

PROKLOS

## O teologii według Platona Księga II, rozdział 7

[43]<sup>1</sup> Jakie są więc sposoby nauczania o tym, co pierwsze, i jakimi nazwami próbuje Platon to ujawnić, i skąd <bierze><sup>2</sup> nie tylko nazwy, lecz także te sposoby ukazywania tego, co niewysłowione i niepoznawalne dla wszystkich, sądzę, że stało się oczywiste na podstawie tego, co zostało powiedziane. Jeśli trzeba zaś też rozważyć każdy z rozproszonych w pismach platońskich poglądów tego dotyczących i sprowadzić [je] z powrotem do jednej wiedzy teologicznej, zbadajmy, jeśli chcesz, przed innymi [sprawami] te [nauki] Sokratesa, które wykazuje on w szóstej [księdze] *Państwa* w zgodzie z wspomnianym wcześniej sposobem, i jak przez analogię naucza nadzwyczajnej przewagi dobra w stosunku do wszystkich bytów i szczytów całości.

[44] Po pierwsze więc, odróżnia byty od siebie wzajemnie, przyjąwszy, że jedne są noetyczne, drugie zaś postrzegalne zmysłowo, wiedzę definiuje poprzez poznanie [bytów] noetycznych, wrażenie zmysłowe natomiast łączy z przedmiotami zmysłów. I podzieliwszy wszystko na dwie części, stawia jedną monadę transcendentną nie tylko na czele wielości noetycznej, lecz także drugą monadę [na czele wielości] postrzegalnej zmysłowo, w zgodzie z podobieństwem do owej. I pokazuje, że każda z tych dwóch monad tworzy: jedna światło noetyczne, druga natomiast [światło] postrzegalne zmysłowo. Pokazuje też, że przez światło noetyczne wszystkie [byty] noetyczne są podobne z postaci do boga i mają postać dobra poprzez uczestnictwo [pochodzące] od pierwszego boga, natomiast przez [światło] postrzegalne zmysłowo poprzez doskonalenie się [pochodzące] od słońca wszystkie [rzeczy] postrzegalne

---

<sup>1</sup> Umieszczone w tekście liczby w nawiasach kwadratowych odnoszą się do numerów stron oryginału dzieła Proklosa (*Πρόκλον Πλατωνικοῦ Διαδόχου περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*). Przekład został dokonany na podstawie wydania: Proclus, *Théologie platonicienne, Livre II, Texte établi et traduit par H. D. Sattrey et L. G. Westerink*, Paris 1974, s. 43–51.

<sup>2</sup> W oryginale w tym miejscu wydawcy tekstu, Sattrey i Westerink, oznaczają lacunę, którą proponują wypełnić czasownikiem λαμβάνει. Zob. *Notes complémentaires*, [w:] Proclus, *Théologie platonicienne, Livre II*, s. 104, przyp. 5.

zmysłowo są podobne do słońca i i zbliżone [w podobieństwie] do jednej monady. Oprócz tego, co powiedziano, uzależnia drugą monadę od tej, która panuje w [świecie] noetycznym; wszystko zaś odnosi w ten sposób do dobra, zarówno pierwsze, jak i ostatnie z bytów — mam na myśli nie tylko [byty] noetyczne, lecz także [rzeczy] postrzegalne zmysłowo.

I wydaje mi się, że taki sposób wznoszenia się do tego, co pierwsze, jest najlepszy i należy przede wszystkim do teologii: sprowadzać wszystkich bogów w świecie do jednego zjednoczenia i uzależniać od właściwej im monady, nadświatowych zaś prowadzić do rozumnego królestwa, a rozumnych uzależniać od zjednoczenia noetycznego natomiast samych już noetycznych i poprzez nich wszystkie byty odnosić do tego, co pierwsze. Jak bowiem monada [bytów] wewnątrzświatowych jest nadświatowa, jak [monada bytów] nadświatowych jest rozumna a rozumnych noetyczna, tak też konieczne jest, żeby [byty] noetyczne były uzależnione przede wszystkim od monady [znajdującej się] ponad [bytami] noetycznymi i były przez nią doskonałe, i [45] będąc napełnione boskością oświetlały [byty] późniejsze [w porządku istnienia] światłem noetycznym; [byty] rozumne zaś czerpiąc [dobrodziejstwo] bycia od [bytów] noetycznych, a dobra i jednostkowego istnienia od pierwszej przyczyny, żeby utrzymywały razem [byty] nadświatowe światłem rozumnym; same zaś rodzaje bogów, [które znajdują się] przed światem, przyjmując czysty umysł od [bytów] rozumnych a światło noetyczne od [bytów] noetycznych, natomiast jednostkowość od ojca całości, żeby wysyłały do tego oto widzialnego świata blask [znajdującego się] w nich samych światła; i żeby z tego powodu słońce, które jest szczytem [bytów] wewnątrzświatowych i wyszło z eterycznych otchłani, dawało [rzeczom] widzialnym część nadnaturalnej doskonałości i czyniło je według możliwości bardzo podobnymi do nadniebnych światów.

