tym innym jest dusza. | [I powie też, że] dusza jest tym, co z kolei 30 nadaje kształt kosmosu tym czterem [pierwiastkom], ale że to umysł stał się tym, co przewodzi racjom: podobnie duszom artystów [są udzielane] pochodzące od sztuk *racje*, dzięki którym oni tworzą swoje dzieła. Istnieje zaś umysł, który jest niejako formą duszy — podobną do jej kształtu, a także inny umysł, który daje jej swój kształt podobnie jak twórca posągowi, | wewnątrz którego istnieje to wszystko, w co on go wyposażył. To, 35 co daje duszy, jest bliskie prawdy, to natomiast, co otrzymuje od niego ciało, jest już tylko pozorami i naśladowaniami<sup>21</sup>.

— Dlaczego więc należy wznosić się ponad duszę zamiast uznać, że jest 4 ona tym, co pierwsze?

— Po pierwsze dlatego, że umysł jest czymś od duszy różnym i lepszym. A to co lepsze jest z natury pierwsze. Nie jest bowiem prawdą, jak oni sądzą, że dusza po osiągnięciu doskonałości rodzi umysł<sup>22</sup>. | W jaki bo- 5 wiem sposób możność stałaby się aktem, gdyby nie było przyczyny jej

aktualizacji? Jeśli działałoby się to przez przypadek, mogłoby w ogóle nie dojść do tej aktualizacji. Musimy więc przyjąć, że to co pierwsze jest w akcie, nie ma żadnych braków i jest doskonałe. Niedoskonałe zaś jest to, co od tamtego późniejsze i swoją doskonałość zawdzięcza temu, co je zrodziło, | tak samo jak dzięki swoim ojcom są wychowani do doskonałej dojrzałości potomkowie zrodzeni na początku jako niedoskonali. Również [dusza] jest rodzajem materii w stosunku do pierwszego twórcy, który nadał jej kształt i uczynił doskonałą. Jeśli następnie dusza jest czymś podlegającym doznaniom, to powinno być również coś, co nie doznaje, w przeciwnym przypadku wszystko zniszczyłby czas, musi więc być coś 10 | przed duszą. Jeśli zaś dusza jest w kosmosie, i coś musi być poza kosmosem, to i w tym przypadku musi być coś, co poprzedza duszę. Jeśli bowiem to, co jest w kosmosie, [jest tym, co znajduje się] w ciele i w materii, nic nie pozostaje tym samym. Ani więc człowiek, ani żadne *racje* nie będą ani wieczne, ani te same. Na podstawie powyższych i wielu innych argumentów można więc stwierdzić, że umysł poprzedza duszę.

5 Jeśli mamy użyć [terminu] „umysł” w jego prawdziwym znaczeniu, nie należy za umysł uważać takiego, który jest w możliwości, ani takiego, który od niefrasobliwości<sup>23</sup> przechodzi do umysłu, abyśmy nie musieli na nowo szukać takiego, który jest przed nim, lecz [taki], który jest aktualnie 5 i zawsze umysłem. | Jeśli zaś nie posiada refleksji jako czegoś przychodnego, to gdy coś myśli, myśli przez siebie, i jeśli coś posiada, od siebie posiada. I jeśli myśli poprzez samego siebie i z samego siebie, sam jest tym, co myśli. Jeśli bowiem jego substancja [jest] czymś innym, a to, co on myśli, różnym od niego, to ta sama jego substancja będzie bez-myślna i [będzie] w możliwości, a nie w akcie<sup>24</sup>. Nie należy więc oddzielać jednego od drugiego. | Zwyczajem zaś naszym — pochodzącym z tego, co jest dookoła nas — jest i *tam* oddzielać konceptualnie.

— Co on zatem aktualizuje i co on myśli, abyśmy mogli przyjąć, że jest on *tamtymi* [rzeczami], które myśli?

— Jest rzeczą oczywistą, że umysł będąc bytem myśli byty i ustanawia je. Jest więc bytami. I będzie je myślał albo jako byty [będące] gdzieś indziej, 15 | albo jako będące w nim i [będące] nim samym. Niemożliwe jednak, że jako [będące] gdzieś indziej: bo gdzie [by one były]? A zatem [myśli] on samego siebie i [to, co ma] w samym sobie. Nie znajdują się one przecież w tym co zmysłowe, jak [niektórzy] sądzą<sup>25</sup>. Każdy bowiem [byt] pierwszy nie jest zmysłowy; ponieważ w nich [tj. w bytach zmysłowych]

forma wyciśnięta na materii jest tylko pozorem bytu i każda forma, która jest w czymś innym, przychodzi od innej [formy] i jest obrazem tego, od czego przychodzi. | Jeśli zaś musi być „twórca tego wszechświata”<sup>26</sup>, to [ów twórca] nie pomyśli czegoś, co jest w jeszcze nieistniejącym [wszechświecie] tak, aby to wytworzyć. Muszą więc istnieć przed wszechświatem *tamte* [przedmioty jego myśli], które nie są odciskami innych, lecz archetypami i pierwotnymi [bytami], i substancją umysłu. Jeśli więc [owi] powiedzą, że *racje* wystarczą, to jasny stąd wniosek, że są one wieczne, a jeśli są wieczne i nie doznają, muszą być w umyśle, i to w tego rodzaju, | który poprzedza uposażenie, naturę i duszę<sup>27</sup>; te ostatnie bowiem są w możliwości. Umysł jest więc bytami istnymi i nie myśli ich tak, jakby były gdzieś indziej. One bowiem nie są ani przed nim, ani po nim; on natomiast jest jakby pierwszym prawodawcą<sup>28</sup>, a raczej samym prawem bycia. Słusznie więc twierdzi się, że | „tym samym jest myśleć i być”<sup>29</sup> lub: „nauka dotycząca tego co niematerialne jest tożsama ze swoim przedmiotem”<sup>30</sup>; lub: „z badałem samego siebie”<sup>31</sup> jako jeden z bytów. [Słusznie mówi się] również o przypomnieniach<sup>32</sup>: żaden bowiem z bytów nie znajduje się na zewnątrz lub w jakimś miejscu, ale trwają one zawsze w sobie nie podlegając zmianie ani zniszczeniu. Dlatego są istnie bytami. Gdyby bowiem, jako podlegające narodzinom | i ginięciu, cieszyły się bytem przychodnym, to nie tamte, ale ów byłby bytem. Z kolei zmysłowe [byty] dzięki partycypacji są tym, czym o nich mówimy, że są. Natura będąca ich podmiotem otrzymuje bowiem swój kształt z zewnątrz, na przykład brąz od sztuki rzeźbiarza<sup>33</sup>, drewno od sztuki stolarza — od sztuki, która dociera do nich | przez pozór, ponieważ sama sztuka jako taka trwa w tożsamości na zewnątrz materii, posiadając prawdziwy posąg i prawdziwe łoże. To samo dotyczy również ciał: także ten wszechświat złud jako partycypujący ukazuje, że byty są od tych [złud] różne, że są owe [byty] niezmienne, podczas gdy tamte podlegają przeobrażeniu, że [byty] są przez siebie same osadzone, nie potrzebując | miejsca, bo nie są wielkościami, mając hipostazę myślną i dla samych siebie samowystarczalną. Natura zaś ciał chce być ocalona przez coś innego<sup>34</sup>, podczas gdy umysł dzięki swej cudownej naturze podnosi [rzeczy], które same przez się spadają, i nie szuka miejsca, w którym sam by się osadził.

Niech tak zatem umysł będzie bytami, mając je wszystkie w samym sobie, nie jako w jakimś miejscu, ale jakby posiadając siebie samego, i jednym będąc z nimi. „Wszystkie są razem”<sup>35</sup> *tam* — tym niemniej są od siebie rozróżnione. Bo przecież nawet dusza, która posiada w sobie razem wiele

- 5 nauk, | nie ma [w sobie] żadnej [nauki] stopionej [z inną nauką] i każda [z nauk] „pełni swoje”<sup>36</sup>, kiedy powinna, nie wciągając [w swoją czynność] innych, i każde poszczególne ujęcie umysłowe jest w akcie czyste [jako wolne od innych] ujęć umysłowych pozostających wewnątrz [duszy]. Takoż więc, i to o wiele bardziej, umysł jest „wszystkimi razem”, ale również „nie razem”, ponieważ każda [z tych rzeczy] jest własną mocą.
- 10 Wszystek natomiast umysł obejmuje [je] | tak jak rodzaj gatunki i tak jak całość części. Moce nasion przynoszą [nam] obraz tego, o czym mówimy: w całym nasieniu wszystkie bowiem części są niemożliwe do rozróżnienia i podobnie ich *racje* są zebrane niejako w jednym centrum: istnieje inna [racja] dla oka i inna dla rąk; to zaś, że jest różna [jedna *racja* od drugiej],
- 15 poznasz na podstawie tego, co się zrodziło, poprzez to co zmysłowe. | Co się więc tyczy mocy w nasionach, każda z nich będąc jedną *racją*, która w swej całości obejmuje zawarte w niej części, posiada jako materię to, co cielesne (na przykład w tym zakresie, w jakim [nasienie jest] wilgotne), ale sama w sobie *racja* i całość jest formą, będąc tożsamą z duszą tego, który
- 20 wydaje owoc, przy czym [dusza] ta jest ułudą [duszy] innej i lepszej. | Tę zaś duszę, która jest w nasionach, niektórzy nazywają naturą<sup>37</sup>. Wywodzi się ona *stamtąd*, od tego, co jest przed nią, podobnie jak światło [pochodzi] od ognia; przeobraża<sup>38</sup> ona i nadaje kształt materii nie poprzez pchanie jej ani przez użycie różnorakich dźwigni, ale wyposażając ją w *racje*<sup>39</sup>.
- 7 Nauki, które są w duszy rozumnej, jedne [dotyczą] tego co zmysłowe (jeśli w ogóle należy nazywać je naukami, przystoi im przecież raczej nazwa „opinii”) i są późniejsze od swych rzeczy, będąc ich obrazami<sup>40</sup>; drugie natomiast, które [dotyczą] tego co umysłowe, | te zaprawdę są istnie naukami<sup>41</sup>, przybывая od umysłu do duszy rozumnej, i nie myślą o niczym co zmysłowe. Jak długo są naukami, każda z nich jest tym, o czym myśli<sup>42</sup>, posiada też wewnątrz to co umysłowe i myślenie — dlatego że umysł, [który jest] wewnątrz, ten który jest samym tym co pierwsze, będąc zawsze ze sobą i egzystując w akcie, i nie projektując [siebie] (jako że ani nie | posiada, ani nie nabywa, ani nie przechodzi [poprzez] to, czym nie rozporządza, bo to są doznania duszy), jest jednakowoż w spoczynku w sobie, będąc razem wszystkim, ani nawet pomyślawszy, żeby ustanowić to co poszczególne. Nie jest tak, że gdy pomyślał boga — stał się bóg, gdy pomyślał ruch — stał się ruch. Stąd nie jest słuszne również mówienie, że formy są myślami<sup>43</sup>, | jeśli chcemy w ten sposób powiedzieć, że gdy je pomyśli, to taka powstaje, czy taka istnieje. Albowiem od takiej myśli wcześniejsze musi być to, co jest pomyślane. Jak wszakże inaczej doszedłby on do tego, żeby

to [coś następnie sprawczo] pomyśleć? Ani bowiem przypadkowo to coś [pomyślał], ani dokonał odruchowo projekcji.

Jeśli więc myśl jest wewnątrz [umysłu], jest ona formą wewnętrzną i samą 8  
ideą.

— Czym to więc jest?

— Jest umysłem i obdarzoną myślą substancją; poszczególne idea nie jest 5  
czymś różnym od umysłu, ale każda jest umysłem. | Zatem umysł jako  
całość jest wszystkimi formami, a poszczególne forma poszczególnym  
umysłem, podobnie jak nauka jako całość jest wszystkimi swoimi twier-  
dzeniami: poszczególne część całości nie jest [częścią] ze względu na od-  
różnione miejsce, lecz jako posiadająca poszczególną moc w tej całości.  
Ten więc umysł jest sam w sobie, i skoro posiada siebie w spoczynku, jest  
wiecznie sytością<sup>44</sup>. Gdyby więc ktoś myślał, że umysł jest wcześniejszy  
od bytu, powinien również twierdzić, | że [umysł] aktualizując i myśląc 10  
udoskonala i rodzi byty. Ponieważ jednak istnieje konieczność, by my-  
śleć o byciu jako wcześniejszym od umysłu, należy przyjąć założenie, że  
byty [są] w tym czymś, co myśli, a aktualizacja i myślenie odnoszą się do  
bytów — tak samo jak do ognia [należy] odnosić aktualizację ognia — 15  
aby będąc jednym miały ponad sobą umysł | jako ich aktualizację. Byt  
jest również aktualizacją. Jedną więc jest aktualizacja obydwu albo raczej  
oboje są jednym. Byt i umysł są zatem jedną naturą. Dlatego również byty  
i aktualizacje bytu, i taki umysł [są jednym]. Takie myśli są więc formą  
i kształtem bytu, i jego aktualizacją. | Są one jednak konceptualizowane 20  
[dopiero], gdy zostały podzielone przez nas, jako różne [stojące] przed  
[drugimi od nich] różnymi. Różny jest bowiem umysł, który dzieli, na-  
tomiast niepodzielny i niedzielący [umysł] jest bytem i wszystkim.

— Czym więc są te [rzeczy], które [są] w jednym umyśle, a które myśląc 9  
oddzielamy?

— Należy bowiem, jeśli nawet pozostają one w spoczynku, przedłożyć je 5  
przed sobą tak, jakby badało się oddzielnie części jakiejś nauki, która sta-  
nowi jedność. Skoro ten kosmos jest żywą istotą, która zawiera w sobie  
wszystkie żywe istoty<sup>45</sup> i która posiada swoje bycie | i takie właśnie bycie 5  
od czegoś innego, przez co może być wzniesiony do umysłu, to wszel-  
ki archetyp musi być również w umyśle, a ten z kolei umysł powinien  
być kosmosem umysłowym, o którym mówi Platon: „tym, co jest [jako  
takie] żywą istotą”<sup>46</sup>. Należy bowiem powiedzieć, że jeśli istnieje *racja*

- 10 jakiejś żywej istoty oraz materia, która może przyjąć tę *rację* | zarodkową, to z konieczności zrodzi się istota żywa<sup>47</sup>. Tak samo więc, jeśli istnieje natura obdarzona myślą i wszechmocna, i jeśli nic nie staje jej na przeszkodzie, ponieważ nie ma niczego pośredniego między nią i tym, co może ją przyjąć, jest konieczne, że jest ono tym, co jest porządkowane, a pierwsze tym, co porządkuje. I to, co jest porządkowane, posiada formę jako podzieloną, | tu [formę] człowieka, w innym miejscu — słońca, natomiast tamto, [które porządkuje,] posiada wszystko w jednym.
- 10 Wszystko więc, co jest jako forma w tym co zmysłowe, pochodzi stamtąd; wszystko natomiast, co nie jest [formą], nie [pochodzi stamtąd]. Dlatego nie ma *tam* niczego z tego co przeciwne naturze, zupełnie tak samo jak w sztukach nie ma niczego przeciwnego sztuce, i jak nie ma bycia
- 5 kulawym w nasieniu. Bycie kulawym | od urodzenia jest niewątpliwie wynikiem tego, że nie przejęła [tam] władzy *racja*, natomiast [spowodowanym] przez los zepsuciem formy. *Tam* znajdują się we współbrzmieniu jakości, ilości, liczby, wielkości, relacje, działania i doznania — te które [są] wedle natury, a także ruchy i spoczynki, zarówno ogólne, jak i te, które [są] w części tego, co *tam* jest. Zamiast czasu [panuje *tam*] wieczność. | Miejsce *tam* jest myślnie: coś innego [jest *tam*] w czymś innym. Ponieważ wszystko *tam* jest razem, do czegokolwiek z tego się dotkniesz, jest substancją, i to umysłową, i każda uczestniczy w życiu, jest tym samym i różnym, ruchem i spoczynkiem, czymś poruszającym się i stałym, substancją i tym co ujakościowione, i wszystko jest substancją<sup>48</sup>.
- 10 byt jest w akcie, i żaden w możliwości, | w związku z czym to co ujakościowione nie jest oddzielone od żadnej substancji.

— Czy więc *tam* to, co [znajduje się] w tym co zmysłowe, jest samo, czy też [jest *tam* to] bardziej mnogie?

- Wcześniej należy jednak poddać zbadaniu to, co jest odniesione do sztuki. Albowiem nie ma [formy]<sup>49</sup> żadnego zła, *tutejsze* przeciw zło [bierze się] z potrzeby i braku, i niedostatku, i jest doznaniem nieszczęsnej
- 20 materii i tego, co się do materii | upodobniło.

- 11 — Czy znajduje się [tam] zatem to, co odnosi się do sztuki, i same sztuki?

— Wszystkie przecież spośród sztuk naśladowczych — takich jak malarstwo, rzeźba, taniec i pantomima, które *tutaj* gdzieś zyskują [swoją] budowę, i używają zmysłowego modelu, i naśladowują formy | i ruchy lub proporcje, jakie [one] oglądają, nie zostałyby zapewne podniesione *tam*,

5

jeśli nie przez *rację* człowieka. Jeśli nawet istniałaby jakaś sprawność, która wychodząc od proporcji istot żywych mogłaby badać całość istot żywych, byłaby ona częścią mocy, która również *tam* bada i kontempluje proporcję dotyczącą wszystkiego | w tym co umysłowe. I wszelka muzyka posiadając [taką relację] do rytmu i harmonii<sup>50</sup> — bo o ile dotyczy harmonii i rytmu, posiada ona myśli — w taki sam sposób by się miała, będąc [podobną] do tej, która dotyczy liczby umysłowej<sup>51</sup>. Wszystkie z kolei [sztuki] wytwarzające te rzeczy zmysłowe, które [powstają] jako odniesione do sztuki — na przykład architektura i ciesielstwo — o ile | posługują się proporcją, jej zasady mogą czerpać *stamtąd* i z *tamtejszej* roztropności<sup>52</sup>. Skoro jednak są pomieszane z tym co zmysłowe, nie mogą one jako całość mieć miejsca *tam*, lecz są w człowieku. Nie znajdzie [tam] miejsca niewątpliwie także rolnictwo, które pielęgnuje zmysłową roślinność, ani medycyna, która bada nasze zdrowie *tutaj*, ani ta sztuka, | która troszczy się o siłę i dobrą kondycję naszego ciała. *Tam* bowiem istnieje inna moc oraz innego rodzaju zdrowie, dzięki którym wszystkie żywe istoty są spokojne i mają wszystkiego w dostatku. Retoryka, strategia, ekonomia i sztuka królewskiego panowania, o ile czynią piękno wspólnym dla swoich przedsięwzięć i oddają się kontemplacji tamtego piękna, otrzymują *stamtąd* w posiadanie dla swej nauki część nauki *tamtejszej*. | Geometria, która dotyczy przedmiotów umysłowych, powinna być umieszczona *tam*, a jeszcze wyżej mądrość, ta która dotyczy bytu. To tyle na temat sztuk i tego, co się do nich odnosi.

Jeżeli istnieje *tam* ponadto [forma] człowieka, i to racjonalnego i człowieka uprawiającego sztuki, oraz sztuk, które są owocem umysłu, to trzeba powiedzieć, że są *tam* formy tego co ogólne<sup>53</sup>: a więc nie [forma] Sokratesa, lecz człowieka. Trzeba więc zbadać to, co tyczy się człowieka, również [ludzi] poszczególnych<sup>54</sup>, [i stwierdzić], że to | co poszczególne nie jest jedno wobec drugiego tym samym, gdyż na przykład ten [człowiek jest co do nosa] perkaty, a ten haczykowaty<sup>55</sup>. Perkatość i haczykowatość należy uznać za różnice wewnątrz formy człowieka, gdyż są różnicami [dotyczącymi rodzaju] zwierzęcia. Natomiast dochodzi od materii to, że ta haczykowatość jest taka właśnie, a tamta taka właśnie. Natomiast jedne różnice barw są [zawarte] w *racji*, | inne zaś [różnice barw] tworzy materia i różne miejsce.

Pozostaje wyjaśnić, czy same tylko te [formy], które [znajdują się] w tym, co zmysłowe, są *tam*; czy też tak, jak sam-w-sobie-człowiek<sup>56</sup> jest czymś

- innym niż człowiek, istnieje również *tam* sama-w-sobie-dusza inna od duszy i sam-w-sobie-umysł inny od umysłu. Trzeba więc najpierw powiedzieć, że nie należy wszystko to, co znajduje się *tutaj*, uznawać za pozory
- 5 | archetypów, ani że dusza jest pozorem duszy-samej-w-sobie; lecz jedna dusza różni się od innej godnością i również *tutaj*, chociaż nie w tym samym stopniu, jako że *tutaj*, jest duszą-samą-w-sobie. Powinna istnieć jakaś sprawiedliwość i samoopanowanie każdej duszy istnie istniejącej, a w duszach, które są u nas, [powinna istnieć] prawdziwa wiedza. Nie są to by-
- 10 | najmniej | pozory i obrazy *tego co tam* (jak [te rzeczy mają się] w tym co zmysłowe), ale są to [byty] *tamtejsze*, które są *tutaj* w inny sposób. *Tamtejsze* [byty] nie znajdują się bowiem oddzielone w jakimś miejscu, dlatego więc, gdzie dusza uwalnia się od ciała, *tam* też są owe. Kosmos bowiem zmysłowy jest tylko sam w jednym miejscu, natomiast umysło-
- 15 | wy — wszędzie. Wszystko więc, co takowa dusza ma | *tutaj*, znajduje się również *tam*. Jeśli zaś przyjmiemy, że wyrażenie „to, co jest w tym co zmysłowe” jest równoznaczne z wyrażeniem „to, co jest w tym, co się widzi”, to *tam* znajdzie się nie tylko to, co jest w tym co zmysłowe, ale i więcej. Jeżeliby natomiast się powiedziało: „to, co jest w kosmosie”, zawierając w tym powiedzeniu duszę i to, co w tej duszy jest, to wszystko co jest *tutaj*, także [jest] *tam*.
- 14 | Jako zasadę należy więc przyjąć tę naturę, która wszystko zawiera w tym co umysłowe. Jak to jest jednak możliwe, jeśli rzeczywiście zasada jest *jedna* i absolutnie prosta, że wśród bytów jest wielość? Jak może być coś poza *jednym*? I jak jest wielość? I jak jest tamto wszystko, i dlaczego tym wszystkim jest umysł i skąd on się bierze, należy [teraz] powiedzieć, | zaczynając od innej zasady.

Na pytanie, czy także forma tego, co bierze się z rozpadu i tego co potworne, jest *tam*, a także [forma] brudu lub błota<sup>57</sup>, należy zaś odpowiedzieć, że to, co umysł otrzymuje od *pierwszego*, jest wszystkim co najlepsze, a wśród tych [otrzymanych od *pierwszego*] form nie ma żadnej z owych

10 | [wymienionych wyżej]. | Nie [bierze się] też z tychże [form] umysł, ale to dusza [pochodzi] od umysłu, biorąc także coś innego z materii: w tym [ostatnim są] zaś tamte [wyniki rozpadu i potworności, brud i błoto]. Kwestie te bliżej wyjaśnimy, gdy będziemy rozważać na nowo podstawową trudność: w jaki sposób z *jednego* powstaje wielość?<sup>58</sup>

Należy przyjąć, że to, co jest przypadkowo złożone, jest nie dzięki umysłowi, natomiast gdy samo przez się schodzi się | to co zmysłowe, to

15

nie w formach [dokonuje się takie zejście]. To, co pochodzi z rozpadu, jest więc może [twarem] duszy nie mającej mocy [utworzyć] nic innego; w przeciwnym przypadku tworzyłaby coś z tego, co [jest] z natury; tworzy więc, gdzie może.

Co się tyczy sztuk: ponieważ są one zawarte w człowieku-samym-w-sobie, [wszystkie] jako sztuki odnoszą się do tego, co u człowieka jest zgodne z naturą.

| — Czy istnieje zaś wcześniej inna, ogólna [dusza], a przed ogólną dusza-sama-w-sobie, czyli życie? 20

— Należy raczej powiedzieć, że zanim powstanie dusza, i po to, aby [ona] powstała, owa dusza-sama-w-sobie jest w umyśle.

### Przypisy

1. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* A.1, 980a20–b25.
2. Plotyn wydaje się odnosić do doktryny epikurejskiej. Zob. Epikur, *List do Menoikeusa* 128–32. Natomiast metafora obciążonego ptaka nawiązuje do Platona (*Fajdros* 249d5–8).
3. Aluzja do stoików. Zob. *SVF* III.23; III.64.118.
4. Por. Platon, *Fedon* 82b10.
5. Por. Platon, *Timajos* 90a5–b1.
6. Por. Homer, *Odyseja* V.37; 204.
7. Por. Platon, *Fajdros* 248d3–4.
8. Na cierpienie „bólów porodowych” wskazuje wprost użyty tu czasownik *ōdinō*. Jest to jednocześnie świadoma aluzja do opisu „cierpienie zakochanego” w *Fajdrosie* Platona, 251e3–252a1.
9. Por. Platon, *Uczta* 210b3–c6.
10. Por. Platon, *Fajdros* 251e3–252a1.
11. Por. Platon, *Uczta* 210e2–3.
12. Por. Arystoteles, *O duszy* III.5, 430a22.
13. Por. Platon, *Politeja* VI.19, 509b9; Arystoteles, *Fragmenta varia* fr. I.V.49 Rose (z dialogu *O modlitwie*).
14. Czasownik *proistēmi*, „stanąć z przodu”, użyty z dopełniaczem w sensie „przesłaniańca”, wręcz „falszowania”. Stawiamy tu znak zapytania wcześniej niż w rękopisach z uwagi na to, że druga część podzielonego przez nas w tym miejscu zdania jedynie uzasadnia pytanie zadane poprzez ukazanie alternatywy dwóch dróg dalszego dociekania.
15. Por. Platon, *Fileb* 64c1.
16. Por. Platon, *Timajos* 37d6.
17. Może być to aluzja do epikurejczyków, którzy przyjmowali realne istnienie tylko bytów cielesnych.
18. Por. Arystoteles, *O duszy* III.4, 429a10–430a25.

19. *Sunkrimata* jest to termin używany (i prawdopodobnie) utworzony przez Demokryta (DK 68, A1.102; 49.16; 93.1; 6; 102.1; 125.6), używany przez Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* IX.44.6–8 Long (= IX.44.132–34 Dorandi), na określenie rzeczy, które powstają poprzez skupianie się atomów.
20. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.5, 430a14–15.
21. Por. Platon, *Timajos* 50c5.
22. Plotyn polemizuje tutaj z doktryną stoicką, zob. *SVF* II.835–37; 839.
23. Po grecku *aphrosunē*, etymologiczne „brak refleksji”. Plotyn eksploruje dalej etymologiczny sens tego słowa do dzisiaj używanego w języku greckim w sensie „beźmyślności” lub „głupoty”.
24. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.4, 430a3–5; 5, 430a17–19; 7, 431a1–2; *Metafizyka* Δ.7, 1072b18–21; 9, 1074b18–1075a5.
25. Chodzi tu ponownie o stoików. Zob. *SVF* II.88.
26. Platon, *Timajos* 28c3–4.
27. Plotyn mówi tu o stoickiej koncepcji duszy. Zob. *SVF* II.1013.
28. Terminu „prawodawca” (*nomothetes*) miał używać na oznaczenie Demiurga-twórcy świata Numenios. Zob. Numenios, fr. 13 des Places; także nasze „Wprowadzenie do *Żywota Plotyna*”, s. 7–8.
29. Por. Parmenides, DK 28, B3.
30. Por. Arystoteles, *O duszy* III.4, 430a3–5; 5, 430a17–19; 7, 431a1–2.
31. Por. Heraklit, DK 22, B101.
32. Jest to aluzja do doktryny platońskiej anamnezy, zob. Platon, *Menon* 81c; *Fedon* 72e5–76a; *Fajdros* 248e3–249c4.
33. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Δ.2, 1013b6–9.
34. Aluzja do orfizmu, zob. Platon, *Kratylos* 400c4–9.
35. Zob. Anaksagoras, DK 59, B1; por. A60–61.
36. Użyte tu sformułowanie „każda pełni swoje” (*hekastē prattei to hautēs*) jest aluzją do definicji sprawiedliwości Platona w *Politeji* IV.10, 433b4; 16, 441d12–e2; 18, 443b7–444a6.
37. Plotyn mówi tu o stoikach. Zob. *SVF* II.743.
38. Wracamy tu do tekstu większości manuskryptów, czytając *etrepse* („ἔτρεψε”), czyli „przeobraziła” (forma czynna aorystu czasownika *trepō* [„τρέπω”), wskazującego tu na czynność dokonaną raczej niż przeszlą), wbrew wszystkim wydaniom H–S, które poprawiają tekst na *ēstrapse* („ἔστραψε”), formę czynną aorystu czasownika *astraptō* („ἀστράπτω”, „rozświetlać”), co dawałoby sens „rozświetliła ona i ukształtowała materię”.
39. Plotyn może nawiązywać tu do Arystotelesa, *Fizyka* VIII.6, 259b16–20, który mówiąc na przykładzie zwierząt o „samoporuszających się rzeczach” nazywa ich ciało „dźwignią” tego, co w sobie niosą. Może też nawiązywać do polemiki epikurejskiej z Platonem, gdzie jako zarzut występuje pytanie, skąd Bóg wziął maszyny i dźwignie do tworzenia świata. Zob. Cynceron, *O naturze bogów* I.[8.]18–19.
40. Aluzja do metafory odcinka, zob. Platon, *Politeja* VI.20, 509d–510a.
41. Por. Platon, *Fajdros* 247e2.
42. Można również tego rodzaju wyrażenie tłumaczyć przez „tym, co [np. nauka] myśli” — przedmiot myśli i kontemplacji jest i tym, o czym myślimy, i czymś, co myślimy, czyli czymś, co jest w nas, co tworzymy jako myśl i ujęcie umysłowe.
43. Por. Platon, *Parmenides* 132b3–4.

44. Plotyn używa tu terminu *koros* („sytość”, „nasylenie”). Niektórzy z tłumaczy i komentatorów tego traktatu widzą tu aluzję do etymologii imienia Kronos podanej przez Platona w *Kratylosie* (396b6–7), wedle której ma ono oznaczać nasycony umysł (*koros* i *nous*). W tej Platońskiej etymologii *koros* może stanowić aluzję do mitu Hezjoda (*Teogonia* 453) o połykaniu przez Kronosa swych dzieci.
45. Por. Platon, *Timajos* 33b2–3.
46. Zob. Platon, *Timajos* 39e8.
47. Koncepcja racji zapładniających (*logoi spermatikoi*), zapożyczona od stoików, a ściślej z dzieła Zenona, zob. *SVF* I.102.
48. Por. pięć najwyższych rodzajów bytu u Platona, *Sofista* 254d4–256e3.
49. Słowo „forma” jest dodane tu za sugestią aparatu krytycznego H–S<sup>1</sup>, a zwłaszcza H–S<sup>2</sup>. Wydawcy odnoszą to eliptyczne wyrażenie do kwestii, czego formy istnieją, a czego formy być nie może, poruszonej przez Plotyna na początku rozdziału 12, ale znanej dobrze filozofom platońskim z *Parmenidesa* Platona, 130c3 — 131b2.
50. Ten sam związek terminów *rhuthmos* i *harmonia* występuje u Platona w *Politeji* (III.10, 398d2) i *Prawach* (II, 655a5).
51. Na temat liczby „samej” i zbudowanej na jej podstawie „prawdziwej matematyki”, zob. Platon, *Politeja* VII.8, 525d5–526a7.
52. Por. Platon, *Kratylos* 389a5–b4; *Politeja* X.1, 596b.
53. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* H.1, 1042a15.
54. Termin *kathekaston*, „to co poszczególne”, („καθ' ἑκάστων”, w późniejszej literaturze logicznej „καθέκαστων”) w sensie technicznym jest zdefiniowany poprzez odniesienie go do substancji przez Arystotelesa. Zob. *Metafizyka* Z.1, 1028a26–8; *O rodzeniu się zwierząt* I.23, 731b34.
55. Użycie przykładów „perkatego” i „zadartego” nosa zob. Platon, *Politeja* V.19, 474d8–9; i Arystoteles, *Metafizyka* Z.5, 1030b14–20. W linii 5 odrzucamy, wbrew sugestii wydań H–S, poprawkę wydania *Plot.* Müller polegającą na usunięciu negacji (słowo *mē*, zaznaczone w tekście jako do ewentualnego usunięcia, ale nie usunięte). Tekstu nie trzeba zmieniać, gdyż mowa jest nadal o rzeczach poszczególnych, które nawet będąc formowane przez tę samą formę, nie są identyczne. Następujące po negacji wyrażenie *to auto* („to samo”) nie odnosi się tu do „tożsamości jako takiej”, ale jest typowym, wszechobecnym w grece do dziś, użyciem tego wyrażenia dla bycia „takim samym” lub „tym samym”.
56. Jako „człowiek-sam-w-sobie” oddajemy wyraz *autoanthropos*, ukuty przez Arystotelesa jako nazwa dla czystej formy człowieczeństwa. Wyraz ten jest użyty w sposób definicyjny w Arystotelesowskiej wersji argumentu trzeciego człowieka w jego *O ideach* (84.24–85.2) obok wyrazu *autoison* („równość-sama-w-sobie”, także 83.15 i 25–26). Dzieło to zostało wydane przez Gail Fine (Fine 1993) na podstawie passusów zachowanych u Aleksandra z Afrodyzji w *Komentarzu do Metafizyki Arystotelesa* 79.1–85.14. Wyraz *autoanthropos* występuje także w innych dziełach Arystotelesa. Zob. *Etyka Nikomachejska* I.6, 1096b1, *Metafizyka* A.9, 991a29 i b19; Z.16, 1040b33 (obok *autobippos*); M.5, 1079b33; M.7, 1081a12; M.8, 1084a14 i 18; *Topiki* V.7, 137b6. Plotyn wykorzystuje ten sposób tworzenia nazw dla czystych form w tym traktacie w tym miejscu i poniżej, a także w kilku innych traktatach. Por. n.p. 2 [IV 7], 8.16, i przypis 37 do tego traktatu.
57. Zob. Platon, *Parmenides* 130c6. Por. świadectwo Proklosa (Proklos, *Komentarz do Parmenidesa Platona* IV.888.12–14 Steel = 888.17–19 Cousin), według którego Ksenokrates

---

przyjmował istnienie form dla rzeczy złożonych, które powstają naturalnie, a nie są wytworami sztucznymi. Takie ograniczenie przejęli i zaakceptowali również przedstawiciele średniego platonizmu. Zob. np. Alkinoos, *Didaskalikos* 9.2 Louis (163.23–31 Whittaker).

58. Zob. traktat 7 [V 4].

**Traktat 6 [IV 8]**  
*O zstąpieniu duszy do ciał*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O zstąpieniu duszy do ciał*

Traktat szósty stanowi próbę rozważenia i wytłumaczenia kwestii wynikających z wypracowanego przez Plotyna w traktacie poprzednim pojmowania duszy jako bytu pochodzącego od umysłu, będącego rezultatem działania umysłu i jego aktualizacją, i takiego, który z kolei formuje i obdaruza życiem wszechświat i to wszystko, co jest zmysłowe. Jeżeli więc dusza jako taka jest zdefiniowana jako byt z jednej strony pochodzący bezpośrednio od umysłu i ze swej istoty zupełnie umysłowy, a z drugiej jako połączony z tym co zmysłowe, z konieczności powstaje pytanie o przyczyny i naturę związku tak różnych od siebie rzeczywistości. Drugą zaś kwestią jest problem podobny do problemu relacji jednego umysłu, bytowo pierwotnego, do wielości umysłów, czyli kwestia stosunku duszy jako jednej do wielości partykularnych dusz.

Pierwszą z tych kwestii Plotyn podejmuje zaczynając od skrótowego przedstawienia, wręcz wspomnienia, obecnych w tradycji filozoficznej poglądów Heraklita, Empedoklesa i Pitagorasa. Należy przy tym zauważyć, że przedstawia je nie tylko nader skrótowo i krytycznie, krytykując nawet styl wypowiedzi owych myślicieli, ale też wyrывa owe wypowiedzi z kontekstu, integrując je w strukturę własnego wykładu. W podobny sposób ukazuje też on myśl Platona, mimo że Platon jest dla Plotyna autorytetem najwyższym. Myśl Platona służy wszelako Plotynowi za podstawę i fundament dla rozwinięcia swojej własnej wizji. Należy także zauważyć, że Arystotelesowska koncepcja duszy jako formy ciała (przedstawiona i skrytykowana w traktacie 10) w obecnym dziele nie zostaje w ogóle wspomniana. Wydaje się ona bowiem sprzeczna z samą ideą traktatu, który zaczyna się i wychodzi od stwierdzenia własnego doświadczenia „obudzenia się w ciele” i doświadczenia obecności duszy w ciele jako czegoś odrębnego i innego od ciała, co oczywiście jest sprzeczne z koncepcją Arystotelesa.

Natomiast koncepcja Platona jest przedstawiona w jej bogactwie i różnorodności. Plotyn podkreśla, że myśl Platona może wydawać się niejasna i niespójna ze względu na to, że w różnych swoich dziełach prezentował on inne aspekty tej samej kwestii. Plotyn ukazuje więc koncepcję Platona

podążając wzdłuż dwu różnych osi tematycznych. Pierwszą jest Platońska wizja duszy jako uwięzionej w ciele na skutek jej upadku, zaczerpnięta z tekstów *Fedona*, *Politei* i *Fajdrosa*. Drugą zaś osią jest wizja przedstawiona w *Timajosie*, według której dusza zstępuje do wszechświata dopełniając jego tworzenia i prowadząc go ku doskonałości. Zstąpienie duszy do ciała z jednej strony jest skutkiem wyboru, upadkiem i karą, z drugiej zaś spowodowane koniecznością o charakterze kosmologicznym. Wydaje się więc, że mamy do czynienia ze sprzecznością, na rozwiązaniu której Plotyn buduje swoją koncepcję.

Kluczowy moment rozwiązania Plotyna, które opiera on na własnym rozumieniu relacji pomiędzy jednością umysłu wszystkiego i wielością umysłów poszczególnych (3.6–13)<sup>1</sup>, stanowi rozróżnienie pomiędzy duszą wszechświata i wielością dusz partykularnych, które są zawarte w duszy wszechświata potencjalnie, będąc aktualizacjami duszy posiadającej je w możliwości<sup>2</sup>. Dusza jako taka posiada podwójną istotę, przebywając w tym co zmysłowe i zarazem pozostając tym co umysłowe. Dusza wszechświata, która formuje i zarządza całością świata, pozostaje niewzruszona, oderwana i jakby obojętna na ciało kosmosu, za które jest odpowiedzialna. Natomiast każda dusza partykularna cierpi z powodu relacji z ciałem, do którego jest przywiązana, jest na pobyt w nim skazana i może być przez nie skażona. Konieczność obecności duszy wszechświata w kształtowanym i zarządzanym przez nią wszechświecie wynika z jej własnej natury, jest wyrazem tej natury, a nie narzuconym z zewnątrz ograniczeniem. Podobnie zstąpienie do ciała duszy partykularnej wynika z jej natury częściowo skierowanej ku temu co zmysłowe. W tym sensie jest ono czymś koniecznym, będąc partykularną aktualizacją natury duszy wszechświata i częścią ruchu wszechświata; pozostaje zarazem też dobrowolnym działaniem duszy w zgodzie ze swoją własną naturą.

### Synopsis

- I. (r. 1–4) Wprowadzenie w tematykę traktatu, postawienie problemu doświadczenia „budzenia się w ciele” jako pytania o to, jak obecność duszy może być wytłumaczona (r. 1). Tradycja filozoficzna: Heraklit, Empedokles, Pitagoras i Platon wobec kwestii obecności duszy w wszechświecie (r. 1–2) oraz wobec kwestii obecności duszy w ciałach ludzkich (r. 3–4).

- II. (r. 5) Wytlumaczenie pozornych sprzeczności pomiędzy dobrowolnym i koniecznym zstąpieniem duszy oraz pomiędzy upadkiem duszy i ponoszeniem kary a zejściem duszy do ciała jako celem bytu duszy.
- III. (r. 6) Relacja jednego i umysłu do tego co zmysłowe oraz materii.
- IV. (r. 7) Podwójna natura duszy, stosunek duszy wszechświata do dusz partykularnych.
- v. (r. 8) Związek duszy z umysłem.

### **Przypisy**

1. Bardziej szczegółowe wytłumaczenie tej relacji Plotyn zaproponuje dopiero w traktacie 43 [VI 3] r. 20. Zob. Gurtler 1988.
2. Należy zauważyć, że kwestia duszy bytowo pierwszej, będącej jednością wszystkich dusz, zostaje podjęta w traktatach 8 [IV 9], 4 [IV 2] i 3 [III 1].



## *O zstąpieniu duszy do ciała*

Wielokrotnie budząc się w samym sobie z ciała<sup>1</sup>, gdy stawałem się na 1  
zewnątrz wszystkich innych [rzeczy], wewnątrz zaś siebie samego, jakże  
cudowne i wielkie oglądałem piękno, wierząc jednocześnie wtedy naj-  
bardziej, że jestem częścią tego, co jest lepsze: | wiodę najdoskonalszy rod- 5  
zaj aktywnego życia, przybywszy do tożsamości z boskością i znalazłszy  
w niej oparcie doszedłem do owej najwyższej aktualizacji, osadzając siebie  
ponad wszystkim innym w tym, co jest umysłowe<sup>2</sup>. Po tym spoczynku  
w boskości, gdy zstąpiłem od umysłu do rozumowania, jestem niezdolny  
[zrozumieć], w jaki sposób dokonuje się w ogóle obecnie to zejście i w ja- 10  
ki sposób moja dusza | znalazła się znowu wewnątrz mojego ciała, skoro  
objawiła się [mi] jako taka, mimo że jest w ciele.

Heraklit, który zachęca nas do badania tego, przyjmując „konieczne wz-  
ajemne przemiany” między przeciwieństwami i mówiąc, że [jest] „droga 15  
do góry i w dół”, i że „to, co się zmienia, pozostaje w spoczynku”, | i że  
„przyczyną znużenia jest zajmowanie się tymi samymi rzeczami i bycie  
im poddanym”<sup>3</sup>, zostawił nam zagadkę — zaniechawszy uczynienia swej  
wypowiedzi jasną, bo być może każdy z nas sam powinien to zbadać, po-  
dobnie jak on zbadawszy odkrył<sup>4</sup>.

Z kolei Empedokles, mówiąc, że dusze, które zbłądziły, na mocy istnieją- 20  
cego prawa spadają tutaj i że on sam przybył tu jako „wygnaniec | z kra-  
iny bogów”, kiedy „zaufał szalonej Kłótni”<sup>5</sup>, odsłania, jak sądzę, mniej  
więcej tyle, co Pitagoras i jego uczniowie, którzy o tej sprawie i o wie-  
lu innych mówili zagadkami<sup>6</sup>. Jemu jednak wolno było nie być jasnym,  
ponieważ tworzył wierszem. Pozostaje nam więc boski Platon, który po- 25  
wiedział bardzo dużo pięknych rzeczy na temat duszy i | który często  
mówił w swych mowach o jej przybyciu [do tego świata]. Dlatego może-  
my mieć nadzieję, że coś jasnego od niego dostaniemy. Co twierdzi więc  
ten filozof? Okazuje się, że nie wszędzie twierdzi to samo, [co by pozwo-  
liło na to, aby] ktokolwiek był w stanie z łatwością poznać stanowisko  
tego męża. Mając jednak zawsze w pogardzie wszystko, co jest zmysłowe,  
| i ganiąc wspólnotę duszy z ciałem, mówił, że dusza jest w „więzach” 30

- i że jest „pochowana” w ciele<sup>7</sup>, a także o tym, że „wielkie znaczenie ma wypowiedź podczas Misteriów”, która mówi, że dusza „przebywa w więzieniu”<sup>8</sup>. Jego zatem jaskinia<sup>9</sup>, podobnie jak pieczara Empedoklesa<sup>10</sup>, dotyczy, jak mi się wydaje, *tutejszego* [świata], gdzie właśnie | „uwolnienie z więzów” i „wyjście z jaskini”<sup>11</sup> oznacza według niego wznoszenie się duszy [wychodzącej] z jaskini do tego co umysłowe. W *Fajdrosie* natomiast przyczyną przybycia duszy *tutaj* jest utrata przez nią piór<sup>12</sup>. Według niego również poszczególne cykle czasu<sup>13</sup> przynoszą na powrót *tutaj* duszę, która wzbija się w górę, inne zaś dusze są zesłane *tutaj* przez sądy, przez wyciągnięte losy, przypadki i konieczności<sup>14</sup>. | I chociaż we wszystkich tych tekstach gani [Platon] zejście duszy do ciała, to w *Timajosie*, kiedy mówi o tym wszechświecie, pochwała jego ład, mówi, że jest on „szczęśliwym bogiem”, który otrzymał duszę od „dobrego Demiurga”, aby ten wszechświat stał się obdarzony umysłem — | skoro istniała potrzeba, aby był umysłem obdarzony, a nie mogło to stać się bez duszy<sup>15</sup>. Z takiej to więc przyczyny dusza wszechświata została do niego zesłana przez boga, czy też dusza każdego z nas, aby ten wszechświat stał się doskonały; było bowiem konieczne, | aby w [kosmosie] zmysłowym były w tej samej liczbie te same rodzaje istot żywych, jakie [istnieją] w kosmosie umysłowym.
- 2 Skoro przychodzi nam u niego [Platona] poszukiwać wiedzy na temat naszej własnej duszy, to powinniśmy koniecznie objąć naszymi badaniami również duszę w ogóle: jak i kiedy przyszło jej mieć naturalną wspólnotę z ciałem; a także [badać] naturę kosmosu, [pytając,] jaką mu należy [naturę] przypisać, | [temu kosmosowi,] w którym zamieszkuje dusza dobrowolnie albo przymuszona, albo w jakiś inny sposób. [Powinniśmy również] zająć się twórcą kosmosu: czy [działał] prawidłowo, czy może jest [z nim] tak samo jak z naszymi duszami, które dlatego, że zarządzają gorszymi [od siebie] ciałami, musiały zanurzyć się głęboko, jeśli miały nad nimi sprawować władzę. Ponieważ bowiem jest w rozproszeniu
- 10 każda poszczególna [rzecz] i jest | niesiona na swoje właściwe miejsce — jako że we wszechświecie wszystko wedle natury znajduje się w [miejscu] właściwym<sup>16</sup> — potrzebują one [tj. ciała] mnogiej i burzliwej opatrności, gdyż nęka je wiele obcych [rzeczy], zawsze one tkwią w potrzebie i zawsze potrzebują wszelkiej pomocy w ich niezliczonych tarapatach<sup>17</sup>.
- 15 | Natomiast [ciało kosmosu], które jest doskonałe, odpowiednie i samowystarczalne<sup>18</sup>, i nie ma w sobie niczego przeciwnego naturze, potrzebuje tylko swego rodzaju krótkiego rozkazu, a dusza wszechświata, jaką naturalnie chce być, tak właśnie tak samo i zawsze się ma: niczego nie

pożąda i niczego nie doznaje, „nic bowiem z niej nie wychodzi, ani do niej nie dochodzi”<sup>19</sup>.

Dlatego [Platon] mówi, że nasza [dusza], jeśli tylko może stać się towarzyszką owej doskonałej, | sama uzyskawszy doskonałość „w górze się unosi i całym wszechświatem zarządza”<sup>20</sup>. Kiedy się oddala, aby nie znaleźć się wewnątrz ciała i nie należeć do żadnego z nich, wówczas ona również, podobnie jak [dusza] wszechświata, z łatwością współzarządza wszechświatem. Nie jest bowiem dla duszy niczym złym zapewnić ciału | moc dobrego [życia] i bycia, gdyż nie wszelkie sprawowanie opatrności nad tym co gorsze pozbawia to, co sprawuje opatrność, trwania w tym co lepsze. Istnieją bowiem dwa rodzaje troski wszechświata: [pierwszy,] ogólny, polega na wprowadzaniu ładu przez królewski autorytet, który nie angażuje się [zarazem] w żadne przedsięwzięcia, [drugi] natomiast szczegółowy, [dokonuje się] poprzez samosprawcze tworzenie, w którym zetknięcie się z tym, co jest przedsięwzięte, napędza wykonawcę przedsięwzięcia naturą tego, co przedsięwzięt<sup>21</sup>.

| Jeśli zatem twierdzimy, że boska dusza według pierwszego sposobu rządzi się zawsze w całym niebie, będąc ponad nim w tym, co jest lepsze, zarazem przesyłając do wnętrza swoją najniższą moc<sup>22</sup>, to nie można też dalej twierdzić, że bóg ponosi winę za to, że wytworzył duszę wszechświata w tym, co jest gorsze. | Nie jest bowiem dusza pozbawiona tego, co jest zgodne z jej naturą, tego właśnie, co posiada odwiecznie i będzie posiadała zawsze jako to, co nie może być przeciwne jej naturze, co na zawsze do niej należy nie mając nigdy początku. Kiedy zaś [Platon] mówi, że dusze gwiazd pozostają w takiej samej relacji do ciała, | co [dusza wszechświata] do wszechświata — bowiem ich „ciała umieszcza na orbitach” duszy — pragnie również zachować przysługujące gwiazdom szczęście.

Istnieją dwie przyczyny, które utrudniają wspólnotę duszy i ciała: to, że ciało jest przeszkodą dla myślenia, i to, że napędza ono duszę przyjemnościami, | pożądaniem i udrękami<sup>23</sup>. Żadna z tych rzeczy nie przydarza się duszy, która nie zanurzyła się wewnątrz ciała, ani do niczego nie należy i nie stała się [własnością] ciała, lecz owo [ciało] jest jej. Jest zaś taka, że ani niczego nie potrzebuje, ani niczego jej nie brak, dlatego właśnie dusza ta nie jest napędzona ani pożądaniem, | ani lękami. Nie oczekuje więc ona nigdy niczego strasznego dla takiego ciała ani jakiejś [jej] zaaferowanie nie tworzy [w niej] skłonności, która mogłaby ją zwrócić ku dołowi i odciągnąć od lepszej i błogosławionej wizji, ale zawsze jest

zwrócona ku *tamtym*, zarządzając wszechświatem mocą nie zaangażowaną w przedsięwzięcia.

- 3 Co do duszy ludzkiej, o której mówi się, że doznaje wszelkiego rodzaju zła w ciele i że dręczy się<sup>24</sup> w obłędach, pożądaniach i lękach oraz wszelkich innych złych rzeczach, skoro ciało jest dla niej więzami i grobem,
- 5 a kosmosem jej jest jaskinia | i pieczara<sup>25</sup>, przedstawmy teraz zapatrywanie [Platona], które nie jest ze sobą sprzeczne, ponieważ przyczyny zejścia [duszy] są różne. Skoro umysł wszechświata jest jako całość i wszystkich w miejscu myśli, które nazywamy kosmosem umysłowym, i skoro istnieją zawarte w nim moce obdarzone myślą oraz poszczególne umysły — [umysł] nie jest bowiem tylko jeden, ale jeden i wiele<sup>26</sup> — musi więc być
- 10 również wiele | dusz i jedna, a z tej, która jest jedna, wiele różniących się, tak jak z jednego rodzaju [jest] wiele gatunków, jedne lepsze, drugie gorsze, jedne bardziej umysłowe, drugie mniej w akcie [jako] takie właśnie. *Tam* bowiem w umyśle [czymś] jednym [jest] umysł wszechświata,
- 15 który jakoby wielka istota żywa zawiera możliwościowo | inne<sup>27</sup>, [czymś] drugim [są umysły,] z których każdy poszczególne jest aktualnie, a które tamten zawiera możliwościowo. To tak, jakby jedno miasto posiadało duszę i zawierało w niej inne byty wyposażone w dusze; [dusza] miasta jest z pewnością bardziej doskonała i mocniejsza, ale nie ma niczego, co przeszkodziłoby, aby tej samej natury były również inne [dusze istniejące
- 20 w mieście]. Albo także zarówno wielki [ogień], | jak i małe ognie [pochodzą] od ognia wszechświata; i substancja wszechświatowa [ognia] jest [substancją] ognia wszechświata, raczej niż [by miała być] tą [substancją], od której [pochodzi] ogień wszechświata<sup>28</sup>.

Dziełem do wykonania [właściwym] duszy bardziej racjonalnej jest myśleć, ale nie tylko myśleć, czymże bowiem różniłaby się ona od umysłu? Oprócz bycia obdarzoną myślą przyjęła więc jeszcze coś innego, dzięki czemu nie pozostała samym umysłem. Posiada dzieło do wykonania

25 ma, | jeśli zaiste [takim dziełem] może być wszystko z tego, co [zalicza się] do [przedmiotów] umysłowych. Kiedy zaś przygląda się temu, co ją poprzedza — myśli; jeśli zaś przygląda się samej sobie — to, co jest od niej późniejsze, porządkuje, zarządza tym i nim rządzi, ponieważ nie jest możliwe, aby wszystko w tym co umysłowe było w spoczynku, kiedy istnieje możliwość powstania po kolei czegoś innego, jeśli nawet mniejszego, to jednak takiego, co musi zaistnieć, skoro istniało to, co je poprzedza.

- 4 Poszczególne dusze doświadczają nie tylko pragnienia umysłowego w zwróceniu się ku temu, z czego się zrodziły, ale posiadają również

możność skierowaną ku temu co, jest *tutaj*, podobnie jak światło, które jest powiązane ze słońcem w swych górnych [obszarach], nie strzeże jednak zazdrośnie swej obfitości. | [Dusze te] są nieskażone, pozostając 5  
razem z całą [duszą] w tym co umysłowe, i z ową całą [duszą] współzarządzają na niebie, podobne do tych, którzy pomagają królowi wszystkiego w sprawowaniu władzy, podczas gdy sami nie wychodzą na dół z królewskiego miejsca; przebywają bowiem wówczas razem w tym samym [miejscu]. | Zmieniają się jednak [oddalając się] od tej całości, aby być 10  
częścią i być [własnością] samych siebie, jakby były utrudzone byciem z innym; wycofują się każda do tego, co należy do niej samej. Kiedy [dusza] czyni to przez pewien czas, uciekając od tego, co [jest] wszystkim, odstępując przez odróżnienie się, i nie patrzy na to co umysłowe, staje się 15  
częścią, jest osamotniona, | niedomaga, wdaje się w wielorakie sprawy, patrzy w kierunku części, ale [zarazem] przez oddzielenie od całości dotarła do [tego, że jest] jakimś jednym. Uciekając od innego tego, co jest wszystkim, przybyła i zwróciła się do tego jednego, które jest *tutaj*, uderzanego po wszystkim, [co je stanowi] na wskroś [jego] całości: odstąpiła od całości i z wielkim trudem zarządza tym co poszczególne, | przywiązując 20  
się [do tego] i usługując temu co na zewnątrz, będąc przy tym i zanurzając się bardzo w tego wnętrze. Tutaj też doznaje ona tego, co [przez Platona] nazywa się „utrata piór”<sup>29</sup> i przebywaniem „w więzach ciała”<sup>30</sup>, ponieważ zawiniła ona wobec swego nieskażenia, tego które [jest] w zarządzaniu tym co lepsze, a które posiadała ta dusza, która jest cała. | Jej 25  
poprzednia sytuacja, gdy wspinała się w górę, była dla niej pod każdym względem lepsza. Po swym upadku została więc schwytała, skoro jawi się w „więzach” i przejawiać aktywność przez poznanie zmysłowe, a to dlatego, że na początku jej drogi doznała przeszkody w tym, aby przejawiać aktywność przez umysł. Mówi się o niej, że jest „pogrzebana” i że mieszka „w jaskini”<sup>31</sup>, ale jeśli powróci do myślenia, pozbędzie się tych więzów i wejdzie na górę, | gdy tylko od przypomnienia rozpocznie „podziwiać 30  
byty”<sup>32</sup>. Posiada ona bowiem zawsze coś, co wcale nie jest niższe, [lecz] co [nad nią] góruje. [Dusze] stają się jakby amfibiami<sup>33</sup>: są zmuszone po części wieść życie *tam* i *tutaj*. Te, które w większym stopniu mogą przebywać razem z umysłem, żyją więcej *tam*, natomiast te, których dotknie jakieś przeciwieństwo natury | lub losu, więcej *tutaj*. Pokazuje to subtelnie Platon, gdy dzieli z kolei zawartość drugiego krateru<sup>34</sup> i wydziela jego części, mówi przy tym, że muszą one wejść w stawanie się<sup>35</sup>, skoro stały się takimi częściami. Jeśli zaś mówi, że bóg je „zasiał”<sup>36</sup>, należy to 35

- słyszeć w ten sam sposób, jakby przedstawił go jako „mówiącego”, a nawet przemawiającego publicznie<sup>37</sup>. | Albowiem to, co jest w naturze całości, owo przedłożenie to właśnie rodzi i tworzy, przyprowadzając po kolei do pokazania się to, co zawsze tak powstaje i jest<sup>38</sup>.
- 5 Nie ma więc sprzeczności między następującymi [wyrażeniami Platona]: „sianie do rodzenia” i „zejście dla doskonałości wszechświata”, „osądzenie” i „jaskinia”, „konieczność” i „to co dobrowolne” (skoro „konieczność” zawiera „to co dobrowolne”), i „przebywanie w ciele jako w czymś złym”<sup>39</sup>; ani [z wypowiedziami] Empedoklesa: | „wygnanie ze [świata] boga” i „błędzenie” oraz „wina”, za którą idzie „osądzenie”<sup>40</sup>; ani [z wypowiedzią] Heraklita „odpoczynek w wygnaniu”<sup>41</sup>, ani też, mówiąc ogólnie, nie ma sprzeczności między dobrowolnością i niedobrowolnością zejścia [duszy do ciała]. Wszystko bowiem, co idzie ku gorszemu, [jest] pozbawione dobrowolności, skoro jednak tam idzie dzięki własnemu biegowi, mówi się, że doznając gorszego | doświadczą odpłaty sprawiedliwej za to, co wyrządziło. W wypadku, kiedy jednak doznawanie i czynienie tych rzeczy jest koniecznością na mocy odwiecznego prawa natury, [mianowicie gdy] coś, co trafiając na potrzebę czegoś innego w swoim kroczeniu naprzód spotka się z czymś, co zstępuje z tego, co ponad nim, to ten kto powie, że [to, co zstępuje z góry] zesał bóg, nie będzie w sprzeczności z prawdą ani z samym sobą. Wszak do zasady, | z której każda [rzecz się wywodzi], z powrotem wznosi się — nawet jeśli wiele jest tego, co pośrednie — także to co ostatnie. Ponieważ wina duszy jest podwójna, jedna dotycząca przyczyny jej zejścia, druga złego poczynania podczas pobytu *tutaj*<sup>42</sup>, <odpłatą sprawiedliwą><sup>43</sup> jest już samo to, co wycierpiała po zejściu *tutaj*. W drugim natomiast przypadku | lżejsza [kara] polega na zatopieniu się [duszy] w inne ciała, szybszym [i] na podstawie osądu, na jaki zasłużyła (na to, że to dzieje się to za boskim wyrokiem, wskazuje wyrażenie „osąd”). Gatunek zaś niezmiernego zła zasługuje na surowszą karę wymierzaną pod nadzorem mściwych demonów<sup>44</sup>.
- 25 Chociaż więc dusza jest czymś boskim i pochodzi z | miejsc górnych, powstaje w ciele i będąc bogiem niższej rangi przybyła tutaj przez postanowienie, które sama sobie narzuca, i za przyczyną możliwości, i dla uporządkowania tego, co jest po niej *tu oto*. Jeśli więc szybko stąd ucieknie, nie dozna żadnej szkody zdobywając wiedzę o tym, co jest złe, i poznając naturę zła, i prowadząc własne moce do ujawnienia się, | i ukazując swoje dzieła i wytwory, które, jeśli by pozostawały w bezruchu w tym co bezcielesne,
- 30

byłyby próżne, ponieważ nigdy nie doszłyby do aktualizacji; i sama dusza nie poznałaby mocy, jakie posiada, gdyby się one nie objawiły i podjęłyby pochodzenia — jako że akt wszędzie pokazuje moc, która bez niego pozostaje całkowicie ukryta, jakby | unicestwiona i nie istniejąca, ponieważ nigdy 35  
istnie nie istniała. Teraz każdy z nas ma [w sobie już] zachwyty dla tego co wewnętrzne [płynący] z różnorodności tego co zewnętrzne, i możliwe jest dzięki temu dokończenie owych [naszych] subtelności.

Jeśli więc musi być nie samo tylko *jedno* — ponieważ wszystko pozostawałoby [w nim] ukryte, nie mając w *tamtym* kształtu, i żaden z bytów nie mógłby istnieć, dopóki *tamto* pozostawałoby w samym sobie w spoczynku, ani nie byłoby wielości tych bytów, które są zrodzone z *jedną*, | ani tych, które po nich podjęły pochodzenie, a które przyjęły rangę dusz — 5  
to w taki sam sposób nie powinny samotnie istnieć dusze, [bo tak istniejąc] nie ujawniłyby [one] tego, co zrodziło się przez nie, jako że w każdej naturze jest tworzenie tego, co po niej następuje i rozwijanie się, na podobieństwo nasienia, jakiejś niepodzielnej zasady, która na koniec dochodzi do tego co zmysłowe. | To co wcześniejsze pozostaje więc zawsze w swojej 10  
własnej siedzibie, to zaś co jest po nim, jest jakby zrodzone z niewypowiedzianej mocy, z tak [wielkiej] jak w owych *tamtejszych* [bytach], która nie powinna pozostawać w spoczynku, jak ktoś, kto zamyka się w kole [swojej] zazdrości<sup>45</sup>, lecz zawsze podążać do przodu, aż wszystko dotrze do tego co ostateczne, aż do krańca tego co możliwe, za przyczyną tej 15  
niezmierzonej mocy, | która posyła wszystkiemu to, co od niej pochodzi, i nie może niczemu pozwolić, by nie uczestniczyło w jej własnej potędze. Nie istnieje bowiem nic, co mogłoby przeszkodzić czemukolwiek w uczestniczeniu w naturze dobra w takim stopniu, w jakim jest ono w stanie mieć udział. Albo więc [od] zawsze istniała natura materii, i nie było możliwe, aby — ze względu na to że jest — nie partycypowała w tym, co przyznaje dobro wszystkiemu | w takim stopniu, w jakim 20  
mogą one go przyjąć; albo jej [t.j. materii] narodziny były koniecznym następstwem poprzedzających ją przyczyn, i wcale nie musiała być oddzielona, ponieważ to, co zapewniało jej niejako podarowane przez łaskę bycie, zatrzymało się z powodu niemożności, zanim do niej dotarło. To, co jest najpiękniejsze w tym co zmysłowe, jest ukazaniem tego, co najlepsze w tym, co jest umysłowe, | jego mocy i dobroci. Wszystko jest ze 25  
sobą na zawsze w sposób ciągły złączone: i te byty, które są na sposób umysłowy, i te, które są na sposób zmysłowy. Te [umysłowe] są bytami

same przez się, te zaś [zmysłowe] zawsze bycie uzyskują przez partycypację w tamtych, naśladowując naturę tego co umysłowe na tyle, ile mogą.

- 7 Chociaż taka natura jest podwójna, umysłowa i zmysłowa, lepiej jest dla duszy przebywać w tym co umysłowe, z konieczności zaś musi być i uczestniczyć w tym co zmysłowe, posiadając taką naturę. Nie powinna
- 5 więc oburzać się sama na siebie, | jeśli nawet nie jest najlepsza pod każdym względem, skoro zajmuje środkową rangę wśród bytów: z jednej strony będąc czymś z boskich dziedzin<sup>46</sup>, z drugiej będąc w tym co ostatnie z tego co, jest umysłowe. Będąc zaś na granicy natury zmysłowej, daje temu [co zmysłowe] coś, co od niej pochodzi, za co w zamian otrzymuje coś od niego. Jeżeli nie używa tego, co jest w niej pewne, w porządkowaniu [tego co zmysłowe], | zatapia się w jego wnętrzu nazbyt ochoczo i nie trwa już dłużej cała z całą [duszą]. Tym niemniej ma ona możliwość wydo-
- 10 być się znów: dzięki temu, że przyswoiła sobie historię tego, co widziała i czego doznała *tutaj*, rozeznała, jak może być *tam*, i poprzez porównanie obydwu poniekąd przeciwnych sobie [rzeczywistości] jak najjaśniej roze-
- 15 znała, co jest lepsze. | Doświadczenie zła daje bowiem jaśniejszą wiedzę o dobru tym, którzy mają zbyt słabą moc<sup>47</sup>, by wiedzieć, czym jest zło, dzięki poznaniu, zanim go doświadczą. Podobnie więc jak odejście dokonujące się poprzez myśl jest zstąpieniem do ostatniego, gorszego [miejsca] — nie jest bowiem [dusza] w stanie wznieść się ku *temu co ponad*, ale musi ona, wyprowadziwszy aktualizację z samej siebie i nie pozostaw-
- 20 szy w możności trwania [sama] wobec siebie, dojść | dzięki konieczności i prawu natury aż do krańca duszy (taki jest bowiem jej cel) i teje [duszy, będącej u krańca siebie samej, musi] przekazać to, co zaraz za nią następuje, sama zaś na nowo [musi] pobiec z powrotem w górę — w taki sam sposób przedstawia się aktywność duszy: to, co po niej jest tym co *tutejsze*, to zaś, co ją poprzedza, jest podziwianiem bytów. Takiemu [do-
- 25 | świadczeniu] przez pewien okres czasu poddane są [dusze] partykularne, | kiedy następuje odwrócenie się ku lepszemu w tym, co jest gorsze. Natomiast tak zwanej [duszy] wszechświata nie zdarza się [znaleźć] w gorszym działaniu, [bo] nie doznaje ona zła i będąc w kontemplacji obejmuje ona myślą to, co jest pod nią, pozostając zawsze w powiązaniu z tym, co ją poprzedza. Obie [rzeczy] są równocześnie | dla niej możliwe: brać *stamtąd* i zarazem zaopatrywać *tutejsze*, ponieważ byłoby niepojęte, by będąc duszą nie chwyciła się również tego, co jest tutaj.
- 8 Z kolei, jeśli wbrew opinii innych<sup>48</sup> trzeba mieć śmiałość do bardziej jasnego wyrażenia swego poglądu, [musimy powiedzieć, że] nie cała dusza

nasza zanurzyła się, ale zawsze jest coś z niej w tym co umysłowe. Jeśli jednak władza to, co jest w tym co zmysłowe, a raczej jeśli jest [ona] poddana takiej władzy i oszołomiona, | nie pozwala, abyśmy mieli postrzeżenie 5 zmysłowe tych rzeczy, które podziwia wyższa [część] duszy. To bowiem co umysłowo poznawane dochodzi do nas tylko wtedy, gdy schodząc dotrze do poznania zmysłowego. Nie wiemy bowiem niczego, co staje się z jakąkolwiek częścią duszy, zanim nie dotrze to do całej duszy. I tak na przykład pożądanie, dopóki pozostaje w tym co pożądawcze, | jest przez 10 nas rozpoznawane, ale dopiero wtedy, gdy uchwycimy je tkwiącą w nas możliwością poznania zmysłowego lub [możliwością] rozmyślania, lub na oba [te sposoby]. Wszak wszelka dusza ma też w sobie coś z tego, co jest niżej, zwrócone ku ciału, i tego, co jest wyżej, zwrócone ku umysłowi. Cała zaś [dusza] i [dusza] całości porządkuje całość poprzez tę jej część, która jest skierowana ku ciału, [zarazem] przebywając ponad nim nie od- 15 dana trudowi, ponieważ | nie tak jak my, na podstawie rozumowania, ale umysłem, „na sposób sztuki, która nie delibduje”<sup>49</sup>, jej najniższa [część] porządkuje to, co należy do całości<sup>50</sup>. Tymczasem dusze, które stają się w części, i mają części, i [są] same tym, co przekracza, ale są zajęte poznaniem zmysłowym i percepcją, ujmują poznawczo wielość tego, co jest przeciw naturze, co sprawia ból i wprowadza zamęt. | [Dzieje się tak], po- 20 nieważ część, o którą się troszcza i która jest wybrakowana, i która [jest] otoczona wielu [rzeczami] obcymi, podąża za wieloma i odczuwa przyjemność, ale przyjemność zwiodła [ją]. Jest jednakże również [taka część duszy], która jest oziębła wobec przyjemności chwilowych i której tryb życia jest podobny<sup>51</sup>.

## Przypisy

1. Zob. *ŻP* 23.15–16.
2. Por. Platon, *Fajdros* 248a; por. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072b22–30.
3. Wyrażenie *kai archeintai* („και ἀρχεσθαι”), zawierające bezokolicznik mediopasywny czasu teraźniejszego, może również znaczyć „i zaczynać się od nowa”, jeżeli bezokolicznik ten rozumiemy jako medialny (zwrotny, „zaczynać się”), a nie jako pasywny (bierny, „być zaczętym” lub „być rządzoneym”).
4. Zob. następujące fragmenty (w kolejności cytowania): Heraklit, DK 22, B90; B60; B84a–b.
5. Parafraza fragmentu Empedoklesa, DK 31, B115.15–16 (wiersz we fragmencie = w. 59–60 fragmentu wraz ze świadectwem).
6. „Mówić zagadkami” jest dosłownym przekładem czasownika *ainissomai* („αἰνίσσομαι”, tu w formie 3 os. l. mn. czasu imperfectum, *ēnitonto* — „ἤνιπτοντο”). Jest to techniczny termin oznaczający „mowę alegoryczną”. Zob. τ10 Atkinson, 179; Pépin 1976, 91.

7. Platon w *Kratylosie* 400c używa wyrazu *desmōterion* („więzienie”), do którego Plotyn wydaje się nawiązywać poprzez słowo *desmos* („więzy”); oraz *thaptō* (w formie bezokolicznika mediopasywnego czasu perfectum *tēthapthai*, „zostać pochowanym”). Platon mówi o wyzwoleniu się z „więzów” ciała w *Fedonie*, 67d1.
8. Platon, *Fedon* 62b2–5.
9. Zob. mit jaskini w *Politei* Platona (VII.1, 514a–4; 519d).
10. Zob. Empedokles, DK 31, B120.
11. Platon, *Politeja* VII.1, 515c4–5; 3, 517b4.
12. Zob. Platon, *Fajdros* 246c2; i 248c8.
13. Por. Platon, *Fajdros* 247d5–6.
14. Por. Platon, *Fajdros* 249a6–b3; oraz *Politeja* X.16, 619d5–7.
15. Por. Platon, *Timajos* 30b3.
16. Zob. Platon, *Timajos* 32b3–4.
17. Por. Platon, *Timajos* 43b5–d4.
18. Por. Platon, *Timajos* 34b2.
19. Zob. Platon, *Timajos* 33c6–7.
20. Zob. Platon, *Fajdros* 246 c1–2.
21. Por. Platon, *Fedon* 67a5; Pseudo-Arystoteles, *O świecie* 6, 397b20–398a1.
22. Por. Platon, *Fajdros* 247c3, e3–4.
23. Por. Platon, *Fedon* 65a10–c9.
24. Zob. Platon, *Fedon* 95d3.
25. Użyte słowa wskazują na aluzje do dialogów Platona (*Fedon* 67d1; *Kratylos* 400c2; *Politeja* VII.1, 514a–4; 519d); także do Empedoklesa (DK 31, B120, zob. wyżej, przypis 5).
26. Por. Platon, *Parmenides* 155e5.
27. Por. Platon, *Timajos* 30c2–d1.
28. Por. Platon, *Fileb* 29b9–c9.
29. Platon, *Fajdros* 246c2; 248c9.
30. Zob. Platon, *Fedon* 67d1–2.
31. Użyte wyrażenia wskazują na aluzje do dialogów Platona (*Kratylos* 400c2; *Politeja* VII.1, 514a5), także wciąż do Empedoklesa (DK 31, B120).
32. Por. Platon, *Fajdros* 249e5.
33. Tj. jakby zwierzętami prowadzącymi dwa rodzaje życia, tak jak płazy, nazywane po grecku, po łacinie i w międzynarodowej literaturze naukowej terminem *amphibia*.
34. Por. Platon, *Timajos* 41d4–7. Krater było to naczynie do mieszania wody i wina. U Platona jest wzmiankowany tylko jeden krater. Według Proklosa to Attikus w swej nieprawidłowej interpretacji dodaje drugi. Zob. Proklos, *Komentarz do Timajosa Platona* III.246–7.
35. Por. Platon, *Timajos* 42a3–6.
36. Plotyn posługuje się tu czasownikiem *speirō*, użytym przez Platona w *Timajosie* 41e4.
37. Zob. Platon, *Timajos* 41a7–d4.
38. Mowa boga, czy też jego publiczne przemówienie, włożone w jego usta przez Platona w *Timajosie* 41a7–d4, jest traktowana przez Plotyna jako wypowiedź jednocześnie ukazująca fakty dotyczące tego świata i je tworząca. Tak bowiem, na wzór doskonałego

- artysty, tworzącego myślą, rozumie Plotyn duszę. Z tego względu gra on na wieloznaczności dwóch kluczowych terminów technicznych, do których się tu odwołuje, a których nie możemy przetłumaczyć w tym kontekście w sposób standardowy. Pierwszym z tych terminów jest *hypothesis*, który oddajemy tutaj jako „przedłożenie”. Termin ten znaczy w technicznym języku filozofii „hipoteza” lub „założenie”, ale odnosi się do wszelkiego rodzaju logicznych punktów wyjścia, a także między innymi do przemów, zwłaszcza wykładających fakty, oraz do fizycznego oparcia, podłożonego pod coś. Drugi termin techniczny to *deixis*, czyli w języku filozofii „dowód”, natomiast w języku literackim „wskazanie”, „wystawienie na pokaz”. Plotyn sugeruje, że przemowa boga przedkłada rzeczywistości to, co od początku było założone i czyni to w niej obecnym, czyli sprawia, że założone na jej początku formy ukazują się w świecie.
39. Plotyn wymienia jeszcze raz wszystkie omówione wyżej wyrażenia Platona.
  40. Empedokles, DK 31, B115.38–44 (w świadectwie dot. fragmentu); także 115B15 (wiersz fragmentu = w. 60 fragmentu wraz ze świadectwem).
  41. Por. Heraklit, DK 22, B84a–b.
  42. Por. Platon, *Fajdros* 248c3–c8; e5–7.
  43. Słowo *dikē*, dosł. „odpłata za niesprawiedliwość”, dodane przez Theilera w Theiler 1930. Korekta przyjęta w *Plot. H–S*<sup>2</sup>.
  44. Por. Platon, *Fedon* 113d1–114b6; *Politeja* X.14, 615e4–616a4.
  45. Por. Platon, *Timajos* 29e1–3.
  46. Plotyn używa tu w sposób zdekontekstualizowany sformułowania *theias moiras*, pochodzącego z Platońskiego *Fajdrosa* (230a5–6). U Plotyna łączy się ono z czasownikiem „być” jako tzw. *genetivus partitivus* i znaczy „[z] boskich dziedzin”. U Platona jest ono dopełnieniem dalszym czasownika *metechō*, który wymaga dopełniacza, i znaczy „[uczestnicząc w] boskim losie” lub „[w] boskiej godności”.
  47. Zob. użycie słowa *asthenester* („ἀσθενεστέρα”, „słabsze”, „zbyt słabe”, stopień wyższy l. mn. r. n. przymiotnika *asthenēs*, „ἀσθενής”) u Platona w *Teajtecie* 149c1–2.
  48. W kręgu poprzedników Plotyna, w tym wśród przedstawicieli średniego platonizmu, nie znaleziono nikogo, kto mógłby być domniemanym przeciwnikiem Plotyna w tej kwestii.
  49. Rękopisy traktatu Plotyna zmieniają brzmienie cytatu z *Fizyki* Arystotelesa, II.8, 199b28, *hē technē ou bouleuetai* („ἡ τέχνη οὐ βουλευεται”, „sztuka nie dyskutuje”) na *hē technē ou bouletai*, „ἡ τέχνη οὐ βούλεται” (w sensie technicznym „sztuka nie ma [zdolności] życzenia sobie czegoś [w sposób racjonalny]”), w języku potocznym „sztuka nie chce”). W przekładzie akceptujemy przywrócone przez wydawców H–S oryginalne brzmienie cytatu Arystotelesa.
  50. Zdanie uważane przez wielu badaczy za uszkodzone i niemożliwe do sensownego przetłumaczenia. Sugestia w aparacie krytycznym wydania *Plot. H–S*<sup>2</sup> wydaje się jednak oczywista gramatycznie i logicznie (odrzucaamy tym samym utożsamienie „jej” ze „sztuką”, sugerowane w aparacie krytycznym *Plot. H–S*<sup>1</sup>). Dosłownie Plotyn pisze „jako że to, co [u] niej na dole porządkuje cokolwiek, [jest przynależne] dao łałości”.
  51. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072b14–15.



Traktat 7 [V 4]

*Jak to, co jest po pierwszym, pochodzi  
od pierwszego oraz o jednym*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *Jak to, co jest po pierwszym, pochodzi od pierwszego oraz o jednym*

W krótkim, jednak bardzo ważnym dla zrozumienia myśli Plotyna traktacie 7, przedstawia on odpowiedź na kluczowe pytanie, które postawił wprost w traktacie 5, a do którego powraca także w traktacie 6: jak jest możliwe powstanie wielości z tego, co jest samo w sobie absolutnie *jedno* i proste. Ten, można powiedzieć, kluczowy dla całej filozofii starożytnej problem Plotyn rozwiązuje poprzez wytłumaczenie relacji *jedna* do umysłu. *Jedno* jest tym, co jest pierwsze, będąc zasadą wszystkiego i każdego bytu. Mimo to pozostaje ono nie tylko absolutnie proste i w sobie jedno, ale także jest poza bytem, poza tym, co można nazwać substancją. Umysł, będąc pochodnym od tego, co jest *pierwsze*, jest jednocześnie i jeden, i wielością bytów umysłowych przez siebie poznawanych, które nie są zarazem czymś innym od niego i zewnętrznym w stosunku od jego istoty. Pochodzenie umysłu od tego, co jest *pierwsze*, jest wytłumaczone za pomocą rozwiniętej Arystotelesowskiej koncepcji aktu: akt, w zgodzie z intuicjami, które można odnaleźć u Arystotelesa, z jednej strony jest aktualnością samego bycia bytu. W tym względzie akt jest tożsamy z bytem. Z drugiej strony akt jest też aktualizacją tego bytu do podjęcia określonego działania zgodnego z naturą owego bytu<sup>1</sup>. Umysł jest aktem w tym drugim sensie, jako uzewnętrznione działanie *jednego*. Ujęty jest zatem podobnie do tego, jak w poprzednich traktatach została opisana dusza, ukazana jako akt i działanie umysłu.

Do powyższych uwag należy jeszcze dodać, że Plotyn wprowadza traktacie 7 sobie właściwą doktrynę, która wyróżnia go na tle jego medioplatońskich poprzedników<sup>2</sup>. W przeciwieństwie do nich nie traktuje on tego co *pierwsze* jako bytu pierwszego, czyli pierwszego bytu w hierarchii bytów, ale jako to, co jest ponad i poza bytem. Unika on zarazem w tym traktacie używania terminu „jedno”, preferując raczej wyrażenie „[to co] pierwsze” lub posługując się zaimkami wskazującymi. Ten zabieg pozwala na wskazywanie na *jedno* i mówienie o nim bez określania i charakteryzowania tego, co jest ponadsubstancjalne.

### Synopsis

- I. (r. 1) *Pierwsze* jako to, co jest absolutnie proste, jedno i doskonale generuje to, co jest po nim, to co jest jednym-i-wieloma, czyli jest *umysłem*.
- II. (r. 2) Przyczyny i sposób powstania umysłu z tego co *pierwsze*; złożona natura *umysłu* jako tego, co jest jedno-i-mnogie (relacja *umysłu* do tego, co jest umysłowe i co on umysłowo poznaje). Jedno jako to, co jest ponad *umysłem* i ponad *bytem* i *substancją*.

### Przypisy

1. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* Θ.6, 1048a25–b9.
2. Zob. nasze „Wprowadzenie do *Żywota Plotyna*”, uwagi dotyczące poglądów Numeniosa, s. 7–8.

## *Jak to, co jest po pierwszym, pochodzi od pierwszego oraz o jednym*

Jeśli istnieje coś po tym, co jest *pierwsze*, to z konieczności musi ono brać 1  
się z *tamtego* albo bezpośrednio, albo być wobec niego w relacji wznosze-  
nia się [tego co zależne do swojej zasady]; musi być porządek rang tego  
co drugie i trzecie: to, co jest na miejscu drugim, wznosi się ku pierwsze-  
mu, a to, co na trzecim, ku drugiemu<sup>1</sup>. | Trzeba zaś, żeby coś było przed 5  
wszystkim — i to proste — i różne od wszystkiego, co jest po nim, i aby,  
jako że jest wobec siebie, nie było wymieszane ze wszystkim co za nim i co  
od niego, ale żeby jednakowoż było w możliwości być obecne w różny spo-  
sób we wszystkim innym — [aby zatem było coś] istnie będące jednym,  
nie będące [czymś] różnym, a następnie jednym, [coś] o czym fałszywie  
[jest orzekać], że „jest jednym”<sup>2</sup>, i o czym nie ma „ani *racji* ani *nauki*”<sup>3</sup>,  
| o czym zaś mówi się, że jest „*ponad* substancją”<sup>4</sup>. Jeśli zaś nie będzie ono 10  
proste, poza wszelkim złączeniem i wszelkim złożeniem, i istnieje jednym,  
nie może być zasadą. Dlatego zaś, że jest czymś prostym, jest najbardziej  
samowystarczalne i pierwsze wśród wszystkiego. To bowiem, co nie jest  
pierwsze, potrzebuje tego, co jest przed nim, a to zaś, co nie jest proste,  
potrzebuje tego, co w nim jest proste, aby z owego być. | Coś właśnie 15  
takiego musi być tylko jednym, jeśli bowiem istniałaby coś innego takiego,  
oba byłyby jednym. Nie mówimy przecież o dwu ciałach, czy że *jedno* jest  
pierwszym ciałem. Nic co proste nie jest ciałem, ciało jest zrodzone, ale  
nie jest zasadą, „zasada wszak jest niezrodzona”<sup>5</sup>, jeśli zaś jest nie cielesna,  
lecz istnieje jedna, | to owo byłoby tym co *pierwsze*. Jeśli zatem istniałoby 20  
coś różnego po tym co *pierwsze*, nie byłoby już czymś prostym, gdyż sta-  
nie się „jednym-wieloma”<sup>6</sup>.

— Skąd więc to [drugie] pochodzi?

— Od tego, co *pierwsze*, ale oczywiście nie przypadkowo, bo w tej sytuacji  
*owo* nie byłoby już zasadą wszystkiego.

— W jakim więc sposób od tego, co *pierwsze*?

— Jeśli *pierwsze* jest doskonałe, jest najdoskonalsze ze wszystkiego i  
pierwszą mocą; | musi być najmocniejsze względem wszystkiego, co 25

istnieje, i inne moce muszą *owo* naśladować tak dalece, jak tylko mogą. Gdy cokolwiek innego osiąga doskonałość, widzimy, że rodzi i nie wytrzymuje trwania wobec siebie, ale tworzy coś różnego [od siebie]. [Tak  
30 postępuje] nie tylko to, co posiada zdolność decyzji, | ale i to, co rodzi się [naturalnie] bez zdolności decyzji — a nawet to, co nie posiada duszy, daje z samego siebie, ile może. Ogień, na przykład, ogrzewa, śnieg ziębi, a lekarstwa oddziałują na inne rzeczy na swój własny sposób — wszystko naśladuje zasadę na ile [jest to] możliwe, [dążąc] do [uzyskania] wieczności i dobroci.

35 — W jaki więc sposób to, co jest najdoskonalszym i pierwszym | dobrem, miałyby pozostać samo w sobie, jakby samo sobie zazdrościło<sup>7</sup>, czy jakby zostało pozbawione mocy, podczas gdy jest mocą wszystkiego? I w jaki więc sposób mogłoby być ciągle zasadą?

— Coś zatem musi i z *niego* się stać, skoro ma być także coś z innych [rzeczy] przez niego ustanowionych, bo że są z *niego*, to [jest] konieczne. Musi  
40 zaś też być najbardziej czcigodne to, co rodzi te [rzeczy], które [są] | za nim niżej, i również to co zrodzone musi być najbardziej czcigodne, i jako drugie po *nim* być lepszym od innych.

2 Jeśli więc tym, który rodzi, był sam *umysł*, [to to co zrodzone] musi być w jak największej potrzebie umysłu, ale jednocześnie mu najbliższe i do umysłu podobne. Skoro jednak to, co rodzi, jest ponad umysłem<sup>8</sup>, [tym co zrodzone] z konieczności musi być umysł.

— Ale dlaczego tym, który rodzi, nie jest *umysł*, którego aktem jest myślenie?

5 — Poznanie umysłowe, oglądając to co umysłowe | i ku niemu się zwracając, i od *owego* niejako zyskując udoskonalenie {i doskonałość}, jest samo w sobie nieokreślone jako widzenie, ograniczone zaś przez to, co jest umysłowe. Dlatego właśnie mówi się, że z nieokreślonej diady i z jedna są formy i liczby<sup>9</sup> — to bowiem jest *umysł*. Dlatego umysł nie jest prosty,  
10 ale [jest] wieloma, i objawiając się jako złożenie, | oczywiście umysłowe, widzi też wiele. Jest więc sam i tym, co jest umysłowe, lecz i tym, co myśli<sup>10</sup> — i dlatego jest też diadą. Jest też coś innego wobec tego, co [jest] po *nim*, co [jest] umysłowe.

— Jak to jednak [jest możliwe], że *tamten* umysł [bierze się] od tego, co jest umysłowe?

— To co umysłowe, trwając wobec siebie i nie potrzebując niczego — tak jak [potrzebuję] to, co widzi i to, co myśli („to, co myśli” nazywam „potrzebującym”, jako że [jest] w stosunku do *owego*) — | nie jest jakby nieczułe, lecz wszystko, co jest jego, [jest] w nim i z nim. Na wszelki sposób przesywa samego siebie. W nim [jest] życie i w nim [jest] wszystko, i [jest] ono namysłem nad sobą, takim, jakby był [ten namysł] pod względem współodczuwania<sup>11</sup> [siebie] w wiecznym spoczynku, a pod względem myśli [jakby był on namysłem] na sposób różny od tego, gdy [namysł ma miejsce] *według* umysłu. Jeśli więc powstaje coś z *niego*, | gdy on trwa w samym sobie w swej własnej postawie, to co z niego się staje, [powstaje] wtedy, gdy *ów* najbardziej jest tym, czym jest. Kiedy więc on trwa<sup>12</sup> *w tamtej* [zwyczajnej dla siebie postawie], to co się staje, z niego powstaje, staje się zaś wtedy, gdy on trwa. Skoro więc owo trwa jako umysłowe, to co z niego powstaje, staje się myślą. A skoro jest myślą i myśli [ono] *to*, z czego powstało — ponieważ niczego innego nie ma — | staje się *umysłem*, jakby [czymś] innym umysłowym i tak jakby *owym*, oraz naśladowaniem i pozorem *owego*. 15 20 25

— Jak jednakże może się *ów* zrodzić, gdy trwa?

— Z jednej strony w każdym [bycie] istnieje akt substancji, a z drugiej taki, który od niej pochodzi. Tym, który jest aktem substancji, jest sam każdy [byt], [drugi] zaś od *owego* [pochodzi], i musi być pod każdym względem z konieczności jego następstwem, | będąc [jako taki aktem] różnym od niego. Na przykład w przypadku ognia czymś, co wypełnia jego substancję, jest gorąco; innym zaś [gorącym] jest to, które zaraz powstaje z *owego*, gdy [ogień] aktualizuje w trwaniu jako ogień gorąco współprzyrodzone substancji. Tak samo przedstawia się sprawa i *tam*, a nawet jeszcze bardziej *tam*: podczas gdy *pierwsze* „trwa w zwyczajnej dla siebie postawie”, akt zrodzony z jego | doskonałości i ze współbędącego [z *nim*] aktu, przyjąwszy hipostazę, jako że pochodzi z wielkiej mocy, z największej ze wszystkich, doszedł do bycia i substancji. Owo bowiem [*pierwsze*] jest „ponad substancją”<sup>13</sup>. I jest *owo* mocą wszystkiego, i już zaraz wszystkimi [bytami]. Jeśli zaś jest wszystkim, to *owo* [*pierwsze*] jest ponad | wszystkim, jest zatem ponad substancją. I jeżeli jest wszystkim, to *jedno* jest przed wszystkim, nie mając niczego sobie równego wśród tego wszystkiego, i także z tej racji musi również być ponad substancją. To znaczy i [ponad] umysłem, jest więc coś ponad umysłem. Byt bowiem nie jest martwy, nie jest również nie-życiem, ani czymś niemyślącym<sup>14</sup>. 30 35 40

Umysł i byt są rzeczywiście jednym i tym samym. Nie jest bowiem umysł  
 45 [umysłem odnoszącym się do] rzeczy — jak w przypadku [poznania zmy-  
 słowego, [które odnosi się do] tego, co zmysłowe — istniejących uprzed-  
 nio, ale sam „umysł jest rzeczami,” skoro to nie formy tych [rzeczy] otrzy-  
 muje. Bo skąd mógłby je uzyskać? Ale jest *tutaj* wraz z tymi rzeczami i jest  
 tożsamy i jeden z nimi; podobnie nauka o tym, co jest bez materii, jest  
 [tożsama z] tymi rzeczami<sup>15</sup>.

### Przypisy

1. Por. Pseudo-Platon, *List II* 312e3–4.
2. Orzekanie cechy o podmiocie zakłada złożoność podmiotu. Podmiot jako taki jest różny od swojej cechy, nawet jeżeli cecha jest obecna w całości podmiotu. Z tego powodu Plotyn uważa, że nawet „bycie jednym” nie może być orzekane o tym, co jest *pierwsze i jedno*, jako że jest ono jest absolutnie proste.
3. Por. Platon, *Parmenides* 142b5–c2; a3–4.
4. Platon, *Politeja* VI.19, 509b9.
5. Por. Platon, *Fajdros* 245d1–3.
6. Zob. Platon, *Parmenides* 144e5–6; *Fileb* 14c8.
7. Por. Platon, *Fajdros* 247a7; *Timajos* 29e1–2.
8. Por. Arystoteles, *Fragmenta varia* fr. I.V.49 Rose (z dialogu *O modlitwie*).
9. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* A.6, 987b21–22; M.7, 1081a13–17.
10. Arystoteles, *O duszy* III.4, 430a3–4.
11. Użyty tu termin *sunaisthēsis* występuje u Arystotelesa, w *Etyce Eudemejskiej* VII.12, 1244b25. Bywa on oddawany jako „percepcja samego siebie”, „samoświadomość”, „sumienie”, łac. „conscientia”. Plotyn w wielu miejscach używa go dla szerszej pojętego „współodczuwania”, tu natomiast posługuje się nim w sposób bliższy literaturze etycznej.
12. Zob. Platon, *Timajos* 42de5–6.
13. Platon, *Politeja* VI.19, 509b9.
14. Aluzja do Platona, zob. *Sofista* 248e6–249a2.
15. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.4, 430a2–5; 7, 431b17.

