

# Tomasz Stępień

---

## Rola symbolu w filozofii neoplatonickiej

---

Studia Theologica Varsaviensia 45/2, 79-95

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. TOMASZ STĘPIEŃ

## ROLA SYMBOLU W FILOZOFII NEOPLATOŃSKIEJ

Jedną z podstawowych cech neoplatonizmu jako ostatniego kierunku filozofii starożytnej było syntetyczne ujmowanie całej myśli antycznej. Ostatni filozofowie pogańscy uważali, że do zadań filozofa należy łączenie w jedno wszystkich wcześniejszych systemów. Jednak zakres syntezy jaką tworzyli sięgał daleko poza granice filozofii w naszym dzisiejszym rozumieniu. Można nawet stwierdzić, że chęć ocalenia pogańskiej spuścizny przed zwyciężającym chrześcijaństwem doprowadziła ich do prób syntetycznego ujęcia całej antycznej kultury. Dlatego pojmowanie neoplatonizmu jako systemu czysto filozoficznego (zwłaszcza w dzisiejszym rozumieniu samego terminu filozofia) często powoduje, że nie można właściwie oddać istoty myśli tego okresu. Przede wszystkim należy podkreślić, że podstawowym celem filozofii w tamtym czasie nie było jedynie teoretyczne poznanie prawdy, ale dążenie do zjednoczenia z najwyższą rzeczywistością. W neoplatonizmie, jak w żadnym innym wcześniejszym kierunku filozofii w pełni przyjęto takie rozumienie celu filozofii, które zostało sformułowane jeszcze w *Dialogach Platona*.<sup>1</sup> Dlatego właśnie syntetyczna myśl tego okresu nie tylko obejmuje filozofię, ale także zmodyfikowaną pod wpływem filozofii religię pogańską. Religia zaś nieodłącznie wiąże się z problematyką symbolu i symboliki, które mają wyrażać to, czego nie da się wyrazić w żaden inny sposób. Jak podkreślają współczesne opracowania dotyczące rozumienia symbolu, jest on typem znaku, który zwłaszcza na gruncie religijnym odnosi do przedmiotu transcendentnego i niemożliwego do pełnego wyrażenia w pojęciu.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jako najlepszy przykład możemy tu podać fragment *Teajteta* (176 A-176 B), gdzie Platon twierdzi, że filozofia jest: *ucieczką stąd w górę (...)* a *ucieczka ta jest połączeniem się z Bogiem.* (tł. W. Witwicki).

<sup>2</sup> Por. Dołęga, *Znak-Języki-Symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 55; A.J. Nowak, *Symbol, znak sygnał*, Lublin 2000, s. 33.

Aby zrozumieć dlaczego symbol stał się tak istotny dla neoplatoników i ukazać specyficzność jego pojmowania, trzeba zatrzymać się chwilę nad tym, w jaki sposób rozwijało się rozumienie symbolu w filozofii platońskiej.

## 1. SYMBOL I RZECZYWISTOŚĆ PONADZMYSŁOWA

Jak się wydaje, bardzo istotne znaczenie dla ugruntowania roli symbolu i symboliki w nurcie platońskim miało samo odkrycie istnienia rzeczywistości ponadzmysłowej, które dokonało się w filozofii Platona. Należy zauważyć, że spowodowało to także zmianę sposobu patrzenia na funkcje języka i znaczenie poszczególnych słów. Przed wykryciem świata idei słowo oznaczało zawsze konkretną rzecz, tę rzecz, którą widzimy i możemy dotknąć, ponieważ można ją zaobserwować zmysłowo. Najlepiej widać to w rozważaniach na temat znaczenia liczb w szkole Pitagorejskiej. Liczba była najbardziej abstrakcyjną zasadą, jaką odkryto w pierwszym okresie filozofii greckiej, jednak nadawała się ona na zasadę nie z powodu swojej abstrakcyjności, ale właśnie dlatego, że była rozumiana jako coś konkretnego.<sup>3</sup> Innymi słowy, odkrycie pitagorejczyków nie polegało na wykryciu liczby istniejącej abstrakcyjnie, ale jako zasady istniejącej w rzeczy. Uczniowie szkoły z Kolofonu i ich następcy czytali liczby niejako z rzeczywistości, w której istniały, którą porządkowały i którą stanowiły.

Jeżeli wrócimy teraz do odkrycia rzeczywistości ponadzmysłowej, to zauważymy, że idea nie jest już czymś, co może być traktowane jako istniejące w zmysłowej rzeczywistości. Platon, zdając sobie sprawę z tego problemu, stara się pokazać, że idea, która jest przyczyną, nie jest bezpośrednio obserwowalna w materialnym świecie. Raczej jest ona związana z materialną rzeczą i ten związek Platon próbuje określić na różne sposoby.<sup>4</sup> Pokazuje to, że Platon szuka jakiejś nowej formuły określenia związku idei z odpowiadającą jej rzeczą zmysłową. Zauważmy, że jednocześnie rzeczywistość ponadzmysłowa staje się „prawdziwą rzeczywistością” i przedmiotem filozofii, a rzeczywistość zmysłowa jest jedynie jej

---

<sup>3</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1994, t. 1, s. 110n; por. także: J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 101.

<sup>4</sup> Por. G. Reale, *Historia...*, t. II, s. 109-112.

cieniem. Poza wszystkimi innymi konsekwencjami pociąga to za sobą także fakt, że desygnaty nazw używanych w języku zaczynają należeć do rzeczywistości ponadmysłowej. Zatem język zaczyna nas odnosić do rzeczywistości ponadmysłowej, czyli do tej rzeczywistości, która zdecydowanie przewyższa zmysłową i jest bardzo trudna do uchwycenia w naszym poznaniu. Nie tylko więc symbol, ale każde słowo, którego się używa, staje się dla Platona znakiem rzeczywistości, która nie może być w tym znaku oddana w pełni. Zatem używanie symboli staje się w pewnym sensie koniecznością, ponieważ prawdziwa filozofia polega właśnie na docieraniu do rzeczywistości ponadmysłowej.

