

Józef Bańka

Piękno jako tchnienie enteatyczne w "Enneadach" Plotyna

Folia Philosophica 15, 7-22

1997

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pierwiastek boski i trwanie hyletyczne

Piękno wedle koncepcji Plotyna wchodzi w strukturę uniesienia metafizycznego – zachwytu. Mamy tedy definicję piękna: piękno jest to trwanie w uniesieniu, zachwyty duszy, w którym szuka ona jedności z Jednym. Dusza bowiem, pochodząc z lepszej substancji, łączy się do tego, co jest piękne. Zachwyty w duszy powoduje *tout court* poznanie czegoś sobie pokrewnego: *similis simili gaudet*. Stąd przy okazji doznań rzeczy pięknych dusza przypomina sobie idee piękna w ogóle. Plotyn pisze:

Mówimy tedy, że dusza będąc z natury tym, czym właśnie jest, i pochodząc od lepszej substancji wśród tego, co istnieje, ilekroć zobaczy coś jednego z sobą rodzaju albo przynajmniej ślad czegoś takiego, natychmiast doznaje radości oraz trwożnego zachwyty i kojarzy je z sobą i przypomina sobie siebie samą i swoją ojczyznę.

Φαμὲν δὴ, ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἐστὶ, καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὃ τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται, καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν, καὶ ἀναμνησκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς.

En I, 6, 2

Idea piękna jest – według Plotyna – wieczna, toteż rezyduje ono w samym centrum Nadrzeczywistości¹, a więc recenzjału egzystencjalnego, którego brzegi „przed” i „po”

¹ I. P. Anton: *Plotinus Conception of the Functions of the Artists*. In: „Journal of Aesthetics and Art Criticism”. Baltimore 1967.

*

JÓZEF BAŃKA

Piękno
jako tchnienie enteateyczne
w *Enneadach* Plotyna



ujawniają się dopiero w zetknięciu czystej teraźniejszości z hyletycznym trwaniem materii kosmosu. Tak więc jednym z najważniejszych zagadnień ontologii dzieła sztuki jest dla Plotyna izolowanie kategorii piękna od wszelkich określeń wywodzących się z peryferiów hyletycznych zdarzenia. Zachodząc bowiem w miejscu zdarzenia, tj. w centrum recencjału egzystencjalnego, piękno pozbawia owo centrum treści (materii) i w rezultacie staje się czystą formą, bytem niehyletycznym.

Według Plotyna niehyletyczne (wyprane z treści) centrum recencjału egzystencjalnego zostaje natchnione czystą formą, pierwiastkiem boskim – staje się enteateyczne (od *ἐνθεάζω* – „czuję natchnienie”). Część centralna recencjału zostaje wypełniona pierwiastkiem boskim, a jego peryferia, czyli zjawiska, przestają wiązać się ze zdarzeniem, co oznacza, że w procesie emanacji tracą trwanie hyletyczne, a zaczynają się wiązać z pierwiastkiem boskim i otrzymują boskie tchnienie. Tchnienia enteateyczne nie są już zdarzeniem (czymś zewnętrznym), lecz „darzeniem się” (czymś wewnętrznym) naszego „ja” i jego krystalizacją w „ja” enteateyczne. W tym „darzeniu się” naszego „ja” piękno cielesne styka się z martwą bryłą jego hyletycznego tworzywa. Wówczas kształt zewnętrzny zaczyna przylegać do wewnętrznej idei dzieła. Piękno bowiem konkretne spełnia ideę, gdy zewnętrzność formy odpowiada wnętrzu dzieła. Plotyn pisze:

Jak się jednak godzi piękno cielesne z przedcielesnym? A jak przymierza budowniczy dom zewnętrzny do wewnętrznej idei domu i przymierzywszy orzeka, że jest piękny?

Πῶς δὲ συμφωνεῖ τὸ περὶ σῶμα τῷ πρὸ σώματος; πῶς δὲ τὴν ἔξω οἰκίαν τῷ ἔνδον οἰκίᾳ εἶδει ὁ οἰκοδομικὸς συναρμόσας καλὴν εἶναι λέγει.

En I, 6, 3

Idea przenosi piękno z części na całość². Boskie impulsy, tchnienie enteateyczne spowijają te poszczególne momenty, które potrafiły się wydrzeć z ukrytych głębi naszej psychiki i zaczynają inscenizować niewidzialny wokół nas świat. Ale owo „wokół” nie oznacza już żadnych peryferiów zdarzeń „przed” i „po”. lecz psychiczny moment „teraz”, który staje się dla nas jakby darem niebios. W procesie emanacji zdarzenie nastawione jest na zjawiska hyletyczne, tj. na swoje peryferia, w których znajduje kres, czyli trwanie. Zdarzenie „zdarza się” wraz „z” peryferiami zdarzającego się zdarzenia. Wówczas każde z peryferiów „przed” i „po” leci do „teraz”, jak leci ćma do płomienia, a po spaleniu skrzydeł pełźnie z powrotem do swego centrum. Tymczasem „darzenie się” piękna nastawione jest na enteateyczne „się”, a więc „darzy się” jako boskie tchnienie³ przez nasze „ja”, w którym trwanie

² C. Asti Vera: *Arte y realidad en la estetica de Plotino*. Padua 1978.

