

BOGDAN DEMBIŃSKI

RELACJA JEDNO – WIELE
JAKO FILOZOFICZNY FUNDAMENT
METAFIZYKI PROKLOSA

Πᾶς θεὸς μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων
(*Inst. theol.* 117, 1)

Pytanie o Jedno i jego związek z Wielością stanowi zasadniczy motyw analiz właściwych myślicielom starożytnym od samego początku istnienia greckiej filozofii. W pytaniu tym zawiera się centralny problem konstytuujący każdy system metafizyczny, niezależnie od czasów i kontekstu, w jakim został zaproponowany. Jeżeli bowiem uznać, że celem systemu filozoficznego jest ostateczne wyjaśnienie natury i struktury świata, świat zaś jest uporządkowaną całością złożoną ze zróżnicowanej wielości, to zrozumienie świata musi dokonać się w perspektywie odpowiedzi na pytanie, jaka jest relacja Wielości (tego, co zróżnicowane) do Jedności (będącej podstawą harmonijnej całości). Zrozumienie to wymaga również konieczności przyjęcia wyjściowego założenia o niezbywalnym związku, jaki tworzą Jedność i Wielość. Rzecz w tym, że nie można zasadnie rozważać Jedności bez jej odniesienia do Wielości, jak i Wielości bez jej odniesienia do Jedności. Są to pojęcia sprzężone i komplementarne. Założenie to sprawia, że istotą związku Jedności i Wielości okazuje się być samo odniesienie, jakie między nimi zachodzi, a więc wydarzająca się między nimi relacja. Przyjmując, że relacja Jedno – Wiele jest relacją metafizycznie pierwotną, możemy stwierdzić, że wszystko, co jest jej konsekwencją, musi mieć i ma naturę relacyjną. Cokol-

Dr hab. BOGDAN DEMBIŃSKI, prof. UŚ – Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego; adres do korespondencji: ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice; e-mail: dembin@saba.wns.us.edu.pl

wiek zatem byłoby przedmiotem filozoficznego namysłu uwzględniać musi relacyjną naturę świata, przy jednoczesnej rezygnacji z myślenia o nim w kategoriach izolowanych, autonomicznych i nie powiązanych z sobą obiektów. Stanowisko takie przedstawił i uzasadnił Platon w dialogu *Parmenides*, i jest ono obowiązujące dla konstrukcji tych systemów metafizycznych, które budowane są na kanwie intuicji Platońskich. Nie może zatem dziwić fakt, że dialog ten już w starożytności czyniono punktem wyjścia w konstruowaniu wielu systemów filozoficznych i poddawano licznym komentarzom i interpretacjom. Szczególny przykład stanowi nurt filozofii neoplatońskiej. Chciałbym pokrótce przedstawić najważniejsze etapy tej tradycji w kontekście problemu Jedno – Wiele, począwszy od Platona, Plotyna, poprzez Porfirusza i Jambilcha, a kończąc na stanowisku Proklosa.

Platoński dialog *Parmenides* można zasadniczo prezentować w kontekście dwu podstawowych hipotez dotyczących filozoficznie pojmowanej relacji Jedna do Wielości. W przypadku pierwszej hipotezy¹ rozważana jest koncepcja autonomicznie pojmowanego Jedna, które stanowi postać oddzielnego (χωρισμός) Jednobytu. Analiza dokonana przez Platona wykazała, że tak pojmowane Jedno jest z istoty swojej niepoznawalne. O Jednie tak rozumianym nie można niczego orzekać. Hipoteza druga² przyjmuje związek Jedna i Wielości poprzez moment uczestnictwa (μέθεξις) Jedna w Byciu (ὅτι οὐσίᾳ μετέξει τὸ ἓν). Takie Jedno staje się Jednym będącym, które manifestuje się od razu jako Wielość, Jedno bowiem, które jest, jest pierwszą dwójnością, a zatem pierwszą Wielością. W uczestniczącym Jednie jest już bowiem od początku dwoje: Jedno ma w sobie, że „jest”, „jest” zaś – to, że jest Jedno. Wielość ta pozwala dopiero orzekać o samym Jednie, ale też symetrycznie Jedno pozwala dopiero orzekać o Wielości. Jedno bowiem bądź Wielość traktowana w sposób izolowany, autonomiczny, wyklucza poznanie tak Jedna samego jak i Wielości samej. Poznawalność zatem tak Jedna jak i Wielości możliwa jest dzięki zaistnieniu szczególnego związku, w który mogą one wchodzić. Związek ten umożliwia uczestnictwo (μέθεξις). W ten sposób badanie tak Jedna, jak i Wielości może dokonać się jedynie w perspektywie założonego między nimi związku. Tezę tę analizuje w swojej koncepcji Plotyn. Jak przyjmuje w swoich analizach W. Beierwaltes³, Plotyn tworzy koncepcję trzech hipostaz na bazie odniesienia do