Powyższe rozważania pokazują nam bardzo wyraźnie, że rola symbolu w danym nurcie, czy kierunku filozoficznym ściśle zależy od tego, czy uznaje on istnienie ponadmysłowej rzeczywistości. Dlatego też dla filozofów szkół hellenistycznych (szczególnie dla materialistów i sceptyków) rozważanie znaczenia symboli nie miało większej wartości. Podobnie traktuje się symbol także dziś. Jak to wyżej zauważyliśmy, we współczesnych definicjach symbolu, podkreśla się jedynie, że symbol oprócz znaczenia podstawowego ma jeszcze jakieś inne znaczenie, które jest w pewien sposób tajemne i zakryte. Dla filozofów szeroko pojętego nurtu platońskiego nie ważne jest samo ukryte znaczenie symbolu, ale to, jak przy pomocy symbolu dotrzeć do rzeczywistości, którą on wyraża. Zatem zawsze chodzi o dotarcie do tego, co obiektywnie i w sposób najdoskonalszy istnieje i jest jedynie wyrażone przy pomocy znaku czy symbolu, tylko dlatego, że lepiej wyrazić się nie da. Jednak, jak to będę starał się wykazać, neoplatonicy poszli dalej, ponieważ dla nich, w odróżnieniu od filozofii samego Platona i także filozofów nurtu medioplatońskiego, sam symbol stanowi odrębną rzeczywistość. Symbol nie jest dla nich tworzony przez człowieka, usiłującego opisać ponadmysłowy byt, lecz przez bogów, którzy tworzą świat. Dlatego człowiek może jedynie odczytywać symbol jako rzeczywistość zastaną i całkowicie od niego niezależną.

## 2. SYMBOL I PRAKTYKA ŻYCIA FILOZOFICZNEGO

Twierdzenie o tym, że neoplatonicy podtrzymywali to, dość niezwykłe przekonanie o obiektywnym istnieniu samych symboli, można uzasadnić jedynie głębiej analizując wspomniane wyżej powiąza-

nie filozofii, jako wiedzy teoretycznej z praktyką życia, które szczególnie mocno zaznaczyło się w nurcie neoplatońskim. Prace P. Hadota i J. Domińskiego go wystarczająco dobrze pokazują, że dla filozofów starożytnych filozofia była ściśle związana z praktyką życia, a nawet więcej, była praktyką życia.<sup>5</sup> Bycie filozofem w równym stopniu oznaczało szukanie prawdy o rzeczywistości i sposób życia, który to szukanie umożliwiał. Szukanie prawdy oznaczało bowiem szukanie szczęścia, które było ostatecznym celem, do którego dążył filozof. W filozofii nurtu platońskiego zawsze osiągnięcie szczęścia było związane z dotarciem do ponadmysłowej rzeczywistości, w przypadku Platona była to kontemplacja idei, a w przypadku neoplatoników zjednoczenie z Jednym. Warto zauważyć, że prace wymienionych wyżej badaczy w miejscach dotyczących neoplatonizmu, zatrzymują się na analizie poglądów Plotyna i Porfiriusza, nie odnosząc się do tekstów późniejszych neoplatoników.<sup>6</sup> Jest to o tyle istotne, że obydwaj wymienieni filozofowie starożytni uważali, że do osiągnięcia szczęścia można dojść przy pomocy metod, które możemy nazwać metodami filozoficznymi (o ile w ogóle można mówić o filozoficznych metodach docierania do zjednoczenia z Bogiem). Mam tu na myśli praktyki ascetyczne, które oczyszczają ciało, stopniową naukę i postępowanie w rozumieniu ponadmysłowej rzeczywistości, aby uzyskawszy pewien poziom oderwania się od ciała, móc kontemplować tę rzeczywistość i w końcu osiągnąć ponadintelektualne zjednoczenie z Pierwszą Zasadą. Późniejsi neoplatonicy ze wszystkich szkół działających na wschodzie uważali te metody za pożyteczne, ale nie wystarczające do osiągnięcia celu jakim jest zjednoczenie z Jednym.

W tym miejscu możemy w pełni ukazać, na czym polegała wspomniana na początku naszych rozważań synteza filozofii i religii. Począwszy od Jamblicha neoplatonicy dochodzą do przekonania, że do celu nie może ich zaprowadzić czysta filozofia rozumiana jako korzystanie jedynie z naturalnych – dających się rozumowo uzasadnić środków. Naturalne środki są niewystarczające, ponieważ dusza

---

<sup>5</sup> Rozumienie filozofii jako sposobu życia zostało wyczerpująco omówione w pracach P. Hadota, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992 i *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, oraz w pracy J. Domińskiego, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

<sup>6</sup> Chodzi tu zwłaszcza o prace P. Hadota, por. W.J. Hankey, *Philosophy as way of life for Christians? Iamblichan and Porphyrian reflections on Religion, Virtue, an Philosophy in Thomas Aquinas*, w: *Laval théologique et philosophique*, 59,2, s. 193-224.

