

Tomasz Stępień

Czy dusza ludzka jest indywidualna? Kontrowersje wokół rozumienia duszy w starożytnym neoplatonizmie niechrześcijańskim

Studia Philosophiae Christianae 48/1, 87-104

2012

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ STĘPIEŃ

Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa

CZY DUSZA LUDZKA JEST INDYWIDUALNA? KONTROWERSJE WOKÓŁ ROZUMIENIA DUSZY W STAROŻYTNYM NEOPLATONIZMIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIM

Słowa kluczowe: neoplatonizm, Plotyn, Ameliusz, Porfiriusz, Jamblich, dusza, monop-
sychizm

1. Nauka Platona na temat relacji duszy i ciała. 2. Dusza w łączności z ciałem i hipostazą Duszy. 3. Dusza obecna w ciele swoją władzą. 4. Monopsychizm Ameliusza. 5. Jamblich – radykalne twierdzenie o indywidualności duszy. 6. Podsumowanie.

1. NAUKA PLATONA NA TEMAT RELACJI DUSZY I CIAŁA

Problem rozumienia indywidualności duszy ludzkiej, tak jak większość poglądów dyskutowanych przez neoplatoników, ma swoje źródło w dialogach Platona. Kiedy zaś mówi się o poglądach Platona na temat człowieka, to zazwyczaj przywołuje się słynne stwierdzenia z wczesnych dialogów o tym, że dusza przebywa w ciele jak w więzieniu, że ciało jest grobem duszy itp.¹ Teksty te są powszechnie znane i nie ma potrzeby, aby je w tym miejscu przywoływać. O wiele ciekawszy jest fakt, że współcześni badacze neoplatonizmu pokazują nam jeszcze inne

¹ Zob. *Fedon*, 80E-81C; 82E; *Fajdros*, 83D. W taki sposób rozumie Platońską psychologię G. Reale, który zarazem twierdzi, że zasługą Platona było jedynie dodanie ontologicznych podstaw do sokratejskiego twierdzenia, że „człowiekiem jest jego dusza.” G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, 228.

oblicze Platona, które zostało w pewnym stopniu zapomniane przez historyków filozofii. To drugie oblicze Platona dostrzeżono właśnie dzięki neoplatonikom i ich sporowi dotyczącemu relacji duszy i ciała, którego źródeł sami upatrywali właśnie w różnicach, jakie w tej kwestii zachodziły w platońskich tekstach.

Dobrze więc przypomnieć, że całkowicie odmienny obraz relacji duszy i ciała Platon prezentuje w jednym z ostatnich dialogów – *Timajosie*. Mimo jednoznacznie krytycznej oceny ludzkiego ciała w dialogach wczesnych, w *Timajosie* relacje duszy i ciała ukazywane są jako harmonijne. Cały opis utworzenia świata przez Demiurga i później ukształtowania ciała ludzkiego i jego części, prowadzi do ukazania, że także ciało jest koniecznym i zamierzonym przez bogów elementem ludzkiego bytu. Dusza powinna przebywać w ciele, ponieważ jest to konieczne dla harmonii wszechświata. Demiurg, który stworzył dusze ludzkie, i pomagający mu bogowie, wyznaczyli ludziom bardzo istotne zadanie². Polega ono na wprowadzaniu ładu płynącego z rzeczywistości idealnej do materialnego świata³. Pozytywna ocena ludzkiego ciała jest poprzedzona podkreśleniem piękna zmysłowego świata w ogóle. Konstrukcja materialnego kosmosu wyraża piękno i porządek, który jest odbiciem porządku i piękna świata intelektualnego, a rzeczywistość materialna przestaje być tylko cieniem świata idei, jak w micie jaskini, ale jest raczej ich uosobieniem i manifestacją⁴. Piękno materialnego świata jest obrazem piękna niewidzialnego i dlatego nie tylko materialny świat, ale także ludzkie ciało jest odbiciem tego piękna. Podczas przedstawiania działania kolejnych zmysłów, nie znajdziemy już negatywnych uwag na temat tego, że poznanie przy ich pomocy przeszkadza w doskonałym poznaniu intelektualnym. Przy przedstawianiu wzroku Platon nie po-

² Zob. mój komentarz do tego zagadnienia w: *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i Platonik. Polemiczne aspekty Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa 2010, 293-295.

³ Zob. A. H. Armstrong, R. A. Marcus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. z ang. H. Bednarek, Warszawa 1964, 58n.

⁴ Zob. *Timajos*, 53B.

wie, że jest podobny do krat więzienia, przez które dusza ogląda niedoskonały świat, ale że jest on dla człowieka początkiem drogi ku rzeczywistości idealnej⁵. Jest wręcz konieczny, aby można było od oglądania piękna uporządkowanego kosmosu dojść do wzoru, który może być zobaczony tylko oczami intelektu – jest zatem punktem wyjścia filozofii⁶. W dalszej części dialogu dowartościowanie ludzkiego ciała odbywa się jeszcze wyraźniej, kiedy Platon mówi, że człowiek musi dbać jednako o obydwie części, ciało i duszę, które są ze sobą we wzajemnej zależności⁷. Relacje duszy i ciała są odbiciem wzajemnych zależności części kosmosu, w którym także jest część intelektualna i materialna. Dlatego dbanie o harmonię duszy i ciała jest „naśladowaniem postaci wszechświata”⁸.

