

Agnieszka Woszczyk

Idee indywiduów a gradacja hipostazy ψυχῇ w *Enneadach* Plotyna

Plotyn w *Enneadach* posługuje się Platonijskim modelem ontologicznym idee — odwzorowania zmysłowe, co uwidacznia się w stale powtarzającym się podziale na świat noetyczny (κόσμος νοητός) i świat zmysłowy (κόσμος αἰσθητός) lub inaczej: sferę bytu-prawdy oraz sferę stawania się, czyli wymiar tego, co wieczne, i wymiar tego, co czasowo zmienne¹. Model ten implikuje uznanie idei za jedność wyższego rzędu w stosunku do jej zmysłowych reprezentacji, które stają się nieskończonym odbiciem noetycznej jedności swego wzorca. Zarazem to, co zmysłowe, jest tylko w takim stopniu, w jakim cechuje się określonością, a więc jednością, jaką nadaje mu idea.

Na tym tle pytanie Plotyna otwierające *Enn.* V. 7 [18]: „[...] czy także poszczególny przedmiot ma swoją ideę?” (Εἰ καὶ τοῦ καθέκαστου ἐστὶν ἰδέα;) — wydaje się wysoce problematyczne, bo kwestionuje model wyjaśniania rzeczywistości oparty na sprowadzaniu wielości do jedności. „Dla większości współczesnych czytelników Platona — jak zauważa Paul Kalligas — pojęcie idei indywiduów jawić się będzie jako sprzeczne i niezrozumiałe”². Wielość zmysłowa wymagałaby bo-

¹ Zob. *Enn.* V. 8 [31]; Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 2000—2004. T. 1—3. Tekst grecki za: *Plotini Opera*. Eds. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. 1—3. Leiden 1951—1973. Według opinii Johna Fieldera centralna koncepcja Plotyńskiej metafizyki opiera się na uznaniu, że to, co zmysłowe, jest kopią wyższej rzeczywistości. Autor ten wskazuje niekonsekwencje, jakie ujawniają się w systemie Plotyna w związku z tak sformułowaną tezą. Zob. J. Fiedler: *Plotinus' Copy Theory*. „Apeiron” 1977, vol. 11, no 2, s. 1—11.

² P. Kalligas: *Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination*. „Phronesis” 1997, vol. 42, no 2, s. 206.

wiem identycznej wielości idei. Platon w *Parmenidesie* 131a—135a przestrzega przed ujmowaniem relacji idee — odwzorowania w kategoriach obiektowych oraz w sensie prostej reduplikacji wymiaru zmysłowego do noetycznego³. Tymczasem pytanie Plotyna sugerowałoby coś więcej niż tylko poszukiwanie idei dla wszystkiego, z czym się stykamy w obszarze zmysłowego doświadczenia, a mianowicie rozważanie jednokładnego odwzorowania każdej poszczególnej rzeczy w świecie noetycznym, czyli poszukiwanie archetypów jednostek. Badacze myśli Plotyna, mimo to, że prowadzą spory o status idei indywiduów, zgodnie akceptują jednak owe idee jako udokumentowany motyw *Ennead*⁴.

Co wszakże znamienne, zagadnienie idei jednostkowych rozważane jest na przykładzie istot ludzkich, a ściślej — dusz w ich związku z ciałem⁵. Skoro dusze jednostkowe przynależą pod względem swej natury do Duszy-hipostazy (ψυχή), a niedorzeczne byłoby założenie, że dusze dzielą się dopiero w ciałach (materia bowiem nie stanowi dla nich *principium individuationis*)⁶, to konieczne okazuje się przyjęcie jakiejś miary określającej to, czym jest każda z nich jako jednostka. Rozważenie kontekstu pytania o idee indywiduów ukazuje z jednej strony, że w złożonym obrazie rzeczywistości Plotyna nakładają się różne typy oddziaływań, a gradacja bytu jest na tyle skomplikowana, że nie daje się wyjaśnić na podstawie jednego modelu wzorca-odwzorowania. Z drugiej natomiast strony odsłania fakt, że stanowisko Plotyna — jak postaram się pokazać — dalekie jest od przyjęcia idealnych jednostek zmysłowych odpowiedników. Kwestia idei indywiduów dotyczy bowiem subpodziałów poziomu noetycznego, a nie wzajemnej relacji idei oraz tego, co zmysłowe.

³ Zob. Platon: *Parmenides*. W: Idem: *Dialogi*. T. 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 259—267.

⁴ Zob. W. Hellemans-Elgersma: *Soul-Sisters. A Commentary on Enneads V 3 [27], 1—8 of Plotinus*. Amsterdam 1980, s. 338.

⁵ Zob. *Enn.* I. 1 [53].