człowieka jest zbyt słaba, aby o własnych siłach mogła osiągnąć cel i upragnione szczęście. Potrzebuje pomocy bogów i, żeby ją otrzymać, człowiek musi oddawać cześć bogom, wykonując określone rytę. Zatem wschodni neoplatonicy uważali, że środki, które nazwalismy filozoficznymi, są niewystarczające i potrzeba odwołania do religijnych rytów. Skuteczność tych rytów, zwanych rytami teurgicznymi, była przedmiotem sporu pomiędzy Porfiriuszem i Jamblichem.<sup>7</sup> Stanowisko Jamblicha na temat skutecznych środków do osiągnięcia szczęścia najlepiej obrazuje fragment z *De mysteriis*, w którym odpowiada on na zarzuty Porfiriusza podważające skuteczność rytów teurgicznych. W księdze dziesiątej Jamblich ustosunkowuje się do pytania Porfiriusza: Czy może istnieć inna, nieznaną drogą do szczęścia (εὐδαιμονία)? Pytanie to wyraźnie sugeruje, że chodzi tutaj o drogę inną niż obrzędy teurgiczne. W odpowiedzi Jamblich pisze: *A jakie inne rozsądne wstępowanie (εὐλογος... ἄνοδος) do szczęścia może być oddzielone od bogów?*<sup>8</sup> Ponieważ szczęście może płynąć ze zjednoczenia z bogami, prawdziwa droga do szczęścia jest możliwa tylko dzięki teurgii, która jest tutaj nazywana „pierwszą drogą do szczęścia” (πρώτη τῆς εὐδαιμονίας ὁδός). W obrzędach, o których mowa nie tylko istotne są same czynności wykonywane przez filozofa-kapłana, ale równie ważne, a nawet ważniejsze, są odpowiednie teurgiczne symbole. Jamblich pisze:

*... ponieważ to nie czysta myśl (ἔννοια) jest tym, co jednoczy teurgów z bogami. Co by wtedy przeszkadzało tym, którzy są teoretycznymi (θεωρητικῶς) filozofiami w osiągnięciu teurgicznego zjednoczenia z bogami? Ale sprawy nie mają się w ten sposób. Raczej wypełnianie działań, które nie mogą być wypowiedziane i są ponad wszelkim pojmowaniem (νόησις), i moc niewymownych symboli (συμβόλων) rozumianych tylko przez bogów udziela teurgicznego zjednoczenia (τὴν θεωρητικὴν ἔνωσιν). Dlatego my nie odnosimy się do tych rzeczy jedynie za pomocą rozumienia, ponieważ wtedy ich skuteczność byłaby intelektualna i zależna od nas. Ale także to zdanie nie jest prawdziwe.*

<sup>7</sup> Spór ten jak się wydaje rozpoczął Porfiriusz pisząc *List do Anebona* (zachowany jedynie we fragmentach), w którym wysuwał szereg zastrzeżeń odnośnie skuteczności rytów teurgicznych. Odpowiedzią Jamblicha, w której broni on teurgii, było dzieło *De mysteriis* (*O misteriach*), por. Jamblichus, *De mysteriis*, Atlanta 2003, wprowadzenie: E. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershell, s. XXXVI-XXXVII.

<sup>8</sup> DM X, 1 (tl. aut.).

*Ponieważ nawet kiedy nie używamy naszego rozumienia, symbole same z siebie, przez siebie, wykonują właściwą im pracę; i niewystawiona moc bogów, do których te symbole się odnoszą, sama odnajduje właściwy sobie obraz, nie dlatego, że jest wzbudzona przez naszą myśl.<sup>9</sup>*

Zatem symbol jest traktowany właśnie jako coś obiektywnie i niezależnie od człowieka istniejącego w rzeczywistości. Powyższy tekst to także jeden z fragmentów, które najwyraźniej pokazują, że środki filozoficzne mogą być co najwyżej pomocne w osiągnięciu szczęścia, podczas gdy środki religijne są niezbędne. Jednak nie oznacza to, że w tym miejscu kończy się filozofia, a zaczyna religia, ponieważ czym innym jest korzystanie z mocy symboli, a czym innym wiedza na temat tego, jak owe symbole wykorzystać. Filozofia, choć sama w sobie nieskuteczna, jako studium natury symboli, jest ciągle koniecznym warunkiem do tego, aby symbol rozpoczął swoje jednoczące działanie.

### 3. SYMBOL KOSMOGENICZNY

Zanim jednak przejdziemy do rekonstrukcji tego, jak neoplatonicy rozumieli działanie symboli i co uważali za symbol, należy jeszcze wyjaśnić, dlaczego tak łatwo było im przyjąć, że symbole istnieją jako obiektywna rzeczywistość, którą człowiek odczytuje. Dobrze pokazuje to podstawowe źródło, z którego pogańscy filozofowie czerpali ten pogląd. Był to tekst powszechnie uważany za natchniony – *Wyrocznie Chaldejskie*.<sup>10</sup> Poemat Juliana zwanego Chaldecykiem (II połowa II w. po Chr.), był także podstawowym źródłem, z którego neoplatonicy czerpali naukę o teurgii, a ponieważ jego treść była swoistą syntezą babilońskiej magii z medioplatońskim widzeniem świata, w *Wyroczniach* odnajdujemy także elementy bardzo zbliżone do nauki medioplatoników. Zachowane fragmenty wskazują na dwa aspekty rozumienia symboli (σύμβολα). Po pierwsze pełnią one rolę kosmogoniczną, albowiem zostały przez Ojcowski Intelkt „rozsiane w całym kosmo-

<sup>9</sup> DM II, 11. tl. aut.

<sup>10</sup> Por. G. Shaw, *Theurgy and the soul. The neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995, s. 162.

<sup>11</sup> OC 108, 1-2: Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφροιστα καλεῖται. (*Oracles Chaldaïques*, Texte établi et traduit par E. des Places, Paris 1971).

sie”.<sup>11</sup> Ponieważ dzięki nim możliwe jest poznanie intelektualne, możemy je rozumieć jako pewną modyfikację platońskiej nauki o ideach. Są one rozumiane podobnie jak u średnich platoników jako myśli Ojca, które są zasadami porządkowania kosmosu.<sup>12</sup> Samo rozsiewanie symboli jest zatem swoistym nadawaniem formy wszystkim rzeczom. A ponieważ w świecie są one tym, co łączy każdy element z twórcą, umożliwiają powrót do niego, czyli spełniają rolę anagogiczną.<sup>13</sup> Wydaje się, że te dwa zasadnicze aspekty nauki o symbolach uległy tylko nieznacznej modyfikacji w myśli filozofów neoplatońskich.