Te rzeczy więc później też rozpatrzmy obszerniej. Natomiast obecny dyskurs uzależnił znowu wszystko w omówiony sposób od dobra i najpierwszej henady. Jeśli bowiem słońce utrzymuje razem wszystko to, co postrzegalne zmysłowo, a dobro stwarza i urzeczywistnia wszystko to, co noetyczne, spośród nich zaś druga monada została nazwana „potomkiem dobra”, i przez to porządkuje też ona, uświetnia i wypełnia dobrami to, co postrzegalne zmysłami, ponieważ naśladuje przyczynę będącą jej własnym przodkiem, to w ten sposób wszystkie rzeczy uczestniczyłyby w dobru i wznosiłyby się do tej jednej zasady — te noetyczne i najbardziej boskie z bytów bezpośrednio, natomiast rzeczy postrzegalne zmysłowo poprzez swoją własną monadę.

Oprócz tego Platon również w inny sposób poucza nas w tych [słowach] o [metodzie] analizy [prowadzącej] do tego, co pierwsze. Wszelką bowiem wielość [występującą] w świecie uzależnia od noetycznych monad, tak jak dla przykładu wszystkie [rzeczy] piękne od piękna samego, a wszystkie [rzeczy] dobre [46] od dobra samego, [rzeczy] równe zaś znowu od równości samej; a przyjąwszy, że jedne [byty] są noetyczne, drugie zaś [rzeczy] postrzegalne zmysłowo (ich szczyty natomiast są osadzone indywidualnie w [bytach] noetycznych), ponownie uważa za słuszne, abyśmy posuwali się [w górę, począwszy] od tych postaci noetycznych, i abyśmy czcząc bardziej dobroć [znajdującą się] ponad [bytami] noetycznymi zrozumieli, że to przez nią wszystkie [byty] noetyczne i monady w nich [zawarte] bytują i osiągają [sobie

właściwą] doskonałość; jak bowiem sprowadzamy postrzegalną zmysłowo wielość do monady, która nie znajduje się na równi z [rzeczami] postrzegalnymi zmysłowo, i jesteśmy zdania, że przez tę [monadę] także ta [wielość] posiada istnienie, w ten sposób konieczne jest odnosić to, co noetyczne do innej przyczyny, nie zaliczanej do [bytów] noetycznych, od której również te [rzeczy] otrzymały zarówno substancję, jak i boskie istnienie.

Niech więc nikt nie sądzi, że Platon zakłada ten sam porządek dobra w postaciach noetycznych i przed noetycznymi. Lecz niech uważa, że dobro, które stoi z pięknem w tym samym szeregu, jest substancjalne i jest jakąś jedną z postaci [obecnych] wśród [bytów] noetycznych; najpierwsze zaś dobro, które tworząc jedną nazwę złożoną mamy też zwyczaj nazywać *tagathon* [to znaczy Dobrem], niech ma za ponadsubstancjalne i przewyższające wszystkie byty „mocą i godnością”<sup>3</sup>. Ponieważ również Sokrates, określając piękno i dobro, mówi w ten oto sposób: „I samo właśnie piękno i samo dobro, i w ten sposób w odniesieniu do wszystkich [rzeczy], które przedtem słusznie uważaliśmy za liczne, jeszcze raz na nowo, ujmując zgodnie z ideą każdej [rzeczy], która jest jedna, nazywamy każdą [rzecz], czym jest”<sup>4</sup>; i [Sokrates] tymi [słowami] prowadząc nas wzwyż od [rzeczy] pięknych i dobrych postrzegalnych zmysłowo i w ogóle [od] tych, w których się uczestniczy i które są [obecne] w innych i są zwielokrotnione, [47] do samych noetycznych henad bytów i najpierwszych substancji, od nich znowu przechodzi do przyczyny transcendentnej wobec wszystkich [rzeczy] pięknych i dobrych. Wśród idei bowiem piękno samo przewodzi licznym [rzeczom] pięknym a dobro samo licznym [rzeczom] dobrym, i każde z nich powoduje istnienie jedynie [rzeczy] podobnych; najpierwsze zaś dobro jest przyczyną nie tylko [rzeczy] dobrych, lecz także w podobny sposób [rzeczy] pięknych, jak też w innych [słowach] napisał Platon: „i wszystkie [rzeczy] są ze względu na nie i ono jest przyczyną wszystkich [rzeczy] pięknych”<sup>5</sup>.