⁶ *Enn.* VI. 4 [22]. 4. 34—45: „Więc to, że dusza jest jedna, nie uchyla dusz mnogich, podobnie jak i byt nie uchyla bytów, i w ogóle nie walczy tam mnogość z jednością, i nie trzeba za pomocą mnogości dopełniać ciał życiem, ani też nie należy sądzić, że mnogość dusz powstaje z powodu wielkości ciała, lecz że tak mnogość dusz, jak i jedna dusza jest już przed ciałami (πρὸ τῶν σωμάτων). Oto we wszechcałości są dusze mnogie nie z »mocy« (αἱ πολλαὶ ἤδη οὐ δυνάμει), lecz z »dziela« każda (ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἐκάστη), gdyż ani owa jedna wszechcała nie przeszkadza obecności w niej dusz mnogich, ani też owe mnogie jednej. Są mianowicie odrębne bez odstepu i są w sobie wzajemnie obecne bez żadnej zmiany swojego jestestwa, nie są bowiem poroździelane granicami, podobnie jak nie są także poroździelane nauki mnogie w jednej duszy, i taka jest ta dusza jedna, iż zawiera w sobie wszystkie (ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας)”. Plotyn: *Enneady...*, T. 3, s. 696.

Psychologiczne podłoże zagadnienia idei indywiduów

Problem idei indywiduów można zasadnie rozważać w kontekście psychologicznej koncepcji Plotyna, choć ostatecznie ma on charakter ontologiczny. Niezależnie bowiem od tego, czy Plotyn porusza kwestię archetypów indywiduów wyłącznie w odniesieniu do człowieka, czy także do innych istot ożywionych, dotyczy ona zawsze tego, co ma duszę, co jest jakimś typem duszy lub co dusza sprawia⁷. Pokazuje to fragment *Enn.* V. 7 [18]. 1. 1—6: „Czy także poszczególny przedmiot ma swoją ideę? Zapewne, jeżeli ja i w ogóle każdy człowiek sprowadza się do tego, co umysłowe (τὸ νοητὸν), to i początek każdego jest tam (καὶ ἐκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ). Albo raczej: jeżeli zawsze jest Sokrates oraz dusza Sokratesa, to sobie-Sokrates (Αὐτοσωκράτης), ponieważ dusza jest jednostkowa, będzie także »tam« [w świecie noetycznym — A.W.], natomiast jeżeli ta dusza nie jest duszą Sokratesa, lecz uprzedni Sokrates staje się kiedy indziej inną duszą [...], to ten poszczególny ktoś nie jest już także »tam«”⁸.

Już w tym, otwierającym rozważania na temat idei indywiduów, fragmencie zaznacza się bardzo charakterystyczna dystynkcja oparta na modelu wzorzec — odwzorowanie. Plotyn rozróżnia tu bowiem dwa poziomy bytowania człowieka — poziom noetyczny i poziom zmysłowy. Ten pierwszy łączy się z założeniem noetycznej *arche*, będącej wyznacznikiem naszej tożsamości, lub w innej terminologii — αὐτοάνθρωπος, a konkretnie: Αὐτοσωκράτης, odróżnionego od Sokratesa. Plotyn zdaje się przy tym utożsamiać Sokratesa noetycznego (samego) z jego duszą, skoro zaznacza, że „dusza jest jednostkowa” (ἡ ψυχὴ καθέκαστα).

W *Enn.* V. 9 [5]. 12. 1—5 Plotyn stwierdza: „Jeżeli dalej istnieje »tam« idea człowieka, [...] trzeba mówić także, że są to idee ogólne (τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι), więc idea nie Sokratesa, lecz człowieka. Co do człowieka, to zbadać należy, czy jest także człowiek

⁷ Podobnie twierdzi P. Kalligas: *Forms...*, s. 212. Natomiast John Michael Rist (*Forms of Individuals in Plotinus*, „The Classical Quarterly” 1963, vol. 13, no 2, s. 226) przyjmuje, że w *Enn.* V. 7 [18]. 3 Plotyn porusza kwestię bytów nieożywionych w nawiązaniu do kwestii idei indywiduów. Stanowisko to nie wydaje się jednak zasadne, gdyż co prawda Plotyn zastanawia się tam nad problemem numerycznej odmienności identycznych obiektów zmysłowych, lecz nie tłumaczy tego w odwołaniu do idei, lecz do *logoi* — racji, czy też wątków rozumnych, które są jedynie reprezentacjami idei.

⁸ Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 566.

»jednostkowy« (ὁ καθέκαστα), przy czym »jednostkowość« na tym polega, że nie to samo »inne« przysługuje »innemu«. Ponieważ jeden ma nos wklęsły, a drugi wypukły, to trzeba uznać wypukłość i wklęsłość nosa za różnice w idei człowieka⁹.