Według Jamblicha symbole także mają rolę kosmogeniczną i anagogiczną. Są one najpierw wytwarzane przez bogów w procesie tworzenia materialnego świata:

*Bogowie wytwarzają znaki (σημεία) także w sposób naturalny (διὰ τῆς φύσεως), co jest pożyteczne dla nich w tworzeniu, zarówno natury jako całości i natur indywidualnych, albo przez pośrednictwo generatywnych demonów (γενεσιουργῶν δαιμόνων), które rządzą składnikami kosmosu, indywidualnymi ciałami zwierząt i wszystkiego w świecie, łatwo wytwarzają zjawiska w jakikolwiek sposób wydaje się to dobre dla bogów.<sup>14</sup>*

Znaki, które są pomocne w tworzeniu rzeczywistości są więc konieczne dla właściwego formowania kosmosu. Jak widzimy wszystko odbywa się zgodnie z neoplatońskim, hierarchicznym rozumieniem świata, w którym znaki są najpierw myślami najwyższego Boga, aby następnie być niejako wytworzone, czy ujawnione przez niższych bogów, którzy mogą wytwarzać je bezpośrednio, bądź przez pośrednictwo niższych od nich demonów. Demony, jako najniższa klasa bytów boskich, spełniają tu rolę łączników pomiędzy bogami i materialną rzeczywistością. Dzięki temu cały kosmos staje się miejscem obecności bogów i nie może w nim być takiej części, do której nie sięgałaby ich moc. Dlatego też każda materialna rzecz, także nieożywiona, uczestniczy we właściwy sobie sposób w mocy

<sup>12</sup> Por. G. Shaw, dz. cyt., s. 162.

<sup>13</sup> OC 109: 'Αλλ' οὐκ εἰσδύχεται κείνης τὸ θάλειν πατρικὸς νοῦς, μάχρῃς ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ἡμᾶ λαλήσῃ μνήμῃν ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἄγνου.

<sup>14</sup> DM 135,14-136,1 ff. aut.: Τὰ μὲν οὖν σημεία οἱ θεοὶ ποιοῦσι τῆς δουλευούσης αὐτοῖς πρὸς τὴν γένεσιν, τῆς τε κοινῆς καὶ τῆς ἰδίᾳς ἐκάστων, ἢ διὰ τῶν γενεσιουργῶν δαιμόνων οἵτινες τοῖς στοιχείοις τοῦ παντός καὶ τοῖς μερικοῖς σώμασι ζῶοις τε καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσιν ἐπιβεβηκότες ἄγρουσι τὰ φαινόμενα μετὰ βραστῶνης ὀπῆρ ἂν δοκῇ τοῖς θεοῖς.



bogów, stając się, w odpowiednim dla niej stopniu, „nośnikiem” przyjmującym ich moc. Oznacza to także, że niektóre rzeczy nadają się lepiej na nośniki mocy konkretnego boga, a inne mniej, a także odpowiednie kamienie, zioła, zwierzęta, zapachy, itd. są według zasad kosmicznej sympatii związane z odpowiadającym im bóstwem.<sup>15</sup> Obiekt nosi w sobie sygnaturę (σύνθημα) danego bóstwa. W ten sposób bogowie są obecni w materialnych rzeczach na niematerialny sposób.<sup>16</sup> Jako przykład najczęściej podawane są obiekty, które noszą w sobie sygnaturę boga słońca – Heliosa. Zwierzętami solarnymi są kogut i lew, a roślinami heliotrop i lotos. Każdy z tych symboli odpowiada słońcu, ale ujawnia inny aspekt jego boskiej mocy. Porządek symboli i odpowiadających im bogów mógł być do pewnego stopnia odczytany z cech zawartych w samych symbolach. Tak jak heliotrop, który zdradzał swoją łączność ze słońcem poprzez podążanie za słońcem idącym po niebie. Jednak w pełnym wymiarze wiedza o odpowiednich *synthemata* była wiedzą tajemną, przekazywaną uczniowi przez nauczyciela. Podobnie zresztą było ze sposobem sprawowania obrzędu mającego uaktywnić moc symbolu, który przekazywano jedynie ustnie i dlatego bardzo niewiele wiemy o tym, jak to czyniono.

Dla uściślenia warto dodać, że nie tak ważna jest sama roślina czy zwierzę, jak to, co jest w niej ukryte i jest właśnie charakterem i ukrytym kształtem nadanym danej rzeczy przez bogów. Dlatego też ten charakter jest do pewnego stopnia ukryty i możliwy do poznania tylko w części. Mamy więc za każdym razem do czynienia z nośnikiem symbolu i ukrytym charakterem, który jest obecny w owym nośniku.

Jak więc widzimy, symbole zostały przez neoplatoników niejako wpisane w naturę samego kosmosu. Z tej racji nie można zapominać, że ich tworzenie nie jest wynikiem całkowicie dowolnego działania bogów. Bogowie w swoim dziele porządkowania kosmosu działają według ściśle określonych praw, które filozofowie starają się odkryć.<sup>17</sup> Owe prawa pochodzenia całej rzeczywistości z Jedne-

<sup>15</sup> Por. DM 233, 7-16; 235, 6-12.

<sup>16</sup> Por. DM 232, 14-16.

<sup>17</sup> Chyba najbardziej klarowną próbą przedstawienia tych uniwersalnych praw i zasad było dzieło Proklosa: *Elementy teologii*. Jest to widoczne zwłaszcza w częściach 25-30, por. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17,22-31)*, Warszawa 2006, s. 137-143.

go, są w sposób idealny zachowywane w sferze ponadzmysłowej. Rola Demiurga i podlegających mu bogów polega właśnie na tym, aby zorganizować materię, (która sama w sobie nie posiada żadnej zasady samoorganizacji), w kosmos, w największym możliwym stopniu uporządkowany wedle praw rozumu.

