

**PLOTYN** (Πλωτῖνος [Plotinos], **Plotinus**) – filozof gr. uważany za twórcę neoplatonizmu, ur. ok. 204, zm. ok. 270 w Kampanii.

Wg dość niepewnego świadectwa pochodził z Lykopolis w Egipcie; czując „jakby wstyd, że jest w ciele” (*O życiu P. [...]*, par. 1), nie mówił o swoim urodzeniu; zmarł w osamotnieniu. Wiadomości o życiu i twórczości P. przekazał jego uczeń Porfiriusz w piśmie *Vita P. (O życiu P. i układzie jego ksiąg*, tłum. A. Krokiewicz, w: Plotyn, *Enneady*, Wwa 2000, [I] 62–88): gdy miał 28 lat, przybył do Aleksandrii, gdzie przez 11 lat słuchał wykładów Ammoniusza Sakkasa. Aby poznać mądrość Wschodu wziął udział w wyprawie cesarza Gordiana; po jej klęsce założył własną szkołę w Rzymie. Cieszył się powszechnym uznaniem, także cesarza Galiena. Nie powiódł mu się zamiar zrealizowania platońskiego państwa filozofów: Platonopolis. Przez 10 lat nauczał tylko ustnie, m.in. związany obietnicą, którą złożyli uczniowie Ammoniusza; gdy miał 50 lat, zaczął pisać przeznaczone dla uczniów rozprawy, w których rozważał diskutowane w szkole problemy. Powstały 54 pisma uporządkowane tematycznie i wydane przez Porfiriusza już po śmierci P.; Porfiriusz jest również autorem układu, w którym każda z sześciu części obejmuje 9 ksiąg, stąd nazwa *Enneady* (Ἐννεάδες [Enneades]) – *Dziewiątnice*. *Enneada* pierwsza łączy księgi o tematyce etycznej, druga i trzecia dotyczy świata zmysłowego, czwarta rozważa problem duszy, piąta umysłu, w szóstej rozpatrywane jest zagadnienie rodzajów bytu oraz Jedna-Dobra jako pierwszej zasady wszystkiego.

Podstawowe współczesne wyd. *Ennead: Plotini Opera*, wyd. P. Henry, H. R. Schwyzer (I–III, P 1951–1973); w przekładzie pol. wydano *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz (I–II, Wwa 1959, [I–III], Wwa 2000–2003).

W ujęciu Porfiriusza pisma P. tworzą systemową całość, której pierwotnie nie stanowiły; oddaje ona istotę poglądów P., czego świadectwem jest szósty traktat z pierwszej *Enneady* (I 6): *O pięknie*; ta pierwsza chronologicznie rozprawa P. zawiera podstawowe elementy jego myśli.

P. uważał siebie za ucznia Platona, był przekonany, że wiernie przedstawia poglądy mistrza, jednak pozostawał pod wpływem poprzedzającej go tradycji filozoficznej, charakteryzującej się harmonizowaniem filozofii Platona i Arystotelesa oraz wzbogacaniem jej o wątki pitagorejskie i stoickie. Porfiriusz poświadcza, iż w szkole P. czytano i analizowano komentarze platoników i arystotelików (*O życiu P. [...]*, 14–15).

Postawę P. wyróżnia przekonanie, że celem filozofii jest zbliżenie się do Boga i zjednoczenie z Nim, stąd w *Enneadach* trzeba widzieć nie tylko zapis filozoficznych rozważań, lecz także świadectwo mistycznych przeżyć ich autora i określoną propozycję życia duchowego: pragnie „za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia” i wskazać „drogę temu, kto chce coś ujrzeć” (tamże, VI 9, 4).

