

**Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II
Wydział Filozofii**

mgr Antoni Ładziński

Symbol w *De mysteriis* Jamblicha z Chalkis

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dr hab. Anny Palusińskiej

Lublin 2024

Spis treści

Wykaz skrótów.....	3
Wstęp.....	4
Rozdział I Rodzaje symboli w <i>De mysteriis</i> w kontekście wcześniejszej tradycji filozoficznej i religijnej.....	13
I.1 Typologia symboli w <i>De mysteriis</i> Jamblicha.....	15
I. 2. Symbol mimetyczny w filozofii greckiej.....	17
Platon.....	17
Plotyn.....	24
Porfiriusz.....	29
I. 2 Symbol wróżebny w religii i filozofii greckiej.....	33
I. 3 Symbol teurgiczny a wcześniejsza tradycja religijna.....	34
I. 3. 1. Symbol misteryjny.....	35
I. 3. 2. Symbol pitagorejski.....	36
I. 3. 2. Symbol w <i>Wyroczniach Chaldejskich</i>	38
Rozdział II Symbol mimetyczny w <i>De mysteriis</i>	41
Rozdział III Symbol wróżebny w <i>De mysteriis</i>	48
Rozdział IV Symbol teurgiczny a poznanie.....	60
Rozdział V Partycypacja symbolu. Struktura rzeczywistości a konieczność teurgii i symbolu....	78
V 1. Podstawy metafizyki Jamblicha.....	79
V. 2. Natura i relacje bytów wyższych. Partycypacja a symbol teurgiczny.....	84
V 3. Natura duszy i jej partycypacja w boskości.....	91
Konkluzje.....	101
Zakończenie.....	107
Bibliografia.....	108

Wykaz skrótów

- Ad Aneb. - *Epistula ad Anebonem* (Porfiriusz z Tyru, *List do Anebona*)
- Ap. Socr. - *Apologia Socratis* (Platon, *Obrona Sokratesa*)
- Clem. Protr. - *Clementi Protrepticus* (Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*)
- De antro – *De antro nymphaeum* (Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*)
- De Is. et Osir. - *De Iside et Osiride* (Plutarch z Cheronei, *O Izydzie i Ozyrysie*)
- De div. - *De Divinatione* (M. T. Cyceon, *O wróżbiarstwie*)
- DM – *De mysteriis* (Jamblich z Chalkis, *O misteriach egipskich*)
- Enn. - *Enneades* (Plotyn, *Enneady*)
- El. Theol. - *Elementae theologiae* (Proklos, *Elementy teologii*)
- Epist. VII – *Epistula VII* (Platon, *List VII*)
- Euth. - *Euthyphro* (Platon, *Eutyfron*)
- Iamb. Vit. Pyth. - *Iamblichi Vita Pythagorae* (Jamblich z Chalkis, *O życiu pitagorejskim*)
- Iamb. In Parm. - *Iamblichi In Parm.* (Jamblich z Chalkis, *Fragmenty Komentarza do Parmenidesa*)
- Od. - *Odyssea* (Homer, *Odyseja*)
- Ol. - *Olimpica* (Pindar, *Oda Olimpijska*)
- Phaedr. - *Phaedrus* (Platon, *Fajdros*)
- Phd. - *Phaedo* (Platon, *Fedon*)
- Porph. Vit. Pyth. - *Porphyri Vita Pythagorae* (Porfiriusz z Tyru, *Żywot Pitagorasa*)
- Procl. In Parm. - *Procli In Parmenidem* (Proklos, *Komentarz do Parmenidesa Platona*)
- Procl. In Tim. - *Procli In Timaeum* (Proklos, *Komentarz do Timajosa Platona*)
- Resp. - *Res publica* (Platon, *Państwo*)
- Symp. - *Symposium* (Platon, *Uczta*)
- Tim. - *Timaeus* (Platon, *Timajos*)
- Vit. Plot. - *Vita Plotini* (Porfiriusz z Tyru, *Żywot Plotyna*)

Wstęp

Stosunek filozofii i religii w starożytności jest zagadnieniem niełatwym w jednoznacznej interpretacji. Niejednokrotnie filozofia grecka postrzegana jest jako nowy, alternatywny wobec religijnego, sposób rozumienia świata. Język mitu zostaje zastąpiony przez język logosu. Gdy jednak przyjrzeć się bliżej, to u żadnego chyba myśliciela greckiego nie znajdziemy całkowitego wykluczenia religii z obszaru jego filozofii. Filozofowie przyrody często sięgali po język mitu, Platon mocno czerpał z orfizmu, a także innych kultów misteryjnych. W epoce cesarstwa z kolei Plutarch – filozof i kapłan delficki - często podejmował zagadnienia religii¹. W tym samym wieku Filon z Aleksandrii jako pierwszy podjął się dokonania syntezy tak odmiennych systemów myślowych jak grecka filozofia i religia żydowska. Wpływ religii na filozofię znalazł jednak kulminację i pierwszorzędne znaczenie dopiero u schyłku starożytności. Trudno o wskazanie jednego filozofa, który tej przemiany dokonał, wydaje się jednak, że przypada on na czasy średniego platonizmu. Warto wspomnieć m.in. Numeniusa z Apamei, którego pisma zachowały się niestety jedynie fragmentarycznie. Filozof pochodzący z terenów Bliskiego Wschodu, żywo interesował się wieloma kultami, cechował go synkretyzm religijny, który próbował łączyć z filozofią grecką². Inaczej zainteresowanie religią dało swój wyraz w myśli Plotyna, który w swoich rozważaniach całkowicie pominął zagadnienia kultu, ale za to za główny cel swojej filozofii obrał zbawienie duszy. Wpływ Plotyna utrzymywał się w szkole neoplatońskiej do końca starożytności. Jego wyrafinowany system metafizyczny spotyka się jednak z silnym wpływem inspiracji religijnych. Proces przenikania religii do metafizyki plotyńskiej jest

1 Można wymienić chociażby dzieła poświęcone Wyroczni Delfickiej: *O E delfickim*, *Dlaczego Pytia wygłasza już wyroczni wierszem*, *O zamknięciu wyroczni*, czy traktat alegoryczny poświęcony mitologii egipskiej *O Izydzie i o Ozyrysie*.

2 Por. fr. 1a: *Po wypowiedzeniu i zinterpretowaniu świadectw Platona, należy wrócić i połączyć je z naukami Pitagorasa, przywołać wielce cenione ludy, przytoczyć ich misteria i nauki odprawiane zgodnie z naukami Platona, te ustanowione przez brahmanów, żydów, magów i Egipcjan*. przekład własny za wydaniem: Numenius, *Fragments*, Edited and Translated by E. Des Places, Paris: Les Belles Lettres (Bude), 1971.

stopniowy. Porfiriusz stara się być wierny naukom mistrza i jedynie nadać jej bardziej klarowny charakter. Redaguje pisma Plotyna – *Enneady* oraz pisze do nich komentarz – *Sententiae*³. Obok tej działalności Porfiriusz podejmuje również tematykę religijną, m.in. w takich dziełach jak: *O wegetarianizmie*⁴, *De philosophia ex oraculis haurienda* (*O filozofii z wyroczni*) czy *Grocie nimf*. Stanowisko Porfiriusza ewoluowało – głębokiemu zainteresowaniu towarzyszyły liczne wahania i wątpliwości⁵. Wyrazem tych wątpliwości jest zachowany we fragmentach *Epistula ad Anebonem* (*List do Anebona*). Dzieło to – zaadresowane do jakiegoś nieznanego egipskiego kapłana – znane jest obecnie przede wszystkim z odpowiedzi na ten list autorstwa Jamblich z Chalkis, znanej obecnie pod tytułem *De mysteriis Aegyptiorum*. W tymże dziele Jamblich podejmuje szereg zagadnień aporii i pytań zadanych przez Porfiriusza. Dotyczą one szeregu różnych praktyk religijnych, a więc wróżbiarstwa, kultów ofiarnych czy innych modlitw i rytuałów. Jamblich z odwagą i konsekwencją podjął się filozoficznej obrony religii. Filozof włączył do filozofii teurgię, rodzaj rytuałów nakierowanych na bezpośredni kontakt z boskością, co stanowiło rewolucyjny wpływ na dalsze dzieje szkoły neoplatońskiej. W kontekście teurgii, a także innych rytuałów, jednym z kluczowych pojęć jest symbol.

Idea symbolu, podobnie jak religia, również od dawna towarzyszyła filozofii greckiej. U Platona nie jest ona jeszcze wyrażona terminem σύμβολον, ale odgrywa bardzo istotną rolę w jego myśli. Filozof bardzo często sięga po język mitu symbolicznego w celu przedstawienia poglądów⁶. Później symbol był pojęciem, które odgrywało głównie rolę w egzegezie dzieł literackich. Filozofowie zaczęli interesować się ukrytym znaczeniem tekstów poetyckich, a szczególne osiągnięcia na tym polu mieli przedstawiciele szkoły stoickiej. Alegoreza tekstów biblijnych odgrywała ogromną rolę w twórczości Filona Aleksandryjskiego. Co najmniej od czasów Numeniusa symbol staje się bardzo ważnym pojęciem w kontekście religijnym. Na okres jego życia przypada również działalność dwóch Julianów – ojca i syna. Młodszy Julian pisze *Wyrocznie Chaldejskie*, w których w formie heksametru opisane są najważniejsze idee nowego prądu religijnego: teurgii. Dzieło zachowało się do naszych czasów jedynie we fragmentach, jednak nawet na ich podstawie widać wyraźnie, że symbol odgrywał bardzo ważną

3 Polski przekład: Porfiriusz z Tyru, *Sentencje czyli drogi do świata ponadzmysłowego*, Wstęp, przekład, komentarz E. Osek, M. A. Komsta, Wydawnictwo Św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2022.

4 Polski przekład: Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie*, wprowadzenie, przekład, komentarz E. Osek, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2018.

5 Ten stosunek do religii zauważył już Augustyn: *ut videas eum* [sc. Porphyrium] *inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sentiis alternantibus fluctuare* – pisze Ojciec Kościoła w *De civitate Dei* (X, 9, 24-26). Cytat zgodnie z edycją J. Bidez stanowi część komentarza Augustyna do *De regressu animae* Porfiriusza. Dzieło to praktycznie w całości rekonstruuje na podstawie *De civitate* Augustyna. Por. J. Bidez, *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-Platonicien Avec les Fragments des Traités [Peri Agalmaton] Et de Regressu Animae*, G. Olms Verlag, Hildesheim, New York 1980, Appendix II, s. 27.

6 Zagadnienie roli mitu i symbolu w filozofii Platona podejmuje m.in. Elżbieta Wolicka w monografii *Mimetyka i mitologia Platona*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

rolę w teurgii. *Wyrocznie* szeroko oddziaływały na myśl neoplatońską: Porfiriusz napisał do nich komentarz, jednak to dopiero Jamblich włączył teurgię do filozofii, czym wpłynął na późniejsze pokolenia szkoły neoplatońskiej. Jedynym dziełem Jamblicha w całości zachowanym do naszych czasów, które zawiera refleksje myśliciela dotyczące relacji między filozofią, teologią i teurgią jest właśnie *De mysteriis*. Oryginalny tytuł dzieła brzmi *Odpowiedź mistrza Abammona*⁷ na List Porfiriusza do Anebona rozwiązujący problemy w nim zawarte i w pełni oddaje charakter tego utworu. Nie jest to systematyczny traktat dotyczący religii, a odpowiedź – punkt po punkcie – na aporie dotyczące kultu religijnego, jakie w swoim liście zawarł Porfiriusz. Z tego też względu wiele kwestii, które lepiej pomogłoby nam zrozumieć poszczególne problemy, jest jedynie napomkniętych, niejednokrotnie można również znaleźć poglądy – przynajmniej z pozoru – sprzeczne. To dlatego myśl Jamblicha doczekała się bardzo różnych interpretacji. Samo dzieło zresztą porusza bardzo wiele problemów – część z nich z pewnością można określić jako metafizyczne, inne z kolei jako dotyczące teorii poznania, są i takie, które dziś można zaliczyć do filozofii religii. Jak wspomniano symbol pojawia się przy okazji bardzo wielu zagadnień. Jamblich bardzo dobrze zna wcześniejszą tradycję i znaczenie symbolu w filozofii. Najważniejszym osiągnięciem Jamblicha jest jednak podjęcie zagadnienia symbolu teurgicznego. Symbol ten zdaje się pełnić kluczową rolę w teurgii, którą można rozumieć jako zespół praktyk religijnych nakierowanych na bezpośredni kontakt z boskością. Sama teurgia stanowi radykalnie inny model dążenia do zbawienia, niż ten obecny w filozofii Plotyna oparty na samodoskonaleniu i filozoficznej kontemplacji. Jest to zerwanie z grecką tradycją intelektualizmu, a więc przekonania, że filozof za sprawą własnych mocy i wysiłków może osiągnąć cnotę czy zbawienie. Jak zamierzam wykazać, radykalna zmiana w obszarze soteriologii, wynika z istotnych różnic zarówno w metafizyce, jak i teorii poznania. Jamblich podejmuje kluczowe dla filozofii greckiej kwestie i podaje ich nowe rozwiązania. Objaśnienie roli symbolu w kontakcie z boskością oraz roli jaką odgrywa to pojęcie w myśli Jamblicha, jest przedmiotem niniejszej dysertacji.

Zainteresowanie teurgią w szkole neoplatońskiej dokonywało się w sposób stopniowy: Porfiriusz był inicjatorem refleksji nad kultami religijnymi, którymi jego nauczyciel Plotyn nie

7 Jamblich pisze *De mysteriis* pod pseudonimem Abammona, egipskiego kapłana. Autorstwo Jamblicha było już znane co najmniej Proklosowi, o czym informuje nas scholion Michała Psellosa: „Należy wspomnieć, że filozof Proklos w swoim komentarzu do Ennead wielkiego Plotyna mówi, że autorem przedstawionej tu odpowiedzi na list Porfiriusza jest boski wieszcz Jamblich, który w stosowny dla przedmiotu sposób podpisał ją egipskim imieniem Abammon. Zwięzłość i aforystyczny styl, pojęciowa biegłość, elegancja myśli i ich natchniony charakter świadczą, że zarówno sąd Proklosa, jak i jego wiedza o pochodzeniu pisma, są znakomite”. Przekład za: Jamblich, *O misteriach egipskich* (Księga I), przeł. A. Ładziński i J. Wolak, „Kronos” 57 2/2021, s. 16. Na temat pseudonimu Jamblicha pisze m.in. H. D. Saffrey w artykule: *Abamon, Pseudonyme de Jamblique*. In: Philomathes Plamer, R.B., Hamerton-Kelly, R. (eds). Springer, Dordrecht, 1971, ss. 227-239.

zajmował się praktycznie w ogóle. Następnie Jamblich przekroczył wątpliwości Porfiriusza i nadał rytuałom centralne znaczenie w swojej filozofii. Choć Jamblich czerpał z filozofii m.in. Platona, Arystotelesa czy Plotyna, to jego dzieło w istocie stanowiło zaprzeczenie całej spuścizny filozofii greckiej w zakresie ścieżki samodoskonalenia oraz filozofii zbawienia: myśliciel odrzucił zarówno intelektualizm etyczny (głoszony od czasów Sokratesa), jak i zasadniczy pogląd o tym, że to sama dusza na mocy przyrodzonych jej zdolności jest w stanie powrócić do Absolutu. Wpływ Jamblicha na dalszą filozofię późnoantyczną miał charakter rewolucyjny – dla takich myślicieli jak Proklos czy Damaskios teurgia była już integralną częścią systemu filozoficznego, sam zaś Jamblich uzyskał przydomek „boski” (θεῖος). Warto również wspomnieć, że *De mysteriis* oraz inne dzieła filozofa miały wpływ na polityczno-religijną działalność cesarza Juliana Apostaty, który na ich podstawie próbował dokonać reformy kultów pogańskich jako kontry wobec dominującego już w tym okresie chrześcijaństwa.

Jamblich ze względu na triumf chrześcijaństwa był na Zachodzie myślicielem niemal zupełnie nieznanym⁸. Na Wschodzie pisma Jamblicha i innych „teurgicznych” platoników znał i komentował Michał Psellus. Dzieło Jamblicha pierwszy na łacinę przełożył Marsilio Ficino. To Ficino nadał mu tytuł *De mysteriis Aegyptiorum*, który – jak trafnie zauważył Henry Saffrey⁹ na długo wprowadził badaczy w błąd. Dzieło było postrzegane jako systematyczny traktat na temat teurgii, zwłaszcza, że *List do Anebona* zaginął. Badania nad Jamblichem rozwinęły się szerzej w wieku XX. Dopiero prace i edycje Sodano oraz Eduarda de Place’a¹⁰ zwróciły uwagę na prawdziwy charakter dzieła.

Na współczesne badania nad teurią i Jamblichem odcisnęła piętno opinia wyrażona przez jednego z najwybitniejszych XX-wiecznych znawców antyku – Erica R. Doddsa. Uczony w swojej monografii *Grecy i irracjonalność* zauważa wyraźną zmianę, jaka nastąpiła w późnym platonizmie po śmierci Plotyna:

Plotyn jest człowiekiem, który, jak to ujmuje Wilhelm Kroll „dzięki wielkiemu intelektualnemu i moralnemu wysiłkowi wznosił się ponad przenikniętą mgłą atmosferę, która go otaczała”. Dopóki żył, windował swoich uczniów razem ze sobą. Ale wraz z jego śmiercią owa mgła znów zaczęła się zagęszczać, a późny neoplatonizm jest pod wieloma względami krokiem wstecz w kierunku pozbawionego kręgosłupa synkretyzmu, od którego Plotyn próbował uciec. Konflikt pomiędzy osobistym wpływem Plotyna a

8 Nie znaczy to, że myśl Jamblicha na Zachodzie w średniowieczu w ogóle nie oddziaływała. Wpływ Jamblicha na myślicieli średniowiecznych zbadał m.in. Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill 1978.

9 H.-D. Saffrey, *Les livres IV à VII du De mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébon*, [w:] H. J. Blumenthal & Gillian Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press 1993, ss. 144-145.

10 Są to edycje krytyczne zarówno *Listu do Anebona*: Porfirio, *Lettera as Anebo*, a cura di A.R. Sodano, Nápoles 1958 oraz *De mysteriis*: Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Texte établi et traduit par: Edouard Des Places, Collection des universités de France Série grecque - Collection Budé, Les Belles Lettres, Paris 1966.

przesądami jego czasów wyraźnie uwidacznia się w zmiennym nastawieniu jego ucznia, Porfiriusza – który był człowiekiem uczciwym, wykształconym i przemyślnym, ale myślicielem – ani spójnym, ani kreatywnym. Z charakteru głęboko religijny, miał nieuleczalną słabość do wyrocni¹¹.

W toku dalszego wywodu Dodds nazywa *De mysteriis* Jamblicha „manifestem irracjonalności”¹². To słynne określenie stało się jednym z punktów odniesienia dla niemal wszystkich późniejszych badaczy Jamblicha. Z czasem nakreślony przez Doddsa obraz czysto racjonalnego Plotyna i zmierzającego ku irracjonalności Porfiriusza i Jamblicha zaczął się stopniowo rozmywać. Pierwszym uczonym, który zwrócił uwagę na różne źródła myśli Plotyna, w tym na wiedzę opartą na doświadczeniu, a także podkreślił zależność myśli Jamblicha od Plotyna był A. H. Armstrong. Armstrong twierdził, że jest możliwe wyprowadzenie teurgii z myśli Plotyna i powoływał się na passus dotyczący ἐνωσις: *Enn.* V, 3, 14, 3-13¹³. Również Andrew Smith zwraca uwagę, że gdy Plotyn zajmuje się dyskusją wokół Jednego (VI, 7 [38]) oscyluje pomiędzy opisem opartym na doświadczeniu a dyskursem rozumowym¹⁴. Z kolei Gregory Shaw wskazuje na to, że Plotyn chwalił Egipcjan za sposób komunikacji wyższy od dyskursywnej myśli (*Enn.* V, 8, 6, 8-9), a ἀγάλματα (rzeźby) bóstw porównywał do boskich form (*Enn.* V, 8, 5, 20-25)¹⁵. Można w tym miejscu przytoczyć jeszcze inny fragment pochodzący z szóstej *Enneady* dotyczący Jednego:

Toteż "nie można Go [tj. Jednego] przedstawić - powiada [Platon, *List VII* 341c sq., Parm. 142a] - ani w słowie, ani w piśmie". Ale nasze mówienie i pisanie ma na celu, żeby wyprawiać do Niego i za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć. Albowiem nauka ogranicza się jeno

11 E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., ss. 226-227.

12 Tamże, s. 228.

13 *It is possible to develop a theory of theurgy from one side of Plotinus thought*. Por. A. H. Armstrong, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, [w:] *Plotinian and Christian Studies*, London: Variorum Reprints, 1979, s. 183 [za:] G. Shaw, *Theurgy and the Soul. Neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1995. s. 93. Dalej Shaw rozwija wątek źródeł różnicy w poglądach między filozofami w powoływaniu się Jamblicha na psychologię Arystotelesa – ss. 93 i nn. Problemem tym szerzej zajmę się w dalszej części pracy. Podstawowym opracowaniem, w którym podjęta została problematyka niedyskursywnego charakteru myśli Plotyna i innych neoplatoników jest: Sara Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the thought of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, October 2009.

14 A. Smith, *Further thoughts on Iamblichus as a First Philosopher of religion*, [w:] *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*, eds. Theo Kobusch and Michael Erler, Munich and Leipzig, Saur Verlag, 2002, s. 37.

15 G. Shaw *Theurgy and the Soul*, dz. cyt., ss. 171-172.

do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć¹⁶ (Enn. VI, 9, 4, 11-14).

We współczesnych badaniach nad teurgią Jamblicha za przełomową należy uznać pracę Gregory'ego Shawa *Theurgy and the Soul*. Shaw zwraca uwagę na jedną z podstawowych przyczyn poglądu Doddsa: uczony nie zauważa, że Jamblich wyraźnie odróżnia popularną magię i inne rytuały, których celem jest uzyskanie pomyślności na ziemi, od teurgii, która jest rytuałem kierującym duszę do zbawienia¹⁷. Shaw poza rozwinięciem wspomnianego wyżej poglądu poświęca centralną uwagę symbolom teurgicznym (συνθήματα, pojęciu niemal synonimicznemu z σύμβολον), które wedle uczonego mają kluczowe znaczenie w rytuale teurgicznym. Uczony przedstawia interpretację, która opiera się na triadycznej hierarchii bóstw (kosmicznych, wyzwolonych i ponadkosmicznych) oraz odpowiednich do nich trzech rodzajach rytuałów teurgicznych: materialnych, pośrednich oraz niematerialnych (matematycznych), co wiąże się również z odpowiednią hierarchią συνθήματα¹⁸. Jest to bardzo ciekawa koncepcja, ale jak sam autor podkreśla, u Jamblicha nie znajdziemy żadnych wzmianek na temat tzw. bogów wyzwolonych, ani o tym, że najwyższa forma teurgii ma charakter matematyczny¹⁹.

Bardzo istotne w rozumieniu relacji między Porfiriuszem a Jamblichem są prace Andrew Smitha. Smith polemizuje z poglądem o ewolucji myśli Porfiriusza od pochwały kultu religijnego (przede wszystkim w dziele *O filozofii z wyroczni*) do postawy bardziej racjonalnej i polemicznej w *Liście do Anebona*²⁰. Sam Smith podkreśla, że ten pogląd jest wątpliwy ze względu na niekompletność źródeł oraz problemy z datacją oraz skłania się do poglądu, że *List* ma charakter poszukiwań: autor raczej stawia problemy, które sprawiają mu trudność, niż przedstawia swoje poglądy²¹. W swojej monografii poświęconej Porfiriuszowi szeroko omawia

16 Przekład autorstwa Adama Krokiewicza: Plotyn, *Enneady*, t. I, II i III, przeł. i wstępem poprzedził Adam Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2000-2004.

17 G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, dz. cyt., s. 241.

18 G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, dz. cyt., ss. 162-228.

19 Jamblich mówi jedynie o tym, że najwyższa forma teurgii, która prowadzi do zjednoczenia z Jednym, jest dostępna tylko dla nielicznych. Por. szczególnie DM V, 22, 1-6.

20 Por. A. Smith, *Porphyry and Pagan religious practice*, [w:] *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. J. J. Cleary, Leuven: Leuven University Press, 1997, s. 29. Taki pogląd reprezentuje choćby Peter Struck – por. P. T. Struck, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton University Press, 2004, ss. 217-218. Pogląd o ewolucji poglądów Porfiriusza od afirmacji kultów religijnych do postawy polemicznej jako pierwszy sformułował J. Bidez w pracy: Bidez J., *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-Platonicien Avec les Fragments des Traités [Peri Agalmaton] Et de Regressu Animae*, G. Olms Verlag, Hildesheim, New York 1980. Wydanie pierwsze: B. G. Teubner, Leipzig 1913.

21 A. Smith, *Porphyry and Pagan religious practice*, dz. cyt. ss. 31-32.

również zagadnienie teurgii u Jamblicha²². Smith dostrzega szczególną rolę Jamblicha w filozofii zachodniej i nazywa go pierwszym filozofem religii²³.

W zrozumieniu całości fenomenu symbolu w kulturze greckiej niezwykle pomocna jest znakomita monografia Petera Strucka: *Birth of the Symbol*. Autor omawia znaczenie symbolu od czasów Grecji klasycznej aż po Jamblicha i Proklosa. Z kolei Maria Jesus Hermoso Felix podjęła się szczegółowej analizy symbolu w *De mysteriis* w swojej dysertacji doktorskiej²⁴. Uczona niezwykle obszernie omawia różne typy symbolu. Wyróżnia symbol analogiczny, jednoczący i teurgiczny. Temu ostatniemu poświęca najwięcej miejsca i szczegółowo omawia jego funkcje. Na uwagę zasługuje również szeroka analiza problematyki poznania w *De mysteriis* i jej relacji do symbolu. W konkluzjach uczona stara się zrekonstruować relację między filozofią i teurgią w myśli Jamblicha. Ostatecznie Felix polemizuje z Doddssem i wskazuje, że teurgia posiada zarówno sferę ponadracjonalną, jak i intelektualną analogicznie do filozofii Plotyna²⁵.

Kolejną uczoną polemizującą ze stanowiskiem Doddsa jest Crystal Addey. W monografii *Divination and Theurgy in Neoplatonism*²⁶ uczona szeroko omawia rolę wróżbiarstwa w myśli Porfiriusza i Jamblicha. Addey uznaje, że wróżbiarstwo pełni kluczową rolę w teurgii, a w konkluzjach nazywa wyrocznie symbolami. Dla uczoney pogląd o irracjonalizmie jest wynikiem post-oświeceniowych przesądów w stosunku do rytuałów religijnych w ogóle.

Niezwykle cenne dla badań nad Porfiriuszem i Jamblichem są dwie znakomite edycje duetu uczonych Henry'ego Saffreya i Alain-Phillipe Segonds: *Lettre à Anébon l'Égyptien*²⁷ oraz *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*²⁸. Edycje, które są wynikiem kilkudziesięciu lat studiów nad filozofią neoplatońską, opatrzone są we wprowadzenia oraz erudycyjne komentarze, tym samym prezentując najświeższy stan badań nad myślą Porfiriusza i Jamblicha.

Na gruncie polskim dotąd nie prowadzono wielu badań nad Jamblichem. Wyjątek stanowi monografia Marii Brzostowskiej *O symbolu i obrazie*²⁹. Uczona podejmuje się zrozumienia miejsca symbolu w neoplatonizmie. W tym celu jako narzędzie badawcze stosuje hermeneutykę obrazu H. G. Gadamera. Najwięcej miejsca poświęca Jamblichowi i zasadniczo przyjmuje

22 Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974.

23 A. Smith *Iamblichus, the First Philosopher of Religion*, Habis, 2000, ss. 345-354 oraz *Further thoughts on Iamblichus as a First Philosopher of religion*, dz. cyt., ss. 297-308.

24 M. J. Hermoso Felix, *El simbolo en el „De mysteriis” de Iamblico: la mediacion entre el hombre y lo divino*, Madrid 2011.

25 Tamże, s. 390.

26 C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, Routledge, London 2014.

27 Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, Texte établi et traduit par: Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds, Paris: Les Belles Lettres, 2012.

28 Jamblique, *Réponse à Porphyre. (De Mysteriis)*, Texte établi et traduit par: Henri-Dominique Saffrey et Alain Philippe Segonds, Paris: Les Belles Lettres, 2021.

29 M. L. Brzostowska, *O symbolu i obrazie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018.

typologię symboli zaproponowaną przez Shawa. Uczona zajmuje się również symbolem u Proklosa, a także poświęca osobny rozdział Pseudo-Dionizemu Areopagicie. Ważnym wkładem w popularyzację filozofii neoplatonickiej jest numer czasopisma „Kronos” poświęcony neoplatonizmowi³⁰. Zawiera on przekłady fragmentów dzieł Jamblicha, Proklosa i Damaskiosa, dotychczas nie tłumaczonych na język polski, a także przekłady wybitnych znawców neoplatonizmu – m.in. Johna Dillona, Gregory’ego Shawa czy Pierre’a Hadot.

Choć powstało w ostatnich latach kilka prac dość szczegółowo omawiających problematykę symbolu to – jak się zdaje – nie wyczerpują one zagadnienia. Praca Shawa szczegółowo przedstawia teurgię oraz symbol u Jamblicha, brakuje w niej jednak analizy symboli nieteurgicznych³¹ i ich relacji do teurgii. Shaw nie podejmuje również problematyki poznania w kontekście symbolu. Felix analizuje różne typy symbolu, ale nie podejmuje osobnej analizy symbolu wróżebnego. Natomiast ustalenia uczoney dotyczące zależności teorii poznania Jamblicha w kontekście symbolu oraz ostateczne konkluzje wymagają rewizji, którą przeprowadzam w swojej pracy. Przede wszystkim jednak proponuję w niniejszej pracy nową ujęcie tematu: kluczem do zrozumienia symbolu w *De mysteriis* jest teoria partycypacji, która dotyczy nie tylko samej partycypacji duszy w bogach, ale również różnego stopnia partycypacji poszczególnych typów symboli. W niniejszej dysertacji zamierzam odpowiedzieć na następujące problemy badawcze: czym jest symbol w filozofii Jamblicha? Jaką rolę pełni on w całości myśli Jamblicha, a szczególnie w obszarze teorii poznania, metafizyki oraz filozofii religii? oraz – jakie znaczenie ma teoria symbolu Jamblicha w dziejach neoplatonizmu? Zagadnienie symbolu w *De mysteriis* ujmuję w szerszym kontekście myśli starożytnej, dokładnie opisuję inspiracje Jamblicha oraz istotne novum, które jego filozofia wprowadza. Samo zrozumienie pojęcia symbolu wymaga szerszego odtworzenia poglądów filozofa z zakresu teorii poznania, a przede wszystkim metafizyki. Sama praca ma więc na celu nie tylko rekonstrukcję pojęcia samego symbolu, ale również jego znaczenia w myśli Jamblicha, co tym samym pomoże lepiej zrozumieć jego filozofię w ogóle.

Swoje badania opieram na wielostopniowej metodzie, której pierwszym etapem jest filologiczna analiza tekstu. Wszelkie passusy z *De mysteriis* cytuję w przekładzie własnym, który również stanowi część interpretacji dzieła. Wyjątkiem są passusy z księgi I, które podaję w dokonanym wspólnie z Jakubem Wolakiem przekładzie opublikowanym w *Kronosie*³². W tym wypadku zdecydowałem się jednak na pewne modyfikacje w stosunku do publikacji dotyczące

30 *Neoplatonizm*, „Kronos” 57 2/2021.

31 Shaw nie zajmuje się chociażby tzw. symbolem analogicznym wyróżnionym przez Felix. W niniejszej rozprawie używam terminu „symbol mimetyczny”. Typologię symboli szczegółowo omawiam w rozdziale I.

32 Jamblich, *O misteriach egipskich* (Księga I), przeł. A. Ładziński i J. Wolak, „Kronos” 57 2/2021, ss. 16-49.

terminologii³³. Jamblich jest autorem trudnym w przekładzie. Trudność wynika z nowatorstwa myśli Jamblicha – autor zdaje się stosować dawne terminy w nowych znaczeniach, wprowadza również do filozofii wiele nowych pojęć. Kluczowe dla zrozumienia myśli Jamblicha jest również rozpoznanie wszelkich nawiązań do wcześniejszych autorów, niekiedy do dzieł, które są dziś dostępne jedynie we fragmentach. Narzędzia filologiczne stanowią pomocniczą funkcję wobec badań na polu historii filozofii. W tym obszarze przyjmuje metodę Etienne’a Gilsona, który – poza filologiczną analizą tekstów - wyróżnia jeszcze dwa etapy pracy historyka filozofii: „historię doktryn filozoficznych” oraz „właściwą historię filozofii”. Historia doktryn dzieli się na trzy podetapy: analizę źródłową, analizę kontekstową oraz analizę erudycyjną. Z kolei „właściwa historia filozofii” opiera się na filozoficznym założeniu, że każdą filozofią rządzi jedna kluczowa dla niej zasada. Te zasady są ze swej natury ahistoryczne, a każda z nich niesie określone konsekwencje, determinuje rozwój i kształt danej filozofii. Zadaniem uczonego na tym poziomie jest badanie koherencji pomiędzy zasadami a wnioskami, a także badanie samych zasad poza doktrynami. Uczony może również na tym poziomie wykazywać, co wynika z przyjętych przez danego filozofa zasad, a co zostało przez tego myśliciela przeoczone.

Zgodnie z przyjętymi metodami w rozdziale I badam kontekst historyczny problematyki symbolu. Wyróżniam trzy podstawowe typy symbolu: mimetyczny, wróżebny i teurgiczny i odtwarzam filozoficzne i religijne inspiracje Jamblicha. W rozdziale II i III analizuję odpowiednio symbol mimetyczny i wróżebny w *De mysteriis*. W rozdziale IV przechodzę do symbolu teurgicznego i analizuję go z perspektywy teorii poznania. W rozdziale V przechodzę do zagadnień metafizycznych z zakresu teorii partycypacji bytu oraz antropologii filozoficznej Jamblicha. W konkluzjach dokonuję syntezy badań i odpowiedzi na postawione problemy badawcze, a także ukazuję możliwe znaczenie myśli Jamblicha dla współczesnych badań z zakresu filozofii religii.

33 M.in. νοῦς tłumacząc jako „intelekt”, nie jako „duch”.

Rozdział I Rodzaje symboli w *De mysteriis* w kontekście wcześniejszej tradycji filozoficznej i religijnej

W kulturze greckiej symbol występował w wielu obszarach życia – nie tylko religii, ale również literaturze, sztuce i filozofii. Jamblich w *De mysteriis* używa pojęcia symbolu jedynie w kontekście religijnym i filozoficznym. Stąd dla pełniejszego zrozumienia teorii symbolu u Jamblicha, ograniczam się jedynie do rekonstrukcji wcześniejszych tradycji symbolu filozoficznego i religijnego. W samej filozofii starożytnej pojęcie symbolu i wykorzystanie symboli w dyskursie filozoficznym odnosi się zasadniczo do idei znaku odsyłającego do treści trudnych do ujęcia w formie dialektycznej. Taki znak działa na zasadzie relacji podobieństwa pomiędzy symbolizującym a symbolizowanym, dlatego też – dla odróżnienia od innych rodzajów symboli, o których mówi Jamblich – w niniejszej pracy będę ten rodzaj symbolu nazywał symbolem mimetycznym. Należy podkreślić, że to ten głównie rodzaj symbolu jest przedmiotem badań współczesnej humanistyki – na polu filozofii, religioznawstwa czy antropologii³⁴. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że termin σύμβολον jest używany w *De mysteriis* w różnych znaczeniach. Ponadto Jamblich używa jeszcze kilku innych terminów, które – w określonych kontekstach – mają zbliżone bądź synonimiczne znaczenie w stosunku do terminu σύμβολον. Są to m.in.: σύνθημα (symbol, znak), εἰκὼν (obraz), σημεῖον (znak – szczególnie we wróżbiarstwie), χαρακτήρ (znak, pieczęć). Dlatego też szczegółową analizę pojęcia symbolu w *De mysteriis* należy poprzedzić wstępną analizą filologiczną określonych terminów. Kolejny niezbędny etap stanowi przedstawienie ogólnej typologii symboli w *De mysteriis*. Owa typologia wynika już ze wstępnych analiz passusów zawierających powyższe terminy. Te dwa etapy ułatwią z kolei dokładne przedstawienie tradycji, z których Jamblich czerpie i które w twórczy sposób rozwija bądź je przekracza.

34 Porównanie starożytnych i współczesnych koncepcji symbolu wraz z dalszymi perspektywami badań na tym polu zamieszczam w konkluzjach.

Terminologia odnosząca się do symbolu w *De mysteriis*

σύμβολον

Początkowo termin σύμβολον miał znaczenie znaku konwencjonalnego³⁵. Jak wskazuje Philippe Gauthier „rzeczownik σύμβολον pochodzi bezpośrednio od strony czynnej czasownika συμβάλλειν (‘porównywać’) i oznacza pierwotnie niepełny przedmiot, który należy porównać z innym przedmiotem, aby uzyskać jego pełne znaczenie”³⁶. Termin ten odnosił się do rodzaju znaku używanego w wymianie handlowej: symbolami były dwie przełamane części ostrakonu, ceramicznej płytki, które przy ponownym przyłożeniu do siebie, uwierzytelniały wymianę handlową. Był to zatem znak konwencjonalny i nie posiadał znaczenia metaforycznego. Również w tekstach filozoficznych termin σύμβολον początkowo używany był w podobnym znaczeniu. Jeszcze u Platona w *Uczcie* Arystofanes nazywa symbolem człowieka – połówkę, która szuka swego dopełnienia, drugiego symbolu (Symp. 191 d3-5). Dopiero stoicy wprowadzili nowe znaczenie terminu σύμβολον jako znaku naturalnego, co było to związane z filozoficzną koncepcją przyczynowo-skutkowego związku pomiędzy wszelkimi zdarzeniami w kosmosie³⁷. W celu oddania ścisłej relacji pomiędzy znakiem oraz zdarzeniem, które ów znak zapowiada stoicy wprowadzili pojęcie συμπάθεια, które dosłownie oznacza ‘współodczuwanie’, ‘pokrewieństwo’, ‘spójność’³⁸. Teoria συμπάθεια służyła stoikom również na wytłumaczenie fenomenu wróżbiarstwa. W tym szczególnym kontekście συμπάθεια oznaczała - jak pisze Domaradzki - „związek pomiędzy danym znakiem a oznaczanym przez ten znak zdarzeniem”³⁹. Występowanie terminu σύμβολον w kontekście wróżbiarstwa ma znacznie dłuższą historię, a pierwsze takie użycie występuje w XII *Odzie Olimpijskiej* Pindara (Ol. XII 7-8), w której mowa o „wiarygodnym symbolu zesłanym przez bogów”⁴⁰. Nie chodziło tutaj jednak koniecznie o same rytuały, ale o przypadkowe zdarzenia – Peter Struck porównuje to chociażby do spotkania czarnego kota⁴¹. Struck zwraca ponadto uwagę na irracjonalny charakter symboli wróżebnych

35 Dzieje pojęcia σύμβολον opieram przede wszystkim na pracy Mikołaja Domaradzkiego: *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2013, ss. 43-59. Z tejże pozycji zaczerpnąłem większość przytaczanych niżej przykładów z dzieł starożytnych.

36 Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972, s. 65 [za: L. Trzcionkowski, *Z archeologii symbolu: „Symbola” orfików*, Pamiętnik literacki, 4, s. 115. Por. także, M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., ss. 43-44.

37 M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji...*, dz. cyt., ss. 50-51.

38 Tamże, s. 52

39 Tamże.

40 Tamże.

41 Peter Struck, *Birth of the Symbol...*, dz. cyt., s. 91. Na ss. 90-94 Struck przytacza zresztą bardzo wiele przykładów użycia σύμβολον w tym kontekście na przestrzeni całej starożytności.

oraz ich boskie pochodzenie⁴²: nie zachodzi bowiem szczególny związek pomiędzy wyglądem wątroby zwierzęcia a np. określonym zjawiskiem meteorologicznym. Są to znaki zesłane ludziom przez bogów na zasadzie boskiej opatrności⁴³.

To za sprawą filozofii stoickiej termin σύμβολον nabiera charakteru znaku, który znaczy na zasadzie podobieństwa. Σύμβολον zaczyna w pełni funkcjonować w tym znaczeniu w tekstach Numeniusza, a przede wszystkim Porfiriusza⁴⁴. Od tego czasu jest terminem powszechnie używanym w filozoficznej alegorezie.

σύνθημα

Jamblich używa terminów σύνθημα i σύμβολον synonimicznie⁴⁵. Synonimiczność tych dwóch terminów ma jednak miejsce jedynie w kontekście rytuału. W grece klasycznej σύνθημα zasadniczo oznaczało rodzaj hasła rozpoznawczego. Takie znaczenie można znaleźć chociażby u Herodota, Tukidydesa czy greckich tragików. W podobnym znaczeniu pojawia się on również w kontekście misteryjnym. Jak zauważa Lech Trzcionkowski⁴⁶ terminu tego używali pisarze chrześcijańscy w kontekście misteriów eleuzyjskich na oznaczenie formuły wypowiedzianej przez wtajemniczanego. Wątek ten wymaga szerszej analizy, którą przeprowadzę w dalszej części rozdziału poświęconej symbolom misteryjnym.

εἰκόν i σημεῖον

Jamblich używa terminów εἰκόν (obraz) oraz σημεῖον (znak) w przywołanym już wcześniej kontekście wróżbiarstwa. W tym kontekście Jamblich używa obok dwóch wymienionych również terminu σύμβολον w znaczeniu znaku występującego w rytuale wróżebnym.

I.1 Typologia symboli w *De mysteriis* Jamblicha

Analiza pojęcia symbolu w *De mysteriis* wymaga w pierwszej kolejności przedstawienia krótkiej typologii symboli, o których Jamblich mówi w swoim dziele. Terminy σύμβολον oraz

42 Tamże, s. 190.

43 Zagadnienie symbolu wróżebnego zostanie szerzej omówione w dalszej części pracy.

44 Symbol u Porfiriusza zostaje szerzej omówiony w dalszym podrozdziale.

45 Por. G. Shaw, *Theurgy and the Soul...*, dz. cyt., s. 162.

46 L. Trzcionkowski, *Z archeologii symbolu...*, dz. cyt., ss. 128-129.

σύνθημα, a także εἰκόν, σημείον czy χαρακτήρ są używane w różnych znaczeniach, niekiedy pokrewnych, innym razem zupełnie innych. Przede wszystkim należy uniknąć nieporozumienia, jakie może rodzić dzisiejsze rozumienie tego pojęcia. Jamblich niekiedy używa terminu σύμβολον w podobnym znaczeniu, jednak kluczowy i najważniejszy jest dla niego symbol teurgiczny, który ma zupełnie inne znaczenie i funkcję, nie posiada on bowiem znaczenia, a jest jedynie środkiem do zjednoczenia z bogami. Same zaś symbole – zarówno te znaczące, jak i teurgiczne również zawierają swoje wewnętrzne gradacje. W typologii symboli w *De mysteriis* wyróżniam trzy podstawowe kategorie: symbol mimetyczny, symbol wróżebny oraz symbol teurgiczny.

Pierwszym z symboli jest symbol mimetyczny, o którym Jamblich mówi przede wszystkim w księdze VII, przy omawianiu wybranych symboli religii egipskiej. Egzegezę tychże symboli Jamblich poprzedza pewnymi założeniami kosmologicznymi. Symbole są zesłane przez bogów i zawierają w sobie znaczenie. Mają one kluczowe znaczenie w akcie stwarzania – demiurgii: wedle Jamblicha świat zmysłowy zawiera symbole, które odsyłają do rzeczywistości inteligibilnej (DM VII, 1-16). Następnie Jamblich interpretuje symbole błota, lotosu, boga siedzącego na lotosie oraz sternika i okrętu (DM VII, 2). Symbole te mają określone znaczenie, które da się odczytać i przełożyć na język i terminologię filozoficzną lub teologiczną. Mają zatem przede wszystkim funkcję poznawczą.

Drugim jest symbol wróżebny, który ma kluczowe znaczenie w Jamblichowej koncepcji wróżbiarstwa, której poświęcona jest cała ks. III *De mysteriis*. Filozof odróżnia ludzkie i boskie wróżbiarstwo, które jest prawdziwą sztuką wróżbiarską. Symbole wróżebne – podobnie jak mimetyczne - również mają boskie pochodzenie. Ich funkcja poznawcza nie polega tylko na przepowiadaniu przyszłości; a dotyczy natury rzeczywistości (DM III, 1-29). Stanowią inny rodzaj znaków, niż symbole mimetyczne. Są to bowiem znaki ponadnaturalne, a więc przekraczające porządek naturalny. Przykładem takiego znaku może być wzajemne atakowanie i zabijanie się ptaków, które nie jest naturalnym zachowaniem tych zwierząt (DM III, 16, 2-19).

Trzecim jest symbol teurgiczny. Symbol teurgiczny może mieć formę materialną. Jamblich wymienia przykłady takich symboli. Mogą to być m.in. kamienie, rośliny, zwierzęta, zapachy. Te elementy połączone w odpowiedni sposób tworzą naczynie dla bogów⁴⁷ (DM V, 23, 29-34). Symbol teurgiczny może być również modlitwa lub formuła rytualna. Przykładem są tzw. nieznaczące imiona (ἄσημα ὀνόματα), które Jamblich nazywa również boskimi (θεία ὀνόματα – DM VII, 4, 1-27). Wspólną cechą wszystkich tych symboli jest niewyraźność

47 Ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεωργικὴ τέχνη, κοινῶς τε οὕτως κατ' οἰκειότητα ἐκάστω τῶν θεῶν τὰς (30) προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλάκις λίθους βοτάνας ζῶα ἀρώματα ἄλλα τοιαῦτα ἱερὰ καὶ τέλεια καὶ θεοειδῆ, κἄπειτα ἀπὸ πάντων τούτων ὑποδοχὴν ὁλοτελῆ καὶ καθαρὰν ἀπεργάζεται.

(ἀπόρρητον), o której Jamblich mówi wielokrotnie⁴⁸. Symbol ten nie posiada znaczenia, które mogłoby być przedmiotem egzegezy. Pełni funkcję pośredniczącą i jednoczącą w komunikacji między bogami a ludźmi, o której Jamblich mówi wielokrotnie⁴⁹.

I. 2. Symbol mimetyczny w filozofii greckiej

Relacja pomiędzy religią a filozofią w starożytnej Grecji jest zagadnieniem niełatwym i złożonym. Z jednej strony bowiem filozofowie proponowali zupełnie nowy sposób tłumaczenia rzeczywistości i często otwarcie krytykowali religię m.in. za antropomorfizm⁵⁰. Z drugiej strony chyba żaden filozof ostatecznie nie odciął się całkowicie od religii – jej imaginarium, obrazów i symboli. Filozofowie odnosili się do postaci mitologicznych – bogów, daimonów, herosów. Korzystali również z terminologii religijnej, aby oddać pewne szczególne stany ducha osiągnąć na drodze filozoficznej. Jamblich korzystał obficie z wielu wcześniejszych tradycji, a jednocześnie ją zdecydowanie przekroczył. Dlatego dla pełniejszego zrozumienia samej myśli Jamblicha i jego miejsca w greckiej myśli filozoficznej tak istotne jest opisanie zarówno poprzedzających go filozofów, jak i ruchów religijnych, które miały na niego wpływ. Niewątpliwie największe znaczenie miał dla Jamblicha Platon. Założyciel Akademii świadomie korzystał z przekazu symbolicznego. Ponadto zdawał sobie sprawę z granic dialektyki i w wielu miejscach mierzył się z trudnościami, jakie niesie ze sobą opis doświadczeń o naturze mistycznej. Bardzo duży wpływ na Jamblicha miała również tradycja pitagorejska. Z kolei myśl Plotyna stanowiła dla niego zarówno źródło inspiracji, jak i przedmiot polemik. Wreszcie Porfiriusz, który sporo miejsca poświęcił problematyce symbolu, był jego bezpośrednim adwersarzem w sporze o znaczenie teurgii. Inspiracją religijną, która miała na niego największy wpływ były *Wyrocznie Chaldejskie*. W niniejszym rozdziale zamierzam ukazać ten kontekst filozoficzno-religijny jako niezbędny dla późniejszej egzegezy Jamblichowej teorii symbolu.

48 Np. w rozdziałach DM I, 21, II, 11, IV, 2, VI, 6 oraz VII, 4. Temat ten podejmuję w rozdziale IV.

49 M.in. w rozdziałach DM, I, 21, I,15, II, 11 czy VI, 6. Analiza tej funkcji jest przedmiotem rozdziału V.

50 Najwcześniejszym bodaj przykładem jest słynna krytyka ze strony filozofującego poety Ksenofanesa (por. DK B 11, 12, 14, 15, 16). Innym przykładem jest postać Anaksagorasa, a chyba najbardziej wyrazistym i brzemienym w skutki – postać Sokratesa. Platon krytykował tradycyjną religię m.in. w *Państwie*. Teorię przejścia od mitu do logosu jako pierwszy sformułował J.-P. Vernant w monografii *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996, ss. 139-172.

Platon

Dialogi Platona nastroczają duże problemy w jednoznacznej interpretacji. Niejednokrotnie Platon jest postrzegany jako najwybitniejszy przedstawiciel greckiego racjonalizmu, który zrywa ze starym światem kultury oralnej i kieruje się zdecydowanie w stronę rozumowego poznania opartego na sztuce dialektyki⁵¹. Inni z kolei akcentują elementy mistyczno-religijne w dialogach⁵². Jednym z najlepszych przykładów jest pochwała boskiego szalu z *Fajdrosa*, a także liczne nawiązania do misteriów eleuzyjskich – m.in. w *Fajdrosie* i *Uczcie*. Sam Jamblich, jak się zdaje, skłaniał się ku tej drugiej, mistyczno-religijnej interpretacji Platona. W niniejszym rozdziale skoncentruję się na tych miejscach z dialogów, które mogły stanowić źródło jego rozumienia filozofii Platona. Tych źródeł można się doszukiwać w mitach posługujących się językiem figuratywnym i symbolicznym, a także we wspomnianych nawiązaniach do religii misteryjnych. Chcę poddać również krótkiej analizie pierwszą hipotezę *Parmenidesa*, która stanowiła podstawę dla kluczowej dla neoplatonizmu teologii negatywnej. Dla neoplatoników bowiem, szczytowe osiągnięcie platońskiej dialektyki zawarte w tym dialogu, ma nie tylko konsekwencje metafizyczne czy teoriopoznawcze, ale również soteriologiczne.

Ze względu na szerokość zagadnienia bazuję głównie na wnikliwej interpretacji Elżbiety Wolickiej zawarta w jej studium funkcji mimetyki i mitologii u Platona⁵³. Uczona używa metody hermeneutycznej i bada związki pomiędzy metodami figuratywnymi a samą treścią nauki Platona. Innymi słowy, Wolicka wskazuje na ścisły związek określonej metody z konkretną treścią nauczania. Chcę również spojrzeć na nauczanie Platona z perspektywy starożytnej tradycji teologii negatywnej, którą – jak się zdaje – Platon zapoczątkował. Użycie symboli wynika z prób mierzenia się filozofa z tym, co niewyrażalne, przybliżenia za pomocą słowa obszarów, które przekraczają możliwości ujęcia dyskursywnego.

Bardzo pomocne w zakresie problematyki niewyrażalności jest również studium Odo Casela na temat milczenia mistycznego w filozofii greckiej⁵⁴. Uczony zauważa, że starożytni Grecy już przed rozwojem filozofii w V i IV w p.n.e. intuicyjnie czuli, że istnieje coś, czego nie da się wyrazić słowem. Rozróżniali dwa pokrewne określenia na niewyrażalność: *ἀόρητον* oraz *ἄρητον*. Ten pierwszy termin był mocno związany z kultami misteryjnymi: misteria były

51 Tamże.

52 Por.: K. Pawłowski, *Medytacje Platońskie. Rozważania filozoficzne na kanwie dialogów Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015.