Bo też znowu, oprócz tego, co zostało powiedziane, dobro, które [znajduje się] wśród idei, jest noetyczne i poznawalne, jak poucza sam Sokrates, to zaś, które [znajduje się] przed ideami, [jest] ponad bytami i przewyższa wszelkie poznanie; i jedno jest zdolne do powodowania substancjalnej doskonałości, drugie zaś dostarcza samym bogom tego, że są dobrzy, o ile są bogami, i wytwarza dobra istniejące przed bytem. Nie przypuszczajmy więc wcale, gdy Sokrates nazwa to, co pierwsze, dobrem od nazwy idei, że od razu mówi on o noetycznej dobroci; lecz skoro przyczyna wszystkich [rzeczy] pięknych i dobrych przewyższa wszelki wywód i nazwę, zgódźmy się z nim [to znaczy Sokratesem], ażeby poprzez rzeczy bezpośrednio przez nią napełnione przenosić na nią [ich] nazwy; sam też bowiem, jak sądzę, wskazując we wszystkich wywodach o dobru, że jest ono poza poznaniem i przedmiotami poznania oraz [poza] substancją i bytem, dowodzi tego przez analogię do słońca. I w pewien [48] właśnie godny podziwu sposób podsumował nam opracowanie [obecnych] w *Parmenidesie* negacji odnoszących się do jedna; to bowiem, że dobro nie jest ani prawdą, ani substancją, ani umysłem, ani wiedzą, czyni je równocześ-

<sup>3</sup> Plato, *Resp.* VI, 509 b 9.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 507 b 5–8.

<sup>5</sup> Plato, *Ep.* II, 312 e 2–3.

nie transcendentnym, z jednej strony wobec ponadbytowych henad i całego rodzaju bogów, z drugiej strony wobec rozumnych i noetycznych porządków, z trzeciej zaś wobec całej duchowej egzystencji; to zaś są te [rzeczy], których pozbawia zasadę całości również poprzez pierwszą hipotezę.

Lecz zaiste, gdy [Sokrates] opiewa to, co kieruje boskimi dobrami jako najjaśniejszą część bytu, to nie nazywa go najjaśniejszym dlatego, że ono samo uczestniczy w świetle (najpierwsze światło wychodzi bowiem od niego w kierunku [bytów] noetycznych i umysłu), lecz ponieważ jest przyczyną wszędzie [obecnego] światła i ponieważ jest źródłem każdej noetycznej albo rozumnej albo światowej boskości. Światło bowiem nie jest niczym innym jak uczestniczeniem w boskim istnieniu; jak bowiem wszystkie [rzeczy] stają się tymi, które mają postać dobra, uczestnicząc w dobru i będąc napełnione blaskiem stamtąd wychodzącym, tak też byty pierwsze i, jak się mówi, boskie — zarówno [byty] noetyczne, jak też [byty] rozumne — stają się podobnymi do boga poprzez uczestnictwo w bogu.

Patrząc na wszystko, co zostało powiedziane, zachowujemy transcendentną wyższość dobra w relacji do wszystkich bytów i boskich porządków; zgódźmy się zaś znowu, że w każdym porządku bytów istnieje monada analogiczna do niego, nie tylko wśród [rzeczy] zmysłowych, jak mówi Platon o słońcu, lecz także wśród [bytów] nadświatowych i wśród rodzajów bogów [znajdujących się] przed nimi, a począwszy od dobra. [49] Jasne jest bowiem, że te [rodzaje], które są bliżej pierwszej przyczyny i bardziej w niej uczestniczą, są do niej w pewien sposób podobniejsze; i jak owa jest przyczyną wszystkich bytów, tak też właśnie one ustanowiły na czele poszczególnych porządków władające [nimi] monady; i podporządkowują [one] wielości monadom, wszystkie zaś znowu monady rozciągają do transcendentnej zasady całości i ustawiają wokół niej każdą z osobna. Trzeba więc też, aby wiedza teologiczna, zgodnie z boskimi szeregami, wyjaśniała pojęcia jej dotyczące [jako] niewiązane się z żadną z pozostałych [rzeczy] i przewyższające [je] i [z nimi] niez mieszane, i aby rozważała wszystkie późniejsze [w porządku istnienia rzeczy] jako istniejące zgodnie z nią i osiągające doskonałość w odniesieniu do niej, ją zaś żeby uważała za przewyższającą wszystkie monady [znajdujące się] w bytach, zgodnie z jedną przewagą prostoty, i za ustanowioną jednostkowo na czele wszystkich porządków; jak bowiem sami bogowie ustanowili porządek wśród siebie, tak też trzeba, żeby prawda o nich odróżniała zarówno przyczyny poprzedzające byty, jak też drugie i trzecie [wytwory] z nich zrodzone.

