

Tomasz Sójka¹

<https://orcid.org/0000-0002-4875-9388>

Berlin

Marsilio Ficino, „Teologia platońska. O nieśmiertelności dusz”²

Wstęp do *Teologii platońskiej. O nieśmiertelności dusz* napisany przez Marsilia Ficina florentczyka dedykowany wielkoduszniemu mężowi Lorenzowi Medyceuszowi

Wszystko, o czymkolwiek tylko rozważam,
czy tutaj, czy gdzie indziej, chcę stwierdzić
tylko o tyle, o ile zgadza się to z Kościołem.

[1] Wielkoduszny Lorenzo! Platon, ojciec filozofów, będąc świadomym tego, że wzrok ma się do światła słonecznego tak samo, jak wszystkie umysły mają się do Boga – a te bez światła Boga niczego pojąć nie mogą – doszedł do słusznego

Tomasz Sójka – absolwent filologii polskiej i klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 2019 roku studia humanistyczne podsumował dysertacją doktorską w dziedzinie literaturoznawstwa. Nie kontynuował pracy akademickiej. Zaangażował się w życie rodzinne i pracę pedagogiczną w przedszkolu. Mieszka w Berlinie z żoną i trójką dzieci.

1 Przekład z języka łacińskiego.

2 Podstawą publikowanego tutaj polskiego przekładu *Liber primus (Księga pierwsza)* wraz z *Prohemium (Wstęp)* traktatu *Theologia platonica. De immortalitate animorum* Marsilia Ficina była łacińska edycja krytyczna (wydana wraz z angielskim tłumaczeniem): Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Latin text edited by J. Hankins, W. Bowen, English translation by M. J. B. Allen, J. Warden, vol. 1, Cambridge–London 2001, s. 8–91. Przypisy w niniejszym tekście nie pełnią roli komentarza do *Theologia platonica* Marsilia Ficina. Odsyłają one przede wszystkim do konkretnych edycji, w których można odnaleźć cytowane przez Marsilia Ficina zdanie lub miejsce w danym tekście, do którego czynił on filozoficzną aluzję. Por. *Notes to the Translation*, w: Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, s. 322–326.

i pobożnego wniosku, że tak jak umysł człowieka wszystko od Boga otrzymuje, tak też wszystko z powrotem Bogu oddaje. Podejmowane przez nas kwestie filozoficzne będą więc dotyczyły zarówno moralności, aby dusza – którą należy oczyścić – rozjaśniła się wreszcie, przyjęła boskie światło i uwielbiła Boga; jak i rozważań o przyczynie wszechrzeczy, w którą należy wnikać dotąd, aż odkryjemy przyczynę ostateczną i temu to odkryciu się oddamy.

[2] Ukochany nam Platon nie tylko zachęcił pozostałych do tego znamienitego zadania, lecz i on sam dał temu najlepszy wyraz. Dlatego też wśród rozlicznych ludów zgodnie nazywa się go „boskim”, a doktrynę jego „teologią”. Albowiem jakkolwiek dziedzinę on porusza – czy to etykę lub dialektykę, matematykę albo fizykę – wnet z największą pobożnością sprowadza ją ku kontemplacji i czci dla Boga. Otóż samą duszę postrzeżę jako zwierciadło, w którym przejrzyście odbija się boski obraz. Ciągłe na każdym kroku z uwagą wypatruje Boga, wszystko otacza ideą duszy. W słowach wyroczni – „Poznaj samego siebie”³ – dostrzeżę najistotniejsze znaczenie w tym, by każdy, kto chce poznać Boga, najpierw poznał samego siebie. Dlatego też ktokolwiek wczyta się w pisma Platona, które jakiś czas temu przełożyłem na łącinę, nawet jeśli ogarnie je w całości, to przede wszystkim wyszczególni dwie sprawy: uświęcone umiłowanie wiedzy o Bogu oraz boskość dusz. Od tego właśnie zależy postrzeganie uniwersum, sposób życia oraz pełnia szczęścia. Z tego też powodu św. Augustyn uznał rozmyślania Platona za prawdę najbliższą chrześcijaństwu, wybrał go spośród wielu filozofów za godnego naśladowania, a w platonikach dostrzeżę, przy niewielkich zmianach, poprzedników chrześcijan⁴.

[3] Postanowiłem zatem – ufając niezmiennie w autorytet Augustyna i wiedziony miłością do ludzi – przedstawić wizerunek samego Platona

3 Inskrypcję ze starożytnej świątyni Apollina w Delfach – *Γνωθι σεαυτόν* – Platon przywołuje i komentuje w dialogach *Fajdros* 229e-230a (Plato, *Phaedrus*, w: *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, vol. 2, Oxonii 1901) oraz *Protagoras* 343b, w: *Platonis Opera*, vol. 3, Oxonii 1903.

4 Zob. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei. Libri I–X*, VIII, 5; VIII, 11, curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis, Turnhout 1955, s. 221, 228 (Corpus Christianorum. Series Latina, 47).

w pewnej zbieżności z prawdą chrześcijańską. Powierzyłem swą uwagę przede wszystkim dwóm wyżej wskazanym sprawom i stąd uznałem za stosowne całą pracę zatytułować nie inaczej, jak *Teologia platońska. O nieśmiertelności dusz*⁵. Głównym zamysłem przy jej tworzeniu było to, abyśmy w owej boskości stworzonego umysłu, niby w zwierciadle pośrodku wszechrzeczy, skierowali się ku widokom na dzieła samego Stwórcy, a następnie ku kontemplacji oraz ku nabożnemu oddaniu Jego umysłowi. Ufam zarazem – i nie jest to żadnym czczym wymysłem – że boska opatrność pokieruje rzeszą tych, którzy sami niechętnie podążają za autorytetem boskiego prawa, i że dzięki platońskiemu rozumowaniu, całkowicie wspierającemu religijność, przynajmniej poskromią swe zbłąkane myśli; i że ci, którzy w swych marnych postępkach rozdzielają studia filozoficzne od religijnej świętości, uzmysłowią sobie, iż popełniają ten sam błąd, co ten, który stwarza podziały, czy to między miłością a szacunkiem do mądrości, czy też między świadomą prawdą a dobrą wolą. Ufam wreszcie i w to, że ci nieszczęśnicy, których myśli krążą jedynie wokół cielesnych zmysłów, i którzy od prawdziwej rzeczywistości wolą cienie tej rzeczywistości, zostaną wreszcie pouczeni przez platońskie rozumowanie, przekroczą swe zmysły ku wzniosłej kontemplacji i szczęśliwie wybiorą rzeczywistość ponad jej cieniami.

[4] Oto naczelné polecenie wszechmocnego Boga. Oto wręcz niezbędny warunek człowieczeństwa. Oto, czego niegdyś dokonał wspaniały Platon w swoich czasach – swobodnie, z boskiego tchnienia. I oto też moja pieczołowita praca, której ja – wprawdzie jako naśladowca Platona, lecz w całkowitym zaufaniu do boskiej pomocy – obecnie się podjąłem. Oby to, do czego doszedłem, przekazywało tyle samo prawdy, ile też uwielbienia kierowałem ku prawdzie boskiej, gdyż niczego innego nie chcę, jak tylko, by moje stwierdzenia potwierdziło prawo boskie.

[5] Otóż uznałem, że pracę tę powinienem zadedykować przede wszystkim Tobie, Wielkoduszny Lorenzo, nie po to jednak, by wprowadzać cię w kwestie filozoficzne, o których przecież już od dawna rozprawiasz

5 Marsilio Ficino nawiązuje w tytule do traktatu Proklosa *Theologia platonica*, a w podtytule do utworu św. Augustyna *De immortalitate animae* oraz do *Ennead* (IV.7) Plotyna.

i w których – jak się zdaje – orientujesz się nadzwyczaj biegle; mniemam, że to raczej inni poprzez tę publikację zaznajomią się z tajemnicami antycznych filozofów. Dedykuję tę pracę Tobie, gdyż to dzięki Twojej dobroczynności mogę w zaciszu swobodniej uprawiać filozofię, a także dlatego, że takie uwydatnienie twoich czynów – jak przypuszczam – sprawiłoby szczególną radość ukochanemu nam Platonowi; albowiem to, czego on oczekiwał niegdyś po wielkich ludziach, osiągnąłeś Ty, łącząc w jedno filozofię z wzorową działalnością publiczną.

KSIĘGA PIERWSZA

Rozdział I. Jeśli dusza nie byłaby nieśmiertelna, to żadne stworzenie nie byłoby bardziej nieszczęśliwe niż człowiek

[1] Ponieważ człowiek przez niespokojność swej duszy, niedołążność ciała i ciągłe we wszystkim nienasycenie wiedzie ziemskie życie w znacznie większym utrapieniu niż dzikie zwierzęta, to jeśli natura narzuciłaby mu dokładnie te same ograniczenia, co innym stworzeniom, żadne stworzenie nie byłoby bardziej nieszczęśliwe niż człowiek. Tak jednak się nie dzieje, albowiem człowiek poprzez nabożne oddanie Bogu – twórcy spełnienia – upodabnia się do Niego bardziej niż jakakolwiek istota śmiertelna. Niemożliwe więc jest, aby to on trwał w największym nieszczęściu. Jednakże do pełni duchowej przybliży się dopiero po nieuniknionej śmierci ciała. Dopiero po opuszczeniu tego więzienia nasze dusze trwają w światłości. A jeśli umysły ludzi, „uwięzione w ciemnościach ślepej kryjówki”⁶, w żaden sposób nie dostrzegają swego światła, to dlatego, iż częstokroć ograniczają same siebie brakiem wiary w boskość. Uwolnijmy się, niebiańskie dusze spragnione niebiańskiej ojczyzny, proszę, uwolnijmy się czym prędzej

6 Aluzja do *Eneidy* VI, w. 734 Wergiliusza. Zob. P. Vergilius Maro, *Aeneis*, recensvit G. B. Conte, Berolini et Novi Eboraci 2009 (Bibliotheca Teubneriana). Porównaj tłumaczenie w polskiej edycji: Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, wyd. 3 zm., Wrocław 1980 (Biblioteka Narodowa. Seria 2, 29).

z więzów ziemskich kajdan, abyśmy uniesieni na platońskich skrzydłach, kierowani przez Boga, wzbili się swobodnie ku eterycznej siedzibie, ku radosnej kontemplacji nad wzniosłością naszego ludzkiego rodzaju.

[2] Aby jasne się stało, jak wielkie są rozumne możliwości ludzkich umysłów, które uwalniają się z więzów śmiertelności, wnikają w swoją nieśmiertelność, osiągają duchowe spełnienie, postaram się w dalszej części rozprawy ukazać, najlepiej jak mogę, że oprócz znużonej masy cielesnej, do której ograniczają swe wywody demokrytejscy, cyrenaicy, epikurejczycy, istnieje pewna sprawcza jakość i moc, której szczególną uwagę poświęcili cynicy i stoicy. Lecz i ponad tą jakością, która w wymiarze materialnym całkowicie ulega podziałom i przemianom, istnieje pewna forma wyższa, i ta, choć w pewnym stopniu także się przemienia, to jednak nie poddaje się ona cielesnemu rozkładowi. W tej formie dawni teologowie umieszczali siedzibę duszy rozumnej. Na te właśnie wyżyny weszli Heraklit, Marek Warron i Marek Maniliusz. Ponad duszą rozumną objawia się umysł anielski, nie tylko niepodzielny, lecz także niezmienny, w którym, jak się wydaje, spoczęli Anaksagoras i Hermotimus. Aż wreszcie oko tegoż umysłu, które chwyta się żarliwie światła prawdy, kierowane samym boskim słońcem, ku któremu nasz Platon wskazywał, pouczał i wyostrzał nieskazitelny umysł.

[3] Gdy już do tego dojdziemy, porównamy owe pięć stopni wszechrzeczy, czyli kolejno: masę cielesną, jakość, duszę, anioła, Boga. Następnie, ponieważ dusza rozumna, zajmuje w tej hierarchii miejsce pośrednie, a swoje właściwości przejawia jako spoiwo całego naturalnego uporządkowania – nadzoruje ciało i jakość, a zarazem współistnieje z aniołem i Bogiem – wykażę, że jest ona zupełnie nierozkładalna, gdyż łączy kolejne stopnie natury; nadrzędna, nadzorując strukturę świata; przepełniona szczęściem, przenikając do boskości. Na tym właśnie polega istnienie naszej duszy, co uzasadnię po pierwsze ogólnym rozumowaniem, po drugie szczegółową argumentacją, po trzecie dowodzeniem, po czwarte badaniem problemowym.