#### 4. ANAGOGICZNA ROLA SYMBOLU

Powyższe wyjaśnienia pozwalają nam wykazać, że anagogiczna rola symbolu, przynajmniej w przekonaniu samych neoplatońskich boskich mężów, nie może być wytworzona przez jakiegokolwiek człowieka. Filozof sprawujący teurgiczne rytury w swojej praktyce ma za zadanie jedynie odkryć i zaktywizować oczyszczającą i jednoczącą moc ukrytą w symbolicznych obiektach. Aby to uczynić, musi sam dobrze odczytać, a także być pouczony o tym, jakiemu bogu odpowiada symbol ukryty w danym nośniku. Dlatego też teurg skłaniał jedynie bogów do działania, i stąd płynęła skuteczność samego obrzędu. Jamblich wielokrotnie podkreślał, że teurgia jest działaniem boskim a nie ludzkim.<sup>18</sup> Bogowie zaś w celu zapewnienia właściwego skutku posługują się aniołami i demonami, podobnie jak w przypadku tworzenia kosmosu.<sup>19</sup> Przypomnijmy, że anagogiczna rola symboli została niejako wcześniej zamierzona przez bogów, którzy rozsiadli owe *synthemata* w rzeczywistości, dlatego, choć człowiek może korzystać z symboli, to nie może w żaden sposób ich modyfikować i zmieniać. Istota obrzędu teurgicznego polega na tym, że filozof w pewien sposób jednoczy swoją duszę z symbolem i zarazem jednoczy się z odpowiadającym mu bóstwem. Jest to możliwe dlatego, że symbol jest nie tylko miejscem obecności bogów, ale także miejscem objawienia ich woli. Wola ta dotyczy najpierw funkcji danej części materialnego kosmosu w harmonii wszechświata, która została wyrażona już w samym akcie tworzenia. Następnie zaś także tego, w jaki sposób bogowie kierują daną rzeczą, aby nie tylko jej istnienie, ale także działanie służyło harmonii całości, co jest zamierzone przez opatrność (*πρόνοια*) sprawowaną przez bogów.<sup>20</sup> Dlatego Jamblich pisze, że sami bogowie, na różne sposoby objawia-

<sup>18</sup> Por. np. DM 142,7; *ὡς οὐκ ἀθρώπειόν τι, θεῖον δὲ τὸ ἔργον ἐστὶ*.

<sup>19</sup> Por. DM 146,1-5.

<sup>20</sup> Por. DM 138,6-14.

ją ludziom symbole po to, aby prowadzić ich ku jednej zasadzie.<sup>21</sup> W ten sposób teurg, właściwie odczytując symbol, włącza się niejako w działanie samych bogów i przez to z nimi się jednoczy.

Wynika z tego, że to właśnie symbol jest miejscem, gdzie rytuał osiąga swój skutek. Jak słusznie zauważa S. R a p e symbol może być rozumiany jako swego rodzaju przełącznik (switch), który automatycznie przenosi duszę do rzeczywistości w nim ukrytej.<sup>22</sup> Właściwa wiedza o symbolu i odnośnie tego, jak wykorzystać go podczas rytuału, zapewnia mu całkowitą skuteczność. Nie zależy to także bezpośrednio od woli bogów, którzy mogą sprawić pożądany skutek bądź nie. W każdym symbolu sposób działania bogów jest zawarty od chwili utworzenia przez nich kosmosu. Dlatego w momencie wykorzystywania symbolu w rytuale skutek jest osiąganym automatycznie.

Aby jeszcze lepiej ukazać anagogiczną rolę symboli, należałoby dodatkowo podkreślić, że tworzą one hierarchię. Zadaniem teurga nie jest odkrywanie i jednoczenie się z symbolami w sposób dowolny, ale stopniowe odkrywanie coraz wyższych i doskonalszych *synthemata*. Dusza człowieka pogrążona w materii po prostu nie jest w stanie wniknąć od razu w symbol najwyższy i musi postępować pewną drogą, która pozwala jej na stopniowe odkrywanie boskiej mocy, które jednocześnie jest wstępowaniem ku coraz większej doskonałości. Symbole w porządku anagogicznym mogą być tylko wtedy skuteczne, jeżeli odpowiadają porządkowi kosmogonicznemu, a więc porządkowi bogów, którzy tworzyli świat w określonej kolejności. J a m b l i c h podkreśla to bardzo mocno i twierdzi, że to właśnie różni teurgię i zwykłą magię czyli *goeteię*:<sup>23</sup>

*Dar [Bogów] powoduje, że rzeczy, które są najbardziej odległe, poruszają się jednocześnie (συγκινείται) według jednej harmonii kosmosu (κατὰ μίαν ὁμονίαν τοῦ κόσμου), ale jeżeli ktoś, kto to rozumie, próbuje przeciągnąć pewne części świata i sprawić aby kontaktowały się z innymi w zwyrodniały sposób, to kosmos w żaden sposób nie może być powodem zwyrodnienia, ale pycha ludzi i ich przestępstwo przeciw porządkowi kosmosu, które znieprawiają rzeczy piękne i prawe.*<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Por. DM, 138,9.

<sup>22</sup> Por. S. R a p e, *Reading neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge 2000, s. 12n.

<sup>23</sup> Por. G. S h a w, dz. cyt., s. 169.

<sup>24</sup> DM 194, 2-7 tl. aut.

Tekst powyższy bardzo dobrze pokazuje, że teurgia właśnie dlatego jest skuteczna, ponieważ nie próbuje niejako na nowo stwarzać kosmosu, albo działać wbrew jego prawom (jak zwykła magia), ale jedynie odtwarza harmonię i porządek, jakie były zamysłem samych bogów. Oznacza to także, że prawdziwy teurg, osiągnąwszy w pewnym stopniu panowanie nad materialnym kosmosem i wykorzystując naturalne siły dla swoich własnych celów, nigdy nie sprzeciwia się woli bogów, działając niejako w ich imieniu.

