

## CZŁOWIEK JAKO ISTOTA DUCHOWA W UJĘCIU FILOZOFII METAFIZYCZNEJ PLOTYNA

*A miejsca tego, które jest ponad niebem, ani nie oddał nigdy żaden z poetów ziemskich w pieśni, ani go w pieśni godnie oddać zdoła. A ono takie (nie bójmy się prawdy, skoro już świat prawdy słowami malujemy): Miejsce to zajmuje nieubrana w barwy; ani w kształty, ani w słowa istota istotnie istniejąca<sup>1</sup>, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może.*

*(Platon, Fajdros 247c)*

Plotynizm, spośród licznych znanych koncepcji człowieka, wyróżnia się tym, że w sposób bardzo wymowny i znaczący uwzniośla pojęcie ludzkiego ducha<sup>2</sup>, dostrzega także istotną rolę dynamizmów chcenno-uczuciowych (woli) w jego rozwoju<sup>3</sup>. Warto też wspomnieć już na wstępie, że Plotyn nie operuje jeszcze kategorią osoby, pozostaje więc w swoich rozważaniach na poziomie ludzkiej natury. Źródłem takiej postawy Plotyna jest prawdopodobnie fakt, że dokonał on „radykalnej trychotomii człowieka. Człowiek (...) jest zlepkiem ciała, psyche i ducha (*nous*), związanych między sobą przez przyczynowość sprawczą, nie zaś przez jedność osobową”<sup>4</sup>.

W centrum Plotyńskiej filozofii stoi człowiek, rozważany od strony świadomości i nieświadomości, on też jest bohaterem bosko-ludzkiego dramatu. Jego los rozgrywa się jakby na teatralnej scenie<sup>5</sup>, do której należą: Absolut, niecielesny świat umysłu i cielesny świat zmysłów. W związku z tym można powiedzieć o człowieku, że jest istotą duchową, ale samo takie określenie nie wyczerpuje bogactwa myśli antropologicznej Plotyna, bowiem człowiek to rzeczywiście istota duchowa, ale ukierunkowana ku swojej duchowej pełni – ku Absolutowi-Jedni.

---

<sup>1</sup> „bezbarwne, bezkształtne i nieuchwytność jestestwo (*ousia ontos ousa*); Por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 271.

<sup>2</sup> Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 68.

<sup>3</sup> Por. Tamże, s. 231.

<sup>4</sup> Tamże, s. 68.

<sup>5</sup> Terminologię teatrolologiczną (scena, bohater, rola, akcja, dramat, a nawet misterium) przejmuję za Krokiewiczem. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 423.

## 1. Scena dramatu

Plotyn, gdy mówi o Absolutie, najczęściej używa zaimka wskazującego w rodzaju męskim „Ten”, „Ów”, lub nijakim „To”, „Owo. Pierwszemu odpowiada nazwa *Theos* (Bóg), drugiemu *Hen* (Jedno) lub *Agathon* (Dobro). Najchętniej nie mówiłby nic o Absolutie, nie nadawałby Mu żadnych nazw jako bezimiennemu i niewyraźalnemu (*arreton*), ale ulega pewnej konieczności i potrzebie, by w jego świetle odsłaniał się fenomen człowieka jako będący „w drodze” do Niego.

Absolut jako Jedno – rozumienie to wyklucza wszelką wielość, podział czy rozróżnienie, jest ponad gatunkami i rodzajami, ponad wyobrażeniami, jakie może tworzyć sobie człowiek, budując najwspanialsze systemy teologiczne, by mieć choćby namiastkę samozadowolenia płynącą z tego, że „coś” o Bogu wie. Absolut jako Dobro reprezentuje – we wszelkiej istniejącej i stającej się (gignetycznej), niecielesnej i cielesnej rzeczywistości – twórczą siłę w sensie transcendentnego źródła, dzięki której wszystko, co istnieje, powstało i otrzymało swój „kres” oraz „cel”<sup>6</sup>

O Absolutie nie można powiedzieć w sposób ścisły ani że „istnieje” ani że „jest bytem”, ponieważ obydwie wyrażenia, związane z umysłem i jego światem, są tutaj zbyt słabe. Absolut jest tylko i jedynie sobą (*Enneady*, V, 1, 11, VI, 8, 14)<sup>7</sup>, jest „źródłem istnienia”, „nad-bytem”, jest nad-pełnią, nad-istotą, nad-pięknością, nad-rozumem, nad-pełnią, Ojcem, Rodzicem<sup>8</sup>