Rozdział II. Ciało z swej natury niczego nie uaktywnia

[1] Według Platona ciało składa się z tego, co materialne i wielkościowe. To, co materialne dotyczy jedynie rozrostu i popędlowości, ten wzrost i ten popęd są pewnymi doznaniem; wielkość natomiast jest albo wzrostem owej materii, albo też – gdyby miało być odwrotnie – zależy od jej rozkładu. Ciało bezwolne wobec wszystkich materialnych doznań nie wydziela do materii niczego poza sobą. W rezultacie ciało samo z siebie niczego nie uaktywnia, a jedynie uzależnia się od swych doznań⁷.

[2] Można to również przedstawić poprzez trzy warunki niezbędne do tego, by dokonało się działanie naturalne. Po pierwsze: to, co aktywne, musi mieć największy wpływ; po drugie: być gotowe do wszelkiego ruchu; po trzecie: z łatwością przenikać do tego, co bierno i natychmiast wespół z nim się uaktywniać. We wszystkim tym masa cielesna zdaje się stać na przeszkodzie. Odnośnie do pierwszego: ponieważ ciało rozwleka się na rozliczne części, moc aktywująca zostaje w sobie rozproszona i oddalając się od samej siebie, staje się w najwyższym stopniu rozproszona. Albowiem o ile moc powiększa się, skupiając w jednym, o tyle też maleje w rozproszeniu. Dla przykładu: susza wzmaga i ciepło, i zimno, gdyż skupia ich moc w jednym; natomiast wilgoć je osłabia, gdyż ich moc rozprasza. Odnośnie do drugiego: im ciało jest masywniejsze, tym bardziej jest znużone i niezdadne do ruchu, czyli im bardziej się ciało rozrasta, tym bardziej ma spowolniony ruch i tym bardziej odracza swe działanie. Dla przykładu: zwiewność szybciej uniesie w górę iskrę niż płomień, a siła ciężenia prędzej sprowadzi kłodę w dół w pionie niż położeniu równoległym do podłoża. Odnośnie do trzeciego: ponieważ każde dowolne ciało zajmuje swoje miejsce, a jedno miejsce żadną miarą nie dopuszcza dwóch ciał naraz, nie mogą one w jedno się zejść, zwłaszcza że przez swoją gęstość i stężenie nie dopuszczają siebie do wzajemnego przeniknięcia. W rezultacie rozległy

7 Zob. Plato, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Londinii–Leide 1962, s. 216.14–18, 268.22, 278.8–10. Plotyn, *Enneady*, III, 6.16–17. Zob. edycja grecka wraz z łacińskim tłumaczeniem Marsilia Ficina: *Plotini Ennead*, w: *Plotini opera omnia Porphyrii liber de vita Plotini cum Marsilii Ficini commentariis et eiusdem interpretatione castigata*, annotationem D. Wyttenbach, apparatus criticum disposuit G. H. Moser, vol. 1, Oxonii 1835, s. 582–586.

dystans między cząstkami osłabia moc aktywującą, rozległa powierzchnia opóźnia ruch, zagęszczenie przeszkadza w przenikaniu ciała. Co gorsza, jeśli natura, aby powiększyć moc jakiegoś ciała, skupi w jedno jego zaburzone cząstki, wówczas ciało zagęści się i stanie niezdadne do kolejnych posunięć. A jeśli je rozrzedzi, aby spotęgować ruch i ułatwić przenikanie, to od razu moc aktywująca zostaje rozproszona. Dlatego, choć te trzy warunki są niezbędne, aby dokonało się działanie, to ciało usposabia się względem nich albo zupełnie odwrotnie, albo dopuszcza tylko jeden z nich, lecz nie więcej. Musiałoby ono usposobić się zarazem i jako ulotne, i zwiewne, i rozrzedzone. Zatem tylko wtedy owe trzy warunki na nowo sprowadziłyby ciało do pewnego stanu bezcielesności, jeśli wszelka moc aktywująca miałaby odniesienie w naturze bezcielesnej.

[3] Ale czyż to nie od wielkości zależy wielość cząstek zarówno aktywnych, jak i pasywnych oraz w przestrzeni między nimi? Bynajmniej, gdyż oto przy pierwszym warunku uaktywnienie, które przecież odbywa się szybko, zostaje spowolnione; przy drugim: to, co spełnia się w sposób natychmiastowy, przechodzi przez kolejne etapy; przy trzecim: to, co dokonuje się momentalnie, przebiega z opóźnieniem. Zatem działanie szybkie, momentalne, natychmiastowe dotyczy raczej pewnej siły bezcielesnej. Zwróćmy tutaj uwagę na ogień, który przez swoją nikłość zbliża się do natury duchowej bardziej niż pozostałe żywioły; spośród nich jest najsłabszy. Uaktywnia się momentalnie, a nie jak inne ciała w przeciągu dłuższego czasu. W odróżnieniu od nich pozostaje bez uszczerbku, gdy miesza się z innymi ciałami. Jedna iskra ognia na odpowiednim materiale opanuje niemal cały świat. Reszta żywiołów nie rozprzestrzenia się w takim tempie. Jego nikłość staje się tak potężna, że jego potęga częściej o wpływie decyduje, niż pod jakimś wpływem ulega. Może również wznicać światło – które postrzega się jako bezcielesne – a działanie światła objawia się przecież natychmiastowo. Kolejny przykład: wystarczy odrobina powietrza w górnej warstwie naczynia, by naczynie to podtrzymało na powierzchni wody, nawet wraz z ciężkim osadem. Błyskawica lub wybuch także dosadnie ukazują, jak silny wpływ wywierają i ogień, i powietrze. Aż wreszcie sfera niebieska: minimalnie zagęszczona, a zarazem zjawiskowa w swym świetle, ruchu i sile sprawczej. Czyż zatem ciało, stykając się z tym,

co bezcielesne, nie staje się bardziej skuteczne w działaniu?; czyż nie oczywiste, że moc aktywująca tkwi w naturze bezcielesnej?

[4] Można i spojrzeć na to w ten sposób; mianowicie że Bóg jako pierwszy wszystko w naturze uaktywnia i nic Nim nie powoduje, a materia cielesna jako ostatnia ulega wszelkim wpływom, jej aktywność jest znikoma, gdyż pod nią nic już się nie znajduje, na co mogłaby wpływać. O ile też najwyższa i nieskończona jedność objawia nieskończoną moc aktywującą, o tyle nieskończona wielość nie wykazuje żadnej takiej mocy, a jedynie nieskończoną podatność na wpływ. Cieleśność – jak sądzą pitagorejczycy – jest nieskończoną wielością, gdyż ulega bez końca podziałowi. Zatem jeśli ciała wykazują jakąś aktywność, to nie przez swój ogrom wezbrania, jak sądzą demokrytejscy, cyrenaicy, epikurejczycy, lecz działają dzięki pewnej mocy i jakości głęboko w niej zaszczipionej. Ponad wszelką wątpliwość. Tam bowiem, gdzie powstaje rozbieżność przeciwieństw, tam też przejawia się aktywność ciał naturalnych. Rozbieżność zaś powstaje na poziomie jakościowym.

[5] Ponadto u podstaw wszystkich ciał rozpościera się jedna materia oraz jeden bezgraniczny wymiar. Jeśli więc aktywność wynikałaby z materii lub wymiaru, wszystko uczestniczyłoby w jednym i tym samym działaniu. Jednakże różne ciała przejawiają zróżnicowaną aktywność, więc ich działania nie zależą od jednej materii lub jednego wymiaru, lecz od ich urozmaiconych form i jakości. Uaktywniają się – mówiąc dosadnie – według swojego sposobu bycia. Przybierają taką lub inną postać nie poprzez rozrost, lecz przez taką lub inną formę. Zatem to forma decyduje o przebiegu działania: przeciw wpływ tego, co aktywne, na to, co pasywne, zależy bardziej od jakości formy niż od miary wielkości i to raczej moc formy przenika do innej materii, a nie wymiar wielkościowy, a poszczególne punkty materii dotyczy nie wymiaru, lecz jakości. To zimno sprawia, że woda się oziębia, oraz gorąco, że ogień goreje, a nie ich zmasowane wezbranie. Ogień płonie przez swoją intensywność, a nie rozległość. Gdyby całe swe ciepło skumulował w jednym małym punkcie, jego moc spalania osiągnęłaby ostateczne maksimum. Zatem to jakość decyduje o uaktywnieniu, a szczególnie jakość skondensowana.

[6] Stąd też w procesie naturalnym przyczyna wytwarza skutek na swoje jakościowe podobieństwo, a nie zgodnie ze współmierną wielkością. Najpierw z konieczności objawia się współpodobieństwo – dokonane jakby jakościowo – nawet jeśli niekiedy tyczy się to tej samej współmiary, a potem powstały skutek całkowicie i nieodzownie odpowiada swej przyczynie. Dlatego też dopiero co narodzone dzieci są podobne do rodziców z wyglądu i sylwetki, a później – i to z rzadka – równają się wielkością. Lecz jest to oczywiste, tak jak i to, że nie powiększysz się, zbliżając do większego ciała, natomiast z pewnością poparzysz się blisko gorącego; niczego też nie odbierzesz zmysłowo ze względu na wielkość, jeśli wpiery nie poruszy tobą jakość. Czyż ktoś oceni rozmiar ściany, jeśli jej barwa i oświetlenie nie przywiodą jej przed oczy? Lecz nie tylko one, gdyż dodatkowo i jeszcze wcześniej perspektywa wielkości zostaje zaburzona przez odległość, jakby wskutek poruszenia jakościowego.

[7] Jeszcze wyraźniej potwierdza to fakt, że pragnienie – ilekroć nas porusza – uzasadniamy dobrem – a ono przecież jest jakością – a nie skalą czy nagromadzeniem; w przeciwnym razie kierowalibyśmy nasz wybór na to, co większe i liczniejsze. Tymczasem w tym, co postrzegamy jako złe, wybieramy zgoła niewiele. Jakość zatem nie może być cielesna, gdyż dwa ciała w tym samym miejscu za nic nie mogłyby scalić się bezkonfliktowo; natomiast w tym też samym miejscu zupełnie na równi łączy się wiele jakości. Na przykład w substancji miodu wiążą się zarazem trzy jakości: żółty kolor, słodki smak i woń; już w jednej kropli przyjemnie nęca i barwa, i słodycz, i zapach. Przypomnijmy: każde ciało z natury rozrasta się na długość, na szerokość i na głębokość. Natomiast jakość z natury nie wykazuje rozrostu; gdzież bowiem objawiłby się taki jakościowy rozrost? W żadnym punkcie, skupisku, członku, organizmie, ustroju – jakość nie rozrasta się. Jakość więc nie jest cielesna. Gdyby rozrost był jej przypisany z natury, stawałaby się coraz to obszerniejsza, coraz mocniejsza, lecz i zarazem rozproszona, a przez to i osłabiona.

[8] Jakość, choć na swój sposób jest niepodzielna, to jednak w wymiarze cielesnym uczestniczy w podziale. Dzieje się tak tylko ze względów ilościowych, gdyż podział zawsze przebiega od jednego ku wielu. Jakość, mimo obecności w ciele, zachowuje jednak pewną właściwość natury

niepodzielnej. Według platoników bowiem bieli, która częściowo objawia się na jakimś ciełe o białej barwie, nie należy określać jako bieli częściowej, przynależnej do owego całego ciała; powinno się wskazywać na odmianę bieli, a nie na biel częściową. Jeślibyś bowiem podzielił owe białe ciało, to w każdej poszczególniej części pozostałaby ta sama biel podstawowa o podobnej sile i działaniu, zmieniałyby się jedynie powierzchnia⁸.

[9] Podział zatem nie dotyczy jakości, lecz cielesności w jej aspekcie wielkościowym. To, co dotyczy jakości – szczególnie, gdy jest skumulowana – to aktywne działanie. Jakość nie odznacza się cielesnością, co więcej – maksymalnie skoncentrowana – staje się bezcielesna. Stąd wniosek, że działanie nie wynika z materii cielesnej, ale z mocy o naturze bezcielesnej.

Rozdział III. Ponad formą w ciełe podzielną istnieje forma niepodzielna, czyli dusza

[1] Jak dotąd wznieśliśmy się ponad ciało ku jakości. Jakością nazywamy – zgodnie z platonikami – wszelką formę podzielną w ciełe. Ale czyż mielibyśmy – jak stoicy i cynicy – zatrzymać się na tym etapie? Bynajmniej. Jakość jest pewną formą. Prostota formy naturalnej, jej sprawczość i działanie dążą do uaktywnienia. Stąd też fizycy określają formę jako akt. Natura taka w głębokich pokładach materii zostaje znieprawiona: zamiast istnieć w swej głębokiej prostocie, staje się podzielona i zanieczyszczona; zamiast być aktywna, bezwolnie poddaje się doznaniom; jest już nie ruchliwa, ale bezwładna. Forma taka nie jest ani czysta, ani prawdziwa, ani doskonała. Jeśli nie jest czysta, nie może być formą pierwotną. Albowiem cokolwiek tylko istnieje – zanim ulegnie zepsuciu – najpierw musi być zgodne ze swoim pochodzeniem.