53 Elżbieta Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, dz. cyt.

54 Odo Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen, 1919.

ἀπόρρητα – niewyrażalne, ale w innym sensie, niż ten, który znajdujemy u Platona. Niewyrażalność bowiem oznaczała nie tyle, że nie da się o bogach mówić, ile, że nie należy o nich mówić, aby nie zdradzić tajemnicy: przyczyną milczenia był strach przed bogami⁵⁵, przed obrażeniem ich majestatu. Nieco inaczej już miała się rzecz z misteriami orfickimi, które - w przeciwieństwie do eleuzyjskich - nie były kultem państwowym. Orficy, podobnie jak i szkoły pitagorejskie stanowiły społeczności zamknięte, które przekazywały swoją wiedzę ustnie tylko w swoim gronie. Późne świadectwo Jamblicha (Vita Pyth. 226) wskazuje, że pewne treści dla pitagorejczyków były niewyrażalne (ἀπόρρητα), przekazywano je ustnie (ἄγραφως) – ich zrozumienie wymagało bowiem przygotowania. Na Platona istotny wpływ miały religie misteryjne, przede wszystkim orfizm oraz misteria eleuzyjskie, o czym świadczą liczne zapożyczenia frazeologii i terminologii używanej właśnie w tych kultach. Dlatego tak ważne dla problematyki symbolu są mity z *Uczty* czy *Fajdrosa*. Jak zamierzam wykazać, zapożyczenia terminologiczne świadczą o tym, że Platon widział pewne istotne podobieństwo pomiędzy doświadczeniem religijnym a filozoficznym.

Rola mitu symbolicznego w filozofii Platona

Platon z pewnością był twórcą niezwykle świadomym środków literackich, których używał w swoich dziełach. Zdawał sobie również doskonale sprawę z siły oddziaływania zmysłowego na duszę, a szczególnie – zmysłu wzroku. Stąd krytykował poezję ze względu na przekazywanie fałszywych obrazów bogów, które prowadzą do utrwalenia negatywnych wzorców postępowania⁵⁶. Wydaje się, że właśnie te obserwacje prowadzą Platona do konstruowania własnych mitów, które miały pozytywnie oddziaływać na odbiorcę i kierować go w stronę dobra. Kluczowe pytanie, jakie należy postawić, dotyczy tego, czy mit jest jedynie formą poznania, czy też może być narzędziem duchowej metanoi?

Elżbieta Wolicka w swoim studium poświęconym mimetyce i mitologii Platona wyróżnia trzy zasadnicze typy obrazów, z których każdy pełni określoną funkcję. Pierwszy z nich ma charakter estetyczny i pobudzający uwagę odbiorcy – to m.in. porównanie oddziaływania poezji i muzyki do klimatu (Resp. 401c) czy mit o połówkach w *Uczcie* (Symp. 189c-193c)⁵⁷. Drugi typ stanowią mity, które służą bardziej klarownemu tłumaczeniu treści dyskursu. Są one często interpretowane przez samego Platona – takim przykładem jest choćby słynny mit o jaskini z VII

55 Tamże ss. 22-29.

56 Problem ten był szeroko omawiany w nauce. Jako jedną z istotniejszych prac dotyczących tego zagadnienia można choćby wymienić pracę Erica Havelocka, *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

57 E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia...*, dz. cyt., ss. 62-63.

ks. *Państwa*⁵⁸. Trzecim wreszcie typem obrazowania jest mit symboliczny, który pełni funkcję zastępczą, a nie pomocniczą i jako taki nie da się zinterpretować. Do takich mitów można zaliczyć choćby mit o rydwanie z *Fajdrosa* czy mit o Erze z X ks. *Państwa*⁵⁹.

Dla Wolickiej Platońska koncepcja mitu jest ściśle związana z teorią anamnezy: mit jest narzędziem anamnezy, oddziałuje na duszę, pomaga doprowadzić do poziomu wiedzy pozawerbalnej, pobudza pamięć i wyobraźnię ideatywną⁶⁰. Sama idea anamnezy jest ściśle związana z naturą rzeczywistości: „cała właściwie rzeczywistość – to, co naturalne, i to, co wytworzone – na mocy swoich właściwości semiotycznych okazuje się w ostateczności strukturą znaczącą, ponieważ bądź wskazuje, bądź wyraża, bądź symbolizuje to, co pojmowalne myślą. W końcu więc świat widzialny (κόσμος ὁρατός) odsłania swą naturę relacyjną, mimetyczną – i zarazem swoje pokrewieństwo – wspólnotę (κοινωνία) ze światem myśli (κόσμος νοητός), ponieważ na sposób znaku w nim uczestniczy”⁶¹. Można zatem przyjąć, że Platon wykorzystuje w mitach właśnie ową mimetyczną naturę rzeczywistości: zawarcie pewnych symboli w micie pobudza odbiorcę i umożliwia mu przypomnienie sobie rzeczywistości inteligibilnej. Jak wykażę w dalszej części pracy, Jamblich również postrzega świat widzialny jako strukturę znaczącą, odbicie świata inteligibilnego⁶². Funkcja mitu polega na wytworzeniu obrazu w duszy, który prowadzi tam, gdzie nie może dotrzeć dialektyka, do boskiego, intuicyjnego oglądu najwyższej prawdy (θεωρία)⁶³. Uczona, gdy odnosi się do koncepcji Festugiere’a o poznawczym „skoku”, który umożliwia przekroczenie dialektyki, pisze: „moim zdaniem ma on miejsce przede wszystkim w chwili oderwania się umysłowego wglądu od dialektyki w ogólności, kiedy to następuje przejście – wzniesienie się – na poziom wizji istotnościowej i partycypacji (okiem duszy) w «widzianym»”⁶⁴.

Sama droga poznania świata idei ma charakter stopniowy. Zbliżanie się do oglądu intelektualnego polega na kontakcie z bytami, które mają coraz większy udział w świecie idei. W *Uczcie* Platon porównuje tę drogę do wtajemniczenia w misteria eleuzyjskie. Tym samym daje do zrozumienia, że ostateczny cel tej drogi jest niewyraźny i jest ostatecznie – tak jak wizja doświadczana przez mystoi w Eleusis – kwestią bezpośredniego doświadczenia. Diotyma – po

58 Tamże, ss. 63-64.

59 Tamże, ss. 64-65. Należy podkreślić, że twierdzenie o niemożliwości interpretacji wymienionych mitów jest opinią profesor Wolickiej. Wydaje się, że mity te da się interpretować i wiele takich prób podejmowano. Jak wykażę w dalszej części pracy takie próby podejmował również Jamblich, a mit z *Fajdrosa* odgrywał bardzo dużą rolę w jego teorii duszy. Niemniej jednak mity te są na pewno dużo trudniejsze w interpretacji i nie dają się w sposób prosty odczytać na zasadzie analogii. Posiadają bowiem szeroko rozbudowaną warstwę fabularną i liczne symbole, które dają szerokie możliwości interpretacyjne.

60 Tamże, ss. 98-99.

61 Tamże, s. 106.

62 Por. rozdział III.

63 Tamże, ss. 109, 112.

64 Tamże, s. 83.

opisaniu wcześniejszych szczebli tzw. drabiny miłości – w następujący sposób zwraca się do Sokratesa: „to są te misteria erotyczne (τὰ ἐρωτικά), w które i ty, Sokratesie, mógłbyś być wtajemniczony (μυηθείς); jeśli zaś chodzi o te ostateczne i najwyższe misteria (τέλεα καὶ ἐποπτικά), to – jeśli ktoś miałby w sposób prawy w nich wziąć udział, to nie wiem, czy ty byłbyś [godzien]”⁶⁵. Jak trafnie zauważa Karl Kerényi⁶⁶ passus ten stanowi dokładną paralelę z Misteriami Eleuzyjskimi: w tychże misteriach mamy do czynienia z dwustopniowym wtajemniczeniem: pierwsze odbywało się nad rzeką Ilissos, nazywało się *myesis* i miało charakter bardziej cielesny. Ta część misteriów mogła być nawet częściowo ujawniana. Drugie, większe misteria nazywały się *epoptika*, miały charakter duchowy i były obwarowane ścisłą tajemnicą. Czym są *epoptika* u Platona? Chodzi tutaj o ogląd Pięknego samego. Wizję tę Diotyma opisuje w sposób następujący:

Kto został tak dalece wprowadzony w arkana Erosa i ujrzał rzeczy piękne właściwie oraz w stosownym porządku, ten, docierając do celu erotyki, zobaczy nagle coś zadziwiająco pięknego z natury. Wyłącznie temu, Sokratesie, służyły wszystkie zabiegi. Po pierwsze to piękno zawsze jest i nigdy nie powstaje, ani nie ginie. Nie rośnie też, ani nie maleje. Co więcej, nie jest piękne pod jakimś względem, a brzydkie pod innym, ani raz piękne, a innym razem nie, ani piękne w porównaniu z tym, ale nie z tamtym, ani też piękne tu, brzydkie tam, bądź piękne dla jednych, lecz brzydkie dla drugich. To piękno nie ukaże mu się jako twarz, ręka, czy jakaś inna część ciała, ani jako określona wypowiedź lub wiedza, ani też jako coś będące w czymś innym, w istocie żywej, w ziemi, w niebie, w czymkolwiek bądź, lecz jako istniejące samo w sobie i według siebie jednoformne. Natomiast inne piękne rzeczy uczestniczą w nim w taki sposób, że choć pojawiają się i giną, ono nie rośnie, ani nie maleje i nie ulega żadnej zmianie⁶⁷ (Symp. 210 e2-211 b5).

Platon mówi o zupełnie innym doświadczeniu, nieporównywalnym z doświadczeniem świata zmysłowego, w którym rzeczy rodzą się i giną, podlegają zmianie i są różnorodne. Wszelkie kategorie zmysłowe nie przystają tak naprawdę do Pięknego samego w sobie. Wielokrotnie powtarzane negacje zawężają punkt widzenia. Skoro mowa o bycie niezmysłowym, to i samo doświadczenie musi mieć charakter pozazmysłowy. Ale Platon mówi później, że Piękno nie ukaże się również jako słowo (λόγος). Skoro tak, to nie może być również za pomocą słowa ujęte. Owszem filozof podaje pewne cechy Pięknego: μονοειδές αἰεί ὄν – a więc Piękno jest proste czy niezmiennie oraz wieczne. Jednak są to wciąż kategorie całkowicie obce

65 Ze względu na próbę jak najściślej oddania passusu, zamieściłem przekład własny.

66 K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, s. 80.

67 Tu i dalej *Uczta* w przekładzie A. Serafina: Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012.

ludzkiemu doświadczeniu, w którym nie spotyka się niczego, co jest niezmiennie czy wieczne. Piękno nie ukazuje się również jako wiedza (ἐπιστήμη). Wiedza o Pięknie nie może być zatem w żaden sposób przekazana, wymaga osobistego doświadczenia. Co więcej, Platon mówi wcześniej, że to wstępowanie do oglądu Piękna samego jest jedynie możliwe za pośrednictwem Erosa, którego Platon nazywa daimonem:

[daimon] tłumaczy i przekazuje bogom rzeczy od ludzi, a ludziom rzeczy od bogów. Bogom zanoszą modlitwy i ofiary od ludzi, zaś ludziom rozkazy i nagrody od bogów. Będąc pomiędzy nimi, wypełnia tę przestrzeń, tak że wszystko jest nim zespolone. Pośredniczy we wszelkim wróżbiarstwie oraz w czynnościach kapłanów, takich jak ofiary, inicjacje i zaklęcia, a także proroctwa i magia wszelkiego rodzaju. Bóg nie zadaje się z człowiekiem, a wszelkie stosunki i rozmowy bogów z ludźmi, na jawie i we śnie odbywają się za pośrednictwem tego demona (Symp. 202e3-a4).

Jamblich również umieszcza daimony jako rodzaj pośredni między bogami a ludźmi. Bogowie m.in. zyskują ludziom znaki za pośrednictwem daimonów, które stanowią pewien szczególny rodzaj symbolu w rytuałach wróżebnych⁶⁸.

Kolejnym przykładem wiary Platona w boską interwencję jest pochwała boskiego szaleństwa – najcenniejszego daru, jaki bogowie zyskują ludziom (Phaedr. 244a 5-8). To właśnie boskie szaleństwo stanowi natchnienie dla mowy Sokratesa, w której przedstawia metaforę duszy jako rydwanu. Mit o rydwanie jest – co podkreśla Sokrates jedynie ludzkim sposobem wyrażenia prawdy o naturze duszy (Phaedr. 246a 4-6). Całościowa interpretacja mitu leży poza zakresem niniejszej pracy, w tym miejscu należy zwrócić uwagę na interesujący passus dotyczący możliwości ludzkiego poznania. Platon, w kulminacyjnym fragmencie mitu o podróży duszy w miejscu ponadniebiańskim (ὑπερουράνιον τόπον), mówi o pozbawionej barwy, kształtu i niewidzialnej istocie rzeczywiście będącej (οὐσία ὄντως οὐσα), postrzegalnej jedynie przez sternika duszy – umysł⁶⁹. Pytanie, czym jest owa οὐσία ὄντως οὐσα i czy można czynić paralele między nią a zasadami metafizycznymi z innych dialogów Platona nasyca wiele trudności. Dla zagadnienia możliwości poznania, jak i teorii duszy u Platona, najistotniejsze jest to, że νοῦς jest uznany za część duszy, która jest zdolna poznawać prawdziwy byt.

Najwyższą zasadą metafizyczną u Platona jest jednak Idea Dobra, której filozof najwięcej miejsca poświęca w VI księdze *Państwa*. Platon mówi tam wyraźnie, że „Dobro nie jest istota (οὐσία), tylko coś ponad wszelką istotę (οὐσία)” (Resp. 509 b). W *Fajdrosie* Platon przyznaje intelektowi wyjątkowe możliwości poznawcze: intelekt może poznać οὐσία ὄντως οὐσα. Jednak czy może poznać to, co jest poza οὐσία? Warto prześledzić drogę rozumowania, na której Platon dochodzi do tego twierdzenia. Platoński Sokrates poproszony przez Glaukona o opisanie Dobra

68 M.in. w rozdziale DM III, 16.

69 ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατῇ νῶ.

podobnie jak wcześniej sprawiedliwości i rozwagi, wzbrania się przed tym zadaniem i podejmuje się przedstawienia dziecka słońca, które jest do niego podobne (Resp. 506 d-e). Następnie, przy analizie procesu widzenia, Sokrates zauważa, że poza wzrokiem i barwą do widzenia potrzebne jest jeszcze coś trzeciego – światło (Resp. 507 d-e). Słońce nie jest wzrokiem, ale przyczyną wzroku (Resp. 508 b). Wreszcie w 508 c formułuje analogię: „czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi” (Resp. 508 c). Oko nie widzi w ciemności bez światła słonecznego. Podobnie dusza nie widzi dobrze, gdy brakuje mu światła od Dobra (Resp. 508 d). Czym więc jest Dobro? Dobro jest tym „co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania”, jest „przyczyną wiedzy i prawdy”, ale samo nimi nie jest, „Dobro należy stawiać jeszcze wyżej” (Resp. 509 c). Dobro jest również przyczyną: „powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem” (Resp. 509 b). Wreszcie pada najważniejsza konkluzja: „tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istotą, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”⁷⁰. Dobro nie jest bytem, a źródłem bytu. W kontekście zagadnienia niewyraźności najbardziej interesujący jest sposób zbliżania się do definicji Dobra, które ostatecznie okazuje się nie mieć definicji. Jedyne możliwe słowne zbliżenie się do Dobra wiedzie przez analogię: słońce jest symbolem Dobra, odczytując go dusza poprzez ekstrapolację relacji pomiędzy słońcem a wzrokiem i światem zmysłowym, może otrzymać pewien intuicyjny wgląd w to, czym jest Dobro, ale nie będzie on jeszcze poznaniem: Dobro nie jest bytem, stąd nie może być poznane na drodze dyskursu, a jedynie ujrane intelektem w intuicyjnym oglądzie.

W dojrzałej fazie twórczości Platon dokonuje znaczącej rewizji swojej filozofii w *Parmenidesie*. Pierwsza część dialogu stanowi krytykę teorii idei. Druga część poświęcona jest Jednemu – Parmenidejskiej zasadzie metafizycznej, która jest poddana ścisłej dialektycznej analizie. Dialog ten – zapewne jeden z najbardziej enigmatycznych w twórczości Platona – doczekał się bardzo rozbieżnych interpretacji. Był rozumiany jako wyrafinowana spekulacja filozoficzna, bądź jako ćwiczenie dialektyczne⁷¹. Na potrzeby niniejszej pracy warto zwrócić uwagę na aspekt teoriopoznawczy i jego konsekwencje dla metafizyki. Platon, szczególnie w pierwszej hipotezie udowadnia, że wszelkie mówienie o Jednym prowadzi do sprzeczności. Pierwsza hipoteza brzmi: jeśli Jedno jest. Platon dochodzi do następujących wniosków: jeżeli

70 καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

71 Por.: D. Carabine, *The Unknown God...*, dz. cyt. s. 22.

Jedno jest – to nie może być wielością (137 c), nie może mieć części, początku, środka i końca (137 d), nie może mieć formy (137 d); nie zajmuje miejsca w przestrzeni (138 a), nie jest ani w spoczynku, ani w ruchu (139 b); Jedno nie ma nic wspólnego z czasem (141 d). Wreszcie dochodzi do konkluzji: nie partycypuje w bycie (οὐσία)⁷² (141 e). Jedno nie jest jednym ani nie istnieje (141 a). Stąd nie da się go nazwać, opisać ani poznać (142 a). Jednak w hipotezach siódmej i ósmej Platon dowodzi, że jeżeli Jedno nie istnieje, to nic nie istnieje. Jedno jest zatem zasadą bytu. Dla Plotyna *Parmenides* stanowił jedną z głównych inspiracji dla jego teorii Jednego. Z jednej bowiem strony Platon wykazuje, że wszelkie próby poznania Jednego na drodze dialektycznej prowadzą do nieuniknionych aporii. Z drugiej strony Jedno jest zasadą bytu, co Plotyn bardzo klarownie ukazuje na początku *Enneady* VI, 9: „wszystko co jest, jest bytem dzięki Jednemu”. Plotyn utożsamia Jedno z Dobrem: nie uczestniczy w bycie (οὐσία), a więc jest poza bytem. Ten pogląd znajduje potwierdzenie w tekstach *Parmenidesa* i *Państwa*. Platon za pomocą dialektyki niejako potwierdza wcześniejszą intuicję wyrażaną wcześniej w języku symbolicznym: mitu i analogii. Pozostaje zatem pytanie, w jaki sposób można poznać Jedno i doznać zjednoczenia. Odpowiedź na to pytanie stanowił znany passus z *Listu VII*. Choć jego autentyczność jest dziś przedmiotem dyskusji, to – niezależnie od jego autorstwa - passus ten miał bardzo duży wpływ na neoplatonizm. Autor *Listu* bardzo wyraźnie wyznacza granice filozoficznego poznania oraz wskazuje właściwą drogę do poznania świata inteligibilnego:

O wszystkich, którzy pisali czy też pisać będą o czymś z tej dziedziny i twierdzą, że dzięki temu, co usłyszeli ode mnie bądź od innych, lub też doszedłszy do tego samodzielnie, obeznani są z tym, co stanowi przedmiot najpoważniejszych moich rozważań, tyle mam do powiedzenia, nie jest, zdaniem moim, możliwe, aby rozumieli się na tym choć trochę. Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie odtąd samo siebie podsycając⁷³.

Passus wyraźnie sugeruje, że ostateczne poznanie leży poza zakresem dyskursywnej filozofii. Autor jasno wskazuje metodę, która opiera się na „długotrwałym obcowaniu z przedmiotem”. Plotyn odczytuje to jako zachętę do filozoficznej kontemplacji. Jamblich, dla którego *Parmenides* miał również ogromne znaczenie, pójdzie inną drogą. Dla niego za granicami filozofii jest teurgia.

72 οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίᾳ μετέχει.

73 Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, *List VII*, 344c–d.

Plotyn

Enneady ze względu na ich styl i zawilość interpretowano w często bardzo rozbieżny sposób. Dodds widział w Plotynie ostatniego greckiego filozofa, który w pełni kierował się intelektem i rozumem⁷⁴. Po nim neoplatonizm pogrążył się w niepotrzebnej fascynacji zabobonem i rytuałem – teurgią. Samo *De mysteriis* Dodds nazywa manifestem irracjonalności. Z kolei Armstrong - rozważając zależności między Plotynem a Jamblichem - wskazuje, że teurgię można wyprowadzić z samej myśli Plotyna⁷⁵. Dillon z kolei przede wszystkim dostrzega ciągłość myśli neoplatońskiej: Plotyn był wielkim i nowatorskim mistrzem szkoły, a Porfiriusz, Jamblich czy Proklos byli jego wybitnymi kontynuatorami, którzy rozwijali twórczo jego myśl⁷⁶. Inspirującą i oryginalną interpretację przedstawia Sara Rappe: Plotyn zawiera w swoich tekstach swego rodzaju instrukcje, które nie tyle mówią o tym, co można zobaczyć, ile - jak zobaczyć⁷⁷. Jest to de facto opis metody wejścia w stan kontemplacji, próba pokazania innego spojrzenia na rzeczywistość.

Podstawowym narzędziem w metaforze mistycznej Plotyna jest kategoria widzenia⁷⁸. Plotyn we wszelkich próbach opisu świata umysłowego mówi wyraźnie o widzeniu. Proponuje czytelnikowi ćwiczenia, które polegają na odtworzeniu w swoim umyśle pewnych obrazów. Kluczowa dla zrozumienia charakteru myśli Plotyna jest również – ściśle związana z widzeniem - metafora światła⁷⁹. I ta metafora ma swoje korzenie platońskie w VI, a także VII księdze *Państwa* – w analogii Dobro-słońce oraz metaforze jaskini, która opisuje drogę do ujrzania słońca i prawdziwej rzeczywistości. Należy zwrócić uwagę, że Plotyn wyraźnie rozróżnia widzenie na zewnątrz od widzenia do wewnątrz⁸⁰. To właśnie ten drugi kierunek patrzenia interesuje filozofa. Na czym ów sposób patrzenia polega? W *Enneadzie* V, 8, 9 Plotyn opisuje dokładną metodę widzenia wewnętrznego⁸¹. W rozdziale poprzedzającym (V, 8, 8) filozof przekonuje, że świat inteligibilny jest prawdziwym pięknem, a świat zmysłowy, jest również

74 Por. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., ss. 226-227.

75 H. A. Armstrong, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus* [w:] *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, s. 183.

76 J. Dillon, *Introduction* [w:] *Iamblichus Chalcidensis In Platonis Dialogorum Fragmenta*, Brill 1973, ss. 26-27.

77 S. Rappe, *Reading Neoplatonism...*, dz. cyt., s. 92.

78 Często podkreśla się, że widzenie w ogóle stanowi fundamentalną kategorię dla całej kultury greckiej. Por. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 89.

79 Metaforę światła u Plotyna znakomicie przeanalizował Beierwaltes w odrębnym studium poświęconym temu zagadnieniu. Por.: W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 (3):334 – 362, 1961, [za:] S. Rappe, *Reading Neoplatonism...*, dz. cyt., s. 91.

80 Por. S. Rappe, *Reading Neoplatonism...*, dz. cyt., s. 93.

81 Bardzo wnikliwą analizę tego ćwiczenia przeprowadza S. Rappe, *Reading Neoplatonism...*, dz. cyt., ss.103-106.

piękny, jako podobny do wzoru. W jaki sposób jednak dotrzeć do świata samego Pięknego? Plotyn proponuje następujące ćwiczenie:

Pomyślmy sobie tedy ten świat i niechaj każda z jego części pozostanie tym, czym jest, i niech się nie zlewa w inną, pomyślmy sobie i zestrzelmy to wszystko, ile możliwości, w „jedno ognisko”, tak iżby razem z pojawieniem się jakiegokolwiek jednej rzeczy, na przykład zewnętrznej kuli niebieskiej, pojawiała się natychmiast także wyobrażenie słońca oraz innych gwiazd z nią razem i widoczna była ziemia i morze i wszelkie żywiny, tak jak wtedy, kiedy kula jest przezroczysta i rzeczywiście można w niej wszystko widzieć⁸² (Enn. V, 8, 9, 1-7).

Plotyn przedstawia pewien szczególny obraz, inny sposób patrzenia na świat i zachęca odbiorcę do wyobrażenia sobie świata jako przezroczystej kuli. Wtedy czytelnik może sobie ten obraz niejako odtworzyć w swoim umyśle. Dalej Plotyn kontynuuje:

I strzegąc pilnie tego wyobrażenia, wytwórz w sobie inne, usunąwszy „objętość”! Usun także całe zręby miejsca i to widziadło materii, które jest w tobie, i nie próbuj pomyśleć sobie innej kuli o mniejszej objętości, lecz, wezwawszy Boga, który stworzył tę kulę, jakiej ty teraz masz wyobrażenie, módl się by przybył!⁸³ (Enn. V, 8, 9, 10-14).

Pierwszy etap tego ćwiczenia polega na stworzeniu wewnątrz swojego umysłu pewnego określonego obrazu. Jest to zadanie, które należy do naturalnych własności ludzkiego umysłu. Jednak samo wyobrażenie jeszcze nie wystarcza. Należy modlitwą wezwać Boga. Trudno przesądzić jednoznacznie, czy Plotyn w tym miejscu dostrzega realną potrzebę ingerencji boga, czy też jest to jedynie retoryczna eksklamacja. Wydaje się, że w samym doświadczeniu o charakterze mistycznym, człowiek ostatecznie pozostaje bierny i cechuje go swego rodzaju otwartość. Człowiek tworzy obraz, który ma naśladować świat umysłowy – Boga, a gdy już się on odpowiednio ukształtuje, wzywa Boga, czyli tę rzeczywistość, którą właśnie sobie wyobraził. Następnie myśliciel próbuje opisać tę wewnętrzną wizję i przełożyć ją na język filozofii:

82 Τοῦτον τοῖνυν τὸν κόσμον, ἐκάστου τῶν μερῶν μένοντος ὃ ἐστὶ καὶ μὴ συγχεομένου, λάβωμεν τῇ διανοίᾳ, εἰς ἓν ὁμοῦ πάντα, ὡς οἶόν τε, ὥστε ἐνὸς ὁπουοῦν προφαινομένου, οἷον τῆς ἔξω σφαίρας οὐσης, ἀκολουθεῖν εὐθὺς καὶ τὴν ἡλίου καὶ ὁμοῦ τῶν ἄλλων ἄστρον τὴν φαντασίαν, καὶ γῆν (5) καὶ θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ζῷα ὁρᾶσθαι, οἷον ἐπὶ σφαίρας διαφανοῦς καὶ ἔργῳ ἂν γένοιτο πάντα ἐνορᾶσθαι.

83 Φυλάττων δὲ ταύτην ἄλλην (10) παρὰ σαυτῷ ἀφελὼν τὸν ὄγκον λάβε· ἄφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα, καὶ μὴ πειρῶ αὐτῆς ἄλλην σμικροτέραν λαβεῖν τῷ ὄγκῳ, θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὖξαι ἐλθεῖν.

I oby przybył, wnosząc z sobą swój własny świat ze wszystkimi w nim bogami, on, który jest jednym bogiem i nimi wszystkimi, a wszystkimi jest także każdy z nich, albowiem współlistnieją w jedności i są zróżnicowani tylko ze względu na swoje moce, ze względu zaś na ową jedną moc wieloraką jednym są wszyscy.

A raczej on jeden jest nimi wszystkimi, bo wcale nie znika, jeżeli nastaną wszyscy tamci: wszyscy są razem i każdy znowu oddzielnie na pozbawionym rozciągłości stanowisku, nie mając żadnej zmysłowej postaci, gdyż wtedy jeden byłby już gdzie indziej, a gdzie indziej drugi i nie byłby każdy cały w sobie. Bóg nie ma części, zróżnicowanych w stosunku do siebie samego, ani też każda całość doraźna nie oznacza posiekanej i tylokrotnej mocy, ile w niej mierzy się części, lecz mocą jest wszystką, idącą w nieskończoność i w nieskończoność można. Bo tak jest ów bóg wielki, iż nieskończone są także jego części. Bo gdzie można coś wymienić, gdzie by jego wpierw nie było?⁸⁴ (Enn. V, 8, 9, 14-28).

Wizja ta jawi się dla umysłu dyskursywnego jako paradoks: Jedno jest wszystkimi częściami, a jednocześnie każda z nich jest tą jedną. Plotyn najprawdopodobniej świadomie wybiera drogę paradoksalnego wyjaśnienia zagadnienia jedno-wiele, a zatem próbuje niejako przenieść tę wizję na język pojęć metafizycznych. W pewnym sensie pierwotną wizję świata transparentnego, którą tworzy człowiek w swoim umyśle, można traktować jako symbol. Dopiero jednak modlitwa i wezwanie Boga umożliwia wizję.

Plotyn odwołuje się również do zmysłu dotyku. W *Enneadzie* V, 3, 17 filozof zajmuje się tematem najwyższego poziomu życia umysłowego. Opisuje w nim drogę w górę, której kulminację porównuje do porodu. Wreszcie pada zaskakujące porównanie do zaklęcia:

więc jakież to jakby zaklęcie inne? Oto nastrocza ono na wszystkich prawdach, także tych, które są naszym udziałem, a niemniej ucieka w głąb, jeżeli ktoś zechce je wypowiedzieć i uświadomić sobie, ponieważ świadomość musi, ażeby coś wypowiedzieć, uchwycić inne i inne, tak bowiem i przebieg badawczy zachodzi: atoli w Tym, co zgoła jest pojedyncze, jakież może być przebieg? Lecz choćby tknąć umysłowo. Tylko, że kto się tknie, ten wtedy, kiedy się dotyka, ani może w ogóle, ani ma czas mówić, lecz dopiero później o Nim rozumuje⁸⁵ (Enn. V, 3, 17, 15-28).

84 Ὅ δὲ ἥκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ (15) θεῶν εἷς ὢν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἷς· μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες· οὐ γὰρ ἐπιλείπει αὐτός, ἦν πάντες ἐκεῖνοι γένωνται· ὁμοῦ δὲ εἰσι καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτῷ ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ οὐ μορφὴν αἰσθητὴν (20) οὐδεμίαν ἔχων—ἥδη γὰρ ἂν ὁ μὲν ἄλλοθι, ὁ δὲ πού ἄλλαχόθι ἦν, καὶ ἕκαστος δὲ οὐ πᾶς ἐν αὐτῷ—οὐδὲ μέρη ἄλλα ἔχων ἄλλοις ἢ αὐτῷ, οὐδὲ ἕκαστον οἷον δύναμις κερματισθεῖσα καὶ τοσαύτη οὖσα, ὅσα τὰ μέρη μετρούμενα. Τὸ δὲ ἐστὶ [τὸ πᾶν] δύναμις πᾶσα, εἰς ἄπειρον μὲν ἰοῦσα, εἰς ἄπειρον (25) δὲ δυναμένη· καὶ οὕτως ἐστὶν ἐκεῖνος μέγας, ὥς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ ἄπειρα γεγονέναι. Ποῦ γὰρ τι ἐστὶν εἰπεῖν, ὅπου μὴ φθάνει;

85 Ἀρκεῖ οὖν ταῦτα λέγοντας ἀπαλλαχθῆναι; Ἡ ἔτι ἡ ψυχὴ (15) ὠδίνει καὶ μᾶλλον. Ἴσως οὖν χρὴ αὐτὴν ἥδη γεννησάμεν πρὸς αὐτὸ πληρωθεῖσαν ὠδίνων. Οὐ μὴν ἀλλὰ πάλιν ἐπαστέον, εἴ ποθέν τινα πρὸς τὴν ὠδῖνα ἐπαυθῆν εὖρομεν. Τάχα δὲ καὶ ἐκ τῶν ἥδη λεχθέντων, εἰ πολλάκις τις ἐπάδοι, γένοιτο. Τίς οὖν ὥσπερ καινὴ ἐπαυθὴ

Umysł zatem jedynie dotyka, a samo doświadczenie jest poza jego granicami. Dopiero później próbuje je opisać słowami. W jaki sposób można to doświadczenie wypowiedzieć?

I wtedy trzeba wierzyć, że się widziało, kiedy duszy nagle światło rozbłyśnie, albowiem ono jest, to światło, od Niego i jest to On Sam! I wtedy trzeba sądzić, że jest obecny, kiedy niby Bóg „inny” przyjdzie w dom kogoś wyznającego i zaświeci – albo też nie przyszedł i nie zaświecił! Tak też i dusza pozostaje bez światła, bez jego widoku, a kiedy otrzyma światło, ma to, czego szukała, i to jest ów cel doskonały dla duszy, żeby dotknąć Tamtego Światła i ujrzeć Je Nim Samym, nie światłem czegoś innego, lecz Tym, który właśnie Je widzi, albowiem To, od czego otrzymała światło, jest Tym, co trzeba ujrzeć: przecież i słońca nie widzisz światłem innym!

Jakże więc to się stanie?

Odrzuć wszystko!⁸⁶ (Enn. V, 3, 17, 28-38).

Już pierwsze zdanie za sprawą terminu ἐξαίφνης nawiązuje wyraźnie do wizji z platońskiej *Uczty* (Symp. 210 e⁸⁷), do *Listu VII* (Epist. VII 341 c sq), a także do VI i VII księgi *Państwa*. Światło przychodzi niejako z zewnątrz – od samego tego światła (παρ' αὐτοῦ). Dusza (tak jak i ludzkie oczy) sama z siebie nie posiada światła, które otrzymuje z zewnątrz, gdy jest na to gotowa. Plotyn sugestywnie opisuje granicę umysłowego poznania, które jedynie doprowadza do samego widzenia. Jak widzimy umysł podąża w głąb do miejsca, w który styka się z tym co niewyrażalne, czyli z Jednym. I ten passus wyraźnie pokazuje, że w momencie samego doświadczenia mistycznego dusza pozostaje bierna, dochodzi do granic swoich możliwości. Wtedy nagle rozbłyśkuje światło.

W tym kontekście wspomniane ćwiczenia z rozdziału V, 8, 9, wydają się być metodą przekroczenia owej granicy. Plotyn używa w swoim tekście symboli takich jak światło czy przezroczysty świat w formie kuli, by przekazać te obrazy do umysłu czytelnika. Te obrazy zaś, gdy pojawią się w danym umyśle, mogą zadziałać jako prawdziwe symbole umożliwiające doświadczenie Jednego. Sam filozof – nie używając pojęcia symbolu – tak objaśnia rolę słowa i tekstu:

ἄλλη; (20) Ἐπιθέουσα γὰρ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι καὶ ὧν μετέχομεν ἀληθῶν ὁμῶς ἐκφεύγει, εἴ τις βούλοιτο εἰπεῖν καὶ διανοηθῆναι, ἐπεὶ περ δεῖ τὴν διάνοιαν, ἵνα τι εἴπῃ, ἄλλο καὶ ἄλλο λαβεῖν· οὕτω γὰρ καὶ διέξοδος· ἐν δὲ πάντῃ ἀπλῶ διέξοδος τίς ἐστιν; Ἀλλ' ἄρκεῖ κἄν νοερῶς ἐφάψασθαι· (25) ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντῃ μὴδὲν μῆτε δύνασθαι μῆτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὅσπερ δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι.

86 Τότε δὲ χρή ἐωρακέναι πιστεῦειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γάρ—[τοῦτο τὸ φῶς]—παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρή νομίζειν παρῆναι, ὅταν ὥσπερ (30) θεὸς ἄλλος [ὅταν] εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μὴδ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν. Οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος ἄθεος ἐκείνου· φωτισθεῖσα δὲ ἔχει, ὃ ἐζήτει, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τάληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ' αὐτό, δι' οὗ καὶ (35) ὁρᾷ. Δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου. Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; Ἄφελε πάντα.

87 ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν.

Toteż "nie można Go przedstawić - powiada [Platon⁸⁸] - ani w słowie, ani w piśmie". Ale nasze mówienie i pisanie ma na celu, żeby wyprawiać do Niego i za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć. Albowiem nauka ogranicza się jeno do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć⁸⁹ (Enn. VI, 9, 4, 11-14).

Plotyn w swojej soteriologii twórczo rozwija platońską teorię anamnezy. Jego ćwiczenia kontemplacyjne polegają na wyobrażeniu sobie przedmiotu materialnego, który na zasadzie mimesis odsyła do pierwowzoru. Co szczególnie istotne, te plotyńskie symbole nie służą jedynie wyjaśnieniu szczególnie trudnych zagadnień, jak ma to miejsce u Platona, a mają wedle autora *Ennead* realną moc oddziaływania na odbiorcę i stanowią istotny element w drodze filozofa do zbawienia. Droga ta jednak opiera się zasadniczo na wewnętrznej kontemplacji: osiągnięcie zbawienia zależy jedynie od samego filozofa. Plotyn nie dostrzega konieczności ingerencji z zewnątrz, a symbole pełnią rolę pomocniczych narzędzi, których filozof musi nauczyć się umiejętnie używać.

Porfiriusz

W kontekście zagadnienia symbolu w *De mysteriis*, Porfiriuszowi należy poświęcić szczególną uwagę z kilku powodów. Po pierwsze jest on bezpośrednim adwersarzem Jamblicha. Spór między Porfiriuszem a Jamblichem dotyczy natury i istoty religii. Porfiriusz krytykuje rytuały teurgiczne, ponieważ wychodzi ze stanowiska racjonalistycznego, które dzieli z całą grecką filozofią i uważa, że droga ku Bogu jest drogą poznania i aktywności intelektualnej i teurg nie może oddziaływać na to, co boskie⁹⁰. Jamblich zaś broni teurgii i przeprowadza

88 Por. m.in.: *List VII* 341c sq., Parm. 142a.

89 Διὸ οὐδὲ ῥήτὸν οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ.

90 Należy podkreślić, że same fragmenty *Listu do Anebona*, które pochodzą przede wszystkim z samego *De mysteriis* nie zawierają otwartej i jednoznacznej krytyki rytuału, mają raczej formę aporii. Smith – jak zostało wspomniane we wstępie - słusznie zauważa, że nie sposób w dokładny sposób odtworzyć chronologii pism Porfiriusza i na jej podstawie wnioskować o domniemanej ewolucji poglądów Porfiriusza na religię. Niemniej jednak za przyjęciem powyższego stanowiska przemawia co najmniej kilka racji. Po pierwsze, stosunek, jaki prezentuje Jamblich w stosunku do Porfiriusza można określić jako wrogi. Szereg argumentów za tą tezą przedstawia Emma Clarke, m.in.: każda niemal odpowiedź Jamblicha jest polemiczna, autora *De mysteriis* niejednokrotnie cechuje złośliwość i krytykowanie naiwności adwersarza (por. E. C. Clarke, *Iamblichus' 'De mysteriis' Manifesto of the Miraculous*, Ashgate Publishing, 2001, ss. 7-8). Silnie emocjonalna odpowiedź Jamblicha, wskazuje, że dla autora sprawy te musiały być bardzo istotne, a Porfiriusz miał radykalnie inne od niego poglądy. Po drugie, choć chronologia pism Porfiriusza nie jest pewna, to obecnie większość uczonych zgadza się co do tego, że filozof z Tyru napisał *List* pod koniec swojego życia (por. m.in.: E.C. Clarke, *Iamblichus' 'De mysteriis' ...*, dz. cyt., s.6, Jamblique, *Reponse a Porphyre*, dz. cyt., ss. LXI-LXII). W tym samym mniej więcej czasie Porfiriusz dokonał ostatecznej redakcji *Ennead* oraz napisał biografię Plotyna (w momencie jej pisania miał 68 lat – por. Vit. Plot. 23, 12-16). Musiał więc w tamtym czasie znajdować się pod

rozbudowaną apologię rytuałów teurgicznych, ponieważ przyjmuje nową koncepcję religii. Akty teurgiczne dokonują się na płaszczyźnie ponadnaturalnej, nie zależą od teurga, ale są inicjatywą bogów. Z tego względu zrozumienie jego punktu widzenia Porfiriusza, jest kluczowe dla zrozumienia treści samego *De mysteriis*. Po drugie, w przeciwieństwie do Plotyna, Porfiriusz bardzo dużo miejsca poświęcił badaniu religii. Po trzecie wreszcie, Porfiriusz dużo miejsca poświęcił samym symbolom. Jego krótki traktat *Grota nimf* poświęcony alegorycznej interpretacji passusu z XIII księgi *Odysei* nie tylko daje wgląd w rozumienie symbolu przez filozofa, ale pozwala zrozumieć, jakie znaczenie posiadał sam termin za życia Porfiriusza. Dlatego też w tym miejscu koncentruję się przede wszystkim na analizie tego właśnie traktatu.

W *Grocie nimf* Porfiriusz podejmuje się odczytania ukrytego znaczenia passusu z XIII księgi *Odysei* (Od. XIII, 102-116). Passus ten zawiera opis groty zamieszkiwanej przez nimfy, które przędą czerwone tkaniny na kamiennych krosnach, ponadto w jaskini zamieszkują również pszczoły, które zbierają swój pokarm w kamiennych amforach; w jaskini płynie strumień, a prowadzą do niej dwa wejścia – północne dla ludzi oraz południowe – dla nieśmiertelnych. Porfiriusz prowadzi analizę w sposób niezwykle zdyscyplinowany i uporządkowany: nakreśla problem, odnosi się do dotychczasowych badań, wśród których w prologu wymieniony jest Kroniusz, uczeń Numeniusza. Kwestią sporną jest bowiem to, czy jaskinia opisana przez Homera rzeczywiście istniała, czy też była wymysłem poety; Porfiriusz wbrew wcześniejszym interpretatorom jest zdania, że jaskinia rzeczywiście znajduje się na Itace, a więc Homer opisuje realne miejsce kultu (De antro 4). Po prologu Porfiriusz omawia po kolei wszelkie elementy opisu: jaskinię, nimfy, strumień, miód, pszczoły, dwa wyjścia, drzewko oliwne i osobno odczytuje ukryte znaczenie każde z nich jako symbolu. Filozof posługuje się przy tym bardzo rozbudowaną metodologią i różnorodną argumentacją. Odnosi się do rozlicznych kultów religijnych, mitów, powołuje się na pisma teologów, a także zwraca uwagę na fizyczne właściwości danego przedmiotu (np. czerwony kolor szat), czy etymologię danego słowa. Mogłoby się z pozoru wydawać, że termin *σύμβολον* będzie oznaczał przede wszystkim symbol literacki. Rzeczywiście, Porfiriusz poszczególne elementy homeryckiego opisu groty określa symbolami, np. jaskinia jest symbolem świata zmysłowego, a nimfy – dusz zstępujących w narodziny. Jednak pojmowanie *Groty nimf* jedynie jako dzieła o charakterze krytycznoliterackim byłoby zbyt dużym uproszczeniem, ponieważ Porfiriusz rozumie symbol również religijnie.

przełożonym wpływem swego mistrza. Wreszcie Augustyn, choć podkreśla wątpliwości Porfiriusza, to jednak w tym samym miejscu podkreśla, że filozof z Tyru odrzucał pogląd o tym, że teurgia może pomagać w powrocie duszy do Boga oraz, że tego rodzaju kultury są wręcz niebezpieczne i powinny być zakazane. (por. De civ. X, 9: *reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat; (...) Nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet*). Można zatem uznać, że nawet jeśli Porfiriusz miał pewne wątpliwości, to jednak zdecydowanie skłaniał się ku potępieniu teurgii.

Dzieło przekazuje bardzo dużo informacji na temat stosunku autora do mitologii, a przede wszystkim kultów religijnych z rozmaitych tradycji. Nadto sama egzegeza symboli na podstawie ich fizycznych właściwości, również daje wgląd w filozoficzne podstawy takiej drogi interpretacyjnej. Aby lepiej zrozumieć teorię symbolu Porfiriusza, przyjrę się kilku szczególnie interesującym w tym kontekście fragmentom.

Symbol religijny

W prologu dzieła Porfiriusz poszukuje argumentacji na rzecz tego, że fragment *Odysei* należy rozumieć alegorycznie. Odmienne od Kroniusza Porfiriusz zakłada, że opis groty odnosi się do realnego miejsca kultu. Dalej Porfiriusz stwierdza, że „starożytni nie ustanawiali świątyń bez tajemnych symboli”⁹¹ (De antro 4). Symbole są zatem jednym z fundamentów religii, jej niezbędnym elementem. Dlaczego? Czy symbol religijny ma jedynie znaczenie poznawcze – tj. przekazuje wiedzę na temat świata nadprzyrodzonego? Czy kultury są skierowane do odpowiednio wykształconych ludzi? A może te symbole mają w pewien sposób oddziaływać na wyznawcę kultu? Porfiriusz nie przedstawia jakiejś sprecyzowanej teorii symbolu religijnego, jednak przy omawianiu znaczenia jaskini w następujący sposób pisze na temat kultu Mitry:

Podobnie Persowie zwali „jaskiniami” miejsca, gdzie wtajemniczali kandydatów przez objaśnianie im zstępującej i wstępującej drogi dusz. (...) Dla Zaratusztry jaskinia stanowiła obraz świata stworzonego przez Mitrę, a przedmioty ułożone w niej symetrycznie symbolizowały elementy i sfery kosmosu (De antro 6).

Jaskinia zatem była miejscem wtajemniczenia, a dla Zaratusztry - obrazem świata stworzonego przez Mitrę. Czy znaczy to, że świątynia jako odwzorowanie kosmosu w pewien sposób oddziałuje na kandydatów (μύστοι)? W *Grocie nimf* jest więcej przykładów na to, że Porfiriusz widział w kultach religijnych odwzorowanie porządku naturalnego. W rozdziale 24 filozof ponownie odwołuje się do *mithraeum*, którego elementy interpretuje jako wędrówkę dusz. Z kolei rzymskie saturnalia, wedle Porfiriusza odwzorowują proces wyzwolenia duszy (De antro 23). W rozdziale 19 wspomniane są libacje z miodu dla bogów podziemnych, a miód określony jest jako symbol śmierci. Wydaje się, że wszelkie te symbole religijne oddziałują na wyznawców na zasadzie mimesis: za sprawą podobieństwa elementów kultu czy też architektury całej świątyni odsyłają wyznawcę do prawdy o naturze rzeczywistości. To działanie symboli nie

91 μήτε τῶν παλαιῶν ἄνευ συμβόλων μυστικῶν τὰ ἱερὰ καθιέρυσσάμενων.

wymaga wykształcenia, które jedynie pozwala przetłumaczyć język symboli na język filozofii. Symbole oddziałują na odbiorcę dzięki procesowi anamnezy, który zmienia danego wyznawcę na zasadzie intuicyjnego wglądu, a nie metody dyskursywnej.

Symbole naturalne

Nie tylko jednak kultury religijne odwzorowują pewne prawdy duchowe; odnosi się to również do samej natury: woda i wilgoć, solidność, suchość, słodycz symbolizują pewne treści filozoficzne. Porfiriusz interpretuje znaczenie elementów opisu groty; argumenty, jakich używa, zdają się mieć istotne konsekwencje filozoficzne dla rozumienia przez filozofa natury. Egzegezę jaskini Porfiriusz zaczyna od przywołania tradycji, zgodnie z którymi starożytni poświęcali jaskinie kosmosowi i były one symbolem materii. Następnie filozof przytacza konkretne argumenty za taką interpretacją:

A skoro jaskinie istnieją same z siebie, są też częścią naturalnego środowiska w otoczeniu masywnych skał wydrążonych w środku, lecz na zewnątrz rozciągających się aż po bezkres ziemi. Podobnie wszechświat istnieje sam z siebie. (...) Lecz ponieważ materia jest zmienna i pozbawiona wszelkiej formy, przez którą przyjęłaby kształt i poznawalność, to słusznie uznaje się wilgotność i mokrość jaskiń oraz ich ciemność, a także i - jak się wyraził poeta – „mroczność” za właściwy symbol cech, które wszechświat otrzymuje od materii (De antro 5).

Jaskinia zatem i cechy jej przypisane przez Homera w pewien sposób naśladują naturę materii⁹². O ile koncepcja συμπάθεια była związana z wróżbiarstwem – świat zawiera znaki, które mogą nam dawać wiedzę na temat przyszłości, o tyle powyższe fragmenty wskazują na to, że Porfiriusz widział w świecie odbicie fundamentalnych prawd na temat rzeczywistości. Można nawet powiedzieć, że jaskinia jest swego rodzaju mikrokosmosem, odwzorowaniem całego wszechświata.

Symbole mitologiczne i filozoficzne

Symboliczne znaczenie mają również mity religijne (np. mit o Demeter w De antro 7) oraz filozoficzne. Porfiriusz w interpretacji znaczenia jaskini dla poparcia interpretacji groty jako kosmosu zmysłowego przytacza platoński mit o jaskini, a także poemat filozoficzny

92 W swojej egzegezie Porfiriusz wyraźnie przyjmuje Plotyńską koncepcję materii.

Empedoklesa. Dla egzegety teksty filozoficzne, podobnie jak poetyckie czy mitologiczne zawierają symbole, które pozwalają na zrozumienie natury rzeczywistości, nie tylko tej zmysłowej, ale także inteligibilnej.

Porfiriusz uznaje, że cały otaczający nas świat znaczy i duchowe prawdy są zawarte w naturze, poezji, mitach, kultach religijnych. Czy jednak posiadanie znaczenia czemuś służy? Czy egzegeza Porfiriusza jest tylko popisem erudycji albo też próbą unifikacji różnych tradycji⁹³, a może autor chciał wyrazić pewien szczególny pogląd filozoficzny? Wydaje się, że dla Porfiriusza wyższa prawda jest wyrażana za pośrednictwem symboli, które potem odczytuje egzegeta, filozof. Jednak nie sama egzegeza jest najistotniejsza, a pogląd filozoficzny, jaki za nią stoi. Porfiriusz zdaje się łączyć platońską teorię anamnezy ze stoicką teorią *συμπάθεια*. Wedle Platona proces poznawczy zachodzi za sprawą mimesis – podobieństwa symbolizującego do symbolizowanego, natomiast stoicka *συμπάθεια* wskazuje, że tak naprawdę cały świat jest strukturą poznawczą. Dzięki syntezie tych dwóch teorii Porfiriusz wskazuje, że te same symbole są obecne w naturze, religii oraz filozofii. Symbole te za sprawą poznania pozwalają na wewnętrzną przemianę ich odbiorcy.

I. 2 Symbol wróżebny w religii i filozofii greckiej

Wróżbiarstwo znajdowało się w kręgu zainteresowań greckich filozofów co najmniej od czasów Heraklita. To z samego *De mysteriis* pochodzi wzmianka o tym, jak rozumiał sposób działania wróżb filozof z Efezu, wedle którego daimony: „w sposób symboliczny (*συμβολικῶς*) zaś ukazują wiedzę boga i uprzednią manifestację przyszłości, wedle Heraklita ani mówiąc, ani ukrywając, lecz przedstawiając za sprawą znaków, skoro odciskają sposób demiurgii poprzez uprzednią manifestację”⁹⁴ (DM III, 15, 20-24). Same aforyzmy Heraklita przypominają swoją symboliczną i zagadkową formą teksty wyroczni.

U Platona można znaleźć wiele bezpośrednich odniesień do wróżbiarstwa. Najbardziej znanym jest zapewne pochwała boskiego szału (*μανία*) w *Fajdrosie* (244 a8-c3). Platoński Sokrates uznaje boski szal za największy dar od bogów i wiąże ją właśnie ze sztuką wróżbiarską (*μαντική*). Osiągnięcie stanu boskiej inspiracji nie zależy w żaden sposób od człowieka, przychodzi „z góry”, od bogów. Druga mowa Sokratesa z *Fajdrosa*, będąca wynikiem boskiego

93 Taki pogląd reprezentuje tłumacz *Groty nimf* P. Ashwin-Siejkowski; por. Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, przeł. P. Ashwin-Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Warszawa 2005, s. 21.