Absolut, będąc jedynie sobą, zwracając się jedynie ku sobie, dzięki „nadpełni”, rodzi umysł wraz ze swoim światem bez żadnego zamiaru, wysiłku czy uszczerbku. Umysł posiada byt pełny, niezmienny, istotny, czyli ontyczny, w przeciwieństwie np. do świata zmysłowego – stającego się, czyli gignetycznego. Świat umysłu „istnieje” we właściwym znaczeniu tego wyrazu, co więcej, jest pełnią istnienia. Plotyn postawił pytanie: „Cóż to znaczy, że (pewne byty) istnieją istotnie (*ona ontos*)? Znaczy, że są piękne (*Enneady*, I, 6, 5; por. V, 8, 9). „Według Plotyna – podaje Adam Krokiewicz – im jakaś rzecz jest piękniejsza, tym intensywniej <<istnieje>>, a im brzydsza – <<istnieje>> tym słabiej. Wystarczy chwila skupienia, by zrozumieć, że zgodnie

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, PWN, Warszawa 1996, s. 536.

<sup>7</sup> Por. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959. Dalej cytuję *Enneady*, ewentualnie podaję nazwisko tłumacza.

<sup>8</sup> Podane terminy próbują oddać istotę Jedna i rozwiązać nasuwające się dylematy, np. „Jakże bowiem rzeczy będą z Jedna, skoro Ono jest pojedyncze i nie ma w sobie żadnej różnorodności, żadnej dwoistości czegokolwiek? (...) Jedno jest wszystkimi bytami, ponieważ samo bytem w sensie ścisłym tego słowa nie jest. Tylko dlatego, że nie było w Nim niczego, z Niego jest to wszystko. <<I dlatego, żeby był byt, Ono bytem nie było, lecz jego Rodzicem. I jest to jakby poród pierwszy” Por. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1, Katowice 1995, s. 35.

z wywodami Plotyna <<umysł>> musi nie tylko <<istnieć>> najmocniej, ale także być „najpiękniejszy”<sup>9</sup> Obserwując rzeczy piękne, intelektualnie możemy poznać i egzystencjalnie przeżyć samo piękno. W doświadczeniu piękna bytowa wielość i złożoność ustępuje metafizycznej jedności. Piękno jakby je osłania, jakby rozpływają się w samym pięknie i nie przyciągają już one uwagi (jako przedmioty), ale najważniejsze jest dla „oglądającego” samo już piękno. W momencie zachwytu „odrywamy się” od przedmiotu, od rzeczy i jakby wznosimy „w górę” Samym tym pięknem jest umysł jako „jedno-wieść”, czyli jest jakby przenikaniem się wzajemnym przedmiotów intuicji umysłowej. O doświadczeniach tych w podobny sposób piszą także mistycy chrześcijańscy.

Cielesny świat zmysłowy to trzeci element sceny. Tylko świat umysłu „istnieje” w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, tylko on jeden posiada byt pełny, niezmienny i istotny, czyli „ontyczny” Świat zmysłów nie „istnieje”, lecz wciąż „staje się”, a więc posiada byt nie „ontyczny”, tylko „gignetyczny” Składa się on przede wszystkim z duszy i ciała. Pomiedzy światem umysłu a światem zmysłów zachodzi podobny stosunek, jak pomiędzy konkretnym przedmiotem fenomenalnym a jego odbiciem w zwierciadle<sup>10</sup> Dusza właściwa, oglądając umysł-piękno i jego świat, nabywa ogromnej siły twórczej, podobnej do tej, jaką dysponuje sam Absolut-Dobro – powstanie, cel, kres, sens wszystkiego, co istnieje, ma więc w sobie „wizerunek umysłu” W ten sposób dusza doświadcza mistycznego zachwytu, a w chwilach takiego wzruszenia serce człowieka unosi się jakby ku górze. Dusza zaczyna tworzyć tak, jak umie, zgodnie z posiadaną przez siebie mocą twórczą. Tworzy nie jak Absolut - albo jak umysł – dusza tylko naśladuje umysł i jak on pragnie mieć swój świat. I tworzy go z własnego świata i oświeconej nim (umysłem) materii. Ośrodkiem tej twórczości nie jest ona sama (dusza przebywająca w umyśle, czyli pierwsza jaźń), lecz „natura” (jaźń niższa, druga, pochodna), którą cechuje pewien mrok nieświadomości w porównaniu z duszą. Tak rodzi się świat zmysłów i teraz możliwa jest pełniejsza refleksja obejmująca duchową naturę człowieka.