[2] Zatem, jakość – jeśli nie jest prawdziwa – nie może też być formą pierwotną. A czyż umysł udowodniłby, że taka forma nie jest zupełnie prawdziwa, jeśli nie miałby wglądu w coś prawdziwszego – coś, w porównaniu z czym jakość staje się wybrakowana, w pewien sposób nieodparcie fałszywa? Gdzie zatem umysł dostrzega ową prawdziwą formę? Musiałby

8 Zob. *Plotini Ennead* II, 6.3, vol. 1, s. 327–329; *Plotini Ennead* IV, 3.2, vol. 2, s. 689–691.

albo spojrzeć poza siebie, albo też w samego siebie. Jeśli wygląda poza siebie, to prawdziwa forma istnieje z pewnością gdzieś w naturze. Jeśli wejrzy w samego siebie, to prawdziwa forma uobecnia się w nim samym, a więc również i w świecie.

[3] Ponadto prawda niezaprzeczalnie ma większe znaczenie od fałszu, gdyż, o ile prawda bez fałszu istnieje, to fałszu bez prawdy stwierdzić nie można. Nic bowiem nie zostanie określone jako fałsz, jeśli stwierdzenie o fałszywości nie będzie prawdziwe. Coś posiada znaczenie tylko wtedy, gdy ma prawdziwe znaczenie; świadomość fałszu można mieć tylko wraz z prawdą; nazywa się fałszywym tylko to, co oszukuje, a oszukuje tylko pod pozorem prawdy. Skoro więc prawda ma większe znaczenie od fałszu – a w porządku rzeczy istnieje forma niezupełnie bliska prawdzie, mianowicie jakość – to oczywiście, że w porządku tym przejawia się forma znacznie bliższa prawdzie. Tak jak myśl jest uprzednia względem zmysłów i bardziej zgodna z prawdą, tak też należy postrzegać formę myślną – również jako uprzednią względem formy zmysłowej i bardziej od niej zgodną z prawdą. Przykład ten w sposób szczególnie wskazuje, że jakość nie może być formą pierwotną, gdyż nie jest ona ani czysta, ani też zgodna z prawdą.

[4] To samo wynika również ze stwierdzenia o jej niedoskonałości. Otóż wszelki istniejący rodzaj najpierw wywodzi swe pochodzenie od principium, od której rozciąga się całe następstwo kolejnych istnień. Zatem owemu pierwszemu w swym rodzaju nie brakuje nic z tego, co mają jego następcy. Na przykład słońce – pierwsze spośród wszystkiego, co świeci – posiada każdy stopień natężenia światła, natomiast pozostałe planety i składniki niebieskie nie odbierają w pełni światła całkowitego. Skoro forma pierwotna zawiera w sobie doskonałości wszystkich form, to w żaden sposób nie może być niedoskonała. Powstaje więc słuszny wniosek, że ta forma, która jest określana jako niedoskonała, nie może być formą pierwotną.

[5] Co więcej, ponieważ jakość tak się zespala z materią, ulegając wraz z nią poszerzeniu i podzieleniu, że staje się – mógłbym rzec – materialna, bez materii wręcz wadliwa, to nie ona sama posiada wpływ, ale niejako podlega wpływowi materii. A jeśli sama nie może wpływać, tym mniej też polega na sobie samej. Ztraca się w czymś innym, więc i od tego innego

się uzależnia. A skoro powstaje od czasu do czasu, to również zmienia się i ginie. Jednakże nic nie powstaje samo z siebie. Każde narodzenie zostaje zainicjowane, więc to, co zrodzone, musi być czymś poprzedzone. Albowiem nic nie poprzedza samego siebie. Zatem jakość – ponieważ powstaje z czegoś innego, a nic by nie powstawało bez wpływu czegoś znacznieszego – nie może stanowić principium natury.

[6] Skąd więc bierze swój początek? Czyżby z materii? Bynajmniej. Materia jest powszechnym oraz bezforemnym podłożem, dlatego też zawsze i wszędzie upodabnia się do wszystkich form. A skoro posiada tyle, ile udostępniły jej przeróżne formy w swym urozmaiceniu, to czyż nie wynika stąd, że w owej różnorodności powoduje nią coś innego i znacznieszego? Ponadto, jeśli to materia miałaby samą siebie obdarzać formą, to powstaje pytanie, czy zanim jej sobie udzieli, posiada ową formę w swojej mocy, czy też jej nie posiada? Jeśli nie – to oczywiście, że nie może jej również przyjąć; jeśli tak – to z pewnością nie jest materią pierwotną, ale czymś złożonym z materii i mocy przynależnej do formy.

[7] Podobne pytanie dotyczy owej mocy: czy materia posiada ją od samej siebie czy od czegoś innego. Gdyż jeśli od czegoś innego, to zarazem od tego czegoś otrzymuje formę; jeśli zaś od siebie samej, to czy posiada tę moc w ramach innej mocy, która również w ten sam sposób ją posiada, i tak dalej w nieskończoność? A może to nie jakaś inna moc decyduje, że materia dysponuje mocą, ale jej własna esencja? W takim razie esencja materii byłaby tym samym, co moc lub substancja powodująca formy, a wówczas materia raczej stanowiłaby źródło dla form, niż im podlegała; albo i więcej – byłaby raczej formą niż materią; formą nad wszystko najwyższą; formą absolutnie niepodzielną. Przenigdy już nie rozchwiałaby się w rozmaitości ulotnych form, lecz dzięki swej wiecznie trwającej esencji przygarbłaby do siebie formy wiecznotrwałe.

[8] Stąd wniosek, że materia nie posiada właściwie żadnej mocy wytwórczej dla żadnej formy. Bezwolna w swej bezforemności, więc i niezdolna do jakiegokolwiek formowania, nie może niczego uaktywniać, ponieważ to forma wywołuje aktywność i tym samym powołuje istnienie. Zatem, jeśli materia podlega procesowi artystycznemu i choć formy jej nie brakuje, to jednak nie ona samą siebie prowadzi, lecz to forma artystyczna kieruje nią

aż ku formie dzieła artystycznego. W takim też razie materia – mimo swej bezforemności – ponieważ podlega naturze, zostaje doprowadzona dzięki formie przynależnej do natury – bo przecież nie dzięki sobie samej – do formy naturalnej.

[9] Skąd więc pojawia się jakość? Czyżby z jakiejś innej jakości, tak jak ogień, który generuje kolejny ogień? Ależ bynajmniej. Przecież jakość nie może zaistnieć bez roznieconej materii, nie ma więc kontroli nad swą materią, a tym bardziej nie będzie mieć nad czymś innym. Nie może więc jakość jednego ciała swoją mocą nadać formy drugiemu ciału. Ciało naturalne przez swe własne obciążające doznania niczego nie uaktywnia; do uaktywnienia tego nie wystarczy mu również jakość, która przez swój wybrakowany sposób bycia nie doprowadza ciała do działania. Weźmy na to ogień: ten najpierw sam jest przez coś powodowany, zanim cokolwiek spowoduje; najpierw staje się skutkiem, zanim sam skutek wyrze. Skutek wynika z czegoś – taki jest jego warunek powstania. Dlatego też ogień, ilekroć przejawia swe działanie, uaktywnia się niczym narzędzie przyczyny wyższej. Jeśli bowiem ten czy inny ogień wygeneruje kolejny, to ów jako pierwszy – czyli najwyższy, gdyż całe następstwa wszelkiego rodzaju wynikają z jakiejś przyczyny pierwszej – zawsze i wszędzie pozostanie zaczynem, który skutkuje w każdym następnym ogniu. Zatem i samego siebie wytwarza oraz każdy ogień, i wcześniejszy, i późniejszy. Skoro to nie ogień ten czy tamten stanowi pierwszą przyczynę powstającego następstwa, zapytajmy więc o przyczynę, która się nim posługuje jako narzędziem. Czyżby był to inny ogień? Oczywiście, że nie. Po pierwsze dlatego, że taka przyczyna byłaby na równym poziomie, a nie wyższym; po drugie – ponieważ ogień początkowy albo już by wygasł, albo się rozproszył. A może to pozostałe żywioły posłużyły się nim jako narzędziem? Znowu nie. Przecież w rozbieżnościach i sprzecznościach pomiędzy żywiołami nie ma niczego takiego, co by uzasadniało, że ogień podlega pod jakiś inny ogień niczym jakiejś narzędzie. Czyżby więc byłby takim narzędziem dla sklepienia niebieskiego? Bynajmniej. Dla ciała tak dalece rozproszonego ogień może służyć jedynie jako narzędzie pośredniczące, a nie o ciała pośredniczące tutaj chodzi. Może więc odwrotnie: należy raczej mówić o jakimś ogniu pomiędzy sklepieniem niebieskim (czy też sferą ognistą)

a niepodobieństwem żywiołów, i ten to ogień miałby wytwarzać na obszarach ziemskich całe następstwo ognia. Podobną argumentację stosuje się przy omawianiu poszczególnych postaci natury.

[10] Przeto oprócz wszystkich tych form musi istnieć ponad nimi pewna pierwotna substancja bezcielesna, która, wnikając w ciała, posługuje się w nich jakościami jako narzędziami. Jak bowiem pojedyncze jakości, które z natury są niestabilne i bezładne, miałyby zachować stabilny ład w pokoleniowym następstwie, jeśli nie kierowałyby nimi stabilny ład przyczyny wyższej? Czyż mogłyby powracać nieustannie do tych samych efektów, i to zawsze w ustalonej porze cyklu czasowego, jeśli nie byłoby jednej i tej samej przyczyny, która za każdym razem naprowadzałaby je na podobną porę w tymże cyklu?

[11] Umysł człowieka zwraca się dzień po dniu od form poszczególnych ku uniwersalnym i absolutnym. To znaczy, kieruje się zazwyczaj od form naturalnych, w materii ściśle określonych przez matematykę, która dookreśla materialną nieczytelność, ku formom metafizycznym, które to obywają się bez materii, zarówno tej określonej, jak i nieokreślonej. Oprócz tego przenosi samego siebie z przestrzennego wymiaru, gdzie niezbędne są i położenie, i części, do punktu, który, choć części nie potrzebuje, to jednak wymaga położenia; i znowuż od punktu do składnika – ten z kolei wymaga części, lecz już nie położenia; aż wreszcie od składnika do jedności, która nie wymaga ani położenia, ani części. I dalej ponad jednością niepodzielną, lecz wtórną wobec jedności substancjalnej, czyli wobec formy; przechodzi w niepodzielną esencję – zarazem i podstawę, i źródło dla wszystkiego, co wtórne – jakby ku czemuś stałemu, samemu w sobie, gdzie to, co zawsze wtórne i zmienne, znajduje trwałą ostoję. Jeżeli umysł człowieka ma zdolność do przenoszenia się ku takiemu rozumowaniu, a jest przecież jedynie ograniczonym cielesnymi więzami składnikiem wszechświata, to o ileż znaczniejsze w tym samym są zdolności samego uniwersum, tym bardziej że umysł człowieka, należąc do porządku niższego, bierze swe źródło z porządku uniwersalnego. Tam bowiem, gdzie możliwości pobudzające do działania są większe, tam też oczywiście następuje intensywniejsze i szybsze działanie.

[12] A jeśli można dowolne rodzaje wszechrzeczy sprowadzić do czegoś jedynego, na swój sposób niepodzielnego i zawartego w swej prostocie – dla przykładu: ruch i czas do momentu, formę naturalną do naturalnego minimum, wymiary geometryczne do figury, składniki do jedności – dlaczego więc i rodzaju substancjalnego nie sprowadzić do substancji niepodzielnej? Tak jak wszystko, co odznacza się niejednakowym kształtem, zostaje dopasowane do okręgu całkowicie nad wszystko jednakowego – ów okrąg zaś do niepodzielnego centrum, początku wszystkiego, co jednakowe – tak też formy wtórne i podzielne zostają sprowadzone do formy substancjalnej i podzielnej, a ta do formy substancjalnej i niepodzielnej. Podobnie i jakość, która ulega nie tylko pomniejszeniu, lecz także osłabieniu, a poza którą istnieje forma cielesno-substancjalna już nie słabnąca, choć ulegająca pomniejszaniu, tak też już zupełnie ponad to musi istnieć forma substancjalna, która ani nie słabnie, ani się nie pomniejsza – gradacja ta postępuje ku ulepszeniu, aż ku najlepszemu. Taka właśnie będzie substancja bezcielesna. Odznacza się ona w pierwszej kolejności tym, że nie można już bardziej jej pomniejszyć. Musi ona trwać gdzieś w naturze zgodnie z właściwą formą.

