



Koncepcja Henady w ontologii Plotyna

Rafał Marcin Leszczyński

Wydział Teologiczny

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

The Henad Concept in Plotinus' Philosophy

Abstract

This paper presents the way Plotinus proved God's absolute transcendence, the One and His non-complexity and singularity. Despite his support for apophatic theology, he was forced to also use notions of cataphatic theology. He called God by the names of Good, Beauty, Truth, Life and Might. He had much to say about Him, although at the same time he declared that the One cannot be described in a human language. It is therefore impossible to practise a consistent apophatic theology if one wishes to lead people to God. Plotinus, however, tried to do so in his works.

Keywords: Plotinus, Henad, One, God, apophatic theology, cataphatic theology

Słowa kluczowe: Plotyn, Henada, Jedno, Bóg, teologia apofatyczna, teologia katafatyczna

1. Henada jako zasada jedności bytu

Zapoznając się z problemami ontologicznymi występującymi w filozofii greckiej, niechybnie zauważymy, że jednym z najważniejszych było zagadnienie definiowania bytu oraz kwestia, z czym ów byt należy utożsamić. W filozofii Platona, podobnie jak i u wcześniejszych filozofów, zdefiniowano byt jako to, co istnieje i nie może przestać istnieć. W przekonaniu Ateńczyka istnieją trzy zasadnicze desygnaty odpowiadające tej definicji: Bóg (Demiurg), dusze ludzkie i idee. Szczególnie wiele miejsca w swoich rozważaniach poświęcił Platon światu idei, które – jego zdaniem – są niezmiennie, w związku z czym istnieją wiecznie. Idee, wraz z Bogiem i duszami, stoją na najwyższym szczeblu istnienia, będąc bytami najrealniejszymi, bo posiadającymi w sobie najwięcej cech bytu. Rzeczy materialne są jedynie odbiciami i cieniami idei, istniejąc o tyle, o ile uczestniczą w ideach. Innymi słowy, to idee

sprawiają, że obiekty materialne istnieją i stanowią zintegrowane całości¹. Uczeń Platona, Arystoteles, zmienił definicję bytu, pojmując go jako jednostkową rzecz istniejącą samoistnie, określając ją słowem οὐσία².

Należy zauważyć, że zarówno u Arystotelesa, jak i u Platona byt jest pojmowany jako coś jednostkowego, coś jednego. U Platona jednostkowe są poszczególne idee, u Arystotelesa samoistne rzeczy. Oznacza to, że obydwaj filozofowie sprowadzali byt do jedności, choć różnie rozumieli, czym jest owa jedność³.

Nie inaczej mają się sprawy w filozofii Plotyna. Twórca neoplatonizmu także był zdania, iż jeśli coś jest bytem, to musi być czymś jednym, czyli tworzyć jedną, zintegrowaną całość. Coś, co nie jest jednością albo w ogóle nie jest bytem, albo jest wieloma bytami. W *Enneadach* Plotyn pisał:

Wszystkie byty są bytami dzięki jedności, tak te, które są bytami w pierwszym znaczeniu, jak i te, które się zalicza w jakikolwiek sposób do bytów. Bo czymże będą, jeżeli nie będą jednym? Przecież z chwilą, kiedy zostaną pozbawione jedności, już nie są tym, czym się nazywają. I tak, nie ma wojska, jeżeli nie będzie jednym, ani też nie ma chóru ni trzody, żeby nie były jednym. A nie ma także domu ni okrętu bez jedności, bo dom i okręt są właśnie jednym, po którego stracie ani dom już domem nie będzie, ani okrętem okręt. Nie będzie tedy wielkości ciągłych, jeżeli nie będzie w nich obecne jedno: oto w razie rozcięcia tracą swoje jedno i w miarę, jak je tracą, wyzbywają się swojego bytu. Również ciała roślinne i zwierzęce, z których każde jest jednym: jeżeli uciekają od jednego, drobiąc się na wielość, to zaraz tracą swoją poprzednią substancję i nie są już bytami, którymi były, lecz stały się bytami innymi i każdy z nich jest znowu jednym⁴.

Według Plotyna podobnie dzieje się z duszą (duszami). Choć na pierwszy rzut oka może się zdawać, że to ona jest Jednym, gdyż doprowadza wszystko do jednego, integrując byt i dając mu istnienie, to jednak, tak naprawdę, również dusza musi uczestniczyć w Jednie, aby istnieć i nie ulec rozpadowi. Dusza, jeżeli daje ciałom jedno, to tylko dlatego, że sama uczestniczy w Jednie, a nie ze względu na to, że jest źródłem jedności bytów. Można powiedzieć, że dusze przekazują ciałom jedno, które wcześniej same otrzymały. Dusza jest więc różna od Jednego – twierdził Plotyn – mimo to ma ona w sobie mocniejsze jedno (większy stopień jedności) od jednych bytów materialnych. Byty mogą więc uczestniczyć w Jednie bardziej lub mniej.

¹ Por. R.M. Leszczyński, *Główne problemy i kierunki w filozofii*, Warszawa 2006, s. 64–65.

² Por. *ibidem*, s. 65.

³ Por. D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979, s. 20–21; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu od Homera do Platona*, Lublin 2003, s. 237–249.

⁴ Por. Plotinus, *Ἐννεάδες*, VI. 9. 1: Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἑστίν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἔστιν ὄντα, καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἐν εἴη; Ἐπειπερὶ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. Οὐτε γὰρ στρατὸς ἔστιν, εἰ μὴ ἐν ἔσται, οὔτε χορὸς οὔτε ἀγέλη μὴ ἐν ὄντα. Ἀλλ' οὐδὲ οἰκία ἢ ναὺς τὸ ἐν οὐκ ἔχοντα, ἐπειπερὶ ἢ οἰκία ἐν καὶ ἢ ναῦς, ὃ εἰ ἀποβάλοι, οὐτ' ἂν ἢ οἰκία ἔτι οἰκία οὔτε ἢ ναῦς. Τὰ τοίνυν συνεχῆ μεγέθη, εἰ μὴ τὸ ἐν αὐτοῖς παρεῖη, οὐκ ἂν εἴη τμηθέντα γοῦν, καθόσον τὸ ἐν ἀπόλλυσιν, ἀλλάσσει τὸ εἶναι. Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζώων σώματα ἐν ὄντα ἕκαστα εἰ φεύγοι τὸ ἐν εἰς πλῆθος θρυπτόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτῶν, ἣν εἶχεν, ἀπάλεσεν οὐκέτι ὄντα ἃ ἦν, ἀλλὰ δὲ γενόμενα καὶ ἐκεῖνα, ὅσα ἐν ἔστι. Tekst grecki *Enneady VI* za: Plotinus, *Ennead.* 6.6–9; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2003. Tłum. polskie za: Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2004.

„(...) Najdalej od Jednego znajduje się rzecz nieciągła, na przykład chór, a bliżej ciągła. Dusza znowu jest jeszcze bliżej, ale i ona tylko uczestniczy”. Z faktu partycypacji duszy w Jednym wynika, że nie może ona być utożsamiana z Jednym. O tym, iż dusza nie jest Jednym, świadczy również i to, że jest ona mnoga,

(...) chociaż nie składa się z części! – bo jest w niej bardzo wiele mocy, więc rozumowania, dążenia, uświadamiania, które w skupieniu dzierży jedno, niby rodzaj więzi. Zaszczepia tedy dusza jedno innej rzeczy, jako że i sama jest jednym, a z drugiej strony sama tego doznaje od czegoś innego⁵.

Innymi słowy, w przekonaniu twórcy neoplatonizmu dusza jest jednym w sensie względnym, a nie absolutnym, jest nim w odniesieniu do bytów materialnych, które integruje i scala, sama wszakże, aby być jednym, potrzebuje uczestnictwa w Jednym Najwyższym.

Skoro dusza nie jest jednym, może zatem są nim poszczególne idee? – zastanawia się Plotyn. Dla Platona idee były proste i nierozkładalne, stanowiąc kwintesencję jedności, jednak – według Plotyna – idee nie są bynajmniej niezłożone. Jego zdaniem, choć idee nie posiadają części, to jednak zawierają w sobie wielość, z tego powodu idea „(...) nie jest Jednym (...). Oto każda idea składa się z wielości i jest czymś złożonym oraz późniejszym, bo składniki każdej rzeczy są od niej wcześniejsze”. W przekonaniu Plotyna idee, podobnie jak dusze i rzeczy materialne, są jednością, ze względu na uczestnictwo w Jednym, a nie same z siebie⁶.