Kalligas interpretuje ten fragment jako dowód, że nie zachodzi sprzeczność między *Enn.* V. 9 [5] a V. 7 [18]; w kwestii dotyczącej uznania idei indywiduów, w jego opinii, obydwa traktaty potwierdzają, że Plotyn przyjmuje ich istnienie¹⁰. Czy jednak jest to słuszna interpretacja? Plotyn zaczyna przecież od wyraźnego podkreślenia, że idee mają charakter uniwersalny — jest idea człowieka, lecz nie Sokratesa. Natomiast dalsze rozważania o jednostkowości dotyczą najwyraźniej jakiegoś bliżej nieokreślonego, ale z całą pewnością noetycznego *principium individuationis* — w odróżnieniu od materii, o której pisze (*Enn.* V. 9 [5]. 12. 9—10), że częściowo jest odpowiedzialna za zachodzące różnice, lecz częściowo różnice te tkwią w wątku rozumnym (ἐν λόγῳ οὐσας)¹¹. Także typ omawianych różnic — szczegóły budowy anatomicznej, wskazuje, że Plotyn poszukuje raczej wyjaśnienia źródła zróżnicowania cielesnych cech poza ideą człowieka, ale nie sięga tu do założenia idei indywiduów, które w *Enn.* V. 7 [18] łączył z duszami indywidualnymi i samo-Sokratesem.

Podobnie w *Enn.* VI. 8 [39]. 14 Plotyn rozważa człowieczeństwo pod kątem tożsamości i różnicy względem tego, co określa jako właściwe mu „bycie” (εἶναι), mając na uwadze byt noetyczny — ideę człowieka. Stwierdza (*Enn.* VI. 8 [39]. 14 2—9), że zachodzi różnica między tym oto, konkretnym w swej zmysłowości człowiekiem, a tym, czym jest człowiek w swej istocie, gdyż: „[...] »ten człowiek« (οἷον ἄνθρωπος) ma tylko udział w tym, co się o nim orzeka [...]; dusza natomiast i to, że »jest duszą«, znaczą to samo (Ψυχὴ δὲ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν), bo nie orzeka się o czymś innym, a także »samo-człowiek« (ἄνθρωπος αὐτό) oraz owo »być człowiekiem«. [...] »samo-człowiek« jest dzięki sobie (παρ' αὐτοῦ ἄνθρωπος αὐτό)”¹².

Fragment ten wskazuje, że Plotyn nie przyjmuje idei człowieka jednostkowego, czy też idei indywiduum dla konkretnego człowieka. Odwzorowanie, jakim jest konkretny człowiek, różni się zasadniczo od

⁹ Ibidem, s. 593.

¹⁰ Zob. P. Kalligas: *Forms of Individuals...*, s. 210—211. F. Heinemann (*Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System.* Leipzig 1921, s. 63—73) odrzucał *Enn.* V. 7 [18] jako tekst nieautentyczny, ponieważ odczytywał dzieło Plotyna w duchu zgodności z platonizmem. Zob. P. Kalligas: *Forms of Individuals...*, s. 209.

¹¹ Zob. Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 593.

¹² Ibidem, T. 3, s. 815.

swego wzorca, co potwierdza interpretację *Enn.* V. 9 [5]. 12. 1—5 jako wyrazu negatywnego stanowiska w kwestii idei człowieka. Przytoczony *passus Enn.* VI. 8 [39]. 14. 2—9 pośrednio dowodzi także, że wszelkie wskazówki odnoszące się do idei indywiduów należy odczytywać w kontekście koncepcji duszy oraz „samo-człowieka” (αὐτοάνθρωπος). Potwierdza zatem prymat perspektywy psychologicznej w dyskusji nad ideami indywiduów. Rozstrzygnięcie to potwierdza również *Enn.* V. 9 [5]. 13. 1—5, w której podejmuje Plotyn kwestię idei indywiduów w nawiązaniu do „samo-człowieka” i duszy: „Pozostaje jeszcze powiedzieć, czy są »tam« [w świecie noetycznym — A.W.] tylko te rzeczy, co w świecie zmysłowym, czy też jak od człowieka jest różny człowiek w sobie (αὐτοάνθρωπος), tak i od duszy jest »tam« różna dusza w sobie (αὐτοψυχή) i od umysłu różny umysł w sobie (αὐτονοῦς). Otóż trzeba rzec [...], że nie należy wszystkich rzeczy, które są tutaj, uważać za widma wzorów (εἰδῶλα νομίζειν ἀρχετύπων) i szczególnie duszy za widmo duszy w sobie (οὐδὲ ψυχὴν εἰδῶλον εἶναι αὐτοψυχῆς)”¹³.

