

Marcin Komorowski

PROKLOS JAKO KOMENTATOR PLATONA

Filozofia na przestrzeni wieków wypracowała wiele różnorodnych form wyrazu. Począwszy od myśli przedsokratejskiej, czy jak niektórzy wolą przedplatońskiej, zauważamy liczne związki filozofów z poezją. Mam tu na myśli heksametryczne poematy Parmenidesa z Elei *Peri physeos* oraz Empedoklesa: *Peri physeos* oraz *Katharmoi*. Filozofowie przekazywali też często swe nauki ustnie, a to jest problem całej kwestii sokratejskiej¹. Oczywiście niedoścignionym wzorem filozoficznego pisarstwa oraz szczytowym momentem rozwoju prozy attyckiej pozostają nadal dialogi Platońskie – kolejna z licznych form ekspresji filozoficznej. Przypadek chyba tylko sprawił, że egzoteryczne pisma Arystotelesa w postaci dialogów zaginęły, a jego pisma ezoteryczne stały się punktem odniesienia dla późniejszych traktatów filozoficznych. Natomiast u schyłku starożytności filozofię zaczęto uprawiać w literackiej formie komentarza (*ὑπομνήματα*), głównie do pism Platona i Arystotelesa, choć nie tylko, ponieważ komentowano również *Wyrocznie chaldejskie* oraz *Poematy orfickie*². O dużej popularności, jaką

¹ Porównaj w tej sprawie: J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993, roz. II: *Kwestia sokratejska*.

² Komentarze do Arystotelesa wydane zostały przez H. Dielsa w latach 1882–1909 w Berlinie w serii *Commentaria in Aristotelem Graeca* obejmującej 23 tomy i 3 tomy dodatków. W wydaniu tym znalazły się pisma takich komentatorów jak: Adrastos z Afrodyzji i Aspasius (pierwsza połowa II w. n.e.), Aleksander z Afrodyzji (przełom II i III w. n.e.), Porfiriusz (III w. n.e.), Dexippus (działający w Aleksandrii uczeń Jamblicha, neoplatonika żyjącego na przełomie III i IV w. n.e.), Themistius (IV w. n.e.), Syrianus, Ammonios z Aleksandrii (VI w. n.e.), Priskianos z Lidii (neoplatonik ze szkoły Proklosa, autor zachowanego komentarza do Teofrastowego *Peri aistheseos*), Filoponos, Simplikios (VI w. n.e.), Olimpodor (VI w. n.e.), Elias, David, Stefanus, Eustratius oraz Michał z Efezu (działający w dwunastowiecznym Konstantynopolu), Sophonias. Z opracowań dotyczących komentarzy do Arystotelesa warto wymienić pracę *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. R. Sorabji, London 1990. Por. R. Sorabji, *Aristotle Commentators*, [w:] *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, ed. E. Craig, vol. 1, London and New York 1990, s. 435–437. Por. też *Mala encyklopedia kultury antycznej*, PWN, Warszawa 1973. Niestety jak dotąd nikt nie wpadł na

cieszyły się komentarze wśród neoplatoników, informuje nas Porfiriusz w swojej biografii Plotyna. Na spotkaniach u Plotyna czytano, według relacji Porfiriusza, najróżniejsze komentarze (*ὀπομνήματα*), m. in.: Sewera, Kroniusza, Aleksandra, Adrastosa³.

pomysł zbiorowego wydania i całościowego opracowania wszystkich antycznych komentarzy do Platona. Tego typu opracowanie stałoby się nieocenioną pomocą w studiach nad starożytną recepcją Platona, a w szczególności przy badaniach Platońskich *agrapha dogmata*. Komentarze do Platona z całą pewnością pisał Porfiriusz (do *Timajosa*, *Uczty*, *Fedona*, *Kratyla*, *Sofisty*, *Parmenidesa*, *Fileba*, *Państwa*). Por. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 2, Wrocław 1954, s. 588, 591, 599. Z komentarzy Porfiriusza zachowały się fragmenty *Komentarza do „Timajosa”* (wydanie: *In Platonis Timaeum commentaria fragmenta*, ed. A. R. Sodano [w:] *Porphyrus in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Naples 1964) oraz *Komentarz do „Parmenidesa”* (wydanie: *In Platonis Parmenidem commentaria fragmenta*, ed. P. Hadot [w:] *Porphyre et Victorinus*, vol. 2, Paris 1968). Wiadomo również o szeregu komentarzy do Platona autorstwa Jamblicha (do *Timajosa*, *Alkibiadesa I* (wydanie: *Der Alkibiadeskommentar des Jambl. als Hauptquelle f. Kaiser Julian*, *Heidelb. Ak. Sb.* 1917, nr 3), *Fajdrosa*, *Fileba*, *Parmenidesa*). Por. T. Sinko, *op. cit.*, s. 10 oraz 35–36. Zachowało się też sporo komentarzy Proklosa do Platona – wymieniam i omawiam je w dalszej części artykułu. Kolejnym neoplatonikiem komentującym Platona był żyjący na przełomie V i VI w. n.e. uczeń Marinosa (autora biografii Proklosa) Damaskios. (Wydania komentarzy Damaskiosa: 1. *In Parmenidem*, ed. C. E. Ruelle [w:] *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, vol. 2. Paris 1899 repr. Brussels 1964. 2. *In Phaedonem*, ed. L. G. Westerink, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2 [Damascius], Amsterdam 1977. 3. *In Philebum*, ed. L. G. Westerink [w:] *Damascius, Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam 1959). Nie sposób oczywiście wyliczyć i omówić wszystkich komentatorów Platona w jednym przypisie – wymieniam moim zdaniem najważniejszych. *Poematy orfickie* komentował następca Plutarcha Młodszego w Atenach i nauczyciel Proklosa Syrianos. Por. Marinus, *Vita Procli*, ed. J. F. Boissonade, Lipsiae 1814, XXVI i XXVII. Por. też hasło *Syrianos* w bizantyjskim leksykonie Sudy (*Suidae lexicon*, ed. A. Adler [w:] *Lexicographi Graeci*, vol. 1.1–1.4, Leipzig 1928–1935, repr. Stuttgart 1967–1971): „Συριανός, Ἀλεξανδρεὺς, φιλόσοφος, Ἰσοκρατίων, ἠγησάμενος τῆς ἐν Ἀθήναις σχολῆς τε καὶ διατριβῆς καὶ διδάσκαλος γενόμενος Πρόκλου, ὃς καὶ διάδοχος αὐτοῦ ἐγένετο. ἔγραψεν εἰς Ὀμηρον ὄλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίῳ ἐπτὰ, εἰς τὴν πολιτείαν Πλάτωνος βιβλία τέσσαρα, εἰς τὴν Ὀρφέως Θεολογίαν βιβλία δύο, [εἰς τὰ Πρόκλου] Περὶ τῶν παρ' Ὀμήρω θεῶν, Συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα καὶ ἄλλα τινὰ ἐξηγητικά [podkr. – M. K.]”. Natomiast co do komentarza do *Wyroczeni chaldejskich*, to zachował się komentarz Proklosa (wydanie: *Proclus, Eclogae de philosophia Chaldaica*, ed. E. des Places [w:] *Oracles chaldaïques*, Paris 1971). Warto chyba wspomnieć na koniec o komentarzach Porfiriusza do Homera (wydania komentarzy: 1. *Porphyrus quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, fasc. 1 & 2. Leipzig 1880–1882. 2. *Porphyrus quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Leipzig 1890. 3. *Porphyrus, De antro nymphaeum*, ed. A. Nauck [w:] *Porphyrus philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig 1886, repr. Hildesheim: Olms, 1963. Nowsze: *Porphyrus, The cave of the nymphs in the Odyssey*, ed. Seminar Classics 609, Arethusa Monographs 1. Buffalo: Department of Classics, State University of New York, 1969. Ostatni z wymienionych komentarzy jest neoplatońską alegorią Homera. Por. T. Sinko, *op. cit.*, t. 1.1, s. 141, t. III. 1, s. 592–593, 598–599).

³ *Porphyrus, Vita Plotini*, 14 [w:] *Plotini opera*, ed. P. Henry and H. R. Schwyzer, vol. 1, Leiden 1951. (Przekład polski: Porfiriusz, *O życiu Plotyna*, przeł. A. Krokiewicz [w:] *Plotyn, Enneady*, t. 1, PWN, Warszawa 1959).

Jeśli natomiast chodzi o Proklosa, to wśród 45 jego pism, których część znana jest niestety tylko z tytułów, znajduje się spora grupa utworów o charakterze komentarza. Znaczną jej część stanowią komentarze do dialogów Platona⁴. Jak wiadomo, Proklos komentował dialogi: *Parmenides*, *Timajos*, *Alkibiades I* (dialog nieautentyczny)⁵, *Kratylos*, *Państwo*, *Fileb*, *Teajtet*, *Sofista*, *Fajdros* oraz *Fedon*. Niestety nie wszystkie z jego komentarzy zachowały się do naszych czasów. Z wymienionych przetrwały jedynie: *Komentarz do „Parmenidesa”*, *Komentarz do „Timajosa”*, *Komentarz do „Alkibiadesa I”*, *Komentarz do „Kratylosa”* oraz *Komentarz do „Państwa”*. Mimo ogromnych rozmiarów wymienionych pism nie dotrwały one do naszych czasów w swojej pełnej formie. Komentarze do *Alkibiadesa I*, *Timajosa* i *Parmenidesa* najprawdopodobniej nie zostały po prostu w pewnym momencie tradycji rękopiśmiennej w całości przepisane⁶. Ciekawy jest też przypadek *Komentarza do „Kratylosa”*, który zachował się wyłącznie w formie stu osiemdziesięciu pięciu fragmentów⁷, będących bądź to wyciągami z tekstu komentarza opublikowanego przez Proklosa⁸, bądź też – jak sądzi Dodds – notatkami uczniów z cyklu wykładów⁹. Odmienny nieco charakter od większości zachowanych komentarzy posiada *Komentarz do „Państwa”*¹⁰. Proklos nie omawia w nim, jak w innych przypadkach, tytułowego dialogu Platona, postępując zdanie po zdaniu, lecz koncentruje się na wybranych zagadnieniach¹¹. Głównym celem, na którym mu zależy, jest obrona Homera przed atakami Platona¹². Chęć godzenia tych dwóch autorytetów Hellady może wynikać z faktu, że w czasach Proklosa „dla filozofów o helleńskiej tradycji Homer i Platon stali się wraz z *Poematami orfickimi* oraz *Wyroczniami chaldejskimi* rodzajem świętych tekstów”¹³. Oczywiście świętość wymienionych pism związana była z długą ich tradycją. Teksty te stanowiły dla neoplatoników rodzaj spuścizny kulturowej, która była nieodzownym punktem

⁴ Por. przegląd pism Proklosa, jakiego dokonał L. J. Rozán w swojej monografii *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, s. 36–59.