2. DUSZA W ŁĄCZNOŚCI Z CIAŁEM I HIPOSTAZĄ DUSZY

Ukazując zawarte w powyższych fragmentach *Timajosa* dowartościowanie ludzkiego ciała, nie musimy zajmować się hermeneutyką tekstu jako takiego. Dla nas istotne jest bowiem, jak rozumieli ten dialog czytający go neoplatonicy. Niezależnie od tego, czy te fragmenty zostaną uznane tylko za słowną grę, w której uczniowie zabawiają Sokratesa (co sugeruje sama struktura dialogu), czy za autentyczne poglądy Platona, to dla naszych rozważań istotne jest, że Plotyn czytając *Timajosa* widzi jego sprzeczność z wczesnymi dialogami, jak również pozytywne od-

⁵ Zob. Tamże, 47A.

⁶ *Timajos*, 47A-C: „A tymczasem oglądanie dnia i nocy, miesiące i obiegi roczne wytwarzają liczbę i pojęcie czasu, i od nich pochodzą badania nad naturą wszechświata. Stąd doszliśmy do filozofii, a większego dobra ród śmiertelny nie dostał, ani nie dostanie nigdy w darze od bogów. Co właśnie ja nazywam największą wartością naszych oczu (...). Ale to powiedzmy sobie, że właśnie dla tej przyczyny bóg umyślił obdarować nas wzrokiem, abyśmy oglądając na niebie obiegi umysłu mieli z nich pożytek dla obiegów rozsądku, który jest w nas, bo one są tamtym pokrewne – choć tamte są nie zmaczone, a nasze mętne i nieporządne.”(tł. W. Witwicki).

⁷ Gimnastyka nie jest tylko ćwiczeniem ciała, ale jej uprawianie ma także znaczenie dla osiągnięcia cnót, zob. Tamże, 88B.

⁸ Tamże, 88D.

niesienie do ludzkiego ciała. Istotnie pisma „boskiego Platona” dostarczają w tym przypadku wątpliwości. Ze względu na wagę poniższego tekstu przytoczmy go w całości:

„Okaze się, że [Platon – przyp. aut.] nie wszędzie mówi to samo – wtedy mógłby ktoś łatwo przejrzeć zamysł mistrza – lecz z jednej strony gardzi wszędzie wszystkim, co zmysłowe, i potępiwszy związek duszy z ciałem powiada, że dusza jest uwięziona i w nim pogrzebana i że ważne jest owo hasło, które powtarzają w misteriach i które głosi, że dusza przebywa w »więzieniu« (...). A kiedy w wypowiedziach tych wszystkich potępił przybycie duszy do ciała, to z drugiej strony, mówiąc o świecie naszym w *Timajosie* wychwala ów świat jako szczęsne bóstwo i powiada, że dusza została dana przez dobrego stwórcę, by świat posiadał umysłową świadomość, ponieważ powinien był posiadać świadomość umysłową, a to stać się nie mogło bez duszy. Więc dlatego Bóg zesłał mu duszę świata, duszę zaś każdego z nas zesłał w tym celu, by świat był doskonały (...)⁹”.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że sam Plotyn zdaje się sugerować, że to, co znajdujemy w *Timajosie* jest tylko sposobem, w jaki Platon ukrywa swoje prawdziwe poglądy. Dzięki takiemu zabiegowi niełatwo jest „przejrzeć zamysł mistrza”. Dla Plotyna nie będą więc one tak wiążące, jak odmienna koncepcja z wcześniejszych dialogów¹⁰. Dalsza część przywoływanego wyżej tekstu pokazuje nam, iż jest on całkowicie przekonany o konieczności negatywnej oceny ludzkiego ciała. Kolejne fragmenty 8 traktatu IV *Enneady* opisują zejście duszy w ciało oraz powody, dla których ono nastąpiło. Są one o tyle ważne, że w nich właśnie zaczyna być widoczny interesujący nas pogląd dotyczący indywidualności duszy ludzkiej.

Aby jednak należycie ukazać znaczenie tych fragmentów, trzeba koniecznie interpretować je w świetle kluczowego dla rozumienia ca-

⁹ *Enneady*, IV, 8, 1 (tł. A. Krokiewicz).

¹⁰ Warto dodać, że kolejne pokolenie neoplatońskich filozofów będzie traktowało *Timajosa* znacznie poważniej – jako źródło autentycznych poglądów Platona na temat materialnego kosmosu.

łego systemu Plotyna problemu pochodzenia. On właśnie dowodzi, że dwie niższe hipostazy (Intelekt i Dusza) odwiecznie wyłaniają się z najwyższego Jedna. Za każdym razem, tak w przypadku Intelaktu jak i Duszy, koniecznym etapem tego procesu jest moment, w którym niższe hipostazy zauważają, że pochodzą ze stwórczej mocy Jednego. Ta stwórcza moc jest im udzielana, ale jednocześnie one także chcą naśladować twórczy akt, w wyniku którego powstały. Dlatego też proces, który tu zachodzi, jest procesem ciągłym, ponieważ każda z hipostaz duchowego świata, widząc swoje pochodzenie z wyższej, chce naśladować wyższy element w tworzeniu. Problem jednak polega na tym, że każda kolejna hipostaza nie może wytworzyć czegoś, co jest jej równe w doskonałości i jedności. Dlatego właśnie Dusza nie jest w stanie doskonale naśladować twórczego Jedna, które widzi w Intelakcie, w tym momencie powstaje już coś, co nie jest duchowe, ale materialne – świat zmysłowy.