Plotyn, rozstrzygając ten problem, zauważa następnie, że świat noetyczny jest bogatszy od świata zmysłowego, bo jest w nim to, czego nie ma w świecie zmysłowym, a dodatkowo ten ostatni jest tym, czym jest, dzięki noetycznym wzorcom. Przestrzega zarazem przed mieszaniem porządków ontycznych i traktowaniem duszy oraz umysłu (jednostkowego) jako czegoś o statusie porównywalnym z obiektami zmysłowymi. Chociaż więc różni się dusza w ciele od duszy samej, to jednak nie jest to różnica, jaka zachodzi między archetypem trójkąta a zmysłowym kształtem trójkątnym. Czym różni się zatem od duszy jej odbicie i jaki ma status bytowy? Powstaje też pytanie: dlaczego „samo-człowiek” (αὐτοάνθρωπος) odróżniony zostaje od idei człowieka?

Dusza — archetyp i odwzorowanie

W *Enn.* V. 9 [5]. 6. 15—24 Plotyn pisze o „widmie” (ἵνδαλμα) Duszy (ψυχή) oraz „Duszy innej lepszej” (ψυχῆς ἄλλης κρείττονος), będącej jej wzorcem (εἰδός). Widmo odpowiada Naturze (φύσις), czyli

¹³ Ibidem.

Duszy w aspekcie wyjścia (πρόοδος) lub inaczej — w aspekcie działania sprawczego¹⁴, które Plotyn odróżnia od kontemplatywnego zwrotu (ἐπιστροφή) Duszy do Umysłu, umożliwiającego zjednoczenie z *nous*, oraz od aspektu trwania (μονή) właściwego Duszy ujmowanej jako odrębna hipostaza, różna zarówno od Umysłu, jak i od świata zmysłowego. Aspekt *proodos* polega w przypadku Duszy na kształtowaniu materii przez *logoi* — emanacje idei, i znajduje odzwierciedlenie w inteligibilności świata zmysłowego, ponieważ każda forma, kształt, jakość — ogólnie: wszystkie dające się wyodrębnić cechy, wskazują na idee jako ich źródło. Dusza jako φύσις może być rozumiana jako żywa i zorganizowana całość świata wyabstrahowanego z materii. Są zatem podstawy, by przyjąć, że model wzorzec — odwzorowanie służy nie tylko ujęciu relacji idei do ich zmysłowych reprezentacji, lecz także zobrazowaniu stosunków między różnymi aspektami („poziomami”) tego, co noetyczne. Skoro Natura jest „częścią” Duszy, ale „częścią” niższą, to stanowi odbicie Duszy w sensie właściwym, a zarazem z racji tego, że sprawczość Duszy oparta jest na ideach Umysłu, to na relację tę nakłada się jeszcze relacja między ideami i ich odbiciami¹⁵, za których sprawą Natura kształtuje to, co materialne¹⁶. Dusza ma zatem własne odbicie (Natura), ale Dusza jako hipostaza może być też ujmowana jako odbicie Umysłu z racji tego, że Plotyn określa ją jako „materię w stosunku do umysłu (ὅλην οὖν πρὸς νοῦν)”¹⁷.

Wzmianka o „Duszy innej” ma też znaczenie z uwagi na fakt, że Plotyn rozpatruje wymiary bytowania duszy indywidualnej w świetle podziałów, jakie charakteryzują Duszę-hipostazę w jej potrójnej aktywności wynikającej z prawa wyjścia (πρόοδος) — trwania (μονή)

¹⁴ Zob. *Enn.* II. 3 [52]. 18. 8—22; ibidem, T. 1, s. 187.

¹⁵ W *Enn.* II. 3 [52]. 17. 7—21 Plotyn wprowadza swoistą hierarchizację wątków rozumnych, które dusza otrzymuje od Umysłu; ich gradacja opiera się na zasadzie kolejnych zapośredniczeń przez następujące po sobie części Duszy. W ten sposób wątki przynależące do Natury to „wątki wtórne” (λόγων οὐ τῶν πρώτων), a więc odbicia odbić idei, które kontempluje Dusza w Umyśle. Zob. ibidem, s. 186—187.

¹⁶ „Więc ów wątek (ὁ λόγος) jest [...] nie umysłem czystym (ἄκρατος νοῦς) i nie samoumysłem (αὐτονοῦς) ani też czymś w rodzaju czystej duszy (ψυχῆς καθαρᾶς), lecz tylko od niej zawisłym, jest jakby wyblyskiem ich obu (ἐκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν), bo umysł tudzież dusza, i to dusza przejęta umysłem, zrodziły ów wątek, jako życie mający w sobie jakiś utajony rozum [...]. I nawet wśród rzeczy nie postrzegających jakakolwiek w tym ruchu udział uzyska, zaraz jest urozumowana (λελόγεται), to znaczy ukształtowana (μεμόρφεται), gdyż działanie życia ma moc kształtowania i porusza w ten sposób, że kształtuje (ὡς τῆς ἐνεργείας τῆς κατὰ τὴν ζωὴν μορφῶν δυναμένης καὶ κινούσης οὕτως ὡς μορφοῦν)”. *Enn.* III. 2 [47]. 16. 12—23; ibidem, T. 1, s. 270.