⁵ Dla Proklosa *Alkibiades I* jest oryginalnym dialogiem Platona. Por. w tej sprawie: L. J. Rozán, *op. cit.*, s. 40.

⁶ Por. J. M. Dillon, *General Introduction*, [w:] Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, tr. by G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton 1987, s. XIV oraz XXXVII–XXXVIII.

⁷ Por. Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Lipsiae 1908.

⁸ Por. L. J. Rozán, *op. cit.*, s. 40.

⁹ E. R. Dodds, *Introduction*, [w:] Proclus, *The Elements of Theology*, ed. & trans. into English by E. R. Dodds, second edition, Oxford 1963 (reprint w 1999), s. XIII.

¹⁰ Wydanie Teubnera: Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. G. Kroll, t. I–II, Lipsiae 1899–1901.

¹¹ Th. Whittaker, *The Neo-platonists. A Study in the History of Hellenism. Second Edition with a Supplement on the Commentaries of Proclus*, Cambridge 1928, s. 295.

¹² L. J. Rozán, *op. cit.*, s. 41.

¹³ Th. Whittaker, *op. cit.*, s. 231.

wyjścia ich rozważań oraz obszarem ciągłych odniesień i odwołań. Mimo bezdyskusyjnej komponenty religijnej związanej z orfizmem i neopitagoreizmem w ruchu neoplatońskim przeważało jednak do końca przede wszystkim zainteresowanie problemami filozoficznymi¹⁴. „Proklos”, na co zwraca uwagę Whittaker, „uważał siebie niewątpliwie za filozoficznego następcę Platona i Plotyna, wyraźnie odróżniając się zarówno od teologów takich jak orficy oraz od ludzi nauki takich jak Ptolemeusz”¹⁵.

Świadectwem wielkiego uznania, jakie Proklos miał dla Platona, a w szczególności dla Platońskiego *Timajosa*, jest następująca wzmianka w biografii Proklosa, spisanej przez Marinosa, jego ucznia i następcę na stanowisku scholarchy w Akademii Platońskiej:

Miał on [tj. Proklos – przyp. M. K.] zwyczaj wielokrotnego powtarzania: „Jeśli byłbym w stanie, to sprawiłbym, aby spośród wszystkich starożytnych ksiąg jedynie *Wyrocznie* i *Timajos* znajdowały się w obiegu, natomiast pozostałe ukryłbym przed wzrokiem współczesnych ludzi z powodu szkód, jakie niektórym wyrządza przypadkowe i niepogłębione studiami ich czytanie”¹⁶.

Ciekawe jest w tym stwierdzeniu to, że Proklos z jednej strony stawia *Timajosa* Platona na równi z „objawieniem” w postaci *Wyroczeni chaldejskich*¹⁷, z drugiej zaś nie obejmuje dostępu do wspomnianych tekstów szczególnymi ograniczeniami, tak jak chciałby to uczynić w odniesieniu do całej reszty literatury greckiej, w głównej zaś mierze wobec osób, które nie zostały do podejmowanych przez siebie lektur przygotowane odpowiednimi studiami.

O wielkim uznaniu dla Platońskiego *Timajosa* świadczy również fakt, że komentarz Proklosa do tego tekstu w znanej nam obecnie skróconej formie liczy około 1100 stron wydania Teubnera i omawia *Timajosa* tylko do strony 44c wydania Stephanusa, czyli mniej więcej do połowy¹⁸. Ile stron mógł liczyć cały komentarz, jeśli Proklos rzeczywiście skomentował *Timajosa* do końca¹⁹, tego najprawdopodobniej już nigdy się nie dowiemy. Przytoczmy

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 231–232.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Marinus, *Vita Procli*, XXXVIII (przekład własny): *Εἰώθει δὲ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι Ἐὐριος εἰ ἦν, μόνον ἂν τῶν ἀρχαίων ἀπάντων βιβλίων ἐποίησον φέρεσθαι τὰ Λόγια καὶ τὸν Τίμαιον, τὰ δὲ ἄλλα ἠφάνιζον ἐκ τῶν νῦν ἀνθρώπων, διὰ τὸ καὶ βλάπτεσθαι ἐνίοις τῶν εἰκῆ καὶ ἀβασανίστως ἐντυγχανόντων αὐτοῖς.*

¹⁷ Por. tłumaczenie Rozána (w: *idem*, *The Philosophy of Proclus*, s. 35), w którym jednoznacznie zinterpretowano τὰ Λόγια jako „(Chaldean) Oracles”.

¹⁸ Por. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Ernestus Diehl, t. I–III, Lipsiae 1903–1906.

¹⁹ Uzasadnieniem dla przekonania, że Proklos napisał komentarz do całości *Timajosa* jest – zdaniem Th. Taylora – ustęp z pisma Olimpiodora *Arystoteles* „*O meteorach*”. Taylor nie cytuje jednak fragmentu, na który się powołuje, ani nie podaje dokładnego odsyłacza do tekstu. Por. Th. Taylor, *Introduction*, [w:] *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, tr. Th. Taylor, London 1820 (reprint: Chthonios Books 1988), t. I, s. III–IV.

więc spory fragment tego niezwykłego tekstu, aby poznać w ten sposób umysłowość autora oraz jego stosunek do Platona i platońskiej filozofii:

Jeśli bowiem cała filozofia podzielona jest na teorię dotyczącą przedmiotów uchwytywalnych umysłem oraz rzeczy znajdujących się w świecie, to słusznie, ponieważ i świat jest dwojaki, jeden uchwytywalny umysłem, a drugi zmysłami, jak [on] sam mówi [*Timajos* 30c] w trakcie opowiadania. *Parmenides* zawiera naukę o przedmiotach uchwytywalnych umysłem, natomiast *Timajos* o rzeczach znajdujących się w świecie. Tamten przedstawia bowiem wszystkie boskie szeregi, ten zaś wszelki rozwój rzeczy znajdujących się w świecie. Ani ów całkowicie nie pomija teorii tego, co znajduje się w uniwersum, ani ten teorii przedmiotów uchwytywalnych umysłem, ponieważ zarówno rzeczy podpadające pod zmysły są w przedmiotach uchwytywalnych umysłem na sposób odbicia. Jeden obfituje w sprawy przyrodnicze, natomiast drugi w teologiczne w sposób właściwy dla osób, od których wzięły swoje tytuły: dla Timajosa, ponieważ napisał takie mniej więcej pismo o naturze uniwersum, oraz dla Parmenidesa, gdyż napisał o rzeczywistych bytach. Słusznie zatem mówi boski Jamblich, że cała teoria Platona zawarta jest w tych dwóch dialogach, *Timajosie* i *Parmenidesie*, ponieważ w nich urzeczywistnia się najpełniej cała nauka o tym, co znajduje się w świecie oraz ponad nim. Żadnego też szeregu bytów nie pozostawiono tam niezbadanym. Dla tych, którzy nie czytają w sposób pobieżny także potraktowanie tematu w *Timajosie* może okazać się w najwyższym stopniu podobne w porównaniu z tym z *Parmenidesa*. Jak bowiem *Timajos* sprowadza przyczynę wszystkich rzeczy znajdujących się w świecie do pierwszego twórcy, tak *Parmenides* uzależnia rozwój wszystkich bytów od jedna. Pierwszy przedstawia w jaki sposób wszystko uczestniczy w twórczej opatrności, natomiast drugi to, jak byty mają udział w jednostkowym istnieniu. Ponadto, tak jak *Timajos* podaje za pomocą wyobrażeń teorię rzeczy znajdujących się w świecie przed wiedzą przyrodniczą, tak też *Parmenides* stosuje jako rozgrzewkę badanie dotyczące niematerialnych idei przed teologią. Trzeba bowiem, żeby ten, kto wyćwiczył się w dyskusjach o najlepszym ustroju wprowadzany był do rozważań dotyczących uniwersum, ten zaś, kto natrudził się przy poważnych aporiach dotyczących idei został odesłany do tajemniczej teorii henad²⁰.

²⁰ Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, t. I, s. 12–14 (przekład własny): τῆς γὰρ ὅλης φιλοσοφίας εἰς τε τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ τὴν περὶ τῶν ἐγκοσμίων θεωρίαν διηρημένης. καὶ εἰκότως, ὅτι καὶ διττός ὁ κόσμος, ὁ μὲν νοητός, ὁ δὲ αἰσθητός, ὡς ἐρεῖ [30 C] καὶ αὐτὸς προελθὼν, ὁ μὲν Παρμενίδης τὴν περὶ τῶν νοητῶν πραγματείαν περιεῖληφεν, ὁ δὲ Τιμαῖος τὴν τῶν ἐγκοσμίων ὃ μὲν γὰρ ἀπάσας τὰς θείας τάξεις παραδίδωσιν, ὃ δὲ ἀπάσας τῶν ἐγκοσμίων τὰς προόδους οὔτε δὲ ἐκεῖνος πάντη παραλείπει τὴν τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρίαν, οὔτε οὗτος τὴν τῶν νοητῶν, διότι καὶ τὰ αἰσθητὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἐστὶ παραδειγματικῶς καὶ τὰ νοητὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἰκονικῶς· πλεονάζει δὲ ὁ μὲν περὶ τὸ φυσικόν, ὁ δὲ περὶ τὸ θεολογικόν, οἰκείως τοῖς ἀνδράσιν, ἀφ' ὧν ὀνομάζονται Τιμαῖος τε γὰρ τοιοῦτό τι γράμμα περὶ τῆς τοῦ παντός ἐγγεγραπτο φύσεως, καὶ Παρμενίδη δὲ περὶ τῶν ὄντων ὄντων. ὀρθῶς ἄρα φησὶν ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν ἐν τοῖς δύο τούτοις περιέχεσθαι διαλόγοις, Τιμαῖον καὶ Παρμενίδην πᾶσα γὰρ ἢ περὶ τῶν ἐγκοσμίων καὶ ὑπερκοσμίων πραγματεία τέλος ἔχει τὸ ἄριστον ἐν αὐτοῖς, καὶ οὐδεμία τάξις τῶν ὄντων ἀδιερεύνητος παραλέλειπται. φανεῖν δ' ἂν τοῖς μὴ παρέργως ἐντυγχάνουσι καὶ ὁ τῆς πραγματείας τρόπος τοῦ Τιμαίου πρὸς τὸν Παρμενίδην ὁμοιότητος· ὡς γὰρ ὁ Τιμαῖος πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὴν αἰτίαν ἐπὶ τὸν πρῶτιστον ἀνάγει δημιουργόν, οὕτως ὁ Παρμενίδης τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρόοδον ἐξάπτει τοῦ ἐνός· καὶ ὁ μὲν ἢ μετέχει πάντα τῆς δημιουργικῆς προνοίας παραδίδωσιν, ὁ δὲ ἢ τῆς ἐνοειδοῦς ὑπάρξεως τὰ ὄντα μετεῖληφεν· ἐτι δὲ ὡς περὶ ὁ Τιμαῖος πρὸ τῆς φυσιολογίας τὴν δι' εἰκόνων προτείνει θεωρίαν τῶν ἐγκοσμίων, οὕτως ὁ Παρμενίδης τὴν περὶ τῶν εἰδῶν τῶν ἀύλων ἀνακινεῖ ζήτησιν πρὸ τῆς θεολογίας· καὶ γὰρ δεῖ γυμνασάμενον μὲν ἐν τοῖς περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας λόγοις εἰς τὴν τοῦ παντός ἀνάγεσθαι κατανόησιν, ἀθλήσαντα δὲ ἐν ταῖς συντόμοις περὶ τῶν εἰδῶν ἀπορίας ἐπὶ τὴν τῶν ἐνάδων ἀναπεμφθῆναι μυστικὴν θεωρίαν.