94 Συμβολικῶς δὲ (20) τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι, καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδήλωσιν καθ’ Ἡράκλειτον οὕτε λέγοντες οὕτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες, ἐπειδὴ τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι καὶ διὰ τῆς προδηλώσεως.

szалу, nie dotyczy przyszłości, a ukazuje wiedzę na temat natury duszy. Wiedza ta jest przekazana – jak zostało to opisane wyżej – w języku symboli. W *Obronie Sokratesa* Sokrates opisuje swoje próby zrozumienia słów wyroczni, że nie ma wśród Greków mądrzejszego od niego (Ap. Socr. 21 a4-8)⁹⁵. W *Fedonie* Sokrates zawiera prorocztwo we śnie, żeby zajął się muzyką, a później uznaje, że właściwie odczytał słowa wyroczni, jako że filozofia jest najwyższą formą muzyki (Phd. 60e4-61a4).

Tematyka wyroczni i wróżbiarstwa pozostawała istotna w całym starożytnym platonizmie⁹⁶. Drugą ważną szkołą, która poważnie traktowała zagadnienie wróżbiarstwa i wyroczni był stoicyzm. W tym miejscu należy nieco szerzej przyjrzeć się pojęciu συμπαθεια. Jak zostało to już wspomniane wyżej, pojęcie to oznacza ścisły związek wszelkich wydarzeń w kosmosie. Stąd pewne wydarzenia mogą stanowić znak dla wydarzeń późniejszych. Jednak we wróżbiarstwie nie chodzi o związek, który da się odczytać za pomocą logicznego rozumowania, jak chociażby przewidzenie z dźwięku pioruna, że nadciąga burza. Wręcz przeciwnie: jest to związek pozarozumowy⁹⁷. Trudno bowiem dostrzec logiczną relację pomiędzy wnętrznościami zwierzęcia a zjawiskami meteorologicznymi. Niemniej jednak, starożytne wróżbiarstwo opierało się na przekonaniu o wzajemnej relacji tak odległych od siebie fenomenów. Stoicy opierali tę relację na boskiej opatrności skierowanej ku ludziom. W kontekście symbolu najistotniejsze jest to, że symbol we wróżbiarstwie istotnie znaczy, ale jego znaczenie nie opiera się w żaden sposób na mimesis, podobieństwie między symbolizującym a symbolizowanym. Te dwie koncepcje wróżbiarstwa – platońską i stoicką, Jamblich, jak będę się starał wykazać, rozwinie w swojej koncepcji teurgicznego wróżbiarstwa.

95 Dokładniejsze studium funkcji, jaką pełniło odniesienie do delfickiej wyroczni oraz m.in. do mitu o Edypie w *Obronie Sokratesa* można znaleźć w pracy Petera Strucka, *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016, ss. 37-41.

96 Crystal Addey skrótoowo przedstawia dzieje platońskiego dyskursu na temat wróżbiarstwa i wymienia m.in. Plutarcha, Korneliusza Labo oraz Porfiriusza. Por.: C. Addey, *Divination and Theurgy in Late Antiquity*, dz. cyt., s. 13.

97 Por. P. Struck, *Birth of the Symbol...*, dz. cyt., ss. 189-192, gdzie uczony powołuje się na następujący passus z Cyserona: „Stoicy nie godzą się na to, iżby w każdej szczelinie wątroby lub w śpiewie ptaków przejawiała się wola bogów. Nie byłoby to bowiem ani stosowne, ani godne bogów i żadną miarą dźiać się tak nie może. Lecz świat został, ich zdaniem, od początku stworzony w ten sposób, iż pewne wydarzenia poprzedzane są pewnymi znakami bądź w trzewiach zwierząt ofiarnych, bądź w zachowaniu się ptaków, bądź w uderzeniach piorunów, bądź w niezwykłych zdarzeniach, bądź w gwiazdach, bądź w sennych widzeniach, bądź wreszcie w słowach osób ogarniętych szałem proroczym. Kto te znaki dobrze zrozumie, rzadko się pomyli. Nieprawidłowe domysły i nieprawidłowe tłumaczenia są mylne nie dlatego, żeby znaki były błędne, lecz że tłumacze nieumiejętnie je objaśnili. Jeżeli więc stwierdzimy i uzgodnimy, że istnieje jakaś moc boska utrzymująca życie ludzkie, bardzo łatwo domyślimy się, dlaczego dzieje się wszystko to, o czym na pewno wiemy, że się dzieje” (De Div. I, 118). Przekład W. Kornatowskiego: M. T. Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 1: *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu*, przeł. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960.

I. 3 Symbol teurgiczny a wcześniejsza tradycja religijna

Teoria symbolu teurgicznego Jamblicha, podobnie jak sama teoria teurgii, stanowią istotną nowość w filozofii greckiej. Filozofowie przed Jamblichem nie podejmowali tego zagadnienia, jednak nie znaczy to, że same symbole teurgiczne są wynikiem twórczej inwencji autora *De mysteriis*. Symbole teurgiczne bowiem istniały wcześniej, istniały bowiem same kultury i tradycje religijne nakierowane na bezpośredni kontakt z boskością, jednak nie doczekały się do czasów Jamblicha filozoficznej analizy. W ostatniej części niniejszego rozdziału zamierzam omówić źródła, które miały istotny wpływ na rozwój teorii symbolu teurgicznego u Jamblicha.

I. 3. 1. Symbol misteryjny

Kultury misteryjne odgrywały ważną rolę w życiu religijnym Greków. W przeciwieństwie do oficjalnej religii państwowej, uczestnictwo w nich nie było obowiązkowe, a sam przebieg rytuału wtajemniczenia był objęty ścisłą tajemnicą. Jak zostało wykazane wcześniej, niewyraźność misteriów stanowiła inspirację dla rozwoju teologii negatywnej, a same kultury misteryjne zawierały symbole, które w piśmiennictwie starożytnym były określane terminami σύνθεμα oraz σύμβολον. Szczegółowa analiza samych misteriów wykracza poza problematykę niniejszej pracy. Tym niemniej należy tu przywołać i przedstawić symbol misteryjny jako jedno ze źródeł dla koncepcji Jamblicha.

Przy omówieniu terminu σύνθεμα zostało powiedziane, że w ten sposób określano konkretną formułę wypowiedzaną przez wtajemniczanego, która zawierała listę czynności jakich podjął się wtajemniczany. Słowa te w całości przytacza Klemens Aleksandryjski w odniesieniu do Misteriów Eleuzyjskich: „oto symbol misteriów: odbyłem post, piłem kykeon, wyjąłem rzeczy z dużego kosza, po dokonaniu obrzędu włożyłem je do dużego koszyka, skąd wyjąłem je i włożyłem znów do dużego kosza” (Clem. Protr. 2, 21, 2)⁹⁸. Formuła ta nie posiada ukrytego znaczenia, które wymagałoby interpretacji, jego sens jest jak najbardziej dosłowny. Struck twierdzi, że w misteriach nowo wtajemniczeni używali pewnego rodzaju formuł czy symboli jako znaków rozpoznawczych dla innych członków kultu, a przede – dla bogów⁹⁹. Innym

98 Κάστι τὸ σύνθεμα Ἐλευσινίων μυστηρίων· «ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς καλάθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

99 (...) in the mysteries, particular sayings or tokens, specifically called symbols, are given to new initiates as a guarantee that other members of the cult, and especially the gods, will recognize their new status. We see these from the classical period forward, among the Eleusinian, Orphic, and Dionysian initiates. P. Struck, dz. cyt., s. 105, autor podaje tam literaturę odnośnie do wymienionych misteriów.

przykładem może być tekst złotej tabliczki orfickiej znalezionej w mieście Feraj z IV w. p.n.e., który został znaleziony przy zmarłym jako symbol rozpoznawczy w życiu pozagrobowym:

Hasła

Andrikepaidothyron – Andrikepaidothyron,

Brimo – Brimo.

Wejdz na święte błonia. Odkupiony bowiem ten, kto dostał wtajemniczenia¹⁰⁰.

Jest to przykład użycia terminu σύμβολον w znaczeniu analogicznym do σύνθημα. Powyższe hasła (σύμβολα) miały – jak twierdzi Trzcionkowski – być wypowiadane przez zmarłego w świecie pozagrobowym, by umożliwić mu dostęp do świata nadprzyrodzonego¹⁰¹. Owe hasła nie pełnią funkcji poznawczej. Mają na celu umożliwić kontakt z bogami. Wydaje się, że stąd Jamblich mógł zaczerpnąć ten termin dla określenia pośredniczącego elementu – symbolu – niezbędnego w akcie teurgicznym.

I. 3. 2. Symbol pitagorejski

Tradycja pitagorejska stanowiła jedną z głównych inspiracji filozoficznych Jamblicha. Jedno z nielicznych zachowanych w całości dzieł filozofa – *Protreptikon*, *Zachęta do filozofii* – stanowi de facto wprowadzenie do pitagorejskiego sposobu życia. Jamblich napisał również krótki utwór biograficzny – *O życiu pitagorejskim*, w którym przyznaje filozofowi status boski, opisuje cuda i znaki, które dawał Pitagoras. W obu dziełach Jamblich mówi również o pitagorejskich symbolach. Symbole miały jak się zdaje przede wszystkim charakter moralnego nauczania. Nauki Pitagorasa świadomie były ukryte w formie metaforycznych sentencji, niezrozumiałych dla zwykłych ludzi. Najdokładniejszy opis formy i funkcji tych symboli daje filozof w *O życiu pitagorejskim*:

Za najważniejszy zaś sposób nauczania uważał [Pitagoras] nauczanie przez symbole. Ten rodzaj bowiem, jako najdawniejszy, był uprawiany przez wszystkich niemal Hellenów, a szczególnie cenili go Egipcjanie. W otoczeniu Pitagorasa poświęcano im wiele uwagi; jeśli ktoś potrafił mądrze oddzielić pozór od ukrytego znaczenia pitagorejskich symboli, wychodziło na jaw, ile w nich jest słuszności i prawdy i uwalniały się one od pełnej zagadek formy, dzięki przekazowi prostemu i jednoznacznemu przyswajały je sobie wzniosłe umysły owych filozofów i osiągały stan boskości, niepojęty dla ludzkiej myśli. I ci bowiem, którzy wyszli z jego szkoły, przede wszystkim zaś najstarsi [z jego uczniów] (...) swoje wykłady i wspólne nauki, pamiętniki i notatki, pisma i książki, z których

100 *Symbola*, Andrikepaidothyron – Andrikepaidothyron, Brimo – Brimo. *Eisethi hieron leimona. Apoinos gar ho mystes*. Cytuję tekst i przekład za: L. Trzcionkowski, *Z archeologii symbolu...*, dz. cyt., s. 115.

101 L. Trzcionkowski, *Z archeologii symbolu...*, dz. cyt., s. 118.

większość zachowała się do naszych czasów, pisali nie w sposób przystępny i językiem powszechnie zrozumiałym, dostępnym dla wszystkich, ani też nie starali się swym słuchaczom wskazać prostej drogi do zrozumienia tego, co przekazywali, lecz postępowali zgodnie z ustanowionym przez Pitagorasa nakazem milczenia o boskich tajemnicach i ukrywania tajemnych nauk przed niewtajemniczonymi, i w dysputach oraz pismach posługiwali się symbolami. A jeśli ktoś nie wydobył tego, co ukryte i pojmował dosłownie to, co zostało powiedziane, mogło mu się to wydawać śmieszne i przypominać starczą gadaninę pełną żartów i plotek. Kiedy jednak zostanie z nich wydobyty [sens] przy pomocy metody właściwej dla owych symboli i z ciemnych staną się jasnymi i zrozumiałymi dla wielu, podobnie jak niektóre proroctwa [Apollina] Pytyjskiego, ujawniają godną podziwu treść i napełniają boskim natchnieniem umysły ludzi myślących i wykształconych. Warto przypomnieć kilka z owych [symboli], by postać tej nauki stała się bardziej zrozumiała: „nie godzi się wstępować do świątyni mimochodem ani też w ogóle nie składać hołdu [bogom], jak też omijać bram świątyń. Czcij bogów i składaj ofiary boso. Schodząc z wielkiego traktu, wędruj ścieżką. O pitagorejczykach nie mów bez światła”.

Taki był najogólniej sposób nauczania przez symbole.

Symbol pitagorejski posiada zatem funkcje poznawcze i wychowawcze. Pitagorejczycy świadomie treści swoich nauk przekazywali w sposób metaforyczny, aby nie trafiały do nieprzygotowanych odbiorców. Jamblich porównuje owe maksymy do proroctw wyroczni pytyjskiej. Z *Żywotu Pitagorasa* Porfiriusza można poznać inne przykłady tychże symboli: „morze jest łżą, konstelacje Niedźwiedzic – rękami Rei, Plejady – lirą Muz”. Mają one charakter poetyckich metafor. Porfiriusz nie interpretuje ich i wyraźnie odróżnia od drugiego rodzaju symboli, których znaczenie podaje. Są to m.in.: „«nie przekraczać jarzma» to znaczy «nie żądać więcej niż się należy»; «ognia nie gasić nożem», co znaczyło: «wzburzonego i gniewnego nie podniecać ostrymi słowami» (...) «serca nie zjadać» to znaczy «nie pogrążyć się w smutku»; «nie siadać na beczce», to znaczy «nie żyć w beczynności»”¹⁰². Wymienione symbole mają znaczenie metaforyczne i pełnią przede wszystkim funkcję paideutyczną.

Wpływ tradycji pitagorejskiej na Jamblicha zaznaczył się również poprzez oddziaływanie Numeniusa z Apamei, neopitagorejskiego filozofa z II w. n.e. Jego pisma zachowały się jedynie we fragmentach. Jest to duża strata, bowiem myśliciel ten miał bardzo duży wpływ na rozwój szkoły neoplatonickiej¹⁰³. Warto podkreślić, że wpływ Numeniusa nie ogranicza się tylko do koncepcji filozoficznych, ale również do otwarcia na inne tradycje, które włączał (a za nim

102 *Porph. Vit. Pyth.* 41-42. Cytuję poprawiony przez Domaradzkiego przekład J. Gajdy-Krynickiej, por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, dz. cyt. ss. 54-55.

103 Podstawową pozycją odnośnie filozofii Numeniusa i jego wpływu na neoplatonizm jest monografia Kennetha Sylvana Guthry'ego: *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, London 1917. Warto choćby wspomnieć wzmiankę Porfiriusza o tym, że Numeniusz był czytany w szkole Plotyna (*Vit. Plot.* 14, 12).

neoplatonicy) do swojego systemu. Synkretyzm religijny bardzo dobrze ilustruje poniższy fragment:

Po wypowiedzeniu i zinterpretowaniu świadectw Platona, należy wrócić i połączyć je z naukami Pitagorasa, przywołać wielce cenione ludy, przytoczyć ich misteria i nauki odprawiane zgodnie z naukami Platona, te ustanowione przez brahmanów, żydów, magów i Egipcjan¹⁰⁴.

Numeniusz uważał, że ta sama najwyższa prawda jest obecna we wszystkich kulturach, nie tylko w tekstach filozoficznych, ale i w kultach religijnych. To przekonanie widoczne jest już u Porfiriusza w *Grocie nimf*, traktacie bezpośrednio inspirowanym dziełami Numeniusza. Podobne dążenie do synkretyzmu znajduje się w prologu *De mysteriis*, w którym Jamblich powołuje się na nauki chaldejskie, asyryjskie, egipskie, zaś inspiracje nauk filozoficznych m.in. Platona czy Pitagorasa wiąże ze świętymi stelami Hermesa (DM I, 2, 7-10). Numeniusz miał kontakt z wieloma tradycjami, a na szczególną uwagę zasługuje zbieżność jego tekstów z fragmentami *Wyroczni Chaldejskich*. Jest to o tyle istotne, że - niezależnie od tego, czy to Numeniusz zainspirował autora *Wyroczni*, czy też było na odwrót¹⁰⁵ - filozofowi musiała być znana koncepcja symbolu zawarta w *Wyroczniach*, a być może to on jest jej autorem. Filozof z Apamei miał zatem duży wpływ na samo zainteresowanie neoplatoników religiami oraz ich dążenie do synkretyzmu. Podobny synkretyczny charakter zdają się mieć wspomniane *Wyrocznie Chaldejskie*.

I. 3. 2. Symbol w *Wyroczniach Chaldejskich*

Wyrocznie chaldejskie to zbiór poematów teologiczno-religijnych o charakterze mistycznym. Ich autorstwo przypisuje się niejakiemu Julianowi Teurgowi, który tworzył w drugiej połowie II w. n.e. Teksty te przetrwały do naszych czasów jedynie we fragmentach, a szczególnie w dziełach Proklosa. Wyrocznie były zapewne znane już Plotynowi¹⁰⁶, komentarz do nich jako pierwszy napisał Porfiriusz. Jednak to Jamblich włączył *Wyrocznie* do filozofii neoplatońskiej i dokonał swego rodzaju syntezy filozofii platońskiej i chaldejskiej teologii. Same *Wyrocznie* mają charakter poetycki i religijny, jednak u ich podstaw leży również platońska

104 Fr. 1a, przekład własny za wydaniem: Numenius, *Fragments*, dz. cyt.

105 Por. Julian the Chaldean, *Chaldean Oracles: text, translation, and commentary* by Ruth Majercik, Brill, Leiden 1989, s. 3. Majercik zauważa, że jedni badacze (Festugiere, Washink) wskazywali na zależność *Wyroczni* od Numeniusza, z kolei Dodds i Des Places wyznawali pogląd przeciwny.

106 Por. J. Dillon, *Plotinus and the Chaldean Oracles*, [w:] *Platonism in Late Antiquity*, eds. S. Gersh and Charles Kannengiesser, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, (1992), ss. 131-140.

filozofia. Wpływ tych poematów na Jamblicha wykazano w szeregu studiów¹⁰⁷. To w *Wyroczniach* po raz pierwszy pada termin „teurgia” (θεουργία), który oznacza rytuał mający na celu zjednoczenie z bogami. *Wyrocznie* podkreślają konieczność teurgii w drodze do zbawienia. Ponadto w kontekście teurgii w kilku fragmentach pojawiają się terminy σύμβολον oraz σύνθεμα. W pierwszej kolejności należy przyjrzeć się pokrótce koncepcji soteriologii zawartej w *Wyroczniach*, opartej na teurgii, a następnie roli, jaką pełnią w niej symbole.

Każda dyskusja wokół pojęcia teurgii wiąże się z różnym rozumieniem tego terminu. Już pomiędzy Porfiriuszem a Jamblichem istniał spór o to, czy teurgia jest „działaniem na bogów” albo nawet „stwarzaniem bogów”, czy też jest „działaniem bogów”. W tym pierwszym przypadku teurgia byłaby formą wpływania na bogów, a więc można by ją zrównać z praktykami magicznymi. Do takiego poglądu skłaniał się Porfiriusz, a współcześnie m.in. Dodds¹⁰⁸. Drugi pogląd wyznawał Jamblich, a obecnie podziela go chociażby Smith¹⁰⁹. Szerzej ten problem poruszę w dalszych rozdziałach pracy. W tym miejscu warto jeszcze przytoczyć interesujące stanowisko Jean Trouillarda, który zrównuje teurgię z chrześcijańskim sakramentem¹¹⁰. Jakkolwiek pewne podobieństwo istnieje, to Majercik zauważa, że konieczność sakramentu i teurgii opiera się na dwóch różnych podstawach metafizycznych: podczas gdy w chrześcijaństwie transcendentny Bóg-Stwórca jest substancjalnie różny od stworzenia, stąd zjednoczenie musi wynikać z dobrej woli Boga, który daje ludziom sakramenty, to teurgia opiera się na systemie emanacyjnym, a sam rytuał ma na celu pobudzenie boskiego pierwiastka ludzkiej duszy¹¹¹. O ile w przypadku *Wyroczni* pogląd ten wydaje się słuszny, o tyle w przypadku Jamblicha sprawa nie jest taka prosta, ponieważ wprowadza on istotne novum w rozumieniu religii i wiąże teurgię z wolą i opatrnością bogów¹¹². Relacja pomiędzy teurgią a chrześcijaństwem jest niezwykle ważnym zagadnieniem, które jednak wykracza poza problematykę niniejszej pracy. Niemniej jednak pewne podobieństwo pomiędzy sakramentem a teurgią pozwala lepiej zrozumieć istotę tego rytuału: jest on dany przez bogów jako droga do zjednoczenia.

107 Por. m.in. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., ss. 225-229, H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Troisième édition par Michel Tardieu, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2011, ss. 311-345.

108 E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt. s. 226.

109 A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, s. 100.

110 J. Trouillard, *La Theurgie paienne*, [w:] *Encyklopaedia Universalis*, Vol. 15, Paris, 1973, ss. 582-583, [za:] R. Majercik, *Introduction*, [w:] Julian the Chaldean, *Chaldean Oracles*, dz. cyt., s. 23-24.

111 R. Majercik, *Introduction*, [w:] Julian the Chaldean, *Chaldean Oracles*, dz. cyt., s. 24.

112 Zagadnienie będzie szerzej omówione w rozdziale 5.

W *Wyroczniach* kilkakrotnie pojawia się wzmianka o symbolach. Najistotniejszy jak się zdaje jest fragment 108, który przedstawia symbole jako elementy umieszczone w kosmosie w dziele stworzenia:

Ojcowski intelekt rozesłał symbole po całym kosmosie.
[Intelekt], który myśli byty inteligibilne. I te byty są nazywane niewyraźnymi
pięknościami¹¹³ (fr. 108).

W komentarzu do tego fragmentu Majercik identyfikuje owe symbole z „hasłami” (συνθήματα) jako *voces mysticae*. Mogą one również odnosić się do materialnych symboli (takich jak – kamienie czy rośliny) używanych w chaldejskich rytuałach¹¹⁴. Ponadto wedle uczonej symbole mogą oznaczać platońskie idee: „byty inteligibilne”, a także „niewyraźne piękności” oznaczają bowiem w tym kontekście właśnie idee¹¹⁵. Symbole stanowią istotne elementy kosmosu, a sam rytuał wydaje się niejako wpisany w naturę samego wszechświata. W kolejnym fragmencie mowa o jednym bardzo konkretnym symbolu:

Lecz ojcowski intelekt nie otrzymuje woli duszy, dopóki ona nie opuści zapomnienia i nie wypowie słowa i nie wypełni się pamięcią o czystym ojcowskim symbolu (fr. 109)¹¹⁶.

Wedle fragmentu dusza uległa zapomnieniu (co stanowi znany platoński topos obecny chociażby w micie o Erze) i jej zadaniem jest „przywołanie” w sobie tego symbolu. Taka interpretacja wydaje się zgodna z poglądem Majercik o tym, że system chaldejski ma charakter emanacyjny. Fragmenty, które dotarły do naszych czasów nie pozwalają jednak na dokładną interpretację, podobnie jak sama – daleka od ścisłości – poetycka forma. Trudno chociażby określić, czym w istocie są owe symbole, o których mowa w powyższych fragmentach. *Wyrocznie* niewątpliwie stanowiły inspirację dla filozofów neoplatońskich, jednak ich brak spójności wymagał usystematyzowania. Pierwsza filozoficzna systematyzacja oraz synteza idei chaldejskich z platońską filozofią była – jak się wydaje – dziełem Jamblicha.

113 Przekład własny: σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, οἷς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.

Tu i dalej cytuję fragmenty *Wyroczni* za edycją Majercik: Julian the Chaldean, *Chaldean Oracles*, dz. cyt.

114 Por. R. Majercik, *Commentary*, [w:] Julian the Chaldean, *Chaldean Oracles*, dz. cyt., s. 182.

115 Tamże.

116 ἄλλ’ οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς, μέχρ’ ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ, μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἄγνοῦ.

Podsumowanie

Analizy przeprowadzone w niniejszym rozdziale pokazują źródła Jamblichowej teorii symbolu. Jak zostało wykazane najbardziej dopracowana filozoficznie była koncepcja symbolu mimetycznego. Koncepcja ta wynikała bezpośrednio z podstawowych założeń zarówno platońskiej epistemologii (opartej na teorii anamnezy), jak i przede wszystkim metafizyki (rzeczywistość zmysłowa partycypuje w ideach na zasadzie podobieństwa). Symbol wróżebny doczekał się rozwiniętej interpretacji w filozofii stoickiej, w której samo wróżbiarstwo wynikało bezpośrednio z przyjętych założeń metafizycznych o ścisłym związku wszelkich zdarzeń w kosmosie (συνπάθεια) oraz boskiej opatrności. Jeśli chodzi o symbol teurgiczny, to można dostrzec pewne podobieństwa do tego symbolu w kultach misteryjnych oraz pitagoreizmie. Jednak najważniejszą inspiracją dla Jamblicha były teksty *Wyroczni Chaldejskich*.

Rozdział II Symbol mimetyczny w *De mysteriis*

Jak zostało wykazane w poprzednim rozdziale, symbol mimetyczny odgrywał bardzo dużą rolę w starożytnym platonizmie. Platonicy używali tego symbolu jako metody przekazywania treści, które według nich nie mogły być wyrażone za pomocą wywodu dyskursywnego. Jamblich również zna ten symbol i go używa. Postaram się pokazać, że Jamblich idzie o krok dalej: nie tylko przedstawia uzasadnienie samego używania symboli mimetycznych, ale wpisuje te symbole w naturę świata i wiąże je z dziełem stwarzania świata przez demiurga. W księdze VII *De mysteriis* Jamblich podejmuje zagadnienie symboliki religijnej, które nie jest bezpośrednio związane z podejmowaną w poprzednich księgach problematyką teurgii. Zagadnienie to nie jest jednak wtrąceniem czy dygresją, a pozwala dużo lepiej zrozumieć także pozostałe symbole, o których Jamblich mówi – symbole wróżebne i teurgiczne.

Jamblich w księdze VII podejmuje się egzegezy konkretnych symboli egipskich. Interpretację poprzedza jednak krótkim, ale niezwykle bogatym treściowo wprowadzeniem teoretycznym:

Najpierw pragnę wyjaśnić ci drogę egipskiej teologii. Ci bowiem [tj. kapłani egipscy] - naśladując naturę wszechświata i stwórczość bogów - obrazy tajemnych, ukrytych i niewidzialnych myśli ukazują poprzez symbole, na tej zasadzie jak natura w pewien sposób odwzorowała dzięki widzialnym formom niewidzialne słowa w symbolach, a

stwórczość bogów prawdę idei zapisała w widzialnych obrazach. Egipcjanie poznali więc, że wyższe byty znajdują radość w naśladowaniu ich przez niższe i chcąc – na ile to możliwe – wypełnić je dobrymi rzeczami poprzez podobieństwo, podobnie i sami przedkładają użyteczny sposób ukrytej w symbolach mistagogii¹¹⁷ (DM VII, 1, 3-16).

Wedle Jamblicha źródłem wszelkich symboli są bogowie. Akt stwarzania polega na nadawaniu formy światu materialnemu, poprzez umieszczanie w nim widzialnych obrazów, tj. - symboli. Passus ten wydaje się przypominać fr. 108 *Wyroczni Chaldejskich*, który mówi o zesłaniu przez ojcowski intelekt symboli w kosmosie. Jak wspomniałem wyżej, według Majercik symbole można rozumieć w tym przypadku jako platońskie idee. Zdaje się jednak, że symbole są nie tyle samymi ideami, ile „odbiciami” tychże inteligibilnych bytów. Symbole na zasadzie mimesis odsyłają do rzeczywistości inteligibilnej. Jamblich rozwija w tym miejscu platońskie koncepcje mimesis, teorii idei oraz stworzenia świata. Ponadto filozof łączy te koncepcje ze stoicką teorią o συμπάθεια. Tym dwóm wpływom należy przyjrzeć się dokładniej.

Prolog księgi VII mówi o kilku poziomach odwzorowywania. Bogowie zapisali prawdę idei w obrazach, natura odwzorowuje niewidzialne słowa w symbolach, wreszcie – Egipcjanie naśladują akt stwórczy bogów poprzez ustanawianie symboli religijnych. Te informacje można uporządkować w następujący sposób:

Stwórczość bogów	zapisała	Prawdę idei	W widzialnych obrazach
natura	Odwzorowała	niewidzialne słowa	W symbolach
Egipcjanie	Ukazują	obrazy tajemnych, ukrytych i niewidzialnych myśli	poprzez symbole

Na czym polega naśladowanie demiurgii bogów przez egipskich kapłanów? Kluczowym aspektem demiurgii bogów jest zapisanie pewnej wiedzy w obrazach, czyli ustanowienie symboli naturalnych. Kapłani zaś ustanawiają symbole w świątyni. Podobieństwo zachodzi w aspekcie działania. Fragment ten wskazuje na pewne działanie natury: odwzorowuje ona niewidzialne logosy, posługuje się symbolami. Wydaje się jednak, że naturę należy tu rozumieć jako świat materialny. Zgodnie z doktryną platońską, materia nie ma mocy stwórczej, jest jedynie biernym naczyniem. Warto w tym miejscu szerzej odwołać się do platońskiego *Timajosa*.

117 οὗτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντός καὶ τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν μυστικῶν καὶ (5) ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων εἰκόνας τινὰς διὰ συμβόλων ἐκφαίνουσιν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῖς ἐμφανέσιν εἶδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο, ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν ἀλήθειαν τῶν ιδεῶν διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων (10) ὑπεγράψατο. Εἰδότες οὖν χαίροντα πάντα τὰ κρείττονα ὁμοιώσει τῶν ὑποδεεστέρων καὶ βουλόμενοι αὐτὰ ἀγαθῶν οὕτω πληροῦν διὰ τῆς κατὰ τὸ δυνατόν μιμήσεως, εἰκότως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας (15) προφέρουσιν.

Kluczowe założenia swojej kosmologii Platon przedstawia bardzo dokładnie przed samym mitologicznym opisem stworzenia:

1. Jest to, „co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma” oraz to, „co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy” (Tim. 27 d6-28 a1).

2. Świat nie istniał zawsze, miał swój początek. Powstał (Tim. 28 b6-7).

3. Świat stworzony jest na wzór tego, co się myśli i rozumem uchwycić daje. Jest odwzorowaniem (Tim. 29 a6-b2).

Platon równolegle przedstawia również konsekwencje dla teorii poznania: byt poznaje się na drodze intelektu, natomiast świat zmiennych zjawisk jest przedmiotem mniemań (Tim. 28 a1-4). Świat widzialny i dotykalny jawi się jako zmienny, powstający – poznawalny za pomocą mniemań (Tim. 28 b9-c4). Skoro poznajemy jedynie za sprawą odwzorowania, to i sposób opowiadania może mieć jedynie formę prawdopodobną, posługującą się obrazami (Tim. 29 c4-d3). Według Jamblicha symbole odnoszą do boskich idei, wzorów. Kolejnym niższym poziomem odwzorowania jest działalność egipskich kapłanów, którzy naśladują te procesy w mistagogii za pomocą symboli. Wydaje się, że dla autora *De mysteriis* cały świat stanowi strukturę znaczącą, jest niejako odbiciem świata inteligibilnego. Umiejętne odczytanie symboli pozwala filozofowi zrozumieć strukturę świata inteligibilnego. Jamblich bardzo klarownie i na konkretnych przykładach wyjaśnia, na czym w istocie to naśladownictwo polega. Przedstawia bowiem egzegezę kilku egipskich symboli: błota, lotosu, boga siedzącego na lotosie oraz statku i sternika. Tymże symbolom nadaje znaczenie filozoficzne, przedstawiając je jako mądrość Egipcjan:

Słuchaj więc i ty intelektualnego objaśnienia symboli zgodnego z intelektem Egipcjan, odsunąwszy iluzję rzeczy symbolicznych pochodzącą z wyobraźni i pogłosek, zwracając się ku intelektualnej prawdzie. Pojmij błoto jako wszystko co cielesne, materialne albo powodujące wzrost, rodzące albo - na tyle, na ile jest wcieloną formą natury - jako to, co niesione wraz z niestabilnymi strumieniami materii, albo jako coś, co przyjmuje rzekę narodzin, i wraz z nią opada; albo też jako pierwotną przyczynę elementów oraz wszystkich mocy wokół elementów złożoną na dnie za sprawą słowa. Skoro zaś ona sama istnieje, bóg – przyczyna narodzin, natury całej i wszystkich mocy w elementach, jako będący ponad tymi mocami, niematerialny, niecielesny, ponadnaturalny, niezrodzony, niepodzielny i pełny w swej istocie i w sobie samym się ujawniający, przewodzi wszystkim tym i otacza je w sobie samym. I ponieważ zbiera wszystko razem i udziela siebie wszystkim kosmicznym bytom, jest widoczny przez nie; dlatego że jest ponad tymi wszystkimi i sam z siebie przepełniony, jest widoczny jako podzielny,

transcendentny, wysoko położony i sam z siebie przepełniony kosmicznymi mocami i elementami¹¹⁸ (DM, VII, 2, 1-22).

Filozof wyraża przekonanie o tym, że starożytna religia egipska zawierała mądrość bardzo przypominającą platońską metafizykę. Kapłani egipscy – jak się zdaje – świadomie zawarli tę właśnie mądrość w symbolach. Co ważne, Egipcjanie w ustanowieniu symboli naśladowali świat materialny: relacje pomiędzy błotem a lotosem, którego znaczenie wyjaśnia niżej, ma się tak, jak relacja pomiędzy materią a światem inteligibilnym. Symbole religijne znaczą więc na zasadzie analogii. Również Plotyn (w jedynym miejscu, w którym odnosi się do Egiptu) uznaje, że Egipcjanie w wyrytych wizerunkach zawarli mądrość, która jest ciągła, nie ma początku, ani końca i dlatego nie może też być ujęta dyskursywnie (Enn. V, 8, 6, 1-9). Plotyn w rozdziale poprzedzającym mówi o tym, że to mądrość stworzyła substancję, ale i sama jest substancją. Zestawia również ludzką twórczość artystyczną, która również ma swoje źródło w mądrości. Samo dzieło sztuki jednak jest substancją jedynie ze względu na pochodzenie od mądrości, ale jej samej nie zawiera (Enn. V, 8, 5, 17-19). Tymczasem Jamblich – wbrew twierdzeniu Plotyna o niemożności dyskursywnego ujęcia egipskiej mądrości - dokonuje egzegezy egipskich symboli. Co ciekawe symbole, które analizuje Jamblich odnoszą się bezpośrednio do zagadnienia boskiej demiurgii oraz relacji demiurga do materii, o których filozof mówił w prologu poprzedzającym samą egzegezę. Błotu przypisane są następujące znaczenia – jest tym, co: cielesne, materialne, powodujące wzrost, rodzące. Materia ma charakter zdecydowanie bierny: jest niesiona, przyjmuje, opada. Jest dokładnym przeciwieństwem boga – niematerialnego, niecielesnego, ponadnaturalnego, niezrodzonego, niepodzielnego. Bóg, o którym mówi Jamblich jest przyczyną narodzin, jest jednocześnie transcendentny i immanentny. Udziela siebie światu i dzięki temu jest widoczny w świecie. Można przypuszczać, że widocznymi znakami boskości są właśnie symbole. Cała ta egzegeza, jak zostało wspomniane, opiera się na *Timajosie*. Materia jest biernym tworzywem, w którym zostają odcisnięte boskie formy:

Ta sama sprawa i z tą naturą, która przyjmuje postać wszystkich ciał. O niej można powiedzieć, że zawsze jest tym samym. Ona się nigdy swojej zdolności nie pozbywa.

118 Ἄκουε δὴ οὖν καὶ σὺ κατὰ τὸν τῶν Αἰγυπτίων νοῦν τὴν τῶν συμβόλων νοερὰν διερμηνεύειν, ἀφείς μὲν τὸ ἀπὸ τῆς φαντασίας καὶ τῆς ἀκοῆς εἶδωλον αὐτῶν τῶν συμβολικῶν, ἐπὶ δὲ τὴν νοερὰν ἀλήθειαν ἑαυτὸν ἐπαναγαγών. Ἴδὺν μὲν τοίνυν νόει τὸ σωματοειδὲς πᾶν (5) καὶ ὑλικὸν ἢ τὸ θρεπτικὸν καὶ γόνιμον ἢ ὅσον ἐστὶν ἔνυλον εἶδος τῆς φύσεως μετὰ τῶν ἀστάτων τῆς ὕλης ῥευμάτων συμπερόμενον, ἢ ὅσον τὸν ποταμὸν τῆς γενέσεως χωρεῖ, καὶ αὐτὸ μετ' ἐκείνου συνιζάνον, ἢ τῶν στοιχείων καὶ τῶν περὶ τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν (10) ἀρχηγὸν αἴτιον ἐν πυθμένος λόγῳ προϋποκείμενον. Τοιοῦτου δὲ ὄντος αὐτοῦ, ὁ τῆς γενέσεως καὶ φύσεως ὅλης καὶ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν αἴτιος θεός, ἅτε δὴ ὑπερέχων τούτων ἄνλος καὶ ἀσώματος καὶ ὑπερφυῆς ἀγέννητός τε καὶ ἀμέριστος ὅλος ἐξ ἑαυτοῦ (15) καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀναφανείς, προηγεῖται πάντων τούτων καὶ ἐν ἑαυτῷ τὰ ὅλα περιέχει. Καὶ διότι μὲν συνείληφε πάντα καὶ μεταδίδωσιν ἑαυτοῦ τοῖς κοσμικοῖς ὅλοις, ἐξ αὐτῶν ἀνεφάνη· διότι δ' ὑπερέχει τῶν ὅλων καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερῆπλωται, ἀναφαίνεται ὡς χωριστὸς (20) ἐξηρημένος μετέωρος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερηπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεων τε καὶ στοιχείων.

Przyjmuje zawsze wszystko, a sama w żaden sposób i nigdy nie przyjmuje żadnego kształtu podobnego do tych, które w nią wchodzi. Z natury jest położona jako masa plastyczna dla wszystkiego: jest poruszana i przekształcana pod wpływem tego, co w nią wchodzi. I wydaje się dzięki temu raz taka, raz inna. To, co w nią wchodzi i co z niej wychodzi, to są zawsze pewne odwzorowania (μιμήματα) bytów, odbite według nich w jakiś sposób niewypowiedziany i przedziwny, którym zajmiemy się później. Na razie musimy rozróżnić trzy rodzaje: to, co powstaje, to w czym coś powstaje i to, na obraz [ἀφομοιούμενον – dosł. to, do czego upodabnia się] czego rodzi się to, co powstaje i przyrównać wypada to, co przyjmuje do matki, pierwowzór do ojca, a ten wytwór [dosł. naturę] pomiędzy nimi do potomka¹¹⁹ (Tim. 50 b5-d4).

Masa plastyczna (ἐκμαγεῖον) jest całkowicie bierna posiada jedynie zdolność przyjmowania. Nie porusza się, a jest „poruszana i przekształcana”. Zdolność poruszania przynależy bytom, które „wchodzi i wychodzi”. Pierwowzorem jest sam Demiurg, ojciec. Świat jest obrazem demiurga, stanowi połączenie działania Demiurga i bierności materii. U Jamblicha masa plastyczna odpowiada błotowi, a bóg - ojcu z *Timajosa*. W świetle tych podobieństw, nasuwa się pytanie o charakter symboli, o których Jamblich mówił w prologu księgi VII. Czy symbole ustanowione przez Demiurga w świecie odpowiadają μιμήματα bytów z *Timajosa*? Zdaje się, że zarówno μιμήματα, jak i σύμβολα pełnią podobną funkcję: odwzorowują porządek intelektu. Warto zwrócić uwagę na istotne podobieństwo leksykalne u Platona, Plotyna i Jamblicha. U Platona odwzorowania odciskają się (τυπωθέντα) za sprawą bytów. Plotyn z kolei twierdzi, że kapłani egipscy na wzór każdej jednej rzeczy odcisnęli jeden wizerunek (ἐν ἑκαστον ἐκάστου πράγματος ἄγαλμα ἐντυπώσαντες). Wreszcie Jamblich mówi, że natura dosłownie: „została naznaczona” czy też „przyjęła odcisk” (ἀπετυπώσατο) za sprawą symboli διὰ συμβόλων. Wydaje się więc, że symbole u Jamblicha w ścisły sposób wiążą się z platońską teorią idei oraz jego kosmologią. W dalszym toku wywodu Jamblich rozwija interpretację egipskiego absolutu:

Świadczy o tym i kolejny symbol. Osadzenie na lotosie¹²⁰ nie tylko zagadkowo obrazuje górowanie nad błotem, ale również ukazuje, że władza intelektualna i niebiańska w żaden sposób nie styka się z błotem; Widzimy bowiem, że okrągłe są wszystkie [części] lotosu, co ukazuje się zarówno w kształtach liścia, jak i owoców; w ten sam sposób działanie intelektu, które ukazuje w jednym porządku i wedle pojedynczego logosu zarówno

119 Nieznacznie zmodyfikowany przekład Witwickiego [za:] Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021; ὁ αὐτὸς δὲ λόγος (5) καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. Ταῦτ' οὖν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει—δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ (c) μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιόν—τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν (5) τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὖθις μέτιμεν. ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένει διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν (d) γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεῖκάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.

120 H.-D. Saffrey w tym miejscu sugeruje związek z popularnymi amuletami przedstawiającymi bogów na lotosie – por. Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt. s. 187.

tożsamość, jak i podobieństwo, jest podobne do pojedynczego ruchu po okręgu¹²¹. Sam zaś bóg zamieszkuje w sobie i ponad władzą oraz działaniem, święty i czcigodny, przepełniony i pozostający w sobie samym, podobnie i to właśnie chce oznaczyć przez „osadzenie”.

Żeglujący na statku przedstawia sterniczą władzę nad kosmosem. Jak oddzielony od statku sternik więc chwyta za stery, tak i słońce w sposób oddzielony chwyta za stery całego kosmosu. I jak sternik doprowadza wszystko od dołu w górę, dając z siebie nieznaczącą pierwszą przyczynę niesienia, tak na samym początku bóg z góry od pierwszych zasad natury daje pierwotne przyczyny ruchów w sposób niepodzielny; te więc rzeczy i jeszcze liczniejsze z nich ukazuje żeglowanie na statku¹²² (DM VII, 2, 23-45).

Cała struktura symboliczna, którą przedstawia Jamblich składa się z trzech elementów: błota, lotosu oraz Boga osadzonego na lotosie. Co szczególnie ciekawe, dla Jamblicha symbolem jest samo osadzenie (τὸ καθέζεσθαι). Najważniejsza wydaje się zaś relacja pomiędzy Bogiem a błotem: władza intelektualna i niebiańska osadzona na lotosie w żaden sposób nie styka się z materią. Bóg na lotosie jest całkowicie transcendentny, a więc zdaje się, że odpowiada Jednemu. Natomiast lotos – naśladowający boską doskonałość za sprawą okrągłych kształtów – symbolizuje intelekt stwórczy. Jak wskazuje Saffrey, okrąg jest typowym neoplatońskim określeniem na νοῦς¹²³.

121 Okrąg jako doskonały kształt pojawia się w *Timajosie* wielokrotnie. Sam widzialny kosmos zostaje ukształtowany jako jeden byt obracający się jednostajnym ruchem po okręgu:

„Cały ten plan boga istniejącego zawsze, dotyczący boga, który miał dopiero powstać, tak został obmyślony, że wytworzył ciało gładkie i równe ze wszystkich stron, i równorozciągłe we wszystkich kierunkach od środka, całkowite i doskonałe, z doskonałych ciał złożone. Duszę dał bóg do jego środka i po całym jego przestworzu ją rozpiął, i jeszcze na zewnątrz to ciało nią okrył, i zbudował wszechświat jako jeden, jedyny, samotny okrąg obracający się wkoło. Tak znakomity, że sam ze sobą może obcować i nikogo i niczego innego nie potrzebuje; zna dobrze i lubi sam siebie, i to mu wystarcza. Dzięki temu wszystkiemu świat wyszedł z ręki boga bogiem szczęśliwym” (Tim. 34 a9-b9). Οὗτος δὲ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ (b) ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχὶ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὸς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἐξῶθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυπεν, καὶ κύκλῳ δὲ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον (5) κατέστησεν, δι’ ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὲ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγενήσατο.

122 Συμμαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ τὸ ἐξῆς σύμβολον. Τὸ γὰρ ἐπὶ λωτῷ καθέζεσθαι ὑπεροχὴν τε ὑπὲρ τὴν ἰλὺν αἰνίττεται μὴ ψαύουσιν μηδαμῶς τῆς ἰλῦος, καὶ ἡγεμονίαν (25) νοερὰν καὶ ἐμπύριον ἐπιδείκνυται· κυκλοτερῆ γὰρ πάντα ὁράται τὰ τοῦ λωτοῦ, καὶ τὰ ἐν τοῖς φύλλοις εἶδη καὶ τὰ ἐν τοῖς καρποῖς φαινόμενα, ἥπερ δὴ μόνῃ κινήσει τῇ κατὰ κύκλον νοῦ ἐνέργειά ἐστι συγγενής, τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν μιᾷ τάξει καὶ καθ’ ἓνα λόγον (30) ἐμφαίνουσα. Αὐτὸς δὲ δὴ ὁ θεὸς ἴδρυται καθ’ ἑαυτὸν καὶ ὑπὲρ τὴν τοιαύτην ἡγεμονίαν καὶ ἐνέργειαν, σεμνὸς καὶ ἄγιος ὑπερηπλωμένος καὶ μένων ἐν ἑαυτῷ, ὅπερ δὴ τὸ καθέζεσθαι βούλεται σημαίνειν. Ὁ δ’ ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενος τὴν διακυβερνῶσαν τὸν κόσμον (35) ἐπικράτειαν παρίστησιν. Ὡς περ οὖν ὁ κυβερνήτης χωριστὸς ὢν τῆς νεῶς τῶν πηδαλίων αὐτῆς ἐπιβέβηκεν, οὕτω χωριστῶς ὁ ἥλιος τῶν οἰάκων τοῦ κόσμου παντὸς ἐπιβέβηκεν. Καὶ καθάπερ ἄνωθεν ἐκ πρύμνης ἀπευθύνει πάντα ὁ κυβερνήτης, ἐνδιδοὺς βραχεῖαν ἐξ ἑαυτοῦ τὴν (40) πρώτην ἀρχὴν τῆς φορᾶς, οὕτω πολὺ πρότερον ὁ θεὸς ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρώτων ἀρχῶν τῆς φύσεως τὰς πρωτοουργοὺς αἰτίας τῶν κινήσεων ἀμεριστῶς ἐνδίδωσι· ταῦτα δὲ οὖν καὶ ἔτι πλείονα τούτων ἐνδείκνυται τὸ ναυτίλλεσθαι αὐτὸν ἐπὶ πλοίου.

123 Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt., s. 322.

Wydaje się, że również sternik odpowiada intelektowi. Sternik posiada władzę oddzieloną, porównaną do słońca. Ten bóg jest pierwszą przyczyną ruchu, tak jak nieporuszony poruszyiciel Arystotelesa. Saffrey zauważa¹²⁴, że figura sternika jest bezpośrednim nawiązaniem do porównania z rozdziału II, 1, 413 a9 *De anima*, w którym Arystoteles zastanawia się, czy akt duszy wobec ciała ma się tak samo jak akt sternika wobec statku. Zgodnie z wcześniejszymi twierdzeniami Jamblicha, może się wydawać, że filozof przyczynę ruchu i działania widzi w świecie inteligibilnym. Zarówno sam ruch, jak i formy znaczące – symbole są dziełem boskiego intelektu.

Zarówno samo podłoże teoretyczne w prologu księgi VII, jak i późniejsza egzegeza symboli religii egipskiej wskazuje, że Jamblich wyróżnia symbole naturalne, obecne w naturze i stworzone przez bogów, oraz symbole religijne, obecne w kulcie i ustanowione przez kapłanów na wzór boskich symboli. Symbole te odpowiadają koncepcjom zawartym w interpretacji alegorycznej Porfiriusza z *Groty nimf*. Jamblich mówi o innych symbolach religijnych w księdze I, w której dokonuje egzegezy symbolu fallusa oraz tzw. „okropnych słów”¹²⁵. Autor *De mysteriis* dla objaśnienia teorii filozoficznych również korzysta z języka symbolicznego. Najlepszym przykładem jest metaforyczna próba ujęcia jednoczesnej boskiej transcendencji i immanencji bogów w kosmosie:

(...) należy zbadać, w jaki sposób rozmaite dziedziny są przydzielane bogom. Jeżeli więc mielibyśmy roztrząsać przydział ten względem pewnych części wszechświata, względem niebios czy ziemi, względem świętych miast i świętych regionów, świętych gajów czy wizerunków, zobaczymy, że niczym słońce i jego promienie oświeśla on wszystko, unosząc się ponad wszystkim. Jak bowiem światło otacza to, co oświeśla, tak i moc bogów obejmuje wszystko to, co w niej uczestniczy, będąc ponad tym wszystkim. I jak światło jest obecne w powietrzu, nie mieszając się z nim (widzimy to po tym, że światło zawsze znika wraz ze źródłem światła, a ciepło pozostaje nawet wtedy, gdy źródło ciepła przestaje oddziaływać), tak światło bogów świeci na sposób transcendentny i pozostając trwale osadzone w sobie, przenika

124 Tamże, s. 323.

125 (...) stojący fallus jest pewnym symbolem mocy płodzenia; uważamy, że jest on pewnym wezwaniem do rodzenia i stwarzania kosmosu; fallusy święci się wszak przede wszystkim wiosną, a więc wtedy, gdy cały kosmos otrzymuje od bogów narodziny wszystkiego, co zostało spłodzone. Natomiast „okropne słowa” wskazują moim zdaniem na nieobecność piękna w materii i pierwotny bezład tego, co oczekuje uporządkowania, bowiem istoty, którym brakuje ładu, znacznie sprawniej będą do niego dążyć, jeżeli uznają swą własną nieprzyzwoitość. Kiedy więc dzięki wyrzeczeniu okropieństw rozpoznają, co jest okropne, zaprzestaną okropnych uczynków. Dzięki słowom zdobywają ich jasne poznanie, zwracając swoje intencje ku temu, co im przeciwne, i wracają do podążania za przyczynami idei i piękna (DM I, 11, 31-47). τὰ δ' ἐν τοῖς καθ' ἑκάστα ἐπιόντες τὴν μὲν τῶν φαλλῶν στάσιν τῆς γονίμου δυνάμεως σύνθημά τι εἶναι φαμεν, καὶ ταύτην προκαλεῖσθαι νομίζομεν εἰς τὴν γενεσιουργίαν τοῦ κόσμου· διόπερ διὰ τὰ πολλὰ τῷ ἥρι (35) καθιεροῦται, ὅτε δὴ καὶ ὁ πᾶς κόσμος δέχεται ἀπὸ τῶν θεῶν τῆς γενέσεως ὅλης τὴν ἀπογέννησιν. Τὰς δ' αἰσχρορρημοσύνας τῆς περὶ τὴν ὕλην στέρησεως τῶν καλῶν καὶ τῆς πρότερον ἀσχημοσύνης τῶν μελλόντων διακοσμεῖσθαι ἡγοῦμαι τὸ ἐνδειγμα παραδέχεσθαι, (40) ἅπερ ὄντα ἐνδεῆ τοῦ κοσμεῖσθαι ἐφίεται τοσοῦτο μᾶλλον ὅσῳ πλέον καταγιγνώσκει τῆς περὶ ἑαυτὰ ἀπρεπείας. Πάλιν οὖν μεταδιώκει τὰ τῶν εἰδῶν καὶ καλῶν αἴτια, ἀπὸ τῆς τῶν αἰσchrῶν ῥήσεως τὸ αἰσchrὸν καταμανθάνοντα· καὶ τὸ μὲν ἔργον τῶν αἰσchrῶν ἀποτρέπει, (45) διὰ δὲ τῶν λόγων τὴν εἶδησιν αὐτοῦ ἐμφαίνει, καὶ πρὸς τὸ ἐναντίον μεθίστησι τὴν ἔφεσιν.

wszystko, co istnieje. Wszak nawet widzialne światło jest ciągłością, wszędzie takie samo, i nie da się odłączyć od niego żadnej jego części ani go wyodrębnić, opisując okręgiem, ani w jakikolwiek sposób oddzielić go od jego źródła¹²⁶ (DM I, 9, 15-32).