¹ Plato, *Parmenides*, 137 c 4-142 a 8.

² Tamże, 142 b c-143 a.

³ *Denken des Einen*, Frankfurt am Main 1985.

hipotez *Parmenidesa* Platńskiego. Pierwsza hipoteza *Parmenidesa* stanowi dla Plotyna ujęcie samego Jedna, wyniesionego ponad wszelką wielość ἁ-πολλόν, które dostępne jest jedynie na drodze radykalnej negacji, i któremu z tego powodu nie można przypisać żadnych określeń, jest ono inne w stosunku do wszystkiego, jest zasadniczo nicością wszystkiego. Hipoteza druga jawi się jako negacja pierwszej i przypisuje Jednemu – bycie. Owo Jedno będące staje się od razu Jednym i Wielością zarazem, gdyż Jedno będące poprzez związek Jednego z byciem staje się pierwszą wielością, ἓν – πολλά. Jedność Jedna będącego, w odróżnieniu od Jedna samego, konstytuuje się poprzez myślnie odniesienie Jedna do własnego bycia. Owo odniesienie różnicuje zasadniczo Jedno będące od Jedna samego i czyni go hipostazą, którą Plotyn określa mianem Ducha (νοῦς). Trzecia hipostaza Plotyna, którą stanowi Dusza, jest w przeciwieństwie do hipostazy Ducha definiowanego jako Jedno-Wielość, hipostazą będącą związkiem Jedna i Wielości – ἓν καὶ πολλά. Widać, że wykorzystuje Plotyn ontologiczną możliwość rozważania związku Jedna z Wielością jako Jedno-Wielość oraz Jedno i Wielość. Hipostaza trzecia jest szczególnym związkiem, syntezą dwu pierwszych. Jej bycie nie ma charakteru czasowego czy przestrzennego, ale jej działanie rozciąga się w czasie i przestrzeni. Można tu przywołać analogię z platońskim momentem czasowym (ἐξάφνης – *Parmenides*, 156 de), który sam będąc poza czasem i przestrzenią, staje się zasadą konstytuowania się czasu. Istotę Duszy, podobnie jak w przypadku Ducha, stanowi refleksywność, która odniesiona jest do swojego źródła, hipostazy Ducha. Dusza poprzez odniesienie (mimetyczne) do Ducha rozciąga jego istotę na obszar czasoprzestrzeny, organizując ostatecznie postać tego, co nazywamy światem. Ta koncepcja została zachowana zasadniczo w całym neoplatonizmie i była dla niego miarodajna. Zmiany dotyczą jedynie niektórych szczegółów. Porfiriusz, analizując stanowisko Plotyna, powiązał w swoim rozumieniu Boga pierwszą hipostazę Plotyna z drugą, twierdząc, że Bóg jest wprawdzie swoistym niebytem (ἀνούσιον) wyniesionym ponad wszelką bytowość (προούσιον), ale jest zarazem czystym działaniem, sprawczością i aktywnością, która charakteryzuje jego bycie (ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος⁴). W ten sposób Porfiriusz łączy koncepcję Plotyna z ujęciem Arystotelesa, gdzie Bóg traktowany jest jako