**Traktat 8 [IV 9]**  
*O tym, czy wszystkie dusze są jedną*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O tym, czy wszystkie dusze są jedną*

Plotyn w traktacie ósmym kontynuuje swoje omówienie natury duszy, podjęte w traktatach 2, 4 i 6, koncentrując się na kwestii jedności duszy. Jako kwestie zamknięte i rozstrzygnięte, do których nie potrzebuje już wracać, ale których wcześniejsze rozstrzygnięcie w traktatach 2, 4, i 6 może założyć, Plotyn traktuje nie tylko swoje odrzucenie stoickiej koncepcji duszy jako bytu cielesnego oraz koncepcji Arystotelesa, ujmującej duszę jako entelechię ciała, ale także swoje rozumienie duszy jako bezcielesnej. W traktacie ósmym te rozstrzygnięcia są tylko wspomniane. Plotyn idzie w nim dalej, rozwijając swoją koncepcję duszy zarówno w oparciu o tradycję Platońską, jak i przy wykorzystaniu elementów koncepcji przez siebie krytykowanych. W swych nowych propozycjach teoretycznych Plotyn wykorzystuje twórczo zarówno elementy zaczerpnięte z psychologii Arystotelesa<sup>1</sup>, jaki i intuicje stoickie, zwłaszcza ideę jedności i spójności świata formowanego przez jedno tchnienie (*pneuma*), nadające światu jedność „natężenia” (*hexis* pojęta na sposób stoicki, zob. przypis 58 do traktatu 2).

Nowe propozycje Plotyna nie przypisują duszy jedności polegającej na tym, że wszystkie dusze są jednorodne i należą do tego samego gatunku, czyli jedności formy nadającej istotową tożsamość każdej z dusz partykularnych i duszy wszechświata. Wysuwa on twierdzenie znacznie bardziej ambitne i kontrowersyjne: wszystkie dusze stanowią faktyczną jedność. Plotyn ma odwagę twierdzić, że wszystkie dusze, w całej ich różnorodności, są jedną duszą. Ich różnorodność jest wynikiem obecności jednej i tej samej duszy w różnych podmiotach, czyli w różnych ciałach, które są bytami materialnymi.

Ta koncepcja Plotyna, choć może wydawać się paradoksalna i niezgodna z naszym postrzeganiem istot żywych jako autonomicznych, nie powinna jednak wywoływać zdziwienia, jeśli weźmie się pod uwagę sposób, w jaki wytłumaczył strukturę umysłu jako jednego-wielu. Jak umysł jest jeden i jest wielością umysłów partykularnych, tak dusza jest jednością, jako dusza wszechświata, i zarazem wielością dusz partykularnych. Dusza wszechświata zostaje ukazana przez Plotyna jako jedność aktywności

duszy, która zawiera w sobie potencjalnie wszystkie dusze partykularne. Każda z nich, z kolei, sama w sobie jest aktualizacją jednej duszy wszechświata, posiadającej dusze partykularne w możliwości (zob. 6 [IV 8], 3.6–19). Koncepcja ta w sposób oczywisty nastęrcza więcej problemów aniżeli paralelna koncepcja umysłu, gdyż odnosi się ona wprost do tego, czego każdy z nas doświadcza tak w sobie, jak i w swoim bezpośrednim otoczeniu. Wydaje się, że Plotyn był świadomy owych licznych problemów, gdyż stara się w traktacie uprzedzić i z góry odeprzeć możliwe wobec niej zarzuty.

### Synopsis

- I. (r. 1) Przedstawienie tezy, według której wszystkie dusze są jedną.
- II. (r. 2 i 3) Odpowiedzi na trudności i zastrzeżenia wynikające z różnicy pomiędzy obrazem duszy jako partykularnej, który wynika z analizy naszego poznania zmysłowego, naszych pożądań i doświadczeń, oraz jej wizją wynikającą z faktu racjonalności duszy. Ciało jako wytłumaczenie różnic między duszami partykularnymi. Dusza a jej władze.
- III. (r. 4 i 5) Uzasadnienie postawionej tezy: Jedność wszystkich dusz tłumaczy się jednością ich pochodzenia. Dusza jako jedno i jako wiele.

### Przypisy

1. Na ten temat nadal są jak najbardziej aktualne badania Blumenthala. Zob. szczególnie Blumenthal 1971 i Blumenthal 1972 (przedrukowany w Blumenthal 1993, V, 340–64).

## *O tym, czy wszystkie dusze są jedną<sup>1</sup>*

Czy — tak jak mówimy, że dusza każdego jest jedna, gdyż cała jest wszę- 1  
dzie obecna w ciele, i że w ten sposób jest też rzeczywiście jedna, ponie-  
waż nie posiada jakiejś jednej części tu oto, a innej w tamtym oto [miej-  
scu] ciała, i [że] tak też jest także obecna [dusza] zmysłowa w [istotach]  
zmysłowych, | i również w roślinach jest wszędzie cała, w każdej ich czę- 5  
ści — tak też moja i twoja jest jedna, i wszystkie [dusze] to jedna? I czy we  
wszechświecie jest jedna [dusza] dla wszystkich, nie jako masa podzielo-  
na części, ale wszędzie [będąca] tym samym? Dlaczego bowiem ta [dusza,  
która jest] we mnie, miałyby być jedna, a ta, [która jest] we wszechświe- 10  
cie — miałyby nie być jedna? Nie ma *tam* przecież ani masy, | ani ciała. *10*  
Jeśli więc i moja, i twoja [dusza pochodzą] od tej [duszy] wszechświata<sup>2</sup>,  
*owa* natomiast jest jedna, to one również muszą być jedną [duszą]. Jeżeli  
zaś i [dusza] wszechświata i moja pochodzą od jednej duszy, to znowuz  
wszystkie są jedną. Czym więc sama [w sobie] jest ta jedna [dusza]?

Lecz najpierw należy powiedzieć, czy słusznie jest mówić, że wszystkie 15  
[dusze] są jedną w taki sposób, jak jest jedna [dusza] | każdego. Absur-  
dem bowiem byłoby, gdyby moja [dusza] i kogokolwiek innego byłyby  
jedna. W tym bowiem przypadku, gdybym ja coś zmysłowo postrzegał,  
musiałby to samo zmysłowo postrzegać ktoś inny, i gdybym ja był dobry,  
ów byłby dobry, i gdybym ja czegoś pożywał, on pożywałby także, i w ogó-  
le byśmy musieli tego samego doznawać wszyscy wobec siebie nawzajem  
oraz wobec wszechświata, tak że gdybym ja czegoś doznawał, współdo- 20  
znawałby [tego] wszechświat. | Jak zaś, skoro [dusza] byłyby jedna, mo-  
głyby być i jedną, która jest rozumna, i drugą, która [jest] nierozumna, i tą  
w zwierzętach, i tamtą, inną, w roślinach? Jeśli z kolei nie przyjmiemy, [że  
rzeczy się mają] na ów sposób, wszechświat nie będzie jeden i nie będzie  
można znaleźć jednej zasady dusz.

Przede wszystkim więc nie jest tak, że jeśli moja dusza i kogoś innego 2  
są jedną duszą, to również moje sparowanie [duszy i ciała] i czyjeś spa-  
rowanie będą tym samym. To bowiem, co jest tożsame w czymś innym  
[jednym] i czymś innym [drugim], nie będzie mieć w każdym [z nich]

5 tych samych doznań, tak jak człowiek we mnie, | który się poruszam,  
i w tobie, który się nie poruszasz, we mnie będzie poruszony, a w tobie  
w spoczynku. I nie będzie to absurdem ani paradoksem, że to co we mnie  
i w tobie jest tym samym. Nie jest oczywiście konieczne, że — gdy ja coś  
zmysłowo doznaję — to ktoś inny [doświadczy] pod każdym względem  
10 tego samego doznania. Nawet w przypadku jednego ciała | jedna ręka  
nie doznaje doznania drugiej, lecz ta [tj. dusza], która jest w całym [ciele].  
Jeśliby rzeczywiście to co moje miało poznać także i ciebie, będąc  
jakimś czymś jednym z [nas] obu, musiałoby być połączonym ciałem,  
i w ten sposób one [tj. dusze] połączone doznawałyby tego samego. Na-  
leży jednak wziąć pod uwagę, że całość nie zauważa tego co wiele, także  
[wielości] tego, co staje się w jednym i tym samym cielem — i to o tyle  
15 [bardziej], | o ile [większą] by miało wielkość ciała mnogie (jak to ma  
miejsce w przypadku wielorybów, u których, gdy powstaje jakieś dozna-  
nie dotyczące się [pewnej] określonej części, nie następuje u całości żadne  
postrzeżenie zmysłowe z powodu małości poruszenia) — dlatego też nie  
jest konieczne, aby do całości i wszystkiego docierało doznanie zmysłowe  
20 możliwe do wyróżnienia co do [poszczególnego] odcisniętego wrażenia,  
wtedy gdy jakaś jedna [część] doznaje. | Nie jest jednak absurdem ani  
nie należy tego odrzucać, że istnieje współdoznawanie, natomiast nieko-  
niecznie będzie się [ono] stawać wrażeniem. Nie jest absurdem, że [jedna  
dusza] we mnie będzie posiadać cnotę, a w kimś innym wadę, skoro nie  
jest niemożliwe, by to samo w czymś jednym było w ruchu, a w czymś in-  
nym w spoczynku. Nie twierdzimy bowiem, że dusza jest jedna tak, jakby  
25 nie miała | żadnego udziału w wielości — to bowiem powinno przysłu-  
giwać lepszej naturze — ale mówimy, że jest jedna i [jest] wielością, i że  
partycypuje w „naturze, która względem ciał stała się podzielna oraz z ko-  
lei w [naturze] niepodzielnej”<sup>3</sup>, i że dlatego znów jest jedna. Podobnie  
30 jak u mnie powstałe doznanie dotyczące części nie musi | władać cało-  
ścią, natomiast to [doznanie], które dotyczy tego, co [we mnie] posiada  
większą wagę, niesie coś [z siebie] do części — także [doznania idące] ze  
wszechświata do [każdego] tego co poszczególne są jaśniejsze, gdyż raczej  
[tak jest], że [wszystkie rzeczy poszczególne] doznają w wielu miejscach  
tego samego co całość, podczas gdy pozostaje nieoczywiste, czy to, co jest  
u nas, dopełnia do całości<sup>4</sup>.

3 Rozumowanie oparte na przeciwieństwach mówi, że współdoznajemy  
[jeden z drugim] nawzajem: patrząc [na innych z nimi] współcierpimy,  
a także jesteśmy wprawiani w dobry nastrój, i naturalnie skłaniamy się

do przyjaźni z nimi — nie inaczej<sup>5</sup> bowiem przyjaźnienie się [ma miejsce], ale przez to. Jeśli ponadto formuły zakłęk i w ogóle | praktyki magiczne zbliżają nas do siebie i sprawiają, że współdoznajemy [siebie] na odległość<sup>6</sup> — jest to niewątpliwie [sprawione przez to, że mamy] jedną duszę. I słowo wypowiedziane łagodnie wpływa na to, co jest bardzo daleko i sprawia, że słyszy to, co jest oddalone na ogromną odległość. Na tej podstawie można zyskać poznanie jedności wszystkich [rzeczy], ponieważ ich dusza jest jedna.

| — Jak więc, jeśli dusza jest jedna, jedna jest rozumna, druga zaś nierozumna, a [jest] także jeszcze jakaś wegetatywna? 10

— [Dzieje się tak], ponieważ to co [u niej] niepodzielne musi być zarezerwowane jako coś, co [jest] rozumne i nie podlega podziałowi w ciałach — podczas gdy to co [u niej] ulega podziałowi względem ciał, [i co] samo będąc jednym, [zarazem] jako podzielone pod względem ciał wszędzie udziela poznania zmysłowego, | winno być uznane za inną [jej] moc — 15 natomiast jej umiejętność modelowania i tworzenia ciał z kolei za inną jeszcze moc. Fakt, że dusza ma wiele mocy, nie znaczy, że nie jest jedna. Przecież także w nasieniu jest wiele mocy, mimo że jest czymś jednym, i z tego właśnie jednego [powstają] mnogie jedna.

— Dlaczego więc te wszystkie [mocy] nie są wszędzie?

— Dlatego, że w wypadku | jednej duszy, o której mówi się, że jest w wszędzie, doznawanie zmysłowe nie jest podobne w każdej części, *racja* nie jest w całości, a to co wegetatywne znajduje się w tych [częściach], w których nie ma doznawania zmysłowego — a jednakowoż, gdy [*racja*]<sup>7</sup> opuści ciało, biegnie z powrotem do *jednego*. To, co żywi, jeśli wywodzi się z [duszy] całości, ma w sobie również coś z tamtej [duszy].

— Dlaczego więc | to, co żywi, nie [pochodzi] od naszej duszy? 25

— Dlatego, że to, co jest żywione, jest częścią całości, [częścią] która biernie posiada zmysłowe doznawanie, natomiast samo doznawanie zmysłowe jest tym, co wydaje osądy przy współpracy z umysłem [należącym do] każdego poszczególnego [z nas], i [jako takie] nie ma potrzeby modelować tego, co posiada już wymodelowanie od całości. I być może dokonałoby tego [wymodelowania], gdyby owo [modelowanie] nie musiało być w owej całości.

- 4 Powiedzieliśmy o tym wszystkim dlatego, aby nie dziwić się wzniesieniu [jako do zasady] wszystkich [dusz] do jednego<sup>8</sup>. Nasz dyskurs domaga się jednak zbadania, w jaki sposób dusza jest jedna. Czy dlatego, że [każda dusza] pochodzi od jednej, czy dlatego, że wszystkie [są] jedną? I jeżeli pochodzą od jednej, to czy od takiej, która jest podzielona na części, czy [od takiej], która trwa cała, i zarazem z siebie tworzy wiele [dusz]? I jak
- 5 | mogłaby, trwając jako substancja, wytworzyć z siebie wiele [dusz]?

Powiedzmy więc, że trzeba, aby przyszedł wezwany przez nas bóg<sup>9</sup> pomocnik, jako że trzeba, aby była jedna [dusza] pierwiej, skoro są mnogie, i żeby z tamtej były te, które są mnogie. Gdyby było to ciało<sup>10</sup>, byłoby

10 konieczne, aby | wiele [dusz] powstało, gdy to właśnie [ciało] zostało podzielone na części, [a zatem, żeby było ono] całkiem inną substancją, [i żeby] inną [substancją była ta, która] powstaje. I skoro byłaby [ona] złożona z podobnych do siebie części<sup>11</sup>, wszystkie [dusze] stawałyby się podobne co do formy, niosąc jako całość jedną formę, natomiast będąc różne pod względem [swoich] mas. I gdyby to, że są duszami, posiadały każdorazowo jako odniesione do mas, które byłyby dla nich podmiotami, byłyby [wszystkie] wzajemnie od siebie inne. Gdyby zaś je [tj. bycie duszą]

15 miały z uwagi na formę, | dusze byłyby co do formy jedną. Na tym polega [więc] to, że jedna i ta sama dusza egzystuje w wielu ciałach, i że przed tą jedną, która jest w wielu [rzeczach], jest z kolei inna, która nie jest w wielu: od niej to [pochodzi] ta, która jest jedna w wielu, ta która jest jakby w wielu miejscach unoszonym pozorem tej, która jest w *jednym* jedna —

20 jakby wytłoczone od jednego pierścienia<sup>12</sup> | liczne kawałki wosku niosły ten sam odcisk. W pierwszym więc [wcześniej rozważanym] przypadku jedna [dusza] rozproszy się na wiele, w drugim przypadku dusza będzie bezcielesna. Na ów [pierwszy] sposób [będąc jedną], rozpadłaby się na wiele [dusz] jedna<sup>13</sup> [dusza], natomiast coś drugiego, [co tu przyjmujemy], stanie się, jako dusza, bezcielesne. Więc jeśli [to coś bezcielesnego] jest doznaniem, to nie ma nic dziwnego w tym, że jest w wielu [rzeczach] jedna jakość powstająca z czegoś jednego. I jeśli dusza jest [w takim wy-

25 padku] na sposób | połączenia z dwóch [tj. z materii i formy], nie ma w tym nic dziwnego. Przyjmujemy więc teraz, że jest [to coś czymś z rzeczy] niecielesnych i że jest substancją.

- 5 — Jak więc jedna substancja może być w wielu?

— Albo owa jedna znajduje się cała we wszystkich, albo od owej całej i jednej [pochodzi] wiele, podczas gdy ona trwa. Owa więc jest jedna,

podczas gdy [dusze] mnogie powracają do niej jako jednej, która odda-  
 jąc samą siebie do wielości zarazem nie oddaje się, jest bowiem zdolna  
 | ofiarować siebie wszystkim i pozostać jedną. Może bowiem [ofiarować 5  
 się] wszystkim równocześnie i od tego co poszczególne nie jest w żaden  
 sposób odcięta. Jest więc tym samym w wielu. Nikt nie powinien temu  
 bynajmniej nie wierzyć, nauka przecież jest całością i jej części są takie, że  
 całość pozostaje tą samą, i to od niej [pochodzą jej] części. Również nasie-  
 nie jest całością, a części, | na które naturalnie jest podzielone, są od niej, 10  
 i każda jest całością i pozostaje całością nie umniejszając całości [nasie-  
 nia] — to materia się podzieliła — i wszystkie są jednym. Lecz może ktoś  
 powiedzieć, że w nauce część nie jest całością. Tam [tj. w nauce jako ca-  
 łości] jednakowoż [jest] część, którą jest w aktualizacji, ponieważ mamy  
 taką potrzebę, i taka [część] wysuwa się naprzód, podczas gdy inne będące  
 w możliwości kroczą za nią | niejawnie i wszystkie są [zawarte] w tej części. 15  
 I może w taki sposób trzeba mówić o całej [duszy] i części: *tam* wszyst-  
 ko jest na raz w akcie, każde więc poszczególne [to], z czego życzysz sobie  
 korzystać, jest gotowe; zatem w części jest to co gotowe, jest zaś obda-  
 rzone mocą<sup>14</sup> podobnie jak to, co zbliżyło się do całości. Nie należy więc  
 | uważać, że taki owoc teoretyczny kontemplacji<sup>15</sup> odizolowany [jest] od 20  
 innych, [gdyby tak było,] nie będzie on już ani zgodny z zasadami sztu-  
 ki, ani naukowy, ale stanie się [czymś] podobnym do mowy dziecka. Jeśli  
 więc jest on naukowy, posiada w sobie również w możliwości wszystkie in-  
 ne [teoretyczne owoce kontemplacji]. A zatem uczony, posiadając wiedzę  
 naukową [o jednym], wyprowadza wszystkie inne [wnioski teoretyczne]  
 niejako na zasadzie następstwa. Podobnie geometra w swojej analizie po-  
 kazuje, w jaki sposób jedna [teza] zawiera w sobie wszystkie inne, | które 25  
 ją poprzedzają i na podstawie których dokonana jest analiza, oraz te, które  
 [następują] po niej i które z niej się rodzą. Nie dowierzamy jednak temu  
 z powodu naszej słabości i dlatego, że nasze ciało to zaciemnia, *tam* zaś  
 wszystko i każda [rzecz] ukazują się w pełnym świetle.

### Przypisy

1. Na temat innego brzmienia tytułu tego traktatu wypowiedział się Paul Henry (Henry 1938, 19). Jak uzasadnia Henry, oryginalny tytuł brzmiał *Czy wszystkie dusze są jedną* (*Ei pasai hai psuchai mia*, „Ἐἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία”). Mimo to w swoich wydaniach Henry i Schwyzer wprowadzają tytuł dłuższy, *O tym, czy wszystkie dusze są jedną* (*Peri tou ei pasai hai psuchai mia*, „Περὶ τοῦ εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία”), za spisami treści większości manuskryptów.
2. Por. Platon, *Timajos* 35a; 41d–e.

3. Zob. Platon, *Timajos* 35a1–3.
4. Plotyn porusza ten problem w traktacie 3 [III 1], 5.8 (zob. przypis 26 *ad locum*).
5. Przysłówek *mēpote* możemy tłumaczyć jako „nie inaczej ... ale” lub, zgodnie z późniejszym znaczeniem, „niekiedy”, „być może czasem”. Jeśli Plotyn przyjmuje to drugie znaczenie, właściwe jego epoce, ale niekoniecznie właściwe jego archaizującemu stylowi, to mówi tutaj „czasem być może bowiem przyjaźnienie się [ma miejsce] przez to [właśnie]”.
6. Jeśli wierzyć Porfiriuszowi, Plotyn osobiście miał doświadczyć takiego działania praktyk magicznych, zob. *ŻP* 10.1–13.
7. Ten podmiot zdania podrzędnego należy przyjąć z uwagi na to, że funkcję orzecznika pełni imiesłów czynny aorystu w formie identycznej dla biernika rodzaju męskiego liczby pojedynczej lub biernika rodzaju męskiego lub nijakiego liczby mnogiej. W poprzednich zdaniach nie ma podmiotu w liczbie mnogiej, a jedynym podmiotem rodzaju męskiego jest *logos*, oddawany przez nas w kontekstach metafizycznych jako *racja*.
8. Zob. 3 [III 1], 1.9–12.
9. Jak sugerują Luc Brisson i Jean-François Pradeau w swym komentarzu do niniejszego traktatu (T8 Brisson & Pradeau, n. 33, s. 53), tym bogiem jest Kronos. Zob. też nasz przypis 44 do traktatu 5 [V 9], 8.7–8.
10. Aluzja do doktryny, według której dusza jest ciałem. Plotyn krytykuje tę doktrynę w traktacie 2 [IV 7], 2–8<sup>3</sup>.
11. Użyty tu termin *homoioimerēs* jest charakterystyczny dla doktryny Anaksagorasa. Zob. Anaksagoras, DK 59, B1.
12. Przykład pieczęci wyciśniętej w wosku jest toposem filozoficznym wspólnym wielu autorom. Pierwszy raz spotykamy go w Platońskim *Teajecie* 191c8–197a7 i w traktacie Arystotelesa *O duszy* II.12, 424a19–20. Później bardzo szeroko korzystają z niego stoicy. Zob. *SVF* Cleanthes I.484; II.39; 53; 56; 57; por. L&S r. 39.
13. Uznajemy poprawkę W. Heintza (apud Harder 1928 i *Plot.* Harder) przyjętą w wierszu 21 w wydaniach H–S w zgodzie z *Plot.* Harder, czytając *pollas hē mia* (πολλὰς ἡ μία, „[na] wiele [ta] jedna”) zamiast tekstu manuskryptów *polla sēmeia* (πολλὰ σημεῖα, „wiele znaków”). Dźwiękowo oba teksty brzmią identycznie w wymowie współczesnej (brzmią jako *polasimija*). Wymowa ta (jak dowodzą liczne błędy ortograficzne w inskrypcjach) jest bliższa wymowie greki w pierwszych wiekach po Chrystusie aniżeli wymowa filologiczna, tzw. wymowa Erazmiańska.
14. Mamy tu jedyne u Plotyna użycie czasownika *endunamoō*, „wzmocnić” i „przysparzać czemuś mocy”. Plotyn rozumie ten czasownik jako oznaczający nadawanie czemuś *dunamis*. Słowo to tłumaczymy, zależnie od kontekstu, jako „moc” lub „możność”. W tym wypadku każda część duszy (lub nauki) rozumiana jest zarówno jako w możności posiadająca całość aktu nauki lub duszy i jako obdarzona mocą działania, który płynie z aktu. Nie jest więc możliwe u Plotyna (ani w gruncie rzeczy nawet w teorii substancji Arystotelesa) odróżnienie biernej możności substancji do przyjęcia pewnych doznań od czynnej mocy, tkwiącej w nie w pełni zrealizowanym akcie substancji, czyli od mocy pełnego zaktywizowania się tejże substancji. Słowo *dunamis*, które Plotyn konotuje czasownikiem *endunamoō*, wskazuje tu zatem na rzeczywistość, jaka zarazem jest mocą działania i możliwością doznania skutków działania.
15. Słowo *theōrēma* wskazuje na przedmiot czynności zwanej *theōria*. Jest to źródłosłowo czynność podziwiania czegoś (na to wskazuje czasownik *theaomai*, „podziwiam”, i rzeczownik *thea*, „widok”, obecny w dziesiątkach nazw miejscowości greckich, w rodzaju Kallithea, dosłownie „piękny widok”). Pitagorejskie rozumienie uprawiania nauki jako

podziwiania i kontemplacji rzeczywistości, na wzór widza na igrzyskach olimpijskich, który stanowi część *theōria*, oficjalnej delegacji widzów kibicujących reprezentacji danej *polis* (por. np. słownik LSJ, hasło „θεωρία”, znaczenia I i II), skutkuje tym, że słowem *theōria* Grecy nazywali zarówno czynność kontemplacji, jak i jej całościowy wytwór w postaci teorii naukowej. Poszczególne wytwór kontemplacji filozoficznej jest więc zwany *theōrēma*. Jest to zarazem twierdzenie na temat rzeczywistości i — zwłaszcza dla Plotyna — pojawiający się w duszy owoc kontemplacji rzeczywistości umysłowej. Takie rozumienie *theōrēma* będzie miało kluczowe znaczenie dla Plotyna w traktacie 30 [III 8].



**Traktat 9 [VI 9]**  
*O dobru, czyli O jednym*

Wprowadzenie napisali  
Anna Zhyrkova i Marcin Podbielski



## Wprowadzenie do traktatu *O dobru, czyli O jednym*

W traktacie dziewiątym, zatytułowanym przez Porfiriusza *O dobru, czyli O jednym*, i umieszczonym przez niego na samym końcu *Ennead* jako zamknięcie i ukoronowanie całego dyskursu Plotyńskiego, Plotyn *de facto* po raz pierwszy w sposób systematyczny próbuje zebrać i przedstawić swoją metafizyczną wizję tego, czym jest pierwsza zasada. *O jednym* jako będącym tą zasadą mówił on już w traktatach poprzednich (szczególnie w traktatach piątym i siódmym), jednak dopiero teraz *jedno* jako zasada staje się przedmiotem analizy i jest rozpatrywane samo w sobie, a nie w odniesieniu do umysłu i duszy.

Według Plotyna ta pierwsza zasada wszystkich bytów jest prosta i jedna w sensie absolutnym: bycie jednym nie jest dla niej atrybutem i przypadłością. Jako taka, jest ona tym, co jest ponad bytem, czyli ponad umysłem, światem umysłowym i duszą. Takie pojmowanie *jedna* jako zasady bytu będącej poza i ponad bytem jest najbardziej fundamentalnym składnikiem filozofii Plotyna, tym który wyróżnia go na tle filozofii zarówno nurtu platońskiego, jak i filozofii greckiej jako takiej. W całości poprzedzającej go filozofii greckiej zasada bytu, niezależnie od tego, czy taką zasadę rozumiano jako źródło i początek, czy jako przyczynę, była utożsamiana z bytem jako takim. Można więc zrozumieć Porfiriusza, który chciał zamknąć *Enneady* najważniejszym i najbardziej oryginalnym dziełem Plotyna. W redakcyjnej interpretacji Porfiriusza wszystkie inne traktaty prowadzą do tego dzieła, w którym myśl Plotyna znajduje swoje ostateczne wypełnienie, ukoronowanie i posumowanie. Jednak nie w mniejszym stopniu wszystkie traktaty napisane przez Plotyna po traktacie dziewiątym mogą być widziane jako jego uzupełnienie i jako z niego wynikające.

Jeśli opieramy się na redakcji Porfiriusza, narzucającej temu traktatowi tytuł *O dobru, czyli O jednym*<sup>1</sup>, może się wydawać, że Plotyn wprowadza równoważność i zgodność pomiędzy *jednym* i *dobrem*, akceptując tradycyjne określenie zasady poprzez jej atrybuty. Plotyn usiłuje jednak w traktacie dziewiątym nie dopuścić do takiego ujęcia zasady. Stara się ograniczyć do minimum używanie dla owej zasady terminu „jedno”. Ten

sposób odnoszenia się do *jedna* wynika z przekonania, że nie jest możliwe opisywanie, a tym bardziej definiowanie, pierwszej zasady za pomocą przypisywanych jej atrybutów. Plotyn zatem próbuje wskazywać na zasadę raczej przez użycie zaimka *ekeino* („tamto”, „owo”) aniżeli narzucać, już przez samo użycie jakiejś nazwy, myślenie o niej przez atrybuty, których ona nie posiada, będąc czymś ponad bytem i substancją<sup>2</sup>. To pomijanie nazywania wprost głównego przedmiotu traktatu jest jednym z wielu problemów dla tłumacza próbującego oddać właściwie tekst Plotyna<sup>3</sup>. Zarazem taki trudny do oddania sposób wskazywania na zasadę mówi o niej więcej, niż mogłoby powiedzieć nazywanie i opisywanie jej w sposób pozytywny, przez wskazywanie jej cech i atrybutów, lub apofatyczny, przez odrzucenie tego, czym ona nie jest.

Wbrew decyzjom redaktorskim Porfiriusza, to raczej pierwsze słowa rozpoczynające traktat, czyli „Wszystkie byty są bytami dzięki *jednemu*”, zapowiadają treść tego traktatu i kierują czytelnika do zrozumienia, czym właściwie jest *jedno*. Od samego początku traktatu Plotyn wprowadza ścisły związek pomiędzy bytem, istnieniem bytu i jednością. Jakikolwiek byt (czy to zmysłowy, czy też umysłowy), żeby być tym, czym jest, i w ogóle istnieć, musi być jednym.

Identyfikacja bytu i jedności bynajmniej nie była czymś nowym w myśli greckiej. W sposób bardzo jednoznaczny została ona wypowiedziana przez Arystotelesa, dla którego „byt i jedno jest tym samym” i „to samo oznaczają” (zob. *Metafizyka* Γ.2, 1003b22–24; I.2, 1054a13–17). Jeśli *umysł* był uznany za pierwszy byt i pierwszą zasadę rzeczywistości, co miało miejsce w tradycji platońskiej, a szczególnie w platonizmie średnim<sup>4</sup>, rozumienie *umysłu* jako tożsamego z *jednym* i z przyczyną jedności bytów poniekąd stanowiło wniosek konieczny. Podobnie w stoicyzmie, przyjmującym istnienie jedynej zasady ożywiającej i przenikającej każdy byt i nadającej jedność każdemu z bytów, właśnie ta zasada, czyli przenikające wszystko boskie tchnienie (*pneuma*), będące duszą wszechświata, jest ostatecznym źródłem jedności bytu<sup>5</sup>. Problemem jednak, jak zauważa Plotyn, jest to, że ani *umysł* — jako zawierający w sobie formy i całą rzeczywistość umysłową — ani *dusza* — jako zawierająca wielość władz i wielość dusz bytów partykularnych — nie są same w sobie czymś absolutnie i same przez się jednym, gdyż ze swojej istoty są mnogie. Są one tym, co tworzy i determinuje każdy poszczególny byt. Same są bytami co prawda ontycznie pierwszymi, lecz zarazem wewnętrznie złożonymi i mnogimi. Zarówno *umysł*, jak i *dusza* są bytami, które nie posiadają

jedności same z siebie. Jedność dla nich jest atrybutem ich istoty, którą to zawdzięczają temu, co jest absolutnie proste i nie jest niczym innym niż *jednym* samym w sobie. Ono zaś, jako to absolutne *jedno*, jest poza i ponad *umysłem* i *duszą*, a zatem jest *poza* i *ponad* bytem jako takim.

*Jedno*, będąc ponad bytem i światem umysłowym, i będąc absolutnie proste, nie posiada żadnych atrybutów, co sprawia, że jako coś co w żaden sposób nie określone i nie zdeterminowane nie jest ani poznawalne, ani nie też da się o nim mówić. Nawet określenie go przez nazwę „jedno” polega na stosowaniu do niego terminu charakteryzującego byty, do których samo *jedno* nie należy, chociaż właśnie jemu swoją jedność i fakt swego istnienia one zawdzięczają. Takie przedstawienie pierwszej zasady jest oryginalną i rewolucyjną interpretacją Platońskiego *Parmenidesa* (137c–142a), którą to interpretację Plotyn będzie dalej rozwijać w następnym traktacie, czyli traktacie dziesiątym.

Należy też zauważyć, że stosując zasadę apofatycznego mówienia o *jednym*, dobrze znaną w tradycji platońskiej i zapoczątkowaną przez Platona, Plotyn wychodzi zarazem poza odrzucenie tego, czym *jedno* nie jest. Według Plotyna to, co odkrywamy przy kontemplacji *jednego*, nie tyle dotyczy *jednego*, ile nas samych. Dusza kontemplując *jedno* postrzega siebie jako to, co jest spowodowane przez pierwszą zasadę, i to, co kieruje się ku pierwszej zasadzie, pragnąc jej jako dobra<sup>6</sup>. To z punktu widzenia wytworu *jednego* jest ono pierwszą zasadą sprawiającą istnienie owego wytworu oraz przyczyną ostateczną i celem dla tegoż wytworu. Natomiast jako takie i samo w sobie nie jest ono dotknięte ani pragnieniem, ani dobrowolnym działaniem stwórczym etc., lecz powoduje wszystko przez swoją nad-obfitość (idea ta zostanie rozwinięta przez Plotyna w następnym traktacie).

Ta pierwsza zasada objawia się jako *jedno* przekraczające byt i będące ponad bytem w kontemplacji, w której dusza odkrywa z jednej strony powszechną obecność *jedna* w każdym bycie, z drugiej zaś uczestnictwo każdego bytu w *jednym*. Samej kontemplacji, jej uwarunkowaniom i naturze jest poświęcona zatem duża część traktatu dziewiątego.

Dla ukazania owej kontemplacji Plotyn posługuje się specyficzną dla tego traktatu metaforą: metaforą poruszania się wewnątrz struktury pogąńskiej świątyni. Metafora ta organizuje w sposób skrótowy i wyrazisty zwłaszcza dla jego współczesnych wypracowane przez Plotyna rozumienie kontemplacji *jedna* jako swoistego zjednoczenia się duszy z tym co pierwsze i w podobny sposób ujmuje drogę, jaką dusza musi pokonać

przed tym zjednoczeniem. Co ważne, metafora ta nie zastępuje konstrukcji filozoficznej, ale jedynie ułatwia czytelnikowi zrozumienie, ku jakiemu stanowi poznawczemu postulowana przez ową konstrukcję moralna i poznawcza przemiana samego siebie ma nas doprowadzić. Dla dzisiejszego czytelnika metafora ta może być wręcz myląca, gdyż niemal niemożliwe jest dzisiaj zwiedzić świątynię starożytną od wewnątrz. Plotyn przechodzi wraz ze swoim czytelnikiem pełną drogę przez święty wydzielony okrąg, podobny do świątynnego zamkniętego kompleksu w Delfach, przemierzając Świętą Drogę wyznaczoną posągami, obok głównego zewnętrznego ołtarza, przez portyk i potężną bramę w *pronaos* do ciasnego i ciemnego wnętrza zwanego *naos*, czyli „sanktuarium” lub „cellą”, i jeszcze głębiej, do maleńkiej zamkniętej komnaty zwanej adytonem. Do tej ostatniej, właściwej niemal wyłącznie dla świątyni Apollona, mieli wstęp, jak dziś rozumiemy, tylko kapłani, a jak Plotyn sugeruje w traktacie 9, tylko ci spośród nich, którzy głosili wyrocznie i obcowali bezpośrednio z bogiem<sup>7</sup>.

Przedstawiona w ten sposób droga poznania i kontemplacji *jedna* jest zarazem drogą przemiany wewnętrznej niezbędnej do obcowania z tą jednością, jaka jest obecna w nas samych i tworzy i ocala nasze bytowanie. Obcowanie to odbywa się w odcięciu od tego co zewnętrzne, we wnętrzu własnej duszy, zamkniętym jak świątynia na płynące z zewnątrz światło za powtórnie zamkniętymi drzwiami adytonu. Gdy wewnątrz duszy zamykamy się jeszcze raz na mnogość treści naszego umysłu, stajemy w miejscu pustym, wręcz „pustynnym”, w którym przebywa bóg nie tyle w swoim posągu, co wyłącznie jako źródło natchnienia dla kogoś, kto staje się kapłanem boga prawdziwie transcendentnego, czyli kapłanem jedności, jaka się ujawnia także w naszej duszy, gdy ogołocimy naszą zmysłowość i nasz umysł z wszelkich treści. W tym momencie, w stanie, który Plotyn nazywa „wytrąceniem” (*ekstasis*) to, czym dla siebie jesteśmy, jest tożsame wyłącznie z naszą jednością, która jest niejako jednością niczego, gdyż to, co ona jednoczy, nasze wrażenia, nasze myśli, akty naszego poznania umysłowego, zostaje pozostawione, przynajmniej chwilowo, poza nami jako istotami czującymi i myślącymi. To, co pozostaje z nas jako wówczas nam dane, w stanie swoistej nie tylko sensorycznej, ale także myślowej deprywacji, jest czystą jednością bytowania, jednością naszą i nie naszą zarazem: naszą, gdyż dotyczy ona nas i jednoczy wszystko to, czym jesteśmy; nie naszą, gdyż w tym momencie staje się jasne, że nie wynika ona z tego, czym jesteśmy, ale wszystko to, czym przynajmniej dla siebie jesteśmy, ona przekracza i poprzedza. Tylko owej jedności nie możemy bowiem się pozbawić, nawet gdy wytrącając się z siebie i zamykając się na to, co zewnętrzne,

niejako pozbawiliśmy się wszystkiego. Jako taka, jako jedność nie-czegoś, nie tego, co jest bytem, jest ona „nie bytem”, gdyż nie można o niej nawet stwierdzić, że „jest” i przypisać jej tym samym trwałości i tożsamości ze sobą, czyli tożsamości zakładającej wewnętrzne podwojenie „bytu”, który jest *czymś, co jest*. Dla Plotyna to, co nazywamy po polsku „bytem”, jest zawsze, w zgodzie z tradycją wywodzącą się od Platona, *czymś, co jest*, po grecku dosłownie „tym będącym”, *to on*. Na to miano, jak Plotyn wyjaśni w następnym traktacie, zasługuje dopiero to co umysłowe.

Porzucenie wszystkiego, co stanowi dla nas przedmiot poznania i myślenia, jest zatem dla Plotyna, jak sugeruje kończąca jego traktat metafora, także porzuceniem bogactw zawartych w „chramie niewidocznym”, czyli porzuceniem poznania umysłowego. Takie „chramy” (*chrēma*), świątynie-skarbce, pielgrzym mijał w Delfach po drodze do właściwej świątyni<sup>8</sup>. Wewnątrz metafory zbudowanej przez Plotyna ów chram jest przedstawiony jako tożsamy ze źródłem i zasadą — ale zarazem ktoś, kto bierze ów chram za adyton, nie może stać się „kapłanem przypisanym do adytonu”. Jego poznanie Plotyn przedstawia jako dokonujące się dzięki podobieństwu poznanie „zasady dzięki zasadzie” i zarazem jako odejście od jedności z tym co pierwsze. Mamy prawo przypuszczać, że Plotyn uznaje za mniej doskonałe poznanie zasady jedności przez zasadę, którą stanowią, wspomniane wprost również w następnym traktacie, najwyższe rodzaje bytu, współtworzące strukturę formalną całości tego, co Plotyn nazywa bytem, całości kosmosu umysłowego. Plotyn sugeruje także, iż takie odejście jest zapewne dla duszy nieuniknione, gdyż natura naszej duszy nie pozwala na to, abyśmy doszli „do pod każdym względem nie bytu”. Tym, czego możemy pragnąć, do czego powinniśmy dążyć, jest jedynie „życie ozięble na to, co tutaj, schronienie się” — i zarazem ucieczka — „tego, który jest sam, u tego, który jest sam”. Tylko na takie zjednoczenie się i obcowanie z *jednym* pozwala nasza obdarzona duszą i zanurzona w świecie tym oto natura.

## Synopsis

Strukturę traktatu 9 można podzielić na dwie części (1. część — rozdziały 1–4; 2. część — rozdziały 5–11), które mając ten sam przedmiot, przechodzą poprzez podobne etapy argumentacji, jaka ma za zadanie doprowadzić czytelnika do odkrycia i kontemplacji jedna. Argumentacja pierwszej części zostaje uzupełniona, i w pewnym sensie skorygowana, przez rozumowanie prowadzone w części drugiej.

- I. (r. 1–4)
  1. (r. 1–2) Jedno a byt: jedno jako źródło bytu i warunek istnienia bytu; *jedno* a dusza; jedno jako to, co jest ponad bytem, w tym bytem umysłowym i *umysłem*.
  2. (r. 3) Natura *jedna*; mówienie o *jednym*, poznanie i kontemplacja *jedna*; *jedno* jako nie posiadające atrybutów.
  3. (r. 4) Poznanie i kontemplacja *jedna*.
- II. (r. 5–11)
  1. (r. 5) Umysł a *jedno* — wielość wobec absolutnej prostoty i jedności.
  2. (r. 6) Właściwe pojmowanie terminu „jedno” użytego wobec pierwszej zasady.
  3. (r. 7–9) Zjednoczenie z *jednym*.
  4. (r. 10–11) Podziwianie (kontemplacja) *jedna*; ucieczka od siebie i schronienie się u *jedna*.

### Przypisy

1. Zob. *ŻP* 4.40 i 26.29.
2. Obecnie istnieje tendencja do przypisywania tego osiągnięcia Plotyna autorom wczesnej Akademii, a nawet Pitagorasowi. Badacze, którzy proponują taką interpretację tradycji platońskiej, opierają się jednak na komentarzach neoplatońskich powstałych po dziele Plotyna.
3. Jako drugi, właściwy szczególnie dla tego traktatu, problem translacyjny można wymienić użycie przez Plotyna słownictwa greckiego o mocnym zabarwieniu erotycznym przy opisie poznawania i zjednoczenia się z *jednym*. W większości wypadków bardzo trudno je oddać w językach współczesnych, w których unikanie podtekstów o naturze seksualnej stało się normą. Z podobnym problem stykają się np. tłumacze Pisma Świętego Starego Testamentu.
4. Zob. np. Alkinoos, *Didaskalikos* 10.2.1–5 Louis (164.18–23 Whittaker); por. T9 Hadot, 127–30. Hans-Rudolf Schwyzer sugeruje, że taki pogląd mógł głosić nauczyciel Plotyna Amoniusz (zob. Schwyzer 1983, 72–78). Podobno też współczesny Plotynowi Orygenes miał głosić takiego rodzaju poglądy, zob. fragment w *Teologii Platońskiej* Proklosa, II.4, 31.4–11.
5. Zob. Meijer 1988.
6. Na temat przeniesienia przez Plotyna Platońskiego określenia dobra na *jedno* zob. Whittaker 1969.
7. Na temat Świętego Okręgu w Delfach, jego układu, konstrukcji i funkcji świątyni i samego sanktuarium (*naos*) oraz adytonu zob. np. Mikalson 2009, 92–102. Zachowane w całości starożytne greckie świątynie można obejrzeć w Atenach i w Syrakuzach. Hefajstejon nad ateńską Agorą, wzniesiony w V w. przed Chr., jest dostępny obecnie do zwiedzania tylko

z zewnątrz, zaś widoczne wewnątrz jest znacznie bardziej przestrzenne niż w starożytności, z uwagi usunięcie wewnętrznych kolumn i budowę sklepienia w średniowieczu, gdy świątynia była kościołem (Dinsmoor 1941, 9–14). Kolumnady i ściany zostały zachowane natomiast w pełni, jedynie obudowane późniejszymi ścianami, w świątyni Ateny z V w. przed Chr. w Syrakuzach, która jest obecnie Katedrą św. Łucji. Wycięte w okresie bizantyjskim, zwieńczone łukami przejścia do naw bocznych, czyli starożytnych zewnętrznych perystyli, nie usuwają wrażenia zamknięcia we wnętrzu ciemnym i odciętym od zewnętrznego świata, mimo że jest to wewnątrz znacznie większe od Hefajstejonu.

8. Podobne, niekiedy bardzo cenne dary przechowywano w samej świątyni. W przypadku świątyni z wydzielonym adytonem trzymano je zapewne, jak w przypadku Delf, w sanktuarium (*naos*), a nie w adytonie, gdzie znajdował się złoty posąg boga (por. Pauzaniusz, *Wędrówki po Helladzie* X.24.4–6). Nie jest oczywiste, czy metafora Plotyna odwołuje się do jego faktycznej znajomości świątyni w Delfach. Raczej możemy sądzić, że prowadzi on swojego czytelnika przez wyobrażenie tej świątyni obecne w literaturze i oparte na znajomości świątyni Apollona wznoszonych na całym obszarze oddziaływania kultury greckiej.



## O dobru, czyli O jednym

Wszystkie byty są bytami dzięki *jednemu*, zarówno te, które są bytami 1  
pierwotnie, jak również i te, o których się mówi, że jakoś tak [czy ina-  
czej] są pośród bytów. Co bowiem mogłoby być, gdyby nie było *jednego*?  
Przecież po zabranii „jednego”, które<sup>1</sup> jest [o nich] stwierdzone, nie są  
owymi [bytami]. Nie ma wszakże wojska, jeśli nie jest jednym, ani chóru,  
ani stada, jeśli nie są | jednym. Ale nie ma również ani domu, ani okrę- 5  
tu, które nie mają [swojego] jedna, ponieważ dom jest [czymś] jednym  
i także okręt, a jeśli je stracą, dom nie będzie już domem ani okręt okrę-  
tem. Podobnie nie będzie więc ciągłych wielkości, jeśli jedno nie będzie  
w nich obecne: kiedy więc zostały podzielone, odmieniają swoje bycie  
o tyle, | o ile utraciły jedno<sup>2</sup>. I ciała roślin i zwierząt, [każde] będąc jednym, 10  
jeśli utracą jedno, pokruszywszy się na wielość, zniszczą swoją substancję,  
którą miały, już nie [będąc] tymi bytami, którymi były, ale stając się in-  
nymi — i [będąc] owymi [bytami] o tyle, o ile [każdy] ów [był] będzie  
jednym<sup>3</sup>. Również zdrowie jest wtedy, gdy ciało jest zespolone w jedno,  
a piękno — gdy natura jedna obejmie | [liczne] części, a cnota duszy, gdy 15  
jest [dusza] zjednoczona w jedno i w jedną zgodność<sup>4</sup>.

— Skoro to dusza prowadzi wszystko do *jednego* wyrabiając, tworząc,  
modelując, kształtując i zespalając<sup>5</sup>, czy do niej dotarłszy należy powie-  
dzieć, | że to ona przewodniczy *jednemu* i że ona sama jest *jednym*? 20

— Raczej należy przyjąć, że tak jak w przypadku innych [rzeczy], w które  
uposaża ciała, nie jest ona tym samym, co daje, na przykład kształtem lub  
formą (które są czymś różnym od niej), tak trzeba sądzić, że nawet jeżeli  
daje *jedno*, daje jako coś różnego od niej samej i patrząc na *jedno* każdy  
[był] czyni jednym, | jak na przykład, gdy [patrzy] na człowieka [jako 25  
takiego] — [tworzy] człowieka, przechwytyjąc razem z człowiekiem bę-  
dące w nim *jedno*. Z tego, o czym stwierdza się, [że jest] jednym, każde  
jest jednym w takim stopniu, w jakim posiada to, czym jest, a zatem te,  
które mniej są tym, czym są, posiadają też mniej *jedna*, a te które [są] wię-  
cej, posiadają [go] więcej. I także dusza, będąc czymś różnym od *jednego*,  
posiada więcej *jedna*, proporcjonalnie do tego, | że więcej i istniej jest. 30

Nie jest ona jednakże samym *jednym*; dusza jest jedna, ale to [jej] jedno jest jakoś przypadłościowe, wszak są dwoma te właśnie, jedno i dusza, tak jak [są dwoma] jedno i ciało. To zaś, co się rozszczepia, jak chór, jest bardziej oddalone od jedna, a to, co jest ciągle, jest mu bliższe, dusza zaś jest jeszcze bardziej [bliska], jako że i ona sama ma [swoją] wspólnotę.

35 Gdyby zaś zechciał ktoś utożsamić duszę i jedno na tej podstawie, | że bez jedna nie mogłaby być duszą, należałoby po pierwsze powiedzieć, że każda [rzecz] inna *jest* wraz z tym, że jest *byciem jednym*<sup>6</sup>, ale zarazem to jedno jest [czymś] różnym od nich. Nie jest przecież tym samym ciało i jedno, ale ciało uczestniczy w jednym, z kolei dusza jest wieloma, nawet

40 i ta, która jest jedna, nawet jeżeli nie jest | z części. Jest bowiem w niej bardzo wiele władz: rozumowanie, pragnienie, pojmowanie, które są w niej zebrane razem *jednym* niby wiazadłem. Dusza więc wprowadza jedno będąc jednym i [sobą] samą przez coś innego, i też sama tego doznaje przez coś innego<sup>7</sup>.

2 — Czy więc dla każdej [rzeczy] partykularnej jej substancja i jedno nie są tym samym, dla tego zaś, co jest całością bytu i substancji, tym samym jest substancja, byt i jedno?

— W takim wypadku zatem ten, kto odkrywa byt, odkrywa zarazem

5 *jedno* | i substancja *sama* jest *samym* byciem jednym<sup>8</sup>: na przykład, jeżeli *umysł* jest substancją, umysł jest również byciem *jednym*, ponieważ jest on pierwotnie istniejącym bytem i pierwotnie jednym. Daje on także udział w byciu innym [bytom] i takóŜ, i wedle tak wielkiej [miary], daje im udział w *jednym*<sup>9</sup>.

— Czym przeto ktoś mógłby powiedzieć, [że] ono samo jest poza nimi?

— Albo zatem, że [jedno] jest tożsame z bytem: „człowiek” bowiem „i jeden | człowiek są tym samym”<sup>10</sup>; albo że [jedno] jest jak liczba [rzeczy] poszczególnej: tak jak powiesz o jakichś [rzeczach], że są „dwie”, tak samo o czymś, co jest samo, że jest to jedno. Jeżeli więc liczba jest [czymś] spośród bytów<sup>11</sup>, to jasne, że [należy do nich] również jedno i trzeba zbadać, czym ono jest. Lecz jeżeli [jest jedno] aktywnością duszy przechodzącej po kolei liczenie [kolejnych liczb], to jedno nie może być niczym wśród rzeczy.

15 Zarazem nasze rozumowanie | stwierdziło, że jeżeli zginie każde poszczególne jedno, to nic wcale nie będzie [istnieć]. Trzeba więc zobaczyć, czy tym samym są poszczególne jedno oraz byt i [czy tym samym jest] jako całość byt i jedno.

— Ale jeśli byt tego co poszczególne jest mnogością, zaś jedno nie może być mnogością, to każde z nich będzie czymś różnym. Na przykład człowiek jest i żyjącą istotą, i rozumną, i | licznymi częściami, które to liczne jedno wiąże razem. Czym innym jest więc chyba *człowiek* i czym innym *jedno*: to [pierwsze] dzieli się na części, to [drugie] jest niepodzielne. 20

— I też byt cały, który ma w sobie wszystkie byty, będzie w jeszcze większym stopniu wieloma i czymś różnym od jednego, mając jedno przez udział i uczestnictwo. Byt zaś posiada również życie {i umysł<sup>12</sup>}, | bo 25 przecież nie jest trupem: dlatego byt jest wieloma. Jeśli zaś jest on umysłem, to dzięki temu będzie z konieczności wieloma. A jeszcze bardziej [będzie wieloma], jeśli zawierać będzie formy — albowiem idea wcale nie jest jednym, lecz raczej liczbą<sup>13</sup>, i każda poszczególne, i razem ze wszystkimi, i w ten sposób jest jednym, w jaki | kosmos może być jednym. Za- 30 sadniczo zaś jedno jest pierwotne, podczas gdy umysł i formy, i byt nie są pierwotne. Każda bowiem forma jest z wielu, [a więc] i złożona, i późniejsza; to z czego każda jest, od niej [jest] wcześniejsze. To, że umysł nie może być pierwszy, stanie się jasne z tego, co następuje: konieczne jest dla umysłu, aby był [nim tkwiąc] w poznawaniu umysłowym, i najlepszym jest ten [umysł], który nie patrząc | na zewnątrz, poznaje umysłowo to, 35 co jest przed nim; bowiem zwracając się ku samemu sobie, zwraca się ku zasadzie. I jeśli on sam jest i tym, co poznaje umysłowo, i tym, co jest poznawane, będzie podwójny i nie prosty i nie będzie *jednym*; jeśli natomiast patrzy on na coś różnego, to ze wszech miar na to, co jest lepsze [od niego] i jest przed nim. Jeżeli zaś [patrzy] na siebie i na to, co wyższe od niego, | to tak jest czymś drugim. Należy zatem przyjąć taki umysł, który 40 z jednej strony jest obecny przy *dobru* i *pierwszym*, i patrzy na *owo*, z drugiej zaś współlistnieje ze sobą i poznaje umysłowo samego siebie, i poznaje siebie samego jako będącego wszystkim. Wiele mu brakuje do bycia jednym, skoro jest tak wieloraki. Jedno nie będzie więc ani wszystkim, | bo 45 w tym przypadku nie byłoby już jednym, ani umysłem, bo byłoby również w ten sposób wszystkim, skoro umysł jest wszystkim, ani nie będzie bytem, ponieważ byt także jest wszystkim.

— Czym więc może być *jedno* i jaką posiada naturę? 3

— Nie ma w tym nic dziwnego, że nie jest to łatwo powiedzieć, skoro nawet niełatwo powiedzieć ani czym jest byt, ani czym jest forma, mimo że mamy wiedzę opartą na formach. Jak dalece bowiem dusza wchodzi do tego, co jest bezforemne, tak dalece jest niezdolna to w całości

5 uchwycić, | a przez to, że nie jest ono porozgraniczane i jest tak jakby od-  
 ciśnięte przez coś, co odciska [będąc samo] wielorakim, [dusza to co bez-  
 foremne] upuszcza i lęka się, że nie będzie mieć niczego. Dlatego wśród  
 tego rodzaju [rzeczy] dusza męczy się i rada schodzi na dół, często da-  
 leko odpadając od *wszystkiego*, dopóki nie dotrze do tego co zmysłowe,  
 by tam odpocząć na twardym niejako gruncie<sup>14</sup>, tak jak wzrok utrudzo-  
 10 ny w [rzeczach] | małych rad opada na [rzeczy] wielkie. Ale gdy dusza  
 zechce ujrzeć wedle samej siebie, [to] patrząc tylko poprzez to, że współ-  
 istnieje i jest jednym z samym *byciem jednym*, nie uważa wcale, że ma to,  
 czego szuka, gdyż nie jest ona różna od tego, co jest umysłowo poznawa-  
 ne. Tym niemniej ten, kto ma zamiar filozofować o *jednym*, czynić musi  
 15 w ten sposób. Skoro więc | *jedno* jest tym, czego poszukujemy, i skoro  
 spoglądamy na zasadę wszystkiego, *dobro* i *pierwsze*, nie powinien ten,  
 który spada w to, co ze wszystkiego ostatnie, znaleźć się daleko od te-  
 go, co jest wokół pierwszego, lecz rzucając się w to co pierwsze, winien  
 siebie podnieść od tego, co jest zmysłowe, które jest ostatnie, i zostać  
 20 oswobodzonym od wszelkiego zła — | skoro rwie się on, aby dotrzeć do  
 tego, co jest dobrem, i wzejść do zasady która jest w nim samym, i stać  
 się jednym z wielu,<sup>15</sup> i zostać tym, co kontempluje zasadę i *jedno*. A więc  
 trzeba, żeby stał się on umysłem i powierzył swoją duszę *umysłowi*, i pod-  
 dał ją jego zwierzchności, tak aby czuwając mogła ona przyjmować to,  
 co tamten ogląda — [trzeba bowiem temu, kto ma zamiar filozofować],  
 25 żeby to za pomocą tamtego [umysłu] podziwiał | *jedno*, nie dodając żad-  
 nego jakiegokolwiek postrzeżenia zmysłowego, które by przyjmował od  
 niej [tj. duszy] do tamtego [tj. umysłu] — ale żeby czystym umysłem<sup>16</sup>  
 podziwiał to co najczystsze — i to tym, co u umysłu pierwsze. A zatem,  
 gdy ten, kto został powołany<sup>17</sup> do wizji czegoś takiego, wyobraża o takiej  
 30 naturze czy to wielkość, czy zarys, czy masę, to przewodnikiem | dla niego  
 w takiej wizji staje się nie umysł — ponieważ nie jest w naturze umysłu  
 takie rzeczy oglądać, ale jest to [właściwe] poznaniu zmysłowemu i opinii  
 idącej w ślady poznania zmysłowego. W takim razie należy powziąć od  
 umysłu wiadomość o tym, co jest w jego mocy. Umysł może zaś oglą-  
 dać zarówno to, co jest przed nim, jak i to, co jest jego, {i to, co jest od  
 35 niego<sup>18</sup>}. Te [rzeczy], które są w | nim, są czyste, a jeszcze bardziej czyste  
 i proste są te, które są przed nim, raczej zaś to, co jest przed nim. Nie  
 jest więc umysłem, lecz [jest] przed umysłem. Umysł jest bowiem *czymś*  
 z bytów, a ono nie [jest] *czymś*<sup>19</sup>, ale przed tym, co jest poszczególne, i nie  
 jest żadnym bytem. Byt bowiem posiada jakiś kształt bytu, ono zaś jest

bezszałtne, pozbawione nawet kształtu umysłowego. | Natura *jednego* 40  
 bowiem, będąc tym, co ma moc płodzenia wszystkich [bytów], nie jest  
 niczym z nich. Nie jest więc ani czymś, ani [czymś] ująkościowionym, ani  
 [czymś] uilościowionym, ani umysłem, ani duszą; nie jest ani w ruchu,  
 ani w spoczynku, ani w jakimś miejscu, ani w czasie, lecz „jest sama wedle  
 siebie jednoforemna”<sup>20</sup>, a raczej „bezforemna”, będąc przed wszelką for-  
 mą, przed ruchem, przed spoczynkiem; | tamte bowiem [są] w związku 45  
 z bytem, i są tym, co czyni go wieloma.

— Dlaczego więc, jeśli nie porusza się, nie jest czymś, co spoczywa?

— Ponieważ z konieczności któreś z nich lub obydwie są w związku z by-  
 tem, a to, co spoczywa, dzięki spoczynkowi spoczywa i nie jest tożsame  
 ze spoczynkiem, tak że stanie się mu [któreś bądź każde z obu] przypa-  
 dłością i nie pozostanie [ono] proste. Skoro stwierdzenie, że [ono] jest 50  
 przyczyną, nie jest orzekaniem o nim czegoś, co jest przypadłością, | ale  
 o nas, dlatego że to my posiadamy coś od *tamtego*, podczas gdy ono jest  
 w sobie, nie należy ani [posługiwać się wyrażeniem] „tamtego”, ani mó-  
 wić o nim jako o będącym, gdy wypowiadamy się ściśle. Wszakże to my,  
 okręcając się niejako z zewnątrz wokół niego, chcemy objaśnić nasze wła-  
 sne uczucia, [których doznajemy] niekiedy, gdy jesteśmy blisko, niekiedy  
 odpadając [od owej bliskości] przez tyjące się niego trudności.

Pojawia się trudność głównie dlatego, że zdolność ogarnięcia *tamtego* 4  
 nie powstaje ani wedle nauki, ani wedle myśli<sup>21</sup>, tak jak poznaje się inne  
 [przedmioty] umysłowe, ale wedle obecności, która jest potężniejsza od  
 nauki. Dusza doznaje zaś odejścia od bycia jednym i nie jest już wszystka  
 jednym, | kiedy zyska o nim wiedzę naukową; nauka jest bowiem racjonal- 5  
 nym dyskursem, a racjonalny dyskurs jest wieloma. Odchodzi więc ona  
 od *jedna* do liczby i popada w wielość. Trzeba zatem wybiec poza nauko-  
 wą wiedzę i w żadnym przypadku nie wykroczyć poza bycie *jednym*; lecz  
 oddalić się od naukowej wiedzy i od tego, co jest naukowo znane, oraz od  
 wszelkiego innego, nawet pięknego, przedmiotu | kontemplacji. Wszel- 10  
 kie piękno jest bowiem późniejsze od *tamtego* i od *tamtego* [pochodzi],  
 jak wszystko światło dnia pochodzi od słońca<sup>22</sup>. Dlatego [Platon] mówi,  
 że „nie można o nim ani mówić, ani pisać”<sup>23</sup>, tymczasem my mówimy  
 i piszemy, odsyłając ku niemu i zbudziwszy się z dyskursu do podziwian-  
 ia, tak jakby ukazując drogę temu, kto chce coś podziwiać. | Nauczanie 15  
 bowiem [trwa] aż do krańca drogi i podróży, podziwianie zaś jest dzie-  
 łem tego, kto sam już zapragnął ujrzeć. Jeśli natomiast nie dostąpił ktoś

podziwiania i jego dusza nie posiadała zdolności ogarnięcia krasy, [która jest] *tam*, jeśli nie doznał on ani nie posiadał w sobie samym jakby miłosnego doznania, które [rodzi się] z ujrzenia przez kochanka tego, w którym jest zakochany, [w czym kochanek] znajduje odpoczynek<sup>24</sup> —

20 | [i to] mimo że przyjął prawdziwe światło, które oświetla dokoła wszystką duszę dzięki temu, że [jednak] się [*ku tamtemu*] był przybliżył<sup>25</sup>, bo aby się [*tam*] wspiąć jest jeszcze zbyt ciężki z tyłu (co jest przeszkodą dla podziwiania<sup>26</sup>), a także [dlatego, że] nie wspinał się samotny, ale ma [ze sobą] to, co go od *niego* [tj. *jedna*] odgradza, lub nie został jeszcze z *jednym* spojony (albowiem zaiste *tamto* nie jest nieobecne ani w [tym, co

25 jest] niczym, ani | we wszystkim, i takóŜ będąc obecnym nie jest obecne, zatem wyłączenie [jest obecne] u tych, którzy mogą i sã przygotowani je przyjąć, i w ten sposób harmonizuje i jakby szepia i dotyka [ich] dzięki podobieństwu, i [dokonuje tego] mocą, [którą ma] w sobie, a która jest pokrewna<sup>27</sup> temu, co od *niego* [pochodzi]; wtedy więc, gdy [ktoś] tak się będzie mieć, jak się miał, gdy [tylko] od *niego* przyszedł, może już ujrzeć w sposób taki, w jaki *tamtemu* jest dane z natury być tym, który podzi-

30 wia) — | jeśli więc ktoś jeszcze tam nie jest, ale pozostaje na zewnątrz ze względu na powyższe [przeszkody], czy teŜ przez ułomność racjonalnego dyskursu, który jest mu pedagogiem i który o *owym* dostarcza mu wiarygodnych przekonań, niech z tych powodów zrzuci winę na samego siebie i spróbuje odszedłszy od wszystkiego być samemu; w odniesieniu

35 zaś do tego, czemu nie wierzy w naszych rozumowaniach, niech | podda rozmyśleniu [następujące rzeczy].

5 Ten kto uważa, że byty sã zarządzane przez los i przez spontaniczną sprawczość<sup>28</sup> i trzymane razem przez cielesne przyczyny<sup>29</sup>, ten odsunął się daleko od boga i od pojęcia *jedna*. Nasze rozumowanie nie jest więc skierowane do nich, ale do tych, którzy oprócz ciał | uznają inną naturę i wnoszą się ku duszy<sup>30</sup>. Powinni oni przeto rozpoznać myślą naturę duszy, a także i inne [sprawy z tym związane], a mianowicie to, że pochodzi ona od umysłu i że zyskawszy od niego udział w rozumie trzyma się cnoty<sup>31</sup>. Następnie powinni chwycić [myślą to], że umysł jest czymś różnym od tego, co jest nazywane rozumującym i tym co rozumne<sup>32</sup>, i że rozumowania

10 [znajdują się] już jakby w rozszczepieniu | i w ruchu, że nauki sã *racjami* w duszy, które takowymi [naukami] się stały przez to, że stały się [obecne] w tym, co jawne dzięki temu, że umysł, który jest przyczyną nauk, stał się [obecny] w duszy. Kiedy natomiast patrzy się na umysł jakby na coś zmysłowego, ze względu na to, że umysł jest tym, co dochodzi z góry, i jest jej

ojcem, kosmosem umysłowym, należy też powiedzieć, że umysł w spokojnym i niewstrząśniętym | ruchu ma wszystko sobie i jest wszystkim, 15  
jako wielość nierozróżnialna i zarazem poróżniana. Ani bowiem nie jest poróżniana, gdyż *racje* są już pomyślane w odniesieniu do czegoś jednego, ani nie stopiły się w nim te [rzeczy], które w nim są, wszak każde z nich stąpa przed siebie oddzielnie. Tak też jest w przypadku nauk: podczas gdy wszystkie [wzięte jako całość] znajdują się w [stanie] niepodzielenia na części, zarazem | każda z nich jest oddzielna od innych. Wielość 20  
ta wzięta razem<sup>33</sup>, czyli kosmos umysłowy, jest więc tym, co jest wobec *pierwszego*, a (nasze) rozumowanie mówi, że tak jest z konieczności, skoro bowiem [przyjmie] ktoś, że istnieje dusza, to [ów świat umysłowy] jest czymś, co względem duszy dźwży prym, ale nie jest *pierwszym*, ponieważ nie jest ani jednym, ani prostym; *jedno* jest natomiast proste | i [jest] 25  
zasadą wszystkiego. To, co poprzedza to, co najbardziej jest godne czci pośród bytów — skoro trzeba, żeby coś było przed *umysłem*, który ma życzenie być *jednym*, ale nie jest jednym, jest zaś [czymś] o jednej formie, dlatego że *umysł* nie rozproszył się wcale przez siebie, ale istnieje ze sobą samym współlistnieje i nie pokawałkował siebie dzięki byciu w bliskości razem z *jednym*, chociaż zdobył się na czelność<sup>34</sup> wyodrębnić się jako od 30  
*jedna* — tym jego cudem, który jest przed nim, | jest *jedno*, które nie jest bytem, tak że „jedno” tutaj nie jest [orzeczone] o czymś innym<sup>35</sup>; prawdę zaś mówiąc nie ma dla niego stosownej nazwy, ale skoro już musimy je nazwać, stosowną dlań będzie wspólnie stwierdzana [o wielu rzeczach] nazwa „jedno”, ale nie [rozumiana] jako „coś innego, a następnie jedno”. Dlatego trudno je poznać, poznawane zaś jest raczej poprzez swoje płody, poprzez substancję (a do substancji prowadzi umysł). I jego natura 35  
jest taka, | że jest źródłem tego co najlepsze i mocą wydającą [na świat] byty, trwającą w samej sobie i nie pomniejszającą się, ani nawet nie będącą wśród tego, co jest z niej zrodzone. Co zaś jest przed tymi [zrodzonymi rzeczami], z konieczności nazywamy [to] *jednym*, abyśmy sobie nawzajem to samo oznaczali przez tę nazwę, dążąc | do niepodzielnego pojęcia 40  
i chcąc zjednoczenia duszy. Nie mówimy tu „jedno” i „pozbawione części”<sup>36</sup> w taki sposób, w jaki się mówi o „punkcie” i „monadzie”, ponieważ to, co jest w ten sposób „jedno”, jest zasadami tego, co uilościowione, czymś, co nie mogłoby istnieć bez uprzednio istniejącej substancji ani bez tego, co jest przed tą substancją. Nie w tym więc kierunku należy prowadzić rozmyślanie, ale [traktując] takie [rzeczy jak zasady ilości] | na sposób 45  
podobny *tamtych*, w analogiach proporcjonalności, [które ukazują się

nam] względem tego co proste i co jest schronieniem przed mnogością i podziałem na części.

6 — W jaki więc sposób stwierdzamy *jedno* i jak powinniśmy je zestroić z naszą myślą?

— Albo należy przyjmować, [że] *jedno* [jest] na więcej sposobów, albo w sposób taki, na jaki monada i punkt przejawiają jedność. *Tutaj* bowiem dusza, porzucając wielkość oraz [odrzucając] wielość liczby, dociera do tego co najmniejsze i opiera się na tym | co niepodzielne, ale co było w [czymś] podzielnym, i co jest w innym. Natomiast to, co nie jest ani „w czymś innym”<sup>37</sup>, ani w tym co podzielne, nie w ten sposób jest niepodzielne jak to co najmniejsze<sup>38</sup>: największe jest ono bowiem spośród wszystkiego nie dzięki wielkości, ale mocą, tak że jest tym co pozbawione wielkości dzięki mocy — skoro również te byty, [które są] po nim, są niepodzielne i pozbawione części dzięki swoim mocom, a nie przez masy.

10 | Należy także przyjąć, że jest ono bezkresne<sup>39</sup> nie przez to, że niewyczerpywalna<sup>40</sup> jest jego wielkość i liczba, ale dzięki temu, że nieobjęta jest jego moc. Kiedy bowiem myślisz o nim jako o umyśle lub o bogu, jest ono [czymś] więcej; kiedy znów czynisz go jednością w myśleniu, i *tutaj* będzie [czymś] więcej aniżeli tym, jako co wyobraziłeś je sobie na wzór tego,

15 co jest najbardziej jednostkowe | w twojej myśli, jest ono bowiem wobec siebie i nie dochodzi do niego żadna przypadłość. Może ktoś także rozważać jego *jedno* pod względem samowystarczalności. Musi ono bowiem być [czymś] najbardziej zasobnym w zdolności i samowystarczalnym ze wszystkiego, i najbardziej niczego nie potrzebującym<sup>41</sup>, wszystko zaś, co jest wielością i nie jednym, znajduje się w potrzebie, dopóki z wielu nie stało się jednym. Jego | substancja potrzebuje więc być jednym. *To* zaś nie potrzebuje samego siebie, samo bowiem jest. Natomiast to, co jest wieloma, potrzebuje tego wszystkiego, czym jest, a ponieważ każda [z rzeczy] w nim jest wraz z innymi, a nie wobec siebie, i istnieje potrzebując [tych] innych [rzeczy], to także taką oto przedstawia potrzebę: i tycząca się jedności, i tycząca się całości. Skoro więc musi być coś w najwyższym

20 stopniu samowystarczalnego, | to takowe powinno być *jedno*, to które jest samo, które nie ma żadnej potrzeby ani względem siebie, ani względem czegoś innego. Nie szuka ono bowiem niczego, ani aby być, ani aby być dobrze się [mając], ani aby się *tam* mocno osadzić. Będąc bowiem przyczyną dla innych, nie posiada od innych tego, że jest, a jak mogłoby być, dzięki [samemu] sobie [mając] się dobrze, na zewnątrz siebie? Tak więc

dobrze się mieć nie jest dla niego przypadłościowe, jest zaś nim samym. | Nie ma ono żadnego miejsca, ponieważ nie potrzebuje usadowienia się, 30  
jakby samo nie było w stanie się unieść; to przecież, co będzie musiało  
być gdzieś usadowione, jest raczej czymś bezdusznym i masą, która spada,  
jeśli gdzieś wcześniej nie usadowiło się [na stałe]. I to przez *nie* wszystkie  
inne [rzeczy] zostały usadowione, przez które równocześnie istnieją i za-  
jęły to miejsce, w którym zostały ustawione — w potrzebie jest zaś także 35  
i to, co szuka miejsca. Natomiast zasada nie potrzebuje tego, co | jest po  
niej, zaś zasada wszystkiego jest tym, co [owego] wszystkiego [wcale] nie  
potrzebuje. Albowiem to, co potrzebuje, jest w potrzebie dlatego, że tęsk-  
ni do zasady; jeśli zaś *jedno* potrzebowałoby czegoś, żądałoby oczywiście  
nie być już *jednym*, zatem potrzebowałoby tego, co je będzie niszczyć.  
Wszystko natomiast, o czym się mówi, że czegoś potrzebuje, potrzebu-  
je tego, żeby [mieć się] dobrze i tego, co [je] ocala. W ten sposób dla 40  
*jednego* nie ma żadnego dobra, | więc też nie chce ono niczego, lecz jest  
ponad-dobrem i dobrem jest nie samo dla siebie, tylko dla innych, jeśli coś  
może w nim mieć współudział<sup>42</sup>. Ani [nie chce] poznania umysłowego,  
aby nie [pojawiła się w nim] różność, ani ruchu. Jest bowiem przed ru-  
chem i umysłowym poznaniem. Co bowiem ma umysłowo poznawać?  
Samego siebie?<sup>43</sup>

— Będąc wcześniejszym od poznania umysłowego, nie będzie mieć wie-  
dzy [o niczym], | mieć będzie zatem potrzebę poznania, aby poznał same- 45  
go siebie ten, kto sam sobie wystarcza.

— Nie będzie wszelako niewiedzą o sobie to, że nie poznaje ani nie myśli  
o sobie. Niewiedza rodzi się bowiem w odniesieniu do czegoś, co jest róż-  
ne, gdy jedno, różne [od drugiego], nie zna drugiego. Natomiast to, co  
jest samo, ani nie poznaje, ani nie ma czegoś, czego nie zna, a będąc jed-  
nym i współ-będąc ze sobą, nie potrzebuje też poznania umysłowego sa-  
mego | siebie. Skoro nie powinno się dodawać „i współ-będąc ze sobą”<sup>44</sup>, 50  
abyś zatrzymał w swojej uwadze [wyłącznie] „jedno”, to raczej trzeba mu  
odebrać i myślenie, i współ-bycie, i poznanie umysłowe samego siebie i in-  
nych [rzeczy] — nie należy go bowiem ustawiać jako [pozostającego w re-  
lacji bycia] tym, który poznaje umysłowo, ale jako [odniesionego] wzglę-  
dem poznania umysłowego [jako jego przedmiot]. Poznanie umysłowe  
przecież nie poznaje [samo], lecz jest przyczyną poznania dla [czegoś] in-  
nego; przyczyna nie jest bowiem tożsama z tym, | co zostało sprawione 55  
przez przyczynę. Przyczyna wszystkiego nie jest żadną z tych [wszystkich

rzeczy]. Nie należy więc nawet mówić, że jest ono tym dobrem, które dostarcza [darów], ale że inaczej [jest] dobrem — [dobrem] ponad innymi dobrami.

- 7 Jeśli zaś, dlatego że nie jest ono niczym z tamtych [rzeczy], nie potrafisz nadać określoności swym zapatrywaniom, stań na nich i od nich wychodząc podziwiał, podziwiał zaś nie wypychając [swojego] myślenia na zewnątrz. Albowiem nie leży *ono* gdzieś [nie wiadomo gdzie], odgradziwszy
- 5 siebie od innych [rzeczy], lecz jest zawsze<sup>45</sup> obecne | dla tego, kto może je dotknąć, i nieobecne dla tego, kto nie jest w stanie [tego uczynić]. Jak nie jest możliwe o innych [rzeczach myśleć], gdy myśli się o czymś innym i jest się [zwróconym] ku czemuś innemu, ale trzeba nic nie dodawać do tego, o czym się myśli, aby tym samym pozostało to, o czym się myśli<sup>46</sup> — tak i tu należy wiedzieć, że nie można o *owym* myśleć, kiedy w duszy ma się
- 10 odcisnięte wrażenie czegoś innego, | tego [mianowicie], co doprowadza to wrażenie do aktualizacji. Nie jest też możliwe, aby dusza pochłonięta i owładnięta innymi [rzeczami] przyjęła odcisnięcie wrażenia czegoś przeciwnego: albowiem tak jak mówi się o materii, że musi być pozbawiona jakości wszystkiego, jeśli ma przyjąć odcisnięte wrażenia wszystkiego<sup>47</sup>, w taki sam sposób, a nawet jeszcze bardziej, dusza musi stać się pozbawioną formy, jeśli | ma być nieobarczona żadną przeszkodą dla tego, aby napełniła się i opromieniła blaskiem pierwszej natury<sup>48</sup>. Jeśli tak jest, to porzucając wszystko co na zewnątrz, powinna cała zwrócić się ku temu co wewnątrz i nie skłaniać się do czegoś z tego co zewnętrzne, ale [stać się]
- 15 kimś, kto [owych] wszystkich [rzeczy] nie zna — i tych, które są przed nim, [znajdując się] w [jakiejś ku czemuś] dyspozycji, następnie zaś tych,
- 20 | które są [poddane uformowaniu] przez formy — kimś, kto nie zna także siebie samego [tak jak można się poznać] w podziwianiu [kontemplacyjnym], kimś, kto staje się towarzyszem<sup>49</sup> *tamtego* i co jakby rozmówiwszy się dostatecznie przybywa, aby, jeśli tylko może, obwieścić [rzeczom], które są [od tamtego] inne, ową zażyłość<sup>50</sup> — takiej [zażyłości] dostąpił prawdopodobnie również Minos, o którym opowiadano, że „zyskał miano najbliższego przyjaciela Zeusa”<sup>51</sup>; pomny tej zażyłości, ustanowił
- 25 będące jej | niewyraźną podobizną prawa, przy układaniu tych praw będąc napełniony dotykem boga<sup>52</sup>. Uważając poza tym, że zajmowanie się polityką jest poniżej jego godności, zechciał na zawsze<sup>53</sup> pozostać w górze; takie też może przydarzyć się doznanie temu, kto wiele ujrzał. „Nie jest na zewnątrz względem niczego” mówi [Platon<sup>54</sup>], ale współistnieje ze wszystkim, choć [owe wszystkie rzeczy] tego nie wiedzą. Uciekają

bowiem | one od niego na zewnątrz, a raczej na zewnątrz samych siebie. 30  
Nie mogą więc ująć tego, od którego uciekły, ani szukać tego co inne,  
kiedy same się zagubiły, bo także dziecko, które w swym szale wyszło  
z siebie, nie rozpozna swojego ojca, ten natomiast, kto zyskał poznanie  
samego siebie, będzie również wiedział, skąd [się wywodzi].

Jeśli zatem jakaś dusza poznała samą siebie w innym czasie i wie, że jej 8  
ruch nie jest prosty, za wyjątkiem gdy dotknie go przełamanie<sup>55</sup>, ale wedle  
natury [ma] ruch niejako okrężny — nie wokół czegoś zewnętrznego, ale  
wokół centrum, a centrum jest to to, | od czego [wytyczany] jest okrąg — 5  
będzie się poruszała wokół tego, od czego jest, i będzie od niego zawisła,  
dołączając siebie swoim biegiem do niego, do którego wszystkie [dusze]  
winny [dołączyć]: [tak] zaś zawsze biegną [dusze] bogów<sup>56</sup> i względem  
owego [tak właśnie] biegnąc są one bogami. Bóg jest bowiem tym, co jest  
z owym [centrum] złączone, natomiast to, co bardzo się oddaliło, to czło-  
wiek mnogi i | dzikie zwierzę. 10

— I czy to więc, co jest niejako centrum duszy, jest tym, czego szukamy?  
Czy też należy za to uznać coś innego, w czym wszystko [to, co jest] jakby  
centrum, razem się na siebie nakłada? I co jest [nazywane] centrum przez  
analogię do centrum *tego oto koła*?

— Nie jest jednakowoż dusza kołem tak jak zarys [figury geometrycznej],  
ale dlatego, że w niej i wokół niej jest starodawna | natura<sup>57</sup>, i dlatego że od 15  
czegoś takiego właśnie [ona pochodzi], i co więcej, dlatego że dusze są ca-  
łościami oddzielnymi. Teraz jednak, skoro część nas jest we władzy ciała  
(tak jakby ktoś miał stopy zanurzone w wodzie, podczas gdy [pozostałe je-  
go] inne ciało [ponad wodą] góruje, wynurzywszy się tym, co nie zostało  
skąpane), łączymy się pod względem swojego | centrum z jakby centrum 20  
wszystkiego<sup>58</sup> tak, jak [łączą się] centra największych kół z [centrum] sfe-  
ry, która je obejmuje, [i tak] znajdujemy odpoczynek. Gdyby więc [koła  
te] były cielesne, a nie [kołami] o cechach właściwych duszom, łączyłyby  
się z centrum miejscowo, zatem centrum gdzieś by leżało, a one byłyby  
wokół niego. Skoro zaś | dusze same są umysłowe, a owo [jedno] jest 25  
ponad umysłem, należy przyjąć, że dzięki innym możliwościom dokonuje się  
połączenie, mianowicie przez to, że to, co myśli, z natury łączy się z tym,  
co jest pomyślane<sup>59</sup>, oraz że to, co myśli, jest w większym stopniu obecne  
dzięki podobieństwu i tożsamości i łączy się z tym, co jest mu pokrewne,  
a nic go nie odgradza. Ciałom bowiem | przeszkadzają ciała w zyskaniu 30  
wzajemnej wspólnoty, to zaś co niecielesne nie jest odgradzone ciałami

ani nie wyodrębnia się przez miejsce, ale przez różność i różnicę<sup>60</sup>. Gdy więc nieobecna jest różność, to co różnym nie jest, jest wzajemnie dla siebie obecne. *Tamto* zatem, jako że nie ma różności, jest zawsze obecne, my zaś wtedy | gdy [różności] nie mamy. *Tamto* więc za nami nie tęskni, żeby wokoło nas być, ale to my go pragniemy tak, by być wokoło niego. My też zawsze [jesteśmy] wokoło niego, nie zawsze jednak na nie patrzymy, ale podobnie jak chór, który śpiewa w tańcu: chociaż zwiera się wokół koryfeusza, to zdarza mu się odwracać wzrok na to co na zewnątrz [dla 40 niego stosownego] widoku; gdy zaś zwróci z powrotem, | śpiewa pięknie i istnieje koło niego się zwiera. Także my jesteśmy zawsze wokoło *niego*, a gdyby [tak się stało, że] nie [będziemy wokoło niego], to dotknie nas wówczas całkowity rozpad, i już więcej nie będziemy. Nie zawsze zaś na *niego* [patrzymy], lecz kiedy na niego spojrzemy, wtedy u nas „cel i od-pocznienie”<sup>61</sup> — i śpiew pozbawiony dysonansu — tańczą istnie wokoło 45 niego | taniec przez bogów natchniony.

9 W takim tańcu [nasz chór] przypatruje się źródłu życia, źródłu umysłu, zasadzie bytu, przyczynie dobra i korzeniowi duszy — które nie wylewają się z *niego* ani go nie umniejszają, bo nie jest masą, w przeciwnym razie 5 to, co jest spłodzone, byłoby niszczone. Są one natomiast | wieczne, ponieważ ich zasada pozostaje taka sama, nie będąc podzielona na nie [jako] na części, ale trwa cała. Dlatego one też trwają, tak jak jeżeli trwa słońce, to trwa również światło. My bowiem nie jesteśmy ani odcięci, ani oddzielnie, nawet jeśli po [swym] wtargnięciu natura naszego ciała skłoniła nas ku sobie, lecz oddychamy jednym<sup>62</sup> i [tak] się ocalamy, 10 | nie dlatego, że ono [nam] daje [ocalenie], a następnie od [nas] odstępuje, ale ponieważ zawsze jest ono dla nas przewodnikiem i opiekunem chóru, póki będzie tym, czym właśnie jest. Raczej zatem jesteśmy tymi, którzy ku niemu się skłoniliśmy i ku [temu byciu i życiu] dobrze, które jest *tutaj*<sup>63</sup>, które jest byciem daleko [i] samemu, i byciem mniej. *Tutaj* również dusza znajduje wypoczynek i jest na zewnątrz tego co złe, gdy od- 15 biegła z powrotem do miejsca czystego od [wszelkiego] zła; *tutaj* | poznaje umysłowo i *tutaj* nie doznaje. I żyć prawdziwie [dane jest nam] *tutaj*: to bowiem życie teraźniejsze i to [życie] bez boga jest śladem życia naśladowującym życie *tamto*, żyć *tam* jest aktywnością umysłu<sup>64</sup>, a aktywność płodzi także bogów w spokojnym dotyku, który [sięga] ku *tamtemu* — 20 płodzi piękno, płodzi sprawiedliwość, cnotę płodzi. | Takowymi bowiem staje się brzemenna dusza wypełniona bogiem, i to właśnie jest dla niej zasadą i celem<sup>65</sup>: zasadą — ponieważ *stamtąd* [się wywodzi]; celem —

ponieważ *tam* jest dobro. A kiedy się już *tam* dotarła, staje się taką, jaką [zawsze] była<sup>66</sup>: jej bowiem *tutaj* [pobyt] i pośród [rzeczy] tych oto jest upadkiem, wygnaniem i utratą piór<sup>67</sup>. To, że dobro *tam* [się znajduje], jasno ukazuje | miłość<sup>68</sup> duszy, jej współprzyrodzona — i dlatego Eros 25 został złączony w parę z Duszami zarówno w malowidłach, jak i w mitach<sup>69</sup>. Skoro bowiem jest [dusza] czymś różnym od *tamtejszego* boga<sup>70</sup>, ale od *tamtego* pochodzi, to jest w nim rozmiłowana z konieczności: będąc więc *tam*, ma niebiańskiego Erosa, podczas gdy *tutaj* [Eros] staje się 30 pospolicie<sup>71</sup>, i zatem *tam* Afrodyta jest niebiańską, | tutaj zaś staje się pospolitą, tak jakby została heterą. Wszelka zaś dusza jest Afrodytą, o czym mówi przez aluzję [historia] narodzin Afrodyty i Erosa, który narodził się razem z nią<sup>72</sup>. Ta dusza zatem, która pozostaje w zgodzie ze swą naturą, miłuje boga i chce z nim się zjednoczyć miłością taką, jaką [ma] dziewica 35 dobra do ojca dobrego. Gdy | jednak dusza, która doszła do narodzin, zostanie jakby zwiedziona umizgami, odmieniwszy ową miłość [do ojca] na [miłość] śmiertelną, przez odgrodenie się od ojca hańbi się — znie- nawidziwszy jednak na nowo te *tutejsze* hańby i dokonawszy obmycia od *tych* oto [rzeczy], ponownie do ojca powołana, „ma się dobrze”<sup>73</sup>. Ci zaś, 40 którym nie jest znane to doznanie, | niech zatem roztrząsną, [wychodząc] od [przykładu] tych, którzy są *tutaj* zakochani, czym jest napotkanie któregoś z tych, kogo [ktoś] w najwyższym stopniu kocha, i to mimo to, że takie przedmioty miłości są śmiertelne i szkodliwe, i [że są to] miłości 45 pozorów, i że są chwiejne, bo [owe przedmioty] nie są nigdy tym, co jest istnie umiłowane ani naszym dobrem, ani tym, czego poszukujemy. *Tam* bowiem jest to, co jest prawdziwym przedmiotem miłości, z czym można także | współistnieć, uczestnicząc w nim i istnie z nim się zwierając, a nie spowijając z zewnątrz ciałami. „Ten, kto to widział, wie o czym mówię”<sup>74</sup>: że dusza chwyta się wtedy innego życia, i zbliżając się, i kiedy już 50 przybyła, i kiedy w owym [przedmiocie miłości] uczestniczy — i w ten sposób zostaje udysponowana do poznania, że jest obecny ten, kto przewodzi prawdziwemu | życiu, i już nic jej nie trzeba. Wprost przeciwnie, trzeba jej odepchnąć [rzeczy] inne i spocząć w owym, który jest sam, i stać się czymś takim, co jest samo, poodcinawszy [rzeczy] pozostałe, 55 iloma tylko jesteśmy omotani — dlatego też [trzeba jej] sprężyć się, aby wyjść *stąd* i zagniewać się na tych, których wiąże potrzeba tego co różne, abyśmy mogli całością tych [rzeczy] spowić [przedmiot naszej miłości] i abyśmy nie mieli [w sobie] żadnej części, którą byśmy nie imali się boga. Można więc *tutaj* widzieć i *tamtego*, i samego siebie, tak jak widzieć

należy: siebie samego więc w krasie, napełnionego światłem umysłowym — raczej zaś [widząc] samo czyste pozbawione ciężaru światło, lekkie, które stało się bogiem, raczej zaś [nim] jest, które wówczas się zapala, ale gdyby stało się znów ociężałe, wtedy jakby | przygasa.

10 — Jak zatem się dzieje, że *tam* nie trwa?

— Bo jeszcze nie wyszedł cały. Będzie zaś [tak] kiedyś, że będzie mieć ciągłość podziwiania ten, który nie jest dręczony żadną udręką ciała<sup>75</sup>. Jest  
5 zaś to, co widziało, nie tym, co jest dręczone, ale czymś innym: | jako że to, co widziało, podczas gdy jest beczynne w tym, co odnosi się do podziwiania, nie jest [jednak] beczynne w tym, co tyczy się nauki, tej [mianowicie], która [urzeczywistnia się] dzięki dowodom, wiarygodnym przekonaniom i racjonalnej argumentacji — ujrzenie więc i to, co widziało, nie jest już *racją*, ale jest przed *racją* i ponad *racją*, tak jak to, co jest  
10 widziane. Ten zatem, kto ujrzał siebie samego, kiedy widzi, | zobaczy siebie takim właśnie, a raczej będzie współlistnieć z samym sobą takim właśnie i będzie siebie takim postrzegał, stawszy się prostym. (Ale być może nie powinno się mówić „zobaczy”, ale raczej „to, co zostało zobaczone”, skoro trzeba o owych mówić jako o dwu [rzeczach]: o „tym, który widzi” i o tym, „co jest widziane”, natomiast nie o obydwu jako o [czymś] jed-  
nym: to przecież byłoby beczelnym stwierdzeniem). Wówczas więc [ten,  
15 kto ujrzał,] ani nie widzi, ani nie odróżnia, | ani nie wyobraża sobie dwu, ale stawszy się niejako innym, nie zaś sobą, *tam* już nie dopełnia do [całości] samego siebie i stawszy się [czymś, co należy do] *tamtęgo*, jest jednym, jakby złączywszy centrum z centrum. I *tutaj* bowiem to, co się [razem] zeszło, jest jednym, a dwoma [będzie], gdy [znowu będą one] oddzielnie. W ten właśnie sposób także my mówimy teraz o tym, co różne. Dlatego  
20 też nie sposób wyrazić | wizji: jak bowiem może ktoś obwieszczać [o nim] jako o „różnym”, nie ujrawszy *tam* tego, co wówczas było podziwiane, jako różnego, ale jako jedno wobec siebie samego?