³ A. Charles-Saget: *L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris 1982.

ustępuje. Szczególna jakość „darzenia się” boskiego tchnienia w naszym „ja” ma dwa aspekty, związane z ustaniem trwania: z jednej strony, trwanie ustaje na skutek urzeczenia jakościami, które nie potrzebują trwania (świętość nie potrzebuje świętego, lekkość nie potrzebuje ruchu), z drugiej strony, trwanie ustaje w nas na skutek zapomnienia siebie (o swoim „się”), między innymi w stanach ekstazy i *katharsis*. I choć przy tym urzeczenie skierowane jest jakby na zewnątrz, to my jednak jesteśmy „czymś” urzeczeni. Podobnie, mimo że zapomnienie o sobie skierowane jest do wewnątrz, to jednak to, co podlega zapomnieniu, jest „nami” (naszym „się”), jako że zapominamy o sobie, a nie o czymś. Zapomnienie o sobie jest schronieniem się naszego „ja” przed umysłem świadomym właśnie w oddzielnej, nieświadomej części królestwa umysłu – w królestwie boskich idei. Idee porządkują to, co miało być jednością złożoną z części. Na idei zasadza się piękno, które – podobnie jak idee – udziela się częściom i całości zarazem. Plotyn pisze:

Na niej więc, zebranej w jedność, króluje już piękność, udzielająca się tak częściom, jak i wszelkiej całości.

Ἴδρυται οὖν ἐπ’ αὐτὸ τὸ κάλλος ἡδὴ εἰς ἓν συναχθέντος, καὶ τοῖς μέρεσι διδόν ἑαυτὸ καὶ τοῖς ὅλοις.

En I, 6, 2

Zdaniem Plotyna piękno jest w każdym bycie, lecz nie jest całym tym bytem, ale tylko jego Logosem – jego momentem recentywistycznym. To, co określamy w pięknie jako ontologię Logosu, ma również swe korzenie w widzeniu świata, które jest zarazem jego stwarzaniem. Ten „niecały” byt, czyli Logos, reprezentuje piękno, którego źródło leży w poznaniu idei przekraczającej granice części, wchodzących w skład rzeczy. Z kolei to, co „czyni całym” byt, czyli zjawiska, będąc peryferiami momentu recentywistycznego *recens*, reprezentuje piękno, którego źródło tkwi w afirmacji, czyli w upodobaniu naocznym (*guod visu placet*). Ono to jest wystarczająco różne u różnych ludzi i sprawia, że byt piękna zmienia się w piękno konkretne.

Konkluzja nasuwa się zatem sama: w głębi podmiotu „ja” inscenizującego świat rodzi się odpowiedź emocjonalna na miejsca niedomknięte rzeczywistości i odpowiedź ta stanowi jednocześnie projekcję treści, mających stanowić zawartość (domknięcie) tych miejsc jako ich przeżycie. Teraz dopiero świat jako całość dana „naraż”, dostępna w przeżyciu inscenizacji epistemologicznej Logosu, zlewa się z całością dostępną podmiotowi „naraż” w przeżyciu inscenizacji estetycznej piękna, które trwa, a wraz z nim podmiot objęty tym trwaniem. Wzrok, postrzegając ideę przebywającą w ciałach, wprowadza ją do rzeczy. Obowiązuje tu zasada: w materii tkwi źródło wielokrotności ciał, w idei zawiera się wielokrotność rzeczy pięknych. Kiedy więc wzrok postrzega ideę rzeczy pięknej, usuwa podział rzeczy na części, tak iż cała ona jest piękna, a nie jej poszczególne elementy. Plotyn tak to ujmuje:

Skoro więc i wzrok postrzeże ideę, przebywającą w ciałach [...], to uchwyciwszy naraz ową całą wielokrotność, unosi ją i wprowadza do środka jako nie mającą już części i oddaje wewnątrz jako zgodną i składną, i miłą.

Ὅταν οὖν καὶ ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδη [...] καὶ εἰσήγαγεν εἰς τὸ εἶσω ἀμερῆς ἤδη, καὶ ἔδωκε τῷ ἔνδον σύμφωνον καὶ συναρμόττον καὶ φίλον.

En I. 6, 3

Rzecz-ciało i ja-umysł a tchnienie enteaticzne

Dochodzimy więc do opisu uczuć, które towarzyszą doznaniu piękna. W opisie tym możliwa jest tylko częściowa enumeracja stanów określających, czym jest zdumienie, urzeczenie i czym jest zapomnienie o sobie w stanach ekstazy przeżycia piękna. Oto postępujemy w ten sposób, że stany określające, czym jest zdumienie czy zapomnienie, przepuszczamy przez „szczelinę świadomości”, w której jawi się nam, czym jest pierwotnie to, co nas zdumiewa, oraz to, że jesteśmy solidarni z naszym pierwotnym „ja” w sytuacji zapomnienia o sobie. Bez tych zastrzeżeń, które Plotyn czyni wyraźnie, niemożliwe byłoby uniknięcie pułapki solipsyzmu: rzecz pierwotna i „ja” pierwotne muszą być w tym zdumieniu i zapomnieniu „się” bezwzględnie ocalone. A to oznacza, że rzecz pierwotna i „ja” pierwotne nie są obwieszane jakościami enteaticznymi, tzn. nie są objęte enteaticznym tchnieniem⁴. Wówczas bowiem, gdy jakości enteaticzne są nam właśnie najbliższe, kiedy jesteśmy owiani tchnieniem enteaticznym, wtedy to rzecz pierwotna i „ja” pierwotne zostają na uboczu i wcale się nimi nie zajmujemy. Natomiast możemy powiedzieć, że w zdumieniu i zapomnieniu o sobie tchnienie enteaticzne atakuje nas jako rzecz-ciało i ja-umysł, tak iż w ich obrębie owo tchnienie nas porusza, gdy idzie o zdumienie, i opanowuje w zapomnieniu się. Przedmiot podziwu (*θαύμα*) przeradza się w podziwianie (*θαυμάζω*), ogląd treści enteaticznych – w doznawanie przeżyć taumatycznych, kiedy to opływać zdaje się nas ocean kosmicznego tchnienia harmonii i piękna. Plotyn pisze:

Bo takie właśnie uczucia muszą powstać wobec każdej piękności: zdumienie i słodki wstrząs, i tęsknota, i miłość, i rozkoszne onieśmienie.

Ταῦτα γὰρ δεῖ τὰ πάθη γενέσθαι περὶ τὸ ὅ τι ἂν ᾖ καλόν,θάμβος καὶ ἔκπληξις ἡδεῖαν καὶ πόθον, καὶ ἔρωτα, καὶ πτόησιν μεθ' ἡδονῆς.