⁴ Porphyrius, *In Platonis Parmenidem commentaria* (fragmenta), cyt. za: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, Paris 1968, s. 64-113; W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, „Rheinische Museum” 47 (1892), s. 599 nn.

przyczyna sprawcza, czysty akt, samomyśląca się myśl (νόησις νοήσεως) wyniesiona ponad bytowość, a zarazem aktywnie w niej uczestnicząca. Powstaje w ten sposób nowa koncepcja Boga, w której powiązane zostały Jedno, Bycie i Duch, koncepcja, poprzez którą odróżnia się Porfiriusz od późniejszego neoplatonizmu, ale która oddziaływała niezwykle mocno na myśl chrześcijańską. Otwarta została droga dla budowania tak teologii pozytywnej, jak i teologii negatywnej, droga będąca skutkiem próby powiązania Platona z Arystotelesem.

Istotnym w rozumieniu relacji Jedno – Wiele wydaje się również stanowisko Jamblicha⁵. Zwrócił on uwagę na konieczność oddzielenia Jedna jako ponadbytowego boskiego pryncypium od Jedna będącego źródłem i podstawą jedności w obrębie wszelkiej wielości. Postuluje on przyjęcie drugiego Jedna (obok Jedna samego), Jedna organizującego wszelką wielość, tak w obszarze noetycznym, jak i czasoprzestrzennym. Koncepcja ta miała istotny wpływ na późniejsze koncepcje neoplatońskie, szczególnie na koncepcję Proklosa. W myśli bowiem tego ostatniego neoplatonizm uzyskał swoiste zwieńczenie. Dotyczy to również komentarza do Platońskiego dialogu *Parmenides*, którego interpretacja stała się jednym z podstawowych elementów sformułowania systemu filozofii Proklosa. Spróbujmy prześledzić, jak problem relacji Jedno – Wiele obecny jest w jego koncepcji.

Można, jak sądzę, zgodzić się z tezą, że interpretacja Platońskiego *Parmenidesa* dokonana przez Proklosa ma swoje źródła w myśli jego mistrza i nauczyciela Syriana, który skierował jego myślenie w stronę najszerzej pojętej teologii. Proklos uznał tekst Platońskiego *Parmenidesa* za podstawowy wykład jego metafizyki, a zarazem za podstawowy wykład teologii, wykład, w którym podane zostały podstawowe zasady budowania tak metafizyki, jak i ufundowanej na niej teologii.

Proklos podąża za intuicjami Plotyna, radykalizując jeszcze jego stanowisko względem pierwszego Jedna. Twierdzi, że pierwsze Jedno jest całkowicie pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do czegokolwiek, jest więc pozbawione wszelkiej relatywności. Jest ono zatem całkowicie transcendentne, wyniesione ponad wszystko (ἐξῆρημένον), różne od wszystkiego, stanowiące absolutną negatywność, możliwą do pojęcia jako swoista „Nicość”. Jedno takie odpowiada, jego zdaniem, ściśle warunkom pierwszej hipotezy Platońskiego *Parmenidesa*. Proklos uznaje jednak jego absolutne ontyczne

⁵ J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Comentatorium Fragmenta*, Leiden 1973, s. 386 nn.