Hierarchia wytwarzania świata i zarządzania nim, musi więc być odtwarzana w teurgii w określonej kolejności. Z tej racji symbole w niej wykorzystywane możemy podzielić na trzy zasadnicze grupy w zależności od ich doskonałości. Najmniej doskonałe są przedstawione wyżej symbole materialne. Do drugiej grupy można zaliczyć symbole słów i muzyki. Należy jednak zaznaczyć, że neoplatonicy uważali, że od greckich liter dużo doskonalsze są egipskie hieroglify i wymawianie słów w językach starożytnych, choćby były niezrozumiałe, ponieważ dużo lepiej oddają dźwięki używane przez bogów w momencie tworzenia świata.<sup>25</sup> Rozwinięciem teurgii słów i nazw była, bardzo poważana przez neoplatoników, teurgia muzyczna. Z pewnością wiązało się to z ciągle żywą tradycją związków muzyki z filozofią, sięgającą samego Pitagorasa. Jamblich twierdzi, że to Pitagoras był pierwszym twórcą takiej anagogicznej muzyki, która pozwalała mu wiązać swój intelekt z harmonią gwiazd.<sup>26</sup> Neoplatonicy, kontynuując i rozwijając tę tradycję, uważali, że muzyczna teurgia jest pewną formą *anamnezy*, która przypominała duszy jej pierwotną jedność z bogami i jej boskie pochodzenie:

*Lecz nie powinno się nawet twierdzić, że dusza pierwotnie składała się z harmonii i rytmu (ἔξ ἀρμονίας καὶ ρυθμοῦ), ponieważ w takim wypadku boskie natchnienie (ἐνθουσιασμός) byłoby dziełem samej duszy ... zanim dusza poddała się ciału, słyszała w pełni boską harmonię (θείας ἀρμονίας). Zgodnie z tym, nawet kiedy już weszła w ciało, słysząc takie dźwięki, które dokładnie zachowują ślad boskiej*

<sup>25</sup> Por. G. Shaw, dz. cyt., s. 171.

<sup>26</sup> Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, XXXVI. w: Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993. Warto wyjaśnić, że już pitagorejczycy zauważyli, iż dźwięki są wytwarzane dzięki ruchowi (jak np. drganie strun w instrumencie). Dlatego też nieustannie obracające się sfery niebieskie także wytwarzały dźwięki, które współbrzmiały ze sobą w kosmicznej harmonii.

harmonii, lgnie do nich mocno i odtwarza (ἀναμιμνυσκεται) z nich boską harmonię. [Dusza] przywiera do niej i oswaja się z nią, i czerpie z niej tyle, ile potrafi.<sup>27</sup>

Zatem słysząc muzykę, zawierającą w sobie ślad kosmicznej harmonii, dusza przypomina sobie muzykę sfer niebieskich, którą słyszała zanim jeszcze złączyła się z ciałem. Pozwala jej to na nowo skierować się ku rzeczywistości, która była pierwotnym miejscem jej przebywania. Poza tym harmonia i rytm muzyki mają szczególne znaczenie, ponieważ bardzo dobrze oddają jedność w zróżnicowaniu. Różne dźwięki tworzą jedną melodię, która rozwija się w sposób pokazujący pochodzenie wszystkich rzeczy z jedności. Tym samym umożliwia ona doskonałe przeprowadzanie duszy od zróżnicowania do najwyższego Jedna. Oczywiście muzyka łączyły się ze słowami we wszelkiego rodzaju inkantacjach używanych podczas odprawiania teurgicznych obrzędów. Dlatego też liczne hymny układane przez neoplatoników nie były jedynie poezją, ale miały znaczenie w kulcie oddawanym bogom. Wydaje się, że najwyższą postacią tego rodzaju *teurgii* była próba naśladowania dźwięków niewypowiadalnych dla człowieka, ponieważ były wypowiedziane przez bogów i rozbrzmiewały w sferach niebieskich. Tak pisze o tym *Nikomachus* w jednym z zachowanych fragmentów *Harmonicum Enchiridion*:

*W rzeczy samej, tony siedmiu sfer, z których każda naturalnie wytwarza odpowiedni dźwięk, są podstawami wyróżniania samogłosek. Są one opisywane przez mędrców jako niewypowiedziane same w sobie i we wszystkich swoich kombinacjach, ponieważ ton w tym znaczeniu pełni rolę analogiczną do jedynki wśród liczb, punktu w geometrii i litery w gramatyce. Chociaż, kiedy są one złączone z materialnością odpowiadającego im brzmienia, tak jak dusza jest złączona z ciałem, i harmonia ze strunami (pierwsza tworzy istotę żywą, a druga nuty i melodię), mają one moce (δυνάμεις), które są skuteczne i udoskonalające (τελεστικός) w odniesieniu do rzeczy boskich. [Dlatego kiedy teurgowie (οἱ θεουργοὶ) posługują się nimi w oddawaniu czci bogom, symbolicznie wypowiedają inwokacje poprzez syki, kwakanie oraz nieartykułowane i dysonujące dźwięki].<sup>28</sup>*

<sup>27</sup> DM 120, 3-8, tł. aut.

<sup>28</sup> *Nikomachus, Harmonicum enchiridion*, 6,1-16 tł. aut., w: *Musici scriptores Graeci*, red. K. Jan, Lipsk 1895 (reprint: Hildesheim, 1962).

Jak widzimy, istotne jest tutaj artykułowanie dźwięków, które są niezrozumiałe dla człowieka, ponieważ takie dźwięki nie są dziełem ludzkim, a jedynie naśladowaniem tonów rozlegających się w sferach niebieskich. Jednocześnie ton uważany jest za podstawową zasadę, pełniącą rolę podstawy wszelkiej mowy. Tak jak jedynka, punkt i litera są zasadami tworzącymi liczby, figury i słowa, tak uchwycenie odpowiedniego tonu jest dotarciem do podstawowej zasady mowy, dającej możliwość tworzenia słowa, które doskonale odtwarza pierwotną postać języka obecną wśród bogów.