W zacytowanym powyżej fragmencie Proklos, powołując się na autorytet Jamblicha²¹, stwierdza wyraźnie, że cała filozofia platońska wyczerpuje się w dwóch jego dialogach, *Parmenidesie* i *Timajosie*. Co ciekawe przydziela on też jednocześnie każdemu z wymienionych dialogów odpowiednie sfery rzeczywistości, tzn. świat uchwytywalny umysłem oraz świat zmysłowy, czy też może raczej sferę przedmiotów uchwytywalnych umysłem oraz rzeczy podpadających pod zmysły. Ponadto to, co inteligibilne wchodzi, zdaniem Proklosa, w głównej mierze w zakres zainteresowań dialogu *Parmenides*, aczkolwiek zauważa on jednocześnie, że i w *Timajosie* poświęca Platon tej sferze w pewnym stopniu swoją uwagę. Jednakże zasadniczym przedmiotem *Timajosa* ma być, jego zdaniem, przede wszystkim to, co znajduje się w świecie oraz zagadnienia przyrodnicze. Tak więc w diagnozie Proklosa *Timajos* to dialog z zakresu filozofii natury, natomiast *Parmenides*, a szczególnie jego druga część, to pismo teologiczne, przy czym teologia w rozumieniu Proklosa jest z jednej strony identyczna z metafizyką, czy Arystotelesową *πρώτη φιλοσοφία*, gdyż mówi o pierwszych i niezależnych zasadach bytów²², z drugiej zaś zachowuje swój aspekt „mówienia o bogach”,

²¹ U Sudy o Jamblichu znajdujemy w zasadzie niewiele: „*Ἰάμβλικος ἕτερος, Χαλκίδος τῆς Συρίας, φιλόσοφος, μαθητῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου, τοῦ Πλωτίνου, γεγονός κατὰ τοὺς χρόνους Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε βιβλία φιλόσοφα διάφορα*”. Hasło Jamblich w *Suidae lexicon*. Jeżeli chodzi o wydania zachowanych dzieł, to warto wymienić następujące: 1. *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, ed. U. Klein post L. Deubner, Leipzig 1937 repr. Stuttgart 1975 (przekład polski: *O życiu pitagorejskim* [w:] Porfirios, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993). 2. *Iamblichi protrepticus ad fidem codicis Florentini*, ed. H. Pistelli, Leipzig 1888 repr. Stuttgart 1967. 3. *Iamblichi de communi mathematica scientia liber*, ed. U. Klein post N. Festa, Leipzig 1891 repr. Stuttgart 1975. 4. *Iamblichi in Nicomachi arithmetica introductionem liber*, ed. U. Klein post H. Pistelli, Leipzig 1894 repr. Stuttgart 1975. 5. [*Iamblichus*] *theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, Leipzig 1922. 6. *Jamblique, Les mysteres d’Egypte*, ed. E. des Places, Paris 1966. 7. *Fragmenta exegetica*, ed. B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exegete et philosophe*. Appendice: testimonia et fragmenta exegetica. Aarhus: Universitetsforlaget, 1972. 8. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. J. M. Dillon, Leiden 1973. 9. *Sententiae*, ed. D. J. O’Meara, “New fragments of Iamblichus’ collection of Pythagorean doctrines”, „*American Journal of Philology*” 102 1981 26–40. Por. też G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, t. IV, s. 634–647.

²² Por. następującą definicję teologii, która znajduje się w piśmie Proklosa *Teologia Platona* (Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1968, t. I, s. 13): „*Ἀπαντες μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, τὰς πρωτίστας ἀρχὰς τῶν ὄντων καὶ ἀταρκεστάτας θεοῦ ἀποκαλοῦσι καὶ θεολογίαν τὴν τούτων ἐπιστήμην* [Wszyscy więc, o czym właśnie wspominałem, absolutnie pierwsze oraz w najwyższym stopniu niezależne zasady bytów nazywają bogami, a wiedzę o nich teologią] (przekład własny)”. Por. też Arystoteles, *Metafizyka*, VI, IX, XII, w szczególności 1026a10–32: „*εἰ δὲ τί ἐστιν αἰδίων καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε [...] οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρως ἀμφοῖν. [...] ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἰδία εἶναι, [...] ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικῆ, φυσικῆ, θεολογική (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποῦ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμωτάτων γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη*

ponieważ owe zasady bytów są dla niego po prostu bogami tradycyjnej religii greckiej²³. Metafizyczne, czy też, stosując równoważne określenie, teologiczne zasady bytów w systemie filozoficznym Proklosa to oczywiście: Jedno ($\tau\delta\ \acute{\epsilon}\nu$), które jest identyczne²⁴ z Bogiem²⁵ i dobrem oraz henady-

δὲ τῶν θεωρητικῶν. [...] εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρησαί, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν". oraz 1064a28–1064b–14: *ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτόν ποτέρον ποτε τῆ φυσικῆ τὴν αὐτὴν θεῖον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν. [...] περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα [...] ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, [...] καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἐνταῦθ' ἂν εἴη ποῦ καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσικὴ, μαθηματικὴ, θεολογικὴ. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἢ τελευταία λεχθεῖσα περὶ τὸ τιμιώτατον γὰρ ἔστι τῶν ὄντων, [...] εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσαὶ πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, κἂν ἢ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῶν προτέραν".* Różnica w podejściu Proklosa i Arystotelesa polega chyba tylko na tym, że pierwszy identyfikuje bezpośrednio *ἀρχαί* z *θεοί* natomiast drugi z nich używa względem pierwszej *ἀρχή* pośrednio i z pewnym wahaniem określenia *τὸ θεῖον*. Porównaj też funkcjonowanie Arystotelesowej *Metafizyki* w późnym neoplatonizmie pod tytułem *Teologii*: „*Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας φησὶν πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, σημεῖον δὲ ἢ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις κτλ.*”. Olympiodoros, *Vita Platonis*, I [w:] Plato, 15: *Appendix Platonica*, ed. C. Fr. Hermann, Lipsiae 1875, s. 190. Ten sam zacytowany powyżej fragment rozpoczyna również jego *Komentarz do platońskiego Alkibiadesa*. Olympiodoros, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, I, [w:] *In Platonis Alcibiadem commentaria*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1956 repr. 1982. Por. też anonimowe *Prolegomena philosophiae Platonicae*, I, [w:] Plato, 15: *Appendix Platonica*, s. 196: „*Ὁ μὲν δαιμόνιος Ἀριστοτέλης, τῆς θεολογικῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ἀρχόμενος, πάντας ἀνθρώπους ἔφη τοῦ εἰδέναι ἐφίεσθαι, καὶ τούτου πίστιν τὴν τῶν αἰσθήσεων ἔλεγεν ἀγάπησιν διὰ τοῦτο γὰρ τὰς αἰσθήσεις ἀγαπῶμεν, ἵνα γινώσκωμέν τι.*”. Por. też bardzo ciekawą i niestety również mało znaną problematykę „teologii stoickiej”. Z opracowań porównaj: J. Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne. Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza*, [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999. M. Kurdziałek, *Wokół Arystotelesowego określenia filozofii pierwszej jako teologii*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, t. XXXIX–XL, z. 1, 1991–1992.

²³ L. J. Rozán, *op. cit.*, s. 105.

²⁴ W kwestii utożsamienia Jedna z Bogiem porównaj: Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, second edition, Oxford 1963 (reprint w 1999), twierdzenie 113, dowód: „*καὶ ὁ θεὸς ἀριθμὸς ἐνιαῖός ἐστιν, εἴπερ τὸ ἐν θεός τοῦτο δέ, εἴπερ τάχαθόν καὶ ἐν ταυτόν καὶ γὰρ τάχαθόν καὶ θεός ταυτόν (οὐ γὰρ μηδὲν ἔστιν ἐπέκεινα καὶ οὐ πάντα ἐφίεται, θεός τοῦτο καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα καὶ πρὸς ὃ, τοῦτο δὲ τάχαθόν).*”. Por. też twierdzenie 13, gdzie Proklos dowodzi identyczności Jedna z dobrem, która wykorzystywana jest w powyższym uzasadnieniu identyczności Jedna i Boga. (Przekład polski: Proklos, *Elementy teologii*, przeł. R. Sawa, Warszawa 2002).