[13] „Tamto”, co jest niepodzielne i zarazem proste, z konieczności poprzedza „to”, co podzielne i złożone. Najpierw bowiem musi coś w ogóle istnieć, zanim się rozciągnie i rozszerzy. „To” zaiste nie obejdzie się bez „tamtego”; od niego bierze swój początek i na nim się kończy. Dlatego, jeśli „to” trwa zgodnie z właściwą sobie formą w naturze wszechrzeczy, to tym bardziej należałoby wyjawić i „tamto”, również trwające gdzieś zgodnie z właściwą sobie formą. Zakładamy bezsprzecznie, że natura skuteczniej i lepiej niż sztuka pobudza swoją materię, stąd też i pierwotna forma zawarta w naturze posiada większą kontrolę nad swoją materią, niż forma pierwotna zawarta w sztuce. Jeśli więc posiada większą kontrolę, to nawiązują się dwa zasadnicze wnioski: po pierwsze – odnośnie do położenia – natura znajduje się w lepszej pozycji względem materii niż sztuka; po drugie – odnośnie do substancjalności – lepiej niż sztuka uwypukla swą materię, zatem i bez niej potrafi lepiej odznaczyć swą egzystencję.

[14] Skłania mnie to następnie do kolejnego stwierdzenia, iż wszystkie jakości, ponieważ istnieją jako formy w czymś innym, to, ilekroć generują

formy, generują je w tym czymś innym. Nie mogą przecież tworzyć potomstwa bardziej samodzielnego niż one same. Wytwarzają formy w samym wnętrzu materii. Również i sama forma powoduje materią i ją zachowuje, lecz jedynie w tej materii, w której spoczywa. Materia jednakże nie istnieje dzięki samej sobie, jest niedoskonała, więc i samej siebie nie uaktywnia; ani też nie istnieje dzięki jakości, wobec których ma pierwszeństwo, lecz dzięki pewnej formie, która ma pierwszeństwo nad materią. Forma taka jest zupełnie bezcielesna. To na mocy i dzięki działaniu tej właśnie formy opierają się moce i działania jakości, na jej pracy opiera się ich praca. Lecz o tym innym razem.

[15] Należy w tym miejscu przywołać (za Merkurym Trismegistusem i Timeuszem) myśl, że materia jest niejako bezforemna, zbliżona do nie-bytu, gdyż jest pierwszą bezgraniczną pasywnością⁹. Za myślą tą podąża Plotyn¹⁰, który utrzymuje, że z materią ma wiele wspólnego dyspozycja – czyli wymiarowość i jakość – i że jest ona jakby pewnym widmowym – bez względu na to, jak małym – ogromem doznań. Wymiar jednakże to nic innego jak rozrost materii, jakość natomiast to jedynie jej popędliwość, popędy zaś są zamroczone i ulotne niczym cienie drzew mieniących się wśród błyskawic. Stąd dochodzi do końcowego wniosku, że ani materia – gdyż jest pierwszą pasywnością – ani też wymiar i jakość – gdyż są pierwszymi doznaniem owej pierwszej pasywności – nie mogą być pierwotnym principium uaktywnienia. Tak twierdził Plotyn. Inni, choć doszli do tego samego wniosku, różnili się w sposobie dociekania. Stali na stanowisku, że sama materia niczego nie uaktywnia; wielkość – jeśli byłaby biernym rozrostem materii, zależnym od przyczyny powodującej ów wzrost materii – także niczego by nie uaktywniała, gdyż byłaby bezustannym doznaniem pierwszej pasywności. Gdyby natomiast wielkość była jakby formą, przez którą przyczyna sprawcza doprowadza do rozrostu materii, to jej aktywność niejako objawiałaby się w materii, do której przynależy, gdyż tam jako

9 Zob. *Asclepius XIV*, w: *Corpus hermeticum*, t. 2: *Traités XIII–XVIII: Asclepius, texte etabli par A. D. Nock, traduit par A.-J. Festugière*, vol. 2, Paris 1992, s. 313; Plato, *Timaios*, 50b-c, w: *Platonis Opera*, vol. 4.

10 Zob. *Plotini Ennead II*, 4,2, vol. 1, s. 283; *Plotini Ennead III*, 6,19, vol. 1, s. 588–590.

pośrednik wspierałaby ową przyczynę w rozroście. Jednakże nie miałyby już żadnego wpływu na jakąś inną odrębną materię, gdyż to, co aktywne, musi być zawsze różne od pasywnego – utrudniającego działanie. Jakość natomiast – zgodnie z nauką perypatetyków – objawia swoje działanie w obu materiach: odrębnej i przynależnej.

[16] Doszliśmy więc do tego, że istnieje materia, która nie uaktywnia żadnej z tych obu materii; następnie, że istnieje jakość, która w pewien sposób wpływa na obydwie oraz że pomiędzy nimi istnieje wielkość, która w pewien sposób objawia swą działalność tylko w materii, do której przynależy. Czyż zatem mielibyśmy przejść w naszym wywodzie bezpośrednio od zagadnienia wielkości – pozostającej bez żadnego wpływu na materię odrębną – do owej rzeczy, która ściśle wpływa na materię odrębną? Oczywiście, że nie. Jakość i wielkość są przecież sobie pokrewne, co znaczy, że również i jakość jest nazbyt wybrakowana, aby uzewnętrzniło się działanie. Skoro uaktywnianie przychodzi jej z trudem, to musi być kierowana przez wyższą substancję, która byłaby wszechmocna. Jakość ma te trudności z oczywistych względów: zaraz jak tylko się pojawia, od razu się rozprasza w przestworzach i rozlewiskach materii, tak jakby zanurzała się w strumieniu Lete. Zanim więc przystąpi do jakiegokolwiek czynności, poddaje się w pewien sposób jakby materialnemu skażeniu. Nie ma takiej mocy, aby sama z siebie przewyciężyła materię. Sama z siebie zatem niczego nie poruszy, ale tylko przy wsparciu przyczyny wyższej – czyli pewnej żywotności wspierającej ją i nakierowującej, a która – co więcej – z obumarłego błota, gdzie gromadzą się żaby i muchy, stwarza życie i wigor, ona to z jednej mulistej bezkształtnej materii kreuje kwiecistą różnorodność, rozpyła najróżniejsze nasiona, które z rzadka kryją się w mule, lecz nieodzownie zawierają się w owej żywotności. Również materię rozproszone sprowadza do porządku. Porządek postępuje zgodnie z prawidłem; prawidło tkwi w żywotności; żywotność w pewnej niepodzielnej mocy (śmierć dotyczy przecież podziału i rozpadu). Żywotność ta przez pocieranie dwóch zimnych ciał wytwarza ogień; posługując się jakością ognia, rozpala tkaninę w zetknięciu z odbitymi promieniami lub gorącym żelazem, przez ogniste zalążki ożywia w tkaninie substancjalną postać ognia.

[17] Czymże wreszcie jest to coś w nas – pytamy – co bez wymuszonego pośpiechu trawi pożywienie, spokojnie i stopniowo spożywa, i rozdrabnia; to, co w tak zadziwiający sposób przemienia nieożywiony pokarm w ożywioną formę; to, co nieustannie i bez wysiłku przemieszcza ciężar w górę, a lekkość w dół, zupełnie nadnaturalnie, wbrew zwyczajowym wymogom życia; to, co przeciwstawne łączy i spaja w jedno? Oczywiście, nie chodzi tu o ciepło proste w rozgrzewającym ogniu, ani o żadną inną przeciwną jakość, ani też o podzielną naturę, ani w ogóle o żadną właściwość natury, lecz zaiste chodzi tu o pewną wyższą, niepodzielną, ożywiającą moc. Zauważ też, że to, co w nas, to też w uniwersum. Z tego wszystkiego niech nasunie ci się więc zwięzły wniosek: formy cielesne same z siebie nie posiadają wystarczającej produktywności, lecz wymagają pewnej przyczyny wyższej. Z kolei jeżeli owa przyczyna wyższa byłaby także formą współlistniejącą z materią i również zstąpiłaby z innej wyższej substancji, to – aby proces ten nie toczył się w nieskończoność – musiałoby się dotrzeć wreszcie do pewnej formy, która nie byłaby już pomieszana z jakimkolwiek ciałem. Jednakże pośród różnego rodzaju form tkwi moc pozwalająca formom istnieć od materii oddzielnie. Jeśliby nawet ktoś twierdził, że są one w sobie zjednoczone, a rozdzielenie powstaje jedynie w refleksji umysłów, to musiałby jednak przyznać, że to owe umysły mają swe oddzielne istnienia, gdyż to one rozdzielają innych.

[18] Ukazuje to ponownie, że substancja ze swej natury i usytuowania zajmuje pozycję uprzednią wobec jakiegokolwiek wtórnej przypadłości (np. wielkości). A ponieważ to, co wcześniejsze, może istnieć niezależnie od tego, co późniejsze, zatem substancja może obywać się bez podziału ilościowego. Jeśli także ma możliwości, to niech jej potencjał – choćby niekiedy – przysłuży się doskonałości natury, niech nie idzie na marne. Albowiem wszystkie rzeczy w porządku uniwersalnym – te, które mogą zaistnieć, oraz te, które już zaistniały – trwają tak (według fizyków), aby nie zakłócać wiecznej przemiany i skoro też już raz są, to aby nie istniały w próżni. A jeśli i samo życie, które już u swego naturalnego pochodzenia poprzedza zmysłowość, i już wtedy egzystuje samodzielnie bez zmysłów, to przecież o wiele bardziej substancja – która góruje nad wielkością tak przez wzgląd na pozycję, jak i pochodzenie – trwa w porządku wszechrzeczy niezależnie

od wielkości; zwłaszcza że dla doskonałości uniwersum ważniejsze jest, aby niektóre substancje istniały bez uwikłania w więzy ilościowe, niż aby niektóre okazy życia istniały niezależnie od zmysłów.

[19] Awerroes potwierdza tezę Arystotelesa¹¹, że cielesno-substancjalna forma nieba jest pozbawiona materii, gdyż w niebie nie ma żadnej mocy stosownej dla form zróżnicowanych, które to charakteryzują materię. Jest w niebie natomiast forma wymiaru, a tego rodzaju formę uznawał Awerroes za pośrednika między formami naturalnymi i boskimi; a to stąd, gdyż formy naturalne współistnieją z materią i wielkością, formy boskie są od nich obu zupełnie niezależne; natomiast – w tym, by z jednego krańca do drugiego znajdowało się przejście, pośredniczy im obu forma niebieska. Dlatego postrzega ją jako współistniejącą z wielkością, ale nie z materią. Rozwinę tę argumentację: skoro forma substancjalna częściej zwykła spoczywać w materii niż w wielkości oraz uporządkowywać swe rodzajowe i naturalne proporcje raczej wraz z materią niż z wielkością i skoro może zaistnieć gdziekolwiek bez materii, to tym bardziej może trwać w jakiegokolwiek egzystencji niezależnej od wielkości.

[20] Dalej – jak uznawał Proklos¹² – trzy są rodzaje cielesności. Zatem – według jego terminologii – ciała zarazem materialne i złożone, czyli te złożone z czterech żywiołów. Potem ciała sferycznych elementów: materialne, lecz będące swoiście proste. Aż wreszcie ciała niebiańskie: są one proste, a zarazem są bezmaterialne. Wymienia również – tak jak Awerroes¹³ – trzy rodzaje form. Ustalił bowiem następującą ogólną definicję form: „Forma to coś, dzięki czemu coś innego zostaje uaktywnione i zarazem uaktywnia”¹⁴. W definicji tej jednakże nie uwzględniono zupełnie wymiarowości, choć niejako wskazano na znaczenie tego, co stanowi podłoże,

11 Zob. Averroes, *De substantia orbis*, w: Aristotle, *Omnia quae extant opera, et Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere commentarii*, vol. 5, Venetiis 1560, s. 321r–323v.

12 Zob. Proclus, *The Elements of Theology*, ed. transl. introduct. E. R. Dodds, Oxford 2004, s. 115 (Prop. 129).

13 Zob. Averroes, *De substantia orbis*, s. 320v.

14 Szerszy wykład na ten temat przeprowadził Proklos w *Theologia Platonica* (V, 30). Zob. Proclo, *Teologia Platonica. Nuova edizione riveduta e ampliata*, a cura di M. Abbate, Milano 2019, s. 781–787.

mianowicie w słowach „dzięki czemu coś innego” itd. I tu podsumowuje, że jeśli niektóre formy mogą istnieć bez podłoża materialnego, na przykład formy niebiańskie, to tym bardziej i liczniej mogą oraz powinny istnieć bez wymiarowości.