En I. 6, 4

⁴ A. F. L o s e v: *Istorija antičnoj estetiki*. Moskva 1980.

Zamęt, dostrzegany w przyrodzie jako rozkojarzenie zjawisk, powiększa się na szczeblu ducha: chaos w duszy jest „gorący” i daje się określić – w powiązaniu ze wzniosłością – jako szal estetyczny lub, z greckiego, entuzjizm (*ἐνθουσιασμός*). W ten oto sposób uniesienie metafizyczne daje początek chaosowi duszy. Kiedy ten właśnie chaos staje się „gorący”, tj. osiąga pewną temperaturę psychiczną, zachodzi zmiana usposobienia, czyli metanoja (*μετάνοια*). Jest to zwrócenie się do czegoś abstrakcyjnie wyższego wobec *soma*, a więc odmiana człowieka we wszystkich jego wymiarach. Metanoja stanowi coś, co musi się przejawiać na zewnątrz, ponieważ odbiorca dzieła sztuki daje wtedy wyraz wartościom dotąd nie dostrzeganym i przechodzi swoiste nawrócenie, któremu chce dać wyraz zewnętrzny. Odbiorca dzieła sztuki zwraca się wówczas do otoczenia, wraz z nim przeżywającego dzieło sztuki, tj. współwyznającego poruszające go wartości. Metanoja jest przeżyciem, którego najbardziej wewnętrzny wyraz stanowi zmiana usposobienia, dająca o sobie znać w nowej praktyce. W tym właśnie sensie dzieło sztuki głosi przede wszystkim przesłanie, którego treścią jest metanoja, czyli wymaganie, które w obliczu losów bohatera winni spełnić wszyscy ludzie, jako że i oni uwikłani zostali w jakiś wspólnie odczuwalny los. Zamiast więc przekazywać znane już wcześniej wartości, dzieło sztuki sugeruje nowy punkt zwrotny: sugeruje nawrócenie do prawd, których porzucenie okazało się dla bohatera zgubne, a jednocześnie pełni funkcję drogowskazu kierującego ku temu, do czego należy nawrócić, spełniając w ten sposób wewnętrzną niejako misję odkrycia przeznaczenia. Tym bowiem, dzięki czemu miłośnicy piękna doznają wzniosłych uczuć, nie jest według Plotyna⁵ sam kształt lub barwa, lecz ożywiająca dzieło sztuki dusza; ożywiająca – tzn. sprawiąca przeżycie metanoi. W zasadzie odbiorca dzieła sztuki przyjmuje ideę metanoi, będąc do tego głęboko przekonany. Kładzie jednak mniejszy nacisk na groźbę losu, który spotyka bohatera, a bardziej przeżywa własny stan niespełnienia. Dzieło sztuki bowiem winno stać się duszą widza na czas jego oglądania, inaczej będzie tylko barwą, kształtem lub deformacją struktury realnego przedmiotu. Plotyn pisze:

A czymże jest to, dla czego ich doznają? Nie kształt, nie barwa, nie wielkość żadna, lecz dusza.

Τί δέ ἐστὶ περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ μέγεθος τι, ἀλλὰ περὶ ψυχῆν.

En I, 6, 5

Obserwator dzieła sztuki dotknięty jest entuzjazmem – szalem estetycznym, stanowiącym owoc duchowego posiadania słowa i duchowego nieposiadania siebie, co znaczy, że dzieło jest czymś, co mu się przeciwstawia (a właściwie jego „ja” tymicznemu) jako szal i jednocześnie pozostaje w nim zachowane (w jego „ja”

⁵ E. K e y s e r: *La signification de l'art dans les „Enneades” de Plotin*. Louvain 1955.

fronicznym) jako Logos – to, co istnieje istotnie (*ὄντως ὄν*). Logos jest ostoją pośród chaosu zjawisk, decyduje o tożsamości, a tym samym o miejscu naszego bytu, chroni nas przed chaosem swoją wieczną terażniejszością. Piękno odnosi się dopiero do pierwszej hipostazy, jaką stanowi duch, gdyż Nadrzeczywiste Jedno jest ponad pięknem. Schodząc niżej, natrafiamy na coraz mniejsze piękno, aż do brzydoty, jaką jest materia, której przysługuje trwanie hyletyczne. Tak więc koncepcja redukcji szalu estetycznego przez Logos zakładałaby odejście od trwania hyletycznego i pójście „w górę” – ku trwaniu w uniesieniu, czyli w wiecznym Logosie. Oczywiście, podziw i piękno idą z sobą w parze, ale nie są tożsame. Czym innym jest to, z powodu czego rzeczy podziwiamy, a czym innym to, dlaczego mówimy, że jakieś rzeczy są piękne. Plotyn uważa, że są piękne, bo mają związek z istotą Bytu Nadrzeczywistego.

Podziwiamy więc i miłujemy – pisze on – te rzeczy, ale dlaczego mówimy, że są piękne? Są zaiste i mają swe objawienia i każdy, kto je ujrzy, musi powiedzieć, że one istnieją istotnie. Cóż to znaczy, że istnieją istotnie? Znaczy, że są piękne.

Ταῦτα, οὖν ἀγάμενοι καὶ φιλοῦντες πῶς αὐτὰ λέγομεν καλὰ; ἔστι μὲν γὰρ καὶ φαίνεται, καὶ οὐ μήποτε ὁ ἰδὼν ἄλλο τι φήσει, ἢ τὰ ὄντως ὄντα ταῦτα εἶναι. Τί ὄντα ὄντως; ἢ καλὰ.