pierwszeństwo, traktując owo Jedno jako ostateczny fundament wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będzie. (Ten motyw w nawiązaniu do Proklosa wykorzystają później w swojej filozofii Hegel i Heidegger). W komentarzu do Platońskiego *Parmenidesa* oraz w swojej *Theologia Platonica* („Teologii Platońskiej”) analizuje ową negatywność (ἕτερον τῶν ἁλλῶν) w sposób niezwykle szczegółowy⁶. Wskazuje zarazem na moment afirmatywny, który wiąże z drugą hipotezą Platona. Negacja negatywności pierwszej hipotezy otwiera nas na pozytywność drugiej, ale jest zarazem czymś więcej niż samą negacją. Proklos pokazuje, jak uczestnictwo Jedna w byciu sprawiło, że pojawia się natychmiastowa możliwość kategoryzacji Jedna będącego, a więc orzekalność Jedna poprzez takie kategorie, które nie były uchwytywalne w przypadku pierwszej hipotezy. Proklos ma tu na myśli takie kategorie jak: granica – nieograniczona, część – całość, identyczność – różnica, trwanie i ruch, podobieństwo – niepodobieństwo, późniejsze – wcześniejsze. Wszystkie te kategorie przysługiwać mogą dopiero Jednu będącemu, i dopiero w tej perspektywie, czy też z tej perspektywy, da się orzekać o Jednie pierwszej hipotezy jako o Jednie samym, charakteryzującym się samoidentycznością i ostatecznym nieodróżnicowaniem, powodującym, że jest ono jedynie tym, czym jest.

Jedno zaś będące pojawia się jako inne od Jedna samego, ujawnia tym samym swoją w stosunku do niego różnicę, nie jest już Jednem samym, jest Jednem będącym. Jedno jako będące w sobie poprzez uczestnictwo w byciu ujawnia siebie jako swoje inne. W ten sposób jest ono we wszystkim i w sobie samym (παντάχου ἔσται ἐφ’ ἑαυτοῦ), ukazując specyficzną metaforykę immanencji i transcendencji. Jedno będące jest wielością ujednioną (πληθὺς ἐνιαῖον)⁷. Proklos prezentuje w tym miejscu niezwykle intuicję, twierdząc, że przejście między Jednem samym a Jednem będącym nie jest płynne (być może w sensie emanacji), lecz dokonuje się mocą swoistego zapośredniczenia, którym jest, jego zdaniem, podobnie jak u Platona, moment uczestnictwa Jedna w byciu (μέθεξις). Uczestnictwo to w myśli Proklosa przyjmuje jednak specyficzną postać. Jest nim zbiór jedności określonych mianem henad⁸. Niezwykle trudny to termin i wieloznaczny. W jego zrozumieniu musimy odwołać się nie tyle do definicji, co raczej do opisu jego funkcji. Proklos, podążając zapewne za sugestią Jamblicha, pragnie

⁶ In *Parm.* 1047, 4-10; *Theol. Plat.* II 7; 50, 9. 10; 61, 23, 12; 73, 19.

⁷ *Theol. Plat.* III 26; 89, 12, 16, 18.

⁸ *Inst. theol.* 115, 116, 117, 118.

uznać konieczność zapośredniczenia poszczególnych wymiarów ontycznych, zachowując zarazem autonomię Jedna samego. Zapoeśredniczenie wydarza się więc między Jednym samym a Jednym będącym, reprezentującym plotyńską sferę Ducha, który obejmuje sobą wszelką bytowość, w tym przede wszystkim byty-idee. Proklos twierdzi jednoznacznie, że henady pojawiają się przed wszelką bytowością, przed wszelkim bytem (παῖς θεὸς ὑπερούσιος ἐστὶ καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνους [...] οἱ δὲ θεοὶ πάντων εἰσὶν ἐπέκεινα τῶν ὄντων⁹). Stanowią przy tym szczególną wielość (καὶ τῷ ἐνὶ τῷ πρὸ τῶν πάντων τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων¹⁰), nie mogą zatem być tożsame z Jednym samym, lecz mogą, co najwyżej, stanowić jego manifestację. Można, jak sądzę, zasadnie wnosić, że w wyjaśnieniu natury henad trzeba będzie odwołać się do koncepcji Jedna pojmowanego jako najwyższa aktywność, aktywność, którą określić można jako moc (δύναμις) Jedna (wszystko, co tworzy ma zdolność tworzenia tego, co wtórne dzięki doskonałości i nadmiarowi mocy – πᾶν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν παρακτικόν ἐστὶ τῶν δευτέρων¹¹). Proklos przyjmuje tu Plotyńską zasadę rozumienia Jedna jako identyczności dynamicznej. Moc, aktywność samego Jedna ze względu na naturę Jedna jest i musi być nieograniczona (πᾶν τὸ ἀεὶ ὄν ἀπειροδύναμόν ἐστίν¹²). W odniesieniu do nieograniczonej mocy Jedno samo jawi się jako granica. Jedno zatem myślane w kontekście jego mocy ukazuje się jako związek granicy i nieograniczenia. Dopiero w tym kontekście zrozumiałe staje się wprowadzenie jedności – henad, będących z jednej strony manifestacją Jedna samego, przez co są one jednościami, z drugiej zaś strony przez przysługującą im nieograniczoną moc mogą stać się jednościami zwielokrotnionymi. Widać, że Proklos musi wprowadzić, znowu na wzór platoński, koncepcję najwyższych zasad bytowych – granicy i nieograniczonego, aby uzasadnić konieczność przyjęcia henad, jedności poprzedzających wszelką bytowość i zapoeśredniczających sferę Jedna samego i Ducha (wszystko, co złożone z granicy i nieograniczenia poprzedza pierwsza granica i pierwsze nieograniczenie – πάντων τῶν ἐκ πέραςτος καὶ ἀπειρίας ὑποστάντων προϋπάρχει καθ' αὐτὰ τὸ πρῶτον πέρας καὶ ἡ πρώτη ἀπειρία¹³; wszelki porządek bogów pochodzi z dwu pierwszych