[21] Proklos i Syrianos również w ten sposób uzasadniają swój wywód. To, co nieustannie jest powiększane, nieodzownie wymaga wymiaru; to zaś, co powiększa, już nie. W takim nieodzownym zobowiązaniu wobec wymiaru znajduje się właśnie materia, ponieważ jest nieustannie przez coś innego powiększana. Lecz przecież wszystko, zanim zostanie powiększone, w pierwszej kolejności istnieje, więc i materię można uznać za niepodzielną. A cóż dopiero owo principium, dzięki któremu materia zostaje powiększona – nie tylko można je za istniejące bez wymiarów uznać, lecz owo principium przede wszystkim takie już jest w swej istocie. Ponadto wszystko, co podzielne, jest jedną całością złożoną z wielu części. Części te, jeśli nie posiadałyby w sobie czegoś jednego, tożsamego, im wszystkim wspólnego, to nigdy takiej całości by nie współtworzyły. Jedno bowiem może powstać tylko z jednego. A znowuż, jeśli nie uczestniczyłyby w jedności, to żadna częśćka nie byłaby jednym, lecz wielością w nieskończoności, każda częśćka niepoliczalnie nieskończona. Owo jedno znajduje się w częsteczkach nie jako podzielone raz za razem; potrzebowaloby bowiem także czegoś innego jednoczącego. Jest więc jednorazowo tożsame i całkowite. A tym czymś nieodzownie być musi coś bezcielesnego¹⁵.

[22] I znowuż – skoro każde ciało jest pewną całością części, czymże zatem będzie ich przyczyna jednocząca? Czy to całość jednoczy części, czy może części jednoczą całość? A może chodzi o coś znaczniejszego, coś, co nie jest ani żadną częścią, ani całością części, ale coś, co jednoczy wzajemnie części w całość? Całość raczej podąża za częsteczkami, niż je jednoczy. Natomiast jeśliby przystać na to, co części jednoczy, to byłoby to coś bezcielesnego. Jeśli i to byłoby podzielne, to również domagałoby się jednoczenia. W sytuacji gdyby to części jednoczyły całość, powstałby niedorzeczny wniosek, iż jedność, która powinna przecież powstać dzięki jednoczeniu, powstałaby jednak dzięki zupełnie jej przeciwstawnemu

15 Zob. Proclus, *The Elements of Theology*, s. 13 (Prop. 11).

zwielokrotnieniu. Reasumując: oprócz pojedynczych cząstek i całości uobecnia się pewna spajająca jednia, zaiste bezcielesna, gdyż inaczej również i ona potrzebowałaby kolejnego łącznika, i tak moglibyśmy dreptać w nieskończoność.

[23] Dlatego nie należy mniemać, że jakaś forma podzielna w ciele stanowi najwyższy szczyt i podstawę dla natury wszechrzeczy, zwłaszcza że owo principium niezaprzeczalnie zawsze istniało i będzie istnieć pośród wszechrzeczy z własnej mocy. Istniało zawsze, gdyż nie mogło wydać samo siebie – wówczas poprzedzałoby samo siebie – ani też być wydanym przez coś innego; albowiem nic nie jest wcześniejsze od pierwszego; nic by przecież nie zaistniało, jeśli najpierw nie byłoby pierwszego. Istnieć też będzie zawsze, ponieważ gdyby principium wygasło, unicestwiłby się także wszechświat; oba zarazem bezpowrotnie.

[24] Musi ono zatem z konieczności posiadać nieskończoną moc, dzięki której może nieskończenie żyć. Nie posiadałoby jej, gdyby było cielesne, albowiem jeśli miałoby nieskończone wymiary, nic innego by nie istniało poza nim samym; jeśli zaś skończone, to moc też miałoby skończoną. Pominę już to, co gdzie indziej wyłożyliśmy; że ani ciało, ani wybrakowana i zmienna forma cielesna nie spełniają wymogów tego, aby być pierwszym napędzającym czynnikiem; że wszystko cielesne zostaje wprawiane w ruch przez coś innego; i że wytwórca przepelniony i zmącony swym dziełem nie może nad nim zapanować; oraz że twórca doskonały i pierwszy to architekt dzieła wszechświata.

[25] Przejdźmy więc od formy cielesnej do rozważań kolejnych, teraz już o formie pierwotnej. Od ciała, które jest jakby na najniższym poziomie, przestąpiliśmy ku cielesnej formie, niby przejściowej (ponieważ wykazuje cechy ciała, gdy zostaje po nim rozpostarta, a zarazem ich nie wykazuje, gdyż nie składa się z materii i formy), teraz z tego przejścia przestąpimy do formy wznioślejszej, czyli bezcielesnej, która to nie wykazuje już żadnych cech cielesnych, która ciałom nadaje jakość, która – gdyż jest samowystarczalna – nosi nazwę formy i esencji prawdziwej. W zasadzie do esencji trzeciej, którą dopiero w odpowiednim miejscu przedstawię jako duszę rozumną, a której, tak jak cień swojemu ciału, współtowarzyszy dusza bezrozumna. Platonicy utrzymywali, że esencja ta jest i prawdziwa,

i nieśmiertelna; a to dlatego, że nie potrzeba jej cząstek, w których w jakiś sposób mogłaby się rozpuścić, a przez które jej moc osłabłaby w rozproszeniu; dlatego, że nie krępuje jej żadne podłoże, na którym w jakiś sposób samotnie by zanikła; dlatego, że nie mącą jej sprzeczności form, które mogłyby ją skazić; dlatego, że nie tłamszą ją ani miejsce, ani czas, ani pęd – a to przez wzgląd na niepodzielną i trwałą samą w sobie substancjalną prostotę.

Rozdział IV. Dusza rozumna poprzez substancję jest nieruchoma; poprzez działanie jest ruchoma; poprzez moc częściowo nieruchoma, częściowo ruchoma

[1] Zapytajmy, jaka jest natura owej trzeciej esencji. Czy jest zupełnie nieruchoma czy raczej ruchoma? Z pewnością nie całkowicie nieruchoma, gdyż stanowi źródło dla jakości spływającej w niespokojną materię. A skoro każda przyczyna pobudza do działania zgodnie z właściwą sobie naturą, to w dziele musi się zachować pewna moc i odbicie tejsze przyczyny. Jeśli owa esencja – przyczyna jakości – byłaby zupełnie nieruchoma, zgodnie ze swą nieruchomą naturą, to i jakość, od niej zstępująca, zachowałaby w sobie pewną naturę nieruchomą. Jednakże rzecz ma się odwrotnie. Jakość zawiera esencję, moc i aktywność; wszystkie te trzy odnoszą się do ruchu. Jej esencja powstaje i niszczy – to, że powstaje i niszczy jest wynikiem ruchu. Jej moc także ze swej natury potęguje się i wyczerpuje – choćby ciepło, które wrze mniej lub bardziej. Zmiana temperatury bez wątpienia zależy od przebiegu czasu. Również od aktywności – otóż aktywność ognia powoduje rozgrzanie. Woda nie nagrzewa się natychmiastowo, ale z czasem. Aktywność rozciągnięta w czasie przyjmuje powszechną nazwę ruchu, zatem jakość całkowicie zależy od ruchu.

[2] Jasne więc jest, że stan ciała wywołany daną jakością nie może nigdy w określonych odstępach czasu pozostać dokładnie ten sam lub podobny i że nieustannie się zmienia: albo w coś innego i o innych proporcjach, albo w coś lepszego lub też gorszego. Niechby ktoś stwierdził, że rozwinięte już ciało trwało w tym stanie przez godzinę, wówczas platonicy zapytaliby go: czy po minionej godzinie moc tegoż ciała jest identyczna jak przed

godziną? Jeśli identyczna nie jest, to oczywiście, że nie wytrzymał godziny, gdyż i w tym czasie stan zmienił się zgodnie z własną potencją; jeśli stwierdzi się, że moc pozostała identyczna, to przez kolejną godzinę stan się utwierdzi. Równe moce dają bowiem równy rezultat. Zatem jeśli przetrwał godzinę z daną mocą, to z równą mocą przetrwa i kolejną. Po drugiej godzinie postawią podobne pytanie o moc: identyczna czy też nie? Jeśli nie, to stan ciała nie wytrzymał; jeśli tak, to wytrzyma i następną. Będą tak kolejno postępować i wykazywać, że natura tegoż ciała, jeśli wytrzyma w ten sposób godzinę lub choćby pół godziny, to przetrwa nieskończenie długo. Lecz nie ma takiego organizmu, który utrzymałby się nieskończenie długo, gdyż wszystkie one szybko nikną i giną, a w niezmienionym stanie pozostają zaledwie chwilę. Również dlatego, że poczynają się i ustają w tym samym momencie (tam, gdzie pojawia się początek i ustanie, status całkowitej nienaruszalności pozostaje wręcz nieosiągalny); nienaruszalna pozostaje aktywność, przez którą musi nastąpić uaktywnienie. Doszliśmy tak – jak się zdaje – do potwierdzenia wyżej postawionej tezy, że w jakości nie zawiera się principium wystarczające do tego, by doprowadzić do uaktywnienia.

[3] Powróćmy jednak do stawianego pytania. Jeśli jakości – a ich to dotyczy – są jako jedyne uwarunkowane ruchem, to jak to możliwe, aby powstawały bezpośrednio od przyczyny tak różnej od nich samych – mianowicie od tej, która występuje w warunkach całkowitego bezruchu? Jeśli między jedną skrajnością a drugą wszystko przechodzi przez pośrednictwo (tak jak między zimą i latem znajduje się wiosna, a między latem i zimą jesień), to z pewnością pomiędzy jakością – całkowicie ruchomą – i esencją – zupełnie nieruchomą – należy z konieczności wstawić coś, co częściowo byłoby nieruchome, lecz i częściowo ruchome. Zatem owa substancja – bezpośrednia twórczyni jakości – nie może być nieruchoma. Cóż wtedy powiemy? A może też przyznać, że substancja ta jest całkowicie ruchoma? Z pewnością nie, ponieważ wówczas albo należałaby do rodzaju jakości cielesnych (ustanawiać jej jednakże na tym poziomie rodzaju nie możemy), albo przyczyna (której status rodzajowy jest wyższy) nie wykazywałaby dostatecznie skutku swego postępowania, gdyż substancja – przyczyna jakości – okazywałaby nie mniejsze rozchwianie niż sama

jakość. Dlatego owa substancja częściowo tkwi nieruchomo, częściowo zaś znajduje się w ruchu. Także i ona posiada te trzy: esencję, moc i działanie. Które spośród nich są stabilne, a które w ruchu? Działanie ustać nie może, jeśli pierwsze dwa ulegają zmianie. Esencja zaś się nie poruszy, jeśli następne dwa nie zostaną wprowadzone w ruch. Zatem pierwsze – czyli esencja – jest stabilne; ostatnie – czyli działanie – jest w ruchu. A co z tym, co pośrodku – z mocą? Jest ona i częściowo stabilna, i częściowo w ruchu.

Rozdział V. Ponad ruchomą duszą jest anioł nieruchomy

[1] Dotychczas doszliśmy do pewnej formy będącej ponad cielesnym organizmem, którą będziemy nazywać duszą rozumną. Jej esencja pozostaje ciągle taka sama (dowodzi tego stabilność woli i pamięci). Jej działanie zaś ulega przemianom, więc nie rozpoznaje wszystkiego jednocześnie, lecz stopniowo; karmi, powiększa i wytwarza ciała nie w sposób natychmiastowy, ale z biegiem czasu. Jej moc naturalna trwa nienaruszalnie, gdyż jej wigor nieustannie emanuje – ani się nie potęguje, ani nie wyczerpuje. Jej moc nabyta natomiast ulega przemianie: od potencji przechodzi w akt, z aktu w stan i odwrotnie. Taki etap rozważań osiągnęli również Heraklit, Warron oraz Maniliusz.

[2] Należy jednakże wzbić się ponad to, skoro omawiana forma nie może stanowić principium pełnej natury. Bliżej bowiem do doskonałości ma działanie pochodzące od tego, co stabilne, co swe dzieło doskonali wręcz natychmiastowo, a nie jak to, co wymaga czasu. Życie w pełni zjednane z samym sobą, bez sprzeczności z samym sobą, jest bardziej kompletne, niż to, które rozciąga się w czasie, które jakby rozstraja samo siebie zgodnie z wewnętrznymi postępkami i popędami. Zatem zawsze nad taką formę, której działanie zewnętrzne rozwleka się w czasie i której życie, czyli działanie wewnętrzne, rozprasza się jakby w jakiejś zawieszynie, należy przedłożyć pewną wznioślejszą formę, której działanie jest stabilne i której życie jest jednocześnie w pełni zjednoczone. Nad to bowiem, co niedoskonałe, należy zawsze przedkładać to, co doskonałe; a doskonałym w swym rodzaju jest to, co jest takie ze swej natury; niedoskonałym to, co takim nie jest, gdyż w przeciwnym razie byłoby tak samo kompletne.