## 2. Człowiek i jego rola w dramacie bosko-ludzkim

W centrum zainteresowań Plotyna znajduje się człowiek. Świadczy o tym szczegółowy opis ludzkiego wnętrza z jaźnią, jako „elementem” wiodącym. Dramat, jaki odgrywa ludzka jaźń, rozgrywa się na planie wyznaczonym przez Absolut i umysł. Człowiek, jako byt ontyczny, jest przez Plotyna ściśle określony i opisany, jednak jako byt stający się (byt gignetyczny)

<sup>9</sup> A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 425.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 432.

dąży do swej „pełni”, swego celu i sensu – do Absolutu, w sposób wyczerpujący określić go nie można. Myśl tę oddaje najlepiej sam Plotyn już na pierwszych stronach *Ennead*, I, 1, 10, kiedy rozpatruje kwestię świadomości i nadświadomości ludzkiej:

Jaźń człowieka jest dwojaka, albo z zaliczeniem zwierzęcia, albo już tylko to, co nad nim. Zwierzę to ożywione (przez duszę) ciało. Prawdziwy człowiek jest zaś inny: jest wolny od tych mętów i posiada cnoty związane z myślą czystą, które mają siedlisko w oddzielającej się właśnie duszy samej, oddzielającej się i oddzielnej, kiedy jeszcze tu przebywa. Bo wtedy zaiste, kiedy zupełnie odejdzie, odchodzi z nią także ta druga wypromieniowana z niej dusza. A te znowu cnoty, które mają korzenie nie w mądrości, lecz w obyczajach i ćwiczeniach, należą do wspólnoty (...). Czyje są wreszcie uczucia miłosne? Otóż jedne należą do wspólnoty, inne zaś do wewnętrznego człowieka.

Podział na człowieka zewnętrznego i człowieka wewnętrznego znany jest doskonale filozoficznej tradycji antycznej i starożytnemu chrześcijaństwu; w tym drugim przypadku koncepcja głęboko ukorzeniona jest w Biblii zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Człowiek w ujęciu Plotyńskim jest istotą egzystującą jakby na styku dwóch światów, które w istocie tworzą jeden. W języku filozofów mistycznych takie „rozdzielenia” nie mają nic wspólnego z kryptodualizmem, są tylko konsekwencją poszukiwania właściwego języka, który umiałby precyzyjnie oddać głębię osobowego doświadczenia. Człowiek Plotyna, z jednej strony, należy do świata zmysłów, uczestniczy w duszy świata, z drugiej jednak – ontologicznie ważniejszej – posiada duszę indywidualną, w związku z czym właściwa jest mu zdolność rozumowania i kontemplacji, dzięki której posiada możliwość wyodrębnienia się ze świata zmysłowego, stającego się; rodzi się w nim to, co trwałe, co absolutne, duchowe i niezmiennie<sup>11</sup>

Plotyńska koncepcja człowieka, zgodnie z cytowanym tekstem, umieszcza „prawdziwego człowieka” w świecie umysłu, stąd mówi Plotyn o człowieku „tam”, „tamnym” i o człowieku konkretnym („nieprawdziwym”) ze świata zmysłów – to człowiek „tu”, „ten” „Człowiek-idea” i „człowiek konkretny” to znowu nie dwa odrębne byty, ale będące ze sobą w związku dzięki uczestnictwu. Dla Plotyna idea jest tym, co rzeczywiste, a poszczególne jednostki ludzkie usiłują ją tylko naśladować. Tak więc „problem człowieka według Plotyna nie tylko sprowadza się do faktu bycia lepszym czy gorszym naśladownictwem idei przez konkretną jednostkę, lecz także obejmuje zagadnienie ciągłej łączności pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami – bytem i jego naśladownictwem. Zgodnie z wyobrażeniem Plotyna <<tamten>> człowiek, poprzez należąca do świata umysłowego duszę, jest nieustannie w nas

<sup>11</sup> Por. D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 57.

obecny i tylko jakby nawarstwia się na nim zewnętrzna powłoka w postaci naszego ciała. Konkretnie indywiduum to swoiste przyłączenie do rzeczywistego człowieka jakiegoś innego, będącego jego własnym, nakładającym się nań odbiciem”<sup>12</sup>