¹⁷ Zob. *Enn.* III. 9 [13]. 5. 1—3; ibidem, s. 363.

— powrotu (ἐπιστροφή). Plotyn uwydatnia przy tym zwłaszcza proces *proodos*, który łączy ze stanem upadku (τόλμα) lub odstępstwa (νεῦσις τῆς ψυχῆς) duszy, oraz drogę powrotu do źródła, która wiąże się kontemplacją Umysłu. Jest to częsty motyw w *Enneadach*, na przykład w *Enn.* II. 3 [52], porównując mit o Mojrach z Platońskim *Timajosem* 69 c, Plotyn przedstawia dwa wymiary duszy, a właściwie dwie dusze — poddaną konieczności kosmicznej, którą określa mianem „śladu duszy” (ψυχῆς τι ἵχνος), oraz wolną od wpływu ciała, przynależną do porządku noetycznego, co dodatkowo uwydatnia stosowany tu model wzorzec — odwzorowanie¹⁸ w odniesieniu do możliwych typów świadomości duszy¹⁹.

Wskazane dwa sposoby bytowania duszy indywidualnej wiążą się z koncepcją ἀληθῆς ἄνθρωπος. W *Enn.* I. 1 [53] Plotyn określa relację między człowiekiem ujmowanym jako istota żywa (ζῶον) a człowiekiem (ἄνθρωπος) ujmowanym jako dusza (ψυχή), która używa ciała jako narzędzia (ὄργانون)²⁰. W *Enn.* I. 1 [53]. 7. 17—20 stwierdza: „[...] my jesteśmy stąd w górę, stojąc na żywlinie niby na cokole. Nic zaś nie stoi na przeszkodzie, by całość [duszę i ciało — A.W.] nazwać

¹⁸ „Toteż uciekać stąd trzeba i oddzielać się od obcych naleciałości (προσγεγενημένων), i nie być »związkiem«, czyli ciałem, związanym z duszą (μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον), w którym panuje raczej cielesna natura (ἢ σώματος φύσις), posiadając zaledwie jakiś ślad duszy (ψυχῆς τι ἵχνος), tak iż ów wspólny żywot należy raczej do ciała, albowiem wszystkie świadectwa tej duszy noszą piętno ciała. Świadčeniem drugiej duszy natomiast, duszy zewnętrznej (mian. przebywającej poza ciałem) (τῆς δὲ ν ἐτέρας τῆς ἔξω), jest wzlot do tego, co w górze, co piękne, co boskie. Nad tym nikt nie panuje (ὧν οὐδείς κρατεῖ), lecz albo go »używa«, żeby być »tamtym« i żyć według niego, odsunawszy się od cielesnego świata (τοῦτο ζῆ ἀναχωρήσας), albo też sprzeniewierzywszy się tej duszy, żyje w jarzmie przeznaczenia (ἐν εἰμαρμένῃ) [...]”. *Enn.* II. 3 [52]. 9. 19—28; ibidem, T. 1, s. 178—179. Podobną myśl wyraża Plotyn także w *Enn.* IV. 8 [6]. 4. 31—35, gdzie przedstawia dwa bieguny życia duszy jednostkowej: „Stają się tedy dusze jakby »dwużyjnymi« jestestwami (οἷον ἀμφίβιοι), bo żyją z konieczności życiem »tam« [w Umyśle — A.W.] i życiem »tu« [w ciele — A.W.] na zmianę: życiem »tam« żyją więcej te, które mogą więcej przestać z umysłem, a te, którym przysługuje coś wręcz przeciwnego [...], żyją życiem »tu«”. Ibidem, T. 2, s. 496.

¹⁹ Plotyn rozpatruje bowiem różne poziomy czy „części” duszy indywidualnej nie jako elementy składowe duszy, lecz jako różne poziomy jej świadomości. Zob.: G.S. Brett: *Historia psychologii*. Tłum. J. Makota. Warszawa 1969, s. 179; E. Bréhier: *The Philosophy of Plotinus*. Transl. J. Thomas. Chicago 1958, s. 57; E.R. Dodds: *Tradycja i dokonania własne w filozofii Plotyna*. Tłum. A. Przybysławski. „Edukacja Filozoficzna” 1995, T. 20, s. 50; E.K. Emilsen: *Plotinus and Soul-Body Dualism*. In: *Companions to Ancient Thought 2 — Psychology*. Ed. S. Everson. Cambridge 1991, s. 144—165.

²⁰ Zob. *Enn.* I. 1 [53]. 3. 3. Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 91—92.

istotą żywą, zmieszaną na dole, a to, co stąd wyżej, to człowiek prawdziwy (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής)²¹.