W końcu najwyższy rodzaj teurgii był związany z arytmetyką i geometrią. Znowu zgodnie z pitagorejską tradycją potwierdzoną przez Platona, liczby były najwyższymi zasadami, które wyprzedzały nawet idee.<sup>29</sup> Dlatego też anagogeniczna moc figur i liczb jest najbardziej doskonała. Tak samo jak w przypadku harmonii sfer niebieskich liczby same w sobie są całkowicie niezrozumiałe dla człowieka i możliwe do uchwycenia jedynie w bardzo małym stopniu. Tak opisuje to Proklos w fragmencie *Teologii Platońskiej*:

*Jednoczące liczby są same w sobie niepoznawalne (ἄγνωστοι). Ponieważ są starsze niż byty (τῶν ὄντων) i bardziej zjednoczone niż idee (τῶν εἰδῶν) i, dlatego, że to one wytwarzają idee, istnieją one przed tymi bytami, które nazywamy intelektualnymi (νοητῶν). Najbardziej czcigodne z teurgii (θεουργιών) pokazują to, skoro używają one liczb zdolnych do niewysłowionych aktów i przez ich pośrednictwo osiągają największe i najbardziej niewysłowione działania (ἀπορητότατα τῶν ἔργων).*<sup>30</sup>

Dzięki liczbom można osiągnąć najlepsze skutki działań teurgicznych ponieważ to one właśnie stanowią najbardziej podstawowy fundament kosmosu, ponieważ są zasadami całej jego organizacji i harmonii i jednocześnie są one w swojej najczystszej postaci w najwyższej – noetycznej sferze. W końcu liczba jeden w najlepszy sposób wyraża Jedno samo w sobie, które jest ostatecznym celem obrzędów teurgicznych.

Na koniec warto jeszcze dopowiedzieć, że podróż teurga zgodnie z hierarchią symboli nie odbywa się w wymiarze kosmicznym w ścisłym sensie. Zgodnie z neoplatońską antropologią, dusza zstępując

<sup>29</sup> Por. G. Reale, dz. cyt., t. II, s. 124-128.

<sup>30</sup> Proklos, *Theologia Platonica*, IV, 100,21-101,4 tł. aut. (Proclus, *Theologia Platonica*, t. IV, red. D. Saffrey, L.G. Westerink, Paryż 1981).

w ciało ze sfery noetycznej, podróżuje przez wszystkie sfery rzeczywistości i dlatego zostawiają one w niej swój ślad. Dlatego dusza nie opuszcza ciała w tej wędrówce, ale w ziemskim życiu taka podróż jest podróżą do wnętrza duszy, przypomnieniem kolejnych części kosmosu, aby w końcu w samej głębi ducha odnaleźć Jedno, które jako podstawowa zasada jest także w niej obecne.

### PODSUMOWANIE

Powyższe rozważania jasno pokazują, że neoplatonicy „boscy mężowie” nie traktowali symboli tylko i wyłącznie jako instrumentów do opisywania rzeczywistości. Jak zauważyliśmy na początku naszych rozważań, każdy symbol obok znaczenia podstawowego ma w sobie także jeszcze inne znaczenie, które jest zakryte. Wydaje się, że neoplatonicy przede wszystkim interesują się właśnie tym ukrytym znaczeniem, ponieważ ono jest dla nich boskim charakterem symbolu. Jeżeli dodamy do tego jeszcze przekonanie, że symbol jest czymś przez człowieka jedynie odkrywaniem, ponieważ został utworzony przez bogów, moglibyśmy przypuszczać, że takie rozumienie *synthemata* jest czysto religijne.

Trzeba jednak zauważyć, że neoplatonicy filozofowie, podkreślając tajemne i ukryte znaczenie symbolu, wcale nie poprzestawali na twierdzeniu, że mamy przed sobą niezbadaną tajemnicę, która może być jedynie przekazana, jako część wiedzy tajemnej. Przeciwnie, właściwą skuteczność rytom teurgicznym może zapewnić tylko bardzo głębokie studium, ponieważ w dużym stopniu dzięki badaniu natury danej rzeczy możemy odkryć, w jaki sposób zastosować dany symbol dla wyzwolenia boskiej mocy. Tak też studium botaniki i zoologii pozwala na odkrycie, z jakim bogiem złączona jest dana roślina, czy zwierzę. Tylko dzięki studiowaniu muzyki można odkryć, w jaki sposób przy pomocy harmonii melodii i rytmu oddać boską muzykę sfer. Dzięki studiowaniu filozofii można najlepiej zrozumieć prawdziwe znaczenie symboli, jakimi są nazwy, bytu, substancji, istoty itp. I w końcu tylko dzięki bardzo dobrej znajomości geometrii i arytmetyki da się wskazać ukryte znaczenie liczb i figur. Można zatem powiedzieć, że wypadku neoplatoników studium teoretyczne ma takie samo znaczenie jak tajemny przekaz odnośnie ukrytych w symbolach mocy. Zadaniem neoplatonika nie jest więc tylko poznanie tajemnej nauki, ale raczej dojście do kresu na-

turalnego poznania po to, aby przekonać się, że takie poznanie doprowadza człowieka jedynie do pewnego momentu na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Trzeba więc najlepiej jak tylko to możliwe określić znaczenie nazwy czy liczby, aby móc we właściwy sposób przejść do tego, co niewidoczne dla rozumu, a dostrzegalne jedynie wiarą, ponieważ stanowi część tajemnego przekazu.