Człowiek tworzy psychofizyczną jedność, posiada duszę i zorganizowane przez naturę ciało. Ten metafizyczny obraz człowieka nie jest afirmacją dualistycznej wizji człowieka, ale próbą intelektualnej werbalizacji jego wewnętrznej tajemnicy istnienia. Filozoficzna tradycja posługuje się w związku z tym terminami duszy i ciała, którym stosunkowo często filozofowie nadają własne interpretacje. Podejście Plotyna jest oryginalne i twórcze. Kiedy dusza właściwa ogląda umysł (dzięki temu ma w sobie jego „wizerunek”) doznaje ogromnej siły twórczej i zarazem poznaje sama siebie. Jak niedoskonale poznaje umysł (bo tylko jego wizerunek), tak doskonale może poznać siebie. Jest to dla niej najważniejsze – jest wtedy „u siebie” Zachwycona oglądem umysłu, przepelniona twórczą siłą tworzy, naśladuje umysł i pragnie mieć swój świat, a więc sama tworzy sobie ciało z własnego „świata” i oświeconej nim mrocznej materii. Zmienia się jednak „ośrodek” tej twórczości – nie jest nim dusza właściwa (jaźń wyższa), lecz tzw. „natura”, czyli jakby uśpiona dusza ogarnięta mrokiem nieświadomości przez zwiążanie z ciałem. Dusza ulega koniecznemu rozdzieleniu.

Podobnie jest i z człowiekiem. Mówimy: człowiek „ten” i „tamten”, zewnętrzny i wewnętrzny. Dusza człowieka jest więc jak „tęcza przymierza”<sup>13</sup>, jak „luk” łącząca dwa światy – świat umysłu i świat ciała materialnego. Innymi słowy, dusza, „ogłądając” umysł (piękno), doznaje siły twórczej (rodzą się „wątki twórcze” w oglądającej duszy), która dalej przenika do „natury” i razem z nią tworzy ciało świata zmysłów. „Wątki twórcze” są więc obecne dzięki „naturze” w ciele. Zniesiona jest dzięki temu przepaść między umysłem a materią, rzeczywistością cielesną i niecielesną. Tak pojęta dusza – jako dusza właściwa i „natura” – stanowi ogniwo między „oddzielonymi” światami, ostatecznie zatem „połączonymi”, jest zasadą wielości ciał, ich hierarchicznego ustroju i postacią właściwych mu (ciału) dziejów. Dusza właściwa zawsze udziela się „już” – w sensie nie czasowym a logicznym – zorganizowanemu ciału przez „naturę”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Dusza pełni rolę pośrednika między światem umysłu a światem zmysłowym: poprzez *logoi*, czyli wątki rozumowe, zawierając w sobie odwzorowania pełni świata umysłu, zawiera tym samym obraz człowieka doskonałego i na podstawie tej siły tworzy indywidualnego człowieka. Widać tu jasno, jak bycie człowiekiem rozkłada się na trzy poziomy: człowiek w umyśle (idea człowieka), człowiek należący do duszy (dusza posługująca się ciałem) i człowiek ze świata zmysłowego. Na tej właśnie płaszczyźnie podejmować można dopiero sensowne rozważania o człowieku. Tamże, s. 58.

<sup>14</sup> Por. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 430.

Ciało – „grób duszy” Zależność ciała od natury „ściąga” niejako ciało „ku górze”, nadaje mu dynamikę w kierunku dośrodkowym, ku-wewnętrzny. Ciało jest w nieustannym ruchu ku swemu „twórcy” Ale to tylko jeden z wymiarów ciała. Drugi, „ściągający” je jakby „w dół”, ku nieoznaczoności, nieokreśloności i anonimowości, to tzw. materia (*hyle*). Pojęcie materii wiąże się z tzw. prywatą polegającą na dodawaniu tego, co ujemne. Materię (abstrakcję) Plotyn nazywa zupełnym osłabieniem dobra i bytu, a ich całkowity brak jest abstrakcją oznaczającą kres (brak) wszelkiej twórczości i bytu. Jeśli dusza nie mogła już stworzyć z powodu wielkiego osłabienia światła dobra bijącego od Absolutu poprzez umysł, to materia jest zupełnym kresem, ciemnością, dnem. Jednak jest to tylko „osłabienie”, wyczerpanie, ale niezupełne. Dostrzega się tu resztki aktywności, bytu i dobra, bo swój byt gignetyczny (stający się przecież w jakimś kierunku) mają i te ciała tak bardzo „przecignięte” na stronę materii, zamroczone i śpiące wskutek wielkiego „oddalenia”<sup>15</sup>