Ów prawdziwy człowiek ma zatem naturę niecielesną i „zbiega się z duszą rozumną” (ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ), jak dalej stwierdza Plotyn²². Pośrednio wskazuje tym samym na odrębność duszy związanej z ciałem od „prawdziwego człowieka”, a co za tym idzie — na podwójną obecność duszy w człowieku. Nie byłoby bowiem ciała bez formującej je aktywności duszy, a każda istota żywa obdarzona jest duszą, należy zatem odróżnić duszę „zmieszaną” (μικτόν) od duszy „rozumnej”²³. Ciało ukształtowane jest przez *logoi* duszy, ale właściwa dusza człowieka to dusza rozumna. Rozróżnienie typów duszy indywidualnej z uwagi na stan świadomości związany z ciałem lub wolny od doznań ciała oznacza w kategoriach typów aktywności właściwych Duszy-hipostazie, że człowiek może żyć życiem odbicia, śladu (ἵχνος) Duszy (jako element Natury) lub żyć życiem Duszy w sensie substancjalnym, ale tylko to ostatnie odpowiada byciu ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής²⁴. Poddanie cielesnym doznanom lub życie wedle tego, co noetyczne, to alternatywa, która przekłada się na etyczno-antropologiczne konsekwencje założenia dynamiki świadomości duszy. Wymiar cielesny reprezentuje to, co ontycznie słabsze, co zostało „wypromieniowane” z Duszy jako właściwa hipostazie moc przyczynowa, ale pozostająca w związku z tym, co substancjalne²⁵.

Pozwala to na udzielenie odpowiedzi na pytanie o status ontyczny odbicia (εἶδωλον) lub śladu (ἵχνος) duszy. W *Enn.* V. 9 [5]. 13. 1—5 Plotyn przestrzegał przed zrównywaniem tej relacji z relacją idea — obiekt zmysłowy. Dusza przynależy przecież trwale do porządku noetycznego, a jej wewnętrzna struktura jako hipostazy wiąże się wprawdzie z gradacją doskonałości, a tym samym mocy, ale nigdy nie sprowadza żadnej z jej „części” do rzędu tego, co materialne²⁶. Czym innym pozostaje bowiem tendencja do upadku cechująca dusze jed-

²¹ Plotyn: *Enneady...*, s. 95.

²² *Enn.* I. 1 [53]. 7. 22; ibidem.

²³ Zob. H.J. Blumenthal: *On Soul and Intellect*. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge 1996, s. 83.

²⁴ *Enn.* I. 1 [53]. 10. 5—10: „Więc jażn jest podwójna (Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς), albo z zaliczeniem zwierzęcia (ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου), albo już tylko to, co nad nim (ἢ τὸ ὑπο τοῦτο ἤδη). Zwierzę to ożywione ciało. Prawdziwy człowiek (ἀληθής ἄνθρωπος) jest zaś inny: jest wolny od tych nieczystości i posiada cnoty, związane z myślą czystą, które mają siedlisko w oddzielającej się właśnie duszy samej (ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἴδονται), oddzielającej się i oddzielnej, kiedy jeszcze tu przebywa”. Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 97.

²⁵ Zob. *Enn.* I. 1 [53]. 8; Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 96.

²⁶ Zob. Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 593—594.

nostkowe, czyli tendencja do poddania się wpływowi ciała, a czym innym — typ ich substancji. W *Enn.* V. 9 [5]. 13. 7—13 Plotyn zaznacza, że dusza w inny sposób obecna jest w świecie noetycznym, w inny zaś — w świecie zmysłowym, lecz nie są to „widma i nie podobizny, lecz właśnie tamte [dusze jako byty noetyczne — A.W.] w swej tożsamości (εἰδωλα οὐδ εἰκόνας ἐκείνων ὥς ἐν αἰσθητῷ, ἀλλὰ ταῦτὰ ἐκεῖνα ἄλλον τρόπον ὄντα ἐνταῦθα)”²⁷.

W związku z tym należałoby rozróżnić dwa typy relacji wzorzec — odwzorowanie: typ pierwszy, który można by określić jako relację przechodzenia od źródła bytu do coraz to niższych porządków ontycznych. Zakłada on — zgodnie z metaforą emanacji — różnicę między hipostazą a pochodzącymi z niej własnościami, których status bytowy jest odmienny w stosunku do źródła. W tym modelu to, co pochodzi z danej hipostazy, nie jest nigdy tożsame z tym, czym sama ta hipostaza jest w swej naturze²⁸ zgodnie z zasadą podwójnej aktywności²⁹. Model ten stosuje Plotyn, rozróżniając transcendentne względem bytu Jedno (ἐν), sferę bytu w sensie noetycznym (Umysł i Dusza) oraz sferę stawania się — jest to podział oparty na kryterium jedno-wielości. Obecność tego modelu ujawnia się też w rozróżnieniu poszczególnych hipostaz (Jedno, Umysł, Dusza), dokonany z uwagi na kryterium przyczynowości³⁰.