⁵ Por. *ibidem*, VI. 9. 1: Καὶ ἡ ὑγίεια δέ, ὅταν εἰς ἓν συνταχθῆι τὸ σῶμα, καὶ κάλλος, ὅταν ἡ τοῦ ἐνός τὰ μόρια κατάσχη φύσις· καὶ ἀρετὴ δὲ ψυχῆς, ὅταν εἰς ἓν καὶ εἰς μίαν ὁμολογίαν ἐνωθῆι. Ἄρ' οὖν, ἐπειδὴ ψυχὴ τὰ πάντα εἰς ἓν ἀγεί δημιουργοῦσα καὶ πλάττουσα καὶ μορφοῦσα καὶ συντάττουσα, ἐπὶ ταύτην ἐλθόντας δεῖ λέγειν, ὡς αὕτη τὸ ἓν χορηγεῖ καὶ αὕτη ἐστὶ τὸ ἓν; Ἡ ὥσπερ τὰ ἄλλα χορηγοῦσα τοῖς σώμασιν οὐκ ἐστὶν αὕτη ὁ δίδωσιν, οἷον μορφὴ καὶ εἶδος, ἀλλ' ἕτερα αὐτῆς, οὕτω χορῆ, εἰ καὶ ἓν δίδωσιν, ἕτερον ὃν αὐτῆς νομίζεν αὐτὴν δίδοναι καὶ πρὸς τὸ ἓν βλέπουσαν ἓν ἕκαστον ποιεῖν, ὥσπερ καὶ πρὸς ἄνθρωπον ἄνθρωπον, συλλαμβάνουσαν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἓν αὐτῷ ἓν. Τῶν γὰρ ἓν λεγομένων οὕτως ἕκαστόν ἐστιν ἓν, ὡς ἔχει καὶ ὁ ἐστίν, ὥστε τὰ μὲν ἦττον ὄντα ἦττον ἔχειν τὸ ἓν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον. Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ ἕτερον οὖσα τοῦ ἐνός μᾶλλον ἔχει κατὰ λόγον τοῦ μᾶλλον καὶ ὄντως εἶναι τὸ μᾶλλον ἓν. Οὐ μὴν αὐτὸ τὸ ἓν· ψυχὴ γὰρ μία καὶ συμβεβηκός πῶς τὸ ἓν, καὶ δύο ταῦτα ψυχὴ καὶ ἓν, ὥσπερ σῶμα καὶ ἓν. Καὶ τὸ μὲν διεστηκός, ὥσπερ χορός, πορρωτάτω τοῦ ἓν, τὸ δὲ συνεχές ἐγγυτέρω· ψυχὴ δὲ ἔτι μᾶλλον κοινωνοῦσα καὶ αὐτῆ. Εἰ δ' ὅτι ἄνευ τοῦ ἓν εἶναι οὐδ' ἂν ψυχὴ εἶη, ταύτην εἰς ταῦτόν τις ἀγεί ψυχὴν καὶ τὸ ἓν, πρῶτον μὲν καὶ τὰ ἄλλα [ἄ] ἐστὶν ἕκαστα μετὰ τοῦ ἓν εἶναι ἐστίν· ἀλλ' ὅμως ἕτερον αὐτῶν τὸ ἓν – οὐ γὰρ ταῦτόν σῶμα καὶ ἓν, ἀλλὰ τὸ σῶμα μετέχει τοῦ ἓν – ἔπειτα δὲ πολλὴ ἢ ψυχὴ καὶ ἡ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ μερῶν· πλείσται γὰρ δυνάμεις ἓν αὐτῆ, λογιέσθαι, ὀρέγεσθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἃ τῷ ἐνὶ ὥσπερ δεσμῶι συνέχεται. Ἐπάγει μὲν δὴ ψυχὴ τὸ ἓν ἓν οὖσα καὶ αὐτῆ ἄλλωι· πάσχει δὲ τοῦτο καὶ αὐτῆ ὑπ' ἄλλου.

⁶ Por. *ibidem*, VI. 9. 2: Ἄρ' οὖν ἐκάστωι μὲν τῶν κατὰ μέρος ἓν οὐ ταῦτόν ἢ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ἓν, ὅλωι δὲ τῷ ὄντι καὶ τῆι οὐσίαι ταῦτόν ἢ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν; Ὡστε τὸν ἐξευρόντα τὸ ὄν ἐξευρηκέναι καὶ τὸ ἓν, καὶ αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτὸ εἶναι τὸ ἓν· οἷον, εἰ νοῦς ἢ οὐσία, νοῦν καὶ τὸ ἓν εἶναι πρῶτως ὄντα ὄν καὶ πρῶτως ἓν, μεταδιδόντα δὲ τοῖς ἄλλοις τὸ εἶναι οὕτως καὶ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ ἐνός. Τί γὰρ ἂν τις καὶ παρ' αὐτὰ εἶναι αὐτὸ φῆσαι; Ἡ γὰρ ταῦτόν τῷ ὄντι – ἄνθρωπος γὰρ καὶ εἰς ἄνθρωπος ταῦτόν – ἢ οἷον ἀριθμός τις ἐκάστου, ὥσπερ εἰ δύο τινὰ ἔλεγες, οὕτως ἐπὶ μόνου τινός τὸ ἓν. Εἰ μὲν οὖν ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, δηλὸν ὅτι καὶ τὸ ἓν· καὶ ζητητέον τί ἐστίν. Εἰ δὲ ψυχῆς ἐνέργημα τὸ ἀριθμεῖν ἐπεξιούσης, οὐδὲν ἂν εἶη ἓν τοῖς πράγμασι τὸ ἓν. Ἄλλ' ἔλεγεν ὁ λόγος, εἰ ἀπολεῖ

Dochodzimy w tym miejscu do zagadnienia o pierwszorzędym znaczeniu w ontologii Plotyna. Otóż, o ile dla Platona i Arystotelesa jedność (bycie jednym) było cechą poszczególnych bytów (dla Platona poszczególnych idei, dla Stagiryty jednostkowych rzeczy), to – w mniemaniu Plotyna – jedność bytów wynika z ich uczestnictwa w transcendentnym Jednym (Jedni, Henadzie). Jedno (Jednia) nie jest więc – w jego przekonaniu – tylko własnością bytów, ale realnie istniejącą rzeczywistością, a właściwie rzeczywistością najrealniejszą, nadającą jedność, a więc także istnienie, wszelkim bytom. Innymi słowy – zdaniem Plotyna – skoro cechą poszczególnych bytów jest jedność, to znaczy, że musi istnieć jakieś transcendentne i absolutne Jedno, które nadaje własność jedności wszelkim bytom. Jedno owo w filozofii Plotyna pełni funkcję Absolutu, Boga⁷.

ἕκαστον τὸ ἓν, μηδ' ἔσσεσθαι τὸ παράπαν. Ὅραν οὖν δεῖ, εἰ ταῦτόν τὸ ἓν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὄν καὶ τὸ ἓν. Ἀλλ' εἰ τὸ ὄν τὸ ἕκαστου πλήθος ἐστί, τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλήθος εἶναι, ἕτερον ἂν εἴη ἑκάτερον. Ἄνθρωπος γοῦν καὶ ζῶιον καὶ λογικὸν καὶ πολλὰ μέρη καὶ συνδέεται ἐνὶ τὰ πολλὰ ταῦτα· ἄλλο ἄρα ἄνθρωπος καὶ ἓν, εἰ τὸ μὲν μεριστόν, τὸ δὲ ἄμερές. Καὶ δὴ καὶ τὸ ὅλον ὄν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα πολλὰ μᾶλλον ἂν εἴη καὶ ἕτερον τοῦ ἑνός, μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἓν. Ἐχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Εἰ δὲ νοῦς τοῦτο εἴη, καὶ οὕτω πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Καὶ ἔτι μᾶλλον, εἰ τὰ εἶδη περιέχει· οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἓν, ἀλλ' ἀριθμὸς μᾶλλον καὶ ἑκάστη καὶ ἡ σύμπασα, καὶ οὕτως ἓν, ὡσπερ ἂν εἴη ὁ κόσμος ἓν. Ὅλως δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ πρῶτον, ὁ δὲ νοῦς καὶ τὰ εἶδη καὶ τὸ ὄν οὐ πρῶτα. Εἶδος τε γὰρ ἕκαστον ἐκ πολλῶν καὶ σύνθετον καὶ ὑστερον· ἐξ ὧν γὰρ ἕκαστόν ἐστι, πρότερα ἐκεῖνα. Ὅτι δὲ οὐχ οἷόν τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται· τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τὸν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς αὐτόν γὰρ ἐπιστρέφον εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοοῦμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἄπλους οὐδὲ τὸ ἓν· εἰ δὲ πρὸς ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρείττον καὶ πρὸ αὐτοῦ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς αὐτόν καὶ πρὸς τὸ κρείττον, καὶ οὕτως δεύτερον. Καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρῶτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτόν ὄντα τὰ πάντα. Πολλοῦ ἄρα δεῖ τὸ ἓν εἶναι ποικίλον ὄντα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἓν τὰ πάντα ἔσται, οὕτω γὰρ οὐκ ἐστὶν ἓν εἴη· οὐδὲ νοῦς, καὶ γὰρ ἂν οὕτως εἴη τὰ πάντα τοῦ νοῦ τὰ πάντα ὄντος· οὐδὲ τὸ ὄν· τὸ γὰρ ὄν τὰ πάντα.

⁷ Por. *ibidem*, VI. 5. 12; I. 8. 2: Nῦν δὲ λεγέσθω, τίς ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθ' ὅσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. Ἔστι δὲ τοῦτο, εἰς ὃ πάντα ἀνήρηται καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κακείνου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνευδεές, ἰκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δούς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν. Καὶ μέχρι μὲν τούτου καλὰ πάντα· αὐτὸς τε γὰρ ὑπέρχαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ, νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν, ὃν οἰηθεῖν ἂν τις κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι τοὺς ἐκ προτάσεων συμπληρουμένους καὶ τῶν λεγομένων συνιέναι δυναμένους λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας, ἀλλὰ κενούς ἔτι πρὶν μαθεῖν ὄντας, καίτοι νοῦς ὄντας. Οὐ δὴ ἐκεῖνος ὁ νοῦς τοιοῦτος, ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνῶν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων. Οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος· οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ὅλον τε γὰρ ἐστὶν ἕκαστον καὶ πανταχθὶ πάν· καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὐ χωρὶς. Τὸ γοῦν μεταλαμβάνον οὐχ ὁμοῦ πάντων, ἀλλ' ὅτου δύναται μεταλαμβάνει. Καὶ ἐστὶ πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία ἐκείνου μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μὲντοι περὶ ἐκεῖνον οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν. Ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ ἐπὶ αὐτόν βλέπουσα καὶ τὸ εἶσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεόν δι' αὐτοῦ βλέπει. Καὶ οὗτος θεῶν ἀπήμων καὶ μακάριος βίος καὶ τὸ κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα καὶ εἰ ἐνταῦθα ἔσται, κακὸν οὐδὲν ἂν ἦν, ἀλλὰ πρῶτον καὶ δεύτερον τὰ γαθὰ καὶ τρίτα· περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστί, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον πάντων καλῶν, καὶ πάντα ἐστὶν ἐκείνου, καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Tekst grecki *Enneady* I za: Plotinus, *Ennead.* I; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2000. Tekst polski w: Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. i wstęp

Jak więc widać, Plotyn poddał jedność poszczególnych bytów zabiegowi hipostazowania, otrzymując w związku z tym realną rzeczywistość, nazwaną przez niego Jednem, Jednią, Henadą (τὸ ἓν), co zresztą – tak na marginesie – nie udało mu się, gdyby posługiwał się językiem reistycznym. Jego filozofia wyrastała jednak z platonizmu, w jakim co rusz mamy do czynienia z hipostazowaniem własności bytów, stanów, relacji, jakości itp., czyli z nadawaniem cech bytu kategoriom.