Jamblich w tym miejscu wykorzystuje metaforę światła użytą już przez Platona i często wykorzystywaną przez Plotyna. Teoria jednoczesnej transcendencji i immanencji stanowi jeden z fundamentów metafizyki Jamblicha, o czym więcej będzie mowa w rozdziale V. W tym miejscu należy podkreślić, że symbolika wykorzystana przez filozofa dokładnie odpowiada jego teorii boskiej demiurgii z księgi VII: sposób obecności światła w świecie materialnym na zasadzie analogii odpowiada obecności bogów w kosmosie.

Podsumowanie

Choć Jamblich korzysta w dużym stopniu z teorii Platona, a także kontynuuje pewne wątki obecne w myśli Plotyna i Porfiriusza, to nowością wydaje się sformułowanie całej teorii symbolu mimetycznego, która opiera się na strukturze wertykalnej: bogowie tworzą symbole w naturze, które naśladują idee, a kapłani w ustanawianiu symboli religijnych naśladują symbole naturalne. Ostatecznie symbole religijne odsyłają do samego wzoru, czyli idei. Warte podkreślenia jest również to, że naśladownictwo zachodzi również na płaszczyźnie samego działania: kapłani naśladują bowiem działanie samych bogów. Teoria symbolu mimetycznego, a przede wszystkim poglądy o szczególnej roli symboli w kosmosie oraz naśladowaniu działania bogów przez egipskich kapłanów mają ścisły związek również z teorią wróżbiarstwa i teurgii oraz symboli w nich zawartych. We wróżbiarstwie, jak i teurgii mimesis również odgrywa ważną rolę, o czym będzie mowa w kolejnych rozdziałach.

126 (...) κατιδεῖν τὸν τρόπον τῆς θείας λήξεως. Αὕτη τοίνυν ἕαν τε μοίρας τινὰς τοῦ παντός, οἷον οὐρανὸν ἢ γῆν, ἕαν τε πόλεις ἱερὰς καὶ χώρας, ἕαν τε καὶ τεμένη τινὰ ἢ ἱερὰ ἀγάλματα διαλαγχάνη, πάντα ἔξωθεν ἐπιλάμπει, καθάπερ ὁ ἥλιος ἔξωθεν φωτίζει πάντα ταῖς ἀκτίσιν. Ὡς περ οὖν τὸ φῶς (20) περιέχει τὰ φωτιζόμενα, οὕτως καὶ τῶν θεῶν ἡ δύναμις τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτῆς ἔξωθεν περιεῖληφεν. Καὶ ὥς περ ἀμυγῶς πάρεστι τῷ ἀέρι τὸ φῶς (δηλον δ' ἐκ τοῦ μηδὲν ἐν αὐτῷ καταλείπεσθαι φῶς ἐπειδὴν ἅπαζ τὸ ἐλλάμπον ἀναχωρήσῃ, καίτοι θερμότητος αὐτῷ (25) παρούσης ἐπειδὴν τὸ θερμαῖνον ἐκποδὸν ἀπέλθῃ), οὕτω καὶ τῶν θεῶν τὸ φῶς ἐλλάμπει χωριστῶς ἐν αὐτῷ τε μονίμως ἰδρυμένον προχωρεῖ διὰ τῶν ὄντων ὅλων. Καὶ μὴν τό γε φῶς τὸ ὀρώμενον ἔν ἐστι συνεχές, πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ὅλον, ὥστε μὴ οἷόν τε εἶναι χωρὶς ἀποτεμέσθαι (30) τι αὐτοῦ μόριον μηδὲ κύκλῳ περιλαβεῖν μηδὲ ἀποστήσai ποτε τοῦ παρέχοντος τὸ φῶς.

Rozdział III Symbol wróżebny w *De mysteriis*

Wróżbiarstwo stanowiło jeden z najistotniejszych elementów w religii starożytnej. Jak wykazałem w rozdziale I, co najmniej począwszy od Platona również filozofowie poświęcali sporo uwagi tym rodzajom kultu religijnego. Porfiriusz, adwersarz Jamblicha, poświęcił jedno ze swoich dzieł *Philosophia ex oraculis haurienda* (*Filozofia z wyroczni*) alegorycznej interpretacji zbioru wyroczni. Choć wpływ myśli Plotyna na Porfiriusza naznaczył wyraźnie całą późniejszą twórczość filozofa z Tyru, to różne formy wróżbiarstwa wciąż pozostawały w ścisłym kręgu jego zainteresowań. Wyrazem tego zainteresowania jest z pewnością *List do Anebona*, w którym Porfiriusz stawia bardzo wiele pytań dotyczących wróżbiarstwa. Jamblich bardzo dokładnie odpowiada na wszelkie wątpliwości Porfiriusza, co można zauważyć w szerokim spektrum zagadnień omawianych w księdze III *De mysteriis* w całości poświęconej wróżbiarstwu. Wywód zaczyna się od kwestii najbardziej podstawowej: „co się wydarza podczas przepowiadania przyszłości?” (DM III, 1, 1). Następnie omawiane są bardzo różne formy wróżbiarstwa, m.in.: sny prorocze, wróżby z wnętrzości zwierząt, działanie konkretnych greckich wyroczni (w Delfach, Kolofonie czy Dodonie). Odpowiedzi Jamblicha łączą w sobie filozofię i teologię. Filozof poświęca również wiele miejsca symbolom używanym w różnych formach wróżbiarstwa. Używa w tym celu bogatej terminologii. Obok najczęściej używanych w *De mysteriis* terminów σύμβολον oraz σύνθεμα, padają również takie terminy jak m.in. χαρακτήρ, σημεῖον czy τεκμήριον. Wszystko to wskazuje na kluczową rolę symboli we wróżbiarstwie.

Zrozumienie roli symboli we wróżbiarstwie pociąga za sobą pytanie o istotę i cel tych rytuałów, a także o ich relację do teurgii. Czy wróżbiarstwo jest teurgią? A jeśli tak, jaką rolę pełni ono w całej filozofii religii Jamblicha? Zanim przejdę do szczegółowej analizy, warto przytoczyć kilka ważnych stanowisk w badaniach nad wróżbiarstwem u Jamblicha. Crystal Addey w monografii poświęconej teurgii i wróżbiarstwu zauważa kluczowy podział rytuałów wróżebnych na wróżbiarstwo inspirowane oraz indukowane¹²⁷. Jamblich ten pierwszy rodzaj stawia wyżej jako wiedzę bezpośrednio pochodzącą od bogów, natomiast drugi jest przez filozofa oceniany jako mniej znaczący, gdyż wymaga ludzkiego składnika interpretacji¹²⁸. Kluczowe wedle uczonej jest zrozumienie stanów, których doznaje dusza w praktykach wróżebnych. Jamblich przy okazji omawiania tej problematyki wprowadza wiele kluczowych

127 C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, dz. cyt., ss. 215-216.

128 Tamże.

terminów - m.in.: świadomość (παρακολούθησις) i jej utrata (np. we śnie), inspiracja (ἐνθουσιασμός), pochwycenie (sc. przez bóstwo/demona – κατοκωχή) czy ekstaza (dosł. „bycie poza” ciałem - ἔκστασις). W tym kontekście z kolei interesujące stanowisko reprezentuje Polymnia Athanassiadi. Uczona twierdzi, że dla Jamblicha teurgia to nie tyle pewna technika przeprowadzania rytuału, ile stan duszy¹²⁹. Istotą teurgii nie jest opanowanie określonych technik rytualnych, a doskonałość w cnocie i otwartość na boskie działanie. Uczona przywołuje również passus z Damaskiosa, który uznawał Plotyna i Porfirusza za bliższych czystej filozofii, natomiast Jamblicha, Syrianosa i Proklosa, za zwolenników teurgii¹³⁰. Stanowisko Damaskiosa jest zasadniczo zgodne z utrwalonym przez Doddsa poglądem o irracjonalizmie Jamblicha¹³¹. Wedle Athanassiadi ten podział wymaga istotnej korekty. Uczona dostrzega wyraźne pokrewieństwo między Plotynem a Jamblichem, którzy podkreślali etyczny wymiar drogi duchowej – czy to czysto filozoficznej czy teurgicznej. Natomiast Porfirusz i Proklos reprezentowali inny model filozofowania opierający się na ścisłości logicznej i analizie tekstów¹³².

Istota wróżbiarstwa

Już na samym początku ks. III pojawia się kwestia istoty wróżbiarstwa. Passus ten bardzo dobrze pokazuje różnicę poglądów między Porfiruszem a Jamblichem dotyczących zarówno samego wróżbiarstwa, jak i metody badania jego istoty:

Najpierw więc domagasz się dokładnego opisanie czym jest to, co wydarza się podczas przepowiadania¹³³ przyszłości. Mówiąc wprost, jest jednak niemożliwym zrozumieć to, o

129 P. Athanassiadi, *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*, The Journal of Roman Studies, 1993, Vol. 83 (1993) s. 116. Pod koniec artykułu (s. 129) uczona wskazuje na istotną różnicę między Jamblichem a Proklosem. Ten drugi myśliciel rozumiał teurgię przede wszystkim przez pryzmat technik rytualnych, to ich opanowanie miało gwarantować pomyślność rytuału. Athanassiadi powołuje się m.in. na następujące passusy z *Komentarza do Timajosa*: Procl. In Tim. I, 51, 24 nn.; III, 6, 12 nn. czy III, 155, 18nn.

130 Tamże, s.129. Por. L.G. Westerink, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo [Damascius]*, vol. 2, Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1977: 27-285, In Phaed. 1.172: Ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὥς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὥς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες.

131 Jednym z takich uczonych, przypisujących Jamblichowi irracjonalizm, jest – jak się zdaje – Edouard des Places, który pisze, że już w pierwszym rozdziale ks. III Jamblich „zwalcza racjonalizm Porfirusza”. E. des Places, *La religion de Jamblique*, [w:] Entretiens sur L' antiquité classique, XXI, De Jamblique à Proclus, Vandœuvres-Genève, 1975, s. 83. W kontekście pytania o relację między teurgią a wróżbiarstwem, warto zwrócić uwagę, że des Places, gdy próbuje odpowiedzieć na podstawowe pytanie – czym jest teurgia, podejmuje się w tym celu dokładnego streszczenia właśnie ks. III – por.: tamże, ss. 83-90. Wskazuje to, że dla uczonego wróżbiarstwo w jakiś sposób stanowi klucz do zrozumienia teurgii.

132 P. Athanassiadi, *Dreams, Theurgy...*, dz. cyt., s. 129.

133 Grecki termin πρόγνωσις można dosłownie tłumaczyć jako „przedwiedzę” albo „prekognicję”. Wydaje się jednak, że w powyższym passusie bardziej pasuje mniej dosłowne tłumaczenie „przepowiadanie”, podczas gdy m.in. w cytatach z ks. X, stosuję przekład „przedwiedza”.

co pytasz. Twierdzisz bowiem - tak wynika z sensu tego pytania – że istnieje coś, co rodzi przepowiadanie i że to coś bierze istnienie z podłoża materialnego. Jednak przepowiadanie nie jest jedną spośród tych rzeczy, które uczestniczą w rodzeniu, nie dokonuje się tu jakaś materialna przemiana, ani nie jest to jakiś rodzaj sztuki wymyślonej [przez człowieka], który odkrywa właściwą organizację życia. Nie jest to w ogóle ludzkie dzieło, lecz jest to dzieło boskie, ponadnaturalne i zesłane z góry – z niebios, jako niezrodzone i wieczne przewodzi na sposób samozrodzony.

Najlepszym zaś remedium na te wszystkie tego rodzaju aporie jest to, by poznać zasadę wróżbiarstwa, jako że ono wcale nie zaczyna się w ciałach ani w doznaniach cielesnych, ani w jakiegokolwiek materii czy też mocach materialnych, ani nie bierze się ono z ludzkiego przygotowania czy też biegłości w nim, ani z jakiejś umiejętności nabytej z zewnątrz, a dotyczącej jakiejś części spośród tych spraw, których dokonujemy w życiu; to zaś jest całkowicie potężniejsze od tej [ludzkiej] sztuki, prowadzi do bogów i od bogów pochodzi, a dokonuje się za sprawą boskich czynów lub znaków. Wróżbiarstwo zawiera w sobie boskie wizje i przedmioty intelektualnej kontemplacji. Te wszystkie inne rzeczy [mianowicie, różne przedmioty materialne] służą jako narzędzia dla zesłanego od bogów daru przepowiadania; te narzędzia dotyczą naszej duszy oraz ciała i istnieją w naturze całości [tj. kosmosu], jak i w indywidualnych naturach wszystkich rzeczy, niektóre zaś – jako że mają podłoże w porządku materialnym – posiadają takie właściwości jak miejsce czy jeszcze inne¹³⁴ (DM III, 1, 1-29).

Wydaje się, że różnica między Porfiriuszem a Jamblichem w pojmowaniu wróżbiarstwa wynika z innego poglądu na jego źródło. Na podstawie powyższego fragmentu można wnioskować, że dla Porfiriusza wróżbiarstwo ma pochodzenie ludzkie, jest czymś naturalnym i - jako osadzone w świecie materialnym - ma swoje źródło właśnie w materii. Natomiast Jamblich – na samym początku rozważań o wróżbiarstwie – przedstawia pogląd dokładnie przeciwny: wróżbiarstwo pochodzi od bogów i nie ma swego źródła w świecie materialnym: materia służy jedynie jako rodzaj podłoża, w którym boskie dzieło może się objawiać. Warto zwrócić uwagę na terminy, jakimi Jamblich określa wróżbiarstwo: jest ono nie tylko boskie, ale i ponadnaturalne

134 Πρῶτον τοίνυν ἀπαιτεῖς διαρθρωθῆναι σοι τί τὸ γινόμενόν ἐστιν ἐν τῇ τοῦ μέλλοντος προγνώσει. Εὐθὺς οὖν ὁ ἐπιχειρεῖς μαθεῖν ἐστὶν ἀδύνατον. Οἷε γὰρ δὴ εἶναι κατὰ τὸν νοῦν τῆς ἐρωτήσεως τοιοῦτόν τι τὸ τῆς προγνώσεως οἷον γίνεσθαι, καὶ τι ἐκ τῶν ἐν τῇ (5) φύσει κειμένων ὑπάρχειν. Τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῶν ἐν τῷ γίνεσθαι, οὐδ' οἷον φυσικὴ τις ἀπεργάζεται μεταβολή, οὐδέ τι τέχνασμα ἐξεύρηται τοῦτο ὡς εἰς τὴν τοῦ βίου κατασκευὴν χρήσιμον μεμηχανημένον, οὐδ' ὅλως ἀνθρωπικόν ἐστι τὸ ἔργον, θεῖον δὲ καὶ ὑπερφυῆς (10) ἄνωθέν τε ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καταπεμπόμενον, ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίων αὐτοφύως προηγείται.

Μέγιστον δὲ οὖν ἀλεξιφάρμακον πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα ἀπορήματα ἐκεῖνό ἐστι, γινῶναι τὴν ἀρχὴν τῆς μαντικῆς, ὡς οὔτε ἀπὸ σωμάτων ἐστὶν ὁρμωμένη οὔτε (15) ἀπὸ τῶν περὶ τοῖς σώμασι παθημάτων, οὔτε ἀπὸ φύσεως τινος καὶ τῶν περὶ τὴν φύσιν δυνάμεων, οὔτε ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης παρασκευῆς ἢ τῶν περὶ αὐτὴν ἔξεων, ἀλλ' οὐδ' ἀπὸ τέχνης τινὸς ἐξωθεν ἐπικτήτου περὶ τι μέρος τῶν ἐν τῷ βίῳ διαπραγματευομένης· τὸ δὲ πᾶν (20) κύρος αὐτῆς ἀνήκει εἰς τοὺς θεοὺς καὶ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐνδίδοται, θεῖοις τε ἔργοις ἢ σημείοις ἐπιτελεῖται, θεάματά τε ἔχει θεῖα καὶ θεωρήματα ἐπιστημονικά. Τὰ δ' ἄλλα πάντα ὡς ὄργανα ὑπόκειται τῇ ἐκ θεῶν καταπεμπομένῃ τῆς προγνώσεως δόσει, ὅσα τε περὶ τὴν ψυχὴν (25)

ἡμῶν ἐστὶ καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅσα ἐν τῇ φύσει τοῦ παντὸς ἢ ταῖς ἰδίαις ἐκάστων φύσεσιν ἐνυπάρχει· ἔνια δὲ ὡς ἐν ὕλης τάξει προϋπόκειται, ὅσα τόπων ἢ ἄλλων τινῶν ἔχεται τοιούτων.

(ὑπερφυής), niezrodzone (ἀγέννητον), a także przewodzi na sposób samozrodzony (αὐτοφυῶς). Wróżbiarstwo zatem jawi się jako istniejące na poziomie wyższej rzeczywistości. Jego „niezrodzoność” można rozumieć jako pewien rodzaj współistnienia z niezrodzonymi bogami. „To, co wydarza się we wróżbiarstwie” dokonuje się za sprawą boskich czynów i znaków (θεῖοις τε ἔργοις ἢ σημείοις). „Boskie czyny” można traktować jako synonim terminu „teurgia”. Wydaje się zatem, że już w prologu księgi III Jamblich podkreśla teurgiczny charakter wróżbiarstwa. Co równie istotne, filozof zdecydowanie zaznacza, że wróżbiarstwo nie dotyczy tak naprawdę spraw życia codziennego, jego cel jest zupełnie inny.

Tak jednoznacznie pozytywna ocena wróżbiarstwa nie oznacza jednak, że Jamblich aprobuje wszelkie rytuały, które odnoszą się do przepowiadania przyszłości. W rozdziale 13 Jamblich wprowadza zagadnienie tzw. prywatnych wróżb i podejmuje polemikę z poglądem Porfiriusza, zgodnie z którym „ci, którzy opierają się na symbolach magicznych (χαρακτήρων), są wypełniani przez wnikanie (εἰσκρίσεων) [boskiego technienia]¹³⁵” (DM III, 13, 3). Termin χαρακτήρ – oznacza dosłownie inskrypcję czy też pieczęć. Jak pisze Dodds, były to formuły magiczne zapisane i wrzucane do środka posągu albo też wypowiadane na głos¹³⁶. Termin ten pojawia się w egipskich papirusach magicznych i oznaczał tzw. „osobliwe znaki” („idiosyncratic characters”)¹³⁷. Dodds wskazuje, że nieraz miały one formę całkowicie niezrozumiałą i stąd wiąże je z tzw. „nieznaczącymi imionami” (ᾠσημα ὀνόματα), o których Jamblich pisze w rozdziale VII, 5 również w kontekście religii egipskiej¹³⁸. Drugi termin – εἰσκρισις – oznacza dosłownie „wnikanie”. W tym kontekście odnosi się do wnikania jakichś wyższych mocy, boga czy też, wzmiankowanej później, πνεῦμα (DM, III, 13, 22). Jak pisze Athanassiadi, termin oznaczał rytuał, który polegał na oczyszczeniu rzeźby, tak aby bóstwo mogło weń wniknąć. Pomimo tego, że ten rytuał Jamblich krytykował, sam termin εἰσκρισις był jednak traktowany również jako synonim teurgii¹³⁹. Wydaje się zatem, że Porfiriusz przypisuje pewną szczególną moc owym χαρακτήρῃς. Zdanie jest jednak zapewne wyjęte z szerszego wywodu – trudno powiedzieć, czy reprezentuje rzeczywiste poglądy Porfiriusza. Jamblich uważa, że rytuały wykorzystujące χαρακτήρῃς opierają się na powierzchownych pogłoskach i kłamstwie – krótko mówiąc – są fałszywe. Co więcej, w tych praktykach nie ma obecności (παρουσία) boga. Dalej Jamblich pisze, że osoby dokonujące takich rytuałów całkowicie mylą się co do istoty rytuału i znieważają te, które są prawdziwe. Cały wywód napisany tonem dość ostrym i krytycznym

135 «οἱ δ' ἐπὶ χαρακτήρων στάντες ὡσεὶ πληρούμενοι ἀπὸ εἰσκρίσεων». Por. Ad Aneb. fr. 40.

136 E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność...*, dz. cyt., ss. 234-235.

137 Por. np. fragment 7, 860, za wydaniem: A. Henrichs and K. Preisendanz, *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, vols. 1-2, 2nd edn., Stuttgart: Teubner, 1:1973.

138 E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność...*, dz. cyt., s. 235.

139 P. Athanassiadi, *Dreams, Theurgy...*, dz. cyt. s. 123.

Jamblich kończy: „ci mężowie całkowicie błędzą, nie warto ich zaliczać pośród wróżbiarzy”¹⁴⁰ (DM III, 13, 41-43).

Ostra reakcja Jamblicha wskazuje na to, że rozróżniał on prawdziwe rytuały oraz symbole od fałszywych. Owe znaki miały posiadać dość podobne funkcje do symbolu teurgicznego: rzekomo miały one doprowadzać do boskiego wniknięcia; ponadto nie posiadały one konkretnego znaczenia, co również można przypisać symbolom teurgicznym. Mimo to, Jamblich zdecydowanie je odrzuca. Rytuały, w których korzysta się z *χαρακτήρες*, jak się zdaje, nie spełniają podstawowego warunku teurgii: nie pochodzą od bogów.

Jamblich zdecydowanie odrzuca część rytuałów wróżebnych jako fałszywe. Prawdziwe wróżbiarstwo ma boskie pochodzenie. Co jednak stanowi dla Jamblicha oznakę boskości rytuału? Wydaje się, że kluczem dla filozofa jest to, że boskie wróżbiarstwo oznacza oddziaływanie bogów na duszę wróżbiarza. Jamblich dokładnie analizuje różne stopnie relacji pomiędzy duszą a bogami, jakie mogą zachodzić we wróżbiarstwie:

Chcę teraz wskazać znaki tych prawdziwie pochwyconych (*τῶν ὀρθῶς κατεχομένων*) przez bogów. Jeśli bowiem całe ich życie służy jako wehikuł czy też narzędzie dla boskiego natchnienia (*ἐπιπνέουσιν θεοῖς*), zamieniają oni ludzkie życie na boskie, nakierowują właściwe życie w stronę boga (...) to nie za sprawą ich samoświadomości (*παρακολουθοῦσιν*) są napełniani boskością (*ἐνθουσιῶντες*) i nie żyją już ludzkim czy zwierzęcym życiem podporządkowanym zmysłom i pożądaniom, lecz zamieniają je na bardziej boskie życie, przez które są inspirowani (*ἐπιπνέονται*) i przez które są doskonale pochwycony (*κατέχονται*)¹⁴¹ (DM, III, 4, 6-11, 32-36).

Można z pewną dozą ostrożności uznać, że w powyższym fragmencie znajdziemy definicję teurga: to ktoś, kogo całe życie służy jako wehikuł lub narzędzie dla boskiego natchnienia. Co oznacza bycie narzędziem dla boskości? W pierwszej kolejności należy podkreślić, że chodzi tu o „całe życie”, a więc nie tylko sferę rytualną, ale wszelkie czynności w ogóle. Życie teurga polega zatem na całkowitym oddaniu się boskości, na postawie bierności i oddania – bycia „narzędziem” boskości. Chodzi tu – jak się zdaje – o pewien akt woli (nawet jeśli greccy filozofowie nie operowali jeszcze pojęciem wolnej woli) czy decyzji, by służyć boskości. Decyzja o biernym oddaniu się boskości jest koniecznym warunkiem, by boskość mogła natchnąć czy też pochwyć. Z jednej strony Jamblich mocno podkreśla, że dusza sama z siebie nie posiada możliwości wzniesienia się do boskości. Ten pogląd zdaje się stanowić jedno z

140 διὰ ταῦτα δὴ οὖν οἱ τοιοῦτοι προπετεῖς ἄνδρες τοῦ παντός ἀμαρτάνουσιν, οὐδ' ἄξιον αὐτοὺς ἐν μάντεσι καταριθμεῖσθαι.

141 Βούλομαι δὴ καὶ ἐν τούτοις τὰ τεκμήρια τῶν ὀρθῶς κατεχομένων ὑπὸ τῶν θεῶν παραδείξαι· εἰ γὰρ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ὑποτεθείκασιν ὅλην ὡς ὄχημα ἢ ὄργανον τοῖς ἐπιπνέουσι θεοῖς, ἢ μεταλλάττουσιν ἀντὶ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τὴν θεῖαν, ἢ καὶ ἐνεργοῦσι τὴν οἰκείαν ζωὴν πρὸς τὸν θεόν (...) οὐ παρακολουθοῦσιν ἑαυτοῖς ἐνθουσιῶντες, καὶ ὅτι οὔτε τὴν ἀνθρωπίνην οὔτε τὴν τοῦ ζώου ζωὴν ζῶσι, κατ' αἴσθησιν ἢ ὁρμὴν, ἄλλην δέ τινα θειοτέραν ζωὴν ἀνταλλάσσουνται, ἀφ' ἧς ἐπιπνέονται καὶ ἀφ' ἧς τελέως κατέχονται.

głównych założeń religijnej myśli Jamblicha. Z drugiej jednak strony można tu odnaleźć bardziej optymistyczny wydźwięk myśli filozofa: człowiekowi dostępne jest boskie życie. Jeśli tylko odda się biernie boskości, jego życie staje się boskie, wolne od zwierzęcych pożądań czy ludzkich namiętności. Boskie życie to życie na poziomie inteligibilnym, oddane pełnej kontemplacji, której źródłem jest napełnienie boskim działaniem. Jamblich wymienia więcej różnych stanów relacji duszy z boskością. Dalej, w rozdziale III, 5 filozof przedstawia swego rodzaju listę takich stanów kontaktu z boskością, a więc wyrażnie je stopniuje i od siebie odróżnia:

Są różne rodzaje boskiego pochwycenia (τῆς θείας κατοκωχῆς εἶδη), a także w różny sposób porusza się boskie natchnienie, stąd też liczne i różne są jego znaki. Bowiem to i sami bogowie są różni, spośród tych którzy inspirują, a także inne wprowadzają natchnienie, i dlatego też sposób entuzjasmów (τῶν ἐνθουσιασμῶν) tworzy różną teoforię (θεοφορίαν). Może więc być tak, że bóg nas posiada (ἡμᾶς ἔχει) albo my w pełni stajemy się własnością boga, albo też tworzymy wspólne działanie (κοινήν ἐνέργειαν) w jego kierunku; albo też uczestniczymy (μετέχομεν) w najniższej spośród boskich mocy, to znów w pośredniej, niekiedy w pierwszej, niekiedy wreszcie nastaje czysta [dosłownie „naga”] obecność (παρουσία), a nawet wspólnota (κοινωνία), czasem zaś i zjednoczenie (ἔνωσις). W tych stanach entuzjasmu albo raduje się sama dusza, albo uczestniczy całe ciało, albo cała istota żywa¹⁴² (DM, III, 5, 1-13).

Na podstawie powyższego passusu możemy wypunktować następujące poziomy i rodzaje kontaktu z bogiem:

1. Boskie posiadanie (κατοκωχή)
2. Stawanie się [własnością] boga (τοῦ θεοῦ γιγνόμεθα)
3. Wspólne działanie (ἐνέργεια)
4. Uczestnictwo (μετέχομεν) w najniższej mocy boga
5. Uczestnictwo (μετέχομεν) w pośredniej mocy boga
6. Uczestnictwo (μετέχομεν) w pierwszej mocy boga
7. Czysta obecność (παρουσία ψιλῇ)
8. Wspólnota (κοινωνία)
9. Zjednoczenie (ἔνωσις).

Najpierw należy zwrócić uwagę na mnogość terminów, które można by uznać za nadrzędne wobec powyższej typologii. Jak wyróżnione dziewięć stadiów kontaktu z bogiem odnosi się do wyróżnionych wcześniej stanów: κατοκωχή, ἐπίπνοια, ἐνθουσιασμός, θεοφορία?

142 Ὅτι δὴ οὖν πολλὰ τῆς θείας κατοκωχῆς εἶδη καὶ πολλαχῶς ἡ θεία ἐπίπνοια ἀνακινεῖται, ὅθεν δὴ καὶ πολλὰ τὰ σημεῖα αὐτῆς ἐστὶ καὶ διαφέροντα. Τοῦτο μὲν γὰρ οἱ θεοὶ διαφέροντες, ἀφ’ ὧν ἐπιπνεόμεθα, καὶ τὴν ἐπίπνοιαν ποιοῦσιν ἑτέραν, τοῦτο καὶ ὁ τρόπος τῶν ἐνθουσιασμῶν παραλλάττων ποιεῖ καὶ τὴν θεοφορίαν ἑτέραν. Ἡ γὰρ ὁ θεὸς ἡμᾶς ἔχει, ἢ ἡμεῖς ὅλοι τοῦ θεοῦ γιγνόμεθα, ἢ κοινήν ποιοῦμεθα πρὸς αὐτὸν τὴν ἐνέργειαν· καὶ ποτὲ μὲν τῆς ἐσχάτης δυνάμεως τοῦ θεοῦ μετέχομεν, ποτὲ δ’ αὖ τῆς μέσης, ἐνίοτε δὲ τῆς πρώτης· καὶ ποτὲ μὲν παρουσία ψιλῇ γίγνεται, ποτὲ δὲ καὶ κοινωνία, ἐνίοτε δὲ καὶ ἔνωσις τούτων τῶν ἐνθουσιασμάτων. ἢ μόνη ἡ ψυχὴ ἀπολαύει, ἢ καὶ τῷ σώματι συμμετέχει, ἢ καὶ τὸ κοινὸν ζῶον.

Nie ma tu miejsca na bardziej szczegółową analizę etymologiczną, ale warto zwrócić uwagę na zupełnie różne pochodzenie tych terminów. Κατοκωχή tłumaczy się jako „posiadanie” albo „zawładnięcie”. Ἐπίπνοια jest etymologicznie związana z πνεῦμα. Termin oznaczałby więc dosłownie „napełnienie duchem” albo raczej „natchnienie”. Ἐνθουσιασμός wywodzi się od czasownika ἐνθεάζω, który z kolei najbardziej dosłownie można rozumieć jako „napełnianie bogiem” lub „napełnianie przez boga”. Θεοφορία wreszcie to „niesienie przez boga”, a więc stan pokrewny do κατοκωχή. Κατοκωχή i θεοφορία sugerują relację zawładnięcia człowiekiem przez boga, natomiast ἐπίπνοια i ἐνθουσιασμός – pewien rodzaj „wkroczenia” boga w człowieka. Niemniej jednak Jamblich używa wszystkich tych terminów jako bliskoznacznych. Można najogólniej powiedzieć, że chodzi tu o stan wejścia boga w człowieka, co prowadzi ostatecznie do współdziałania człowieka z działaniem boskim. I to właśnie taki stan ma aż dziewięć wymienionych przez Jamblicha poziomów¹⁴³. Wydaje się, że pierwszy poziom oznacza całkowitą bierność owładniętego podmiotu. Stopniowo coraz bardziej może on uczestniczyć najpierw w boskim działaniu, a następnie w boskiej mocy.

Nieco dalej w kontekście wróżenia za pośrednictwem wody Jamblich próbuje wytłumaczyć bardziej precyzyjnie na czym polega boskie natchnienie:

Wszyscy się zgodzą, że Wyrocznia w Kolofonie prorokuje za pośrednictwem wody. W podziemnym pomieszczeniu znajduje się bowiem źródło i z niego w wyznaczone noce pije prorok, choć najpierw odbywają się liczne rytuały. Gdy pije, zaczyna prorokować, choć nie widzi jeszcze obecnych tam wizji. Jest więc jasne, że tamta woda sama z siebie nie ma właściwości wróżbiarskich i - jak mówi przysłowie - żaden człowiek nie pozna, jak to jest możliwe. Wydaje się, że przenika (διήκειν) tę wodę wróżbiarskie tchnienie (πνεῦμα), ale to jednak nie jest prawdziwe ujęcie tego zjawiska: boskość bowiem nie przenika (διαπεφοίτηκεν) przestrzennie i częściowo (διαστατῶς καὶ μεριστῶς) tych rzeczy, które w niej uczestniczą, lecz jakby będąc obecna z zewnątrz i oświetlając z samej siebie napełnia (πληροῖ) to źródło wróżbiarskimi mocami. Więc to nie jest tak, że całe to boskie natchnienie otacza (παρέχει) wodę, lecz że to natchnienie czyni wodę jedynie narzędziem i oczyszczeniem (ἐπιτηδειότητα μόνον καὶ ἀποκάθαρσιν) świetlistego tchnienia w nas. Poprzez to natchnienie możliwe jest nasze zmierzanie do boga. Czym innym jest jednak obecność boga pierwotniejsza od natchnienia i kierująca do góry. Ona sama w żaden sposób nie oddziela się od tych, którzy, dzięki podobieństwu do niej, posiadają połączenie z nią samą. Boskość jest obecna natychmiast i używa proroka jako narzędzia, które nie należy do siebie samego, ani nie jest świadome niczego, z tego, co mówi, ani też miejsca, w którym się znajduje. Cały zaś dzień i noc

143 Anne Sheppard interpretuje ten passus inaczej. Uznaje ona, że mamy tu do czynienia z czterema trójkami (odpowiednio: 1-3, 4-6, 7-9, a także, że istnieje jeszcze jedna trójka dotycząca trzech poziomów partycypacji: albo samej duszy, albo ciała, albo całej istoty żywej). A więc w każdej z nich trzeci człon byłby analogiczny do kolejnych, tj. np. 3 odpowiada 6 i 9 i mówią inaczej o tym samym stanie. Por. A. Sheppard, *Iamblichus on inspiration: De mysteriis III, 4-8*, [w:] *The Divine Iamblichus. Philosopher and the Man of Gods*, ed. H. J. Blumenthal and E. G. Clark, Bristol Classical Press 1993, ss. 140-141.

poprzedzający picie ze źródła spędza na poście w świętym abatosie¹⁴⁴, gdzie oddziela się od tłumu i usuwa w głąb siebie. W ten sposób zaczyna wchodzić w stan entuzjazmu. Wreszcie, za sprawą całkowitego porzucenia i oddzielenia się od ludzkich spraw, przygotowuje się do bycia naczyniem dla boga. Za sprawą takich to praktyk w czystym mieszkaniu duszy prorok uzyskuje świetliste boskie natchnienie, a nieograniczone pochwycenie i obecność boga otacza go bez przeszkód¹⁴⁵ (DM III, 11, 17-49).

Kluczowe dla zrozumienia relacji boga z rzeczywistością materialną, jego jednoczesnej transcendencji oraz obecności w świecie jest stwierdzenie, że boskość „nie przenika przestrzennie i cząstkowo” a jest „jakby obecna z zewnątrz”. Boskość jako taka nie ma w ogóle charakteru przestrzennego. Dlatego też nie może niczego przenikać na sposób przestrzenny. „Obecność z zewnątrz” wydaje się czymś paradoksalnym. „Przenikanie” wydaje się właśnie „byciem w” czymś. Plotyn używa terminu διαπεφοιτηκυῖαν dla określenia stosunku duszy do ciała¹⁴⁶, przy czym – co ciekawe – wcześniej odrzuca pogląd, że dusza jest zmieszana z ciałem. To zatem przedmioty „przenikane” uczestniczą w przenikającym. Być może zatem te wymienione wyżej stadia to właśnie poziomy uczestnictwa w boskości, które mogą wzrastać. Jeśli cała dusza uczestniczy w boskości, jest to zjednoczenie. Ale to zjednoczenie nie oznacza tożsamości boga i duszy, a jedynie partycypację duszy w bogu. Przy czym, jak bardzo często informuje nas Jamblich, taki stan mogą umożliwić tylko sami bogowie.

Bogowie w nawiązaniu kontaktu z duszą używają narzędzi. Po pierwsze więc, za takie boskie narzędzie służy woda. Jest to materia, która służy do „oczyszczenia świetlistego tchnienia w nas”. Można zatem powiedzieć, że woda pośredniczy pomiędzy bogiem a prorokiem. Następnie bóg używa samego proroka jako narzędzia dla przekazania pewnej wiedzy. Sam zaś prorok musi przejść proces oczyszczenia, by stać się naczyniem boga. Gdy osiąga ten stan – boskie natchnienie „otacza go bez przeszkód”. Narzędzie ma więc charakter symboliczny w

144 Abatos to zamknięte pomieszczenie w świątyni niedostępne dla tłumu, w którym kapłan odbywa odosobnienia.

145 Τὸ δὴ ἐν Κολοφῶνι μαντεῖον ὁμολογεῖται παρὰ πᾶσι δι' ὕδατος χρηματίζειν. Εἶναι γὰρ πηγὴν ἐν οἴκῳ καταγεῖω καὶ ἀπ' αὐτῆς πίνειν τὸν προφήτην ἐν τισὶ τακταῖς νυξίν, ἱεουργῶν πολλῶν γενομένων πρότερον, πίνοντα δὲ χρησμοδεῖν οὐκέθ' ὀρώμενον τοῖς παροῦσι θεωροῖς. Τὸ μὲν οὖν εἶναι μαντικὸν ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ αὐτόθεν πρόδηλον· τὸ δὲ πῶς ἐστὶ τοιοῦτον, οὐκέτ' ἂν, κατὰ τὴν παροιμίαν, πᾶς ἀνὴρ γνοίῃ· δοκεῖ μὲν γὰρ διήκειν τι δι' αὐτοῦ πνεῦμα μαντικόν· οὐ μέντοι τό γε ἀληθὲς οὕτως ἔχει. Τὸ γὰρ θεῖον οὐ διαπεφοίτηκεν οὕτω διαστατῶς καὶ μεριστῶς ἐν τοῖς αὐτοῦ μετέχουσιν, ἀλλ' ὥς παρέχον ἔξωθεν καὶ ἐπιλάμπον τὴν πηγὴν, πληροῖ δυνάμεως αὐτὴν ἀφ' ἑαυτοῦ μαντικῆς· οὐ μέντοι τοῦ γε θεοῦ πᾶσά ἐστιν ἢ ἐπίπνοια ἢ ντὶνα παρέχει τὸ ὕδωρ, ἀλλ' αὕτη μὲν ἐπιτηδειότητα μόνον καὶ ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν αὐγοειδοῦς πνεύματος ἐμποιεῖ, δι' ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τὸν θεόν. Ἄλλη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ παρουσία καὶ προτέρα ταύτης καὶ ἄνωθεν ἐναστράπτουσα· αὕτη τοίνυν οὐδενὸς ἀφέστηκε τῶν ἐχόντων διὰ τῆς οἰκειότητος συναφῆν πρὸς ἑαυτήν· πάρεστι δ' εὐθὺς καὶ χρῆται ὥς ὄργανῳ τῷ προφήτῃ οὔτε ἑαυτοῦ ὄντι οὔτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἐστίν· ὥστε καὶ μετὰ τὴν χρησμοδίαν μόγις ποτὲ ἑαυτὸν λαμβάνει· καὶ πρὸ τοῦ πίνειν δὲ οὕτως ἀσιτεῖ τὴν ἡμέραν ὅλην καὶ νύκτα, καὶ ἐν ἱεροῖς τισὶν ἀβάτοις τῷ πλήθει καθ' ἑαυτὸν ἀνακεχώρηκεν ἀρχόμενος ἐνθουσιᾶν, καὶ διὰ τῆς ἀποστάσεως καὶ ἀπαλλαγῆς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄχραντον ἑαυτὸν εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ παρασκευάζει· ἐξ ὧν δὴ εἰς καθαρὰν ἔδραν τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς ἐλλάμπουσιν ἔχει τὴν τοῦ θεοῦ ἐπίπνοια, ἀκώλυτόν τε αὐτῇ παρέχει τὴν κατοκωχὴν καὶ τὴν παρουσίαν τελείαν ἀνεμπόδιστον.

146 Por. Enn. 1, 1, 4, 13-15.

Jamblichowym rozumieniu tego słowa: pośredniczy bowiem w nawiązywaniu kontaktu pomiędzy bogiem a duszą.

Z pojęciem narzędzia związane są również inne elementy wróżbiarstwa, które stanowią jego podstawy. Są to συμπάθεια i σημείον. Jak zostało to wykazane w poprzednim rozdziale, συμπάθεια jest podstawowym pojęciem opisującym Jamblichową wizję świata. Συμπάθεια, podobnie jak ma to miejsce w filozofii stoickiej, stanowi dla autora *De mysteriis* zasadę działania wróżbiarstwa. Oto w rozdziale III, 16 Jamblich tak wyjaśnia rolę daimonów w kosmosie:

Szczególnie w przypadku wnętrzości, dusza zwierząt i przyporządkowany im daimon, powietrze, ruch powietrza oraz obroty atmosfery zmieniają się różnorodnie, tak jak podoba się bogom. Częstym znakiem, jaki można zauważyć, jest bezsercowość albo też brak jakiegoś innego spośród ważnych części ciała, które są konieczne wszystkim zwierzętom do życia. Ptaki porusza z jednej strony pragnienie ich indywidualnej duszy, z drugiej zaś porusza je daimon, strażnik życia. Zmiana powietrza i moc schodząca do powietrza z niebios, całkowicie współgrając z wolą bogów działa na nich w sposób zgodny z tym, jak bogowie zarządzają wedle zasad. Największy zaś tego znak jest taki: to że ptaki często rozdzierają się na strzępy, a potem i zabijają, nie jest czymś zgodnym z naturą, ale właśnie jest czymś ponadnaturalnym, jako że inny jakiś byt uczynił te znaki za sprawą ptaków. (...) Jedność i wzajemne powiązanie (συμπάθεια) kosmosu i wspólny ruch najbliższych części wywodzący się z jednego życia jako bliskich bytów, dar tych znaków jest zesłany ludziom od bogów, w pierwszej kolejności na niebie, następnie w powietrzu ukazany jako taki, który jest przez ludzi szczególnie widoczny.

Jasne jest więc z tego, co zostało powiedziane, że bogowie, używając licznych pośredniczących narzędzi, zsyłają ludziom znaki. Bogowie używają służby daimonów, dusz i całej natury, a także wszystkiego, co towarzyszy tamtym w świecie. Zgodnie z jedną zasadą zarządzają i zsyłają schodzący od nich samych ruch, zgodny z ich pragnieniem. Oni sami zaś będąc całkowicie oddzieleni od wszechświata i niezależni od kształtu i połączenia z narodzinami prowadzą wszystko w sferze narodzin i natury zgodnie z właściwą im wolą. Taka jest więc obrona wróżbiarstwa wynikająca z doktryny o demiurgii i opatrności bogów¹⁴⁷ (DM, III, 16, 2-19, 29-46).

147 κατ' ιδίαν δὲ τὰ μὲν σπλάγχνα ἢ τε ψυχὴ τῶν ζώων καὶ ὁ ἐφεστηκὼς αὐτοῖς δαίμων καὶ ὁ ἄηρ ἢ τε κίνησις τοῦ ἀέρος καὶ ἡ τοῦ περιέχοντος περιφορὰ μεταβάλλει ποικίλως ὅππῃ περ ἂν ἀρέσκη τοῖς θεοῖς. Σημεῖον δὲ τὸ πολλάκις εὐρίσκεσθαι αὐτὰ ἀκάρδια ἢ ἄλλως ἄμοιρα τῶν κυριωτάτων μερῶν ὧν ἀπεστερημένα οὐχ οἷα τε ἦν ὅλως τοῖς ζώοις παρέχειν τὸ ζῆν. Τοὺς δ' ὄρνιθας κινεῖ μὲν καὶ ἡ τῆς ιδίας ψυχῆς ὁρμή, κινεῖ δὲ καὶ ὁ τῶν ζώων ἑφορος δαίμων, ἥδη δὲ καὶ ἡ τοῦ ἀέρος τροπὴ καὶ ἡ καθήκουσα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ δύναμις εἰς τὸν ἀέρα· πάντα συμφωνοῦντα τοῖς βουλήμασι τῶν θεῶν ἄγει αὐτὰς ὁμολογουμένως οἷς οἱ θεοὶ κατ' ἀρχὰς ἐπιτάττουσιν. Σημεῖον δὲ καὶ τούτου μέγιστον· οὐ γὰρ τῶν κατὰ φύσιν τινὶ προσέοικε πράγματι τὸ ἀπορρήσσειν τοὺς ὄρνιθας αὐτοὺς ἑαυτοὺς καὶ ἀναιρεῖν πολλάκις· ἀλλ' ὑπερφυῖς δὴ τι τὸ ἔργον ἐστὶ τοῦτο, ὡς ἐτέρου τινὸς ὄντος τοῦ διὰ τῶν ὀρνίθων ταῦτα ἀπεργαζομένου. (...) Καὶ ἡ ἔνωσις δὲ καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντὸς καὶ ἡ ὥς ἐφ' ἑνὸς ζώου συγκίνησις τῶν πορρωτάτων μερῶν ὡς ἐγγυὲς ὄντων, τὴν τῶν σημείων τούτων πομπὴν ἐκ θεῶν ἀνθρώποις καταπέμπει, διὰ τοῦ οὐρανοῦ μὲν πρώτως ἔπειτα διὰ τοῦ ἀέρος ἐκφαινομένην τοῖς ἀνθρώποις ὡς οἷόν τε μάλιστα λαμπρότατα.

Δῆλον δὲ οὖν διὰ πάντων τῶν εἰρημένων καὶ τοῦτο γέγονεν, ὡς ὀργάνοις μέσοις πολλοῖς οἱ θεοὶ χρώμενοι τὰ σημεῖα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτέμπουσι, δαιμόνων τε ὑπηρεσίαις καὶ ψυχῶν καὶ τῆς φύσεως ὅλης χρώμενοι πᾶσι τε τοῖς περὶ τὸν κόσμον ἐκείνοις ἀκολουθοῦσι, κατὰ μίαν ἀρχὴν ἐξηγούμενοι καὶ ἀνιέντες τὴν ἀπ' αὐτῶν κατιοῦσαν κίνησιν, ὅππῃ περ ἂν ἐθέλωσιν. Αὐτοὶ δὲ οὖν χωριστοὶ πάντων καὶ ἀπολελυμένοι τῆς σχέσεως καὶ συντάξεως τῆς πρὸς τὴν γένεσιν ἄγουσι πάντα ἐν τῇ γενέσει καὶ φύσει κατὰ τὴν οἰκείαν βούλησιν. Ἦκει δὲ οὖν

Passus ten znakomicie oddaje ducha Jamblichowej kosmologii. Świat jawi się jako miejsce przeniknięte boską interwencją. Tym razem daimony – a więc byty duchowe wyższe od ludzkiej duszy - służą jako pośrednicy dla bogów. Daimony mogą powodować ruch ptaków zgodny z wolą bogów. Co więcej, na świecie dzieją się zdarzenia zgodne z porządkiem natury, ale i ponadnaturalne, które stanowią znaki dla ludzi. Bogom zresztą służą nie tylko daimony, ale i dusze i cała natura. Jamblich zatem cały fenomen wróżbiarstwa wyjaśnia odwołując się do zasad całego kosmosu; innymi słowy to, że wróżbiarstwo istnieje i jest możliwe, wynika z samej natury wszechświata i do niej należy. Bogowie zaś – choć całkowicie transcendentni – są bardzo mocno zaangażowani w świat, otaczają go swoją opatrnością i troską, szczególnie mając na względzie człowieka i jego powrót do nich. Dlatego cały świat jest przeniknięty najróżniejszymi znakami. Czym zaś są owe σημεία? Pewną odpowiedź daje Jamblich w rozdziale III, 15:

Te więc znaki (σημεία) bogowie czynią [albo] za sprawą natury pomagającej im w tworzeniu (γένεσιν), i to zarówno za sprawą tej wspólnej im natury, jak i tej indywidualnej dla każdego z nich; albo też bogowie czynią te znaki za sprawą rodnotwórczych daimonów, którzy wkraczając aż do podstaw wszechświata, do żywych cząstkowych ciał i wszystkich rzeczy w kosmosie z łatwością doprowadzają do zjawisk zgodnych z wolą bogów. W sposób symboliczny (συμβολικῶς) zaś ukazują wiedzę boga oraz przepowiadanie przyszłości, wedle Heraklita ani mówiąc, ani ukrywając, lecz znacząc (σημαίνοντες), skoro odciskają sposób demiurgii poprzez przepowiadanie. Jak więc wszystko rodzą poprzez obrazy, podobnie nadają znaczenie poprzez symbole (συνθημάτων). W ten sam sposób więc wzniesli naszą wiedzę od tego samego źródła w kierunku większej ostrości¹⁴⁸ (DM III, 15, 14-28).

Choć σημεία nieraz oznaczają u Jamblicha znaki jako pewnego rodzaju wskazówki, to w kontekście wróżbiarstwa, demiurgii i sympatii, wyraźnie są pewnym szczególnym rodzajem symboli. Σημεία bowiem „w sposób symboliczny (συμβολικῶς) ukazują wiedzę boga”, a więc ich sposób działania jest symboliczny i mają za zadanie przekazywać wiedzę. Oznaczanie (σημαίνοντες) jest wiedzą, która nie jest oparta na logosie, na dyskursie. Bogowie wreszcie tworzą świat na wzór obrazów i zostawiają w stworzeniu znaczące symbole. Jamblich mówi ponownie o stworzeniu za sprawą obrazów w rozdziale III, 27. Filozof poddaje dyskusji pogląd

εἰς ταὐτὸ τῷ τῆς δημιουργίας καὶ προνοίας τῶν θεῶν λόγῳ καὶ ὁ περὶ τῆς μαντικῆς ἀπολογισμός.

148 Τὰ μὲν οὖν σημεία οἱ θεοὶ ποιοῦσι διὰ τῆς φύσεως τῆς δουλευούσης αὐτοῖς πρὸς τὴν γένεσιν, τῆς τε κοινῆς καὶ τῆς ἰδίας ἐκάστων, ἢ διὰ τῶν γενεσιουργῶν δαιμόνων οἵτινες τοῖς στοιχείοις τοῦ παντός καὶ τοῖς μερικοῖς σώμασι ζῴοις τε καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσιν ἐπιβεβηκότες ἄγουσι τὰ φαινόμενα μετὰ ῥαστώνης ὅπῃ περ ἂν δοκῇ τοῖς θεοῖς. Συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι, καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδήλωσιν καθ' Ἡράκλειτον οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες, ἐπειδὴ τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι καὶ διὰ τῆς προδηλώσεως. Καθάπερ οὖν δι' εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν ὡσαύτως [καὶ] διὰ συνθημάτων· ἴσως δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς εἰς ὀξύτητα πλείονα ἀνακινούσιν.

Porfiriusza o możliwości przewidzenia przyszłości na podstawie obserwacji relacji pomiędzy poszczególnymi częściami ciała danego zwierzęcia. Autor *Listu do Anebona* twierdzi ponadto, że ciała w ogóle są zbudowane w taki sposób, że z ich stosunku do innych ciał można wywnioskować przyszłe zdarzenia¹⁴⁹. Jamblich przyznaje pewien stopień prawdy temu sposobowi wróżbiarstwa, ale wciąż nie uznaje go za boski:

Te wszystkie zjawiska widziane w sposób wyraźny wyciągają mniej lub bardziej ślad boskiego wróżbiarstwa. Nie jest bowiem możliwe, żeby były go całkowicie pozbawione. Lecz tak jak we wszystkich rzeczach obraz dobra odsyła do boga, tak i refleks boskiego wróżbiarstwa ukazuje coś niejasnego lub bardziej jasnego. Ale żaden z tych refleksów nie jest boską formą wróżbiarstwa¹⁵⁰ (DM, III, 27, 5-12).