**METAFIZYKA.** Fundament poglądów P. wywodzi się z pism Platona, stara się jednak wyjaśnić obecne w myśli Platońskiej aporie, związane zwł. z określeniem najwyższej rzeczywistości. Za fakt podstawowy uznaje Platoński podział na świat noetyczny i świat zmysłowy; podejmuje przy tym problem związku jedna i wielości, obecny w myśli gr. od samego początku, nierozwiązany również przez Platona. Przyjmuje przekonanie o istnieniu jednej zasady jako jedynej przyczynie i źródle wszystkiego, co istnieje. Wg P., przyczyna-zasada jest Jednym, z którego wywodzi się wielość bytu (tamże, V 3, 15), sama natomiast bytem nie jest. Jedno stanowi przyczynę kolejnych hipostaz: Umysłu (νοῦς [noús]) i Duszy (ψυχή [psyché]), a za ich pośrednictwem świata zmysłowego, który wszelako nie stanowi odrębnej hipostazy, podobnie jak materia, nieistniejąca oddzielnie od Duszy. Wywodzenie wszystkiego z Jedna, określane mianem emanacji, jest pojmowane jako stawanie się hierarchicznie uszeregowanych stopni bytu, wg zasady, że poziom wyższy daje początek kolejnemu istnieniu, już mniej doskonałemu od swojej przyczyny. Ruchowi wywodzenia skutku z przyczyny odpowiada kontemplacyjny zwrot w kierunku przeciwnym: od skutku do przyczyny. Istotą procesu jest zatem konieczne odniesienie każdej z zaistniałych rzeczywistości do przyczyny, jej kontemplacja i z nią związek, co stanowi warunek trwania powstałego bytu, określa jego naturę i uzdalnia go do dalszego twórczego działania (tamże, V 1, 6). Każdy zależy więc całkowicie od swojej przyczyny, a pośrednio od pierwszej przyczyny. Hierarchia istnień jest równoznaczna z ich postępującym oddalaniem od Jedna i zstępowaniem w wielość, oznacza też stopniowe słabnięcie doskonałości bytu (tamże, V 2, 2).

Jedno jest przyczyną jedyną, absolutnie prostą, pozbawioną wielości i złożoności. Przekracza byt (tamże, V 4, 1, VI 9, 3), podobnie jak Dobro, przyczyna idei, w Platońskim *Państwie* (509 B). Idąc za Platonem, określa P. Jedno mianem Dobra (*Enneady*, VI 7, 38). Transcendentne Jedno-Dobro jest poza poznaniem, nie wyraża go żadne z pojęć: także nazwy Jedna i Dobra

odnoszą się do niego tylko w przybliżeniu; do jego ujęcia prowadzi raczej droga negacji niż pozytywnego orzekania (tamże, V 3, 13–14, VI 7, 41, VI 8, 21). Jedno P. pojmował jako nieskończoną moc twórczą (δύναμις [dýnamis]), będące poza pragnieniem i potrzebą, konieczne, bo tożsame z jego naturą i zarazem wolne, wieczne, nieustające działanie (ἐνέργεια [enérgeia]), w którym tworzy ono samo siebie i z siebie wszelkie istnienie (tamże, V 4, 2, VI 8, 15–16, VI 8, 20, VI 9, 6); tworzy jak Słońce rozpościerające wokół swój blask (tamże, IV 3, 17, V 1, 6).

Umysł pochodzi bezpośrednio z Jedna, jest jego obrazem (tamże, V 1, 7, V 2, 1, VI 7, 16, VI 8, 18); różny od przyczyny, nie jest już prosty jak Jedno, zachowując wciąż jedność staje się wielością, jest jedno-wielością. Na genezie tej koncepcji zaważyły 2 wyobrażenia: Νοῦς – nieruchomego Pierwszego Poruszyciela z *Metafizyki* Arystotelesa oraz kontemplującego idee Demiurga z Platońskiego *Timajosa*. P. pojmował Umysł jako zarazem świat umysłowy (κόσμος νοητός [kosmos noetós]), tj. pełnię bytów noetycznych: idei (ἰδέαι [idéai]), które zaistniały na skutek łączności Umysłu z Jednym – przyczyną wszystkiego (*Enneady*, V 1, 7, V 2, 1, V 9, 5, VI 7, 15). W duchowym, pozaprzestrzennym świecie noetycznym każda z idei jest tożsama z każdą inną oraz z całością. Jak u Platona, idee stanowią wzorce dla rzeczy materialnych (tamże, V 8, 7, V 9, 9, VI 7, 12), wszystko, co istnieje w świecie zmysłowym, ma swój umysłowy wzór. Jako obraz transcendentnego Jedna: przyczyny bytu, myślenia i życia, Umysł w pełni jest bytem, myśleniem i życiem (tamże, V 6, 6, V 8, 4), i tak jak Jedno jest tożsame z Dobrem, tak Umysł jest Pięknem (tamże, I 6, 6, V 8, 8–9).