Skoro więc niedoskonałe nie może istnieć samo z siebie, to decyduje o nim coś znaczniejszego.

[3] To, co wprawione w ruch, kieruje się od potencji i spoczynku do aktu, dąży do finalnego punktu swego ruchu, tak jakby samo sobie nie wystarczało, lecz pragnęło tego, dokąd go niesie wraz z jego własnym ruchem. Jednakże ponad tym, co przechodzi ze spoczynku w akt, istnieje zawsze coś, co jest aktem pełnym i nieustawicznym. Ponad tym wybrakowanym, a przez to i zmiennym, musi z konieczności istnieć coś, co jest niezmienne (inaczej albo nikt nigdy nie odczuwałby braku, albo stałby się od razu ostateczną pełnią). Nawet wtedy, gdy to, co ruchome, pragnie w swym ruchu ulepszenia, to nie mogłoby ulepszyć się inaczej, niż osiągając naturę doskonalszą i znamienitszą; a nie wcześniej zdobyłoby to, do czego dąży, jak tylko wtedy, gdy ruch ustanie; jednak nie samo z siebie (bo czyż potrzebowałoby ruchu?), lecz dzięki czemuś pełniejszemu.

[4] To bowiem, co ze swej natury potrzebuje ograniczenia, musi być ograniczone przez coś doskonalszego. Taką potrzebą odznacza się rzecz ruchoma, gdyż nie spoczywa ona sama w sobie. Gdyby bowiem rzecz taka istniała jako principium wszechrzeczy, to – ponieważ jej działanie doprowadziłoby do wszechobecnej ruchliwości – nie byłoby pośród wszechrzeczy niczego stałego. Stałość jednakże jest wśród wszechrzeczy na tyle konieczna, że nawet sam ruch nie mógłby obejść się bez punktu stałego. Jeśli bowiem rzecz taka – którą przecież pobudza rozmaity ruch – nie pozostanie przez jakiś czas w substancji taka sama, to nie przemieni ona i nie przetworzy żadnych właściwości, lecz momentalnie wszystkiego zaniecha. Nawet cyrkulacja sfery niebieskiej – tak niezwykle uporządkowanej wokół tego samego centrum i tych samych biegunów, ze swym regularnym obiegiem, powrotem konstelacji – uczestniczy w pewnej stabilności. Tak więc to, co stabilnie trwa, trwa przez jednolitość i jednoczy się w stałości (omówię to gdzie indziej); to, co się porusza, porusza się przez stałość i trwa w ruchu. Kiedy twierdzę, że porusza się poprzez stałość, mam na myśli pewną stabilność napędzającej mocy. Ona to, gdyby nie trwała w swym wigorze, nie mogłaby zapewnić żadnej ciągłości ruchu, a raczej: to ruch nie utrzymałby się ani chwili. Zatem jeszcze raz: trwa w ruchu, czyli zachowuje regularność, równomierność, lub też podobieństwo

ruchu. Rzeczy jawią się też z wielu perspektyw; w jednej ruch się pojawia, lecz w innej ruchu już nie ma; zatem raz się poruszają, a raz spoczywają. Nadto: ponieważ pierwsza materia wszechrzeczy jest nieprzemijająca, to wszystko, co ulega przemianie poprzez formę substancjalną, musi jednak utrzymać się poprzez materię. A co więcej: wszystko to, co przez wzgląd na wielkość, jakość i umiejscowienie, ulega przemianie, może zachować się, a nawet musi, poprzez substancję. Krótko mówiąc: nic w żaden sposób się nie zachowa, jeśli zatraci stałość, gdyż wówczas bezwzględnie i całkowicie zatraci również ruch. Skoro zatem pośród wszechrzeczy istnieje pewna stabilność, to principium wszechrzeczy nie może być ruchliwe. Coś dlatego właśnie, że jest ruchliwe, nie stanowi principium natury. Zatem istnieje coś ponad duszą, dzięki czemu dusza – której natura bezwzględnie poddaje się tak pojmowaniu świadomemu, jak i bezświadomemu, naprzemiennie z jednego w drugie – uwarunkowana jego wpływem kieruje się ku pojmowaniu świadomemu, czyli ku takiemu rodzajowi, które jest nieustannie w akcji. A takie jest mianowicie, gdyż nieustannie jest świadome lub będąc w świadomym akcji (jedno i drugie oznacza to samo).

[5] Dalej: wszystko jest częściowo „jakieś”, a jest „takie” tylko dlatego, że swoje „jakieś” wy dobyło z całości; tak jak częściowo gorące drewno nagrzewa się poprzez ogień, który ze swej natury jest gorącym całkowitym. Zauważ: gdy coś gorącego zostaje całkowicie opanowane przez swą własną naturę, staje się całkowicie „taką” właśnie jakością. Z drugiej strony: to, co jest częściowo „takie”, nie jest „takie” samo z siebie. A teraz owa trzecia esencja, czyli dusza: nie jest ona w pełni świadoma. Posiada przecież pewne inne naturalne właściwości, różne od świadomych, pozbawione świadomości. Zatem choć umysł w duszy stanowi tylko cząstkę, to cząstka ta w pewien sposób przynależy do umysłu – chcę powiedzieć – umysłu wyższego, który jako sam jeden jest umysłem całkowitym. Jeśliby dusza posiadała umysł sama z siebie, to rozum powszechnego umysłu zawierałby się w substancji duszy, a ta stałaby się całkowicie umysłem – umysłem całkowitym i doskonałym; wówczas każda dusza posiadałaby umysł, a rozum objawiałby się w każdej z dusz. Podobnie jak ruch powstały w ciele, a przecież pochodzący z naturalnych właściwości duszy, zawiera się w każdej indywidualnej duszy, tak też świadoma zdolność zawiera się w każdej

z dusz, także zwierzęcej, jeśli ze swej natury w duszy współuczestniczy. Czyli: skoro ponad naturą mniej twórczą istnieje z konieczności natura bardziej twórcza, a umysł zawarty w duszy nie tworzy żadnego dzieła wyłącznie dzięki własnej aktywności, ani nawet nie panuje nad swą twórczą potencją w duszy, to ponad nią musi istnieć umysł, który tworzy dzieła dzięki własnej aktywności i który twórczą potencję kontroluje. Podsumowując: wprawdzie umysł jest głową dla duszy, jej częścią najwznioślejszą, to jednak jest to jej umysł – czyli nie umysł sam w sobie, lecz przynależny do duszy; nie bezgraniczny, lecz w jej obrębie zamknięty; nie przejrzysty, lecz przyćmiony, jakby niewyrazisty – natomiast głową jej umysłu, jak powiadam, jest umysł wolny i jaśniejący. Trafnie przedstawia to enigmatyczne wyjaśnienie magów: „Jest zewsząd rzecz jaśniejąca, jest i rzecz zewsząd zamroczona, jest i pośrednia: częściowo jaśniejąca, częściowo zamroczona”¹⁶. W porządku cielesnym rzeczą zewsząd jaśniejącą jest gwiazda nad księżycem, zewsząd zamroczoną jest sfera powietrza, pośrednią zaś księżyc. W porządku duchowym umysł jest pełen światła, dusza nieświadoma jest go pozbawiona, pośrodku znajduje się rozum: częściowo posiada światło świadomości, częściowo mu go brakuje. Cząstkę taką, daną jej od Boga (podobnie jak księżyc od słońca) otrzymuje wielorako i różnorodnie w zmiennym kształcie. Słusznie więc anioł jest ponad duszą – jak gwiazda ponad księżycem – całkowity, nieustanny, nieodmienny, promieniujący swym słonecznym światłem.

[6] Istotnie, tam, gdzie natura wyższa dotyka niższej, tam też ze swego najniższego stopnia styka się ona ze szczytem tego, co poniżej. Spójrz: niższe pokłady sfery gwiazdnej stykają się z ostatnią warstwą powietrzną. Natura świadoma natomiast znajduje się powyżej natury cielesnej, a dotyka jej w takim stopniu, aby to, co pośród ciał najdonioślejszego, miało udział w świadomości duszy; nigdy jednak w pokładach najniższych. Według platoników najdonioślejsze są ciała mieszkańców nieba, dajmonów

16 Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, w: Georgii Cedreni compendium historiarum cui subjiuntur excerpta ex breviario Joannis Scylitzae, curopalatae. *Accedunt Michaelis Pselli Opera...*, tomus posterior, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1889, col. 1124 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 122).

i ludzi¹⁷. Ale czy umysły udzielone tym ciałom są umysłami najwyższymi? Z pewnością nie, gdyż wówczas natura niższa sięgałaby najwyższej bez żadnego pośrednictwa. Czyli tak jak pod ciałami obdarzonymi umysłem jest wiele ciał bez umysłów, tak też ponad umysłami obecnymi w ciele wiele jest umysłów w ogóle ciałom nieudzielonych; przewyższają one nawet liczbę cielesnych postaci – a to dlatego, że (co omówię dokładnie w innym miejscu) dusze rozumne uczestniczą zarówno w wieczności, jak i w czasie. Wieczność – jak się zdaje – w swej wspaniałości domaga się, aby większość doskonałych postaci uczestniczyła właśnie w niej, a nie w czasie. Pominę tutaj (choć omówię gdzie indziej) to, że dystans pomiędzy duszami a pierwszym principium jest nieskończony, ale odległość między nimi a materią jest skończona. Niech więc nikogo nie zaskakuje, że ponad duszami – czyli w hierarchii aniołów – może być znacznie więcej szczebli niż poniżej dusz – czyli w hierarchii form.

[7] Idźmy dalej: skoro jedno powstaje z dwóch, a spośród nich już owo mniej doskonałe przejawia się gdzieś samodzielnie, to tym bardziej owo bardziej doskonałe i mniej potrzebujące może istnieć gdzieś bez tego mniej doskonałego. Powstaje więc jedno stworzenie – i z substancji świadomej (czyli duszy rozumnej), i z ciała; widzimy jednak, że wiele ciał istnieje i trwa przy życiu bezmyślnie. Bo cóż miałyby wzbraniać rozlicznym umysłom, aby nie jednoczyły się także z ciałami? Są przecież i takie ponad duszami, które współistnieją z ciałami. Tak więc umysły przyłączone do ciał nie jako jedyne wypełniają stworzoną postać, lecz stanowią części pośród jej rozlicznych komponentów, dzięki czemu również i ciała świadomie myślą oraz spostrzegają to, co w nich zmysłowe. Pod tym względem przynależą do niedoskonałości i obierają niedoskonały kierunek.

[8] Z niedoskonałości wszelkiego rodzaju należy więc wznieść się ku doskonałości – ta jest w naturze pierwszorzędna; stąd ponad owe umysły przyłączone wiedzie nas rozum ku umysłom oddzielnym, które odpowiednio wypełniają postacie, aby i te dzięki świadomemu myśleniu spostrzegały to, co świadomie poznawalne. Umysł ten, dzięki świadomości i woli nie poddaje się cielesnej konieczności; naturalnie rozdziela formy

17 Zob. Plato, *Timeus a Calcidio*, s. 173, w. 7–20.

i wokół tak rozdzielonych krąży; częściej kieruje się spokojem, a nie porywem, z natury wolny od ciała i od porywu. Życie poza ciałem i bez porywu sprzyja mu lepiej niż życie cielesne i porywce. Choć wiele umysłów wie dzie w ciałach życie porywce, to przez to tym bardziej i tym więcej kieruje się ku życiu bez porywów i bez cielesności. Czyż zaprzeczy ktoś, że substancjom bezcielesnym bardziej sprzyja pobyt poza ciałem niż w ciele; czyż zatem większość spośród takich postaci nie powinna się raczej odłączać od ciała, niż się do niego przyłączać? Albowiem to, co dla każdego rodzaju przejawia się jako bliższe natury, to też egzystuje w nich w stopniu najwyższym. Tym właśnie są aniołowie; doprowadzają oni do cielesnego ruchu świata, lecz sami przez ten cielesny ruch w żaden sposób nie są poruszeni. Dusze natomiast, przenosząc ciała, same zostają unoszone.