Najbardziej w tym miejscu istotne jest stwierdzenie, że „we wszystkich rzeczach obraz dobra odsyła do boga”. A więc obraz dobra zawarty jest we wszystkich bytach i oznacza on podobieństwo stworzenia do boga. Jest to kolejne nawiązanie do kosmologii zawartej w Platońskim *Timajosie*¹⁵¹. Choć w powyższym passusie Jamblich ostatecznie uznaje, że te metody naturalnego wróżbiarstwa nie są jeszcze boskim wróżbiarstwem, to i w prawdziwym wróżbiarstwie ogromną rolę odgrywa mimesis. W rozdziale III, 9 w taki oto sposób Jamblich wyjaśnia działanie muzyki we wróżbiarstwie:

(...) Dźwięki i melodie ofiarowane są bogom w sposób odpowiedni dla każdego z nich, a pokrewność wobec poszczególnych bogów wyjaśnia się odpowiednio wedle przynależnych każdemu z nich porządków, mocy i ruchów, a także wedle biorących się z ruchu świszczących, harmonijnych dźwięków. A więc to zgodnie z pokrewieństwem (οἰκειότης) tych melodii do bogów rodzi się ich obecność - nie jest ona bowiem czymś oddzielnym, ponieważ to, co posiada podobieństwo wobec bogów uczestniczy w nich bezpośrednio – pochwycenie (κατοκωχή) wzmacnia zaś natychmiast doskonałość oraz wypełnienie wyższą substancją i mocą. Lecz nie chodzi tu o to, że ciało i dusza są ze sobą nawzajem w pełnej zgodzie (συμπαθῆ) i współodczuwają (συμπάσχει) melodię, raczej – skoro boskie natchnienie nie opuszcza boskiej harmonii, upodabniając się do niej wedle zasad uczestniczy w niej w jej przynależnych miarach. Natchnienie to posiada początek i zatrzymanie w zależności od klasy bogów. (...) dusza, nim da się ciału, jest posłuszna boskiej harmonii. Zanim więc przybyła do ciała, usłyszała te melodie, które szczególnie utrzymują boski ślad harmonii, wita je i dzięki nim przypomina sobie boską harmonię i

149 Ad Aneb. Fr. 57. Saffrey i Segonds piszą w komentarzu do tego fragmentu, że Porfiriusz bazuje tu na poglądach samego Plotyna, który w *Enneadzie* III, 3 O opatrności wskazuje, że symetria sfery niebiańskiej i ziemskiej może nam dawać wiedzę na temat przyszłych wydarzeń. Por. Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, dz. cyt., s. 35.

150 Καὶ πάνυ γὰρ ταῦτα ἐναργῶς ὁρώμενα τῆς θείας μαντικῆς ἵχνος τι τὰ μὲν μᾶλλον τὰ δὲ ἥττον παρεσπάσατο· οὐδὲ γὰρ δυνατόν ἄμοιρα αὐτῆς εἶναι τινα παντελῶς· ἀλλ' ὥσπερ ἐν πάσιν εἰκὼν τὰγαθοῦ τὸν θεὸν ἐμφέρεται, οὕτω καὶ τῆς θείας μαντικῆς εἰδωλὸν τι ἀμυδρὸν ἢ καὶ ἐναργέστερον ἐν αὐτοῖς καταφαίνεται. Ἀλλ' οὐδὲν τούτων ἐστὶν οἷον τὸ θεῖον τῆς μαντικῆς εἶδος.

151 Por. Tim. 29 d7-e3: „Więc mówmy, z jakiego powodu organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego”.

do niej jest niesiona i upodabniana, zmienia się i uczestniczy w niej na tyle, na ile to dla niej możliwe¹⁵² (DM III, 9, 20-36, 41-51).

Saffrey w komentarzu do tego passusu zwraca uwagę na termin *ῥοιζούμενος*, który oznacza świszczący dźwięk. Termin ten pochodzi z *Wyrocni chaldejskich* i związany jest z przekonaniem, że ten rodzaj dźwięku naśladuje dźwięk pochodzący z harmonijnego ruchu sfer niebieskich¹⁵³. Rytuały oparte na muzyce zdają się zatem oddziaływać na zasadzie mimesis oraz anamnezy: dusza słysząc ów dźwięk przypomina sobie odgłos, który wywołuje ruch sfer niebieskich. Anamneza i mimesis umożliwiają duszy partycypację w boskiej harmonii. Muzyka pełni rolę symbolu i choć jej działanie opiera się na mimesis, to jednak symbol ten nie zawiera w sobie znaczenia, które można odczytać tak jak symbole religii egipskiej. Na proces upodabniania nie ma wpływu element cielesny, partycypacja ma charakter całkowicie duchowy.

Na tej podstawie widać różnicę pomiędzy symbolami mimetycznymi opisanymi w poprzednim rozdziale a symbolami wróżebnymi. Wśród samych symboli wróżebnych można wyróżnić te, które w pewien sposób opierają się na mimesis (muzyka), jak i takie, które – choć posiadają konkretne znaczenie – nie opierają się na podobieństwie. Takimi symbolami są wspomniane wyżej ponadnaturalne znaki. „Bezsercowość” czy też wzajemne zabijanie się ptaków nie stanowią alegorii, nie łączy je relacja podobieństwa do przyszłego zdarzenia. Są one znakami boskiej obecności, których znaczenie wymaga szczególnych umiejętności i wiedzy. Choć wymienionym rodzajom wróżbiarstwa Jamblich przypisuje boskie pochodzenie, to nie są one jeszcze teurgią. Natomiast najwyższe rodzaje wróżbiarstwa, w których dochodzi do boskiej inspiracji, pochwycenia czy entuzjazmu, choć posiadają aspekt poznawczy, to ich ostatecznym celem jest zjednoczenie z bogami. Dlatego można je zaliczyć do teurgii, a symbole w nich używane są jednym z rodzajów symboli teurgicznych.

152 ἤχοί τε καὶ μέλη καθιέρωνται τοῖς θεοῖς οἰκειῶς ἐκάστοις, συγγένειά τε αὐτοῖς ἀποδέδοται προσφόρως κατὰ τὰς οἰκείας ἐκάστων τάξεις καὶ δυνάμεις καὶ τὰς ἐν αὐτῷ <τῷ> παντὶ κινήσεις καὶ τὰς ἀπὸ τῶν κινήσεων ῥοιζούμενας ἐναρμονίους φωνάς· κατὰ δὴ τὰς τοιαύτας τῶν μελῶν πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκειότητος παρουσία τε αὐτῶν γίγνεται (οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τι τὸ διεῖργον), ὥστε μετέχειν αὐτῶν εὐθὺς τὸ τὴν τυχοῦσαν ἔχον πρὸς αὐτοὺς ὁμοιότητα, κατοχὴ τε συνίσταται εὐθὺς τελεία καὶ πλήρως τῆς κρείττονος οὐσίας καὶ δυνάμεως. Οὐχ ὅτι τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ ἀλλήλοις ἐστὶ συμπαθεῖ καὶ συμπάσχει τοῖς μέλεσιν, ἀλλ' ἐπεὶ τῆς θείας ἁρμονίας ἢ τῶν θεῶν ἐπίπνοια οὐκ ἀφέστηκεν, οἰκειωθεῖσα δὲ πρὸς αὐτὴν κατ' ἄρχας μετέχεται ὑπ' αὐτῆς ἐν μέτροις τοῖς προσήκουσιν· ἔχει δὲ καὶ τὸ ἀνεγείρεσθαι καὶ τὸ ἀποπαύεσθαι κατὰ τὴν τῶν θεῶν τάξιν ἐκάτερον. (...) ἡ ψυχὴ πρῶτως ὑφέστηκεν ἐξ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ· ἐστὶ γὰρ οὕτω ψυχῆς μόνης οἰκεῖος ὁ ἐνθουσιασμός· βέλτιον οὖν καὶ τὴν τοιαύτην ἀπόφασιν ἐκεῖσε μετάγειν, ὅτι δὴ ἡ ψυχὴ, πρὶν καὶ τῷ σώματι δοῦναι ἑαυτήν, τῆς θείας ἁρμονίας κατήκουεν· οὐκοῦν καὶ ἐπειδὴν εἰς σῶμα ἀφίκεται, ὅσα ἂν μέλη τοιαῦτα ἀκούσῃ οἷα μάλιστα διασώζει τὸ θεῖον ἵχνος τῆς ἁρμονίας, ἀσπάζεται ταῦτα καὶ ἀναμνησκεται ἀπ' αὐτῶν τῆς θείας ἁρμονίας, καὶ πρὸς αὐτὴν φέρεται καὶ οἰκειοῦται, μεταλαμβάνει τε αὐτῆς ὅσον οἷόν τε αὐτῆς μετέχειν.

153 Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt., s. 281.

Rozdział IV Symbol teurgiczny a poznanie

W dwóch poprzednich rozdziałach zostały omówione dwa rodzaje symbolu: mimetyczny i wróżebny. Oba te symbole pełnią konkretną rolę w filozofii religii Jamblicha. Symbol mimetyczny na zasadzie analogii i podobieństwa pozwala filozofowi za pomocą interpretacji alegorycznej odczytać prawdę dotyczącą natury rzeczywistości. Pośród symboli wróżebnych można z kolei wyróżnić różne ich rodzaje. Ponadnaturalne znaki posiadają znaczenie, którego nie da się odczytać na podobnej zasadzie, jak symbole mimetyczne. Boska opatrność, która zsyła owe znaki umożliwia wróżbiarzowi obdarzonemu umiejętnością czytania takich znaków, a więc znajomości wzajemnego powiązania wszelkich zdarzeń w kosmosie (σμπάθεια), odkryć ich znaczenie. Inne z kolei symbole wróżebne, jak muzyka, opierają się na mimesis, ale ich znaczenia nie da się odczytać na zasadzie analogii. Wśród symboli wróżebnych można wyróżnić takie, które mają znacznie bardziej doniosłą rolę niż symbole mimetyczne: umożliwiają one bezpośredni kontakt duszy z bogami, a nawet – zjednoczenie. Na tej zasadzie można je zaliczyć do symboli teurgicznych. Wydaje się jednak, że można wyróżnić u Jamblicha – symbol teurgiczny, który różni się od pozostałych tym, że nie posiada żadnego znaczenia. Jego jedyną funkcją jest zjednoczenie z bogami. Dlatego też, by przybliżyć się do lepszego zrozumienia istoty symbolu teurgicznego, w pierwszej kolejności należy ująć go w kontekście problematyki poznania.

Jamblich wielokrotnie określa zarówno teurgię, jak i symbol teurgiczny jako niewyraźne (ἀπόρητον, ἄρρητον, ἄφθελκτον). Filozof podkreśla również, że teurgia i symbol są poza możliwościami poznania filozoficznego (DM II, 11, 10-15). Dlaczego teurgia i symbole są niewyraźne? Wydaje się, że należy ująć problem szerzej i zacząć od pytania: dlaczego coś w ogóle może być niewyraźne? Czy wynika to z natury tego bytu, czy raczej z ograniczeń poznawczych podmiotu poznającego – człowieka? Problem niewyraźności symbolu ma jak widać swoje istotne znaczenie zarówno w metafizyce, jak i teorii poznania. To sam Platon ten problem postawił, a jego następcy często to zagadnienie podejmowali. Niewyraźność nabrała szczególnego wymiaru w metafizyce Plotyna. Plotyn, jak przekonująco wykazał E. R. Dodds¹⁵⁴,

154 E. R. Dodds, *Plato's Parmenides and the Origin of the Neoplatonic One*, Classical Quarterly 22 (3-4), 1928, s.129-142.

bazuje swoją koncepcję Jednego na *Parmenidesie*, w którym Platon za pomocą dialektyki de facto wykazuje niewyrażalność Jednego, gdyż każde mówienie o Jednym natrafia na nieuniknione sprzeczności. Założyciel szkoły neoplatońskiej łączy naukę o Jednym z dyskursem o Dobru z VI księgi *Państwa*. Jedno stanowi centralne pojęcie metafizyki neoplatońskiej. Kolejni przedstawiciele szkoły w swoich tekstach jeszcze mocniej starali się przekazać jego fundamentalną cechę: niewyrażalność. Również dla Jamblicha *Parmenides* miał istotne znaczenie, a jego system metafizyczny miał również konsekwencje dla jego myśli z zakresu filozofii religii. Dlatego też rozważania dotyczące niewyrażalności symbolu u Jamblicha, wymagają umieszczenia w kontekście platońskim i plotyńskim jako najważniejszymi dla autora *De mysteriis*. Zanim jednak przejdę do szczegółowych analiz, w pierwszej kolejności wypada szerzej rozwinąć postawione wyżej pytania, aby dokładnie ukazać istotę całego zagadnienia.

Problem niewyrażalności jako pierwsi poruszyli sofisci. Szczególnie ważna jest tu postać Gorgiasza, u którego można znaleźć wyraźne tendencje w kierunku sceptycyzmu¹⁵⁵. Wydaje się jednak, że u sofistów chodziło bardziej o zagadnienia dotyczące samej natury języka, które pojawiły się w związku z rozkwitem retoryki w Atenach w drugiej połowie V w. p.n.e. Dużo głębiej problem ten traktuje Sokrates, który ukazywał swoim rozmówcom, że nie da się przekazać słowami doświadczenia bycia sprawiedliwym czy odważnym¹⁵⁶. Za pomocą rozmowy filozof ukazuje jedynie iluzoryczność wiedzy swojego rozmówcy, ale jednocześnie nakierowuje go na dalsze poszukiwania. I choć słowo okazuje się bezradne, to stanowi ważne narzędzie w rękach Sokratesa.

Platon, który stworzył najbardziej wyrazisty i fascynujący wizerunek Sokratesa kontynuuje rozważania mistrza: również i on mierzy się z problemem słownego przekazania pewnych prawd. Autor dialogów wielokrotnie podkreśla niemożność lub też trudność dyskursywnego wyrażenia pewnych zagadnień. Ostatecznie najwyższy poziom niewyrażalności przypisany jest platońskiemu Absolutowi, nazywanego czy to Ideą Dobra czy też Ideą Piękną. Na szczególną uwagę zasługuje *Parmenides*. Pierwsza hipoteza Parmenidesa wskazuje na całkowitą niemożność jakiegokolwiek werbalnego ujęcia natury Jednego. Platon zasiał ziarno, które zrodziło całą metodę mówienia o Bogu, którą dziś nazywa się teologią negatywną albo apofatyczną. Metoda ta szczególnie rozwinęła się w późnej starożytności zarówno wśród myślicieli pogańskich, jak i chrześcijańskich. Jakie były przyczyny przyjmowania metody polegającej na mówieniu o Bogu tylko za pomocą określeń negatywnych? Jakie są powody ku

155 Na ten temat por. np. R. Bett, *Gorgias' Περὶ τοῦ μὴ ὄντος and Its Relation to Skepticism*, In: *International Journal for the Study of Skepticism*, 10(3-4), 2000, 187-208.

156 P. Hadot, *Postać Sokratesa*, [w:] P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański i W. Klenczon, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019, ss. 106-108.

temu, by twierdzić, że Bóg jest ostatecznie niepoznawalny, a przynajmniej niepoznawalny na drodze dyskursywnej? Na potrzeby wstępnego uporządkowania zagadnienia posłużę się typologią zaproponowaną przez E. R. Doddsa we wstępie do *Elementów teologii* Proklosa. 1. Bóg może być niepoznawalny ponieważ jest obcy albo nienazywalny/bezimienny; 2. Bóg może być niepoznawalny z powodu ograniczeń ludzkiego umysłu; 3. Bóg może być również niepoznawalny dla tych, którzy nie dostąpili szczególnego objawienia czy inicjacji; 4. Bóg może być niepoznawalny w swej istocie, ale częściowo poznawalny poprzez swoje dzieła; 5. Bóg jest niepoznawalny w swojej pozytywnej naturze i definiowalny jedynie przez negację; 6. Bóg jest poznawalny jedynie poprzez unię mistyczną¹⁵⁷. Wydaje się, że teologia negatywna stanowi kontekst dla analizy niewyraźności symbolu teurgicznego. Teurgia i symbole są boskie i z tego faktu może wynikać ich niewyraźność. Niniejsza klasyfikacja posłuży nie tyle jako wzór, ile za podstawę do wyróżnienia kluczowych zagadnień w kontekście niewyraźności symbolu teurgicznego. Punkty 1 i 2 wskazują na dwie główne przyczyny niemożności poznania Boga: jedna (punkt 1) leży po stronie przedmiotu (Boga) i jego natury, której nie da się objąć myślą; druga (punkt 2) - po stronie podmiotu poznania (człowieka) – niedoskonałości i ograniczeń ludzkiego umysłu. Punkt 3 i 6 wskazują na kwestię pozaracjonalnej możliwości poznania Boga za sprawą objawienia, inicjacji czy też unii mistycznej. Tym samym rodzi się problem relacji pomiędzy teologią negatywną jako częścią filozofii a doświadczeniem mistycznym. Punkty 4 i 5 wskazują na to, że problem poznania natury Boga jest stopniowalny: są myśliciele, którzy będą utrzymywać, że pośrednio można poznać Boga przez stworzenie (tym samym pojawia się problem transcendencji Boga oraz partycypacji stworzeń w Bogu). Po drugiej stronie znajdują się Ci, którzy głoszą całkowitą niepoznawalność Boga – skrajny apofatyzm – przykładem może tu być Damaskios.

Problematyka symbolu w *De mysteriis* jest ściśle związana z kwestiami teoriopoznawczymi. Jamblich podaje przykłady różnych poziomów poznania, wśród których można wymienić: νόησις, γνῶσις, διάνοια, ἐπιστήμη. Każdy z tych poziomów posiada swój zakres i naturę. Dlatego wymaga to bardzo dokładnej analizy tekstualnej. Najważniejsze wiadomości dotyczące tych sposobów poznania Jamblich podaje w kontekście rytuału i symbolu. Takie sformułowania jak: „moc pojmowanych intuicyjnie jedynie przez bogów niewyraźnych symboli” (τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις ἀφθέγκτων συμβόλων δύναμις – DM, II, 11, 21-22), „poznanie niewyraźnych symboli” (τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἡ γνῶσις – DM, VI, 6, 9-10), czy też „symboliczny znak boskiego podobieństwa, który jest wyższy od podziału na wiedzę” (διαίρεῖσθαι εἰς γνῶσιν – DM VII, 4, 17-21) jednoznacznie ukazują jak

157 E. R. Dodds, *The Elements of Theology*, Oxford University Press, 1971, ss. 311-312.

ważne dla zrozumienia natury symbolu jest usytuowanie go na tle Jamblichowej teorii poznania. Dlatego też dokładna analiza wyżej wymienionych pojęć związanych z poznaniem pomoże w lepszym określeniu samej natury symbolu.

Niewyraźalność symbolu pociąga za sobą również pytania metafizyczne. Jakim rodzajem bytu jest symbol teurgiczny, skoro jest niewyraźalny? Z jednej strony na to pytanie można podać odpowiedź trywialną: symbole u Jamblicha to konkretne przedmioty materialne używane w rytuale albo określone formuły rytualne (zwykle w niezrozumiałym języku). Skoro są to przedmioty materialne lub słowa, to dlaczego są one niewyraźalne? Czy może za tą namacalną i odbieraną zmysłowo rzeczywistością kryje się coś więcej? Byłoby to coś, co sprawia, że zwykle przedmioty czy niezrozumiałe dźwięki wydobywające się z ust kapłana nagle otrzymują niezwykłą moc działania jako pośrednik między dwoma poziomami bytów. Być może zatem chodzi nie tyle o sam byt symbolu, ile o jego działanie i boskie pochodzenie? Właśnie te pytania metafizyczne stanowią najważniejsze zagadnienia teorii symbolu teurgicznego u Jamblicha.

Zarówno Platon, jak i Plotyn w swoich próbach opisu doświadczenia Absolutu odchodzą daleko od języka dyskursywnego i mocno zakreślają jego granice. Same wizje opisywane są językiem symboli i metafor. I choć nawiązania do religii i języka misteryjnego są wyraźne, to żaden z tych dwóch filozofów nie mówi jednoznacznie o uczestnictwie w rytuale. Tę zmianę, jak się zdaje, przynosi dopiero Jamblich. Ci dwaj wielcy mistrzowie mieli wielki wpływ na Jamblicha: dość powiedzieć, że filozof z Chalkis napisał komentarze do co najmniej 12 dialogów – w tym do *Parmenidesa*, *Timajosa*, *Sofisty* czy *Fileba*. Pewne fundamentalne poglądy filozoficzne, a więc określone ścieżki interpretacyjne czerpie on od Plotyna: mowa tu przede wszystkim o całej metafizyce Jednego, którą syryjski myśliciel przejmuje i rozwija. Na bazie tej metafizyki tworzy również filozofię rytuału teurgicznego, którą omawia w *De mysteriis*. Szczegółowa rekonstrukcja metafizyki Jamblicha leży poza obszarem niniejszej pracy, niemniej jednak pewne podstawowe schematy będą przywoływane w wywodzie, w celu dokładniejszego objaśnienia danych passusów¹⁵⁸. Jest to o tyle ważne, że - jak się okaże w toku wywodu - problematyka symbolu teurgicznego, jako kluczowy element Jamblichowej eschatologii dotyka fundamentalnych problemów metafizycznych: struktury rzeczywistości i relacji między poszczególnymi jej poziomami. W *De mysteriis* równie ważne są zagadnienia teoriopoznawcze. Autor porusza je na przestrzeni całego dzieła. Wyraźnie odróżnia je od stanów ujmowanych za pomocą takich pojęć, jak zjednoczenie (ἑνωσις) czy połączenie (συναφή). W tych passusach, w których Jamblich stara się uchwycić istotę doświadczenia teurgicznego, nazywa symbol

158 Rekonstrukcję czerpię przede wszystkim z prac Johna Dillona: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. by J. Dillon, Leiden,: Brill. Edited by Iamblichus (1973).

niewyraźnym, a także wyraźnie odwołuje się do wspomnianych kategorii poznawczych. Niewyraźność symbolu jest zatem dla Jamblicha ściśle związana z problematyką granic ludzkiego poznania. Dlatego też dla pełnego zrozumienia niewyraźności symbolu potrzebna jest dokładna analiza poziomów poznania. Określenie zakresu poznawczego każdego z tych poziomów, może pomóc zbliżyć się do tego, co Jamblich opisuje jako niewyraźne.

Jamblich już na samym początku dzieła wyraźnie sygnalizuje znaczenie problematyki poznania w głównym zagadnieniu dzieła: teurgii. W pierwszym zdaniu przywołuje Hermesa, boga rozumu – ὁ τῶν λόγων ἡγεμὼν, który „jest wspólny wszystkim kapłanom”, a także „poprzedza wszelką wiedzę (ἐπιστήμη) o bogach” (DM I, 1, 1-4). Jamblich dowartościowuje wiedzę racjonalną opierającą się na logosie, co więcej, sfera logosu jest wyraźnie przypisana działalności kapłanów. Starożytne tablice Hermesa to również wiedza, którą Platon czy Pitagoras włączyli do swojej filozofii (DM I, 2, 7-10). Na zakończenie prologu Jamblich pisze następująco:

Jedne zagadnienia – te, które wymagają doświadczenia czynów, nie dają się w pełni ująć w słowa; innych zaś, pełnych natchnionych kontemplacji [nie będziemy w stanie] do końca objaśnić, możemy jednak wskazać jej godne uwagi znaki, dzięki którym ty i i podobni tobie mogą być prowadzeni przez umysł ku istocie bytów. Natomiast z tych, które można poznać drogą rozumowania, nie pominiemy niczego, ale omówimy je w sposób wyczerpujący i zupełny. Wszystko objaśnimy ci stosownie do przedmiotu - odpowiemy na twoje pytania teologiczne w sposób teologiczny, na pytania teurgiczne w sposób teurgiczny, zaś kwestie filozoficzne przebadamy razem z tobą w sposób filozoficzny. To, co dotyczy sposobu lub celów życia, zbadamy tak, jak należy, czyli na sposób etyczny, i tak samo inne zagadnienia opiszemy po kolei we właściwy dla nich sposób¹⁵⁹ (DM I, 2, 15-30).

Filozoficzny sposób badania opiera się na myśleniu dyskursywnym, które tak mocno krytykował Plotyn w kontekście poznania wyższej rzeczywistości. W pewnym zakresie jednak Plotyn używa myślenia dyskursywnego, podobnie ma zamiar postępować autor *De mysteriis*. Wyróżnia ponadto metodę teologiczną, a więc odróżnia ją od filozofii. Teologia nie jest zatem traktowana jako najważniejszy dział filozofii - arystotelejska filozofia pierwsza, a – jak się zdaje – jako

159 Καὶ τὰ μὲν ἔργων πείρας δεόμενα πρὸς ἀκριβῆ (15) κατανόησιν, μόνον διὰ λόγων ἀδύνατον· τὰ δὲ νοεράς θεωρίας πλήρη τε ... καθαίρεσθαι, σημεία δὲ αὐτῆς ἀξιόλογα δύναται φράζειν ἀφ' ὧν δύνασαι καὶ σὺ καὶ οἱ σοὶ ὅμοιοι τῷ νῷ παράγεσθαι περὶ τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων· ὅσα δὲ τυγχάνει διὰ λόγων ὄντα γνωστὰ (20) τούτων οὐδὲν ἀπολείψομεν εἰς τὴν τελέαν ἀπόδειξιν. Τὸ δ' οἰκεῖον ἐπὶ πᾶσιν ἀποδώσομέν σοι προσηκόντως, καὶ τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, θεουργικὰ δὲ τὰ θεουργικὰ ἀποκρινόμεθα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετὰ σοῦ συνεξετάσομεν· καὶ τούτων μὲν ὅσα εἰς τὰ πρῶτα (25) αἷτια διήκει κατὰ τὰς πρώτας ἀρχὰς συνακολουθοῦντες εἰς φῶς προάξομεν, ὅσα δὲ περὶ ἡθῶν ἢ περὶ τελῶν εἴρηται κατὰ τὸν ἡθικὸν τύπον διαιτήσομεν δεόντως, καὶ τᾶλλα ὡσαύτως κατὰ τὸν οἰκεῖον τρόπον ἐν τάξει διαθησόμεθα·

odrębna dyscyplina. Najbardziej jednak interesujące jest wyodrębnienie trzeciej metody – teurgicznej. Jamblich zauważa nieadekwatność myślenia dyskursywnego w odniesieniu teurgii. Dlatego proponuje nową metodę – teurgiczną. Nasuwa się pytanie, jaką funkcję może mieć metoda teurgiczna? Czy mowa teurgiczna posiada – tak jak Platońskie mity czy metoda symboliczna u Plotyna – funkcję anagogiczną? Oznaczałoby to, że metoda teurgiczna jest rozwinięciem platońskiej tradycji filozofowania o teurgię. Czy jednak teurgia stanowi kontynuację tradycji, czy też – przynajmniej w pewnym zakresie – zerwanie z nią i wprowadzenie całkowicie nowej jakości? *De mysteriis* jako dzieło stanowiące zapis dyskusji pomiędzy dwoma wielkimi następcami Plotyna – Porfiriuszem i Jamblichem pozwala wniknąć wewnątrz debat, które toczyły się wewnątrz szkoły i wykazać ciągłości oraz zerwania z tradycją.

Rozpoczęcie prologu swojego dzieła od problematyki poznania nie było przypadkowe. Struktura *De mysteriis* składa się z cytowanych przez autora pytań i aporii zadanych przez Porfiriusza w *Liście do Anebona*, na które następnie Jamblich odpowiada. Pierwszy problem filozoficzny który stawia Porfiriusz, ma formę wstępnego założenia i odnosi się do kwestii poznania bogów: „najpierw należy przyjąć, że są bogowie” (DM, 1, 3, 1; Ad Aneb. fr. 2). Polemiczną odpowiedź Jamblicha warto przytoczyć w całości:

to jednak jest niewłaściwe ujęcie tematu. Z samą naszą substancją współistnieje bowiem wrodzona wiedza (γνώσις) o bogach, silniejsza od wszelkich podziałów i sądów, poprzedzająca w istnieniu wszelki sąd i dowód, zjednoczona od początku z właściwą sobie przyczyną, wzajemnie zespolona z istotową skłonnością duszy do dobra.

Prawdę mówiąc, łączność z boskością nie jest wiedzą. Wiedza jest bowiem w pewnym stopniu określona przez różnicę [między poznającym a tym, co poznawane – przyp. tłum.]. Jednak przed poznawaniem różnego przez różne jest samorodne i jednorodne zespolenie zależne od bogów.

Nie należy zgadzać się na pogląd, że jesteśmy w stanie je uznawać lub go nie uznawać, albo że możemy je traktować jako dwuznaczne (jest ono bowiem zawsze pod względem działania jednolite), nie powinniśmy też rozważać go w taki sposób, jak gdybyśmy mieli władzę przyjąć je lub odrzucić. Jesteśmy nim raczej otoczeni i wypełnieni, a to, czym jesteśmy, posiadamy właśnie dzięki wiedzy o bogach.

(...) Wydaje się więc, że niewidzialnym bytom towarzyszącym bogom powinno odpowiadać pojmująca je władza intelektualna. Skoro bowiem posiadają one bycie na sposób niezmienny i wieczny, to również ludzka dusza powinna łączyć się z nimi dzięki wiedzy na tych samych zasadach, nigdy zaś nie powinna poprzez wyobrażenie, opinię czy jakieś sylogizmy próbować badać istoty – wszystkie te metody mają však swój początek w czasie, istota zaś jest ponad nimi wszystkimi. Dusza pojęła ją raczej dzięki swym czystym i nieskalanym kontemplacjom wywodzącym się z wiecznej rzeczywistości bogów i za ich sprawą jest z nimi [10] połączona. Ty zaś zdajesz się twierdzić, że wiedza dotycząca boskich spraw jest podobna wiedzy o innych rzeczach, i

że przesłanki przeciwne równoważą się nawzajem, prowadząc do konkluzji, jak to ma zwykle miejsce w postępowaniu dialektycznym. Ale takie podejście zupełnie nie przystaje do tego, o czym mówimy – wiedza (εἰδησις) o bogach ma zupełnie inną naturę, jest oddzielona od wszelkiego przeciwieństwa i nie powstaje przez łączenie się bądź stawanie, ale była od zawsze jednorodna i jako taka współistnieje z duszą (DM, I, 3, 1-18, 30-46¹⁶⁰).

Jamblich uznaje wiedzę (γνῶσις) o bogach za część natury człowieka. Stąd jest czymś pierwotniejszym od całej wiedzy dyskursywnej opartej na dowodach, sądach czy wnioskowaniach. Nie zostało to powiedziane wprost, ale jasno wynika z tekstu, że wiedza oparta na dyskursie jest wtórna i związana z percepcją świata zmysłowego. Warto wszakże zwrócić uwagę, że ostatnim zdaniu Jamblich na oznaczenie wiedzy o bogach używa terminu εἰδησις. Nasuwa się pytanie, czy oznacza on coś innego, czy też można traktować εἰδησις jako synonim γνῶσις. Maria Felix zdecydowanie rozróżnia te dwa terminy - εἰδησις dla uczonej oznacza zawsze wiedzę kontemplatywną, wyższą niejako od γνῶσις, która ma różne znaczenie w zależności od tego czy odnosi się do nas, czy do bogów¹⁶¹. Wydaje się, że przynajmniej w rozdziale I, 3 oba terminy mają podobne znaczenie, co jeszcze bardziej jest widoczne w tym, że obu jest przypisany charakter ponadracjonalny: „jest [γνῶσις] ona silniejsza od wszelkich podziałów i sądów, istnieje przed wszelkim rozumowaniem i dowodzeniem”, „wiedza (εἰδησις) o bogach jest zupełnie innej natury, jest oddzielona od wszelkiego przeciwieństwa i nie stanowi podstawy dla łączenia się bądź stawania”. Są to bardzo mocne stwierdzenia – znaczy to bowiem, że filozofia nie jest źródłem wiedzy o bogach. Wydaje się jednak, że Jamblichowi chodzi w tym miejscu o sam fakt istnienia bogów, bowiem filozof wielokrotnie wysuwa różne twierdzenia o bogach. Cała księga pierwsza poświęcona jest naturze i wzajemnym relacjom czterech wyższych rodzajów: bogów, daimonów, herosów i dusz.

160 τὸ δ' ἐστὶν οὐκ ὁρθὸν οὕτως λεγόμενον. Συνυπάρχει γὰρ ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεως τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει· συνήνωται τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς (5) τὴν οἰκείαν αἰτίαν, καὶ τῇ πρὸς τὰγαθὸν οὐσιώδει τῆς ψυχῆς ἐφέσει συνυφέστηκεν. Εἰ δὲ δεῖ τάληθες εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσις ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή. Διείργεται γὰρ αὕτη πως ἐτερότητι. Πρὸ δὲ τῆς ὥς ἐτέρας ἕτερον γιγνωσκούσης αὐτοφύης (10) ἐστὶν ... ἢ τῶν θεῶν ἐξηρημένη μονοειδὴς συμπλοκή. Οὐκ ἄρα συγχωρεῖν χρή ὥς δυναμένους αὐτὴν καὶ διδόναι καὶ μὴ διδόναι, οὐδ' ὥς ἀμφίβολον τίθεσθαι (ἐστηκε γὰρ αἰεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς), οὐδ' ὥς κυρίου ὄντος τοῦ κρίνειν τε καὶ ἀποκρίνειν οὕτως αὐτὴν δοκιμάζειν (15) ἄξιον· περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοῦς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν. (...) Ἐοικέτω δὴ οὖν τοῖς αἰδίοις τῶν θεῶν συνοπαδοῖς καὶ (30) ἢ σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις· ὥσπερ οὖν αὐτοὶ τὸ εἶναι ἔχουσιν αἰεὶ ὡσαύτως, οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ γνώσει πρὸς αὐτοὺς συναπτέσθω, εἰκασίᾳ μὲν ἢ δόξῃ ἢ συλλογισμῷ τινι, ἀρχομένοις ποτὲ ἀπὸ χρόνου, μηδαμῶς τὴν ὑπὲρ ταῦτα πάντα οὐσίαν (35) μεταδιώκουσα, ταῖς δὲ καθαραῖς καὶ ἀμέμπτους νοήσεσιν αἷς εἴληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταύταις αὐτοῖς συνηρημένη· σὺ δ' εἰκας ἡγεῖσθαι τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν θείων καὶ τῶν ἄλλων ὁποιωνοῦν γνῶσιν, δίδεσθαι τε ἀπὸ τῶν ἀντικειμένων τὸ ἕτερον μόνον, (40) ὥσπερ εἶωθε καὶ ἐπὶ τῶν ἐν ταῖς διαλέκτοις προτεινομένων· τὸ δ' οὐκ ἐστὶν οὐδαμῶς παραπλήσιον· ἐξήλλακται γὰρ αὐτῶν ἢ εἰδησις, ἀντιθέσεώς τε πάσης κεχώρισται, καὶ οὐκ ἐν τῷ συγχωρεῖσθαι νῦν ἢ ἐν τῷ γίγνεσθαι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἦν ἐξ αἰδίου μονοειδὴς ἐπὶ (45) τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα.

161 M. J. Hermoso Felix, dz. cyt. ss. 70-72. Stanowisko uczonej omówione zostanie szerzej poniżej przy omawianiu passusu VII, 4.

Choć γνῶσις opisana jest jako wiedza ponaddyskursywna (jest ponad dowodzeniem i dyskursem), to jednocześnie opiera się na dostrzeganiu różnic między podmiotem a przedmiotem. Z tego powodu γνῶσις nie jest zjednoczeniem: w tym bowiem stanie wszelka różnica zanika. Pomimo to, Jamblich pisze następnie, że „dzięki wiedzy dusza, jest do nich [sc. bogów] przyłączona”, co więcej użyty zostaje tu czasownik συναπτέσθω pochodzący od rzeczownika συναφή. Felix uznaje, że w tym kontekście γνῶσις oznacza kontemplację, podobnie jak κατανόησις¹⁶². Jamblich zaraz po tej wzmiance ponownie przeciwstawia γνῶσις metodom filozoficznym (wyobrażeniu, opinii, sylogizmom). Poznać bogów można tylko za pomocą νοήσεων¹⁶³. Νόησις zdaje się być zatem wyższym od γνῶσις rodzajem poznania.

Czy jednak rzeczywiście poznanie bogów dokonuje się za sprawą νόησις? W rozdziale II, 11 Jamblich podejmuje zarzuty Porfiriusza, „w których niewiedzę i fałszywość w tych sprawach [dotyczących bogów] nazywasz bezbożnością i nieczystością, i w których zachęcasz nas do prawdziwej tradycji o nich”¹⁶⁴ (DM II, 11, 1-4, De Aneb. fr. 31). Jamblich zasadniczo zgadza się z tym stwierdzeniem:

Ale skoro mówi się w sposób niewystarczający, dostarczę to co pozostaje; i skoro czyniło się argumentację, na sposób raczej filozoficzny i logiczny niż wedle sztuki kapłańskiej, to sądzę, że należy wypowiedzieć się na sposób bardziej teurgiczny.

To bowiem, że niewiedza i kłamstwo to błąd i bezbożność, nie sprawia, że fałszywe są ofiary składane bogom i boskie działania. Bowiem to nie myśl łączy teurgów z bogami: cóż bowiem wzbraniałoby filozofujących teoretycznie od posiadania teurgicznego zjednoczenia z bogami? Nie tak ma się jednak rzecz, lecz rytualne dopełnienie niewyraźnych i odbywających się w sposób cudowny ponad wszelkim intelektualnym wglądem czynności oraz moc pojmowanych intelektualnie jedynie przez bogów niewyraźnych symboli ustanawiają teurgiczne zjednoczenie. Lecz nie dzięki wglądom intelektualnym dokonujemy tych czynów: ich działanie byłoby bowiem intelektualne i wprowadzane przez nas; to rozumowanie zaś w żaden sposób nie jest prawdziwe. Bowiem gdy nie ujmujemy intelektem, same symbole z siebie samych wykonują właściwe działanie, a niewyraźna moc bogów (do których one zmierzają) sama rozpoznaje właściwe obrazy siebie samej, lecz nie za sprawą wznoszenia pod wpływem naszej intuicji. Bowiem nie tak ma się natura rzeczy, że to, co otacza przez otaczane, to, co skończone przez nieskończone, a całość przez części jest podnoszone. Stąd zasadniczo to nie pod wpływem naszych wglądów intelektualnych boskie przyczyny powołują do działań, lecz trzeba, żeby pełne, najszlachetniejsze i nasze najczystsze skłonności duszy preegzystowały jako pomocnicze przyczyny, te zaś pomocnicze przyczyny, które wnoszą boską wolę są boskimi symbolami; i tak te symbole bogów same z siebie wnoszą, i nie pod wpływem żadnego spośród niższych bytów przyjmują

162 Tamże, s. 84.

163 problem νόησις zostanie szerzej omówiony niżej.

164 Τὰ δ' ἐφεξῆς ἐν οἷς τὴν περὶ τούτων ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην, ἀνοσιουργίαν καὶ ἀκαθαρσίαν νενόμικας, προτρέπεις τε ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ περὶ αὐτῶν παράδοσιν.

do siebie samych zasadę właściwych działań. (DM II, 11, 9-41¹⁶⁵).

Na początku niniejszego passusu Jamblich wyraźnie zaznacza niewystarczalność metod filozoficznych w odniesieniu do teurgii. Jedyne raz w całym dziele zaznacza, że będzie używał metody teurgicznej. Jamblich bardzo wyraźnie odróżnia teorię od działania rytualnego. Teoria i myśl nie są w stanie pojąć tego, co wymaga bezpośredniego doświadczenia, co przypomina argument z rozdziału I, 2. Filozof podkreśla, że teurgia jest nawet ponad wszelkim oglądem intelektualnym (ὕπὲρ πᾶσαν νόησιν), gdyż działania te nie mają charakteru intelektualnego τῷ νοεῖν. Νόησις począwszy od Platona i przedstawionej przez niego hierarchii metod poznawczych w VI księdze *Państwa* uchodziła za najwyższą władzę poznawczą człowieka. Pojęcie to oznacza wyższy od dialektyki rodzaj poznania, polegający na oglądzie prawdy. Przedmiotem νόησις jest byt, czyli idee. Według Jamblicha teurgia i symbole jako całkowicie niewyrażalne są poza wszelkim ludzkim poznaniem. To symbole same z siebie, a więc bez żadnej zasługi czy wysiłku ze strony człowieka, doprowadzają do zjednoczenia¹⁶⁶. Jak zauważa Felix, tacy uczeni jak Hadot¹⁶⁷, Saffrey czy Brisson przywoływali ten ustęp jako dowód na irracjonalność teurgii, a także za zdecydowane odejście od optymistycznej psychologii Plotyna¹⁶⁸. Co więcej, twierdzenia te zdają się przeczyć pogładowi wyrażonemu w rozdziale I, 3, że to za sprawą νοήσεσιν dusza jest połączona (συνηρτημένη) z bogami (co więcej νοήσεις były przeciwstawione wyobraźni, mniemaniu oraz sylogizmowi). Niejednoznaczność w rozumieniu νόησις przez Jamblicha skłania Felix do polemiki z poglądem o irracjonalności teurgii. Uczona proponuje zastosowanie metody analizy semantycznej i podkreśla dynamiczność terminologii

165 οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς· ἐπεὶ τί ἐκόλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἔνωσην πρὸς τοὺς θεοὺς· νῦν δ' οὐκ ἔχει τό γε ἀληθὲς οὕτως· ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ (20) ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελειουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔνωσην. Διόπερ οὐδὲ τῷ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὕτω νοερά αὐτῶν ἡ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν (25) ἐνδιδόμενη· τὸ δ' οὐδέτερόν ἐστιν ἀληθές. Καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκεῖον ἔργον, καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει ταῦτα, ἄρρητος δύναμις αὐτῇ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγιγνώσκει τὰς οἰκεῖας εἰκόνας, ἀλλ' οὐ τῷ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς (30) ἡμετέρας νοήσεως· οὐδὲ γὰρ ἔχει φύσιν τὰ περιέχοντα ὑπὸ τῶν περιεχομένων οὐδὲ τὰ τέλεια ὑπὸ τῶν ἀτελῶν οὐδ' ὑπὸ τῶν μερῶν τὰ ὅλα ἀνακινεῖσθαι. Ὅθεν δὴ οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεῖα αἷτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν· ἀλλὰ ταύτας μὲν καὶ τὰς (35) ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἅττα προὔποκεῖσθαι χρή, τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θεῖαν βούλησιν αὐτὰ τὰ θεῖα ἐστὶ συνθέματα· καὶ οὕτω τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ὑποδεεστέρων (40) ἐνδεχόμενά τινα εἰς ἑαυτὰ ἀρχὴν τῆς οἰκεῖας ἐνεργείας.

166 W komentarzu do tego konkretnego zdania Saffrey y Segonds piszą w komentarzu, że jest to *formulation du principe 'ex opere operato'*, Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt., s 73.

167 Pierre Hadot twierdzi, że teurgia stanowiła zupełnie inną drogę do doświadczenia zjednoczenia niż u Plotyna, u którego zjednoczenie było osiągnięte za pomocą ćwiczeń duchowych. Analizowany ukazuje dobitnie supernaturalizm, który opanował późny platonizm i który oddziela radykalnie Plotyna i Jamblicha. P. Hadot, *Bilan et Perspective sur les Oracles Chaldaïques*, [w:] H. Lewy, *Theurgy and Chaldean Oracles*, dz. cyt., s. 717.

168 Tamże, ss. 88-89.

Jamblicha w odniesieniu do poznania jako ważną cechę myśli filozofa¹⁶⁹. Podobnie jak w przypadku γνῶσις uczona wyróżnia dwa rodzaje νόησις: νόησις bogów (1) oraz ludzi (2)¹⁷⁰. Felix uznaje ludzką νόησις za rodzaj poznania logiczno-predykatywnego¹⁷¹. Pogląd ten jest kontrowersyjny – zdaje się, że uczona nie zauważa u Jamblicha wyższych poziomów poznawczych niż właśnie logiczno-predykatywny, a jednocześnie mocno broni przynależności Jamblicha do tradycji platońskiej. Tymczasem zarówno u Platona i Plotyna νόησις oznacza wyższy od dialektycznego rodzaj poznania. Ponadto sam Jamblich również mówi bardzo wyraźnie o wrodzonym nam sposobie poznania, który jest ponad rozumowaniem i dowodzeniem (DM, I, 3). Przypisanie ludzkiej γνῶσις i νόησις znaczenia poznania logiczno-predykatywnego, nie jest właściwe. Wydaje się raczej, że u Jamblicha mowa o takim poznaniu, które przewyższa poziom dyskursu, ale wciąż zatrzymuje się na rozróżnieniu podmiotu i przedmiotu, nie dotyka samego zjednoczenia, w którym każda różnica zanika. Ἐνωσις bowiem, jak i symbole, należy do sfery boskiej.

Problematykę poznania Jamblich porusza w kontekście kwestii tzw. nieznaczących imion (ἄσημα ὀνόματα). Wydaje się, że chodzi tu o szczególną formę χαρακτήρες, o których była mowa w kontekście wróżbiarstwa:

Są jeszcze pytania, które wymagają pełnego wyjaśnienia, jeśli ktoś chciałby je przeanalizować szczegółowo za pomocą racjonalnego dyskursu. Należy tak samo pokrótce w odpowiedzi objaśnić prawdę co do tych spraw. Pytasz bowiem, co oznaczają nieznaczące imiona. One jednak wcale nie są nieznaczące, jak ty je nazywasz. Należy raczej powiedzieć, że są one dla nas niepoznawalne albo tylko niektóre z nich są poznawalne, mianowicie te, o których przyjmujemy wyjaśnienia od bogów. Dla bogów wszystkie znaczą nie na sposób słowny, nie jest to też sposób znaczący i wskazujący poprzez ludzkie wyobrażenia, lecz doprawdy na sposób intelektualny (νοερῶς) zgodny z boskim, nie zaś ludzkim intelektem. Znaczą one na sposób niewyraźny, mocniejszy i prostszy oraz intelektualnie zjednoczony z bogami (κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος). Należy więc odsunąć od kwestii dotyczących imion bogów wszelkie koncepty i logiczne wywody (ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους), odsunąć również należy werbalne wyobrażenia materialne związane ze światem spraw materialnych. Tak jak intelektualny i boski (νοερός καὶ θεῖος) jest symboliczny znak boskiego podobieństwa, to samo należy sądzić o imionach. Jeśli niepoznawalny (ἄγνωστος) dla nas byłby ten znak, to właśnie jest jego największa świętość. Wyższy jest on bowiem od podziału na wiedzę

169 Tamże, ss. 96-97.

170 Tamże, ss. 102-103.

171 Tamże.

(διαιρεῖσθαι εἰς γνῶσιν). Co do imion otrzymaliśmy wiedzę (τὴν ἐπιστήμην) z analizy, co do tych spraw dotyczących boskiej istoty, mocy i porządku posiadamy wiedzę (εἶδησιν) w imieniu. Co więcej, zachowujemy nieprzerwany, tajemny i niewyraźny obraz bogów w duszy, i przez te obrazy wnosimy duszę do bogów, a wzniesioną - na ile to możliwe - łączymy (συνάπτομεν) z bogami¹⁷² (DM VII, 4, 1-27).

Polemizując z Porfiriuszem, Jamblich twierdzi, że „nieznaczące imiona” tak naprawdę posiadają znaczenie. Filozof mówi o innym sposobie znaczenia, który jest dostępny jedynie bogom. Wydaje się, że taki sposób znaczenia może być związany z wspomnianą w rozdziale II, 11 boską νόησις, która przekracza wszelkie ludzkie metody poznania. Teurgia jest poza spektrum intelektualnego ludzkiego poznania i symbole w niej zawarte nie przekazują nam żadnej wiedzy. Jamblich mówi dalej, że te imiona, tak jak symboliczny znak boskiego podobieństwa, są niepoznawalne (ἄγνωστος) - to, co jest inteligibilne nie jest przedmiotem γνῶσις. Natomiast w imieniu boskim zawiera się εἶδησις o boskiej istocie, mocy i porządku. Wydaje się zatem, że εἶδησις rzeczywiście jest czymś innym od γνῶσις, że stoi od niej wyżej. Powyższy passus kończy się niezwykle interesującym zdaniem: otóż w duszy znajdują się niewyraźne obrazy (ἀπόρρητον εἰκόνα) bogów. Co jeszcze bardziej istotne, podkreślona jest tutaj także i ludzka aktywność w dostąpieniu połączenia z bogami: wnosimy (ἀνάγομεν) duszę i ją łączymy (συνάπτομεν) z bogami. Wydaje się, że owe εἰκόνα są rodzajem symboli, dzięki którym, tak jak mówi Jamblich w rozdziale I, 15: „to, co w nas boskie, intelektualne i jedno – czy też, jeśli wolisz to tak nazywać, inteligibilne – w zauważalnym stopniu ulega pobudzeniu dzięki modlitwom, pobudzone zaś kieruje się przede wszystkim ku temu, co mu podobne, i łączy się z samodoskonałością”¹⁷³ (DM I, 15, 21-25). W teurgii zatem obecny jest element mimesis, ale jest to wyższy rodzaj podobieństwa od tego zawartego w symbolice religijnej. Jest to mimesis

172 Ἄ δ' ἐστὶ τούτων ἐχόμενα ἐρωτήματα πλείονος μὲν δεῖται διδασχῆς, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίτοι τῷ λόγῳ· δεῖ δ' ὅμως ἐν ἀποκρίσει διὰ βραχέων τάληθές πη περὶ αὐτῶν διαπερανθῆναι. Τί γὰρ βούλεται τὰ ἄσημα ὀνόματα πυνθάνη· τὰ δὲ οὐκ ἔστιν ἄσημα, ὃ σὺ νενόμικας· (5) ἀλλ' ἡμῖν μὲν ἄγνωστα ἔστω ἢ καὶ γνωστὰ ἔναια, περὶ ὧν παρεδεξάμεθα τὰς ἀναλύσεις παρὰ θεῶν, τοῖς μέντοι θεοῖς πάντα σημαντικά ἐστὶν οὐ κατὰ ῥητὸν τρόπον, οὐδ' οἷός ἐστιν ὁ διὰ τῶν φαντασιῶν παρ' ἀνθρώποις σημαντικός τε καὶ μηνυτικός, ἀλλ' ἦτοι νοερῶς (10) κατὰ τὸν θεῖον οὐ τὸν ἀνθρώπειον νοῦν ἢ καὶ ἀφθέγκτως καὶ κρείττονως καὶ ἀπλουστέως [καὶ] κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένος· ἀφαιρεῖν μὲν οὖν χρὴ πάσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους ἀπὸ τῶν θεῶν ὀνομάτων, ἀφαιρεῖν δὲ καὶ τὰς συμφορούμενας τῆς φωνῆς πρὸς τὰ ἐν τῇ (15) φύσει πράγματα φυσικὰς ἀπεικασίας. Ὅσπερ δὲ ἐστὶ νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν. Καὶ δὴ καὶ ἄγνωστος ἡμῖν ὑπάρχει, αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν αὐτοῦ τὸ σεμνότεον· κρεῖττον γάρ ἐστιν ἢ ὥστε διαιρεῖσθαι (20) εἰς γνῶσιν. Ἐφ' ὧν γε μὴν παρελήφαμεν τὴν ἐπιστήμην τῆς ἀναλύσεως, ἐπὶ τούτων τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλην ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἶδησιν. Καὶ ἔτι ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν, καὶ τὴν ψυχὴν (25) δι' αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεοὺς, καὶ ἀναχθεῖσαν κατὰ τὸ δυνατόν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν.

173 Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἓν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐγειρόμενον δὲ ἐφίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα.

niewyraźalna, która umożliwia zjednoczenie.