Dusza powstaje z Umysłu, w wyniku jego twórczego działania, jako jego naśladownictwo i obraz, jego słowo (λόγος [logos]) (tamże, V 1, 3), wylewające się z niego życie (tamże, IV 7, 9). Dusza jest ostatnią hipostazą: bytem samoistnym i zdolnym do tworzenia. Ogląda Umysł i w nim idee (tamże, V 1, 3), a przezeń Dobro (tamże, IV 4, 4). Zachowuje jedność, nie ulega podziałowi i zawsze udziela się cała (tamże, IV 3, 3, V 1, 2), lecz jest też wielością mocy: wyodrębnia w niej P. duszę wyższą – kontemplującą Umysł, duszę wszechświata i w niej moc tworzącą, którą określa mianem natury (φύσις [physis]) (tamże, IV 3, 11, IV 4, 13), oraz wielość dusz jednostkowych (tamże, IV 3, 5), w których zaznacza się podział na część wyższą – rozumną, oraz niższą – złączoną z ciałem. Dusza jest więc jednością i wielością (tamże, VI 4, 4), daje początek światu zmysłowemu: tworzy jego ciało (materię) i kształtuje

je w poszczególne istnienia na wzór oglądanych przez siebie idei, urzeczywistniających się w niej w postaci wątków rozumnych (λόγοι [lógoi]) (tamże, II 3, 17, III 8, 3–4, IV 3, 6, V 1, 2). Jednostkowym istnieniom, wśród nich człowiekowi, udzielają się dusze poszczególne, dając im życie i stanowiąc zasadę ich władz.

Świat zmysłowy (κόσμος αἰσθητός [kosmos aisthetós]) jest urzeczywistnionym w materii obrazem świata noetycznego, nie jest wszakże odrębnym bytem: stanowi połączenie utworzonego przez duszę, lecz rozpościerającego się już w czasie i przestrzeni ciała (tamże, III 2, 2, III 7, 11–12), które jako kres procesu wywodzenia z Jedna nie jest zdolne do samodzielnego istnienia, i duszy, która scala w jedność jego wielość, ożywia je, i z którą połączenie stanowi warunek jego istnienia. Materia jest konieczna, aby mógł zaistnieć świat zmysłowy, jednak stanowi kres rozprzestrzeniania się Jedna i jako przeciwstawienie bytu, którego ostatnim wyrazem jest Dusza, bywa przez P. określana jako niebyt, rozumiany jako brak (στέρησις [stéresis], łac. privatio) bytu. Analogicznie: skoro Jedno utożsamione jest z Dobrem, materia – jego przeciwieństwo – będzie nazywana złem, pojmowanym jako pozbawienie dobra (tamże, I 8, 7 i 11). Niemniej, jako obraz świata noetycznego, świat zmysłowy jest też na swój sposób piękny i dobry (tamże, II 9, 13) – tym przekonaniem przeciwstawia się P. gnostycyzmowi.

NATURA CZŁOWIEKA. Prawdziwy człowiek istnieje w świecie umysłowym (tamże, VI 4, 14), natomiast człowiek żyjący w świecie zmysłowym jest uformowanym w materii obrazem owego i stanowi złożenie ciała oraz duszy (tamże, I 1); dzięki niej ma udział w Duszy – hipostazie (tamże, VI 4, 16, VI 7, 5), przez nią w Umyśle, a przezeń pozostaje w łączności z Jednym. Zstąpienie duszy w ciało jest koniecznym skutkiem dynamicznej natury bytu, jednak może też stać się przyczyną jej degradacji (tamże, IV 8, 7). Człowiek jest dzięki niej bytem (tamże, VI 8, 12) i ten jego ontyczny status jest niezbywalny (tamże, IV 3, 12, VI 9, 8), wszakże dusza złączona z ciałem wikła się w jego sprawy: uczucia, namiętności, odczuwanie zmysłowe (tamże, I 6, 5, VI 4, 15). Zajmując miejsce pośrednie pomiędzy światem noetycznym a materią, dusza może pozostawać w łączności z Umysłem bądź skłaniać się ku ciału (tamże, II 9, 2); ta sytuacja oznacza dla człowieka możliwość wyboru drogi życia: poznania własnej natury i zdolności jej przekroczenia: ku dobru, nieśmiertelności i Bogu, lub zejścia ku złu, niebytowi i śmierci (tamże, I 8, 4).

P. stawiał przed człowiekiem zadanie przebycia drogi przeciwnej do ruchu wyjścia z Jedna – drogi w górę, która prowadzi przez wysiłek zwrotu w głąb siebie: do życia tylko duszą, umysłem, by wreszcie dostąpić zjednoczenia z Jednym. To przekonanie wyznacza ustalenia w zakresie poznania, etyki i estetyki. P. podjął myśl Platona o trzech – łączących się ze sobą – drogach podążania ku Bogu: drodze filozofa, miłośnika i muzyka (tamże, I 3, 1–3).