²⁵ Jeśli przyjąć za Albertem Jahnem (Proclus, *De Philosophia Chaldaica. Accedit Hymnus in Deum Platonius, vulgo S. Gregorio Nazianzeno adscriptus, nunc Proclo Platónico vindicatus*, ed. A. Jahn, Halle 1891, s. 62–64), że przypisywany Grzegorzowi z Nazianzu *Hymn do Boga* jest autorstwa Proklosa, to Boga Proklosa można scharakteryzować przy użyciu następujących określeń: „*πάντων ἐπέκεινα*”, „*λόγῳ οὐδενὶ ῥητόν*”, „*νόῳ οὐδενὶ ληπτός*”, „*ἄφραστος*”, „*ἄγνωστος*”. Porównaj hymn *εἰς Θεόν* przedrukowany przez Rozána oraz wykonane przez niego streszczenie dowodów Jahna uzupełnione dodatkowymi argumentami na rzecz tego, że autorem był Proklos a nie Grzegorz. L. J. Rozán, *op. cit.*, s. 53–54.

jedności, odpowiadające bogom greckiej mitologii²⁶. W przywołanym przed chwilą fragmencie *Komentarza do „Timajosa”* wyraźnie rzuca się w oczy wysiłek jego autora skierowany na to, by pomiędzy dialogiem *Timajos* i dialogiem *Parmenides* znaleźć jak najwięcej podobieństw oraz by wykazać, że dialogi te w znakomity sposób wzajemnie się uzupełniają, omawiając każdy inną sferę rzeczywistości, tzn. świat zmysłowy oraz skomplikowany system jego przyczyn i zasad.

Postępowanie Proklosa względem Platona przypomina poniekąd analogiczną relację do Platona, w jakiej umieszczał samego siebie Plotyn, notabene drugie oprócz Platona główne źródło filozofii naszego komentatora²⁷. Znany jest powszechnie fakt, że Plotyn, nie roszcząc sobie prawa do oryginalności, sytuował sam siebie w roli jedynie egzegety zawitych lub niekiedy zagadkowych słów Platona²⁸. Mówi on wyraźnie o tym w *Enneadzie piątej*:

Z tego wynika, że Platon wiedział o pochodzeniu umysłu od Dobra, a duszy od umysłu i że słowa nasze nie są nowe i nie zostały dopiero teraz wypowiedziane, lecz już dawno, a tylko nie w sposób łatwy do zrozumienia, tak iż obecne słowa są jeno wyjaśnieniem tamtych, dzięki świadectwom, które wykazały starożytność tych poglądów na podstawie pism samego Platona²⁹.

Efekt tych deklaracji Plotyna jest doskonale wszystkim znany w postaci pięćdziesięciu czterech jego rozpraw, wydanych przez Porfiriusza jako *Enneady*. Podobnie też głównym celem Proklosa jako komentatora, na co zwraca uwagę Thomas Whittaker, było objaśnianie Platona oraz „przedstawianie jedynie tego, o czym nauczał mistrz”³⁰. To nastawienie nie przeszkodziło jednak Proklosowi, by w swym głównym filozoficznym dziele zatytułowanym *Teologia Platona* umieścił, jak mówi Whittaker, „więcej neoplatonizmu niż Platona”³¹. Tego typu postępowanie jest wyraźne również w swego rodzaju wstępie do właściwej części rozważań zawartych w *Komentarzu do „Timajosa”*³². Doskonałym przykładem na to jest fragment, w którym

²⁶ Por. E. R. Dodds, *Commentary*, [w:] Proclus, *The Elements of Theology*, s. 259: „The »gods« with whom the henads are identified are, as we learn in detail from *Th. Pl.* [Platonic Theology – przyp. M. K.], the gods of traditional Greek mythology, and the identification is no doubt to be understood as a last desperate attempt to carry out the policy of Iamblichus and maintain the united front of Hellenic philosophy and Hellenic religion against the inroads of Christianity”.

²⁷ Th. Whittaker, *op. cit.*, s. 231–232.

²⁸ Por. w tej sprawie następujący artykuł: E. R. Dodds, *Tradycja i dokonania własne w filozofii Plotyna*, przeł. A. Przybysławski, „Edukacja Filozoficzna” 1995, nr 20.

²⁹ Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, t. II, PWN, Warszawa 1959, 5, 1, 8.

³⁰ Th. Whittaker, *op. cit.*, s. 162.

³¹ *Ibidem*.

³² Por. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, t. I, s. 1–14.

poucza Proklos niejako czytelnika o właściwym znaczeniu u Platona wyrazu „natura” (*τὸ τῆς φύσεως ὄνομα*) oraz o zapatrywaniach Platona na jej istotę. Czyni on to, gdyż jego zdaniem w dziedzinie tej panuje ogromne zamieszanie³³. Platon, według Proklosa, nie uważa za słuszne, aby materię nazywać naturą, czy to tkwiący w materii kształt, czy też ciało lub naturalne jakości. Unika też nazywania duszy naturą, umieściwszy istotę natury właśnie pomiędzy duszą i jakościami ciał. Natura jest pośledniejsza od duszy „dlatego, że dzieli się na ciała oraz przez to, że się do niej nie kieruje”. Z drugiej zaś strony przewyższa ona „to, co znajduje się po niej dlatego, że posiada *logoi*”³⁴ wszystkich rzeczy oraz rodzi wszystko i wszystko ożywia”. Powyższe tezy stanowią najściślejszą teorię dotyczącą natury. Teorię, którą przekazał nam, zdaniem Proklosa, nie kto inny jak sam Platon³⁵. Proklos rozwija następnie natchnionym tonem na przestrzeni kolejnych kilku stron dość skomplikowaną naukę o naturze³⁶. Powołując się na powszechne wyobrażenia, odróżnia on naturę od tego, co „według natury” lub „z natury”. Podobna różnica zachodzi jego zdaniem między wytworem sztuki a sztuką. Następnie zauważa komentator dwie podstawowe różnice między naturą a duszą rozumną (*ψυχή νοερά*). Natura należy do ciał i jest od nich nieoddzielna, dusza natomiast jest oddzielona oraz należy zarówno do „siebie” (*ἑαυτῆς ἐστίν*) jak i do „innego” (*ἄλλου*). Za rozdzielenie duszy pomiędzy „sobą” a „innym” odpowiada relacja uczestnictwa, a ściślej mówiąc to, że dusza jest przedmiotem owego uczestnictwa³⁷. Idąc dalej, coś, w czym nie można uczestniczyć (*ἀμέθεκτος*), jak na przykład ojciec duszy (*ὁ τῆς ψυχῆς πατήρ*), należy już tylko do siebie (*ἑαυτοῦ μόνον ἐστίν*). W celu lepszego umiejscowienia natury w szeregu kolejnych przyczyn przedstawia Proklos ciąg następujących określeń: „»samo«, »samego«, »samego i innego«, »innego«, »inne«”³⁸. Dalsze wyjaśnienia pokazują, że tym, co można określać terminem „samo” (*αὐτό*) jest uchwytywalna umysłem przyczyna wszystkiego, która jest jednocześnie wzorem dla dzieł twórcy³⁹. Proklos dodaje zaraz, że

³³ Proclus, *op. cit.*, s. 9–10.

³⁴ Por. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford 1996⁹, hasło *λόγος*, s. 1058: „in Neo-Platonic Philosophy, of regulative and formative *forces*, derived from the intelligible and operative in the sensible universe”.

³⁵ *Ibidem*, s. 10: „ὁ δὲ γε Πλάτων ὕλην μὲν ἢ τὸ ἐνυλον εἶδος ἢ τὸ σῶμα ἢ τὰς δυνάμεις τὰς φυσικὰς οὐκ ἀξιοῖ πρώτως ἐπονομάζεσθαι φύσιν, ψυχὴν δὲ αὐτὴν αὐτόθεν ὀκνεῖ προσαγορεύειν, ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοῖν τὴν οὐσίαν αὐτῆς θέμενος, ψυχῆς λέγω καὶ τῶν σωματικῶν δυνάμεων, ὑφειμένην μὲν ἐκείνης τῷ μερίζεσθαι περὶ τὰ σώματα καὶ τῷ μὴ ἐπιστρέφειν εἰς αὐτήν, ὑπερέχουσαν δὲ τῶν μετ’ αὐτήν τῷ λόγῳ ἔχειν τῶν πάντων καὶ γεννᾶν πάντα καὶ ζῶοποιεῖν, τὴν ἀκριβεστάτην περὶ αὐτῆς θεωρίαν ἡμῖν παραδέδωκε”.

³⁶ *Ibidem*, s. 10–12.

³⁷ *Ibidem*, s. 10: „τῷ μὲν μετέχεσθαι τὸ ἄλλου ἔχουσα, τῷ δὲ μὴ νεῖν εἰς τὸ μεταχόν τὸ ἑαυτῆς”.

³⁸ *Ibidem*, s. 11: „τὸ αὐτό, τὸ αὐτοῦ, τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου, τὸ ἄλλου, τὸ ἄλλο”.

³⁹ *Ibidem*: „τὸ δὲ ἢ νοητὴ πάντων αἰτία καὶ παραδειγματικὴ τῶν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ ποιουμένων”.

przyczynę tę nazywa Platon „samą istotą żywą” (*αὐτοζῶον*)⁴⁰. Następnym w szeregu przyczyn jest twórczy umysł (*ὁ δημιουργικὸς νοῦς*), który odpowiada wyrażeniu „samego”. Dusza zaś związana jest z określeniem „samego i innego”; jest ona w sobie samej jak również oświeśla to, co inne życiem⁴¹. Jako ostatnią przyczynę należy wymienić nieoddzielną od ciała naturę przypisaną określeniu „innego”. Terminem „inne” określa natomiast Proklos uchwytywalny zmysłami wszechświat⁴². W tym kontekście natura jawi się komentatorowi jako ostatnia z przyczyn, które tworzą to, co cielesne i uchwytywalne zmysłami. Natura stanowi jednocześnie granicę dla sfery substancji niecielesnych⁴³. Jest ona wypełniona *logoi* oraz mocami (*δυνάμεις*), za pomocą których kieruje tym, co znajduje się w świecie. Proklos mówi również o naturze, że jest bóstwem (*θεός*), jednakże nie zawdzięcza ona tego sobie, tylko temu, że została nim uczyniona (*ἐκθεοῦσθαι*). Wyjaśnia on, że podobnie jest z boskimi ciałami, o których jako o podobniznach bogów mówi się też, że są nimi samymi⁴⁴. Chodzi mu w tym miejscu

⁴⁰ *Ibidem*. Por. też Platon, *Timajos*, 30cd.

⁴¹ *Ibidem*: „τὸ δὲ ἡ ψυχὴ ἐν ἑαυτῇ τε οἷσα καὶ ἐλλάμπουσα δευτέραν εἰς ἄλλο ζῶν”.