11 To właśnie chcąc ukazać, przykazanie tych *oto* [tutejszych] misteriów (aby nie wyjawiać [niczego] niewtajemniczonemu, jako że *tamtę* nie da się wyjawić) zakazało ukazywać to co boskie temu, który [jest] inny, czyli każdemu, kto nie miał szczęścia ujrzeć samemu. Skoro jednak nie był  
5 dwoma, | ale był jednym ten, który ujrzał, względem tego, co [było] widziane, tak że [stało się ono] nie widzianym, ale zjednoczonym — to stał się [ten, który ujrzał, takowym jednym] za każdym razem, gdy mieszał się<sup>76</sup> z *tamtym*. Jeśli się był odosobnił<sup>77</sup>, to może mieć w sobie obraz

*tamtego* — był więc jednym i on sam, nie mając w sobie samym żadnej różnicy wobec siebie ani wobec innych [rzeczy] (nic bowiem nie poruszało | się u niego, ani gniew, ani pożądanie tego co inne nie było u niego obecne, gdy już był wstąpił), [nie był] już więc ani *racją*, ani myślą, ani wcale sobą, jeśli trzeba także i to powiedzieć<sup>78</sup>. Ale jakby porwany czy natchniony przez boga, stał się ukojony w pustynnym odgroźdzeniu i [znalazł się] w kondycji pozbawionej wstrząsów, nie odchylając się nigdzie swoją substancją | ani nie obracając się wokół siebie, ale stanąwszy pod każdym względem i sam stawszy się jakby spoczynkiem. Nie [jest już czymś] spomiędzy [rzeczy] pięknych, ale kimś, kto piękno już przekroczył i przedostał się ponad chór cnót<sup>79</sup> — tak jak ten, kto wkroczywszy do wnętrza adytonu<sup>80</sup>, pozostawił z tyłu posąg [wzniesione] w świątyni, które znowu stają się dla niego | pierwszymi, gdy wyjdzie z adytonu po wizji i po *tamecznej* zażyłości nie z posągami, ani z obrazem, ale z [nim] *samym* (tamte więc, zaiste, [dla tego, kto wyszedł z adytonu] stają się wtórną wizją). Ta natomiast być może nie była wizją, ale jakimś innym sposobem ujrzenia: wytrąceniem<sup>81</sup>, uproszczeniem się, oddaniem siebie, tęsknotą za dotykiem, spoczynkiem, obejmowaniem myślą aż do | zharmonizowania się — jeśli tylko w adytonie komuś uda się podziwiać. Natomiast jeśli ogląda [ktoś] inaczej, żadna [wizja] nie jest u niego obecna. *Owe* bowiem [inne rzeczy] są naśladownictwami, które do mądrych spomiędzy proroków mówią przez zagadkę, w jaki sposób *tamten* bóg jest widziany: mądry kapłan, który przeniknął zagadkę, może ziszczyć prawdziwą wizję, stawszy się [w ten sposób kapłanem] przypisanym do adytonu. | Jeśli zaś się [takim kapłanem] nie stał, bo uznał, że tym właśnie adytonem jest jakiś chram<sup>82</sup> niewidoczny<sup>83</sup>, i źródło, i zasada<sup>84</sup>, to ujrzy, że dzięki zasadzie widzi zasadę i że obcuje z podobnym to co podobne. Nie będzie lekceważył niczego z tego co boskie, co może posiadać dusza jeszcze przed wizją, będzie zaś domagał się reszty tego, co [pozostaje] z wizji, a tą resztą dla niego, | który przedostał się ponad wszystko, jest to, co jest przed wszystkim. Natura duszy bowiem nie dojdzie do pod każdym względem nie bytu<sup>85</sup>, ale kiedy zejdzie na dół, to dojdzie do zła i w ten sposób [również] do nie bytu, ale nie do całkowitego nie bytu<sup>86</sup>. Jeśli zaś spieszy w przeciwnym [kierunku], przybędzie nie do czegoś innego, ale do samej siebie, i tak nie w czymś innym będąc, | nie jest w niczym, ale w samej sobie — owo zaś [przebywanie] w samej sobie [jest przebywaniem] w tej, która jest sama, a nie w tym, który istnieje [jest], w *tamtym*. Staje się też bowiem on sam nie jakąś substancją, ale „ponad substancją”

dla tej właśnie [duszy]<sup>87</sup>, z którą [on] utrzymuje stosunki<sup>88</sup>. Jeśli więc ktoś ujrzy, że on sam tym właśnie się stał, ma samego siebie jako podobiznę *tamtego*, i jeśli odejdzie dalej od siebie, tak jak obraz [odchodzi od siebie] do | pierwowzoru, osiągnie „kres swojej podróży”<sup>89</sup>. Kiedy zaś  
 45 odpadnie od wizji, obudziwszy na nowo cnotę, tę którą [ma] w sobie, i rozpoznawszy myślą siebie samego, gdy dzięki owym [cnotom] zyskał ład, znowu uleci, poprzez cnotę zdążając do umysłu i do mądrości, a poprzez mądrość aż do *niego*<sup>90</sup>. Taki też jest żywot bogów, a także ludzi  
 50 boskich i | szczęśliwych: oswobodzenie się od tego co inne — tego, które jest *tutaj* — życie oziębłe na to co *tutaj*, schronienie<sup>91</sup> się tego, który jest sam, u tego, który jest sam.

### Przypisy

1. Por. Platon, *Parmenides* 166c. Wyrażna identyfikacja bytu i jedna (a nie tylko tradycyjna dla platonizmu identyfikacja tego co umysłowe z bytem) pojawia się natomiast u Arystotelesa, zob. *Metafizyka* Γ.1, 1003b22–27; I.2, 1054a13–17.
2. Por. Arystoteles, *Metafizyka* I.1, 1052a19–21.
3. Por. Platon, *Parmenides* 165b4–5. Użycie przykładu ciał roślin i zwierząt jako jedności występuje u stoików, zob. *SVF* II.1013.
4. Termin *homologia*, czyli dosłownie „podobieństwo racji”, jak wyjaśnia Cyceron, *O najwyższym dobru i złu* III.[6.]21, jest pojęciem stoickim. Wskazuje on na zgodność poglądów i argumentacji raczej niż uczuć lub stanów ducha. U Zenona cnota skutkuje u mędrców stanem zwanym po prostu *homologia*, „życiem w racjonalnej zgodności” lub „w zgodności z logosem”. Późniejsi stoicy mówią o „zgodności z naturą”. Zob. L&S r. 63 (zwł. 63B i komentarze do tego świadectwa).
5. Platon, *Epinomis* 981b8; 984c3–4.
6. Tekst tłumaczy się jasno po odrzuceniu poprawki wydań H–S dodającej *ha* („które”, w l. mn. r. n.) w wyrażeniu *ta alla ha estin* („τὰ ἅλλα ἅ ἐστιν”), która daje sens „[wszystko] inne, które jest czymś poszczególnym”.
7. Plotyn wydaje się odnosić do stoickiej teorii natężenia (*hexis*) i tchnienia (*pneuma*), które są aktywną zasadą nadającą jedność każdemu bytowi. Zob. np. *SVF* II.458, por. L&S r. 44; 47; 53. Zob. też nasze liczne szczegółowe przypisy do traktatu 2.
8. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Γ.2, 1003b22–24; I.2, 1054a13–15.
9. Utożsamienie umysłu z pierwszym bytem Proklos przypisuje Orygenesowi, który miał studiować wspólnie z Plotynem. Zob. Proklos, *Teologia Platowska* II.4, 31.4–11. W każdym razie był to dosyć typowy pogląd dla platonizmu średniego, zob. np. Alkinoos, *Didaskalikos* 10.2.1–5 Louis (164.18–23 Whittaker).
10. Niemal dosłowny cytat z Arystotelesa, *Metafizyka* Γ.2, 1003b25–27; I.2, 1054a16–17.
11. Platon, *Sofista* 238a10.
12. Richard Harder usunął wyraz *nous* („umysł”) z tekstu jako niezgodny z prowadzoną przez Plotyna argumentacją (PLOT. Harder, tom Ib, s. 470). Idąc za nim, wydania H–S zaznaczają ten wyraz jako ewentualnie do usunięcia. Jednak Pierre Hadot (τ9 Hadot, n. 36,

- s. 76) uważa, że Plotyn, wymieniając obok siebie „życie” i „umysł”, czyni aluzję do Platona, *Sofista* 248e6–249a1. Pary tych terminów używa ponadto Plotyn w 7 [V 4], 2.43.
13. Plotyn wydaje się odnosić tutaj do poglądów szerzonych w Akademii po Platonie, zob. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do Metafizyki Arystotelesa* 85.25–26.
  14. Zob. Platon, *Fajdros* 246c3.
  15. Por. Platon, *Politeja* IV.17, 443e1; *Epinomis* 992b6.
  16. Por. Anaksagoras, DK 59, B12.
  17. Imiesłów *estalmenos*, „posłany”, od czasownika *stellō*, który można także tłumaczyć jako „jest przygotowany”.
  18. Z uwagi na to, że dalszy tekst nie wyjaśnia, co miałyby pochodzić od umysłu, być może zasadna jest poprawka Igała (PLOT. Igal, t2. 358, za Brinkmann 1902) redukująca tekst do „co jest przed nim, i to, co jest jego”. Tłumaczymy jednak tekst w zgodzie ze wszystkimi rękopisami, zaznaczając tekst usuwany tutaj przez wydawców (w tym wszystkie wydania H–S) za pomocą nawiasów klamrowych.
  19. Richard Harder (PLOT. Harder t. Ib, s. 477) dopatruje się w użyciu przez Plotyna zaimka „coś” (*ti*) odwołania się do najwyższego rodzaju stoickiego, doktryny dobrze znanej Plotynowi i krytykowanej przez niego (zob. traktaty 42, 43, 44). Meijer 1992, 130, próbuje podważyć argumentację Hardera. Nie zmienia to jednak faktu, że Plotyn próbuje przeciwstawić się pojmowaniu jedna utożsamiającemu je z bytem, i przez to również przeciwstawia się doktrynie stoickiej. Na temat rodzajów stoickich, zob. L&S r. 28; 29.
  20. Użyty tu jest wyraz *monoeidēs* („o jednej formie”), występujący już u Platona (zob. *Uczta* 211b1; Platon, *Fedon* 78d5).
  21. Por. Platon, *Parmenides* 142a2–3.
  22. Zob. Platon, *Politeja* VI.19, 508a–509b.
  23. Pseudo-Platon, *List VII* 341c5.
  24. Zob. Platon, *Fajdros* 251c5–252a1. Eliptyczna składnia obciążona licznymi wtrąceniami, nie do oddania po polsku, musi tu zostać rozpisana przez powtórzenia.
  25. Zob. Platon, *Fajdros* 250d.
  26. Zob. Platon, *Fedon* 65c; 66c–67b; 82e–83e; *Fajdros* 248b–c; 250a–c.
  27. Wyraz *sungenēs*, użyty tu być może w aluzji do Platona (*Politeja* VI.5, 490b4).
  28. Plotyn wydaje się mieć na myśli epikurejczyków. Rozróżnienie między „losem” (*tuchē*) i spontanicznym, pozornie przypadkowym wydarzeniem wynikającym z porządku natury (*to automaton*, lub jak tutaj, w celowniku narzędnym, *automatōi*) pojawia się u Arystotelesa (zob. *Fizyka* II.4–6, 195b31–196a16).
  29. Mowa tu prawdopodobnie o stoikach; o czym wydaje się świadczyć użyty w tym kontekście przez Plotyna czasownik *sunēchō* („utrzymywać razem”, tu w formie biernej), którego często używali stoicy. Zob. *SVF* II.448.
  30. Plotyn wydaje się mieć na myśli platoników, którzy przyjmują istnienie form poznawanych rozumem i duszy jako rzeczywistości niecielesnej. Por. Platon, *Sofista* 246a7–c3.
  31. Dusza od umysłu zyskuje udział w *logosie*: rozumie i racjonalności *racji*. „Cnota” jest tu rozumiana szeroko, jako nazwa dla doskonałości działania nie tylko jednostki ludzkiej, ale także działania racjonalnej zasady, której ta jednostka jest przejawem.
  32. Por. Platon, *Politeja* IV.14, 439d5; 15, 440e6; por. Arystoteles, *O duszy* III.9, 432a25–26.
  33. Por. Anaksagoras, DK 59, B1.

34. Czasownik pochodny od rzeczownika *tolma* („τόλμα”, tj. „czelność”, „śmiałość”), używanego przez neopitagorejczyków i gnostyków dla określenia odejścia od jedna (zob. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie* 74, 381F; Nikomachos z Gerazy [Pseudo-Jamblich], *Teologia arytmetyki* 7.19 i 9.6; Torchia 1993).
35. Platon, *Parmenides* 142a4–6.
36. Plotyn przechodzi w tym kontekście od przymiotnika *ameristos*, „niepodzielny na części”, do *amerēs*, „pozbawiony części”, jakby były synonimami, choć gdy tych terminów używa ściślej, nie są one synonimiczne.
37. Por. Platon, *Parmenides* 138a 2–3.
38. Wedle niektórych komentatorów, może to być odniesieniem do poglądu przypisywanego Speuzypowi (na podstawie fragmentów F49a, 49b Tarán), że jedno jest czymś absolutnie najmniejszym i minimalnym. Jednak zarówno sam wydawca Tarán, jak i Steel i Brisson, podważają autentyczność tych fragmentów. Zob. Brisson 2011; Tarán 1981, 350–6; Steel 2002.
39. Platon, *Parmenides* 137d7.
40. Por. Arystoteles, *Fizyka* III.7, 207b27–29.
41. Por. Platon, *Fileb* 20d3; 60c4; Arystoteles, *Metafizyka* N.4, 1091b16–18; *Etyka Nikomachejska* I.5, 1097b7–8.
42. Por. Arystoteles, *Metafizyka* N.4, 1091b35–1092a3.
43. Argumentacja przeciwko Arystotelesowi, zob. *Metafizyka* Λ.7, 1072b18–21; 9, 1074b18–1075a5.
44. Por. Platon, *Parmenides* 138a3.
45. W przekładzie uwzględniamy sugerowaną przez Hardera i wprowadzoną do tekstu przez Plot. H–S<sup>2</sup> korektę zastępującą wyraz *ekei* („tam”) słowem *aei* („zawsze”). Słowo *ekei* oznacza jako problematyczne Plot. Harder. Przekazanego przez rękopisy tekstu broni van Winden 1980. Por. także dyskusje w Puelma 1979, 95; Puelma 1980.
46. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.4, 429a15–29.
47. Zob. Platon, *Timajos* 50d7–e5. Użyty w tym kontekście przez Plotyna termin stoicki *apoiós* („beżjakościowy”, „pozbawiony jakości”, zob. *SVF* I.85) występuje u Plutarcha w definicji materii w *O powstaniu duszy wyłożonym w Timajosie* 6–7, 1015A–D; a także u Alkinoosa, *Didaskalikos* 8.2.10 Louis (162.36 Whittaker).
48. Por. Arystoteles, *O duszy* III.5, 430a10–25.
49. Wyraz *homileō* („być razem”, „przebywać w towarzystwie”) być może użyty w aluzji do Platona (*Uczta* 209c2).
50. O zażyłości, dosłownie „współprzebywaniu” (*sunousia*) z istotą boską, zob. Platon, *Prawa* I, 624b1; oraz Pseudo-Platon, *Minos* 319e1. W obydwu przypadkach chodzi o „zażyłość” króla Krety Minosa z Zeusem. W nawiązaniu do tych źródeł, a przede wszystkim do dialogu *Minos*, w następnym już zdaniu Plotyn sięga do wykorzystanego w tym dialogu przykładu z *Odysei* Homera (XIX.178–79). Por. również Pseudo-Platon, *List VII* 341c4–d2.
51. Cytat łączący słowa z przypisywanego niegdyś Platonowi *Minosa*, w. 319b5 (tam cytowany Homer, zob. poprzedni przypis) i d4. Według mitu, Minos był synem Zeusa i królem Krety i jako syn Zeusa był przez niego wychowywany i kształcony i lubił z nim rozmawiać. Swoją „boską” mądrość zdobył dzięki temu wykształceniu miał następnie wykorzystać w działalności politycznej, zwłaszcza jako prawodawca.
52. Por. Platon, *Prawa* I, 624a7–b3.

53. W wierszu 27, podobnie jak wydania H–S; Meijer 1992, 225; t9 Hadot, 99 i 181, w przekładzie przyjmujemy poprawkę wprowadzoną przez Jacobusa C. M. van Windena (van Winden 1962). Zamiast przekazanej przez rękopisy lekcji *nomisasa ei* („*νομισασα ει*”), imiesłów żeński czynny aorystu czasownika *nomizō*, „uważać”, oraz „jeśli” w funkcji „czy” sugerującej, że domyślnym podmiotem tego zdania jest „dusza”, przyjmujemy formę mianownika rodzaju męskiego imiesłowu aorystu *nomisas* i wyraz *aei* („zawsze”: „*νομισας αι*”). Domyślnym podmiotem jest przy takim odczytaniu „Minos”. Obie lekcje są identyczne fonetycznie w późnej i współczesnej grece.
54. Platon, *Parmenides* 138e4.
55. Zob. użycie słowa *klasis* jako „przerwy” („załamania się”) u Platona w *Timajosie* 43e1.
56. Zob. Platon, *Fajdros* 247d–248a.
57. Wyrażenie „starodawna natura” (*archaia phusis*) pojawia się w odniesieniu do duszy w dialogach Platona. Zob. *Uczta* 192e9; *Politeja* VIII.3, 547b5–6; X.11, 611d2; *Timajos* 90d5.
58. Por. Geminos z Rodos, *Wprowadzenie do zjawisk niebieskich* 5.70.
59. Por. użycie czasownika *katanoeō* („rozmyślać”) u Platona w *Timajosie* 90d4.
60. Występują tu dwa różne terminy, *heterotēs* (abstrakcyjna cecha lub czysta forma „bycia różnym”) i *diaphora* (faktyczna różnica między rzeczami), które oddajemy w niniejszym tłumaczeniu przez polskie słowa o tym samym rdzeniu „róż-” z powodu braku dostatecznej liczby synonimów.
61. Por. Platon, *Politeja* VII.13, 532e3. W przekładzie tego zdania nie uwzględniamy proponowanej przez Maria Puelmę (Puelma 1980, 134) i przyjętej przez wydanie *Plot.* H–S<sup>2</sup> poprawki przekazu rękopisów w wierszu 38 z *exaidōn* („śpiewa w tańcu”) na *hexēs aidōn* („z kolei śpiewa”).
62. Wracamy tu do tekstu rekonstruowanego archetypu rękopisów *Ennead*. Wszystkie wydania H–S idą za poprawką Kirchhoffa (*Plot.* Kirchhoff), który zamiast *ben pneomen* („*εν πνεομεν*”) każe czytać *empneomen* („*εμπνεομεν*”), „oddychamy”, „wciągamy powietrze”. Niektóre rękopisy, w tym tekst dostępny Ficinowi, zawierają słowo *enpneōmen* („*ενπνεομεν*”), niepoprawną formę koniunktywu czasownika *empnōō* (powinna ona brzmieć *empneōmen*, „*εμπνεωμεν*”). Taki tekst należałoby tłumaczyć „wdychajmy”.
63. Większość tłumaczeń w tym i dwóch następnych zdaniach, wbrew tekstowi, oryginalne jednoznaczne „tutaj” oddaje jako „tam”. Plotyn uważa, że kontemplacja *pierwszego i jedyna*, które jest *tam*, dokonuje się *tutaj*, jedynie w maksymalnie dla nas dostępnym odezwaniu się od niepokojów płynących z działania cielesnego naszej natury. Wyjście przez duszę najpierw na poziom umysłu, a następnie przed umysł, wymagałoby bowiem utraty przez duszę właściwego jej bytu. Kontemplując jako dusza, kontemplujemy zawsze *tutaj*. Kontemplacyjne podziwianie tego co *tam* jest zarazem źródłem aktywności tego co w nas racjonalne i czymś, co pozwala na urzeczywistnienie w nas nauk i cnót.
64. Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* X.7, 1178a5–8.
65. Por. Platon, *Prawa* IV, 715e8.
66. Aoryst czasownika być, *ēn*, w sensie „zawsze była i jest”.
67. Użyte jest tu słowo *pterorruēsis* w nawiązaniu do Platona (*Fajdros* 246c2; 248c8).
68. Czyli *erōs*. Napisany dużą literą, staje się imieniem boga Erosa. Podobnie *psychē*, „dusza”, napisana dużą literą, staje się imieniem mitycznej Psyche.
69. Najsłynniejszą opowieścią starożytną opartą na micie Amora i Psyche są księgi IV–V *Metamorfoz* Apulejusza z Madaury.

70. Odrzucamy opartą na mniejszości manuskryptów i wydaniu *Plot.* Perna poprawkę *Plot.* H-S<sup>2</sup>, która każe czytać „skoro tamta dusza jest czymś różnym od boga”.
71. Por. Platon, *Uczta* 180d6–e4.
72. Por. Platon, *Uczta* 203c2–3.
73. Użyty jest tu wyraz *eupatheî* (3 os. l. p. czasu teraźniejszego) od czasownika *eupatheô*, „mieć się dobrze”, w nawiązaniu do Platona (*Fajdros* 247d4).
74. Jest to formuła wypowiedziana podczas misterii w Eleusis, którą potwierdza Pauzaniasz, *Wędrówki po Helladzie* I.37.4.
75. Platon, *Fedon* 66b–67b.
76. Plotyn używa tu formy *emignuto* („ἐμίγνυτο”), trzeciej osoby imperfectum od posiadającego mocny podtekst erotyczny czasownika *meignumi* („μείγνυμι”), podkreślając w ten sposób siłę i charakter złączenia się z *jednym*. Opis owego swoistego zjednoczenia Plotyn wydaje się opierać na jego własnym, wielokrotnym przeżyciu. Zob. Porfiriusz, *ŻP* 23.17–20.
77. W tłumaczeniu idziemy tutaj za tekstem większości manuskryptów, nie zaś obu wydań H-S oraz Hardera (*Plot.* Harder), które oddają tekst dwóch manuskryptów tworzących najstarszą rodzinę oznaczoną jako w: przyjmujemy lekturę *memonôto* (optativus perfecti trzeciej osoby mediopasywnej czasownika *monoô*, „[gdyby] był się osamotnił”) zamiast *memnôito* (taka sama forma czasownika *mimnêsko*, „pamiętać”). Dodatkowo dodajemy punkt (znak przestankowy „,”, odpowiednik „:” lub „;”) przed frazą warunkową. Najwierniejsze oddanie tekstu przyjętego przez wydawców, które nie powieli błędów większości tłumaczy — czyli nie zgaduje brakującego dopełnienia do „przypomnieć sobie”, traktuje optativus praesentis *echoi* od czasownika *echô* („mieć”) jako tożsamy z takim dopełnieniem (co jest możliwe języku potocznym, w którym można opuścić partykułę *ara*, „czy”), nie zaś jako wprowadzający kolejny poprzednik zdania warunkowego (które z nieznanymi powodów pozbawione jest następnika) — brzmiałoby następująco: „za każdym razem gdy mieszał się z *tamtem*, jeśli [tylko] przypomniał był sobie, czy mógłby mieć u siebie obraz *tamtego*.” Tekst grecki linii 7, w rezultacie naszych poprawek, przyjąłby następującą postać: „ἐμίγνυτο· εἰ μεμόνωτο, ἔχοι ἂν παρ’ ἑαυτῶ ἐκείνου εἰκόνα.”.
78. Por. Platon, *Parmenides* 142a2–3.
79. Zob. Platon, *Fajdros* 247d5–7.
80. *Adyton* (*to aduton*) to ta część sanktuarium świątyni, do której nie wolno wchodzić, dosłownie „to co nie-wkraczalne”.
81. Tak tłumaczymy *ekstasis*, słowo użyte przez Plotyna tylko 4 razy, które morfologicznie należałoby oddać jak „od-stąpienie”. Wyrażenie to w momencie, w którym Plotyn pisze ten traktat, odnosi się do wytrącenia ze stanu naturalnego (wytrącenie kości ze stawu, wytrącenie się z naturalnego nam sposobu życia, czyli utrata spokoju, poczuciałości). Plotyn nadaje mu sens soteriologiczny przez to, że w swoistym wytrąceniu się ze stanu natury, która odgranicza nas od *tamtego*, widzi stan pozytywny.
82. Jako „chram” tłumaczymy słowo *chrēma*, które znaczy zwykle „rzecz” i odnosi się do rzeczy traktowanych jako pożyteczne dobra materialne (a w grece współczesnej do pieniędzy), które jednak wydaje się tu być użyte w najstarszym znaczeniu „świątyni-skarbca” (jaką był np. Partenon i Skarbiec Ateńczyków w Delfach). Na to, że Plotyn ma na myśli to właśnie znaczenie, wskazuje, oprócz podniosłego stylu końcówki traktatu, także składnia, która przez podkreślenie rzeczownika *aduton* zaimkiem *touto*, „to właśnie”, i dodanie zaimka niekreślonego *ti* do rzeczownika *chrēma* nadaje słowu *aduton* rolę podmiotu, a rzeczownikowi *chrēma* rolę orzecznika imiesłowu *nomisas* (dosłownie „uznawszy”).

Imiesłów ten funkcjonuje tu zatem jako orzeczenie zdania podrzędnego. Typowe tłumaczenia *chrēma* jako „coś”, „jakaś rzecz”, wymaga nie tylko przekształcenia sensu „rzecz pożyteczna” na „rzecz”, ale także pominięcia obu zaimków. Dopiero gdy tych zaimków nie tłumaczy się, możliwe staje się niezbędne dla takiego oddania zdania odwrócenie podmiotu i orzecznika i przetłumaczenie „adyton jest jakąś rzeczą” („something”, „etwas”, „quelque chose”). Jeśli odwracamy tutaj podmiot i orzecznik, należałoby jednak frazę tłumaczyć: „ten właśnie adyton jest jakąś rzeczą [nam] pożyteczną” lub „jakąś rzeczą materialną”, z uwagi na typowy sens *chrēma*.

83. Por. Platon, *Fajdros* 245c9.
84. Zob. Filolaos, DK 44, A29; Empedokles, DK 31, B109; Demokryt, DK 68, B164.
85. Nie ma w tym tekście żadnego wyrażenia, które by świadczyło o tym, że Plotyn rzekomo wprowadza tutaj koncepcję idei bądź formy „niebytu”, wedle której „niebyt” miałby być przeciwstawiony bytowi. Tekst jasno mówi, że albo byt jest, albo bytu wcale nie ma. „To co pod każdym względem nie będące”, *to pantē mē on*, jest przedstawione jako nazwa pusta. Natomiast to, co nie posiada pełni bytu w jakimś aspekcie, nazywane jest po prostu „nie będącym”, *mē on*, którego to wyrażenia Plotyn nie poprzedza rodzajnikiem nijakim. Nie czyni więc on z formy imiesłowowej nazwy abstrakcyjnej. Zachowując przyjęty polski odpowiednik „byt”, respektując zarazem sposób wyrażania się przez Plotyna, piszemy „nie byt” rozłącznie.
86. Por. Platon, *Politeja* V.20, 477a2–5.
87. Logika zdania wskazuje na to, że „dla tej właśnie” (*tautēi*, „ταύτη”) odnosi się do „duszy”. Gramatycznie natomiast „tą właśnie” może też być „substancja”.
88. Por. Platon, *Politeja* VI.20, 509b9.
89. Cytat z Platona, *Politeja* VII.13, 532e3.
90. Por. Platon, *Fajdros* 248a1; *Teajtet* 176a1.
91. Słowo *phugē*, użyte tu przez Plotyna, znaczy „ucieczka” z jednej strony w sensie faktu uchodzenia od niebezpieczeństwa, z drugiej strony w sensie miejsca schronienia, w którym znajdujemy bezpieczeństwo. Przez użycie zaimka *pros* z biernikiem, czyli w sensie „wobec kogoś” lub „u kogoś”, Plotyn naciska na ten drugi sens „schronienia”, ale, oczywiście, sensu „ucieczki skądś” nie usuwa. Nie ma w języku polskim słowa, które oddaje oba sensy. Nie ma też w języku polskim słowa które, tak jak łacińskie *refugium* i jego francuskie i angielskie derywaty (oba zapisywane jako *refuge*), lub współczesne greckie *kataphugio* (czyt. *katafibio*), utożsamiałoby miejsce schronienia z miejscem uciezki. W tłumaczeniu naszym oddajemy zatem ważniejszy w tym miejscu dla Plotyna element sensu słowa *phugē*.



**Traktat 10 [V 1]**  
*O trzech naczelnych hipostazach*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O trzech naczelnych hipostazach*

W traktacie dziesiątym Plotyn próbuje rozwiązać poważny problem filozoficzny, jaki powstaje po przyjęciu jego rewolucyjnej koncepcji, że zasadą bytu jest to, co jest jednym w sensie absolutnym, to, co nie jest bytem, lecz jest ponad bytem, i co zarazem jest i przyczyną, i ostatecznym celem wszystkiego, co istnieje, poczynając od bytów umysłowych, a kończąc na bytach świata zmysłowego. Problem ten polega na tym, że jeżeli nie uznajemy absolutnego jedna za byt, nie jesteśmy w stanie wskazać bezpośredniej relacji łączącej jedno z bytem i tym, co jest mnogie. Wobec braku takiej relacji może się wydawać, że jedno nie może być zasadą i źródłem *dla* tego i *względem* tego, co jest po nim. Należy zaś mieć na uwadze, że wedle argumentacji Plotyna nawet umysł, będąc pierwszym z bytów, nie jest absolutnie jeden, lecz jest mnogi. Jedność umysłu nie jest tożsama z jego istotą, lecz jest cechą jego istoty, którą on zawdzięcza jednemu.

Traktat dziesiąty jest kolejnym, i być może jednym z najbardziej dobitnych, dowodem na to, że niekoniecznie należy się sugerować redakcyjnymi decyzjami Porfiriusza. Owym dobitnym dowodem nie jest nawet samo oderwanie traktatu dziesiątego (którym Porfiriusz rozpoczyna *Enneadę piątą*) od traktatu dziewiątego (którym Porfiriusz zamyka *Enneadę szóstą*, i przez to całe dzieło Plotyna), choć narusza to logikę wykładu Plotyna, wedle której traktat dziesiąty jest naturalną i konieczną kontynuacją traktatu o jednym. Znacznie bardziej znaczący jest tu tytuł, jaki Porfiriusz przypisał temu traktatowi (lub przynajmniej przejął od innych uczniów Plotyna), który przez sam ten fakt wszedł do tradycji i prowadził do niekoniecznie właściwej interpretacji treści traktatu. Tytuł *O trzech naczelnych hipostazach* narzuca kierunek interpretacji prowadzący do przedstawiania jedna, umysłu i duszy jako trzech naczelnych hipostaz, co jest głęboko niezgodne z argumentacją i wnioskami przedstawionymi przez Plotyna w traktatach dziewiątym i dziesiątym. Przedstawienie bowiem jedna, umysłu i duszy jako hipostaz redukuje jedno do bytu, czym jedno wedle nowatorskiej koncepcji Plotyna nie jest. *De facto*, taka redukcja przekreśla całą oryginalność tej koncepcji, sprowadzając ją do dosyć szeroko przyjmowanego w platonizmie średnim trójhipostatycznego modelu

zasad bytu<sup>1</sup>. Plotyn w omawianym traktacie nie nazywa wszelako jedna hipostazą. To umysł i dusza w swej czelności lub zuchwałości (*tolma*), odchodząc (w *apostasis*) od tego, co je poprzedza<sup>2</sup>, tworzą swoje hipostazy, czyli wyodrębnione dosłownie „ustanowienie” (*hupostasis*) w bycie. To wyodrębnione bytowanie jest możliwe dzięki temu, że przez *horos*, granicę-determinację, oraz *stasis*, Platoński „spoczynek” z *Sofisty* (255a–c), który można też rozumieć jako „stan” i „stałość”, zyskują one „utwierdzenie” bądź „sztywność i trwałość” (Plotyn posługuje się metaforycznie czasownikiem *pēgnumi*) wobec tego, co je poprzedza, i otrzymują tym samym definicję i kształt (zob. 10 [V 1], 7.24–26). Innymi słowy, bycie lub posiadanie hipostazy wiąże się z tym, czego w *jednym*, które jest absolutnie prostym i jest ponad bytem w ogóle, definitywnie być nie może. Gdyby *jedno* posiadało w sobie jakąkolwiek determinację, zawierałoby ono zarówno odmiennność, jak i wielość. Jedno, będąc ponad bytem, nie może być jedną z hipostaz, nawet naczelných i pierwotnych. Jest przeto bardzo konsekwentnie nazywane przez Plotyna zasadą (*archē*), od której i dzięki której jest umysł, dusza, i wszystko, co istnieje. To dzięki tej zasadzie każdy byt jest, jest jednością i jest sobą.

Należy zarazem zauważyć, że Plotyn rzeczywiście w jednym miejscu swojego traktatu, a mianowicie w rozdziale 10.1–10, mówi o trzech naczelných rzeczywistościach, które następują po jednym, będącym ponad wszelkim bytem. Są to „byt i umysł<sup>3</sup>, trzecia zaś jest natura duszy”. Te trzy, przez to, że są obecne w naturze, są też obecne w nas, w sensie obecności przyczynowej w tym, co w partykularnej duszy pozostaje poza rzeczywistością zmysłową.

Głównym pytaniem traktatu jest więc, w jaki sposób mogą powstawać umysł i dusza, będące naczelnymi hipostazami wobec wszystkich innych bytów. Plotyn nie mówi, co warto podkreślić, że one powstają z owej zasady, lecz że „są od” tej zasady, która nie tylko jest wyższa od nich, lecz nie jest nimi i jest ponad nimi. Plotyn wyjaśnia problem ich powstania ponownie przechodząc wytyczoną już w poprzednich traktatach drogę, zaczynając od wytłumaczenia pochodzenia duszy, i krok po kroku wznosząc się ku przyczynie wszelkiego bytu, czyli ku *jednemu*.

Wychodząc od analizy duszy jako tego, co porządkuje i ożywia wszechświat i istoty w nim żyjące, Plotyn dochodzi do określenia duszy, które już jest znane czytelnikowi poprzednich traktatów, jako pierwiastka racjonalnego (*logosu*, czy jak tłumaczymy, „racji”), aktywności-aktualizacji oraz życia umysłu, które to umysł niejako od siebie wysyła, ustanawiając tym samym kolejną po nim hipostazę. Hipostaza duszy, jej odrębne

istnienie, pochodzi więc od umysłu i ustanawia się dzięki umysłowi — natomiast jest ona w stanie aktualizacji (można powiedzieć, że jest najbardziej sobą) wtedy, gdy ów umysł „widzi” (zob. szczególnie rozdział 3). Umysł, z kolei, rodzi się tylko i wyłącznie z pierwszej przyczyny, którą oczywiście jest *jedno*, będące samo w sobie nie poruszone i niepodzielne, i nie zwrócone ku niczemu, co byłoby poza nim. Umysł rodzi się wyłącznie z „nadmiaru”, który otacza *jedno*, tak jak blask i promienie w sposób naturalny otaczają słońce. Ukazując ów „nadmiar” i ukonstytuowanie się w nim umysłu, Plotyn podkreśla, że posługuje się językiem w sposób właściwy raczej misterium, modlitwie i kontemplacji, aniżeli analizie filozoficznej. Nie jest to coś, o czym można mówić wprost, lub co w ogóle da się ująć w słowach. Da się jedynie powiedzieć na ten temat w sposób jednoznaczny, że umysł otrzymuję swą hipostazę przez bycie określonym, a nawet przez samookreślenie się jako możliwości wobec *jednego*. Zawiera on w sobie przeto wewnętrzną podwójność, będąc zarówno tym, co myśli, jak i tym, co jest pomyślane, czyli umysłem i bytem umysłowym. Jako taki jest on źródłem różności i tożsamości oraz pozostałych najwyższych rodzajów bytów umysłowych znanych z *Sofisty* Platona (254b–d), których rola i istota zostaną wytłumaczone przez Plotyna znacznie później. Umysł więc, pochodząc wyłącznie od *jedna* i będąc jego obrazem, zrodziwszy się, rodzi wszystkie umysłowe byty razem ze sobą oraz całe piękno form. *Jedno* natomiast, będąc zasadą, źródłem i możliwością wszystkiego, co powstaje, trwa niezmiennie nie poruszone, nie potrzebując umysłu i nie posiadając w sobie żadnej skłonności ku czemukolwiek, pozostając zatem ponad i poza bytem.

W rezultacie w traktacie dziesiątym Plotyn jeszcze wyraźniej formuluje swoją rewolucyjną koncepcję *jedna* jako zasady bytu będącej ponad i poza bytem. Zarazem należy zauważyć, że Plotyn podkreśla, iż koncepcja ta nie jest w całości jego własnym pomysłem, lecz jego interpretacją poglądów Platona, szczególnie tych, które Platon wyraził w swoim dialogu *Parmenides*. Plotyn wydaje się być świadom, jak bardzo ta jego interpretacja jest różna od interpretacji przyjętych w tradycji platońskiej<sup>4</sup>. Być może z tego powodu nie tylko podkreśla on, że jego rozwiązanie problemów postawionych przez Platona w *Parmenidesie* nie jest niezgodne z próbami ich rozwikłania, jakie można znaleźć w innych dziełach Platona, ale także zaznacza fakt, że jego interpretacja stanowi własne, swoiste odczytanie poglądów presokratyków i Arystotelesa<sup>5</sup>. W ten sposób Plotyn poniekąd uwalnia się od zarzutu skandalicznej oryginalności swojej

myśli, przypisując poprzednikom przynajmniej częściowe lub niewyraźne wypowiedzenie jego własnych idei. Ten zabieg stanie się po Plotynie powszechną praktyką, a w wiekach średnich podkreślanie własnej nieoryginalności będzie wręcz normą i swoistą koniecznością moralną. Plotyn kończy traktat dziesiąty ponownym przemyśleniem i reinterpretacją kwestii, czym jest dusza ludzka jako część całej duszy oraz jako to, co posiada w sobie umysł, przez co jest czymś boskim. Na zakończenie niniejszego wprowadzenia należy zaś raz jeszcze podkreślić, że lektura traktatu dziesiątego wymaga od czytelnika nie tylko maksymalnej uwagi, ale też podejścia wolnego od prekoncepcji, które w wypadku tego traktatu posiadają wielowiekową tradycję.

### Synopsis

- I. (r. 1–3) Natura duszy i jej odejście od jej początku i ojca; umysł jako to co poprzedza duszę i jest jej rodzicielem.
- II. (r. 4–7) Umysł i byty umysłowe jako myślenie i byt, najwyższe rodzaje bytu umysłowego; jedno jako źródło i zasada umysłu; sposób pochodzenia umysłu od jednego, umysł jako podzielny obraz niepodzielnego jedna.
- III. (r. 8–9) Rozwiązanie Plotyna w odniesieniu do tradycji filozoficznej — *Parmenides* Platona, Anaksagoras, Heraklit, Empedokles, Arystoteles i pitagorejczycy.
- IV. (r. 10–12) Obecność bytu, umysłu i duszy w naturze i w duszach partykularnych; wytłumaczenie boskości natury duszy partykularnej; przyczyny obojętności duszy człowieka wobec samej siebie i tego, czym ona jako taka jest, oraz konieczność zwrócenia się duszy ku sobie.

### Przypisy

1. Zob. np. opis nauk Numeniosa, do których porównywano koncepcje Plotyna, we „Wprowadzeniu do *Żywota Plotyna*”, s. 7–8.
2. Na określenie tego odejścia i tej apostazy Plotyn używa wyrazów pochodnych od słowa *tolma* („τόλμα”), terminu o rodowodzie neopitagorejskim i gnostyckim, używanego na określenie odejścia i separacji od *jedna* przez nieokreśloną diadę. Zob. Torchia 1993. Wypada tu dodać, że gra słów pomiędzy *stasis*, *apostasis* i *hupostasis* trudna jest do oddania w innych językach. Można ją oddać po polsku jako „stanie”, „od-stanięcie”, i neologizm „u-stanienie” raczej niż używane w tłumaczeniu tego traktatu „ustanowienie”. Trzeba też zwrócić uwagę na to, że o *jednym, umysle i duszy* można mówić jako o zasadach, ale zarazem nie można sprowadzić *jedna* do jednej z trzech hipostaz.

3. Należy pamiętać o tym, że *umysł* sam w sobie nie jest bezwzględnie *jednym*, lecz mnogim, jest on umysłem poznającym byty umysłowe. Stąd może być przedstawiony jako „byt i umysł”, zob. poniżej 10 [V 1], 4.25.
4. Z *Żywota Plotyna* (r. 17–18) wiemy, jak bardzo negatywnie były przyjmowane poglądy Plotyna w środowisku filozoficznym. Wiemy też o jego dobrym obeznaniu w filozofii średniopłatońskiej (*ŻP* 14). Można więc przypuszczać, że Plotyn był świadom tego, jak bardzo jego interpretacja istotowo różniła się od przyjętych, i jak jego wypowiedzi mogły być odbierane.
5. Co do dzieł i miejsc, na które powołuje się Plotyn w swoim odczytaniu myśli jego poprzedników, zob. poniżej przypisy do rozdziałów 8 i 9.



## *O trzech naczelnych hipostazach<sup>1</sup>*

— Czym jest więc to, co sprawiło, że dusze zapomniały o ojcu bogu, 1  
i chociaż są czymś z *tamecznych* dziedzin i całkowicie do *tamtego* [nale-  
żą], utraciły znajomość i samych siebie, i *tamtego*?<sup>2</sup>

— Początkiem zła dla nich była zuchwałość<sup>3</sup>, zrodzenie, pierwsza róż- 5  
ność | i zażyczenie sobie bycia [własnością] samych siebie. Gdy zaś tyl-  
ko stało się jawnym, że znalazły przyjemność w swoim samostanowieniu,  
poddawszy się mnogim poruszeniom [pochodzącym] od nich samych,  
spiesząc w stronę przeciwną, i poczyniwszy jak najdalsze odejście, utraci-  
ły też znajomość tego, że one same są *stamtąd* — tak jak dzieci, oderwane 10  
natychmiast [po urodzeniu] od swych ojców | i przez długi czas wycho-  
wywane daleko od nich, nie znają ani siebie, ani swych ojców. Więc nie  
ogłędając ani *tamtego*, ani samych siebie, zbeczcześciwszy same siebie utra-  
tą znajomości [swego] rodzaju, uczciwszy zaś [rzeczy] inne, zachwyciw- 15  
szy się bardziej wszystkim innym niż sobą, znalazłszy [w nich] upodo-  
banie i związawszy się z nimi, rozkiełznały, jak to tylko | możliwe, same  
siebie — te od których się odwróciły zbeczcześciwszy je — tak że dzieje się  
[coś takiego, że] cześć [dla rzeczy], które są *tu oto*, i zbeczczenie samych  
siebie jest [też] przyczyną całkowitej utraty znajomości *tamtego*. Coś bo- 20  
wiem *innego* jest ścigane i podziwiane, i przez to zarazem coś, co podziwia  
[je] i ściga, zgadza się, że jest [od owych innych rzeczy] gorsze. Jeśli zatem  
uznaje się za gorsze od tego, co powstaje i ginie<sup>4</sup>, | i ma się za coś najmniej  
godnego czci i [rzecz] najbardziej śmiertelną z tego wszystkiego, co czci, to  
nigdy nie będzie mogło pomieścić w duchu<sup>5</sup> ani natury, ani mocy boga<sup>6</sup>.  
Dlatego ze względu na tych, którzy są tak nastawieni, winno zostać sformu-  
łowane podwójne rozumowanie, jeśli rzeczywiście ktoś ma odwrócić  
ich do [rzeczy] przeciwnych i pierwszych, i wznieść ich aż do najwyższych  
krańców *jedna* i | *pierwszego*. 25

— Czym więc jest każde z obojga [tych rozumowań]?

— To [pierwsze] pokazuje, że nie są warte czci te [rzeczy, które] są te-  
raz przedmiotem czci duszy; przejdziemy to [pierwsze] jednak dokładniej  
gdzie indziej<sup>7</sup>. To [drugie] poucza i przypomina duszy, jakiego [jest ona]

rodzaju i jakiej wartości. To [drugie] rozumowanie jest pierwotniejsze od tamtego i także tamto ukaże [w sposób taki, że tamto] stanie się jaśniejszym. O tym [drugim] należy zatem teraz mówić; jest to bowiem bliskie  
 30 temu, czego | poszukujemy i czymś przygotowawczym dla [przeprowadzenia] tamtego [rozumowania]. Tym, co poszukuje, jest oczywiście dusza, natomiast winna ona poznać, jakiego bytu poszukuje, aby najpierw zyskała poznanie samej siebie, czy ma moc takich [rzeczy] szukać, czy posiada oko odpowiednie<sup>8</sup>, żeby widzieć, i czy wypada jej prowadzić poszukiwania. Jeśli bowiem są [te rzeczy dla niej] obce, to czemu potrzebuje [poszukiwać]? Jeśli natomiast [są z nią] spokrewnione<sup>9</sup>, to i przystoi [jej],  
 35 i | może [ona] znaleźć.

2 Wszelka dusza niech więc najpierw roztrząśnie, że to ona utworzyła wszystkie żywe istoty, tchnąc w nie życie: te które żywi ziemia, te które żywi morze, te które są w powietrzu, i te które na niebie jako boskie  
 5 gwiazdy — że to ona słońce [utworzyła], ona też *to oto* | niebo ogromne, że to ona wprowadziła [w niebo] ład i ona sama obraca [je] w szyku, będąc naturą różną od tych [rzeczy], w które wprowadza ład i którymi porusza, i które czyni żywymi<sup>10</sup>. Z konieczności więc [dusza] jest bardziej czcigodna [niż one], skoro one rodzą się i niszczą w zależności od tego, czy dusza je opuszcza, czy wyposaża je w życie, podczas gdy ona jest za-  
 10 wsze, ponieważ nie opuszcza samej siebie<sup>11</sup>. | Tak więc niech rozumuje [ona na temat tego], na czym polega ów sposób wyposażenia w życie we wszystkim razem, w całości oraz w [rzeczach] poszczególnych: niech ową wielką duszę docieka inna dusza, która również nie jest mała, skoro stała się godną dociekać, gdy oswobodziła się od zwodniczości i tego, co zauroczyło inne [dusze], dzięki spokojowi [swojej] kondycji. Niech  
 15 więc spokojne będzie u niej nie | tylko ciało, to które ją omotało, i tego ciała kipieli, ale również wszystko, co ją otacza: spokojna [niech będzie] więc ziemia, spokojne też morze i powietrze, i samo niebo, to które jest lepsze. Niech [ktoś] pomyśli zatem, że zatrzymał w sobie w spoczynku duszę, która niejako spłynęła i zlała się, i zewsząd wchodzi i iluminuje  
 20 [go]. | Tak jak promienie słońca, oświetliwszy ciemną chmurę, sprawiają, że świeci ona, nadawszy jej złocisty wygląd, tak też dusza, wszedłszy do ciała nieba, dała mu życie, dała nieśmiertelność i obudziła to, [co przed nią] leżało. Ono zatem, poruszone wiecznym ruchem przez duszę, która roztropnie przewodzi, stało się „szczęśliwą istotą żywą”; otrzymało więc  
 25 | swą wartość niebo od duszy, która w nim zamieszkała, ponieważ przed duszą było ciałem martwym, ziemią i wodą, a raczej ciemnością materii

i nie bytem, i tym, „czym brzydzą się bogowie”, jak powiedział któryś [poeta<sup>12</sup>]. Jej moc i natura stałyby się jeszcze bardziej jasne i wyraziste, gdyby ktoś *tutaj* poddał [swojemu] rozmyśleniu, w jaki sposób dusza obejmuje i prowadzi | niebo za pomocą swoich życzeń. Dała bowiem samą siebie 30  
całej wielkości tego [nieba], jak wielkie ono jest, i ożywiła duszą wszelki jego obszar, zarówno wielki, jak i mały — jako że [każde] inne ciało leży w innym miejscu, to jest tu oto, drugie zaś tam oto; niektóre [znajdują się] naprzeciwko [siebie], podczas gdy niektóre mają innego [rodzaju]<sup>13</sup> rozłączność od siebie nawzajem.

| Lecz z duszą nie jest tak właśnie, ani też jako pokawałkowana na każ- 35  
dą swoją część sprawia częstką duszy, że [coś] żyje — ale to dzięki całej [duszy] wszystko żyje i ona wszystka jest obecna wszędzie, upodobniona do ojca, który ją zrodził<sup>14</sup>, i pod względem *jedna*, i pod względem tego, [że jest] na wszelki sposób. I chociaż nawet niebo jest mnogie i w [każdym] innym miejscu inne, dzięki mocy takiej [duszy] jest [czymś] jed- 40  
nym, i | przez takową [duszę] również *ten oto* kosmos jest bogiem<sup>15</sup>. Również słońce jest bogiem, ponieważ jest ożywione przez duszę, a także inne gwiazdy; a również i my, jeśli coś [mamy w sobie boskiego], to właśnie przez to, gdyż „do wyrzucenia są prędzej trupy niż gnój”<sup>16</sup>. Przyczyną zaś, dzięki której bogowie są bogami, z konieczności jest starsza od nich bogini<sup>17</sup>. Podobna co do formy jest również nasza [dusza], kiedy więc 45  
przyjrzyś się jej, | biorąc ją oczyszczoną z tego, co do niej doszło [z zewnątrz], odkryjesz samo to, co godne czci, czym jest zawsze<sup>18</sup> dusza, i co jest bardziej godne czci od wszystkiego, czym może być to co cielesne<sup>19</sup>. „Wszystko bowiem jest ziemią”<sup>20</sup>, a nawet gdyby było ogniem, czym byłoby to [u] ognia, co pali? To samo dotyczy tego, co jest złożone z tamtych [dwóch pierwiastków], jeśli nawet dodasz do nich wodę i powietrze. Jeśli więc [coś takiego], jako obdarzone duszą, będzie czymś, o co należy zabiegać, dlaczego | ktoś zabiega o coś innego, zlekceważywszy samego siebie? 50  
Znajdując bowiem upodobanie w duszy, która jest w czymś innym, w sobie samym je znajdujesz.

Skoro zatem dusza jest rzeczą w ten sposób czcigodną i boską, utwierdziwszy się już w przekonaniu, że dzięki temu, że taka jest, podażyła ona za bogiem, wszedź do *tamtego* za pomocą takiej przyczyny. W każdym razie gdzieś trafisz niedaleko, wcale [nie ma bowiem] wiele tego co pomiedzy<sup>21</sup>. Weź zatem [pod rozwagę] to, co od czegoś tak właśnie | boskiego 5  
jest bardziej boskie — sąsiedztwo<sup>22</sup> duszy u góry, po którym i od którego

- [jest] dusza. Bo jeżeli<sup>23</sup> jest [czymś] takim, jakim ją pokazała *racja*<sup>24</sup> [naszego rozumowania], to jest jakimś obrazem umysłu, tak jak [jest takim obrazem] *racja* [obecna] w wymówieniu *rozumnego stwierdzenia*, które [jest] w duszy — także i ona sama jest *racją* [czyli rozumem] umysłu, i tym, co jest wszelką [jego] aktywnością, i życiem, które wysła [umysł] przed siebie dla ustanowienia<sup>25</sup> czegoś, co jest inne — tak jak [wysyłane jest] | gorąco ognia, to które z nim współistnieje, a którym on obdarza. Należy więc wziąć [ją pod rozwagę jako tę, która jest] *tam*, która nie wypływa, ale trwa w *nim*, i która ustanawia taką *inną* [aktywność]. Będąc więc od umysłu, jest obdarzona myślą i w rozumowaniach [tkwi] umysł niej samej — i [jest jej umysł] zwięźczeniem [pochodzącym] od *owego* [umysłu], który to z kolei jak ojciec wychował go — tego, którego [umysł] zrodził jako | wobec siebie niedoskonałego. Ustanowienie jej [dane pochodzi] od umysłu, a jej rozum jest w akcji, kiedy ona ogląda umysł. Kiedy bowiem [dusza] wpatruje się w umysł, posiada [jako pochodzące] z wewnątrz i [jako] coś własnego to, co umysłowo poznaje i co aktualizuje. I tylko o takich należy mówić, że są aktami duszy, o tych, które [istnieją] na sposób myśli i które [biorą się] z tego, co jej własne<sup>26</sup>; natomiast to co [u niej] gorsze, [pochodzi] skądinąd i jest doznaniem
- 10 | takiej [duszy]. Umysł więc czyni ją jeszcze bardziej niż boską i przez to, że jest ojcem, i przez to, że jest obecny: niczego bowiem nie ma pomiędzy [nimi] oprócz tego, że są na sposób różny — [dusza istnieje] jako zaraz za [nim] i jako to, co przyjmuje, [umysł] zaś jako forma. Czymś pięknym jest zaś również materia umysłu, jako że jest o formie umysłu i prosta<sup>27</sup>. Czymś takim właśnie jest umysł, i jest jasne już z tego oto, że jest on czymś
- 25 lepszym od | duszy, która [również] jest taka właśnie.
- 4 Mógłby ktoś ujrzeć, [że tak się rzeczy mają], także na podstawie tego: jeśli ktoś zachwyca się tym oto kosmosem zmysłowym, zwracając spojrzenie na [jego] wielkość i piękno, na porządek jego wiecznego biegu, na bogów,
- 5 którzy są w nim, tych którzy są widziani, i tych, którzy są niejawni, | na demony, na zwierzęta i rośliny wszelkie, to wspiąwszy się do pierwowzoru owego [kosmosu] i tego, co jest bardziej prawdziwe, niech *tam* także ujrzy wszystkie [te rzeczy, jakie są w kosmosie, ale] umysłowe, które u niego [tj. pierwowzoru] są wieczne, w [jego] własnym<sup>28</sup> współistnieniu i życiu<sup>29</sup>, i tych oto [wszystkich rzeczy] naczelnika, umysł nieskażony, i mądrość niepojętą, i jak najprawdziwszy żywot u Kronosa, [żywot życiem] boga,
- 10 | który jest sytością i umysłem<sup>30</sup>. Zawiera on w sobie wszystko to co nieśmiertelne, wszelki umysł, boga wszelkiego, duszę wszelką, które zawsze

są w spoczynku. Co bowiem, skoro ma się dobrze, próbuje [on] zmienić?<sup>31</sup> Gdzie [miałby] przejść, skoro ma on wszystko u siebie samego? Ani też wcale nie próbuje powiększyć się, ponieważ jest najdoskonalszy. Dlatego też wszystko to, co [jest] u niego, jest doskonałe, | aby był cał- 15  
kowiec doskonały, nie posiadając niczego, co nie [byłoby] takie, ani nie mając w sobie czegoś, co nie myśli<sup>32</sup>: myśli zaś nie próbując<sup>33</sup> [posiąść], lecz mając<sup>34</sup>. To, co dla niego [jest] błogosławieństwem, nie jest nabyte, ale w wieczności [jest] to wszystko, i jest to wiecznością istną, którą na-  
śladuje czas krążący wokół duszy<sup>35</sup> — ten który tamte [jakieś rzeczy już] lekceważy, a na te [jakieś inne rzeczy] następuje. Dokoła duszy [krą- 20  
żą] bowiem [rzeczy ciągle] inne i znowu inne: | kiedyś Sokrates, kiedyś koń, zawsze jeden jakiś z bytów. Umysł zaś [jest] wszystkimi. Posiada więc {w samym sobie<sup>36</sup>} wszystko to, co w samym sobie jest w spoczynku — i „tylko jest”, i to „jest” [jest] zawsze<sup>37</sup>, i nigdzie [nie ma u niego] tego, co przyszłe — *jest* bowiem i wtedy — ani tego, co przeszłe — nic bowiem 25  
*tam* nie przeminęło, ale stało się zawsze w spoczynku, | *gdyż jest tym samym*, niejako gustując w tym, że właśnie tak się ma. Każde zaś z nich jest umysłem i bytem, a to wszystko razem jest wszelkim umysłem i wszelkim bytem — umysł więc [jest tym,] który poprzez odniesienie do myślenia ustanowił byt, zaś byt [tym,] który dzięki temu, że został pomyślany, da-  
je umysłowi myślenie i bycie. Coś innego jest więc przyczyną myślenia, [i coś innego przyczyną] dla bytu: obydwu jest zatem | przyczyną zarazem 30  
coś innego. Są bowiem tamte *zarazem*, i współegzystują, i nie opuszczają się nawzajem, lecz będąc dwoma [jest] to właśnie jedno: naraz [jest] umysłem i bytem, i tym, co myśli, i tym co pomyślane — umysłem poprzez odniesienie do myślenia, a bytem poprzez odniesienie do tego, co jest po-  
myślane<sup>38</sup>. Nie mogłoby zaś powstać myślenie, gdyby nie było różności i tożsamości. Powstają | więc jako to co pierwsze: umysł, byt, różność 35  
i tożsamość; należy zaś także przyjąć ruch i spoczynek<sup>39</sup> — także ruch, jeśli [to, co powstaje jako pierwsze,] myśli; a spoczynek, aby [myślało] to samo. Różność zaś [należy przyjąć], aby było [ono zarazem] myślącym oraz pomyślanym. Bo gdybyś zabrał różność, jedno, które powstaje, zostanie uciszzone — [jako że] także te [rzeczy], które zostają pomyślane, muszą być wzajemnie wobec siebie różnymi. | Tożsame ono [musi 40  
być], ponieważ jest jednym dzięki samemu sobie, i jakimś wspólnym dla wszystkich [rzeczy] jednym, a różnica [pomiędzy owymi wszystkimi rzeczami] jest różnością<sup>40</sup>. Te zaś stawszy się większą mnogością tworzą liczbę oraz ilość, a jakością [jest] każdego z nich właściwość — z nich, jako z zasad, [jest wszystko to, co] inne.

- 5 Mnogi jest więc taki właśnie bóg, ten który jest ponad duszą; jej zaś przysługuje bycie w owych [innych rzeczach jako z nimi] połączonej, chyba że zechce odejść<sup>41</sup>. Zbliżywszy się zatem do *niego* i niejako stawszy się jednym, pyta<sup>42</sup>: kim jest ten, kto owego [boga] zrodził? Ten, który [jest]
- 5 prosty; który [jest] przed takową wielością; i który | [jest] przyczyną i jej bycia, i [jej] bycia mnogą; ten, który tworzy liczbę. Albowiem liczba nie jest pierwsza, jako że przed diadą jest jedno, czymś drugim zaś jest diada, i będąc zrodzona z jedna w nim ma przyczynę swojego określenia<sup>43</sup>, sama zaś przez siebie jest czymś nieokreślonym; gdy więc zostanie określona, jest już liczbą — [jest] liczbą więc jako substancja<sup>44</sup>, liczbą jest zaś
- 10 również dusza<sup>45</sup>. | Te [rzeczy], które są pierwsze, nie są bowiem ani masami, ani wielkościami, gdyż te takie właśnie [rzeczy] tęgie są późniejsze — te, które poznanie zmysłowe uważa za byty. Również w nasieniu tym co cenne nie jest to co wilgotne, lecz to, co nie [jest] widziane, i to jest liczbą i *racją*. A zatem ta liczba, o której mówi się, [że jest] *tam*, oraz diada są *racjami* i umysłem, natomiast ta diada, która jest przyjęta jako będąca
- 15 jakby podmiotem, jest czymś nieokreślonym, | podczas gdy liczba, która pochodzi od niej i od *jedna*, jest formą poszczególną — tak jakby [umysł] został ukształtowany przez formy, które zrodziły się w nim samym; przy tym jest on na inny sposób kształtowany przez *jedno*, na inny zaś przez siebie, tak jak ten wzrok, który ze względu na aktualizację<sup>46</sup> [wzroku jako władzy staje się widzeniem] — myślenie bowiem jest przeciw widzeniem, które widzi — i obie [te rzeczy] są jednym<sup>47</sup>.
- 6 — W jaki więc sposób i kogo widzi [umysł]? I w ogóle jak ustanowił się i jak zrodził się z *tamtego*, aby także widział?
- Teraz bowiem dusza ma za konieczność, że są tamte [formy poszczególne], lecz tęskni za [poznaniem] tego, o czym dywagowali starożytni
- 5 filozofowie<sup>48</sup>: w jaki sposób z *jedna*, które | jest takie właśnie, jakim, jak mówimy, jest *jedno*, cokolwiek zyskało jakieś ustanowienie — czy to wielość, czy diada, czy liczba — [oraz w jaki sposób] nie pozostało natomiast *tamto* wobec samego siebie, ale tak ogromna wielość wypłynęła [z *niego*], ta która jest widoczna w bytach, i którą naszym zdaniem godzi się
- 10 wznieść<sup>49</sup> [z powrotem jako do zasady] do *tamtego*. Niech zatem powiedziane będzie coś takiego, gdy już przywołamy na pomoc boga samego, nie słowami głośnymi, | ale niejako duszą, wyciągnąwszy samych siebie do modlitwy [skierowanej] do *tamtego*, którzy na ten sposób modlić się możemy, [jeśli jesteśmy] sami, [zwróceni] ku temu, który jest sam. Trzeba

zatem, aby ten, kto kontempluje — skoro *tamten* jest wobec siebie, jakby [był] w wewnętrznej świątyni, i pozostaje spokojny ponad zupełnie wszystkim<sup>50</sup> — podziwiał jakby stojące [w spoczynku] opodal tego co na zewnątrz posągi, a raczej ten posąg, | który wystawiony jest jako pierwszy, 15 i który w taki właśnie sposób wyjawiał [*tamtego*]: dla wszystkiego, co się porusza, musi istnieć coś, ku czemu ono się porusza<sup>51</sup>; natomiast ponieważ u *tamtego* nie ma [niczego takiego], nie powinniśmy zakładać, że się ono porusza; ale jeśli coś po nim powstaje, to jest konieczne, że powstało dlatego, że *tamten* jest zawsze zwrócony ku sobie. Niech będzie jednak z dala od nas to powstawanie, które [dokonuje się] | w czasie, gdy tworzymy argument tyżący się tych bytów, które są zawsze — skoro doczepiliśmy do nich tym argumentem [swoiste] powstawanie poprzez przypisanie<sup>52</sup> im przyczyny i rangi. Należy powiedzieć więc, że co powstaje *stamtąd*, powstaje bez poruszenia się, jeśli bowiem coś miałoby powstać [z tego powodu], że się ono poruszyło, to to, co by powstało, jako coś trzeciego [pod względem oddalenia] od *tamtego* powstałoby po ruchu, | a nie jako coś drugiego. Trzeba więc, skoro jest nieporuszone, jeśli [istnieje] 20 coś drugiego po nim, aby [to drugie] ustanowiło się bez tego, żeby [*tamto* ku czemuś] się skłoniło lub miało życzenie, lub było w jakimkolwiek względzie poruszone. 25

— Jak to [jest więc możliwe]? I że czym jest, mamy myśleć o tym, co wokół *niego* trwa?

— Że jest to promieniowanie od *niego* [bijące], od *niego*, który trwa — tak jak u słońca samo to co świetliste, i co niejako wokół niego krąży, | i co 30 zawsze z niego, [słońca,] które trwa, jest płodzone.

Wszystkie też byty, dopóki trwają, ze swojej substancji wydają konieczne — to które jest wokół nich i [skierowane] na zewnątrz nich, [pochodzące] z obecnej u nich możliwości i powiązane [z nimi] zależnością od nich — ustanowienie, będące niejako obrazem pierwowzorów, z których ono wyrosło. Ogień pochodzące od niego gorąco, a śnieg zimno nie | tylko 35 wewnątrz zatrzymuje — ale najlepiej świadczą o tym te [rzeczy], które mają piękny zapach — dopóki bowiem istnieją, wyprowadzają coś z siebie dookoła siebie, i cieszy się nimi, gdy tylko one [tak coś] ustanowiły, ten, kto [znajduje się] blisko. I wszystko to, co *już* jest doskonałe, wydaje płody<sup>53</sup>, a to, co *zawsze* jest doskonałe, *zawsze* i *wiecznie* wydaje płody, i płodzi to, co od niego samego [jest] gorsze.

40 — Co więc trzeba | powiedzieć o tym, co jest najdoskonalsze?

— Nic nie [pochodzi] od niego, oprócz tego, co [jest] po nim największe. Największym zaś po nim i drugim jest umysł; albowiem umysł ogląda *tamtego* i tylko jego potrzebuje, który jest sam, podczas gdy tamten nie potrzebuje owego [t.j. umysłu] wcale — i [widzi umysł, że] to, co jest

45 *spłodzone z lepszego umysłu, jest umysłem, i że umysł jest lepszy od zupełnie wszystkiego, bo inne [rzeczy] są po nim. | Dusza, podobnie, jest racją i jakąś aktywnością umysłu, tak jak on [t.j. umysł] jest [aktywnością] tamtego. Lecz racja duszy jest niejasna, jako że jest tylko pozorem umysłu — takim też sposobem musi [dusza] patrzeć na umysł, umysł zaś tak samo na *tamto* — po to, aby był umysłem. Patrzy zaś na *niego* nie [jako] będący [od niego] oddzielnym, lecz dlatego, że [jest] po nim i nic pomiędzy [nimi nie ma], tak jak nic [nie ma pomiędzy] duszą i umysłem.*

50 | Wszystko tęskni za tym, co [je] spłodziło, i to miłuje, zwłaszcza gdy to, co spłodziło, i to, co zostało spłodzone, są tymi, którzy są sami; kiedy zaś to, „co spłodziło, jest tym co najlepsze”<sup>54</sup>, z konieczności współistnieje z nim [to, co spłodzone], jako że są oddzielone tylko przez różność.

7 Mówimy, że umysł jest obrazem *tamtego*; należy atoli powiedzieć jaśniej, po pierwsze, że to, co [jest] zrodzone, musi jakoś być *tamtym* i przechowywać wiele [z tego, co jest] *niego*, i być względem *niego* podobizną, tak jak światło [jest podobizną] słońca.

5 — Lecz nie [jest] | *tamto* umysłem. W jaki więc sposób płodzi umysł?

— Albo dlatego, że ogląda [stale]<sup>55</sup> poprzez zwrócenie się ku sobie, i samo to widzenie jest umysłem. Tym dzięki czemu coś chwytemy [poznawczo], jest albo poznanie zmysłowe, albo umysł. [Mówi,] że poznanie zmysłowe jest [niejako] linią [prostą] itd.<sup>56</sup>, (umysł należy przyjmować jako koło, zaś jedno jako środek koła). Koło natomiast jest czymś takim, może zostać podzielone na części, *owo* zaś nie [ma się] w ten sposób. — Albo

10 *i tutaj* [jest] jedno, natomiast [wtedy] *jedno* jest możliwością | wszystkiego. Czego zatem [jedno] jest możliwością, takim [rzeczom] przypatruje się poznanie umysłowe, niejako odcięte od tej możliwości, bo inaczej nie byłoby umysłem. Tym niemniej także od *niego* już ma jakby współodczuwanie możliwości, gdyż jest w jego mocy [być] substancją<sup>57</sup>. Sam więc przez siebie odgranicza<sup>58</sup> sobie bycie tą możliwością, która [pochodzi od] *tamtego*, także

15 że dlatego, że substancja jest niejako jedną jakąś częścią | spośród tego, co [należy do] *tamtego* i co [bierze się] z *tamtego*, i otrzymuje siłę od *tamtego*, i zyskuje udoskonalenie do [bycia] substancją od *tamtego* i z *tamtego*.

[Umysł] widzi zaś dzięki sobie [będącemu] *stamtąd* (jakby dzięki czemuś podzielonemu na części, co [jest] z tego, co na części niepodzielne) i życie, i myślenie, i [rzeczy] wszystkie, ponieważ *tamto* nie jest niczym z [rzeczy] wszystkich — w ten sposób bowiem wszystkie [rzeczy są] z *tamtego*, że *tamto* nie zostało | zatrzymane przez jakikolwiek kształt, bo *tamto* jest 20 *jednym* tylko, także tym [jednym], które mogłoby być wszystkimi [rzeczami będąc] pośród bytów. Przez to *tamto* nie jest niczym z tych [rzeczy, które są] w umyśle, zaś z *niego* [rzeczy] wszystkie {mogłyby być pośród bytów<sup>59</sup>}. Dlatego też [są] takowe [rzeczy] substancjami: [są] bowiem *już* odgraniczone i każda ma jakby kształt. Trzeba zaś, żeby byt nie był niejako zawieszony<sup>60</sup> w nieokreśloności, | ale aby przez granicę był utwierdzo- 25 ny i przez spoczynek — dla tego co umysłowe spoczynkiem jest bowiem [ich wyznaczająca im granicę] definicja i ich kształt, dzięki którym zyskują też one [swoje] ustanowienie. [Jak bowiem niektórzy mówią, będący] „tego właśnie rodu”<sup>61</sup> ten właśnie umysł, {z rodu,} który ma godność<sup>62</sup> najczystszej umysłu, nie skądinąd, ale z pierwszej zasady się narodził, a gdy powstał, spłodził *już* zarazem wraz ze sobą wszystkie byty, wszystko piękno | idei i wszystkich bogów umysłowych — i jest pełen tych [rze- 30 czy], które spłodził, [bo] przez to, że ma [je] w sobie, [jest] tak, jakby połknął [je] *znowu*, aby nie opadły w materię ani nie były wychowywane u Rei<sup>63</sup>. Jak bowiem mówią przez aluzję misteria i mity o bogach, Kronos, bóg najmądrzejszy przed zrodzeniem Zeusa<sup>64</sup>, to, co rodzi, *znowu* | ma w sobie, i w tym względzie [jest] pełen i [jest] umysłem w sytości — 35 mówią zaś, że po tym dopiero płodzi on Zeusa, który *już* [jest] syty. Dużę płodzi bowiem umysł, umysł będący doskonałym. Skoro bowiem był doskonały, potrzebował płodzić, aby moc, która jest tak wielka, nie była bezpłodna. Nie jest zaś, nawet tutaj, możliwe, aby to co zrodzone było lepsze z istoty, lecz | jako będące [czymś] niższym jest jego pozorem, czymś 40 nieokreślonym, określanym zaś przez tego, który go spłodził, i niejako formowanym. Płodem umysłu więc jest *racja*, i [jego] ustanowieniem to, co rozmyśla — to właśnie zaś jest tym, co porusza się wokół umysłu, [jest] światłem i śladem umysłu powiązany z | tamtym: pod pewnym względem [jest] z tamtym spojone i w tej mierze napełnione, cieszy się nim, ma 45 w nim współudział i myśli, pod pewnym różnym [od tamtego] względem jest czymś, co ima się tych rzeczy, które są po nim, a raczej tym, co samo także płodzi te [rzeczy], które z konieczności są gorsze od duszy. O tych [rzeczach] należy powiedzieć później<sup>65</sup>. Także aż do krańca tamtych właśnie rzeczy [sięga bowiem wszystko] to co boskie.

- 8 I dlatego potrójne [są u] Platona te [rzeczy] „wszystkie dookoła Króla  
 5 I dlatego potrójne [są u] Platona te [rzeczy] „wszystkie dookoła Króla  
 10 I dlatego potrójne [są u] Platona te [rzeczy] „wszystkie dookoła Króla  
 15 I dlatego potrójne [są u] Platona te [rzeczy] „wszystkie dookoła Króla  
 20 I dlatego potrójne [są u] Platona te [rzeczy] „wszystkie dookoła Króla  
 25 I dlatego potrójne [są u] Platona te [rzeczy] „wszystkie dookoła Króla  
 9 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 10 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 15 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 20 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 25 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 9 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 10 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 15 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 20 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-  
 25 Również Anaksagoras, mówiąc, że umysł jest czysty i niezmiśnany, za-

czyni go tym co pierwsze<sup>82</sup>. | Czyniąc przy tym umysłowymi wiele także 10  
 innych [rzeczy], i to tak wiele, jak wiele istnieje sfer na niebie, aby każde  
 poruszało każdą poszczególną [sferę<sup>83</sup>], twierdzi, że te [rzeczy], które są  
 w tym co umysłowe, [są] na inny sposób, aniżeli [uważa to] Platon, gdyż,  
 nie mając [dość] rozsądku, przyjmuje, [że istnieje w nich] konieczność.  
 Ktoś mógłby zastanowić się, czy [Arystoteles wypowiada się] rozsądnie:  
 bardziej rozsądne jest bowiem, aby wszystkie [te sfery], skoro dopełniają 15  
 [sobą] do jednej kompozycji, patrzyły na *jedno* i to co pierwsze. | Mógłby  
 ktoś również zapytać, czy według niego owe mnogie [rzeczy] umysłowe  
 są od tego *jednego*, które jest pierwsze, czy też wiele jest zasad w [rze-  
 czach] umysłowych<sup>84</sup> — a jeżeli [pochodzą one] od *jednego*, czy [to, jak  
 one pochodzą od *jednego*,] będzie pozostawać w oczywistej analogii do  
 tego, jak [się mają rzeczy] w tym, co zmysłowe, gdzie sfery zawierają [jed-  
 na] inna [drugą] inną, podczas gdy jedna, ta która jest na zewnątrz, [ni-  
 mi] włada — tak że i *tam* to co pierwsze mogłoby zawierać [inne rzeczy  
 umysłowe] i będzie | kosmosem umysłowym — i tak jak tutaj *sfery* nie 20  
 są puste, ale [już] pierwsza jest wypełniona gwiazdami, a te [pozostałe]  
 mają [swoje] gwiazdy, tak i *tam* [sfery umysłowe] będą w sobie zawierać  
 wielu poruszcycieli, i tam będą najprawdziwsi [poruszcyciele]. Jeśli zaś każ-  
 dy [poruszcyciel] jest zasadą, to zasady będą [istnieć i działać jako zasady]  
 wedle zrządzenia losu — dzięki czemu zatem będą oni współistnieć i [bę-  
 dą] w jednomyślności dla jednego dzieła, | współbrzmienia wszystkiego 25  
 nieba? W jaki sposób są równi [co do liczby] względem umysłowych [po-  
 ruszcycieli] także ci zmysłowi poruszcyciele, którzy są w niebie? W jaki spo-  
 sób są także mnodzy [ci poruszcyciele], skoro są bezcielesni, a materia ich  
 nie rozdziela?<sup>85</sup> Wobec tego spośród starożytnych to raczej ci, którzy za-  
 liczani są do [uczniów] Pitagorasa i jego następców oraz Ferekydesa<sup>86</sup>,  
 | zajmowali się taką właśnie [tak rozumianą] naturą, choć niektórzy utru- 30  
 dzili samych siebie w swoich pisemnych dyskursach, podczas gdy drudzy  
 ukazali [ją] nie w dyskursach, ale w niespisanych biesiadach, albo całko-  
 wicie pozostawili [swoje wnioski zapomnieniu].

Że należy uważać, iż tak [rzeczy] się mają, że jest ponad bytem *jedno* — 10  
 takie, jakie zdolne było pokazać nasze rozumowanie, które [ukazało owo  
*jedno*] w sposób taki, w jaki tylko było możliwe w tych [kwestiach coś]  
 wykazać — i że zaraz za nim jest byt i umysł, trzecia zaś jest natura du-  
 szy — już zatem zostało dowiedzione. | Tak jak *owe* trzy, te o których 5  
 mówiliśmy, są w naturze, tak samo trzeba uznać, że są też u nas. Nie mó-  
 wię, że w [tym, co] zmysłowe — ponieważ *owe* [trzy] są oddzielone —

- ale w tym, co na zewnątrz, ponad tym co zmysłowe — zarazem zaś na ten sam sposób [należy rozumieć] „to co na zewnątrz”, jak *tamte* [trzy] są na zewnątrz wszystkiego nieba. W taki też sposób [*tamte* trzy] są także
- 10 [czymś co przynależne do] tego człowieka, | jakiego Platon nazywa człowiekiem wewnętrznym<sup>87</sup>. Jest więc nasza dusza również czymś boskim i [zarazem czymś] o innej naturze, takim jak wszelka natura duszy, doskonałą zaś jest ta dusza, która posiada umysł, gdyż umysł jest czymś, co rozumuje, tym, co obdarza [zdolnością] rozumowania. Zaiste, ktoś, kto to właśnie [przynależne] duszy, co [u niej] rozumuje — co nie potrzebuje do rozumowania | żadnego cielesnego narzędzia, posiadając aktywność swoją w czystości, aby zdolne było rozumować w sposób czysty<sup>88</sup> — umieszcza jako oddzielone i nie wymieszane z ciałem w pierwszej z [rzeczy] umysłowych<sup>89</sup>, nie może popełnić błędu. Nie należy szukać miejsca, w którym [to] osadzimy, ale należy je uczynić [czymś, co jest] poza wszelkim miejscem. Tak bowiem [istnieje] | to, co [jest] wedle samego siebie, to co na zewnątrz, i to co niematerialne, gdy jest tym, co jest samo, nie posiadając niczego, co [by miało otrzymać] od natury ciała. Dlatego też właśnie mówi on [Platon] jeszcze, że [Demiurg] owinął duszę „z zewnątrz” ponad wszechświatem, wskazując w ten sposób na to [przynależne] duszy, co trwa w tym co umysłowe<sup>90</sup>; o nas zaś, ukrywając {jeszcze<sup>91</sup>} [swoją intencję przed niepowołanymi], powiedział, że [dusza jest] na „szczyt”
- 20 głowy<sup>92</sup>. Natomiast jego wezwanie, aby | oddzielić [duszę od ciała] nie mówi, że [mamy je oddzielić jakimś] miejscem — to bowiem, [o czym mowa], jest już oddzielone naturą<sup>93</sup> — ale skłonnością, wyobrażeniami, i wyobcowaniem względem ciała, [czego dokona] ktoś, jeśli w jakiś sposób będzie mógł wznieść pozostałą formę<sup>94</sup> duszy i dołączyć do tego co na górze także to, co [będąc przynależnym do] niej jest *tutaj* osadzone, to, co jest [tutaj] samo, będąc Demiurgiem ciała i rzeźbiarzem [je] modelującym<sup>95</sup>, i jest zatrudnione sprawami, które się tego [ciała] tyczą.
- 11 Skoro więc istnieje dusza, która rozumuje o tym co sprawiedliwe i piękne, i [istnieje] rozumowanie badające, czy to coś jest sprawiedliwe, a to coś jest piękne, to z konieczności musi być również coś, co [jest] w spoczynku sprawiedliwe, od czego też powstaje rozumowanie, które [pozostaje] w związku z duszą. Bo jak [inaczej] mogłaby rozumować? I jeżeli dusza
- 5 czasem rozumuje o tych [sprawach], czasem zaś nie<sup>96</sup>, to | trzeba, żeby był w nas ten umysł, który ⟨nie<sup>97</sup>⟩ rozumuje, ale zawsze posiada to, co sprawiedliwe, trzeba również, żeby była umysłu zasada, przyczyna i bóg — ponieważ *tamten* bóg jest niepodzielny na części, ale trwa *tamten*, i trwa

nie w miejscu — i żeby z kolei [ten bóg, który jest przyczyną i zasadą] był kontemplowany jako coś poszczególnego w wielu | spośród tych, którzy 10  
zdolni są go przyjąć jako innego siebie — podobnie jak centrum jest [obecne] u samego siebie, ale też posiada w sobie każdy punkt z tych, które są w kole, a linie [promieni] to, co [jest mu] właściwe<sup>98</sup>, do niego odnoszą. Czegoś takiego w nas i my imamy się i [z nim] współlistniejemy, i [od niego] jesteśmy zależni, jesteśmy zaś wewnątrz [niego] osadzeni, jeśli [jesteśmy tymi,] którzy | *tam* się ogniskujemy. 15

— Jak więc, posiadając wielkie [rzeczy], nie ujmujemy [ich] poznawczo, 12  
lecz w większości [wypadków] jesteśmy beczynni, [nie podejmując] takich właśnie aktywności, niektórzy zaś wcale nie przejawiają aktywności?

— Bo *tamte* [rzeczy] zawsze są w swoich aktywnościach — umysł oraz to, 5  
co przed umysłem, [a co] zawsze [jest] w samym sobie, oraz dusza | ([czyli to,] „co wiecznie się porusza”<sup>99</sup>) tak [się mają]. Nie wszystko bowiem, co jest w duszy, jest już tym, co zmysłowo postrzegalne, ale [to co postrzegalne dopiero] wchodzi do nas, gdy dociera do poznania zmysłowego — gdy zaś [rzecz] poszczególna, która wprowadza aktualizację [do duszy], nie dzieli się swoim przekazem<sup>100</sup> z tym, co doznaje zmysłowo, jeszcze nie przeszła na wskroś całej duszy. Jeszcze więc nie poznajemy dlatego, że jesteśmy razem z tym, co zmysłowe, i nie [poznajemy] będąc częścią duszy, 10  
ale będąc | duszą wszystką. Ponadto, każda z istot żywych<sup>101</sup> obdarzonych duszą zawsze aktualizuje wedle samej siebie to, co [należy do] niej samej, natomiast zyskanie wiedzy [ma miejsce dopiero,] gdy powstaje udzielanie przekazu [wewnątrz duszy] i percepcja. Trzeba zatem — jeśli [tak jest, że] 15  
gdy te wszystkie [elementy są] w ten sposób obecne, będzie [też] istnieć percepcja — także żeby to co percypowane zwracało się ku temu, co wewnątrz, i żeby tam sprawiało, że [na to] kierujemy naszą uwagę<sup>102</sup>. Tak jak ktoś, jeśli | oczekuje na to, żeby usłyszeć ten dźwięk, który chce [usłyszeć], 15  
oddalwszy się od innych dźwięków, każe uchu czuwać, [aby usłyszało] to, co najlepsze z [rzeczy] słyszalnych, kiedy tylko tamto dotrze, tak — zważ — trzeba *tutaj*, oddalwszy się od zmysłowych słyszeń (a jeśli nie, to [tylko] o tyle, o ile to konieczne), tę moc duszy, którą [ma ona] dla percypowania, chronić w czystości i | w gotowości usłyszenia tych dźwięków, 20  
które są *w górze*<sup>103</sup>.

## Przypisy

1. Należy pamiętać, że tytuł pochodzi od Porfiriusza. Tytuł sugeruje, że omawiane przez Plotyna w tym traktacie *jedno, umysł i dusza* są trzema hipostazami naczelnymi. Jednak sam Plotyn nigdzie nie mówi dosłownie o trzech hipostazach, zwłaszcza zaś nie mówi o *jednym* jako hipostazie. *Jedno* raczej jest nazywane źródłem.
2. Jest to bezpośrednie nawiązanie do poprzedniego traktatu 9 [VI 9], 9–11. Można tu również widzieć odniesienie do Platona (*Fajdros* 248c7).
3. Termin *tolma*, używany przez neopitagorejczyków i gnostyków. Zob. przypis 34 do traktatu 9 [VI 9], 5.29, i przypis 2 do „Wprowadzenia” do niniejszego traktatu.
4. Użyta jest tu przyjęta w tradycji para terminów *gignomena kai apollumena* („to, co powstaje i ginie”), która występuje w literaturze filozoficznej od Platona. Zob. Platon, *Uczta* 211a1; *Politeja* VII.9, 527b5–6; *Parmenides* 163d1–2; *Timajos* 28a3.
5. Po grecku *en thumōi* („ἐν θυμῷ”). Słowo *thumos* oddajemy zwykle jako „gniew”, gdy odnosi się ono do gniewliwego pierwiastka duszy (por. niżej, przypis 94). Tu Plotyn posługuje się jego przedplatońskim znaczeniem, wskazującym na szeroko pojęte wnętrze ludzkie, zdolne do poruszeń, popędów i namiętności. Tak użyty, wyraz *thumos* jest jednym z synonimów nietechnicznie rozumianych słów *psuchē* i *pneuma*. W języku technicznym filozofii każde z tych słów przyjmuje natomiast swoiste znaczenie.
6. Zob. Homer, *Iliada* XV.566.
7. Trudno powiedzieć, do jakiego miejsca odsyła Plotyn.
8. Por. Pseudo-Platon, *Alkibiades I* 133b–c; *Politeja* VII.14, 533d2; *Sofista* 254a10.
9. Termin *suggenēs* („spokrewniony”), używany w takim kontekście przez Platona w *Fedonie* 79d3; *Prawach* X, 899d7; *Politei* X.11, 611e2.
10. Por. Platon, *Prawa* X, 896e8–9.
11. Zob. Platon, *Fajdros* 245c5–9 (szczególnie c8).
12. Homer, *Iliada* XX.65
13. Tekst za podaną w aparacie krytycznym wydań H–S odmianą znaną z cytatu u Cyryła z Aleksandrii, *Przeciw Julianowi* VII.33.7 (wydania H–S cytują tekst Cyryła według wydania Ezechiela von Spanheima, przedrukowanego przez Jacques’a-Paula Migne’a, Spanheim w Migne, PG 76, 924A4). Według rękopisów należałoby czytać „mają od innych od siebie nawzajem rozłączność”. Tą wersję potwierdza także parafraza w tekście *O duchu* przypisywanym Bazylemu z Cezarei, Pseudo-Bazyli z Cezarei, *O duchu* 2, 190.6 Henry 1938 (= 769C9 Migne, PG 29, tekst umieszczony jako coda w *Przeciw Eunomiuszowi* Migne).
14. Zob. Platon, *Timajos* 37c7.
15. Por. Platon, *Timajos* 92c 6–7.
16. Por. Heraklit, DK 22, B96.
17. Tekst przekazany nam przez manuskrypty i poświadczony (ale w parafrazie) przez przypisywane Bazylemu z Cezarei dziełko *O duchu* 192.15–93.2 Henry 1938 (= 772A16–B5 Migne, PG 29, zob. też przypis 13) musi być tłumaczony w ten dość dziwny sposób, z rzeczownikiem *theos* traktowanym jako rzeczownik rodzaju żeńskiego (co bywa spotykane w tekstach do V w. przed Chr.). Jeśli usuwamy problematyczne ostatnie trzecie wystąpienie tego rzeczownika w niniejszym zdaniu (jak to proponuje *Plot. Volkman*), lub zastępujemy je dźwiękowo identycznym w czasie powstawania zachowanych rękopisów dopełniaczem l. mn. (zamiast biernika l. p., czyli czytamy *theōn* [„θεῶν”] zamiast *theon*

- [„θεὸν”), otrzymujemy tekst: „Przyczyna zaś, dzięki której bogowie są bogami, z konieczności jest starsza od nich samych” (za Volkmannem), „od samych bogów” (według naszej poprawki).
18. Tak tłumaczymy aoryst czasownika *einai*, dosłownie „była”, ale znaczący „była, jest i będzie”.
  19. Por. Platon, *Politeja* X.11, 611c1–4.
  20. Por. Arystoteles, *Metafizyka* A.8, 989a9–10.
  21. Por. Homer, *Iliada* I.156.
  22. Wyraz *geitonēma* („sąsiedztwo”) być może w aluzji do Platona, *Prawa* IV, 705a4.
  23. Słowo *kaipep*, zwykle znaczące „nawet” lub „choć”, tłumaczymy tu jako „jeśli”. Tłumaczenie przyzwalające wydaje się nie dawać żadnego sensu. Sens daje natomiast przyjęcie, że manuskrypty błędnie zapisały zbitkę dźwiękową słów *kai* i *eipep*, która w piśmie nigdy nie była w grece zlewana (pisano zawsze „καὶ εἶπερ”, ewentualnie bez akcentów i podziału słów, nie zaś np. „κί'εἶπερ”), ale która dźwiękowo w już czasach Plotyna była niemal identyczna z *kaipep* (καίπερ): to drugie brzmi dziś *kieper*, podczas gdy pierwsze wyrażenie jest odczytywane jako *ki iper* (i nie występuje standardowym języku nowogreckim, gdyż brzmiałoby w nim identycznie jak zbitka „καί” i „ὑπέρ”, pisana jako „κί'υπέρ”). W ortografii starożytnej, nie dzielącej słów i stosującej akcenty i przydechy (istniejące już w czasach Plotyna) wyłącznie, gdy przypuszczano, że odbiorca nie zrozumie tekstu, wersja manuskryptów byłaby zapisana jako *καίπερ*, wersja, którą przyjmujemy, jako *καίειπερ*.
  24. W niniejszym argumente *logos* jest traktowany i jako zasada racjonalna, i jako jej przejawy. *Logos*-racja ujawnia się jako „racjonalność” naszego rozumnego obrazu rzeczywistości, czyli jako główna cecha strukturalna tego obrazu: jako fakt, że obraz rzeczywistości, jaki mamy w rozumie, jest wewnętrznie zrelatywizowany i proporcjonalny do rzeczy. Taka racjonalność obecna jest w ujawniającym ją rozumowaniu, a także w relacjach rządzących konstrukcją wypowiedzi językowych, ale ostatecznie jest racjonalnością wyższą niż nasz rozum i jego językowe przejawy. Te ostatnie rozumiane są tutaj po stoicku: Plotyn odwołuje się tu, jako do oczywistego dla czytelnika, do rozróżnienia między *logos prophorikos* („racjonalność związana z wymową słów” lub „sensowna wypowiedź językowa jako wymawialna”) i *endiatheos logos* (racja / rozum dosłownie „osadzone wewnątrz” nas, zob. *SVF* II.135.18–22). Ten drugi jest rozumem obecnym w nas, częścią boskiego rozumu. Dzięki niemu jest możliwa racjonalna wypowiedź, swoją strukturą sensów odzwierciedlająca rzeczywistość i obecna w wypowiedzianych przez nas zdaniach, zarówno tych, które jako wyobrażone tworzą nasz język wewnętrzny i są naszymi myślami, jak i w realnie przez nas wygłoszonych obdarzonych sensem dźwiękach. Dla stoików *logos*-rozum wszechświata jest zawsze „logiczny” i wymaga *logoi*-wypowiedzi słownych, aby się ujawnić. Dla Plotyna *logos*-racja, czyli racjonalność relacji i proporcji, jest zasadą aktualizującą swoje wszystkie przejawy: *logos*-rozum duszy, *logos*-sensowną wypowiedź słowną konkretnego człowieka, *logos*-argument wypowiedziany w słowach oraz dyskurs zbudowany z takich argumentów. Aby zrozumieć podejście zarówno stoików, jak i Plotyna, do *logosu*, należy pamiętać, że w języku greckim wyraz *logos*, w swoim podstawowym sensie tłumaczony jako „słowo”, nie odnosi się zwykle ani do dźwięku słownego (to nazywano *phonē*), ani do pojedynczego słowa (to określano słowami *rhēma*, *lexis*), ale do pełnego zdania.
  25. W niniejszym traktacie słowo *hupostasis* tłumaczymy jako „ustanowienie”. Wyraz *hupostasis* jest rzeczownikiem odslownym od czasownika *huphistēmi*, który w czasach Plotyna był zarówno terminem technicznym późnego stoicyzmu, jak i słowem obecnym powszechnie w języku ludzi wykształconych. W tym ostatnim znaczył on „istnieć” lub

„zyskać istnienie” (Galen uważał na przykład, że czasownik i jego znominalizowana forma imiesłowowa *to huphestos*, „to, co ustanowiło [się]”, są zbędne i nie mówią nic więcej niż *einai*, „być”, i *to on*, „byt”; zob. Galen, *De methodo medendi* II.7, 10.155.7–8). U późnych stoików słowo „hipostaza” mogło być odniesione do każdego rodzaju pozorne trwałej rzeczywistości, która zostaje tymczasowo ustanowiona przez natężenie *pneumy*. Dla Plotyna *hupostasis*, jak to wyraźnie jest widoczne w tym traktacie, jest nie tylko wynikiem czynności „ustanawiania”, ale także samą tą czynnością. Dla zachowania relacji między czasownikiem a rzeczownikiem, oraz aby uniknąć sztucznego rozróżniania sensów słowa *hupostasis*, które niekiedy wypadałoby oddawać raczej jako „hipostazę”, a niekiedy raczej jako „uhipostazowanie”, w całości traktatu (oprócz przyjętego w tradycji tytułu) posługujemy się słowami „ustanowić” i „ustanowienie”. Wypada zarazem zauważyć, że wyrazy te oddają najbliżej tak potoczne, jak i filozoficzne intuicje związane z czasownikiem *huphistēmi* i rzeczownikiem *hupostasis*, zwłaszcza moment aktywności zewnętrznej niezbędny dla powstania i istnienia tego, co my nazywamy „hipostazą”. Czytelnik zainteresowany pełniejszą analizą ewolucji przedfilozoficznego i filozoficznego pojęcia hipostazy może zapoznać się z rozdziałem 2 i aneksem naszej publikacji *The Discovery of the Individual: Post-Chalcedonian Christological Debates and the Dawn of Scholasticism in Early-Byzantine Thought*, która winna ukazać się w roku 2024 (Podbielski i Zhyrkova 2024).