2. Negatywne orzekanie o Henadzie

Plotyn nauczał, że nasz ograniczony ludzki język i pojęcia umysłu ludzkiego nie są w stanie oddać prawdziwej natury Jedna, bowiem Jedno znajduje się ponad umysłem. Błędem jest zatem twierdzenie, że Jedno jest tym lub owym, że jest takie bądźż inne. Gdy ludzka dusza stara się uchwycić naturę Jedna, napotyka nieokreśloność, „toteż męczy się na takich wyżynach i chętnie schodzi w dół, spadając często z nich wszystkich, aż przybędzie do zmysłowego przedmiotu, wypoczywając niby na bryle”. Właściwie nie powinno się nawet mówić o Jednie, że jest bytem, gdyż stawia Je to w jednym rzędzie z innymi bytami, których jest przyczyną. Henada zawiera w sobie tak wiele bytu, realności, że stoi ponad bytami, transcendując ich bycie. Należy więc stwierdzić, że Jedno jest nad-bytem⁸. Z tego powodu nie można orzekać o Nim w terminach pozytywnych, którymi określa się niższe byty. Nie powinno się zatem mówić, że Jedno jest dobre, ponieważ jest Ono bardziej dobre niż wszystko inne, będąc nad-dobrem (ὑπεράγαθον), nie należy także twierdzić, że Jedno jest pięknem, prawdą itd., albowiem jest Ono czymś więcej, niż możemy sobie wyobrazić. Poza tym określając Jedno przy użyciu terminów pozytywnych, sugerujemy, że istnieje w Nim wielość atrybutów, Ono tymczasem jest absolutnie pojedyncze, nie zawierając w sobie żadnej mnogości i przeciwieństw. Trzeba zatem mówić raczej, czym Jedno nie jest, a więc stosować w odniesieniu do Niego nazewnictwo zaczerpnięte z teologii negatywnej (apofatycznej). Zbliżając się do Jedna, dusza ludzka musi się wyzbyć pragnienia posiadania na Jego temat wiedzy pozytywnej, gdyż nie można Go przedstawić ani w słowie, ani w piśmie. Jeśli już wypowiadamy się na temat Henady w pozytywny sposób, to musimy pamiętać, że tego rodzaju postępowanie nigdy nie pozwoli nam poznać Jedna samego w sobie i ma na celu jedynie rozpaścić w nas ochotę do podjęcia poszukiwania drogi prowadzącej do Niego, Jedno jest bowiem w rzeczywistości czymś niewyrażalnym⁹.

A. Krokiewicz, Warszawa 2000. Por. też A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron, Plotyn* [w:] *idem, Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 440; H. Wistuba, *Teoria zła w Enneadach Plotyna. Próba oceny na tle systemu*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, nr 10, z. 1, s. 165.

⁸ Por. Plotinus, *op.cit.*, VI. 9. 3. Zob. też J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1, *Mona-da pryncypialna*, Katowice 1995, s. 25, 35; D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie...*, s. 34; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, s. 88; A. Woszczyk, *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007, s. 45–51; A. Krokiewicz, *op.cit.*, s. 439.

⁹ Por. Plotinus, *op. cit.*, VI. 9. 4: Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν

Niemówność wyrażenia i pomyślenia Henady nie dotyczy jednak wyłącznie człowieka. Zdaniem Plotyna, Jedno jest tak bardzo pojedyncze i doskonałe, że nie może pomyśleć nawet samego siebie, gdyby bowiem Jedno pomyślało o sobie, stałoby się dla samego siebie przedmiotem poznania. Oznaczałoby to, iż Jedno jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem poznania. W ten sposób w Jednie zaistniałaby mnogość, a to jest przecież niemożliwe, skoro Jedno jest Jednym, czyli rzeczywistością wewnętrźnie niezróżnicowaną. Należy więc przyjąć, że Jedno nie myśli o sobie, podobnie jak nie myśli o bytach, które się z Niego wyłoniły. Ostatecznie filozof z Egiptu doszedł do konkluzji, iż „Bóg nie będzie znać ani innych rzeczy [innych od siebie – R.M.L.], ani Siebie, lecz stać będzie w świętej niewzruszoności”¹⁰.

Jeśli doskonała pojedynczość Jedna udaremnia Mu myślenie o samym sobie, nie powinniśmy się dziwić, że tym bardziej wszelkie ludzkie myślenie o Jednie musi napotykać barierę, przez którą nie da się przebrnąć na drodze dociekań rozumowych.

ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἔν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἔν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ: λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἔν εἰς ἀριθμὸν καὶ πληθὸς πεσοῦσα. Ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῆι ἐκβαίνειν τοῦ ἔν εἶναι, ἀλλ’ ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος. Πάν γὰρ καλὸν ὑστερον ἐκείνου καὶ παρ’ ἐκείνου, ὡσπερ πᾶν φῶς μεθήμερινὸν παρ’ ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεκνύντες τῶι τι θεάσασθαι βουλομένωι. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδάξις, ἡ δὲ θεὰ αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. Εἰ δὲ μὴ ἤλθῃ τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μηδὲ σύνεσιν ἔσχεν ἡ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαίας μηδὲ ἔπαθε μηδὲ ἔσχεν ἐν ἑαυτῶι οἷον ἐρωτικὸν πάθημα ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἐραστοῦ ἐν ὧι ἐρᾷ ἀναπαυσαμένου, δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ πάσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσας διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγενῆσθαι, ἀναβεβηκέναι δὲ ἔτι ὀπισθοβαρῆς ὑπάρχων, ἃ ἐμπόδια ἦν τῆι θεῶι, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκώς, ἀλλ’ ἔχων τὸ διεῖργον ἀπ’ αὐτοῦ, ἢ μήπω εἰς ἔν συναχθεῖς – οὐ γὰρ δι’ ἄπεισιν οὐδενὸς ἐκείνου καὶ πάντων δέ, ὥστε παρῶν μὴ παρῆναι ἀλλ’ ἢ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρεσκευασμένοις, ὥστε ἀναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάψασθαι καὶ θίγειν ὁμοίωτητι καὶ τῆι ἐν αὐτῶι δυνάμει συγγενεῖ τῶι ἀπ’ αὐτοῦ· ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἤλθεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι – εἰ οὖν μήπω ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταυτὰ ἐστὶν ἔξω, ἢ δι’ ἔνδειαν τοῦ παιδαγωγούντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι’ ἐκείνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτίαι τιθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστάς πάντων μόνος εἶναι, ἃ δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπιστεῖ ἐλλείπων, ὧδε διανοεῖσθω. Por. też *ibidem*, V. 3. 13. Tekst grecki *Enneady V w: Plotinus, Ennead. 5*; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2001. Tekst polski w: Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001. Zob. na powyższy temat D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 21; *eadem*, *Plotyn [w:] Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 295; J. Bańka, *op.cit.*, s. 85–91, s. 98–105.

¹⁰ Por. Plotinus, *op.cit.*, VI. 7. 39: Ἐπειτα, εἰ νοήσει, οὐ δήπου ἑαυτὸν μόνον νοήσει, εἴπερ ὅλως νοήσει διὰ τί γὰρ οὐχ ἅπαντα; Ἡ ἀδυνατήσῃ; Ὅλως δὲ οὐχ ἀπλοῦς γίνεται νοῶν ἑαυτὸν, ἀλλὰ δεῖ τὴν νοήσιν τὴν περὶ αὐτοῦ ἑτέρου εἶναι, εἴ τι ὅλως δύναται νοεῖν αὐτό. Ἐλέγομεν δέ, ὅτι οὐ νόησις τοῦτο, οὐδ’ εἰ ἄλλον αὐτὸν ἐθέλοι ἰδεῖν. Νοήσας δὲ αὐτὸς πολὺς γίνεται, νοητός, νοῶν, κινούμενος καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῶι. Πρὸς δὲ τούτοις κάκεινο ὄραν προσήκει, ὅπερ εἰρηται ἤδη ἐν ἄλλοις, ὡς ἐκάστη νόησις, εἴπερ νόησις ἐσται, ποκίλον τι δεῖ εἶναι, τὸ δὲ ἀπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἷον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἴη οἷον ἐπαφή, οὐδὲν νοερόν ἔχει. Τί οὖν; οὔτε τὰ ἄλλα οὔτε αὐτὸν εἰδήσει; Ἀλλὰ σεμνὸν ἐσθίξεται. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ὑστερα αὐτοῦ, καὶ ἦν πρό αὐτῶν ὁ ἦν, καὶ ἐπικτητος αὐτῶν ἡ νόησις καὶ οὐχ ἡ αὐτῆ ἀεὶ καὶ οὐχ ἐστηκότων; κἂν τὰ ἐστῶτα δὲ νοῆι, πολὺς ἐστίν. Οὐ γὰρ δι’ τὰ μὲν ὑστερα μετὰ τῆς νοήσεως καὶ τὴν οὐσίαν ἔξει, αἱ δὲ τούτου νοήσεις θεωρίαί κεναὶ μόνον ἔσσονται. Ἡ δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῶι αὐτὸν εἶναι, παρ’ οὐ τὰ πάντα. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν πῶς, εἰ μὴ αὐτόν; Ἀλλὰ σεμνὸν ἐσθίξεται.