Drugi typ modelu wzorzec — odwzorowanie stosuje Plotyn najwyraźniej w celu zobrazowania i wyjaśnienia wewnętrznych podziałów w ramach hipostazy Duszy, na co wskazywały przytaczane fragmenty o „odbiciu” lub „śladzie” Duszy, ale można się go dopatrzeć także w odniesieniu do substrukтуры Umysłu³¹. Zakłada taki rodzaj różnic między tym, co archetypiczne, a tym, co odwzorowane, który nie pozbawia tożsamości natury danego bytu, nie zmienia jego przynależności do właściwego dlań poziomu jedności. Dusza indywidualna, na przykład, pozostaje dalej tym, czym jest w swej naturze, niezależnie

²⁷ *Enn.* V. 9 [5]. 13. 9—13; Plotyn: *Enneady...*, T. 1.

²⁸ Z tym zastrzeżeniem jednak, że nie zawsze można zasadnie mówić o określonej naturze hipostazy. Wyjątek stanowi tu Jedno (ἐν), któremu nie można przypisać statusu substancji ani niczego orzekać o tym, czym jest. Zatem Jedno jest niebytem i nie ma własnej natury. Zob. *Enn.* V. 4 [7]. 1. 5—15; Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 543.

²⁹ Zob. A. C. Lloyd: *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford 1991, s. 98—105.

³⁰ Tym, co odróżnia od siebie hipostazy, jest właściwy im typ sprawstwa, a nie tylko typ jedności. Ponadto, z uwagi na typ jedności problematyczne okazuje się odróżnienie Umysłu od Duszy, gdyż Plotyn uznaje jej przynależność do sfery noetycznej, nie zaś zmysłowej. Zob. *Enn.* VI. 4 [22]. 3; Plotyn: *Enneady...*, T. 3, s. 693—694.

³¹ Zob. *Enn.* VI. 5 [23]. 4. 20—24; Plotyn: *Enneady...*, T. 3, s. 714.

od tego, czy przeważa w niej to, co rozumne, czy też to, co zmysłowe. Za pośrednictwem tego modelu można wyjaśnić właściwą jej bytowi dynamikę świadomości — zdolność do przechodzenia od duszy do jej „śladu” — bez eliminowania założenia tożsamości natury duszy.

Plotyńskie rozważania na temat idei indywiduów — taki obraz wyłania się przynajmniej z dotychczasowych analiz — odnoszą się do dusz indywidualnych jako bytów przynależnych do sfery noetycznej³². Pamiętać należy jednak, że jednostkowość w sferze noetycznej zasadniczo różni się od jednostkowości w wymiarze zmysłowym. Idee są wprawdzie jednostkami Umysłu, a dusze indywidualne — jednostkami Duszy, lecz Plotyn zakłada, że wszystkie dusze są właściwie Jedną duszą³³, a to samo można by odnieść do idei Umysłu, na co wskazuje *Enn.* VI. 5 [23]. 6. 1—11: „Byty umysłowe są »jednem« (Πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἓν ἐστὶ), będąc wielością, i będąc »jednem«, są wielością z powodu swojej nieskończonej natury (καὶ ἐν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλὰ ἐστὶ): są »wielością w jednym« (πολλὰ ἐν ἐνὶ) i »Jednem na wielości« (ἐν ἐπὶ πολλοῖς), i wszystkie są razem, i działają w stosunku do wszechcałości razem ze wszechcałości, i razem ze wszechcałością działają znowu w stosunku do części [...]. Tak na przykład »człowiek« [sc. idea człowieka — A.W.], wstąpiwszy w jakiegoś poszczególnego człowieka, stanie się jakimś poszczególnym człowiekiem, będąc z drugiej strony właśnie »człowiekiem«. Więc ten człowiek w materii, pochodzący od jednego »człowieka« idealnego, sprawił wielu »tych samych« ludzi i jest w ten sposób »jedno i to samo« w wielości, ponieważ jest jakieś »jedno« jako takie [...]»³⁴.

Fragment ten nie tylko pokazuje szczególny typ noetycznej jedności, ale po raz kolejny zaświadcza, że Plotyn nie przyjmuje idei człowieka jako indywiduum, skoro jeden „człowiek w materii”, po-

³² *Enn.* VI. 4 [22]. 14. 16—23: „A my — ale czymże my jesteśmy?! Czy tamtym [Umysłem — A.W.], czy tym, co się jeno zbliża i staje się w czasie? Zaprawdę, jeszcze przed nastaniem tych naszych narodzin byliśmy tam, jedni jako ludzie, a niektórzy nawet jako bogowie (θεοί), dusze czyste (ψυχὰι καθαραὶ) i umysły zespolone z wszechsubstancją (νοῦς συνημμένους τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ), części umysłowego świata, nie oddzielone i nie odcięte, lecz istotnie przynależne do całości (μέρη ὅντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφορισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα). Przecież zupełnie odcięci nie jesteśmy i teraz. Atoli do tamtego człowieka przystąpił teraz człowiek inny (ἄνθρωπος ἄλλος) [...]”.