26. Słowo *oikothēn* znaczy „z domu” lub „z własnych środków”. Plotyn traktuje tu rdzeń *oik-*, obecny w przymiotniku *oikeios* („własny”), rzeczowniku *oikos* („dom”) i czasowniku *oikeō* („mieszkać”) jako wyrażający istotę tego, co „własne”: to, co nazywamy „własnym”, stanowi nieusuwalną, niejako wewnętrzną, część rzeczywistości jakiegoś rodzaju.
27. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.5, 430a10–15.
28. Lub „przynależnym jego domowi”. Zob. wyżej, przypis 26.
29. Por. Platon, *Sofista* 248e6–249a2; Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072a26; 1072b28–31.
30. Zob. Platon, *Kratylos* 396b6–7. Zob. przypis 44 do traktatu 5 [V 9], 8.8.
31. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072b24–25; 9, 1074b25–27.
32. Przekład dokonany według tekstu w wydaniach H–S, zgodnego z manuskryptami, w brzmieniu *ouden echōn en autōi ho mē noeī* („οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ ὁ μὴ νοεῖ”). Richard Harder (PLOT. Harder, tom Ib, s. 498, ad 4.15–16) uważa, że fraza ta źle współbrzmi w kontekście charakterystyki umysłu i że bardziej sensowne byłoby jej odwrócenie jako *ouden noōn ho mē echei en autōi* („οὐδὲν νοῶν ὁ μὴ ἔχει ἐν αὐτῷ”, „niczego nie myśląc, czego nie ma w sobie”).
33. Lub „myśli zaś nie szukając, lecz mając”. Słowo *zēteō* używane jest przez Plotyna w sposób bliższy grece współczesnej aniżeli starożytnej, jako „próbować coś znaleźć lub posiąść” (podobnie, jak angielskie *seek to*, francuskie *chercher à*).
34. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072b22–23.
35. Por. Platon, *Timajos* 37d3–7.
36. Zaznaczmy tu za wydaniem H–S poprawkę zasugerowaną przez Richarda Hardera (Plot. Harder), polegającą na wykreśleniu z linii 21 wyrażenia *en tōi autōi* („ἐν τῷ αὐτῷ”). Harder uważa zapewne to powtórzenie za mechaniczną reprodukcję linii 22. Tłumaczony tu tekst oryginalny wydaje się jednak rozróżniać pomiędzy dwoma rodzajami bycia „w samym sobie”.
37. Zob. Platon, *Timajos* 37e6.
38. Zob. Parmenides, DK 28, B3.

39. Od w. 25 interpretacja pięciu największych rodzajów, zob. Platon, *Sofista* 254b6–256e4.
40. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Γ.2, 1004a20–22. Występują tu obok siebie dwa terminy, które w oryginale mają różny źródłosłów, *diaphora* (różnica między rzeczami), i *heterotēs* (cecha bycia czymś innym), dla których nie jest możliwe znaleźć polskie odpowiedniki należące do różnych rodzin wyrazów. Jeśli byśmy chcieli oddać wyraz *diaphora* morfologicznie, musielibyśmy utworzyć (bardzo dziwaczny) neologizm „roz-nośność” — jak to uczyniła łacina w kalce *differentia*. Język polski, podobnie jak Plotyn tutaj, rozumie „różnicę” po prostu jako fakt bycia „różnym”.
41. Por. Platon, *Parmenides* 144b2.
42. Za Plot. H–S<sup>2</sup>, 200, i Harderem (*Plot. Harder*, nota *ad locum* w PLOT. Harder t. Ib, s. 499–500) przyjmujemy zachowaną w rękopisach *Ennead* (siglum H–S „*Enn.*”, tj. rekonstruowany archetyp) wersję *zētei* („ζῆται”, „pyta”), w zgodzie z szerokim późnym rozumieniem czasownika *zēteō*, który znaczy nie tylko „szukać”, ale także „pytać” i „próbować”. Ten sens wydaje się spójniejszy logicznie, a także retorycznie, gdyż nie mamy tu w tekście do czynienia z dialogiem. Przed wyżej wymienionymi autorami za tekstem manuskryptów optował także Paul Henry w Henry 1938, 196. Wszystkie wydania H–S za sensem poświadczonym przez arabską Pseudoarystotelesowską *Teologię Arystotelesową* (Ibn Na’ima al-Himsi i Al-Kindi, *Teologia Arystotelesowa* VIII, §129, tłum. Lewis, tekst angielski w H–S<sup>1</sup>, s. 271, paralelnie z greką) przyjmują lekturę *zēi aei* („ζῆ ἄει”), „żyje zawsze”, zaproponowaną przez Eugena Seidla w Seidel 1886.
43. Po grecku *horistēs*, dosłownie „mierniczy”. Plotyn wykorzystuje tutaj fakt, że słowo to jest derywatem czasownika *horizō* („określać”, „wytyczać granicę”).
44. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* M.7, 1081a14–15; Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do Metafizyki Arystotelesowa* 55.20–56.35.
45. Zob. Ksenokrates, fr. 60 Heinze (≈ fr. 165; także fr. 67–68; 72–73; 79; 81; 83; 86–87; 90–92 Isnardi Parente).
46. Por. Arystoteles, *O duszy* III.2, 426a13–14.
47. Tłumaczenie według tekstu wydań H–S, które idą za Sleemanem (Sleeman 1928, 30), tłumaczeniem Ficina i sensem poświadczonym przez *Teologię Arystotelesową* (Ibn Na’ima al-Himsi i Al-Kindi, *Teologia Arystotelesowa* VIII, §135, tłum. Lewis, tekst angielski w H–S<sup>1</sup>, s. 273). Wszystkie manuskrypty zamiast *te hen* („τε ἕν”) mają tekst *to hen* („τὸ ἕν”). Tekst rękopisów należy tłumaczyć „myślenie bowiem jest przeciw widzeniem, które widzi obydwie to, [które jest] jedno”.
48. Tymi „starożytnymi” dla Plotyna filozofami są prawdopodobnie presokratyczni filozofowie przyrody, do których odwołuje się niżej w rozdziałach 8–9.
49. Czasownik *anagō*, dosłownie „wzniesić”, u Plotyna (i szerzej, w języku filozofii) włącza w swój sens Arystotelesowską ideę *anagōgē*, dosłownie „wznoszenia”, w sensie filozoficznym wskazywania zależności części od całości, skutku od przyczyny, konkretów od formy etc. Zob. przypis 3 do traktatu 18.
50. Por. Platon, *Politeja* VI.19, 509b9.
51. Arystoteles, *Fizyka* IV.11, 219a10–11; V.1, 224b1–4.
52. Wracamy tu do tekstu manuskryptów, wbrew koniekturze wydań H–S, które zamiast *apodōsei* („ἀποδώσει”, celownik słowa *apodōsis*, „przypisanie”, „przydanie”, „oddanie”) przyjmują lekturę *apodōsein* („ἀποδώσειν”, „przypisać”, „przydać”, „oddać”). Czasownik *apodōsein* potrzebuje bowiem dopełnienia bliższego w bierniku, tymczasem w tak poprawionym zdaniu miałby dopełnienie w dopełniaczu. Wbrew Atkinsonowi, τ10 Atkinson,

- 141–42, nie trzeba do tego zdania dodawać jeszcze dopełnienia w bierniku w postaci zaminka *ti* („coś”). Forma *apodōsei* wydaje się raczej ulubionym przez Plotyna celownikiem narzędnym, odpowiednikiem polskiego narzędnika.
53. Por. Arystoteles, *O duszy* II.4, 415a26–b1.
54. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* N.4, 1091b10.
55. Wyraz *heōra* jest formą 3 os. l. p. czasu imperfectum czasownika *horaō* i dosłownie należałoby go tłumaczyć „oglądał”. Wydaje się, że mamy do czynienia z użyciem tego czasu dla czynności powtarzanej stale (różnym od użycia iteratywnego z partykułą *an*, por. Smyth 1984, §1893; vs §1894; §1790), i że forma ta znaczy tu „ma zwyczaj oglądać” lub „ogląda stale”.
56. Tekst tego zdania, tłumaczony tu dosłownie, w wydaniach H–S uznany jest za zepsuty. Brzmi on tak, jakby kopista nie zdążył zapisać całości podyktowanego mu zdania. Igal 1971, 141, uzupełnia ten tekst, dodając frazę *ton noun ton kuklon, to de ben kentron lepton*. Frazę tę, przywołaną w *Plot.* H–S<sup>2</sup> w aparacie krytycznym, tłumaczymy w tekście, zaznaczając ją jako uzupełnienie edytorskie nawiasami ostrymi.
57. Tłumacząc to zdanie zgadzamy się z wydaniem H–S, że domyślnym podmiotem tego zdania jest „jedno”. Nie zgadzamy się jednak ze sposobem, w jaki konsultowani przez nas tłumacze (PLOT. Harder; T10 Fronterotta; PLOT. Armstrong; T10 Atkinson; PLOT. Boys-Stones & Gerson & al.) rozumieją tę uwagę: fakt, że *to hen* jest domyślnym podmiotem dla wyrażenia *hōti dunatai ousian* („ὅτι δύναται οὐσίαν”) nie znaczy, iż on „może utworzyć substancję”. Takie rozumienie wymagałoby obecności bezokolicznika jakiegoś czasownika jako dopełnienia dla czasownika *dunatai* („może”). Dopiero tego bezokolicznika dopełnieniem byłby biernik rzeczownika *ousia*, występujący w tym zdaniu. Czasownik *dunamai*, jako *verbum deponens*, występując jedynie w stronie biernej i zwrotnej, posiada tutaj znaczenie zwrotne. Znaczenie to jest poświadczane w zachowanej literaturze greckiej epoki cesarstwa. *Dunamai* złożone z biernikiem znaczy „mieć moc czegoś”, „mieć moc równą czemuś”, a w matematyce i finansach znaczy po prostu „równać się czemuś”, w sensie takim, w jakim wyrażenie „2 + 2” ma tę samą „moc” w liczeniu rzeczy, jaką ma „4”.
58. Czasownikiem „odgraniczać” tłumaczymy tutaj i w dalszej części traktatu grecki czasownik *horizō*. Jego znaczenie w języku potocznym najbliższe odpowiada polskiemu „odgraniczać”, natomiast jego sens techniczny odpowiada jednocześnie terminom „definiować” i „determinować”. Dla Plotyna determinacja myślowa i wypływająca stąd definicja realna (*horos*, w wierszu 25) i słowna (*horismos*, w wierszu 26 niniejszego rozdziału 7) są zarazem faktycznymi granicami bytu (tożsamego dla niego z tym, co umysłowe i co jest myślą). Istotne jest też dla niego, że definicje wyrażają te granice. Z tego względu zdecydowaliśmy się tu na tłumaczenie niemal dosłowne, uzupełniając słowo „definicja” o objaśnienie wskazujące na jego związek semantyczny z „granicą” i „ograniczaniem”.
59. Wyrażenie w nawiasach klamrowych zaznaczają jako prawdopodobnie do usunięcia wszystkie wydania H–S za Kirchhoffem (*Plot.* Kirchhoff) jako mechaniczną iterację z wiersza 21.
60. Koniektura Heintza (według *Plot.* Harder) przyjęta przez wydania H–S: *aiōreisthai* („αἰωρεῖσθαι”), „być zawieszonym” zamiast tekstu manuskryptów *theōreisthai* („θεωρεῖσθαι”), „być kontemplowanym”. W wymowie współczesnej, bliższej wymowie epoki Plotyna niż wymowa klasyczna, różnica ta brzmi jako *eoristhe* vs *theoristhe*.
61. Słowa z Homera, *Iliada* VI.211, użyte przez Platona w innym kontekście, zob. *Politeja* VIII.3, 547a4–5.

62. Poprawka Igala (według H-S<sup>2</sup>), przyjęta przez wydania H-S, każe czytać tutaj *axias* („ἀξίας”), wbrew manuskryptom, które mają tekst *axios* („ἄξιος”). Poprawka ta zmienia rodzaj gramatyczny i przypadek przymiotnika *axios*, „godny” — zamiast „godny” czytamy „godnej”. Ponieważ słowo *genea* (γενεά), „ród”, jest rodzaju żeńskiego, w zgodzie z tą poprawką należy rozumieć, że umysł *ten oto* jest „rodu godnego umysłu czystego”, a nie „ma godność umysłu czystego”. Wersję tłumaczenia, która odpowiada temu sensowi, pozostawiamy w tekście w nawiasach klamrowych. Naszym zdaniem ma ona sens wyłącznie, jeśli nie dostrzeżę się, że Plotyn używa słowa *axios* w sensie zapożyczonym od stoików, czyli w sensie posiadania godności i wartości. H-S<sup>1</sup> idzie natomiast za propozycją Richarda Hardera (*Plot. Harder*), który poprawia *axios* na *axion* („ἄξιον”), mianownik na biernik). Taka interpretacja tekstu niewiele zmienia i zapewne nie jest potrzebna, gdyż wedle niej umysł nie tyle „jest godny”, czyli „ma godność”, ale „jako godny” lub „jako posiadający godność [...] narodził się z pierwszej zasady”.
63. Rea (Rhea, Reja) jako matka dzieci Kronosa jest tu wymieniona w funkcji przeciwnej niż „nasycony umysłem” Kronos (zob. przypis 44 do traktatu 5 [V 9], 8.8). Plotyn, wymieniając jej imię, ma prawdopodobnie na uwadze wypowiedzianą w *Kratylosie* (402a4–6) etymologię tego imienia od czasownika *rheō* („płynę”, „podlegam ciągłym zmianom”).
64. Zob. wyżej przypis 44 do traktatu 5 [V 9], 8.8.
65. Chodzi tu prawdopodobnie o traktat 12 [II 4] *O dwu materiach*.
66. Cytaty z pseudo-Platońskich *Listów*, odpowiednio *List II* 312e1–4; *List VI* 323d4. Plotyn traktuje tzw. listy Platona (uznawane obecnie w całości za nieautentyczne lub wręcz za celowe fałszerstwa, wyprodukowane przez członków Akademii po śmierci Platona) jako autentyczne.
67. Zob. Platon, *Fedon* 97b8–c4, gdzie referuje on Anaksagorasa; por. Anaksagoras, DK 59, B2.
68. Czyli rzemieślnikiem. Wyraz *dēmiourgos* znaczy „wytwórca”, „rzemieślnik”. Znaczenie to jest istotne w tym miejscu dla argumentacji Plotyna.
69. Zob. Platon, *Timajos* 41d4–5.
70. Platon, *Politeja* VI.19, 509b9; Arystoteles, *Fragmenta varia* fr. IV.49 Rose (z dialogu *O modlitwie*).
71. Zob. Platon, *Politeja* VI.18, 507b5–7; *Sofista* 246b6–7.
72. Lub „jako implikowane”, gdyż słowo *anapeptamenos*, pierwotnie imiesłów bierny czasownika *anapeptannumi*, „rozwijać”, zyskał takie znaczenie techniczne.
73. Parmenides, DK 28, B3. Parmenides jest najczęściej cytowanym przez Plotyna presokratykiem.
74. Zob. Parmenides, DK 28, B8.26.
75. Zob. Parmenides, DK 28, B8.43.
76. Zob. Parmenides, DK 28, B8.6.
77. Zob. Platon, *Sofista* 245a1–b2.
78. Jest to najprawdopodobniej najbardziej wpływowa w neoplatonizmie interpretacja tekstu *Parmenidesa* Platona. Pierwsze jedno, które jest najwłaściwszym *jednym* u Plotyna, u Platona jest *jednym*, które nie jest wieloma (*ouk an eiē polla to hen*, „ὄυκ ἂν εἶη πολλὰ τὸ ἕν”), „jeśli jedno nie byłoby wieloma”, Platon, *Parmenides* 137c4–5. Pozostałe wyrażenia parafrazują początki kolejnych spośród 8 hipotez Platońskiego *Parmenidesa*: *ben polla* („ἐν πολλὰ”, „jedno-wiele”) odnosi do 144e5; *hen kai polla* („ἕν καὶ πολλὰ”, „jedno i wiele”) do 155e5.

79. Por. Anaksagoras, DK 59, B12. Por. Platon, *Fedon* 97b8–c2; Arystoteles, *O duszy* III.2, 405a13–17; *Metafizyka* A.8, 989b15–20.
80. Nie jest to dosłowny cytat z zachowanych fragmentów Heraklita. Por. Heraklit, DK 22, A49; B12. Por. Platon, *Teajtet* 152d2–e9; 179d6–180d7; *Kratylos* 402a4–c3; Arystoteles, *Metafizyka* A.6, 987a33–34; *O niebie* III.1, 298b29–33.
81. Zob. Empedokles, DK 31, B16.6; por. Arystoteles, *Metafizyka* A.8, 989a20–21; A.10, 1075b2–3.
82. Przekład według tekstu u Plotyna, w zgodzie *Plot.* H–S<sup>2</sup> (a nie według zachowanych tekstów przytaczanego tu przez Plotyna Arystoteles). Zob. Arystoteles, *O duszy* III.5, 430a14–17; *Metafizyka* Λ.7, 1073a3–5; także 1072b19–20.
83. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.8, 1073a27–b1.
84. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072a23–26; 10, 1074a36–38.
85. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.8, 1074a31; N.2, 1088b14–28.
86. Za jednego z nauczycieli Pitagorasa był uważany Ferekydes z Syros. Zob. Ferekydes, DK 7, A4.
87. Zob. Platon, *Politeja* IX.12, 589a7–b1.
88. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.4, 429a24–27; Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 84.10–12.
89. Por. Arystoteles, *O duszy* II.2, 413b24–27; III.4, 429b4–5.
90. Zob. Platon, *Timajos* 34b4.
91. Tłumaczymy tu tekst rekonstruowanego w wydaniach H–S na podstawie zgodności rękopisów archetypu manuskryptów *Ennead*. Wydania H–S za W. Heintzem (według *Plot.* Harder) proponują tekst niemal identyczny, w którym zamiast *eti kruptōn* („jeszcze ukrywając”) czytamy *epikruptōn* („mówiąc językiem kryptonimicznym, ukrywającym sensy”). Możliwość usunięcia „jeszcze” zaznaczamy nawiasami klamrowymi.
92. Platon, *Timajos* 90a5.
93. Por. Platon, *Fedon* 67c6–d2.
94. Słowo *eidos* jest tu użyte w sposób właściwy dla języka, którym Platon posługuje się mówiąc o tzw. częściach duszy: są one dla niego odrębnymi „formami” czy też „postaciami” raczej niż częściami. Słowem *eidos* w odniesieniu do różniących się istotowo aspektów i części duszy posługuje się Platon zarówno w *Politeji* (zwłaszcza w księdze IV), jak i w wyżej wzmiankowanym *passusie Timajosa*.
95. Zob. Platon, *Epinomis* 981b7–c2.
96. Zob. Arystoteles, *O duszy* III.5, 430a22.
97. Wyraz „nie” (*mē*) dodany przez Erica Doddsa. Korektę tę (zasugerowaną nie w publikacji, ale w komunikacji listowej z wydawcami) przyjmują wszystkie wydania H–S.
98. Zob. Aleksander z Afrodyzji, *Problemy* III.9, 96.14–18.
99. Por. Platon, *Fajdros* 245c5.
100. Wyrażeniem „nie dzieli się swoim przekazem” oddajemy czasownik *metadidōmi*, w którym Plotyn łączy stoickie pojęcie *diadosis*, przekazywania informacji przez jedną część duszy innej części duszy (za pomocą porcji *pneumy* lub tylko ruchu niejako falowego natężeń *pneumy*, co miało się dokonywać za pomocą układu krwionośnego oraz nerwowego, zob. *SVF* II.782; 897) z Platońską ideą partycypacji. Aktualizacja poznawcza zmysłowej władzy duszy musi zostać udzielona i zarazem zakomunikowana całości duszy, aby stać się poznaniem zmysłowym. Odpowiednio, w linii 11 niniejszego rozdziału rzeczownik *metadosis* oddajemy jako „udzielanie przekazu”.

101. Tekst według rekonstruowanego archetypu manuskryptów. Wydania H–S przyjmują, w zgodzie z mniejszością manuskryptów i tłumaczeniem PLOT. Ficino, wersję „każda z istot obdarzonych duszą żyjącą” (*zōn*, „ζῶν”, zamiast *zōiōn*, „ζῳῶν”).
102. Wydaje się, że Plotyn mówi o uwadze w sensie zapożyczonym od stoików, tym bardziej że posługuje się w tym kontekście stoickim, choć mocno zmodyfikowanym, rozumieniem mechanizmu percepcji. Z nielicznych źródeł można sądzić, że stoicka *prosochē* była moralną postawą czuwającej uwagi, czymś podobnym do dobrego uczucia „czujności” (*eulabeia*), ale stanowiącym już być może część cnoty męstwa. Zob. *SVF* III.111; 174; Hierokles, *Elementy etyki* 5.5. Dla Plotyna „posiadanie uwagi”, które oddajemy w tłumaczeniu jako „kierowanie uwagi na coś”, wydaje się tożsame ze świadomym, pociągającym moralne konsekwencje, skoncentrowaniem się na jakimś przedmiocie poznania.
103. Według Michaela Atkinsona (τ10 Atkinson, 250) jest możliwe, że Plotyn czyni tu aluzję do „muzyki sfer niebieskich”, którą podobno mógł usłyszeć tylko Pitagoras.



Traktat 11 [V 2]  
*O powstawaniu i porządku tego,  
co jest po pierwszym*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu

### *O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym*

Krótki traktat jedenasty zawiera istotne i nader ważne uzupełnienia argumentacji podjętej w traktacie dziesiątym. Można wręcz powiedzieć, że obydwie te traktaty stanowią pewną całość. W traktacie jedenastym Plotyn próbuje jaśniej przedstawić kwestię pochodzenia umysłu od *jednego*, która nie wybrzmiała w sposób wystarczająco jasny w traktacie poprzednim. Po raz kolejny podkreślając ontologiczną odrębność i wyjątkowość *jednego*, które jest zasadą bytu, nie będąc żadnym z bytów, Plotyn przedstawia umysł jako to, co jest zrodzone przez *jedno*, zwrócone ku niemu i nim właśnie wypełnione przez patrzenie na owo *jedno*. Umysł staje się tym, czym jest, poprzez kontemplację *jedna*, natomiast jego bytem jest jego spoczynek w samym sobie w tożsamej ze swoją treścią kontemplacji. *Jedno*, trwając we właściwym dla siebie niezmiennym stanie, wylewając ze swego nadmiaru możność, rodzi umysł. Drugą zaś kwestią, która zostaje przez Plotyna uzupełniona i doprecyzowana, jest kwestia tworzenia przez duszę świata. Dusza, będąc zrodzona przez umysł i będąc jego aktywnością, wypełnia się przez kontemplację umysłu, zaś jako aktywność i zewnętrzna aktualizacja umysłu jest zawsze poruszona w swoistym rozciągnięciu formy, która zyskuje w niej ciągle inną „inność” i przez to czasowość. Jako taka, rodzi pozór samej siebie, który jest poznaniem zmysłowym i naturą tego, co się rodzi. Schodzi przy tym na dół<sup>1</sup> nie cała, lecz poprzez jedynie najniższą jej część. W ten sposób pochodzenie i tworzenie bytów zapewnia ciągłość rzeczywistości i nieprzerwaną kontynuację przyczynowości, ale zarazem zachowuje nienaruszalność i niezmienność zasady i bytów pierwotnych, które pozostają tym czym są, będąc obecne we wszystkich bytach, które od nich pochodzą, choć zarazem nie są tymi bytami.

### Synopsis

- I. (r. 1) *Jedno* jako zasada wszystkiego; pochodzenie umysłu od *jednego*; pochodzenie duszy od umysłu i utworzenie przez nią swojego pozoru; zasada życia tego, co jest ożywione aż po rośliny.
- II. (r. 2) Dusza jako taka a dusza roślin i człowieka; *jedno*, umysł i dusza jako kontynuacja, odmienność i trwanie.

### Przypisy

1. Lub, jak Plotyn wyraża się wiele razy w traktacie, „stąpa przed siebie,” „podąża przed siebie” i „schodzi w dół przed siebie”, posługując się w tym traktacie bardzo często obrazem procesji bogów zaczerpniętym z centralnego mitu platońskiego *Fajdrosa*. Zarazem, co wypada podkreślić, słownictwo Plotyna jest swoiste, podkreśla „marsz naprzód” raczej niż po prostu „podróżowanie” bądź „przemierzanie”, o jakim mówi Platon, posługując się czasownikiem *poruō* (zob. *Fajdros* 246e4–47b5).

## *O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym*

„Jedno [jest] wszystkim i żadnym [poszczególnym] jednym”<sup>1</sup>; zasadą [jest] bowiem wszystkiego, nie wszystkim, ale *na tamten sposób* wszystkim, *tam* bowiem niejako się wdarło<sup>2</sup> — i raczej jeszcze nie jest, ale będzie. 1

— W jaki więc sposób [będzie wszystko] z prostego *jedna*, skoro [nie ma] w nim żadnej jawnej różnorodności ani żadnego jego podwojenia? — | Bo 5  
to dlatego, że niczego nie było w *nim*, przez to właśnie wszystko z niego [się bierze]; i aby byt *był*, ze względu na to właśnie *on* nie [jest] bytem, ale płodzącym [wobec] bytu; i to płodzenie jest niejako pierwsze: gdyż [*jedno*], będąc doskonale dzięki temu, że niczego nie szuka ani niczego nie posiada, ani niczego nie potrzebuje, niejako przelało się i to jego bycie nadmiernym wytworzyło [coś] innego. To zaś, co zostało zrodzone, 10  
do | *niego* się zwróciło, i napełniło się, i stało się, patrząc na *niego*, także *tym oto* umysłem. I ku *tamtemu* [zwrócony] spoczynek wytworzył jego byt, a wizja ku *niemu* [zwrócona utworzyła] umysł. Skoro bowiem stanął w spoczynku wobec *niego*, aby widział, zarazem staje się umysłem i bytem. Takim więc będąc jak *tamto*, tworzy to co podobne, wylewając 15  
przed siebie mnogą moc — | to zaś jest też jego formą — tak jak z kolei wylewało przed siebie to, co wobec niego pierwotniejsze — i sama ta [moc płynąca] z substancji [jest] aktywnością duszy, która rodzi się, podczas gdy *tamten* trwa jako to właśnie (również bowiem umysł zrodził się, kiedy to, co przed nim, trwało). [Dusza] natomiast tworzy nie trwając, ale jako poruszona zwykła płodzić pozór. Patrząc więc tam, skąd się zrodziła, | napełnia się, podążywszy natomiast przed siebie do ruchu innego 20  
i przeciwnego, płodzi pozór [samej] siebie, [czyli] postrzeganie zmysłowe i tę naturę, która jest w roślinach. Nic zaś nie jest rozłączone ani odcięte od tego co przed nim. Dlatego też wydaje się, że dusza ⟨górna<sup>3</sup>⟩ dociera aż po rośliny. Dociera zaś w pewien sposób, gdyż to, co [obecne jest] w | 25  
roślinach [jest przynależne do] niej, nie [jest] więc wszystka w roślinach, ale stając się w roślinach w ten sposób [tj. jako stająca się] istnieje — [w taki sposób istnieje] dlatego, że aż do takiego stopnia poszła przed siebie na dół, utworzywszy inną hipostazę poprzez [swój] pochod i ochotę

ku temu co gorsze; podczas gdy pozwala [ona zarazem], aby to, co [jest] przed tym [jej ustanowieniem], co [jest u niej] powiązane z umysłem, trwało jako umysł [obecny] wobec samego siebie.

- 2 Stąpa więc przed siebie od zasady do tego co ostatnie, pozostawiwszy każdą poszczególną [rzecz z tych, które istnieją] zawsze, w swojej własnej siedzibie<sup>4</sup>, podczas gdy to, co spłodziła, przyjmuje inną rangę, tę która jest gorsza; chociaż zarazem każda [z tych spłodzonych rzeczy] staje się tożsama z tym, za czym podąża, tak długo, jak długo tylko za tym podąża.
- 5 Gdy więc | dusza rodzi się w roślinie, to inna jej jakby część jest w roślinie, ta [część], która jest najbardziej zuchwała i najbardziej niefrasobliwa, i która podążyła przed siebie aż po kraniec czegoś tak wielkiego. Gdy natomiast [rodzi się] w czymś nierozumnym, sprowadziła ją [tam] władza postrzegania zmysłowego, przejąwszy [nad duszą] władzę. Gdy zaś [rodzi się] dusza w człowieku, albo [jej] ruch jako całość [zawiera się] w rozumnym [pierwiastku człowieka], albo [porusza się ona] jako posiadająca od
- 10 umysłu tak jakby własny umysł, a od siebie | samej chęć myślenia, albo porusza się jako całość.

— Ale w takim razie raz jeszcze inaczej wróćmy [do kwestii duszy]: kiedy ktoś u rośliny obetnie boczne odrosty lub górne czubki gałęzi, ta dusza, która w tym [jest], dokąd odeszła?

— Zapewne [tam,] skąd [ona jest], nie oddaliła się bowiem pod względem miejsca, zatem [pozostaje] w zasadzie.

— A jeślibyś obciął lub spalił korzeń, gdzie [jest] to, co [z duszy jest] w korzeniu?

- 15 | — W duszy, która nie poszła do innego miejsca, ale byłaby w tym samym, ale [zarazem] w innym, jeśliby pobiegła z powrotem; jeśli zaś nie, w innej [naturze] roślinnej, bo przecież nie jest ona trzymana w ciasnocie; jeśli zaś odbiegła, w mocy, która [jest] przed nią.

— Ale gdzie tamta [moc jest]?

- W tej, która jest przed nią, która zaś sięga aż do [wnętrza] umysłu, nie pod względem miejsca — bo wcale nie zwykła być w miejscu, umysł zaś
- 20 tym bardziej | nie [jest] w miejscu, takóŜ więc też i ona sama wcale [w miejscu nie jest]. Nie-gdzieś<sup>5</sup> zatem nie będąc, lecz w tym, co nigdzie, w ten sposób jest także wszędzie. Jeśli natomiast, doszedłszy do tego co na górze, stanie w tym co pomiędzy, zanim cała znajdzie się w tym co najwyższe,

ma życie pośrednie i w tamtej swojej części pozostaje w spoczynku. Takie wszystkie [rzeczy są] *tamtym* i nie *tamtym* — | *tamtym*, gdyż z *tamtego*, 25  
nie *tamtym* zaś, gdyż *tamten* darował trwając wobec samego siebie. Jest więc [dusza] jakby długotrwałym życiem, wyciągniętym na długość: każda z części [jest] różna od następnych, wszystko [to zaś jest] wobec siebie ciągle, inne [wobec siebie] i także [jeszcze] inne przez różnicę, nie niszczące w tym co wtóre tego co pierwotniejsze.

— Czym więc jest ta [dusza], która | powstaje w roślinach? [Przecież] nie 30  
rodzi niczego?

— Owszem, [rodzi to,] w czym jest. Jak to [się dzieje], należy jednak zbadać przyjmując inną zasadę<sup>6</sup>.

### Przypisy

1. Por. Platon, *Parmenides* 160b2–3.
2. Większość tłumaczy (PLOT. Armstrong; T11 Fronterotta; PLOT. Boys-Stones & Gerson & al.), za rozwiązaniem sugerowanym w wydaniach H–S, uważa, że podmiotem dla wyrazu *enedrame* („wbiegło”, „wśliznęło się”, „wdarło i wtrąciło się”, aoryst czasownika *entrechō*) jest „wszystko” (*panta* w liczbie mnogiej rodzaju nijakiego, który to rodzaj wymaga, aby czasownik był w liczbie pojedynczej). W takim wypadku jednak należy tłumaczyć *entrechō*, niezgodnie z jego znaczeniem, jako „odbiec”, czyli utożsamiać *entrechō* z *apotrechō*. Dla Plotyna wszelako różnice morfologicznie, jak widzieliśmy w poprzednich traktatach, mają także znaczenie semantyczne. Skoro zatem do czasownika *trechō* dochodzi tu, zgodnie ze wszystkimi manuskryptami, przedrostek *en-* („w-”), a nie *apo-* („od-”), który tworzy czasownik *apotrechō* („odbiegać”, „uciekać biegiem”), trudno sądzić, że mowa jest o wszystkim, które miałoby, zanim zaistniało, wdrzeć się *tam*. Wydaje się raczej, że Plotyn, komentując Platona, w spójny z nim sposób zakazuje przypisywać byt *jednemu*. To bowiem, co z *niego* będzie, będzie już nie *nim*, ale wszystkim. Ostatecznie zatem mamy do czynienia z nieusuwalną wieloznacznością, tyżącą się raczej jednak „tego, co będzie” aniżeli „tego, co się wtrąciło”. Nie jest to wieloznaczność logiczna, ale poznawcza: mamy do czynienia ze „wszystkim”, które jest wielością i zarazem jednością poszczególnych, ale wzajemnie zrelatywizowanych i tworzących całość bytów. Każdy z nich jest i czymś, i czymś będącym, i czymś jednym, i czymś różnym i odrębnym od innych bytów, i zarazem czymś zrelatywizowanym do jednej całości wszystkiego. Zasadą owej jedności-wielości jest *jedno*: to *jedno*, które jest *tutaj*, które znamy tutaj, ale które niejako „wdarło” się *tam*, gdyż *tam* jest to pierwsze, co nie posiada imienia, co nazywamy „jednym” z uwagi na tę jedność, jaką znamy tutaj, nie zaś ta jedność, która jest *tutaj* i która jest zasadą poszczególnych względnych jedności bytów i rzeczy tego świata. Owa jedność jest *tutaj*, gdyż jest jedną zasadą wielości *jedn*, które są tu, nawet jeśli swoje źródło ma ona *tam*. Wieloznaczność poznawcza tyżąca się „jedna-wszystkiego” jest więc następstwem nieusuwalnej, podkreślonej tu po raz kolejny przez Plotyna, transcendencji tego co pierwsze. Poprawka wydania Plot. Kirchhoff, zmieniająca *enedrame* na *anedrame* za jednym z późniejszych manuskryptów (której nie akceptuje ani Plot. Kirchhoff, ani Plot. H–S<sup>2</sup>,

ale za którą idzie *Plot.* Harder), zamazuje ową transcendencję, gdyż pozwala temu *jednu*, które jest tutaj, „odbiec z powrotem na górę”. Tymczasem jego obecność *tam* nie jest jego obecnością właściwą, ale jedynie przyczynową: ono o tyle jest *tam*, o ile ma swoją przyczynę w tym co transcendentne i nienazywalne.

3. Tekst wszystkich manuskryptów za pomocą skrótu zapisuje tutaj słowo *anthrōpou*, „człowieka”, natomiast Harder (*Plot.* Harder) uznaje, że zamiast tego skrótu należy czytać (nie-mal identycznie pisane) pełne słowo *anō* „w górze”, funkcjonujące po rodzajniku także jako przymiotnik. Jego poprawkę przyjmują wydania H–S, my zaznaczamy ją jako uzupełnienie edytorskie.
4. Wyraz *hedra* („siedziba”) występuje u Platona w *Timajosie* 52b1.
5. Plotyn wydaje się w tym zdaniu odróżniać zasadniczo synonimiczne słowa greckie znaczące „nigdzie”, *oudamou* i *mēdamou*. Oba te wyrazy mają praktycznie identyczną strukturę jak polskie „nigdzie”, z tym że pierwsze zawiera partykułę przeczącą stosowaną wobec nazw i zdań traktowanych jako całości, a drugie wobec czasowników w trybie rozkazującym i łącznym. Jak skrótowo wyraża się słownik LSJ, „μή rejects, οὐ denies”, „mē odrzuca, ou przeczy”. Chociaż zatem, jak dalej wyjaśnia LSJ „μή is relative, οὐ absolute; μή subjective, οὐ objective” („mē jest względne, ou absolutne, mē jest subiektywne, ou obiektywne”), *mē* jest zarazem przeczeniem retorycznie silniejszym. Plotyn wydaje się sugerować, że w pierwszym wypadku mamy zatem do czynienia z byciem „nigdzie” w sensie „nie w czymś, co jest jakimś gdzieś, jakimś miejscem”, a w drugim wypadku z byciem poza jakimkolwiek miejscem i poza relatywnością polegającą na byciu ogarniętym przyczynowością czynnika zewnętrznego, która dotyka każdego aspektu tego, co metaforycznie ów czynnik „zawiera” lub „ogarnia”. Paradoksalnie, proste zaprzeczenie o czymś bycia „gdzieś” stawia owo coś automatycznie „gdzieś indziej”, natomiast zaprzeczenie relatywne bycia „gdzieś” stawia coś, co jest naprawdę nigdzie, poza jakimkolwiek „gdzieś”, poza sytuacją pozornie prostego bycia w jakimś punkcie, a w istocie poza sytuacją przestrzennego, czasowego i przyczynowego uwarunkowania. Różnicę tę, w ten sposób semantycznie wyostrzoną przez Plotyna, próbujemy oddać tłumacząc *oudamou* jako „nie-gdzieś”, a *mēdamou* jako „nigdzie”. W zdaniu „Nie-gdzieś zatem nie będąc” musimy zarazem dodać partykułę „nie” przed imiesłowem, gdyż język grecki posługuje się pojedynczym przeczeniem: każdy przysłówek o treści przeczącej ma też funkcję negacji zdaniowej.
6. Zob. traktat 15 [III 4], 1–2.

**Traktat 12 [II 4]**  
*O dwu materiach*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O dwu materiach*

W traktacie zatytułowanym w manuskryptach *Ennead* „O materii” albo, jak zatytułował go Porfiriusz, „O dwu materiach”, Plotyn podejmuje się rozważenia jednego z najbardziej skomplikowanych problemów w filozofii. Wbrew swojej pozornej i samonarzucającej się w codziennym doświadczeniu zmysłowym naoczności i namacalności materia nie jest przedmiotem łatwym do *stricte* umysłowego uchwycenia i zdefiniowania wewnątrz dyskursu filozoficznego. Nie jest ona też czymś na wskroś zbadanym i jednoznacznie zdefiniowanym wewnątrz dyskursu naukowego. Ta materia, która narzuca się nam w doświadczeniu powszednim jako samooczywisty i łatwy do zrozumienia składnik rzeczywistości, stanowi tylko 5% masy i energii wszechświata, pozostawiając w obszarze niewiedzy, przypuszczeń i hipotez 95% tego, co nazywa się czarną materią i energią, o istnieniu której wnioskuje się w nauce wyłącznie na podstawie zachowania materii obserwowalnej<sup>1</sup>. Plotyn w swoim krótkim traktacie poświęconym materii nie zajmuje się próbą zrozumienia i zdefiniowania materii w sensie jej naiwnego pojmowania jako materiału lub budulca. Plotyn próbuje uchwycić i wytłumaczyć to, czym materia jest jako taka i w swoich rozważaniach — jak to sugeruje np. Long — zaskakująco zbliża się do tego, co w fizyce współczesnej jest nazywane właśnie materią czarną, wręcz używając do jej opisu bardzo zbliżonego terminu „ciemna” (*skoteinos*, 12 [II 4], 5.10)<sup>2</sup>.

Koncepcja materii zaproponowana przez Plotyna przekracza próbę zrozumienia materii na podstawie wyłącznie opisu przedmiotu danego bezpośrednio w doświadczeniu. Próbuje bowiem ona odsłonić bytową przyczynę i źródło materii oraz jej istotę. Zarazem Plotyn zadaje pytanie o możliwość istnienia materii umysłowej i o naturę takiej materii. Dla osób wychowanych i wykształconych w tradycji platońskiej czy arystotelesowskiej pojęcie materii łączy się praktycznie wyłącznie ze światem zmysłowym i z byciem u podstaw bytów cielesnych. Tym bardziej nie może być mowy o materii umysłowej w wypadku systemów sprowadzających rzeczywistość bytową do cielesności, jak to ma miejsce w systemie stoickim. Plotyn zauważa, że wszyscy zgadzali się na pojmowanie materii

jako pewnego „podmiotu”, „podłoża”, lub „tego, co przyjmuje”, „odbiorczyni” (*hupodochē*) dla formy<sup>3</sup>. Stoicy, uznając istnienie wyłącznie bytów cielesnych, pojmowali materię jako jeden, najbardziej podstawowy, pozbawiony jakości substrat, leżący u podstaw wszystkich istniejących bytów i przez to będący pierwotną substancją (czyli, w ich rozumieniu, bytowością) rzeczy cielesnych. Istnieje więc materia ciał, pierwiastki zaś owych ciał są „usposobieniami” owej materii (różnymi jej *pōs echōn*, dosłownie „jak się ona ma”), czyli pewnymi sposobami nieodłącznego od niej działania, a same byty cielesne doznaniem materii<sup>4</sup>. Natomiast platonicy i arystotelicy, nie uznając cielesności materii, nie utożsamiali też materii z jedyną substancją-substratem wszystkich bytów. Jednak nadal pojmowali materię jako pewien podmiot przyjmujący i zdolny do przyjęcia form gatunkowych, który leżąc u podstaw bytów cielesnych jest różny od ciał. Innymi słowy, materia jest dla nich podstawą ciał, a nie ciałem, nadal będąc pojmowana jako podmiot przyjmujący formy.

Referując w zarysie dobrze sobie znane stanowiska akademickie i perypatetyckie, Plotyn podkreśla, że niektórzy z filozofów pojmujących materię jako podmiot przyjmujący formy utrzymywali, że istnieje też pierwotna materia wśród bytów umysłowych, która jest podmiotem form świata umysłowego i substancji bezcielesnych. Wielu widzi w tej wypowiedzi Plotyna odniesienie do tekstów z *Metafizyki* Arystotelesa, ksiąg Z i H, gdzie faktycznie Arystoteles wydaje się mówić o materii umysłowej<sup>5</sup>. Jednak, jak zauważył Ross, gdyby tak było, oznaczałoby to poważne niezrozumienie myśli Arystotelesa przez Plotyna. Owszem, trudno doszukiwać się koncepcji materii w świecie umysłowym u Arystotelesa, tym bardziej że jak wynika z badań Doddsa i Dillona, za tą koncepcją stoi nie myśl Arystotelesa, tylko neopitagorejska interpretacja *Parmenidesa* i *Sofisty* Platona autorstwa Moderatusa<sup>6</sup>. Według Moderatusa, neopitagorejczyka z drugiej połowy pierwszego wieku naszej ery, materia świata zmysłowego jest cieniem pierwotnej umysłowej materii. Sama zaś materia umysłowa jest jakością i przejawem nieokreślonej diady, czyli drugiej jedni, będącej bytem prawdziwym i przedmiotem poznania umysłu<sup>7</sup>. Jest więc ona relatywnym „nie bytem” (będąc wyłącznie przejawem bytu), który należy przyjąć z uwagi na mnogość form w umyśle<sup>8</sup>. Materia zaś świata zmysłowego, będąc cieniem swego archetypu, jest w pewnym sensie nie bytem absolutnym, który przejawia siebie przede wszystkim w ilości — i to nie jako ilość rozumiana jako czysto formalna bądź abstrakcyjna wielokrotność, lecz jako ilość w sensie właściwego

nieokreślonej mnogości braku, rozproszenia i odejścia. Plotyn w swoim traktacie wydaje się nie tylko przyjmować stanowisko Moderatusa, lecz na nim budować swoją wizję materii.

Plotyn w swoich rozważaniach wychodzi od dwóch założeń: przyjmujemy, że (1) istnieje świat idei, i że (2) ten świat idei jest archetypem i wzorem dla świata zmysłowego. Jeżeli więc istnieje materia w świecie zmysłowym, z czym zgadzali się przedstawiciele wszystkich ruchów i szkół filozoficznych, przynajmniej tych znanych Plotynowi<sup>9</sup>, ten zaś świat jest naśladowaniem i podobizną świata umysłowego — to musi materia w świecie zmysłowym sama być naśladownictwem i odbiciem umysłowej materii świata idei. Jeżeliby natomiast nie było materii umysłowej, to nie mogłaby wewnątrz powziętych założeń istnieć materia w świecie zmysłowym.

Jednak może się wydawać, że koncepcja materii jest sprzeczna z samym pojęciem idei i formy. Plotyn oczywiście zgadza się, że w świecie zmysłowym materia jest podłożem permanentnej zmiany i kolejnych realizacji formy, podczas gdy w świecie idei każdy byt jest tożsamy ze sobą, jeden i niezmienny, a więc materia jest związana z jedną i tą samą formą. Zarazem zwraca on uwagę na fakt wielości i wielorakości owych bytów formalnych, która to wielość i wielorakość implikuje istnienie podłoża umożliwiającego bycie zarazem czymś jednym i niepodzielnym oraz mnogim i wielorakim. Żeby wytłumaczyć kwestię mnogości i wielorakości bytu umysłowego i formalnego, która dla Plotyna wydaje się być czymś samooczywistym i zrozumiałym, możemy zwrócić się do przykładów zaczerpniętych z Platona. Tak prosty, tożsamy ze sobą i jeden niepodzielny byt formalny, jakim jest idea trójkąta, jest jednocześnie mnogim i wielorakim. Istnieją bowiem idee i formy różnych trójkątów (równoramienne, prostokątne itd.), przy tym, że forma i idea trójkąta jako takiego jest jedna i niezmienna. Tym, co różni formy, jest kształt, jeżeli zaś jest kształt, powinno istnieć to, co jest przez niego ukształtowane. Tym czymś w świecie form jest właśnie materia umysłowa. Sama zaś w sobie materia umysłowa jako podmiot przyjmujący kształt jest bezkształtna i nieokreślona. Plotyn mówi, że cała ona jest ciemnością, gdyż światłem jest racja-*logos*, a racją umysł. Materia jest więc u spodu tego, co nadaje światło i kształt. Zasadą tej umysłowej materii jest „różność” (*heterotēs*) pochodząca od *pierwszego*. Dopiero w relacji i przy zwróceniu się do *pierwszego* zarówno różność, jak i materia, która jest jako taka nieokreślona i ciemna, staje się czymś określonym i oświetlonym. Będąc pochodną od różności, z jednej strony,

z drugiej zaś nieokreślonością i ciemnością zdolną do przyjęcia kształtu i światła, materia umysłowa jest podmiotem, w którym urzeczywistnia się mnogość i wielorakość jednej formy.

Umysłowa materia przez fakt połączenia z prawdziwym bytem, czyli z formą, posiada swoiste umysłowe życie. Natomiast materia w świecie zmysłowym, będąc połączona z czymś, co jest bytem pozornym, sama jest tylko pozorem podmiotu. Nie jest ona, w odróżnieniu od materii umysłowej, ani żyjąca, ani myśląca, tylko jest „trupem udekorowanym” (5.18). Więc nazywanie materii substancją, co miało miejsce u stoików, jest zasadne, jeżeli odnosi się do materii umysłowej<sup>10</sup>. Należy jednak zauważyć, że nie ma materii istniejącej oddzielnie od formy. Ani materia umysłowa, ani materia w świecie zmysłowym nie istnieją bez formy. Nawet jeżeli w świecie zmysłowym materia to nic więcej niż ciemność i trup pozbawiony życia, to jednak jest to trup udekorowany przez obecność w nim przynajmniej naśladownictwa formy.

Od rozdziału szóstego aż do końca omawianego traktatu Plotyn zajmuje się rozpatrywaniem kwestii materii świata zmysłowego. Akceptuje on pogląd interpretujący materię jako podłoże i podmiot ciał, i w konsekwencji podłoże przemian w bytach cielesnych. Jego zdaniem brak takiego podłoża oznaczałby konieczność rozkładu każdej substancji w świecie zmysłowym do nie bytu. Byłoby to sprzeczne z faktem, że to, co powstaje, nie pochodzi z nie bytu (w sensie braku istnienia), tylko jest skutkiem zmiany i/lub transformacji form. Ta materia, będąca podłożem bytów cielesnych, sama w sobie jest całkowicie bezjakościowa, gdyż jakakolwiek jakość lub wielkość pochodzi od formy, którą materia przyjmuje. Materia świata zmysłowego jest więc całkowitym brakiem określenia i ciemnością. I jako nieokreśloność i ciemność może być poznawana wyłącznie za pośrednictwem poznania nazwanego przez Platona „bękartim”, bądź „z nieprawego łoża” i „nieautentycznym” (*logismōi tini nothōi, Timajos* 52b2). Natomiast jako podłoże nieokreślone i pozbawione jakichkolwiek cech, tak jakościowych, jak i ilościowych, materia jest tym, co przyjmuje wymiar, masę / ciężar (*onkos*) oraz wszelkie inne cechy. To, że materia przyjmuje determinacje, składa się na pozytywne określenie materii świata zmysłowego. W tym punkcie Plotyn buduje swoją doktrynę zarówno na platońskim pojmowaniu materii jako podmiotu przyjmującego formy, jak i na perypatetyckiej interpretacji materii jako podmiotu powstawania, wzrostu i zmiany, nieposiadającego formy i cech<sup>11</sup>. Plotyn jednak idzie dalej, formułując także negatywny opis i definicję materii. Po pierwsze, materia będąc sama w sobie brakiem jakiegokolwiek determinacji jest

czymś istotnie różnym od formy, która jest bytem określonym i nadaje określenie i definicję przyjmującemu ją podmiotowi. Jeżeli zaś forma, będąca racją bytu istniejącego, jest pojmowana jako byt prawdziwy, to to, co jest od niej różne, będzie różnić się też od bytu. Więc materia, będąc różna od formy i racji bytów, jest też różna od samego bytu. Jest w takim wypadku „nie bytem”, nie dlatego, że ona nie istnieje, ale dlatego, że jest inna od bytu. Po drugie materia, będąc sama w sobie nieokreślona, jest też, zdaniem Plotyna, z konieczności czymś nieograniczonym. W świecie idei materia umysłowa, będąc połączona z formami, jest bardziej bytem niż materia w świecie zmysłowym — i w większym też stopniu uczestniczy w określoności bytu. Natomiast materia zmysłowa, łącząc się wyłącznie z podobiznami form, przez to oddala się od bytu, stając się jeszcze w większym stopniu nieograniczona. Jest wręcz samą nieograniczonością. Po trzecie, materia, w świecie zmysłowym pojmowana jako brak, nie jest po prostu brakiem i potrzebą czegoś (czymś, czego określony podmiot potrzebuje w pewnych określonych warunkach lub tym, co temu podmiotowi umożliwi dobre i niezakłócone istnienie) i brakiem w czymś (jak np. brakiem jednej z nóg w taborecie, który uniemożliwia lub utrudnia właściwe wykorzystanie taboretu). Materia świata zmysłowego nie jest brakiem w podmiocie lub potrzebą podmiotu, lecz jest brakiem samym w sobie, w sensie absolutnej niczym niezaspokojonej potrzeby, jest więc całkowitą nędzą. W odróżnieniu od materii umysłowej, która ma udział w formie i racji bytu, a więc posiada też udział w dobru i pięknie, materia świata zmysłowego nie jest sama bytem, jest czymś, co pozostaje niejako „obok piękna”, i jako potrzebująca dobra jest złem.

W tym wczesnym i krótkim traktacie można obserwować, jak Plotyn buduje swoją własną koncepcję filozoficzną, w tym wypadku dotyczącą pojmowania tego, czym jest materia jako taka. Wplata on w swoją wizję elementy i poglądy różnych szkół filozoficznych. Wychodząc z założeń filozofii Platońskiej, Plotyn przy tym przyjmuje schemat interpretacyjny neopitagoryczyka Moderatusa, w świetle którego wbrew założeniom akademickim (i nie tylko akademickim, ale *de facto* i arystotelesowskim, i stoickim) materia jest interpretowana jako generowana przez najwyższe zasady i od nich pochodząca. Ponadto Plotyn wciela i rozwija perypatetycką koncepcję materii jako niecielesnego i nieokreślonego podmiotu zmiany w bycie zmysłowym. Lecz wbrew koncepcji arystotelesowskiej, a w zgodzie z Moderatusem, tłumaczy materię jako absolutny brak i ostatecznie jako zło. Należy tu jednak zauważyć, że tłumacząc materię jako

zło, Plotyn nie traktuje jej gnostycko, jako drugiej i antagonistycznej zasady rzeczywistości. Materia świata zmysłowego istnieje jako cień swojego wzoru, czyli jako cień materii umysłowej, która pochodzi od różności, będącej drugą z najwyższych zasad. Bycie brakiem i złem w wypadku materii jest skutkiem narastania różności i oddalenia się od bytów prawdziwych, umysłowych form i racji rzeczy.

### Synopsis

- I.
  1. (r. 1) Wprowadzenie: filozoficzne opinie dotyczące materii.
  2. (r. 2) Materia umysłowa, pięć zarzutów wobec możliwości jej istnienia.
  3. (r. 3–5) Odpowiedzi na postawione zarzuty; wytłumaczenie istoty materii umysłowej i jej relacji do materii świata zmysłowego.
- II.
  1. (r. 6) Czym jest materia świata zmysłowego?
  2. (r. 7) Argumenty za istnieniem materii świata zmysłowego.
  3. (r. 8–13) Krytyka poglądów presokratejskich.
  4. (r. 14) Materia jako podmiot bytów cielesnych: nieokreślona, nie posiadająca wymiaru i jakości.
  5. (r. 15) Materia jako brak.
  6. (r. 16) Materia jako nieograniczenie.
  7. (r. 16) Materia jako nie byt i zło.

### Przypisy

1. Według standardowego kosmologicznego modelu Lambda-CDM.
2. Long 2016, 37.
3. Platon, *Timajos* 49a6–52b5; Arystoteles: zob. *Fizyka* I.9, 192a29–32; *Metafizyka* Δ.28, 1024b9; *O powstawaniu i ginieciu* I.4, 320a2–5.
4. Więcej na temat koncepcji stoickiej, zob. L&S r. 44; 47.
5. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Z.10, 1036a9–12; 11, 1037a4–5; H.6, 1045a33–35.
6. Dodds 1928, 133–33; Dillon 1977, 347–9.
7. Pierwsza jednia jest ponad byciem i ponad bytem w sensie esencjalnym, jest też ponad umysłem.
8. Simplicios, *Komentarz do Fizyki Arystotelesa* 230.34–231.24.
9. Należy zaznaczyć, że skrajny idealizm jest fenomenem znacznie późniejszym. Platonizm może być przedstawiany jako stanowisko idealistyczne wyłącznie przy bardzo powierzchownym i ogólnikowym podejściu. *De facto* należy go nazywać umiarkowanym realizmem.

- 
10. Zob. wyżej.
  11. Arystoteles o materii, jako nie posiadającej formy, nieokreślonej, nieskończonej, niepoznawalnej, braku, zob. *Fizyka* I.7, 191a8–12; III.6, 207a25–26; 7, 207b34–208a4; *Metafizyka* Z.11, 1036a8. Por. interpretacje poglądów Arystotelesa u Aleksandra z Afrodyzji, *O duszy* 3.21–4.20; *Problemy* II.7, 52.20–53.30.



## O dwu materiach<sup>1</sup>

Mówiąc, że tak zwana materia jest jakimś „podmiotem” i „odbiorczynią” 1  
form, dają jakieś wspólne ujęcie racjonalne jej dotyczące wszyscy ci, którzy  
doszli do pojęcia takiej właśnie natury, dopóki kroczą tą samą drogą i to  
samo o niej twierdzą<sup>2</sup>. | Jednak różnią się szukając tego, czym jest ta pod- 5  
miotowa natura i w jaki sposób przyjmuje, i co przyjmuje. Ci, co zakładają,  
że bytami są tylko ciała i że substancja jest wśród owych [bytów], [t.j.  
stoicy], mówią, iż jest jedna materia, która leży u podstawy pierwiastków,  
i że ona sama jest substancją. | Wszystko zaś inne jest jakby jej doznania- 10  
mi, a pierwiastki są usposobieniem tej samej materii<sup>3</sup>. I wręcz odważają  
się oni rozciągnąć materię nawet na bogów, i ostatecznie głosić, że bóg  
jako taki jest tą materią, która jest w jakimś usposobieniu<sup>4</sup>. Przypisują jej  
też bycie ciałem, mówiąc, że ciało to jest bez jakości, ale jest wielkością<sup>5</sup>.  
Inni [t.j. platonicy i arystotelicy] natomiast mówią, że [materia] jest nie-  
cielesna<sup>6</sup>. | Spośród tych niektórzy twierdzą, że [ta niecielesna materia] 15  
nie jest jedyną [substancją], lecz i oni, tak jak ich poprzednicy, utrzymują,  
że [materia] leży u spodu ciał, chociaż utrzymują, że jest też [od tej mate-  
rii] różna, pierwotniejsza [materia] wśród [bytów] umysłowych, będąca  
u spodu form *tamtego* [świata] i niecielesnych substancji<sup>7</sup>.

Dlatego więc najpierw musimy zbadać, czy ta [inna materia] jest, czym 2  
może być, i jaka jest. Jeżeli zaś materia ma być czymś nieokreślonym i bez-  
kształtnym, a pomiędzy owymi najlepszymi [bytami], które są *tam*, nic  
nie jest nieokreślone ani bezkształtne, to nie będzie *tam* materii. | I jeżeli 5  
każdy [byt umysłowy] jest prosty, to nie może potrzebować materii,  
bo by się stał tym, co jest złożone z niej i z czegoś jeszcze innego. Mate-  
rii potrzebuje to, co powstaje, i te [rzeczy] które są jako różne utworzone  
z różnych [od nich rzeczy]. I to na podstawie takich [przypadków] poję-  
cie materii bytów zmysłowych zostało utworzone, a nie dla bytów, które  
nie powstają<sup>8</sup>. I skąd przyszła ta materia i [jak] się ustanowiła? Jeżeli po-  
wstała, to za sprawą czegoś. Jeżeli zaś byłaby wieczna, | to należy przyjąć 10  
i więcej zasad, i że to co pierwotne jest przez zrządzenie losu. I jeżeli for-  
ma dojdzie do niej [materii], to to co złożone będzie ciałem, a więc i *tam*  
byłoby ciało.

- 3 Najpierw więc należy powiedzieć, że wcale nie należy gardzić tym co nieokreślone, ani tym co pod względem swojej koncepcji jest bezkształtne, jeżeli ma się ono oddać temu, co [jest] przed nim, i co [jest] najlepsze. Tak na przykład ma się dusza względem umysłu i rozumu: jest przez nie
- 5 ukształtowana | i doprowadzona do lepszej formy. Natomiast wśród [bytów] umysłowych to, co jest złożone, ma się inaczej, nie tak jak ciała: skoro i *racje* są złożone, i sprawiają, że jest w [swoim] akcie złożona ta natura, która aktualizuje [coś] do formy. Jeżeli zaś i do czegoś innego [coś jest
- 10 zwrócone], i od czegoś innego [pochodzi], to tym bardziej [jest to złożone]. Materia tego, co powstaje, chwytą się innej i znowu innej formy, | zaś [materia] wiecznych [bytów], zawsze [będąc] ta sama, tej samej [formy się trzyma]. *Tutaj* zaś jest całkiem inaczej. *Tutaj* bowiem wszystko jest część po części i czymś każdorazowo jednym. Dlatego nic nie trwa, gdyż jedno wyrzuca drugie, i dlatego nie jest zawsze tym samym. *Tam* zaś wszystko [jest] naraz<sup>9</sup>. Dlatego nie ma więc niczego, w co mogłoby się zmieniać, albowiem ma już wszystko. Nigdy więc nie jest [materia] bezkształtna: ani
- 15 *tam* ta [materia], która jest *tam*, | skoro nigdy [bezkształtna] nie jest [materia] *tutaj*, lecz każda [z nich] na różny sposób. Czy [materia] jest wieczna, czy powstająca, będzie jasne po tym, jak ujmijemy, czym ona jest.
- 4 Zakładając na razie, że formy istnieją, jak to zostało wykazane gdzie indziej<sup>10</sup>, kontynuujemy nasze rozumowanie. Jeżeli form jest wiele, konieczne jest, żeby było coś w nich wspólnego, zarówno jak i coś właściwego, czym się różni [jedna] inna od [drugiej] innej [formy]. Tym zaś, co
- 5 jest właściwością i | różnicą oddzielającą, jest własny kształt. Jeżeli zaś jest kształt, to jest i to, co jest ukształtowane, czego dotyczy różnica. Jest więc i materia przyjmująca kształt, i zawsze jest [dla niego] podmiotem. Jeżeli zatem *tam* jest kosmos umysłowy, i [świat] *tutejszy* naśladuje *tamten*, i ten *tutejszy* jest złożony z materii, to i *tam* również powinna być materia.
- 10 — Ale | jak nazwiesz go kosmosem, jeżeli nie ze względu na formę? Jak zaś może być formą, jeżeli nie ma tego, do czego formę przyjmuje?
- Sama bowiem [forma] jest całkowicie pozbawiona części, lecz jakoś jednak jest na części podzielna. I jeżeli rozdzielone są wzajemnie od siebie części, to podział i rozdzielenie są doznaniem materii, ona bowiem jest podzielona. Jeżeli zaś będąc wieloma [forma] jest niepodzielna na części, | to te wiele [rzeczy, którymi jest forma] będąc w [czymś] jednym są w materii, będąc same dla tego jednego jego kształtami. To takie właśnie jedno należy pojmować jako wielorakie i wielokształtne. Więc jest

ono bezkształtne przed tym, jak jest wielorakie: jeżeli bowiem usuniesz w umyśle wielorakość i pod względem formy, i *racji*, i myśli, to to, co jest przed tym, jest bezkształtne i | nieokreślone, i żadna z tych [rzeczy] nie jest ani [czymś] w odniesieniu do niego, ani [czymś] w nim. 20

Jeżeli zaś [założyć, że] zawsze posiada takie właśnie [rzeczy], i to zarazem, 5  
jednym są obydwójce, i nie ma tam materii; to więc także i *tutaj* nie będzie materii ciała: nigdy bowiem [nie jest] bez kształtu, lecz zawsze całe [jest] ciało, będąc zarazem [czymś] złożonym. I umysł znajduje tę podwójność: 5  
bo dokonuje podziału, | aż dojdzie do czegoś prostego, czego nie da się dalej rozłożyć, ale dopóki może, odchodzi od siebie do głębi. Głębią zaś każdej poszczególnej [rzeczy] jest materia, dlatego i ciemna jest cała, że światłem [poszczególnej rzeczy] jest *racja*. A i umysł jest *racją*. Dlatego widząc *rację* w każdej [rzeczy], zauważa to, co jest poniżej, jako ciemność, 10  
gdyż [jest to] pod spodem światła — tak jak | oko, które jest o formie światła<sup>11</sup>, kierując się do światła i barw, które są światłem, twierdzi, że to, co jest pod spodem barw, jest ciemne i materialne, ukryte przez barwy. Różni się ciemność w tym, co jest w [bytach] umysłowych, od tej, która jest w zmysłowych, i materia też ma się różnie, tak bardzo jak forma nałożona | na oba [te rodzaje] jest różna. Albowiem boska [materia], przyjąwszy to, 15  
co ją określa, posiada życie określone i obdarzone myślą, zaś [inna materia] staje się czymś określonym — nie jest zaś żyjąca lub myśląca, tylko jest udekorowanym trupem. I kształt jest tylko pozorem, także jak i podmiot jest tylko pozorem. Tam zaś kształt jest prawdziwy, tak jak | i podmiot. 20  
Dlatego ci, co mówią, że materia jest substancją, jeżeli mówią o materii *tam*, powinni być uznani za mówiących prawidłowo<sup>12</sup>. Albowiem podmiotem *tam* jest substancja, a raczej substancja pojmowana wraz z tym, co jest na niej [tzn. formą], będąca całą i wypełnioną światłem.

Co do tego, czy [materia] umysłowa<sup>13</sup> jest wieczna, trzeba zbadać w podobny sposób, jak ktoś | bada idee. [To, co jest umysłowe], jest powstające przez to, że posiada początek, niepowstającym zaś jest dlatego, że nie posiada początku w czasie, lecz zawsze pochodzi od czegoś innego, nie tak jakby [było czymś] zawsze powstającym, jak ten kosmos, lecz będąc 25  
zawsze, tak jak kosmos, [który jest] *tam*. Albowiem zawsze jest tam różność<sup>14</sup>, która tworzy materię, bo to ona jest zasadą materii | i pierwszego ruchu. Przez to nazywa się różnością, gdyż ruch i różność pojawiają się wspólnie. Bezczesnym czymś jest i ruch, i różność, które pochodzą od *pierwszego*<sup>15</sup>, i potrzebują owego *pierwszego* do bycia określonym, i są 30

określone, gdy zwracają się ku *niemu*. Przed tym [zwróceniem się] i materia, i różność są nieokreślone i | jeszcze nie dobre, lecz nieoświecone [przez światło] *tamtego*.

Jeżeli światło [pochodzi] od *tamtego*, to to, co przyjmuje światło, przed przyjęciem światła nie posiada go wiecznie, lecz posiada jako coś innego [od siebie], skoro światło pochodzi od czegoś innego. I o umysłowej materii zostało wykazane więcej niż trzeba.

- 6 O [materii jako] podłożu ciał powiedzmy to, co następuje. To że musi być jakiś podmiot ciał, będący inny od nich, jasne jest z faktu wzajemnej przemiany pierwiastków. Albowiem zniszczenie wynikające z tej zmiany  
5 nie jest całkowite, | inaczej byłaby jakaś substancja, która rozkładałaby się do nie bytu. Ani też z kolei to, co powstaje do bytu, nie wychodzi z absolutnego nie bytu, lecz jest zmianą formy z formy [od niej] różnej. Trwa zaś to, co przyjęło formę tego, co powstaje, i co odrzuciło różną [od siebie formę]. To więc wykazuje zniszczenie w ogóle, [zniszczenie] bowiem  
10 [dotyczy] tego co złożone. Jeżeli zaś | tak jest, to każdy [byt] jest [złożony] z materii i formy. Indukcja poświadcza to, ukazując, że to, co ulega zniszczeniu, jest złożone. A i [proces] analizy — taki na przykład, gdy naczynie [zostaje roztopione i sprowadzone] do złota, i złoto [rozpuszczone i sprowadzone] do wody<sup>16</sup>, a [następnie] woda [zostaje] zniszczona — też domaga się [przyjęcia] czegoś analogicznego. Z konieczności pierwiastki są albo formą, albo materią pierwszą, | albo są z materii i formy. Jednak formą być nie mogą: jak bowiem bez materii mogą mieć masę i wielkość? Lecz nie są też materią pierwszą, skoro są zniszczalne. Są więc z materii i formy. Forma zaś odnosi się i do jakości, i do kształtu, a [materia] do podmiotu, który jest nieokreślony<sup>17</sup>, gdyż nie jest formą.
- 7 Empedokles uznał pierwiastki za [należące] do materii, jednak ich zniszczalność świadczy przeciwko niemu<sup>18</sup>. Anaksagoras zaś mieszaninę uczynił materią, mówiąc, że nie jest zdolną do przyjęcia wszystkiego, lecz aktualnie wszystko posiada<sup>19</sup>. Niweluje [on przez to] wprowadzony  
5 [przez siebie] umysł, nie czyniąc go dawcą | kształtu i formy ani pierwotniejszym od materii, tylko [z nią] równoczesnym<sup>20</sup>. Niemożliwa zaś jest [owa] równoczesność. Jeżeli bowiem mieszanina uczestniczy w byciu, byt jest pierwotny. Jeżeli zaś i ów umysł, i mieszanina są bytem, to musi być jeszcze coś trzeciego. Jeżeli więc konieczne jest, żeby Demiurg  
10 był pierwotny, | to dlaczego formy mają być w małych [kawałkach] materii i dlaczego umysł ma wyróżniać je z ogromnym trudem przechodząc

po kolei przez rzeczy, kiedy można było — skoro [materia] jest bezjakościowa — i jakości, i formę rozciągając na jej całość? Jak może nie być niemożliwym to, że wszystko jest we wszystkim?<sup>21</sup> I niech ten, kto zakłada bezkres, wytłumaczy, co to jest<sup>22</sup>. I jest oczywistym, że jeżeli ten bezkres jest na podobieństwo | tego, co nie da się wyczerpać, to nie ma czegoś 15 takiego wśród [bytów] istniejących, ani bezkresnego-samo-przez-się, ani w innej naturze, jak przypadłości w jakimś ciele<sup>23</sup>. Nie ma [czegoś] bezkresnego-samo-przez-się dlatego, że i części jego z konieczności byłyby bezkresne, ani [też] przypadłościowo [bezkresnego], gdyż to, czego byłoby przypadłością, nie byłoby samo jako takie bezkresnym i nie byłoby prostym, | ani nie byłoby materii. 20

Również atomy<sup>24</sup> nie będą posiadać rangi materii, gdyż w ogóle [w takim wypadku] nie istnieją. Albowiem wszystkie ciała są podzielne jako całość. Lecz jest ciągłość i płynność ciał, i jest tak, że każdy [byt] nie może istnieć bez umysłu i duszy, które nie mogą być z atomów. Nie da się wytworzyć innej natury z atomów | prócz samych atomów, skoro żaden Demiurg 25 nie stworzy czegoś z materii, która jest nieciągła. I tysiąc innych zarzutów można postawić, i było już postawionych<sup>25</sup>, przeciwko temu założeniu. Dlatego dosyć czasu już na to spędzono.

— Czym więc jest ta [materia], o której się mówi, że jest jedną tą samą, 8  
ciągłą i bezjakościową?<sup>26</sup>

— Jasne jest, że nie ciałem, jeżeli faktycznie jest bezjakościowa, inaczej miałaby jakość.

Mówiąc, że jest materią wszystkich bytów zmysłowych, a nie tylko niektórych, dla innych zaś formą | ([zatem] nie w ten sposób, jak glina jest 5  
materią dla garncarza, ale nie materią po prostu), lecz mówiąc [to o materii] w stosunku do wszystkich [takich bytów] — nie przypisujemy niczego jej naturze, co widzimy w [bytach] zmysłowych. Jeżeli tak jest, to dotyczy to i innych jakości, takich jak barwa, [bycie] ciepłym i zimnym, i [nie przypisujemy jej] ani lekkości, | ani ciężkości, ani gęstości, ani rzadkości, ani też kształtu<sup>27</sup> [zewnątrznego]. Ani w żadnym wypadku wielkości: [czymś] innym bowiem jest wielkość, a innym bycie o określonej wielkości, innym kształt, a [czymś] innym bycie ukształtowanym. Powinna ona [t.j. materia] być nie złożona, lecz prosta i [być] czymś jednym 10  
w swojej naturze, w ten sposób bowiem będzie ogołocona ze wszystkiego. | Dawca kształtu<sup>28</sup> [wewnętrznego] nada jej [t.j. materii] kształt inny 15

od niej, i wielkość, i wszystko inne właściwe bytom doda. Inaczej będzie niewolnikiem jej wielkości i nie będzie mógł uczynić czegoś tak wielkim, jak by pragnął, lecz tak wielkim, jak by materia chciała. To zaś, że chęć [twórcy] odpowiada wielkości materii, jest fikcją.

- 20 Jeżeli zaś sprawca jest pierwotny w stosunku do materii, | to tym właśnie będzie materia, czym pod każdym względem chciał twórca, i będzie ją łatwo doprowadzić do wszystkiego, więc i do wielkości. Jeżeliby miała wielkość, koniecznie miałyby i kształt, i byłoby trudniej z nią pracować. Więc kiedy forma wchodzi do niej, wszystko przynosi ze sobą: forma  
25 ma wszystko, i wielkość, i to wszystko | co towarzyszy *racji*, i to przez co [wszystko jest takie, jakie jest]. Dlatego też dla każdego rodzaju wraz z formą [gatunkową] określona jest ilość<sup>29</sup>, inna bowiem jest [ilość] dla człowieka, i inna jest dla właśnie takiego ptaka, i inna dla innych ptaków. Czy jest bardziej dziwne wprowadzenie ilości do materii, jako czegoś od niej odmiennego, od dodania do niej jakości? Ani jakość nie jest *racją*,  
30 ani ilość, | będąc formą, i miarą i liczbą.

9 — Jak więc ująć jakiś z bytów, który nie ma wielkości?

- Wszystko to nie jest tożsame z ilością: albowiem nie jest tym samym byt i ilość. Liczne są [byty] i różne od ilości. Generalnie należy przyjąć, że  
5 cała natura niecielesna jest pozbawiona ilości: | materia zaś też jest niecielesna. Skoro to, co jest określonej ilości, nie jest samą ilością, ale czymś, co w niej uczestniczy, z tego jasno wynika, że ilość<sup>30</sup> jest formą. Tak więc coś staje się białym poprzez obecność w białości, to zaś, co sprawia białą barwę w istocie żyjącej, jak i inne różnorodne barwy, nie jest różnorodną  
10 barwą, lecz różnorodnością, | jeżeli chcesz tak powiedzieć, *racją*. Więc to, co czyni coś dużym, nie jest czymś dużym, lecz jest jakąś wielkością: albo samą wielkością, albo *racją* tego, co czyni coś [dużym].

— Czy więc wielkość wchodząc do materii rozwija ją do [bycia o określonej] wielkości?

- W żadnym wypadku: bowiem nie była [materia] w [czymś] małym ściśnięta, lecz [wielkość] nadaje rozmiar [materii], którego przedtem nie  
15 było, tak jak i | jakość, której nie było przedtem.

10 — Jak więc pojąć pozbawienie wielkości w materii?

— A jak pojmujesz coś, co jest pozbawione jakości? A czym jest myśl i koncentracja [władzy] rozmyślenia?<sup>31</sup>

— Nieokreślonością<sup>32</sup>. Jeżeli bowiem podobne [poznawane] jest przez podobne<sup>33</sup>, to to, co jest nieokreślone, przez to co nieokreślone. Ujęcie racjonalne tego, co jest | nieokreślone, może więc być określone, zaś [zwrócona] ku niemu koncentracja jest nieokreślona. Jeżeli poszczególny byt jest poznawany przez rozum i myśl, *tutaj* zaś to rozum mówi o tym, co dotyczy materii, to ta [myśl], która chce być myślą [o materii], myślą nie jest, lecz jakąś bez-myślnością, raczej będąc bękartim wyobrażeniem o niej, a nie czymś pochodzącym z prawego łoża — [wyobrażeniem], które złożone jest | z *racji* różnej i nieprawdziwej w połączeniu z [inną jeszcze] różną *racją*. I właśnie na to zważając Platon powiedział, że [materia] jest ujęta „rozumowaniem bękartim”<sup>34</sup>.

— Czym więc jest nieokreśloność duszy? Czy kompletną niewiedzą podobną do nieobecności [myśli]?

— Raczej nieokreśloność jest w jakimś twierdzeniu. Tak jak dla oka jest ciemność, która jest materią wszystkich niewidzialnych barw, | także i dusza — będąc pozbawiona [przedmiotów doznań] zmysłowych, takich jak światło na przykład, i nie mogąc określić tego, co pozostało — upodabnia się do widzenia w ciemności, stając się tym samym, co niejako widzi.

— Czyż więc ona [w ogóle] widzi?

— Tak jak [widzi] bezkształtność, i jak bezbarwność, i jak pozbawienie oświetlenia, i jeszcze tak jak [coś,] co nie posiada wielkości: jeżeli zaś nie [tak], | to oznacza, że już została uformowana.

— Czyli dusza doświadcza tego samego jak wtedy, gdy niczego nie poznaje umysłowo?

— Nie, lecz kiedy nie poznaje [umysłowo] niczego, nic nie mówi lub raczej nie doświadcza niczego. Kiedy zaś myśli o materii, takiego doznaje doświadczenia, jak [w wypadku] odcisku tego, co jest bezkształtne. I kiedy poznaje byty uformowane i o określonej wielkości, poznaje je jako złożone, albowiem [poznaje] jako | barwne i w ogóle ujakościowione. Poznaje więc i jako całość, i jako [coś] złożonego razem z obydwu. Poznanie umysłowe, czy także postrzeganie zmysłowe, zewnętrznych [charakterystyk] są jasne, niejasne zaś jest [poznanie] podmiotu, który jest bez formy: nie jest bowiem formą. Coś więc [dusza] w całości i złożoności ujmuje razem z zewnętrznymi [charakterystykami], to, co przeanalizowała i odziedziła, | coś zaś *racja* pozostawia, i to właśnie, to co niejasne, poznaje

[dusza] w sposób niejasny, ciemne w sposób ciemny, i poznaje nie poznając. I skoro nie pozostaje materia jako taka bez formy, lecz w rzeczach jest uformowana, to i dusza męcząc się przez nieokreśloność natychmiast  
35 narzuca formę rzeczom, jakby się bała być poza bytami | i nie byłaby w stanie wytrzymać wiele w nie bycie.

11 — I po co trzeba jeszcze czegoś innego do budowy ciał, oprócz wielkości i wszelakich jakości?

— Otóż [dlatego, że trzeba] czegoś, co przyjmie wszystko.

— Przecież więc [będzie] masa, jeżeli zaś masa, to pewnie i wielkość. Jeżeli zaś [będzie to] pozbawione wielkości, to nie będzie mieć [miejsca], gdzie  
5 przyjmie. Co wniesie to, co jest pozbawione wielkości, | jeżeli [nie wnosi nic] ani do formy i tego, jakie coś jest, ani do rozciągłości i wielkości, wchodząc do ciał z materii?

— Zasadniczo tak jak postępowanie, [czynności] wytwarzania, czasy i ruchy są wśród bytów, nie mając w sobie u spodu materii, | tak też niekonieczne jest dla ciał pierwszych posiadanie materii, lecz [konieczne jest],  
10 żeby każdy poszczególny [byt] był całością taki, jaki jest, będąc bardziej różnorodnym dzięki temu, że jest zbudowany przez mieszaninę wielu form. Tak więc to właśnie „pozbawienie wielkości” [w odniesieniu do] materii jest nazwą pustą<sup>35</sup>.

Po pierwsze zatem, nie jest konieczne, żeby to, co cokolwiek przyjmuje, było masą, | gdy wielkość już nie jest w nim obecna — skoro również dusza, która wszystko przyjmuje, wszystko razem w jednym posiada.  
15 Gdyby zaś wielkość była jej [tj. duszy] przypadłością, to [dusza] miałaby wszystkie byty poszczególne, [które są] w wielkości. Materia zaś to, co przyjmuje, przyjmuje w rozciągłości, ponieważ jest zdolna do przyjęcia rozciągłości.  
20 Podobnie i zwierzęta, i rośliny wraz z | wzrastaniem chwytają się jakości tak, aby dać odpowiedź na wyzwanie stawiane im przez ilość, i jeżeli jedno się zmniejszy, to zmniejszy się i drugie.

Jeżeli zaś — dlatego że preegzystuje jakaś wielkość w takich bytach, będąc podmiotem dla tego, co kształtuje — ktoś domaga się, by uznać to i w wypadku [materii jako takiej], to nie jest to prawidłowe. W [rzeczach] *tutejszych* i materia nie jest prosta, lecz jest [materia] czegoś. Materia zaś prosta  
25 musi otrzymać wielkość | od czegoś innego. Zatem nie musi być masą to, co przyjmuje formę, ale musi zarazem stać się masą i przyjąć inne jakości.

I posiada wyobrażenie masy, niejako jej pierwszą potrzebę, [będąc] przy tym masą pustą. Z tego powodu niektórzy mówią, że materia jest tym samym, co pustka<sup>36</sup>. Mówię o wyobrażeniu masy, | dlatego że i dusza też nie ma nic określonego, gdy spółkując z materią rozprasza siebie do nieokreśloności, i ani nie może opisać [sobą niczego], ani dojść do punktu [granicznego], bo [wtedy] natychmiast już określa. 30

Dlatego [materia] nie powinna być nazywana oddzielnie ani „wielką”, ani „małą”, tylko „wielką i małą”<sup>37</sup>. I tak właśnie jest ona masą, i tak właśnie pozbawiona wielkości, dlatego że jest materią | masy, która i kurczy się od wielkiego do małego, i od małego do wielkiego rozrasta się, niejako przebiegając przez masę. I nieokreśloność masy w ten sam sposób jest masą, będąc w sobie podłożem masy, tam zaś [będąc] w wyobrażeniu. 35

I w wypadku innych bytów pozbawionych wielkości, które są formami, każdy jest określony, tak że nie istnieje wcale pojęcie | masy. Materia zaś, będąc nieokreślona i jeszcze nie zatrzymawszy się u siebie, jest miotana tu i tam do każdej formy, i będąc uległa staje się wieloma poprzez wejście do wszystkiego i zrodzenie, i w ten sposób posiadzie naturę masy. 40

Materia więc najwięcej wnosi do ciał: albowiem formy ciał są w wielkościach. Nie mogą jednak owe formy powstać w wielkości, lecz w tym, co otrzymało wielkość. Gdyby powstały w wielkości, nie mogłyby stawać się w materii i podobnie byłyby pozbawione wielkości i niehipostatyczne, | lub byłyby tylko *racjami*, które są w duszy, i nie byłyby ciałami. Trzeba więc, żeby *tutaj* mnogie [formy] były w odniesieniu do czegoś jednego, i tym jest to, co otrzymało wielkość, to zaś jest różne od wielkości. [To należy przyjąć], skoro i teraz [w obecnym czasie] to, co miesza się, dzięki posiadaniu materii dochodzi do bycia tożsamym i nie potrzebuje niczego innego, w odniesieniu do czego [ono by było tożsame], gdyż każdy poszczególne [składnik] ze zmieszanych | przychodzi, niosąc [ze sobą] swoją materię. Podobnie trzeba jednego jakiegoś naczynia lub miejsca przyjmującego, lecz miejsce jest wtórne w stosunku do materii i ciał, bo ciała pierwotnie potrzebują materii. 5 10

Nie jest tak, że z tego powodu, iż jakości i postępowania są niematerialne, też i ciała [są niematerialne], bo ciała są złożone, a postępowania nie. | I materia daje podmiot tym, którzy postępują, kiedy dokonują postępowania, pozostając w nich nie oddaje [jednak] siebie dla postępowania, ani też ci, którzy postępują, tego nie żądają. I nie zmienia się jedno 15

postępowanie w inne, bo gdyby tak było, to byłaby w nich materia. Lecz  
 20 ten, kto dokonuje postępowania, zmienia jedno postępowanie w | inne,  
 tak że on sam jest materią dla postępowania. Konieczna więc jest materia  
 i dla jakości, i dla wielkości, tak jak i dla ciał. I nie jest to pusta nazwa,  
 lecz jest jakimś [konkretnym] podmiotem, nawet jeżeli jest niewidzialny  
 i pozbawiony wielkości. Jeżeli zaś tak nie jest, to według tej samej racji ani  
 25 jakości, ani wielkość nie istnieją, | gdyż o każdej z takich właśnie [rzeczy]  
 można powiedzieć, że jest niczym wzięta sama w sobie. Jeżeli zaś każda  
 z tych [rzeczy] istnieje, nawet jeżeli i jest w sposób niejasny — to tym  
 bardziej będzie istnieć materia, nawet jeżeli i niewidocznie, będąc nie-  
 uchwytna dla zmysłów: ani bowiem dla widzenia, gdyż jest pozbawiona  
 30 barwy, ani dla słyszenia, bo bez szumu jest, ani | dla smaku, gdyż ani nos,  
 ani język [jej nie doświadczają].

— Czy więc [jest uchwytna] dla dotyku?

— Nie, gdyż nie jest ciałem. Ciało bowiem jest przedmiotem dotyku,  
 gdyż [on] dotyczy gęstości i rzadkości, twardości i miękkości, wilgotności  
 i suchości. To zaś wszystko nie dotyczy materii, która [jest poznawana]  
 przez rozumowanie nie z umysłu, lecz z pustki, dlatego też to jest rozu-  
 mowaniem bękartim, jak już zostało powiedziane. Nawet cielesność nie  
 35 dotyczy materii. | Jeżeli cielesność jest *racją*, to jest różna od materii i ma-  
 teria jest czymś innym. Jeżeli zaś materia jest już ujakościowiona i jakby  
 wymieszana, to oczywiście będzie ciałem, a nie tylko materią.

13 — Jeżeli zaś podmiot jest jakąś jakością wspólną dla każdego z pierwiast-  
 ków, to należy najpierw powiedzieć, czym ona jest. Następnie, w jaki  
 sposób jakość może być podmiotem? Jak można postrzegać w czymś  
 pozbawionym wielkości jakość, w wypadku, gdy nie ma materii ani wiel-  
 5 kości? | Następnie, jeżeli jakość jest określona, jak może być materią?

— Jeżeli jest czymś niekreślonym, nie jest jakością, lecz podmiotem i ma-  
 terią, której to poszukujemy.

— Co więc przeszkadza materii pozbawionej jakości, nie uczestniczącej  
 przez swoją własną naturę w niczym, aby właśnie przez to, że nie  
 10 uczestniczy w niczym, była ujakościowiona | mając pewną właściwość  
 odróżniającą ją od innych, która to jest brakiem tamtych [jakości]?  
 Albowiem ten, co pozbawiony jest czegoś, jest jakiś, jak na przykład  
 ślepiec. Jeżeli więc brak owych [jakości] jej dotyczy, to jak [materia  
 będzie] nieujakościowiona? Jeżeli zaś całościowo brak jej dotyczy, to

nawet jeszcze bardziej [jest ujakościowiona], jeżeli i brak jest czymś ujakościowionym.

— Ten, kto tak mówi, czyż [nie] czyni wszystkiego [ni]czym innym niż ujakościowionym | i jakością?<sup>38</sup> W ten sposób nawet i ilość byłaby jakością, zarówno jak i substancja. Jeżeli zaś coś jest ujakościowione, to jakość mu przysługuje. Absurdem zaś jest czynić z tego, co jest ujakościowione, coś innego niż ujakościowione i dlatego nie będące ujakościowionym. Jeżeli [więc] dlatego, że różne, jest ujakościowione, to jeśli jest samą-różnością, nie [może nią być] będąc ujakościowione, jako że jakość [jako taka] nie jest ujakościowiona; natomiast jeśli jest tylko różne, nie zaś tym, co jest | samą [różnością], to w takim razie jest różne dzięki różności i [zarazem ze sobą] tożsame dzięki tożsamości. I brak nie jest ani jakością, ani byciem ujakościowionym, lecz ogołoceniem z jakości lub czegoś innego, tak jak brak hałasu nie jest hałasem ani niczym innym. Brak bowiem jest przeczeniem, bycie ujakościowionym zaś twierdzeniem.

Właściwością materii nie jest także forma, albowiem jej [istotą] jest niebycie ujakościowioną i nieposiadanie jakiejś formy. | Dziwnym zatem jest nazywanie jej, dlatego że jest nieujakościowiona, ujakościowioną. To jest tak, jakby ktoś coś, co jest pozbawione wielkości, nazwał właśnie z tego powodu posiadającym wielkość.

Jest jej [materii] właściwością więc to, że nie jest niczym innym niż to, czym jest. I ta właściwość nie jest [dla niej] czymś dodanym, lecz bardziej znajduje się w [jej] relacji do innych [bytów], w tym, że jest inna od nich. Inne [byty] nie są jedynie innymi, lecz każdy poszczególny[byt] jest jakimś czymś jako | forma, materię zaś właśnie można nazwać jedynie innym. Być może, żeby nie określać jej w sposób nadający [jej] jedność poprzez [wyraz] „inne”, [należy ją] nazywać i „innymi”, lecz przez „inne” wskazana będzie nieokreśloność<sup>39</sup>.

Lecz należy zbadać, czy [materia] jest brakiem [czegoś], czy jest sama podmiotem braku<sup>40</sup>. Rozumowanie twierdzące, że pod względem podmiotu obydwie [te rzeczy] są jednym, ale pod względem *racji* dwiema, wymaga wytłumaczenia *racji* każdej z tych [rzeczy]: [*racji*] materii, która ją definiuje | nie przypisując jej braku, z kolei tak samo [*racji*] braku jako takiego. Albowiem albo żadna z nich nie jest w *racji* drugiej [rzeczy], albo każda w [*racji*] każdej [z nich], albo jedna z dwóch tylko w [*racji*] jednej z dwóch. Jeżeli każda [z tych rzeczy] jest oddzielna i nie potrzebuje

drugiej, to obydwie będą dwiema różnymi [rzeczami], zarówno materia,  
 10 jak i brak, nawet jeżeli | przypadkowo brak dotyczy materii. Konieczne jest [w tym wypadku], aby jedna nie mogła być nawet potencjalnie postrzegana w *racji* drugiej. Jeżeli zaś one mają się do siebie jak „zadarty nos” do „zadartości”, to każda z nich jest podwójna i jest dwoma<sup>41</sup>. Jeżeli zaś mają się do siebie jak ogień do gorąca, gdzie gorąco znajduje się w ogniu, ale ogień nie jest przyjęty w [*racji*] gorąca, to i materia jest  
 15 | w ten sposób brakiem, w jaki ogień jest gorący: jej [t.j. materii] formą będzie brak, a podmiotem coś innego, czym musi być materia. I w ten sposób też nie będą czymś jednym.

— Czy więc takie bycie jednym w podmiocie, dwoma zaś pod względem definicji, wskazuje na to, że brak nie oznacza obecności czegoś, lecz nie-  
 20 obecność, i że brak jest zaprzeczeniem | bytów?

— Tak jakby ktoś powiedział „nie będące” — jako że wtedy nie jest dodane przeczenie [odrzucające jakąś tezę], ale tylko mówi, że [coś] nie jest, także w ten sposób [jest] brak, jako „nie będące”<sup>42</sup>. Jeżeli więc jest nie będącym, dlatego że nie jest bytem, lecz jest czymś innym od bytu, to *racje* są dwie. Jedna połączona z podmiotem, druga zaś [*racja*] braku ukazuje  
 25 relację do innych [bytów]. Czy też [*racja*] | materii ukazuje relację do innych [bytów], a [*racja*] podmiotu jeszcze do innych, zaś [*racja*] braku — jeżeli jasno ukazuje jej nieokreśloność — być może dotyczy samej [materii] jako takiej. W tym wypadku są one jednym co do podmiotu, co do definicji dwoma.

— Jeżeli dla materii bycie nieokreślonym, i bycie nieograniczonym<sup>43</sup>, i bycie bezjakościowym jest tym samym, to jak by były dwoma pod względem *racji*?

15 — Znowu więc należy zbadać, czy nieograniczoność i nieokreśloność są w innej naturze jako przypadłość, i w jaki sposób są przypadłością, i czy brak jest przypadłością.

Jeżeli wszystkie liczby i *racje* są poza nieograniczonością — albowiem są  
 5 określeniami i uporządkowaniami, i | inne [byty] posiadają od nich uporządkowanie, porządkuje zaś takowe [rzeczy] ani to co uporządkowane, ani porządek (lecz innym jest to, co jest uporządkowane, od tego, co jest porządkującym), porządkuje zaś kres, i określenie, i *racja* — konieczne jest, żeby tym, co podlega uporządkowaniu i określeniu, było to co nieograniczone. Porządkowana jest materia, jak i wszystkie byty, które nie

będąc materią w niej uczestniczą lub mają *rację* materii. | Z konieczności 10  
 więc materia jest tym co nieograniczone<sup>44</sup>, lecz nie tak tym co nieograniczone, jakby nieograniczoność była jej [przynależna] wedle przypadłości i przypadłościowo. Najpierw bowiem to, co dla czegoś [jest] przypadłościowe, musi być *racją*, nieograniczoność zaś nie jest *racją*. Przypadłością więc z kolei czego będzie nieograniczoność?

— Kresu i tego, co jest ograniczone.

— Ale materia nie jest ograniczona | ani nie jest kresem. Nieograniczoność 15  
 zaś, wchodząc do tego, co jest ograniczone, zniszczy jego naturę. Nie jest więc nieograniczoność przypadłością materii, sama więc [materia] jest nieograniczonością. Skoro w umysłowych [bytach] materia też jest nieograniczonością, zostałyby zrodzona z nieograniczoności lub z mocy wiecznie *jednego*, bo nieograniczoność nie jest | w *nim*, lecz jest 20  
 jego dziełem.

— Jak więc jest *tam* i *tutaj*?

— Nieograniczoność jest też podwójna.

— Czym się różni?

— Tak jak archetyp i podobizna złudna.