Znów zostawiając spór o to, czy według Plotyna świat fizyczny jest odwiecznie tworzony przez Duszę, czy istnieje odwiecznie, jako niezależna przyczyna, skupmy się na fakcie, że Dusza wyraża swoje pragnienie tworzenia poprzez zaprowadzanie ładu w materialnym świecie i poprzez swoją w nim obecność. Tutaj właśnie ma miejsce zejście duszy w ciało, jako w pewien sposób konieczny element procesu pochodzenia. Dusza świata realizuje swoje pragnienie nie tylko jako całość, ale także pojawia się tu pragnienie obecności duszy w indywidualnym ciele. Jest to potrzebne, aby dopełnić dzieła uporządkowania materialnego wszechświata. Jednak Dusza jest już sama pozbawiona takiej jedności, jaką posiada Intelekt i dlatego ten proces dokonuje się na sposób wielości dusz indywidualnych¹¹. Należy zauważyć, że to, co dla Platona było wolą Boga umieszczającego duszę w ciele, dla Plotyna jest koniecznością odwiecznego procesu. Jednak ta konieczność realizuje się bardziej w odniesieniu do duszy jako całości – Duszy Świata. Dusza indywidualna zstępuje w ciało niejako „kuszona” wizją własnej indywidualności, a zatem czyni to z własnej woli. Choć przebywa w jedności z Duszą

¹¹ Zob. *Enneady*, IV, 8, 7.

Świata, to jednak zaczyna „nużyć” ją bycie w jedności i szuka swojej indywidualności. Indywidualność zaś może uzyskać tylko przyjmując ciało¹². Takie pragnienie indywidualności jest przedstawiane przez Plotyna negatywnie, właśnie jako pewnego rodzaju pokusa¹³. Błąd duszy nie polega tylko na tym, że z własnej woli przyjmuje ciało, ale także na tym, że w ciele pod wpływem namiętności popełnia złe czyny i odwraca się od intelektualnego świata: „A błąd jest dwojaki: jeden polega na winie zejścia, drugi zaś na dopuszczeniu się tutaj przez duszę złych czynów”¹⁴. Mimo to, zejście w ciało nigdy nie dokonuje się w pełnym wymiarze. Plotyn, korzystając z platońskich rozważań o częściach duszy, przedstawia przebywanie duszy w ciele w taki sposób, że dusza żyje jakby dwoma sposobami życia. Plotyn próbuje to określić pokazując, że dusza posiada dwie władze: jedną umożliwiającą jej skierowanie się w stronę treści intelektualnych, a drugą kierującą ją do tego, co cielesne¹⁵. Ostatecznie jednak nie powoduje to jakiegokolwiek zmieszania duszy z ciałem. Ciało, jako byt niedoskonały, nie może w żaden sposób oddziaływać na doskonalszą duszę. Dlatego także dusza, choć jest świadoma cielesnych doznań, to jednak nie przyjmuje ich, ponieważ posługuje się ciałem jako narzędziem: „Więc, jeśli dusza używa ciała na podobieństwo narzędzia, to nie musi «przyjąć» cielesnych doznań, tak jak i rzemieślnicy doznań swoich narzędzi”¹⁶. Z tej też racji człowiek nie może doznawać wrażeń zmysłowych tak jak zwierzę, ponieważ jest

¹² Tamże, IV, 8, 4. „I wtedy przychodzi na nią tak zwane „opadnięcie skrzydeł” i jarzmo cielesnej niewoli, gdyż dusza chybiła bezpiecznej przystani w zarządzie tego, co lepsze, jaką miała przy wszechduszy, a było jej przedtem pod każdym względem lepiej, kiedy wzniosła się wzwyż. Więc teraz jest niewolnicą skutkiem swojego upadku, baczna na pęta i działająca w zasięgu postrzegania zmysłowego, ponieważ ma zasadnicze przeszkody w działaniu umysłowym, i mówi się o niej, że leży w grobie i przebywa w jaskini (...)”.

¹³ *Enneady*, IV, 8, 4

¹⁴ Tamże, IV, 8, 5.

¹⁵ Zob. Tamże IV, 8, 4. Na tę część jego poglądów szczególnie zwrócił uwagę Porfiriusz.

¹⁶ Tamże I, 1, 3.

on kimś więcej; jest duszą, która jest doskonalsza, należy do intelektualnego świata i może posiadać cnoty¹⁷.

Jeżeli więc dusza nie łączy się z ciałem całkowicie i cały czas pozostaje w pewien sposób w jedności z hipostazą Duszy, to czy może ona pogodzić te dwa stany? Plotyn doskonale zdaje sobie sprawę z problemów, które łączą się z takimi stwierdzeniami, co widać w kolejnym traktacie *Ennead* (IV, 9). Podkreślając jedność duszy, Plotyn zauważa dwie trudności, które usiłuje wyjaśnić. Pierwsza dotyczy pytania, jak indywidualni ludzie mogą postrzegać odmienne rzeczy, skoro ich dusze są wspólne. Plotyn prosto odpowiada, że różnorodność postrzeżeń jest możliwa, ponieważ jednostki mają odrębne ciała¹⁸. To samo stwierdzenie jest odpowiedzią na drugą trudność: jak mogą istnieć indywidualne dusze, skoro w istocie jest tylko jedna hipostaza Duszy. Tutaj także zasadą odróżniającą je jest materia ciała, w które dusza zstępuje¹⁹. W ten sposób Plotyn potwierdza tylko to, co podkreśliliśmy wcześniej, że jedyną zasadą indywidualizacji duszy jest materia i choć dusze są jednością, to ludzie nie posiadają jednego ciała. Ostateczne rozwiązanie trudności Plotyn znajduje w teorii pochodzenia, twierdząc, że najpierw jest jedna dusza, od której pochodzą dusze indywidualne. Zatem indywidualizacja nie jest jedynie dziełem materii, ale także ma być konsekwencją odwiecznego pochodzenia²⁰.