Jasne staje się więc, że w celu poznania Jedna musimy poniechać rozumowych spekulacji na Jego temat. W jaki zatem sposób możemy zbliżyć się do Jedna? W przekonaniu Plotyna możemy uczynić to przez ekstazę (ἔκστασις), polegającą na przeżywaniu obecności Jedna w człowieku, który stanowi wszak Jego cząstkę. Chcąc osiągnąć ekstazę, musimy wyzbyć się pragnienia ogarnięcia Jedna za pomocą pojęć zapisanych w naszych ograniczonych umysłach oraz przywiązania do świata materialnego¹¹.

Propagując mistyczną ekstazę, filozof z Egiptu zdawał sobie jednak sprawę z tego, że człowiek ma skłonność do ujmowania rzeczywistości w sposób pojęciowy i opisywania swoich doznań, całkowite milczenie na temat Jedna – nawet dla osób, które doświadczyły ekstazy – nie jest więc możliwe. Sam zresztą pisał o Nim wiele, dzieląc się z czytelnikami swoim kilkukrotnym (rzekomym) doznaniem jedności z Absolutem¹². W jaki zatem sposób – zdaniem Plotyna – wypada wypowiadać się o Henadzie?

Napisano już nieco wyżej, że – według twórcy neoplatonizmu – najtrafniej można opisać Jedno, używając do tego pojęć zaczerpniętych z teologii apofatycznej. Kierując się jej zasadami, filozof nazywał zatem Jedno nie-bytem (μὴ ὄν). Określając Jedno jako μὴ ὄν, Plotyn nie zamierzał negować realności ontycznej Henady, lecz twierdził w ten sposób, że nie da się zestawić Jedna z żadnym innym bytem, gdyż znajduje się Ono ponad wszelkim bytem, będąc nad-bytem (ὑπερόντος)¹³. W podobnym sensie można stwierdzić, iż Jedno jest niczym, ponieważ nie sposób utożsamić Go z żadnym z bytów, albowiem stoi Ono „(...) ponad nimi wszystkimi (τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι)”, dlatego też nie można orzekać o Jednie „ani bytu, ani substancji, ani życia (μὴ ὄντος μὴ οὐσίας μὴ ζωῆς)”¹⁴. Określając Jedno konkretnym terminem, jesteśmy zmuszeni podać nazwę jakiejś rzeczy, czyli przyrównać Je do niej, wiadomo wszakże, iż takie przyrównanie nie odda prawdziwej natury Jedna, lepiej więc powstrzymać się przed nazywaniem Jedna w taki lub inny sposób i uznać, że jest Ono niewysłowione¹⁵.

¹¹ Por. *ibidem*, III. 8. 9; IV. 8. 1; V. 3. 11, 17; V. 5. 6; V. 8. 10–11; VI. 5. 4; VI. 7. 15–17, 34–36; VI. 9. 4, 7–10. Grecki tekst *Enneady* III [w:] Plotinus, *Ennead.* 3; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 1999. Tekst polski [w:] Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2000. Grecki tekst *Enneady* IV [w:] Plotinus, *Ennead.* 4; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2004. Tłum. polskie: *Enneady IV* [w:] Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001. Zob. na ten temat A. Krokiewicz, *op.cit.*, s. 440–441; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, *op.cit.*, s. 105–118; P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 14 i n.

¹² Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles...*, s. 441.

¹³ Por. Plotinus, *op.cit.*, VI. 9. 5; V. 5. 6. Zob. J. Gułkowski, *Koncepcja wieczności, wiekistości i czasu w VII ks. 3 Enneady Plotyna*, „Meander” 1973, nr 9, s. 352; *idem*, *Platonizm, arystotelizm i plotynizm w ujęciu Adama Krokiewicza* [w:] *Pamięci profesora Adama Krokiewicza. Materiały z sesji w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego w dniu 4 marca 1997*, R. Zaborowski (red.), Warszawa 1997, s. 41.

¹⁴ Por. Plotinus, III. 8. 10; V. 3. 11.

¹⁵ Por. *ibidem*, V. 3. 13: Διὸ καὶ ἄορητον τῆ ἀληθείᾳ· ὁ τι γὰρ ἂν εἴπηις, τι ἐρεῖς. Ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ ἀλλ’ ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μὴδὲν κατ’ αὐτοῦ ἀλλ’ ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ. Ἀλλ’ ὅταν ἀπορῶμεν ἀναίσθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυταὶ οὐδὲ οἶδεν αὐτὸ, ἐκεῖνο χρῆ ἐνθυμεῖσθαι, ὅτι ταῦτα λέγοντες ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τὰναντία. Πολὺ γὰρ αὐτὸ

Negacja możliwości zestawienia Jedna z niższymi bytami wynika jednak nie tylko z Jego transcendentności, lecz także z faktu, że Jedno jest wszystkimi bytami naraz, gdyż właśnie z Niego czerpią one swoje istnienie. Zdaniem Plotyna „Jedno to wszystkie rzeczy i żadna z nich: zasada wszystkiego nie jest wszystkim, ale Ono jest, ponieważ wszystko wznosi się ku niemu z powrotem (Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα ἀλλ’ ἐκείνο πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἀνέδραμε)”¹⁶. Zdaniem Plotyna – Jedno jest zatem wszystkim (τὸ ἓν πάντα) i niczym (καὶ οὐδὲ ἓν), z tego powodu przypisywanie Mu pozytywnych atrybutów, za jakich pomocą opisuje się inne byty, mija się z celem.

W tym miejscu warto zauważyć, iż Jedno – według twórcy neoplatonizmu – jest zarówno transcendentne, jak i immanentne. Stoi Ono ponad wszystkim, transcendując wszelkie byty, a jednocześnie jest nimi wszystkimi, będąc przyczyną ich istnienia¹⁷. Paradoks ów stanowi kolejny argument na rzecz praktyki negatywnego orze-

ποιουῦμεν γνωστὸν καὶ γινώσιν ποιούντες καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν ποιουῦμεν κὰν σὺν αὐτῶι τὸ νοεῖν ἤ, περιττὸν ἔσται αὐτῶι τὸ νοεῖν. Κινδυνεύει γὰρ ὅλως τὸ νοεῖν πολλῶν εἰς ταῦτο δευτερόθεν συναίσθησις εἶναι τοῦ ὅλου, ὅταν αὐτὸ τι ἑαυτοῦ νοῆι, ὃ δὴ καὶ κυρίως ἐστὶ νοεῖν· ἐν δὲ ἕκαστον αὐτὸ τί ἐστὶ καὶ οὐδὲν ζητεῖ εἰ δὲ τοῦ ἕξω ἔσται ἡ νόησις, ἐνδεές τε ἔσται καὶ οὐ κυρίως τὸ νοεῖν. Τὸ δὲ πάντη ἀπλοῦν καὶ αὐταρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὐταρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτοῦ καὶ τὸ ἐνδεές πρὸς αὐτὸ ὃν τῶι ὅλῳ πεποιήκε τὸ αὐταρκες ἱκανὸν ἐξ ἀπάντων γενόμενον, συνὸν ἑαυτῶι, καὶ εἰς αὐτὸ νεῦον. Ἐπεὶ καὶ ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἰσθησίς ἐστι· καὶ μαρτυρεῖ καὶ τούνομα. Καὶ ἡ νόησις προτέρα οὐσα εἰσὼ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέφει δηλονότι πολὺν ὄντα· καὶ γὰρ ἐὰν αὐτὸ τοῦτο μόνον εἴπηι ὃν εἰμι, ὡς ἐξευρῶν λέγει καὶ εικότως λέγει, τὸ γὰρ ὃν πολὺ ἐστίν· ἐπεὶ, ὅταν ὡς εἰς ἀπλοῦν ἐπιβάλη καὶ εἴπηι ὃν εἰμι, οὐκ ἔτυχεν οὔτε αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὄντος. Οὐ γὰρ ὡς λίθον λέγει τὸ ὄν, ὅταν ἀληθεύη, ἀλλ’ εἴρηκε μιᾷ ὅρησει πολλά. Τὸ γὰρ εἶναι τοῦτο, ὅπερ ὄντως εἶναι καὶ μὴ ἴχνος ἔχον τοῦ ὄντος λέγεται, ὃ οὐδὲ ὄν διὰ τοῦτο λέγοιτ’ ἄν, ὡσπερ εἰκῶν πρὸς ἀρχέτυπον, πολλά ἔχει. Τί οὖν; Ἐκαστον αὐτῶν οὐ νοησέεται; Ἡ ἔρημον καὶ μόνον ἐὰν ἐθελήσης λαβεῖν, οὐ νοήσεις· ἀλλ’ αὐτὸ τὸ εἶναι ἐν αὐτῶι πολὺ ἐστὶ, κὰν ἄλλο τι εἴπηις, ἔχει τὸ εἶναι. Εἰ δὲ τοῦτο, εἰ τί ἐστὶν ἀπλούστατον ἀπάντων, οὐχ ἔξει νόησιν αὐτοῦ· εἰ γὰρ ἔξει, τῶι πολὺ εἶναι ἔξει. Οὐτ’ οὖν αὐτὸ νοεῖν οὐτ’ ἔστι νόησις αὐτοῦ.