— Czy ta [*tutejsza*] nieograniczoność jest mniej [nieograniczona]?

— Raczej bardziej: jako że podobizna złudna, która uciekła od bycia i prawdy, 25  
 bardziej jest nieograniczona. Bo nieograniczoność jest bardziej w tym, co jest mniej określone, | i mniej w dobrym, bardziej zaś w złym. Ta więc [nieograniczoność, która jest] *tam*, [jest] bardziej bytem, [będąc] złudną podobizną jako nieograniczona, ta zaś [nieograniczoność, która jest] *tutaj*, 30  
 mniej [jest bytem], o ile uciekła od bytu i prawdy — spłynęła zaś w dół do natury złudnej podobizny, [do] tego co najprawdziwiej nieograniczone.

— Czy więc tym samym jest nieograniczoność i bycie w nieograniczonym?<sup>45</sup>

— Tam, gdzie mamy do czynienia z *racją* | i materią, każde [z tych dwóch] 30  
 jest inne, gdzie zaś tylko z materią, trzeba powiedzieć, że są tym samym, albo lepiej, że nie ma tu w ogóle bycia nieograniczonym, albowiem [to bycie nieograniczonym] będzie *racją*, która *nie istnieje* w nieograniczonym,

aby było ono nieograniczone. Nieograniczoną należy więc nazywać materię samą przez się w przeciwieństwie do *racji*. Albowiem jak *racja* jest  
 35 *racją* nie przez coś innego, | tak należy powiedzieć, że i materia, która jest przeciwstawiona *racji* przez nieograniczoność, jest nieograniczona nie przez coś innego.

16 — Czy więc materia jest tożsama z różnością?

— Nie, lecz [tożsama] z tą częstką różności, która się przeciwstawia bytom<sup>46</sup> w sensie właściwym, to znaczy *racjom*. Dlatego chociaż i nie jest ona bytem, jednak jest czymś istniejącym i jest tym samym co brak, jeżeli brak jest przeciwstawieniem wobec bytów istniejących przez *racje*<sup>47</sup>.

5 — Czy stąd | wynika, że brak zostanie zniszczony poprzez wejście tego, czego on jest brakiem?

— Wcale nie: bowiem podłoże usposobienia nie jest usposobieniem, lecz brakiem. I to, co jest ograniczone, nie jest tym, co ogranicza, ani nie jest kresem, lecz nieograniczonością, i to na tyle, na ile jest nieograniczone.

— Jak więc kres, wchodząc do natury nieograniczonego, miałby ją zniszczyć, szczególnie jeżeli ta nie | przypadłościowo jest nieograniczona?  
 10

— Jeżeli by to była nieograniczoność według ilości, to [kres] zniszczyłby ją. W tym przypadku zaś tak nie jest, lecz odwrotnie utrzymuje ją w byciu, bo to, co się staje, prowadzi do aktualności i doskonałości — tak jak to, co jest nie zapłodnione [jest utrzymywane w byciu], gdy zostanie zapłodnione, i tak jak kobieta przez mężczyznę [zapłodniona] nie traci | kobiecości, lecz jeszcze bardziej staje się kobietą. I w ten sposób staje się bardziej tym, czym jest.  
 15

— Czy więc materia jest złem, mając udział w dobru?

— Raczej dlatego, że dobra stale potrzebuje: albowiem go nie posiada. To bowiem, co by czegoś potrzebowało, a coś miało, zapewne staje się czymś pośrodku między dobrem a złem, jeżeli jakoś pozostaje wobec obu  
 20 w równowadze. To zaś, co by niczego nie | miało, gdyż jest w nędzy<sup>48</sup>, a raczej będąc nędzą, z konieczności jest złem. Albowiem nie jest to nędzą [w odniesieniu do] bogactwa {ani siły}<sup>49</sup>, lecz nędzą [pod względem] roztropności, nędzą [co do] cnoty, piękna, mocy, formy, ująkościowienia.

— Jak więc nie jest ona zdeformowana? Jak nie jest kompletnie obrzydliwa? Jak nie jest kompletnie zła?

— *Tamta* | materia, ta która jest *tam*, jest bytem, bo to, co ją poprzedza, jest ponad bytem. *Tutaj* natomiast to, co jest przed nią, jest bytem. Nie jest więc ona sama bytem, jest czymś różnym od bytu, będąc obok piękna bytu.

### Przypisy

1. Tytuł nadany przez Porfiriusza (ŻP 4.45; 24.46) lepiej oddaje treść traktatu niż nagłówek przekazany w manuskryptach, „O materii” (*Peri hylēs*).
2. Np. u Platona materia jest określana jako podmiot przyjmujący lub „odbiorczyni” form (termin grecki to *hupodochē*). Zob. *Timajos* 49a6–52b5. U Arystotelesa materia jest podmiotem i podłożem (termin grecki *hypokeimenon*), zob. *Fizyka* I.9, 192a29–32; *Metafizyka* Δ.28, 1024b8–9; *O powstawaniu i ginięciu* I.4, 320a2–5.
3. Zobacz *SVF* II.320; I.85; 87; II.316; 329; 525. Stoickie *pōs ecbōn* (trzeci rodzaj bytu cieleśnego, zob. L&S r. 27–28, także przypis 14 do traktatu 2) jest tu oddane przez „usposobienie”.
4. Zob. *SVF* II.310; 313; 1028; 1032; 1035; 1040; 1053.
5. Zob. *SVF* I.90; II.300; 301; 304; 305; 309; 310; 315; 318; 325; 326; i wiele innych. Zob. także Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VII.135 Long (= VII.135.1095–1104 Dorandi).
6. Zob. Platon, *Timajos* 51a, 31b–32b.
7. Plotyn odwołuje się tutaj do poglądów neopitagorejczyka Moderatusa, zob. wprowadzenie do traktatu. Materia „umysłowa” występująca u Arystotelesa w *Metafizyce* (Z.10, 1036a9–12; 11, 1037a4–5; H.6, 1045a33–35) nie jest odpowiednikiem materii umysłowej u Plotyna.
8. Plotyn w tym tekście wydaje się mieć na myśli poglądy Arystotelesa dotyczące materii, zob. Arystoteles, *Fizyka* I.7, 191a8–12; *Metafizyka* H.5, 1044b27–29.
9. Zob. Anaksagoras, DK 59, B1.
10. Zob. Traktat 5 [V 9], r. 3–4.
11. Wyraz *hēlioideistaton* (ἡλιοειδέστατον), stopień najwyższy r. n. od przymiotnika *hēlioideīs* („o formie światła”), występuje u Platona w *Politei* VI.19, 508b1–3.
12. Chodzi o stoików, zob. wyżej traktat 1 [I 6], r. 7–11.
13. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Z.10, 1036a9–11; H.6, 1045a34.
14. U Platona „to co różne” jest jednym z pięciu najwyższych rodzajów bytu: byt, ruch, spoczynek, tożsamość i różność. Zob. *Sofista* 254a–256e.
15. Por. Arystoteles, *Fizyka* III.2, 201b19–28.
16. Mowa prawdopodobnie o rozpuszczeniu złota w tzw. wodzie królewskiej, *aqua regia*.
17. Por. Arystoteles, *O niebie* III.8, 306b17.
18. Zob. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu* I.8, 325b19–25; II.1, 329a37–b2; *Metafizyka* B.4, 1000a18–b21; Empedokles, DK 31, A28; i B8.
19. Zob. Anaksagoras, DK 59, B1; B6; B11–13; Arystoteles, *Fizyka* I.4, 187a20–31; *Metafizyka* Γ.7, 1012a26–8; Λ.2, 1069b15–24.
20. Por. Platon, *Fedon* 98b7–c2; Arystoteles, *Metafizyka* A.5, 987a7–9; Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do Metafizyki Arystotelesa* 45.26–46.4.

21. Zob. Anaksagoras, DK 59, A41; A45; B6; B8.
22. Chodzi o koncepcję „bezkresu” u Anaksymandra, zob. Anaksymander, DK 12, A1; A11; A14; oraz B1.
23. Podobnie definiuje „bezkres” (*apeiron*) Arystoteles, zob. *Fizyka* III.4, 204a2–6.
24. Plotyn przechodzi tu od dyskusji materializmu jakościowego do materializmów wyjaśniających świat poprzez atomy, czyli do nauki Demokryta i Epikura.
25. Zob. traktat 3 [III 1], r. 3.
26. W rozdziałach 8–12 Plotyn odwołuje się do perypatetyckiej wizji materii, zob. wprowadzenie do traktatu, przypis 11.
27. Plotyn używa w tym zdaniu wyrazu *schēma*, który wskazuje na zewnętrzną realizację i zarys wewnętrznego ukształtowania i uformowania rzeczy. Wyraz ten na ogół oddajemy jako „zarys”, natomiast tutaj tłumaczenie takie byłoby zbyt wąskie.
28. W tym miejscu Plotyn mówi o *morphē*, wewnętrznym kształcie formującym rzecz konkretną, różnym od *racji-logosu*, która jest, jako taka, zewnętrzną wobec ciała, obecną w duszy racją uformowania rzeczy cielesnej. *Racja-logos* nadaje więc rzeczy cielesnej właściwe teźże rzeczy cielesnej ukształtowanie *morphē*, pozostające w relacji podobieństwa do tego, co Platon i Plotyn nazywają słowem *eidōs*, czyli do formy jako takiej, formy czystej, tożsamej z pewnym gatunkiem jako takim.
29. Jak widać niżej, w 9.6–7, słowo *poson* jest odróżnianie od wyrazu *posotēs* („ποσότης”), który odpowiada polskiemu słowu „ilość”. Natomiast *poson* wyraża raczej ideę „określonej ilości” właściwej jakiemuś podmiotowi. Trudno jednak konsekwentnie oddać tę różnicę w całości tłumaczenia.
30. Także w tym zdaniu Plotyn przeciwstawia ilość określoną, *to poson*, ilości jako takiej, *posotēs*.
31. Plotyn posługuje się tu terminem *epibolē*, zapożyczonym od epikurejczyków, który odnosi się do czynności skupienia uwagi władzy umysłowej, zwanej przez Epikura *dianoia*, na jakimś przedmiocie w celu poznania go. Por. Epikur, *List do Herodota* 62.6–10.
32. Por. Arystoteles, *Fizyka* IV.2, 209b9; *Metafizyka* Z.11, 1037a27.
33. Zob. Filolaos, DK 44, A29; Empedokles, DK 31, B109; Demokryt, DK 68, B164.
34. Zob. Platon, *Timajos* 52b2.
35. Por. Platon, *Timajos* 52a8.
36. Por. Arystoteles, *Fizyka* IV.2, 209b11–16; 7, 214a13–14.
37. Zob. Arystoteles, który przypisuje Platonowi przyjęcie materialnej zasady nazywanej „wielką i małą”, Arystoteles, *Fizyka* I.4, 187a17; III.4, 203a16; *Metafizyka* A.6, 987b20; 7, 988a26.
38. Dodajemy tutaj „nie” ze względu na to, że jest to pytanie retoryczne, które po polsku wymaga podwójnej negacji dla potwierdzenia tego, co ono sugeruje.
39. Chodzi o to, żeby przez użycie terminu „inne” w liczbie pojedynczej (czyli w sensie „[coś innego]”) nie sugerować błędnie, że materia jako taka jest czymś jednym.
40. Por. Arystoteles, *Fizyka* I.9, 192a3–6.
41. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Z.5, 1030b30–32.
42. Por. Arystoteles, *Fizyka* I.8, 191b15–16; 9, 192a5.
43. Od tego miejsca do końca traktatu przymiotnik *apeiros* tłumaczymy jako „nieograniczony”, nie zaś jako „bezkresny”. Nie jest bowiem możliwe w tym miejscu oddać za pomocą najczęściej używanego przez nas słowa „bezkresny” idei zarówno wewnętrznego, jak

i zewnętrznego braku kresu i granic, zarazem nieokreśloności i nieskończoności, którą przekazuje przymiotnik *apeiros*. Nie używamy przeto tutaj wyrazu „nieograniczony” dla przymiotnika *aoristos*, oddając go wyłącznie przez „nieokreślony”.

44. Zob. Anaksymander, DK 12, B1.
45. Por. Arystoteles, *Fizyka* III.5, 204a23.
46. Zob. Platon, *Sofista* 258e2–3.
47. Koncepcja materii jako swoistego nie bytu ze względu na bycie brakiem pojawia się też u Aleksandra z Afrodyzji (zob. *Problemy* I.24, 37.14–39.7). Jednak Plotyn wydaje się być bliższy w pojmowaniu materii jako braku, nie bytu i zła neopitagorejczykowi Moderatowski. Zob. wprowadzenie do traktatu.
48. Zob. Platon, *Uczta* 203b4.
49. Usuwa *Plot.* Harder, jako do usunięcia zaznacza *Plot.* H–S<sup>2</sup>.



**Traktat 13 [III 9]**  
*Różnorakie rozważania*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *Różnorakie rozważania*

Dziewięć kwestii zebranych w traktat pod tytułem *Różnorakie rozważania* nie jest obecnie traktowanych jako odrębne dzieło Plotyna, lecz raczej jako zbiór niekoniecznie związanych ze sobą tematycznie uwag i notatek. Chociaż Porfiriusz przekazuje, że dostał ów zbiór jako jeden z dwudziestu jeden traktatów napisanych przed jego przyjściem do szkoły Plotyna, i że ten traktat już występował pod przyjętym tytułem *Różnorakie rozważania*, niemniej to Porfiriusz mógł być odpowiedzialny jako edytor dzieł Plotyna za jego skomponowanie jako całości<sup>1</sup>. W każdym razie, dziewięć kwestii poruszanych w tym niejednorodnym zbiorze wydaje się rzeczywiście wiązać się mocno z dwunastoma pierwszymi traktatami Plotyna, w szczególności z tymi, w których zostały poruszone pytania dotyczące umysłu i jego relacji do duszy i jedna. W zebranych tutaj rozdziałach i notatkach Plotyn wydaje się proponować rozwiązania trudności napotkanych w pierwszych dwunastu traktatach, odpowiadać na pytania powstałe na tle owych traktatów, uściślać definicje i sugerować korekty pojęciowe.

### Synopsis

- I. (r. 1) Plotyńska interpretacja tekstu *Timajosa* 39e7–9, dotyczącego umysłu i jego przedmiotu — kwestii szeroko dyskutowanych w kręgach średniopłatońskich.
- II. (r. 2) Jedność wiedzy złożonej z wielości twierdzeń jako model dla duszy ludzkiej będącej złożonością i wielością, która utożsamiając się z umysłem winna stać się jednością. Rozdział wydaje się być uściśleniem lub odniesieniem się do twierdzenia na temat relacji całości i części, które pojawia się w traktacie 8 [IV 9], *Czy wszystkie dusze są jedną*, 5.16–26. Wykorzystywana jest też tu idea „rozproszenia” duszy, występująca w traktatach 4 [IV 2] i 12 [II 4].

- III. (r. 3) Stosunek poszczególnych dusz do duszy wszechświata oraz do przedmiotów cielesnych. Ten rozdział, jak i rozdział 5, porusza kwestię nieokreśloności duszy jako odchodzącej od umysłu (czyli tym samym od bytu), która występuje w traktatach 10 [V 1] i 12 [II 4]. Pojawia się tu więc również określenie duszy poprzez pojęcie „nie bytu”, które znajdujemy w traktatach 10 i 12.
- IV. (r. 4–5) Jedno i wielość; wielość jest pochodną od *jedna*, ponieważ *jedno* jest wszędzie i nigdzie. Rozdziały 4 i 8 wydają się być kontynuacją idei traktatów 7 [V 4] i 9 [VI 9] i zawierać odpowiedzi na postawione tam pytania.
- V. (r. 6) Rodzaje umysłowego poznania samego siebie. Rozdział zawiera pewne odniesienia do traktatu 10.
- VI. (r. 7) *Jedno* i umysł. Rozdział zawiera odniesienia do kwestii umysłu, *jednego* i poznania umysłowego, poruszanych w traktatach 9 i 10.
- VII. (r. 8) Bycie w możności i w akcie (zob. wyżej o rozdziale 4).
- VIII. (r. 9) Cechy odróżniające to co *pierwsze* od umysłu. Rozdział kontynuuje wątki podjęte w rozdziałach 7 i 8, i zawiera odniesienia do kwestii poruszanych w traktatach 7, 9 i 10.

### Przypisy

1. Zob. Porfiriusz, *ŻP* 4.16–19, 47. Zob. też PLOT. Kalligas t. 1, 646; PLOT. Harder, t. Ib, 527; T13 Laurent & Pradeau, 285–86.

## Różnorakie rozważania<sup>1</sup>

Umysł, mówi [Platon], „widzi idee istniejące” w „tym, co jest żywą istotą”. Następnie twierdzi on, że Demiurg „zaplanował”, aby także „ten właśnie” wszechświat posiadał to, co „umysł widzi” w „tym, co jest istotą żywą”<sup>2</sup>. Czy twierdzi on więc tym samym, że formy istnieją już wcześniej od umysłu i czy | umysł myśli o nich jako o istniejących? Przede wszystkim należy więc zbadać, czy to — mam na myśli żywą istotę — nie jest umysłem, ale czymś różnym od umysłu. To bowiem, co podziwia, jest umysłem. Sama więc żywa istota nie jest umysłem, ale nazwiemy ją [czymś] umysłowym, i powiemy również, że umysł posiada to, co widzi na zewnątrz siebie samego. Posiada on więc podobizny złudne, a nie to co prawdziwe, jeżeli to co prawdziwe [jest] *tam*. | *Tam* bowiem, jak mówi [Platon], istnieje prawda w bycie, od której [pochodzi] sama<sup>3</sup> każda [rzecz] poszczególna. W każdym razie jedna z tych [rzeczy] jest różna od drugiej [tzn. umysł i istota żyjąca], nie dlatego, że są one od siebie oddzielone, ale tylko tym [są oddzielone], że są różne. Nic ponadto, zgodnie z wypowiedzią [Platona], nie przeszkadza, [by przyjąć], że obie te [rzeczy są czymś] jednym i są rozróżnione tylko w myśli, chociaż właściwie jako byt jedno jest umysłowe, drugie zaś tym, co myśli. To dlatego właśnie nie mówi on [tj. Platon], że to, co umysł widzi, jest w czymś całkowicie [od niego] różnym, | ale że jest ono w nim przez to, że ma on w sobie to co umysłowe<sup>4</sup>. I nic nie zabrania powiedzieć, że byt umysłowy jest umysłem będącym w spoczynku, jedności i spokoju, a także [powiedzieć] tego, że natura umysłu, który ogląda pozostający w sobie umysł, jest aktem pochodzącym od *tamtego* [umysłu] i tym, który *tamtę* [umysł będący w spoczynku] widzi. A widząc *tamtę* [umysł] jest jakby *tamtego* umysłem, ponieważ go myśli. A myśląc go, sam jest umysłem i jednocześnie [bytem] umysłowym, ale w sposób inny: | poprzez naśladowanie. To jest to właśnie, co zamyślił: w tym oto kosmosie utworzyć cztery rodzaje żywych istot<sup>5</sup>, które widzi *tam*. Wydaje się zatem, że Platon w sposób ukryty czyni to, co rozmyśla, czymś różnym od dwu pozostałych zasad, podczas gdy inni filozofowie sądzą, że wszystkie trzy są czymś jednym: | istota żyjąca sama w sobie, umysł i to, co rozmyśla<sup>6</sup>. Podobnie jak w odniesieniu

do wielu innych spraw, w zależności od przyjęcia różnych założeń inaczej rozumie się również to, czym są te trzy. Dwa pierwsze już sobie wyjaśniliśmy, ale czym jest to trzecie, które samo „zaplanowało” wykonanie, wytworzenie i podzielenie na części tego, co umysł widzi jako znajdujące się w żyjącej istocie? Można niewątpliwie powiedzieć, że w pewien sposób tym, | co dokonuje podziału na części, jest umysł, ale z kolei z innego punktu widzenia dokonujący podziału może nie być umysłem: o tyle bowiem, o ile podzielone na części [byty] pochodzą od niego, on sam jest dokonującym podziału; ale z kolei o ile sam pozostaje w sobie niepodzielonym na części, a to, co z niego wychodzi, jest na części podzielone — są to dusze — o tyle dusza jest tym, co dokonało podziału na części na wiele dusz. To właśnie dlatego [Platon] powiedział, że podział na części jest dziełem tego, co trzecie i w tym co trzecie ma miejsce, | ponieważ zamyśliło go to, co nie jest dziełem umysłu — czyli rozmyślanie — ale [dziełem] duszy mającej podzielną na części aktywność w podlegającej podziałowi naturze<sup>7</sup>.

- 2 Tak bowiem, jak jedna i ta sama stanowiąca całość nauka dzieli się na poszczególne przedmioty teoretyczne, nie ulegając rozproszeniu ani rozczłonkowaniu, i każdy z tych przedmiotów zawiera w sobie potencjalnie jej całość, której zasady i cel są tożsame, podobnie | również człowiek powinien się przygotować do tego, aby zasady były w nim jednocześnie celami i abyśmy wszyscy i każdy z osobna dążyli do tego, co dla naszej natury najlepsze. Osiągnąwszy to, jesteśmy już *tam*; dzięki bowiem temu, co w nas najlepsze, gdy to posiadamy, dotykamy *tamtęgo*.
- 3 Dusza wszechświata nie narodziła się w żadnym miejscu ani do żadnego miejsca nie przybyła, bo nigdzie miejsce nie istniało; ale to ciało zbliżyło się do niej, aby w niej uczestniczyć. Dlatego również Platon nigdzie nie mówi, że dusza jest w ciele, ale że ciało w nią [weszło]<sup>8</sup>. Inne dusze mają natomiast [miejsce], skąd [pochodzą] — [pochodzą] bowiem od duszy — mają | też dokąd [się udać], mogą zejść w dół i pomiędzy; stąd też wspiąć się [do góry]. Dusza wszechświata zawsze natomiast przebywa na górze, gdzie jest naturalne [miejsce] dla jej przebywania. Zaraz za nią podąża zaś wszechświat jako to, co najbliższe jest duszy i znajduje się poniżej słońca. Tak więc partykularna dusza staje się oświecona, kiedy podąża do [rzeczy] od siebie wcześniejszej, ponieważ spotyka się z bytem, jeśli natomiast zmierza ku temu, co od niej późniejsze, dąży do nie bytu. To zaś  
10 właśnie czyni, gdy [zwraca] się ku samej sobie: | mając życzenie bowiem

[kierować się] ku samej sobie wytwarza po sobie swoją złudną podobiznę jako nie byt, jakby wkroczyła w pustą przestrzeń i stała się czymś bardziej nieokreślonym. Również jej złudna podobizna jest zupełnie nieokreślona i ciemna, ponieważ jest ona całkowicie nierozumna i nieumysłowa, i odchodzi bardzo od bytu<sup>9</sup>. [Wchodząc] do tego co pomiędzy czuje się u siebie | w domu, zaś gdy ponownie ujrzała swoją złudną podobiznę w taki sposób, niejako przez drugie [jej] nawiedzenie, nadaje mu kształt i wchodzi w nie odczuwając przyjemność. 15

— W jaki więc sposób z *jedna* powstaje wielość? 4

— Ponieważ *jedno* jest wszędzie; nie ma bowiem takiego [miejsca], gdzie go nie ma<sup>10</sup>. Wszystko więc ono wypełnia, jest zatem wielością, a raczej już wszystkimi [bytami]. Jeśliby bowiem ono samo było wszędzie, samo też byłoby wszystkimi [bytami], ale skoro nie ma go również nigdzie, wszystkie [byty] | dzięki niemu powstają, ponieważ jest ono wszędzie, ale one są 5 różne od niego, ponieważ nie ma go nigdzie.

— Dlaczego więc nie jest po prostu ono samo tylko wszędzie, ale ponadto też nigdzie?

— Ponieważ *jedno* musi poprzedzać wszystkie [byty], ono samo więc musi wszystkie [byty] wypełnić i stworzyć, ale nie jest wszystkimi [bytami], które utworzyło<sup>11</sup>.

Dusza sama powinna być [pojmowana] jak wzrok; przez nią zaś [ma] być 5 widziany umysł; zanim [go] nie zobaczy, [będzie] nieokreślona, ale zdolna ze swej natury do myślenia. W odniesieniu więc do umysłu [jest] materią.

Wówczas, gdy sami siebie myślimy, wyraźnie dostrzegamy, czym jest 6 natura myśląca, w przeciwnym razie bylibyśmy bowiem w błędzie przyjmując, że myślimy. Jeśli zatem myślimy i myślimy samych siebie, myślimy to, co jest naturą obdarzoną myślą. Przed takim poznaniem umysłowym jednakże istnieje inne poznanie umysłowe, jakby spokojne. Jest to poznanie umysłowe substancji | i życia, tak jak przed tą substancją i przed tym ży- 5 ciem jest inna substancja i inne życie. Wszystkie więc [rzeczy], które są aktami, poznały. Jeśli więc umysły są aktami, które w ten sposób w odniesieniu do myślenia [aktualizują] same siebie, to jesteśmy tym, co istnieje umysłowe. Poznanie umysłowe [jest] zaś tym, co przynosi obraz samych tych [rzeczy].

- 7 *Pierwsze* jest mocą ruchu i spoczynku, i dlatego jest ponad nimi. Natomiast *drugie* pozostaje w spoczynku, i jest również w ruchu wokół *pierwszego*<sup>12</sup>. Umysł więc pozostaje wokół *drugiego*, ponieważ jest inny od tego, ku któremu kieruje swoją myśl; *jedno* nie posiada natomiast poznania umysłowego. Umysł jest zatem czymś | podwójnym, skoro myśli również samego siebie, i zarazem odczuwającym niedostatek, ponieważ  
5 znajduje dobro w myśleniu, a nie w [swojej] hipostazie.
- 8 Być w akcie dla każdego [bytu], który z możliwości przechodzi do aktu, znaczy zawsze być tym samym i takim, jakim się jest. Również i dla ciał istnieje zupełność, na przykład dla ognia; nie mogą jednak istnieć wiecznie, ponieważ są [złożone] z materii. To natomiast, co będąc niezłożone  
5 jest w akcie, jest zawsze<sup>13</sup>. | Jest też możliwe, że to, co jest w akcie, pod jakimś innym względem jest też w możliwości<sup>14</sup>.
- 9 *Pierwsze*, które jest ponad bytem, nie myśli<sup>15</sup>. Umysł natomiast jest bytami, i jest ruch tutaj i spoczynek. Samo *pierwsze* nie [odnosi się] do niczego, ale to inne [byty], które wobec niego znalazły odpoczynek, są w spoczynku i [zarazem] poruszają się<sup>16</sup>. Ruch jest przecież tęsknotą, ale [*pierwsze*]  
5 za niczym nie tęskni. Za czym bowiem mogłoby tęsknić to, | co jest czymś najwyższym?

— Nie myśli więc [umysł] również samego siebie? Czy może, dlatego że ma samego siebie, mówi się [o nim] ogólnie, że myśli? Czy też nie ze względu na posiadanie samego siebie mówi się, że myśli, ale ze względu na to, że kieruje swój wzrok ku pierwszemu?<sup>17</sup>

— Jest przecież także pierwszym aktem to poznanie umysłowe. Jeśli więc ono samo jest pierwsze, żadne [inne poznanie] nie powinno go poprzedzać. To, co nim obdarza, jest więc ponad nim, | dlatego myślenie zajmuje  
10 znów po *nim* drugie [miejsce]. Myślenie nie jest bowiem również tym, co jest szczególnie czcigodne<sup>18</sup>. Nie wszelkie przecież myślenie jest czcigodne, ale tylko o dobro; tak więc dobro jest ponad myśleniem.

— Dobro jednak nie będzie towarzyszyć [myślą] samemu sobie.

— Czym zatem będzie dla niego to towarzyszenie [myślą]? Czy [towarzyszeniem] temu, który jest dobry, czy nie?

— Jeśli dotyczy ono siebie jako będącego dobrym, to już przed tym to-  
15 warzyszeniem istnieje dobro, | ale jeśli towarzyszenie czyni go dobrym,

dobro nie będzie istniało przed nim, i dlatego nie będzie w ogóle istniało samo [towarzystwo myśla] nie będące [towarzystwieniem] dobru.

— Cóż więc, czy również nie żyje?

— Nie należy o nim mówić, że żyje, chyba że [w tym sensie], że daje ono życie. To, co jest towarzystwieniem samemu sobie [myśla], i to, co myśli samego siebie, [jest] *drugie*, ponieważ towarzyszy po to, aby tym aktem siebie ująć. | Dlatego więc, jeśli zyskuje poznanie samego siebie, trzeba, 20  
żeby napotkało siebie samo jako coś, o czym nie można zyskać poznania, i żeby przez swoją własną naturę było w niedostatku, a przez poznanie umysłowe było doprowadzone do doskonałości. A zatem, należy pozba-  
wić je rozmyślenia, skoro dodanie [rozmyślenia] pomniejsza je i tworzy niedostatek.

### Przypisy

1. Tytuł tego traktatu poświadcza Proklos w *Komentarzu do Timajosa Platona* I.6–7. Nowożytni tłumacze i komentatorzy dzieł Plotyna są pewni, że w tym przypadku nie mamy do czynienia z jakimkolwiek rodzajem traktatu Plotyna, ale raczej z zebranymi przez Porfiriusza dziewięcioma luźnymi, dotyczącymi różnych zagadnień wypowiedziami filozofa, którymi Porfiriusz dopełnił brakujące ogniwo w *Trzeciej Enneadzie* [III 9].
2. Por. Platon, *Timajos* 39e7–9. Ten tekst Platona, wraz z 30b6–31a1 i 37c6–d7, służył jako podstawa do średnioplatonickiej interpretacji relacji pomiędzy umysłem utożsamianym z Demiurgiem i tym co umysłowe. Następująca po cytacie interpretacja Plotyna różni się od średnioplatonickiej i była przedmiotem dyskusji nawet wewnątrz jego własnej szkoły, świadectwo czemu daje *ŻP* 18.6–22; 20.86–97. Na temat średnioplatonickiej interpretacji zob. Pépin 1956, por. podsumowanie różnic pomiędzy Plotynem, średnim platonizmem i neoplatonizmem u Proklosa (*Komentarz do Timajosa Platona* I.322.20–24).
3. Por. Platon, *Fajdros* 247c–e.
4. Por. Platon, *Timajos* 30c7–8.
5. Zob. Platon, *Timajos* 39e–40a.
6. Wydaje się, że Plotyn był świadomy różnicy między jego interpretacją *Timajosa* a interpretacjami innych platoników (33 [II 9], 6.14–15). Wymownym przykładem niezgody wśród platoników są zachowane dzięki Euzebiuszowi fragmenty interpretacji Numeniosa (zob. fr. 13; 16; i 22 des Places; i opracowanie Dodds 1960, 3–32, zwłaszcza 19).
7. Jak zauważa Armstrong (PLOT. Armstrong *ad loc.* n.1, t. III, s. 410), Plotyn dokonuje tu „bardzo dowolnej” interpretacji *Timajosa* 35a–b. Proklos w swym *Komentarzu do Timajosa Platona* I.306.32–307.2 przekazuje, że Porfiriusz traktował duszę jako Demiurga i uważał, że jest to zgodne z interpretacją Plotyna.
8. Zob. Platon, *Timajos* 36 d9–e1.
9. Zob. Platon, *Parmenides* 144b2.
10. Zob. Platon, *Parmenides* 160b2–3.
11. Por. Platon, *Parmenides* 160b2–3.

12. Por. Platon, *Parmenides* 146a7.
13. Por. Platon, *Fedon* 78c6–8.
14. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Θ.10, 1051b17–30.
15. W przekładzie akceptujemy wniesioną przez Williama R. Inge (Inge 1923, „Preface”) i przyjętą przez wydania H–S poprawkę tekstu rękopisu, zastępującą słowo *theoi* („bogowie”) słowem *noei* („myśli”), a formę imiesłowową czynną czasownika *einai* w mianowniku r. m./r. n. l. mn. także formą w dopełniaczu r. m./r. n. l. p. Zatem zamiast „lecz nie [jest] to co pierwsze bogami, będącymi [tym co] poza” (*all' ou theoi to prōton epekeina ontes*, „ἀλλ' οὐ θεοὶ τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντες”) czytamy dosłownie „lecz nie myśli to co pierwsze, [które jest] ponad bytem” (*all' ou noei to prōton*, „ἀλλ' οὐ νοεῖ τὸ πρῶτον, ἐπέκεινα ὄντος”).
16. Por. Platon, *Parmenides* 146a7.
17. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Δ.7, 1072b18–30.
18. Arystoteles, *Metafizyka* Δ.8, 1074b17–18.

**Traktat 14 [II 2]**  
*O ruchu nieba*

Wprowadzenie napisali  
Marcin Podbielski i Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O ruchu nieba*

W tym krótkim traktacie Plotyn wraca do kwestii poruszonej już wcześniej w traktacie 10 (*O trzech naczelnych hipostazach*), czyli problemu przyczyny okrężnego ruchu nieba dookoła centrum wszechświata. Zdaniem Plotyna tą przyczyną jest dusza wchodząca do całości wszechświata i przenikająca go całkowicie, ożywiając go i nadając mu ruch. Ruch nieba jest zaś swoistym cielesnym wyrazem ruchu duszy wszechświata.

Plotyn w swoich poglądach wydaje się zainspirowany tekstami Platona, a dokładniej dziesiątą księgą *Praw* (897c–898c) i kilkoma passusami z *Timajosa* (34b; 36b–e; 38c–d; 40a–b). Przy czym należy zauważyć, że Plotyn uwzględnia krytykę Arystotelesa, dotyczącą poglądów przedstawionych w *Timajosie* (np. w *O duszy* I.3, 406b26–407b11), zarówno jak i stoickie podejście do podjętego problemu. Można powiedzieć, że rozwija on i broni Platońskiego rozwiązania przeciwko Arystotelesowskiej koncepcji ruchu powodowanego przez nieporuszonego poruszciciela i przeciwko stoickiemu wytłumaczeniu materialistycznemu. Zarazem włącza on do swojej wizji zarówno pewne idee pochodzące od Arystotelesa, jak i ze starszej tradycji orficko-heraklitejskiej, zachowane i przekształcone przez stoików. W swym krótkim traktacie Plotyn dokonuje kolejnej transformacji wszystkich tradycji, do których nawiązuje.

Argumentacja tego traktatu jest niezwykle gęsta i oparta na rozumowaniach wyrażonych bardzo skrótowo lub wręcz entymematycznie. Czytelnik zmuszony jest rekonstruować brakujące przesłanki. Dotyczy to zwłaszcza w pierwszym rozdziale przesłanki uznającej fizyczny ruch okrężny za wyraz podstawowego psychicznego, niemiejscowego ruchu okrężnego duszy, który jest dla duszy tożsamy z jej naturą. Przesłanka ta jawnie wypowiedziana zostaje dopiero w rozdziale drugim, ale bez jej przyjęcia nie jest możliwe uznanie argumentów Plotyna za poprawne logicznie. Alternatywne podejście dla czytelnika zmuszonego uzupełniać rozumowanie Plotyna stanowić może reinterpretacja tekstu poprzez poszukiwanie innych niż gramatycznie właściwe podmiotów dla tych zdań tego traktatu, które mają składnię eliptyczną i nawiązują składniowo do zdań wcześniejszych — czyli dla większości zdań tego krótkiego tekstu. Czytelnik i interpretator mogą wybrać tą drogę w nadziei, że zastąpiwszy

podmioty gramatycznie domyślne podmiotami, które uzna za logicznie właściwe, odtworzy myśl Plotyna. Tą drogą poszła większość uznanych tłumaczy tego traktatu na języki nowożytny, dopisując w tłumaczonych zdaniach podmioty, jakie uważają za stosowne (najczęściej bez zaznaczenia faktu uzupełnienia tekstu przez tłumacza). W rezultacie tłumaczenia te redukują cały traktat do tekstu na temat duszy jako poruszydła świata, nadającego mu bezpośrednio, jak u Platona, ruch fizyczny. My obieramy poniżej drogę odmienną, ukazując — jak mamy nadzieję — swoistość i subtelność myśli Plotyna. Pozostając wiernymi gramatyce tekstu, pokazujemy w przypisach i w rozszerzonym nieco wstępie ukryte założenia przyjęte przez Plotyna, w tym aluzje do idei Arystotelesowskich i stoickich.

Główny argument, przedstawiony w rozdziale I, wyjaśnia ruch wszechświata jako całości cielesnej. Tak rozumiany wszechświat jest, zgodnie z wizją kosmosu ugruntowaną w starożytności, zbiorem wzajemnie zawierających się sfer i zarazem posiada strukturę warstwową, w której poszczególne pierwiastki znajdują się na swoich miejscach, lżejsze ponad cięższymi. Taką dokładnie strukturę przypisywała wszechświatowi tradycja Arystotelesowska. Plotyn wydaje się traktować ustalenia Arystotelesa, wyrażone przezeń w traktacie zwłaszcza *O niebie*, jako ogólnie prawidłowe. Zarazem zachowuje on w swoich rozważaniach aparat pojęciowy wypracowany przez Arystotelesa w *Fizyce* i używany w *O niebie*, w tym pojęcia ruchu miejscowego po kole i po prostej, ogólną teorię aktualizacji ruchu i ideę poruszydła poruszających sferami niebieskimi dzięki swojemu poznaniu. Te składniki pojęciowe zapożyczone od Arystotelesa służą jednak uzasadnieniu swoistego dla Plotyna obrazu duszy i wpisaniu do owego obrazu elementów tradycji Platońskiej, a także ugruntowanego przez stoików, ale właściwego już dla orfizmu rozumienia roli ognia wewnątrz wszechświata. Wbrew Arystotelesowi<sup>1</sup>, natomiast w zgodzie z tradycją wywodzącą się od Heraklita<sup>2</sup> i ze stoikami<sup>3</sup>, Plotyn przypisuje gwiazdom ciało zbudowane z ognia i temu ogniewi przydaje, w istocie, moc poruszania w sposób fizyczny wszechświata jako całości. Można sądzić, że jego celem jest przypisanie duszy takiego rodzaju mocy poruszającej i takiego rodzaju ruchu, które nie uczynią z duszy pewnego rodzaju ciała. Dusza u Plotyna, jako czynnik poruszania, nie porusza zatem ciał bezpośrednio. Nie porusza ich ona swoim ruchem fizycznym ani nie porusza samej siebie ruchem tego rodzaju, jaki pozbawiłby ją jej tożsamości. Jej ruch nie jest ruchem odmieniającym jej części składowe i niszczącym

jej „stan wyjściowy”. Arystoteles, w 3 rozdziale I księgi *O duszy*, niejako na marginesie swoich innych argumentów, sformułował taki, w gruncie rzeczy fundamentalny, zarzut wobec koncepcji Platońskiej<sup>4</sup>. Plotyn w gęstym traktacie 14 stara się zatem zachować niematerialny charakter duszy i zarazem zbudować koncepcję duszy, która będzie ogólnie wierna definicji duszy Platona wypowiedzianej w *Fajdrosie*, czyli będzie ujmować duszę jako poruszająca się ze swej istoty zasadę ruchu<sup>5</sup>, ale która to koncepcja nie będzie podlegać krytyce Arystotelesa.

Pierwszy rozdział traktatu stanowi wyjaśnienie ruchu nieba jako całości. Ruch wszechświata i ruch nieba w filozoficznej fizyce Plotyna jest ruchem ciał niebieskich, czyli ruchem ognia, z którego utworzone są ciała niebieskie. Plotyn nie odrzuca przy tym zdroworoządkowego obrazu świata, skodyfikowanego filozoficznie przez Arystotelesa, zgodnie z którym każdy z pierwiastków ma swoje miejsce we wszechświecie i porusza się ruchem miejscowym po prostej, czyli najkrótszą drogą, gdy wraca na swoje miejsce<sup>6</sup>. Powrót na swoje miejsce po linii prostej jest wszelako tożsamy z zatrzymaniem się. Świat zarazem zatrzymać się nie może. Plotyn odwraca zatem ideę Arystotelesa, w myśl której przemieszczanie się po prostej jest najbardziej podstawową formą ruchu miejscowego<sup>7</sup>. Podstawowym dla niego staje się ruch po kole, który cechuje ogień jako taki. Ogień, poruszając się po kole, „tęskni za ruchem po prostej”. Ogień tęskni zarazem za duszą i próbując jej sięgnąć, wprawia sam siebie w ruch.

Ogień jako taki nie jest jednak rozumiany jako obdarzona duszą istota żywa, nie jest sam w sobie czymś podobnym do poruszyciela sfery nieba i pozostałych poruszycieli z Księgi *Λ Metafizyki* Arystotelesa, które są obdarzonymi intelektem istotami żywymi<sup>8</sup>. Samoistnym źródłem ruchu jest u Plotyna jest dusza, gdyż to dusza porusza samą siebie. Jej ruch jest jednak ruchem psychicznym niemiejscowym. Dusza ujęta *jako dusza* nie jest duszą żadnego ciała, w tym również duszą wszechświata. Ruch jej zarazem jest ruchem definicyjnie okrężnym, w tym sensie, że centrum jej ruchu psychicznego jest ona sama i że ten ruch nie wychodzi bytowo poza nią samą. Założenie, że istnieje tego rodzaju ruch, że istnieje centrum niematerialne, centrum bytowe, stoi u podstawy całej argumentacji Plotyna. W rozdziale 1 Plotyn zakłada, że jego czytelnik zna już jego wizję duszy sformułowaną w traktacie 2 (r. 6) i 9 (r. 8). W niniejszym tekście wypowiada on jawnie swoje założenie dopiero w rozdziale 2, w którym odróżnia bytowy środek duszy od fizycznego środka wszechświata (2.9–12), wskazując na to, że słowo „środek” (*meson*) należy rozumieć

analogicznie. Dusza ujęta *jako „cała”* wydaje się funkcjonować jako dusza „wszystkiego”, czyli jako dusza wszechświata, w ten sposób, że jej psychiczny ruch po kole stanowi rację, choć nie bezpośrednią fizyczną przyczynę, ruchu ciała wszechświata. Można taką tezę przyjąć, jeśli uznamy, że dla ciała tak rozumiana dusza stanowi bytowe centrum, bez którego ciało świata, w tym ciało ognia, po prostu nie istnieje.

Plotyn nie tłumaczy jednak w tym tekście, jak istnieją ciała, a ich ruch wyjaśnia w sformułowaniach, które domagają się dalszej interpretacji. Można sądzić, że racją ich organizacji jest dusza, która udziela im bytowania i zarazem ruchu. W języku, którym dla wytłumaczenia ruchu ciał posługuje się Plotyn, wyrażenia takie jak „dążenie”, „tęsknota”, „ruch”, „koło”, „środek”, stają się terminami metafizycznymi. One wszystkie, nie tylko „środek”, zyskują sens ontyczny. Ich sens podstawowy i potoczny, zbudowany na tle naszego postrzegania zmysłowego, staje się dla Plotyna wtórny także, gdy odnosimy je do rzeczy cielesnych. W języku filozoficznym opisują one aktualizowanie się kolejnych poziomów rzeczywistości wobec poziomów wyższych. Plotyn wydaje się sugerować, że również ciało i jego ruch istnieją jako rodzaj ostatecznej kontemplacji, ostatecznego nieświadomego samopoznania własnej istoty w tym, co bytowo je przewyższa, czyli w duszy, choć zarazem stara się uniknąć wypowiedzenia tego stwierdzenia wprost. Cały tekst 14 traktatu Plotyna jest tak skrótowy i tak entymematyczny być może z tego właśnie względu. Przypisanie ciału swoistego poznania i aktualizacji poprzez poznanie mogłoby się bowiem wydawać tożsame z przypisaniem ciałom natury duszy. Zarazem Plotyn w tekście 1 rozdziału wprost mówi o nieruchomej obecności ognia *tam*, gdy dusza przebywa w spoczynku wobec siebie samej, w odłączeniu od ciała. Owa obecność jest tożsama, jak wolno sądzić, z samopoznaniem istoty ognia, które dokonuje się jednak w duszy. Ciała znają zatem swoją tożsamość, i posiadają ją w pełni, ale tylko jako obecne w duszy i przez nią poznane. Ciała jako takie, istniejące w ostatniej materii, mają swoją tożsamość o tyle, o ile istnieją wobec duszy. Mogą być sobą o tyle, o ile są bytowo skoncentrowane na duszy. Plotyn nie analizuje w szczególności w traktacie 14 natury owej relacji. Wyraża on ją za pomocą metafory „dążności” bądź „tęsknoty” ciała za duszą (oba tłumaczenia czasownika *ephiēmi* są słownikowo dopuszczalne).

Owa dążność do bycia sobą staje się też racją nieustannego ruchu zwłaszcza ognia, który ciągle staje się sobą, czyli dąży do bycia sobą i zarazem do centrum bytowego wszechświata, jakim jest dusza. W ten sposób

ogień zyskuje ruch, który jest „tęsknotą do ruchu po prostej”. Ogień raczej „tęskni” niż „dąży” do ruchu po prostej, gdyż nigdy w istocie po prostej się nie porusza. Jego tęsknota do ruchu po prostej to tęsknota za obecnością w centrum wszechświata. Tej dążności ogień nigdy zrealizować nie może, gdyż jako najlżejszy jest najbardziej od centrum oddalony, choć zarazem jest w tym swoim właściwym miejscu tak blisko centrum, jak to dla niego jako całości pierwiastkowego ognia jest możliwe. Jego miejscem najbliższym centrum jest bycie powyżej pozostałych pierwiastków. Jako taki stanowi więc ciało nieba. Porusza się ruchem kolistym, gdyż jego tęsknota za środkiem realizuje się tylko poprzez stale zakrzywiony ruch prostolinijny. Pozostając najbliżej centrum, jak to dla niego możliwe, poruszając się ku centrum, może poruszać się tylko wokół centrum. W ten sposób jego tęsknota za prostą jest w istocie tęsknotą za duszą i tożsama jest z wiecznym, udzielonym mu przez duszę ruchem kolistym.

To wytłumaczenie ruchu nieba jako całości wyjaśnia jednak wyłącznie ruch sfery gwiazd. Plotyn musi wytłumaczyć także ruch lokalny. W kolejnych trzech uzupełniających się propozycjach próbuje to uczynić nie angażując bezpośrednio ani „duszy całej”, ani dusz partykularnych *jako takich*, w miejscowy ruch fizyczny.

Pierwszym jego pomysłem jest przypisanie ciałom partykularnym ruchu podobnego jak całości wszechświata, jedynie skoncentrowanego na duszach partykularnych. Zasugerowawszy taką możliwość na początku rozdziału 2, nie przechodzi on jednak bezpośrednio do jej objaśnienia, ale zamiast tego wysławia ukryte do tej pory założenia argumentacji całego traktatu. Dopiero po tym, jak bardzo skrótowo przedstawi swój drugi pomysł, Plotyn powraca do myśli, że partykularne ciała mogą poruszać się tak, jak cały wszechświat, za Platonem odnosząc ową ideę do gwiazd. Plotyn sugeruje zarazem istnienie mechanizmu ontycznego rządzącego tego rodzaju ruchem. Twierdzi bowiem, że „każda [...] gwiazda, [tam] gdzie jest, objąwszy boga oddaje [mu] cześć nie poprzez rozumowanie, ale poprzez naturalne konieczności”. Owe „naturalne konieczności” można uznać zatem za wynik obecności gwiazd wobec boga. Bogiem dla gwiazd jest zapewne dusza<sup>9</sup>. Ów bóg, będąc bytowym centrum każdej z gwiazd, jest niejako czczony poprzez ruch miejscowy gwiazd, ich wzajemne obroty. Konieczności nimi rządzące wypływają zatem z niefizycznej obecności tego co boskie w świecie, z obecności tego co umysłowe w centrum duszy jako takiej oraz w centrum duszy partykularnej, a zarazem nie są wynikiem bezpośredniego oddziaływania tego co umysłowe na to co cielesne.

Są one z jednej strony „naturalne”, dotyczą fizyczności ciał, z drugiej przez swoją regularność są one racjonalne. Ową racjonalność Plotyn ukazuje metaforycznie jako „oddanie czci” bogu. Można tylko przypuszczać, że traktuje on je jako swoiste nieświadome odpoznanie ładu racjonalnego w porządku fizycznym.

Swoje drugie wyjaśnienie ruchu lokalnego Plotyn wprowadza w formie przypuszczenia. Sugeruje, że może istnieć „tchnienie”, czyli *pneuma*, które otacza ludzką duszę, powstając wokół i wobec tego, co boskie. Owa hipotetyczna *pneuma* powstałaby więc w taki sam sposób, w jaki powstaje ruch ognia, jako zewnętrzna aktualizacja duszy. To „tchnienie” wydaje się więc tożsame z wszechobecnym niewidocznym ogniem, który zarazem nie powstaje „gdziekolwiek”, ale za każdym razem odrębnie, w tym miejscu, w którym cząstkowo znajduje się dusza. Za każdym razem przeto niewidoczne ożywione ciało powstaje w konkretnym miejscu. Ów swego rodzaju niewidoczny wszechobecny, choć zarazem hipotetyczny ogień może tłumaczyć pozornie spontaniczny ruch lokalny rzeczy partykularnych w świecie, w tym ruch ciał ludzkich, i może jednocześnie być fizycznym wyrazem „obecności boga we wszystkim”.

Trzecie wyjaśnienie ruchu lokalnego, które wprowadza Plotyn w rozdziale 3 niniejszego traktatu, jest jednocześnie próbą przypisania bardziej bezpośredniej sprawczości duszy przy zachowaniu niematerialności *duszy jako takiej*. Plotyn wyróżnia w duszy moc najniższą i życiodajną. Owa moc istnieje jako zewnętrzna aktualizacja właściwej zmysłowej poznawczej mocy duszy. Nadal jest jednak mocą przysługującą duszy jako duszy. Samoporuszanie się jest właściwe zmysłowej poznawczej mocy duszy, tej, która utrzymuje samą siebie „w sferach”, czyli w górnych warstwach wszechświata. Najniższa moc życiodajna, zapewne odpowiednik Arystotelesowskiej wegetatywnej władzy duszy<sup>10</sup>, porusza się dzięki najprawdopodobniej metaforycznemu „wstrząśnieniu” przez moc zmysłową<sup>11</sup>. Argumentacja Plotyna wydaje się tu skrajnie entymematyczna. Możemy sądzić, że opiera się ona na przekonaniu, iż poznanie zmysłowe jest wyrazem natury duszy. Jako takie będzie ono zapewne poprzedzać istnienie przedmiotów zmysłowych, czyli ciał, tak jak poznanie umysłu poprzedza i zarazem ustanawia (hipostazuje) przedmioty jego kontemplacji. Dusza zatem, skupiając w swojej części górnej, poznając dobro, poznaje je *dla siebie* w sposób zmysłowy, nawet jeśli jej pierwotna aktywność, tworząca ją, jest tożsama z wtórną kontemplacją umysłu i nie jest jako taka zmysłowa. To dobro, które wzięła dla siebie, dusza zna więc

zmysłowo. Ciesząc się nim, znajduje je wszędzie, gdyż znajdując je nadaje ład i hipostazę temu co zmysłowe, i wszędzie, gdzie się zwróci, sprawia bytowanie przedmiotów zmysłowych, czyli ciał. Zarazem ze swojego punktu widzenia „ściga” ona ciała i dobro w nich obecne, gdyż kieruje swoją zmysłową uwagę ku przedmiotom zmysłowym jako już uprzedmiotowionym i zobiektywizowanym. Jej zmysłowy, choć niecielesny, ruch poznawczo-wolitywny wydaje się Plotynowi w tym miejscu tłumaczyć ruch ciał. Realizując swoją zmysłowość, dusza staje się zatem tym, czym jest, i porusza ciała nie tylko przez „wstrząsanie sferami z góry”, ale i przez swoją obecność wszędzie, gdzie są ciała.

Tego rodzaju wyjaśnienie sposobu, w jaki dusza sprawia ruch miejscowy, w tym ruch po kole, i zwłaszcza ruch po prostej, nie kłóci się, wbrew pozorom, z poprzednimi wyjaśnieniami Plotyna. Jest ono wypowiedziane z punktu widzenia duszy, która poznając zmysłowo ciała w materii, zarazem je „ściga” i tworzy. Jednocześnie można też powiedzieć, że to ciała ścigają i okrążają wszędzie obecną duszę, poznając ją i pragnąc jej jako swojego dobra. Owo poznanie natury ciał przez nie same, wyrażone w tym, że konieczności nimi rządzące są racjonalne, dokonuje się jednak nie w nich samych, ale w duszy, która, można by rzec, poznaje siebie samą i do samej siebie dąży, ustanawiając tym samym swoje dynamiczne poznawcze odbicia w materii. W ten sposób dusza porusza ciała w sensie ontycznym, tworząc ciała od razu jako poruszone, ale nie porusza ich w sensie fizycznym. Taki ogólny obraz ruchu ciał zdaje się wyłaniać z traktatu 14, jeśli syntetycznie spojrzymy na różne zawarte w nim argumenty.

Jak bardzo dziwną nie wydawałaby się współczesnemu czytelnikowi tego rodzaju eksplikacja ruchu fizycznego, stanowi ona racjonalne rozwiązanie paradoksów rozumienia ruchu ciał niebieskich i świata, jakie odziedziczył Plotyn od swoich poprzedników, w tym Platona, Arystotelesa i stoików. Pozwala ono zarówno na recepcję echa orfickiego obrazu gwiazd jako poruszonych i myślących, obecnego w tradycji filozoficznej, w tym u Platona i u stoików, jak i na nadanie metafizycznego sensu idei, która w *Metafizyce* Arystotelesa pojawia się jako swego rodzaju *deus ex machina* lub wyjaśnienie *ad hoc*, wprowadzone ze względu na brak innego pomysłu kosmologicznego: idei, że dusze sfer niebieskich są zwierzętami rozumnymi podobnymi do człowieka, jedynie doskonalszymi przez to, że są zdolne poznawać pierwszego nieporuszonego poruszyciela. To poznanie jest w oczach Arystotelesa ich aktualizacją pierwszą, pozwalającą na wtórną aktualizację w postaci fizycznego ruchu okrężnego, wyrażającego ich tęsknotę za pierwszym poruszycielem<sup>12</sup>. Można powiedzieć, że

krytykując Arystotelesa, Plotyn w gruncie rzeczy daje metafizyczne uzasadnienie dla kluczowego punktu filozofii Arystotelesowskiej.

### Synopsis

- I. (r. 1) Ruch okrężny nieba jako następstwo ruchu ognia dążącego wiecznie po kole ku centrum wszechświata z powodu swojej tęsknoty za duszą.
- II. (r. 2) Poruszanie się innych ciał jako części wszechświata i jako bytów samych w sobie; analogiczne rozumienie środka, jako środka fizycznego i ontycznego centrum duszy; Plotyńskie rozumienie *pneumy*; naturalna konieczność obrotowego ruchu gwiazd jako wyraz czci oddawanej bogu-duszy partykularnej gwiazdy.
- III. (r. 3) Ruch miejscowy wszechświata wynika z ruchu poznawczego duszy wszechświata; moc poznania zmysłowego przynależna duszy wszechświata jest racją powstania różnej od niej i niższej mocy ożywiającej i poruszającej; ruch umysłu wokół dobra; ruch obrotowy i zarazem spoczynek wszechświata jako całości.

### Przypisy

1. Zob. Arystoteles, *O niebie* II.7–8, 289a19–b4.
2. Zob. Heraklit, DK 22, A11; A15.
3. Por. *SVF* I.120 (Zenon o ogniu intelektualnym i myślącym jako o tworzywie gwiazd); II.527.17–22 (podobny pogląd przypisywany Chryzypowi); Kleomedes, *Nauka o ruchu obrotowym ciał niebieskich* II.1.334–9 (materiałem gwiazd jest najdrobniejszy i najlżejszy ogień).
4. Zob. Arystoteles, *O duszy* I.3, 406b11–15.
5. Zob. Platon, *Fajdros* 245c4–246a2.
6. Por. Arystoteles, *O niebie* I.8, 277a12–9; 277b29; III.5, 303a9–304b23; IV.3–5, 309b16–313a13.
7. Por. Arystoteles, *Fizyka* VIII.7–8, 260a20–265a12.
8. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.6–8, 1071b3–1073b35; por. niżej, przypis 12.
9. Jak w Platońskim *Timajosie*, por. *Timajos* 39e10–42a1.
10. Zob. Arystoteles, *O duszy* II.4, 415a14–b27.
11. Być może to aluzja do *Timajosa* Platona, 52e–53a, zarazem zmieniająca wyjaśnienie pierwotnego ruchu pierwiastków, jakie proponuje tam Platon.
12. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7–8, zwłaszcza 1072a30–b19. Arystoteles opisuje tam cechy drugiej serii (*sustoichia*) bytów umysłowych, rzeczywistości pośrednich, poruszanych umysłowo i zarazem poruszających fizycznie niebo. Arystoteles przypisuje owej „różnej od pierwszej” serii poruszycieli posiadanie „pierwszej substancji umysłowej”, tożsamej istotowo z czystym umysłem, którym jest pierwszy nieporuszony poruszyciel, ale też posiadanie wtórnej zdolności samoporuszenia się ruchem po kole z uwagi na cel, jakim dla

owych poruszycieli pośrednich staje się to co absolutnie pierwsze. Samomyślący się umysł w podejściu Arystotelesa niejako rozpada się na dwie aktualizacje: to, co jest substancją pierwszą dla myśli jako takiej, jest też zewnętrzną aktualizacją umysłową i przedmiotem miłości dla jego „towarzyszy” z drugiej serii. Arystoteles nie tłumaczy, czy seria towarzysząca aktowi pierwszemu powstaje niejako automatycznie — na tej zasadzie, że pierwszemu aktowi, tożsamemu z samym bytem pierwszego umysłu, towarzyszy z konieczności jego druga zewnętrzna aktualizacja — czy też owa druga seria istnieje odrębnie i odwiecznie, sama w sobie, jako istota żywa, poznająca, myśląca i pragnąca, i tylko tak się zdarzyć musiało w odwiecznie istniejącym świecie, że może ona poznawać pierwszego poruszyciela, i w ten sposób jej umysł staje się *locus* drugiej aktualizacji pierwszego poruszyciela lub ją wręcz umożliwia. Tekst rozdziału 7 księgi  $\Lambda$ , w którym Arystoteles twierdzi, że aktem pierwszym i substancją wszystkich umysłowych poruszycieli drugiej serii jest pierwszy poruszyciel jako taki, pozwala jednak przypuszczać, iż samopoznanie się umysłu pierwszego jest jego aktem wtórnym i jest tożsame z powołaniem do bytu poruszycieli drugiej serii. Plotyn wybiera jako filozoficznie sensowną i rozwija taką właśnie interpretację, czyniąc z niej kluczową zasadę swojej metafizyki. Stosuje on ją zarazem wielokrotnie, odrębnie jako zasadę samogeneracji *umysłu* wobec *jednego*, jako zasadę samogeneracji *duży* wobec *umysłu*, a w traktacie 14 także jako zasadę generacji ruchu ciał.



## *O ruchu nieba*<sup>1</sup>

- Dlaczego ono porusza się ruchem okrężnym? 1
- Ponieważ naśladuje umysł<sup>2</sup>.
- A czyj jest ten ruch: duszy czy ciała?
- Czy to ma znaczenie, skoro dusza jest w nim [tj. w ruchu] i ku niemu?
- Czy rwie się, [aby] iść? Czy też jest w nim, będąc [w nim] nie w sposób ciągły?<sup>3</sup> Czy przemieszczając się także [coś] razem [ze sobą] przemieszcza?
- Ale | powinna była, jeśli razem ze sobą przemieszcza, już więcej nie 5  
przemieszczać, ale przemieścić [do końca], to jest, [powinna była] raczej sprawić to, że zatrzyma [przemieszczanie] i nie [będzie] zawsze [poruszać się] kołem<sup>4</sup>. Albo więc także ona stanie, albo — jeśli się porusza — to nie [ruchem] miejscowym. Jak więc będzie ona poruszać [coś] miejscowo, skoro sama porusza się w inny sposób?
- Być może więc [ruch] po kole nie jest [ruchem] miejscowym, a jeśli już, to przypadłościowo<sup>5</sup>.
- O jakim więc [ruchu] tu mowa?
- | — O tym, który jest zdolny współodczuwać i współpoznawać umysłowo 10  
siebie samego, który obdarza życiem i nigdy nie [jest skierowany] na zewnątrz ani w innym kierunku.
- Musi więc on<sup>6</sup> objąć to, co jest wszystkim<sup>7</sup>. To bowiem, co w istocie żywej dźrzy prym, jest tym, co zdolne obejmować i co czyni jednym. Nie obejmie więc na sposób ożywiający, gdyby miał [ten ruch jako miejscowy] trwać, ani nie ocali tego, co wewnątrz, mając ciało, gdyż także życie ciała jest ruchem<sup>8</sup>. Jeśli więc [ten ruch jest] także | miejscowy, będzie 15  
się [on] poruszać tak, jak [on właśnie] będzie mógł, nie tylko jako dusza, ale też jako obdarzone duszą ciało i jako żywa istota — będzie także [ów ruch] zmieszany z [ruchu] cielesnego i psychicznego, przy czym ciało będzie przemieszczać się dzięki [swojej] naturze po prostej, a dusza będzie

tym, co obejmuje [inne rzeczy] swoją władzą, i z obu [ruchów] będzie powstawać coś, co się przemieszcza i trwa.

20 — Jeśli więc powiedziałoby się, że [ruch] po kole jest właściwy ciału, | to jak [ma on] przynależć do wszystkiego, co wędruje po prostej, a [zwłaszcza] do ognia?<sup>9</sup>

— Może zatem ogień wędruje się po prostej, dopóki nie dotrze tam, gdzie został postawiony w szeregu [pośród innych ciał]: jak bowiem przypa-  
dło<sup>10</sup> mu być postawionym w szeregu [pomiędzy ciałami], tak właśnie wydaje się także pozostawać wedle natury w spoczynku i przemieszczać się [do tego miejsca], do którego został zaszeregowany<sup>11</sup>.

— Dlaczego więc nie trwa on [nieruchomo], kiedy już tam przybył? Czy dlatego, że natura ognia [tkwi] w ruchu? Jeśli więc nie [porusza się on  
25 ruchem] po kole, ulegnie rozproszeniu [poruszając się] na wprost. | Musi więc [poruszać się ruchem] po kole.

— Jednakże to [jest właściwe] opatrności, natomiast w nim jest [coś, co pochodzi] od opatrności, tak że gdyby *tam* powstał, będzie się [sam] z siebie poruszać po kole. Bo raczej tęskniąc za prostą, nie mając zarazem już więcej miejsca, niejako ślizgając się wokół [reszty wszechświata] wygina się w tych miejscach, w których może: nie ma bowiem miejsca obok  
30 siebie, ten bowiem właśnie [pierwiastek] jest ostatni<sup>12</sup>. Gna<sup>13</sup> on | zatem w tym [miejscu], które ma, i jest on sam siebie samego miejscem, zrodzony nie po to, aby trwał [w bezruchu], ale aby przemieszczał się. Zarazem centrum koła trwa w bezruchu wedle natury, więc jeśliby zewnętrzny obwód trwał [w bezruchu], centrum będzie wielkie<sup>14</sup>. Raczej więc będzie on wokół centrum, jako<sup>15</sup> ciało żywe i mające się w zgodzie z naturą. W ten  
35 sposób | przeto będzie się skłaniał ku centrum, nie poprzez zatonięcie — bo tak zniszczy koło — ale ponieważ tego [dokonać] nie może, poprzez obrót: w ten sposób zatem wyłącznie spełni [swoją] tęsknotę. Więc gdy dusza wprawia w ruch okrężny, nie utrudzi się, gdyż nie ciągnie [niczego] ani nie działa wbrew naturze<sup>16</sup> — naturą bowiem jest to, co jest usta-  
40 wione w szyku<sup>17</sup> przez duszę całą. Ponadto, | będąc wszędzie, dusza cała i nie podzielona, ta która [jest duszą] wszechświata, także i niebu daje [część] po części, jak tylko może, być wszędzie, może zaś dzięki temu, że wszystko obchodzi i przemierza. Stał<sup>18</sup> bowiem w spoczynku — jeśli gdzieś w spoczynku była dusza — przybywszy *tam*, teraz zaś, skoro jest [tu] wszystka, wszędzie za nią tęskni.

— Cóż to więc [znaczy]? | Czy nigdy jej nie dosięgnie? 45

— Jednak w ten właśnie sposób zawsze [on] dosięga, raczej zaś [dusza] sama — prowadząc siebie samą ku sobie, w tym prowadzeniu [siebie] zawsze — zawsze się porusza — i nie poruszając siebie gdzieś indziej, ale ku sobie samej w tym samym, prowadząc nie po prostej, ale po kole, daje mu, gdziekolwiek by nie przybył, to że on tam ją posiada. Gdyby zaś miała trwać, ponieważ będzie [wtedy] tylko tam, gdzie trwa każda rzecz poszczególna, | stanie w spoczynku. Jeśli zaś nie [jest] tam tylko 50 (gdziekolwiek [by to nie było]), będzie się unosić wszędzie, ale nie na zewnątrz, zatem po kole.

— W jaki przeto sposób [poruszają się] inne [rzeczy]? 2

— Bo właśnie poszczególna [rzecz] nie jest całością, lecz częścią, objętą ponadto miejscem partykularnym. Tamto zaś jest całością, niejako miejscem, i niczemu [w ten sposób] nie przeszkadza, jest ono bowiem wszechświatem.

— Jak zatem [poruszają się] ludzie?

— Otóż o ile [biorą ruch] od wszechświata, są częścią, | o ile zaś sami [się 5 poruszają], [są] własną całością.

— Jeśli więc wszędzie, gdzie by nie był, on ją ma, dlaczego musi krążyć?

— Dlatego właśnie, że [jest ona] nie tylko tam. Jeśli jej moc dotyczy środka, to jako takiej należałoby [jej przypisać ruch] po kole; jednakże nie należy tak samo traktować ciała i natury duszy, ale *tam* należy [przyjąć] środek, od którego [pochodzi dusza] inna, miejscowo zaś [trzeba traktować środek] ciała. | Trzeba zatem [traktować] środek jako analogiczny: 10 tak bowiem jak *tam*, tak i tutaj *musi* być środek, taki który jest wyłącznie środkiem ciała, i to sferycznego — jak bowiem *tamto* [ma się] wobec<sup>19</sup> niego, tak i *to oto właśnie* [ma się wobec swojego środka]. Jeśli zaiste jest [środek] duszy, okrążając boga układa się ona wokół niego w miłosnym uścisku<sup>20</sup>, jak tylko ma to ona [dla siebie] dostępne — wszystko bowiem jest od niego zawisłe<sup>21</sup>. Skoro bowiem | nie jest [ona] u niego, [jest] wobec 15 i wokół<sup>22</sup> niego.

— Dlaczego zatem nie wszystkie [dusze poruszają się] w ten sposób?

— Otóż każda poszczególna [dusza] tam, gdzie jest, w ten sposób [się porusza].

— Dlaczego więc także nasze ciała [nie poruszają się] w taki sposób?

— Dlatego, że przydzielone jest [im] wędrowanie po prostej i popędy<sup>23</sup> ku temu, co [od nas] inne, zaś to, co ma u nas formę sferyczną<sup>24</sup>, nie chce się toczyć, bo jest ziemiste — natomiast *tam* za [nią] razem podąża  
 20 [ciało] najlżejsze i ruchliwe. Przez co | bowiem mogłoby też i stanąć, w jakimkolwiek [swoim] ruchu, skoro dusza się porusza? Być może również w przypadku nas [ludzi] sprawia to tchnienie<sup>25</sup>, to które jest wokół duszy. Jeśli bowiem bóg jest [obecny] w każdej [rzeczy<sup>26</sup>], to dusza, która pragnie z nim przebywać, musi [wciąż] powstawać wokół [i wobec] niego, nie [może przebywać] bowiem gdziekolwiek<sup>27</sup>. Platon<sup>28</sup> zaś [przypisuje] gwiazdom nie tylko [złączony] z całością ruch | sferyczny, ale także  
 25 obdarza każdą [z nich] ruchem wokół własnego środka. Każda bowiem gwiazda, [tam] gdzie jest, objawszy boga oddaje [mu] cześć nie poprzez rozumowanie, ale poprzez naturalne konieczności.

3 Przyjmijmy również następujące [wyjaśnienie]: jest pewna moc duszy, ostatnia, która bierze początek z ziemi i która jest przepleciona<sup>29</sup> poprzez całość; natomiast inna jej moc, w naturze której leży poznanie zmysłowe i która przyjmuje opinię<sup>30</sup> racjonalną, utrzymuje samą siebie w sferach, zwróconą ku temu co w górze, | unosząc się i dając także z samej siebie moc owej poprzedniej [mocy], aby uczynić [tamtą] bardziej życiodajną. Porusza się więc przez siebie, zawierającą [wszystko] dookoła i posadowioną na wszystkim, o ile nawróciła się od siebie ku sferom<sup>31</sup>. Jako więc że *tamta* otacza ją dookoła, ogniskując się, [moc ostatnia] zwraca się ku niej, a jej zwrot | obraca ciało, w którym jest wpleciona. Skoro bowiem każda poszczególna cząstka jakoś tak czy siak byłaby się poruszyła w sferze, gdyby tylko [sfera] mogła się poruszać, [to i ona] wstrząśnie to, w czym jest, i u sfery powstaje ruch<sup>32</sup>. Również bowiem w przypadku ciał naszych, gdy dusza na [jakiś] inny<sup>33</sup> sposób się porusza, jak na przykład w [stanach] radości i [gdy poruszona jest] przez to, co jawi się  
 10 jako dobre, | powstaje ruch ciała także miejscowy. *Tam* przeto powstając w dobru, dusza, zarazem stawszy się najbardziej zmysłową, porusza się ku dobru i *tam* wstrząsa — jak to [przynależy jej] z natury — ciało miejscowo. [Dusza] tedy zmysłowa, i ona z kolei, z góry zabrawszy dobro i znajdując przyjemność w tym, co jej [jest właściwe] i ścigając je, jako że jest ono wszędzie, przyłącza się do owego wszędzie. Natomiast umysł porusza się tak oto: spoczywa i porusza się, [spoczywa i porusza się] bowiem wokół [i wobec] siebie. W ten sposób więc także wszechświat porusza się po kole i zarazem spoczywa<sup>34</sup>.

## Przypisy

1. Tytuł tego traktatu zachował się w dwu wersjach, w *Żywocie Plotyna* Porfiriusza (ŻP 4.49 i 24.42) w brzmieniu: *Peri tēs kuklophorias* (Περὶ τῆς κυκλοφορίας), czyli „O ruchu okrężnym” i w tradycji rękopiśmienniczej jako *Peri kinēseōs ouranou* (Περὶ κινήσεως οὐρανοῦ), czyli „O ruchu nieba”.
2. Zob. Platon, *Timajos* 34a; *Prawa* X, 897c–898b. Por. krytykę poglądów przedstawionych w *Timajosie* dokonaną przez Arystotelesa w *O duszy* I.3, 406b26–407b11; także por. Aleksander z Afrodyzji, *Problemy* I.25, 40.18–21; II.19, 63.20–21.
3. W przekładzie tych kilku początkowych zdań traktatu jesteśmy wierni tekstowi przyjętemu przez Hardera (*Plot.* Harder, bez wyjaśnień w aparacie krytycznym ani w komentarzu do PLOT. Harder). Wydania H–S trzykrotnie występujący w w. 2–3 zaimek osobowy czytają ze słabym przydechem jako *autē* (αὐτή), „ona” (czyli jako *en autēi, pros autēn, en autēi, „ἐν αὐτῇ, πρὸς αὐτήν, ἐν αὐτῇ*). Zaimek zastępuje więc w tym kontekście rzeczownik rodzaju żeńskiego *kinēsis*, „ruch”. Zmiana przydechu w tym zaimku na mocny, jaką proponuje w swym wydaniu Harder, zmienia ten wyraz na zaimek *hautē*, „ona sama” (Harder czyta zatem *en hautēi, pros hautēn, en hautēi, „ἐν αὐτῇ, πρὸς αὐτήν, ἐν αὐτῇ*). W rezultacie takiej lektury można uznać, że zaimki w tej frazie odnoszą się do słowa *psychē*, „dusza”, co diametralnie zmienia sens wykładu. Podczas gdy komentarz Hardera (PLOT. Harder, t. Ib, s. 536) podkreśla niejasność tekstu, wydaje się, że dzięki jego poprawce tekst staje się jasny: kwestia, czy dusza jest w ruchu w sposób ciągły, czy też nieciągły, jest fundamentalna dla dalszego argumentu Plotyna, gdyż postawienie jej jawnie pozwala Plotynowi ukazać ruch jako aspektowo tożsamy z duszą jako taką. Dusza ujawnia się zatem, dzięki pytaniu, nie tyle jako będąca w ruchu, co jako racja zarówno ciągłego, jak i punktowego ruchu ciała.
4. Argument Plotyna opiera się na założeniu, że ruch miejscowy jest ruchem od punktu A do punktu B. Przemieszczanie (się) czegoś jest jednocześnie przenoszeniem (siebie i ewentualnie także czegoś) po pewnej trasie, podlega zatem logice celowości. Idea ta jest wyraźniejsza w języku greckim, który używa zarówno dla przemieszczania się, jak i dla przenoszenia przedmiotów, form czynnych oraz zwrotnych (medialnych) czasownika *pherō* (podstawowe znaczenie „nosić”) oraz rzeczownika *phora*. Taki sposób rozumienia ruchu miejscowego został ustalony przez Arystotelesa w *Fizyce*. Plotyn wyciąga tu skrótowe wnioski z rozdziału 7 ks. VII (237b23–238b22) oraz rozdziałów 7 i 8 ks. VIII (260a20–265a12) *Fizyki* Arystotelesa.
5. Por. Arystoteles, *O duszy* I.4, 408a30–35; b30–32; I.3, 406a4–8; 13–22; 30–35.
6. Naszym zdaniem, nadal zarówno gramatycznie, jak i logicznie jest tu podmiotem „ruch”, a nie „dusza” (por. przypis 3 powyżej). Rozróżnienie ruchu (słowo r. ż. *kinēsis*, wskazywane przez zaimek r. ż., oddawany przez nas w r. m.) i duszy (słowo r. ż. *psychē*), wzmiankowanej poniżej *explicite*, nie tylko pozwala na spójne oddanie tekstu, ale także umożliwia ukazanie kluczowego dla dalszej argumentacji Plotyna ujęcia ruchu jako *aspektowo* tożsamego z duszą.
7. Czyli wszechświat. Poprawiamy interpunkcję tego zdania, które w manuskryptach jest traktowane jako pytanie.
8. Por. Platon, *Fajdros* 245c–e.
9. Pytanie, które Plotyn sobie zadaje, wynika z jego poprzedniej argumentacji. Przypisanie ciałom ruchu wypływającego z autonomicznego ruchu psychicznego, czyli z ruchu, który nie jest w pierwszym rzędzie ruchem duszy jakiegoś ciała, a więc duszy w sensie fizycznym,

- skutkuje uznaniem ruchu okrężnego za podstawową formę ruchu miejscowego. Dla czytelnika Plotyna, znającego — jak Plotyn wydaje się oczekiwać — zasady fizyki Arystotelesowskiej, winno być bowiem w tym momencie oczywiste, że tego rodzaju ruch psychiczny jest ruchem duszy wokół samej siebie i że przekłada się on na ruch kolisty całości, nawet jeśli w naturze ciała (w zgodzie z zasadami fizyki Arystotelesa) jest poruszane się po prostej. Ponieważ ciała nie poruszają się same, jeśli nie łączy się z nimi dusza, naturalny ruch ciała, czyli ruch po prostej, musi być w istocie jakąś formą ruchu po kole. Taki wniosek Plotyna, wyrażony poniżej, odrzuca argumentację Arystotelesa przedstawioną w *O niebie* I.2, 268b20–269a18.
10. W ten sposób tłumaczymy rzadką (w czasach Plotyna raczej archaiczną) konstrukcję, w której tryb łączny aorystu biernego jest użyty z partykulą *an*. W takiej konstrukcji tryb łączny (coniunctivus) zyskuje sens pozytywny, możliwości zrealizowanej lub bliskiej zrealizowaniu.
  11. Zob. Arystoteles, *Fizyka* IV.4, 211a4–5; VIII.3, 253b33–34; *O niebie* I.1, 269a16–27; 8, 276a22–25; 10, 279b1–2; II.2, 284b34–285a1; *Meteorologia* I.2, 339a15–19.
  12. Por. Arystoteles, *O niebie* I.9, 279a5–17.
  13. Użyty jest tu czasownik *theō* (dosłownie „bieć”, ale tak tłumaczymy często czasownik *phereō*, z uwagi na znaczenie samoporuszania się, które nadaje mu Plotyn). Platon w *Kratyllosie* 397c8–d6 widzi w czasowniku *theō* etymologię nazwy „bóg” (*theos*).
  14. Czyli będzie obdarzone wielkością i nie będzie pozbawionym wielkości punktem.
  15. Lub „będąc definiowalnym jako”. Plotyn może się tu posługiwać celownikiem używanym oprócz niego przez Arystotelesa dla wyrażenia tego, *czym* rzecz jest z istoty lub jako taka. U Arystotelesa celownik taki wymaga jednak, aby towarzyszył mu bezokolicznik, np. *einai*, „być”. Takie użycie, częste u Arystotelesa, może być zarazem uznane za swoisty celownik narzędny (odpowiednik polskiego narzędnika), podobny do celownika narzędnego używanego w grece dla wyrażenia nie sprawcy, ale sposobu działania.
  16. Zob. Arystoteles, *O niebie* II.1, 284a27–35; *O duszy* I.3, 407a34–b2.
  17. Argument Plotyna zasadza się w całym tekście na idei ustalenia porządku, który wyraża czasownik *tassō*. Ponieważ dla Plotyna jest to tożsame z uszeregowaniem każdej rzeczy i nadaniem jej właściwej dla niej rangi (*taxis*), najczęściej czasownik ten oddajemy słowem „szeregować”. Tutaj, dla spójności semantycznej, posługujemy się wyrażeniem „ustawione w szyku”, ale możemy też powiedzieć, że naturą jest to, co jest ustalone bądź rozporządzone i zarazem hierarchicznie uporządkowane przez duszę działającą jako całość.
  18. Mowa o ogniu: ostatnim podmiotem, któremu przypisane jest słowo *histēmi* („stać”, „stanąć”) użyte w perfectum, czyli w sensie „stanął”, „jest w spoczynku”, „spoczywa”, jest w linii 22 „ogień” (*pur*). Patrząc z gramatycznego punktu widzenia można by też uznać, że mowa o niebie, ale nie wydaje się to mieć sensu w szerszym kontekście wywodu Plotyna.
  19. Przyimek *peri* jest dwuznaczny: w tego rodzaju porównaniach, w połączeniu z biernikiem, znaczy zwykle „wobec” lub „względem”, ale użyty z biernikiem poza kontekstem porównawczym znaczy „wokół”. Plotyn wydaje się świadomie nie wypowiadać do końca analogii, po to żeby użyć przyimka *peri* na raz w tych dwóch znaczeniach. W ten sposób traktuje on *bycie wokół czegoś* jako fizyczną manifestację posiadania bytu dzięki pozostawaniu w relacji do czegoś innego.
  20. Por. Homer, *Iliada* XVI.192. Rzadki czasownik *amphagapazō* („obejmować w miłym uścisku”, lub po prostu „obejmować czule”, rozumiany także przenośnie jako wyrażający intensywne uczucie miłości) jest tu użyty w stronie zwrotnej. Zwykle akcentowany jest w ten sposób ruch ciała prowadzący do uścisku (strona zwrotna odpowiada w takim

- wypadku polskiemu „sobą” raczej niż „się”). Tutaj Plotyn wydaje się podkreślać stroną zwrotną fakt, że dusza ma środek, ale nie jest on jej własnością ani jej nawet jej częścią.
21. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072b10–14.
  22. Dwoma polskimi przyimkami tłumaczymy tu grecki przyimek *peri*. Zob. przypis 19.
  23. Użyty tutaj termin *hormē* („popęd”) jest zaczerpnięty z doktryny stoickiej.
  24. Aluzja do Platońskiego *Timajosa* 44d2: w *Timajosie* częścią naszego ciała „o formie sferycznej” jest nasza głowa.
  25. Plotyn zdaje się czynić tu aluzję do stoickiej doktryny dotyczącej kierowniczej części duszy. Zob. *SVF* II.838; 837; i 848. Doktrynę powyższą odrzucił Plotyn w traktacie 2 [IV 7] r. 4–8, dlatego nie bierze jej tutaj pod uwagę.
  26. Tales, DK 11, A22 (= Arystoteles, *O duszy* I.5, 411a7–8).
  27. Plotyn wprowadza tu własne, co prawda hipotetyczne, pojęcie *pneumy*, którym zastępuje pojęcie *pneumy* stoickiej (zob. wprowadzenie do niniejszego traktatu). Tłumacze w różny sposób uzupełniają brakujący podmiot ostatniej frazy, dopisując go wprost do tłumaczonego tekstu. Najczęściejje uznają, że podmiotem tym jest „bóg” i że Plotyn mówi o nim, iż nie jest on „w żadnym miejscu” bądź „nigdzie” (PLOT. Harder „er”; T14 Dufour „lui”; PLOT. Armstrong „he”; PLOT. Boys-Stones & Gerson & al. „he”). W ten sposób jednak przypisują Plotynowi sprzeczność, gdyż Plotyn wprost twierdzi w tym samym zdaniu, że „bóg jest we wszystkim”. Nadto tłumaczenie wyrażenia *ou pēi* („oὐ πῆι”, w manuskryptach „oὐ πῆι”) jako „nigdzie” jest błędne: (i) „nigdzie” to po starogrecku *oudamou* (οὐδαμοῦ); (ii) Plotyn uniemożliwia potraktowanie tego wyrażenia jako jednego słowa, neologizmu znaczącego „nie gdzieś”, gdyż rozdziela obie części wyrażenia partykułą *gar*, „bowiem” (czytamy zatem w H–S „oὐ γάρ πῆι”). My brakującego podmiotu ostatniej frazy, nieobecnego w oryginale, w tłumaczeniu nie uzupełniamy. W takim tłumaczeniu domyślnym podmiotem ostatniej frazy staje się po polsku „dusza”, ostatni obecny w tekście Plotyna rzeczownik. Naszym zdaniem także w oryginale, zarówno ze względów gramatycznych, jak i logicznych, podmiotem tej nader skrótovej frazy, uzupełniającej jedynie frazę poprzednią, jest „dusza”, a orzeczeniem domyślne, możliwe do pominięcia po grecku „będzie”, mające w takim wypadku znaczenie możliwościowe.
  28. Zob. Platon, *Timajos* 40a8–b2.
  29. Użyty termin *diaplekeisa* („wpleciona”) stanowi aluzję do *Timajosa* Platona (36e2). Zob. także Arystoteles, *O duszy* I.3, 406b28.
  30. Arystotelesowski podział władz duszy na wegetatywną, zmysłową i racjonalną zdaje się w tym wykładzie nakładać na koncepcję duszy wszechświata przedstawioną w *Timajosie* Platona, 37a2–c3.
  31. Za nieobecne w tym zdaniu w miejscach, w których by ich należało oczekiwać, podmioty i dopełnienia, tłumacze podstawiają „duszę wyższą i niższą” (PLOT. Armstrong; T14 Dufour) bądź „wyższą i niższą władzę duszy” (PLOT. Boys-Stones & Gerson & al.; PLOT. Harder), uznając, że to niższa część duszy porusza wyższą, i że wyższa spoczywając „na wszystkim” spoczywa na wszystkim z duszy niższej, co mogło się wnieść ku duszy wyższej. W takim wypadku jednak dusza wyższa, poruszając duszę niższą, porusza tylko to, co z duszy niższej odeszło z naszej rzeczywistości, czyli nie porusza nic z naszego świata. A to ruch partykularny w naszym świecie jest tu nadal przedmiotem objaśnienia. Plotyn proponuje bowiem tutaj kolejną alternatywną ideę wyjaśniającą obecność przynajmniej pozornie spontanicznego ruchu w najniższej części wszechświata. Domyśły autorów tłumaczeń co do treści niniejszego zdania, wpisywane wprost do treści tłumaczenia, trudno

jednak obronić nawet z czysto gramatycznego punktu widzenia. Patrząc z czysto gramatycznego punktu widzenia na niniejsze zdanie, trzeba uznać, że *bup' autēs*, „przez nią”, odnosi się, tak jak po polsku, do ostatnio syntaktycznie referowanego rzeczownika rodzaju żeńskiego, czyli do „bardziej życiodajnej” mocy duszy. Jest zarazem absolutnie jasne, z gramatycznego punktu widzenia, że to ta sama moc jest „posadowiona na wszystkim”. Mówi to wyrażenie *ephidrumenēs panti*, w którym idea „na” jest włączona do czasownika *ephidruō* jako przedrostek. Z tego względu czasownik ten łączy się z w grece z celownikiem i tak właśnie, zgodnie z regułami greki, jest użyty przez Plotyna. Jako „posadowiona na wszystkim” owa wzmiankowana jako „ona” moc ożywiająca nie może być po prostu całkowicie bierna, gdyż pozostaje w jakiejś relacji do „wszystkiego”. Nie jest też ukazana przez to wyrażenie po prostu jako poruszająca tamtą podległą sobie całość. Ani gramatyka, ani treść zdania nie pozwalają więc na jasne rozróżnienie czynnika czynnego i biernego. Dlatego forma mediopasywna *kineitai* ma tu znaczenie zwrotne, podobnie jak w całości traktatu, a nie bierne, i znaczy „porusza się”, mimo obecności w zdaniu „przez” (*bupo*). Co prawda takie „przez” według szkolnych zasad translatorskich należy traktować jako wskaźnik, że forma mediopasywna ma znaczenie bierne, ale tego rodzaju szkolne zasady sprawdzają się lepiej w tekstach niefilozoficznych. W takich tekstach, gdy autor mówi np., że coś „się porusza”, już nie potrzebuje wskazywać sprawcy tego ruchu. Tu natomiast Plotyn wydaje się wręcz podkreślać fakt, że niższa moc duszy, jako ożywcza, *porusza się sama przez się*. Zaimek *autē*, „ona”, oraz imiesłowy żeńskie w całym zdaniu odnoszą się więc do tej samej, ostatnio wzmiankowanej niższej mocy duszy. Plotyn nie zmusza swojego czytelnika do podstawiania za każdym razem za „nią” innych sensów. To zatem także ona nawraca się ku sferom niebieskim, i jako taka dopiero, jako nawrócona ku temu, co jest wyższe u duszy, może się poruszać dzięki sobie samej. Paradoksalnie, dopiero takie właśnie wieloaspektowe rozumienie ostatniej mocy duszy, która o tyle jest mocą, o ile jest obecna niejako poza sobą, a o tyle ożywia, o ile obecna jest w sobie i ożywia najpierw siebie, jest niesprzeczne na tle logiki systemu Plotyna, który rację aktualizacji zawsze stawia przed i poza tym, co jest aktualizowane. Ze względu na tego rodzaju rozumienie logiki aktu i możliwości to, co decyduje o istocie każdej rzeczy, jest zawsze jej aspektem obecnym w swoim akcie pierwszym poza tą rzeczą.

32. W tym zdaniu myśl Plotyna jest do tego stopnia entymematyczna, że niemożliwe jest jego przetłumaczenie bez przyjęcia domyślnych logicznych podmiotów: „sfera” dla drugiej frazy, „moc ostatnia” dla trzeciej frazy. Jest to możliwe z gramatycznego punktu widzenia, gdyż pierwsza fraza wprowadzona jest za pomocą wyrażenia imiesłowowego (*genetivus absolutus*). Słowo „cząstka” (*morion*) występuje w nim w dopełniaczu. W związku z tym podmiotem drugiej frazy może być ostatni rzeczownik w mianowniku, czyli „sfera”. Z kolei podmiotem trzeciej frazy może być „moc ostatnia”, gdyż nietypowe połączenie trybów warunkowych w pierwszych dwóch frazach (połączenie następnika nierealnego w 1. frazie i poprzednika potencjalnego w 2. frazie) nie wiąże się gramatycznie ani logicznie z trzecią frazą. Ta fraza wyraża więc raczej ostateczny wniosek wyciągnięty z całego zdania jako następnik realny i dokonany.
33. Ruchy „inne” duszy są to ruchy inne niż po kole, inne niż zasadniczy dla duszy jako całości ruch wokół bytowego centrum samej siebie, w jakiś sposób jednak nim powiązane. Ruchy te są podstawowym tematem rozważań drugiej części niniejszego traktatu. Tu Plotyn wraca do nich *explicito* w swoim trzecim wyjaśnieniu ruchu dusz partykularnych.
34. Por. Platon, *Politeja* IV.12, 436 d4–e6; *Parmenides* 146a7; por. Arystoteles, *Fizyka* VIII.9, 256b1–8.

**Traktat 15 [III 4]**  
*O demonie, który nas dostał w udziale*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O demonie, który nas dostał w udziale*

Traktat 15 rozwija, pozornie wbrew intrygującemu tytułowi nadanemu przez Porfiriusza „O demonie, który nas dostał w udziale”, studium związane z problematyką duszy, które zostało podjęte w traktatach 2 [IV 7], 4 [IV 2], 6 [IV 8] i 11 [V 2], będąc kontynuacją tego ostatniego<sup>1</sup>. Traktat zaczyna się więc od studium duszy ujętej w sposób ogólny i przechodzi do rozważań nad duszą ludzką, poruszając kwestie eschatologiczne oraz kwestię jej przeznaczenia. Kwestia demona i jego relacje do duszy ludzkiej jest więc poruszana wewnątrz badań nad metempsychozą i wydaje się podejmowana wyłącznie jako element „psychologii” (pojmowanej jako nauka o duszy). Niemniej wybór tytułu przez Porfiriusza można uznać za nader trafny, gdyż tytuł ten nawiązuje do tekstu Platona w *Fedonie* (107d5–34), w którym Sokrates mówi o demonie, jaki został przydzielony każdemu człowiekowi w celu opieki, kierowania nim i przygotowania do sądu po śmierci. Ów tekst mocno przypomina inny passus z *Politei* Platona, znany jako mit Era (617d6–5), w którym demon jest opisany jako związany z duszą każdego człowieka i towarzyszący mu przez życie. Jednak w przeciwieństwie do tekstu z *Fedona*, w micie Era demon nie jest przydzielany, tylko wybierany przez człowieka. Ponadto obydwa teksty znajdują się w sprzeczności z innym znanym tekstem Platona o demonie w *Timajosie* (90a2–5), w którym to stwierdza on, że demon jest częścią albo przynajmniej aspektem duszy ludzkiej, a mianowicie jest duszą racjonalną, a nie jak w *Fedonie* i *Politei*, bytem niezależnym i różnym od duszy jako takiej. Tematy poruszone w tych tekstach ze względu zarówno na wagę samych kwestii filozoficznych, jak i na bardzo poważne doktrynalne rozbieżności w prezentowanych treściach, wywołały oczywiście duże zainteresowanie w szkole platońskiej i miały ogromny wpływ na rozwój myśli dotyczącej takich problemów filozoficznych jak wolność, przeznaczenie i kwestia nieśmiertelności duszy<sup>2</sup>. W tym dziele Plotyna spotykamy zaś nie tylko przykład komentowania myśli Platona, lecz także przykład specyficznie Plotyńskiej hermeneutyki tekstów Platona, która polegała na interpretowaniu Platona przez samego Platona. Celem Plotyńskiej interpretacji było zrozumienie różnych wypowiedzi Platona

w ich wzajemnym odniesieniu i harmonii. Przy czym takie hermeneutyczne wytłumaczenie myśli Platona nie było celem samym w sobie, lecz narzędziem do tworzenia swoistej własnej wizji filozoficznej. W interpretacji Plotyna demon rzeczywiście należy do duszy, będąc jednocześnie nie tylko czymś poza nią, ale i tym, co dusza ostatecznie wybiera sama. Plotyn jednoznacznie podkreśla nienaruszalność autonomii człowieka. Oprócz przeznaczenia, które w bardzo przejrzysty sposób zostało wytłumaczone akurat w tym traktacie, to nasze wybory i decyzje (zarówno w życiu poprzedzającym obecne wcielenie, jak i dokonane podczas niego) determinują przyszłość duszy. W odróżnieniu od większości platoników, dzielących gnostyckie nastawienie wobec duszy człowieka jako bytu upadłego, strąconego przez swój upadek ze świata umysłowego<sup>3</sup>, Plotyn uznaje możliwość doskonalenia się duszy i postęp dokonywany za życia przez duszę, który prowadzi do wyboru nowego demona, takiego, jaki kieruje nią ku lepszemu w następnym życiu.