⁹ *Inst. theol.* 115 i 123

¹⁰ *Inst. theol.* 21.

¹¹ *Inst. theol.* 27.

¹² *Inst. theol.* 84.

¹³ *Inst. theol.* 90.

przyczyn: granicy i nieograniczonego – $\pi\alpha\sigma\sigma\alpha\ \tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omega\acute{\nu}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\omega\acute{\nu},\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ¹⁴). Wyjaśnia tym samym samo pojęcie uczestnictwa, utożsamiając go z pojęciem henady. Zabieg ten ma kapitalne konsekwencje teologiczne, gdyż z pojęciem henady (henad) mógł Proklos wiązać wszystkich bogów greckiego panteonu, tworząc oryginalny system monoteistyczno-panteistyczny, w którym Jedno samo reprezentuje bóstwo najwyższe i najwyższe Dobro, henady zaś są bogami greckiej mitologii, pojętymi jako najwyższe moce sprawcze udzielające jedności i Dobra wszelkiej bytowości. Henady są sposobem, w jaki Jedno samo manifestuje siebie we wszelkim byciu. Może więc Proklos za Talesem powiedzieć: $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \pi\lambda\eta\acute{\rho}\eta\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ ¹⁵, że wszystko pełne jest bogów. Cały ten proces ma również swoje podłoże metafizyczne, które Proklos ukazuje pod postacią szczególnego schematu, właściwego wyłanianiu się henad. Każda henada jest bowiem skutkiem działania Jedna i jego mocy, może być zatem pojęta jako związek granicy, nieograniczonego i ich powiązania. Generuje to swoistą triadyczność. (Wszystko, co uprzyczynowione trwa w swojej przyczynie, wyłania się z niej i zwraca ostatecznie w jej stronę – $\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\ \alpha\iota\tau\iota\alpha\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}\epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\pi' \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\iota\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\acute{\nu}$ ¹⁶). Ponadbytowe Jedno jest trwaniem ($\mu\omicron\nu\eta$), poprzez jednak przysługującą mu moc wychodzi ono poza siebie ($\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$), po czym wraca do siebie jako do źródła ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$). W ten sposób samobytujące Jedno rozwija się w wielość (henady) i inne postacie bycia, by w końcu powrócić do siebie jako do swojego początku. Spełniony zostaje w ten sposób platoński postulat rozumienia Jedna jako źródła i kresu wszelkiego bycia i jego możliwych postaci.