En I, 6, 5

Chwyając piękno, chwyamy byt świata z odjętym od niego zdarzeniem, a więc odkrywamy je na nowo, cochwilowo (*a recentiori*) – poza jego trwaniem hyletycznym, które w odniesieniu do idei piękna polega na jej zmieszaniu z materia⁶. Mieszając się bowiem z materia, piękno blednie, a w rezultacie przedmiot piękny nabiera cech brzydoty. Widząc więc piękno w odkrywaniu zjawisk bez ich zdarzeń (domniemanych centrów), ujmujemy piękno w obrębie recencjału egzystencjalnego, tj. ontycznej totalności, w której „teraz” stanowi centrum, a „przed” i „po” – jego peryferia zjawiskowe. Wówczas piękno lokuje się w centrum recencjału, brzydota zaś – na jego peryferiach. Przesuwając tedy piękno z peryferium recencjału egzystencjalnego do jego centrum, uwalniamy je tym samym od trwania zjawisk i od związanej z tym domieszki brzydoty, a przesuwamy w kierunku istoty rzeczy, której nie przysługuje żadne trwanie, lecz tylko istnienie istotne, czyli *ὄντως ὄν*. Wynika z tego, że w procesie emanacji zjawisko pełni funkcję przejawiania zdarzeń przez trwanie w nim zawartości tego, co jako zdarzenie znika. Inaczej mówiąc, zdarzenie, które zmienia się we własnym obrębie, zmienia się w swoje peryferia, tak iż odtąd przestaje być zdarzeniem, piękno zaś nie jest już pięknem, lecz brzydotą. Krócej: zdarzenia są identyczne ze sobą, a nieidentyczne ze swymi peryferiami. Trwanie, które dzięki związkowi z materia

⁶ K. G. Niarchos: *To horaion kai to hypselon: aisthetike theoresis*. Athenai 1986.

przysługuje zjawisku, oznacza peryferia „przed” i „po”, czyli to wszystko, czemu musimy przyznać rozpostartą hyletyczną, a w rezultacie piękno z domieszką brzydoty. Bo cóż jest brzydotą dla duszy, skoro jest ona tym, co doznaje piękna? – pyta Plotyn. Zapewne to, że dusza, zstępując do ciała, skazuje się w swych doznaniach na przymieszkę sfery hyletycznej, będącej źródłem wszelkiej niedoskonałości. Odpowiedź Plotyna brzmi jasno:

Zaprawdę brzydotą dla duszy jest to, że nie jest niepokalanie czysta, podobnie jak brzydotą dla złota jest objętość ziemistej przymieszki.

Καὶ ἔστι τοῦτο αἰσχρὸς ψυχῆ, μὴ καθαρᾶ μηδὲ εἰλικρινεῖ εἶναι, ὥσπερ χρυσῶ, ἀναπεπλησθαι δὲ τοῦ γεώδους.

En I, 6, 5

Tchnienie słowne w czysto logicznej aprioryczności poznania

Według Plotyna dusza cechuje się brzydotą wskutek pomieszczenia z ciałem i obarczenia jego namiętnościami, to znaczy jest piękną dzięki umysłowi, ponieważ ten stanowi zaczątek dalszej doskonałości, zarówno w dziedzinie czynów, jak i dzieł artystycznych. Wynika to jednak tylko z trafnego – jak mówi Plotyn – pojmowania ontologicznej istoty uczestnictwa duszy w dziele sztuki⁷. Przejście bowiem od szału estetycznego do wyrażalnego Logosu realizuje się zasadniczo w różnym stopniu w zależności od tego, w jakim stopniu odbiorca dzieła sztuki uczestniczy w jego hyletycznej treści (w chaosie powodującym brzydotę), w jakim zaś – w jego słowie (w Logosie). W sumie chodzi o to, w jakim stopniu odbiorca pozostaje pod tchnieniem słownym dzieła sztuki. To ostatecznie Logos odbiorcy umożliwia dziełu wyrażenie samego siebie, a w rezultacie samoudzielanie się dzieła sztuki. Jeżeli przy tym owo samowrażenie się dzieła przyjmie formę Logosu swego odbiorcy (jego „słowa wewnętrznego”), mamy do czynienia z tym, co nazywa się realizacją słowa sztuki. Możemy więc za Plotynem mówić o zachodzącej w duszy konwergencji słowa sztuki z enteaticznym tchnieniem słownym. Słowu sztuki bowiem towarzyszy technienie enteaticzne, którego najwyższym zwieńczeniem jest – według Plotyna – szal estetyczny, tak iż akt jego odbierania, tj. przetwarzania w obrębie duszy w słowo wewnętrzne, zamyka technienie słowne w czysto logicznej aprioryczności poznania. Właśnie słowo sztuki, ze względu na swój charakter, ma *potentia oboedientialis* bycia technieniem słownym umysłu, które w sferze *thymos* odbiorcy wieńczy szal estetyczny, a w sferze jego *phronesis* – Logos rozumienia. Szal i Logos współlistnieją zatem tak długo, aż Logos zabije szal

⁷ R. W. Pray: *The Neo-Platonic Element in Aesthetics*. Chicago 1925.

i podporządkuje namiętności hyletycznej części naszej natury jej wyższej strukturze – umysłowi, z którego dusza czerpie elementy swego piękna, także w wymiarze czynów, jakich dokonuje. Plotyn stwierdza:

Dusza jest pięknością dzięki umysłowi. Od kształtującej duszy pochodzą już dalej inne piękności, w dziedzinie czynów oraz w dziedzinie uprawianych zajęć.

ψυχὴ δὲ νῶ καλὸν, τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλὰ, τὰ τε ἐν ταῖς πράξεσι, τὰ τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι.