⁴² *Ibidem*: „...τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου, τὸ ἄλλου, τὸ ἄλλο τοῦτο μὲν δηλον ὅτι τὸ αἰσθητὸν πᾶν, ἐν ᾧ διάστασις καὶ μερισμὸς παντοῦς ἐκείνων δὲ τὸ μὲν ἡ φύσις..., τὸ δὲ ἡ ψυχὴ...”. Zdanie zaczynające się od *τοῦτο μὲν* czytam dosłownie: tym (tzn. „τὸ ἄλλο” z poprzedniego zdania) oczywiste, że jest uchwytywalny zmysłami wszechświat, w którym zróżnicowanie i podział różnorodny. Taylor proponuje w tym miejscu czytać: „And with respect to the last of these, it is evident that it is every thing sensible, in which there is interval and all-various division”. *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, tr. Th. Taylor, s. 9. Aparat w cytowanym przeze mnie wydaniu krytycznym podaje do tego wersu jako inną lekcję *τὸ ἐν ᾧ* w manuskrypcie P. Podejrzewam, że Taylor musiał mieć przed oczyma właśnie tę lekcję. W rozumieniu tekstu niestety nie jest zgodny ze mną jego wydawca (Diehl), ponieważ w *Index verborum* nie rejestruje on cytowanego wersu pod *τὸ πᾶν* tylko pod *αἰσθητός*, a ściślej jako *τὸ (τὰ) αἰσθ.* opp. *τὸ νοητόν*. Niemniej jednak w dalszej części komentarza pojawia się analogiczna struktura, która potwierdza, jak sądzę, zaproponowane przeze mnie rozumienie w dyskutowanym fragmencie *αἰσθητόν* jako przydawki do *τὸ πᾶν*. Chodzi o następujące zdanie: „ἡ γὰρ τοιαύτη μέθοδος τῶν λόγων οἰκείως ἔχει πρὸς τε τὸ πᾶν, ἐν ᾧ τὰ ὅλα μίαν ἀποτελεῖ καὶ συνεχὴ ζῶν, καὶ πρὸς τὴν θεὸν τὴν καὶ τὰς πολλὰς ἐναντιώσεις εἰς ἕνωσιν μίαν συνάγουσαν”. *Ibidem*, s. 171 [podkr. – M. K.]. Przekład angielski w tym miejscu: „For such a method of narration subsists appropriately with reference to the universe, in which wholes accomplish, and connectedly contain one life, and collect many contrarieties into one union with the Goddess”. *Ibidem*, s. 143. Ponadto przydawki do *τὸ πᾶν* nie są w sposobie wyrażania się Proklosa w *Komentarzu do „Timajosa”* czymś niezwykłym. Por. dla przykładu: „εἰ γὰρ εἰκόν ἐστιν ὁ κόσμος, ὁμοίωται πρὸς τὸ πᾶν τὸ νοητόν τὸ γὰρ μὴ ἀνόμοιον, ἀλλ’ ὅμοιον καὶ εἰκότως εἰκόν ἐστιν. ἔχεις οὖν εἰκόνων μὲν καλλίστην τὸ πᾶν τὸ αἰσθητόν, αἰτίων δὲ ἄριστον τὸ πᾶν τὸ νοερὸν, παραδειγμάτων δὲ θεϊότατον τὸ νοητόν, καὶ πανταχοῦ μὲν ἕκαστον, ἐπεὶ καὶ τὸ αἰσθητόν νοῦ μετέχει καὶ τοῦ ὄντος, καὶ τὸ νοερὸν ἐνοειδῶς μὲν τὰ αἰσθητά, δευτέρως δὲ ἔχει τὰ νοητά, καὶ τὸ νοητόν ἀρχηγικῶς καὶ ἠνωμένως τὰ τε νοερὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ προείληφεν. ἀλλ’ οἰκείως ἐν ἑκάστη τάξει τὸ πᾶν. καὶ τὸ μὲν αἰσθητόν ὡς δημιουργημὰ πρόκειται, τὸ δὲ αἴτιον τὸ μὲν ὡς δημιουργικόν, τὸ δὲ ὡς παραδειγματικόν”. *Ibidem*, s. 335 [podkr. – M. K.].

⁴³ *Ibidem*, s. 11: „τὸ πέρασ τοῦ τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν πλάτους”.

⁴⁴ *Ibidem*: „καὶ γὰρ τὰ θεῖα σώματα θεοῦς καλοῦμεν, ὡς ἀγάλματα τῶν θεῶν”.

najprawdopodobniej o ciała niebieskie⁴⁵. Natura ponadto obejmując swoim krańcem niebo, rządzi za jego pomocą powstawaniem i narodzinami⁴⁶. Tak scharakteryzowana natura wyszła z tworzącej życie bogini (προελήλυθεν ἀπὸ τῆς ζωογόνου θεᾶς)⁴⁷, od której pochodzi wszelkie życie, zarówno umysłowe (νοερά) jak również to, którego nie da się oddzielić od rzeczy, które posiada ono w swym władaniu (ἢ ἀχώριστος τῶν διοικουμένων)⁴⁸. „Dzięki naturze – jak mówi Proklos – nawet najbardziej nieożywione twory uczestniczą do pewnego stopnia w duszy, a to, co podlega zniszczeniu trwa wiecznie w świetle, powstrzymywane od rozpadu przez znajdujące się w niej przyczyny kształtów”⁴⁹. Następnie podejmuje komentator polemikę z Ameliuszem⁵⁰ i Teodorosem z Assiny⁵¹, nie przyjmując ich hipotezy dotyczącej umieszczenia ponad duszą trzech twórców⁵². Zgadza się Proklos jedynie na to, by mianem trzech twórców określać następujące zasady: umysł, duszę, i całą naturę⁵³. Ale tak naprawdę, jak mówi, twórca całości jest jeden, natomiast poszczególne moce rozdzieliły tylko między sobą jego całą twórczą działalność⁵⁴. Następnie wspomina Proklos o poglądzie, który przyrównuje naturę do twórczej sztuki (τέχνη δημιουργική). Porównanie to jest oczywiście poprawne pod warunkiem, że ma się na myśli nie tę sztukę, która „pozostaje”

⁴⁵ Porównaj choćby znane Proklosowi pismo Timajosa Lokryjczyka *O duszy i naturze świata* (Timaeus Locrus, *De anima mundi*, [w:] Plato, *Timaeus et Critias*, ed. C. F. Hermann, Lipsiae 1906), V, gdzie jako nazwy gwiazd i planet wymienia się między innymi następujące imiona bóstw greckich: Afrodyta, Ares, Zeus, Kronos, Hermes, Hera.

⁴⁶ Proclus, *op. cit.*, s. 11: „τὸν μὲν οὐρανὸν τῇ ἑαυτῆς ἀκρότητι συνέχουσα, τὴν δὲ γένεσιν διὰ τοῦ οὐρανοῦ κυβερνώσα”.

⁴⁷ Nad tym, o jakiej bogini mówi Proklos zastanawia się już scholiasta. Por. scholia ad hunc locum, *ibidem*, s. 459: „ὅτι ἡ φύσις ἀπὸ τῆς ζωογόνου θεᾶς προελήλυθεν ὅτι ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος καὶ τὴν ψυχὴν λέγει ἀπὸ τῆς ζωογόνου θεᾶς προελθεῖν. ἀφ’ ἧς ζωογόνου θεᾶς;”. Przekład angielski sugeruje w nawiasie kwadratowym, że jest to Rea. *Ibidem*, s. 9.

⁴⁸ Proclus, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁹ *Ibidem* (przekład własny): „δι’ ἣν καὶ τὰ ἀψυχότατα ψυχῆς μετέχει τινός, καὶ τὰ φθειρόμενα μένει διακαιῶς ἐν τῷ κόσμῳ, ταῖς ἐν αὐτῇ τῶν εἰδῶν αἰτίαις συνεχόμενα”.

⁵⁰ Przebywał on, jak poświadcza Porfiriusz (*Vita Plotini*, 3), w szkole Plotyna całe dwadzieścia cztery lata. Porównaj też inne wzmianki na jego temat u Porfiriusza (*op. cit.*, 7; 10; 20–21). U Sudy (*op. cit.*) pod hasłem Ἀμέλιος czytamy: „Ἀπαμεύς, φιλόσοφος, μαθητῆς Πλωτίνου, διδάσκαλος Πορφυρίου, συγχρονίσας Ἀμμωνίῳ καὶ Ὠριγένηι”.

⁵¹ Był uczniem Porfiriusza i Jamblicha. Porównaj na jego temat: W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973. Odsyłam za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. VI, s. 648.

⁵² Proclus, *op. cit.*, s. 12: „εἰ δὲ ἄλλους τινὰς δημιουργοὺς ἐπέκεινα ψυχῆς ὑποτίθεται τρεῖς τοῦ παντός, οὐκ ὀρθῶς [...] εἴτ’ οὖν Ἀμέλιος ἐθέλοι ταύτη διατάττεσθαι εἴτε Θεόδωρος, οὐ προσιέμεθα τὸν λόγον”.

⁵³ *Ibidem*: „καὶ τὰ ἐξῆς. ὥστ’ εἴ τις ἐθέλοι τῶν τοῦς τρεῖς δημιουργοὺς λεγόντων εἰς ταύτας ἀναπέμπειν τὰς ἀρχὰς αὐτοῦς, τὸν δημιουργικὸν νοῦν, τὴν ψυχὴν, τὴν ὄλην φύσιν, ὀρθῶς ἂν λέγοι διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας”.

⁵⁴ *Ibidem*: „εἰς γὰρ ἔστιν ὁ τῶν ὄλων δημιουργός· κατενεύμαντο δὲ αὐτοῦ τὴν ὄλην δημιουργίαν μερικώτεραι δυνάμεις”. Por. Platon, *Timajos*, 42d.

w samym twórcy, tylko tę, która z niego „wychodzi”⁵⁵. Z uwagi jednak na to, że należy rozróżnić pojęciowo trzy rodzaje sztuki, z których dwa są tymi, które „wychodzą”, proponuje komentator nazwać naturę sztuką, która „wyszła” w kontraście do duszy rozumnej, która jest sztuką zarówno „wychodzącą”, jak i „pozostającą”⁵⁶. Określa on wreszcie naturę jako żywe i w pewnym sensie poruszające się samo z siebie narzędzie bogów⁵⁷. Na koniec swoich rozważań, pochodzących ze wstępu do komentarza właściwego, stwierdza Proklos z całym przekonaniem, że omówił zagadnienie natury u Platona oraz podsumowuje, wyliczając główne jej cechy, mianowicie to, że jest ona substancją niecielesną, taką, która nie daje się oddzielić od ciała, posiada *logoi* tych ciał oraz jest substancją, która nie może sama siebie oglądać⁵⁸. Przedstawione powyżej streszczenie rozważań Proklosa o naturze ukazuje niezaprzeczalnie, że historyczny Platon został poddany przez Proklosa daleko idącej interpretacji w duchu neoplatonizmu ateńskiego, który z nauki samego Plotyna zachował niewątpliwie zhierarchizowanie rzeczywistości. Oprócz bowiem Jedna identycznego⁵⁹ z Dobrem, przyjmuje Plotyn tylko umysł i duszę, nie godząc się kategorycznie na powiększanie świata uchwytywalnego umysłem⁶⁰. Proklos natomiast, jak widzieliśmy, wprowadza poniżej poziomu duszy kolejną przyczynę, którą jest natura. Tak rozumiana natura jest pośrednikiem między duszą a światem zmysłowym i stanowi w systemie Proklosa oddzielny poziom rzeczywistości⁶¹. Jest to krok w kierunku zwiększenia liczby przyczyn świata umysłowego

⁵⁵ Proclus, *op. cit.*, s. 12: „καὶ μὴν καὶ ὅσοι τέχνην δημιουργικὴν τὴν φύσιν εἰρήκασι, εἰ μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τῷ δημιουργῷ μένουσάν φασιν, οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν, εἰ δὲ τὴν ἀπ’ αὐτοῦ προϊούσαν, ὀρθῶς”.