¹⁶ Por. *ibidem*, V. 2. 1.

¹⁷ Por. *ibidem*, V. 2. 2: Πρόεισιν οὖν ἀπ’ ἀρχῆς εἰς ἔσχατον καταλειπομένου αἰεὶ ἐκάστου ἐν τῇ οἰκείῳ ἔδρῳ, τοῦ δὲ γεννωμένου ἄλλην τάξιν λαμβάνοντος τὴν χεῖρονα· ἕκαστον μέντοι ταῦτόν γίνεται ὡς ἐν ἐπίσπηται, ἕως ἂν ἐφέπηται. Ὄταν οὖν ψυχὴ ἐν φυτῶι γίνηται, ἄλλο ἐστὶν οἶον μέρος τὸ ἐν φυτῶι τὸ τολμηρότατον καὶ ἀφρονέστατον καὶ προεληλυθὸς μέχρι τοσούτου· ὅταν δ’ ἐν ἀλόγῳ, ἢ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις κρατήσασα ἦγαγεν· ὅταν δὲ εἰς ἀνθρώπον, ἢ ὅλως ἐν λογικῶι ἢ κίνησις, ἢ ἀπὸ νοῦ ὡς νοῦν οἰκείον ἐχούσης καὶ παρ’ αὐτῆς βούλησιν τοῦ νοεῖν ἢ ὅλως κινεῖσθαι. Πάλιν δὴ ἀναστρέφωμεν· ὅταν φυτὸς ἢ τὰ παραφυσόμενα ἢ κλάδων τὰ ἄνω τις τέμῃ, ἢ ἐν τούτῳ ψυχῇ τοῦ ἀπελήλυθεν; Ἡ ὅθεν· οὐ γὰρ ἀποσταῖσα τόπων· ἐν οὖν τῇ ἀρχῇ. Εἰ δὲ τὴν ῥίζαν διακόψῃς ἢ καύσειας, ποῦ τὸ ἐν τῇ ῥίζῃ; Ἐν ψυχῇ οὐκ εἰς ἄλλον τόπον ἐλθοῦσα· ἀλλὰ κὰν ἐν τῶι αὐτῶι ἦι, ἀλλ’ ἐν ἄλλῳ, εἰ ἀναδράμοι· εἰ δὲ μὴ, ἐν ἄλλῃ φυτικῇ, οὐ γὰρ στενοχωρεῖται· εἰ δ’ ἀναδράμοι, ἐν τῇ πρὸ αὐτῆς δυνάμει. Ἀλλ’ ἐκείνη ποῦ; Ἐν τῇ πρὸ αὐτῆς ἢ δὲ μέχρι νοῦ, οὐ τόπων οὐδὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν· ὃ δὲ νοῦς πολὺ μᾶλλον οὐκ ἐν τόπῳ, ὥστε οὐδὲ αὕτη. Οὐδαμῶς οὖν οὐσα, ἀλλ’ ἐν τῶι ὃ μηδαμῶς, καὶ πανταχοῦ οὕτως ἐστίν. Εἰ δὲ προεληθοῦσα εἰς τὸ ἄνω σταίη ἐν τῶι μεταξύ πρὶν πάντη εἰς τὸ ἀνωτάτω γενέσθαι, μέσον ἔχει βίον καὶ ἐν ἐκείνῳ τῶι μέρει αὐτῆς ἔστηκε. Πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος· ἐκεῖνος μὲν, ὅτι ἔξ ἐκείνου· οὐκ ἐκεῖνος δὲ, ὅτι ἐκεῖνος ἐφ’ ἑαυτοῦ μένων ἔδωκεν. Ἔστιν οὖν οἶον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχές δὲ πᾶν αὐτῶι, ἄλλο

kania o Jednie, gdyż pokazuje, że nie da się o Nim mówić w kategoriach tradycyjnej logiki dwuwartościowej.

Opisując Jedno za pomocą nazewnictwa teologii apofatycznej, Plotyn charakteryzował Je także jako bezkształtne, bezpostaciowe, nieskończone, nieokreślone, bez miary, nieznajdujące się nigdzie¹⁸. Nie jest Ono – według niego – ani czymś jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani duszą. Henada nie pozostaje w ruchu ani w spoczynku, nie przebywa w określonym miejscu ani w czasie¹⁹.

Bezpostaciowość, nieokreśloność i nieskończoność Plotynowego Jedna zdecydowanie odróżnia Je od koncepcji bytu głoszonych przez większość greckich filozofów. Na przykład, w rozumieniu Platona i Arystotelesa, nieskończoność jest synonimem czegoś niedokończonego i niekompletnego, a co za tym idzie, niedoskonałego. Z kolei skończoność, określoność była – w ich przekonaniu – wyrazem doskonałości, zakładając istnienie pewnej granicy, końca. W odróżnieniu od Platona i Arystotelesa oraz wielu innych myślicieli greckich, filozof z Egiptu pojmował nieskończoność i nieokreśloność Jedni jako wyraz Jej doskonałości i pełni. Fakt, iż Jednia nie daje się utożsamić z żadnym z bytów oraz że nie jest niczym ograniczona, stanowi – w mniemaniu Plotyna – dowód Jej doskonałości i kompletności²⁰.

3. Pozytywne orzekanie o Henadzie

Plotyn, wbrew początkowym deklaracjom o niemożności pozytywnego orzekania o Jednie oraz konieczności ograniczenia wypowiedzi na Jego temat do terminologii negatywnej, używał jednak mimo wszystko w odniesieniu do Absolutu nazewnictwa charakterystycznego dla teologii katafatycznej²¹. Można, rzecz jasna, postawić mu w tym miejscu zarzut, iż postępując w ten sposób, wykazał się niekonsekwencją, warto jednak mieć na uwadze, że nie był on jedynym zwolennikiem teologii apofatycznej, w którego myśli pojawiła się tego typu niekoherencja. Patrząc na dzieje teologii apofatycznej, łatwo dostrzeżemy, iż większość adeptów owego nurtu dopuszczała się powyższej niekonsekwencji. Podobne zjawisko występuje również wśród mistyków, do których można wszak zaliczyć także Plotyna²², zarzekających się z jednej strony, że proces poznania Boga, Absolutu powinien zachodzić bez udziału ludzkiego rozu-

δὲ καὶ ἄλλο τῆι διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῶι δευτέρωι τὸ πρότερον. Τί οὖν ἢ ἐν τοῖς φυτοῖς γενομένη; οὐδὲν γεννᾷ: Ἥ ἐν ὧι ἐστι. Σκεπτέον δὲ πῶς ἀρχὴν ἄλλην λαβόντας.

¹⁸ D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie...*, s. 40–41.

¹⁹ Por. Plotinus, *op.cit.*, VI. 9. 3: Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ γὰρ ἢ τοῦ ἐνός φύσις οὕσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὐ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ.

²⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 515.

²¹ Por. A. Woszczyk, *op.cit.*, s. 45.

²² O mistycyzmie Plotyna i koncepcji Henady zob. M. Stróżyński, *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznań 2008, s. 89–105.

mu i pojęć w nim zawartych, z drugiej jednak strony piszących rozwlekłe rozprawy o mistycznej drodze poznania Boga²³.

Niekonsekwencja ta musiała się zrodzić, gdyż do natury człowieka należy poznawanie świata poprzez pojęcia. Wszelkie ludzkie doświadczenia, zarówno zmysłowe, jak i psychiczne, ujmowane są ostatecznie przez rozum człowieka, który na ich podstawie tworzy pojęcia. Dzięki pojęciom człowiek może sobie uświadomić treść swoich doświadczeń, opisać je, uporządkować oraz zastanawiać się nad nimi. Innymi słowy, wszystkiemu temu, czego doświadczamy i co postrzegamy, przypisujemy spontanicznie pojęcia. Dzięki pojęciom poznajemy przedmioty naszego poznania oraz siebie. Rzeczywistość nieujęta w pojęcia jest dla człowieka rzeczywistością niepoznaną. Z tego powodu również sfera transcendentna jest ubierana przez ludzi w pojęcia. Na dodatek są to pojęcia nie tylko negatywne, lecz także pozytywne. Dzieje się tak, gdyż najgłębszą religijną potrzebą człowieka jest nawiązanie łączności z Bogiem, który posiada określone właściwości i nie jest jedynie nieokreślonym Absolutem, z rzeczywistością nieokreśloną trudno jest bowiem wejść człowiekowi w głębsze relacje. O ile zatem dla filozofa teoretyzującego na temat Boga teologia apofatyczna może być atrakcyjna intelektualnie, o tyle człowiekowi pragnącemu nawiązać z Bogiem religijną więź wyda się, koniec końców, mało satysfakcjonująca. Najczęściej bywa jednak tak, że osoby uprawiające teologię apofatyczną oraz mistycy są jednocześnie ludźmi głęboko religijnymi. Prowadzi to do rozdwojenia ich nauczania na temat Boga: z jednej strony są oni skłonni promować teologię apofatyczną, z drugiej odczuwają jednak potrzebę łączności z Bogiem, o którym można wypowiadać się, nie tylko posługując się terminologią negatywną, lecz także pozytywną, a więc Bogiem posiadającym określone atrybuty.

Jednym z takich ludzi był właśnie Plotyn, będący w jednej osobie filozofem i człowiekiem głęboko religijnym²⁴, dążącym do nawiązania ścisłej więzi z Bogiem. Więż taką, jak już powyżej wspomniano, trudno nawiązać z Absolutem, o którym wiadomo tylko, jaki nie jest. W związku z tym w myśli Plotyna teologia apofatyczna musiała zostać skorygowana i uzupełniona przez teologię katafatyczną. Trzeba jednak podkreślić, iż orzekając o Bogu w pozytywny sposób, filozof z Aleksandrii zaznaczał, że teologia katafatyczna nie dociera do Jego najgłębszej istoty, uprawia się ją zatem głównie ze względu na potrzeby ludzi, a nie w związku z jej walorami w odkrywaniu prawdy o Bogu-w-sobie²⁵.