Dusza indywidualna (ściśle jej „widmo”), przebywając w mrokach ciała, doznaje wielkiego osłabienia – dochodzi wszak do swego kresu, znajduje się w stanie „braku twórczości i bytu” W związku z duszą, stan ten określa się „upadaniem” Upadła dusza w materialnym cielesnym jest jakby w swym „grobie” Metaforyczny zwrot „grób” nie oznacza, że dusza jest tam dosłownie, że została weń wtrącona za jakieś czyny, że on jest jej miejscem, gdzie aktualnie przebywa. Słowo-obraz chce oddać stan duszy w cielesnym, jej „samopoczucie” i odniesienie do ciała. Nie ma tu zależności przyczyna-skutek: jakoby „grób” miał czekać na wejście duszy, a ona miałaby przebywać w nim tymczasowo, do chwili uwolnienia. Grób to ziemia, a ziemia jest rodzicielką. Grób zatem jest miejscem nadziei, tęsknoty, zbawienia. Ten obrazowy sposób wysławiania się oddaje tylko istotną prawdę pewnego „zbawienia” cielesności. Mianowicie, zgodnie z Plotyńskim podziałem, dusza jednostkowa złączona z ciałem, i należąca poprzez nie do świata zmysłowego, jest duszą niższą, ona je tworzy, kształtuje i sprawia, że człowiek jest istnieniem materialnym. Dopiero w tak ukształtowane ciało człowieka „wejść” może, niezależna od ciała, dusza wyższa. W zasadzie trwa z jednej strony w dziedzinie umysłu, a z drugiej – zdolna jest wnieść do siebie duszę niższą i związane z nią ciało i całego człowieka włącznie z jego cielesnością<sup>16</sup>

„Upadek” duszy jest pierwszym krokiem „drogi-w-dół”

Czym wtedy więc jest to, co uczyniło, że dusze Ojca Boga zapomniały, i będąc w ogóle Jego częściami stamtąd, zaniewiedziały siebie i Jego? Początkiem zła była im tedy śmiałość i powstanie, i pierwsze rozróżnienie,

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. D. Dembińska-Siury, dz. cyt., s. 58.

i chcenie bycia swoimi [resp. od siebie]. Ponieważ właśnie wydawały się cieszyć samowolą używające wielkiego poruszenia z siebie samych, pobiegły w stronę przeciwną i uczyniwszy wielki oddalenie zaniewiedziały o sobie, że stamtąd są: jak dzieci szybko odjęte od ojców i długi czas daleko wychowane, niewiedzą i siebie, i ojców. Ani więc Jego już, ani siebie widziały, nie-czcily siebie niewiedzą pochodzenia [resp. rodu, rodzin], czcily inne i wszystkie bardziej niż siebie podziwialy i przejęte co do nich, i ujęte, i uwarunkowane od tych, oderwały jakby siebie od tych, których nie czcily, skoro się od nich odwróciły. Tak, że wydaje się cześć tych-tu i siebie nie-cześć jest przyczyną całkowitej niewiedzy Jego (Plotyn, *Enneady*, V 1, 1, 1-17, przeł.R. Zaborowski).

Upadek duszy zapomnienie, „zaniewiedzenie” Boga, i siebie zarazem. Następuje odwrócenie od Boga i od siebie, i zwrócenie się ku „tych-tu” ku rzeczom przemijającym, brzydkim (nie pięknym), zmysłowym. Dusza żyje po swojemu (samowola) i to jest początkiem zła: śmiałość i powstanie, pierwsze rozróżnienie i chcenie bycia swoimi, ale zwracając się w stronę przeciwną, jeszcze bardziej się oddala, co powoduje, że zaniewiedziała o sobie, że jest „od” Boga. Cięż niepamięci rzucany przez ciało materialne osłania ją i przyciąga ku sobie, ku jej kresowi.

Niepamięć jednak przysługuje tylko temu, kto nosi coś w sobie, lecz bez tymczasowej świadomości, jakby pod zasłoną zapomnienia. Dusza indywidualna „ogłada” umysł, a jej „widmo” – „natura” (jaźń niższa) – doznaje zapomnienia w swym stanie „upadku”. Problem polega tylko na przebudzeniu się jaźni niższej, na przypomnieniu tego, o czym „zaniewiedziała”. Jest to oczywiście możliwe, ponieważ dusza, „która będąc bytem boskim i z górnych miejsc staje się wewnątrz ciała” (*Enneady*, IV 8, 5, 24-25, cf. I 6, 6, 30) oraz: „ma zawsze coś, co wcale mniej jakoś trzyma-się-ponad” (*Enneady*, IV 8, 4, 30-31).