Na podstawie powyżej cytowanych rozdziałów (VII, 4 i I, 3) Felix przeciwstawia sobie dwa znaczenia terminu γνῶσις¹⁷⁴. W pierwszym – VII, 4 – termin ten oznacza poznanie logiczno-predykatywne. Imiona boskie, są przedstawione jako wymykające się logicznym wywodom (ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους), a „symboliczny znak boskiego podobieństwa (...) wyższy jest od podziału na wiedzę”. Z kolei passus I, 3 mówi wyraźnie o γνῶσις jako czymś ponad podziałami, sądami rozumowaniem i dowodzeniem. Uczona rozwiązuje ten problem uznając, że gdy wiedza odnosi się do nas, wtedy γνῶσις oznacza poznanie logiczno-predykatywne, gdy zaś odnosi się do bogów wtedy jest to rodzaj poznania kontemplacyjnego¹⁷⁵. Ponadto Felix wyróżnia jeszcze jeden poziom poznania - εἶδησις, który w *De mysteriis* ma być używany zawsze na oznaczenie poznania kontemplacyjnego. Wydaje się jednak, że podział na dwa rodzaje γνῶσις nie jest zgodny z samym tekstem. Punktem wyjścia należy bowiem uczynić fragment I, 3, w którym spotykamy się z wyraźnym określeniem cech γνῶσις, która cechuje człowieka. Choć nie jest ona rodzajem poznania dyskursywnego, to wciąż w odniesieniu do bogów opiera się na rozróżnieniu podmiotu i przedmiotu. Dlatego też również imiona boskie, które należy rozumieć jako rodzaj symbolu teurgicznego są poza zasięgiem γνῶσις. Ponadto w rozdziale VII, 4 nie ma wcale tak jednoznacznego zrównania γνῶσις z „wywodami logicznymi”. Można tenże fragment interpretować następująco: nie można poznać imion boskich za sprawą wywodów logicznych, a nawet za sprawą γνῶσις.

Choć Jamblich wyraźnie zaznacza, że γνῶσις nie jest tym samym, co zjednoczenie z bogami (I, 3), a także, że nie jest ona w stanie objąć zrozumieniem teurgii (VII, 4), to w innych miejscach zdaje się przeczyć temu twierdzeniu. Wedle struktury *De mysteriis* odtworzonej przez Saffreya¹⁷⁶ księga IV otwiera część dzieła poświęconą stricte teurgii. W księgach IV-VII Jamblich odpowiada na pięć aporii Porfiriusza. Pierwsza z nich ma charakter podstawowy: „dlaczego te byty wzywa się jako wyższe, a rządzi się nimi jakby były niższe?” (DM IV, 1). Aporia ta dotyczy fundamentalnej dla neoplatonizmu zasady, że niższy poziom nie może wpływać na wyższy. Jamblich daje kilka odpowiedzi, a jako trzecią podaje odpowiedź teurgiczną:

Te rzeczy mają jeszcze jedno wyjaśnienie. Cała teurgia ma dwa oblicza: z jednej strony jest ona dokonywana przez ludzi, podobnie jak ochrania także i nasz porządek,

174 Tamże, ss. 82-83.

175 Tamże.

176 H. D. Saffrey, *Les livres IV à VII du De mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anebon*, [w:] *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, ed. by H. J. Blumenthal and E. G. Clark, London 1993, 148-149.

jako że należy do natury kosmosu. Z drugiej strony jest ona kierowana za sprawą boskich symboli i w górze, na niebie połączona poprzez te symbole z wyższymi rodzajami, obrócona harmonijnie w celu uporządkowania tych niższych, i podobnie może obdarować boską formą. Wedle więc tego rozróżnienia teurgia przyzywa jako silniejsze moce kosmosu, tak dalece jak wołający jest człowiekiem, a z kolei kieruje nimi, skoro całkowicie przybiera poprzez niewyraźne symbole kapłańskie oblicze bogów¹⁷⁷ (DM IV, 2, 21-36).

W teurgii zdają się łączyć dwie rzeczywistości: ludzka i boska. Teurgia wynika z natury kosmosu, ale jednocześnie dotyka jego granic i styka się ze światem boskim. Punktem styku jest boski symbol, który łączy te dwie rzeczywistości w jedną. Człowiek przyzywa bogów, otwiera się na ich działanie, które ostatecznie pochodzi z góry. Niewyraźne symbole umożliwiają teurgowi przybranie kapłańskiego oblicza bogów, co może znaczyć że prawdziwymi wzorcami kapłaństwa są sami bogowie. Przypomina to słynną platońską formułę upodobnienia się do boga (ὁμοίωσις θεῷ). Sam passus zdaje się opisywać podobne doświadczenie, o którym mówił Plotyn w *Enneadzie* V, 8, 9 że należy wezwać Boga i biernie oczekiwać na jego przyjście.

Aporia Porfiriusza powraca w rozdziale VI, 5, w którym Jamblich przechodzi stricte do omawiania religii egipskiej. Porfiriusz pyta Jamblicha o tzw. „drastyczne zagrożenia”, jakie są związane z próbą wpływania na bogów. Takie działania mogą spowodować realne zagrożenia w świecie materialnym:

Powiedzmy więc coś na temat innego rodzaju aporii mającego ukrytą przyczynę; ten problem dotyczy, jak sam mówisz, drastycznych zagrożeń, przypisuje się je w różny sposób co do mnogości zagrożeń. I tak może to spowodować rozerwanie nieba, ukazanie tajemnic Izdy czy sekretów Abydos¹⁷⁸ czy zatrzymanie barki albo też rozproszenie członków Ozyrysa przez Tyfona i doprowadzenie do innych jeszcze zagrożeń¹⁷⁹ (DM VI, 5, 1-9).

177 Ἐχει δὲ καὶ ἄλλον λόγον ταῦτα τοιοῦτον. Τῆς ὅλης (20) θεωργίας διττόν ἐστι πρόσχημα, τὸ μὲν ὡς παρ' ἀνθρώπων προσαγόμενον, ὅπερ δὴ τηρεῖ καὶ τὴν ἡμετέραν τάξιν ὡς ἔχει φύσεως ἐν τῷ παντί, τὸ δὲ κρατυνόμενον τοῖς θείοις συνθήμασι καὶ ἄνω μετέωρον δι' αὐτῶν τοῖς κρείττοσι συναπτόμενον, περιαγόμενόν τε ἐμμελῶς ἐπὶ (25) τὴν ἐκείνων διακόσμησιν, ὃ δὴ δύναται εἰκότως καὶ τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι. Κατὰ τὴν τοιαύτην οὖν διαφορὰν εἰκότως καὶ ὡς κρείττονας καλεῖ τὰς ἀπὸ τοῦ παντὸς δυνάμεις, καθόσον ἐστὶν ὁ καλῶν ἀνθρώπος, καὶ ἐπιτάττει αὐταῖς αὐθις, ἐπειδὴ περιβάλλεται πῶς (30) διὰ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα.

178 W egipskiej miejscowości Abydos wedle tamtejszych wierzeń, miał się znajdować grób Ozyrysa. Por. Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt., s. 320, a także Plutarch, *De Is. et Osir.* 359 a8-b2.

179 Φέρε δὴ οὖν καὶ περὶ ἄλλου γένους ἀποριῶν ἀποκεκρυμμένην ἔχοντος τὴν αἰτίαν ποιησώμεθα λόγον· ὅπερ ἔχει μὲν, ὡς καὶ σὺ αὐτὸς λέγεις, βιαστικὰς ἀπειλὰς, μερίζεται δὲ περὶ τὸ πλῆθος τῶν ἀπειλῶν πολυμερῶς· ἡ γὰρ τὸν οὐρανὸν προσαράξειν ἢ τὰ κρυπτὰ τῆς (5) Ἰσιδος ἐκφανεῖν ἢ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δεῖξιν ἢ στήσιν τὴν βάριν ἢ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσειν τῷ Τυφῶνι ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον ἀπειλεῖ ποιήσιν.

Zarzut Porfiriusza dotyczy konsekwencji, jakie wynikają z możliwości wpływu niższego poziomu rzeczywistości na wyższy. Dlatego też Jamblich w swojej odpowiedzi jedynie rozwija swoje odpowiedzi z rozdziału IV, 2:

Ale ludzie nie szkodzą słońcu, księżycowi, czy innemu ciału niebieskiemu¹⁸⁰, jak ty sądzisz, (ponieważ obracałoby się to w jeszcze straszniejsze anomalie od tych, na które ty narzekasz), lecz - jak powiedziałem wcześniej [DM IV, 2] - raczej innemu rodzajowi mocy kosmicznych – podzielniemu, pozbawionemu władzy sądzenia i rozumowania, który otrzymuje rozkaz od innego i go słucha, a za sprawą właściwych mu zdolności ani nie rozróżnia tego, co użyteczne ani tego co prawdziwe i fałszywe, ani tego, co możliwe i niemożliwe. Ten rodzaj bytów, gdy rzucane są groźby, stale jest poruszany i ulega przerażeniu, ponieważ, jak sądzę ten rodzaj z natury jest poruszany objawieniami, a inne zwodzi się poprzez niestabilne i przerażające wyobrażenie¹⁸¹ (DM VI, 5, 10-21).

Jamblich twierdzi zatem, że w omawianych rytuałach kapłani wpływają tak naprawdę na rodzaje niższe, irracjonalne. Filozof podaje również inne wyjaśnienie, teurgiczne:

Ma to również i inne wyjaśnienie. Teurg poprzez moc niewyraźalnych symboli już nie jako człowiek i jakby nie potrzebując ludzkiej duszy zarządza kosmicznymi bytami, lecz jako istniejący wcześniej (προϋπάρχων) w porządku bogów używa większych od swojej własnej istoty gróźb. Nie jako czyniący te wszystkie rzeczy, które zatwierdza, lecz w tym użyciu słów instruując tak dużą posiada moc za sprawą zjednoczenia z bogami, które dostarcza mu poznanie niewyraźalnych symboli¹⁸² (DM VI, 6, 1-10).

Jamblich dwukrotnie mówi o niewyraźalnych symbolach. Najpierw o ich mocy, która wpływa na status bytowy człowieka: teurg nie działa jako człowiek, staje się bogiem - istnieje w porządku bogów, przyjmuje ich moc. Stan zjednoczenia z bogami teurg osiąga poprzez poznanie niewyraźalnych symboli. Symbole, choć są niewyraźalne, to jednak możliwe jest ich poznanie. Wydaje się zatem, że γνῶσις oznacza poznanie pozasłowne, niedyskursywne. Same symbole

180 Ad Aneb. fr. 75.

181 Τοῦτο δὴ πᾶν τὸ εἶδος τῶν λόγων οὐχ, ὥς σὺ νομίζεις, πρὸς ἥλιον ἢ σελήνην ἢ τινα τῶν κατ' οὐρανὸν (10) ἐπανατείνονται οἱ ἄνθρωποι (ἐτι γὰρ ἂν συνέβηδινότερα ἄτοπα ὦν σὺ σχετλιάζεις), ἀλλ' ὅπερ ἐν τοῖς ἐμπροσθεν ἔλεγον, ἐπὶ τι γένος δυνάμεων ἐν τῷ κόσμῳ μεριστὸν ἄκριτον ἀλόγιστον, ὃ δέχεται μὲν ἀπ' ἄλλου λόγον καὶ κατακοῦει, οἰκεία δὲ συνέσει οὔτε χρῆται (15) οὔτε τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος ἢ δυνατὸν ἢ ἀδύνατον διακρίνει. Τὸ δὴ τοιοῦτον ἀθρόως ἐπανατεινόμενων τῶν ἀπειλῶν συγκινεῖται καὶ ἐκπλήττεται, ὥς ἂν οἶμαι πεφυκὸς αὐτὸ τε ἄγεσθαι ταῖς ἐμφάσεσι καὶ τὰ ἄλλα ψυχαγωγεῖν διὰ τῆς ἐμπλήκτου καὶ ἀσταθμῆτου φαντασίας.

182 Ἔχει δὲ ταῦτα καὶ ἄλλον τοιοῦτον λόγον. Ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὥς ἄνθρωπος οὐδ' ὥς ἀνθρωπίνη ψυχῇ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὥς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων μείζοσι τῆς καθ' ἑαυτὸν οὐσίας ἐπανατάσσει (5) χρῆται· οὐχ ὥς ποιήσων πάντα ἅπερ διυσχυρίζεται, ἀλλ' ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὅσῃν καὶ ἡλικίᾳ καὶ τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἔνωσιν, ἣν παρέσχηκεν αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἡ γνῶσις.

jako niewyraźne zdają się nie posiadać jakiegokolwiek treści czy sensu: ich istotą jest działanie, które doprowadza do zjednoczenia teurga z bogami, a więc powoduje zmianę statusu bytowego człowieka. Jak jednak pogodzić ten pogląd z rozdziałem II, 11, w którym Jamblich mówi, że niewyraźne symbole są poznawalne jedynie przez bogów za sprawą ich νόησις? Wydaje się, że chodzi tu o poznanie, które jest możliwe dopiero w stanie zjednoczenia z bogami, gdy teurg „nie działa już jako człowiek”. Poznanie niewyraźnych symboli jest możliwe tylko w stanie zjednoczenia. Nie da się go zatem w żaden sposób przedstawić za pomocą słowa, gdy teurg wraca do swojej ludzkiej natury.

Do tematyki γνῶσις i νόησις wraca Jamblich w księdze X poświęconej zagadnieniu szczęścia. W tym kontekście te dwa pojęcia przedstawia w zupełnie innym świetle. W rozdziale X, 1 mówi w sposób następujący:

Jak ktoś mógłby sobie wyobrazić inną drogę ku szczęściu oddzieloną od bogów? Jeśli bowiem w bogach zawiera się istota całego dobra i doskonałość, pierwotna moc ich i zasada, to w nas, którzy jedynie prawdziwie przylegamy do wyższych rodzajów i uczestniczymy w zjednoczeniu z nimi, zasada wszelkich dóbr i cel starannie się wypracowuje; tutaj więc ujrzenie (θεά) prawdy towarzyszy ujrzeniu (θεά) intelektualnej wiedzy, a poprzez poznanie (γνώσεως) bogów prowadzi powrót do nas samych i poznanie (γνῶσις) nas samych¹⁸³ (DM X, 1, 7-17).

Jamblich najpierw podkreśla naszą zależność od bogów w dążeniu do szczęścia. Dusza nie może go osiągnąć o własnych siłach. Podobny wydźwięk ma wypowiedź z ks. III: „Skoro nawet słowa o bogach nie można wznieść bez pomocy bogów, to tak samo równie boskich dzieł i pełnego aktu przepowiadania nikt by nie dokonał bez bogów”¹⁸⁴ (DM III, 18, 17-19). Jednak dalszy ciąg wydaje się dość enigmatyczny: zdaje się bowiem, że poznanie bogów jest środkiem do powrotu i poznania nas samych. Czym byłoby to poznanie nas samych, skoro najpierw trzeba poznać bogów? Można w tym miejscu ponownie przywołać passus z rozdziału I, 15 o łączeniu się podobnego z podobnym. Wydaje się, że koniecznym krokiem do poznania boskiej natury duszy jest poznanie bogów najpierw jako odrębnego bytu – przedmiotu poznania. Znowu jednak należy przywołać twarde stwierdzenie Jamblicha, że wiedza nie jest zjednoczeniem z bogami

183 καὶ τίς ἂν γένοιτο ἑτέρα ἀφισταμένη τῶν θεῶν εὐλογος πρὸς αὐτὴν ἄνοδος; εἰ γὰρ ἐν τοῖς θεοῖς ἡ οὐσία τῶν ἀγαθῶν ὅλων καὶ τελειότης περιέχεται καὶ ἡ πρώτη δύναμις αὐτῶν καὶ ἀρχή, παρὰ (10) μόνοις ἡμῖν καὶ τοῖς ὁμοίως ἔχουμένοις τῶν κρείττονων γνησίως τε τῆς πρὸς αὐτοὺς ἐνώσεως ἀντιλαμβανομένοις ἢ τῶν ἀγαθῶν ὅλων ἀρχὴ καὶ τελευτὴ σπουδαίως ἐπιτηδεύεται· ἐνταῦθα δὴ οὖν καὶ ἡ τῆς ἀληθείας πάρεστι θεά καὶ ἡ τῆς νοερᾶς ἐπιστήμης, καὶ μετὰ τῆς (15) τῶν θεῶν γνώσεως ἢ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἡ γνῶσις ἑαυτῶν συνέπεται.

184 (...) ἐπεὶ οὐδὲ λόγον περὶ θεῶν ἄνευ θεῶν λαβεῖν δυνατόν, μήτοι γε δὴ ἰσόθεα ἔργα καὶ πᾶσαν πρόγνωσιν ἄνευ θεῶν τις ἂν ἐπιτηδεύσειεν.

(DM I, 3, 8-9). Oznaczałoby to, że dusza nawet poznawszy swoją boską naturę nie jest w stanie zjednoczenia z bogami. Wszystko to jednak kłóci się zasadniczo z następującymi słowami:

Twierdzę bowiem, że człowiek postrzegany w swym przebóstwionym stanie (θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος), zjednoczony za sprawą wizji (θέα) z bogami, zszedł do zróżnicowanej duszy związanej ludzką formą kształtu, i dlatego zrodził się w kajdanach konieczności i losu.

Należy przyjrzeć się jak następuje wyzwolenie i uwolnienie (ἀπαλλαγὴ) człowieka z kajdan. Nie istnieje inna jakaś metoda niż poznanie (γνώσις) bogów. Idea szczęścia bowiem jest poznaniem dobra, jak idea zła to zapomnienie dobra i ułuda zła. Ta pierwsza uczestniczy w boskości, ta druga gorsza jest nieoddzielną częścią śmierci; ta pierwsza mierzy substancję bytów inteligibilnych na ścieżkach kapłańskich, ta druga oddzielona od zasad, prowadzi do zmierzania idei ciała; ta pierwsza jest poznaniem Ojca, ta druga odejściem od niego i zapomnieniem istniejącego przed bytem i samowładnego Boga Ojca. Ta pierwsza ocala prawdziwe życie i wznosi do jego Ojca, tamta sprowadza człowieka do stanu nietrwałego, a płynnego. Ją samą [tj. γνώσις] pojmij więc jako najpierwszą drogę do szczęścia, posiadającą intelektualne wypełnienie boskiego zjednoczenia dusz. Natomiast kapłański i teurgiczny dar szczęścia nazywa się bramą do Boga twórcy wszechświata, albo też miejscem lub też przestrzenią dobra. Ten dar posiada pierwotną moc oraz czystość duszy dużo doskonalszą od czystości ciała, skoro ćwiczenie się w dyskursie [prowadzi] do uczestnictwa i ujrzenia dobra oraz odrzucenia wszelkich przeciwieństw, a poprzez te stany do zjednoczenia z bogami dającymi dobra¹⁸⁵ (X, 5, 7-35).

Najpierw Jamblich opisuje pierwotny stan duszy, którym było zjednoczenie z bogami za sprawą wizji; miało ono charakter intelektualny – człowiek był νοούμενος. Później jednak człowiek zszedł do rzeczywistości cielesnej (jak i dlaczego to nastąpiło, nie jest powiedziane), w której zostaje zniewolony kajdanami konieczności i losu. Jedyną metodą wyzwolenia jest poznanie bogów. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na kategorię ujrzenia (θέα). Tego samego terminu używa Plotyn w odniesieniu do poznania Jednego, gdy mówi: „toteż ‘nie można

185 Λέγω τοίνυν ὡς ὁ θεωτὸς νοούμενος ἄνθρωπος, ἡνωμένος τὸ πρόσθεν τῇ θεᾷ τῶν θεῶν, ἐπεισῆλθεν ἐτέρᾳ ψυχῇ τῇ περὶ τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένη, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῇ τῆς ἀνάγκης (10) καὶ εἰμαρμένης ἐγένετο δεσμῷ. Σκοπεῖν δὴ δεῖ τίς αὐτοῦ γίνεται λύσις καὶ ἀπαλλαγὴ τῶν δεσμῶν. Ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλη τις ἢ τῶν θεῶν γνώσις· ἰδέα γάρ ἐστιν εὐδαιμονίας τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀγαθόν, ὥσπερ τῶν κακῶν ἰδέα συμβαίνει ἢ λήθη (15) τῶν ἀγαθῶν καὶ ἀπάτη περὶ τὸ κακόν· ἡ μὲν οὖν τῇ θεῷ σύνεστιν, ἡ δὲ χείρων μοῖρα ἀχώριστός ἐστι τοῦ θνητοῦ· καὶ ἡ μὲν τὰς τῶν νοητῶν οὐσίας ἱερατικαῖς ὁδοῖς ἀναμετρεῖ, ἡ δὲ, παρακρουσθεῖσα τῶν ἀρχῶν, προΐησιν ἑαυτὴν ἐπὶ τὴν καταμέτρησιν τῆς τοῦ σώματος (20) ἰδέας· καὶ ἡ μὲν γνώσις ἐστι τοῦ πατρὸς, ἡ δὲ παραγωγὴ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ λήθη τοῦ προσούσιου αὐταρχοῦντος πατρὸς θεοῦ· καὶ ἡ μὲν σώζει τὴν ἀληθινὴν ζωὴν ἐπὶ τὸν πατέρα αὐτῆς ἀνάγουσα, ἡ δὲ κατὰγει τὸν γεναρχοῦντα ἄνθρωπον ἄχρι τοῦ μηδέποτε μένοντος (25) ἀλλ’ αἰεὶ ρέοντος. Αὕτη μὲν οὖν νοεῖσθω σοι <ἡ> πρώτη τῆς εὐδαιμονίας ὁδός, νοερὰν ἔχουσα τῆς θείας ἐνώσεως ἀποπλήρωσιν τῶν ψυχῶν· ἡ δ’ ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις καλεῖται μὲν θύρα πρὸς θεὸν τὸν δημιουργὸν τῶν ὄλων, ἡ τόπος ἢ αὐλὴ τοῦ (30) ἀγαθοῦ· δύναμιν δ’ ἔχει πρώτην μὲν ἀγνεῖαν τῆς ψυχῆς πολλὴ τελειοτέραν τῆς τοῦ σώματος ἀγνείας, ἔπειτα κατάρτυσιν τῆς διανοίας εἰς μετουσίαν καὶ θεάν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἐναντίων πάντων ἀπαλλαγὴν, μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτῆρας θεοὺς ἔνωσιν.

Go przedstawić - powiada [Platon] - ani w słowie, ani w piśmie'. Ale nasze mówienie i pisanie ma na celu, żeby wyprawiać do Niego i za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia (θεῶν) i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć"¹⁸⁶ (Enn. VI, 9, 4, 11-14). Trudno w tym miejscu rozstrzygnąć, czy termin ten ma to samo znaczenie dla obu myślicieli, natomiast swój wywód Jamblich kontynuuje nadal trzymając się kategorii widzenia - używa bowiem terminu (ιδέα). Cały wywód jest złożony z przeciwstawienia idei szczęścia i idei zła (wyraźnie zaznaczonym w tekście za sprawą partykuł μέν i δέ), a γνῶσις jest przyrównany do tego pierwszego. Γνῶσις również „mierzy substancje bytów inteligibilnych na ścieżkach kapłańskich”. Znaczy to więc, że γνῶσις odnosi się do kapłaństwa, które dotyczy bytów inteligibilnych. Następnie Jamblich wyraźnie stwierdza, że to γνῶσις jest pierwotną drogą do szczęścia i prowadzi do ostatecznego celu – zjednoczenia, które ma charakter intelektualny. Również i w tym zdaniu zastosowane są partykuły μέν i δέ, a γνῶσις przeciwstawiona jest kapłańskiemu i teurgicznemu darowi szczęścia, który wydaje się stać niżej od γνῶσις i prowadzi jedynie do boga stwórcy – demiurga. Ostatnie zdanie jest dowartościowaniem dialektyki (διάλογοι), która prowadzi do pierwszego etapu, jakim jest ujście i uwolnienie; poprzez te stany wiedzy droga do celu ostatecznego – zjednoczenia.

Podsumowanie

Analizy dotyczące problematyki poznania w kontekście symbolu teurgicznego wykazują zarówno pewne elementy kontynuacji tradycji platońskiej, jak zupełnie nowe elementy. Z jednej strony bowiem Jamblich podobnie jak i jego wielcy poprzednicy używa symbolicznego przekazu. Najdobitniejszym tego przykładem jest wspomniana metafora światła, która symbolizuje obecność bogów w kosmosie (DM I, 9). Filozof nawiązuje również do poglądów Platona i Plotyna w zagadnieniach teoriopoznawczych. Wyróżnia poziom wiedzy, który jest ponaddyskursywny, wrodzony duszy (γνῶσις), a także najwyższy rodzaj poznania – νόσις. Ale nawet νόσις nie jest w stanie pojąć mocy niewyrażalnych symboli, dostępnych jedynie bogom, ponieważ nie osiąga doświadczenia jedności, które jest istotą teurgii. Bardzo dobrze koresponduje to szczególnie z passusem z Enneady V, 3, 17, gdzie Plotyn pokazuje dokąd tak naprawdę sięga νόσις: kieruje się ona coraz bardziej wгłęb, a gdy dusza dotyka wreszcie swojego ostatecznego celu, nagle zanikają jej przyrodzone władze poznawcze. Zjednoczenie następuje ostatecznie po porzuceniu wszelkich ujęć poznawczych, które całą drogę do Jednego

186 Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ.

ufundowały. Dusza odzyskuje swoje władze poznawcze dopiero po tym doświadczeniu. Podobnie w rozdziałach IV, 2 oraz VI, 6 Jamblich pokazuje, że teurgię można rozumieć jako zetknięcie się rzeczywistości ludzkiej i boskiej. Z jednej strony teurg dokonuje konkretnych czynności rytualnych, z drugiej zaś strony napotyka na boskie symbole, które stanowią połączenie ze światem bogów (DM, IV, 2). Z kolei w rozdziale VI, 6 Jamblich twierdzi, że teurg tak naprawdę działa w rytuale „już nie jako człowiek”. Symbol teurgiczny jest zatem miejscem styku ludzkości i boskości, w którym dokonuje się zjednoczenie. Stan ten jest niewyraźny w języku dyskursywnym. Dla Jamblicha jedynie metoda teurgiczna może przybliżyć odbiorcę do tego doświadczenia. Jednak tak naprawdę niezbędne jest samo doświadczenie teurgii. U Plotyna można znaleźć pewne nawiązania do religii, ale jest to *de facto* religia wewnętrzna, „filozoficzna”. Niemniej jednak wydaje się, że gdy Plotyn mówi o poprzedzającym światłość dotknięciu ma na myśli podobne doświadczenie, do tego opisywanego przez Jamblicha. Jednak sam język symboliczny u Plotyna również nie doprowadzi do poznania boskiego świata, jeśli czytelnik nie podejmie się ćwiczenia np. wyobrażenia sobie świata jako przezroczystej kuli. Mówienie i pisanie stanowią jedynie drogowskazy „dla tego, kto zapragnął zobaczyć” (Enn. VI, 9, 4). Niewyraźność symbolu zdaje się ściśle wiązać z jego mimetycznością: oto symbol stanowi zawsze miejsce pośrednie czy to w przekazywaniu wiedzy, czy to jako łącznik w procesie zjednoczenia człowieka i boga w teurgii. Dlatego, choć jest możliwe ujęcie symbolu teurgicznego w pewne formy materialne czy słowne, pozostaje on ostatecznie niewyraźny, ponieważ odnosi się do doświadczenia, w którym zanika dyskurs i dokonuje się pozaintelektualne upodobnienie i utożsamienie teurga z bogami.

Rozdział V Partycypacja symbolu. Struktura rzeczywistości a konieczność teurgii i symbolu

W poprzednim rozdziale została omówiona fundamentalna cecha symbolu teurgicznego – jego niewyraźność. Tym samym zostały zbadane relacje symbolu z teorią poznania Jamblicha. O ile symbole mimetyczne i wróżebne mają istotne funkcje poznawcze, o tyle symbol teurgiczny zdaje się takiej funkcji nie posiadać. Jest to zupełnie inny rodzaj symbolu. Symbol teurgiczny nie przekazuje wiedzy, jego funkcja polega na jednoczeniu z bogami. W tym miejscu należy postawić dwa fundamentalne pytania: (1) czym jest symbol teurgiczny? Oraz: (2) dlaczego symbol teurgiczny jest niezbędny do zjednoczenia z bogami? Skoro zostało wykazane, że odpowiedzi na to pytanie nie należy szukać w teorii poznania, należy skierować się w stronę zbadania symbolu z perspektywy ontologicznej. By odpowiedzieć na powyższe pytania trzeba zbadać samą naturę duszy u Jamblicha. Dlaczego dusza potrzebuje pomocy bogów i zesłanych przez nich symboli do zjednoczenia? Dlaczego wedle autora *De mysteriis* dusza nie może zbawić się za sprawą jej naturalnych mocy, tak jak ma to miejsce w myśli Plotyna? Antropologia Jamblicha jest nierozdzielnie związana z całym systemem metafizycznym filozofa, dlatego też w pierwszej kolejności należy ukazać miejsce duszy w strukturze rzeczywistości.

Struktura świata duchowego stanowi kluczowe zagadnienie metafizyczne w *De mysteriis*. Cała księga I poświęcona jest dyskusji dotyczącej wzajemnych relacji bogów, demonów, herosów i dusz. To nie przypadek, że dyskusja dotycząca w głównej mierze różnych form rytuału religijnego rozpoczyna się od określenia relacji, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi poziomami rzeczywistości. Skoro spór dotyczy tego, dlaczego rytuały są dla duszy niezbędne w kontakcie z bogami, należy najpierw zbadać jak w ogóle te relacje przebiegają – krótko mówiąc – poszukać uzasadnienia metafizycznego. Jak się okazuje, zagadnienie teurgii jest ściśle związane z kwestią partycypacji bytu. Jamblich wielokrotnie odwołuje się do różnych form partycypacji – μετοχή, κοινωνία czy μίμησις i innych. Na podstawie form czasownikowych można wyróżnić zasadniczo trzy grupy: (1) pochodzące od czasownika εἶμι (być): πάρεμι i παρουσία, μέτεμι i μετουσία, περιουσία; (2) pochodzące od czasownika ἔχω (mieć): μετέχω i μετοχή (a także μέθεξις), περιέχω; (3) λαμβάνω (brać, chwycić): μεταλαμβάνω, περιλαμβάνω. Wszystkie wymienione terminy odnoszą się w jakiś sposób do partycypacji. W niektórych miejscach Jamblich używa dwóch różnych terminów obok siebie, co może wskazywać, że

filozof rozróżnia różne typy partycypacji, co znajduje odzwierciedlenie w tak bogatej leksyce. Ponadto Jamblich używa pojęcia μίμησις oraz (dużo częściej) czasownika μιμέομαι. Mimesis symbolu pojawia się u Jamblicha zasadniczo w trzech kontekstach: (1) w kontekście sfery symboliki religijnej, o której Jamblich mówi w księdze VII; (2) w kontekście rytuałów wróżebnych oraz (3) w kontekście mimesis rytuału i symbolu, który umożliwia zmianę statusu bytowego – przejście od uczestnictwa do zjednoczenia. Jak zamierzam wykazać, w *De mysteriis* można dostrzec pewną hierarchię boskich symboli, która odpowiada ich stopniowi partycypacji w boskości. Symbole religijne i wróżebne umożliwiają poznanie coraz to wyższych poziomów boskiej wiedzy. Symbol teurgiczny natomiast nie dostarcza wiedzy, a prowadzi do zjednoczenia, które nie jest poznaniem.

Jamblich porusza w *De mysteriis* zarówno zagadnienia metafizyczne, jak i kwestie z zakresu filozofii religii. Można postawić problem, jaki jest związek między tymi dwoma dyscyplinami filozoficznymi? Czy filozofia religii jest konsekwencją Jamblichowej metafizyki czy też te różne obszary myśli filozofa należy traktować jako osobne i niezwiązane ze sobą? Wspomniana wyżej obecność terminologii metafizycznej w kontekście rytuału, skłania mnie do przyjęcia pierwszej hipotezy: teoria teurgii i symbolu jest ściśle związana z Jamblichową teorią partycypacji i jest konsekwencją przyjmowanych przez Jamblicha tez na polu metafizyki, a szczególnie - antropologii filozoficznej. Dlatego też dla zrozumienia działania symbolu i jego sposobu bytowania, niezbędna jest analiza struktury rzeczywistości, którą Jamblich przedstawia w księdze I i która – jak się zdaje - znajduje odzwierciedlenie w jego teorii rytuału i symbolu. Odtworzenie teorii partycypacji Jamblicha jest zatem pierwszym krokiem w odpowiedzi na pytania wiodące. Głównym kontekstem Jamblichowej teorii partycypacji są dialogi platońskie, w szczególności *Timajos*. Jak się okazuje, Jamblich odwołuje się również do plotyńskiej interpretacji partycypacji u Platona. Te tło historyczne pozwoli lepiej ujrzeć istotę sporu między Porfiriuszem i Jamblichem oraz wykazać istotne rozwinięcie, jakie wprowadza autor *De mysteriis* do platońskiej teorii partycypacji.

V 1. Podstawy metafizyki Jamblicha

Partycypacja w swym podstawowym znaczeniu odnosi się do relacji pomiędzy tym, co szczegółowe a tym, co ogólne¹⁸⁷: to, co szczegółowe stanowi część tego, co ogólne. Problem partycypacji jest ściśle związany z platońską teorią idei. Pierwsze intuicje tej teorii można znaleźć już w *Eutyfronie*. Platon zadaje pytanie czy „to, co zbożne, stanowi część tego, co

187 Por. H.-G. Gadamer, *Idea Dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, ss. 10-11.

sprawiedliwe?” (Euth. 12 d2). Uczestnictwo to może mieć wymiar metafizyczny: oznaczałoby przyznanie realności bytowej jedynie ideom. Zjawiska w świecie zmysłowym jedynie uczestniczą w ideach, tak naprawdę jednak jako powstające i ginące należą do sfery niebytu. Takie stanowisko przyjmuje Zofia J. Zdybicka¹⁸⁸. Uczona twierdzi, że teoria partycypacji Platona jest konsekwencją przyjętego przez filozofa rozumienia bytu. Platon rozwija teorię Parmenidesa – byt jest wieczny, niezmienny i jeden. Wciąż jednak nierozwiązany zostaje problem wielości zjawisk i ich relacji do bytu. Teoria idei jest właśnie próbą rozwiązania tego problemu. Zdybicka pokazuje również, jak teoria bytu ściśle koresponduje u Platona z teorią poznania. Partycypacja opiera się na przyczynowości wzorczej, a droga do poznania idei wiedzie poprzez przypominanie sobie świata idei na podstawie podobieństwa zawartego w świecie zmysłowym¹⁸⁹. Ostatecznie uczona konkluduje, że teoria idei deprecjonuje świat zmysłowy, przyznając mu miano niebytu. Co więcej, teoria nie wyjaśnia faktu wielości idei, a także relacji pomiędzy ideami niższymi a najwyższą Ideą Dobrą¹⁹⁰. Idea Dobra stanowi centralne pojęcie metafizyki platońskiej i tylko próba jego zrozumienia może przybliżyć do całościowego ujęcia zarówno teorii idei, jak i teorii poznania oraz etyki. Uczona odwołuje się do *Parmenidesa* i pierwszą hipotezę odczytuje jako wyraz sceptycyzmu Platona¹⁹¹.

Problem partycypacji nabrał jeszcze większego znaczenia w neoplatonizmie. Kluczową kwestią była bowiem próba wyjaśnienia wyłaniania się niższych poziomów rzeczywistości z wyższych. Zgodnie z myślą Plotyna, wyższe poziomy są obecne na niższych poziomach, ale jednocześnie pozostają od nich całkowicie niezależne. Jamblich kontynuuje myśl Plotyna i również przyjmuje, że niższe poziomy nie mogą w żaden sposób wpływać na wyższe. Tak samo jak autor *Ennead* Jamblich podstawy swej metafizyki czerpie z dialogów Platona, które poddaje oryginalnej interpretacji. Świadek Proklosa wskazuje, że dla Jamblicha kluczowe były dwa dialogi - *Timajos* i *Parmenides*:

(...) skoro bowiem cała filozofia dzieli się na dwie części – teorię dotyczącą bytów inteligibilnych oraz bytów wewnątrzkosmicznych, podobnie i kosmos ma podwójną naturę – inteligibilną i zmysłową. Jak on sam [tj. Jamblich] mówi w dalszym wywodzie, *Parmenides* obejmuje zagadnienia dotyczące bytów inteligibilnych, a *Timajos* – kosmicznych. Pierwszy dialog dostarcza pełnej wiedzy dotyczącej boskich porządków, drugi zaś – wyłaniania się porządków kosmicznych. Ani tamten drugi nie uchwycił w pełni teorii bytów kosmicznych, ani ten pierwszy bytów inteligibilnych, dlatego, że są obecne w inteligibilnych na sposób wzorczy, zaś inteligibilne w zmysłowych na sposób

188 Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1972, ss. 35-37.

189 Tamże, ss. 32-33.

190 Tamże, ss. 37-38.

191 Tamże, s. 38.

obrazowy: *Parmenides* bowiem przekracza zagadnienia dotyczące tego, co naturalne, dotyczy bowiem zagadnień teologicznych, i podobnie u ludzi, tak jest od nich nazywany. Dlatego też wykład w *Timajosie* dotyczy natury kosmosu, a w *Parmenidesie* – bytów będących prawdziwie. Słusznie więc mówi boski Jamblich, że cała nauka Platona zawiera się właśnie w tych dwóch dialogach – *Timajosie* i *Parmenidesie*. Cała bowiem nauka o bytach kosmicznych i ponadkosmicznych znajduje swoje doskonałe dopełnienie w tych dwóch dziełach, i w ten sposób żaden z porządków bytów nie został pominięty w rozważaniach. Zdaje się, że nie przypadkowo się one łączą i tak naprawdę sposób przedstawienia tematu *Timajosa* w stosunku do *Parmenidesa* jest bardzo podobny: jak bowiem *Timajos* przyczynę wszystkich bytów w kosmosie sprowadza do Demiurga, tak *Parmenides* wyjście wszystkich bytów łączy z Jednym¹⁹² (Procl. In Tim. I, 12, 26 – 13,24).

Jeśli świadectwo Proklosa jest prawdziwe, to rozumienie *Timajosa* i *Parmenidesa* jako dialogów wzajemnie się uzupełniających, które razem obejmują całość rzeczywistości, ma swój początek u Jamblicha. Zgodnie z tą interpretacją dwie rzeczywistości – inteligibilna i zmysłowa – są potraktowane przez Platona osobno i tylko paralelne czytanie obu dialogów daje wgląd w ich wzajemną relację i zależność rzeczywistości zmysłowej od inteligibilnej. W *De mysteriis* przede wszystkim widoczne są nawiązania do *Timajosa*. Platon mówi nie tylko o tworzeniu świata z wzorów (*παρδείγματα*), ale również opisuje przekazanie stworzenia człowieka bogom, którzy naśladują jego demiurgię (Tim. 41 c2-5). Jak zostało wykazane w rozdziale II, Jamblich wykorzystuje tę koncepcję w prologu księgi VII, gdy opisuje tworzenie symboli religijnych przez Egipcjan. Egipcjanie bowiem w tworzeniu symboli również naśladują boską demiurgię. Wpływ *Timajosa* obecny jest również w księdze I *De mysteriis*, w której Jamblich opisuje nie tylko relacje między wyższymi bytami, ale również między bogami a światem zmysłowym, a także między bogami inteligibilnymi a niebiańskimi (ciałami niebieskimi).

Wpływ *Timajosa* na metafizykę, jak i teorię teurgii Jamblicha od dawna był dostrzegany we współczesnej nauce¹⁹³. Jednak również *Parmenides* odgrywa dużą rolę w teorii Jamblicha.

192 (...) τῆς (30) γὰρ ὅλης φιλοσοφίας εἰς τε τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ <τὴν> περὶ τῶν ἐγκοσμίων θεωρίαν διηρημένης, καὶ εἰκότως, ὅτι καὶ διττὸς ὁ κόσμος, ὁ μὲν νοητός, ὁ δὲ αἰσθητός, ὡς ἐρεῖ [30 C] καὶ αὐτὸς προελθὼν, ὁ μὲν Παρμενίδης τὴν περὶ τῶν νοητῶν πραγματείαν περιεῖληφεν, ὁ δὲ Τίμαιος τὴν τῶν (5) ἐγκοσμίων· ὁ μὲν γὰρ ἀπάσας τὰς θείας τάξεις παραδίδωσιν, ὁ δὲ ἀπάσας τῶν ἐγκοσμίων τὰς προόδους· οὐτε δὲ ἐκεῖνος πάντῃ παραλείπει τὴν τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρίαν, οὐτε οὗτος τὴν τῶν νοητῶν, διότι καὶ τὰ αἰσθητὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἐστὶ παραδειγματικῶς καὶ τὰ νοητὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἰκονικῶς· (10) πλεονάζει δὲ ὁ μὲν περὶ τὸ φυσικόν, ὁ δὲ περὶ τὸ θεολογικόν, οἰκείως τοῖς ἀνδράσιν, ἀφ' ὧν ὀνομάζονται· Τιμαίῳ τε γὰρ τοιοῦτό τι γράμμα περὶ τῆς τοῦ παντός ἐγγεγραπτο φύσεως, καὶ Παρμενίδῃ δὲ περὶ τῶν ὄντως ὄντων. Ὁρθῶς ἄρα φησὶν ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος (15) θεωρίαν ἐν τοῖς δύο τούτοις περιέχεσθαι διαλόγοις, Τιμαίῳ καὶ Παρμενίδῃ· πᾶσα γὰρ ἡ περὶ τῶν ἐγκοσμίων καὶ ὑπερκοσμίων πραγματεία τέλος ἔχει τὸ ἄριστον ἐν αὐτοῖς, καὶ οὐδεμία τάξις τῶν ὄντων ἀδιερεύνητος παραλέλειπται. Φανερὴ δ' ἂν τοῖς μὴ παρέργως ἐντυγχάνουσι καὶ ὁ τῆς πραγματείας (20) τρόπος τοῦ Τιμαίου πρὸς τὸν Παρμενίδην ὁμοιότατος· ὡς γὰρ ὁ Τίμαιος πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὴν αἰτίαν ἐπὶ τὸν πρότερον ἀνάγει δημιουργόν, οὕτως ὁ Παρμενίδης τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρόοδον ἐξάπτει τοῦ ἐνός·

193 Por. np. G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, dz. cyt., ss. 45-58.

Kwestie stricte ontologiczne być może nie wysuwają się w *De mysteriis* na plan pierwszy, niemniej jednak podstawowa zasada metafizyczna zostaje klarownie wyłożona już na początku: „Jest Dobro poza bytem oraz dobro istotowe” (DM, I, 5, 3-4). Jamblich nie mówi o tej zasadzie zbyt wiele. Dzieło bowiem poświęcone jest teurgii, która jest działaniem bogów, nie zaś - Dobra. Niemniej jednak, tak jak nie da się zrozumieć Platona teorii partycypacji bez wnikliwej lektury wspomnianych dialogów, tak i w kontekście *De mysteriis* odwołanie się do najwyższych zasad metafizycznych autora jest niezbędne dla prawidłowego zrozumienia związku teorii partycypacji Jamblicha z jego teorią teurgii i symbolu. Jednym - jak się zdaje - z podstawowych wyróżników platonizmu począwszy od Plotyna było utożsamianie Idei Dobra z Jednym. Już Eric R. Dodds przekonująco wykazał fundamentalny wpływ *Parmenidesa* na autora *Ennead*¹⁹⁴. Na możliwy związek Jamblichowej interpretacji *Parmenidesa* z jego teorią teurgii wskazuje również cytowane wyżej świadectwo Proklosa. Na tej podstawie przyjmuję również następującą hipotezę badawczą: tak jak u Platona często zauważa się ścisły związek epistemologii i ontologii, tak u Jamblicha epistemologia i ontologia łączy się konsekwentnie w jego teorii rytuału i symbolu religijnego.

Na teorię partycypacji Jamblicha oraz jego antropologię istotny wpływ miały również *Wyrocznie Chaldejskie*. Jak przekonująco pokazuje Finamore¹⁹⁵, Jamblich próbował uzgodnić filozofię Platona z *Wyroczniami Chaldejskimi*. Jamblich stworzył zmodyfikowaną wersję systemu chaldejskiego, dla której znajdował uzasadnienie w dialogach Platona. System chaldejski opierał się na triadzie Aion-Helios-Słońce. U Jamblicha odpowiadają one pierwszemu Jednemu poza istotą, Jednemu istotowemu oraz pierwszemu z bogów niebiańskich¹⁹⁶. Z boga niebiańskiego wyłaniają się kolejni bogowie niebiańscy. Z nich z kolei wyłaniają się kolejne poziomy bytów inteligibilnych: daimony, archaniołowie, aniołowie, archonci, herosi, wreszcie czyste dusze (niewcielone). Wszystkie te poziomy nie wiążą się w żaden sposób z materią, poza ostatnim – duszami. Ze względu na swoją naturalną skłonność do wiązania się z materią dusze nie partycypują w Jednym bezpośrednio, dlatego niezbędne w drodze do zjednoczenia z jednym jest dla nich pośrednictwo wyższych rodzajów. Obecność aż tylu wyższych rodzajów wskazuje na jednoznaczne inspiracje bliskowschodnie. W greckiej religii bowiem, spośród wymienionych, występują jedynie bogowie, daimony i herosi. Można na tej podstawie założyć, że punktem wyjścia systemu Jamblicha jest religia. Jednak porządek ten Jamblich nakłada na metafizykę platońską. We fragmencie drugim z jego *Komentarza do „Parmenidesa”* (pochodzącym z

194 E. R. Dodds, *Parmenides of Plato nad the Origin of the Neoplatonic One*, dz. cyt.

195 J. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, CA: Scholars Press, 1985, s. 130.

196 Tamże, ss. 134-135.

Komentarza Proklosa) Jamblich w następujący sposób interpretuje porządek hipotez w platońskim dialogu:

są i inni, którzy wedle innego sposobu interpretują byty. Pierwsza hipoteza dotyczy boga i bogów. Nie dotyczy ona tylko Jednego, ale wszystkich boskich henad. Druga dotyczy poziomu inteligibilnego i bogów inteligibilnych. Trzecia nie jest jeszcze o duszy, jako, że mówi o tych, co są przed nią, ale o wyższych od nas rodzajach – aniołach, demonach, herosach (te bowiem rodzaje są najbliższe związane z bogami, są wyższe od wszelkich dusz). (...) Czwarta hipoteza dotyczy dusz racjonalnych, piąta – towarzyszących duszom racjonalnym drugich dusz, szósta – wcielonych form i wszystkich płodzących logosów, siódma - materii, ósma - ciał niebieskich, dziewiąta – ciał zrodzonych w strefie podksiężycowej¹⁹⁷ (Iamb. In Parm. fr. 2 [w:] Procl. In Parm. VI, 1054, 34-1055, 14).

Interpretacja Jamblicha w pewien sposób kontynuuje tradycję egzegetyczną zapoczątkowaną przez Plotyna, która w kolejnych hipotezach *Parmenidesa* doszukuje się kolejnych hipostaz – poziomów rzeczywistości. Jednak, o ile interpretacja Plotyna – co zostało wykazane już przez Doddsa - znajduje pewne odzwierciedlenie w tekście samego dialogu i sam filozof ogranicza się przede wszystkim do egzegezy dwóch pierwszych hipotez, o tyle odczytanie Jamblicha budzi spore wątpliwości. Jeśli bowiem w pierwszej hipotezie Platon zaznacza, że Jedno nie jest wielością, a kończy na tym, że Jedno jest poza istotą, to trudno ją przypisać henadom, które stanowią już pewną wielość. Nie mamy dostępu do pełnej interpretacji Jamblicha, niemniej jednak powyższy fragment wskazuje, że filozof w sztuczny sposób nałożył swoją strukturę rzeczywistości na Platoński dialog. Wydaje się zatem zasadne, by przyjąć, że punktem wyjścia dla Jamblicha jest sama religia. Jednocześnie autor *De mysteriis* był przekonany, że jego wierzenia są zasadniczo spójne z myślą Platona, która miała dla niego ogromne znaczenie, jednak drugorzędne względem religii. Dla Jamblicha henologia nie miała aż tak dużego znaczenia, zwłaszcza w kontekście teurgii: owszem najwyższym poziomem rzeczywistości jest Jedno poza istotą, ale w centrum jego zainteresowania są tak naprawdę bogowie, a jego myśl ma zasadniczo charakter teologiczny.

197 Οἱ δὲ μετὰ τοῦτους κατ' ἄλλον τρόπον εἰσάγοντες τὰ ὄντα· τὴν μὲν πρώτην λέγοντες εἶναι περὶ θεοῦ καὶ θεῶν, οὐ γὰρ (1055) μόνον περὶ τοῦ ἑνός, ἀλλὰ καὶ περὶ πασῶν τῶν θείων ἐνάδων (1) αὐτὴν ποιεῖσθαι τὸν λόγον· <τὴν δὲ δευτέραν οὐ μόνον περὶ τῶν νοερῶν, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν> νοητῶν· τὴν δὲ τρίτην οὐκέτι περὶ ψυχῆς, ὥς οἱ πρὸ αὐτῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν κρείττονων ἡμῶν γενῶν, ἀγγέλων, δαιμόνων, ἡρώων· ταῦτα γὰρ τὰ γένη προσεχῶς (5) ἐξηρτησθαι τῶν θεῶν καὶ εἶναι καὶ αὐτῶν κρείττονα τῶν ὅλων ψυχῶν τοῦτο δὲ τὸ παραδοξότατον, φασί, καὶ διὰ τοῦτο τὴν πρὸ τῶν ψυχῶν ἐν ταῖς ὑποθέσεσι τάξιν λαβεῖν· τὴν δὲ τετάρτην περὶ ψυχῶν τῶν λογικῶν· τὴν δὲ πέμπτην περὶ τῶν προσυφαινομένων ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς δευτέρων ψυχῶν· (10) τὴν δὲ ἕκτην περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ πάντων τῶν σπερματικῶν λόγων· τὴν δὲ ἑβδόμην περὶ αὐτῆς λοιπὸν τῆς ὕλης· τὴν δὲ ὀγδόην περὶ τοῦ οὐρανοῦ σώματος· τὴν δὲ ἐνάτην περὶ τοῦ γεννητοῦ καὶ ὑπο σελήνην σώματος·

V. 2. Natura i relacje bytów wyższych. Partycypacja a symbol teurgiczny

Chociaż rozważania z zakresu henologii w *De mysteriis* są dużo rzadziej poruszane niż kwestie teologiczne, to ich rola jest istotna. Jak zostało wspomniane, Jamblich w swoim systemie wyróżnia dwa poziomy Jednego-Dobra, co stanowi zasadniczą różnicę w stosunku do systemu Plotyna. Dlatego też warto bliżej przyjrzeć się przytaczanemu wyżej passusowi:

Przejdźmy teraz do rozwiązania po kolei problemów, które stawiasz. Istnieje więc Dobro, które jest ponad istotą oraz takie Dobro, które istnieje na poziomie istoty. Mam tutaj na myśli ową najstarszą, najczcigodniejszą i samoistnie bezcielesną istotę, która stanowi szczególną cechę bogów, przebiega przez wszystkie ustanawiające ich rodzaje i nie ustaje w utrzymywaniu ich właściwego porządku i podziału, a zarazem sama pozostaje we wszystkim na ten sam sposób obecna.

Co do dusz, które rządzą ciałami i mają nad nimi pieczę, a które przed swymi narodzinami zostały ustanowione jako samoistnie wieczne, to nie towarzyszy im ani istota dobra, ani przyczyna dobra, wcześniejsza od jego istoty. Do tych dusz jest jednak zesłany od Dobra pewien rodzaj uczestnictwa i posiadania. Widzimy wszak, że ich udział w dobru i cnocie znacznie przewyższa to, co spostrzegamy u ludzi. W przypadku bytów złożonych udział ten jest bowiem czymś niejednoznacznym i jakby nabytym, natomiast w duszach jest on głęboko zakorzeniony, niezmienny i niewzruszony, w ten sposób, że ani one same nie mogą go nigdy porzucić, ani nie może on im zostać odebrany przez jakieś inne od nich czynniki¹⁹⁸ (DM, I, 5, 3-21).