Choć, jak widzimy, Plotyn stara się pogodzić indywidualność i jedność duszy ludzkiej, jego wysiłki nie mogą być uznane za wystarczające. Niezwykle trafna jest uwaga J. H. Blumentala²¹, że dla każdego, kto czyta Plotyna, staje się oczywistą nieścisłość jego poglądów w tej materii. Ponieważ z jednej strony utrzymuje on, że dusza indywidualna

¹⁷ Tamże, I, 1, 10.

¹⁸ Zob. Tamże, IV, 9,2.

¹⁹ Zob. Tamże, IV, 9,3.

²⁰ Zob. Tamże, IV, 9,5.

²¹ Zob. J. H. Blumental, *Soul and Intellect. Studies in Later Platonism*, Norfolk 1993, 55n: „That these two positions are in fact inconsistent must be evident to all students of Plotinus, even though the point has not received much attention. In a way it is not surprising, since it soon becomes clear that the problem has no solution...”.

pozostaje w ciele, a z drugiej, że mimo to, nie traci jedności z hipostazą Duszy. Problem indywidualności duszy ludzkiej pozostanie u Plotyna nierozwiązany. Trzeba jednak zauważyć bardzo ważną sugestię, którą Plotyn zostawia swoim następcom. Uważał on, że doskonały stan istnienia duszy to Dusza Jedności, czyli najwyższy poziom świata duszy. Zatem można rozumieć jego poglądy w ten sposób, że dusze jednostkowe nie różnią się, co do istoty – one są jakby częściami tej samej Duszy, która chce spełniać swoje konieczne posłannictwo w stanie indywidualizacji. Indywidualizacja, którą zapewnia ciało, przychodzi jednak za cenę zapomnienia o jedności z hipostazą Duszy. Choć więc jest indywidualna, to tak naprawdę ta indywidualność jest skutkiem jedynie obecności w ciele, a dusza nie łączy się z ciałem w sposób pełny. Jeżeli więc indywidualność jest stanem niedoskonałym, możemy ten stan uznać za wtórny wobec pierwotnej doskonałości samej hipostazy. Za taką interpretacją przemawiają także wcześniejsze teksty, w których zejście duszy w ciało było przedstawiane jako „ulegnięcie pokusie” indywidualności.

3. DUSZA OBECNA W CIELE SWOJĄ WŁADZĄ

Problem nierozwiązany przez Plotyna został podjęty przez jego uczniów. Porfiriusz, niewątpliwie największy z nich, kontynuuje taki sposób widzenia istoty człowieka i rozwija rozumienie relacji duszy i ciała. Wykorzystuje on w tym celu arystotelesowskie rozróżnienie substancji (*ousia*), władzy (*dynamis*) i działania (*energeia*)²². Rozróżnienie to było obecne już u Plotyna, ale dla Porfiriusza nabiera ono dużo większej wagi w wyjaśnianiu relacji duszy i ciała. Jak widzieliśmy, Plotyn twierdził, że dusza posiada dwie władze, które umożliwiają jej skierowanie się ku temu, co cielesne i duchowe. Porfiriusz podobnie twierdzi, że dusza jest obecna w ciele swoją substancją, jednak jej istota pozostaje nietknięta i niezanieczyszczona. Jej „styczność” z ciałem jest możliwa właśnie dzięki władzy (*dynamis*) i manifestuje się poprzez

²² Zob. *O duszy*, 430A. Rozróżnieniem tym posługiwał się także Plotyn, choć w jego przypadku służyło ono do wyjaśnienia procesu pochodzenia, zob. *Enneady*, IV, 8, 7.

działania (*energeia*)²³. Powtarza on za Plotynem, że dusza posiada dwie władze, ale dopowiada, iż jedna z nich umożliwia jej działanie wewnętrzne, podczas gdy druga umożliwia działanie duszy na zewnątrz. Jest to zgodne z ogólną regułą panującą w rzeczywistości intelektualnej. Każda z hipostaz, zarówno Jedno, Intelpekt, jak i Dusza, posiada takie podwójne władze, ponieważ są one żywymi elementami intelektualnego wszechświata, które mogą być same z siebie przyczynami ruchu. Władza wewnętrzna umożliwia działanie wewnętrzne, w przypadku Jedna skierowane na samą siebie, a w przypadku Intelpektu i Duszy skierowane ku Jednemu. Władza skierowana na zewnątrz umożliwia działanie zewnętrzne, które jest w tym przypadku tym samym, co pochodzenie niższej hipostazy. Jedno poprzez swoje zewnętrzne działanie wytwarza Intelpekt, Intelpekt – Duszę, a Dusza – świat materialny²⁴. Jednak indywidualna dusza ludzka nie jest w stanie wytworzyć materialnego świata i aktem jej zewnętrznej władzy jest obecność w ciele, wyrażająca się przede wszystkim w tym, że ożywia ciało²⁵. W ten sposób istota duszy cały czas pozostaje niezanieczyszczona przez jakikolwiek wpływ ciała – pozostaje ona niezależnym bytem duchowym. Dlatego właśnie dusza ludzka nie traci jedności z trzecią hipostazą – Duszą – rozumianą jako całość²⁶. Z tej racji zejście duszy w ciało nie dotyczy samej jej istoty, tylko jej władzy²⁷. Jak się wydaje konsekwencją powyższych stwierdzeń jest uczynienie z władzy oddzielnego elementu, który staje się czymś odrębnym od duszy, jako to, co z niej pochodzi²⁸. Nie sposób

²³ Por. A. Smith, *Porphyry and his school*, w: *The Cambridge History of Philosophy in the Late Antiquity*, ed. L. Gerson, Cambridge 2010, t.1, 337.