„Droga w górę” (*anodos*). Dynamizmy duszy połączonej z ciałem, w sferze ludzkiej świadomości zapodmiotowują się w ludzkiej jaźni (niższej). Plotyn rozróżnia jaźń wyższą i jaźń niższą, analogicznie do duszy właściwej i do „natury”, która „przysługuje związkowi duszy z żywym ciałem (...). Jaźń wyższa jest <<opiekuńczym dajmonem>> jaźni niższej lub po prostu jaźni ludzkiej za życia, przy czym dodać należy, że podobnym dajmonem jest także dla duszy umysł, a dla umysłu Absolut”<sup>17</sup> Jaźń niższa („natura”) stanowi „ośrodek” twórczości duszy (organizowania ciała na wzór świata umysłu-piękna), musi zatem „nauczyć się wstępować na wyżynę duszy [jaźni wyższej – RK]w ciągu ludzkiego życia”<sup>18</sup> Nie może zasklepić się w „zwierzęciu” (zwracać się od Boga i od siebie ku materii), w człowieku zewnętrznym, powszechnym, nie-prawdziwym, ale musi „przechodzić” ku człowiekowi

<sup>17</sup> Tamże. s. 435.

<sup>18</sup> Tamże.

wewnętrznemu, prawdziwemu, „tamtemu” Oto zasadniczy temat nauki Plotyna o „upadku” duszy: „upadła dusza nie pozostaje w miejscu upadku, lecz <<dźwiga się>> w górę z taką siłą, iż wróciwszy do umysłu, dąży jeszcze dalej wzwyż i jednoczy się z Absolutem” (*Enneady*, VI 9, 7-11). Upadek duszy jest koniecznym warunkiem jej powrotnego wlotu i szczytowego zjednoczenia się z Absolutem”<sup>19</sup> W wymowny sposób pisze o tym doświadczeniu duchowym Plotyn:

Często, kiedy budzę się w sobie z ciała i znajduję się z zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do lepszego „dzieła”, albowiem działałem życie najlepsze i utożsamiałem się z tym, co boskie i zatronowałem w jego łonie, doszedłszy do „tamtego” działania i zasiadłszy ponad wszelkim innym bytem umysłowym (*Enneady*, IV, 8, 1).

Kim więc jestem człowiek? Jeśli najprawdziwszym i rzeczywistym bytem jest świat umysłu, a prawdziwym człowiekiem jest człowiek-idea, a konkretna, żyjąca jednostka ludzka posiada w sobie dzięki duszy element nierozdzielnie należący do świata umysłu, to „ten właśnie element jest człowiekiem w sensie możliwie najpełniejszym i najprawdziwszym, na tyle oczywiście w pełni i prawdziwie, na ile pozwala na to związek z ciałem i przynależność do świata zmysłowego. Tym elementem w człowieku jest jego dusza, przede wszystkim wyższa część duszy, ta, która nigdy nie schodzi w dół i zawsze trwa niezmiennie kontemplując idee”<sup>20</sup> Człowiekiem jest się najpełniej, gdy żyje się tą właśnie częścią duszy, wyższą częścią i ze świata umysłu, by – dalej – poprzez nią wznosić się najpierw ku rzeczywistemu bytowi, a dalej – ku Jedni. Tak rysuje się „droga-w-górę” swoisty obowiązek człowieka, jako bytu złożonego z duszy i ciała. „Droga-w-górę” otrzymuje swój konkretny i, jeśli można powiedzieć, widzialny wyraz w modlitwie. Czytamy w *Enneadach*, V, 1, 6: „musimy wezwać Boga, ale nie głosem, który miałby dotrzeć [stąd] do [jego] uszu, lecz nadając sobie samym w modlitwie wymiar pozwalający nam go osiągnąć (...); możemy to zrobić tylko wtedy, gdy w sobie samych spotkamy się z nim sam na sam. Kontemplujący musi uczynić sobie ze swego wnętrza świątynię i być tam jak u siebie w domu, musi stać się wyższy ponad wszystko i pozostawać w głębi siebie w spokoju, a jego kontemplacja nie może podlegać zmianie. Bardziej trafnie, jak zauważa tłumacz, oddaje tę myśl Krokiewicz tłumaczący ten tekst: „Oto przebywa w Sobie jakby we wnętrzu świątyni, trwa w spokoju ponad wszystkimi bytami i kto Go pragnie oglądać, ten musi oglądać owe już jakby zewnątrz stojące posągi” Modlitwa w tym świetle, to fragment „drogi w górę” – „gdy psyche ujrzy coś do siebie

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 60.



podobnego, albo chociaż ślad czegoś takiego, cieszy się i przypomina sobie i to, co jest jej”<sup>21</sup>