En I, 6, 6

Dusza w większym stopniu koncentruje się na idei piękna niżli na idei dobra. Wraz z koncentracją na idei piękna Logos przekształca się w wieczność, sama zaś sztuka wkracza w sens metafizyczny*. Uniwersalny konflikt między przeżyciem szału estetycznego (*thymos*) a Logosem rozumienia (*phronesis*) rozwiązuje się więc poza nami, w wiecznym trwaniu, które – w tej wiecznej postaci – przysługuje tylko Logosowi. Egzystencjalny natomiast konflikt w nas, który powodował chaos w duszy i przysługiwał tylko nam, nabiera w ten sposób sensu metafizycznego – otrzymuje swój Logos poza nami. Sztuka proponuje tu wyjście z chaosu, prowadząc nas od szału estetycznego do rozumienia Logosu najpierw w nas samych, a potem poza nami. Trwanie Logosu lub inaczej: wolność, która rozwiązuje konflikt egzystencjalny, zostaje zastąpiona wiecznością, rozwiązującą konflikt uniwersalny. Z tego punktu widzenia rozstrzygające „teraz”, w którym koncentrujemy się na „obecnej chwili”, jest wiecznością postulatyczną: „Trwaj chwilo...” Pozostaje tylko pytanie, dzięki czemu piękno zostaje zamknięte w chwili „teraz”, w której ma trwać, tak iż niepodobna szukać dalej? Odpowiedź na to pytanie Plotyn uważa za oczywistą: dzięki Logosowi, który, jako konstytuanta ładu, zawiera trwanie i kończy wszelki ruch uczuć i myśli. To wielki krok naprzód w stronę nowej ontologii: Piękno jest nieruchomym trwaniem w uniesieniu! Uniesienie ku pięknu stanowi szczebel pośredni uniesienia ku samemu Dobru. Dusza jest bardziej związana z pięknem niż dobrem, bo dla duszy dobro ma – pośrednio widoczną – twarz piękna. Będąc w ciele, dusza uszlachetnia je i przepaja pierwiastkiem boskim.

Albowiem – jak mówi Plotyn – jest czymś bożym i jakby „częścią” piękna.

ἅτε γὰρ θεῖον οὖσα καὶ οἷον μοῖρα τοῦ καλοῦ.

En I, 6, 6

Przesunięcie wartości estetycznych (piękna) z peryferiów do centrum recencjału egzystencjalnego sprawia, że w dziele sztuki wszystkie wartości mają trwanie niejawne, pytanie zaś dotyczy tego, co trwa niejawnie w dziele sztuki, aby można je

* H. Schondorf: *Plotins Umformung der platonischen Lehre vom Schönen*. Bonn 1974.

wielokrotnie spostrzegać, a co trwa jawnie w duszy, kiedy kieruje ona swą uwagę na dzieło. Innymi słowy, dzieło sztuki zawiera wartości – stwierdza Plotyn – trwające niejawnie (wiecznie) i stanowiące podstawę jego tożsamości. Mogą one jednak być w duszy kombinowane z ekstensywnym trwaniem współbrzmiających zjawisk, które wchodzą już w jawne trwanie rzeczy. Oczywiście, ujawnienie wartości ma swoje konsekwencje, dzieło sztuki bowiem nie kryje już w sobie wartości estetycznych, jako że to właśnie widz je teraz konstatuje, zależnie od typu dzieła i rodzaju jego zawartości. Wielki, i często nadzwyczaj pouczający, dział ontologii poświęcony zawartości dzieła sztuki dotyczy krytycznej analizy sposobu, w jaki tworzą się elementy trwał niejawnych, ich związki z elementami zjawisk, a więc trwał jawnych, które – rozpatrywane z perspektywy ich punktu wyjścia – są czymś koniecznym, czyli nie opartym wyłącznie na odczuciach podmiotu, ale które właśnie w swej treściowej zawartości dopuszczają do ukazywania się wartości estetycznych w obiektywnym świetle tego, co jest doskonałe i co istnieje samo w sobie jako Piękno Najwyższe⁹. Aby zobaczyć Piękno Najwyższe, trzeba zamknąć oczy na piękno cielesne i zdać się na wzrok wewnętrzny. Posiada go każdy, ale trzeba otworzyć szeroko oczy, by ten wzrok wewnętrzny uruchomić. Przeszkadza temu powiązanie duszy z cielesnymi własnościami natury, w której uczestniczy. Dusza musi uwzględniać niedoskonałość ciała, słuchu, wzroku zewnętrznego,

lecz musi to wszystko precz odrzucić i nie „patrzeć”, musi jakby zmrużyć powieki i zmienić wzrok, i zbudzić inny, który wprowadzie każdy posiada, ale którego mało kto używa.

ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ, καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ', οἷον μύσαντα, ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

En I, 6, 8

Świat jako całość dostępna w przeżyciu inscenizacji epistemologicznej

Trwania niejawne dzieła utrzymuje w pogotowiu struktura dzieła; ich uruchomienie napotyka barierę wzbudzeń w postaci przymusu duchowego lub luksusu. Bariere tę pokonuje najpierw *ego* inscenizatora, a następnie *ego* amatora. Jeśli więc owe trwania niejawne *ego* inscenizatora narzuci *ego* amatora, to inscenizator przyjmuje je na zasadzie przymusu duchowego, amator zaś – na zasadzie luksusu duchowego. Inszenizator użycza wówczas trwaniom niejawnym momentu artystycznego trwania doznaniowego, lecz amator może im tego trwania odmówić.

⁹ R. ARNOU: *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris 1921.

bagatelizując całe dzieło. Trwanie doznaniowe naznacza bowiem piętnem całe dzieło, a nie tylko niektóre jego elementy artystyczne; trwania doznaniowe nie są fazami (częściami), lecz punktami kulminacyjnymi dzieła sztuki, tj. „wielkimi” stanami psychicznymi, które absorbują dużo energii psychicznej, lub „małymi” – absorbującymi tej energii mniej. Jeśli te fazy pokonujemy nagle, przechodząc od jednych do drugich jak po wysokich schodach, to możemy osiągnąć trwanie kosmiczne. W tych właśnie trwaniach doznaniowych, rozumianych jako punkty kulminacyjne dzieła, dokonuje się, obiektywnie, przesunięcie (metastaza) niektórych peryferiów estetycznych dzieła do jego centrum i, subiektywnie, przesunięcie trwał z peryferiów recencjału egzystencjalnego do jego centrum, gdzie owe niejawne trwania przekształcają się w trwania doznaniowe odbiorcy jako medium dzieła sztuki. W ten sposób dusza, dla której dobro ma twarz piękna¹⁰, odkrywa piękno w sobie samej, tak iż jej aktualne *ego*, połączone z trwaniem, zyskuje ukwalifikowanie doznaniowe i wytwarza nową, żywą warstwę doznaniową dzieła sztuki, tj. własną wewnętrzną reżyserię. Plotyn pisze:

A jak zobaczysz duszę dobrą i owo piękno, jakie posiada? Wracaj do siebie samego i spójrz!

Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει; Ἐναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἰδέ.

En I, 6, 9

Na całość świata składają się w ujęciu podmiotu poznającego miejsca niedomknięte ontologicznie oraz miejsca niedomknięte, ale zainscenizowane (zagospodarowane) epistemologicznie przez idee. Aby jednak doszło do złożenia z tych dwóch połówek bez widocznych przerw, całość musi być ujęta jako *αἴσθησις*, czyli jako całość spostrzegana za pośrednictwem zmysłów. W ten sposób byt ujęty całościowo w sferze *phronesis* (od zewnątrz) staje się dla człowieka światem, na który jest on zdolny od wewnątrz, a więc osobiście – dzięki przywołaniu sfery wrażeniowo-wyobrażeniowej *thymos* – zareagować. Dopiero wtedy świat jako całość, dostępna w przeżyciu inscenizacji epistemologicznej, zlewa się z całością dostępną mu w przeżyciu inscenizacji estetycznej (pięknościowej). Jest to świat, który – ze względu na miejsca niedomknięte ontologicznie – nie zawsze można poznawczo zapełnić (doprowadzić do jedności inteligibilnej), ale którego nigdy (ze względu na wypełnienie tych miejsc osobistymi treściami) nie można odrzucić. Dzięki zstąpieniu całości inscenizowanej świata sferą spostrzeganą za pośrednictwem zmysłów (*αἴσθητικὸς*) byt otwiera się nie tylko na wytwarzanie piękna, ale określa wręcz – za pomocą zmysłów właśnie – obecność podmiotu poznającego ideę piękna w wyróżnionym miejscu bytu, mimo zasadniczej niezależności od tego

¹⁰ M. Grabar: *Plotin et l'origine de l'esthétique medievale*. In: „Cahiers Archeologiques”. Paris 1948.

miejsca i od jego masy. Piękno należy do idei, toteż nie zależy od właściwości masy, którą idea kształtuje. Jak mówi Plotyn:

Niezmierzone jest ono wszędzie, jakby większe od każdej miary i potężniejsze od każdej liczby.

ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μείζον παντὸς μέτρου, καὶ παντὸς κρείττονον ποσοῦ.

En I, 6, 9

Reakcje podmiotu na piękno należą do form jawnych bezpośrednio, ale u ich podłoża tkwią niejawne, ukryte w sferze tymicznej przesłanki, które sięgają w głąb psychiki człowieka – do wartości. Wartość to najogólniej rzecz lub zdarzenie, ontologicznie zamknięte, doprowadzające w drodze inscenizacji epistemologicznej nasz umysł do stanu prostomyślności, tj. do gotowości przejawiania zachowań w kierunku, jaki te zdarzenia i rzeczy wymuszają. Jeżeli stwierdzimy, że wartości tkwią w człowieku, w jego *thymos*, mamy na uwadze pewien ich status ontyczny. To jednak, czy wartości tkwią w *thymos* człowieka konkretnego, ontologicznie zamkniętego, czy we *phronesis* człowieka gatunkowego, ontologicznie otwartego, stanowi dopiero właściwy układ odniesienia inscenizacji epistemologicznej, leżącej u podstaw rozważań nad obiektywnością czy subiektywnością piękna. Formy istnienia piękna, formy widzenia bezpośrednio jawne, odniesione do sfery epistemologicznie otwartej *phronesis*, a więc idei piękna, zakładają niejawne przesłanki ich istnienia, dane wprawdzie w postaci ontologii zamkniętej i odniesione do sfery tymicznej, nastawione na ujrzenie piękna. Aby jednak ujrzeć piękno, trzeba mieć ideę tego, co chce się zobaczyć. Jeżeli wszak ktoś ma bielmo na oczach i idzie na widowisko, to z całą pewnością niczego nie zobaczy. Przede wszystkim oko musi być uprzedzone o przedmiocie swego widzenia, aby mogło rozpoznać to, co umysł już wcześniej ujrział w postaci idei. Zresztą widzenie i idea to jest to samo; tyle tylko, że widzenie realne dotyczy sfery wrażeniowo-wyobrażeniowej, idea zaś – sfery intelektualnej. Plotyn pisze:

Trzeba bowiem to, co widzi, uczynić jednorodnym i podobnym do tego, co jest widzialne, i wtedy dopiero patrzeć!

Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὁμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ.

En I, 6, 9

Starożytni, a za nimi Plotyn, przeciwstawiali się sztuce, której cel sprowadzałby się do odtworzenia zaledwie pięknego wzoru. Plotyn mówił o tej sztuce, która jest narzędziem bogów i zasługuje na miano świętej, zwiastuje bowiem tajemnice boskie i mówi o pięknie niedostępnym naoczności zmysłowej, istniejącym