²⁴ Zob. Tenże, *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition*, Hague 1974, 8n.

²⁵ Por. Tamże, 2.

²⁶ Zob. C. G. Steel, *The changing self. A study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978, 24-26, gdzie autor przedstawia krytykę tego poglądu przedstawioną przez Jamblicha.

²⁷ A. Smith, *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition*, dz. cyt., 2: „It is clear from this that any talk of the „descent of the soul” must strictly refer to the derived dunamei and not to the soul itself”.

²⁸ Zob. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. 1, 461n.

nie zauważyć, że w ten sposób dusza uzyskuje jeszcze większą niezależność od ciała, w którym przebywa i które ożywia.

Rozważania Porfiriusza, choć precyzują nieco problemy zawarte w rozważaniach Plotyna, także przynoszą wiele wątpliwości. Wpływ Arystotelesa każe mu z jednej strony mówić o indywidualności duszy, a z drugiej, przywiązanie do nauki Plotyna sprawia, że istota duszy pozostaje dla niego niezanieczyszczona mimo łączności z konkretnym ciałem. Twierdzenie o indywidualności ludzkiej duszy pozwala jednak Porfiriuszowi uniknąć mówienia o winie, jaką ponosi dusza, która zstępuje w ciało²⁹. Przyjęcie ciała jest raczej wyrazem obowiązku, który dusza zgadza się pełnić wobec materialnego kosmosu. Ona sama staje się niewolnikiem ciała właśnie dlatego, że pozwala jej to spełnić rolę wprowadzania ładu rozumu w materialnym kosmosie. Można w tym miejscu, nieco upraszczając omawiane zagadnienie, stwierdzić, że u Porfiriusza dusza indywidualna przejmując w pewnym stopniu funkcje, które Plotyn przypisywał Duszy Świata. Dlatego też u Porfiriusza dusza ludzka, choć niepołączona z ciałem istotowo, jednak jest od początku indywidualna i z tej właśnie racji zejście w ciało nie skutkuje „odpadnięciem skrzydeł”. Zatem Porfiriusz w dużo większym stopniu zgadza się z arystotelesowskim rozumieniem człowieka, jako jedności duszy i ciała, choć oczywiście nie jest to jedność substancjalna.

Całkowicie jednoznaczne twierdzenie na temat indywidualności duszy, która łączy się z ciałem jako jego forma, będziemy mogli zaobserwować u Jamblicha, dzięki któremu także możemy zauważyć, że indywidualność duszy ludzkiej jest u neoplatoników ściśle związana ze znaczeniem, jakie nadają oni w swoich systemach poglądom Arystotelesa. Choć, jak współcześnie się podkreśla, poglądy Stagiryty stanowiły integralną część już rozważań samego Plotyna³⁰, to jednak wpływ ten zwiększa się wyraźnie u Porfiriusza, a zwłaszcza Jamblicha, który poddaje krytyce twierdzenia dotyczące nie-istotowego złączenia duszy z ciałem.

²⁹ Zob. A. Smith, dz. cyt., 36.

³⁰ Widać to najlepiej w kluczowej dla systemu Plotyna teorii pochodzenia, zob. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita...*, dz. cyt., 140-147.

4. MONOPSYCHIZM AMELIUSZA

Stanowisko całkowicie przeciwne w tej materii zajął Ameliusz, który także należał do ścisłego kręgu najbliższych uczniów Plotyna. Porfiriusz przekazuje nam bardzo ciekawe wydarzenie, w którym wziął on udział. Zaczynając swoje opowiadanie o życiu Plotyna twierdzi, że nie chciał on zgodzić się, aby uczyniono jakkolwiek jego podobiznę, czy to w postaci rzeźby, czy to obrazu. Kiedy jedną z prób uwiecznienia podobizny mistrza podjął Ameliusz, Plotyn miał powiedzieć: „Nie dość znosić to widmo, jakim nas przyoblekła natura, lecz powinienem jeszcze sam z własnej woli pozostawić widmo widma, znacznie trwalsze, niby coś naprawdę godnego widzenia!”³¹. Tak radykalne odrzucenie ciała przez mistrza, doskonale koresponduje z późniejszymi poglądami jego ucznia – Ameliusza. Jego twierdzenia na temat duszy możemy nazwać radykalnym monopsychizmem. Nie tylko bowiem podkreśla absolutną supremację duszy nad ciałem, ale także twierdzi, że w istocie istnieje tylko jedna dusza.

Choć świadectwa mówią o Ameliuszu jako filozofie bardzo płodnym, to niestety bardzo mało wiemy o jego poglądach. Stobajos w swojej *Antologii* przekazuje, że miał on uznać drugą hipostazę systemu Plotyna – Nous, za najwyższą i jednocześnie podzieloną na trzy części³². Choć Plotyn podkreślał raczej jedność Intelaktu, Ameliusz podzielił go na trzy odrębne hipostazy. Jednak przeciwnie do Plotyna jeszcze bardziej podkreślał jedność Duszy – twierdził on, że dusze ludzkie nie są od siebie odrębne nawet numerycznie. W każdym człowieku jest obecna ta sama Dusza Świata, a jej indywidualizacja polega tylko i wyłącznie na odmiennych relacjach do indywidualnych ciał. Mimo iż z tak krótkiej relacji nie możemy zorientować się jak dokładnie Ameliusz owe relacje rozumiał, to jednak twierdzenie o istnieniu tylko jednej duszy – Duszy Świata, daje się bardzo dobrze odnieść do poglądów Plotyna. Jak widzieliśmy, choć

³¹ Zob. Porfiriusz, *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg*, w: Plotyn, *Enneady*, 1, tłum. z grec. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.