Plotyn: *Enneady...*, T. 3, s. 707.

³³ Zob. P. Merlan: *Monopsychism. Mysticism. Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*. The Hague 1963.

³⁴ Plotyn: *Enneady...*, T. 3, s. 715. Plotyn ostrzega przed przenoszeniem rozumienia podziału właściwego w odniesieniu do sfery zmysłowej na sferę noetyczną. Zob. *Enn.* VI. 4 [22]. 2. 13—25; Plotyn: *Enneady...*, T. 3, s. 692.

chodzący od idei człowieka, sprawia wielu ludzi. Jest to istotne, gdyż do rozpatrzenia pozostała jeszcze kwestia relacji między noetycznymi indywiduami a ideą człowieka. Zagadnienie to sprowadza się do pytania: dlaczego „samo-człowiek” (αὐτοάνθρωπος) — indywiduum, odróżniony został od idei człowieka, której indywidualność Plotyn zanełował? Kluczem do odpowiedzi okazują się dwie kwestie — złożoności schematów oddziaływań przyczynowych hipostazy νοῦς i ψυχή oraz zasadnicza tendencja Plotyna do ujmowania rzeczywistości w kategoriach dynamicznych, jako działania energii-mocy.

Plotyn, jak już pokazałam, wypowiada się o *autoanthropos* synonimicznie z duszą indywidualną, jednak dusza nie może działać bez wzorca³⁵. Noetyczny wzorzec — w tym wypadku idea człowieka — jest konieczny do powołania zmysłowego człowieka, lecz dusza okazuje się tu nie tylko przekazicielką wątków rozumnych, lecz włącza w ów proces własne działanie sprawcze, a także staje się zakładniczką własnego wytworu (na tym polega jej upadek, czyli powiązanie świadomości z tym, co zmysłowe)³⁶. Na emanację Umysłu (idei) nakłada się tu sprawcza aktywność Duszy (oraz dusz indywidualnych). Plotyn odróżnia zatem ideę człowieka — noetyczny wzorzec i powszechnik — od konkretnego, zmysłowo danego człowieka, posługując się innym modelem wzorzec — odwzorowanie (typ pierwszy) niż w przypadku gradacji stanów duszy indywidualnej (dusza i jej „ślad”), kiedy to stosuje model drugiego typu. Z racji tego, że prawdziwy człowiek (ἀληθής ἄνθρωπος) tożsamy jest z duszą w akcie *epistrophe*, Plotyn może mówić o nim jako o idei indywiduum zmysłowego. Dusza jednostkowa bowiem swym modus rozumności pozostaje ową noetyczną *arche* dla materialnego człowieka, w którym ta sama dusza przejawia inną zmysłową aktywność, co jednak nie oznacza zarazem rozbicia idei człowieka na mnogość idei jednostek.

³⁵ Zob. *Enn.* IV. 3 [27]. 11; Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 385—386.

³⁶ Zob. G.J.P. O'Daly: *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon 1973, s. 7—9.

Agnieszka Woszczyk

Ideas of individuals and gradation of $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ hypostasis
in *Enneads* by Plotinus

S u m m a r y

The paper deals with the problems of the ideas of individuals in Plotinus' system. The author claims that the concept as described in *Enneads* should not be seen as separate from the principles of Plotinus' ontology. It may be proofed by pointing out the psychological context in which Plotinus puts this issue and the kind of understanding of noetic sphere in terms of multitude, which entails the individualization of souls, typical for Plotinus. He takes the ideas of individuals as connected with the concept of *alethēs anthropos* — the essential way of being of a man in the hypostasis of the Intellect (*nous*).

Agnieszka Woszczyk

Die Ideen von Individuen und die Gradation der Hypostase $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$
in Plotins *Enneaden*

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel handelt über die Ideen von Individuen in dem von Plotin geschaffenen System. Die Verfasserin vertritt den Standpunkt, dass diese in dem Werk *Enneaden* vorhandene Idee kein Abgehen von den Grundsätzen der Platonischen Ontologie ist. Davon zeugen der spezifische, psychologische Kontext, in dem Plotin das Problem erscheinen lässt, und die für ihn charakteristische Auffassung von noetischer Sphäre in Mengenkategorien, welche eine Seelenindividualisierung nach sich zieht. Die Ideen von Individuen werden im Zusammenhang mit dem Konzept *alethes anthropos* — der wesentlichen Lebensweise eines Menschen in der Geisteshypostase (*nous*) betrachtet.