Dysponując takimi ustaleniami, może Proklos przejść do wyjaśnienia kolejnych obszarów budujących system jego filozofii. Pierwszym z nich jest obszar związku, który określa on mianem Bytu, Życia i Umysłu ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha,\ \zeta\omega\acute{\eta},\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$)¹⁷. Ponieważ henady usytuowane są ponad bytem, byt pojawić się może dopiero w następstwie działania henad. Jedno stanowi przyczynę jedności henad, z kolei jedność henad staje się przyczyną jedności w tym, co pojawia się jako konsekwencja ich działania. Ale każda henada obok przysługującej jej jedności posiada przysługującą jej moc własnej aktywności, która spra-

¹⁴ *Inst. theol.* 159.

¹⁵ *Arist. De anima*, A5, 411 a.

¹⁶ *Inst. theol.* 35.

¹⁷ *Inst. theol.* 101.

wia, że w wyniku działania owej mocy pojawia się kolejna postać bycia, jaką stanowi byt. Podobnie jak w przypadku henad jest to obszar zwielokrotniony i zróżnicowany. Wielość i różnica mają swoją podstawę w nieokreślonej mocy każdej henady. Byt ujawnia przy tym swoją konstelację triadyczną. Punktem wyjścia jest sama henada, stanowiąca moment trwania (w jedności – *μονή*), z kolei moc henady powoduje jej wyjście (*πρόοδος*) poza siebie oraz zwrotne odniesienie bytu do swojego źródła (*ἐπιστροφή*). Byty te noszą nazwę idei, które wyznaczają postać wszystkiego, co będące jako ich skutek, a więc byty te należy rozumieć jako zasady organizujące tak świat noetyczny, jak również psychiczny i materialny. Idee reprezentują zatem kolejną postać zapośredniczenia, jakie przyjmuje Proklos między henadami a kolejnymi hipostazami. Idee te mogą również, czytane w sensie teologicznym, być rozumiane jako bogowie niżsi, odpowiedzialni zaś postać poszczególnych, konkretnych struktur. Każdy byt stanowiący reprezentację jedności henady posiada również własną wsobną moc wyrażającą jego aktywność. Jej skutkiem jest kolejna postać bycia, której Proklos przypisze miano Życia (*ζωή*). Wszystko, co żywe, musi posiadać w sobie byt, jak i moc bytu. Interesujące jest tu rozstrzygnięcie, w którym moc bytu, jego aktywność, wiąże Proklos z pojęciem Umysłu (*νοῦς*). Umysł jawi się tedy jako aktywność bytu, przez co Proklos może zasadnie mówić, że jego istota sprowadza się do myślenia samego bytu. Istotą Umysłu jest myślenie. Umysł myśli byt, kiedy myśli sam siebie. Umysł jest pełnią idei – *πᾶς νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν*¹⁸. Umysł dysponuje również własną aktywnością i mocą, która pojawi się pod postacią kolejnej hipostazy, jaką jest Dusza. Jej podstawowa funkcja sprowadza się do zapośredniczenia sfery Umysłu i sfery Materii (wszelka Dusza jest pośrednikiem między zasadami niepodzielnymi a tymi, które dają się podzielić ze względu na cielesność – *πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν*¹⁹). Dlatego też jej istota sprowadza się do przekazywania i kopiowania Umysłu na wieczną i nieokreśloną materię. Kopiowanie jest formą oglądu Umysłu przez Duszę, która wpatrując się w byt, dzięki własnej aktywności jest w stanie przekazać go na poziom Materii. Dusza będąca samorozwinięciem Umysłu wyłania z siebie czasowość i przestrzenność jako ruchomy obraz wieczności. Dzieje się to za sprawą triadyczności trwania, wyjścia i powrotu, gdzie trwanie wyznacza

¹⁸ *Inst. theol.* 177.