³² Zob. Stobajos, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth, O. Hense, Berlin 1884–1912, I, 373; 376.

twierdził on, że Dusza jest w mniejszym stopniu jednością niż Intelkt, to jednak indywidualność duszy jest u niego w dużym stopniu wtórna. Dusza zyskuje swoją indywidualność zstępując w ciało i traci ją w momencie powrotu do pierwotnego stanu po śmierci ciała. Choć proces ten nie został dokładnie przedstawiony, to także u Plotyna dusza nigdy, nawet w czasie, kiedy była w ciele, nie traciła jedności ze światem duszy jako całością³³. Ameliusz jest tutaj niewątpliwie bardziej radykalny twierdząc, że indywidualność duszy jest tylko relacją Duszy do konkretnego ciała. Zatem Ameliusz po prostu rozwija w tej kwestii poglądy Plotyna, twierdząc, że człowiek jest najdoskonalszym przejawem obecności Duszy w materialnym świecie. Jednocześnie rozwija on także twierdzenia Plotyna dotyczące niezmięszania świata materialnego i duchowego, które także dzieli z Porfiriuszem. Jak pamiętamy, Plotyn mówił o tym na płaszczyźnie poznawczej, twierdząc, że dusza nie odbiera zmysłowych doznań. Ameliusz uważa, że hipostaza duszy nie zstępuje w ciało nawet swoją władzą, jest obecna w ciele, ale jednocześnie całkowicie oddzielona. W ten sposób indywidualność ludzkiej duszy została prawie całkowicie zanegowana. Mimo to nie sposób nie zauważyć, że radykalny monopsychizm Ameliusza wyjaśnia najlepiej pogląd (utrzymywany zarówno przez Plotyna jak i Porfiriusza), że dusza obecna w ciele ma cały czas kontakt z hipostazą Duszy. Wszystkie trudności usuwa tutaj twierdzenie, że dusza obecna w ciele jest tym samym, co hipostaza Duszy.

Warto także zauważyć, że takie rozwinięcie poglądów Plotyna mogło wiązać się z wpływami neopitagorejskimi, które Ameliusz zaczerpnął z pism Numeniusa z Apamei. Ten właśnie filozof często nie był nawet uważany za platonika, tylko właśnie za pitagorejczyka³⁴. Zaś pogląd o całkowitej supremacji świata noetycznego nad materialnym i oddzieleniu obydwu był świadectwem wpływów pitagorejskich i orfickich już we wczesnych dialogach Platona. Porfiriusz przekazuje nam, że

³³ Jak widzieliśmy wyżej, podobne poglądy głosił także Porfiriusz, choć łączność duszy indywidualnej z duszą świata nie miała u niego na pewno charakteru istotowego.

³⁴ Zob. M. Edwards, *Numenius of Apamea*, w: *The Cambridge History of Philosophy in the Late Antiquity*, ed. L. Gerson, Cambridge 2010, t.1, 124n.

choć Ameliusz był uczniem Plotyna przez dwadzieścia cztery lata, to równie wielki wpływ wywarły na niego dzieła Numeniusza z Apamei, które w całości przepisał. Można więc twierdzić, że monopsychizm Ameliusza, który był najbardziej radykalny wśród wszystkich uczniów szkoły Plotyna, ukształtował się właśnie pod wpływem poglądów Numeniusza³⁵.

5. JAMBlich – RADYKALNE TWIERDZENIE O INDYWIDUALNOŚCI DUSZY

Poglądy dotyczące niezależności duszy od ciała i braku ich jedności substancjalnej zostały poddane bardzo ostrej krytyce przez Jamblichusa z Chalkis. Polemizował on nie tylko z poglądami Porfiriusza, ale także Ameliusza³⁶. Jego krytyka pokazuje również najważniejszy powód, dla którego zarówno sam Plotyn jak i jego uczniowie przeciwstawiali się substancjalnej jedności duszy i ciała. Przyznanie, że taka jedność zachodzi sprawiało, iż nieomal niemożliwe było uzasadnienie nieśmiertelności duszy. Stało się to możliwe dopiero pod wpływem uznania praktyk teurgicznych za integralną część życia filozoficznego³⁷, co w konsekwencji, spowodowało także całkowite przeformułowanie znaczenia materii i materialnego kosmosu. Uznano go za wyraz boskiej działalności, w którym widzialni bogowie byli obecni jako ciała niebieskie oraz poprzez materialne znaki i symbole. Dlatego też świat zmysłowy nie mógł być w żadnym wymiarze postrzegany negatywnie³⁸. Filozof, poprzez wykonywanie praktyk teurgicznych, kontynuował działanie bogów, które zmierzało do wprowadzenia w materię porządku pochodzącego z intelektu. Taki też

³⁵ Zob. C. Steel, dz. cyt., 24.

³⁶ Zob. J. Dillon, *Iamblichus of Chalkis and his School*, w: *The Cambridge History of Philosophy in the Late Antiquity*, ed. L. Gerson, Cambridge 2010, t. 1, 363.

³⁷ Znaczenie owych praktyk oraz ich związek z filozofią wyjaśniłem w: *Rola symbolu w filozofii neoplatonickiej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 45(2007)2, 79-95.