„w pobliżu” prawd wiecznych. Dla Plotyna sztuka należy do zajęć boskich, do zjawisk płynących bezpośrednio od Asolutu, w którym piękno odkryte zostaje jako kształt prawdy, ponieważ zawiera zarazem pierwiastek *καλός* i *ἀληθής*. Piękno konstituuje się wszędzie tam, gdzie idea – mająca charakter nieskończony – wchodzi w styczność ze skończonością i dzięki temu daje się ujrzeć przez myśl i widzenie myśli pomyślanej wraz z rzeczą. Szczególna atmosfera tak ujmowanych idei, przenikająca naszą psychikę, jest pozbawiona hyletycznej treści i nie dotyczy danej rzeczy, lecz danej w owej rzeczy idei. W tak postrzeganym pięknie konstituuje się ukryty, boski sens odsłonięcia szczytu wszystkiego oraz ukryty, boski sens odsłonięcia się głębi naszego życia. „Szczyt wszystkiego” prowadzi w tym ujrzaniu piękna do Nadrzeczywistości Jedna jako praźródła bytu samego Piękna, a głębia naszego przeżycia piękna – do przecucia istnienia idei Nadrzeczywistości Jedna w jedności naszego umysłu. Poczucie istnienia Nadrzeczywistości Jedna sprzyja ujrzaniu czystego „ja”, tzn. oczyszczonego z „ja-umysłu”, bo idea „ja-umysłu” przekształca się wówczas w to, co boskie, i przemieszkuje w świecie bogów, w którym idee i piękno egzystują ze względu na siebie, chociaż żadne z nich nie istnieje z racji drugiego, a przynajmniej nie po to, aby to drugie oznaczać. Idee oraz piękno – to swoisty aspekt tego samego, które je łączy: *similis simili gaudet*. Toteż chcąc ujrzeć boskie piękno, trzeba się samemu uwrażliwić na to, co boskie i piękne. Plotyn pisze:

Niech tedy najpierw każdy stanie się boski i każdy piękny, jeżeli chce ujrzeć Boga i piękno!

Γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς, καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν.

En I, 6, 9

Piękno jako trwanie w uniesieniu „ku” dobru

Potomstwem umysłu są – według Plotyna – idee, które tkwiąc w duszy, przyczyniają się do zadomowienia w niej piękna. Każde bowiem pojęcie, odpowiadające rzeczywistości, odpowiada jej – na sposób piękności – jako rzeczywistości metafizycznej, a więc leżącej poza sferą bezpośredniego doświadczenia, i musi posługiwać się wyobrażeniem, które nie jest pierwotnym wyrazem tej rzeczywistości, lecz pochodzi od innego źródła. Oznacza to, że idea jest potomstwem umysłu jako archetypowy mit piękna oraz że prawdziwe dzieło sztuki powinno być traktowane jako mit, który od rzeczywistego bytu przedziela idea piękna – zdarzenie wymykające się poznaniu. Stajemy tu jednak ponownie wobec tej samej sprzeczności, choć w innej, oczywiście pokrewnej, formie, rozpatrywanej właśnie za Plotynem. Jeżeli bowiem przyjmiemy, że wspomniane wyobrażenie (*imaginatio*)

– a w sztuce każde pojęcie bez wyobrażenia jest puste – ma charakter wyobrażenia dramatycznego, to trzeba, aby miało charakter wydarzeniowy, ale wówczas opis wydarzenia, które zaistniało *de facto*, przerodzi się w typową fabułę. Musi ono zatem być pomyślane (*cogitatum*), i to tak pomyślane, aby można je nazwać wyobrażeniem mitycznym, tzn. musi stanowić przedmiot archetypowego przeżycia i podlegać interpretacji w terminach mitu. Archetypowość przeżycia gwarantuje nam, z jednej strony, dotarcie do sfery głębokiej *thymos* i obudzenie szалу estetycznego; z drugiej – możliwość interpretacji zapewnia nam dotarcie do sfery racjonalnej *phronesis* i ogólnie ważnego poznania prawdy (Logosu). Połączenie zaś obu tych sfer daje gwarancję odkrycia piękna, które okazuje się tożsamością tego, co podmiotowo jest oglądane jako prawda. Piękno bowiem tkwi w umyśle i w substancji duszy, na którą właśnie składają się idee. Rzeczy są piękne dzięki ideom, które tkwiąc w duszy, są jednym i tym samym, chociaż prawda jest oglądana podmiotowo jako prawzór rzeczy, a piękno przedmiotowo jako jego odbicie. Plotyn pisze:

Albowiem wszystkie rzeczy są piękne dzięki nim, dzięki owemu potomstwu umysłu i dzięki substancji.

Πάντα γὰρ ταύταις καλὰ τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίᾳ.

En I, 6, 9

Piękno stanowi tę cechę umysłu, dzięki której obecne są w nim idee. Zasadnicze antynomie między tymi ideami mają swe źródło w tym, że stany faktyczne, związane z różnorodnością, zostają w naszej świadomości zdeformowane na skutek wtłoczenia ich – za pośrednictwem Logosu – w pojęcia transcendentalne jako *praedicata quae omni enti conveniunt*. Piękno, zrozumiałe za pośrednictwem Logosu¹¹, stanowi owo transcendentalne, które jest uwikłane *ex re* w inne pojęcia transcendentalne: *unum, verum, bonum*. Pojawia się tu wiele zagadnień. Jedno z nich dotyczy właśnie piękna jako syntezy prawdy i dobra, ponieważ prawda i dobro są spokrewnione przez piękno. Z jednej strony, piękno spostrzegane na peryferiach recencjału egzystencjalnego prezentuje delektabilność, co sugeruje jego powiązanie z dobrem; z drugiej strony, piękno ulokowane w centrum recencjału egzystencjalnego prezentuje inteligibilność, co z kolei dopuszcza jego powiązanie z prawdą. Ponieważ zaś piękno jako takie stanowi syntezę obu tych właściwości – delektabilności i inteligibilności – przeto przedstawia sobą transcendentalne, które nie wyraża sobą ani samej prawdy, ani samego dobra. Jako „nie-samo-dobro” i „nie-sama-prawda”, piękno wyraża mimo wszystko cechę *alicuitas* – cechę „bycia-dla-kogoś”, co oznacza, że piękno i dobro idą w parze, ale dobro jest pierwsze – jest sprawcą piękna i o tyle stoi od niego wyżej. Plotyn stwierdza:

¹¹ E. Fruchtel: *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*. Frankfurt am Main 1970.

Piękno umysłowe jest miejscem idei, a Dobro, będąc jeszcze wyżej, źródłem i początkiem tego piękna.