Jamblich przyjmuje najwyższą platońską zasadę – Dobro poza istotą z VI księgi *Państwa* (Resp. 509b) – i zdaje się ją interpretować w duchu Plotyna: Dobro jest obecne w coraz mniejszym stopniu na kolejnych, wymienionych poziomach rzeczywistości: w Istotowym Dobru, bogach, czystych duszach oraz bytach złożonych – ludziach. Kluczową różnicą jest wprowadzenie kolejnego poziomu Dobra. Jamblich nazywa to Dobro Istotowym czy też istniejącym na poziomie istoty (κατ' οὐσίαν ὑπάρχον). Znaczy to, że drugie Dobro jest bytem. Zdaje się, że choć Dobro poza istotą jest obecne na niższych poziomach, to jest niepartycypowalne. Byty mogą partycypować tylko w innym bycie. Najwyższym celem duszy jest zatem Dobro Istotowe – Byt. Jamblich bardzo podkreśla, że uczestnictwo duszy w Dobru Istotowym jest niezmiennie i

198"Ἐστι δὴ οὖν τἀγαθὸν τό τε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ὑπάρχον· ἐκείνην λέγω τὴν οὐσίαν τὴν πρεσβυτάτην καὶ τιμιωτάτην καὶ καθ' αὐτὴν (5) οὖσαν ἀσώματον, θεῶν ἰδίωμα ἐξαίρετον καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη τὰ περὶ αὐτοὺς ὄντα, τηροῦν μὲν αὐτῶν τὴν οἰκειαν διανομὴν καὶ τάξιν καὶ οὐκ ἀποσπώμενον ταύτης, τὸ αὐτὸ δ' ὁμῶς ἐν ὅλοις ὡσαύτως ὑπάρχον.

Ψυχαῖς δὲ ταῖς ἀρχούσαις τῶν σωμάτων καὶ (10) προηγουμέναις αὐτῶν τῆς ἐπιμελείας καὶ πρὸ τῆς γενέσεως τεταγμέναις αἰδίους καθ' ἐαυτὰς οὐσία μὲν τοῦ ἀγαθοῦ οὐκέτι πάρεστιν, οὐδ' αἰτία τοῦ ἀγαθοῦ προτέρα οὖσα καὶ τῆς οὐσίας, μετοχή δέ τις ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἕξις παραγίγνεται· οἷαν θεωροῦμεν τὴν τοῦ κάλλους καὶ τῆς (15) ἀρετῆς μετουσίαν πολλὴν διάφορον οὖσαν ἢ οἷαν νοοῦμεν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· αὕτη μὲν γὰρ ἀμφίβολός τις καὶ ὥσπερ ἐπίκτητος ἐν τοῖς συνθέτοις παραγίγνεται, ἢ δ' ἀμετάστατος ἐνίδρυται ταῖς ψυχαῖς καὶ ἀνέκλειπτος, οὔτε αὕτη ποτε ἐξισταμένη ἀφ' ἐαυτῆς, (20) οὔθ' ὑπ' ἄλλων τινῶν ἀφαιρουμένη.

niezbymalne. Człowiek – byt złożony z duszy i ciała – ma udział „jakby nabyty”, ponieważ tylko dusza partycypuje w Dobru. Tylko duchowa część człowieka partycypuje w świecie duchowym. Ciało natomiast ma zapośredniczone uczestnictwo w Dobru istotowym za sprawą złożenia z duszą. Jamblich nie poświęca dużo uwagi Dobru niepartycypowalnemu, gdyż teurgia nie jest skierowana ku niemu, a ku bogom. Dlatego też filozof opisuje relację między bogami a intelektem:

Intelekt jest więc władcą i królem bytów, a umiejętność wszechstworczą doskonale, samowystarczalnie, niezawisłe i zawsze tak samo towarzyszy bogom, trwając przy nich dzięki jednemu, utrzymującemu się w czystej samoistności działaniu. Dusza zaś uczestniczy w cząstkowym, wielopostaciowym intelekcie, baczny nadzorcy całości, sama zaś troszczy się o istoty pozbawione duszy, przeradzając się raz w jednej, a raz w innej postaci.

Z tych samych przyczyn sam porządek oraz piękno samo istnieją w wyższych rodzajach i istotowo im przynależą, albo, jeśli ktoś pragnąłby tak założyć, ich przyczyna współtrwa z nimi jako im podległa. Duszy zaś przynależy wieczne uczestnictwo w porządku duchowym i w boskim pięknie. Wyższym rodzajom nieustannie towarzyszy współbieżna z ich istotą miara albo przyczyna wszechrzeczy, dusza zaś jest określona przez boskie ograniczenie, w którym uczestniczy ona jedynie częściowo¹⁹⁹ (DM I, 7, 26-33).

Intelekt, o którym mówi Jamblich to król bytów. Ten przydomek odnosi się do Platonskiego *Fileba* (28 c6, 30 b), samo zaś miejsce w rzeczywistości duchowej, jakie Jamblich przyznaje intelektowi przypomina Plotyńską teorię intelektu jako stwórcy kosmosu. Intelekt – druga po Jednym hipostaza, choć jest jednością, stanowi również źródło wielości. Autor *Ennead* interpretuje Demiurga z *Timajosa* jako intelekt²⁰⁰. To z niego wyłaniają się kolejne poziomy rzeczywistości. Wydaje się, że Jamblich przejmuje wiele z plotyńskiej teorii – widać bowiem, że również łączy intelekt z demiurgią. Ta umiejętność stwarzania jest przekazywana kolejnym poziomom. W sposób doskonały towarzyszy ona bogom, natomiast dusze partycypują jedynie w intelekcie cząstkowym. Cały proces stwarzania jest stopniowy: jeden poziom rzeczywistości tworzy niższy, a moc intelektu jest obecna na coraz to niższych poziomach w coraz to mniejszym

199 Νοῦς τοίνυν ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων τέχνη τε δημιουργικὴ τοῦ παντός τοῖς μὲν θεοῖς ὡσαύτως (20) αἰετὶ παρέστι τελέως καὶ αὐταρκῶς καὶ ἀνεκδοῶς, κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἐστῶσαν ἐν ἑαυτῇ καθαρῶς, ἡ δὲ ψυχὴ νοῦ τε μετέχει μεριστοῦ καὶ πολυειδοῦς εἰς τὴν τοῦ ὅλου τε προστασίαν ἀναποβλέποντος, καὶ αὐτὴ τῶν ἀψύχων ἐπιμελεῖται ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδεσιν (25) ἐγγιγνομένη.

Ἀπὸ δὲ τῶν αὐτῶν αἰτίων τοῖς μὲν κρείττοσιν αὐτὴ ἡ τάξις, αὐτὸ τὸ κάλλος συνυπάρχει, ἢ εἰ οὕτω τις βούλοιο ὑποτίθεσθαι, ἡ αἰτία τούτων συνυφέστηκεν, τῇ δὲ ψυχῇ νοερᾶς τάξεως καὶ θείου κάλλους μεταλαγχάνειν (30) αἰετὶ σύνεστι· καὶ τοῖς μὲν τὸ μέτρον τῶν ὄλων ἢ τὸ τοῦδε αἰτίον σύνδρομον παρέστι διὰ παντός, ἢ δὲ τῷ θεῷ πέρατι ἀφορίζεται, καὶ τούτου μετέχει μεριστῶς.

200 Por. Viktor Ilievski, *The Demiurge and His Place in Plato's Metaphysics and Cosmology*, [w:] Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition, Brill 2022, s. 51.

stopniu. Również i ta koncepcja ma swoje źródło w *Timajosie*: Platon opowiada o tym, że Demiurg przekazuje bogom zadanie stworzenia człowieka, bo gdyby on sam tego dokonał byłoby to istotne równe bogom (Tim. 41 c2-4). Jamblich zdaje się wyróżniać więcej poziomów świata intelektualnego. Bogowie znajdują się na jego najwyższym poziomie, dusze – na najniższym, cząstkowym. Filozof dostrzega istotną lukę pomiędzy bogami a duszami, dlatego też wprowadza rodzaje pośrednie pomiędzy rodzajami skrajnymi. Są to daimony i herosi. Wypełniają one wspólny łańcuch bogów i dusz (DM I, 5, 42-43). Można postawić hipotezę, że bogowie następujący po intelekcie to henady – jedności, a po nich następują kolejne poziomy rzeczywistości intelektualnej – daimony, herosi, dusze. Dusze jako najniższe mają możliwość łączenia się czy też mieszania z światem materialnym.

Jak jednak opisać obecność boskiego intelektu w świecie? Czy jest on tożsamy z światem, czy też pozostaje od niego oddzielony? Dla oddania tej relacji Jamblich sięga po znaną platońską metaforę światła:

Na wszystkie takie pytania, i na niezliczone im podobne, istnieje jedna znakomita odpowiedź – należy zbadać, w jaki sposób rozmaite dziedziny są przydzielane bogom. Jeżeli więc mielibyśmy roztrząsać przydział ten względem pewnych części wszechświata, względem niebios czy ziemi, względem świętych miast i świętych regionów, świętych gajów czy wizerunków, zobaczymy, że niczym słońce i jego promienie oświeca on wszystko, unosząc się ponad wszystkim. Jak bowiem światło otacza to, co oświeca, tak i moc bogów obejmuje wszystko to, co w niej uczestniczy, będąc ponad tym wszystkim. I jak światło jest obecne w powietrzu, nie mieszając się z nim (widzimy to po tym, że światło zawsze znika wraz ze źródłem światła, a ciepło pozostaje nawet wtedy, gdy źródło ciepła przestaje oddziaływać), tak światło bogów świeci na sposób transcendentny i pozostając trwale osadzone w sobie, przenika wszystko, co istnieje. Wszak nawet widzialne światło jest ciągłością, wszędzie takie samo, i nie da się odłączyć od niego żadnej jego części ani go wyodrębnić, opisując okręgiem, ani w jakikolwiek sposób oddzielić go od jego źródła.

W podobny sposób cały podzielny kosmos ulega podziałowi wobec jednego niepodzielnego światła bogów. Jest ono wszędzie całkowicie jedno i to samo, w sposób niepodzielny towarzyszy wszystkim bytom zdolnym, by w nim uczestniczyć, i wypełnia wszystko swą całkowicie doskonałą mocą, a dzięki swemu nieograniczonemu przyczynowemu górowaniu wszystko w sobie umacnia i udoskonala, i pozostając całkowicie zjednoczone same z sobą, łączy krańce z początkami. Naśladując je, kosmiczny porządek niebios porusza się ruchem okrężnym i pozostaje zjednoczony ze sobą, i prowadzi wirujące okrężnie elementy, i spaja i zawiera wszystkie byty będące w innych bytach bądź niesione ku innym bytom, i sprawia, że krańce łączą się z początkami – na przykład ziemia z niebem – i urzeczywistnia spójność i zgodę wszystkiego ze

Jamblich podejmuje tu zagadnienie kluczowe z punktu widzenia teorii partycypacji: problem jednoczesnej transcendencji wyższych poziomów i ich jednoczesnej immanencji. Dotyczy to zarówno relacji między Jednym a intelektem, między intelektem a światem inteligibilnym, jak i między bogami a światem. Bogowie są jednocześnie całkowicie transcendentni, jak i obecni w świecie zmysłowym. Boskość - tak jak światło - jest ciągłością. Bogowie udzielają swojego światła, obejmują świat, który w nich uczestniczy, ale jednocześnie pozostają całkowicie niezależni od niego w swoim bycie. Jakie przełożenie ma ta teoria metafizyczna na rozumienie teurgii? Czy już w tych fundamentalnych ustaleniach można doszukiwać się podstawy dla poglądu o niezbędnej roli teurgii w akcie zjednoczenia z bogami? Jamblich zdaje się w wielu aspektach swej teorii podążać za Plotynem. Jednoczesna transcendencja i immanencja Jednego jest kluczowym elementem filozofii Plotyna – filozof uzasadnia to chociażby interpretując Jedno jako zasadę bytu: „Wszystkie byty są bytami dzięki Jednemu” (Enn. VI, 9, 1, 1). Dlaczego zatem ten sam punkt wyjścia: transcendencja i immanencja Jednego prowadzi Plotyna do przyjęcia soteriologii opartej na filozoficznej kontemplacji i ćwiczeniach duchowych²⁰², a Jamblicha do uznania teurgii za niezbędny środek do zbawienia? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy jeszcze dokładniej przyjrzeć się relacji pomiędzy bogami i duszami i zbadać, co w ogóle umożliwia połączenie dusz z bogami w teurgii. W rozdziale I, 15 Jamblich mierzy się z aporią Porfiriusza dotyczącą tego, jak istoty niematerialne i intelektualne mogą słyszeć ludzkie głosy podnoszone podczas modlitw. Filozof wyjaśnia skuteczność modlitwy w odniesieniu do relacji podobieństwa między bogami a duszami:

201 Πάντων δὴ οὖν τούτων καὶ ἄλλων παραπλησίον ἀπεράντων ζητημάτων μία ἀρίστη λύσις, κατιδεῖν τὸν τρόπον (15) τῆς θείας λήξεως. Αὕτη τοίνυν ἔάν τε μοίρας τινὰς τοῦ παντός, οἷον οὐρανὸν ἢ γῆν, ἔάν τε πόλεις ἱερὰς καὶ χώρας, ἔάν τε καὶ τεμένη τινὰ ἢ ἱερὰ ἀγάλματα διαλαγχάνη, πάντα ἔξωθεν ἐπιλάμπει, καθάπερ ὁ ἥλιος ἔξωθεν φωτίζει πάντα ταῖς ἀκτίσιν. Ὡςπερ οὖν τὸ φῶς (20) περιέχει τὰ φωτιζόμενα, οὕτως καὶ τῶν θεῶν ἡ δύναμις τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτῆς ἔξωθεν περιείληφεν. Καὶ ὥςπερ ἀμυγῶς πάρεστι τῷ ἀέρι τὸ φῶς (δηλον δ' ἐκ τοῦ μηδὲν ἐν αὐτῷ καταλείπεσθαι φῶς ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ ἐλλάμπον ἀναχωρήσῃ, καίτοι θερμότητος αὐτῷ (25) παρούσης ἐπειδὴν τὸ θερμαῖνον ἐκποδὼν ἀπέλθῃ), οὕτω καὶ τῶν θεῶν τὸ φῶς ἐλλάμπει χωριστῶς ἐν αὐτῷ τε μονίμως ἰδρυμένον προχωρεῖ διὰ τῶν ὄντων ὅλων. Καὶ μὴν τό γε φῶς τὸ ὁρώμενον ἐν ἐστί συνεχές, πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ὅλον, ὥστε μὴ οἷόν τε εἶναι χωρὶς ἀποτεμέσθαι (30) τὸ αὐτοῦ μόριον μηδὲ κύκλῳ περιλαβεῖν μηδὲ ἀποστήσai ποτε τοῦ παρέχοντος τὸ φῶς.

Κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ οὖν καὶ ὁ σύμπας κόσμος μεριστὸς ὢν περὶ τὸ ἐν καὶ ἀμέριστον τῶν θεῶν φῶς διαιρεῖται. Τὸ δ' ἐστὶν ἐν καὶ αὐτὸ πανταχοῦ ὅλως, ἀμερίστως (35) τε πάρεστι πᾶσι τοῖς δυναμένοις αὐτοῦ μετέχειν, παντελεῖ τε δυνάμει πεπλήρωκε πάντα, καὶ ἀπεῖρῳ δὴ τινι τῇ κατὰ αἰτίαν ὑπεροχῇ συμπεραίνει τὰ ὅλα ἐν αὐτῷ, συνήνωταί τε πανταχοῦ πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς συνάπτει· ὅπερ δὴ καὶ ὁ σύμπας μιμούμενος (40) οὐρανὸς καὶ κόσμος τὴν ἐγκύκλιον περιφορὰν περιπολεῖ, συνήνωταί τε πρὸς ἑαυτόν, καὶ τὰ στοιχεῖα κατὰ κύκλον περιδινούμενα ποδηγεῖ, πάντα τε ἐν ἀλλήλοις ὄντα καὶ πρὸς ἄλληλα φερόμενα συνέχει, μέτροις τε τοῖς ἴσοις ἀφορίζει καὶ τὰ πορρωτάτω διωκισμένα, καὶ (45) τὰς τελευτὰς ταῖς ἀρχαῖς οἷον γῆν οὐρανῷ συγκεῖσθαι ποιεῖ, μίαν τε συνέχειαν καὶ ὁμολογίαν τῶν ὅλων πρὸς ὅλα ἀπεργάζεται.

202 Por. np. Enn. V, 3, 17 i ćwiczenie duchowe opisane w rozdziale II.

Bowiem to, co w nas boskie, intelektualne i jedno – czy też, jeśli wolisz to tak nazywać, inteligibilne – w zauważalnym stopniu ulega pobudzeniu dzięki modlitwom, pobudzone zaś kieruje się przede wszystkim ku temu, co mu podobne, i łączy się ze swoją własną doskonałością. Jeśli zaś wydaje ci się niewiarygodne, że „to, co bezcielesne, w jakiś sposób słyszy głosy, i że słowa wypowiedane przez nas w modlitwach wymagają, aby odpowiadał im jakiś inny zmysł, szczególnie słuch” – to w takim razie celowo, jak sądzę, zapominasz o tym, że pierwsze przyczyny w swej obfitości obejmują wszystko, co jest od nich niższe, i posiadają o tym pełnię wiedzy. Obejmują one wszak w jedności całość wszystkiego. Bogowie nie przyjmują bowiem modlitw ani za pośrednictwem mocy, ani za pośrednictwem organów, ale sami obejmują sobą urzeczywistnienie tego, czego dotyczą słowa dobrych ludzi, szczególnie zaś tych, którzy dzięki świętym obrzędom są trwale osadzeni w bogach i zjednoczeni z nimi. Najprościej rzecz ujmując, boskość łączy się tu sama ze sobą – nie zachodzi z jej strony żadne uczestnictwo w wyrażanych w modlitwach myślach podobne temu, które jest udziałem jednej osoby zwracającej się do drugiej²⁰³ (DM I, 15, 19-39).

Jamblich potrzebował metafizycznego uzasadnienia obecności Dobra w duszy, by wytłumaczyć samą możliwość zjednoczenia bogów i duszy w teurgii. Odbywa się ona na zasadzie dążenia podobnego do podobnego. Bogowie, choć całkowicie niezwiązani z światem materialnym, obejmują go w sobie, są bowiem obecni nawet w najniższych poziomach rzeczywistości. Zjednoczenie zaś – jak zdaje się sugerować ostatnie zdanie powyższego passusu – polega na połączeniu boskiego elementu duszy z samymi bogami: „boskość łączy się sama ze sobą”. Warto zwrócić uwagę na szczególny termin, jakiego używa Jamblich, gdy mówi o tym, z czym łączy się dusza – jest to *αὐτοτελειότης*²⁰⁴, własna doskonałość duszy. Saffrey i Segonds piszą, że własna doskonałość duszy to boski intelekt²⁰⁵. Zjednoczenie z bogami oznaczałoby więc osiągnięcie najwyższej doskonałości duszy, złączenie z jej najgłębszą istotą. Grecka doskonałość – *τελειότης*, zawiera w swoim źródłosłowie aspekt celowości. Można zatem powiedzieć, że dusza w teurgii osiąga swój najwyższy cel. Jamblich mówi o połączeniu podobnych elementów w kontekście modlitwy, a więc teurgii opartej na słowie. Bogowie – wedle Jamblicha – obejmują modlitwę teurgiczną. Boskość nie uczestniczy w modlitwach. Jest dokładnie na odwrót: to modlitwy partycypują w bogach i stanowią element pośredniczący w zjednoczeniu podobnego z

203 Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἓν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐγειρόμενον δὲ ἐφίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα. Εἰ (25) δέ σοι ἄπιστον εἶναι καταφαίνεται, πῶς φωνῆς ἀκούει τὸ ἀσώματον καὶ ὡς αἰσθήσεως προσδεῖσεται καὶ διὰ ὧτων τὰ λεγόμενα ὑφ' ἡμῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐκὼν ἐπιλανθάνη τῆς τῶν πρώτων αἰτίων περιουσίας ἐν τῇ εἰδέναι καὶ τῇ περιέχειν ἐν ἑαυτοῖς τὰ ὑφ' ἑαυτῶν (30) πάντα· ἐν ἐνὶ γὰρ δήπου συνείληφεν ἐν ἑαυτοῖς ὁμοῦ τὰ ὅλα· οὔτε διὰ οὖν διὰ δυνάμεων οὔτε δι' ὀργάνων εἰσδέχονται εἰς ἑαυτοὺς οἱ θεοὶ τὰς εὐχάς, ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας (35) ἐνδρυνόμενοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι τυγχάνουσιν· ἀτεχνῶς γὰρ τηρικαῦτα αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι, καὶ οὐδ' ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερον κοινωνεῖ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων.

204 Na marginesie warto zwrócić uwagę, że termin ten jest neologizmem Jamblicha i – jeśli chodzi o filozofię starożytną –hapax legomenon.

205 Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt., s. 256.

podobnym. Wydaje się zatem, że takie modlitwy stanowią rodzaje symboli teurgicznych, które swoje działanie opierają na partycypacji w boskości. Wypowiedzenie ich przez teurga umożliwia zjednoczenie. Innym słownym symbolem teurgicznym jest inwokacja. Jamblich wyraźnie podkreśla, że połączenie nie ma żadnego związku z odczuwaniem:

Nawet w przypadku inwokacji połączenie kapłanów z bogami nie odbywa się za sprawą odczuwania, ale za sprawą boskiej przyjaźni, której jako spójni podlega nierozdzielne zespolenie łączące wszystkie rzeczy we wspólnotę. Nie jest bowiem tak, jak ktoś mógłby sądzić, że nazwa „inwokacja” (πρόσκλησις) wskazuje na skłanianie się (προσκλίνουσαι) ducha bogów ku ludziom. To prawda jakby sama z siebie chce nas nauczać, czyniąc nasz umysł zdatnym do uczestnictwa w rzeczywistości bogów i prowadząc go do nich i zestrzając przez zgodne przekonywanie. Dlatego też święte imiona bogów i inne święte wznoszące do bogów symbole mogą wprowadzać nas w łączność z bogami²⁰⁶ (DM, I, 12, 30-41).

Filozof i w tym miejscu zaznacza, że teurgia nie polega na jakimkolwiek wpływaniu na bogów. Wypowiadanie świętych imion prowadzi do zestrojenia duszy z rzeczywistością bogów. Symbole wydają się pośredniczyć na zasadzie mimesis: boskie imię uczestniczy w danym bogu i jego wypowiedzenie pozwala na owo „zestrojenie się” i połączenie z bogami.

Jamblich mówi również o mimesis w kontekście relacji pomiędzy bogami niebiańskimi (planetami) a bogami inteligibilnymi. Te drugie to planety, a więc byty materialne. W rozdziale I, 17 tak opisuje ich wzajemną relację:

Należy także rzec, że ciało niebieskie jest w najwyższym stopniu pokrewne samej bezcielesnej istocie bogów. Skoro bowiem tamta istota jest jedna, ono samo jest proste; ona nie dzieli się na żadne części, ono także jest niepodzielne; ona jest niezmienna, ono też nie podlega przemianom. Jeśli zaś twierdzi się, że działania bogów mają jedną i tę samą formę, to także i ono obraca się jednym obrotem. Naśladuje bowiem ich tożsamość wedle tych samych zasad, w ten sam sposób i w tym samym kierunku, poruszając się wiekuistym ruchem wedle jednej racji i jednego porządku, a także ich boskie życie – żyjąc życiem spokrewnionym z życiem ciał eterycznych. Dlatego też ciało niebieskie nie jest mieszaniną przeciwnych i różniących się elementów, z których złożone jest nasze ciało, a jego dusza nie jest przyłączona do ciała w sposób, który z dwóch istot żywych tworzyłby jedną. Przeciwnie, owi niebiescy bogowie są istotami żywymi pod każdym względem jednakowymi, całkowicie zjednoczonymi we wszystkich aspektach, jednorodnymi pod względem formy i niezłożonymi²⁰⁷ (DM I, 17, 16-38).

206 Ἄλλ’ οὐδ’ αἱ προσκλήσεις διὰ πάθους συνάπτουσι (30) τοῖς θεοῖς τοὺς ἱερέας· διὰ δὲ τῆς θείας φιλίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα κοινωνίαν παρέχουσι τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς· οὐχ ὥς τοῦνομα, ὥς γε οὕτω δόξαι, αὐτόθεν ἐμφαίνει, τὸν νοῦν τῶν θεῶν προσκλίνουσαι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ κατ’ αὐτὸ τὸ ἀληθὲς ὥς βούλεται (35) ἀναδιδάσκειν, τὴν γνώμην τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδεῖαν ἀπεργαζόμεναι πρὸς τὸ μετέχειν τῶν θεῶν, καὶ ἀνάγουσαι αὐτὴν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ διὰ πειθοῦς ἐμμελοῦς συναρμόζουσαι. Ὅθεν δὴ καὶ ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ καὶ τᾶλλα θεῖα συνθήματα ἀναγωγὰ ὄντα (40) πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν αὐτὰς δύναται.

Jamblich mówi o pokrewieństwie ciał niebieskich do bezcielesnej istoty bogów. Następnie wymienia cechy składające się na tę istotę: niepodzielność i niezmienność. Ciało niebieskie naśladuje tożsamość bogów. Ich stopień partycypacji w boskości przewyższa ten dostępny duszom wcielonym. Człowiek jest istotą złożoną, natomiast ciała niebieskie, podobnie jak bogowie inteligibilni, są istotami niezłożonymi. Należy jednakże podkreślić, że ciała niebieskie nie są tożsame z bogami inteligibilnymi, a jedynie naśladują ich tożsamość. Jamblich powraca do zagadnienia mimesis w kontekście rytuału:

Czy pierwotne ustanowienie kultu nie odbyło się na rozkaz bogów i w sposób natchniony? Naśladuje on bowiem porządek bogów, zarówno ten inteligibilny, jak i ten niebiański. Otrzymuje wiekuiste miary bytów i cudowne symbole, zesłane tu na dół od Ojca i Stwórcy wszechrzeczy. Dzięki temu to, co niewysławialne, jest wyrażane przez niewyraźne symbole, a to, co pozbawione formy, zostaje opanowane przez formę, zaś to, co przekracza wszelki obraz, zostaje odwzorowane w obrazach; wszystko zaś dokonuje się za sprawą jednej boskiej przyczyny, która jest tak oddzielona od odczuwania, że żadne słowo nie jest w stanie jej ująć²⁰⁸ (DM I, 21, 9-19).

Rytuał naśladuje w pewien sposób oba porządki: inteligibilny i niebiański. Wydaje się, że chodzi tu o pewien rodzaj partycypacji: w rytuale element świat materialnego odpowiada bogom niebiańskim – planetom, natomiast boska istota rytuału pochodzi od bogów inteligibilnych. Symbole są zesłane od „Ojca i Stwórcy wszechrzeczy”, czyli od samego intelektu. Posiadają one moc ukazywania rzeczywistości inteligibilnej duszom wcielonym. Niezależnie od ich formy – czy będzie to przedmiot materialny, czy modlitwa – mają one moc podniesienia niższego poziomu na wyższy. Dlatego też to, co niewidzialne, może ukazywać się w tym, co widzialne. Teoria metafizyczna Jamblicha i jego filozofia religii łączą się z neoplatońską soteriologią – anagogiczną drogą od niższego do wyższego:

207Εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῦτο εἰπεῖν, τὸ οὐράνιον σῶμα πρὸς αὐτὴν τὴν ἀσώματον οὐσίαν τῶν θεῶν ἐστὶ συγγενέστατον. Μιᾶς μὲν γὰρ ἐκείνης οὐσης αὐτὸ ἀπλοῦν ἐστίν, ἀμερίστου δ' ἀδιαίρετον καὶ ἀτρέπτου ὡσαύτως ἀναλλοίωτον. Εἰ δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τις αὐτῶν μονοειδῶς (20) ὑποτίθεται, καὶ τοῦτο ἔχει μίαν τὴν περιφορὰν· μιμεῖται δ' αὐτῶν καὶ τὴν ταυτότητα τῇ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως καὶ πρὸς ταῦτα καὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ μίαν τάξιν αἰδίῳ κινήσει, καὶ τὴν θεῖαν ζωὴν τῇ συμφύτῳ τοῖς αἰθερίοις σώμασι ζωῇ. Διόπερ οὐδ' ὥς ἐξ ἐναντίων (25) καὶ διαφερόντων οὔτε τὸ σῶμα αὐτῶν συγκέκρται, ὥσπερ δὴ τὸ ἡμέτερον συνίσταται σῶμα, οὔτε ἡ ψυχὴ πρὸς τὸ σῶμα συνεπάγη εἰς ἓν ἐκ δύο ζῶον, ἀλλ' ὅμοια πάντῃ καὶ συνηνωμένα δι' ὅλων τε ὅλα καὶ μονοειδῆ καὶ ἀσύνθετα τὰ κατ' οὐρανὸν τῶν θεῶν ἐστὶ ζῶα, τῶν (30) μὲν γὰρ κρείττονων ἐν αὐτοῖς αἰεὶ ὑπερεχόντων ὡσαύτως, τῶν δ' ἐλαττόνων ἐξηρημένων τῆς τῶν προτέρων ἀρχῆς καὶ οὐδέποτε αὐτὴν εἰς ἑαυτὰ κατατεινόντων, τῶν δ' ὅλων εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν συντέλειαν συναγομένων, καὶ τρόπον τινὰ πάντων ἀσωμάτων ὄντων καὶ (35) θεῶν δι' ὅλου, διότι τὸ θεῖον εἶδος ἐν αὐτοῖς ἐπικρατοῦν δι' ὅλων τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ὅλην μίαν οὐσίαν ἐντίθησιν.

208 μιμεῖται δὲ τὴν τῶν θεῶν τάξιν, τὴν τε νοητὴν καὶ τὴν (10) ἐν οὐρανῷ. Ἔχει δὲ μέτρα τῶν ὄντων αἰδία καὶ συνθήματα θαυμαστά, οἷα ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὅλων δεῦρο καταπεμφθέντα, οἷς καὶ τὰ μὲν ἀφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται, τὰ δὲ ἀνειδέα κρατεῖται ἐν εἶδεσι, τὰ δὲ πάσης εἰκόνης (15) κρείττονα δι' εἰκόνων ἀποτυπῶνται, πάντα δὲ διὰ θείας αἰτίας μόνῃς ἐπιτελεῖται, ἥτις τοσοῦτον κεχώρισται τῶν παθῶν, ὥστε μηδὲ λόγον αὐτῆς δυνατὸν εἶναι ἐφάπτεσθαι.

Te wtórne zawsze zwracają się ku tym pierwotnym, te wyższe zawsze zaś prowadzą te niższe, służąc im jako wzorzec; istota i postać zawsze przechodzi od wyższych do niższych; w lepszych pierwotnie powstają te, które po nich następują, i od nich to pochodzi porządek, miara i indywidualność zadawane tym gorszym – nigdy jednak odwrotnie, własności nie przechodzą bowiem z tych niższych, na tamte, które nad nimi władają²⁰⁹ (DM I, 8, 51-59).

Wyższe rodzaje zawsze stanowią wzorzec dla niższych bezpośrednio po nich następujących. Jeśli teurgia opiera się na dążeniu podobnego do podobnego i stanowi tak naprawdę połączenie się boskości z sobą samą, a jednocześnie polega na naśladowaniu boskiego porządku, można zaryzykować hipotezę, że w symbolu zawierają się owe wzorce, które zostają rozpoznane przez teurga w rytuale. Nie zawierają one jednak żadnej treści, bowiem mówią o rzeczywistości niewidzialnej, pozbawionej formy, niewyraźnej.

V 3. Natura duszy i jej partycypacja w boskości

Powyższe analizy wykazały, że działanie symbolu i teurgii ma ścisły związek z obecnością bogów w świecie zmysłowym. Rytuał naśladuje relację pomiędzy bogami niebiańskimi a inteligibilnymi. Jednak do pełnego zrozumienia teurgii, należy zrekonstruować antropologię Jamblicha, jej relację z jednej strony do świata inteligibilnego, z drugiej – do świata materialnego. Najbardziej istotne w tym kontekście wydaje się wyraźne oddzielenie duszy od wyższych rodzajów, a także wyróżnienie dwóch rodzajów dusz, które istnieją na dwóch różnych poziomach rzeczywistości. Ten pierwszy rodzaj dusz Jamblich zdaje się opisywać w księdze I w następujący sposób:

Rozważ, jeśli zechcesz, najniższy spośród boskich bytów – wolną, niepokalaną ciałem duszę. Czy brakuje jej podlegającego przyjemności świata zrodzonego, czy tęskni może za błogim powrotem do natury, kiedy przecież istnieje ponad naturą i żyje wolnym od płodzenia życiem? Czy ona – która jest przecież poza wszelkim ciałem i poza związaną z ciałem podzielną naturą, i jest całkowicie oddzielona od tego, co z harmonii duszy zstępuje w dół do ciała – czy może mieć jakkolwiek udział w cierpieniu, które niesie ze sobą zagładę, rozstrój i rozkład ciała? Przeciwnie – czucie, które rządzi wrażeniami zmysłowymi, nie jest jej do niczego potrzebne, ponieważ w żadnym stopniu nie jest już zamknięta w ciele czy ograniczona nim, dlatego w poznaniu tego, co wobec niej zewnętrzne, obywają się bez organów ciała, potrzebnych jedynie duszom w ciałach do poznawania innych ciał. Jest więc całkowicie niepodzielna i trwa w jednej i tej samej

209 Αἰὲν οὖν ἐπιστρεφομένων τῶν δευτέρων ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ τῶν ἀνωτέρων ὡς παραδειγμάτων ἐξηγουμένων τῶν ὑποδεστέρων, ἀπὸ τῶν κρείττονων τοῖς χειρόσιν ἢ τε οὐσία καὶ τὸ εἶδος παραγίγνεται, ἐν αὐτοῖς τε τοῖς βελτίοσι πρῶτως παράγεται τὰ ὕστερα, ὥστε ἀπ' αὐτῶν (55) ἐφίκει καὶ ἡ τάξις καὶ τὸ μέτρον τοῖς χειρόσι καὶ αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἕκαστα, ἀλλ' οὐχὶ ἀνάπαλιν ἀπὸ τῶν ἐλαττόνων ἐπὶ τὰ προέχοντα αὐτῶν ἐπιρρεῖ τὰ ἰδιώματα.

formie, jest samoistnie bezcielesna i nie ma nic wspólnego z tym, co zrodzone i odczuwające, nie może też nigdy niczego odczuwać, ani za sprawą podziału ani wskutek przemian, i nie ma w sobie absolutnie niczego, co w jakikolwiek sposób mogłoby się tyczyć zmiany albo czucia²¹⁰ (DM I, 10, 15-32).

Dusza niewcielona jest jeszcze całkowicie oddzielona od materii. Jednocześnie nie należy ona do świata wyższych bytów inteligibilnych. Natomiast zdaje się, że w momencie wcielenia zmienia się znacząco status bytowy duszy. Stanowi ona element bytu złożonego z duszy i ciała – człowieka. Dla Jamblicha moment złączenia się duszy z ciałem rzeczywiście stanowi istotną różnicę. Aby powrócić do swojego poprzedniego stanu musi ona dostąpić oczyszczenia z materii.

Jamblich odnosi się do dwóch rodzajów dusz w kontekście wróżbiarstwa ze snów. Filozof wyróżnia te ludzkie, które pochodzą z wyobraźni i nawiązują do codziennych zjawisk oraz te, które pochodzą od duszy, z naszych pojęć i rozumu, a oba nazywa odpowiednio fałszywymi i prawdziwymi (DM III, 2, 7-11/103, 2-5). Interesujące jest ostateczne wyjaśnienie pojawiania się tych prawdziwych snów, jak i tego, co one faktycznie człowiekowi przynoszą:

Dusza ma podwójne życie: jedno związane z ciałem, drugie całkowicie od ciała oddzielone. Obudziwszy się w tym drugim życiu używamy doświadczeń z tego związanego z ciałem życia, chyba że za sprawą kontemplacji i dialektyki dzięki czystym logosom oddzielamy się od niego całkowicie. A więc podczas snu oddzielamy się całkowicie, tak jak od jakichś leżących na nas łańcuchów i korzystamy z tego życia oddzielonego od stawania się. Wtedy więc forma życia, czy to intelektualna czy boska forma – czy to będzie jedna i ta sama forma, czy też dwie oddzielne istniejące niezależnie od siebie - wznosi się w nas i wprowadza w działanie zgodnie ze swą naturą. Skoro więc intelekt kontempluje byty, to dusza logosami otacza wszystko co się w niej staje, podobnie też - zgodnie z tą ogarniającą przyczyną złączona za sprawą tych prowadzących ją logosów - przewiduje przyszłość. I za sprawą tej samej przyczyny odbywa się bardziej doskonale wróżbiarstwo: wtedy za sprawą tych wszystkich części, z których się składa, łączy cząstki życia i intelektualnego działania. Wypełnia się dzięki nim całą wiedzą, ponieważ za sprawą pojęć dociera do najbardziej istotnej wiedzy o kosmosie. Kiedy tylko jednoczy się z bogami zgodnie z takim właśnie niepodzielnym działaniem, w tym momencie otrzymuje najprawdziwsze treści intelektualnych wglądów i boskich snów i w

210 Ἰδε γὰρ εἰ βούλει τὸ ἔσχατον τῶν θεῶν, τὴν καθαρὰν (15) τῶν σωμάτων ψυχὴν· τί δεῖται αὕτη τῆς ἐν τῇ ἡδονῇ γενέσεως ἢ τῆς ἐν αὐτῇ εἰς φύσιν ἀποκαταστάσεως, ὑπερφυῆς οὕσα καὶ τὴν ἀγέννητον ζωὴν διαζῶσα; τί δὲ τῆς εἰς φθορὰν ἀγοῦσης λύτης ἢ διαλυοῦσης τὴν τοῦ σώματος ἁρμονίαν μετέχει, σώματος οὕσα (20) παντὸς ἐκτὸς καὶ τῆς περὶ τὸ σῶμα μεριζομένης φύσεως, τῆς τε κατιούσης ἀπὸ τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἁρμονίας εἰς τὸ σῶμα παντάπασιν οὕσα χωριστή; ἀλλ' οὐδὲ τῶν προηγουμένων τῆς αἰσθήσεως παθημάτων προσδεῖται, οὐδὲ γὰρ ὅλως ἐν σώματι κατέχεται, οὐδὲ περιειργόμενη (25) που δεῖται δι' ὀργάνων σωματικῶν ἐτέρων τινῶν σωμάτων ἐκτὸς ὄντων ἀντιλαμβάνεσθαι· ὅλως δὲ ἀμέριστος οὕσα καὶ ἐν ἐνὶ εἶδει μένουσα τῷ αὐτῷ, καθ' αὐτὴν τε ἀσώματος ὑπάρχουσα καὶ μηδὲν ἐπικοινωνοῦσα πρὸς τὸ γινόμενον καὶ πάσχον σῶμα, οὐτ' ἂν κατὰ διαίρεσιν (30) οὔτε κατ' ἀλλοίωσιν τι πάθοι, οὐθ' ὅλως ἔχοι οὐδ' ὅτιοῦν τροπῆς ἢ πάθους ἐχόμενον.

rezultacie wytryskują te najprawdziwsze zasady, z których wypływa prawdziwa wróżba²¹¹ (DM, III, 3, 1-25).

Dusza – wedle Jamblicha - jest w swej naturze w pewien sposób rozdarta: prowadzi dwa życia – jedno związane z ciałem, a drugie – niezależne od niego. Będąc w ciele dusza jest niejako uwięziona w kajdanach – ten zresztą topos wywodzący się z dialogów platońskich²¹² jest dla Jamblicha bardzo ważny i korzysta on z niego wielokrotnie. Dusza czerpie więc bodźce ze świata materialnego poprzez ciało (te właśnie wrażenia stanowią źródło jej zwykłych, „ludzkich” snów) i jest to jej najbardziej narzucające się źródło poznania. Aby wznieść się wyżej musi podjąć wysiłek kontemplacji, a także dialektyki; wtedy - dzięki czystym logosom - odrywa się od ciała. To oderwanie może się również zdarzyć podczas snu. Jamblich zatem bardzo mocno podkreśla skuteczność metod intelektualnych i to zresztą o odmiennych charakterach (kontemplacja wszak jest czym innym, niż dialektyka) – zarówno pewien intelektualny wgląd, jak i logiczny dyskurs mają bardzo potężną moc: są w stanie oddzielić duszę od ciała. Passus ten dotyczy kwestii fundamentalnej w kontekście teurgii: skoro bowiem pierwsze pytanie dotyczące rytuału brzmi: dlaczego dusza potrzebuje teurgii, odpowiedzi należy szukać w naturze duszy. Już przed Shawem A. C. Lloyd²¹³ widział kluczową różnicę pomiędzy Plotynem a Jamblichem w odmiennym spojrzeniu na naturę duszy. Wedle uczonego, Plotyn uznawał, że dusza nie schodzi całkowicie do ciała, a w pewien sposób wciąż jest obecna w świecie inteligibilnym. Z kolei Jamblich uważał, że dusza całkowicie zstępuje do ciała. Czy jednak rzeczywiście tak jest? Powyższy passus stawia tę tezę w wątpliwość. Plotyn dokładnie analizuje problem partycypacji duszy w świecie inteligibilnym w Enneadzie IV, 8 – *O zstąpieniu duszy w ciało*. Punktem wyjścia jest dla Plotyna kontrast, jakiego doświadcza, gdy po wyjściu swojej duszy z ciała, ponownie do niego wraca. W rozdziale czwartym odczytuje metaforę opadnięcia skrzydeł z *Fajdrosa*, ciała-grobu z *Fedona* oraz jaskini z *Państwa*, by oddać status bytowy wcielonej duszy

211 τῆς ψυχῆς διττὴν ἐχούσης ζωὴν, τὴν μὲν σὺν τῷ σώματι τὴν δὲ χωριστὴν παντὸς σώματος, περὶ μὲν τὸν ἄλλον βίον ἐγγηγορότες τὰ πολλὰ τῇ κοινῇ μετὰ τοῦ σώματος ζωῇ χρώμεθα, πλὴν εἴ που κατὰ τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι τοῖς καθαροῖς λόγοις ἀφιστάμεθα ἀπ’ αὐτοῦ παντάπασιν· ἐν δὲ δὴ τῷ καθεύδειν ἀπολυόμεθα παντελῶς ὥσπερ ἀπὸ τινων παρακειμένων ἡμῖν δεσμῶν, καὶ τῇ κεχωρισμένῃ τῆς γνώσεως ζωῇ χρώμεθα. Τότε δὴ οὖν, εἴτε νοερὸν εἴτε θεῖον ταῦτόν ὑπάρχον εἴτε καὶ ἐν ἐκάτερον ἰδίᾳ καθ’ ἑαυτὸ ὄν, τὸ τῆς ζωῆς εἶδος ἀνεγείρεται ἐν ἡμῖν καὶ ἐνεργεῖ ἢ πέφυκεν. Ἐπειδὴ οὖν ὁ μὲν νοῦς τὰ ὄντα θεωρεῖ, λόγους δ’ ἡ ψυχὴ τῶν γιγνομένων ἐν αὐτῇ πάντων περιέχει, εἰκότως δὴ κατὰ τὴν περιέχουσαν αἰτίαν τασσόμενα ἐν τοῖς προηγουμένοις αὐτῶν λόγοις προγιγνώσκει τὰ μέλλοντα. Καὶ ταύτης δ’ ἐτι τελειοτέραν ποιεῖται μαντείαν, ἥνικα ἂν τοῖς ὅλοις, ἀφ’ ὧν ἀπεμερίσθη, συνάπτη τὰς μοίρας τῆς ζωῆς καὶ τῆς νοερᾶς ἐνεργείας· πληροῦται γὰρ ἀπὸ τῶν ὅλων τότε τῆς πάσης εἰδήσεως, ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐξικνεῖσθαι ταῖς ἐννοίαις τῶν περὶ τὸν κόσμον ἐπιτελουμένων. Οὐ μὴν ἄλλ’ ὅποταν γε καὶ τοῖς θεοῖς ἐνωθῇ κατὰ τὴν τοιαύτην ἀπόλυτον ἐνέργειαν, αὐτὰ τὰ ἀληθέστατα δέχεται τῆνικαῦτα πληρώματα τῶν νοήσεων, ἀφ’ ὧν ἀληθεῖ μαντείαν προβάλλει.

212 Por. np. *Phaed.* 67 e7 i nn..

213 Por. A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*, [w:] *the Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, ss. 287-293, [za:] G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, dz. cyt., s. 11.

jako upadek. Niemniej jednak dusza, dzięki „zwrotowi do czystego myślenia”, może uwolnić się z pęt i zacząć wstępować w górę, bo „niemniej ma zawsze coś w sobie, co góruje” (Enn. IV, 8, 4, 21-31). Dusza wcielona zatem – pomimo upadku - zawsze w pewien sposób partycypuje w świecie inteligibilnym. Na tej podstawie Plotyn przyznaje duszy podwójne życie:

stają się tedy dusze jakby dwużyjnymi jestestwami, bo żyją z konieczności życiem „tam” i życiem „tu” na zmianę: życiem „tam” żyją więcej te, które mogą więcej przestawać z umysłem, a te, którym przysługuje coś wręcz przeciwnego bądź z natury, bądź z zewnętrznych powodów, żyją więcej życiem „tu”²¹⁴ (Enn. IV, 8, 4, 31-35).

Plotyn wyraźnie pokazuje, że życie w świecie zmysłowym oraz inteligibilnym radykalnie się różnią. Są to dwa różne rodzaje życia. Wszelkie stany kontemplacji filozoficznej stanowią drogę w górę, do wyjścia z jaskini. Sama możliwość wyjścia z ciała jest dla Plotyna świadectwem tego, że dusza wcielona zawsze partycypuje w świecie inteligibilnym, a stopień tej partycypacji zależy de facto od stopnia zaangażowania w życie umysłowe. Dalej Plotyn doprecyzowuje miejsce duszy indywidualnej w kosmosie. Dusza jako taka jest rodzajem pośrednim, stojącym na granicy pomiędzy światem inteligibilnym i materialnym:

istnieją dwie natury we wszechświecie: zmysłowa i inteligibilna. I choć dla duszy lepiej być w tej inteligibilnej, to z konieczności ma w pewien sposób udział i w zmysłowej. (...) Dusza ludzka jest rodzajem pośrednim, bo choć należy do świata boskiego, to jest najniższym krańcem świata inteligibilnego. Granicząc zaś ze światem zmysłowym, daje mu coś od siebie, jak i otrzymuje od niego coś w zamian²¹⁵ (Enn. IV, 8, 7, 1).

Nie ma tu miejsca na dokładniejsze analizy *Enneady* IV, 8, niemniej jednak powyższe passusy wykazują duże podobieństwo do passusu z III księgi *De mysteriis*. Pojawia się zatem pytanie, gdzie leży różnica między soteriologią Plotyna, opartą na filozoficznej kontemplacji, a soteriologią Jamblicha, opartą na teurgii? Co więcej, Jamblich wymienia dwie możliwości wejścia w to wyższe życie: droga dialektyczna (κατὰ τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι τοῖς καθαροῖς λόγοις) oraz droga „oniryczna” opierająca się na wizjach i logosach zesłanych przez bogów. Droga dialektyczna polega na oczyszczeniu się z wszelkich wyobrażeń zmysłowych i jest to ta sama metoda, co opisana w *Enneadach* (Enn. V, 3, 17)²¹⁶. Droga oniryczna zaś byłaby związana

214 Γίγνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλεῖον μὲν τὸν ἐκεῖ, αἱ δύνανται πλεῖον τῷ νοῷ συνεῖναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλεῖον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει ἢ τύχαις ὑπῆρξεν.

215 Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὐσης, νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχειν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούση, καὶ οὐκ ἀγανακτιτέον αὐτὴν ἑαυτῇ, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν (5) ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὥς ὁμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μὲν τι τούτῳ τῶν παρ’ αὐτῆς. Plotyn też niejednokrotnie mówi o tzw. człowieku zewnętrznym i wewnętrznym, np. w *Enneadzie* III, 2, 15-18 *O opatrności*. Jak pokazuje Dodds, Plotyn porównuje ziemskie (zewnętrzne) życie człowieka do losu marionetki (w czym nawiązuje do toposu z *Platońskich Praw* 644 d-e), natomiast w wewnętrznym życiu człowiek pozostaje całkowicie wolny. Por.: E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, ss. 20-22.

216 Por. rozdział II.

nie tyle z ćwiczeniami intelektualnymi, a z doświadczeniem religijnym rozumianym jako partycypacja w porządku ponadnaturalnym, do którego należą znaki zsyłane przez bogów. Należy rozważyć, czy Jamblich podtrzymuje intelektualizm Plotyna a jedynie dodaje alternatywną drogę teurgiczną. Należy jednocześnie zauważyć, że obaj filozofowie czerpią z tych samych platońskich toposów, m.in. wyzwolenia z kajdan czy drogi w górę. Samo zaś istnienie wyższej boskiej duszy, o której mówią myśliciele, znajduje swoje źródło w *Timajosie*: w rozdziale 69c Platon nawiązuje do stworzenia ludzi przez bogów. Demiurg był bezpośrednim twórcą samych bogów, którzy następnie stworzyli człowieka. Dusza jednak pochodzi od samego demiurga: „Oni poszli za jego przykładem, wzięli nieśmiertelny pierwiastek duszy, potem ją śmiertelnym ciałem otoczyli i dali jej całe ciało jako wózek i doładowali w nim inny rodzaj duszy – śmiertelny – który ma w sobie stany straszne i nieuchronne” (Tim. 69 c5-d1). W innym miejscu Platon mówi o trzech duszach zamieszkujących ciało człowieka, a najwyższa z nich – boska – „podnosi nas do pokrewieństwa z niebianami” (Tim. 90 a4-5). I choć Plotyn i Jamblich zdają się być zgodni co do partycypacji wyższej duszy w porządku inteligibilnym, to różnice w zakresie soteriologii wskazują, że ostatecznie Jamblich postrzegał ciało jako dużo większą przeszkodę dla duszy, niż Plotyn, ponieważ uznał, że droga intelektualnego wysiłku i filozoficznej kontemplacji nie jest wystarczająca, aby dusza mogła osiągnąć cnotę, a przede wszystkim zjednoczenie z boskością, stąd konieczność religijnych rytuałów. Być może różnice wynikają z inspiracji, które Jamblich mógł czerpać z hermetyzmu²¹⁷. W księdze VIII Jamblich nawiązuje do teorii dwóch dusz i przypisuje ją Egipcjanom:

jak mówią te same pisma, człowiek posiada dwie dusze: jedna pochodzi od Pierwszego Inteligibilnego i uczestniczy w mocy demiurga, druga zaś wywodzi się z niebiańskich obrotów – to do niej zmierza dusza widząca boga. Z tych to dwóch dusz, ta która schodzi do nas z kosmosu towarzyszy jego obrotom, tamta zaś, która schodzi od pierwiastka inteligibilnego, jest obecna w sposób inteligibilny i przewodzi rodnotwórczemu cyklowi i to z niej pochodzi uwolnienie od losu oraz droga do góry w kierunku bogów inteligibilnych, i to właśnie teurgia odprawiana zgodnie z tymi regułami życia wznosi do niezrodzonego.

Nie jest więc tak, jak ty mówisz, że wszystko jest związane nierozzerwalnymi więzami konieczności, które nazywamy losem, bowiem dusza posiada właściwą zasadę, drogi do świata inteligibilnego i oddzielenia się od świata stawania się oraz połączenia z bytem i boskością²¹⁸ (DM VIII, 6, 4-15).