³⁸ Zob. G. Shaw, *Theurgy and the Soul. Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995, 16.

był cel, dla którego dusza ludzka połączyła się z materią – wprowadzanie swoimi działaniami ładu nie tylko w tym fragmencie materii, jakim jest ludzkie ciało, ale wręcz w całym materialnym wszechświecie. Jak pamiętamy, Porfiriusz twierdził, że zewnętrzne działanie dotyczy jedynie konkretnego ciała, które dusza ożywia. Jamblich dodaje, że dusza filozofa – teurga może być obecna w całym materialnym świecie, z którego czyni kosmos (czyli porządek). Jest to jednak możliwe tylko dzięki owym tajemniczym praktykom teurgicznym, ponieważ zstępując w ciało, dusza traci swoje odniesienie do materialnego świata jako całości, nawiązując relację jego konkretną częścią³⁹. Swoją misję wprowadzania ładu w materialnym świecie filozof może spełniać tylko dzięki teurgii, która jest jedynym sposobem odzyskania właściwej relacji do świata materialnego. Jest ona także prawdziwym wykonywaniem woli bogów, którzy duszę ludzką zesłali w ciało. Teurgia może być zatem uważana za rozwinięcie zewnętrznego działania duszy.

Jak zauważa G. Shaw, Jamblich był przekonany o jedności doktryn Platona i Arystotelesa w dużo większym stopniu niż Plotyn i jego bezpośredni uczniowie. Z tej racji starał się połączyć arystotelesowską naukę o duszy z wizją człowieka przedstawioną w *Timajosie*⁴⁰. Dlatego też dużo większe znaczenie miała dla niego arystotelesowska koncepcja duszy, która jest aktem (entelecheia) ludzkiego ciała. Uznanie twierdzeń Arystotelesa na temat jedności substancjalnej duszy i ciała nie było jednak możliwe dopóki nie dodano do nich teurgii jako drogi odzyskania przez duszę właściwej relacji do świata materialnego.

³⁹ Zob. *De mysteris* 34, 8 (I, 10); zob. także, C. Steel, dz. cyt., 28: „While Plotinus continued to maintain individual differences between the souls, his disciple, Amelius, contended that the Soul was not only one in essence, but also one in number. The individuality of separate souls is totally lost in this extreme monopsychism. There remains only the one universal soul which is extended throughout the whole cosmos and is only pluralized by the multiplicity of “relations” it has to the various bodies which it animates on the different levels of the Universe. This thesis was rejected with indignation by Iamblichus”.

⁴⁰ Zob. G. Shaw, dz. cyt., 95: „Iamblichus was more convinced than Plotinus of the underlying agreement (sumphonia) between Plato and Aristotle. Therefore, he accepted Aristotle’s definition of the soul as entelecheia of the body by integrating it with Plato’s description of embodiment in the *Timaeus*”.

Jak już zauważyliśmy wyżej, teurgia pozwalała także rozwiązać kluczowy problem pogodzenia nieśmiertelności duszy z twierdzeniem o jej substancjalnym połączeniu z ciałem. Głosząc, że dusza nie łączy się z ciałem jako jego forma, poprzednicy Jamblicha musieli przyznać, że dusza jest w pewien sposób podzielona. Jest w niej bowiem część, która nie jest złączona z ciałem, i część, która się z nim łączy. Implikuje to kolejny problem dotyczący tego, czy dusza wegetatywna i zmysłowa w człowieku są odrębne od duszy rozumnej, a jeżeli tak, to w jakim stopniu. Pierwowzór takiego rozwiązania znajdował się właśnie w platońskim *Timajosie*. Jamblich, chcąc uzgodnić Platona i Arystotelesa, musi porzucić, albo przynajmniej znacząco złagodzić, platońską koncepcję części duszy, uznając, że dusza ludzka jest jedna i nie ma w niej podziału na duszę intelektualną i niższe dusze, czy też niższe części duszy, których zadaniem jest ożywanie materialnego ciała⁴¹. Filozof z Chalkis zauważa, że Platon czasem określa duszę jako „potrójną w istocie”, a czasami jako „niepodzielną istotę życia mającą wiele władz i właściwości w jednej identyczności”⁴². Jamblich interpretuje te wyrażenia na sposób arystotelesowski, twierdząc, że oznaczają one, iż dusza ludzka posiada jedną istotę i wiele władz. Jeśli tak, to dusza nie może przyjąć ciała, łącząc się z nim jakąś swoją częścią czy władzą. Przyjęcie ciała musi oznaczać jedność substancjalną, co z kolei pociąga za sobą konieczność przyznania, że dusza ludzka przebywająca w ciele jest śmiertelna⁴³. Niewątpliwie platońskim elementem pozostaje twierdzenie, że dusza łączy się z ciałem przychodząc z wyższej – boskiej rzeczywistości⁴⁴, ale nie pomaga to jej w zachowaniu nieśmiertelności, którą traci łącząc się z ciałem. W tym miejscu w pełni widoczna staje się rola praktyk teurgicznych, których podstawowym skutkiem ma być

⁴¹ Jamblich postępuje tutaj zgodnie z arystotelesowską krytyką poglądów Platona (zob. *Timajos*, 69-71), w której odrzuca on twierdzenie jakoby ludzka dusza posiadała trzy części; zob. *O duszy* 414A, 29; 411B, 5.

⁴² Stobajos, *Anthologium*, I, 368, 23-369, 2. [tł. aut.].

⁴³ Zob. G. Shaw, dz. cyt., 81.

⁴⁴ Por. Tamże, 81.

odzyskanie przez duszę nieśmiertelności. Wymaga ona całkowitego oczyszczenia z wpływów ciała ziemskiego i dopiero wtedy będzie mogła pełnić powierzone jej zadanie wprowadzania intelektualnego ładu w chaos materialnej rzeczywistości.