Poznanie. Dusza, jako nadrzędna wobec ciała, nie przyjmuje jego doznań. To przekonanie obejmuje także zdolność doznawania zmysłowego, stanowiącą podstawę postrzegania; dotyczy ona tylko ciała, sprowadzonego do roli narzędzia (tamże, I 1, 3). Samo postrzeganie odnosił P. do duszy i pojmował jako jej świadomość doznań cielesnych (tamże, IV 4, 19). Dusza, która wywodzi się z Umysłu, pozostaje z nim w łączności i wyższą swoją mocą kontempluje tożsamy z nim świat idei, toteż przez obecne w sobie obrazy idei zdolna jest poznawać na sposób umysłowy, rozpoznając niematerialne formy (εἶδη [éide]) w zmysłowej rzeczywistości (tamże, I 6, 3) i odnosząc je do idealnych wzorców w świecie noetycznym. Formy te stanowią podstawę rozumowania (διάνοια [diánoia]) i myśli (νόησις [nóesis]) (tamże, I 1, 7–9). P. odwoływał się również (za Platonem) do dialektyki, przez którą rozumiał zdolność pojęciowego uchwycenia rzeczy i metodę badania związków pomiędzy ideami, a także wiedzę o tym, co dobre i złe, oraz określony sposób życia: wysiłek duszy do oczyszczenia się od zmysłowości i jej ruch ku Umysłowi.

Etyka. P. wyróżnił 2 rodzaje cnót (ἀρεταί [aretái]): a) obywatelskie (πολιτικά [politikái]), do których zaliczył doskonałości wyodrębnione przez Platona (mądrość (φρόνησις [phrónesis]), męstwo (ἀνδρεία [andréia]), umiarkowanie (σωφροσύνη [sophrosyne]) i sprawiedliwość (δικαιοσύνη [dikaiosyne])) (tamże, I 2, 1); b) oczyszczające (καθάρσεις [kathárseis]) (tamże, I 2, 3–7). Cnoty obywatelskie „czynią ludzi lepszymi”, ponieważ ograniczają żądze i afekty, a także usuwają fałszywe mniemania (tamże, I 2, 2); są one jednak tylko warunkiem dobrego życia, bowiem „idzie [...] nie o to, żeby być wolnym od błędu, lecz o to, żeby być bogiem” (tamże, I 2, 6). Człowiek ma podjąć wysiłek rzeźbienia własnego posągu i na wzór rzeźbiarza usuwać nadmiar materialnego ciężaru, który okrywa duszę; ma się oczyścić jak po upadku w błoto (tamże, I 6, 5–6 i 9). Oczyszczenia uwalniają duszę od uwikłania w cielesność, pozwalając jej wrócić do własnej, umysłowej natury (tamże, IV 7, 10, IV 8, 1).

Estetyka. P. odwoływał się do Platońskiej nauki o pięknie jako czynnika wyzwalającym miłość, przez którą człowiek wznosi się do świata idealnego. W odniesieniu do piękna zmysłowego uznał za niewystarczające tradycyjne gr. przekonanie, obecne także w myśli Platona, że jest ono odpowiednią proporcją: symetrią i harmonią. Piękno uważał za skutek zstąpienia w cielesność piękna idei, która nadaje materii kształt i jedność, formując ją zgodnie z rozumnym wątkiem (logosem) (tamże, I 6, 1–2, V 8, 2, VI 7, 3). Zachwyt nad pięknem tłumaczył faktem rozpoznania przez duszę idei, a także swoistą tożsamością duszy i piękna – tym, że dzięki idei uświadamia sobie własną umysłową naturę (tamże, I 6, 2). Miłość piękna wprowadza duszę na drogę powrotu: dzięki niemu odwraca się (wyzwala) od cielesności i zwraca ku pięknu niezmysłowemu (dobrych działań, nauk, doskonałości moralnych); rozpoznając siebie jako umysłową, dusza wznosi się do Umysłu. Konsekwencją takiego rozumienia piękna jest rola, jaką P. przypisał sztuce i działalności artysty: wprowadzania piękna idei w materię (tamże, V 8, 1). Dzieło sztuki powinno wywołać w odbiorcy wstrząs, dzięki któremu odkryje on w zmysłowej rzeczywistości ideę i przypomni sobie rzeczywisty byt.