⁵⁶ *Ibidem*: „τριπλὴν γὰρ τὴν τέχνην νοητέον, τὴν μὲν ἀνεκφοίτητον τοῦ τεχνίτου, τὴν δὲ προϊούσαν μὲν, ἐπιστρέφουσαν δὲ εἰς αὐτόν, τὴν δὲ ἤδη προελθοῦσαν καὶ ἐν ἄλλῳ γενομένην. ἢ μὲν οὖν ἐν τῷ δημιουργῷ τέχνη μένει τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός ἐστι, [...] ἢ δὲ νοερά ψυχὴ τέχνη μὲν, ἀλλὰ μένουσα ἅμα καὶ προϊούσα ἢ δὲ φύσις προελθοῦσα μόνον”.

⁵⁷ *Ibidem*: „διὸ καὶ ὄργανον λέγεται τῶν θεῶν, οὐκ ἄζων οὐδὲ ἀλλοκίνητον μόνον, ἀλλ’ ἔχουσά πως τὸ αὐτοκίνητον τῷ ἀφ’ ἑαυτῆς ἐνεργεῖν τὰ γὰρ ὄργανα τῶν θεῶν ἐν λόγοις δραστηρίοις οὐσίωται καὶ ζωτικά ἐστι καὶ σύνδρομα ταῖς ἐνεργείαις αὐτῶν”.

⁵⁸ Proclus, *op. cit.*, s. 12: „Ἐπειδὴ τοῖνον εἴρηται, τίς ἢ κατὰ Πλάτωνα φύσις, ὅτι οὐσία ἀσώματος, ἀχώριστος σωμάτων, λόγους ἔχουσα αὐτῶν, εἰς ἑαυτὴν ὄραν οὐ δυναμένη”.

⁵⁹ Plotinus, *Enneades*, ed. P. Henry and H. R. Schwyzer, [w:] *Plotini opera*, 3 vols, Leiden 1951–1973, 2,9,1: „ὅταν λέγωμεν τὸ ἐν, καὶ ὅταν λέγωμεν τάγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν”.

⁶⁰ *Ibidem*: „ἀνάγκη μὴδὲν ὑπὲρ αὐτὸ [sc. τὸ ἐν = τάγαθόν – M. K.] εἶναι. Οὐ τοῖνον δεῖ ἐφ’ ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προσησαμμένους, εἶτα νοῦν μετ’ αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρῶτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦ–αὐτὴ γὰρ τάξις κατὰ φύσιν–μῆτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μῆτε ἐλάττω”. Por. też *ibidem*, 2,9,2 oraz J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 92.

⁶¹ Por. L. J. Rozán, *op. cit.*, s. 115–117, 171–180.

w porównaniu z propozycją Plotyna, dla którego natura była tylko niższą częścią duszy, a nie oddzielną hipostazą⁶².

Jak pokazują to wyraźnie przywołana praca Rozána oraz w szczególności niezwykle pożyteczne streszczenie zachowanych komentarzy wykonane przez Whittakera, komentarze Proklosa do Platona nie są niczym innym jak bardzo szczegółowym wykładem myśli samego Proklosa. Jest to wykład o tyle ciekawy, że odbywa się on na kanwie tekstów Platona. Czytając jego komentarze, być może rzeczywiście mamy do czynienia, jak chce tego E. R. Dodds, z notatkami z kilku serii wykładów poświęconych poszczególnym dialogom Platona⁶³. Można też, jak sądzę, zastanawiać się, czy komentarze Proklosa nie są przypadkiem zapisem z seminariów, na których czytano i interpretowano dialogi Platona w Akademii w Atenach w V w. n.e. Tezę tę da się chyba uzasadnić faktem, iż z wyjątkiem *Komentarza do „Państwa”* wszystkie pozostałe zachowane komentarze omawiają konkretny dialog wręcz zdanie po zdaniu.

By dać pewną ilustrację omawianego zagadnienia, zamieszczam poniżej we własnym tłumaczeniu fragment z komentarza Proklosa do Platońskiego *Parmenidesa*. Jest to początek księgi III poświęcony rozważaniom dotyczącym idei. W dalszej części komentarza Proklos zajmuje się Jednym. Tłumaczenie oparte zostało na tekście Stallbauma⁶⁴. Księga trzecia rozpoczyna się cytatem z *Parmenidesa* Platona, po którym następują wyjaśnienia Proklosa.

⁶² Plotinus, *op. cit.*, 4,4,13: „Ἀλλὰ τί διοίσει τῆς λεγομένης φύσεως ἢ τοιαύτη φρόνησις; Ἡ ὅτι ἢ μὲν φρόνησις πρῶτον, ἢ δὲ φύσις ἔσχατον ἵνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἢ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει” oraz 3,8,4: „ἢ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆς οὐσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης”. Por. też cytowany powyżej fragment 2,9,1 i 2,9,2 oraz skuteczne odparcie tezy Armstronga (*The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940) o naturze jako czwartej hipostazie w systemie Plotyna dokonane przez J. M. Rista, *op. cit.*, s. 92–93.

⁶³ Por. znamienne w tej sprawie wypowiedź przywołanego wydawcy dzieł Proklosa: „The extant commentaries on the *Republic*, *Parmenides*, *Timaeus*, and *Alcibiades I*; and the commentary on the *Cratylus*, of which we possess only excerpts. All these show clear traces of their origin in lecture-courses; and the *Cratylus* excerpts may well be taken not from any published work of Proclus but from a pupil’s notebook. Among the lost writings are commentaries on the *Phaedo*, *Gorgias*, *Phaedrus*, *Theaetetus*, and *Philebus* and on the *Chaldean Oracles*, and possibly others”. Dalej w tekście przypisu Dodds uzupełnia: „The line between »published« commentaries and »unpublished« lecture-courses is difficult to draw; notes of the latter taken by pupils were doubtless current within the school. All the lost commentaries mentioned above are referred to by Proclus himself”. etc. E. R. Dodds, *Introduction*, [w:] Proclus, *The Elements of Theology*, *op. cit.*, s. XIII. Wszystkie podkreślenia w tekście – M. K.

⁶⁴ Proclus, *Commentarius in Parmenidem*, ed. G. Stallbaumius, Lipsiae 1841. Tekst Stallbauma porównywałem też z tekstem ustalonym przez V. Cousin (*Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, [w:] *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ed. V. Cousin, s. 617–1244, Paris: Durand, 1864 repr. Hildesheim: Olms, 1961). W konsultacji filologicznej korzystałem również z tłumaczenia angielskiego wykonanego przez Morrow’a i Dillon’a (Proclus, *Commentary on Plato’s Parmenides*, tr. by Glenn R. Morrow and John M. Dillon, Princeton 1987).

Proclus, *Commentarius in Parmenidem*, ed. Stallbaum, III [fragment, s. 609–615].

A powiedz mi, czy ty sam tak podzieliłeś, jak mówisz, osobno jakieś postacie same, a osobno znowu to, co w nich uczestniczy? I wydaje ci się, że samo jakieś podobieństwo istnieje oddzielnie od podobieństwa, które my mamy, i jedno, i wielość, i to wszystko, o czym teraz właśnie usłyszałeś od Zenona? Tak mi się wydaje – mówi Sokrates⁶⁵.

Najpierw zapytał go [Parmenides Sokratesa] o bytowanie idei, czy uważa, że istnieją oddzielone od wielości rzeczy jakieś tych rzeczy przyczyny, oraz czy doszedł sam do istnienia tych przedmiotów, czy usłyszał o tym od kogoś innego. Nie zadał tego pytania pochopnie, lecz chciał ustalić ponad wszelką wątpliwość, czy Sokrates w stosunku do tych rzeczy jest pełen mniemań pochodzących z obcego źródła, czy jest on w zgodzie z rozumem i czy ujrzał to, zbudziwszy samego siebie, oraz czy oglądał, czyniąc jak tego wymaga umysł, transcendentne jedności przed immanentnymi oraz te jedności, w których nie da się uczestniczyć przed tymi, w których się uczestniczy. Jako że zwolennicy Parmenidesa posiadali jakiś taki pogląd, było prawdopodobne, że do niego dotarła pogłoska, i że mówił w ten sposób przekonany tym poglądem, a nie na podstawie własnego bezpośredniego pojmowania. Parmenides za pomocą tego wypytywania nie starał się więc o nic innego, tylko o to, żeby zbudzić i przygotować Sokratesowy umysł do oglądania rzeczy uchwytywalnych umysłem, odwołując się do samego umysłu, a nie do znajdującego się w nim mniemania. Obiekty oglądu, które to Parmenides ma zamiar objawić za pomocą dalszych rozważań, należą bowiem do domeny umysłu. Na podstawie dużej pewności w sposobie mówienia trzeba uznać, że Sokrates posiadał zatem nie tylko pojęcie o rzeczach dających się definiować, lecz także o samych oddzielonych ideach i, jak mówi Arystoteles, nie zdecydowałby się na ich przyjęcie biorąc pod uwagę rozważania dotyczące definicji, lecz, że doszedł on do idei dzięki rzeczywiście boskiemu pragnieniu, ponieważ jasne, że młodzieniec jest zbudzony do kontemplacji owych przedmiotów sam z siebie. O to właśnie zapytał go najpierw Parmenides.