Jaźń – bohaterką całego tego bosko-ludzkiego dramatu jest jaźń<sup>22</sup>. Należy do bytów cechujących się szczególnie wyraźną tęsknotą miłosną i pragnieniem dążenia do Absolutu. Tęskni za „boską ojczyzną” i za sobą, bo – jak mówi Plotyn – „psyche, która będąc bytem boskim i z górnych miejsc, staje się wewnątrz ciała” (*Enneady*, IV 8, 5, 24-25). Ludzka jaźń posiada przede wszystkim zdolność intuicji umysłowej. Jest to jej wewnętrzny wzrok (*he endonopsis*), tzw. oko duszy, o którym pisał Platon, z którego może i powinna korzystać. Wzrokiem tym odróżnia piękno od brzydoty, rzeczy podpadające pod zmysły i rzeczy duchowe. Plotyn absolutnie nie eliminuje go ze sfery poznania zmysłów i świata zmysłowego, materialnego, wskazuje, że można widzieć „więcej” – samo piękno ukryte w rzeczach cielesnych i przez nie objawiane. Doświadczenie piękna sprawia porzucenie rzeczy cielesnych, „niewidzenie” ich. Tak jak miłość potrafi oślepić człowieka, tak piękno „znosi” wszelką brzydotę. Filozofia Plotyna jest uczeniem takiego właśnie widzenia.

Jaźń czuje coś bratniego, podobnego do samego piękna. Rozmiłowana w pięknie budzi się z cielesnego uśpienia. Przypomina sobie, że „ma zawsze coś, co wcale mniej jakoś trzyma-się-ponad” (*Enneady*, IV 8, 4, 30-31), że jest od Boga. I to właśnie miłość piękna uczy ją odrzucać wszystko, by zwracać się ku Absolutowi, umysłowi i ku sobie, ku temu, co „ponad”

---

<sup>21</sup> R. Zaborowski, *Człowiek-Dobro w filozofii Plotyna*, Warszawa 1994, s. 11. Ale są i krytycy takiego rozumienia Plotyna, którzy twierdzą, że nie dopuszczał wolnej woli ani odpowiedzialności, a sama modlitwa nie ma znaczenia. Wszystko bowiem wypływa z Prajedni z bezwzględną koniecznością i to nie drogą aktu stwórczego, tylko drogą emanacji, pozostając w jedności substancjalnej z tą Prajednią. Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1, Kraków 1947, s. 74-75.

<sup>22</sup> Ludzką jaźń można potraktować również jako scenę dramatu. „Plotyn w *Enneadach* opisuje rzeczywistość, mówiąc słowami Profesora [Krokiewicza – RK], jako *akcję dramatu*, którego *sceną* jest *jaźń ludzka*, świadomość oraz nieświadomość” Zob. J. Gułkowski, *Platonizm, arystotelizm i plotynizm w ujęciu Adama Krokiewicza*, w: *Pamięci profesora Adama Krokiewicza*, Warszawa 1997, s. 35. Autor powyższej wypowiedzi powołuje się na kilka zdań Krokiewicza. Oto one: „Gignetyczna, wciąż się stająca, płynna i wciąż przemijająca chwila cielesnego świata jest odbłaskiem albo raczej widmem ontycznej terażniejszości świata niecielesnego i takim widmem, odbłaskiem czy podobizną jest także gignetyczny świat zmysłów, w stosunku do ontycznego świat umysłu. W umysłowym świecie istnieje ziemia i niebo i nieznanne, w ogóle wszystko, co przestrzenne i czasowe, ale w sposób niecielesny, całkowity, esencjonalny, niezmiennie doskonały. Świat zmysłów jest wewnętrznie podobny do świata umysłu, ale świat umysłu nie jest wcale podobny do świata zmysłów, tak jak słowne zdanie jest wewnętrznie podobne do tworzącej je myśli, ale nie ona do niego”

„Rzuć wszystko” (*Enneady*, V 3, 17) – wołał Plotyn. Hasło „ziszcza się w ten sposób, że jaźń-dusz-umysł traci wszystko, a więc własną <<osobowość>>, by zyskać więcej niż wszystko, co straciła”<sup>23</sup> i nabiera nowego blasku. Utracić swoją „osobowość”, siebie, to nie rozpuścić się w nieokreślonej Jedni, Dobru bądź Pięknie czy Miłości, to nie stać się anonimową osobą, kimś bez wyrazu, sensu i znaczenia, ale to odwrócić się od swego kresu, nawet „wziąć” go ze sobą i pójść „drogą wzwyż”, czyli wrócić do siebie. „Ekstaza <<jaźni-duszy-umysłu>> zamyka koło rozpoczęte emanacją umysłu. Pochodząca od umysłu dusza wypromieniowała z siebie <<jaźń>> więzioną w ciele ludzkim i potem nie tylko powróciła z dna upadku do <<boskiej ojczyzny>> i do świata idei razem z wolną i czystą <<jaźnią>>, ale razem z nią i dzięki niej jakby miłosnemu rozpędowi dotarła do Absolutu (...). Miłość prowadzi najpierw w dół i wyłania wielość cielesną, ale potem ratuje z jej mroków poniżoną jaźń ludzką i wierna swojej istocie, której ostatecznym celem jest Jedno, jednoczy w powrotnej drodze, czyli <<utożsamia>> ową jaźń z duszą, umysłem i – w szczytowej ekstazie – z Absolutem”<sup>24</sup>