²³ Por. A. Krokiewicz, *op.cit.*, s. 440.

²⁴ Por. *idem*, *Filozofia jako terapia...*, s. 105.

²⁵ Por. Plotinus, *op.cit.*, VI. 9. 4: Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μὴδὲ κατ' ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μὴδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἐν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἐν, ὅταν ἐπιστήμην τοῦ λαμβάνη: λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἐν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλῆθος πεσοῦσα. Ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μὴδαμῆι ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος. Πάν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ' ἐκείνου, ὥσπερ πᾶν φῶς μεθήμερινὸν παρ' ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῶι τι θεάσασθαι βουλομένωι. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδασίς, ἡ δὲ θεὰ αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.

Jednym z pozytywnych określeń Boga, jakie napotykamy w pismach Plotyna, jest, oczywiście, słowo *Henada* (τὸ ἓν). Stwierdziliśmy nieco wcześniej, iż – według Plotyna – Bóg jest rzeczywistością wewnętrzną niezróżnicowaną. Wyrażając ową prawdę za pomocą pojęć pozytywnych, można rzec, że Bóg jest rzeczywistością pojedynczą i prostą²⁶, stanowiąc na gruncie bytu odpowiednik jedynki lub punktu w matematyce²⁷.

Pojęcie τὸ ἓν sugeruje także, iż Jedno jest jedyne, czyli jest jedynym Bogiem, „(...) bo jeśli inne byłoby takie, to Jednym byłyby oba” – napisał Plotyn²⁸. Okazuje się zatem, że użycie pojęcia τὸ ἓν stanowi wyraz swoistego monoteizmu filozofa z Aleksandrii.

Bardzo ważnym określeniem Henady stosowanym przez Plotyna jest termin ἀγαθόν. Jedno utożsamione zostaje więc przez Aleksandryjczyka z platońską Ideą Dobra²⁹, choć zarazem w plotynizmie dokonuje się Jego uwznioślenie, gdyż o ile u Platona Idea Dobra była pojmowana jako sam szczyt idealnego świata bytów, o tyle w filozofii Plotyna Jedno-Dobro stoi ponad wszelkim bytem, także ponad światem idei. W związku z tym Jedno-Dobro nie może zostać sprowadzone do jakiegoś konkretnego dobra (nawet dobra idealnego), gdyż przewyższa Ono nieskończenie i transcenduje wszelkie dobra, będąc w istocie Nad-dobrem³⁰. Henada stanowi źródło wszelkiego dobra, jakie napotykamy w niższych postaciach bytu (hipostazach), w tym w materialnym kosmosie³¹.

W przekonaniu Plotyna fakt, iż Jedno jest Dobrem, nie oznacza pojawienia się w Nim dwoistości, a co za tym idzie, naruszenia Jego pojedynczości, albowiem Jedno nie zawiera w sobie dobra, gdyż samo Nim jest³². Innymi słowy, Dobro i Jedno

²⁶ Por. Plotinus, *op.cit.*, VI. 7. 39: Ἐπειτα, εἰ νοήσει, οὐ δήπου ἑαυτὸν μόνον νοήσει, εἴπερ ὅλως νοήσει· διὰ τί γὰρ οὐχ ἅπαντα; Ἡ ἀδυνατήσει; Ὅλως δὲ οὐχ ἀπλοῦς γίνεται νοῶν ἑαυτὸν, ἀλλὰ δεῖ τὴν νόησιν τὴν περὶ αὐτοῦ ἑτέρου εἶναι, εἴ τι ὅλως δύναται νοεῖν αὐτό. Ἐλέγομεν δέ, ὅτι οὐ νόησις τοῦτο, οὐδ' εἰ ἄλλον αὐτὸν ἐθέλοι ἰδεῖν. Νοήσας δὲ αὐτὸς πολὺς γίνεται, νοητός, νοῶν, κινούμενος καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῶι. Πρὸς δὲ τούτοις κἀκεῖνο ὄραν προσήκει, ὅπερ εἰρηται ἤδη ἐν ἄλλοις, ὡς ἐκάστη νόησις, εἴπερ νόησις ἔσται, ποικίλον τι δεῖ εἶναι, τὸ δὲ ἀπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἷον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἴη οἷον ἐπαφή, οὐδὲν νοερόν ἔχει. Τί οὖν; οὔτε τὰ ἄλλα οὔτε αὐτὸν εἰδήσει; Ἀλλὰ σεμνὸν ἐστήξεται. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ὕστερα αὐτοῦ, καὶ ἦν πρὸ αὐτῶν ὃ ἦν, καὶ ἐπίκτητος αὐτῶν ἡ νόησις καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ αἰεὶ καὶ οὐχ ἐστηκότων; κἂν τὰ ἐστῶτα δὲ νοῆι, πολὺς ἐστίν. Οὐ γὰρ δὴ τὰ μὲν ὕστερα μετὰ τῆς νοήσεως καὶ τὴν οὐσίαν ἔξει, αἱ δὲ τούτου νοήσεις θεωροῖαι κεναὶ μόνον ἕσσονται. Ἡ δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῶι αὐτὸν εἶναι, παρ' οὗ τὰ πάντα. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν πῶς, εἰ μὴ αὐτόν; Ἀλλὰ σεμνὸν ἐστήξεται. Zob. A. Kijewska, *Plotyn [w:] Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Warszawa 2003, s. 157.

²⁷ Por. D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie...*, s. 40.

²⁸ Por. Plotinus, *op.cit.*, V. 4. 1: Τὸ δὴ τοιοῦτον ἓν μόνον δεῖ εἶναι· ἄλλο γὰρ εἰ εἴη τοιοῦτόν ἓν ἂν εἴη τὰ ἄμφω.

²⁹ A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 135.

³⁰ Por. Plotinus, *op.cit.*, VI. 9. 6: τὰγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ

³¹ Por. W.K. Szymański, *Problematyka dobra w 'Enneadach' Plotyna*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, nr 11, z. 2, s. 7.

³² Por. Plotinus, *op.cit.*, V. 5. 13: Ἐδει δὲ καὶ τὰγαθὸν αὐτὸν ὄντα καὶ μὴ ἀγαθὸν μὴ ἔχειν ἐν αὐτῶι μηδὲν, ἐπεὶ μηδὲ ἀγαθόν. Ὅ γὰρ ἔξει, ἡ ἀγαθὸν ἔχει ἢ οὐκ ἀγαθόν· ἀλλ' οὔτε ἐν τῶι ἀγαθῶι τῶι κυρίως καὶ πρώτως ἀγαθῶι τὸ μὴ ἀγαθόν, οὔτε τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὸ ἀγαθόν.

są tym samym, z tego względu nie ma w Henadzie dwoistości³³. Filozof z Egiptu stwierdził dobitnie rzecz następującą:

Węc skoro natura Dobra okazała się nam jednolitą, a także pierwszą, bo wszystko zaiste, co niepierwsze, nie jest jednolite, skoro się okazało, że Dobro niczego w sobie nie gości, lecz jest czymś jednym, to tą samą naturą jest też natura tak zwanego Jednego. Zaprawdę, nie jest ona czymś innym, a potem dopiero Jednym ani też to Jedno czymś innym, a potem dopiero Dobrem: ilekroć powiemy „Jedno” i ilekroć powiemy „Dobro”, należy sądzić, że mówimy o jednej i tej samej naturze, nie orzekając zresztą o niej niczego, lecz tylko wyjaśniając ją sobie w miarę możliwości. I w tym znaczeniu mówimy o niej „Pierwsze”, bo jest czymś arcyjednolitym, i „Samowystarczalne”, bo się nie składa z większej ilości składników – i wreszcie to, że „nie w innym”, bo wszystko, co jest w innym, od innego także pochodzi³⁴.

W teologii Plotynowej obok pojęć τὸ ἕν i ἀγαθόν pojawiają się jeszcze inne pozytywne terminy odniesione do Jedni.

Poza znamieniem Dobra przysługują Absolutowi także znamiona Prawdy oraz Życia. Nawiązując bowiem do ontologicznych tendencji klasycznego okresu filozofii greckiej, identyfikujących byt i prawdę (τὸ ὄν ὡς ἀληθές τὸ μὴ ὄν ὡς ψευδές), Plotyn przyznaje absolutnemu bytowi także znaczenie absolutnej prawdy, prawdy w sobie. Wreszcie nazywa go również Życiem, jednolitym, wszystko wypełniającym Życiem, podkreślając zarazem tożsamość Życia i Myślenia oraz tożsamość ich odpowiednich stopni: „Wszelkie życie jest jakowymś myśleniem, gdzie jeden stopień bardziej jest ukryty od drugiego. Myśleniem bowiem jest życie pierwszego rzędu (ἢ πρώτη ζωή), myśleniem drugiego rzędu jest drugiego rzędu życie (ζωή ἢ δευτέρα), zaś życie najniższe jest najniższego rodzaju myśleniem (ἐσχάτη νόσσις)”. Wymieniliśmy najważniejsze

Εἰ οὖν μήτε τὸ οὐκ ἀγαθὸν μήτε τὸ ἀγαθὸν ἔχει, οὐδὲν ἔχει· εἰ οὖν οὐδὲν ἔχει, μόνον καὶ ἕρημον τῶν ἄλλων ἐστίν. Zob. W.K. Szymański, *op.cit.*, s. 9.