¹⁹ *Inst. theol.* 190.

teraźniejszość, wyjście – przyszłość, a powrót – przeszłość. Pojawiają się też na gruncie tej zasady trzy wymiary przestrzeni. Powstaje czasowy i przestrzenny Kosmos. Kosmos ten zorganizowany jest wedle idei, ale – jak słusznie zauważa Proklos – nie ma on tak doskonałego charakteru jak zasady, wedle których jest on zorganizowany. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w interesującym rozwiązaniu Proklosa. Kosmos i jego widzialna postać pojawia się jako związek bytów idei i nieokreślonej materii stanowiącej tworzywo i podłoże (ύλη, ὑποκείμενον) wszelkich struktur. Każda idea „wchodzi” w materię (podobnie jak w przypadku koncepcji Platońskiej prezentowanej w *Timajosie*) podatną na formowanie. Idea poprzez moc własnej aktywności ujawnia siłę transcendowania, przez co kształtuje i organizuje nieokreśloną i nieuformowaną, wieczną materię. Stanowi to formę zapośredniczenia będącego formą uczestnictwa. Od strony idei mamy jednak do czynienia, zdaniem Proklosa, z doskonałością i pełnią obecności idei w materii, ale ze względu na niedoskonałość samej materii, przyjęcie idei w jej obręb nie jest nigdy pełne i doskonałe i dokonuje się zawsze na różnych drogach. Od strony idei mamy zatem doskonałość i pełnię, a od strony materii niedoskonałość i niepełną przyjmowalność idei. Skutkiem jest zróżnicowanie w obrębie zjawisk i niedoskonałość świata materialnego. Ciekawy to pomysł, stanowiący być może podstawę tych koncepcji, które przyczyną jednostkowienia w obrębie zjawisk upatrywać będą w samej materii, a nie tylko w bytach, które materię tę organizują. Ponieważ materia wyłania się jako skutek aktywności Duszy utworzonej na mocy działania Umysłu, nie może być ona traktowana jako niedoskonałość w sensie skrajnym, a więc jako zło w sensie Plotyńskim. Zło nie może być związane z materią, nawet niedoskonałą, jest ona bowiem ostateczną postacią Jedna samego. Zło może zatem być związane jedynie z samym brakiem czegoś, a nie z niedoskonałością. Materia jest niedoskonała i dobra, a nie niedoskonała i przez to zła. Sprawy te należy odróżniać. W ten też sposób system filozofii Proklosa zamyka się w swoistym kole (κύκλος), obejmującym sobą wszystkie postacie bycia, które wyłaniają się z Jedna i ostatecznie do niego wracają. Koło to wyraża najgłębszy metafizyczny związek tworzący jego postać – związek określany w greckiej filozofii mianem związku Jedna i Wieleści.

BIBLIOGRAFIA

- Beierwaltes W.: Denken des Einen, Frankfurt am Main 1985.
Dillon J. M.: Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Comentatorium Fragmenta, Leiden 1973.
Hadot P.: Porphyre et Victorinus, t. II, Paris 1968.
Kroll W.: Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest, „Rheinische Museum“ 47 (1892), s. 599 nn.

THE RELATION: ONE/MANY AS THE PHILOSOPHICAL FOUNDATION
OF PROCLUS'S METAPHYSICS

Summary

The analysis inherent in this text is basic for the construction of Proclus's system, namely the problem of the relation: the One/Multiplicity. This question is central and constitutes the most meaningful systems of Greek philosophy. The relation: the One/Multiplicity is the starting point in constructing metaphysical systems, it makes that all that is its consequence must have and has a relational nature. This eliminates thinking about the world in terms of isolated, autonomic, and unrelated objects. The considerations in question have shown the most important stages in the problems: the One/Multiplicity, starting from Plato, through Plotinus Porphyry, Iamblichus, down to Proclus.

Translated by Jan Klos

Słowa kluczowe: relacja Jedno–Wiele, Platon, Plotyn, Porfiriusz, Jamblich, Proklos.

Key words: the relation: the One/Multiplicity, Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Proclus.

Information about Author: Prof. Dr BOGDAN DEMBIŃSKI – Department of History of Ancient and Medieval Philosophy, Institute of Philosophy, University of Silesia; address for correspondence: ul. Bankowa 11, PL 40-007 Katowice; e-mail: dembin@saba.wns.us.edu.pl