Tyle uwag o sposobach wyrażania się. Trzeba zatem przejść do rozważenia czterech problemów, które występują w dociekaniach dotyczących idei. Po pierwsze, czy istnieją idee? Jak bowiem można się nad nimi zastanawiać, nie ustalwszy tego wcześniej? Po drugie, jako że i to wywołuje wiele sporów, jakich rzeczy idee istnieją, a jakich nie. Po trzecie, jakiego rodzaju bytami są idee i jaka jest ich specyficzna właściwość. Po czwarte zaś, jak uczestniczą

⁶⁵ Powyższe tłumaczenie tekstu *Parmenidesa* Platona różni się nieznacznie od tłumaczenia Władysława Witwickiego, ponieważ tekst grecki *Parmenidesa*, ustalony przez współczesnych wydawców odbiega w pewnym stopniu od tekstu, jaki cytuje Proklos. Por. Plato, *Parmenides*, [w:] Plato, [Works] with an English Translation, The Loeb Classical Library, vol. VI, London 1953, 130 b-c oraz Proclus, *Commentarius in Parmenidem*, ed. G. Stallbaumius, Lipsiae 1841, s. 609.

w nich rzeczy zmysłowe i na czym to uczestnictwo polega. O trzech ostatnich problemach wspomiano i były one szerzej rozważane, pierwszy natomiast nie został opracowany, gdyż Platon pozostawił go nam prawdopodobnie do zbadania. Jeśli zatem trzeba najpierw w tym punkcie osiągnąć porozumienie, a później dopiero w pozostałych, rozważmy więc, biorąc pod uwagę nasz własny punkt widzenia, za pomocą jakich argumentów można by udowodnić hipotezę dotyczącą idei i przeprowadzić dla zainteresowanych tą sprawą dowód ich istnienia. Trzeba zaś zacząć od tego, czy świat ten – przez świat rozumiem coś, co jest samo w sobie cielesne – jest zjawiskowy, czy istnieje sam przez się. To bowiem jako pierwsze domaga się rozstrzygnięcia. Jeśli ten oto świat istnieje zaiste sam przez się, pojawi się wiele niedorzeczności. Konieczne jest bowiem, żeby wszystko to, co istnieje samo przez się nie posiadało części, ponieważ to wszystko, co tworzy i rodzi jest całkowicie niecielesne. Nawet i ciała tworzą bowiem za pomocą niecielesnych sił, ogień ciepłem, a śnieg za pomocą zimna. Jeśli trzeba zatem, żeby twórca był niecielesny, a w rzeczach, które istnieją same przez się tym samym jest to, co tworzy i to, co jest tworzone, oraz to, co rodzi i to, które podlega narodzinom, to to, co istnieje samo przez się, nie mogłoby w zupełności posiadać części.

Natomiast świat, ze względu na to, że każde ciało da się podzielić we wszystkich kierunkach, nie jest taki. Wobec tego nie istnieje on sam przez się. Podchodząc do zagadnienia w inny sposób, to wszystko, co istnieje samo przez się tak też i działa, tym bardziej że to, co samo siebie rodzi jest też zdolne z natury, żeby samo na siebie działać, dlatego że sama czynność tworzenia i rodzenia jest działaniem. Ten świat zaś, będąc cielesny, nie porusza się sam. Z pewnością żadne ciało nie jest z natury zdolne do tego, żeby równocześnie wywoływać ruch i jako całość mu podlegać, gdyż nie jest też w stanie jako całość ogrzewać samo siebie i jednocześnie być przez siebie samo ogrzewanym. Przecież z tego powodu, że jest ono ogrzewane, nie mogłoby być jeszcze ciepłe, natomiast posiadałoby ciepło, dlatego że ogrzewa. W ten sposób ta sama rzecz będzie i nie będzie ciepła. Zatem, tak jak nie jest rzeczą możliwą, żeby jakieś ciało samodzielnie wywoływało ruch, który by je zmieniał, tak też nie jest to możliwe w odniesieniu do pozostałych ruchów. Mówiąc ogólnie, każdy ruch, który dotyczy ciał, przypomina raczej przysługującą rzeczy właściwość, natomiast samoporuszający się akt jest niematerialny i nie posiada części. W wyniku tego świat nie mógłby poruszać się sam, jeśli jest cielesny. Jeśli nie porusza się sam, również nie istnieje sam z siebie. Jeśli zaś rzeczywiście nie istnieje sam z siebie, jest oczywiste, że istnieje dzięki innej przyczynie. Z kolei to, co nie istnieje samo z siebie, można rozumieć na dwa sposoby, albo że jest czymś potężniejszym od przyczyny, albo że czymś gorszego gatunku. To potężniejsze posiada

coś, co po nim następuje i co równocześnie istnieje samo z siebie, to zaś, co jest gorszego gatunku całkowicie zależy od innej, istniejącej samej z siebie, przyczyny. Świat musi zatem istnieć dzięki innej potężniejszej przyczynie. Przyjmijmy więc za udowodnione, że świat zależy do jakiejś znakomitszej przyczyny. Zatem, czy przyczyna ta tworzy w oparciu o wolny wybór i rozumowanie, czy też stwarza uniwersum przez to tylko, że istnieje? Jeżeli właśnie opierając się na wolnym wyborze, działalność twórcza będzie niepewna, niestała i za każdym razem inna, a świat rzeczywiście będzie zniszczalny, gdyż rzecz, która powstaje z przyczyny poruszającej się za każdym razem inaczej, doznaje zmian i jest zniszczalna. Jeśli natomiast świat, co nie podlega obecnie badaniu, jest wieczny, twórca tworzy go przez to tylko, że istnieje.

Ogólnie bowiem to wszystko, co tworzy w oparciu o wolny wybór, ma zapewne jakiś rodzaj twórczej działalności, który wykonuje przez to tylko, że istnieje. Również nasza dusza wiele urzeczywistnia, opierając się na wolnym wyborze, pomimo tego obdarza jednak ciało życiem przez to tylko, że istnieje i, gdy substrat będzie odpowiedni, trwa całkowicie przy swoim życiu, nie wpływając. Jeśli bowiem wspomniane życie byłoby zależne od naszego wolnego wyboru, istota żywa w każdej trudnej sytuacji łatwo by umierała, ponieważ dusza w takich momentach opowiada się przeciwko połączeniu z ciałem. Nie wszystko zaś, co tworzy samym tylko istnieniem, ma też jakąś inną twórczą działalność związaną z wolnym wyborem. Ogień na przykład swoją obecnością tylko ogrzewa, ale niczego nie tworzy z wolnego wyboru, ani też śnieg, ani w ogóle żadne ciało, o ile jest ciałem. Jeśli tworzenie samym tylko istnieniem rozciąga się w istocie szerzej niż tworzenie z wolnego wyboru, jest oczywiste, że bierze ono swój początek w bardziej czcigodnej i znakomitszej przyczynie. I jak można się było tego spodziewać, twórcza działalność tych [bytów], które tworzą samym tylko istnieniem to, co tworzą, jest wolna od kłopotów. Należy się zgodzić, że brak kłopotów występuje szczególnie w rzeczach boskich, ponieważ żyje się nam łatwiej i bardziej beztrudnie, gdy sposób naszego życia jest boski i cnotliwy. Jeśli więc istnieje przyczyna uniwersum, która tworzy przez to tylko, że istnieje, a to, co tworzy samym tylko istnieniem, tworzy ze swojej własnej istoty, to jest owa przyczyna w najwyższym stopniu tym, czym jej wytwór w sposób pośredni i użycza mu w mniejszym stopniu tego, czym sama jest w stopniu najwyższym, jak na przykład ogień, który zarówno dostarcza innej rzeczy ciepła i jest też ciepły oraz dusza, która posiada życie i obdarza życiem. I widziałeś zapewne, że twierdzenie to jest prawdziwe w odniesieniu do wszystkich rzeczy, które tworzą samym tylko istnieniem. W takim razie przyczyna uniwersum, która tworzy samym tylko istnieniem jest w najwyższym stopniu tym, czym świat jest właśnie w sposób pośredni.

Jeśli zatem świat jest sumą wszelkiego rodzaju kształtów, to w najwyższym stopniu istnieją one chyba w przyczynie uniwersum. Ta sama bowiem

przyczyna spowodowała istnienie i słońca, i księżyca, i człowieka, i konia, i ogólnie postaci, które znajdują się w uniwersum. One przeto w najwyższym stopniu istnieją w przyczynie uniwersum, inne słońce obok tego widzialnego, i inny człowiek, i podobnie każda spośród idei. Zatem idee istnieją przed rzeczami postrzegalnymi zmysłowo i preegzystują według przedstawionego rozumowania jako ich twórcze przyczyny w jednej przyczynie całego świata. Jeśli zaś twierdziłby ktoś, że świat ma bynajmniej nie sprawcą lecz celową przyczynę, i że w ten sposób wszystko jest względem niej uporządkowane, dobrze chociaż, że pozwala, żeby dobro stało na czele uniwersum jako przyczyna. Niech więc powie, czy świat coś od niej przyjmuje, czy nie przyjmuje niczego, co odpowiadałoby jego pragnieniu? Jeśli bowiem niczego nie przyjmuje, to to, co nie ma zupełnie żadnej korzyści z pragnienia miałoby owo pragnienie na próżno. Jeśli natomiast coś od niej przyjmuje, jest ona zapewne w najwyższym stopniu tym, czego użycza światu jako dobro, nawet jeśli nie tylko użycza mu dobra, lecz użycza także w zgodzie ze swoją istotą. A jeśli tak, to będzie także powodować istnienie uniwersum, gdyż najpierw jest dla niego przyczyną istnienia, żeby dać mu też zgodnie ze swoją istotą dobro. Dochodzimy więc do tego samego twierdzenia, że nie tylko będzie ona przyczyną celową uniwersum, lecz także sprawcą.