[9] Czynniki napędzający, który rozchodzi się wraz z ruchem ciała, może zachować ciągłą stabilność i regularność ruchu, tylko jeśli poprzedza go czynnik nieruchomy. Stąd bezustanny regularny obieg wszechświata dowodzi, iż ponad duszami istnieją pewne czynniki nieruchome. Żywioty, ponieważ składają się z rozstrojonej materii i nawzajem się szargają, upie- rająby się w swoim bezładzie, gdyby nie kierowało nimi uporządkowane w najwyższym stopniu prawo ruchu niebiańskiego. Lecz również i niebo odznacza się bezustannym ruchem, więc i ono odczuwa brak, a regular- ność jego ruchu nie pochodzi od niego samego, ale od czynnika wyższego, całkowicie nieruchomego i niepodzielne go. Pośród rzeczy urozmaiconych i rozruszanych stabilna jedność przetrwa tylko dzięki najstabilniejszemu i ponad wszystko zjednoczonemu ośrodkowi, który koniec końców odtwa- rza jedność i stałość samą w sobie. I rzeczywiście, tak jak ruchome odnosi się do ruchomego, tak i czynnik ruchu do czynnika. I tak też wszystko do siebie powraca: żywioty w ruchu ruchomym do nieba stabilnie ruchomego, a ruchomy i zmienny czynnik nieba do czynnika stabilnego i zjednoczo- nego; aż wreszcie stabilność i jednia do owej stałości i jedności. Czyli to, co podąża za czynnikiem napędzającym i jest w ruchu, definiuje się jako ak- tywność; to zaś, co podąża za aktywnością i jest wprawiane w ruch, będzie doznaniem – nigdy przeciwnie. Wtórny przecież nie prowadzi pierwszego, lecz odwrotnie. Z pewnością więc to, co jest w ruchu – tu zdefiniowane jako aktywność – prędzej mogłoby gdzieś zaistnieć bez tego, co jest w ruch

wprawiane – czyli doznanie – niż doznanie w jakiś tam sposób bez aktywności. Choć istnieje także doznanie, które nie wymaga aktywności – uobecnia się ono w ciałach – lecz ponad tym pojawia się gdzieś aktywność daleka doznaniu; i tak jak ciała są wprawiane w ruch, lecz ruchu nie nadają, tak znowuż aniołowie ruch nadają, lecz nie są w ruch wprawiani – o czym mówi Zoroaster: πῶς ἔχει κόσμος νοερούς ἀνοχηῶς ἀκαμπεῖς; co znaczy: „Wszczęświat ma w sobie nieruchomych świadomych przewodników”¹⁸. Zatem tak jak nad jakościami całkowicie ruchomymi pierwszeństwo mają dusze częściowo ruchome, częściowo nieruchome, tak też nad duszami pierwszeństwo mają całkowicie nieruchomi aniołowie.

[10] Aniołowie istnieją, i to licznie, co potwierdza Arystoteles w jedenastej księdze *Metafizyki*: „Ruch na niebie – ciągły, uporządkowany i na ile możliwe niesłabnący – musi powstawać z czynnika napędzającego, który ani sam z siebie, ani mimowolnie nie poddaje się ruchowi. A skoro ruchy przejawiają się różnorodnie, różnokierunkowo, w różnej postaci i o różnej mocy, powinny więc one powstawać z rozmaitych czynników, które z pewnością ani nie są ciałami – gdyż wówczas one same, nadając ruch, byłyby jednocześnie do ruchu przymuszone i tak z konieczności trwałyby w nieskończoność – ani też nie są formami w ciele, gdyż wówczas ulegałyby ruchowi przejawiającemu się w ciele. Powinny więc dopasować się do czynnika najdoskonalszego, czyli nieruchomego, a wówczas wśród ruchów nie powstałoby już nigdy żadne wykroczenie. Czynniki takie są umysłami, a zatem – mówiąc o formach całkowicie niezależnych od materii – to, co świadomie poznawalne i świadome, staje się tym samym”¹⁹.

[11] Tyle Arystoteles. Hebrajczycy i filozofowie późniejsi nazywają owe umysły aniołami i posłańcami, spośród których – o czym mówi Avicenna – najgłówniejsi są w liczbie nie mniejszej niż dziesięć, a pozostali występują ponoć znacznie liczniej. Według Arystotelesa natomiast jest ich więcej niż ruchów niebieskich, których sumę wykazuje na podstawie swoich miarodajnych obliczeń. Rozstrzygające dowodzenie tego zostawia jednak

18 Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, col. 1132.

19 Nie jest to dosłowny cytat z *Metafizyki* Arystotelesa, lecz łacińska parafraza jego słów (fragment 1073a). Zob. Aristotles, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, vol. 2, Oxford 1924.

bieglejszym myślicielom, oczekując stanowczo, że w kwestii policzalności umysłów nie będą one szacowane według aktywności powszechnej i wtórnej – czyli ruchu – a raczej według aktywności dla umysłów charakterystycznej i szczególnej – czyli świadomości. Oprócz tego, ponieważ umysły owe stanowią o skończoności ruchów, przestrzegał przed określaniem ich zgodnie z liczbą ruchów, twierdząc zarazem, że umysłów może być więcej niż tylko ta liczba, która została udzielona ciałom ruchomym. Stąd też słuszna pozostaje teza, że aniołowie są niemalże niepoliczalni, co zazna-czyłem już powyżej, a co dokładnie wykażę teraz.

[12] Jeśli postaci przynależne do natury wszechrzeczy już w materii, mimo ograniczenia takim podłożem, różnicują się jednak między sobą nie dzięki temuż podłożu, ale dzięki samym sobie i jeśli już one powiększają swoją liczebność, to tym bardziej substancje, które ponad materią żyją same z siebie, zróżnicowane same przez siebie, w nadzwyczajnej obfitości swego niezmiernego rodzaju są niemal bez liku rozmnożone w postaciach. Co więcej, to raczej świadomość, a nie cielesność, tak skutecznie wiąże się ze swoim naturalnym sposobem bycia, że to ona ma większą możliwość zwielokrotniania – zwłaszcza że ilość, wymiar, kształt, proporcja, gęstość ciała, szybkość ruchu są zawsze w ciałach ograniczone; w umyśle jednakże rozciągają się bezgranicznie podług woli. Innymi słowy: to, co w materii partykularne, w umyśle staje się uniwersalne. A krótko mówiąc: umysł – ponad wszelkim ogółem ciał – ogarnia myślą wedle woli zarówno niezliczoną bezcielesność, jak i cielesność. Skoro rodzaj świadomy ma o wiele większą możliwość rozmnażania niż zmysłowy, a tak przydatna we wszechświecie potencja nie może iść na marne, to bezsprzecznie częściej pobudzane do aktywności są postaci należące do substancji oddzielonych niż cielesnych; zwłaszcza że potencja znaczniejsza i większa prędzej przyswoi sobie we wszechświecie aktywność, niż uczyni to potencja słabsza. I wreszcie: ponieważ porządek wszechświata został rozporządzony jak najlepiej przez bezgraniczne dobro, zdaje się więc, że wszystko domaga się – na ile to możliwe – by zwielokrotniono w nim to, co lepsze; ponad zwyczajowo gorszą wielkość (szczególnie że to, co poniżej, ustanowiono dla tego, co powyżej). Widzimy to wyraziście w sferycznej budowie świata. Im sfera znaczniejsza, tym wyższa; dla porównania: ziemia i woda – jak

się zdaje – tak się mają do sfery wyższej, jak punkt do otaczającego obwodu. Natomiast to, co w ciałach będzie wymiarem, w zjawiskach bezcielesnych będzie liczbą. Powstaje więc oczywisty wniosek, że substancje świadomościowe – gdyż są szczególnie wyróżnione, gdyż egzystują same z siebie, gdyż wyznaczają koniec dla wszystkich ciał, ciał stworzonych dla nich – liczebnie przewyższają wszelką sumę sferycznych ruchów oraz ciał. Potwierdza to Dionizy Areopagita, mówiąc, że więcej jest oddzielonych postaci świadomościowych niż cielesnych²⁰.

[13] Oczywiście, że wszechmocny Stwórca wszechświata objawił swe dzieło na swoje własne podobieństwo, zgodnie ze swą możliwością, wiedzą i wolą. Wytworzył dzieło podobne do Niego jak tylko to możliwe, podobieństwo nad wszystko Jemu najbliższe – owe umysły bezgraniczne, które – że się tak wyrażę – rozprzestrzenił ponad bezmiar złączonych form materialnych. Jak w słowach proroka Daniela: „Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy stało przed Nim”²¹.

[14] Dionizy, wprowadzając wśród aniołów pewien porządek, stosuje przede wszystkim liczbę trzy oraz dziewięć, a czasami siedem²². Liczbę dwanaście zauważamy w misterium chrześcijańskim. Jamblich i Proklos – platonicy – zgadzają się z Dionizym²³. Układają oni bowiem porządek według liczby trzy i dziewięć dla aniołów najwyższych i pośrednich, wśród następnych według liczby siedem, a wśród ostatnich według dwanaście. A ponieważ dla platoników hierarchia ciał stanowi cień rozumnych dusz, a hierarchia dusz stanowi wizerunek aniołów, to niektórzy wprowadzają porządek dla aniołów zgodnie z porządkiem ciał i dusz. Lecz o tym gdzie indziej.

20 Zob. Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, w: *S. Dionysii Areopagitae Opera omnia*, tomus prior, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1857, c. 14, col. 321 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 3).

21 Dn 7, 10.

22 Zob. Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, c. 10, col. 279.

23 Zob. Proclo, *Teologia Platonica*, VI, 2, s. 851–859; *Iamblichi De mysteriis liber*, recognovit G. Parthey, Berolini 1857, s. 83–86 (cap. II, 7).

Rozdział VI. Ponad aniołem jest Bóg, jako że dusza to ruchoma wielość, anioł to wielość nieruchoma, Bóg nieruchoma jedność

[1] Platonicy sądzą, że anioł pozostaje w esencji, mocy i aktywności całkowicie nieruchomy, jako że zawsze jest tożsamy, posiada równomierne możliwości, uświadamia sobie zawsze wszystko równocześnie, chce tego samego i sam z siebie może uaktywnić natychmiastowo wszystko to, co uaktywnia. Tak twierdzili platonicy. Co zaś inni o tym mówią, przedstawię gdzie indziej. Nasze rozumowanie jednakże nie pozwala, by na tym spokojnie poprzestać wraz z Anaksagorasem i Hermotimusem, lecz nakazuje wznieść się powyżej.

[2] A zatem: dusza, jako że jest ruchoma, przechodzi z jednego w drugie. Posiada więc w sobie i jedno, i drugie. A skoro posiada oba, to posiada wielość. Stąd też dusza w sobie samej jest pewną wielością, wielością – jak mówię – w ruchu. Skoro anioł poprzedza ją bezpośrednio, to nie może on być nieruchomą jednością. Dwie także istoty – jedna jako ruchoma wielość, druga jako nieruchoma jedność – zdają się między sobą skrajnie odległe. Jedność zaś stanowi przeciwieństwo dla wielości, bezruch dla ruchu. Skoro więc obie istoty z każdej strony stanowią wobec siebie przeciwieństwo, nie mogą bezpośrednio po sobie następować, lecz wymagają jakiegoś scalającego pośrednika. A duszę, którą jest ruchomą wielością, anioł poprzedza bezpośrednio. Nie może więc anioł być nieruchomą jednością, gdyż w takim razie dwie skrajności łączyłyby się bez pośrednika. Bez wątpienia jest nieruchomy – jak wcześniej już wykazaliśmy – lecz nie jest jednością. Pozostaje tylko twierdzić, że anioł to nieruchoma wielość. Dusza – jak tylko się z nim zetknie – zaraz za nim również staje się taką wielością; różnią się zaś tym, że dusza jest ruchoma, a anioł nieruchomy.

[3] Nie ma wątpliwości, że anioła należy przedstawiać jako współistniejącego z wielością. Lecz z jaką? Otóż z taką, która współuczestniczy w świadomej myśli, czyli z taką, której byt oraz esencja posiadają zarówno moc myślenia, jak i aktywność myślenia, i różnorodność aspektów rzeczy już pomyślanych. Jednakże skoro anioł nie w pełni jest prosty, lecz posiada składniki, to ponad składnikami musi istnieć jedność, gdyż to właśnie jedność stanowi wspólny początek dla wszystkich składników; nie brakuje jej jedni, o którą wielość ze swej natury tak zabiega; ponad aniołem musi

wręcz z konieczności być coś, co nie tylko jest bezruchem, lecz i całkowitą jednią, i prostotą. Taki właśnie jest Bóg – na ile pośród wszechrzeczy jest On wszechmocny, na tyle też pośród wszystkiego najbardziej prosty. Jeśli więc na prostocie zasadza się jednia, na jedności moc, nikt zatem nie ośmieliłby się rzec, że Bóg składa się z wielości, ponieważ – aby być należyte złożonym – musiałyby składać się z czegoś, jakby podłoża, i z czegoś, jakby formy. W takim razie nie byłby Bóg pod każdym względem najdoskonalszy, gdyż wówczas jedna Jego częśćka byłaby mniej doskonała od drugiej, a w całości obie niedoskonałe. Nie byłby ostateczną aktywnością, gdyż cokolwiek by uaktywniał, nie czyniłby tego wedle swej całkowitości, ale wedle jednej ze swych części, mianowicie wedle formy. Nie byłby całkowitym spełnieniem, gdyż nie czerpałby zewsząd z samego siebie: nie ogarnąłby przecież całości siebie z jakiejś części. Nie jawiłby się już sobie jako Bóg, ale coś innego – częśćka bowiem i całość nie są tym samym. A z pewnością Jego spełnienie będzie bardziej całkowite, gdy ujawni się sam przed sobą – w sobie zawsze wszechobecny, zewsząd całkowicie sobie objawiony. I jeszcze ta częśćka w Bogu, którą określaliśmy jako coś jakby podłoże; otóż ona rozpoznana jako bezforemna nie może formować samej siebie. Z kolei owa druga częśćka, która pełni funkcję formy, ponieważ nie zasadza się na sobie samej, tym bardziej też nie może samej siebie powołać do egzystencji. Takiz „Bóg uformowany” byłby więc złożony z jakiejś formy, a wtedy to raczej ona byłaby Bogiem. Tak oto prezentuje się początkowy wywód potwierdzający tezę, że ponad aniołem jest Bóg.