τὸ μὲν νοητὸν καλὸν, τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα, καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ.

En I. 6. 9

Jest więc piękno zawieszane w świecie bogów między wolą (wolnością) i poznaniem (Logosem), ale owo „między” nie oznacza rozdzielania, lecz niebiańską całość, którą za pośrednictwem duszy cementuje „ja”. To bowiem na nim właśnie zawieszony jest Logos (wieczność bogów) i wola (wolność bogów), ono samo zaś – nasze „ja” metafizyczne – bywa umiejscowione w momencie aktualnym recencjału egzystencjalnego, w jego boskim *punctum saliens* (jako punkt pulsujący), odpowiada wiecznemu „teraz” (τὸ παρόν). „Teraz” ma charakter metafizyczny w etymologicznym znaczeniu tego słowa, pozostaje bowiem nieuchwytnie dla fizyki i nie zakłada już żadnego „przedtem” ani żadnego „potem”. To nie terażniejszość, lecz miejsce jest tym, co dzieli przeszłość od przyszłości. Dlatego fizyka zwykle rozróżnia tylko „wcześniej” i „później”, wobec czego nie potrafi wyprowadzić żadnego „teraz” ze swoich praw. Owo „teraz”, które mimo wszystko pojawia się w fizyce, znamy już z filozofii, ponieważ każdą fizykę poprzedza jakaś filozofia „teraz”. W każdej dziedzinie dzięki jedności, która mieści się w wiecznym „teraz”, Logos jest zrozumiały dla naszego „ja”. I z tego punktu widzenia umiejscowienie piękna w centrum recencjału egzystencjalnego ma istotne znaczenie także dla określenia piękna jako jedności, lub inaczej – mówiąc językiem Plotyna – jako boskości. Komu objawia się wyższa idea piękna, temu objawiają się bogowie, ten ogląda piękno samo w sobie, piękno czyste (boskie, bez przymieszki ciała), istniejące nie na ziemi, lecz w sferze bytów niebiańskich. Plotyn pisze:

Oto ono samo, będące arcypięknem i pierwszą pięknością, czyni swych miłośników pięknymi i sprawia, że trzeba ich również miłować.

τούτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλος ὅν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐργάζεται τοὺς ἐραστὰς αὐτοῦ καλοῦς, καὶ ἐραστοῦς ποιεῖ.

En I. 6. 7

Dobro jest wyżej niż piękno, w Plotyńskim „teraz”, które oznacza wieczność, gdzie piękno trwa w uniesieniu, samo zaś trwanie pozbawione jest tego, co je niszczy, tj. zjawiska. Doznając piękna, nasze „ja” musi więc trwać w uniesieniu ponad zjawiskami, aby piękno samo mogło się okazać „trwaniem w uniesieniu” (właśnie „ponad zjawiskami”), tj. w wolności od peryferiów zdarzeń, czyli w samym zdarzeniu bytu. Okaze się wówczas, iż to, ku czemu unosi się nasze „ja”, doznające w swojej wolności piękna, to jest Dobro. Tu określenie „trwanie”, które pod względem logicznym wydaje się takie samo w odniesieniu do zdarzenia

piękna, odnosi się do odmiennej „rzeczywistości”, tj. do Nadrzeczywistości Jedna, które trwa, ale nie w tym znaczeniu, iż jest możliwe jego odniesienie do czegokolwiek. Gdy mówimy Dobro, to *de facto* chodzi o coś innego, o coś znacznie więcej niż trwanie piękna. Piękno bowiem trwa w uniesieniu „ku” Dobru, podczas gdy Dobro samo – „w uniesieniu ponad” piękno jeszcze. Mówimy mianowicie, że piękno jest trwaniem (*in se*) w uniesieniu ponad zjawiskami, zwróconym ku Dobru jako wieczności (*ad aliud*). W tym ujęciu „trwanie w uniesieniu” oznacza zobaczenie piękna, a skierowanie ku Dobru – iż to zobaczenie dokonuje się dzięki przyczynie wszelkiego istnienia, tj. Dobru. Dobro jest więc wyżej niż piękno, ale stanowi także przyczynę życia i wszelkiego istnienia. O tym może wiedzieć tylko mędrzec, a i to pod warunkiem, iż wzgardzi rzeczami i – zwróciwszy się ku tamtemu – zapraśnie je ujrzeć. Jak bowiem pisze Plotyn:

Ono jest przyczyną życia i umysłu, i istnienia.

ζωῆς γὰρ αἰτίον καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι.

En I, 6, 7

Józef Bańka

BEAUTY AS ENTHEATIC INSPIRATION IN PLOTINUS' *ENNEADS*

S u m m a r y

In Plotinus' view, beauty enters the structure of metaphysical elation – delight, hence the definition of beauty as existence in elation, of the delight of the soul in which it seeks fusion with the One. The soul, originating from superior matter, aspires to the beautiful. The delight in the soul generates the cognition of something related to it, something divine: *Similis simili gaudet*. Therefore while experiencing the beautiful, the soul begins to merge with the divine element, it receives divine inspiration, the so called entheatic inspiration (from Gk. *entheadzo* „I feel inspiration”).

Юзеф Банька

ПРЕКРАСНОЕ КАК ЭНТЕАТИЧЕСКИЙ ДУХ В *ЭННЕИДАХ* ПЛОТИНА

Резюме

Прекрасное, согласно Плотину, входит в структуру метафизического порыва -- восхищения, отсюда и дефиниция прекрасного: прекрасное – это пребывание в воодушевлении, восхищение души, в котором она ищет объединения с Единым. Ибо душа, происходящая из лучшего вещества, тянется к тому, что прекрасно. Восхищение в душе способствует познанию чего-то родственного себе, божественного: *Similis simil gaudet!* Отсюда при случае ощущений прекрасных вещей, душа начинает вступать в связь с божественным элементом, получает божественное дыхание, так называемое энтеатическое (от гр. *entheadzo* – „чувствую вдохновение“).