### Synopsis

- I. (r. 1) Rozdział 1 wprowadza na nowo zagadnienie duszy, koncentrując się na jej właściwości i funkcji, którą jest uformowanie i nadanie określoności bytowi.
- II. (r. 2) Rozdział 2 przedstawia różne typy lub też części duszy. W wypadku duszy człowieka, posiadającej wszystkie z możliwych typów / części, dominacja którejś z tych części odpowiada jej charakterowi.
- III. (r. 3) W rozdziale 3 na tle wypowiedzi Platona z *Fedona* (107d5–34) postawione jest pytanie o określenie, czym właściwie jest demon i o jego rolę wobec duszy ludzkiej.
- IV. (r. 4) Rozdział 4 przedstawia kwestie duszy świata, jej właściwości i jej stosunku do duszy ludzkiej.
- V. (r. 5) W rozdziale 5 na tle wypowiedzi Platona przedstawionych w *Politei* (mit Era, X 15–16, 617d6–621d5) i *Timajosie* (90a2–5) Plotyn przedstawia swoją wizję stosunku pomiędzy duszą a jej demonem, w której to dusza jest ukazana jako dokonująca wyboru demona, oraz problem wynikającej z tego prawyboru odpowiedzialności za dalsze swoje wybory, działania i los.

- vi. (r. 6) W rozdziale 6 Plotyn uzupełnia przedstawioną wyżej wizję przez dookreślenie, czym jest demon w stosunku do umysłu; następnie poprzez opis losu dusz będącego konsekwencją ich wyborów oraz przez wytłumaczenie roli przeznaczenia w dokonywanych przez dusze wyborach i działaniach.

### Przypisy

1. Jak zauważa Matthieu Guyot, „a jak już powiedziano” (*elegeto*, 1.2) odnosi się do traktatu 11 [V 2], 1.8, a koniec traktatu 11 zapowiada tematykę poruszana w traktacie 15, szczególnie w rozdziale 6. Zob. T15 Guyot, 331–32. Porfiriusz przypisuje powstanie tego traktatu wydarzeniu z życia Plotyna, kiedy miał on się spotkać z pewnym kapłanem egipskim, który to przywołał osobistego demona Plotyna i stwierdził, iż Plotyn posiada jako demona boga nie należącego do niższych demonów (zob. *ŻP* 10.15–33). Plotyn zaś miał napisać ten traktat jako wytłumaczenie tego szczególnego stanu rzeczy. Jednak przy bliższej analizie wydaje się to raczej mało prawdopodobne. Zob. argumentację Matthieu Guyot w T15 Guyot, 334–36.
2. Adamson 2014, 444–50.
3. Steel 1978; Dillon 2005.



## *O demonie, który nas dostał w udziale<sup>1</sup>*

Niektóre z hipostaz powstają nawet wtedy, gdy rzeczy *stamtąd* trwają nieporuszone, a jak już powiedziano<sup>2</sup>, dusza jest w ruchu, gdy rodzi poznanie zmysłowe, które jest w hipostazie, oraz naturę, obejmującą również rośliny. Zresztą nawet w duszy, która jest w nas, znajdujemy naturę, ale nasza dusza nad nią panuje, ponieważ ta natura jest jej częścią. Ale skoro natura pojawia się w | roślinach, włada w nich, jakby tylko sama jedna 5 istniała.

— Czy sama więc [ta natura] niczego nie płodzi?

— Płodzi to, co jest od niej całkowicie różne. Po niej nie ma już bowiem życia, ale to co płodzone jest nieżywe.

— Czymże więc to jest?

— Tak jak wszystko, co wcześniej od tego powstało, powstało jako bezkształtne, ale zostało uformowane zwracając się do tego, który je spłodził, jakby przez niego wykarmione — | w taki sam sposób *tutaj* również, to 10 co zostało poczęte, nie ma formy duszy, nie jest jeszcze bowiem czymś, co żyje, lecz wprost przeciwnie, całkowitą nieokreślonością. Jeśliby bowiem istniała nieokreśloność w [rzeczach] pierwszych, to [w niczym innym], jak tylko w formie, jako że [forma] nie jest czymś pod każdym względem nieokreślonym, ale tylko jako odniesiona do [przejawienia się] jej 15 zupełności. To, co teraz [rozważamy, jest] jednak pod każdym względem [nieokreślone]. Gdy [forma] przejawia zupełność, | staje się ciałem, przyjąwszy ten kształt, który [jest] stosowny dla owej możliwości, odbiorczynią tego, co spłodziło i co wykarmiło. I tylko to w ciele jest ostatnią z [rzeczy] na górze, w ostatnim z tego co na dole.

Twierdzenie, zgodnie z którym „każda dusza ma pieczę nad wszystkim, 2 co nie posiada duszy”<sup>3</sup>, odnosi się zwłaszcza do tego [typu duszy]; inne [typy] czynią to inaczej. „Dusza przebiega całe niebo, raz w jednej, innym razem w innej formie”<sup>4</sup>: już to w formie zmysłowej, już to w formie racjonalnej, już to w samej formie wegetatywnej. Ta bowiem część, która nią 5 włada, | pełni właściwą dla niej [funkcję], podczas gdy pozostałe jej części

pozostają beczynne, ponieważ [są dla niej] czymś zewnętrznym. W człowieku natomiast, jeśli nawet [części] gorsze nie władają, to z pozostałymi współlistnieją, nie zawsze przy tym władą najlepsza część duszy; istnieją w niej również inne części, które zajmują właściwe sobie miejsce. Dlatego właśnie [ludzie mogą być traktowani jako istoty] zmysłowe, posiadają bowiem również narządy poznania zmysłowego. Pod wielu natomiast innymi względami [ludzie mogą być traktowani] jako rośliny, istnieje bowiem ciało [ludzkie], które rośnie | i płodzi. W rezultacie wszystkie [części obecne u człowieka] współuczestniczą w [jego] aktywności, natomiast ze względu na to co najlepsze całość co do formy jest człowiekiem. Po opuszczeniu [ciała] staje się natomiast dusza tym, w czym przebrała miarę. „Dlatego trzeba uciekać do góry”<sup>5</sup>, aby uniknąć zejścia [albo] do [poziomu] zmysłowego, ulegając zmysłowemu złudnym podobiznom, albo do 15 [poziomu] wegetatywnego, ulegając dążności do płodzenia i | „łakomym zbytkom w pokarmach”<sup>6</sup>, [powinniśmy] natomiast wzniesić się do tego co obdarzone myślą, do umysłu i boga. Wszyscy więc ci, którzy zachowali w sobie człowieka, w nowym życiu nadal są ludźmi<sup>7</sup>. Ci natomiast, którzy żyli wyłącznie zmysłami, [staną się] zwierzętami, a jeśli łączyli zmysły i gniew, [będą] dzikimi zwierzętami, a różnicę między nimi będzie wyznaczało to, co odróżnia zmysłowość od gniewu. Ci zaś, którym [życie 20 upływa] na łączeniu | żądzy i przyjemności właściwej dla pożądlivej [części duszy], stają się zwierzętami nieposkromionymi i żarłocznymi<sup>8</sup>. Jeśli natomiast przyjemności i pożydlivości [nie łączą] z poznaniem zmysłowym, albo poznanie zmysłowe [złączone] z nimi jest w stanie uspiionym, [stają się] roślinami. Swą aktywność okazuje w nich bowiem jedynie lub najbardziej [duszą] wegetatywna i ludzie ci postarali się<sup>9</sup>, aby zamienić 25 się w drzewa. Miłośnicy zaś Muz, o ile ponadto są oczyszczeni, | staną się [zwierzętami] śpiewającymi<sup>10</sup>. Bezrozumni królowie, jeśli nie popełnili innych występków, staną się orłami. Ci, którzy badają zjawiska niebieskie, [w ten sposób] wznosząc się zawsze bez roztropności w niebo, wcielią się w wysoko latające ptaki<sup>11</sup>. Ten, kto [pielegnuje] cnotę społeczną, [pozostanie] człowiekiem, ten zaś, kto w mniejszym stopniu uczestniczy w cnotie społecznej, zostanie społecznym | zwierzęciem, takim, jak 30 pszczoła i inne tego rodzaju [żywe istoty]<sup>12</sup>].

3 — Kim więc jest demon?

— Tym, kto jest nim również *tutaj*.

— A kim jest bóg?

— Niewątpliwie tym, kto jest nim już *tutaj*. To bowiem, co zaktualizowało, to właśnie u każdego<sup>13</sup> człowieka prowadzi, tak więc i *tutaj* jest tym, co prowadzi.

— Czyż więc jest to „ów demon, który otrzymał człowieka w udziale, gdy ten żył”?<sup>14</sup>

— Nie, to nie jest nim, ale jest nim to, co | go poprzedza: ten bowiem 5  
stał w spoczynku jako beczynny, zaś to, co jest po nim, jest aktywne. Jeśli aktywnym jest to, dzięki czemu jesteśmy istotami zmysłowymi, to demon jest [istotą] racjonalną, ale jeśli żyjemy kierując się [zasadą] racjonalną, demon jest tym, co jest powyżej tej zasady, jest beczynny i ustępuje miejsca [części] aktywnej<sup>15</sup>. Słusznie więc mówi się, „że my go sobie wybieramy”<sup>16</sup>. Wybieramy bowiem demona, który jest powyżej nas, poprzez wybór życia, jakiego dokonujemy.

| — Dlaczego więc to on nas *prowadzi*?<sup>17</sup> 10

— Nie jest przecież możliwe, by prowadził on człowieka, który już doszedł kresu swego życia, ale prowadzi go wcześniej, dopóki on jeszcze żyje. Kiedy zaś człowiek przestaje żyć, przekazuje [swoją] aktywność innemu, ponieważ [tamten człowiek] zakończył życie podlegające [pochodzącej od] niego aktualizacji. Ten [inny] więc pragnie prowadzić i przejąwszy 15  
władzę sam żyje, mając sam [swojego jeszcze] innego demona. | A jeśli padnie pod ciężarem siły swego złego charakteru, owo [przygniecenie] ma [w sobie] odpłatę sprawiedliwą. W taki sam również sposób zły człowiek, który ku gorszemu stoczył się na podobieństwo [demona], jaki [mu] w życiu udzielał aktualizacji, [popada] w żywot dzikiej bestii. Jeśli natomiast będzie mógł podążać za demonem, który jest ponad nim, przybywa na górę i żyje życiem owego [demona], i wiezie siebie do lepszej | części samego siebie, tej części dając przewodnictwo, następnie wznosi 20  
się od tego demona do wyższego i podobnie do kolejnego, aż wejdzie na górę. Jest bowiem dusza i wieloma, i wszystkim tym, co na górze i na dole aż po [kres] wszelkiego życia<sup>18</sup> — jesteśmy, każdy z nas, kosmosem umysłowym — tym co [w nas] na dole łącząc się z tym, [co jest tu] oto; tym [co w nas] na górze natomiast i tym, [co jest w nas] częścią umysłowego] kosmosu, [łącząc się] z tym co umysłowe<sup>19</sup>; i pozostajemy w górze tym co [od reszty w nas] inne, całkowicie umysłowe; | tym zaś, co względem 25  
tego jest ostatnie, jesteśmy związani z tym co na dole, wydając [z siebie] jakby wpływ z *owego* [co w nas na górze] ku dołowi, a ściślej mówiąc,

[wydając z siebie] aktywność, która *tamtego*, [tego co w nas w górze,] nie umniejsza<sup>20</sup>.

4 — Czy więc to właśnie [co ostatnie] zawsze przebywa w ciele?

— Ależ nie, jeśli bowiem my się odwracamy [ku światu umysłowemu], odwraca się ono również ku niemu razem z nami.

— A jak się zatem zachowuje [dusza] wszechświata? Czy ta [niższa] jej część również wyodrębnia się, gdy ona się odwraca?

5 — O nie, nawet nie nachyliła się | poprzez ostatnią ze swoich części: wszak ani nie przybyła, ani nie zstąpiła niżej, ale podczas gdy ona trwa [w samej sobie], szepia się z nią ciało kosmosu, i niejako rozświetla się, nie sprawiając żadnych kłopotów i nie dostarczając zmartwień, ponieważ kosmos znajduje się w [stanie] bezpiecznym.

— Cóż więc? Nie doznaje ona zmysłowo żadnej percepcji zmysłowej?

10 — Nie ma ona [możliwości] widzenia, mówi on [t.j. Platon], ponieważ nie posiada oczu, ani oczywiście uszu, ani nosa, | ani języka<sup>21</sup>.

— Cóż zatem? A czy ma ona współodczuwanie<sup>22</sup> takie, jak my o rzeczach, które są w nas?

— Raczej [cechuje ją] niewzruszenie, jak [rzeczy], które pozostają w zgodzie z naturą. Nie [posiada natomiast] przyjemności. Obecne jest w niej, nie będąc zarazem obecnym, to, co jest wegetatywne, i tak samo to, co jest zdolnością zmysłowego postrzegania. O kosmosie mówimy jednak w innych [traktatach<sup>23</sup>], teraz powiedzieliśmy tylko tyle, ile wiązało się z naszą trudnością.

5 — Jeśli więc dusza *tam* wybiera swego demona i jeśli *tam* wybiera sobie żywot, to jak jeszcze [będzie] wobec czegoś innego dzierżyć prym?

— Bo [w rzeczy samej] *tamtejszy* wybór, taki jak się o nim mówi<sup>24</sup>, jest ukrytą aluzją do wyboru<sup>25</sup> i dyspozycji [duszy] w ogóle i wszędzie.

5 — Ale jeśli wybór jest u duszy tym, co dzierży w niej prym, | i ta właśnie [nią] włada część, której w wyniku poprzednich żywotów wypadło być u niej gotową [do działania<sup>26</sup>], to ciało nie jest już przyczyną jakiegokolwiek zła dla tego, [kto ma duszę]. Jeśli bowiem postawa moralna duszy poprzedza ciało i jeśli ma [ona] taką [postawę], jaką sobie wybrała, jeśli

ponadto, jak on [t.j. Platon] mówi<sup>27</sup>, nie zmienia ona swojego demona, to nie *tutaj* rodzi się [człowiek] dobry moralnie lub podły.

| — Czy przecież [nie jest raczej tak, że] *jest* każdy poszczególny [człowiek dobry lub podły tylko] potencjalnie, natomiast aktualnie [takim] *staje się*? Co w takim razie, jeśli ktoś o dobrej postawie moralnej trafi na podłe ciało, a ktoś [trafi na okoliczności] przeciwne? 10

— Otóż poszczególne ciała [przynależne] do każdej poszczególnej duszy mogą w większym lub mniejszym stopniu oddawać się [owej duszy we władanie], ponieważ nawet przypadki [przydarzające się duszom] z zewnątrz nie usuwają całkowicie pierwotnego wyboru. | Kiedy zaś [Platon] 15 mówi, że najpierw [rzucane są] „losy”, następnie [obierane] „wzorce żywotów”, a potem [odkrywa dusza to, co dochodzi do wybranych rodzajów życia] przez przypadek<sup>28</sup>, i że [dusze wybierają sobie żywoty] spośród przedłożonych zgodnie ze [swoimi] postawami moralnymi, daje on raczej wieść prym duszom, jako tym, które dostosowują to, co jest im dane, do swoich postaw. Poświadczą bowiem w *Timajosie*, że demon, o którym mówimy, nie jest całkiem na zewnątrz [nas], ale tylko | w ten sposób, że 20 nie jest z nami powiązany, nie [będąc] tym, co [nas] aktualizuje, ale jest nasz, kiedy „nasz” odnosi się do duszy, a nie jest nasz, jeśli jako takiego właśnie [pokroju] ludzie prowadzimy podległe mu życie.<sup>29</sup> Jeśli w ten sposób pojmujemy [powyższą wypowiedź], nie będzie zawierać ona żadnego konfliktu — ale będzie zawierać ona [w sobie] rozdźwięk, gdy [słowo] „demon” rozumiemy inaczej. | Nazwanie go więc „tym, który spełnia” 25 to, co ktoś sobie wybrał<sup>30</sup>, również współbrzmi [z tym znaczeniem]. Albowiem demon, który został posadzony ponad nami, nie pozwala nam ani niżyc się zbytnio ku czemuś gorszemu (natomiast tylko owe [rzeczy] aktualizuje, które znajdują się pod nim), ani [wzniesć się] powyżej niego, ani [stanąć] na równi. Nie może bowiem stać się czymś innym niż to, czym jest.

— Czymże więc właściwie jest [ktoś] dobry moralnie? 6

— Niewątpliwie jest to ktoś taki, kto przejawia aktywność poprzez najlepszą część siebie samego. I nie byłby oczywiście dobrym moralnie mając w sobie współsprawiającego z nim jego aktywność demona. Przejawia w nim bowiem aktywność umysł. On sam jest więc demonem, albo na wzór demona [postępuje], i demonem jego jest bóg.

— Czy zatem jest także [demon] ponad umysłem?

5 — [Tak,] | jeśli to, co jest ponad umysłem, jest dla niego demonem<sup>31</sup>.

— Dlaczego zatem [dobry moralnie człowiek jest takim] nie od początku?

— Zapewne przez zamieszanie [powstałe] z [powodu] narodzin. Istnieje jednak także [jeszcze] przed *racją* ruch, który [płynąc] z wewnątrz pragnie tych rzeczy, które do niego [przynależą<sup>32</sup>].

— Czy zatem [to ów ruch czyni postępowanie] pod każdym względem słusznym?<sup>33</sup>

— Chyba nie pod każdym względem, skoro dusza w ten sposób się trzyma się [swojej] dyspozycji, że będąc taką właśnie w tych takich właśnie  
10 [okolicznościach] | ma ten właśnie żywot i [pierwotny] wybór. Ten więc demon, o którym mówimy — jak twierdzi [Platon<sup>34</sup>] — po zaprowadzeniu duszy do Hadesu nie trwa jako ten sam, o ile dusza nie dokona ponownie wyboru tego samego [rodzaju żywota].

— Jak się sprawy mają przed [tym wyborem]?

— Doprowadzenie [dusz] na sąd, [o którym mówi Platon, oznacza,] że [demon] dochodzi do tego samego kształtu po powrocie ze zrodzenia  
15 [w ciele], jaki miał przed narodzinami. Następnie, | niejako zaczynając od innego początku, w czasie poprzedzającym późniejsze zrodzenie towarzyszy [duszom] ponoszącym karę. Oczywiście nie jest to dla nich [kolejny] żywot, lecz odpłata sprawiedliwa.

— A co w takim razie dzieje się u tych [dusz], które wstępują w ciała dzikich zwierząt? Czy [u nich jest] demon pośledni?<sup>35</sup>

— [Jest on] albo niegodziwy, albo głupi.

— A co u tych [dusz], które [są] w górze?

— Z tych otóż, które są w górze, któreś [pozostają] w tym co zmysłowe, któreś zaś na zewnątrz<sup>36</sup>. Z tych więc, które [pozostają] w tym co zmysłowe, | pewne [przebywają] na słońcu lub na jakiejś innej z błędzących gwiazd, pewne zaś w [sferze] gwiazd stałych, każda wedle tego, jak bardzo racjonalnie była *tutaj* aktywna<sup>37</sup>. Należy bowiem sądzić, że w naszej duszy jest kosmos nie tylko umysłowy, ale również posiadający tę samą formę, co dyspozycja duszy świata. Jak więc owa [dusza] jest przydzielona  
25 [sferze] gwiazd stałych i [sferze] planet, | zgodnie z ich różnymi mocami,

tak i u nas są [moce] o tej samej formie, co moce tamte, i jest aktywność pochodząca od każdej [z tych mocy]; uwolniwszy się więc [od ciała dusza] udaje się *tam* do gwiazdy, która współbrzmi z postawą moralną i mocą, [jaką ta dusza swoją] aktywnością urzeczywistniła i przeżyła. I takim bogiem i demonem — albo nim samym, albo tym, który [stoi] powyżej | względem tego rodzaju mocy — cieszyć się będzie [dusza<sup>38</sup>]. [Wszystko] 30 to wypadaloby jednak lepiej rozpatrzyć. Te natomiast dusze, które znalazły się na zewnątrz [świata zmysłowego], wzniosły się ponad naturę demoniczną<sup>39</sup> i ponad całe przeznaczenie [wynikające z] narodzin i w ogóle ponad cały widzialny [świat<sup>40</sup>]. Podczas gdy są *tam*, przyniesiona zostaje w nich substancja miłująca narodziny, | którą słusznie można nazwać 35 „powstającą jako podzielna na części ze względu na ciała”<sup>41</sup>, która ulega rozmnożeniu się i dzieleniu na części wraz z ciałami. Nie ulega jednak podziałowi na części pod względem wielkości, [pozostaje] ona bowiem nadal tą samą, całą we wszystkich [ciałach] i ciągle jedyną. I gdy w ten sposób się dzieli, zawsze z jednego zwierzęcia rodzi się ich wiele i to samo się dzieje również w przypadku roślin, | jest bowiem także i ta właśnie, [ta 40 która jest obecna w roślinach,] względem ciał podzielna na części. I niekiedy trwając u tego samego [ciała] daje [życie], jak to się dzieje w przypadku roślin, [niekiedy] zaś, odszedłszy skądś, dała życie zanim odeszła, jak w przypadku wyrwanych roślin lub zabitych zwierząt, gdy wiele zrodziło się z rozkładu jednego. [Trzeba też powiedzieć], że współprzyczynia się do aktualizacji [ich życia] także | ta<sup>42</sup> tego rodzaju moc, która [pochodzi] 45 od wszechświata, gdyż jest ona tutaj taka sama.

Gdy zaś dusza znów *tutaj* przyjdzie, będzie miała tego samego lub innego demona, stosownie do rodzaju życia, jakie sobie sprawi. W towarzystwie więc tego demona wstępuje najpierw do tego *tutejszego* wszechświata jakby na pokład statku<sup>43</sup>. Następnie tak zwana „natura wrzeczona”<sup>44</sup> | wzięwszy ją w swe posiadanie wyznaczy jej, podobnie jak na okręcie, jakąś siedzibę [jej] losu. Gdy kopuła niebieska dokonuje obrotu, podobnie jak powiew wiatru porusza siedzącego lub poruszającego się na okręcie [żeglarza], [tak też] powstają [na niebie] mnogie i różnorodne widoki, transpozycje i omeny — i [powstają one] podobnie do tego, jak na samym okręcie [żeglarz się porusza, biorąc swój ruch] albo od kołysania się okrętu, albo od tego, że | ten właśnie [żeglarz] poruszył się swoim własnym 55 popędem<sup>45</sup>, którego mógł nabyć dzięki byciu na okręcie, obok [posiadania] swojego temperamentu. W tych samych bowiem [okolicznościach] nie tak samo przecież wszyscy się poruszają ani [nie tego samego] życzą

sobie, [ani nie taką samą] przejawiają aktywność. Różnym [ludziom] zdarzają się więc różne rzeczy z powodu takich samych lub różnych okoliczności, a innym [ludziom] te same rzeczy, chociaż okoliczności są różne.

60 | Czymś takim przeto jest przeznaczenie.

### Przypisy

1. Tytuł ten podaje Porfiriusz również w *ŻP* 10.31 i 25.3. Na temat „demonia” zob. Platon, *Kratylos* 398b5–c2; *Fedon* 107d6–108b2; *Prawa* IV, 713d5–e3.
2. Zob. traktat 11 [V 2], 1.13–21.
3. Zob. Platon, *Fajdros* 246b6.
4. Zob. Platon, *Fajdros* 246b6–7.
5. Zob. Platon, *Teajtet* 176a8–b1.
6. Zob. Platon, *Politeja* VII.4, 519b2.
7. Por. Platon, *Fedon* 81b1–82b8; *Politeja* X.16, 620a2–d5; także por. opis metempsychozy w *Timajosie*, 90e–92c.
8. Por. Platon, *Fedon* 81e5–82a1.
9. Plotyn posługuje się tu słowem *meletē*; por. użycie u Platona w *Fedonie* 67e5.
10. Por. Platon, *Fajdros* 259b5–d8; *Politeja* X.16, 620b5.
11. Por. Platon, *Timajos* 91d6–e1.
12. Por. Platon, *Fedon* 82a10–b8.
13. Wracamy do wersji większości manuskryptów, przyjętej przez *Plot.* H–S<sup>1</sup> i *Plot.* H–S<sup>2</sup>, wbrew *Plot.* H–S<sup>4</sup> (i mniejszości manuskryptów), czytając dopełniacz *hekastou* zamiast biernika *hekaston*. Wyrażenie *touto hekastou* przyjmuje przez to, w zgodzie z objaśnieniem w aparacie krytycznym *Plot.* H–S<sup>1</sup> i *Plot.* H–S<sup>2</sup>, rolę podmiotu frazy. Dosłownie można frazę tę tłumaczyć jako „to właśnie, co przynależne [jest] do każdego, prowadzi [ludzi]”. Oddajemy to prościej jako „to właśnie u każdego prowadzi”. Przyjęcie wersji *Plot.* H–S<sup>4</sup> dałoby natomiast sens „to właśnie, co prowadzi każdego”. Wracamy do wersji *Plot.* H–S<sup>1</sup>–*Plot.* H–S<sup>2</sup>, gdyż sądzimy, że Plotyn mówi o doskonalszym od nas, i w tym sensie boskim, źródle aktualizacji partykularnych dusz, które przez swoją aktywność stają się niejako naszą własnością, bogiem wewnątrz nas.
14. Por. Platon, *Fedon* 107d6–7.
15. Plotyn wydaje się tu (jak i w wielu miejscach swojej wizji) adaptować na swoje potrzeby elementy stoickiego rozumienia człowieka i jego racjonalności. Stoicka zasada kierownicza (*to hēgemonoun*, *to hēgemonikon*) była rozumiana przez stoików jako sposób obecności w nas racjonalnego pierwiastka rządzącego wszechświatem (zob. *SVF* II.837; 839; 840). Nie była jednak, według dostępnych świadectw, w żaden sposób związana jako taka z demonem stojącym nad człowiekiem. Raczej natomiast, według nielicznych zachowanych świadectw, to ludzie sami są demonami, o ile posiadają w sobie domieszkę tego co boskie. Takie półboskie istoty, jako dusze indywidualne, mogą przetrwać po śmierci ciała. Zob. *SVF* II.1101–1104. Być może u stoików racją tej nieśmiertelności była doskonałość *logosu*-racji obecnej w nich (*SVF* II.1077 ≈ L&S 54B). Zarazem można tu zwrócić uwagę, że stoicyzujący retor Dion Chryzostom (Dion z Prusy) przyjmował jako samooświadczoną ideę, że istnieje demon władający każdym poszczególnym człowiekiem, „wedle którego” każdy żyje, który nam wyznacza nasz los i sprawia, że postępujemy tak, jak postępujemy

- (*Mowa 25* „O dajmonie” 1.5–8). Idea demona wyznaczającego nam nasz los była zatem tak rozpowszechniona, że trudno ją było filozofom całkowicie wykorzystać i woleli ją oni dostosować, każdy inaczej, do swoich systemów filozoficznych. Ostatecznie do zasad stoicyzmu dostosował pojęcie demona Epiktet, w sposób, który Plotyn wydaje się adaptować do swojej filozofii w ostatnich rozdziałach niniejszego traktatu. Zob. niżej, przypis 25.
16. Platon, *Politeja* X.15, 617e1.
  17. Podobnie używa czasownika *agō* Platon w *Fedonie*, 107d7.
  18. Por. Arystoteles, *O duszy* III.8, 431b20–22.
  19. Podtrzymujemy w przekładzie przywróconą przez Paula Henry’ego w wierszu 23 (Henry 1938, 221), usuniętą wcześniej przez Kirchhoffa (*Plot.* Kirchhoff) i odrzucaną w *Plot.* Müller, *Plot.* Volkman i *Plot.* Bréhier frazę *kai tois kosmou*. Dosłownie fraza ta znaczy „i tymi [rzeczami], które są [przynależne do] kosmosu.” Mamy prawo sądzić, że chodzi o „kosmos”, o którym była wcześniej mowa, czyli o kosmos umysłowy. Podobnie objaśnia to zdanie i Henry 1938, 221 („puisque l’accent porte sur *κόσμος νοητός*, il n’est pas étonnant que Plotin ait répété ce mot”), i przytoczony przez niego przekład PLOT. Ficino.
  20. Por. Platon, *Uczta* 211b2–5.
  21. Platon, *Timajos* 33c1–3.
  22. Plotyn posługuje się tu stoickim terminem *sunaitthesis*. Współodczuwanie u Chryzypa wyjaśnia sposób, w jaki nasza zasada kierownicza zna odczucia właściwe poszczególnym zmysłom oraz wyraża je na zewnątrz. Zob. *SVF* II.886; 900; III.178.
  23. Trudno powiedzieć, jakie swoje traktaty ma tu Plotyn na myśli.
  24. Zob. Platon, *Politeja* X.15, 617e1–2.
  25. Plotyn używa tutaj terminu *proairesis* („*προαίρεσις*”) w znaczeniu, jakie nadali mu stoicy. Jak się wydaje, w niniejszym traktacie nie posługuje się on Arystotelesowskim rozumieniem *proairesis* jako racjonalnej „decyzji” bądź racjonalnie ugruntowanego rodzaju pragnienia (*orexis*), ale rozumieniem *proairesis* zbudowanym przez Epikteta, wedle którego *proairesis* jest i wyborem, i racjonalną władzą wyboru. Ponieważ wybór tego rodzaju dotyczy nie tylko tego, co robimy, ale i czym się stajemy, jest on niejako wyborem pierwotnym, czyli również wyborem pewnego sposobu życia, „żywota” (*bios*). Poszczególne konkretne wybory zgodne z naszą *proairesis* są zatem aktami przyzwolenia (*sunkatathesis*, „*συγκατάθεσις*”). Istnieje też możliwość konfliktu dwóch tego rodzaju pierwotnych wyborów. Ów wybór wydaje się tożsamy ze zbudowaniem własnego losu jako rzeczywistości obiektywnej i z daniem miejsca wewnątrz siebie „demonowi”, którego się dla siebie obrało. Epiktet modyfikuje zatem znacząco wcześniejsze stoickie rozumienie *proairesis*, która dla wczesnych stoików była „przed-wyborem”, tendencją duszy racjonalnej do dokonywania racjonalnych wyborów (*hairesis*, „*αἵρεσις*”), „wyborem przed wyborem” (*SVF* III.173) tożsamym z naturalnym dla duszy ludzkiej pragnieniem racjonalnym, pragnieniem dokonywania wyborów o charakterze racjonalnym. Tym samym Epiktet redefiniuje też stoickie rozumienie demona. Na temat historii pojęcia *proairesis*, jego korzeni w języku retorów attyckich, jego sensu u Arystotelesa, Filona z Aleksandrii i stoików, jego redefinicji u Epikteta i oparcia na nim etyki, oraz jego relacji do pojęcia demona, zob. Bourbon 2020, 142–83. Zob. też Gourinat 1996, 92–95; Gourinat 2005. Z wyżej wymienionych względów, tłumacząc w niniejszym traktacie słowo *proairesis*, używamy polskiego odpowiednika „wybór” (jeden z dwóch odpowiedników przyjętych w tym tłumaczeniu, obok „decyzji”) lub nawet „pierwotny wybór”.
  26. Por. Platon, *Politeja* X.16, 620 a2–3.
  27. Por. Platon, *Politeja* X.16, 620 d8–e1.

28. Miejsce to oznaczane jest w *Plot.* H-S<sup>2</sup> podwójnie jako *crux philologorum* (†), czyli jako *passus*, którego nie sposób oddać sensownie. *Plot.* Creuzer poprawia zachowany tekst przez dodanie *ta en*, czytając *epeita <ta en> tais tuchais*, „następnie <te [rzeczy], które [tkwią] w> przypadku” (wydania jedynie H-S odnotowują rozwiązanie Creuzera w aparacie krytycznym). Naszym zdaniem poprawka tekstu jako takiego nie jest konieczna, choć jest konieczne na użytek współczesnego czytelnika dodanie w tłumaczeniu i w tej linijce, i w liniach poprzednich, wyrażen, które wyjaśniają, do jakich motywów z mitu Era w X księdze *Politei* Platona Plotyn bardzo skrótowo tutaj nawiązuje. Przywołuje on kilka punktów z dłuższego *passusu* zawartego w tym micie (*passus*, który ma Plotyn na myśli, wydaje się odpowiadać *Politei* X.15–16, 617d2–619e5). Na początku tego *passusu* „jakiś prorok” mówi do dusz, że rzuci on losy (słowo *klēros* w l. mn.), które wyznaczą kolejność, według jakiej poszczególne dusze wybiorą swojego demona, to jest swój przyszły żywot (617d5–e5). Następnie Platonowski Sokrates charakteryzuje z filozoficznego punktu widzenia różnorodność rodzajów życia przedłożonych w micie duszom. Dopiero po dłuższym wywodzie tego rodzaju Sokrates wraca do opowiadania mitu, ukazując dusze, które wybierają nierozważnie i nie zwracają uwagi na to, jakie przeznaczenie (*beimarmenē*) zawarte jest w wybranym żywocie (X.16, 619b7–c6). W urywku tym oraz nieco dalej (d8) występuje także słowo „przypadek” (*tuchē*), odnoszące się do przypadkowej kolejności losowania oraz przypadkowej złej doli. Być może z tego względu, cytując z pamięci, Plotyn mówi tu o „przypadku”, a nie o „przeznaczeniu”.
29. Zob. Platon, *Timajos* 90a2–7.
30. Por. Platon, *Politeja* X.16, 620e1.
31. Za T15 Guyot zmieniamy tutaj interpunkcję, dzieląc zdanie na twierdzące (kończące się tutaj) i pytanie (zaczynające się od następnego słowa). Wprowadzamy zatem w tym miejscu podział dialogu wewnętrznego. W wydaniach H-S jest oddawana interpunkcja manuskryptów. Uznają one frazę warunkową za poprzednik implikacji, następnikiem jest przetłumaczone niżej pytanie.
32. Plotyn uznaje tutaj za przynajmniej częściowo prawidłowe stoickie rozumienie pragnienia (*orexis*). Zgodnie z nim, istnieje przyrodzony duszy „bieg” (*phora*, ruch o charakterze fizycznym, zob. *SVF* III.169). Jest nim popęd (*hormē*, w stoicyzmie łac. *impetus*), który jako taki jest dążnością do przyswajania dla siebie (*oikeiōsis, conciliatio*) tego, co jest w harmonii z daną naturą (*SVF* III.178; i 182). Cechuje on wszystkie istoty żywe, także rośliny. Popęd racjonalny (*hormē logikē*) jest tylko jego odmianą, a pragnienie (*orexis*, tu Plotyn posługuje się dla niego imiesłowem żeńskim czasownika *oregomai*) o charakterze racjonalnym (*orexis logikē*) jest tylko odmianą tego ostatniego (*SVF* III.169). Zob. także L&S r. 57 (teksty i objaśnienia).
33. Plotyn używa tu wyrazu *katorthoō*, który wydaje się być związanym ze stoickim etycznym pojęciem *katorthōma*, czyli czynu moralnie słusznego. Zob. *SVF* III.11; III.13; III.500–504; także III.210–211; L&S 59K–O; i *SVF* II.1002–1005, o relacji czynów słuszných do przeznaczenia.
34. Zob. Platon, *Fedon* 107d5–e5.
35. Por. Platon, *Timajos* 42b5–c4.
36. Por. Platon, *Fedon* 80e–82c.
37. Por. Platon, *Timajos* 41d8–e1; i 42d4–5; oraz Numenius, fr.34; i 35 des Places.
38. Por. Platon, *Prawa* X, 898e8–899a4.
39. Por. Platon, *Uczta* 202d13–e1.
40. Por. Platon, *Fedon* 114b6–c6.

41. Platon, *Timajos* 35a2–3.
42. W przekładzie w linii 44 zachowujemy, podobnie jak T15 Guyot, lekcję rękopisów, podtrzymaną przez Plot. H–S<sup>1</sup>, *tēn ek tou pantos* („tą, która jest ze wszechświata / wszystkiego”), nie usuwając tym samym rodzajnika *tēn*. Nie sądzimy jednak, że mowa jest tu o duszy, podczas gdy Guyot, traktując owo wyrażenie na wzór wypowiedzi Plotyna w 4.2–3, gdzie czytamy *hē tou pantos* („ta, która jest wszechświata / wszystkiego”), odnosi je do duszy wszechświata. W bezpośrednim kontekście niniejszego zdania nie ma jednak mowy o duszy. Rzeczownikami rodzaju żeńskiego są wzmiankowana 10 linii wyżej *phusis* („natura”) i obecna w niniejszym zdaniu *dunamis* („moc / możliwość”). Zdanie to tłumaczymy więc po prostu w zgodzie z zasadami gramatyki greckiej. W języku greckim rodzajnik określony często bywa rozdzielony od rzeczownika równoważnikiem zdania względnego. Jest wtedy, tak jak w naszym tłumaczeniu, podmiotem takiego równoważnika zdania, odpowiadając polskiemu „ten, który”. Grecki rodzajnik określony jako taki jest bowiem w swoim znaczeniu bliski zaimkowi wskazującemu, wyróżniając kontekstowo rzeczownik, któremu towarzyszy.
43. Por. Platon, *Fedon* 113d5; również zob. Arystoteles, *O duszy* II.1, 413a8–9.
44. Por. Platon, *Politeja* X.14, 616c4; 617a4–6; X.16, 620e.
45. Stoicka *hormē*, popęd naturalny, wydaje się tu porównana do pędu, jakiego nabieramy poruszając się wraz z jakimś ciałem.



Traktat 16 [I 9]  
*O [uzasadnionym] odejściu*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O [uzasadnionym] odejściu*

Ten bardzo krótki traktat przedstawia stanowisko Plotyna wobec poglądów stoików na kwestię zasadności popełnienia samobójstwa, które to stoicy uznawali za opcję dopuszczalną i działanie akceptowalne prawnie przynajmniej w określonych wypadkach. Można odnieść wrażenie, że Plotyn, przychyłając się do poglądów Platona o konieczności pozostania przy życiu niezależnie od sytuacji, odrzuca stoickie uzasadnienie i usprawiedliwianie powodów pozwalających na dokonanie decyzji o przerwaniu swego życia<sup>1</sup>. Jednak należy zauważyć, że Plotyn pozostawia możliwość rozważenia racjonalnego wycofania się z życia przynajmniej w wypadku rozpoznania potencjalnego szaleństwa. Warto też podkreślić, że poglądy Plotyna na kwestię samobójstwa nie zmieniły się z czasem, mimo doświadczenia ciężkiej choroby<sup>2</sup>.

### Synopsis

- I. (w. 1–7) Należy oczekiwać śmierci naturalnej.
- II. (w. 7–10, 14–20) Popełnienie samobójstwa powoduje ściągnięcie negatywnych konsekwencji na samą duszę, emocje towarzyszące popełnieniu samobójstwa szkodzą duszy.
- III. (w. 11–14) Racjonalne odejście może być konieczne w wypadku szaleństwa.

### Przypisy

1. Zob. Platon, *Fedon* 62a–e, 67 c–d; poglądy stoickie *SVF* III.768; Cynceron, *O najwyższym dobru i złu* III.[18.]60–61 (L&S 66G); Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VII.130 Long (= VII.130.1036–48 Dorandi = L&S 66H). W podobny sposób interpretował myśl Plotyna Eliaz, zob. *Wprowadzenie do filozofii* 6, 15.23–16.2.
2. Zob. traktat 46 [I 4], 7–8.



## O [uzasadnionym] odejściu<sup>1</sup>

„Nie będziesz wyprowadzał [duszy z ciała], aby nie odeszła” — wyjdzie 1  
bowiem „zatrzymując coś” — i aby wyszła<sup>2</sup> (wyjście przecież jest przej-  
ściem do innego miejsca). Czeką natomiast na to, aby ciało całe od niej  
odstąpiło, wtedy, gdy [ona] nie potrzebuje już iść razem, lecz jest całkiem  
na zewnątrz.

— W jaki zatem sposób | odstępuje ciało [od duszy<sup>3</sup>]? 5

— Kiedy nic nie jest już z duszą związane lub do niej [nie należy], gdy cia-  
ło nie jest już w mocy się z nią związać, gdy przestaje już istnieć harmonia,  
dzięki której trzymało się duszy<sup>4</sup>.

— Cóż więc się dzieje, gdy ktoś usiłuje uwolnić się od ciała?

— [Należy powiedzieć, że] uciekł się on do gwałtu i wyszedł z siebie, a nie  
że pozwolił odejść [ciału z duszy]<sup>5</sup>. | A kiedy uwalnia się, nie jest niedo- 10  
znający: ale [doznaje] wstrętu lub bólu lub gniewu; a nic takiego nie na-  
leży czynić<sup>6</sup>.

— A może więc wtedy, gdy dostrzega ktoś początek szaleństwa?

— Jest jednak mało prawdopodobne, że dotyka ono człowieka moralnie  
dobrego, a gdyby przypadkiem dotknęło, będzie on mógł umieścić [samo-  
bójstwo] wśród rzeczy koniecznych, które godzi się wybrać w pewnych  
okolicznościach, a nie po prostu godnych wyboru<sup>7</sup>. Poza tym również 15  
dobrowolne sięgnięcie po truciznę dla wyjścia duszy | staje się prawdopo-  
dobnie dla duszy niepożyteczne. Jeśli bowiem istnieje dany każdemu na  
mocy przeznaczenia czas, nie jest czymś szczęśliwym go uprzedzać, chy-  
ba że, jak powiedzieliśmy, jest to konieczne<sup>8</sup>. Jeśli zaś ranga każdego z nas  
*tam* zależy od tego, w jakim [stanie] każdy opuszcza [ciało], nie należy  
opuszczać, jak długo istnieje możliwość doskonalenia się<sup>9</sup>.

## Fragment «*De voluntaria morte*» apud Eliam<sup>10</sup>

Plotyn pisze pojedynczy traktat o uzasadnionym odejściu i nie przyjmuje żadnego z pięciu przytaczanych argumentów<sup>11</sup>. Mówi bowiem, że podobnie jak Bóg nie zaprzestaje troszczyć się o nas, ale to my sami czynimy siebie obojętnymi wobec niego i sądzimy, że Bóg jest od nas daleko, gdy w rzeczywistości jest on przy nas wszystkich zawsze obecny, jak poświadczają to ludzie o czystym życiu, którzy twarzą w twarz oglądają Boga i przebywają w jego bliskim towarzystwie, podobnie jak słońce równo rozprowadza światło, nietoperze natomiast nie lubiące światła uciekają od niego i nie są przez niego oświetlone i uważają, że słońce jest ciemnością, a nie źródłem światła — tak filozof powinien naśladować Boga i słońce i nie zaniedbywać swojego ciała, gdy troszczy się o duszę, ale otoczyć je właściwą dlań opieką aż do czasu, gdy stawszy się niezdadne uwolni się ono z tworzonoego z duszą związku. Jest więc głupotą wychodzić z ciała przed właściwym czasem, gdy ten, który związał duszę razem z ciałem, ten związek rozwiąże.

### Przypisy

1. Tytuł tego traktatu Plotyna zachował się w poczwórnym brzmieniu: w tradycji rękopiśmienniczej dzieł Plotyna *O odejściu*; w *ŹP* 4.54 *O uzasadnionym odejściu*; w *ŹP* 24.34 *O uzasadnionym odejściu od życia*; u Psellosa w *O wyroczniach chaldejskich* 128.19–20 O'Meara (= 1125D1–2 Migne, PG 122) jako *O nierozumnym odejściu* — przy czym „odejście” jest zawsze używane jako peryfrazą dla „samobójstwa”.
2. Zob. stoickie źródła na temat samobójstwa w *SVF* III.757; 758; 764. Tekst ten zaczyna się od passusu, który według Psellosa stanowi cytat z *Wyroczni Chaldejskich* (Psellos, *O wyroczniach chaldejskich* 128.18; 129.7–8 O'Meara (= 1125C15; 1128A10–11 Migne, PG 122). Wyrocznia ta nie jest jednak znana skądinąd. Znamy ją jedynie z tego świadectwa Psellosa i z niniejszego zdania u Plotyna, które wydaje się sformułowane jak swobodny cytat. Cudzysłowy stawiamy zatem za Psellosem (wzorem większości współczesnych tłumaczy). Także za Psellosem identyfikuje ten tekst jako tekst *Wyroczni* jedyne ich wydanie krytyczne (zob. Anonim, *Wyrocznie chaldejskie* 166). Więcej na ten temat, zob. nota Luca Brissona dodana do T16 Fronterotta, Brisson 2003. W niniejszym tłumaczeniu zgadzamy się z intuicjami zawartymi w komentarzu Psellosa. Nie widzimy też w tym tekście sprzeczności i nie widzimy potrzeby poprawiania go, wbrew Pawłowskiemu Kalligasowi (PLOT. Kalligas tom I, 244) i wbrew Ulrichowi von Wilamowitz-Moellendorffowi (von Wilamowitz-Moellendorff 1884), którym inspirował się Kalligas, a którego poprawki odrzucają wydawcy H–S (wyliczając je w szczególności w aparacie krytycznym Plot. H–S<sup>1</sup>). Tłumaczymy tekst dosłownie, aniżeli np. T16 Fronterotta lub PLOT. Armstrong (ale w zgodzie z PLOT. Harder). Naszym zdaniem podstawową trudność w zrozumieniu tego passusu stanowi to, że Plotyn wydaje się wyostrzać występujące w *Wyroczni* rozróżnienie

„wyjścia duszy z ciała” i „odejścia duszy (wraz z czymś)” od ciała. To, z czym ona odchodzi, może być dosłownie lub przenośnie czymś „cielesnym” (jak sugeruje aparat krytyczny wydań H-S), lub jakimkolwiek obciążeniem, które sprawia, że dusza jedynie się od ciała oddala, ale mając coś pochodzącego od niego (na przykład przewinę) jest zarazem, w zgodzie z Plotyńskim rozumieniem obecności duszy w ciele, nadal w tym samym miejscu, co ciało, i w istocie z ciała nie wychodzi. Plotyn uznaje zaś za pożądane, jak sam mówi w dalszej części tego akapitu, wyłącznie realne i pełne wyjście duszy z ciała, pełną zmianę miejsca, czyli całkowite wyjście duszy z tego, co cielesne. Interpretacja nasza pozwala na dosłowne przetłumaczenie wyrażenia „i aby wyszła”. W tłumaczeniu zamieniamy jedynie przecinek występujący w manuskryptach przed tą frazą na pauzę, widząc w tym przecinku istotną retorycznie pauzę wskazującą na koniec wtrącenia (zaznaczonego w manuskryptach wcześniej punktem „,” a u nas także pauzą) i na paralełę z wcześniejszym „aby”.

3. Por. Platon, *Fedon* 67d; również Epiktet, *Diatryby* I.29.28.
4. Por. Platon, *Fedon* 85e–86c; Arystoteles, *O duszy* I.4, 407b27–408a30.
5. Na temat negatywnej oceny samobójstwa zob. Platon, *Fedon* 61c9–62e7; *Prawa* IX, 873c3–d8; również Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* V.2, 1138a6–14.
6. Wyraźne nawiązanie do doktryny stoickiej, zob. *SVF* III.446; Epiktet, *Diatryby* I.1.26; Marek Aureliusz, *Rozmyślania* X.8.
7. W przypadku grożącej choroby umysłowej (szaleństwa) stoik Marek Aureliusz (*Rozmyślania* III.1) dopuszcza odebrania sobie życia. Por. Epiktet, *Diatryby* I.29.28.
8. Dość powszechne mniemanie, że zażycie trucizny może mieć niekorzystny wpływ nie tylko na ciało, ale również na duszę, wiązało się prawdopodobnie z wiarą w reinkarnację oraz z faktem, że trucizny wykonywano często z dzikich zwierząt, takich jak np. jadowite węże. Por. Porfiriusz, *ŻP* 2.1–5.
9. Por. Epiktet, *Diatryby* I.29.29.
10. Fragment ten, którego łaciński zwyczajowy tytuł znaczy « *O dobrowolnej śmierci* » u *Eliasz*, pochodzi z *Eliasz*, *Wprowadzenie do filozofii* 6, 15.23–16.2. Leendert Gerrit Westerink wykazał, że ten fragment nie jest autorstwa Plotyna (zob. Westerink 1964). Na podstawie dowodów Westerinka ogólnie przyjęto, że tekst powinien być usunięty z dzieł Plotyna (*Plot.* H–S<sup>4</sup>, 307), jednak jest on umieszczany w tym miejscu od wydania *Plot.* Creuzer i pozostaje obecny tak w *Plot.* H–S<sup>1</sup>, jak i w *Plot.* H–S<sup>2</sup>. Z uwagi na jego zwyczajową obecność w wydaniach Plotyna jest on zawarty także w naszym tłumaczeniu. W tym fragmencie, jak twierdzi Westerink, Eliasz przypisuje Plotynowi argumenty przeciw samobójstwu zawarte w późniejszej tradycji neoplatońskich komentarzy do Plotyna. Można zarazem odnieść wrażenie, że utożsamia przy tym wszystkie rodzaje rzeczywistości, które w tradycji platońskiej stoją bytowo wyżej od duszy, z chrześcijańskim Bogiem.
11. Zobacz *SVF* III.768.



**Traktat 17 [II 6]**  
*O substancji albo o jakości*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O substancji albo o jakości*

Traktat 17, mimo dosyć ogólnego tytułu i postawionego na wstępie pytania o różnicę pomiędzy bytem i substancją, *de facto* został poświęcony wąskiemu problemowi ontologicznego statusu różnicy substancjalnej, odpowiadającej za określenie istoty substancji, czyli tego, czym substancja właściwie jest, i przez co różni się od innych substancji (np. taką różnicą jest rozumność w wypadku substancji gatunku ludzkiego). Problem ten ujawnia się na tle dyskursu Arystotelesa, natomiast sam Arystoteles nie wypowiedział się wprost o kwestii różnicy jako takiej i jej statusu ontologicznego. Zarazem termin „różnica” w jego dziełach był użyty w różnych znaczeniach. Termin ten może być użyty dla jakości, która jest orzekana jakościowo (a nie substancjalnie) o rodzaju (*Metafizyka* Δ.14, 1020a33–b 17; *Topiki* IV.6, 128a26–29). Z drugiej strony różnica jako część definicji jest orzekana o podmiocie tej definicji substancjalnie, to znaczy jest orzekana w kategorii substancji (*Topiki* VII.3, 153a15–23). Co więcej, w *Kategoriach* „różnica” jest opisana jako to, co posiada charakterystyki substancji. Tak samo jak substancja, różnica nie jest obecna „w podmiocie” i jest o podmiocie orzekana synonimicznie (*Kategorie* 5, 3a 21–35). Należy więc zapytać: (1) czy różnica jest istotową, czy jakościową charakterystyką podmiotu; (2) czy jest ona substancją, czy jakością. Arystoteles sam nie daje wprost wyraźnej odpowiedzi na powyższe pytania, natomiast można odnieść wrażenie, że ta sama cecha może raz występować jako po prostu jakość, innym zaś razem jako różnica substancjalna, co stanowi nie tylko paradoks, ale i sprzeczność.

Odpowiedź Plotyna jest wybudowana na jego rozróżnieniu substancji umysłowej, która jest rzeczywistym bytem i rzeczywiście jest czymś, oraz pozoru owej substancji umysłowej, którym to jest substancja zmysłowa, będąca zawsze czymś ujakościowionym (nie *czymś*, tylko *jakimś*) i która sama w sobie nie jest złożona z substancji. Plotyn określa różnicę substancjalną jako to, co substancję uzupełnia lub czyni kompletną (*sumplērōtika tēs ousias*, sam termin „to, co uzupełnia” stanie się technicznym terminem o dużym znaczeniu w neoplatonizmie) do bycia tym, czym ona

rzeczywiście jako taka jest. Różnica, jako to, co jest zawarte w racji-definicji (tzn. w *logosie*) określonej substancji, jest tym, co tę substancję uzupełnia, i nie jest zarazem jakością. Natomiast jakością jest to, co jest tak naprawdę przypadłościowe i ukazuje się jakby na powierzchni substancji ujakościowionej, nie wnosząc do niej w rzeczywistości nic istotnego.

Chociaż rozwiązanie zaproponowane przez Plotyna niekoniecznie zostanie zaakceptowane przez jego następców<sup>1</sup>, jednak da ono początek jednej z bardzo znaczących dyskusji wewnątrz neoplatonizmu, dotyczącej natury różnicy substancjalnej, przy okazji wprowadzając kluczowe dla neoplatonizmu koncepcje i terminy techniczne. Ponadto w tym traktacie Plotyn dotyka dwóch tematów — kwestii najwyższych rodzajów bytu oraz problemu substancji zmysłowej, ujętej przezeń jako pozór substancji — które to tematy zostaną rozbudowane przez niego znacznie później w jego krytyce Arystotelesowskiej koncepcji substancji zmysłowej i kategorii oraz w jego systemie rodzajów bytów umysłowych i zmysłowych (traktaty 42–43). Można więc powiedzieć, że ten krótki i często niezauważany przez komentatorów traktat posiadał bardzo duże znaczenie dla rozwoju myśli neoplatońskiej.

### Synopsis

- I. (r. 1.) Substancja i byt; byt w świecie umysłowym a pozór bytu w świecie zmysłowym; różnica substancji w świecie umysłowym a jakość w świecie zmysłowym; różnica jako to, co uzupełnia substancję i ją determinuje, a ujakościowienie substancji.
- II. (r. 2) Czym jest jakość: różnica między uzupełnieniem substancji, jakością, a ujakościowieniem.
- III. (r. 3) Jakość jako przypadłość.

### Przypisy

1. Bezpośredni uczeń Plotyna Porfiriusz proponuje trzy różne rozwiązania dla problemu statusu ontologicznego różnicy substancjalnej: (1) różnica jako to, co uzupełnia substancję, jest jej częścią, ergo jest częścią substancji i jako taka substancją (*Isagoga* 12.9–11; *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 94.20–95.9; 95.22–34; Simplicios, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 48.1–34); (2) różnica jako coś pośredniego, co należy zarówno do kategorii substancji, jak i jakości (Porfiriusz, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 95.17–20); (3) różnica jest orzekana uniwersalnie, tak samo, jak rodzaje i gatunki, i występuje we wszystkich kategoriach, będąc jednym z pięciu predykabiliów (*Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 82.25–28; 83.4–19; 84.4–9; *Isagoga* passim). Szkoła Ateńska

(reprezentowana np. przez Deksipposa i Simplikiosa) będzie traktować różnicę jako coś pośredniego pomiędzy substancją i jakością (Deksippos, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 48.20–49.25; Simplikios, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 98.19–99.12). Szkoła Aleksandryjska (reprezentowana przez Ammoniosa, Filopona, Eliasza [Dawida], Olimpiodora) uzna różnicę, jako będącą uzupełnieniem substancji drugiej, za należącą do substancji (Ammonios, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 45.5–48.11; Jan Filopon, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 64.22–67.17; Olimpiodor, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 67.18–35; Elias, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* 173.6–174.23).



## *O substancji albo o jakości<sup>1</sup>*

— Czy byt i substancja są czymś różnym; i czy byt jest pozbawiony 1  
wszystkiego innego<sup>2</sup>, substancja zaś jest bytem ze wszystkim innym: ru-  
chem, spoczynkiem, tożsamością, różnością<sup>3</sup>; i czy te właśnie są pierwiast-  
kami substancji?

— Całość więc jest substancją, każdy zaś z tamtych jest [jeden] bytem, 5  
| [drugi] ruchem, [każdy inny] czymś innym.

— Ruch jest bytem wedle przypadłości, czy więc substancją również jest 10  
wedle przypadłości, czy raczej jest on tym, co uzupełnia substancję?

— Sam jest substancją i *tam* wszystkie są substancjami<sup>4</sup>.

— Dlaczego więc tak nie jest *tutaj*?

— *Tam*, dlatego, że wszystkie są jednym<sup>5</sup>; *tutaj* zaś złudne podobizny są 10  
oddzielone i to [coś jednego] jest czymś innym, | a tamto [coś drugiego]  
czymś innym; tak jak w nasieniu wszystko jest razem<sup>6</sup> i każde jest wszyst-  
kim, i nie jest ręka oddzielona, i oddzielona głowa, podczas gdy tutaj są  
wzajemnie oddzielone. Są to bowiem złudne podobizny, a nie prawdziwe  
[byty].

— Czy zatem powiemy, że jakości *tam* są różnicami substancji, gdy są od- 15  
niesione do substancji lub do bytu, różnicami zaś, | gdy czynią substancje  
różnymi w stosunku do innych i zasadniczo substancjami?

— Nie jest to niedorzeczne, lecz jest [niedorzeczne] w odniesieniu do ja- 20  
kości *tutejszych*, z których jedno są różnicami substancji, takie jak „dwu-  
nogie” i „czteronogie”, inne zaś nie są różnicami substancji i są nazywane  
tylko i wyłącznie jakościami. W każdym razie to samo może stać się i róż-  
nicą uzupełniającą, w czymś innym nie będąc różnicą, | nie uzupełniając 20  
substancji, lecz [będąc] przypadłością, jak *białe* w łabędziu lub ołowianej  
bieli uzupełnia, podczas gdy na tobie jest przypadłością. *Białe*, ujęte w *ra-  
cji*, jest tym, co uzupełnia [substancję], i nie jest jakością, natomiast jest  
jakością to, które pojawia się na powierzchni czegoś. Należy rozróżnić 25  
jakość, jako że jedna jest jakąś substancjalną właściwością | substancji,

druga zaś jest tylko jakością, wedle której substancja jest ujakościowiona<sup>7</sup>, gdyż to ujakościowienie nie sprawia przemiany ani [przy wprowadzeniu jakości] do substancji, ani [przy wyprowadzeniu jej] z substancji, lecz w już istniejącej i zupełnej [substancji] sprawia jakąś dyspozycję [płynącą] z zewnątrz oraz dodanie jakiejś rzeczy po substancji, zarówno gdy idzie o dusze, jak i o ciała.

30 — Ale jeżeli *białe* | widziane na ołowianej bieli jest również czymś, co uzupełnia ją? *Białe* w odniesieniu do łabędzia nie jest uzupełnieniem, skoro mogą być również łabędzie, które nie są białe — lecz [jeżeli jest uzupełnieniem] w odniesieniu do ołowianej bieli, to czy i gorąco [w odniesieniu do] ognia?

— Lecz jeżeli mówiłby ktoś, że ognistość jest substancją, czy nie można byłoby przeprowadzić analogii do bieli ołowianej? | Tak jak gorąco jest czymś, co uzupełnia ognistość<sup>8</sup> ognia widzialnego, tak i białość [jest czymś takim] w odniesieniu do tej drugiej. Te same więc [różnice] uzupełniają i nie [są] jakościami — oraz nie uzupełniają i<sup>9</sup> są jakościami. Byłoby jednak niedorzecznością twierdzić, że są one czymś innym, gdy są uzupełnieniami, i z kolei czymś innym, gdy nimi nie są, | będąc o tej samej naturze. Należy więc raczej powiedzieć, że *racje*, które je tworzą, są całkowicie substancjalne, natomiast to, co zostało uzupełnione, posiada już to, co *tam* jest czymś, natomiast *tutaj* — jakimś, a nie czymś. I to jest właśnie przyczyna, dlaczego ciągle popełniamy błędy w naszych badaniach na temat *czegoś*, już to lekceważąc ten problem, już to zwracając się ku badaniu tego, co jest *jakies*<sup>10</sup>. | Ogień nie jest bowiem tym, o czym mówimy skupiając się na tym, *jaki* [on jest], lecz jest substancją, a to, na co teraz patrzemy i na czym skupiamy się, gdy o nim mówimy, odwodzi nas od *czegoś*, jako że określamy [tylko,] *jakie* [jest]. Ten sposób rozumowania odpowiada przedmiotom poznania zmysłowego, ponieważ żaden z nich nie jest substancją, ale jej doznaniem.

50 — Stąd jest takie [pytanie]: | jak substancja może pochodzić nie od substancji?<sup>11</sup>

— Zostało już bowiem powiedziane, że to, co powstaje, nie może być tym samym co to, od czego [ono pochodzi]. Trzeba więc teraz powiedzieć, że to, co powstaje, nie jest substancją<sup>12</sup>.

— Lecz jak *tam* jest ta, którą nazwaliśmy substancją, chociaż powiedzieliśmy, że nie jest z substancji?

— Powiemy, że substancja *tam*, ponieważ posiada właściwszy i bardziej niezmiyszany byt, | jest substancją — jako że [jest] w różnicach — istnieje<sup>13</sup>, 55 natomiast jest nazywana substancją raczej dopiero wraz z dodaniem [do niej] aktywności. Wydaje się ona udoskonaleniem *tamtego*, ale prędzej jest w jak największej potrzebie przez dodanie [czegoś do *tamtego*] i [bycie] czymś nieprostym, ale już od tego oddalonym.

Należy więc rozpatrzeć, czym w ogóle jest jakość. Niewykluczone bowiem, że w wyniku poznania, czym ona jest, położy się kres naszym trudnościom. Po pierwsze należy więc zbadać, czy należy założyć, że tym samym jest to, co niekiedy jest samą jakością, a niekiedy tym, co uzupełnia substancję. Nie powinno nas [przy tym] niepokoić [stwierdzenie,] że jakość jest tym, | co uzupełnia substancję, lecz raczej [opinia], 5 że substancje są ujakościowione. W przypadku substancji ujakościowionej substancja powinna istnieć przed tym, jak będzie ujakościowiona, i [powinna być] czymś.

— Czym więc jest w przypadku ognia substancja, która poprzedza substancję ujakościowioną? Czy jest ona ciałem?

— W wypadku ciała rodzaj będzie substancją, ogień zaś będzie gorącym ciałem i nie będzie substancją całość, | lecz tak w nim będzie *gorąco*, jak 10 w tobie *zadartosc nosa*<sup>14</sup>. A zatem po usunięciu gorąca, świetlistości i lekkości, które wydają się być jakościami, pozostanie to, w czym jest trójwymiarowe odbicie, i materia będzie substancją.

— Nie wydaje się, że tak jest. To forma bowiem jest raczej substancją<sup>15</sup>. Lecz forma jest tu jakością.

| — Otóż nie jakością, ale *racją* jest forma. 15

— Czymże więc jest to, co jest [złożone] z *racji* i z podmiotu?

— Nie jest to czymś, co jest widzialne i co się pali, ponieważ to jest ujakościowionym. Przynajmniej dopóki ktoś nie stwierdzi, że palenie się jest aktywnością, która pochodzi od *racji*, i że tak samo jest grzanie, wybielanie i [czynności] tworzące inne tego rodzaju [rzeczy]. I w ten sposób nie będziemy mieli gdzie usytuować jakości. | Nie powinno się nazywać ja- 20 jakościami tych, o których się mówi, że są tym, co uzupełnia substancję, jeśli nawet ich aktywność pochodzi od *racji* i od substancjalnych mocy — lecz to, co jest na zewnątrz wszelkiej substancji i nie jawi się w jednym miejscu jako jakości, a w innych jako nie będące jakościami. Zawierają

25 one to, co jest czymś więcej i jest po substancji, | na przykład cnoty i wady, to co brzydkie i to co piękne, zdrowie i taką oto posturę. Również trójkątność i tak samo czworoboczność wedle samych siebie nie są ujakościowaniem, ale ujakościowaniem należy nazywać stanie się trójkątnym przez ukształtowanie się. I nie trójkątność jest [jakością], ale ukształtowanie<sup>16</sup>. [Jakościami] są również umiejętności związane ze sztuką i zdolno-

30 ści. | Tak więc jakość jest jakąś dyspozycją w substancjach, które istnieją już wcześniej, czy to nabytą z zewnątrz, czy współistniejącą [z substancją] od początku — i nawet gdyby nie była ona razem, substancja nie byłaby niczym mniejszym. Taka [jakość] czasami bywa łatwa do usunięcia, czasami trudna do usunięcia; są zatem dwa rodzaje, łatwo usuwalna i trwała<sup>17</sup>.

3 To więc, co białe na tobie, nie powinno być uznawane za jakość, lecz za akt oczywiście [pochodzący] z mocy bielienia, należy też przyjąć, że *tam* wszystkie tak zwane jakości są aktami biorącymi [nazwę] „tego co ujakościowane” z naszych opinii, ponieważ każda z nich jest właściwością, | to

5 znaczy, wyodrębniają one jedne substancje w relacji do innych i w stosunku do siebie samych posiadają własną charakterystyczność.

— Czym więc będzie się wyróżniała jakość *tam*? Przecież również *tutejsze* są aktami.

— Nie ukazują one jednak ani czym jest coś, ani przeobrażenia podmiotów, ani charakterystyczności, ale jedynie *tak zwaną* | jakość, która *tam* jest aktem — tak więc, gdy [taka *tak zwana* jakość] posiada właściwość substancji, staje się od razu jasne, że nie jest ujakościowaniem; kiedy zaś *racja* oddzieli to co właściwe tym [jakościom], nie odejmując *stamtąd* niczego, lecz raczej przejmując i rodząc coś innego, powstanie ujakościowanie, które niejako przejęło część substancji, tę która ujawnia się mu

15 na wierzchu. Jeśli tak jest, nic już nie stoi na przeszkodzie, | by gorąco ze względu na to, że jest wrodzone dla ognia, było formą i aktem ognia, a nie jego jakością; na inny natomiast sposób będzie jakością, będąc tylko przejętą w czymś innym, i nie będąc kształtem substancji, ale jakość będzie tylko śladem, cieniem, obrazem, który opuścił swoją substancję,

20 [tę do] której [przynależy] aktywność. | Wszystko więc to, co jest przy padłościowe, i nie jest aktami ani formami substancji nadającymi jakieś kształty — to wszystko są ujakościowania. Tak, na przykład, należy nazwać jakościami uposażenia i inne dyspozycje podmiotów<sup>18</sup>, ale ich pierwowzory, w których one pierwotnie istnieją, są aktami *tam*. I nie staje się

25 to samo jakością i nie jakością, | ale to, co jest odizolowane od substancji,

jest ujakościowieniem, a to, co jest z nią — jest substancją lub formą, lub aktem. Nic bowiem nie jest w sobie tym samym, a w innym tylko tym, co odpadło od formy i aktu. Tak więc to, co nigdy nie jest formą czegoś innego, ale zawsze jest przypadłością, tylko to jest czystą jakością.

### Przypisy

1. Tytuł tego traktatu rękopisy dzieł Plotyna przekazują w dwu bliskich sobie brzmieniem, ale różniących się znaczeniem wersjach: (1) *O substancji lub o jakości* (*Peri ousias e peri poioutētos*); (2) *O substancji i o jakości* (*Peri ousias kai peri poioutētos*). W naszym przekładzie przyjmujemy wersję pierwszą, poświadczoną przez większość rękopisów. Porfiriusz w *Żywocie Plotyna* podaje jeszcze dwie inne wersje tytułu tego traktatu: *O jakości* (4.55) i *O jakości i formie* (24.50).
2. Zob. Platon, *Sofista* 237d3.
3. Plotyn wymienia pięć tzw. „największych rodzajów” Platona, zob. *Sofista* 254a–256e.
4. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* A.9, 990b34–991a1.
5. Zob. Heraklit, DK 22, B50.
6. Por. Anaksagoras, DK 59, B1.
7. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* Δ.14, 1020a33–b3.
8. W przekładzie zachowujemy usunięty przez W. Heintza (informacja na temat rękopiśmiennego opracowania Heintza u *Plot. Harder*), czyniąc to wbrew sugerującemu to usunięcie tekstowi *Plot. H–S<sup>2</sup>*, wyraz *purotēs*, który należy rozumieć jako „ognistość” bądź „istotę ognia”. Zachowania tego wyrazu wymaga logika argumentacji prowadzonej przez Plotyna w dalszej części tekstu (rozdzielenie aktu substancji płynącego z mocy *raji* od dochodzącego do substancji ujakościowienia).
9. Słowo „nie” (*ou*) usuwa w tym miejscu PLOT. Ficino, do usunięcia zaznacza *Plot. H–S<sup>2</sup>*. Poprawka wydaje się konieczna logicznie. Z tego względu nie zostawiamy w tekście tego wyrazu (nawet oznaczonego jako do ewentualnego usunięcia przez zapis „{nie}”, wzorem *Plot. H–S<sup>2</sup>*), mimo że jest on obecny w linii 38 w większości manuskryptów (jedynie wytarty w rękopisie A).
10. Wyrażenie *poion ti*, dosłownie „coś jakiegoś”, występuje w tzw. Platońskim *Liście VII*; zob. Pseudo-Platon, *List VII* 343c1.
11. Pierwszy raz zostaje tu postawiony słynny Plotyński problem substancji zmysłowej, która zdaniem Plotyna „jest substancją nie będąc z substancji” (*ouk ex ousiōn ousia*). Ten problem stanie się kluczowy w Plotyńskiej krytyce substancji pierwszej Arystotelesa i sformułowaniu koncepcji rodzajów tego co zmysłowe (traktaty 42–43).
12. Por. Platon, *Timajos* 27d6–28a6.
13. Wyrażenie *ontōs ousia* (*ὄντως οὐσία*, „substancja istnie [będąca substancją]”) występuje u Platona w *Sofiście* 248a11.
14. Zob. Arystoteles, *Metafizyka* E.1, 1025b30–34.
15. Por. Arystoteles, *Metafizyka* Z.3, 1029a10–30.
16. Por. Arystoteles, *Kategorie* 8, 10a14–16.
17. Zob. Arystoteles, *Kategorie* 8, 9b33–10a9.

18. Zob. Arystoteles, *Kategorie* 8, 8b25–9a13. Słowo *hexis* w języku Arystotelesa odnosi się do cechy nabytej. Gdy Plotyn używa go w tym znaczeniu, posługujemy się polskim odpowiednikiem „uposażenie”. *Hexis* może jednak znaczyć, dosłownie, zarówno „posiadanie”, jak i „trzymanie się” w pewnym stanie. Stoicy uważali, że taki stan jest zarazem stanem trwałego „natężenia” *pnemy*, która przez swój trwały ruch drgający utrzymuje jakąś cząstkę materii we względnie trwałej tożsamości. Stoicy zmienili zatem świadomie sens terminu utworzonego przez Arystotelesa. Takie stany „natężenia” (*hexeis*) oraz jeszcze bardziej trwale dyspozycje ku czemuś (*diatheseis*) były uznawane przez stoików za przyczyny tego, że przypisujemy rzeczom trwałe jakości. Zob. *SVF* III.393; L&S r. 28–9; i szczegółowe przypisy w traktacie 2.

**Traktat 18 [V 7]**  
*O tym, czy istnieją także idee  
tego co poszczególne*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu

### *O tym, czy istnieją także idee tego co poszczególne*

W krótkim traktacie 18 Plotyn zadaje pytanie, czy istnieje idea rzeczy poszczególnej, czyli rzeczy, która nie jest bytem umysłowym, uniwersalnym i formalnym, lecz czymś konkretnym w świecie zmysłowym. Biorąc pod uwagę, że dla przedstawiciela i kontynuatora tradycji platońskiej to ze względu na partycypację w uniwersalnej idei / formie rzecz jest tym, czym ona jest, pytanie to jest zaskakujące. Ze względu na wymienione założenie filozofii platońskiej należy przyjąć, że jeżeli rzecz pojedyncza istnieje, to istnieje ona dzięki formie, której zawdzięcza swój byt. Świat zmysłowy nie jest więc czymś autonomicznym i niezależnym od świata idei, i nie jest przypadkowym wynikiem składających się ze sobą elementów lub racji. Wręcz przeciwnie, każda poszczególne rzecz należąca do tego świata, o ile istnieje, koniecznie posiada umysłową rację, która ją formuje. Wewnątrz systemu opartego na Platońskich zasadach konieczne jest zatem przyjęcie istnienia form, które są formami rzeczy poszczególnych, chociaż nie są *jako formy* odrębne dla każdej poszczególnej rzeczy. Jednak zdaniem Plotyna w wypadku bytów, które mają możliwość wzniesienia się do świata umysłowego, innymi słowy w wypadku człowieka posiadającego niematerialną duszę, powinna istnieć odrębna forma / idea, a raczej przenosząca ową formę już w jakimś stopniu spartykularyzowana racja (*logos*), odrębna dla każdego poszczególnego człowieka. Nie wystarczy bowiem jedna racja bytu i jedna idea-wzór dla wszystkich ludzi, tak różnych od siebie pod względami innymi niż tylko materialne. Nawet uznając rolę rodziców jako źródła racji zarodkowych w powstawaniu pojedynczego człowieka, Plotyn przyjmuje, że to nie mieszanina owych racji zarodkowych, należących do przodków, decyduje o cechach poszczególnych ludzi, lecz całość obecnych w danym człowieku i formujących go racji. Zdaniem Plotyna posiadanie odrębnej idei lub formy dla każdego poszczególnego człowieka nie powoduje konieczności uznania nieskończonej ilości zasad umysłowych, jeżeli tylko istnienie świata przebiega wedle regularnie nawracających okresów-cykli<sup>1</sup>. W ten sposób w jednym okresie byłyby zawarte wszystkie racje bytów poszczególnych, a w następnych okresach rzeczy powracałyby jako formowane według identycznych racji.

### Synopsis

- I. (r. 1) Powinny istnieć idee rzeczy poszczególnych przynajmniej w wypadku ludzi. Istnienie odrębnych idei lub form dla każdego poszczególnego człowieka nie musi powodować istnienia nieskończonej ilości form, jeżeli w świecie ma miejsce regularny powrót okresów.
- II. (r. 2) Rola rodziców jako źródła racji zarodkowych w powstaniu poszczególnego bytu ludzkiego. Różnice pomiędzy poszczególnymi ludźmi wynikają z partycypacji w różnych zasadach / racjach formujących.
- III. (r. 3) Kwestia zasady formującej w wypadku bytów identycznych. Nieograniczona ilość racji formujących w umyśle i duszy, umożliwiającą różnorodność potomków.

### Przypisy

1. W tym Plotyn wydaje się powoływać na stoicką koncepcję cykliczności świata. Zob L&S r. 52.

## *O tym, czy istnieją także idee tego co poszczególne<sup>1</sup>*

— Czy istnieje idea tego, co poszczególne?<sup>2</sup> 1

— Tak, jeżeli ja i każdy ma [w sobie] relację wznoszenia<sup>3</sup> się [do będącego dla niego zasadą] tego co umysłowe, to zasada tego co poszczególne jest *tam*. Jeżeli Sokrates i dusza Sokratesa są zawsze, to będzie istnieć Sam-Sokrates<sup>4</sup>, i poszczególne [byty], o ile są duszą, | też *tam* będą. Jeżeli zaś 5  
nie zawsze, lecz [dusza], która wcześniej była Sokratesem, staje się kimś innym kiedy indziej, np. Pitagorasem czy kimś innym, to nie będzie *tam* tego poszczególnego [bytu]. Lecz jeżeli dusza tego co poszczególne posiada racje wszystkich [rzeczy], przez które przechodzi, to wszystkie będą tam, i dlatego też mówimy, że jak wiele kosmos posiada racji, [tylę] też 10  
dusza poszczególna | posiada. Jeżeli więc kosmos [posiada *racje*] nie tylko człowieka, lecz i poszczególnego zwierzęcia, to i dusza też. Nieskończona będzie więc [ilość] *racji*, jeżeli [kosmos] nie powraca do siebie okresowymi nawrotami — i w ten sposób nieskończoność [racji] będzie skończona, gdyż te same [rzeczy] powracają.

— Jeżeli więc całość [rzeczy] powstających jest liczniejsza od ich wzorów, dlaczego trzeba, | żeby były *racje* i wzory wszystkich [rzeczy] powstających 15  
w jednym okresie? Wystarczy bowiem jeden człowiek[-model] dla wszystkich ludzi, podobnie i określona [liczba] dusz tworzy nieskończoną [liczbę] ludzi<sup>5</sup>.

— Nie, nie może być tej samej *racji* dla różniących się [bytów], i nie wystarczy jeden człowiek jako wzór dla jakichś | ludzi różniących się wzajemnie nie tylko pod względem materii, lecz i tysiącami im właściwych 20  
różnic. Albowiem mają się nie tak jak obraz Sokratesa do swojego pierwowzoru, lecz trzeba, by różniące się [czynności] wytwarzania [płynęły] z różniących się *racji*. Cały okres posiada wszystkie *racje*, i kiedy na nowo [siebie powtarza], te same [byty] znowu [wprowadza] według tych samych *racji*. | Nie trzeba się obawiać nieskończoności w tym, co umysłowe: 25  
albowiem cała jest w tym, co nie ma części, i jakby idzie przed siebie, wtedy gdy przejawia aktywność.

- 2 Jednak, jeżeli mieszkanki *racji* [pochodzących od] mężczyzny i kobiety tworzą różniące się [dzieci], to nie będzie jakiejś *racji* dla poszczególnej [rzeczy] powstającej, i [ktoś] poszczególny z rodzących, na przykład mężczyzna, nie według różnej *racji* uczyni [swoje dziecko], lecz według jednej
- 5 *racji* — [racji] jego samego albo | jego ojca.

— Nie, nic przeszkadza, żeby one były według różniących się *racji*, bo oni [rodzice] mają je wszystkie, inne zaś jako zawsze dostępne.

— Ale co z różniącymi się dziećmi pochodzącymi od tych samych rodziców?<sup>6</sup>

- Zapewne to [ma miejsce] przez nierówną przewagę jednego z rodziców. Ale w dodatku, nie jest tak, jak może się wydawać, że czasem więcej
- 10 [*racji* pochodzi] wedle mężczyzny, a czasem | wedle kobiety, lub [czasem] każdy daje wedle równej miary. Lecz całość oddaje i wkłada się [w potomka], natomiast raczej dominuje nad materią różna część z tego, [co pochodzi] od każdego.

— A jak jest z tym, że [zrodzeni] w innych miejscach<sup>7</sup> różnią się? Czy to materia jest tym, co stanowi różnicę, gdyż nie w podobny sposób [zostaje] poddana dominacji?

- W takim wypadku wszystkie dzieci poza jednym są wbrew naturze.
- 15 Jeżeli zaś to, co różni się, jest na wiele sposobów | piękne, forma nie jest jedną. Natomiast [w takim wypadku] wyłącznie brzydocie należy przypisać to, że jest wbrew materii, przy tym, że i tam są, owszem ukryte, racje zupełne, mimo że przekazane jako całość.

— W takim razie niech te racje się różnią: dlaczego [jednak] trzeba, żeby tyle było racji, ile tych, którzy rodzą się w jednym okresie, skoro będzie możliwe, gdy te same [racje] są przekazywane [potomstwu], żeby one na zewnątrz objawiały się [w potomstwie] jako różniące się?

- 20 | — Przecież już zostało ustalone, że przekazywane są całe, a poszukiwane jest, czy przy tym te same [racje] dominują.

— Czy więc [w takim wypadku wynikałoby], że to, co jest pod wszystkimi względami tym samym w różnym okresie, w tym samym [okresie] wcale nie jest pod wszystkimi względami tym samym?

- 3 Jak więc [wtedy] powiemy w wypadku licznych bliźniaków, że są [u nich] różniące się *racje*? A jeżeli ktoś przejdzie do innych istot żyjących, i to takich, które są bardzo płodne?

- Otóż u tych, które są nieodróżnialne, [jest] jedna *racja*.
- Lecz jeżeli tak jest, to nie ma tyle | *racji*, ile jest [rzeczy] poszczególnych. 5
- Raczej tyle [jest *racji*,] ile jest różniących się [rzeczy] poszczególnych, i to różniących nie przez niedostatek względem formy.
- Co jednak przeszkadza, [żeby] i w tych, [ile<sup>8</sup> ich jest, rzeczach], które się nie różnią, [była jedna *racja*]?
- [Nic,] jeżeli tylko są takie, które całkowicie pod żadnym względem się nie różnią. Takżę bowiem artysta, nawet jeżeli tworzy [rzeczy] nie różniące się, potrzebuje ująć tożsamość poprzez różnicę logiczną, według której to wytworzy [coś] innego poprzez wniesienie | jakiejś różnicy do tożsamości. Skoro zaś w naturze różność nie powstaje przez rozumowanie, 10  
lecz tylko przez *racje*, trzeba, by sprzęgnięta była różnica z formą. Dla nas zaś niemożliwe jest uchwycenie różnicy. I jeżeli wytwarzanie przez przypadek ma taką lub inną ilość, inna [będzie] *racja*. Jeżeli zaś wymierzone jest, ile czegoś jest, to, co jest ilościowo określone, | będzie [powstawać] 15  
przez rozwój i rozwinięcie wszystkich *racji* — a kiedy wszystko dojdzie do końca, [będzie to] inny [nowy] początek. Albowiem jak bardzo wielkim trzeba, by był kosmos, i przez jak liczne [okresy] w swoim życiu ma przejść, założone jest od początku w tym, który to posiada *racje*.
- Czy więc w wypadku innych istot żyjących, które mają licznych potomków z jednego | porodu, jest tyle samo *racji*? 20
- Nie musimy się obawiać nieskończoności w nasionach i *racjach*, gdyż dusza je wszystkie posiada. I w umyśle, i stąd też w duszy, znowu jest nieskończoność tych [racji], które *tam* są dostępne.

## Przypisy

1. Istnieje duża różnorodność odmian tego tytułu. Przyjmujemy wersję większości manuskryptów.
2. W większości tłumaczeń tego traktatu słowo *kathekaston* jest oddawane przez odpowiednik polskiego słowa „indywidualny” (np. *individual* po angielsku lub *individuel* po francusku). Nie jest to jednak odpowiednik właściwy, mimo że wyraz *kathekaston* wskazuje na jakiś byt istniejący względnie odrębnie od innych bytów. Sens słowa *kathekaston* zawiera bowiem ideę pojedynczości podmiotu oraz ideę bycia czymś samym w sobie. Wyraz ten, używany w praktyce niemal wyłącznie jako termin techniczny, pod względem znaczenia różni się i od pary terminów *kata meros / merikos*, oznaczających bycie częścią czegoś lub bycie czymś cząstkowym, i od *atomon*, w którym to wyrazie nacisk jest postawiony

na niepodzielność. Polskie słowo „indywidualny” (jak również podobne wyrażenia w językach nowożytnych) jest zatem właściwym odpowiednikiem greckiego *atomon*. Każdy z tych terminów może zostać przeciwstawiony terminowi *katholou*, który odnosi się do tego co uniwersalne, zwłaszcza zaś do uniwersalności tego, co greccy filozofowie nazywali słowem *eidos*, gatunku, zarazem idei i formy. *Kathekaston* podkreśla natomiast szczególność odrębnych rzeczy istniejących wewnątrz jednego rodzaju i gatunku. Z tego względu najwłaściwsze wydaje się tłumaczenie go jako „poszczególony”.

3. W oryginale *anagogē*, dosłownie „wejście” lub „wzniesienie się w górę”. Termin wprowadzony przez Arystotelesa dla rozważanego przezeń jako możliwość „sprowadzenia” sylogizmu do definicji (*Analityki wtóre* II.3, 90a37), ale także dla sprowadzania wyjaśnianych przedmiotów do ich zasady (*Metafizyka* Γ.2, 1005a1; E.2, 1027b14; H.3, 1044a13; K.3, 1061a11 i 16), czyli dla rozumowania redukcyjnego. U Marka Aureliusza w *Rozmyślniach* jest on raz użyty w odniesieniu do wysiłku dążenia do wspólnego celu (*Rozmyślenia* XII.20). U Plotyna rozumiany jest on także jako wewnętrzne zwrócenie się lub powrót odnoszący nas do zasady.
4. Zob. przypis 37 do traktatu 2 i przypis 56 do traktatu 5.
5. Jeżeli każda dusza będzie przechodzić z ciała do ciała, to potencjalna liczba ludzi jest nieskończona. Ma więc miejsce, zdaniem Plotyna, metasomatoza (przejście z ciała do ciała), w której za każdym razem ten sam człowiek, determinowany przez jedną i tę samą duszę, pojawia się w różnych okresach cyklicznych.
6. Pytanie to zostało postawione przez Arystotelesa w *O rodzeniu się zwierząt* IV.3, 768b5–769b3a.
7. Lub, według poprawki Jesús Igala (PLOT. Igal, przypis *ad locum*), której poprawność przyjmuje Plot. H–S<sup>4</sup>, w innej „porze” (*bōrai*, „ὥρα”, zamiast wersji manuskryptów *chōrai*, „χώρα”).
8. „Ile” jest tu, z uwagi na eliptyczną składnię, po grecku domyślne, natomiast po polsku musi być dodane jawnie.

**Traktat 19 [I 2]**  
***O cnotach***

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O cnotach*

Traktat dziewiętnasty zgodnie ze swoim tytułem jest poświęcony zagadnieniu cnoty, czytelnik więc automatycznie nastawia się na dzieło o naturze typowo etycznej, poruszające zagadnienia filozofii praktycznej, moralności, dobra moralnego, norm społecznych zachowań ludzkich, celów tych zachowań etc. Jednak Plotyn nie tylko nie spełnia tych oczekiwań, ale je wręcz zawodzi, dokonując, wedle sformułowania Émile'a Bréhiera, odwrócenia sensu moralności tradycyjnej. Owszem, mówiąc o cnotach, Plotyn korzysta z nader bogatego zasobu etycznej myśli greckiej. Plotyn korzysta zarówno z Platona, Arystotelesa, jak i stoików. Tekst z Platońskiego *Teajteta* (176b), opisujący cnotę jako upodobnienie się do boskości i jako ucieczkę od zła, zostaje użyty przez Plotyna jako punkt wyjściowy jego rozważań. Mimo to, w odróżnieniu od całej tradycji greckiej, w tym platońskiej, Plotyna nie interesuje osiągnięcie sprawiedliwości lub szczęśliwości, odkrycie właściwego celu ludzkich dążeń lub nadrzędnego dobra. Plotyna nie interesuje osiągnięcie upodobnienia się do boskości poprzez etycznie wartościowe działania, gdyż nie interesuje go upodobnienie się nie przekraczające poziomu naśladowania i imitacji, tylko upodobnienie się właściwe, czyli zjednoczenie duszy z bogiem, jej zasadą i źródłem. Nawet mówiąc o tak zwanych cnotach społecznych, nie mówi on o zachowaniu człowieka wewnątrz świata zmysłowego, tylko ma na uwadze prawdziwą — jego zdaniem — umysłową naturę duszy, która powinna dążyć do zjednoczenia się i utożsamienia się z tym, czym w rzeczywistości jest i od czego pochodzi. A to, od czego ona pochodzi — jak wynika zarówno z analizy zaprezentowanej w traktacie, i oczywiście z wcześniejszych traktatów poświęconych kwestiom istoty jednego, umysłu i duszy — ta boskość nie ma w sobie cnót. Cnoty więc nie są celem samym w sobie, lecz drogą, prowadzącą przez odwrócenie się od świata zmysłów i ciała, znalezienie w sobie śladu wyższej zasady, czyli odkrycie faktu uczestniczenia w owej zasadzie, oraz przez oczyszczenie duszy (słynną *katharsis*) i zwrócenie się ku temu co umysłowe, do stania się — w zgodzie z naturą swojej własnej duszy — bogiem. Ten, kto pamięta, że upodobnienie się do boga zostało przedstawione przez Plotyna jako ostateczny cel uprawiania filozofii już w pierwszym traktacie, nie powinien się jednak dziwić całkowitemu podporządkowaniu etyki temu celowi.

### Synopsis

- I. (r. 1) Cnota jako upodobnienie się do boga; ucieczka od zła przez upodobnienie się do boga; czy bóg posiada cnoty; cnoty społeczne; cnota upodobnia do boga i do tego co umysłowe, nawet jeżeli rzeczywistość umysłowa nie potrzebuje cnoty ani jej nie posiada.
- II. (r. 2) Upodobnienie bytów posiadających element wspólny i pochodzących z jednego źródła a upodobnienie tego, co jest różne; cnota jako to, co nadaje miarę; posiadanie miary i uczestniczenie w formie zbliża do podobieństwa z zasadą.
- III. (r. 3–4) Cnoty społeczne a oczyszczenie.
- IV. (r. 5) Skutki oczyszczenia dla wyższej (racjonalnej) i niższej (nieracjonalnej) części duszy.
- V. (r. 6–7) Cnoty duszy oczyszczonej; kontemplacja tego co umysłowe; cnoty same w sobie; relacje między cnotami.

## O cnotach

Skoro istnieje *tutaj* zło i „musi koniecznie krążyć w tym miejscu”, i skoro 1  
dusza pragnie uciec od zła, „należy stąd uciekać”<sup>1</sup>.

— Cóż to jest więc za ucieczka?

— „Stać się podobnym do boga” — mówi on [Platon<sup>2</sup>]. Dzieje się zaś to 5  
wtedy, jeśli „możemy stać się sprawiedliwi i uświęceni | dzięki mądrości”<sup>3</sup>  
i jeśli w ogóle [żyjemy] w cnocie.

— Skoro więc stajemy się podobni do boga dzięki cnocie, to czyż do boga 6  
posiadającego cnotę?<sup>4</sup> Do jakiego więc boga? Czy do tego, który wydaje 7  
się wyróżniać posiadaniem cnoty, na przykład do duszy świata i do tego, 8  
co nią kieruje<sup>5</sup> i co posiada w sobie godną podziwu mądrość?<sup>6</sup>

— Słusznie można przyjąć, że będąc *tutaj*, powinniśmy właśnie do niego 9  
się upodobnić. | Ale czy nie należy najpierw powiedzieć, że jest rzeczą 10  
sporną, czy przysługują mu wszystkie cnoty, np. takie jak bycie umiarko-  
wanym i męznym, gdyż nic mu nie zagraża — ponieważ nic z zewnątrz  
[nie może go dotknąć] ani [nie ma] nic przyjemnego bliskiego mu, cze-  
go pożądanie powstałoby u niego z tego powodu, że jest [rzecz owa]  
nieobecna [dla niego w ten sposób], aby [ją przed sobą jako przedmiot  
pożądania] miał lub wybierał<sup>7</sup>. Jeśli zaś i on jest w [stanie] pragnienia [od-  
noszącego się do rzeczy] umysłowych, [do] których [odnoszą się] także  
nasze [cnoty<sup>8</sup>], jasne, że również *stamtąd* [pochodzą obecne] u nas ład<sup>9</sup>  
i nasze cnoty.

| — A zatem, czy [można powiedzieć, że] *tamto* posiada takowe [cnoty]? 15

— W każdym razie nie jest rozsądne [uznać], że posiada tak zwane cnoty 16  
społeczne<sup>10</sup>: mądrość, która dotyczy rozumowania; męstwo, odpowia-  
dające gniewliwej [części duszy]; umiarkowanie, które polega na pewnym  
rodzaju zgodności i współbrzmienia [władzy] pożądawczej i rozumnej;  
| sprawiedliwość, która sprawia, aby zarazem każda z nich „czyniła to, co 20  
do niej należy pod względem rządzenia i bycia rządzonym”<sup>11</sup>.