Jedną więc prawdą o pierwszej zasadzie jest ta, która posiada też jedną tezę szczególnie zadowalającą platońskie założenia: że zatem [pierwsza zasada] istnieje przed wszystkimi porządkami wśród bogów i powoduje istnienie posiadającej postać dobra substancji bogów, i że jest źródłem ponadbytowej dobroci, i że wszystkie [rzeczy] po niej [następujące], sięgając do niej, napełniają się dobrami, i w sposób niewysłowiony są z nią zjednoczone i jednostkowo wokół niej istnieją. Jej jednostkowość nie jest bowiem bezpłodna, lecz o tyle bardziej rodzi całość [bytów], o ile ustanowiła wcześniej zjednoczenie transcendentne wobec [rzeczy] istniejących; [50] płodność jej nie odnosi się też do wielości i podziału, lecz pozostaje czysta, będąc ukryta w niedostępnych [miejscach], skoro nawet wśród tych, [które następują] po niej, zauważamy wszędzie, że to, co doskonałe pragnie rodzić, a to, co pełne, spie-

szy się do udzielania innym części napełnienia. O wiele więc bardziej właśnie to, co skupia wszystkie doskonałości w jednym i co nie jest jakimś dobrem, lecz samym dobrem i tym, co przepełnione, jeżeli można [tak] powiedzieć, będzie rodzić całość [bytów] i sprawiać ich istnienie, stwarzając wszystkie [rzeczy] dzięki temu, że jest transcendentne wobec wszystkich [rzeczy] i rodząc jednakowo zarówno pierwsze, jak i ostatecznie z bytów dzięki temu, że jest tym, w czym nie da się uczestniczyć.

Lecz [czytelniku] nie przypuszczaj, że to powstawanie i wychodzenie jest emanowane czy to na skutek tego, że dobro się porusza, czy dlatego, że się ono wielokrotni, czy to na skutek tego, że posiada moc tworzącą czy [wreszcie] dlatego, że działa; wszystko to bowiem jest późniejsze od pojedynczości tego, co pierwsze. Jeżeli bowiem dobro porusza się, nie będzie dobre; bo nawet dobro samo, które [nie] jest niczym innym, jeśli się poruszałoby, straci dobroć; jak więc to, co stwarza byty przez dobroć, z powodu samego stwarzania całości okaże się pozbawione dobra? Jeśli [dobro] się wielokrotni, to wychodzenie całości [bytów] będzie [się odbywało] przez osłabienie lub przez obniżanie, ale nie przez nadmiar dobroci; to bowiem, co traci w [trakcie] rodzenia [swoją] własną wyższość, spieszy porządkować gorsze [rzeczy] nie przez płodną doskonałość, lecz przez obniżanie i niedobór swojej mocy. Jeśli [dobro] stwarza wszystkie [rzeczy] posługując się mocą, [to] będzie [występowało] zmniejszenie dobroci dookoła [51] niego, byłoby [ono] bowiem dwoma, a nie jednym: dobrem i mocą; jeśli nawet potrzebuje mocy, [to] pierwsze dobro cierpiałoby brak, jeśli zaś samo bycie dobrem wystarcza do doskonałości [rzeczy] stworzonych i do napełnienia wszystkich [rzeczy], po co dodatkowo przyjmujemy moc? U bogów bowiem dodawanie jest odbieraniem zjednoczeń przewyższających [pozostałe byty]. Niech więc jedynie dobro będzie przed mocą i przed działaniem; każde działanie bowiem jest potomkiem mocy. Ani więc ono działając nie sprawia poprzez działanie istnienia wszystkich [rzeczy], ani wszystkie [rzeczy] nie [są] pełne mocy dlatego, że potrzebuje mocy, ani wszystkie [rzeczy] nie uczestniczą w dobru dlatego, że jest ono zwielokrotnione, ani wszystkie [rzeczy] nie ciągną korzyści z obecności tego, co pierwsze dlatego, że się [ono] porusza. Dobro poprzedza bowiem wszystkie moce i wszystkie działania i każdą wielość i ruch, ponieważ także każde z nich odnosi się do dobra jako celu. To właśnie, co jest w najwyższym stopniu przyczyną celową wszystkich [rzeczy] doskonałych, i co jest centrum wszystkich przedmiotów pożądania, dostarczając [rzeczom] późniejszym [w porządku istnienia] wszystkich pożądanych celów, samo zaś przedistniejąc jako nieograniczone pod wszystkimi względami, jest pierwszym dobrem.

*Z języka greckiego przełożył Marcin Komorowski.  
Przekład przejrzała i poprawiła Joanna Sowa*