[4] Kontynuując: tak jak oko ma się do twojego ciała, tak też twój umysł ma się do twojej duszy. Umysł jest bowiem okiem twojej duszy. I podobnie jak ma się światło słoneczne do cielesnego oka, tak też się ma światło prawdy do oka duszy. Tak jak oko cielesne światłem nie jest, lecz zdolnością przechwytyjącą światło, tak też umysł – oko duszy – nie jest prawdą, choć prawdę przechwytytuje. Twój umysł bowiem poszukuje prawdy. Jednakże prawda nie poszukuje samej siebie, ani też nie dopuszcza do kłamstwa, przez które twoja dusza wielokrotnie zostaje zwiedziona.

[5] Wyobraź sobie, że twoje oko przybiera na duszy takie rozmiary, że przepełnia całe twoje ciało; zanikają rozmaite członki, a ciało całkowicie staje się okiem. Niezależnie od tego, co tak powiększone oko by ujrzało,

bez wątpienia nadal widziałoby takie samo światło słoneczne, którego wyglądało z wąskiej perspektywy. Odbierze światło tak samo prawdziwe, lecz w większej obfitości, spostrzeże zewsząd w tym świetle wielobarwność ciał, wszystko naraz w jednym wejrzeniu. By widzieć, nie będzie już kręcić się to tu, to tam, lecz wszystko dostrzeże równocześnie w zupełnym spokoju. Atoli nadal czymś innym będzie światło, czymś innym oko. Nawet jeśli widzenie nastąpi, aby ogarnąć światło, to czymś innym są i widzenie, i światło. Światło przecież nie wymaga widzenia, gdyż owo światło nie musi niczego pobierać ze światła. Wyobraź sobie następnie, że umysł twój na tyle przewyższa duszę – wyzbywszy się najpierw pozostałych części duszy związanych ze złudzeniem, zmysłami i właściwością – że cała dusza staje się wyłącznie jednym umysłem: w ten sposób pozostałby wyłącznie czysty umysł – anioł. Powiadam jednak, że umysł ten, tak powiększony, nadal będzie się wpatrywał w tę samą prawdę, którą widział z wąskiej perspektywy, lecz odbierze ją w większej obfitości, spostrzeże w niej wszystkie prawdziwe rzeczy poprzez jedno wejrzenie, a nie w gonitwie raz za jednym, raz za drugim (mówiąc po platońsku). Atoli nadal czymś innym będzie umysł, czymś innym prawda. Wyjawił to Zoroaster w słowach: „Μάνθανε τὸ νοητόν, ἐπεὶ ἔξω νόου ὑπάρχει”²⁴. – co znaczy: „Wiedz, że to, co świadomie poznawalne myślami, istnieje poza umysłem”. Nawet jeśli umysł powstał, aby przechwytywać prawdę, to czymś innym są i umysł – prawdy potrzebujący – i prawda. Prawda przecież nie wymaga umysłu, przez który pobierałaby prawdę. Gdyby jednak i umysł, i prawda były tym samym, to każdy umysł byłbyrawdonośny, a wszelka prawda uczestniczyłaby w umyśle. Tymczasem jednak umysły ludzkie dają się zwodzić, a wiele rzeczy zgodnych z prawdą niejako potrzebuje umysłu.

[6] Prawda nie tylko jest czymś innym niż umysł, lecz także czymś znaczniejszym. To umysł potrzebuje prawdy, prawdzie zaś umysłu nie brakuje. Prawda bowiem zakreśla szersze kręgi niż umysł. Sztuka świadomego myślenia przejawia się w jednostkowych formach, nigdy natomiast w bezforemnej materii, mimo że „materia” to trafne określenie

²⁴ *Oracles Chaldaïques*, texte établi et traduit par Édouard Des Places S.J., Paris 1971, s. 66 (fr. 1, 10).

i rzeczywiste podłoże wszystkiego naturalnego. Jednakże, skoro prawda przewyższa umysł – a temu, co powyżej nie brakuje dóbr niższych – to prawdzie nie brakuje też przenikliwości umysłu. Nie są jednak tym samym przenikliwość i prawda, lecz to prawda jest najwyższą prostotą zupełnie przed samym sobą niezakrytą; tak jak światło, które nie ma oka na siebie spoglądającego, a jednak przed samym sobą się nie skrywa. Bóg jest bowiem najprzenikliwszą prawdą i najprawdziwszą przenikliwością lub przejrzystością, jasnością siebie widzącą, widzeniem siebie oświetlającym, źródłem dla przenikliwej i oświecającej myśli; źródłem, którego światło przenika przez przenikliwość umysłu. Twierdzi się, że drewno płonie, gdy staje się częścią gorącego, ogień zaś zgodnie z gorejącą formą; natomiast słońce w swej wyższości zgodnie z ciepłem emanującym od mocy i przyczyny – tak też dusza staje się częścią umysłu, anioł posiada formę umysłu, Bóg stanowi początek dla najpomysłniejszego postępowania umysłu; co znaczy zarazem, że Bóg to „myśl uświadamiająca”, czyli – jak to wyjaśnia Plotyn²⁵ – nie „myśl” jako możność wewnątrz jakiegoś „myśli”, ani nie „myśl prawdziwościowa” jakby uprzedmiotowiona, ale myśl istniejąca w samej sobie z samej siebie; tak jakby widzenie nie przebywało w jakimś widoku, ani też nie należało do innego, osobnego światła, ale pozostawało w sobie samym i było swoim własnym widzeniem. Myśl ta uobecnia się wszędzie niczym możność uświadamiania, lecz – co więcej – uświadamia ona samą siebie; oto „myśl świadomościowa”, która – nawet gdy posługuje się zdolnością rozumową – jako „myśl uświadamiająca” ma pierwszeństwo wobec zdolności rozumowej. Przecież „myśl świadomościowa” jest wcześniejsza i znaczniejsza od „mocy uświadamiającej”; jak gdyby porusza ona, formuje i doskonali to, co wobec niej wtórne i późniejsze. Dlatego też częściej niż „myślą” nazywają Boga albo „myślą świadomościową”, albo „myślą uświadamiającą”; chociaż i te nazwy przez swoją racjonalność odnoszą się do Boga nieadekwatnie. Lecz o tym gdzie indziej.

[7] Trzeba tutaj dodać o duszy, której zadanie polega na dostarczaniu życiodajnego ruchu; otóż ona sama jest pewnego rodzaju życiem. Zadanie umysłu natomiast polega na wprowadzaniu ładu poprzez formy. On

25 Zob. Plotini *Ennead*, V, 3,5, vol. 2, s. 929–931.

sam bowiem jest pewnego rodzaju wzorcem i też podług wzorców – które przechwytyjemy w naszym umyśle – przebiega jego działanie. Życiodajny ruch roznosi się po wszystkim, co żyje; nie wiąże się jednak z rzeczami, w których brak życia. Uporządkowanie natomiast poprzez formy łączy się także z rzeczami nieożywionymi; w których z kolei nie brak ani ładu, ani wzorców. Przewaga umysłu nad duszą powiększa się o tyle bardziej, o ile szerzej rozprzestrzenia się ład formalny niż życie. Lecz właśnie dlatego, że zadanie umysłu ogranicza się jedynie do form, nie sięga on pewnych bezforemnych nasion – że tak to ujmę – form kiełkujących, które znajdują się poza ładem formalnym, w bezforemnej pierwszej materii wszechrzeczy. Materia owa, ponieważ pragnie dobra – czyli form – ponieważ otwiera się na dobro, ponieważ jest niezbędna dla dobra świata, to i ona sama w pewnym sensie jest dobrem. Dobrem są również nasiona, jako że stanowią zaczątek dobrych form. Przewaga dobra nad umysłem zwiększa się o tyle bardziej, o ile rozległej niż wzorzec upowszechnia się urodzaj dobra. Im jakaś rzecz ma większe możliwości, tym też rozleglejsze ma pole działania.

[8] Trzeba tutaj dodać twierdzenie o tym, że wszystko pragnie dobra, nie wszystko zaś pragnie umysłu. Nie wszystko bowiem może umysłu dosięgnąć, wiele więc rzeczy, aby nie pragnąć go na darmo, nie pragnie go wcale. Jeśli wszystko w pragnieniu zwraca się ku dobru, zaś nie wszystko ku umysłowi, a rzeczy powracają tam, skąd przybyły, to nie od umysłu, lecz od dobra wszystko też pochodzi. Przeto raczej dobro, nie umysł, stanowi pierwszą przyczynę wszechrzeczy. I z drugiej strony: nawet posiadając umysł, nie spocznie się dopóki, dopóty nadal poszukuje się dobra. Umysł mianowicie charakteryzuje się tym, że zmierza do uświadomienia. Czy okazuje się potem „gorszy”, „lepszy” czy „taki sam”? – otóż nie „gorszy”, gdyż już samo działanie wskazuje na pewną doskonałość, „gorszym” można być tylko, gdy upada się na sile lub w niewiedzę, a nic z tego nie przydarza się umysłowi czystemu i wolnemu. Ani nie „taki sam”, gdyż jego zamiar jest wówczas daremny, jako że niczego nie uzyskuje, a przecież nic nie zmierza do tego, co już ma. Musi więc okazać się jedynie „lepszy”. A zatem nie jest dobrem, albowiem nie ma nic lepszego nad dobro. Znaczący to też, że umysł, by być świadomym, czerpie z dobroci, czyli czerpie z czegoś innego. Gdyby miał to w sobie, nie musiałby zmierzać do działań,

dzięki którym coś uzyskuje. Dobroć czerpie jedynie z dobra, a będąc ponad umysłem, rozlewa na niego swe soki, ku jego udoskonaleniu. Co więcej, o uczość i o umysł zabiegamy tylko z pobudek rozumowych, o dobro natomiast wcześniej przed jakimkolwiek rozumowym impulsem. Każde nasze pragnienie pojawia się zawsze dla dobra, nie każde dla umysłu; nasze pragnienie rozumnego myślenia również mamy ze względu na dobro, a nie odwrotnie. Natura zatem ceni sobie więcej dobro niż umysł, gdyż najpierw, częściej i bardziej ciągnie ją właśnie ku dobru. Dlatego też ci niektórzy, co mniemają, że w filozofii osiągnęli już wystarczająco wiele, gdyż oto zdaje im się, że osiągnęli uczość – nawet jeśli tak się nie dzieje – ci sami jednak w życiu nie uznaliby tego, co posiadają, za wystarczające, jeśli – zwłaszcza dla nich samych – nie byłoby to dobre.

[9] Jeśli z naturalnej pobudki przyznaje się większą wartość nie umysłowi, lecz dobru, to i jemu też przyznaje się większą doniosłość. Oznacza to zatem, że bycie świadomym nie wystarcza nam, jeśli dobrze nie uświadamiamy sobie dobra. Częstokroć bowiem zarzucamy wiedzę, jeśli przypuszczamy, że przysporzy nam ona zła i przykrości. Natomiast nigdy nie potrafimy zarzucić dobra. Częstokroć również nad istotne rozmyślenia przedkładamy przyjemność. Lecz niczego, co uzasadniamy sobie jako dobre, nigdy nie możemy przedkładać nad owo dobro. Nic tak nie przymusza jak impuls dobra, gdyż nikt nie potrafi nie chcieć dobra. Nic tak nie wyzwala jak impuls dobra, wszystkiego bowiem chcemy podług dobra, dobra wszelakiego, we wszystkim i zewsząd tak ochoczo i tak ujmująco, że chcielibyśmy, aby niemożliwe było nie chcieć niczego ponadto. A skoro w dobru zbiega się największy przymus z największą wolnością, a nakazowi dobra podlega i bezgraniczna konieczność, i bezgraniczne wyzwolenie, to nasuwa się wniosek, że stąd właśnie – jakby od prastwórcy – wszystko pochodzi, i tam też – jakby do pratworzywa – wszystko zmierza.