— Czy stajemy się zatem podobni [do boga] nie ze względu na cnoty społeczne, ale ze względu na [cnoty] wyższe, korzystające z tej samej nazwy? Ale jeśli ze względu na inne, to czy ze względu na [cnoty] społeczne wcale nie [stajemy się takimi]?

— Byłoby absurdem [twierdzić], że wcale w żaden sposób nie upodobniamy się [do boga] ze względu na te właśnie [cnoty] — | fama przynajmniej nazywa tych, którzy [odznaczyli się tymi cnotami], „boskimi” i należy powiedzieć, że gdzieś i niekiedy upodobnili się [tacy ludzie do boga] — ale podobieństwo to istnieje ze względu na wyższe [cnoty]. W każdym razie przydarza się [bóstwu<sup>12</sup>] posiadać cnoty, nawet jeżeli nie są one takimi. Jeśli więc zgodzimy się, że możemy upodobnić się [do boga], nawet jeżeli nie przez te właśnie<sup>13</sup> [cnoty] (skoro znajdujemy się w innym nastawieniu pod względem innych [cnót]), to nic już nie przeszkadza, | nawet jeśli nie upodobniamy się do [jego] cnót, abyśmy dzięki naszym własnym cnotom stali się podobni do tego, kto cnót nie nabył.

— Ale w jaki sposób?

— W sposób następujący: jeśli coś staje się gorące dzięki obecności gorąca, czy istnieje konieczność, aby również stawało się gorące to, z czego to gorąco pochodzi? I jeśli coś jest gorące dzięki obecności ognia, czy również istnieje konieczność, by sam ogień stawał się gorący dzięki obecności ognia? | W odpowiedzi na pierwszy punkt ktoś mógłby stwierdzić, że istnieje gorąco w ogniu, ale tylko jako współprzyrodzone — i zatem [mógłby] wytworzyć argument prowadzący do wniosku przez analogię, że cnota jest dla duszy przychodna, natomiast dla *tamtego*, którego dusza naśladuje, współprzyrodzona. Zaś na argument z ognia powiemy, że *tamten* jest cnotą lub że uznamy za | słuszne, że jest on od cnoty większy<sup>14</sup>. Owszem, gdyby to, w czym dusza uczestniczy, było tym samym co to, od czego [to, w czym ona uczestniczy, pochodzi], to trzeba by było tak mówić. W rzeczywistości jednak czymś różnym jest tamto, a czymś różnym to właśnie. Dom postrzegalny zmysłowo nie jest bowiem tym samym, co dom umysłowy, chociaż się [do tamtego] upodobnia: dom *postrzegalny zmysłowo uczestniczy w porządku i ładzie*, | lecz *tam w racji* [domu] nie ma ani porządku, ani ładu, ani symetrii. W taki zatem sposób uczestniczymy w ładzie, w porządku i zgodności, które pochodzą *stamtąd* i które tak istniejąc *tutaj* kształtują cnotę; jeśli natomiast *tamte* [rzeczy] nie potrzebują ani zgodności, ani ładu, ani porządku, i jeśli nawet *nie jest tam* potrzebna cnota, tym niemniej upodobniamy | do *tamtych*

poprzez obecność cnoty. Względem tego więc, że nie jest konieczne, że-  
by także *tam* była cnota, mimo że my poprzez cnotę upodobniamy się  
[do boga], tymi [słowy można by zamknąć rozważanie] — trzeba jed-  
nak za pomocą rozumowania wyrobić [tego rodzaju] przekonanie i nie  
zdawać się na przemoc.

Najpierw musimy wziąć [pod rozwagę] te cnoty, ze względu na które, jak 2  
twierdzimy, stajemy się podobni [do boga], aby z kolei odnaleźć samo to,  
co, będąc u nas obecne jako naśladowanie, jest cnotą, tam zaś, będąc nie-  
jako pierwowzorem, nie jest cnotą. Należy więc zaznaczyć, że upodobnie-  
nie się jest dwojakie: pewnego [rodzaju podobieństwo] domaga się, aby  
to samo [istniało] w rzeczach podobnych, które w równym stopniu upo-  
dabniają się [czerpiąc swoje podobieństwo] | od tego samego; natomiast 5  
w [rzeczach], w których coś upodabnia się do [czegoś od niego] różnego,  
to co różne istnieje jako pierwsze, i ani nie [jest] zamiennie względem  
tamtej [rzeczy], ani nie mówi się o nim, że jest podobne — tutaj podo-  
bieństwo należy ujmować na inny sposób, nie domagając się, aby [istniała  
w obu] ta sama forma, ale raczej | różna, skoro upodabniają się one wed- 10  
ług różnego [u każdego z nich] sposobu.

Czym zatem jest cnota razem jako cała, i czym jest każda poszczególna  
cnota? Nasze rozumowanie będzie jaśniejsze, gdy [zaczniemy] od [cnoty  
ujętej jako] poszczególna. Dzięki temu bowiem łatwiej stanie się jasne to,  
co im wspólne, to ze względu na co one wszystkie [są] cnotami. Cno-  
ty społeczne więc, o których mówiliśmy powyżej, istotnie zaprowadzają 15  
w nas ład i | czynią nas lepszymi przez wyznaczenie granic i miary dla  
naszych pożądań, i w ogóle nadając miarę wszelkim naszym doznaniom;  
pozbawiają nas także fałszywych opinii — dzięki temu, że jako całość są  
lepsze, i dzięki [ich] byciu ograniczonym, i [dzięki temu, że] są poza tym  
co nie posiadające miary i nieokreślone, jako że<sup>15</sup> [są same] czymś, co jest  
wymierzone. I one same zostały bowiem określone, a o ile są miarą w ma-  
terii dla duszy, upodabniają się do miary *tamtejszej* i | mają [w sobie] ślad 20  
tego, co *tam* najlepsze. To bowiem, co pod każdym względem pozba-  
wione jest miary, będąc materią, pod każdym względem stało się niepo-  
dobne<sup>16</sup>; o ile natomiast uczestniczy w formie, o tyle staje się podobne  
do *tamtego*, nie posiadającego formy. W większym stopniu uczestniczą  
[w nim] te [rzeczy], które są bliżej [niego]. Dusza jest bliższa i bardziej  
spokrewniona [z nim] niż ciało, i w takim razie także w większym stopniu  
uczestniczy, | tak że zwodzi [nas] sprawiając wyobrażenie, że jest bogiem, 25

jakoby to właśnie, [co sobą przedstawia], było wszystkim z tego, [czym jest] bóg. W taki zatem sposób ci, [którzy posiadają cnoty społeczne], stają się podobni [do bogów].

- 3 Skoro [Platon] ukazuje [nam] inne upodobnienie się [do boga, które należy uznać za inne], jako że jest ono odniesione do cnoty wyższej, trzeba je omówić<sup>17</sup>. W tym rozważaniu stanie się bardziej jasna również substancja cnoty społecznej, także [lepiej zrozumiemy], która [cnota] jest wyższa  
5 pod względem substancji, i ogólnie, że istnieje obok | cnoty społecznej [cnota od niej] różna. Platon twierdząc, że „upodobnienie się jest ucieczką stąd do boga”<sup>18</sup>, nie nazywa cnot [widocznych] w państwie tak po prostu cnotami, ale dodaje do [tej nazwy] „społeczne”, a w innym z kolei miejscu o wszystkich cnotach mówi, że są one „oczyszczeniami”<sup>19</sup>. Jasne  
10 jest zatem, że uznaje, iż cnoty są czymś dwoistym, | i że nie uznaje upodobnienia za coś, co [dokonuje się] wedle cnot społecznych. W jaki sposób więc mówimy, że one są oczyszczeniami i jak jako oczyszczeni w największym stopniu stajemy się [do boga] podobni?

- Otóż skoro złą jest ta dusza, która splątana<sup>20</sup> jest z ciałem i stała się współodczuwającą z nim i dzielącą [z nim] opinie względem wszystkiego, to byłaby dobrą i posiadającą cnotę, jeśliby już ani nie dzieliła opinii [ciała] — ale | przejawiała aktywność [jako ta, która jest] sama<sup>21</sup> (tą właśnie [aktywnością] jest myślenie i oddawanie się refleksji<sup>22</sup> [praktycznej]) — ani już nie była współdoznającą (tym właśnie jest okazywanie umiarkowania), ani już nie bała się, gdy opuszcza ciało (tym właśnie jest bycie męznym) — lecz gdyby kierowały [nią] racja i umysł, te zaś [pozostałe jej aktywności] nie stawiałyby oporu, to właśnie byłoby sprawiedliwością.  
20 Taką zatem dyspozycję<sup>23</sup> duszy, zgodnie z którą ona | myśli — i na sposób której jest ona niedoznająca — jeśli ktoś nazwałby upodobnieniem do boga, nie pomyliłby się, ponieważ to co boskie również jest czyste, a [jego] aktywność jest taka, że co [je] naśladuje, zyskuje roztropność.

— Dlaczego więc *tamto* nie jest także w ten sposób udysponowane?

— Otóż wcale nie jest udysponowane, lecz dyspozycja jest [czymś przynależnym] duszy. Dusza myśli w sposób inny; natomiast spośród tego co *tam* to [jedno z nich] myśli w sposób różny<sup>24</sup>, to [drugie z nich] wcale w żaden sposób.

- 25 — Powstaje więc nowe [pytanie]: | czy „myśleć” jest [słowem] homonimicznym?<sup>25</sup>

— Nie, w żadnym przypadku, ale istnieje pierwotny sposób myślenia i różny od niego, który się z niego [wywodzi]. Tak bowiem jak *racja* [przekazana] w dźwięku słowa jest naśladowaniem [tego, co jest] w duszy, tak samo ta [*racja*, która jest] w duszy, jest naśladowaniem tej, która jest w tym co różne. Jak więc podzielona na części jest [racja] w wypowiedzi słownej w stosunku do tej, która jest w duszy<sup>26</sup>, | tak i ta, która jest w duszy, [jest podzielona na części], będąc interpretacją *tamtej* względem tego, co [jest] przed nią. Cnota [należy do] duszy, nie zaś do umysłu i w żaden sposób do tego co *ponad*.

Należy z kolei zbadać, czy oczyszczenie jest tożsame z taką właśnie cnotą, czy też oczyszczenie ją poprzedza, cnota zaś za nim następuje, i czy cnota jest w byciu oczyszczanym, czy w byciu oczyszczonym<sup>27</sup>. Mniej doskonała od cnoty w byciu oczyszczonym (jest cnota w byciu oczyszczanym, | ponieważ bycie oczyszczonym<sup>28</sup>) jest już niejako [osiągnięciem] 4 celu. Bycie w pełni oczyszczonym jest pozbawieniem się wszystkiego co obce, czymś różnym od niego jest jednak dobro. Jeśli więc dobro istniało przed zanieczyszczeniem, wystarczy oczyszczenie. Ale, jeśli nawet wystarczy oczyszczenie, tym, co pozostanie po oczyszczeniu, będzie dobro, a nie 5 oczyszczenie. | Należy zatem zbadać, czym jest to, co pozostało. Być może bowiem natura, która pozostała, nie była dobrem, nie mogłaby bowiem 10 zrodzić się w czymś złym.

— Czy więc należy ją nazwać [naturą] o formie dobra?<sup>29</sup>

— Tak, ale nie wystarczająco [mocną] do trwania w tym, co jest istnie dobrem, ponieważ przysługuje jako natura obydwu [tj. dobru i złu]. Dobro polega w jej przypadku na współistnieniu z tym, co jest jej pokrewne, | zło 15 natomiast na [współistnieniu] z tym, co jej przeciwne<sup>30</sup>. Powinna więc jako już oczyszczona współistnieć z dobrem. Współistnieć zaś będzie dokonawszy nawrócenia.

— Czyż więc nawraca się dopiero po oczyszczeniu?

— Raczej po oczyszczeniu jest już nawrócona.

— Czy tym więc [jest] jej cnota?

— Raczej tym, co powstaje u niej w wyniku nawrócenia.

— A cóż to jest takiego?

— Podziwianie i wrażenie odcisnięte, [pochodzące] od tego, co zostało  
20 ujrane, i aktualizujące, | tak jak wzrok [jest aktualizowany] w związku  
z tym, co jest widziane.

— Czy nie miała przecież wcześniej tych [rzeczy], a teraz [ich] sobie nie  
przypomina?<sup>31</sup>

— Posiadała [je] jako nie aktualizujące, ale odłożone w niej na bok i nie-  
oświetlone. Aby mogło zostać oświetlone, i aby ona poznała wtedy, że  
ma je w sobie, powinna zbliżyć się do tego, co je oświetli. Jednak posiada  
nie je same, ale ich odcisnięte wrażenia. Należy więc odcisnięte wrażenia  
25 zestroić z prawdziwymi [przedmiotami], których są one odciskami. | I to  
prawdopodobnie na taki właśnie sposób mówi się, że posiada [je dusza],  
ponieważ nie jest [jej] obcy umysł i zwłaszcza nie jest jej obcy wówczas,  
kiedy patrzy ona ku niemu. W przeciwnym razie jest jej obcy, nawet bę-  
dąc obecnym. I nawet<sup>32</sup> [będąc obecny] dzięki naukom [będzie on obcy],  
gdy bowiem nie całkowicie jesteście wedle nich zaktualizowani, [są one  
dla nas] obce.

5 Należy jednak powiedzieć, jak dalece sięga oczyszczenie. Dzięki temu sta-  
nie się bowiem jasne, do którego [boga odnosi się] upodobnienie i do któ-  
regu boga tożsamość<sup>33</sup>. Tego więc trzeba przede wszystkim poszukiwać:  
w jaki sposób [oczyścić] gniew, pożądanie, i wszystkie inne takie [rzeczy],  
5 cierpienie i to co mu pokrewne, i jak dalece | jest możliwe oddzielenie się  
od ciała. A zatem może jest tak, że dusza skupia się od ciała w jakby miej-  
scach, sama wobec siebie, mając się zupełnie bez doznań, sprawia sobie  
z przyjemności tylko konieczne doznania zmysłowe, używając ich jako  
środków leczniczych i ulgę od cierpień, i aby uniknąć udręki; natomiast  
10 bólów się pozbywa, | a jeśli to nie jest możliwe, znosi je łagodnie i je po-  
mniejsza przez to, że nie współdoznaje [z ciałem]. O ile jest to możliwe,  
pozbywa się gniewu, a jeśli jest taka możliwość — to wszelkiego; a jeśli  
to niemożliwe, to sama siebie nie wprowadza zarazem w gniew — na-  
tomiasz to co [w tym wypadku] nieobieralne<sup>34</sup> [przynależy do] czegoś  
15 innego, przy tym to co nieobieralne jest małe i słabe. | Lęku natomiast  
[pozbywa] się całkowicie, niczego bowiem nie będzie się bać — ale i tutaj  
jest coś nieobieralnego — z wyjątkiem więc jednak, gdy [lęk funkcjonuje]  
jako ostrzeżenie.

— A pożądania [się pozbywa]?

— To jasne, że [nie będzie pożądać] niczego złego: nie będzie ona mieć [pożądania] jedzenia i picia niepohamowanie, i wcale [nie będzie mieć<sup>35</sup> pożądań] spraw Afrodyty, a jeśli już, to — jak sądzę — [będzie mieć pożądan- 20  
 20  
 25  
 30  
 35  
 40  
 45  
 50  
 55  
 60  
 65  
 70  
 75  
 80  
 85  
 90  
 95  
 100  
 105  
 110  
 115  
 120  
 125  
 130  
 135  
 140  
 145  
 150  
 155  
 160  
 165  
 170  
 175  
 180  
 185  
 190  
 195  
 200  
 205  
 210  
 215  
 220  
 225  
 230  
 235  
 240  
 245  
 250  
 255  
 260  
 265  
 270  
 275  
 280  
 285  
 290  
 295  
 300  
 305  
 310  
 315  
 320  
 325  
 330  
 335  
 340  
 345  
 350  
 355  
 360  
 365  
 370  
 375  
 380  
 385  
 390  
 395  
 400  
 405  
 410  
 415  
 420  
 425  
 430  
 435  
 440  
 445  
 450  
 455  
 460  
 465  
 470  
 475  
 480  
 485  
 490  
 495  
 500  
 505  
 510  
 515  
 520  
 525  
 530  
 535  
 540  
 545  
 550  
 555  
 560  
 565  
 570  
 575  
 580  
 585  
 590  
 595  
 600  
 605  
 610  
 615  
 620  
 625  
 630  
 635  
 640  
 645  
 650  
 655  
 660  
 665  
 670  
 675  
 680  
 685  
 690  
 695  
 700  
 705  
 710  
 715  
 720  
 725  
 730  
 735  
 740  
 745  
 750  
 755  
 760  
 765  
 770  
 775  
 780  
 785  
 790  
 795  
 800  
 805  
 810  
 815  
 820  
 825  
 830  
 835  
 840  
 845  
 850  
 855  
 860  
 865  
 870  
 875  
 880  
 885  
 890  
 895  
 900  
 905  
 910  
 915  
 920  
 925  
 930  
 935  
 940  
 945  
 950  
 955  
 960  
 965  
 970  
 975  
 980  
 985  
 990  
 995

Żadne z tych takich właśnie [poruszeń pożądania<sup>38</sup>] nie jest przewiną, 6  
 ale jest dla człowieka [okazją] do starania się o to co słuszne<sup>39</sup>. Natomiast  
 tym, o co należy się starać, nie jest [trwanie] poza przewiną, ale bycie bog-  
 giem. Jeśli więc zdarzy się coś z takich rzeczy nieobieralnego, taki czło-  
 wiek będzie bogiem i demonem, | będąc istotą podwójną<sup>40</sup>, albo raczej 5  
 mając wraz ze sobą kogoś innego, kto ma inną cnotę; jeśli nie [dzieje się]  
 nic [takiego], będzie tylko bogiem, bogiem spośród tych, którzy podążają  
 za pierwszym<sup>41</sup>. Sam jest bowiem [bogiem], który przybył *stamtąd*, i tym,  
 co [jest] wedle siebie — jeśli stał się takim, jakim przybył, jest *tam*. Tego  
 zaś, razem z którym zamieszkał przybywszy *tutaj*, będzie upodabniał do  
 siebie wedle tej mocy, która [przynależy do] *tamtęgo*, | tak żeby, jeśli to 10  
 możliwe, nie doznawał on ciosów i nie czynił niczego z tych [rzeczy], któ-  
 re nie podobają się jego panu.

— Czym więc jest każda z cnot dla kogoś takiego?

— Mądrość i roztropność jest w kontemplacji tego, co posiada umysł;  
 umysł zaś [ma] to poprzez dotyk<sup>42</sup>. I każda z nich jest dwoista: [jedna]  
 jest w umyśle, [druga] w duszy. I *tam* nie jest cnotą, | zaś w duszy jest 15  
 cnotą.

— Czym więc [jest ta, która znajduje się] *tam*?

— Jest jego aktem i tym, *czym* ona jest; *tutaj* natomiast cnotą jest to, co [będąc] w [czymś] innym [pochodzi] *stamtąd*. Nie jest bowiem wcale sprawiedliwość-sama-w-sobie<sup>43</sup> żadną poszczególną cnotą, ale niejako wzorcem; to natomiast, co [pochodzi] od niej w duszy, jest cnotą. Cnota jest bowiem czyjaś, to zaś samo, [co jest wzorcem], każde jest samego siebie, a nie czegoś innego<sup>44</sup>.

20 — Jeżeli rzeczywiście sprawiedliwość jest pełnieniem swego<sup>45</sup>, | to czy zawsze jest w wielości części?

— Otóż ta [druga] jest w wielości, gdy jest wiele części, ta [pierwsza] zaś jest całkowicie pełnieniem swego, nawet jeśli jest [sprawiedliwością] jednego. W rzeczy samej przeto prawdziwa sprawiedliwość-sama-w-sobie jest [sprawiedliwością] jednego wobec siebie, w którym nie ma czegoś innego i jeszcze innego: tak też sprawiedliwość, [która jest sprawiedliwością] dla duszy, ta która jest wyższą, jest aktywnością [zwrócenia się] ku  
25 umysłowi, | bycie roztropnym jest jest wewnętrznym zwróceniem się ku umysłowi, a męstwo jest brakiem doznawania na podobieństwo kogoś, kto z natury jest niedoznającym względem tego, na co patrzy; ten natomiast [tutejszy brak doznawania pochodzi] z cnoty, [gdyż polega na tym], aby [dusza] nie współdoznawała z gorszym współmieszkańcem.

7 Powyższe [znajdujące się] w duszy cnoty są wzajemnie [jedna dla drugiej] następstwem<sup>46</sup>, tak właśnie jak *tam* [pociągają się nawzajem] te [byty], które są przed cnotą — te<sup>47</sup> [cnoty], które są w umyśle jako wzorce. I tak, poznanie umysłowe, [które jest] *tam*, jest zatem wiedzą  
5 i mądrością; zwrócenie się ku sobie umiarkowaniem; własne dzieło | jest pełnieniem swego; męstwem jakby jest niematerialność<sup>48</sup> i pozostawanie czystym wobec samego siebie. Z kolei w duszy patrzenie skierowane na umysł jest mądrością i roztropnością. Cnoty [należą więc] do niej, albowiem sama nie jest nimi, [w przeciwieństwie do tego], jak jest *tam*. Także inne [przypadki relacji cnot do ich wzorów] w ten sposób podlegają następstwu, przy tym [następstwo to powstaje] poprzez oczyszczenie, gdyż wszystkie [cnoty] są oczyszczeniami, ze względu na to, że zostały  
10 poddane oczyszczeniu: | konieczne to [było] wobec wszystkich, bo inaczej żadna nie [byłaby] doskonała. Zarazem, kto posiada [cnoty] wyższe, musi też z konieczności posiadać w możności niższe, natomiast ten, kto posiada niższe, niekoniecznie posiada wyższe. Taki jest, zaiste, poprzedni żywot człowieka moralnie dobrego<sup>49</sup>.

Czy natomiast ten, kto posiada cnoty wyższe, [posiada] w akcie lub w jakiś inny sposób również cnoty niższe, | należy rozpatrzyć w odniesieniu 15 do każdej [cnoty] z osobna. [Weźmy] na przykład roztropność: jeśli bowiem ktoś będzie poddawać się innym zasadom, jak *tamta* trwa w nim nadal, nawet jeśli nie jest ona w akcie? I jeśli ta [cnota] ze swej natury jest czymś tak wielkim, a ta [druga] czymś tak oto wielkim, i tamto umiarkowanie jest czymś, co wytycza miarę, a to całkowicie odbiera? To samo dotyczy innych cnot, gdy roztropność jako całość zostanie zaburzona.

— A może | ktoś będzie znał te [cnoty] i będzie w posiadaniu wszystkiego, 20 co od nich [pochodzi]?

— Ależ tak, niekiedy nawet będzie przejawiać aktywność zgodnie z niektórymi z nich stosownie do okoliczności<sup>50</sup>. Kiedy jednak dotrze do wyższych zasad, także inne miary będzie według *tamtych* stosować w [swoim] postępowaniu. I tak na przykład nie narzuci *tamtemu* umiarkowania w [jakiejś] mierze, ale całkowicie, o ile to tylko możliwe, oddzieli się i całkowicie będzie żył nie żywotem człowieka | dobrego, dla którego 25 jest cenna cnota społeczna, lecz pozostawiając ten właśnie [żywot], wybierze inny [żywot, właściwy dla] bogów. Do nich bowiem, a nie do dobrych ludzi [odnosi się] upodobnienie. Upodobnienie do owych [ludzi dobrych] jest jak obraz, który upodabnia się do obrazu, choć każdy [jest obrazem] tego samego. Natomiast [upodobnienie] do czegoś innego jest | jak [upodobnienie] do wzoru. 30

## Przypisy

1. Zob. Platon, *Teajtet* 176a5–b1.
2. Zob. Platon, *Teajtet* 176b1–2.
3. Zob. Platon, *Teajtet* 176b2–3.
4. Plotyn podejmuje tu polemikę z powszechnie znaną w jego czasach tezą stoicką, że cnota jest ze swej natury jedna i ta sama zarówno dla bogów, jak i dla ludzi, i nie zależy od żadnych zewnętrznych uwarunkowań. Zob. *SVF* III.245–254.
5. Imiesłów terażniejszy mediopasywny w celowniku l. p. r. n. *hēgoumenōi* („ἡγουμένῳ”) od czasownika *hēgeomai* („prowadzić”, „poprzedzać”) wydaje się tu odnosić do stoickiego pojęcia zasady kierowniczej, *to hēgemonikon*, którą stoicy uważali za racjonalny pierwiastek w duszy ludzkiej. Zob. Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom* VII.234 (= *Przeciw logikom* I.234); *SVF* II.826; 836; 854; 879. Por. L&S r. 53 (objaśnienia w t. I, 319–322).
6. Jako „mądrość” w pierwszym rozdziale niniejszego traktatu oddajemy słowo *phronēsis*, dalej tłumaczone jako „roztropność”. Ten standardowy polski odpowiednik okazuje się zbyt wąski dla idei cnoty najwyższej, która jest cnotą refleksyjnej rozumności i która jedynie ujawnia się w działaniu jako roztropność. Ideę tę stworzył Platon (por. np. *Politeja*

- IV.10, 433b–c, także większość rozważań *Fileba*), a rozwinęli stoicy (zob. np. *SVF* I.89, 190; 200–201; II.910; III.112; 210; por. L&S r. 62). W ostatnich rozdziałach Plotyn balansuje między węższym znaczeniem „roztropności” i szerszym „mądrości”, związanym z tą ideą, lecz zarazem dla „mądrości” posługuje się słowem *sophia*. W rozdziałach 2–7 *phronēsis* tłumaczymy zatem jako „roztropność”.
7. Tekst Plotyna jest tu bardzo eliptyczny, gdyż nawiązuje on do teorii pożądania sformułowanej przez Platona w *Politeji* (IV.12–15, 436a8–441c3) i doskonale znanej jego czytelnikom. Nasze uzupełnienia opierają się na obrazie duszy nakreślonym tam przez Platona.
  8. Plotyn nie wskazuje w tym miejscu, z jakim rzeczownikiem rodzaju żeńskiego liczby mnogiej łączy się zaimbek „nasze”. Uzupełniamy brak wyrazem „cnoty”, gdyż ostatnim wyrazem rodzaju żeńskiego wspomnianym (też nie wprost) w liczbie mnogiej było słowo *aretē*, które też pojawia się w dalszej części zdania, także w liczbie mnogiej. Jest to więc uzupełnienie poprawne gramatycznie. Można by zarazem przypuścić, iż Plotynowi chodzi tu o nasze „pragnienia”. Słowo r. ż. *orexis* („pragnienie”) pojawia się w tym zdaniu nieco wcześniej w l. p. w celowniku (pełniącym tu funkcję polskiego miejscownika). Słowo *orexis* jest w czasach Plotyna najszerszym terminem etycznym dla różnego rodzaju pragnień (zob. przypis 25 do traktatu 15). Trudno jednak uznać, że nasze wszystkie pragnienia, zarówno racjonalne, jak i nieracjonalne, kierują się ku temu co umysłowe. Raczej to cnoty, jako droga ku temu co umysłowe, pozostają względem niego w relacji zależności, wyrażonej tu po grecku dopełniaczem w konstrukcji bezorzeczeniowej.
  9. Nasz ład, czyli nasz wewnętrzny kosmos. Plotyn posługuje się w tym passusie metafizycznym rozumieniem „kosmosu” jako ładu umysłowego, który jest, jako taki, zarówno ładem porządkującym wszechświat, jak i ładem porządkującym przez cnoty nasze wnętrza.
  10. Por. Platon, *Fedon* 82a11–b3; *Politeja* IV.6–10, 427e–434b.
  11. Por. Platon, *Politeja* IV.10–11, 433a–434c (zwłaszcza IV.11, 434c8–9); 16, 443b1–2.
  12. Idziemy za sugestią wydawcy (*Plot.* H–S<sup>1</sup> i *Plot.* H–S<sup>2</sup>), że brakującym w tym zdaniu podmiotem dla czasownika *echein* („mieć”) jest *ekeino* („tamto”) z linii 15, które można rozumieć jako odnoszące się do abstrakcyjnie pojętego „bóstwa”.
  13. Frazę tłumaczoną tutaj jako „nawet jeżeli nie przez te właśnie” (*k’an ei mē toi autas*) usuwa jako powtórzoną z poprzedniego wiersza *Plot.* Müller, a *Plot.* H–S<sup>4</sup> zaznacza ją nawiasami kwadratowymi jako tekst do ewentualnego usunięcia. Powtórzenie to (nieidentyczne w polskim tłumaczeniu) wydaje się jednak konieczne ze względów logicznych.
  14. Zob. Alkinoos, *Didaskalikos* 28.3.7–8 Louis (181.44–45 Whittaker).
  15. Tekst wszystkich manuskryptów w tym miejscu (2.18) brzmi *kai* („i”), i taki tekst przyjmują też wydania *Plot.* H–S<sup>1</sup> oraz *Plot.* H–S<sup>2</sup>. Zgodnie z tym tekstem, niniejszą frazę należałoby tłumaczyć „dzięki [ich] byciu ograniczonym, i [dzięki temu, że] są poza tym, co nie posiadające miary i nieokreślone, i [dzięki temu, że są same] czymś, co jest wymierzone”. My tłumaczymy tu tekst, w którym *kai* zostało zastąpione przez wydawców w *Plot.* H–S<sup>3</sup> przez *kata* („wedle”, „w odniesieniu”, „względem”, nawet „jako [będące / odnoszone]”). *Plot.* Harder zaznacza całą końcówkę zdania jako usuniętą („delevi”, mimo pozostawienia jej w tekście w nawiasach kwadratowych): według jego poprawki, ostatnimi słowami w naszym tłumaczeniu tego zdania byłyby „i nieokreślone”.
  16. Plotyn posługuje się tu czasownikiem *anomoioō* (*ἀνομοιῶ*) w formie 3 os. l. p. strony mediopasywnej czasu perfectum (*anōmoioītai*, „ἀνωμοιῶται”). Czasownik ten występuje wyłącznie u Plotyna i jest przezeń użyty dwa razy (drugi raz w traktacie 49 [V 3], 7.29). Jego znaczenie, „stawać się niepodobnym”, ustalamy na tle analogii z czasownikiem *homoiōō*

- (ὁμοίω, „upodabniać się”) oraz przymiotnikiem *anomoios* („niepodobony”, ἀνόμοιος) i rzeczownikiem *anomoiotēs* („niepodobieństwo”, ἀνομοιότης).
17. Być może Plotynowi chodzi o następujące passusy u Platona: *Teajtet* 176c4–d1; *Prawa IV*, 716d4–e2.
  18. Zob. Platon, *Teajtet* 176b1–8.
  19. Platon wprowadza religijny termin *katharsis* („oczyszczenie”) do języka filozofii, por. *Fedon* 69c1–7; *Fajdros* 250c. Na temat roli oczyszczenia w religii greckiej, zob. Moulinier 1952; Parker 1983.
  20. Por. Platon, *Fedon* 66b5; *Fileb* 51a7.
  21. Chodzi tu o samotne przejawianie aktywności, a nie o aktywność płynącą wyłącznie z duszy. Plotyn posługuje się przymiotnikami *monē* (w wyrażeniu *monē energoi*, „μόνη ἐνεργοί”), a nie zaimkiem *hautē* (αὐτή). Rozróżnienie między nimi po polsku jest bardzo trudne z uwagi na nieistnienie w języku polskim niedwuznacznego wyrazu oddającego ideę „bycia samotnym” i „samotnego działania”, który nie byłby silnie nacechowany emocjonalnie. Zwykle oddajemy różnicę między *monos* i *hautos* za pomocą składniowego wyróżnienia słowa „sam”: *monos* tłumaczymy jako „ten, który jest sam” itp. W tym wypadku wydaje się nam konieczne dodatkowe wskazanie w przypisie sensu, jaki chce przekazać Plotyn.
  22. Plotyn używa tu czasownika *phroneō*. Czasownik ten wskazuje na czynność refleksji nad własnymi czynami, której owocem jest *phronēsis*, mądrość praktyczna, odtąd już oddawana w niniejszym traktacie jako „roztropność”.
  23. W oryginale greckim użyty jest tu termin *diathesis*, powtórzony ponownie w linii 24. W linii 23 Plotyn oddaje tę samą ideę w formie czasownikowej jako *diakeitai* (3 os. l. p. strony mediopasywnej czasu teraźniejszego czasownika *diakeimai*, „być położonym, znajdować się w pewnym stanie”), którego derywatem jest rzeczownik *diathesis*. Użycie słowa „dyspozycja” dla definicji cnoty pochodzi ze stoicyzmu. W stoicyzmie idea dyspozycji należy źródłowo do fizyki: słowo *diathesis* oznacza taki stan przedmiotu, pozostającego „w natężeniu” (*en hexei*, „ἐν ἕξει”), że jest on stale i trwale zdolny do pewnego działania. Dlatego cnoty posiadamy także, zdaniem stoików, „w natężeniu” i są one naszymi dyspozycjami. Zob. *SVF* III.39; 104; 539; I.202. Por. L&S r. 60–61.
  24. Wydaje się, że Plotyn łączy tu pojęcie dyspozycji z byciem „innym” (*allo*), czyli w inny sposób posiadaniem pewnej cechy, związanej z tą samą formą, którą *inaczej* (użyty jest tu przysłówek *allōs*, ἄλλως) realizują jakieś inne przedmioty. Natomiast pojęcie bycia różnym (*beteron*) wiąże on z istnieniem różnicy formalnej: umysł zatem, o ile jest miejscem form, myśli, jak tu Plotyn mówi, „w sposób różny” (*beterōs*, ἐτέρως), czyli myśli poprzez posiadanie wewnątrz siebie istotowo różnych od siebie form. Rozróżnienie między tak rozumianym byciem „innym” i „różnym” dobrze jest widoczne na przykład w traktacie 10 „O trzech naczelnych hipostazach” (zwłaszcza r. 4). Plotyn nie stosuje go jednak konsekwentnie.
  25. Przymiotnika *homōnumos* Plotyn używa nie w znaczeniu współczesnym, ale w nadanym mu przez Arystotelesa w *Kategoriach*, zob. *Kategorie* I, 1a1–2.
  26. Podobnie jak w traktacie 10, Plotyn używa terminologii, która jest bliska językowi logiki stoickiej. Zob. *SVF* II.135.8–12 (s. 43, w. 18–22); por. II.223.
  27. Por. Platon, *Fedon* 69c1–7; *Fajdros* 250c.
  28. Tekst w nawiasach ostrych został dodany w wydaniach H–S przez wydawców. Wcześniejsze wydania zawierają inne propozycje uzupełnienia lakuny wskazywanej tutaj od wydania *Plot.* Kirchhoff.

29. Wyraz *agathoideiēs* („mający formę dobra”) występuje u Platona, *Politeja* VI.19, 509a3.
30. Wyraz *suggenēs* („pokrewny”) występuje w podobnym kontekście u Platona, *Politeja* X.11; 611e2; *Timajos* 90a5.
31. Por. Platon, *Fajdros* 249e4–250b1.
32. Plotyn wypowiada się w tym zdaniu tak bardzo eliptycznie, że *Plot.* H–S<sup>1</sup> oznacza je jako *crux philologorum* (†), passus skażony i niemożliwy do naprawy. Wydanie *Plot.* H–S<sup>2</sup> przyjmuje poprawkę Hardera (*Plot.* Harder) zastępującą *kai* („i”) zbitką *kan* („καὶ”). Taki tekst należałoby tłumaczyć „skoro [jest] też w naukach”, jeśli zbitkę tę czytamy jako połączenie słów *kai* i *en* („w”). Jeśli czytamy ją jako znacznie rzadsze połączenie słów *kai* i *an* („gdy”, wyrażenie wprowadzające poprzednik zdania przypuszczającego, o znaczeniu różnym zależnie od tego, czy czasownik występuje po nim w trybie orzekającym, łącznym, czy życzącym), winniśmy tłumaczyć frazę jako „gdyby zaś dzięki naukom”. Każda z tych możliwości wydaje się mniej sensowna niż tłumaczenie, które tu proponujemy, a które zakłada wyłącznie domyślną obecność wyrazów zawartych w poprzednim zdaniu. Plotyn może wyrazić się tu eliptycznie, gdyż zakłada, iż czytelnik pamięta, że nauki stanowią z punktu widzenia jego systemu obecność i aktualizację umysłu w duszy. Należy zarazem dodać, że przypadkowa zamiana *kan* na *kai* przez kopistów wydaje się mało prawdopodobna. Wymowa w czasach Plotyna bliższa była współczesnej aniżeli ateńskiej wymowie z V w. przed Chr. i „καί” czytano raczej jako *kie* niż *kai*, podczas gdy „καὶ” do dzisiaj wymawia się jako *kan*.
33. Warto zauważyć, że w odróżnieniu od Plotyna, gdy Platon mówi o „upodobnieniu się do boga”, z reguły dodaje zastrzeżenie „na ile jest to możliwe”. Zob. *Teajtet* 176b1–2; *Politeja* VI.13, 500d1; X.12, 613b1; *Fajdros* 253a4–5; *Timajos* 69a1–2.
34. „To co nieobieralne” (*to aproaireton*) jest to termin charakterystyczny dla etyki stoickiej, służący odróżnieniu tego, co podlega moralnej ocenie, od tego, co nie jest moralnie znaczące. Zob. Voelke 1973, 142–60.
35. Wracamy tu do tekstu manuskryptów, czytając jak w *Plot.* H–S<sup>1</sup> *echousōn* („ἐχουσῶν”, dopełniacz l. mn. r. ź.) zamiast *echousan* („ἐχουσαν”, biernik l. p. r. ź.), którą za W. Heintzem (według *Plot.* Harder) przyjmuje *Plot.* H–S<sup>2</sup>. Różnica jest drobna: zamiast „nie będzie mającą [pożądania]” bez poprawki należy tekst tłumaczyć „nie mając [pożądań]” (jako tzw. *genetivus absolutus*).
36. Potępienie miłości homoseksualnej jako przeciwnej naturze miał Plotyn okazać Diofanosowi, jako autorowi wystąpienia na temat Alkibiadesa i Sokratesa podczas uroczystości urodzin Platona. Zob. Porfiriusz, *ŻP* 15, 1–17.
37. Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I.13, 1102a25–28.
38. Naszym zdaniem fraza *tōn toioutōn* (zaimek wskazujący „taki” poprzedzony rodzajnikiem, w dopełniaczu l. mn. r. m. lub r. n.) odnosi się do wyrażenia *pantōn toutōn*, dosłownie „tych wszystkich”, które tłumaczymy powyżej jako „tego wszystkiego”. Nie ma bowiem bezpośrednio powyżej żadnego rzeczownika rodzaju męskiego lub nijakiego w liczbie mnogiej, do którego mogłaby odnosić czytelnika niniejsza fraza. Dla czytelności tłumaczenia musimy uzupełnić ją rzeczownikami. Nazwa „poruszenia pożądania” dla wyliczonych wcześniej przez Plotyna „tych wszystkich” uwzględni fakt, że wymienione przezeń przedmioty pożądania pozostają, po oczyszczeniu z pożądań, obecne dla duszy i nie przestają być dla niej potencjalnym źródłem poruszenia. Reakcja duszy na nie, rozpoznająca w nich przedmioty pożądań, czyli emocjonalna reakcja odkrycia przez nią samej możliwości pożądania, nie jest jednak jeszcze przewiną. Potwierdza to następnne zdanie, w którym wyrażenie *ti tōn toioutōn*, „coś z takich właśnie”, poprzedza przymiotnik *aproaireton*

„nieobieralne”, w mianowniku r. n., wskazując na „coś nieobieralnego pomiędzy takich rzeczy”. Czy nie będąca przewiną reakcja nieobieralna jest już požądaniem, czy jeszcze nim nie jest, Plotyn nie rozstrzyga.

39. Plotyn posługuje się tu wyrażeniem *katorthōsis*, które morfologicznie można rozumieć jako „wprostowanie” lub „naprawa”, ale którego drugie znaczenie, od czasów Arystotelesa, wskazuje na „skuteczne działanie”. Stoicy nadają temu słowu inne znaczenie, zdefiniowane przez Cyserona w *O najwyższym dobru i złu* III.[14.]45.10–11 (= *SVF* III.545.4–5) jako *recta effectio*. Jest to czynność prowadząca do czynu moralnie słusznego, czyli do *katorthōma* (którego grecką nazwę Cyseron w *O najwyższym dobru i złu* tłumaczy jako *recta actio*). Wydaje się, że wyrażenie *katorthōsis* ma tu u Plotyna sens zapożyczony ze stoicyzmu, zwłaszcza że w stoicyzmie funkcjonowało przeciwstawienie „przewiny” i „działania słusznego”. Jest ono obecne m.in. we fragmencie Chryzypa przekazanym przez Aleksandra z Afrodyzji (*O przeznaczeniu* 34, 205.27–206.2 = *SVF* II.1002). Na temat *katorthōma* zob. też przypis 33 do traktatu 15.
40. Por. Plutarch, *O cnocie moralnej* 3, 441d4–442b2.
41. Jest to Zeus, zob. Platon, *Fajdros* 246e4–6.
42. Użyty jest tu w celowniku narzędnym wyraz *epaphē* („dotyk”). Wydaje się nam, że Plotynowi chodzi o bezpośredni kontakt. Por. Platon, *Fedon* 79d6; *Uczta* 212a4; *Timajos* 37a6; także Arystoteles, *Metafizyka* Λ.7, 1072b20–21.
43. Plotyn posługuje się tu złożonym wyrazem *autodikaïosunē* jako nazwą dla czysto formalnego wzoru cnoty, przeciwstawiając ją faktycznej przynależnej komuś sprawiedliwości, *dikaïosunē*. Na temat tego sposobu nazywania czystych form zob. przypis 37 do traktatu 2 i przypis 56 do traktatu 5.
44. Każda rzecz sama-w-sobie, czyli każda czysta forma, jako forma czegoś, jak na przykład forma sprawiedliwości, jest dla Plotyna wyłącznie formą samej siebie. Sprawiedliwość sama w sobie nie jest czyjąkolwiek sprawiedliwością, ale samą, czystą i zupełną sprawiedliwością, czyli sprawiedliwością tożsamą ze sobą i przynależną tylko sobie samej. Plotyn wydaje się w tym miejscu zakładać, że jego czytelnik pamięta z poprzednich traktatów, iż obecność i uczestnictwo formy w rzeczach wymaga w jego systemie — w przeciwieństwie do teorii idei Platona — aby forma stała się *racją*-logosem i niejako tym samym wewnątrznie się rozmnożyła. Za chwilę jednak jego dialogiczne *alter ego* zada pytanie, które ignoruje założenia niniejszego stwierdzenia. Na tle tego pytania Plotyn sformułuje swoje rozumienie relacji między formą i jej realizacją w duszy w nieco innych terminach.
45. W oryginale występuje tu wyraz *oikeiopragia* („pełnienie swego”), definiujący sprawiedliwość i użyty przed Plotynem (w dostępnym nam kanonie) tylko jeden raz przez Platona, zob. *Politeja* IV.11, 434c8–9.
46. Tłumaczymy tu, za wydaniem H–S i wcześniejszymi, słowo *antakolouthousi*, przywrócone do tekstu, wbrew wszystkim manuskryptom, za tradycją archetypiczną rekonstruowaną na podstawie świadectw starożytnych (w tym wypadku Marinos z Neapolis, *Życie Proklosa* 25.599–600). W manuskryptach czytamy *akolouthousi*, czyli „są następstwem”. Jest to jednak najprawdopodobniej błąd, gdyż Plotyn jawnie tu nawiązuje do stoickiej doktryny wzajemnego pociągania cnót przez siebie. Nawet jeśli posługuje się tu słowem *akolouthēō*, a nie *antakolouthēō*, wykorzystuje on tutaj w swoisty sposób stoicką doktrynę, zgodnie z którą posiadanie najwyższej i „boskiej” cnoty roztropności / mądrości praktycznej (*phronēsis*) pociąga za sobą inne cnoty — i podobnie każdy czyn słuszny (*kathorthōma*), jako wynikający z cnoty, jest postępkiem sprawiedliwym (*dikaïopragēma*), wymaga więc pełnej racjonalności działania, a w cnotach kardynalnych pociąga istnienie

- cnót składowych. Zob. *SVF* III.295–304, gdzie spotykamy liczne użycia czasownika *antakolouthēō*. Jest to zmiana w stosunku do stanowiska Arystotelesa, który rozważając tę kwestię uznawał jedynie, że cnoty moralne zakładają roztropność. Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VI.13, 1144b30–45a6. U Plotyna wzajemne pociąganie wszystkich cnót przez siebie nie wynika z natury ludzkiego działania, ale ze struktury umysłu, w którym formy implikują się nawzajem logicznie.
47. Nie usuwamy tu rodzajnika r. ż. l. mn. *bai*, obecnego w manuskryptach, zaznaczonego do usunięcia dopiero w *Plot.* H–S<sup>4</sup>. Wcześniej usunięcie go sugerował *Plot.* Kirchhoff. *Plot.* H–S<sup>4</sup> wyjaśnia, że „Kirchhoff słusznie usuwa *ai*, gdyż żadnych cnót nie ma w umyśle” („*ai* del. Kirchhoff recte, nam nullae uirtutes in intellectu”). Plotyn jednak tego nie mówi: mówi natomiast, że są one obecne w umyśle jako (*bōsper*) wzorce (*paradeigmata*). Obecność wzorca jest swoistą, zarazem jednak realną, obecnością cnót w umyśle, gdyż, jak sugeruje Plotyn w rozdziale I niniejszego traktatu, sama forma cnót jest tam obecna, mimo że nie są one tam cnotami. Z argumentacji Plotyna wynika zatem, że sama forma każdej z cnót, np. forma / *eidōs* sprawiedliwości, nie jest formą cnoty ludzkiej, ale formą relacyjną swoistej odmiany (a raczej gatunku, *eidōs*) ładu, *kosmosu* jako takiego. „Pełnić swoje” jest formą, która we wcielonej duszy, połączonej ze swym „sąsiadem”, człowiekiem cielesnym, kształtuje i formuje dyspozycję będącą cnotą sprawiedliwości.
48. Przekazany przez tradycję rękopiśmienniczą termin *aulotēs* (αυλοτής) występuje w zachowanej literaturze starogreckiej wyłącznie w tym miejscu. Jest on skonstruowany jako negacja *a* dodana do tematu *bulotēs*. Temat ten jest tożsamy z nazwą abstrakcyjną, utworzoną od słowa *bulē* („materia”), znaczącą „materialność”. Owa nazwa poświadczona jest w literaturze greckiej i bizantyjskiej (według bazy Thesaurus Linguae Graecae) tylko 6 razy: 2 razy w Corpus Hermeticum, traktat VIII.3.5; XII.22.9; raz u Plotyna (33 [II 9], 10.28); raz u Proklosa (*Komentarz do Timajosa Platona* I.386.11 w parafrazie Corpus Hermeticum, = Corpus Hermeticum, *Fragmenta varia*, 18.3); i raz u Jamblicha (*O misteriach egipskich* 8.3.34). Natomiast *aulotēs* w korpusie zachowanych tekstów pojawia się ponownie w okresie bizantyjskim. Dlatego już w starożytności poprawność tego tekstu budziła wątpliwości. Wbrew części komentatorów (np. wbrew tekstowi *Plot.* Harder), a w zgodzie z Paulem Henrym (Henry 1934) i wydaniem H–S postanowiliśmy go zachować.
49. Użyty jest tu wyraz *spoudaios*, oddawany przez nas jako „moralnie dobry”, gdyż jest zaczerpniętym ze stoicyzmu określeniem człowieka nie tyle dosłownie „poważnego”, co „godnego pochwały ze względów moralnych”. Takie użycie tego przymiotnika, wywodzące się jeszcze z greki epoki klasycznej (Antyfon Sofista, DK 87, B44C, col. 1.2; Ksenofont, *Cyropedia* II.2.24; etc.) oraz od Platona (np. *Eutydem* 307a4; *Politeja* VII.4; 519d7) i Arystotelesa (np. *Kategorie* 5, 4a16; 9, 10b7–8; *Etyka Nikomachejska* II.5, 1105b.30), rozpowszechnili szczególnie stoicy, którzy począwszy od Zenona klasyfikowali za jego pomocą ludzi jako moralnie dobrych i moralnie złych (*phaulos*). Zob. np. *SVF* I.216; 228; II.175; III.75; 76; 96; 97.
50. *Peristatikōs*, „stosownie do okoliczności”, termin charakterystyczny dla etyki stoickiej, związany z podziałem tzw. „rzeczy stosownych” (*ta kathēkonta*, w stoicyzmie rzymskim *officia*, rozumiane też jako „obowiązki”) na te, których podjęcie jest bądź nie jest zależne od zewnętrznych okoliczności. Zob. *SVF* III.496.

**Traktat 20 [I 3]**  
*O dialektyce*

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu *O dialektyce*

Traktat dwudziesty, zatytułowany *O dialektyce*, stanowi bezpośrednią kontynuację traktatu dziewiętnastego *O cnotach*. Ciągłość pomiędzy traktatami jest tak wyraźna, że nie została ona naruszona w wydaniu Porfiriusza. W traktacie dziewiętnastym cnoty zostały przedstawione jako droga, która ma prowadzić duszę do zjednoczenia się z pierwszą zasadą i upodobnienia się do tego co boskie. Jako kres owej drogi w traktacie tym Plotyn przedstawił jednak nie złączenie się z pierwszą zasadą, lecz oczyszczenie duszy przez odwrócenie się od tego co cielesne i zmysłowe ku temu co umysłowe. I dopiero w traktacie dwudziestym Plotyn informuje czytelnika, że owo wyniesienie do świata umysłowego nie jest jeszcze kresem wędrówki, gdyż okazuje się, że nie wystarczy dla duszy powrót do świata umysłowego, lecz konieczne jest wejście na sam szczyt tego co umysłowe. Dialektyka okazuje się więc być kolejnym (po cnotach) narzędziem i drogą dla tych, którzy już weszli do świata umysłu i pragną osiągnąć zjednoczenie i upodobnienie się z pierwszą zasadą.

Opisując, czym jest dialektyka, Plotyn korzysta z Platońskiej koncepcji dialektyki jako nauki i metody pozwalającej na zrozumienie i określenie istoty rzeczy. Powołuje się także na perypatetyckie rozumienie logiki jako narzędzia filozofii i stoickie rozumienie logiki jako części filozofii<sup>1</sup>. W interpretacji Plotyna dialektyka jest zarówno narzędziem, jak i częścią filozofii, obejmując argumentację, twierdzenia teoretyczne oraz ich przedmioty. Dzięki dialektyce zyskujemy pełne rozumienie rzeczywistości. Jest ona więc najcenniejszą z naszych dyspozycji, która nie tylko jest pomocna przy uprawianiu filozofii, ale także stanowi źródło dla etyki i jest tym, co urzeczywistnia cnoty i czyni je doskonałymi.

### Synopsis

- I. (r. 1–3) Droga do pierwszej zasady i dobra; zdolni są przejść tą drogę: muzyk, miłośnik i filozof.
- II. (r. 4–5) Dialektyka jako część i narzędzie filozofii.

- III. (r. 6) Dialektyka wobec innych części filozofii, dialektyka jako urzeczywistnienie i źródło doskonałości cnót.

### Przypisy

1. Zob. Platon, *Fajdros* 259–261; *Fileb* 15d; 57e–58e; *Politeja* VII.13–14, 532–534; *Fedon* 99d–101; *Parmenides* 135a–e. Najbardziej znane, porównawcze i kontrastowe przedstawienie poglądów perypatetyckich i stoickich na logikę zawdzięczamy Aleksandrowi z Afrodyzji (*Komentarz do pierwszej księgi Analitików pierwszych Arystotelesa* 1.3–6.12, zwł. 1.3–2.33). Należy zauważyć, że rozważania Plotyna na temat natury dialektyki przedzają się w szkole neoplatońskiej w dyskusje nad naturą i rolą logiki.

## O dialektyce

Jaka *sztuka* albo dyscyplina<sup>1</sup> lub zajęcie wzniosą nas tam, dokąd trzeba 1  
wyruszyć w podróż?<sup>2</sup> Dokąd więc trzeba nam iść? Przyjmijmy jako rzecz  
uzgodnioną i wykazaną przez wiele [argumentów], że trzeba nam zmie-  
rzać ku dobru i pierwszej zasadzie. Już same zresztą [argumenty], poprzez  
które | zostało to wykazane, były pewnym wznoszeniem się. 5

— Kim zatem powinien być ten, kto będzie [w ten sposób] wzniesiony?  
Czy ten, kto wszystko zobaczył, lub, jak mówi [Platon], „kto najwięcej  
widział, kto wejdzie przy pierwszych narodzinach w zarodek człowieka,  
który będzie filozofem [albo<sup>3</sup>] jakimś muzykiem lub miłośnikiem”?<sup>4</sup>

— Filozof ze [swej] natury [wznosi się], | muzyk i miłośnik muszą być 10  
wznoszeni.

— W jaki więc sposób? Czy w jeden i ten sam dla nich wszystkich, czy też  
w jakiś jeden [odrębny] dla każdego pojedynczego [z nich]?

— Otóż więc dla wszystkich istnieje dwojaki podróżowanie: [pierwsze]  
dla tych, którzy wspinają się ku górze; a [drugie] dla tych, którzy już na  
górze weszli. Pierwsze bowiem [prowadzi] od dołu, natomiast drugie [do-  
tyczy] tych, którzy, mimo że już znaleźli się w tym co umysłowe | i nieja- 15  
ko pozostawili *tam* [swoją] ślad<sup>5</sup>, muszą [nadal] podróżować, dopóki nie  
przybędą do tego, co w tym miejscu ostatnie, a czemu przydarza się być  
celem podróży<sup>6</sup>, gdy się znajdują na szczycie<sup>7</sup> umysłowym. To drugie po-  
dróżowanie niech jeszcze poczeka<sup>8</sup>, należy bowiem najpierw spróbować  
powiedzieć o wznoszeniu się.

Przed wszystkim przeto musimy dokonać rozróżnienia tych mężów, | za- 20  
czynając od muzyka i [wyjaśniając], kim on jest pod względem natu-  
ry. Należy przyjąć, że jest on pobudliwy i oszołomiony wobec piękna,  
ale mniej zdolny do bycia poruszonym przez nie samo<sup>9</sup>, jest natomiast  
wprawiany w nastrój<sup>10</sup> przez wszystko, co się [mu] przydarza, jakby od-  
cisnął<sup>11</sup> [siebie w jakimś tworzywie]: jak tchórzliwi ludzie [łatwo reagują]  
na hałas, | tak i on na dźwięki oraz na wyrażone w ich nastroju piękn- 25  
o — unikając zawsze tego, co jest pozbawione harmonii i co nie jest

- jednym w śpiewie i rytmie, goni za tym co rytmiczne i ładne<sup>12</sup>. Po dotarciu do zmysłowych dźwięków, rytmów i figur [tanecznych] powinien zatem być poprowadzony w sposób następujący: oddzielając materię od  
 30 tego, w czym [urzeczywistniają] się | relacje proporcjonalne i *racje*<sup>13</sup>, musi zostać poprowadzony ku pięknemu, które jest ponad nimi, i pouczony, że tym, wobec czego doznał oszołomienia, były *tamte*: umysłowa harmonia, piękno w niej, i to, co jest pięknem całościowo, a nie tylko pięknem jakimś; należy także [w niego] wpoić *racje* filozofii — przez które, mimo że nie wie, że je ma, winien być doprowadzony do wiarygodnego przekonania. Jakie to są *racje*, [wyjaśnimy] później.
- 2 Miłośnik, w którego może zamienić się muzyk i zamieniwszy się albo nim pozostawać, albo przechodzić dalej, pomny jest w jakiś sposób piękna. Będąc oddzielony<sup>14</sup>, nie może jednak [o owym] zyskać poznania, ale został porażony<sup>15</sup> przez [rzeczy] piękne w widzeniu i wobec nich oszołomiony. | Należy więc go pouczyć, aby nie było tak, że upadłszy ze względu  
 5 na jedno ciało został przez nie wprawiony w oszołomienie, ale doprowadzić [go] przez *rację* do wszystkich ciał, pokazując we wszystkich ciałach jedno i to samo [piękno], a także [pokazując], że jest ono czymś różnym od ciał, i że powinno się mówić, że ono skądinąd [pochodzi] i że [jest ono obecne] jeszcze bardziej w innych [rzeczach], pokazując mu na przykład  
 10 piękne zwyczaje i piękne prawa — | jest to [już] przyzwyczajenie kochanka [do piękna] w [rzeczach] bezcielesnych — oraz że piękno [znajduje się] również w sztukach<sup>16</sup>, w naukach i w cnotach<sup>17</sup>. Następnie należy uczynić [te rzeczy czymś] jednym i pouczyć [go], jak im przydarza się powstawać. Od cnot [trzeba] zaś już wspinać się ku umysłowi, ku bytowi; *tam* zaś już trzeba podjąć podróż, która [ma miejsce] na górze.
- 3 Filozof to ten właśnie, kto z natury jest gotowy, a nawet niejako uskrzydłony<sup>18</sup> i nie potrzebuje, tak jak [potrzebują] tamci inni, oddzielenia, będąc wprawionym już w ruch ku górze, i tylko gdy wpadnie w trudności, potrzebuje kogoś, kto udzieli mu wskazówek. Należy więc, gdy on sobie  
 5 tego życzy, pokazać mu drogę i uwolnić go, | skoro dzięki naturze był wolnym<sup>19</sup> od dawna. Należy mu również dać [wyształcenie] w [naukach] matematycznych, aby go przyzwyczać<sup>20</sup> do namysłu i [poznawania poprzez zyskiwanie] wiarygodnego przekonania na temat tego, co bezcielesne — uzyska on je łatwo, jako że jest „miłośnikiem wiedzy”<sup>21</sup> — skoro zaś z natury jest cnotliwy<sup>22</sup>, należy doprowadzić do szczytu doskonałości jego cnoty i po [studiach] matematycznych dać mu wyształcenie w *dyskursie*<sup>23</sup> dialektyki i | uczynić z niego całkowicie dialektyka<sup>24</sup>.

— Czymże zatem jest dialektyka, której [znajomości] trzeba udzielić tak- 4  
że tym, których poprzednio [wymieniliśmy]?

— Jest ona oczywiście sprawnością, posiadającą moc wypowiedzenia 5  
w *dyskursie* na temat każdej [rzeczy], *czym ona jest*<sup>25</sup> i *czym różni się od  
innych*, i jaka [jest jej z nimi] *wspólnota*<sup>26</sup>, wśród jakich [rzeczy] i gdzie  
[znajduje się] | każda z nich, i czy jest czymś, co jest<sup>27</sup>, a także [w kwe- 5  
stii], ile jest bytów<sup>28</sup> i z kolei [rzeczy] nie będących bytami<sup>29</sup>, które są  
różne od bytów. Owa to [dialektyka] rozprawia także o [tym, co jest] *do-  
bre*<sup>30</sup> i nie [jest] dobre, oraz o tym [wszystkim], co pod *dobro* [podpada],  
i o tym, co [podpada] pod [jego] przeciwieństwo<sup>31</sup>, i [rozważa kwestię  
tego], co jest w sposób jawny wieczne, a co takowym nie [jest] — opie-  
rając się na naukowym przestudiowaniu<sup>32</sup> wszystkich [rzeczy], a nie na  
opinii<sup>33</sup>. Zaprzestawszy błędzenia<sup>34</sup> po tym co zmysłowe, | osadza się we- 10  
wnątrz tego co umysłowe i *tam* ma swoje zatrudnienie: pozbywszy się  
kłamstwa, karmi duszę na tak zwanej równinie prawdy<sup>35</sup>; posługując się  
metodą podziału Platona<sup>36</sup> [wykorzystuje] ją z jednej strony do wyróż-  
nienia form<sup>37</sup>, z drugiej strony wykorzystuje ją do określenia, czym coś  
jest, korzysta z niej ponadto, aby dotrzeć do pierwszych rodzajów<sup>38</sup> i umy-  
słowo | splata wszystko to, co [wywodzi się] z tych właśnie [rodzajów], 15  
dopóki nie przejdzie przez wszystko to co umysłowe — i znów w prze-  
ciwną stronę [wyrusza] analizując<sup>39</sup> wszystko, dopóki nie dojdzie do za-  
sady<sup>40</sup>. Wtedy dopiero zazna ona spoczynku, ponieważ dopóki jest *tam*,  
[dopóty] jest w stanie spoczynku, nie wdając się w wieloraką działalność,  
lecz dotarwszy do *jednego*, patrzy [na nie] — tak zwane sprawy logiczne,  
tyczące się przesłanek i sylogizmów<sup>41</sup>, przekazując innej sztuce, | tak jakby 20  
[były one czymś w rodzaju] znajomości [sztuki] pisania. Pewne [skład-  
niki] logiki uważa ona również bowiem za konieczne i za poprzedzające  
[każdą] sztukę<sup>42</sup> [jako taką], sama zaś oceniając zarówno te, jak i wszelkie  
inne [składniki], uznaje niektóre z nich za pożyteczne, inne zaś za zbędne  
i przynależne [takiej] dyscyplinie, która chce się nimi zajmować.

— Skąd zatem ta nauka czerpie swoje zasady? 5

— To właśnie umysł<sup>43</sup> daje każdej duszy jasne zasady pod warunkiem, że  
pewna jakaś dusza może je przyjąć. Następnie je wszystkie po kolei i łączy,  
i splata ze sobą, i dzieli, dopóki nie osiągnie zupełnego ujęcia umysłowe-  
go. [Dialektyka] jest bowiem, mówi [Platon], „samym tym, co jest naj-  
czystsze | w umyśle i w refleksji”<sup>44</sup>. Skoro więc jest najcenniejszą z naszych 5

sprawności, to z konieczności musi dotyczyć bytu i tego, co najcenniejsze, jako że refleksja dotyczy bytu<sup>45</sup>, umysł zaś tego, co jest *ponad* bytem<sup>46</sup>.

— Cóż więc? To filozofia jest tym co najcenniejsze? Czy filozofia i dialektyka są tym samym? Albo [to dialektyka] jest tą częścią filozofii, która jest cenna.

- 10 | — Nie należy niewątpliwie sądzić, że jest ona tylko *narzędziem* filozofa — nie jest bowiem nagimi twierdzeniami i kanonami<sup>47</sup> [logicznymi], ale dotyczy rzeczy i ujmuje byty<sup>48</sup> jako [swoją] jakby materię: podąża [swoistą] drogą, obejmując wraz z twierdzeniami także rzeczy<sup>49</sup>; natomiast fałsz i sofizmat<sup>50</sup> poznaje na sposób przypadłościowy: jako że
- 15 | wytworzyło [je coś od niej] innego, osądza [je] jako coś obcego; poznaje fałsz, gdy ktoś go [jej] przedłoży, za pomocą [sądów] prawdziwych, które są w niej, [jako] coś, co jest niezgodne z kanonem tego, co prawdziwe<sup>51</sup>. Nie wie zatem [dialektyka] nic na temat przesłanki<sup>52</sup> — bo [są to] tak samo litery — ale poznawszy to co prawdziwe zna [też] to, co nazywają przesłanką; i zna w sposób ogólny poruszenia duszy: [wie],
- 20 | co | przyjmuje, a co odrzuca, i czy to odrzuca, co przyjmuje, czy też coś innego, i czy [są to władze duszy] różne, czy też tożsame<sup>53</sup> — wychwytuje [takie sprawy], gdy zostaną jej przedłożone (podobnie jak [ujmuje swoje przedmioty] poznanie zmysłowe) — natomiast szczegółowe potraktowanie [tych spraw] oddaje różnej [od niej dyscyplinie], która [w takich rozważaniach] się lubuje.
- 6 | Jest więc [dialektyka] ceną częścią [filozofii]; filozofia posiada bowiem również inne części: kontempluje przecież także naturę korzystając z pomocy<sup>54</sup> dialektyki w taki sposób, jak inne sztuki posługują się też arytmetyką<sup>55</sup>. Ona zaś sama [tj. filozofia] jako bliska dialektyce otrzymuje od niej
- 5 | oczywiście więcej [pomocy]. | Również stamtąd, [tj. z niej, się wywodzi ta część filozofii], która kontempluje postawy moralne, zalecając sprawności, a także ćwiczenia, z których wyprowadzają się sprawności<sup>56</sup>. Również sprawności racjonalne mają w posiadaniu to, co stamtąd, [tj. z niej, się wywodzi], jakby już wcześniej [to posiadały jako swoją] własność: bowiem w większości przypadków<sup>57</sup> posiadają [owe rzeczy] razem z [ich] materią. Inne zaś cnoty [mają źródło swoich] rozumowań we własnych
- 10 | doznaniach i działaniach; natomiast refleksja<sup>58</sup> jest rodzajem rozumowania wyższego rzędu i bardziej ogólnym, rozważa też, czy [cnoty te] są dla siebie wzajemnie następstwem<sup>59</sup> i to, czy należy się [od czegoś] powstrzymać już teraz, czy nieco później, lub czy nie lepiej w ogóle [uczynić] coś

innego. Dialektyka zatem i mądrość zaopatrują refleksję we wszystko, co jest jej potrzebne, ale jeszcze w sposób ogólny i bez udziału materii.

— Czyż więc [cnoty] niższe mogą istnieć | bez dialektyki i bez mądrości? 15

— Tylko w sposób niedoskonały i niezupełny.

— Czy jest zatem możliwe być mędrce i dialektykiem w ten sposób bez tych [cnót]?

— Nie, nie jest to możliwe, bo muszą one albo wcześniej, albo równocześnie urosnąć [z mądrością i dialektyką]. Być może jest tak, że ktoś posiada te cnoty [niższe jako] naturalne, z których wraz z pojawieniem się mądrości | następnie [rozwiną] się cnoty doskonałe<sup>60</sup>. Zatem po [naturalnych] cnotach [przychodzi] mądrość, a następnie doskonałą się postawy moralne. 20

— Czy więc więc wraz z istnieniem [cnót] naturalnych wyrosną już obie, [mądrość i doskonała postawa moralna], i wzajemnie się [one] uzupełniają?

— Raczej jednak [jedna], różna [od drugiej], przyjąwszy [ową drugą, od siebie] różną, udoskonaliła ją: na ogół bowiem cnota naturalna ma i oko niedoskonałe, i postawę moralną, i dla obu najwięcej [znaczą] zasady, od których je otrzymujemy.

## Przypisy

1. Por. początek *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa (I.1, 1094a1).
2. Por. Platon, *Politeja* VII.13, 532b4; 533c7–d1. Zob. także użycie czasownika *anagō* („wzniesić”, „wznosić się”) w *Politei* VII.2, 517a5; 14, 533d2. Por. także przypis 3 do traktatu 18, w związku z technicznym filozoficznym znaczeniem obecnego w wierszu 5 wyrazu *anaōgōē*, użytego w tu w sensie podstawowym, „wznoszenie się”.
3. Akceptujemy modyfikację tekstu dokonaną przez Jeana-Baptiste Gourinata (τ20 Gourinat), polegającą na wstawieniu w tym miejscu spójnika *ē*, „albo”, co pozwala oddzielić postać filozofa od postaci muzyka i miłośnika.
4. Parafraza tekstu Platona, *Fajdros* 248d1–4.
5. Poetyckie wyrażenie *ichnos theisin* („ἵχνος θεῶν”, „[trzeba podróżować] tym, którzy pozostawili ślad”), por. Eurypides, *Orestes* 234.
6. Por. Platon, *Politeja* VII.13, 532e3.
7. Por. Platon, *Fajdros* 247b6–7, gdzie Platon mówiąc o najwyższym punkcie podróży dusz wokół sfery nieba, twierdzi, że dochodzą one *pros akrōi*, „ku szczytowi”.
8. Temat zostanie na nowo podjęty w rozdziałach 4–6.

9. W oryginale *par' autou*, „przez niego” lub „przez nie”. Wielu komentatorów i tłumaczy, poczynając od PLOT. Ficino, rozumie *autou* jako zaimek zwrotny, odniesiony do osoby muzyka. Gramatyka tego zdania pozwala jednakże odnieść to sformułowanie do „piękna”. Takie rozumienie tego zdania jest bardziej poprawne gramatycznie. Znika wówczas problem celowości użycia zaimka *autos* (r. n. *auto*, zwrotnie „on(o) sam(o)”, czyli tu „[przez] siebie”) jako zwrotnego razem z czasownikiem strony mediopasywnej, który tę zwrotność zawiera już w sobie. Taka lektura jest też zgodna z intencją Plotyna: muzyk nie jest poruszany ani przez siebie, ani przez piękno form jako takich, ale przez piękno przejawiające się w rzeczach zmysłowych.
10. Plotyn odwołuje się tu do dwuznaczności przymiotnika *betimos*. Zwykle znaczy on „gotowy [do czegoś]” i tak jest używany do dziś w potocznej grece (wymawiany jako *etimos*). Może on także, w grece starożytnej, mieć szersze znaczenie „bycia w jakimś stanie psychofizycznym”. Tutaj Plotyn wydaje się łączyć sens szerszy i węższy w ideę „bycia w pewnym nastroju i gotowości do działania zgodnie z tym nastrojem”. W przeciwieństwie do filozofa, który — jak się dowiemy w rozdziale 3 — jest po prostu „gotowy”, czyli jest w stanie dążyć do wszystkiego, do czego powinien zdążyć każdy człowiek, muzycy są „gotowi” i „przygotowani” do tego, co ich zatrzyma na tym świecie.
11. W oryginale (w wydaniach H–S za manuskryptami) *ektupōn* („ἐκτόπων”). Naszym zdaniem to forma 3 osoby l. p. imperfectum strony czynnej czasownika *ektupoō*, „odciskam”, „modeluję” (z wosku itp.). Tradycja rękopiśmiennicza nie ma wątpliwości co do zapisu tego słowa, które można rozumieć dosłownie jako „odciskał” lub „odciśniętych” (l. mn. r. m. i n. przymiotnika *ektupos*). Trudność zdania polega na tym, że nie mamy do czynienia z formą bierną, ale z czynną: Plotyn wydaje się sugerować, że ktoś, kto ulega zewnętrznym wydarzeniom, sam siebie kształtuje. Z tego względu część dawniejszych wydawców, wbrew rękopisom, poprawia tekst. Zob. dyskusję na temat modyfikacji tekstu i znaczenia w T20 Gourinat, n. 3 *ad locum*, s. 60.
12. Użyte jest tu wieloznaczne słowo *euschēmōn*, które można odnieść do rzeczy „ładnych” w sensie potocznym, ale także „wykwintnych,” „przystojnych” i „dostojnych.” Np. w *Politei* III.20, 413e2–4, Platon, posługując się podobnym językiem, w tym także uciekając się do słowa *euruthmos*, mówi o „przystojnym” lub „przystwoitym” zachowaniu dzięki staniu się „rytmicznym” lub „poddanym dobrym rytmom”. Por. też *Prawa* VII, 797b8. Naszym zdaniem, kontekst jednoznacznie wskazuje na potoczne użycie słowa *euschēmōn*. Być może zarazem Plotyn świadomie tutaj odwraca sens tekstu księgi III *Politei*, gdzie Platon wskazuje na warunki użycia muzyki w kształceniu strażników, zarazem nie wyróżniając jeszcze pomiędzy nimi władców-filozofów.
13. Gra słów: w oryginale czytamy *analogiai kai hoi logoi*.
14. W przekładzie, wbrew wydaniom H–S, przyjmujemy lekcję większości rękopisów, czytając *ōn* (mianownik imiesłowu teraźniejszego biernego rodzaju męskiego czasownika *einai*, „być”). Jest to rozwiązanie nieco bardziej paradoksalne filozoficznie, ale zgodne z gramatyką całości zdania: rozwiązanie, które nie wymaga sztucznych manipulacji gramatycznych w tłumaczeniu zdania jako całości. Wersja przyjęta za tekstem *Plot.* Harder przez wydawców *Plot.* H–S<sup>2</sup> czyta tutaj *on*, imiesłów bierny teraźniejszy rodzaju nijakiego czasownika *einai* („być”) w bierniku. Zgodnie z tą lekturą należałoby tłumaczyć: „będącego oddzielnym nie może on poznać”. Czasownik *katamanthanō* w takim wypadku musi zostać po polsku oddany ze względów składniowych jako „poznać”, podczas gdy zwykle tłumaczymy go jako „zyskać poznanie” (gdyż tym się od różni od *gignōskō*, że wskazuje na trwałe posiadanie poznania). Należy tu zarazem zwrócić uwagę, że propozycja H–S

domaga się po grecku wyraźniejszego odróżnienia imiesłowu od podmiotu zdania. Jeśli imiesłów czasownika „być” ma tu się odnosić do dopełnienia, powinien on znaleźć się w konstrukcji *genetivus absolutus* lub być poprzedzony rodzajnikiem (tekst taki powinien więc brzmieć „χωρίς δὲ ἐκείνου ὄντος, ἄδυνατεί καταμαθεῖν” lub „τὸ χωρίς δὲ ὄν”, a nie „χωρίς δὲ ὄν”). Paradoks filozoficzny jest tylko pozorny, gdyż piękno, jak powinien czytelnik pamiętać jeszcze z traktatu I, nie jest u Plotyna jako takie bytem określonym przysłówkiem *chōris* lub zaimkiem *auto*. Nie jest ono bytem istniejącym „oddzielnie” lub „oddzielnym” albo „samym”, ale jest widoczne także w świecie zmysłowym — gdyż nie tyle jest formą samo w sobie, co ujawnieniem się formy. Na pytanie zadane w rozdziale I traktatu I, „czy wszystkie rzeczy są piękne dzięki jednemu i temu samemu pięknemu?”, nie uzyskujemy w tym dziele pozytywnej odpowiedzi. Zamiast niej znajdujemy tam stwierdzenie w ostatnich zdaniach tego traktatu (9.40–42), że „ktoś [...], kto dokonuje podziału wewnątrz tego co umysłowe, powie, że piękno umysłowe jest miejscem form, podczas gdy dobro, to które jest ponad, jest także źródłem i zasadą piękna”. Piękno formalne nie jest więc samo w sobie „oddzielną formą”. Cały traktat I pokazuje, w jaki sposób jest ono w stanie ujawniać się w tym co psychiczne i zmysłowe. W zgodzie z tą wizją piękna, w komentowanym tu miejscu traktatu 20, to raczej muzyk pozostaje oddzielony od bytów umysłowych. Jean-Baptiste Gourinat (T20 Gourinat, 128–30) pokazuje, w jaki sposób można rozumieć na tle tekstów Platona takie oderwanie kochanka od przedmiotu miłości. Zarazem ze względu na występujące powyżej użycia słowa *chōrizō* („oddzielić”, 1.29) preferuje on wersję wybraną przez wydawców H–S. W gruncie rzeczy stan przekazanego tekstu zmusza nas tu do wyboru pomiędzy pełną spójnością terminologiczną tego traktatu jako całości (co wybiera większość tłumaczy) lub poprawnością gramatyczną tego passusu i zarazem spójnością doktrynalną tego pojedynczego miejsca z poprzednimi rozważaniami Plotyna (które my tu wybieramy).

15. Dosłownie „uderzony”, „pchnięty” (czasownik *plēssō*). Por. Platon, *Fajdros* 250a6; *Uczta* 192b7.
16. Wszystkie manuskrypty przekazują tutaj zamiast tekstu *en technais*, przyjętego przez wydania H–S, tekst *en technitais*, „w artystach”.
17. Por. Platon, *Uczta* 210b–c.
18. Zob. Platon, *Fajdros* 246c1; 249c4. Można to słowo tłumaczyć również jako „opierzony”, ale tradycja przedstawiania duszy jako uskrzydłonej, istniejąca co najmniej od V w. przed Chr., wymaga przyjęcia pierwszej wersji.
19. Użycie słowa *lumenon* (biernik r. m. imiesłowu mediopasywnego czasu perfectum od czasownika *luō*, „odwiązany z pęt”, „uwolniony”, w innych kontekstach „rozpuszczony [w czymś]”) może być aluzją do uwalniania więźniów w micie jaskini. Por. Platon, *Politeja* VII.1, 515c4–6; 2, 517a5; 13, 532b6–8.
20. Słowo *sunethismos* („przyzwyczajanie”, w oryginale czytamy *pros sunethismom*, dosłownie „dla przyzwyczajania”) być może stanowi odwrócenie użycia przez Platona wyrażenia *sunētheia* („przyzwyczajanie się”) w *Politei* VII.2, 517a2.
21. Terminu *philomathēs*, „miłośnik wiedzy”, używa wcześniej Platon (*Politeja* II.14, 376b5; b8).
22. Termin *enaretos* („cnotliwy”) był używany przez stoików, zob. *SVF* III.295.
23. Termin *logos* w liczbie mnogiej, tu odnoszący się do pielęgnowania *racji* w nas za pomocą słów, czyli do dyskursu.
24. Por. Platon, *Politeja* VII.13–14, 531d7–535a1.

25. Klasyczne sformułowanie pytania o definicję istotową. Por. np. Platon, *Politeja* VII.13, 532a7; 533b1; 14, 534b3–4; por. Arystoteles, *Metafizyka* Z.1, 1028a10–15; *SVF* II.130; Alkinoos, *Didaskalikos* 5.1 Louis (156.24–33 Whittaker).
26. Por. Platon, *Sofista* 253d1–e2.
27. Por. Platon, *Parmenides* 135e9–136a2.
28. Por. Platon, *Fileb* 16d7; *Sofista* 242c5–6.
29. Por. Platon, *Sofista* 254c5–6.
30. Por. Platon, *Politeja* VII.14, 534b8–9.
31. Por. Platon, *Teajtet* 176a6.
32. Mowa tutaj o *epistēmē*, czyli dosłownie o „nauce”. *Epistēmē* jest nauką w sensie czynności dociekań naukowych, w sensie wytworu tej czynności w postaci wiedzy naukowej w podmiocie poznającym, oraz w sensie wytworu tej czynności pojmowanego jako zbiór tez na temat jakiejś dziedziny rzeczywistości i ich uzasadnień. Tu Plotyn wydaje się kłaść nacisk na czynnościowy aspekt *epistēmē* (nie wykluczając jednak innych jej aspektów).
33. Por. Platon, *Politeja* VII.14, 533e7–534d1.
34. Podobne wyrażenie jest użyte przez Platona w *Fedonie* 79d4–5; także zob. użycie *planē* w jego *Parmenidesie* 135e1–2; oraz *Parmenides*, DK 28, B8.54.
35. Zob. Platon, *Fajdros* 248b6.
36. W języku greckim jest ta metoda określona po prostu terminem *diairesis*. Jest to obok „zbierania” (*sunagōgē*) jedna z dwu metod, jakimi posługuje się dialektyka, por. Platon, *Fajdros* 265d–266a.
37. Por. Platon, *Sofista* 253d1–e2.
38. Zob. Platon, *Sofista* 254d–256d4.
39. Czynność rozłożenia lub rozwiązania i rozwikłania tego, co zostało splecione umysłowo, Plotyn ujmuje za pomocą czasownika *analuō*, mając zatem na myśli to, co dziś nazywamy analizą. Takie użycie rozpowszechnione było w matematyce jego epoki. We *Wstępie do arytmetyki* Nikomachosa z Gerazy (II w. po Chr.) czasownik *analuō* znaczy po prostu „analizować” lub „rozkładać się w analizie na coś” (zob. np. Nikomachos z Gerazy, *Wstęp do arytmetyki* II.1.1–2: 4 użycia we wstępie metodologicznym do ks. II). Podobnie posługują się nim Klaudiusz Ptolemeusz w *Almageście* (*Syntaxis mathematica*, np. I/1.143.9 i 14; 529.17 i 23) i Diofantos w *Arytmetyce* (246.18; 268.10). Plotyn, w charakterystyczny dla siebie sposób, używa go jednocześnie w znaczeniu potocznym i technicznym, wskazując na to, że dialektyczna synteza i analiza są łączeniem i rozłączaniem form w umyśle, i podkreślając, że owocem ostatecznej analizy jest odkrycie tego co proste, czyli zasady.
40. Por. Platon, *Politeja* VI.20, 510 b5–6 (w tzw. „metaforze odcinka”).
41. Por. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do pierwszej księgi Analitików pierwszych Arystotelesa* 3.1–12. Aleksander rozważa tam kwestię logiki jako narzędzia filozofii i uznaje ją raczej za odrębną dyscyplinę filozoficzną, z uwagi na obecność w niej składników, które nie są jako takie użyteczne.
42. Por. Platon, *Fajdros* 269b7–8.
43. Por. Arystoteles, *Analitiky wtóre* I.33, 88b36; II.19, 100b10–15.
44. Platon, *Fileb* 58d6–7.
45. Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I.28.177.3.2.
46. Por. Platon, *Politeja* VI.19, 509b9.

47. Kanon lub miara prawdy: termin epikurejski dla każdego z trzech samooczywistych według Epikura kryteriów prawdy (doświadczenie zmysłowe; *prolēpsis*, czyli przyrodzona prekoncepcja; doznanie). Zob. L&S r. 17.
48. Plotyn wydaje się tu nawiązywać do stoików. Przyjmując ich podział filozofii na trzy części oraz ich sposób analizy przedmiotu owych części, uznaje ponadto, że każda z tych części ma swoją materię i cel. Odrzuca on tym samym tezę stoików, że logika nie posiada swoistej materii i swego celu, zajmując się materią znaczących wyrażeń językowych (*logoi*) w celu poznania metod dowodzenia twierdzeń. Umieszczając w swoim trójpodziale dialektykę zamiast logiki, Plotyn staje tu po stronie Platona i jego rozumienia dialektyki w *Filebie* (por. 57e6–58a5, definicja „mocy dialogowania” jako dotyczącej tego bytu, który „istnie” jest bytem i który zawsze z natury jest „wedle tego samego”, czyli jest po prostu „bytem” w języku Plotyna). Zdaniem Plotyna przedmiotem materialnym dialektyki jest zatem byt. Dochodzenie do prawdy metodami logicznymi nie jest bowiem możliwe, jeśli logika dotyczy wyłącznie słów. Nt. podziału stoickiego i rozumienia przedmiotów materialnych i celowych działań filozofii zob. *SVF* II.49, zwł. linie 26–33 = Ammonios, *Komentarz do pierwszej księgi Analityków pierwszych Arystotelesa* 9.1–33, zwł. 22–7.
49. Por. Arystoteles, *O duszy* III.7, 431a1–2.
50. Funkcję „sofizmatu” (*sophisma*) w dialektyce wyjaśnił Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie* II.229.
51. Druga część tego zdania jest tłumaczona na różne sposoby, które wynikają z różnych prób gramatycznego jej rozbioru. Zakładając, że można w sposób dowolny ukształtować jego interpunkcję, tłumacze łączą dopełnienia w bierniku z różnymi imiesłowami (*kri-nousa*, dosł. „osądzająca”; *gignōskousa*, dosł. „rozpoznająca”), z różnym podmiotem łączą też dopełniaczową konstrukcję *allou poiēsantos* („gdy ktoś inny wytworzył”). Analizę różnych rozwiązań od Ficina do współczesności oraz rację własnego rozwiązania gramatycznego przedstawia r20 Gourinat, n. 6 *ad locum*, s. 70–71. Różnice te nie są zarazem szczególnie znaczące filozoficznie. Niniejsze tłumaczenie nie podąża za żadną z tych wersji, ale uwzględnia retoryczną stronę gramatyki: w momencie, gdy Plotyn odchodzi od fraz używających czasowników w formie czynnej, ale przechodzi do fraz imiesłowowych, rozpoczyna się wyjaśnienie ostatniego stwierdzenia, że dusza poznaje fałsz jedynie przypadłościowo. Zaznaczamy tu przejście dwukropkiem i dzielimy końcową część zdania identycznie jak *Plot.* H–S<sup>1</sup> i *Plot.* H–S<sup>2</sup>, łącząc odpowiednio z „sądzi” i „rozpoznaje” te wyrazy, które ukazują sądzenie i rozpoznanie fałszu jako dwa aspekty przypadłościowej znajomości fałszu.
52. Dialektyka nie zna przesłanki jako przesłanki, czyli jako złożonego z liter zdania *o pewnej treści*. Logik wyciąga z niego wnioski niezależnie od liter, z jakich przesłanka się składa, jedynie na podstawie jego formy. W czasach Plotyna forma ta nie była zapisywana w pełni symbolicznie: całość formalnej strony rozumowania była obecna tylko w umyśle logika. Plotyn ukazuje dalej dialektykę jako zdolność syntetycznego umysłowego poznania relacji tożsamości i sprzeczności, które jest także ujęciem prawdy czysto formalnej. Zarazem jest to ujęcie podobne do poznania zmysłowego w tym, że przesłanki i wnioski muszą być jej ukazane w sposób konkretny, jako konkretne zdania naszego języka. To w nich odnajduje ona formę logiczną.
53. Por. Arystoteles, *Analityki pierwsze* I.1, 24a15–16.
54. Por. użycie słowa *boētheia* („pomoc”) u Platona, *Parmenides* 128c6.
55. Por. Platon, *Politeja* VII.6, 522c5–7.

56. Według Trazyllosa trójpodział filozofii na fizykę, etykę i dialektykę (lub logikę) bierze początek jeszcze od Platona (zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* III.56 Long = III.56.615–27 Dorandi). Wydaje się jednak raczej, że Trazyllós nakłada na myśl Platona typowo stoicką koncepcję podziału filozofii na fizykę, logikę i etykę (zob. *SVF* II.35; 37; 42; Posejdonios, fr. 88 Edelstein & Kidd = fr. 252b Theiler = Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom* VII.19 = *Przeciw logikom* I.19). Przedstawiona w tym rozdziale funkcja pomocnicza dialektyki w uprawianiu filozofii przyrody i etyki, w świetle innego świadectwa Diogenesa Laertiosa (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VII.83 Long = VII.83.517–25 Dorandi), jest bardzo bliska koncepcji stoickiej.
57. W przekładzie i rozumieniu tego zdania przyjmujemy interpretację zaproponowaną przez T20 Gourinat, n. 2 *ad locum*, s. 73, która idąc za Harderem (*Plot. Harder*) *ta pleista* (przymiotnik r. n. l. mn., w połączeniu z rodzajnikiem znaczący „większość”) traktuje nie jako dopełnienie w bierniku do *ischousi* („mają w posiadaniu ... większość”), ale w znaczeniu przysłówkowym „w przeważającej mierze”, „w większości przypadków”.
58. Utrzymujemy „refleksja” dla *phronēsis*, które to wyrażenie w kontekstach etycznych tłumaczymy zwykle jako „roztropność”, dla podkreślenia, że *phronēsis* jest dla Plotyna jedną sprawnością refleksji intelektualnej, tak w sprawach teoretycznych, jak i praktycznych.
59. Zob. przypis 46 do traktatu 19.
60. Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* II.1, 1103a23–26.

Traktat 21 [IV 1]  
*O substancji duszy* traktat drugi

Wprowadzenie napisała  
Anna Zhyrkova



## Wprowadzenie do traktatu drugiego *O substancji duszy*

Ten najkrótszy traktat stanowi raczej notatki i uzupełnienia do wcześniejszych traktatów, poświęconych zagadnieniu natury duszy (traktat 2, *O nieśmiertelności duszy*, i 4, *O substancji duszy*). Głównym przesłaniem tego uzupełnienia jest wykazanie niepodzielności duszy. Podobnie jak w traktacie 4 (oraz 2, 6 i 8), Plotyn prowadzi argumentację poprzez interpretację tekstu Platona z *Timajosa* 35a1–3, rozważając, w jaki sposób dusza może być podzielna z uwagi na obecność w ciałach. Z tym krótkim tekstem wiąże się zarazem dwie kwestie związane z przekazem tekstu *Ennead* przez manuskrypty. Są to kwestia numeracji oraz problem odrębności tego tekstu.

Kwestia numeracji: Chronologicznie ta nota występuje według *Żywota Plotyna* jako jego dwudzieste pierwsze dzieło. Porfiriusz wyodrębnił te rozważania jako oddzielny traktacik dla dopełnienia *IV Enneady* i umieścił go w niej na drugim miejscu (tzn. jego numeracją według podziału Porfiriusza jest „IV 2”). Natomiast Ficino umieścił go na początku czwartej *Enneady* (numeracja „IV 1”). W obecnych wydaniach, nie akceptujących porządku chronologicznego, może on pojawiać się zarówno jako otwierający *Enneadę IV*, jak i jako drugi traktat tej *Enneady*. Wydania H–S numerują go jako „IV 1”, umieszczając zarazem po „IV 2”.

Problem odrębności: we wszystkich kompletnych manuskryptach tekst traktatu 21 występuje dwukrotnie, raz jako ostatni rozdział ostatniego traktatu *Trzeciej Enneady* [III 9], czyli skomponowanego przez Porfiriusza z notatek Plotyna traktatu 13 *Różnorakie rozważania*, raz jako odrębny tekst *Enneady IV* 1. W większości manuskryptów powtórzenie występuje zatem w niedalekiej odległości od pierwszego pojawienia się tego tekstu, po dość krótkim traktacie 4 [IV 2]. Za pierwszym razem, wewnątrz traktatu 13, tekst traktatu 21 nie posiada własnego tytułu. Za drugim razem jego tytuł pojawia się w spisie treści otwierającym *Czwartą Enneadę* i w nagłówku. Wydanie H–S<sup>1</sup> przekazuje także marginalne noty kilku kopistów, którzy wskazują na to powtórzenie. Zarazem w żadnym z manuskryptów oba teksty nie są identyczne, a różnice między nimi są dość liczne. Paul Henry podkreśla, że dostępny nam tekst *Ennead* sam

w sobie w ten sposób zawiera dwa różne „stany” dzieła Plotyna<sup>1</sup>. Czy są to różne redakcje samego Plotyna, włączone przez Porfiriusza do wstępnej wersji *Ennead* i nigdy nie uzgodnione, czy różne wersje tekstu dostępne późniejszemu kopiście i być może umieszczone pierwotnie obok siebie w manuskrypcie, od którego pochodzi archetyp, rozstrzygnięcie nie jest możliwe. Edytorzy wydań H–S nie powielają tego tekstu w traktacie 13, ale umieszczają go, w zgodzie z listą Porfiriusza i większością manuskryptów, na drugiej pozycji w *Czwartej Enneadzie*, rekonstruując traktat 21 na podstawie obu jego „stanów”.

### Przypisy

1. Zob. Henry 1938, 36.

## O substancji duszy traktat drugi<sup>1</sup>

W kosmosie umysłowym jest prawdziwa substancja; umysł jest zaś tym, co w nim najlepsze; są *tam* również dusze; *stamtąd* bowiem [są dusze] także *tutaj*. *Tamten* też kosmos ma dusze bez ciał, ten zaś posiada takie, które powstały w ciałach i zostały podzielone na części przez ciała.

| *Tam* razem jest wszelki<sup>2</sup> umysł, ani nie różnicowany, ani niepodzielony 5  
na części, również wszystkie dusze przebywają razem w wiecznym kosmosie, a nie w miejscowym oddzieleniu. Umysł jest więc zawsze nie różnicowany i niepodzielny, dusza natomiast [tylko] *tam* jest nie różnicowana i niepodzielna: posiada jednak z natury bycie podzielną. Albowiem jej podział jest oddaleniem się i powstaniem w ciele. | Dlatego słusznie się 10  
mówi, że jest ona „podzielna ze względu na ciała”<sup>3</sup>, ponieważ w taki właśnie sposób się oddala i ulega podziałowi.