217 Inspirację hermetyczną cytowanego passusu rozpoznaje A. J. Festugière w pracy: *La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. IV. Le Dieu Inconnu et la Gnose*. (Coll. Études Bibliques.) Paris: Gabalda, 1954, ss. 114-116, gdzie uczony twierdzi, że Jamblich cytuje nie tyle literę, co istotę doktryny przypisywanej Hermesowi. Pracę cytuję za komentarzem Saffreya i Segondsa w: Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt., s. 335.

218 Δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἡ μὲν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου (5) νοητοῦ, μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχὴ· τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις

Wydaje się, że teoria dwóch dusz i partycypacji duszy wyższej w porządku inteligibilnym u Jamblicha łączy się z jego teorią teurgii. To nie całkowite oddzielenie się duszy od świata inteligibilnego jest przyczyną przyjęcia przez Jamblicha poglądu o niezbędności teurgii. Wręcz przeciwnie: wedle filozofa to naturalna (bo wynikająca z samego aktu jej stworzenia) partycypacja duszy w porządku bytów inteligibilnych umożliwia i nadaje sens aktowi teurgicznemu. Wyższa dusza jako zasada teurgicznego połączenia z bogami zdaje się odpowiadać tej boskiej, intelektualnej części, która – dzięki modlitwom kieruje się ku temu, co podobne (DM I, 15, 22-25). A więc to partycypacja najwyższej części duszy w bogach umożliwia – poprzez złączenie się podobnego z podobnym – zjednoczenie duszy z bogami. Na tej podstawie można wnioskować, że teoria partycypacji Jamblicha, którą filozof rozwija na potrzeby wyjaśnienia teurgii, w pewnej mierze stanowi w swej istocie kontynuację plotyńskiej interpretacji Platona. Jamblich, chociaż doceniał rolę rozumu i intelektu, to uważał w przeciwieństwie do Plotyna, że dusza ze swej natury nie może wznieść się do zjednoczenia z boskością, ponieważ jej związek z ciałem jest nieusuwalny. Przynależność wyższej duszy do świata inteligibilnego i podobieństwo do niego, owszem, umożliwiając drogę duszy w górę, ale nie są wystarczające. Teurgia w tym kontekście jawi się jako uzupełnienie naturalnych zdolności duszy, uzupełnienie posiadające ponad-naturalny charakter. Podobieństwo między Plotynem a Jamblichem odpowiada podobnej interpretacji *Timajosa*. W analizowanej *Enneadzie* IV, 8 Plotyn zauważa pewną dychotomię w dialogach Platona dotyczącą stanu duszy wcielonej. Metafora odpadnięcia skrzydeł, ciała jako grobu duszy, czy mit jaskini z *Państwa* rysują pesymistyczny obraz ludzkiej natury (Enn. IV, 8, 1). Z kolei w *Timajosie* Platon

wychwala ów świat jako szczęśne bóstwo i powiada, że dusza została dana przez dobrego stwórcę, by świat posiadał umysłową świadomość, ponieważ powinien był posiadać świadomość umysłową, a to stać się nie mogło bez duszy. Więc dlatego Bóg zesłał duszę świata, duszę zaś każdego z nas zesłał w tym celu, by świat był doskonały, albowiem wszystkie te same rodzaje żywin, co w umysłowym świecie, musiały być także w zmysłowym²¹⁹ (Enn. IV, 8, 1, 41-50).

συνακολουθεῖ τῶν κόσμων, ἡ δὲ (10) ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κυκλήσεως ὑπερέχει, καὶ κατ' αὐτὴν ἢ τε λύσις γίγνεται τῆς εἰμαρμένης καὶ ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος, θεωργία τε ὅση πρὸς τὸ ἀγέννητον ἀνάγεται κατὰ τὴν τοιαύτην ζωὴν ἀποτελεῖται.

219 ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων τὸν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα τὴν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔνουν τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔνουν μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἷόν τε ἦν (45) τοῦτο γενέσθαι. Ἡ τε οὖν ψυχὴ ἡ τοῦ παντὸς τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἢ τε ἐκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλος αὐτὸ εἶναι· ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζώων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν.

I choć powyżej analizowane passusy wskazują na obranie optymistycznej interpretacji Platona, to w *De mysteriis* znajdują się również passusy, które opisują stan duszy oraz ich mocy w kategoriach tego, co nieboskie i niedoskonałe. Duszę cechuje słabość i nicość:

Skoro człowiek nie jest w stanie pojąć rozumowo bogów bez ich pomocy, to tym bardziej boskich czynów i wszelkiej [mocy] przepowiadania nikt by nie osiągnął bez ich wsparcia. Natura ludzka jest bowiem słaba i nikła, widzi jedynie na krótką odległość, wrodzona jej jest nicość²²⁰. Jedyne jest dla tego błędzenia, niepokoju i niestabilnej zmiany lekarstwo, a jest nim uczestnictwo w boskim świetle, na tyle, na ile to możliwe. To zatem wykluczone, by człowiek czynił to za sprawą wyprowadzania duszy z czegoś bezdusznego czy też rodzenia intelektu z czegoś pozbawionego intelektu. A więc człowiek nie może z czegoś nieboskiego wyprowadzić boskich działań²²¹ (DM III, 18, 17-28).

Ludzkie poznanie boskości jest całkowicie zależne od samych bogów²²² i opiera się na uczestnictwie w boskim świetle. Jamblich zdaje się w tym miejscu odrzucać jakąkolwiek możliwość manipulacji boskością. To bogowie ustanawiają boskie symbole. W dalszej części księgi III Jamblich jeszcze mocniej podkreśla słabość ludzkiej natury:

Wszystko bowiem co się staje, staje się z jakiejś przyczyny, pokrewne rodzi się z pokrewnego, a boski czyn nie jest ani spontaniczny – nie może bowiem nic zdarzyć się bez przyczyny, ani też nie rodzi się z ludzkiej przyczyny, to jest bowiem niedorzeczne, gdyż jest ona niższa, a to, co doskonalsze nie może wyjść z tego, co niedoskonałe. Wszystkie zatem czyny, które kielkują z boskiej przyczyny są podobne do niej. Ludzka dusza natomiast podlega jednej formie i całkowicie jest zaciemniona przez ciało, czy to rzeką Ameles, czy też wodą Lethes, czy niewiedzą czy obłąkaniem czy więzami namiętności czy ciężarem życia czy też jeszcze inaczej nazwalibyśmy to zło, nie znajduje się właściwej nazwy dla jej atopii²²³ (DM III, 20, 6-20).

220 W księdze I Jamblich używa podobnego sformułowania: „Świadomość bowiem naszej nicości – gdyż tak można rzec, wypadamy z bogami – w naturalny sposób zwraca nas ku błaganiom” (DM I, 15, 44-47); Ἡ μὲν γὰρ συναίσθησις τῆς περὶ αὐτοὺς οὐδενείας, εἴ τις ἡμᾶς παραβάλλων τοῖς θεοῖς κρίνοι, ποιεῖ τρέπεσθαι πρὸς τὰς λιτὰς αὐτοφυῶς.

221 ἐπεὶ οὐδὲ λόγον περὶ θεῶν ἄνευ θεῶν λαβεῖν δυνατόν, μήτοι γε δὴ ἰσόθεα ἔργα καὶ πᾶσαν πρόγνωσιν ἄνευ θεῶν τις ἂν ἐπιτηδεύσειεν. Τὸ γὰρ ἀνθρώπειον φύλον ἀσθενές ἐστι καὶ σμικρόν, βλέπει τε ἐπὶ βραχύ, σύμφυτόν τε οὐδένειαν κέκτηται· μία δ' ἐστὶν ἐν αὐτῷ τῆς ἐνυπαρχούσης πλάνης καὶ ταραχῆς καὶ τῆς ἀστάτου μεταβολῆς ἰατρεία, εἴ τινα μετουσίαν θείου φωτὸς κατὰ τὸ δυνατόν μεταλάβοι· ὁ δὲ ταύτην ἀποκλείων ταῦτόν ποιεῖ τοῖς ἐξ ἀψύχων ψυχὴν παράγουσιν ἢ τοῖς ἀπὸ τῶν ἀνοήτων νοῦν ἀπογεννῶσι· καὶ γὰρ αὐτὸς ἀπὸ τῶν μὴ θεῶν τὰ θεῖα ἔργα ἀναντίως ὑφίστησιν.

222 Przypomina to słynne zdanie świętego Pawła: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3). Szersze porównanie myśli Jamblicha i chrześcijańskiej pokory (*humilitas*) można znaleźć w: H. Feichtinger, *Oudēneia and humilitas: Iamblichus and Augustine on Grace and Mediation*, *Dionysius* 21 (2003): 123–160.

223 πᾶν μὲν γὰρ τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς γίνεται, καὶ τὸ συγγενὲς ὑπὸ τοῦ συγγενοῦς ἀποτελεῖται, τὸ δὲ θεῖον ἔργον οὕτε αὐτόματόν ἐστιν (ἀνάιτιον γὰρ τὸ τοιοῦτον καὶ οὐ πάντως τεταγμένον), οὕτε ἀπ' ἀνθρωπίνης αἰτίας ἀπογεννᾶται· ἀλλότριον γὰρ καὶ τοῦτο καὶ ὑποδεέστερον, τὸ δὲ τελειότερον ὑπὸ τοῦ ἀτελοῦς οὐκ ἔχει δύναμιν παράγεσθαι. Πάντα ἄρα ἀπὸ θείας αἰτίας ἀποβλαστάνει τὰ προσόμοια αὐτῇ ἔργα φυόμενα. Ἡ γὰρ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατέχεται ὑφ' ἐνὸς εἶδους καὶ ὑπὸ τοῦ σώματος πανταχόθεν ἐπισκοτεῖται· ὅπερ εἴτε Ἀμέλγητα ποταμὸν εἴτε Λήθης ὕδωρ εἴτε ἄγνοιαν καὶ παραφροσύνην εἴτε διὰ παθῶν δεσμὸν εἴτε ζωῆς στέρησιν εἴτε ἄλλο τι τῶν κακῶν ἐπονομάσειεν, οὐκ ἂν τις ἐπαξίως εὖροι τὴν ἀτοπίαν αὐτοῦ προσονομάσαι.

Znów Jamblich sięga po znane platońskie toposy, tym razem jednak w celu podkreślenia marności ludzkiej natury. Ludzka dusza obciążona jest zapomnieniem przez rzekę Ameles lub wodę Lethes (Resp. X, 621 a5 oraz Resp. X, 621 c1-2). Same ciało zaciemnia ludzkie poznanie, namiętności stanowią więzy czy też kajdany, mowa też o ciężarze życia. Tego ostatniego sformułowania używa Platon w *Fajdrosie* (Phaedr. 241 d8). Jakże więc taka upadła natura duszy mogłaby oddziaływać na bogów? Zresztą Jamblich podaje w tym miejscu bardzo logiczne wytłumaczenie: niższa natura nie może oddziaływać na wyższą. Twierdzenie to stanowi kluczowy argument w kontekście powtarzających się zarzutów Porfiriusza o manipulowanie bogami w rytuałach. Taka manipulacja jest niemożliwa. Jak zresztą słusznie zauważają Saffrey i Segonds²²⁴, teza ta jest fundamentalna dla całego neoplatonizmu: znajdziemy ją zarówno u Plotyna (*Enn.* V, 4, 7, 1) jak i w *Elementach teologii* Proklosa (El. Theol., prop. 7). A więc powyższego passusu nie należy rozumieć w ten sposób, że dusza własnymi siłami wznosi się do zjednoczenia z bogami. Również mocy intelektu i rozumu nie powinno się uznawać za istotną w akcie teurgicznym czy też specyficznie wróżbiarskim. Jamblich bowiem kontynuuje:

Stąd też dusza nie posiada właściwej cnoty czy rozsądku, sama raczej uczestniczy w boskich dziełach. Bo jeśli te dzieła faktycznie byłyby dziełami samej duszy, to albo sama dusza mogłaby ich wszystkich dokonać, albo też tylko ona posiadałaby odpowiednią doskonałość. Ale ani jedna, ani druga możliwość nie przysposabia wystarczająco ku temu, gdyż nawet doskonała dusza jest niedoskonała w stosunku do boskiego działania. Inne jest natomiast działanie teurgiczne, a jego skuteczność ma źródło u bogów i w boskich działaniach. Jeśli byłoby inaczej, nie byłby w ogóle potrzebny kult bogów, lecz za pomocą samego rozumu i bez pomocy rytuału boskie dobra same z siebie byłyby nam podległe²²⁵ (DM III, 20, 26-37).

Ostatnie zdanie tego cytatu stoi w jawnej kontrze do stanowiska Plotyna, który właśnie odrzucał rytuały jako niepotrzebne, gdyż dusza sama może się wznieść do poziomu inteligibilnego. Wszak tak naprawdę nigdy go nie opuściła. Jak zostało wykazane wyżej, Jamblich podziela pogląd o podwójnym życiu duszy i o tym, że dusza żyje również na poziomie inteligibilnym. A jednak nie prowadzi go to do tych samych wniosków, co Plotyna. Ciało niemal całkowicie odcina duszę od jej pierwotnego stanu. Jej pozostawanie w świecie inteligibilnym jedynie umożliwia całkowity powrót do tej wyższej rzeczywistości. Dusza jednak nie może tego

224 Jamblique, *Réponse à Porphyre*, dz. cyt., s. 292.

225 Διὰ τοῦτο οὐχ ἡ τὴν οἰκείαν ἔχουσα ἀρετὴν καὶ φρόνησιν ψυχὴ, αὕτη καὶ τῶν θεῶν ἔργων μετέχει· καίτοι εἰ ψυχῆς ἦν τὰ τοιαῦτα ἔργα, ἢ πᾶσα ἂν αὐτὰ ψυχὴ ἀπειργάζετο, ἢ μόνη ἡ τὴν οἰκείαν ἔχουσα τελειότητα· νῦν δὲ οὐδέτερά αὐτῶν ἱκανῶς εἰς τοῦτο παρεσκευάσται· ἀλλὰ καὶ ἡ τελεία ὥς πρὸς τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἐστὶν ἀτελής. Ἄλλη ἄρα ἡ θεουργός ἐστιν ἐνέργεια, καὶ παρὰ μόνων θεῶν ἡ τῶν θεῶν ἔργων ἐνδίδοται κατόρθωσις, ἐπεὶ οὐδ' ἐχρῆν ὅλως τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν χρῆσθαι, ἀλλὰ τοῦτω γε τῷ λόγῳ ἄνευ τῆς θρησκείας παρ' ἑαυτῶν ἂν ἡμῖν ὑπῆρξε τὰ θεῖα ἀγαθὰ.

dokonać o własnych siłach, ponieważ w tym celu musiałaby w pewien sposób wymusić na bogach działanie skierowane do zjednoczenia. To jednak jest niemożliwe: mniej doskonały byt nie może wpływać w żaden sposób na ten doskonały. Stąd też to, co nie jest boskie, nie może być źródłem boskich działań. Zjednoczenie z bogami nie może być inicjatywą duszy, ale jest boskim działaniem zależnym tylko od tych, którzy posiadają boskość z istoty, czyli od bogów.

Z powyższych analiz wynika, że choć Jamblich zdaje się podobnie jak Plotyn pojmować los duszy i jej miejsce w porządku inteligibilnym, to zupełnie inaczej postrzega jej drogę powrotu do świata inteligibilnego. Autor *De mysteriis* za Plotynem mówi o podwójnym życiu duszy, która bytuje jednocześnie w świecie materialnym, jak i inteligibilnym, jednak z tego faktu wyciąga wniosek przeciwny: dusza jest całkowicie zależna od bogów w drodze do zjednoczenia z nimi. W tym miejscu warto przyrzeć się bliżej pogładowi Lloyda o fundamentalnej różnicy między dwoma filozofami. Teorię duszy Jamblicha szczegółowo zanalizował Carlos Steel w monografii *The Changing Self*²²⁶. Uczony podziela opinię Lloyda i podaje szereg argumentów Jamblicha przeciwko doktrynie Plotyna²²⁷. W tym miejscu ograniczę się do rekonstrukcji jednego z tych argumentów. Jamblich odnosi się do teorii Plotyna o trzech częściach duszy, z których najwyższa i doskonała stale przebywa w świecie inteligibilnym. Jeśli ta część duszy jest szczęśliwa, to cała dusza powinna doznawać szczęścia. Jednak nasze doświadczenie temu przeczy²²⁸. Ta rekonstrukcja krytyki poglądów Plotyna (a także innych platoników) znajduje swoje potwierdzenie również we fragmencie z komentarza Jamblicha do *De anima* Arystotelesa. Obrazuje to najlepiej fragment 6, w którym Jamblich krytykuje zarówno Numeniusza, Plotyna, jak i Porfiriusza za to, że uznawali Jedno, Intelpekt i duszę za jedną substancję²²⁹. Jak zauważają autorzy komentarza²³⁰, Jamblich w swojej krytyce nie bierze pod uwagę passusów z *Ennead*, które doprecyzowują pogląd Plotyna. Bo choć w *Enneadzie* III, 4 Plotyn faktycznie mówi, że dusza jest wszystkimi rzeczami, tymi na górze i na dole, i że każdy z nas jest kosmosem inteligibilnym (Enn. III, 4, 3, 22-25), ale w *Enneadzie* V, 1 zdecydowanie wyróżnia trzy hipostazy. Krytyka Jamblicha nie jest zatem precyzyjna, natomiast na jej podstawie, można wywnioskować, jak bardzo istotny był dla Jamblicha pogląd o tym, że cała dusza schodzi do ciała. Jamblich choć zgadzał się na pogląd o immanencji bogów w kosmosie, a także na to, że dusza zawiera boską cząstkę, to jednocześnie uznawał, że przez upadek w świat materialny dusza straciła całkowicie kontakt ze światem inteligibilnym. Bogowie - poprzez zesłanie

226 C. G. Steel, *The changing self: a study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, Paleis der Academiën, 1978.

227 Tamże, ss. 40-45.

228 Tamże, s. 42.

229 Iamblichus, *De anima*. Text, translation, and commentary by J. Dillon and J. Finamore, Brill 2002, ss. 30-31.

230 Tamże, s. 90.

duszom symboli mimetycznych, wróżebnych oraz, przede wszystkim, teurgicznych – odnawiają połączenie między duszą a nimi samymi i umożliwiają im zjednoczenie.

Podsumowanie

Na podstawie powyższych analiz można uznać, że symbol teurgiczny u Jamblicha stanowi konsekwencję jego teorii partycypacji. Konieczność symbolu teurgicznego wynika z natury duszy i jej relacji do świata inteligibilnego. Z jednej strony autor *De mysteriis* podkreśla istnienie boskiej cząstki w duszy, która umożliwia jej połączenie z boskością (DM I, 15). W innym miejscu Jamblich mówi o pomocniczych przyczynach – boskich symbolach, które preegzystują w duszy i wnoszą duszę do bogów (DM II, 11). Teoria dwóch dusz człowieka i ich pochodzenia ze świata inteligibilnego według Jamblicha gwarantuje skuteczność aktu teurgicznego. Te wszystkie poglądy są częściowo zbieżne z poglądami Plotyna. Z drugiej jednak strony Jamblich mocno podkreśla, że cała dusza schodzi do ciała. Ten fakt sprawia, że dusza nie jest w stanie sama uwolnić się z więzów cielesności i zjednoczyć z bogami. „Natura ludzka jest bowiem słaba i nikła, widzi tylko na krótką odległość, wrodzona jej jest nicość” (DM III, 18). Słabość natury ludzkiej jest powodem, dla którego dusza niezbędnie potrzebuje boskiej pomocy w anagogenicznej drodze do zjednoczenia (III, 20). Jamblich, choć zgadza się z Plotynem co do pochodzenia duszy oraz istnienia w niej boskiej cząstki, to z poglądu o tym, że cała dusza schodzi do materialnego ciała, wyprowadza jedyną możliwą konsekwencję: dusza niezbędnie potrzebuje bogów do zjednoczenia.

Pomoc bogów wynika z ich dobrej woli oraz opatrności, której wyrazem jest zesłanie symboli. Symbole mimetyczne pomagają duszom – dzięki anamnezie – przypomnieć sobie boską wiedzę i obrać właściwy kierunek. Symbole wróżebne są rodzajami znaków. Niektóre dotyczą wiedzy o przyszłych wydarzeniach, jednak te wyższego rzędu przekazują wiedzę na temat natury kosmosu. Przykładem tego może być muzyka, która naśladuje dźwięk obrotów planet (DM III, 9). Najwyższy rodzaj symboli wróżebnych poza przekazywaniem wiedzy może doprowadzać ostatecznie do zjednoczenia duszy z bogami (DM III, 5). Najwyższy rodzaj symboli stanowią te symbole teurgiczne, których jedyną funkcją jest zjednoczenie. Nie przekazują one żadnej wiedzy: do poznania boskich symboli dochodzi w stanie zjednoczenia duszy z bogami (DM IV, 2). Działanie tych symboli jest w istocie boskim działaniem, wynikającym z dobrej woli bogów. Na tej podstawie można wyprowadzić hierarchię symboli na zasadzie stopnia ich partycypacji w boskości. Symbole mimetyczne partycypują w boskiej

wiedzy. Symbole wróżebne partycypują częściowo w boskiej wiedzy, a częściowo w boskim działaniu. Wreszcie, symbole teurgiczne partycypują jedynie w boskim działaniu.

Czym zatem jest symbol teurgiczny? Jest to rodzaj bytu, który ma naturę złożoną: składa się z podłoża materialnego (kamienia, rośliny etc.) lub modlitwy (mającej też swe źródło w świecie zmysłowym) oraz boskiego działania, które napełnia tenże symbol i umożliwia duszom zjednoczenie z bogami. Materialny składnik symbolu jest niezbędny, aby dusza zamknięta w ciele materialnym mogła go ująć poznawczo. Jednak jego działanie pochodzi całkowicie ze świata inteligibilnego – od bogów.

Konkluzje

Badania dotyczące roli symbolu w filozofii Jamblicha wykazały w pierwszej kolejności istotne novum, jakie wprowadziła teoria symbolu w tradycji starożytnej. Symbol w filozofii starożytnej posiadał przede wszystkim funkcje poznawcze. U Platona funkcja poznawcza symboli była związana z jego teorią anamnezy oraz teorią partycypacji. Stopień podobieństwa do idei oznacza bowiem większy stopień partycypacji w danej idei. Mity platońskie, w których filozof używa symboli, mają przypomnieć duszy rzeczywistość inteligibilną i umożliwić jej pełne poznanie świata idei. Podobną funkcję symbole pełnią u Plotyna. Plotyn rozwija paideutyczną i poznawczą funkcję symbolu. Przedstawia w *Enneadach* wiele ćwiczeń duchowych, które mają na celu doprowadzić do doświadczenia zjednoczenia. Plotyn doskonale zdawał sobie sprawę z ograniczeń samej filozofii opartej na dyskursie. Poznanie poprzez symbole jest niedyskursywne i niezbędne na drodze powrotu do Jednego. Porfiriusz wiele miejsca poświęcił symbolom zarówno religijnym, jak i naturalnym. Jednak symbole religijne dla Porfiriusza mają zasadniczo podobną funkcję, jak te używane przez Platona i Plotyna. Jamblich również przyjmuje obecność symboli mimetycznych w swojej filozofii. Są one umieszczone w świecie materialnym i odzwierciedlają prawdę o świecie inteligibilnym. Filozof dostrzega ich znaczenie, samo poznanie jest istotnym krokiem do ziemskiego szczęścia. Prawdziwe novum w teorii Jamblicha stanowi symbol teurgiczny. Choć również opiera się na mimesis, a także może być ujęty intelektualnie przez bogów, to zasadniczo nie posiada on znaczenia, które można by odczytać i przełożyć na język filozofii. Jego funkcja polega na pośrednictwie między ludźmi a bogami, które ma na celu zjednoczenie. Rewolucyjność Jamblicha polega przede wszystkim na odejściu od greckiego intelektualizmu. Wcześniej filozofowie starożytni byli zasadniczo zgodni,

że dusza dzięki jej przyrodzonym mocom, może osiągnąć poznanie, doskonałość, zbawienie. Jamblich bardzo mocno podkreśla słabość i nicość duszy, jej całkowitą zależność od bogów zarówno w zakresie oczyszczenia, wyzwolenia od losu, jak i zjednoczenia.

Filozoficzna teoria symbolu i teurgii ma swoje inspiracje teologiczne, co również stanowi istotne novum na tle wcześniejszej filozofii greckiej. Jamblich w sposób wyraźny czerpie z tradycji bliskowschodnich, czego wyrazem są chociażby byty wyższe niewystępujące w greckiej mitologii – anioły, archanioły czy archonci. U Jamblicha możemy znaleźć wyraźne wpływy *Wyroczni Chaldejskich* czy egipskiego hermetyzmu. Mocne podkreślenie całkowitej zależności duszy od bogów wskazuje na możliwe wpływy religii judeochrześcijańskiej. Wątek ten wymaga jednak dokładniejszego zbadania. Jako pionier na polu filozofii religii używa on dawnych pojęć, ale niejednokrotnie nadaje im nowe znaczenie. Wprowadza też zupełnie nowe pojęcia czego przykładem jest pojęcie „ponadnaturalności” (ὑπερφυσίς).

To ostatnie pojęcie ma istotne znaczenie w odniesieniu do symboli wróżebnych. Symbole te mają przede wszystkim aspekt poznawczy, a opierają się na symbolicznych znakach, które przekraczają porządek naturalny.

Choć Jamblich czerpie z wielu tradycji religijnych i teologicznych, między innymi z *Wyroczni Chaldejskich*, to jego teoria symbolu teurgicznego ma charakter filozoficzny. Myśliciel krytycznie podchodzi do teorii partycypacji Plotyna i na tej podstawie formułuje własną teorię metafizyczną. Plotyn uznawał, że najwyższa część duszy stale partycypuje w świecie inteligibilnym. Na tej podstawie nie widział potrzeby żadnej pomocy z góry na drodze powrotu. Jamblich twierdził natomiast, że dusza w całości schodzi do ciała, a więc traci kontakt ze światem inteligibilnym. W związku z tym jest dla niej konieczna pomoc z góry od wyższych rodzajów, od bogów. Pomoc bogów i zesłane przez nich symbole są im konieczne do zbawienia. Teologia Jamblicha opiera się na przekonaniu, że bogowie są aktywnie zaangażowani w zbawienie duszy, cechuje ich dobra wola i miłość do człowieka. Dusza posiada boską część, jednak jest ona całkowicie zaciemniona przez ciało. Symbol teurgiczny na zasadzie mimesis oraz partycypacji w wyższym porządku pomaga wznieść się tej najwyższej części duszy i poprzez rozpoznanie podobnego przez podobne, zjednoczyć się z bogami. Symbol pełni zatem ważną rolę w Jamblichowej antropologii. Autor *De mysteriis* dostrzega ponadto możliwość zjednoczenia z partycypowalnym Jednym za sprawą symbolu dla bardzo nielicznych dusz, a tym samym rozwiązuje zasadniczy problem metafizyki Plotyna dotyczący możliwości lub niemożliwości zjednoczenia z transcendentnym Jednym.

Sama teoria symbolu operuje platońskimi pojęciami, ale teoria duszy zdradza wpływy arystotelejskie. Platon był dla Jamblicha niekwestionowanym autorytetem, którego autor *De*

mysteriis starał się wiernie odczytać. Czy jednak myśl Jamblicha jest platonizmem? Myśl Jamblicha przeniknięta jest duchem platońskim, ale jest już mocno oddalona od swego źródła, gdyż na myśl filozofa równie duży wpływ miała religia i teologia. Filozof dokonuje swego rodzaju syntezy platonizmu, religii i teologii, w czym można dostrzec analogię do twórczości późnoantycznych filozofów chrześcijańskich. Sama teurgia, jak zauważyli to już autorzy współczesnej edycji krytycznej *De mysteriis* działa na zasadzie *ex opere operato*²³¹. Przy czym, co – należy podkreślić – w dyskursie filozoficznym Jamblich rygorystycznie przestrzega zasad dialektyki. Jednocześnie dostrzega on granice poznania zarówno dyskursywnego, jak i intelektualnego, a niewystarczalność tych metod poznania w kontekście rytuału uzasadnia filozoficznie. To rytuał i symbol, stanowiący jego istotę, ze swej natury całkowicie wymykają się ludzkiemu poznaniu. Symbol teurgiczny umożliwia bowiem doświadczenie, w którym zanikają ludzkie kategorie poznawcze – rozróżnienie na podmiot i przedmiot.

Podsumowując, Jamblich w *De mysteriis* zawarł pełną teorię symbolu. Ma ona istotne znaczenie w zakresie kosmologii, teorii poznania, teorii partycypacji, antropologii oraz w jego filozofii religii. W tej ostatniej dziedzinie Jamblich, dzięki teorii symbolu, tłumaczy ponadnaturalne znaki obecne w rytuałach wróżbiarskich, a przede wszystkim wyjaśnia istotę rytuału teurgicznego, którego celem jest zjednoczenie z bogami. Symbol teurgiczny stanowi istotę tego rytuału: jako pośrednik pomiędzy ludźmi a bogami umożliwia zjednoczenie. Tym samym należy stwierdzić, że symbol w filozofii Jamblicha nie jest jedynie pojęciem marginalnym, ale ma kluczowe znaczenie jako element spajający różne obszary myśli filozofa.

Na koniec warto postawić pytanie o znaczenie teorii Jamblicha dla współczesnej filozofii religii. Jest to zarazem pytanie o to, czy powrót do starożytnych korzeni filozofii może w jakiś sposób wzbogacić współczesne dyskusje filozoficzne. Całościowe i szczegółowe porównania wykraczają poza ramy niniejszej pracy. Celem poniższych rozważań, jest więc raczej wskazanie pewnych tropów, które mogą się okazać inspiracją dla bardziej szczegółowych badań porównawczych starożytnej i współczesnej filozofii religii.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę, że współczesna filozofia zajmuje się przede wszystkim symbolem w rozumieniu, jakie przeprowadziłem w analizach dotyczących symbolu mimetycznego w rozdziałach I i II. Paul Ricoeur, jeden z najwybitniejszych XX-wiecznych badaczy symbolu na polu filozofii, podaje taką oto definicję tego pojęcia:

231 Por. Rozdział IV, s. 66, przyp. 162.

nazywam symboliczną każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być ujęty inaczej niż ten pierwszy²³².

Symbol jest zatem rodzajem znaku, który posiada sens w pewien sposób ukryty, który wymaga interpretacji. Takie rozumienie symbolu jest obecne zarówno u Porfiriusza w *Grocie nimf*, jak i w *De mysteriis* Jamblicha. Takie bowiem symbole jak: jaskinia, woda czy miód u Porfiriusza czy też błoto lub lotos u Jamblicha w swej dosłownej warstwie znaczeniowej odsyłają jedynie do pewnych elementów świata materialnego czy krajobrazu. Dopiero wnikliwa egzegeza pozwala odkryć ich głębszy filozoficzny sens.

Jak współczesna filozofia zapatruje się na możliwość odczytania tego ukrytego znaczenia? Często można się spotkać z nastawieniem sceptycznym. Chociażby Mircea Eliade, wybitny religioznawca, który w swoich pracach niejednokrotnie stawiał również pytania filozoficzne, odpowiada w sposób następujący:

Jeśli umysł, aby dotrzeć do ostatecznej rzeczywistości świata, posługuje się Obrazami, to właśnie dlatego, że rzeczywistość ta przejawia się w sposób pełen sprzeczności, a zatem nie jest możliwe wyrażenie jej w języku dyskursywnym. (Znane są nam daremne wysiłki rozmaitych teologii i metafizyk, tak wschodnich, jak zachodnich, aby za pomocą pojęć coincidentia oppositorum wyrazić sposób istnienia, który z łatwością i nader często wyrażany jest poprzez Obrazy i symbole)²³³.

Zdaje się zatem, że Eliade nie uznaje możliwości przełożenia symboli na język pojęć i dyskursu. To właśnie język symboli umożliwia człowiekowi kontakt z rzeczywistością przekraczającą myślenie dyskursywne. Czy zatem wszelkie egzegezy symboli dokonywane na przestrzeni wieków są niewiele warte, ponieważ i tak nie odkrywają znaczenia symboli, a być może nawet zaciemniają jego znaczenie? Carl Gustav Jung, który zdaje się podzielać stanowisko Eliadego, w następujący sposób odnosi się do wszelkich rezultatów egzegezy symboli:

Słowo lub obraz jest symboliczny wówczas, gdy implikuje coś więcej niż jego oczywiste i bezpośrednie znaczenie. Symbol posiada szerszy, „nieświadomy” aspekt, który nigdy nie zostaje precyzyjnie zdefiniowany ani w pełni wyjaśniony. Nie ma nadziei na to, aby go zdefiniować czy wyjaśnić. Kiedy umysł bada symbol, dociera do idei, leżących poza zasięgiem rozumu. Koło może prowadzić nasze myśli w stronę koncepcji „boskiego”

232 P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 191.

233 Tamże, s. 21.

słońca, jednak w tym punkcie rozum musi przyznać się do swej niekompetencji; człowiek nie potrafi zdefiniować „boskich” bytów²³⁴.

Ten sceptyczny stosunek w odniesieniu do możliwości odczytania najgłębszego sensu symboli koresponduje z przeanalizowanym w pracy stanowiskiem Plotyna. Autor *Ennead* sam podkreślał, że wszelkie jego wywody stanowią jedynie drogowskaz dla tych, którzy zapragną zobaczyć (Enn. VI, 9, 11-14). Co więcej, tajemne znaki religii egipskiej filozof uznawał za zasadniczo niemożliwe do ujęcia w formie dyskursywnej (Enn. V, 8, 6). Warto też w tym kontekście przywołać również stanowisko Wolickiej, która twierdzi, że mity symboliczne Platona ostatecznie wymykają się jakiegokolwiek interpretacji, tj. przełożeniu na język dyskursywny. Porfiriusz i Jamblich reprezentowali odmienne stanowisko. Przede wszystkim teoria Jamblicha, która łączy pewne elementy platońskie i stoickie wydaje się dużym osiągnięciem. Autor *De mysteriis* wyraźnie bowiem wskazuje na boskie pochodzenie tych symboli. Są one zesłane przez bogów dla ludzi, aby dzięki procesowi anamnezy i za sprawą mimesis mogli oni poznać prawdę o naturze rzeczywistości. Szczególnie pogląd o tym, że symbolika religijna pochodzi od bogów może mieć bardzo istotną rolę w sporze o pochodzenie symboli. Jest ono oczywiście do zaakceptowania tylko z perspektywy teistycznej, ale niemniej wskazuje pewną bardzo interesującą alternatywę w sporze o naturalne bądź konwencjonalne źródło symboli: symbole wedle Jamblicha mają ostatecznie pochodzenie ponadnaturalne, boskie.

Jeśli chodzi o symbole wróżebne, to wydaje się, że obecnie nie są one przedmiotem badań filozoficznych. Niewielu bowiem filozofów współczesnych wierzy w skuteczność praktyk wróżbiarskich. Co zaś z symbolami teurgicznymi? Trudności może nastroczać kwestia terminologii: owszem we współczesnej filozofii znajdują się odniesienia do symboli rytualnych, jednak zwykle takich, które jednak posiadają pewne znaczenie. Wydaje się natomiast, że ciekawym kontekstem porównawczym mogą być współczesne badania nad mistycyzmem, ze względu na pewne podobieństwa pomiędzy doświadczeniem teurgicznym a doświadczeniem mistycznym. Zagadnienie jest szeroko badane, dlatego w tym miejscu ograniczę się do interesujących badań Williama Jamesa. W słynnej książce *Odmiany doświadczenia religijnego* autor poświęca jeden z ostatnich rozdziałów doświadczeniu mistycznemu. Zamiast dokładnej definicji James podaje niezbywalne cechy takiego doświadczenia. Są to: niewyraźność, jakość poznawcza, ulotność oraz bierność²³⁵. Kategoria niewyraźności jest zasadniczo spójna z poglądami Plotyna dotyczącymi możliwości opisu stanów mistycznych, jak choćby wyjścia

234 Carl Gustav Jung, *W stronę nieświadomości*, [w:] *Człowiek i jego symbole*, przeł. R. Palusiński, Wydawnictwo KOS, Katowice 2018, ss. 44-45.

235 W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego. Esej o naturze ludzkiej*, przeł. J. Hempel, przekład uzupełnił, opracował i przedmowę opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, ss. 344-345.

duszy z ciała, czy zjednoczenia z Jednym. Jak zostało to szeroko przeanalizowane w rozdziale IV, dla Jamblicha zjednoczenie, do którego dochodzi w teurgii jest niewyraźne, ze względu na niemożność językowego ujęcia doświadczenia, w którym zanika różnica między podmiotem a przedmiotem. Co do jakości poznawczej, która może pozornie być niemożliwa ze względu na niewyraźność doświadczenia, to wydaje się, że Jamesowi chodzi bardziej o sam fakt, że takie doświadczenie istotnie zmienia życie człowieka i pozostaje w jego pamięci²³⁶. Również bierność jest kategorią, która dobrze pasuje zarówno do opisów kontemplacji filozoficznej Plotyna, jak i doświadczenia teurgicznego u Jamblicha. Choć w pierwszym przypadku może się wydawać, że wszystko jest dziełem samego filozofa, to jednak jego wskazówka, by w kulminacyjnym momencie „wezwać boga” (Enn. V, 8, 9) pokazuje nie tyle, że bóg jest niezbędny w osiągnięciu tego doświadczenia, ile że tego doświadczenia nie da się wymusić, a raczej należy wypracować w sobie stan wewnętrznej bierności i otwarcia. W kontekście teurgii sprawa jest dużo prostsza: Jamblich wielokrotnie podkreśla, że teurgia jest całkowicie działaniem boskim i człowiek nie ma w nim żadnego udziału (m.in. DM II, 11 czy III, 20). Z kolei w rozdziale III, 11 filozof wyraźnie podkreśla, że kapłan w rytuale odbywającym się w Wyroczni w Kolofonii „przygotowuje się do bycia naczyniem dla boga”(DM, III, 11, 47).

James zasadniczo nie podejmuje zagadnienia doświadczeń mistycznych w jakimkolwiek rytuale religijnym. Jednak jego analizy dotyczące praktyk stosowanych w buddyzmie²³⁷ wykazują niezwykle podobieństwo do filozofii Plotyna: zarówno buddyści, jak i Plotyn uznawali, że człowiek za sprawą określonych praktyk – medytacji czy kontemplacji, dzięki przyrodzonym zdolnościom duszy, jest w stanie osiągnąć zjednoczenie, zbawienie czy oświecenie²³⁸. Odmienne odpowiedzi na pytanie, czy człowiek sam może osiągnąć zbawienie, czy też niezbędna jest mu pomoc bogów (lub Boga) stanowią o fundamentalnej różnicy między Plotynem a Jamblichem. Na zakończenie tych rozważań warto podkreślić, że za poglądem Jamblicha stały mocne racje metafizyczne: jeśli cała dusza schodzi²³⁹ do ciała (a świadczy o tym fakt, że doznaje ona stanów smutków i nieszczęścia w ciele), to traci kontakt ze światem duchowym, a więc w swej drodze do zbawienia musi uzyskać pomoc od bogów. Wydaje się, że

236 James podaje szereg świadectw, które zarówno podkreślały niewyraźność, jak i niezatarty ślad, jakie pozostawiały one w pamięci danej osoby. Por. W. James, *Odmiany...*, dz. cyt., ss. 346-362.

237 Por. Tamże, ss. 362-364.

238 Zdumiewające swoją drogą, że w tymże rozdziale James ani razu nie odnosi się do Plotyna. Dostrzeganie istotnych paraleli pomiędzy myślą Plotyna a filozofią indyjską nie jest niczym nowym: por. np. artykuł A. H. Armstronga: *Plotinus and India*, *The Classical Quarterly*, Volume 30, Issue 1, January 1936, pp. 22-28.

239 Przedstawiony tu argument będzie zdaje się równie mocno działał w teoriach, które nie zakładają preegzystencji duszy. Wówczas bowiem również cała dusza jest złączona z ciałem.

ten argument (przedstawiony w tym miejscu w skróconej formie²⁴⁰), może stanowić ciekawą inspirację dla filozofów, którzy badają istotę rytuału religijnego.

Zakończenie

Niniejsza praca poświęcona symbolowi w *De mysteriis* Jamblicha miała na celu odpowiedzieć na postawione we wstępie problemy badawcze: rekonstrukcję teorii symbolu w filozofii Jamblicha, jej miejsca zarówno w myśli samego Jamblicha, jak i w kontekście wcześniejszej tradycji filozofii greckiej, wreszcie odkrycia znaczenia tej teorii, jako istotnego novum w starożytnej filozofii. Za pomocą metod historyczno-filozoficznych został zrekonstruowany kontekst i wpływy wcześniejszych myślicieli na Jamblicha, co pozwoliło jednocześnie na ukazanie nowatorstwa myśli autora *De mysteriis*. Przy użyciu metod filologicznych (translacja i interpretacja filologiczna tekstów źródłowych, badania nad semantyką kluczowych terminów i pojęć) oraz analizy filozoficznej tekstu zostało zrekonstruowane znaczenie symbolu w kontekście teorii poznania Jamblicha oraz jego metafizyki (przede wszystkim teorii partycypacji). Analiza filozoficzna pozwoliła wydobyć głęboki sens teorii symbolu i jej rewolucyjność, polegającą na sformułowaniu nowych rozwiązań kluczowych problemów filozofii greckiej.

Nowość pracy polega na całościowej rekonstrukcji teorii symbolu w filozofii Jamblicha i pokazaniu jej kluczowego znaczenia dla przekonań myśliciela w obszarze metafizyki i filozofii religii. W badaniach zostało wykazane, że myśl Jamblicha nie jest manifestem irracjonalizmu, ale - choć należy do starożytnej tradycji platonizmu - w sposób twórczy ją przekracza.

Jamblich jako pionier w zakresie filozofii religii zajmował się zagadnieniami, które przed nim nie otrzymały filozoficznego opracowania. Dlatego też wprowadza nowe pojęcia i nadaje nowe znaczenia dawnym terminom. Jednocześnie, widząc pewne ograniczenia myśli greckiej, nie waha się sięgać po inspiracje wywodzące się z wschodnich kultów religijnych. Myśl Jamblicha miała istotny wpływ na późniejszą filozofię. Z teorii Jamblicha czerpali zarówno filozofie pogańscy – jak Proklos czy Damaskios, jak i chrześcijańscy – jak Pseudo-Dionizy, a za jego pośrednictwem również późniejsi myśliciele chrześcijańscy o proveniencji platońskiej. Jednocześnie, co zostało wspomniane, nie została podjęta problematyka możliwego wpływu chrześcijaństwa na Jamblicha, jako przekraczająca ramy niniejszej pracy. W tymże zagadnieniu należy upatrywać bardzo interesujących dalszych perspektyw badawczych, gdyż temat ten – jak

240 Szerzej przedstawiam argument Porfiriusza wyżej w rozdziale V.

się zdaje – nie został dotychczas wystarczająco zbadany. Wydaje się, że teoria symbolu Jamblicha, dzięki jej umocowaniu w teorii partycypacji oraz teorii poznania, a także ze względu na cechujący całą myśl filozofa synkretyzm religijny, może mieć charakter uniwersalny i da się ją zastosować również do wielu innych, późniejszych tradycji religijnych. Tym samym teoria Jamblicha może być również interesująca dla współczesnych filozofów religii. Wydaje się bowiem, że dzisiejsze bardzo zaawansowane i szczegółowe badania filozoficzne nad istotą religii i kultu mogą wiele zyskać, dzięki głębszemu zrozumieniu korzeni filozofii religii oraz myśli pioniera tej dyscypliny w filozofii zachodniej – Jamblicha z Chalkis.

Bibliografia

Źródła

Jamblich

Jamblique, *Réponse à Porphyre. (De Mysteriis)*. Texte établi et traduit par : Henri-Dominique Saffrey et Alain Philippe Segonds. Les Belles Lettres, 2021.

Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta, ed. by J. Dillon, Leiden,: Brill. Edited by Iamblichus (1973).

Iamblichus, *De anima*, text, translation, and commentary by John F. Finamore and John M. Dillon, Brill 2002.

Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Texte établi et traduit par: Edouard Des Places, Collection des universités de France Série grecque - Collection Budé, Les Belles Lettres, Paris 1966.

Pozostałe źródła

- Julian the Chaldean, *Chaldean Oracles*: text, translation, and commentary by Ruth Majercik, Brill, Leiden 1989, Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*. Texte établi et traduit par : Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds, Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn., Berlin: Weidmann, 1951:
- Numenius, *Fragments*, Edited and Translated by E. Des Places, Paris: Les Belles Lettres (Bude), 1971.
- Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, vols. 1-2, edd. A. Henrichs and K. Preisendanz, 2nd edn., Stuttgart: Teubner, 1:1973.
- Platonis opera*, vol. 1, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967): St I.2a-16a.
- Platonis opera*, vol. 4, ed. J. Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1968): St III.17a-92c.
- Plotini opera*, 3 vols. edd. P. Henry and H.-R. Schwyzer, [*Museum Lessianum. Series philosophica* 33-35. Leiden: Brill, 1:1951; 2:1959; 3:1973].
- Plutarchi moralia*, vol. 2.3, ed. W. Sieveking, Leipzig: Teubner, 1935 (repr. 1971): 1-80.
- Porfirio, *Lettera as Anebo*, ed. A.R. Sodano, Nápoles 1958.
- Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*. Texte établi et traduit par : Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds, Paris: Les Belles Lettres, 2022.
- Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., ed. E. Diehl, Leipzig: Teubner, 1:1903; 2:1904; 3:1906 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965): 1:1-458; 2:1-317; 3:1-358.
- Proclus, *The Elements of Theology*, ed. by E. R. Dodds, Oxford University Press, 1971.
- Westerink L.G., *The Greek commentaries on Plato's Phaedo [Damascius]*, vol. 2, Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1977: 27-285.

Przekłady

- Jamblich, *O misteriach egipskich* (Księga I), przeł. A. Ładziński i J. Wolak, „Kronos” 57 2/2021, ss. 16-49.

- Jamblich, Porfiriusz, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynica, Wydawnictwo Epsilon, Kołobrzeg 1993.
- Cycon M. T. , *Pisma filozoficzne*, t. 1: *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu*, przeł. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021.
- Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012.
- Plotyn, *Enneady*, t. I, II i III , przeł. i wstępem poprzedził Adam Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2000-2004.
- Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, przeł. P. Ashwin-Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Warszawa 2005.
- Proklos, *Elementy teologii*, przeł. R. Sawa, Warszawa 2002.

Słowniki i Encyklopedie

- Greek-English Lexicon*, H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones (eds.), Oxford 1951.

Literatura przedmiotu

Literatura pierwszorzędna

- A. H. Armstrong, *Plotinus and India*, *The Classical Quarterly*, Volume 30, Issue 1, January 1936, pp. 22-28.
- Addey C., *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, Routledge, London 2014.
- Athannasiadi P., *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*, *The Journal of Roman Studies*, 1993, Vo.1 83 (1993).
- Armstrong A. H., *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, [w:] *Plotinian and Christian Studies*, London: Variorum Reprints, 1979, 179-188.

- Beierwaltes W., *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, Zeitschrift für Philosophische Forschung 15 (3):334 – 362, 1961.
- Bidez J., *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-Platonicien Avec les Fragments des Traités* [Peri Agalmaton] *Et de Regressu Animae*, G. Olms Verlag, Hildesheim, New York 1980.
- des Places E., *La religion de Jamblique*, [w:] *Entretiens sur L' antiquité classique*, XXI, De Jamblique à Proclus, Vandœuvres-Genève, 1975.
- Carabine D., *The Unkown God, Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Wipf & Stock Publishers, 2015.
- Casel O., *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Verlag von Alfred, Töpelmann in Gießen, 1919.
- Clarke E. C., *'Iamblichus' 'De mysteriis' Manifesto of the Miraculous*, Ashgate Publishing, 2001,
- Dillon J., *Plotinus and the Chaldean Oracles*, [w:] *Platonism in Late Antiquity*, eds. S. Gersh and Charles Kannengiesser, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, (1992), ss. 131-140.
- Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, przeł. Jacek Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.
- Dodds E. R., *Plato's Parmenides and the Origin of the Neoplatonic One*, The Classical Quarterly, Vol. 22, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1928), pp. 129-142.
- Feichtinger H., *Οὐδένεια and humilitas: Iamblichus and Augustine on Grace and Mediation*, Dionysius 21 (2003): 123–160.
- Felix Hermoso M. J. , *El simbolo en el „De mysteriis” de Iamblico: la mediacion entre el hombre y lo divino*, Madrid 2011.
- Festugière A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. IV. Le Dieu Inconnu et la Gnose*, (Coll. Études Bibliques.) Paris: Gabalda, 1954.
- Finamore J., *Iamblichus' Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press Chico, California 1985.
- Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill 1978.

- Guthry S., *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, London 1917.
- Hadot P., *Bilan et Perspective sur les Oracles Chaldaïques*, [w:] H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Troisième édition par Michel Tardieu, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2011., ss. 703-720.
- Ilievski V., *The Demiurge and His Place in Plato's Metaphysics and Cosmology*, [w:] *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Brill 2022, ss. 44-77.
- Lewy H., *Chaldean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Troisième édition par Michel Tardieu, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2011.
- Lloyd A. C., *The Later Neoplatonists*, [w:] *the Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 269-326.
- Rappe S., *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the thought of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, October 2009.
- Saffrey, H.D., *Abamon, Pseudonyme de Jamblique*. In: Philomathes Plamer, R.B., Hamerton-Kelly, R. (eds). Springer, Dordrecht, 1971, ss. 227-239.
- Saffrey H.-D. , *Les livres IV à VII du De mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébon*, [w:] H. J. Blumenthal & Gillian Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press (1993), ss. 144-145.
- Shaw G., *Theurgy and the Soul. Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, 1971.
- Sheppard A., *Iamblichus on inspiration: De mysteriis III, 4-8*, [w:] *The Divine Iamblichus. Philosopher and the Man of Gods*, ed. H. J. Blumenthal and E. G. Clark, Bristol Classical Press 1993, 138-43.
- Smith A., *Porphyry and Pagan religious practice*, [w:] *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. J. J. Cleary, Leuven: Leuven University Press, 1997, ss. 29-35.
- Smith A. , *Further thoughts on Jamblichus as a First Philosopher of religion*, [w:] *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*, eds. Theo Kobusch and Michael Erler, Munich and Leipzig, Saur Verlag, 2002, 297-308.
- Smith A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974.
- Smith A., *Iamblichus, the First Philosopher of Religion*, Habis, 2000, ss. 345-354.

Steel C., *Changing Self: a study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel,: Paleis der Academiën 1978.

Struck P. T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton University Press, 2004.

Struck, P., *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.

Trouillard J., *La Theurgie paienne*, [w:] *Encyklopaedia Universalis*, Vol. 15, Paris, 1973,

Trzcionkowski L., *Z archeologii symbolu: „symbola” orfików*, Pamiętnik Literacki, 2015, 4, ss. 115-131.

Wallis R. T., *Neoplatonism*, Duckworth: London, 1972.

Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

Literatura drugorzędna

Bett R., *Gorgias' Περὶ τοῦ μὴ ὄντος and Its Relation to Skepticism*, In: *International Journal for the Study of Skepticism*, 10(3-4), 2000, 187-208.

Dodds E. R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.

Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2013.

Eliade M., *Obrazy i symbole, szkice o symbolice magiczno-religijnej*, przeł. M. i P. Rodakowie, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2022.

Gadamer H.-G., *Idea Dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

Gauthier Ph., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972.

James W., *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, przeł. J. Hempel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.

- Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019.
- Havelock E., *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Jung C. G., *Bliżej nieświadomości*, [w:] *Człowiek i jego symbole*, przeł. R. Palusiński, Wydawnictwo KOS, Katowice 2018.
- Kerenyi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.
- Pawłowski K., *Medytacje Platonskie. Rozważania filozoficzne na kanwie dialogów Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2012.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka, rozprawy o metodzie*, Pax, Warszawa 1985.
- Vernant J.-P., *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996.
- Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1972.