Po drugie zapoznajmy się z twierdzeniem, które mówi, że właśnie rzeczy świata zjawisk są zarówno podobne jak i niepodobne, równe jak i nierówne, oraz że absolutnie żadna rzecz postrzegalna zmysłowo nie posiada nazwy, która w zupełności byłaby do niej adekwatna. Jakiego bowiem rodzaju równość, która została połączona z nierównością, występuje w rzeczach? A jakiego rodzaju prawdziwe podobieństwo znajduje się w tym, co pełne jest jego braku?⁶⁶ Gdzie zaś jest piękno samo w rzeczach, które mają brzydki substrat? Gdzie natomiast jest dobro w tym, w czym tkwi potencjalność i niedoskonałość? Zatem żadna spośród rzeczy postrzegalnych zmysłowo nie jest w istocie tym, czym jest nazywana. Bez wątplenia też i żadne ciała niebieskie, jeśli brałbyś je pod uwagę, gdyż zaiste charakteryzują się one większą dokładnością niż rzeczy materialne, ale i tak całkowitej dokładności w nich nie ma. W rzeczach rozciągniętych bowiem nie może istnieć dokładnie ani koło, ani środek, ani nawet oś niebieska, bo jakże by mogło doskonale istnieć w tym, co rozciągnięte i całkowicie podzielne coś, co ma niepodzielną i nierozciągniętą naturę? W każdym bądź razie nasza dusza po to, żeby myśleć może rodzić rzeczy o wiele dokładniejsze i czystsze od tych, które znajdują się w świecie zjawisk. Uzupełnia ona zatem braki koła zjawiskowego i mówi w jakim stopniu jest ono pozbawione dokładności, ponieważ widzi inną jakąś postać, piękniejszą od niego i doskonalszą. Przecież chyba nie twierdzi, że ta oto rzecz nie jest w istocie

⁶⁶ Tzn. niepodobieństwa (*τῆς ἀνομοιότητος*) – przyp. tłumacza.

piękna, natomiast że tamta nie jest całkiem równa, nie spoglądając na coś czystsze, ani niczego [takiego] nie uchwytując? I właśnie dlatego, że mówi o tych rzeczach, pokazuje w ten sposób, że ogląda to, co jest w pełni piękne i zupełnie równe. A zatem, poszczególna dusza jest w stanie rodzić coś doskonalszego i dokładniejszego od rzeczy świata zjawisk oraz kontemlować to w sobie samej wtedy, gdy traktuje jako zagadnienie kulę dokładną, i koło, i piękno, i równość i każdą z idei. Natomiast dusza całego świata nie może ani rodzić ani oglądać czegoś piękniejszego od zjawisk. Jakżeby to być mogło, że jedna jest twórcą uniwersum, a druga jego części? Większa siła może przecież rodzić doskonalsze rzeczy, a ruch w większym stopniu niematerialny jest widzem doskonalszych przedmiotów oglądu. Twórca świata zapewne więc może myśleć oraz rodzić postacie o wiele większe, dokładniejsze i doskonalsze od rzeczy świata zjawiskowego. Gdzie w takim razie rodzi je i gdzie ogląda? Jasne, że w sobie samym, ponieważ samego siebie ogląda, tak że rodzi w sobie samym i powoduje równocześnie istnienie postaci bardziej niematerialnych i dokładniejszych od zjawisk, oglądając siebie samego i rodząc.

Po trzecie więc, jeśli nie ma żadnej przyczyny uniwersum, a wszystkie rzeczy powstają samorzutnie, w jaki sposób są one między sobą uporządkowane? A jakim to sposobem istnieją zawsze byty i jak w przeważającej części przypadków rodzą się też w ten sposób rzeczy zgodnie z naturą, jeśli to wszystko, co zachodzi samorzutnie stanowi bardzo niewielką część przypadków? Jeśli natomiast istnieje jedna jakaś przyczyna, która porządkuje wszystkie rzeczy, i jeśli ona nie zna siebie samej, to na pewno będzie przed nią coś innego, co zarówno zna siebie samo jak również jest przyczyną tego, że ta wcześniejsza jest przyczyną. Ta, która nie zna siebie samej będzie przecież gorsza od istot w uniwersum, które same siebie poznają, a równocześnie będzie też lepsza, co jest niemożliwe. Jeśli jest ona zaś tym, co poznaje siebie samo, jest rzeczą oczywistą, że będąc świadoma tego, że jest przyczyną wie również i o rzeczach, których jest przyczyną, tak że będzie obejmować również te rzeczy, które poznaje. Umysł więc albo jest sprawcą (*αἴτιος*), albo też będzie porządkował wszystkie rzeczy między sobą⁶⁷. W przeciwnym razie jest on bowiem twórcą (*δημιουργός*) uniwersum, natomiast uniwersum jest różnorodne i nie wszystkie jego części posiadają tę samą wartość i należą do tej samej klasy. Kim jest ten, który ocenia ich wartość, czy jest to ten, który spowodował ich istnienie? A Kim jest ten, który umieścił każdą rzecz na swoim miejscu i w taki sposób jak tego potrzebowała: tu słońce, tam księżyc, tu ziemię, a tam ogromne niebo, czy jest to ten,

⁶⁷ Zdanie to oraz kolejne w wydaniu V. Cousin brzmi następująco: „Jeśli więc umysł jest przyczyną, to będzie również porządkował wszystkie rzeczy między sobą. Jeden bowiem jest twórca uniwersum, natomiast uniwersum jest różnorodne i nie wszystkie jego części posiadają tę samą wartość i należą do tej samej klasy”.

który je stworzył? Kim zaś jest ten, który uporządkował wszystkie rzeczy razem i utworzył z nich jedną harmonię, czy jest to ten, który każdej poszczególnej rzeczy dał istotę i naturę? Jeśli zatem uporządkował on wszystkie rzeczy i każdej wyznaczył wartość, to wiedział chyba dobrze, na czym polega porządek i nieuporządkowanie rzeczy. Działanie w inny sposób należałoby bowiem do nierozumnej istoty a nie do boskiej przyczyny i byłoby cechą charakterystyczną konieczności, a nie rozumnej przezorności. Skoro jeśli nawet ten, który myśli o sobie samym, zna samego siebie, a znając samego siebie i istotę, którą posiada, wie o tym, że jest nieruchomą przyczyną i tym, co pożądane przez wszystkie rzeczy, to zna on te rzeczy, dla których jest celem pożądań, gdyż nie jest nim zgodnie z cechami przypadkowymi, lecz zgodnie ze swoją istotą. Zatem, albo nie będzie wiedział czym jest co do swojej istoty, albo to wiedząc, będzie również wiedział o tym, że jest obiektem pożądań. A wraz z tym będzie poznawał też to, że pożądają go wszystkie rzeczy, oraz to, jakimi one są. Posiadanie bowiem dokładnych informacji o jednym z dwóch członów relacji, natomiast o drugim niedokładnych nie jest cechą charakterystyczną wiedzy, a jeszcze bardziej myślenia. Znając zaś dokładnie rzeczy, które go pożądają, zna ich przyczyny, ponieważ patrzy na samego siebie a nie na to, co znajduje się po nim. A jeśli nie będzie posiadał przyczyn wszystkich rzeczy na próżno, jest chyba rzeczą konieczną, żeby wyznaczał porządek wszystkich rzeczy przez owe przyczyny, i żeby w ten sposób był nieruchomą przyczyną wszystkiego, gdyż jest on tym, co wyznacza porządek dla wszystkich rzeczy przez to tylko, że istnieje. Czy więc dlatego, że miał zamiar tworzyć wszystkie rzeczy myślał o nich, czy dlatego, że myślał o nich wszystkich, spowodował przez to ich istnienie? Lecz jeśli myśli o wszystkich rzeczach dlatego, że miał zamiar je tworzyć, jego zwrot ku sobie samemu oraz wewnętrzna działalność będzie słabsza od tej działalności, która wychodzi na zewnątrz i będzie poznawał byty z powodu rzeczy innego rodzaju oraz przez wzgląd na rzeczy gorszego gatunku będzie o bytach tych wiedział. A jeśli jest to czymś niedorzecznym, będzie on twórcą wszystkich rzeczy przez to, że myśli samego siebie. Jeśli zaś tak, to będzie, przy użyciu tego, co w nim się znajduje, tworzył rzeczy podobne na zewnątrz. Taki bowiem jest zgodny z naturą porządek rzeczy, że od wewnętrznej działalności zależy ta, która wychodzi na zewnątrz, a cały świat od zupełnej jedności idei, od oddzielonych zaś jedności zależą obecne tutaj części uniwersum.

Rozważania niniejsze dotyczące komentarzy Proklosa do dialogów Platona, a w szczególności do Platońskiego *Timajosa* i *Parmenidesa* z pewnością nie wyczerpują zagadnienia. Nie było to moim celem. Chodziło raczej o zwrócenie uwagi na mało znaną w polskiej literaturze filozoficznej problematykę późnoantycznej myśli neoplatońskiej, której najznakomitszym

helleńskim przedstawicielem był Proklos. Studia nad jego myślą są w Polsce dopiero w fazie zaczątkowej. Kamieniem węgielnym dla dalszych badań jest niewątpliwie pierwszy polski przekład *Elementów teologii*⁶⁸, ale jest to oczywiście kamień niezmiernie mały w porównaniu choćby z sześciokrotnie większą *Teologią Platona*⁶⁹. Należało by więc zintensyfikować wysiłki translatorskie i postarać się o przynajmniej jeden kompletny przekład na język polski wszystkich pism Proklosa. Oczywiście nie jest to zadanie dla jednej osoby, a raczej praca dla zespołu lub kilku współpracujących ze sobą grup tłumaczy.

Marcin Komorowski

PROCLUS AS A COMMENTATOR ON PLATO

Not only in Polish philosophical literature non-Christian Neoplatonism of Late Antiquity still lie in the unexplored gap between two domain of the history of philosophy, that of ancient one and that of mediaeval. The paper has had two aims: to briefly present Proclus' activity at Athens as a commentator on Plato, especially as a commentator on the *Timaeus* and on the *Parmenides*, and to set forth the statement, which is hoped that it has been sufficiently proved through philological and philosophical analyses of selected quotation from Proclus, Marinus and Plotinus, that for Proclus, such as for the rest of Neoplatonists of that period, above mentioned activity (i.e. explaining Plato by writing huge commentaries) was essentially a way of expressing new ideas and their own original thought. The author suggests that some of the Proclus' commentaries on Plato might have come simply into being as a kind of notes or records of the meetings at the 'Academy', where Proclus with his students was reading and explicating some dialogues selected out of all the Platonic writings. The obvious evidence of that is the structure of Proclean commentaries and especially such a fact that he is quoting and analysing Platonic texts line by line. The paper also contains the Polish translation of the part of the book III of Proclus' *Commentary on Plato's Parmenides* as a kind of textual illustration of its theses.

⁶⁸ Przekład: R. Sawa, Warszawa: Akme, 2002.

⁶⁹ Najnowszym wydaniem tekstu greckiego od czasów wydania A. Portusa (Hamburg 1618) jest sześciotomowe wydanie francuskie opatrzone również tłumaczeniem: Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, vol. I–VI, Paris 1968–1997.