— Jakim więc sposobem jest ona również „niepodzielna”?

— Nie cała się bowiem oddaliła, ale coś z niej nie odchodzi, co ze swej natury nie ulega podziałowi. A zatem [twierdzenie, że pochodzi ona] „z tego co niepodzielne i co podzielne ze względu na ciała”<sup>4</sup>, | jest tym samym, 15  
[co powiedzenie], że jest ona z tej [duszy], która jest w górze<sup>5</sup>, i że choć idzie ona na dół, to zawieszona jest u tej, która jest *stamtąd* — i że spłynęła ona aż po te oto [dziedziny], na podobieństwo promienia z centrum [okręgu]. Po przybyciu tutaj patrzy<sup>6</sup> tą samą częścią, dzięki której to części także ocala naturę całości<sup>7</sup>.

Nawet *tutaj* bowiem nie jest wyłącznie podzielna na części, ale również niepodzielna: | wszak to, co jest w niej podzielne, dzieli się w sposób nie- 20  
podzielny. Dając samą siebie na całe ciało, i nie będąc [w tym dawaniu siebie] podzieloną — poprzez to, że jako cała na całe [ciało siebie oddaje], [czyli] poprzez to, że jest we wszystkim — jest ona podzielona.

### Przypisy

1. Zob. przypis 1 do traktatu 4 i przypis 158 do *ŻP* 25.11–15. *Żywot Plotyna* podaje w 4.63–64 dłuższy tytuł traktatu, niezgodny zarówno z tytułem w *ŻP* 25.14, jak i odmianami tytułu zachowanymi w rękopisach.
2. Zob. Anaksagoras, DK 59, B1.
3. Por. Platon, *Timajos* 35a2–3.
4. Por. Platon, *Timajos* 35a1–3. Zarówno niniejsze zdanie, jak i poprzedzające je dwa zdania, stanowią niedokładną parafrazę tego passusu Platona.
5. Wydawcy uważają, że tekst jest w tym miejscu nieco uszkodzony w przekazie rękopiśmienicznym. Naszym zdaniem nie wymaga on jednak poprawek, ale dopiero zachowany i oddany w całości jest zgodny z Plotyńską doktryną wewnętrznej wielości duszy. Sugerowane przez *Plot.* H–S<sup>4</sup> poprawki przejęte z wydania *Plot.* Bréhier usuwają tu dwoistość duszy i „duszę, która jest w górze”.
6. W przekładzie nie przyjmujemy poprawki Jesúsa Igalá *hora hōs* („ὅρα ὥς”, „patrz jak”), akceptowanej przez *Plot.* H–S<sup>4</sup> (poprawka ta nie jest przyjęta w *Plot.* Igal, ale pochodzi zapewne z korespondencji z wydawcami H–S, wzmiankowanej w bibliografii *Plot.* H–S<sup>2</sup>). Zachowujemy tutaj tekst rękopisów *horāi hōi* („ὁρᾷ ὥ”, „patrzy tym” [= „tą częścią”]).
7. Tekst tego zdania z dwukrotnym użyciem słowa *meros* („część”) może wyglądać na zepsuty, ale w takim brzmieniu jest zachowany przez część rękopisów i przyjęty w *Plot.* H–S<sup>1</sup> i *Plot.* H–S<sup>2</sup>. Przekładu niniejszego zdania dokonaliśmy według tej lekcji.

# **Bibliografia Tomu I**



## I. Wydania tekstów źródłowych (według edytora tekstu oryginalnego)

### Plotyn

- Anonim, 1580, Plotinus: *Opera philosophica omnia* (tłum. Ficino Marsilio, *Plotini, Platoniorum facile coryphaei, Operum philosophicorum omnium libri liv. in sex Enneades distributi; Ex antiquiss. codicum fide nunc primum Graecè editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione & commentatione*, red. Perna Pietro, Ad Perneam Lecythum [Pietro Perna], Bazylea [repr. red. Toussaint Stéphane, *Plotini Opera Omnia*, Phénix Éditions, Villiers-sur-Marne 2005]; [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_nZw5\\_fkYXoUC](https://archive.org/details/bub_gb_nZw5_fkYXoUC); <https://archive.org/details/details/ficino-operum-philosophicorum-omnium-gr-lat-1580>).
- Atkinson Michael J., 1983, Plotinus: *Ennead V. 1: On the Three Principal Hypostases; A Commentary with Translation [t10: O trzech naczelných hipostazach]* (tłum. Atkinson Michael J., Oxford University Press, Oksford–Nowy Jork).
- Bréhier Émile, 1924–1938, Plotin: *Ennéades* (tłum. Bréhier Émile, 7 t., t. I–VI/II, Collection des universités de France / Série grecque 20, 19, 29, 39, 62, 80, 86, Les Belles Lettres, Paryż).
- Brisson Luc, Pépin Jean, Bertier Janine, et al., 1980, Plotin: *Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34]) [t34: O liczbach]* (tłum. Bertier Janine, Brisson Luc, Charles Annick, et al., Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 4, Vrin, Paryż).
- Creuzer Georg Friedrich, 1835, Plotinus: *Opera omnia* (tłum. Ficino Marsilio, *Πλωτίνου ἅπαντα = Plotini Opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini cum Marsilii Ficini commentariis et eiusdem interpretatione castigata*, red. Moser Georg Heinrich i Wyttenbach Daniel Albert, 3 t., Oxford University Press [e Typographeo Academico], Oksford; <https://archive.org/details/wytenbach-plotini-opera-omnia-gr-lat-t.-1-1835>; <https://archive.org/details/wytenbach-plotini-opera-omnia-gr-lat-t.-2-1835>; <https://archive.org/details/wytenbach-plotini-opera-omnia-gr-lat-t.-3-1835>).
- Creuzer Georg Friedrich, 1855, Plotinus: *Enneades* (tłum. Ficino Marsilio, *Plotini Enneades, Marsilii Ficini interpretatione castigata; primum accedunt Porphyrii et Procli Institutiones et Prisciani philosophi Solutiones ex codice Sangermanensi*, red. Creuzer Georg Friedrich, Moser Georg Heinrich i Dübner Johann Friedrich, Scriptorum Graecorum bibliotheca 43, Firmin-Didot, Paryż; <https://archive.org/details/pltinoscummarsi00dbgoog>).
- Dufour Richard, 2003, Plotin: *Sur le ciel [Ennéade II, 1 (40)] [t40: O kosmosie]* (tłum. Dufour Richard, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 29, Vrin, Paryż).

- Faggin Giuseppe, 1947–1948, Plotino: *Le Enneadi [I–III], e Porfirio, Vita di Plotino, introduzione, testo critico, traduzione e note* (tłum. Faggin Giuseppe, 3 t., Istituto Editoriale Italiano, Mediolan).
- Ferroni Lorenzo, 2012, Plotin: *Sur le beau [t1: O pięknie]* (tłum. Achard Martin i Narbonne Jean-Marc, Ferroni & Narbonne, t. I/I, 1–69).
- , 2012–2022, Plotin: *Œuvres complètes* (tłum. Achard Martin, Narbonne Jean-Marc, Fortier Simon i Lacroix Francis, koment. Narbonne Jean-Marc, Achard Martin, Corrigan Kevin, Mazur Zeke, Turner John D., red. Narbonne Jean-Marc i Ferroni Lorenzo, t. I/I, *Introduction; Traité 1 (I 6), Sur le beau; II/III, Traités 30 à 33*, Collection des universités de France / Série grecque 482, 556, Les Belles Lettres, Paryż).
- Fleet Barrie, 1995, Plotinus: *Ennead III.6: On the Impassivity of the Bodiless [t26: O niedoznawaniu u tego, co bezcielesne]* (tłum. Fleet Barrie, Oxford University Press, Oksford).
- Harder Richard, Beutler Rudolf i Theiler Willy, 1956–1971, Plotin: *Plotins Schriften* (tłum. Harder Richard i Beutler Rudolf, red. Harder Richard, Beutler Rudolf, Theiler Willy, et al., Der Philosophischen Bibliothek 211a–215c, 276, Meiner, Hamburg [6 tomów w 12 woluminach]).
- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf, 1951–1973, *Plotini Opera* (3 t., t. I *Porphyrii Vita Plotini; Enneades I–III*; t. II *Enneades IV–V*; t. III *Enneas VI*, Museum Lessianum / Series philosophica 33–35, Desclée de Brouwer / Brill, Paryż–Bruksela/Leiden).
- , 1964–1983, *Plotini Opera* (3 t., t. I *Porphyrii Vita Plotini; Enneades I–III*; t. II, *Enneades IV–V*; t. III *Enneas VI*, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford).
- , 1973, Plotinus: *Addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum* (H–S<sup>1</sup>, t. III *Enneas VI*, 348–407).
- , 1983, Plotinus: *Addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum* (H–S<sup>2</sup>, t. III *Enneas VI*, 304–25).
- Kalligas Pavlos, 1994, *Plotinou Enneas Proti* (tłum. Kalligas Pavlos, Vivliothiki A. Manousi 2, Akadimia Athinon, Kentron Ekdoseos Ergon Ellinon Syngrafeon, Ateny [w oryginalnej zapisie politoniczny: Πλωτίνου Ἐννεάς Πρώτη, ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Παύλος Καλλιγᾶς, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 2, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν – Κέντρον Ἐκδόσεως Ἐργῶν Ἑλλήνων Συγγραφέων, Ἀθήναι 1994]).
- , 1997, *Plotinou Enneas Deutera* (tłum. Kalligas Pavlos, Vivliothiki A. Manousi 4, Akadimia Athinon, Kentron Ekdoseos Ergon Ellinon Syngrafeon, Ateny [w oryginalnej zapisie politoniczny: Πλωτίνου Ἐννεάς Δευτέρα, ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Παύλος Καλλιγᾶς, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 2, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν – Κέντρον Ἐκδόσεως Ἐργῶν Ἑλλήνων Συγγραφέων, Ἀθήναι 1997]).
- , 2004, *Plotinou Enneas Triti* (tłum. Kalligas Pavlos, Vivliothiki A. Manousi 5, Akadimia Athinon, Kentron Erenvis tis Ellinikis kie Latinikis

- Grammatias, Ateny [w oryginalne zapis politoniczny: Πλωτίνου *Ἐννεάς Τρίτη*, ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Παῦλος Καλλιγᾶς, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 5, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν – Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας, Ἀθῆναι 2004]).
- , 2009, *Plotinou Enneas Tetarti* (tłum. Kalligas Pavlos, Vivliothiki A. Manousi 10, Akadimia Athinon, Kentron Erennis tis Ellinikis kie Latinikis Grammatias, Ateny [w oryginalne zapis politoniczny: Πλωτίνου *Ἐννεάς Τετάρτη*, ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Παῦλος Καλλιγᾶς, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 10, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν – Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας, Ἀθῆναι 2009]).
- , 2013, *Plotinou Enneas Pempti* (tłum. Kalligas Pavlos, Vivliothiki A. Manousi 12, Akadimia Athinon, Kentron Erennis tis Ellinikis kie Latinikis Grammatias, Ateny [w oryginalne zapis politoniczny: Πλωτίνου *Ἐννεάς Πέμπτη*, ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Παῦλος Καλλιγᾶς, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 12, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν – Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας, Ἀθῆναι 2013]).
- , 2018, *Plotinou Enneas Ekti* (tłum. Kalligas Pavlos, 2 t., Vivliothiki A. Manousi 14, Akadimia Athinon, Kentron Erennis tis Ellinikis kie Latinikis Grammatias, Ateny [w oryginalne zapis politoniczny: Πλωτίνου *Ἐννεάς Ἑκτη*, ἡμίτομοι Α' & Β', ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση Παῦλος Καλλιγᾶς, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 14, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν – Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας, Ἀθῆναι 2018]).
- Kirchhoff Adolf, 1856, *Plotini opera* (2 t., Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk; <https://archive.org/details/plotinioperavol00kircgoog>; <https://archive.org/details/plotiniopera01plpgoog>).
- Leroux Georges, 1990, Plotin: *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI,8 (39)] [t39: O tym co dobrowolne i o woli jednego]* (tłum. Leroux Georges, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 15, Vrin, Paryż).
- Müller Hermann Friedrich, 1878–1880, Plotinus: *Enneades (Plotini Enneades; Antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini*, 2 t., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin; <https://books.google.com/books?id=6uoUAAAAQAAJ>; <http://books.google.com/books?id=8U4E8ADjbb0C>).
- Narbonne Jean-Marc, 1993, Plotin: *Les deux matières [Ennéade II 4 (12)] [t12: O dwu materiach]* (tłum. Narbonne Jean-Marc, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 17, Vrin, Paryż).
- Schwyzler Hans-Rudolf, 1987, [*Plotini Opera emendata secundum Schwyzler, Corrigenda*] (Schwyzler Hans-Rudolf, *Corrigenda ad Plotini textum*, „Museum Helveticum” 44/3, 191–210; doi:10.5169/seals-34286).
- Volkman Richard Emil, 1883–1884, Plotinus: *Enneades (Plotini Enneades, praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello*, 2 t., Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk; <https://archive.org/details/plotinienneadesp00plot>; <https://archive.org/details/enneadespraemiss02plotuoft>).

## Porfiriusz, *Żywot Plotyna*

- Anonim, 1580, Porphyrius: *Plotini vita, eiusque librorum series, Porphyrio auctore* (tłum. Ficino Marsilio, Plotyn, *Opera philosophica omnia*, red. Perna Pietro, Ad Perneam Lecythum [Pietro Perna], Bazylea, [13]–[31]; [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_nZw5\\_fkYXoUC](https://archive.org/details/bub_gb_nZw5_fkYXoUC); <https://archive.org/details/ficino-operum-philosophicorum-omnium-gr-lat-1580>).
- Bréhier Émile, 1924, Porphyre: *Vie de Plotin* (tłum. Bréhier Émile, Plotyn, *Ennéades*, t. I, Collection des universités de France / Série grecque 20, Les Belles Lettres, Paryż, 1–31).
- Creuzer Georg Friedrich, 1835, Porphyrius: *Plotini Vita* (tłum. Ficino Marsilio, Plotyn, *Πλωτίνου ἅπαντα = Plotini Opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini cum Marsilii Ficini commentariis et eiusdem interpretatione castigata*, red. Moser Georg Heinrich i Wytttenbach Daniel Albert, t. I, Oxford University Press [e Typographeo Academico], Oksford, lxxiv–cxxxvii; <https://archive.org/details/wytttenbach-plotini-opera-omnia-gr-lat-t-1-1835>).
- Faggini Giuseppe, 1947, Porfirio: *Vita di Plotino* (tłum. Faggini Giuseppe, Plotyn, *Le Enneadi [I–III], e Porfirio, Vita di Plotino, introduzione, testo critico, traduzione e note*, t. I, Istituto Editoriale Italiano, Mediolan, 1–75).
- Goulet Richard, Goulet-Cazé Marie-Odile, Brisson Luc i Pépin Jean, 1982–1992, Porphyre: *La vie de Plotin [Żywot Plotyna]* (tłum. Brisson Luc, Goulet-Cazé Marie-Odile, Goulet Richard i Pépin Jean, red. Pépin Jean, Brisson Luc, Goulet-Cazé Marie-Odile, et al., t. I. *Travaux préliminaires et index grec complet*; II, *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 6 & 16, Vrin, Paryż).
- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf, 1951, Porphyrius: *Vita Plotini [Peri tou Plotinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou]* (Plotyn, *Plotini Opera*, t. I *Porphyrii Vita Plotini; Enneades I–III*, Museum Lessianum / Series philosophica 33, Desclée de Brouwer / Brill, Paryż–Bruksela / Leiden, 1–41).
- , 1964, Porphyrius: *Vita Plotini [Peri tou Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou]* (*Plotini opera*, t. I *Porphyrii Vita Plotini; Enneades I–III*, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford, 1–38).
- Kalligas Pavlos, 1991, Porphurios: *Peri tou Plotinou viou kie tis taxeos ton vivlion autou* (tłum. Kalligas Paulos, Vivliothiki A. Manousi 1, Akadimia Athinon, Kentron Ekdoseos Ergon Ellinon Syngrafeon, Ateny [w oryginalnej zapisie polityczny: Πορφυρίου Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ, εἰσαγωγή, ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια Παῦλος Καλλιγᾶς, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 1, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν – Κέντρον Ἐκδόσεως Ἔργων Ἑλλήνων Συγγραφέων, Ἀθήναι 1991]).
- Kirchhoff Adolf, 1856, *Porfuriou Peri tou Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou* (Plotyn, *Plotini opera*, t. I, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk, XIX–XLII; <https://archive.org/details/tails/plotinioperavol00kircgoog>).

- Leopardi Giacomo, 1982, *Porphyrii De vita Plotini et ordine librorum eius* (tłum. Leopardi Giacomo, red. Moreschini Claudio, Scritti di Giacomo Leopardi inediti o rari 3, Olschki, Florencja).
- Müller Hermann Friedrich, 1878–1880, Porphyrius: *De vita Plotini* (Plotyn, *Plotini Enneades; Antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini*, t. I, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1–26; <https://books.google.com/books?id=6uoUAAAAQAAJ>);).
- van der Poorten Clemens, 1937, Porphyrius: *Vita Plotini* (*Vita Plotini, Tekst-kritische Uitgave; Proefschrift aangeboden tot het bekomen van den graad van Doktor in de Wijsbegeerte en Letteren (groep Klassieke Philologie)*, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven).
- Pugliese Carratelli Giovanni, 1946, Porfirio: *Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri* (tłum. Cilento Vincenzo i Leopardi Giacomo, La Parola del passato 3, Macchiaroli, Neapol).
- Volkman Richard Emil, 1883–1884, *Porfuriou Peri Plōtinou biou kai tēs taxeōs tōn bibliōn autou* (*Plotini Enneades, praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello*, 2 t., t. 1, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk, 1–36; <https://archive.org/detail/s/plotinienneadesp00plot>).

## II. Tłumaczenia i komentarze tekstów Plotyna i Porfiriusza (według edytorów i komentatorów)

### Plotyn

- Armstrong Arthur H. [tłum. i koment.], 1966–1989, *Plotinus; In Seven Volumes* (tekst oryg. oprac. Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf, 7 t., t. 1. wyd 1. 1966, wyd 2. zm. 1989, Loeb Classical Library 440–446, Heinemann/Harvard University Press, Londyn / Cambridge MA).
- Atkinson Michael J. [tłum. i koment.], 1983, *Plotinus: Ennead V. 1: On the Three Principal Hypostases; A Commentary with Translation* [T10: O trzech naczelných hipostazach] (tekst oryg. oprac. Atkinson Michael J., Oxford University Press, Oksford–Nowy Jork).
- Boys-Stones George R., Gerson Lloyd P., Dillon John M., et al. [tłum. i koment.], 2018, *Plotinus: The Enneads* (red. Gerson Lloyd P., Cambridge University Press, Cambridge; doi:10.1017/9780511736490).
- Bréhier Émile [tłum. i koment.], 1924–1938, *Plotin: Ennéades* (tekst oryg. oprac. Bréhier Émile).
- Brisson Luc [tłum. i koment.], 2005, *Plotin: Traités 27–29* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1203, Flammarion, Paryż).
- , 2008, *Plotin: Traités 42–44* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1348, Flammarion, Paryż).

- Brisson Luc i Pradeau Jean-François [tłum. i koment.], 2002, Plotin: *Traité 2 (IV, 7): Sur l'immortalité de l'âme* [τ2: *O nieśmiertelności duszy*] (*Traité 1–6*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 93–140).
- , 2003, Plotin: *Traité 8 (IV, 9): Si toutes les âmes n'en sont qu'une* [τ8: *O tym, czy wszystkie dusze są jedną*] (*Traité 7–21*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 35–54).
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Charrue Jean-Michel, et al. [tłum. i koment.], 2003, Plotin: *Traité 7–21* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1164, Flammarion, Paryż).
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Dufour Richard i Laurent Jérôme [tłum. i koment.], 2006, Plotin: *Traité 30–37* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1228, Flammarion, Paryż).
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Dufour Richard i Lavaud Laurent [tłum. i koment.], 2010, Plotin & Porphyre: *Traité 51–54; Vie de Plotin* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1444, Flammarion, Paryż).
- Brisson Luc, Pradeau Jean-François, Fronterotta Francesco, et al. [tłum. i koment.], 2002, Plotin: *Traité 1–6* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1155, Flammarion, Paryż).
- Chappuis Marguerite [tłum. i koment.], 2006, Plotin: *Traité 3. III, 1* [τ3: *Oprzeznaczeniu*] (red. Hadot Pierre, Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique, Cerf, Paryż).
- Cilento Vincenzo [tłum. i koment.], 1947–1949, Plotino: *Enneadi. Prima versione integra e commentario critico* (t. I, II, III/1 & III/2, Laterza, Bari).
- Dufour Richard [tłum. i koment.], 2003, Plotin : *Traité 14 (II 2) : Sur le mouvement circulaire* [τ14: *O ruchu nieba*] (*Traité 7–21*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 307–27).
- Dufour Richard, Fronterotta Francesco, Lavaud Laurent i Morel Pierre-Marie [tłum. i koment.], 2007, Plotin: *Traité 38–41* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1316, Flammarion, Paryż).
- Dufour Richard, Laurent Jérôme i Lavaud Laurent [tłum. i koment.], 2004, Plotin: *Traité 22–26* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1198, Flammarion, Paryż).
- Faggini Giuseppe [tłum. i koment.], 1992, Plotino: *Enneadi; [Porfirio], Vita di Plotino* (red. Radice Roberto i Reale Giovanni, Rusconi, Mediolan).
- Ficino Marsilio [tłum. i koment.], 1492, Plotinus: *Opera a Marsilio Ficino latine reddita* (Antonio di Bartolommeo Miscomini, Florencja; <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k59606w>; <https://mdz-nbn-resolving.de/bsb00068740>; [https://collections.thulb.uni-jena.de/receive/HisBest\\_cbu\\_00019824](https://collections.thulb.uni-jena.de/receive/HisBest_cbu_00019824)).
- Fleet Barrie [tłum. i koment.], 2012, Plotinus: *Ennead IV.8: On the Descent of the Soul into Bodies* [τ6: *O zstąpieniu duszy do ciała*] (red. Dillon John M. i Smith Andrew, The Enneads of Plotinus, with Philosophical Commentaries, Parmenides Publishing, Las Vegas).

- Fronterotta Francesco [tłum. i koment.], 2003, Plotin: *Traité 10 (V, 1): Sur les trois hypostases qui ont rang de principes* [T10: *O trzech naczelných hipostazach*] (*Traité 7–21*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 133–208).
- , 2003, Plotin: *Traité 11 (V, 2): Sur la génération et le rang des choses qui sont après le premier* [T11: *O powstawaniu i porządku tego, co jest po pierwszym*] (*Traité 7–21*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 209–15).
- , 2003, Plotin: *Traité 16 (I, 9): Sur le suicide raisonnable* [T16: *O [uzasadnionym] odejściu*] (*Traité 7–21*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 365–74).
- Gourinat Jean-Baptiste [tłum. i koment.], 2016, Plotin: *Traité 20. I, 3: Sur la dialectique* [T20: *O dialektyce*] (Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique, Vrin, Paryż).
- Guyot Matthieu [tłum. i koment.], 2003, Plotin: *Traité 15 (III, 4): Sur le démon qui nous a reçus en partage* [T15: *O demonie, który nas dostał w udziale*] (*Traité 7–21*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 329–63).
- Guyot Matthieu, Vidart Thomas, Dufour Richard, et al. [tłum. i koment.], 2009, Plotin: *Traité 45–50* (red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, GF 1401, Flammarion, Paryż).
- Hadot Pierre [tłum. i koment.], 1988, Plotin: *Traité 38. VI, 7* [T38: *W jaki sposób ustanowiła się wielość idei i o dobru*] (red. Hadot Pierre, Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique, Cerf, Paryż).
- , 1994, Plotin: *Traité 9. VI, 9* [T9: *O dobru, czyli O jednym*] (red. Hadot Pierre, Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique, Cerf, Paryż).
- Harder Richard [tłum.], 1930–1937, Plotin: *Plotins Schriften* (Meiner, Lipsk).
- [tłum. i koment.], Plotin: *Plotins Schriften* (Harder & Beutler & Theiler, t. Ia i Ib).
- Harder Richard i Beutler Rudolf [tłum. i koment.], 1956–1971, Plotin: *Plotins Schriften* (tekst oryg. oprac. Harder Richard, Beutler Rudolf i Theiler Willy, red. Harder Richard, Beutler Rudolf, Theiler Willy, et al., Der Philosophischen Bibliothek 211a–215c, 276, Meiner, Hamburg [6 tomów w 12 woluminach]).
- Igal Jesús [tłum. i koment.], 1982–1998, Plotino: *Enéadas* (t. 1, *Vida de Plotino; Enéadas: libros I y II*; t. 2 *Enéadas, Libros III-IV*; t. 3, *Enéadas V-VI*, Biblioteca Clásica Gredos 57, 88, 256, Gredos, Madryt; <https://archive.org/detail/s/plotino.-eneadas-1.-libros-i-ii-g-1982>; <https://archive.org/details/plotino.o.-eneadas-2.-libros-iii-iv-g-1985>; <https://archive.org/details/plotino.-eneadas-3.-libros-v-vi-g-1998>).
- Kalligas Pavlos [koment.], 2014–2023, Kalligas Pavlos: *The Enneads of Plotinus: A Commentary* (tłum. Key Fowden Elizabeth, Pilavachi Nicolas i Koutras Nickolaos, 2 t., Princeton University Press, Princeton–Oksford).
- Krokiewicz Adam [tłum. i koment.], 1959, Plotyn: *Enneady* (2 t., Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa).

- Laurent Jérôme i Pradeau Jean-François [tłum. i koment.], 2003, Plotin: *Traité 13 (III, 9): Considérations diverses* [T13: *Różnorakie rozważania*] (*Traité 7–21*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 183–305).
- Long Anthony Arthur [tłum. i koment.], 2022, Plotinus: *Ennead II.4: On Matter* [T12: *O dwu materiach*] (red. Dillon John M. i Smith Andrew, *The Enneads of Plotinus, with Philosophical Commentaries*, Parmenides Publishing, Las Vegas).
- Petit Alain [tłum.], Brisson Luc, Laurent Jérôme [koment.], 2002, Plotin: *Traité 3 (III, 1): Sur le destin* [T3: *O przeznaczeniu*] (*Traité 1–6*, red. Brisson Luc i Laurent Jérôme, 141–68).
- Radice Roberto [tłum.], Reale Giovanni, Girgenti Giuseppe [koment.], 2002, Plotino: *Enneadi; [Porfirio], Vita di Plotino* (Mondadori, Mediolan).
- Taormina Daniela Patrizia [tłum. i koment.], 2022, Plotin: *Traité 41. IV, 6: Sur la sensation et la mémoire* [T46: *O szczęściu*] (Bibliothèque des textes philosophiques / Les écrits de Plotin, Vrin, Paryż).

### Porfiriusz, *Żywot Plotyna*

- Armstrong Arthur H. [tłum. i koment.], 1989, Porphyrius: *On the Life of Plotinus and Order of His Books* (tekst oryg. oprac. Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf, Plotyn, *Plotinus: In Seven Volumes*, t. 1, wyd. 2 zm., Loeb Classical Library 440, Heinemann/Harvard University Press, Londyn/Cambridge MA, 2–90).
- Boys-Stones George R., Gerson Lloyd P., Dillon John M., et al. [tłum. i koment.], 2018, Porphyry: *On the Life of Plotinus and the Order of His Books* (*The Enneads*, red. Gerson Lloyd P., Cambridge University Press, Cambridge, 17–37; doi:10.1017/9780511736490.002).
- Brisson Luc [tłum. i koment.], 2010, Porphyre: *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres* (Plotyn & Porfiriusz, *Traité 51–54; Vie de Plotin*, red. Brisson Luc i Pradeau Jean-François, Flammarion, Paryż, 257–335).

## III. Wydania tekstów starożytnych (według autora)

- Aleksander z Afrodyzji, *Dodatek do O duszy* [*De anima libri Mantissa (De anima liber alter)*], oprac. Bruns Ivo (*Alexandri Aphrodisiensis praefer commentaria scripta minora*, t. 2 część 1, *De anima liber cum Mantissa*, Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2/1, Reimer, Berlin 1887, 101–86).
- , *Komentarz do Metafizyki Arystotelesa*, oprac. Hayduck Michael (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca 1, Reimer, Berlin 1891).
- , *Komentarz do pierwszej księgi Analitików pierwszych Arystotelesa*, oprac. Wallies Maximilian (*Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum*

- i commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 2/1, Reimer, Berlin 1883).
- , *Komentarz do Topików Arystotelesa*, oprac. Wallies Maximilian (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca 2/2, Reimer, Berlin 1891).
- , *O duszy [De anima]*, oprac. Bruns Ivo (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, red. Bruns Ivo, t. 1, *De anima liber cum Mantissa*, Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2/1, Reimer, Berlin 1887, 1–100).
- , *O mieszaninie [De mixtione]*, oprac. Bruns Ivo (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, t. 2 część 2, *Alexandri Scripta minora reliqua*, Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2/2, Reimer, Berlin 1892, 213–38).
- , *O przeznaczeniu [Peri heimarmenēs / De fato]*, oprac. Bruns Ivo (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, t. 2 część 2, *Alexandri Scripta minora reliqua*, Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2/2, Reimer, Berlin 1892, 164–212).
- , *Problemy [Aporiai kai luseis / Quaestiones]*, oprac. Bruns Ivo (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, t. 2 część 2, *Alexandri Scripta minora reliqua*, Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2/2, Reimer, Berlin 1892, 1–116).
- Alkinoos, *Didaskalikos [Epitome doctrinae Platonicae sive Didaskalikos]*, oprac. Louis Pierre (Albinos, *Épitomé*, Nouvelle collection de textes et documents, Les Belles Lettres, Paryż 1945).
- , *Didaskalikos [Epitome doctrinae Platonicae sive Didaskalikos]*, oprac. Whittaker John C., tłum. Louis Pierre (Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Collection des universités de France / Série grecque 336, Les Belles Lettres, Paryż 2002, 1–72).
- Ammonios, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa*, oprac. Busse Adolf (*In Aristotelis Categorias commentarius*, Commentaria in Aristotelem Graeca 4/4, Reimer, Berlin 1895).
- , *Komentarz do pierwszej księgi Analityków pierwszych Arystotelesa*, oprac. Wallies Maximilian (*Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 4/6, Reimer, Berlin 1899).
- Anaksagoras, *Fragmenta* (DK, t. II, 59 B, 32–44).
- , *Testimonia* (DK, t. II, 59 A, 5–32).
- Anaksymannder, *Fragmenta* (DK, t. I, 12 B, 89–90).
- , *Testimonia* (DK, t. I, 12 A, 81–89).
- Anonim, *Allogenes*, oprac. i tłum. Turner John D. i Wintermute Orval S., koment. Turner John D. (*Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, red. Hedrick Charles W., The Coptic Gnostic Library, red. Robinson James M./Nag

- Hammadi Studies 28, Brill, Leiden–Nowy Jork–Kopenhaga–Kolonia 1991, 192–237).
- , *Apokryf Jana [Apocryphon Iohannis]*, oprac. Waldstein Michael i Wisse Frederik (*The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 33, Brill, Leiden 1995, 12–177).
- , *Apokryf Jana*, tłum. Myszor Wincenty (Myszor Wincenty, 2002, *Apokryf Jana (wstęp i tłumaczenie z koptyjskiego wersji z NHC II, 1)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35 / 1, 73–89; <http://hdl.handle.net/20.500.12128/11712>; [http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Slaskie\\_Studia\\_Historyczno\\_Teologiczne/Slaskie\\_Studia\\_Historyczno\\_Teologiczne-r2002-t35-n1-s73-89/Slaskie\\_Studia\\_Historyczno\\_Teologiczne-r2002-t35-n1-s73-89.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Slaskie_Studia_Historyczno_Teologiczne/Slaskie_Studia_Historyczno_Teologiczne-r2002-t35-n1/Slaskie_Studia_Historyczno_Teologiczne-r2002-t35-n1-s73-89/Slaskie_Studia_Historyczno_Teologiczne-r2002-t35-n1-s73-89.pdf)).
- , *Komentarz do Teajtetu Platona*, oprac. Diels Hermann i Schubart Hermann (*Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782)*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1905).
- , *Mowa o Ogdoadzie i Enneadzie [Discours de l’Ogdoade et l’Ennéade]*, oprac. Mahé Jean-Pierre (*Hermès Trismégiste V : Paralipomènes, grec, copte, arménien; Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus 11 Oxoniensis, Définitions hermétiques, Divers*, Collection des universités de France / Série grecque 546, Les Belles Lettres, Paryż 2019, 80–111).
- , *Wyrocznie chaldejskie [Oracula Chaldaica]*, oprac. des Places Édouard (*Oracles chaldaïques; avec un choix de commentaires anciens : Psellus, Proclus, Michel Italicus*, wyd. 2, przejrzone i popr., Collection des universités de France / Série grecque 210, Les Belles Lettres, Paryż 1989, 66–121).
- , *Zostrianos*, oprac. Layton Bentley, tłum. i koment. Sieber John H., (*Nag Hammadi Codex VIII*, red. Sieber John H., The Coptic Gnostic Library, red. Robinson James M. / Nag Hammadi Studies 31, Brill, Leiden–Nowy Jork–Kopenhaga–Kolonia 1991, 7–117).
- Antyfon Sofista, *Fragments (DK, t. II, 87 B, 337–70) [P. Oxy. 15 1797 = TM 59136]*.
- Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, oprac. Robertson Donald Struan, tłum. Vallette Paul (Apulée, *Les Métamorphoses*, 3 t., Collection des universités de France / Série latine 97, 99, 113, Les Belles Lettres, Paryż 1940–1945).
- Arystoteles, *Analityki pierwsze [Analytica priora]*, oprac. Ross William David (*Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1964, 3–113).
- , *Analityki wtóre [Analytica posteriora]*, oprac. Ross William David (*Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1964, 114–83).
- , *Etyka Eudemejska*, oprac. Susemihl Franz (*[Aristotelis Ethica Eudemia]: Eudemi Rhodii Ethica; Adjecto De virtutibus et vitiis libello*, Bibliotheca

- scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1884; [https://archive.org/details/aristotelisethic00aris\\_1](https://archive.org/details/aristotelisethic00aris_1)).
- , *Etyka Nikomachejska*, oprac. Bywater Ingram (*Aristotelis Ethica Nicomachea*, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1894 [repr. Oksford 1962]; [https://archive.org/details/aristotelisethic0000aris\\_t1k6](https://archive.org/details/aristotelisethic0000aris_t1k6)).
- , *Fizyka*, oprac. Ross William D. (*Aristotelis physica*, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1950 [repr. z poprawkami 1966]).
- , *Fragmenta varia*, oprac. Rose Valentin (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, wyd. 3, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1886 [repr. Stuttgart 1967, poprzednie wydania 1863, 1870 pod innymi tytułami]; <https://archive.org/details/aristotelisquif00arisgoog>).
- , *Kategorie [Categoriae]*, tłum. Bodéüs Richard (*Catégories*, red. Bodéüs Richard, Collection des universités de France / Série grecque 415, Les Belles Lettres, Paryż 2001).
- , *Metafizyka [Metaphysica]*, oprac. Ross William David (*Aristotle's Metaphysics*, 2 t., wyd. 2. popr., Clarendon Press, Oksford 1953).
- , *Meteorologia [Meteorologica]*, oprac. Fobes Francis H. (*Aristotelis Meteorologicorum libri quattuor*, Harvard University Press, Cambridge MA 1919 [repr. Hildesheim 1967]; <https://archive.org/details/aristotelismeteo00arisuft>).
- , *O częściach zwierząt [De partibus animalium]*, oprac. Louis Pierre (*Les parties des animaux*, Collection des universités de France / Série grecque 131, Les Belles Lettres, Paryż 1956).
- , *O duszy*, oprac. Ross William David (*De anima*, Clarendon Press, Oksford 1961).
- , *O ideach*, oprac. Fine Gail (1966 w: Fine Gail [red.], *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, 175, Clarendon Press, Oxford, 2–11).
- , *O niebie [De caelo]*, oprac. Moraux Paul (*Du ciel*, Collection des universités de France / Série grecque 168, Les Belles Lettres, Paryż 1965).
- , *O pamięci i przypomnieniu [De memoria et reminiscencia]*, oprac. Ross William David (*Parva naturalia: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oksford 1955, Bekker 449b4–53b11).
- , *O powstawaniu i ginięciu [De generatione et corruptione]*, oprac. Mugler Charles (*De la génération et de la corruption*, Collection des universités de France / Série grecque 175, Les Belles Lettres, Paryż 1966).
- , *O rodzeniu się zwierząt*, oprac. Drossaart Lulofs Hendrik Joan (*Aristotelis De generatione animalium*, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1965).
- , *O ruchu zwierząt [De motu animalium]*, oprac. Jaeger Werner (*Aristotelis De animalium motione et De animalium incessu; Ps-Aristotelis De*

- spiritu libellus*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1913, 3–18).
- , *Polityka*, oprac. Ross William David (*Aristotelis Politica*, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1957).
- , *Topiki* [*Topica*], oprac. Brunshwig Jacques, tłum. Brunshwig Jacques (*Topiques*, t. 1, *Livres I–IV*; t. 2, *Livres V–VIII*, Collection des universités de France / Série grecque 176, 454, Les Belles Lettres, Paryż 1990–2007).
- Bazyli z Cezarei, *Przeciw Eunomiuszowi (księgi I–V)* [*Adversus Eunomium libri I–V*], oprac. Benedyktyni z Kongregacji św. Maura i Migne Jacques Paul (*S.P.N. Basilii Opera omnia quae extant*, t. 1, *Patrologiae cursus completus* / *Series Graeca* 29, Migne, Paryż 1857, 497A–775A).
- Chalcydysz, *Komentarz do Timajosa Platona* [*Commentarius in Platonis Timaeum*], oprac. Waszink Jan Hendrik (*Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, wyd. 2 popr., *Plato Latinus* 4, Warburg Institute / Brill, Londyn / Leiden 1975, 57–346).
- , *Komentarz do Timajosa Platona* [*Commentarius in Platonis Timaeum*], oprac. Magee John, tłum. Magee John (*Calcidius, On Plato's Timaeus*, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 41, Harvard University Press, Cambridge MA 2016, 124–689).
- Corpus Hermeticum, oprac. Nock Arthur Darby, Festugière André-Jean i Mahé Jean-Pierre (Hermès Trismégiste, t. 1, *Traité I–XII* [1946]; t. 2, *Traité XIII–XVIII*; *Asclepius* [1946]; t. 3, *Fragments extraits de Stobée (I–XXII)* [1954]; t. 4, *Fragments de Stobée XXIII–XXIX; fragments divers* [1954], t. 5, *Paralipomènes: grec, copte, arménien* [2019], Collection des universités de France / Série grecque 106, 105, 120, 119, 546, Les Belles Lettres, Paryż 1946–2019).
- Cyceron Marek Tulusz, *O najwyższym dobru i złu*, oprac. Moeschini Claudio (Cicero Marcus Tullius, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, t. 43, *De finibus bonorum et malorum*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 2005).
- , *O naturze bogów*, oprac. Ax Wilhelm i Plasberg Otto (Cicero Marcus Tullius, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, t. 45, *De natura deorum*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1932).
- , *O przeznaczeniu* [*De fato*], oprac. Plasberg Otto i Ax Wilhelm (Cicero Marcus Tullius, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, t. 46 *De divinatione; De fato; Timaeus*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1938 [repr. Stuttgart 1987], 130<sup>b</sup>–53<sup>b</sup>).
- Cyryl Aleksandryjski, *Przeciw Julianowi* [*Adversus Julianum libri decem*], oprac. von Spanheim Ezechiel i Aubert Jean (*Sancti Patris Nostri Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia*, red. Migne Jacques Paul, t. 9, *Patrologiae cursus completus* / *Series Graeca* 76, Migne, Paryż 1863, 504A–1057B).

- , *Przeciw Julianowi* [*Kata Ioulianou / Contra Julianum imperatorem*], oprac. Kinzig Wolfram, Brüggemann Thomas i Riedweg Christoph (Kyrrill von Alexandrien: *Gegen Julian, Buch 1–10 und Fragmente*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte N.F. 20–21, De Gruyter, Berlin–Boston 2016–17).
- Dawid, *Komentarz do Isagogi Porfryusza* [*In Porphyrii Isagogen commentarium*], oprac. Busse Adolf (*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 18/2, Reimer, Berlin 1904, 80–219).
- Deksippos, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa*, oprac. Busse Adolf (*Dexippi in Aristotelis categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 4/2, Reimer, Berlin 1888, 1–71).
- Demokryt, *Fragmenta* (DK, t. II, 68 B, 130–224).
- , *Testimonia* (DK, t. II, 68 A, 81–129).
- Diofantos, *Arytmetyka* [*Arithmeticon libri sex*], oprac. Tannery Paul (*Diophanti Alexandrini Opera omnia cum Graecis commentariis*, t. 1, *Diophanti quae exstant omnia continens*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1893, 2–448).
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. Long Herbert S. (*Diogenes Laertii Vitae philosophorum*, 2 t., Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1964).
- , *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* [*Vitae philosophorum*], oprac. Dorandi Tiziano (*Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 50, Cambridge University Press, Cambridge 2013).
- Dion Chryzostom, *Mowy* [*Orationes*], oprac. von Arnim Hans Friedrich August (*Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, 2 t., t. 1, 1–338; t. 2, 1–306, Weidmann, Berlin 1893).
- Eliasz, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* [*Eliae (Olim Davidis) in Aristotelis Categorias commentarium*], oprac. Busse Adolf (*Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca 18/1, Reimer, Berlin 1900, 107–255).
- , *Wprowadzenie do filozofii* [*Prolegomena philosophiae w In Porphyrii Isagogen*], oprac. Busse Adolf (*Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca 18/1, Reimer, Berlin 1900, 1–34).
- Empedokles, *Fragmenta* (DK, t. I, 31 B, 308–75).
- , *Testimonia* (DK, t. I, 31 A, 276–307).
- Epicharm, *Testimonia* (DK, t. I, 23 A, 190–93).
- Epiktet, *Diatryby* [*Dissertationes ab Arriano digestae*], oprac. Schenkl Heinrich (*Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae: accedunt Fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae, indices*, wyd. ‘editio maior’, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1916, 7–454).

- Epikur, *List do Herodota* [*Epistula ad Herodotum*], oprac. Arrighetti Graziano (*Opere*, wyd. 2, Einaudi, Turyn 1973, 35–73).
- , *List do Menoikeusa* [*Epistula ad Menoeceum*], oprac. Arrighetti Graziano (*Opere*, wyd. 2, Einaudi, Turyn 1973, 107–17).
- Eunapios, *Żywoty sofistów*, oprac. Giangrande Giuseppe (*Eunapii vitae sophistarum*, *Scriptores Graeci et Latini*, Istituto Poligrafico dello Stato, Rzym 1956).
- Eurypides, *Fragmenty*, oprac. Kannicht Richard (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, t. V: *Euripides*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 2004; doi:10.13109/9783666257551).
- , *Orestes*, oprac. Diggle James (*Euripidis fabulae*, t. 3, *Helena; Phoenissae; Orestes; Bacchae; Iphigenia Aulidensis; Rhesus*, *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Oksford 1994, 191–286; doi:10.1093/actrade/9780198145950.book.1).
- Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, oprac. Mras Karl (*Eusebius Werke*, t. 8, *Die griechischen christlichen Schriftsteller 43/1 & 43/2*, Akademie Verlag, Berlin 1954, 1956).
- Ferekydes, *Testimonia* (DK, t. I, 7 A, 43–46).
- Filodemos z Gadary, *O sposobach znakovania* [*Peri sēmēiōseōn*], oprac. De Lacy Phillip i De Lacy Estelle Allen (Philodemus: *On Methods of Inference*, wyd. popr., *Scuola di Epicuro 1*, Bibliopolis, Neapol 1978, 29–87) [*P.Herc. 1065 = TM 62445*].
- Filolaos, *Testimonia* (DK, t. I, 44 A, 398–406).
- Flawiusz Filostrat, *Żywoty sofistów* [*Vitae sophistarum*], oprac. Kayser Carl Ludwig (*Flavii Philostrati Opera*, t. 2, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Teubner, Lipsk 1870–1871, 1–127).
- Galen, *De methodo medendi libri xiv*, oprac. Kühn Karl Gottlob (*Claudii Galeni Opera Omnia*, t. 10, Knobloch, Lipsk 1825 [repr. Olms, Hildesheim 1965; Cambridge Library Collection – Classics, Cambridge University Press, Cambridge 2011]; [https://archive.org/details/b29339339\\_0010](https://archive.org/details/b29339339_0010)).
- Geminos z Rodos, *Wprowadzenie do zjawisk niebieskich* [*Eisagōgē eis ta fainomena / Elementa astronomiae*], oprac. Aujac Germaine (*Introduction aux phénomènes*, *Collection des universités de France / Série grecque 239*, Les Belles Lettres, Paryż 1975).
- Heraklit, *Fragmenta* (DK, t. I, 22 B, 150–82).
- , *Testimonia* (DK, t. I, 22 A, 139–49).
- Herodot, *Dzieje*, oprac. Wilson Nigel Guy (*Herodoti Historiae*, 2 t., *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Clarendon Press, Oksford 2015).
- Hezjod, *Teogonia*, oprac. West Martin Litchfield (*Theogony*, Clarendon Press, Oksford 1966).
- Hierokles, *Elementy etyki* [*Ēthikē stoicheiōsis*], oprac. Bastianini Guido i Long Anthony A. (Bastianini Guido i Long Anthony A., 1992, *Hierocles*, rozdz. „Ierocle: Elementi di etica”, w: Adorno Francesco, Funghi Maria Serena, Bastianini Guido, et al. [red.], *Corpus dei papiri filosofici greci e latini: Testi e lessico*

- nei papiri di cultura greca e latina*, t. I, *Autori noti* / 1, *Filosofi* / 2, \*\* [Demetrius Phalereus – Musonius Rufus], Olschki / Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria» / Union Académique Internationale / Unione Accademica Nazionale, Florencia, 296–362) [BerlPap P. 9780 V = TM 60170].
- Homer, *Iliada*, oprac. Allen Thomas W. (*Homeri Ilias*, 3 t., Clarendon Press, Oksford 1931).
- , *Odyseja*, oprac. von der Mühl Peter (*Homeri Odyssea*, Editiones Helveticae, Series Graeca 4, Helbing & Lichtenhahn, Bazylea 1946 [repr. 1962, także Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Stuttgart 1984]).
- Ibn Na'ima al-Himsi i Al-Kindi, *Teologia Arystotelesza* [*Theologia Aristotelis*], tłum. Lewis Geoffrey (H–S<sup>1</sup>, t. II, passim, 1959).
- Iulius Firmicus Maternus, *Mathesis*, oprac. Kroll Wilhelm, Skutsch Franz i Ziegler Karl (*Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII*, 2 t., Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Stuttgart 1968 [repr. wydania Krolla i Skutscha, Leipzig 1897–1913 z dodanymi poprawkami Karla Zieglera]).
- Jamblich, *O misteriach egipskich* [*De mysteriis*], oprac. des Places Edouard (*Les mystères d'Égypte*, Collection des universités de France / Série grecque 174, Les Belles Lettres, Paryż 1966).
- Jan Filopon, *Komentarz do Kategorii Arystotelesza*, oprac. Busse Adolf (*Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 13 / 1, Reimer, Berlin 1898, 1–205).
- , *Przeciw Proklosowi o wieczności świata*, oprac. Rabe Hugo (*De aeternitate mundi contra Proclum*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1899 [repr. Olms, Hildesheim 1963]).
- Jan Stobajos, *Wypisy, wypowiedzi i nauki* [*Eklogōn, apophthegmatōn, hupotheikōn biblia tessara / Anthologium*], oprac. Hense Otto i Wachsmuth Curt (*Ioannis Stobaei anthologium*, 5 t., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1884–1912).
- Klaudiusz Ptolemeusz, *Czworoksiąg* [*Tetrabiblos / Apotelesmatica*], oprac. Boll Franz i Boer Emilie (Ptolemeusz z Aleksandrii: *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, t. 3 / 1, wyd. „stereotypa correctior”, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1957).
- , *Syntaxis mathematica* [*Almagest*], oprac. Heiberg Johan Ludvig (Ptolemeusz z Aleksandrii: *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, t. 1, *Syntaxis mathematica*, części 1 i 2, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1898–1903).
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* [*Stromata*], oprac. Stählin Otto, Früchtel Ludwig i Treu Ursula (*Clemens Alexandrinus*, t. 2, *Stromata, Buch I–VI* [wyd. 4]; t. 3, *Stromata, Buch VII und VIII; Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae quis dives salvetur; Fragmente* [wyd. 2], Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 52, 17, Akademie Verlag, Berlin 1985, 1970, t. 2:3–518; t. 3:3–102).

- Kleomedes, *Nauka o ruchu obrotowym ciał niebieskich* [*Kuklikē theōria meteōrōn*], oprac. Todd Robert B. (*Cleomedis Caelestia* (*Μετέωρα*), Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1990).
- Ksenofont, *Cyropedia* [*Cyropaedia*], oprac. Marchant Edgar Cardew (*Xenophon-tis Opera omnia*, 5 t., t. 4, *Institutio Cyri*, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1910).
- Ksenokrates, *Fragmenta*, oprac. Heinze Richard (*Xenokrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1892 [repr. Olms, Hildesheim 1965], 157–97; <https://archive.org/details/xenokratesdarst00heingooq>; [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_gp0YAAAAAMAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_gp0YAAAAAMAAJ)).
- , *Fragmenta*, oprac. Isnardi Parente Margherita (*Senocrate, Ermodoro: Frammenti*, Bibliopolis, Neapol 1982, 51–153).
- Longinus Kasjusz i Rufus, *Fragments, art rhétorique; [Rufus] Art rhétorique*, oprac. Patillon Michel i Brisson Luc (Collection des universités de France / Série grecque 413, Les Belles Lettres, Paryż 2001).
- Lukrecjusz, *O naturze rzeczy*, oprac. Deufert Marcus (Lucretius Titus Carus: *De rerum natura, libri VI*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, de Gruyter, Berlin–Boston 2019; doi:10.1515/9783110959512).
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* [*Ta eis heuaton*], oprac. Farquarson Arthur Spenser Loat (*Μάρκου Αυτανίνου αυτοκράτωρος Τὰ εἰς ἑαυτῶν / The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, 2 t., Clarendon Press, Oksford 1944 [repr. 1968]).
- Marinos z Neapolis, *Życie Proklosa* [*Vita Procli sive de felicitate*], oprac. Masullo Rita (Marino, *Vita di Proclo*, Speculum 3, D'Auria, Neapol 1985, 57–93).
- Nikomachos z Gerazy, *Wstęp do arytmetyki* [*Introductio arithmetica*], oprac. Hoche Richard Gottfried (*Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis arithmeticae libri II*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1866).
- Nikomachos z Gerazy [Pseudo-Jamblich], *Teologia arytmetyki*, oprac. De Falco Vittorio (*Jamblichi Theologoumena Arithmeticae*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1922).
- Numenios, *Fragmenta*, oprac. des Places Édouard (*Fragments*, Collection des universités de France / Série grecque 226, Les Belles Lettres, Paryż 1973).
- Olimpiodor, *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* [*In Aristotelis Categorias commentarium*], oprac. Busse Adolf (*Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 12/1, Reimer, Berlin 1902, 26–148).
- Owidiusz, *Metamorfozy*, oprac. Anderson William S. (Publius Ovidius Naso, *Metamorphoses*, wyd. 2, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1982).
- Parmenides, *Fragmenta* (DK, t. I, 28 B, 227–45).

- Pauzaniusz, *Wędrówki po Helladzie* [*Graeciae descriptio*], oprac. Spiro Friedrich (*Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 t., Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1903 [repr. Stuttgart 1959, 1967]).
- Platon, *Epinomis*, oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 5, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1902, 437–61).
- , *Eutydem* [*Euthydemus*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 3, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1903, Stephanus I, 271a–307c).
- , *Fajdros* [*Phaedrus*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 2, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1901, Stephanus III, 227a–79c).
- , *Fedon* [*Phaedo*], oprac. Duke Elizabeth Anne Foster, Hicken W. F., Nicoll W. S. M., et al. (*Platonis Opera*, t. I, *Tetralogia I–II* (*Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*), Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1995, 88–186).
- , *Fileb* [*Philebus*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 2, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1901, Stephanus II, 11a–67b).
- , *Gorgiasz* [*Gorgias*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 3, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1903, Stephanus I, 447a–527e).
- , *Hippiasz większy* [*Hippias maior*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 3, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1903, Stephanus III, 281a–304e).
- , *Kratylos* [*Cratylus*], oprac. Duke Elizabeth Anne Foster, Hicken W. F., Nicoll W. S. M., et al. (*Platonis Opera*, t. I, *Tetralogia I–II* (*Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*), Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1995, 189–275).
- , *Menon* [*Meno*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 3, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1903, Stephanus II, 70a–100c).
- , *Obrona Sokratesa* [*Apologia Socratis*], oprac. Duke Elizabeth Anne Foster, Hicken W. F., Nicoll W. S. M., et al. (*Platonis Opera*, t. I, *Tetralogia I–II* (*Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*), Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1995, 29–63).
- , *Parmenides*, oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 2, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1902, Stephanus III, 126a–66c).
- , *Politeja* [*Respublica*], oprac. Slings Simon Roelof (*Respublica* [*Platonis Rempublicam recognovit...*], Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 2003).

- , *Prawa [Leges]*, oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 5, *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Clarendon Press, Oksford 1902, 14–436).
- , *Sofista [Sophista]*, oprac. Duke Elizabeth Anne Foster, Hicken W. F., Nicoll W. S. M., et al. (*Platonis Opera*, t. I, *Tetralogia I–II (Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus)*, *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Clarendon Press, Oksford 1995, 385–471).
- , *Teajtet [Theaetetus]*, oprac. Duke Elizabeth Anne Foster, Hicken W. F., Nicoll W. S. M., et al. (*Platonis Opera*, t. I, *Tetralogia I–II (Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus)*, *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Clarendon Press, Oksford 1995, 279–382).
- , *Timajos [Timaeus]*, oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 4, *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Clarendon Press, Oksford 1902, Stephanus III, 17a–92c).
- , *Uczta [Symposium]*, oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 2, *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Clarendon Press, Oksford 1902, Stephanus III, 172a–279c).
- Plutarch, *Numa*, oprac. Perrin Bernadotte (*Plutarch's Lives*, t. 1, *Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, Loeb Classical Library 46, Harvard University Press/Heinemann, Londyn/Cambridge MA 1914, 305–82).
- , *O cnocie moralnej [De virtute morali]*, oprac. Pohlenz Max (*Moralia*, red. Pohlenz Max, Paton William R. i Sieveking William, t. III, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Teubner, Lipsk 1929, 127–56; doi:10.1515/9783110977073.127).
- , *O Izydzie i Ozyrysie [De Iside et Osiride]*, oprac. Sieveking William (*Plutarchi Moralia*, red. Sieveking William, Titchener John Bradford i Nachstädt Wilhelm, t. II/3, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Teubner, Lipsk 1935 [repr. 1971], 1–80; doi:10.1515/9783110952636.503; doi:10.1515/9783110952636.547).
- , *O powstaniu duszy wyłożonym w Timajosie [Peri tēs en Timaiōi psuchogonias / De animae procreatione in Timaeo]*, oprac. Hubert Kurt (*Plutarchi Moralia*, red. Hubert Kurt i Drexler Hans, t. VI/1, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Teubner, Lipsk 1954, 189–94; doi:10.1515/9783110977059.143).
- , *O sprzecznościach u stoików [Peri Stoikōn enantiōmatōn / De Stoicorum repugnantiiis]*, oprac. Westman Rolf i Pohlenz Max (*Moralia*, t. 6/2, wyd. 2, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Teubner, Lipsk 1958, 2–58).
- Porfiriusz, *Grota nimf [De antro nympharum]*, oprac. Duffy John M., Westerink Leendert Gerrit, Sheridan P. F., et al. (*The Cave of the Nymphs in the Odyssey: A Rev. Text with Translation by Seminar Classics 609*, Arethusa monographs 1, State University of New York at Buffalo, Buffalo 1969).

- , *Isagoga* [*Isagoge sive quinque voces*], oprac. Busse Adolf (*Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 4/1, Reimer, Berlin 1887, 1–22).
- , *Komentarz do Kategorii Arystotelesa* [*In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*], oprac. Busse Adolf (*Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 4/1, Reimer, Berlin 1887, 55–142).
- , *O wegetarianizmie* [*De abstinentia*], oprac. Nauck August (*Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1886 [repr. Olms, Hildesheim 1963], 85–269).
- , *Różnorakie poszukiwania* [*Σύμμικτα ζητήματα, Symmikta zētēmata*], oprac. Dörrie Heinrich (*Porphyrios' Symmikta Zetemata: Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, Monachium 1959, 41–99).
- , *Sentencje* [*Sententiae ad intelligibilia ducentes*], oprac. Goulet-Cazé Marie-Odile i Goulet Richard (*Sentences : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité propre de recherche no. 76 du Centre national de la recherche scientifique*, red. Brisson Luc, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 33, Vrin, Paryż 2005).
- , *Żywo Pitagorasa* [*Vita Pythagorae*], oprac. Nauck August (*Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1886 [repr. Olms, Hildesheim 1963], 17–52).
- Posejdonios, *Fragmenty* [*Fragmenta*], oprac. Theiler Willy (Texte und Kommentare 10, Walter de Gruyter, Berlin 1982).
- , *Fragmenty* [*Fragmenta*], oprac. Edelstein Ludwig i Kidd Ian Gray (Posidonius, t. 1, *The Fragments*, wyd. 2, Cambridge Classical Texts and Commentaries 13, Cambridge University Press, Cambridge 2004).
- Proklos, *Komentarz do Parmenidesa Platona* [*Commentarium in Platonis Parmenidem*], oprac. Cousin Victor (*Procli philosophi platonici Opera inedita*, A. Durand, Paryż 1864, 617–1244; [https://archive.org/details/operainedita\\_qupr00proc](https://archive.org/details/operainedita_qupr00proc)).
- , *Komentarz do Parmenidesa Platona*, oprac. Steel Carlos, d'Hoine Pieter, Macé Caroline, et al. (*Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 t., Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 2007–2009).
- , *Komentarz do Politei Platona*, oprac. Kroll Wilhelm (*Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam commentarii*, 2 t., Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1899–1901 [repr. Hakkert, Amsterdam 1965]).
- , *Komentarz do Timajosa Platona*, oprac. Diehl Ernst (*Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 t., Bibliotheca scriptorum Graecorum et

- Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1903–1906; <https://archive.org/details/proclidiadochii04procgoog>; <https://archive.org/details/proclidiadochii00diehgoog>).
- , *Teologia Platónska* [*Theologia Platonica*], oprac. Saffrey Henri Dominique i Westerink Leendert Gerrit (*Théologie platonicienne*, 6 t., Collection des universités de France / Série grecque 188, 230, 264, 282, 311, 379, Les Belles Lettres, Paryż 1968–1997).
- Psellos Michael, *O wyroczeniach chaldejskich* [*Exegēsis eis ta Chaldaika logia / Expositio in Oracula Chaldaica*], oprac. Migne Jacques-Paul (*Georgii Cedreni Compendium historiarum, cui subjiciuntur excerpta ex Breviario Joannis Scylitzae, curopalatae; accedunt Michaelis Pselli Opera quae reperiri potuerunt omnia nunc primum in unum collecta*, t. 2, Patrologiae cursus completus / Series Graeca 122, Garnier, Paryż 1889, 1123A–53B).
- , *O wyroczeniach chaldejskich* [Opusc. 38 *Exegēsis tōn Chaldaikōn rhētōn / Expositio in Oracula Chaldaica*], oprac. O'Meara Dominic J. (*Michaelis Pselli Philosophica minora*, t. II, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1989, 126–46).
- Pseudo-Arystoteles, *O świecie* [*De mundo*], oprac. Lorimer William Laughton (*Aristotelis qui fertur libellus De mundo: Accedit capitulum V, VI, VII interpretatio syriaca*, red. Lorimer William Laughton i König Eduard, Nouvelle collection de textes et documents, Les Belles Lettres, Paryż 1933, 47–103).
- Pseudo-Bazyli z Cezarei, *O duchu* [*De Spiritu*], oprac. Henry Paul (Henry 1938, 185–96).
- , *O duchu* [*De Spiritu*], oprac. Benedyktyni z Kongregacji św. Maura i Migne Jacques Paul (*S.P.N. Basilii Opera omnia quae extant*, t. 1, Patrologiae cursus completus / Series Graeca 29, Migne, Paryż 1857, 767B12–75A10).
- Pseudo-Platon, *Aksjochos* [*Axiochus*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 5, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1902, Stephanus III, 364–72).
- , *Alkibiades I* [*Alcibiades I*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 2, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1901, Stephanus II, 103a–35c).
- , *List II* [*Epistula II*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 5, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1902, Stephanus III, 463–69).
- , *List VI* [*Epistula VI*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 5, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1902, 478–80).
- , *List VII* [*Epistula VII*], oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 5, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1902, 480–515).

- , *Minos*, oprac. Burnet John (*Platonis Opera*, 5 t., t. 5, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1902, 1–13).
- Pseudo-Plutarch, *Opinie filozofów* [*Peri tōn areskontōn philosophois phusikōn dogmatōn / Placita philosophorum*], oprac. Mau Jürgen (*Plutarchi Moralia*, t. V/2/1, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1971, 50–153; doi:10.1515/9783110430974-005).
- Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom* [*Adversus Mathematicos*], oprac. Mutschmann Hermann i Mau Jürgen (*Sexti Empirici opera*, t. 2, *Adversus dogmaticos, Libros quinque (Adv. mathem. VII–XI) continens*, oprac. Hermann Mutschmann; t. 3, *Adversus mathematicos, Libros I–VI continens*, oprac. Jürgen Mau, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1914, 1961).
- , *Zarysy Pirrońskie* [*Pyrrhoniae hypotyposes*], oprac. Mutschmann Hermann (*Sexti Empirici opera*, t. 1, *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων libros tres continens*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsk 1912).
- Seneka Lucjusz Anneusz, Młodszy, *O opatrności* [*De providentia*], oprac. Reynolds Leighton Durham (Lucius Annaeus Seneca iunior, *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oksford 1977, 1–17 [*Dialogorum liber I*]).
- Simplikios, *Komentarz do Fizyki Arystotelesa*, oprac. Diels Hermann (*Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca 9, 10, Reimer, Berlin 1882–1885).
- , *Komentarz do Kategorii Arystotelesa*, oprac. Kalbfleisch Karl (*In Aristotelis categorias commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca 8, Reimer, Berlin 1907).
- , *Komentarz do traktatu Arystotelesa O niebie* [*In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*], oprac. Heiberg Johann Ludwig (*Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca 7, Reimer, Berlin 1894; doi:10.1515/9783110804997).
- Speuzyp, *Fragmenta*, oprac. Tarán Leonardo (*Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Philosophia antiqua 39, Brill, Leiden 1981, 135–74).
- Tales, *Testimonia* (DK, t. I, 11 A, 67–79).

#### IV. Literatura przedmiotowa

- Adamson Peter, 2014, *Freedom, Providence and Fate*, w: Remes Pauliina i Slaveva-Griffin Svetla [red.], *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, Londyn, 437–52.
- Alessandrelli Michele, 2013, *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico: origine e statuto di una nozione controversa*, Lessico Intellettuale Europeo 121, Olschki, Florencja.

- Armstrong Arthur H., 1936, *Plotinus and India*, „Classical Quarterly” 30/1, 22–28; doi:10.1017/S0009838800013033.
- von Arnim Hans i Adler Maximilian, 1903–1924, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 t., t. I, *Zeno et Zenonis discipuli* [1905]; t. II, *Chrysippi fragmenta logica et physica* [1903]; t. III, *Chrysippi fragmenta moralia, Fragmenta successorum Chrysippi* [1903]; t. IV, *Quo indices continentur* [1924], Teubner, Lipsk–Stuttgart.
- Bailly Anatole, 2023, *Dictionnaire Grec-Français*, red. Gréco Gérard, Charbonnet André, De Wilde Mark i Maréchal Bernard, wyd. „Nouvelle édition revue et corrigée, dite Bailly 2020”, v. 28 février 2023, wydawca indywidualny © Gérard Gréco, [br. m. wyd.]; <http://gerardgreco.free.fr/IMG/pdf/bailly-2020-hugo-chavez-2023-02-28.pdf>.
- Barnes Jonathan, 1997, *Roman Aristotle*, w: Barnes Jonathan i Griffin Miriam T. [red.], *Philosophia togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oksford, 1–69.
- Barnes Timothy David, 1976, *The Chronology of Plotinus’ Life*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 17/1, 65–70; <https://grbs.library.duke.edu/index.php/grbs/article/view/8301>.
- van den Berg Robbert Maarten, 1999, *Plotinus’ Attitude to Traditional Cult: A Note on Porphyry VP 10*, „Ancient Philosophy” 19/2, 345–60; doi:10.5840/ancientphil199919232.
- Berk Lucas, 1964, *Epicharmus: With a Summary in English*, Wolters, Groningen [rozprawa doktorska, Universiteit Utrecht].
- Blandzi Seweryn, 2013, *Numenios z Apamei — nieznaný prekursor neoplatonizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41, 29–58; [https://pau.krakow.pl/KwartalnikFilozoficzny/KF\\_XLI\\_2013\\_z4\\_03.pdf](https://pau.krakow.pl/KwartalnikFilozoficzny/KF_XLI_2013_z4_03.pdf).
- Blumenthal Henry J., 1971, *Plotinus’ Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, Haga; doi:10.1007/978-94-010-2989-6.
- , 1972, *Plotinus’ Psychology: Aristotle in the Service of Platonism*, „International Philosophical Quarterly” 12/3, 340–64; doi:10.5840/ipq197212312.
- , 1993, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and later Neoplatonism*, Variorum Collected Studies Series 426, Variorum, Aldershot.
- Bourbon Marion, 2020, *Penser l’individu: Genèse stoïcienne de la subjectivité*, Brepols, Turnhout; doi:10.1484/M.PHR-EB.5.117163.
- Boys-Stones George R. (red.), 2003, *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oksford–Nowy Jork; doi:10.1093/acprof:oso/9780199240050.001.0001.
- Brinkmann August, 1902, *Ein Schreibgebrauch und seine Bedeutung für die Textkritik*, „Rheinisches Museum für Philologie” 57 NF, 482–97; <https://archive.org/details/rheinischesmuseum57rheiuoft>.
- Brisson Luc, 1982, *Notices sur les noms propres*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 49–142.

- , 1987, *Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style*, w: Temporini Hildegard i Haase Wolfgang [red.], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, t. 2, *Principat*, Bd 36/2, *Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik: Philosophie (Platonismus [Forts.]; Aristotelismus)*, W. de Gruyter, Berlin–Boston–Nowy Jork, 793–860; doi:10.1515/9783110851519-003.
- , 1992a, *Plotin: une biographie*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 1–29.
- , 1992b, *Une édition d'Eustochius?*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 65–69.
- , 1992c, *Plotin et la magie*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 465–75.
- , 2003, *Note critique sur la postérité du traité 16 et la mention des Oracles chaldaïques*, w: PLOT. 17–21 Brisson & Pradeau, 375–76.
- , 2009, *The Philosopher and the Magician (Porphyry, Vita Plotini 10.1–13): Magic and Sympathy*, w: Dill Ueli i Walde Christine [red.], *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen; Fritz Grafzum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin–Nowy Jork, 189–202; doi:10.1515/9783110217247.3.189.
- , 2011, *The Fragment of Speusippus in Column I of the Anonymous Commentary on the Parmenides*, w: Turner John D. i Corrigan Kevin [red.], *Plato's Parmenides and Its Heritage*, t. 1, *History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Brill, Leiden, 59–65.
- Brisson Luc i Pradeau Jean-François, 2002, *Introduction*, w: Plotin, *Traité 1–6*, tłum. Brisson Luc, Fronterotta Francesco, Laurent Jérôme, et al., GF 1155, Flammarion, Paryż, 7–43.
- Chiaradonna Riccardo, 2006, *Marsilio Ficino, traduttore delli „Enneadi”: Due esempi*, „Bruniana & Campanelliana” 12/2, 547–52; <https://www.jstor.org/stable/24335245>.
- Christol Michel, 2006, *L(ucius) Cassius Manilianus à Lilybée: le curateur de la cité et ses administrés*, „L'Antiquité Classique”, 119–31; [https://www.persee.fr/doc/antiq\\_0770-2817\\_2006\\_num\\_75\\_1\\_2594](https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2006_num_75_1_2594).
- D'Ancona Cristina, 2005, *Les « Sentences » de Porphyre entre les « Ennéades » de Plotin et les « Eléments de théologie » de Proclus*, w: Porfiriusz [Porphyre], *Sentences : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité propre de recherche no. 76 du Centre national de la recherche scientifique*, red. Brisson Luc, *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 33, Vrin, Paryż, 139–274.
- De Haas Frans A. J., 2001, *Did Plotinus and Porphyry Disagree on Aristotle's Categories?*, „Phronesis” 44/4, 492–526, doi:10.1163/156852801753736517.
- Denyer Nicholas, 2001, *Introduction*, w: Platon, *Alcibiades*, oprac. Denyer Nicholas, Cambridge University Press, Nowy Jork, 1–29.
- Diels Hermann i Kranz Walther, 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 t., wyd. 6, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

- Digeser Elizabeth DePalma, 2012, *Ammonius Saccas and the Philosophy without Conflicts*, w: *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Cornell University Press, Ithaca, 23–48.
- Dillon John M., 1977, *Numenius of Apamea*, w: *The Middle Platonists*, 361–79.
- , 1977, *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, Classical Life and Letters, Duckworth / Cornell University Press, Londyn / Ithaca.
- , 2005, *Iamblichus' Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul*, w: Chiaradonna Riccardo [red.], *Studi sull'anima in Plotino*, numer specjalny „Elenchos”, 339–51.
- , 2007, *Numenius: Some Ontological Questions*, w: Sharples Robert W. i Sorabji Richard [red.], *Greek and Roman Philosophy 100 BCE–200 CE*, t. 2, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 94, Institute of Classical Studies, Londyn, 397–402.
- Dinsmoor William Bell, 1941, *Observations on the Hephaisteion*, „Hesperia”, Supplement 5, American School of Classical Studies at Athens, Baltimore; [http://www.ascsa.edu.gr/pdf/uploads/oa\\_ebooks/oa\\_hesperia\\_supplements/HS5.pdf](http://www.ascsa.edu.gr/pdf/uploads/oa_ebooks/oa_hesperia_supplements/HS5.pdf).
- Dodds Eric R., 1928, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One"*, „Classical Quarterly” 22 / 3–4, 129–42; doi:10.1017/s0009838800029591.
- , 1934, *Notes on the Περὶ ψυχῆς ἀπορίας of Plotinus (Ennead IV, 3–4)*, „Classical Quarterly” 28 / 1, 47–53; doi:10.1017/s0009838800009964.
- , 1956, *Notes on Plotinus, Ennead III, 8*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 27–28, 108–13.
- , 1960, *Numenius and Ammonius*, w: *Les sources de Plotin: Dix exposés et discussions; Vandœuvres-Genève 21-29 août 1957*, Entretiens Fondation Hardt 5, Fondation Hardt, Genewa, 3–32.
- Dörrie Heinrich, 1959, *Porphyrios' Symmikta Zetemata: Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, Monachium.
- Düring Ingemar, 1957, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist och Wiksell, Göteborg–Sztokholm.
- Edwards Mark, 1994, *Plotinus and the Emperors*, „Symbolae Osloenses” 69 / 1, 137–47; doi:10.1080/00397679408590885.
- , 2010, *Numenius*, w: Gerson Lloyd P. [red.], *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, t. I, Cambridge University Press, Cambridge, 115–25.
- Evangelioi Christos, 1988, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Philosophia antiqua 48, Brill, Leiden–Nowy Jork.

- Ferroni Lorenzo, 2012a, *Due note a Plotino: Enneadi IV 7[2], 82 e V 9[5], 12*, „Studia Graeco-Arabica” 2, 79–86; [https://learningroads.cfs.unipi.it/wp-content/uploads/2015/10/Ferroni\\_SGA\\_II.pdf](https://learningroads.cfs.unipi.it/wp-content/uploads/2015/10/Ferroni_SGA_II.pdf).
- , 2012b, *Esquisse de l'histoire de la tradition du texte de Plotin*, w: Ferroni & Narbonne, t. I/I, CCLI–CCXCI.
- , 2013a, *Pour une nouvelle édition du Traité 30 (III.8) de Plotin*, «*Sur la contemplation*»: lecture du chap. 5, 1–17, „Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes” 3<sup>e</sup> sér. 87/2, 89–98; <https://www.cairn.info/revue-de-philologie-litterature-et-histoire-anciennes-2013-2-page-89.htm>.
- , 2013b, *Trois passages difficiles liés à la gnose chez Plotin*, „Mnemosyne” ser. 4 66/3, 399–410; doi:10.1163/1568525X-12341055.
- Fine Gail, 1993, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford.
- Fowden Garth, 1993, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton Paperbacks, wyd. 2, Princeton University Press, Princeton [repr. wydania Cambridge University Press, Cambridge 1986, ze zmiianami i nowym wstępem].
- Friedberg Marian, 1963, *Wydawanie drukiem źródeł archiwalnych. Metoda i techniki pracy edytorskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Gersh Stephen, 1986, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, 2 t., Publications in Medieval Studies 23/1–2, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Gottshalk Hans B., 1987, *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, w: Temporini Hildegard i Haase Wolfgang [red.], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, t. 2, Principat, Bd 36/2, Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik: Philosophie (Platonismus [Forts.]; Aristotelismus), W. de Gruyter, Berlin–Boston–Nowy Jork, 1079–174; doi:10.1515/9783110851519-010.
- , 1990, *The Earliest Aristotelian Commentators*, w: Sorabji Richard [red.], *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca, 55–82.
- Goulet Richard, 1982, *Le système chronologique de la « Vie de Plotin »*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 187–227.
- Goulet-Cazé Marie-Odile, 1982, *L'arrière-plan scolaire de la « Vie de Plotin »*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 229–327.
- , 1992, *Remarques sur l'édition d'Eustochius*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 71–76.
- , 2007, *Deux traités plotiniens chez Eusèbe de Césarée*, w: D'Ancona Costa Cristina [red.], *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the Constitution of European Culture”*, Held in

- Strasbourg, *March 12–14, 2004*, *Philosophia Antiqua* 107, Brill, Leiden–Boston, 63–97; doi:10.1163/ej.9789004156418.i-536.8.
- Goulet-Cazé Marie-Odile, Goulet Richard, Brisson Luc, Segonds Alain-Philippe, et al., 1992, *Notes sur la « Vita Plotini »*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 187–299.
- Gourinat Jean-Baptiste, 1996, *Les stoïciens et l'âme*, *Philosophies*, Presses Universitaires de France, Paryż.
- , 2005, *La probairesis chez Épictète: Décision ou « personne morale » ?*, w: Laks André, Nancy Michel i Bénatouïl Thomas [red.], *Stoïcisme: Physique, éthique*, numer specjalny „Philosophie antique” 5, 93–134.
- Griffin Michael J., 2015, *Andronicus of Rhodes*, w: *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oksford, 21–77; doi:10.1093/acprof:oso/9780198724735.003.0002.
- Grmek Mirko D., 1992, *Les maladies et la mort de Plotin*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 335–53.
- Gurtler Gary, 1988, *The Origin of Genera: Ennead VI 2 [43] 20*, „Dionysius” 12, 3–15; <https://ojs.library.dal.ca/dionysius/article/view/6758/5916>.
- Harder Richard, 1928, recenzja „Plotin: *Ennéades*. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Bd. 1–4. Paris: Les Belles Lettres 1924–27”, „Gnomon” 4/11–12, 638–52; <http://www.jstor.org/stable/27673908>.
- Hatzimichali Myrto, 2013, *The Texts of Plato and Aristotle in the First Century BC*, w: Schofield Malcolm [red.], *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1–27; doi:10.1017/cbo9781139096713.003.
- Hein Christel, 1985, *Definition und Einteilung der Philosophie von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, *Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie* 177, P. Lang, Frankfurt nad Menem–Nowy Jork.
- Henry Paul, 1934, *Un hapax legomenon de Plotin*, w: *Mélanges Bidez*, t. II, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales* 2/2, Secrétariat de l'Institut [de Philologie et d'Histoire Orientales, Université Libre de Bruxelles], Bruksela [repr. Kraus, Nendelnn 1969], 475–85.
- , 1936, *La longueur des lignes dans l'archétype des „Ennéades” de Plotin*, „Revue des Études Grecques” 49/233, 571–85; doi:10.3406/reg.1936.2796.
- , 1938, *Études plotiniennes, I. Les états du texte de Plotin*, *Museum Lessianum, Section philosophique* 20, Desclée de Brouwer, Paryż–Brugia.
- , 1941, *Études plotiniennes, II. Les manuscrits des Ennéades*, *Museum Lessianum, Section philosophique* 21, Desclée de Brouwer / Édition universelle, Paryż / Bruksela [repr. 1948].
- Henry Paul i Schwyzer Hans-Rudolf, 1951, *Praefatio*, w: H–S<sup>1</sup>, t. I *Porphyrii Vita Plotini; Enneades I–III, IX–XLIII*.

- , 1964, *Praefatio*, w: H-S<sup>2</sup>, t. I *Porphyrii Vita Plotini; Enneades I-III*, v-xvi.
- Igal Jesús, 1971, *La genesis de la inteligencia en un pasaje de las Eneadas de Plotino (V,1,7,4-35)*, „Emerita” 39, 129-57.
- Inge William Ralph, 1923, *The Philosophy of Plotinus; The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, 2 t., wyd. 2, Longmans / Green, Londyn / Nowy Jork.
- Krokiewicz Adam, 1959, *Wstęp*, w: Plotyn, *Enneady*, tłum. Krokiewicz Adam, 2 t., Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, VII-LXXXVI.
- Lewis Eric C., 1988, *Diogenes Laertius and the Stoic Theory of Mixture*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 35 / 1, 84-90; doi:10.1111/j.2041-5370.1988.tb00202.x.
- de Libera Alain, 1998, *Introduction*, w: Porfiriusz [Porphyre], *Isagoge: Texte grec, Translatio Boethii*, red. de Libera Alain i Segonds Alain-Philippe, tłum. de Libera Alain i Segonds Alain-Philippe, Vrin, Paryż, VII-CLXII.
- Liddell Henry G., Scott Robert, Jones Henry S. i McKenzie Roderick, 1968, *A Greek-English Lexicon*, wyd. 9, Clarendon Press, Oksford; <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsgj>; <https://logeion.uchicago.edu>; <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>.
- Long Anthony A., 2016, *What is the Matter with Matter, according to Plotinus?*, „Royal Institute of Philosophy Supplement” 78, 37-54; doi:10.1017/S135824611600028X.
- Long Anthony A. i Sedley David N., 1988, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1, *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*; t. 2, *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge University Press, Cambridge-Nowy Jork.
- Maas Paul, 1994, *Krytyka tekstu*, „Pamiętnik Literacki” 85 / 2, 188-206.
- Mansfeld Jaap, 1994, *Prolegomena: Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text*, *Philosophia antiqua* 61, Brill, Leiden-Nowy Jork; doi:10.1163/9789004320833.
- Meijer Pieter Ane, 1988, *Stoicism in Plotinus' Enneads VI 9,1*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” NS 30 / 3, 61-76; doi:10.2307/20546965.
- , 1992, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9): An Analytical Commentary*, Amsterdam Classical Monographs 1, Gieben, Amsterdam.
- Merlan Philip, 1967, *Numenius*, w: Armstrong Arthur Hilary A. [red.], *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 96-106.
- Mikalson Jon D., 2009, *Ancient Greek Religion*, wyd. 2, Wiley-Blackwell, Oksford-Malden MA.
- Moulinier Louis, 1952, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Klincksieck, Paryż.

- Narbonne Jean-Marc, 2012, *Introduction à l'œuvre de Plotin*, w: Ferroni & Narbonne, t. I/I, XI–LX.
- , 2021, *Note sur l'hypothétique « grand traité (30–33) » de Plotin*, w: Ferroni & Narbonne, t. II/III, XV–XX.
- O'Brien Denis, 1982, *Une bibliographie analytique des éditions, traductions et commentaires de la « Vie de Plotin », 1492–1980*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. I, 143–86.
- , 1992, *Plotin et le vœu de silence*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 419–59.
- , 1994, *Plotinus and the Secrets of Ammonius*, „Hermathena” nr 157, 117–53; [www.jstor.org/stable/23041392](http://www.jstor.org/stable/23041392).
- O'Meara Dominic J., 1976, *Being in Numenius and Plotinus: Some Points of Comparison*, „Phronesis” 21, 120–30; doi:10.1163/156852876x00075.
- , 1995, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford; doi:10.1093/0198751478.001.0001.
- Parker Robert, 1983, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford.
- Pépin Jean, 1956, *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, „Revue philosophique de la France et de l'Étranger” 146, 39–64; <http://www.jstor.org/stable/41088359>.
- , 1976, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, wyd. „Nouvelle édition, revue et augmentée”, Études Augustiniennes, Paryż.
- , 1987a, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante; 2. Études historiques*, Études Augustiniennes, Paryż.
- , 1987b, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paryż.
- , 1992a, *L'épisode du portrait de Plotin (VP 1.4–9)*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 301–34.
- , 1992b, *La dernière parole de Plotin*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 355–83.
- Pinch Geraldine, 2002, *Handbook of Egyptian Mythology*, Handbooks of World Mythology, ABC-CLIO, Santa Barbara–Denver–Oxford.
- Podbielski Henryk, 2001, *Postłowie. O życiu i twórczości Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 845–921.
- Podbielski Marcin i Zhyrkova Anna, 2024, *The Discovery of the Individual: Post-Chalcedonian Christological Debates and the Dawn of Scholasticism in Early-Byzantine Thought*, *Studia Traditionis Theologiae* 62, Brepols, Turnhout.
- Puelma Mario, 1979, *Vorschläge zu Plotin Enn. VI,9 (Περὶ τὰ γαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός)*, „Museum Helveticum” 36/2, 90–100; doi:10.5169/seals-28445.

- , 1980, *Zu Plotin Enn. VI,9. Ein Nachtrag*, „Museum Helveticum” 37 / 2, 133–34; <https://www.jstor.org/stable/24815532>.
- Roloff Dietrich, 1970, *Plotin, die Grossschrift III, 8–V, 8–V, 5–II, 9*, t. 8, Untersuchungen zur Antiken Literatur und Geschichte, de Gruyter, Berlin; doi:10.1515/9783110833782.
- Saffrey Henri Dominique, 1992, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 31–64.
- , 1996, *Florence, 1492; The Reappearance of Plotinus*, „Renaissance Quarterly” 49 / 3, 488–508; doi:10.2307/2863364.
- Schwyzler Hans-Rudolf, 1935, *Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35A*, „Rheinisches Museum für Philologie” NF 84 / 4, 360–68; <https://www.jstor.org/stable/41243975>; <http://www.rhm.uni-koeln.de/084/Schwyzler.pdf>.
- , 1937a, *Der Plotin-Codex Vinbodonensis phil. graecus 226*, „Rheinisches Museum für Philologie” NF 86 / 3, 270–85; <https://www.jstor.org/stable/41243417>; <http://www.rhm.uni-koeln.de/086/Schwyzler.pdf>.
- , 1937b, *Der Plotin-Codex Laurentianus 87,3*, „Rheinisches Museum für Philologie” NF 86 / 4, 358–84; <https://www.jstor.org/stable/41243422>; <http://www.rhm.uni-koeln.de/086/Schwyzler2.pdf>.
- , 1939, *Das Plotin-Exzerpt im Codex Rossianus graecus 986*, „Rheinisches Museum für Philologie” NF 88 / 4, 367–79; <https://www.jstor.org/stable/41243483>; <http://www.rhm.uni-koeln.de/088/Schwyzler.pdf>.
- , 1941, *Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios*, „Rheinisches Museum für Philologie” NF 90 / 3, 216–36; <https://www.jstor.org/stable/41243539>; <http://www.rhm.uni-koeln.de/090/Schwyzler.pdf>.
- , 1944, *Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins*, „Museum Helveticum”, 87–99; doi:10.5169/seals-1283.
- , 1950, *Die älteste Plotin-Handschrift*, „Rheinisches Museum für Philologie” NF 93, 154–58; <http://www.rhm.uni-koeln.de/093/Schwyzler.pdf>; <https://www.jstor.org/stable/41243631>.
- , 1983, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge G 260, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- , 1987, *Corrigenda ad Plotini textum*, „Museum Helveticum” 44 / 3, 191–210; doi:10.5169/seals-34286.
- , 1992, *Textkritisches zu Plotin und zur Vita Plotini*, w: Goulet-Cazé Marie-Odile, Madec Goulven i O'Brien Denis [red.], *Σοφίης μαιήτορες – « Chercheurs de sagesse »; Hommage à Jean Pépin*, t. 131, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, Institut d'Études Augustiniennes, Paryż, 343–46.

- Seidel Eugen, 1886, *De usu praepositionum Plotiniano quaestiones; dissertatio inauguralis philologica, quam ... die 15 m. martii 1886 ... defendet Eugenius Seidel*, F. Baer, Nysa; <https://archive.org/details/McGillLibrary-97841-163>; <https://archive.org/details/DeUsuPraepositionumPlotinianoQuaestiones>.
- Slaveva-Griffin Svetla, 2008, *Unity of Thought and Writing: Enn. 6.6 And Porphyry's Arrangement of the Enneads*, „Classical Quarterly” 58/1, 277–85; doi:10.1017/S0009838808000220.
- Sleeman John Herbert, 1926, *Some Notes on Plotinus*, „Classical Quarterly” 20/3–4, 152–54; doi:10.1017/S0009838800024897.
- , 1928, *Notes on Plotinus, II*, „Classical Quarterly” 22/1, 28–34; doi:10.1017/S0009838800000197.
- Sleeman John Herbert i Pollet Gilbert, 1980, *Lexicon Plotinianum*, Ancient and Mediaeval Philosophy De Wulf-Mansion Centre Series 1 t. II, Brill/Leuven University Press, Leiden/Leuven.
- Smyth Herbert Weir i Messing Gordon M., 1984, *Greek Grammar*, wyd. popr., Harvard University Press, Cambridge MA.
- Steel Carlos G., 1978, *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism; Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, rok 40, nr 85, Paleis der Academiën, Bruksela.
- , 2002, *A Neoplatonic Speusippus?*, w: Di Pasquale Barbanti Maria, Giardina Giovanna Rita, Manganaro Paolo i Berti Enrico [red.], *Ἐνώσις καὶ φιλία; Unione e amicizia: Omaggio a Francesco Romano*, Cooperativa Universitaria Editrice Catanese di Magistero, Catania, 469–76.
- Stern-Gillet Suzanne, Corrigan Kevin i Baracat José C., Jr., 2021, *A Text Work of Plotinus: The Lives and Correspondence of P. Henry S.J., H.-R. Schwyzer, A.H. Armstrong, J. Trouillard and J. Igal S.J.*, Ancient and Medieval Philosophy, Series 1 59, Leuven University Press, Leuven.
- Szymańska-Kuta Daria, 2011, *Kilka uwag na temat ekstazy Plotyna*, „Studia Religioznologica” 44, 95–107; doi:10.4467/20844077SR.11.007.0251.
- Tarán Leonardo, 1981, *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Philosophia antiqua 39, Brill, Leiden.
- Tardieu Michel, 1992, *Les Gnostiques dans la « Vie de Plotin »*. *Analyse du chapitre 16*, w: Pépin & Brisson, *La vie*, t. II, 503–46.
- Theiler Willy, 1930, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Problemata, Forschungen zur klassischen Philologie 1, Weidmann, Berlin.
- Tollius Jacob, 1694, [*Commentarius*], w: Longinus Kasjusz, *Dionysii Longini De sublimitate commentarius; ceteraque, quae reperiri potuerunt*, tłum. Tollius Jacob i Boileau Despréaux Nicolas, Halma, Utrecht, passim; [https://archive.org/details/bib\\_fict\\_418910](https://archive.org/details/bib_fict_418910).

- Torchia Natale Joseph, 1993, *Plotinus, "Tolma", and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, American University Studies / Series 5, Philosophy 135, P. Lang, Nowy Jork–Berno.
- te Velde Herman, 1984, *Relations and Conflicts between Egyptian Gods, Particularly in the Divine Ennead of Heliopolis*, w: Kippenberg Hans G., Drijvers Hendrik Jan Willem i Kuiper Yme B. [red.], *Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions*, Religion and Reason 31, Mouton, Berlin–Nowy Jork–Amsterdam, 239–57.
- Vitringa Anne Johannes, 1876, *Annotationes criticae in Plotini Enneadum partem priorem*, J. De Lange Deventer, Deventer; <https://books.google.com/books?id=dghWAAAACAAJ>.
- Voelke André-Jean, 1973, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Presses universitaires de France, Paryż.
- Waszink Jan Hendrik, 1975, *Praefatio*, w: Chalcydusz, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Plato Latinus 4, wyd. 2 popr., Warburg Institute / Brill, Londyn / Leiden, VII–CLXXXIII.
- Westerink Leendert Gerrit, 1964, *Elias und Plotin*, „Byzantinische Zeitschrift” 57 / 1, 26–32; doi:10.1515/byzs.1964.57.1.26.
- Whittaker John C., 1969, *Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, „Vigiliae Christianae” 23 / 2, 91–104; doi:10.2307/1583306.
- von Wilamowitz-Moellendorff Ulrich, 1884, *Coniectanea*, w: *Index scholarum ... in Academia Georgia Augusta habendarum per semestre aestivum... 1884; Praemissa sunt Udalrici de Wilamoivitz-Moellendorff Coniectanea*, Dietrich'sche Druckerei, Getynga, 3–18; <https://archive.org/details/coniectanea00wila>.
- van Winden Jacobus Cornelis Maria, 1962, *A Crucial Passage in Plotinus, Enn. VI, 9, 7*, „Mnemosyne” 15, 173, [repr. w: van Winden, Jacobus Cornelis Maria, 1977, *Arché: A Collection of Patristic Studies*, red. den Boeft J., Runia David T., Supplements to Vigiliae Christianae 41, Leiden, Brill, 229–32]; doi:10.1163/9789004313088\_024; <http://www.jstor.org/stable/4428621>.
- , 1980, *Das ἐκεί in Plotin Enn. VI, 9, 7, 4*, „Museum Helveticum” 37 / 1, 61–62, [repr. w van Winden, Jacobus Cornelis Maria, 1977, *Arché: A Collection of Patristic Studies*, red. den Boeft J., Runia David T., Supplements to Vigiliae Christianae 41, Leiden, Brill, 235–236]; doi:10.1163/9789004313088\_026; <https://www.jstor.org/stable/24815700>.
- Zhyrkova Anna, 2012, *The Philosophical Originality of a Theologian: The Case of a Patristic Author Forgotten and Overlooked by History*, „Forum Philosophicum” 17 / 2, 225–43; doi:10.5840/forphil201217215.

ISBN 978-83-7614-502-0