³³ Por. *ibidem*, VI. 7. 38: Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν· οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ κατὰ τούτου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ ἔστι· τὸ δὲ ἔστιν οὐχ ὡς κατ' ἄλλου ἄλλο, ἀλλ' ὡς σημαῖνον ὁ ἔστι. Λέγομεν δὲ τὰγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτὸ· εἶτα οὐδ' ἔστιν ἀγαθὸν λέγειν ἀξιῶντες οὐδὲ τὸ τὸ προτιθέναι αὐτοῦ, δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ ἔστιν ἔτι, οὕτω λέγομεν τὰγαθὸν. Ἀλλὰ τίς παραδέξεται φύσιν οὐκ οὔσαν [ἐν] αἰσθήσει καὶ γνώσει αὐτῆς; Τί οὖν γνώσεται; ἐγὼ εἰμι; Ἀλλ' οὐκ ἔστι. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐρεῖ τὸ ἀγαθὸν εἰμι; Ἡ πάλιν τὸ ἔστιν κατηγορήσει αὐτοῦ. Ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν μόνον ἐρεῖ τι προσθεῖς· ἀγαθὸν μὲν γὰρ νοήσειεν ἂν τις ἄνευ τοῦ ἔστιν, εἰ μὴ κατ' ἄλλου κατηγοροῦ· ὁ δὲ αὐτὸ νοῶν ὅτι ἀγαθὸν πάντως νοήσει τὸ ἐγὼ εἰμι τὸ ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ, ἀγαθὸν μὲν νοήσει, οὐ παρέσται δὲ αὐτῷ τὸ ὅτι αὐτὸς ἔστιν τούτου νοεῖν. Δεῖ οὖν τὴν νόησιν εἶναι, ὅτι ἀγαθὸν εἰμι. Καὶ εἰ μὲν νόησις αὐτῆ τὸ ἀγαθόν, οὐκ αὐτοῦ ἔσται νόησις, ἀλλ' ἀγαθοῦ, αὐτὸς τε οὐκ ἔσται τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ νόησις. Εἰ δὲ ἕτερον τοῦ ἀγαθοῦ ἢ νόησις τοῦ ἀγαθοῦ, ἔστιν ἡδὴ τὸ ἀγαθὸν πρὸ τῆς νοήσεως αὐτοῦ. Εἰ δ' ἔστι πρὸ τῆς νοήσεως τὸ ἀγαθὸν αὐταρκες, αὐταρκες ὃν αὐταὶ εἰς ἀγαθὸν οὐδὲν ἂν δέοιτο τῆς νοήσεως τῆς περὶ αὐτοῦ· ὥστε ἢ ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἑαυτό.

³⁴ Por. *ibidem*, II. 9. 1: Ἐπειδὴ τοῖνυν ἐφάνη ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλή φύσις καὶ πρώτη – πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρότον οὐχ ἀπλοῦν – καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἐν τι, καὶ τοῦ ἐνὸς λεγομένου ἢ φύσις ἢ αὐτῆ – καὶ γὰρ αὐτῆ οὐκ ἄλλο, εἶτα ἐν, οὐδὲ τούτου ἄλλο, εἶτα ἀγαθόν – ὅταν λέγωμεν τὸ ἐν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷον τε. Καὶ τὸ πρότον δὲ οὕτως, ὅτι ἀπλοῦστατον, καὶ τὸ αὐταρκες, ὅτι οὐκ ἐκ πλειόνων· οὕτω γὰρ ἀναρτηθήσεται εἰς τὰ ἐξ ὧν· καὶ οὐκ ἐν ἄλλω, ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλω καὶ παρ' ἄλλου. Tekst grecki w: Plotinus, *Ennead.* 2; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2001. Tekst polski w: Plotyn, *Enneady I-III*, tłum. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2000.

według Plotyna znamiona Absolutu, do których dodaje on jeszcze prostotę (τὸ ἀπλοῦν) oraz piękno (τὸ κάλλος). Podkreśla on wszakże wielokrotnie, że rozliczne te znamiona są w gruncie rzeczy tożsamością – „współistnieją tedy wspólnie w tym, co egzystuje, myślenie, życie, byt” (ομοῦ ἄρα τὸ νοεῖν τὸ ζῆν τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι)³⁵.

Przedstawiając Jedno jako Piękno, Plotyn nie miał na myśli jakiegoś konkretnego, określonego piękna, będącego własnością bytów cielesnych, duchowych czy nawet idealnych, ale piękno jako takie, piękno w sobie. Jedno jest Pięknem czystym, bez przymieszek i przymiotów charakterystycznych dla substancji mniej doskonałych od Niego. Jedno nie przyjmuje w siebie piękna z zewnątrz, od jakichś innych bytów, bowiem Ono samo jest Pięknem. Jeśli zatem spotykamy piękno poza Henadą, to możemy być pewni, że jest ono odbiciem Piękna-Jedni. Piękno, z jakim mamy do czynienia w niższych postaciach bytu, znajduje zatem swoje źródło właśnie w Henadzie. Jedno jest Pięknem pierwszym i doskonałym, dlatego też może obdarzyć pięknem hipostazy, które powstały z Niego. Oznacza to, że piękno niższych form bytu jest zawsze pięknem wtórnym, które nie istnieje samo z siebie, lecz ze względu na partycypację w Pięknem Najwyższym³⁶.

W celu wyakcentowania transcendentnego charakteru piękna zawartego w Jednie oraz jego tożsamości z Henadą, Aleksandryjczyk określał Jedno jako κάλλος ὑπὲρ κάλλος – *Piękno nad pięknem*. Według niego Jedno nie może być przyrównane do piękna stanowiącego cechę hipostaz niższych od Niego, gdyż ich piękno jest pochodną Piękna, którym jest Henada. Będąc sprawcą piękna w niższych bytach, Jedno nie może być po prostu pięknem, lecz musi być czymś ponad nim. Najlepiej zatem zwać Je ὑπέρκαλον – Hiperpięknem (Nad-pięknem), gdyż dzięki temu określeniu odróżniamy Piękno-Jedno od piękna wtórnego, jakie występuje w bytach wyłonionych z Henady. Używając nazwy ὑπέρκαλον wobec Jedna, sugerujemy oprócz tego, że ma Ono w sobie pełnię Piękna, której nie posiadają hipostazy wyemanowane z Niego³⁷.

W duchu platońskim połączył Plotyn pojęcie Piękna i Dobra. Jeśli coś jest Dobre, to musi być również Piękne – sądził Plotyn – dlatego też obydwie te atrybuty określają charakter Jedna. Mówiąc dokładnie, Jedno jest zarówno Piękne, jak i Dobre, stanowiąc źródło wszelkiego piękna i dobra we wszechświecie³⁸.

³⁵ Por. B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu oraz jego stanowisku w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, nr 20, s. 35–36.

³⁶ Por. Plotinus, *op.cit.*, V. 8. 8; I. 6. 7: ὁποῖον πάσχουσιν ὅσοι θεῶν εἶδουσιν ἢ δαιμόνων προστυχόντες οὐκ ἐτ' ἂν ἀποδέχοιντο ὁμοίως ἄλλων κάλλη σωματῶν. Τί δήτα οἰόμεθα, εἴ τις αὐτὸ τὸ καλὸν θεῶν αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρὸν, μὴ σαρκῶν, μὴ σώματος ἀνάπλεων, μὴ ἐν γῆι, μὴ ἐν οὐρανῶ, ἴν' ἦ καθαρόν; Καὶ γὰρ ἐπακτὰ πάντα ταῦτα καὶ μέμικτα καὶ οὐ πρῶτα, παρ' ἐκείνου δέ. Εἰ οὖν ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ἐφ' ἑαυτοῦ δὲ μένον δίδωσι καὶ οὐ δέχεται τι εἰς αὐτό, ἴδοι, μένων ἐν τῇ θεῇ τοῦ τοιοῦτου καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος, τίνος ἂν ἐτι δέοιτο καλοῦ; Τοῦτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλλος ὃν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐργάζεται τοὺς ἐραστὰς αὐτοῦ καλοὺς καὶ ἐραστοὺς ποιεῖ.

³⁷ Por. D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie...*, s. 60.

³⁸ Por. Plotinus, *op.cit.*, I. 6. 7: Αναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὁρέγεται πᾶσα ψυχή. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθόν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τευξίς δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυόμενοι ἅ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιούσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνίεναι ἕως ἂν τις παρελθὼν

W naszych rozważaniach dotyczących pozytywnego orzekania o Henadzie nieustannie przewija się wątek Jedna pojmovanego jako twórcza zasada kosmosu. Właśnie ów aspekt natury Jedna dał Plotynowi podstawę do sformułowania kolejnego pozytywnego określenia Absolutu. Filozof z Aleksandrii pojmovował mianowicie Jedno jako *moc wszystkich rzeczy*³⁹, mając na myśli to, iż jest Ono źródłem, z jakiego pochodzą wszystkie inne postacie bytu oraz przyczyną ich trwania. To właśnie dzięki Niemu Dobro, Piękno, Życie staje się udziałem niższych hipostaz, to Ono podtrzymuje ich istnienie, nie pozwalając obrócić się w nicość⁴⁰.

Plotyn nauczał, że Jedno jest Mocą niewyczerpaną, nieograniczoną, istniejącą wiecznie, bez początku i końca, która zawsze musi tworzyć, wyłaniając z siebie swoje niższe postacie, czyli wtórne hipostazy, wypływające z Niego niczym rzeki ze źródła⁴¹. Stanowiąc Moc niższych bytów, Jedno jest wszędzie, z tego z kolei wynika, że jest bezkresne, nieograniczone. Wszystko istnieje więc z Niego i w Nim, a bez Niego nie byłoby niczego. Bez Henady nie istniałyby ani rzeczy materialne, ani umysłowe, ani w ogóle jakiegokolwiek życie. Jako przyczyna sprawcza Jedno-Moc może zostać określone również Początkiem (*αρχή*) wszystkich rzeczy⁴².

ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῶι μόνωι αὐτὸ μόνον ἰδηι εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθαρὸν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆι καὶ νοεῖ ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι.

³⁹ Por. *ibidem*, V. 4. 2: Καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἦδη τὰ πάντα. Na temat Jedna jako nieskończonej mocy (ἡ δύναμις ἀπειρος) zob. A. Baron, *op.cit.*, s. 144–147.

⁴⁰ Por. *ibidem*, VI. 9. 1: Πάντα τὰ ὄντα τῶι ἐνί ἔστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἔστιν ὄντα, καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἐν εἴη; Ἐπειπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. Por. *ibidem*, VI. 9. 6: Πῶς οὖν λέγομεν ἐν, καὶ πῶς τῇ νοῆσει ἐφαρμοστέον; Ἡ πλέονως τιθέμενον ἐν ἢ ὡς μονὰς καὶ σημεῖον ἐνί-ζεται. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ μέγεθος ἡ ψυχὴ ἀφελούσα καὶ ἀριθμοῦ πληθὸς καταλήγει εἰς τὸ μικρότατον καὶ ἐπεριδεῖται τινὶ ἀμερεῖ μὲν, ἀλλὰ ὃ ἦν ἐν μεριστῶι καὶ ὃ ἔστιν ἐν ἄλλωι τὸ δὲ οὔτε ἐν ἄλλωι οὔτε ἐν μεριστῶι οὔτε οὕτως ἀμερές, ὡς τὸ μικρότατον· μέγιστον γὰρ ἀπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει, ὥστε καὶ τὸ ἀμέγεθες δυνάμει· ἐπεὶ καὶ τὰ μετ' αὐτὸ ὄντα ταῖς δυνάμεισιν ἀμερίστα καὶ ἀμερῆ, οὐ τοῖς ὄγκοις. Ληπτέον δὲ καὶ ἀπειρον αὐτὸν οὐ τῶι ἀδιειδήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῶι ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμειος.

⁴¹ Por. *ibidem*, III. 8. 10: Τί δὴ ὄν; Δύναμις τῶν πάντων ἢς μὴ οὐσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωῆ ἢ πρώτη καὶ πᾶσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιος ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὕσα πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτῇ οἶον ἐκ πηγῆς. Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτήν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλληι ῥεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἦδη δὲ οἶον ἐκάστους εἰδότας οἱ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ῥεύματα·

⁴² Por. *ibidem*, V. 5. 10: Ἀλλὰ σὺ μὴ μοι δι' ἐτέρων αὐτὸ ὄρα· εἰ δὲ μὴ, ἴχνος ἂν ἴδοις, οὐκ αὐτό· ἀλλ' ἐννόει, τί ἂν εἴη τοῦτο, ὃ ἔστι λαβεῖν ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν καθαρὸν οὐδενὶ μιγνύμενον μετεχόντων ἀπάντων αὐτοῦ μηδενὸς ἔχοντος αὐτό· ἄλλο μὲν γὰρ οὐδὲν τοιοῦτον, δεῖ δὲ τι τοιοῦτον εἶναι. Τίς ἂν οὖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔλοι ὁμοῦ πᾶσαν; Εἰ γὰρ ὁμοῦ πᾶσαν, τί ἂν τις αὐτοῦ διαφέροι; Κατὰ μέρος ἄρα; Ἀλλὰ προσβαλεῖς μὲν ἀθρόως ὃ προσβάλλων, ὅλον δὲ οὐκ ἀπαγγελεῖς· εἰ δὲ μὴ, νοῦς νοῶν ἔσθι, κἂν τύχηις, ἐκεῖνός σε ἐκφεύξεται, μᾶλλον δὲ σὺ αὐτόν. Ἀλλ' ὅταν μὲν ὁράις, ὅλον βλέπε· ὅταν δὲ νοῆις, ὃ τι ἂν μνημονεύσῃς αὐτοῦ, νοεῖ, ὅτι τὰγαθόν – ζωῆς γὰρ ἐμφρονος καὶ νοεράς αἴτιος δύναμις ὦν, ἀφ' οὗ ζωὴ καὶ νοῦς ὃ τι [τε] οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος – ὅτι ἐν – ἀπλοῦν γὰρ καὶ πρῶτον – ὅτι ἀρχή – ἀπ' αὐτοῦ γὰρ πάντα· ἀπ' αὐτοῦ κίνησις ἢ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῶι, ἀπ' αὐτοῦ στάσις, ὅτι αὐτὸς μὴ ἔδειτο· οὐ γὰρ κινεῖται οὐδ' ἔστηκεν· οὐδὲ γὰρ εἶχεν οὔτε ἐν ὧι στήσεται οὔτε ἐν ὧι κινήσεται· περὶ τί γὰρ ἢ πρὸς τί ἢ ἐν τίνι; Πρῶτος γὰρ αὐτός. Ἀλλ' οὐδὲ πεπερασμένος [εἶναι]· ὑπὸ τίνος

4. Zakończenie

Jak się zatem okazuje, mimo deklaracji, iż w odniesieniu do Absolutu należy używać pojęć zaczerpniętych z teologii apofatycznej, Plotyn nadspodziewanie dużo miał do powiedzenia na temat tego, czym jest Jedno. Potwierdza to spostrzeżenia zamieszczone na początku podrozdziału trzeciego, w jakim doszliśmy do wniosku, iż konsekwentna teologia apofatyczna nie jest możliwa do uprawiania tam, gdzie pragnie się doprowadzić ludzi do Boga, Aleksandryjczyk natomiast kierował się w swojej twórczości taką właśnie chęcią. Musiał zatem na użytek swój oraz swoich czytelników wypowiadać się o Henadzie językiem teologii katafatycznej.

Skoro jesteśmy już przy zagadnieniu pozytywnego orzekania o Henadzie przez Plotyna, to należy w tym miejscu przypomnieć stwierdzenie zamieszczone na początku artykułu. Otóż teologia Plotyna nigdy by nie zaistniała, gdyby filozof nie dopuścił się w swoich rozważaniach – jak mawiał Tadeusz Kotarbiński – *błędu hipostazowania*, który polega na nadawaniu cech bytu temu, co bytem w rzeczywistości nie jest, a więc własnościom rzeczy (lub temu, co za własność rzeczy uznaje poznający ją podmiot poznania) oraz stosunkom i relacjom zachodzącym pomiędzy rzeczami. Plotyn stworzył swoją koncepcję Henady, odrywając od obiektów materialnych ich własności (jedność, jednostkowość, dobro, piękno itp.) i hipostazując je. Następnie przymioty owe podniósł do rangi hiperwłasności i utożsamił z Jednią (Bogiem). Plotynowa Henada wzięła się więc – podobnie zresztą jak inni bogowie – z hipostazowania i deifikacji własności rzeczy materialnych, choć przyznać trzeba, że w odróżnieniu od typowych bóstw teistycznych prezentuje się ona bardzo abstrakcyjnie, będąc szczytowym osiągnięciem antycznej filozofii niechrześcijańskiej.

Bibliografia

- Bańka J., *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1, *Monada pryncypialna*, Katowice 1995.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- Dembińska-Siury D., *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979.
- Dembińska-Siury D., *Plotyn*, Warszawa 1995.
- Dembińska-Siury D., *Plotyn*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, M. Krąpiec (red.), Lublin 2007, s. 294–298.
- Dłubacz W., *U źródeł koncepcji Absolutu od Homera do Platona*, Lublin 2003.
- Gułkowski J., *Platonizm, arystotelizm i plotynizm w ujęciu Adama Krokiewicza*, [w:] *Pamięci profesora Adama Krokiewicza. Materiały z sesji w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego w dniu 4 marca 1997*, R. Zaborowski (red.), Warszawa 1997, s. 31–59.
- Gułkowski J., *Koncepcja wieczności, wiekuistości i czasu w VII ks. 3. Enneady Plotyna*, „Meander” 1973, nr 9, s. 348–361.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004.

γὰρ; Ἄλλ' οὐδ' ἄπειρος ὡς μέγεθος· ποῦ γὰρ ἔδει προελθεῖν αὐτὸν ἢ ἵνα τί γένηται αὐτῷ οὐδενὸς δεομένῳ; Τὸ δ' ἄπειρον ἢ δύναμις ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλως ποτέ οὐδ' ἐπιλείπει, ὅπου καὶ τὰ μὴ ἐπιλείποντα δι' αὐτόν.

- Jasinowski B., *O istocie neoplatonizmu oraz jego stanowisku w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, nr 20, s. 27–60, 187–263.
- Kijewska A., *Plotyn*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Warszawa 2003, s. 156–161.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Leszczyński R.M., *Główne problemy i kierunki w filozofii*, Warszawa 2006.
- Plotinus, *Ennead*. 2; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2001.
- Plotinus, *Ennead*. 3, with an English transl. by A.H. Armstrong, London 1999.
- Plotinus, *Ennead*. 4; with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2004.
- Plotinus, *Ennead*. 6.6–9, with an English transl. by A.H. Armstrong, London 2003.
- Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001.
- Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2004.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Stróżyński M., *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznań 2008.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.
- Szymański W.K., *Problematyka dobra w „Enneadach” Plotyna*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, nr 11, z. 2, s. 5–13.
- Wistuba H., *Teoria zła w Enneadach Plotyna. Próba oceny na tle systemu*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, nr 10, z. 1, s. 161–171.
- Woszczyk A., *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007.