## Podsumowanie

W ujęciu Plotyńskiej filozofii mistycznej, człowiek jest w istocie swej „bytem wobec Boga”<sup>25</sup> Plotyn, w oczach wielu myślicieli, m.in. św. Augustyna nauczył „patrzyć w głąb duszy i odnajdywać w niej światło, wyższe nad własny umysł. To nie światło materialne, a duchowe. To Słowo Boże, w którym są wszystkie skarby mądrości i umiejętności. Również problem zła stanął przed Augustynem w innym świetle; to już nie był jakiś materialny, to brak dobra w bytach, będących coraz niższym uczestnictwem w najwyższym bycie Bożym”<sup>26</sup> Optymistyczny stosunek człowieka do świata to kolejna cecha filozofii człowieka Plotyna. Świat jest dobry, jest stworzony i rządzony przez wyższą duszę i jest spójny dzięki Naturze. Dalej, co warto podkreślić, to wyraźnie religijne nastawienie całej koncepcji. Cokolwiek istnieje, jest „zanurzone” w Jedni, a całą rzeczywistość przenika gorące pragnienie

<sup>23</sup> Tamże, s. 437. Przypomnieć w tym miejscu warto rozważania Platona zawarte w słynnym *Liście VII*, a także w *Fajdrosie* i *Uczcie*, które koncentrują się m.in. na wskazaniach, by odwrócić się od życia ciałem, a zwrócić ku życiu duszą, by w niej ostatecznie odnaleźć prawdziwą naturę i godność własnej osoby. Tylko taka bowiem postawa zasługuje na miano mędrca, a już z całkowitą pewnością na filozofa. W przypadku Plotyna do poznania duszą dojść można trzema drogami: przez poznanie, miłość piękna i doskonałość moralną. Por. D. Dembińska-Siury, dz. cyt. s. 62 n.

<sup>24</sup> Tamże, s. 437-438.

<sup>25</sup> Tylko ten aspekt filozofii Plotyna dostrzega np. A. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, s. 36-37.

<sup>26</sup> F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, dz. cyt., s. 74-75.

zjednoczenia się z tym, co jest wyższe, i ostatecznie z samą Jednią<sup>27</sup> Wszelkie przejawy rzeczywistości rozumiane są tu jako hagiofania<sup>28</sup> – objawienie Świątości. Podkreślenie prymatu dobra w bycie, przyjmowanie duszy świata, zatem tego, że byt ma charakter logotyczny, poznawczy i eretyczny (dążeniowy, telepatyczny), sprawia, że cała metafizyczna konstrukcja Plotyna zawiera w sobie wyraźnie elementy „osobopodobne”, jednak tu osobą była tylko dusza rozumna (*psyche*), pozostająca poza związkiem z doczesnością, z historią. Świat materialny poprzez to nie posiadał pozytywnej relacji do duszy. Metafizyczna filozofia Plotyna zajmuje ważne miejsce w nurtach nie tylko antropologicznych czy mistycznych, ale przede wszystkim personalistycznych, a to z tego względu, że otwiera nową – mistyczną i metafizyczną – przestrzeń dla badań personalistycznych (skoncentrowanych na esencji i egzystencji osoby ludzkiej). Personologia rozwijana tylko w świetle myślenia racjonalistycznego jest personologią redukcjonistyczną, a filozoficzne propozycje Plotyna, i całego nurtu Plotyńskiego i Platońskiego, otwierają przed tą nową dziedziną nauki zupełnie nowe perspektywy, tak bliskie codziennemu życiu człowieka, nie tylko religijnego.

---

Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 27.

<sup>28</sup> Por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 166. Wspomina dalej Autor, a co warto odnotować, że „proces ten w kulturze helleńskiej został przerwany – albo może gwałtownie przyspieszony – przez spotkanie z objawieniem żydowsko-chrześcijańskim, niemniej jednak pewne związane z nim struktury myślowe do dzisiaj oddziałują – pozytywnie i negatywnie – na nasze rozumienie religii (s. 166-167).