Na koniec wypada jeszcze zaznaczyć, że przedstawione wyżej rozumienie symbolu przez neoplatońskich filozofów, nie było jedynie naturalną ewolucją rozumienia symbolu w kulturze i religijności greckiej. Czynnikiem kształtującym był także niewątpliwie zamiar uczynienia z takiej postaci neoplatonizmu religii, która mogłaby przeciwstawić się chrześcijaństwu. Dlatego jasne jest, że Ojcowie Kościoła jednogłośnie podkreślają, iż teurgia nie może prowadzić człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Najbardziej radykalne jest w tej kwestii stanowisko św. Augustyna, który uważa, że teurgia jest postacią kultu złych duchów.<sup>31</sup> Jednak, jak się wydaje, św. Augustyn znał obrzędy teurgiczne jedynie z pism Porfiriusza, który, jak wiemy, przypisywał im bardzo ograniczoną skuteczność i występował przeciwko przyznawaniu teurgii tak wielkiej roli w dążeniu do Boga, jak to miało miejsce we wschodnich szkołach neoplatońskich. O wiele ciekawsze jest jednak stanowisko, jakie w kwestii obrzędów teurgicznych zajmuje Pseudo-Dionizy Areopagita, którego pisma uważa się za chrześcijańską odpowiedź na pisma największego z ostatnich neoplatoników – Proklosa.<sup>32</sup> Pseudo-Dionizy znał bardzo dokładnie neoplatońskie nauczanie na temat teurgii, formułowane w dojrzałej postaci w ateńskiej szkole neoplatońskiej. Dzięki tej znajomości może on posłużyć się neoplatońskim rozumieniem symbolu teurgicznego dla wyjaśnienia natury sakramentów.<sup>33</sup> Przede wszystkim zgadza się on z tym, że jedynie działanie samego Boga może człowiekowi dać możliwość zjednoczenia z Nim. Jednak działanie Boga jest tu rozumiane zupełnie inaczej. W systemach neoplatońskich, gdzie symbole istniały w kosmosie, nie trzeba było jakiegś specjalnej interwencji

<sup>31</sup> Por. św. Augustyn, *Państwo boże*, X, 9-11.

<sup>32</sup> Por. A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1990, s. 10; por. także: W. Beierwaltes, *Platonizm w Chrześcijaństwie*, Kęty 2003, s. 43.

<sup>33</sup> Chyba najpełniej ukazuje to obszerna praca A.Ch. Coles'a, *The treatment of matter and divinisation language in „The Ecclesiastical Hierarchy” of Pseudo-Dionysius and his sources, as basis for evaluating his sacramental theology*, London 2005 (maszynopis).



Boga, ponieważ sama natura zawierała skuteczne środki do zjednoczenia z najwyższym pośród bogów. Dlatego nawet jeżeli przyznawali oni konieczność wiary w bogów, to religijność taka była, (nawet w ich własnym rozumieniu) religijnością czysto naturalną. Dla Pseudo-Dionizego natura jest już niewystarczająca, ponieważ została ona zepsuta przez grzech.<sup>34</sup> I dlatego właśnie, aby człowiek mógł powrócić do Boga, konieczna jest interwencja samego Boga, która wykracza poza porządek naturalny. Z tej racji źródłem ustanowienia symboli i ich skuteczności jest dla Pseudo-Dionizego Wcielenie Chrystusa, które nazywa „dobroczynną teurgią”.<sup>35</sup> I dlatego też jedyne prawdziwe symbole to sakramenty Kościoła. Sakramenty, choć są symbolami z zupełnie innego porządku, to jednak, zupełnie tak samo jak u neoplatoników, płyną z ponadludzkiego źródła i ich skuteczność nie opiera się na działaniach człowieka tylko na działaniu Boga. Są one także miejscem zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia, dla którego jedynym pośrednikiem i drogą jest Jezus Chrystus.

Choć dzieła Pseudo-Dionizego nie zawierają żadnej bezpośredniej krytyki teurgii, to jednak wydaje się, że chce on polemicznie ukazać, że prawdziwą teurgią jest Wcielenie Chrystusa, które jest źródłem prawdziwych rytów teurgicznych jednoczących człowieka z Bogiem – sakramentów. Oznacza to równocześnie, że przyznaje on, iż pogańskim neoplatonikom udało się w jakiejś mierze odkryć prawdę o istocie symbolu. Dlatego też studiowanie natury symboli ma wielkie znaczenie dla rozumienia nauki zawartej w dziełach Pseudo-Dionizego. Jeżeli przypomniemy, jak wielkie znaczenie miały pisma *Corpus Dionysiacum* dla teologii Wschodu i Zachodu, to jasne się stanie, jak wielkiej wagi nabierają badania natury teurgicznych symboli ostatnich pogańskich filozofów.

---

<sup>34</sup> Warto zaznaczyć, że chrześcijańskie rozumienie grzechu, które wiązało się z wykroczeniem przeciw naturze i niszczeniem jej w pewnym stopniu, było zupełnie obce greckiej tradycji.

<sup>35</sup> Por. *Imiona Boskie*, II, 6,644 C; por. także: T. Stępień, dz. cyt., s. 301-308.

### Meaning of symbol in neoplatonic philosophy

#### Summary

This article concerns an understanding of symbols in pagan neoplatonism. Iamblichus and all later eastern neoplatonics claimed, that theurgical rites are necessary to achieve the goal of philosophy – unity with the One. Iamblichus in *On the mysteries* says that the only effective way to unify with gods must be founded on the power of gods. Symbol is understood as an object in which gods placed their powers when they created cosmos. Therefore symbols exist in reality and are not made by humans. Philosopher-priest can only read the nature of symbols and use them in proper way according to will of gods. Symbol is a kind of switch, when used properly, it automatically lead a man to the unity with gods, but it must be done according to hierarchy of symbols which are more and more perfect. Pseudo-Dionysius the Areopagite in his treatises uses the neoplatonic understanding of symbols to explain sacraments of the Church. Sacrament is also a sign and ritual made by God, and its goal is to lead man to unity with Him. But there is a main difference in understanding of symbols. Sacraments are not a natural symbols, placed in the universe, but are an effect of supernatural intervention of God. Incarnation of Christ is for Pseudo-Dionysius a greatest act of theurgy (God's activity), and a principle of all sacramental effectiveness.

*Ks. Tomasz Stepień*