Zjednoczenie z Jednym. P. przyjmował wiarę w metempsychozę (reinkarnację), jednak ważniejszą od pośmiertnych losów duszy była dla niego, dostępna dla człowieka, możliwość powrotu do Jedna. P. podkreślał konieczność wyzwolenia się od wszystkiego (tamże, I 6, 7–8): od tego, co związane ze zmysłowością (pragnień, namiętności i doznań), a także od tego, co łączy się z działaniem umysłu (wiedzy, rozumowań, nawet myśli) (tamże, VI 7, 34, VI 9, 4). Rozróżniał moc umysłu świadomego, rozumnego (νοῦς ἐμφρονοῦς [noús émphronos]) i umysłu miłującego (νοῦς ἐρῶν [noús erón]) (tamże, VI 7, 35); przezeń, stopiona z nim w jedno, dusza – wyzbyta wszelkich pragnień i myśli – całkowicie nieporuszona i prosta – zdolna jest oglądać Jedno (tamże, VI 7, 34–35). Miłość Jedna, określanego także mianem Boga, uważał za naturalną i konieczną, a osiągnięty dzięki niej ogląd za stan równoznaczny ze zjednoczeniem („nie są już dwojgiem, lecz Jednym są oboje” – tamże, VI 7, 34), w którym dusza, zatracając siebie, staje się Bogiem („A było to bodaj nie widzenie, lecz »inny sposób ujrzenia«, więc wyjście z siebie (ἐκστασις [ékstasis]) oraz ujednostajnienie i ofiara z samego siebie [...]” – tamże, VI 9, 9 i 11).

Neoplatonizm był ostatnim wielkim systemem filozofii starożytnej. Po śmierci P. rozwijał się w kilku szkołach: rzymskiej, ateńskiej, syryjskiej, pergamońskiej i aleksandryjskiej. Najbardziej znani następcy P. to Porfiriusz, Jamblich i Proklos. W myśli chrześcijańskiej neoplatonizmem inspirowali się m.in. ojcowie kapadoccy, zwł. św. Grzegorz z Nyssy oraz autor zw. Dionizym Areopagita; jego pisma, wraz z komentarzami Maksyma Wyznawcy, zostały przyswojone średniowieczu przez Eriugene. W renesansie pisma P. tłumaczył i komentował Marsilio Ficino.

B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach historii filozofii*, PF 20 (1917), 27–60, 187–263; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de P.*, P 1921, R 1967<sup>2</sup>; É. Bréhier, *Plotin*, P 1928, 1968; A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of P.*, C 1940; M. de Gandillac, *La sagesse de P.*, P 1952, 1966<sup>2</sup>; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, P 1955; E. R. Dodds [i in.], *Les sources de P.*, Vandoeuvres-G 1960; Ch. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de P.*, P 1961; P. Hadot, *P. ou la simplicité du regard*, P 1963, 1989<sup>3</sup> (*P. albo prostota spojrzenia*, Kęty 2004); J. M. Rist, *P. The Road to Reality*, C 1967; H. J. Blumenthal, *P. Psychology. His Doctrine of the Embodied Soul*, Hg 1971; *Le néoplatonisme*, P 1971; A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron, P.*, Wwa 1974 (nowe wyd. w: tenże, *Zarys filozofii greckiej*, Wwa 2000, 309–458); J. H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Lv 1980; E. Emilsson, *P. on Sense-Perception*, C 1988; D. Dembińska-Siury, *Glosa do zagadnienia logosu i logoi w Enneadach P.*, w: *Wartość bycia*, Kr 1993, 406–420; D. J. O'Meara, *P. An Introduction to the Enneads*, Ox 1993; L. P. Gerson, *Plotinus*, Lo 1994; R. Zaborowski, *Anthropos – Agathon. Człowiek – dobro w filozofii P.*, Wwa 1994; J. Bańka, *P. i odwieczne pytania metafizyki*, I: *Monada pryncypialna*, II: *O rzeczywistości prawdziwej, pozornej i stanach mistycznych*, Ka 1995–1996; D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Wwa 1995; *The Cambridge Companion to P.*, C 1996; M. Fattal, *Logos et image chez P.*, P 1998; R. Dufour, *P. A Bibliography 1950–2000*, Lei 2002; D. Dembińska-Siury, *P. rozprawa O pięknie*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, Kr 2003, 415–433.

*Dobrochna Dembińska-Siury*