Teurgia staje się drogą nieśmiertelności dla wybranych (filozofów). Jednocześnie paradoksem płynącym z przyznania duszy możliwości utraty i odzyskania nieśmiertelności jest fakt, że w wyniku praktykowania teurgii otrzymuje ona w pewnym sensie stan niezależności od ciała, nad którym całkowicie panuje. W tym miejscu możemy dobrze zobaczyć to, co jest najbardziej istotne dla naszych rozważań. Dla Jamblicha dusza jest indywidualna niezależnie od tego, czy jest złączona z ciałem, czy nie. Skoro doskonały stan duszy polega nie tylko na właściwym stosunku do własnego ciała, ale także do całego materialnego świata, to ciało przestaje mieć znaczenie czynnika indywidualizującego. W ten właśnie sposób Jamblich najbardziej jednoznacznie wyraził pogląd o tym, że dusza ludzka jest indywidualna.

6. PODSUMOWANIE

System Jamblicha w bardzo dużym stopniu ożywił filozofię neoplatońską, dając impuls, który pozwolił na jej istnienie jeszcze przez dwa wieki⁴⁵. Jego autorytet sprawił, że problem monopsychizmu nie powrócił już w neoplatońskiej filozofii. Jak jednak widzieliśmy, zagadnienie to jest ściśle związane z tym, jak w ogóle należy rozumieć wzajemne relacje duszy i ciała. Spór dotyczący tego zagadnienia będzie toczyć się do końca filozofii pogańskiej. Monopsychizm jest problemem, który szczególnie mocno pojawia się w greckiej filozofii niechrześcijańskiej, ponieważ bardzo mocno łączy się z przekonaniem, że dusza jest odwieczna. To zaś łączy się ściśle z emanacjonizmem, ponieważ tłumaczenie powstawania hipostaz duchowego świata przez pochodzenie, w naturalny sposób prowadzi do przyznania, że istnieją one odwiecznie i odwiecznie pochodzą z siebie nawzajem. Kiedy, wraz

⁴⁵ Zob. G. Reale, dz. cyt., t. IV, 634.

z pojawieniem się chrześcijaństwa, przychodzi pogląd o stworzeniu dusz przez Boga, uzasadnienie, że Bóg stworzył je jako odrębne, nie będzie już stanowiło tak wielkiego problemu.

Monopsychizm pozostanie jednak nawet dla późniejszych filozofów atrakcyjną propozycją. Im bardziej będzie się podkreślać nieśmiertelność duszy ludzkiej i jej niezależność od ciała, tym bardziej nieuniknione będzie skłanianie się do wniosku, że dusza ludzka jako taka nie posiada swojej indywidualności. Materia jest najbardziej oczywistą zasadą indywidualizacji. Im więc mniejszy jest kontakt i ograniczenie duszy przez materię, tym trudniej wyjaśnić, co sprawia, że jest ona indywidualna. Problem ten powraca w filozofii arabskiej wraz z dyskusją o tym, jak w zasadzie należy rozumieć twierdzenia Arystotelesa na temat duszy i jej intelektualnych władz. Wydaje się, że ciągle za mało uwagi poświęca się neoplatońskim źródłom poglądów na temat jedności intelektu, które formułowali Arabowie. Filozofowie ci korzystali przecież obficie z neoplatońskich komentarzy do dzieł Stagiryty i dlatego pogłębione studium historyczne mogłoby pozwolić na lepsze zrozumienie ich dzieł, a także wpływu, jaki w związku z tym wywarli na średniowieczną filozofię chrześcijańską.

**IS THE HUMAN SOUL INDIVIDUAL?
– A DISCUSSION OF THE NATURE OF THE SOUL
IN ANCIENT NONCHRISTIAN NEOPLATONISM**

Summary

Understanding the human soul was one of the basic problems discussed by ancient philosophers. The most important issue concerning the relation of the soul to the human body was widely considered in Plato's dialogues. Discussion of this issue arose once again among Neoplatonists during the last period of pagan philosophy. In Plotinus' *Enneads* and the writings of his pupils we can observe that discussion of the nature of the soul and its relationship to body is linked to the problem of how the soul can be individual. Plotinus underlined the perfection of the soul and diminished the role of the human body and at the same time he explained the origins of intellectual reality by the theory of pro-

cession of hypostases. As a result he claimed that the primal state of the soul is hypostasis of the soul, a kind of monopsychism, which in the case of Plotinus was neither clear nor radical. It was his pupil, Amelius, who formulated the radical monopsychic idea. At the same time, the second of Plotinus' closest pupils, Porphyry, made an attempt to reconcile the individuality of the soul with its almost absolute independence of the body. The growing influence of Aristotle and his theory of the substantial unity of the body and soul made the rejection of monopsychism possible. This influence is the most notable in the writings of Iamblichus, who first agreed, that connection with the body is substantial. His accordance with Aristotle was possible only thanks to theurgical rites, practised by neoplatonic philosophers. The idea of substantial unity caused inevitable claims of the mortality of the soul united in this way with the body. Nevertheless, thanks to theurgical rites, immortality could be regained and the individual character of the human soul could be claimed without rejecting its immortality. Although monopsychism did not return in Neoplatonism, it did resurface in some form in the writings of Arabic medieval thinkers, who were well acquainted with neoplatonic commentaries on Aristotle.

Keywords: Neoplatonism, Plotinus, Amelius, Porphyry, Iamblichus, soul, monopsychism.