

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-1881-8965
e-mail: matstroz@amu.edu.pl

OSTATNIE DNI PLOTYNA: PANDEMIA I FILOZOFIA

ABSTRACT. Stróżyński Mateusz, *Ostatnie dni Plotyna: pandemia i filozofia* (Plotinus' last days: pandemic and philosophy).

The traditional view of the cause of Plotinus' death was leprosy. The analysis of the biographical sources, however, point to another hypothesis, that of „Cyprian's plague”. The last months of Plotinus life and work coincided with the end of this great ancient pandemic and he produced four treatises, focused primarily on ethical problems. The last treatise, *On the primal Good* (1.7) is a short and concentrated meditation on the First Principle and the soul's ascent to it.

Keywords: Plotinus; Cyprian's plague; pandemic; death; Porphyry; Firmicus Maternus; the *Enneads*; the Good

CHOROBA I ŚMIERĆ PLOTYNA

Na co zmarł Plotyn? Hans Oppermann pierwszy wysunął tezę, że pod koniec życia cierpiał on na *elephantiasis Graecorum*, czyli trąd¹. Wydawca i tłumacz *Ennead*, Arthur Hilary Armstrong, powtórzył ten osąd w swojej edycji Plotyna wydanej w serii Loeba². Choroba Plotyna oraz przyczyna jego śmierci niespecjalnie zajmowały badaczy w ciągu minionego stulecia. Ostatnio jednak Stephen Clark zaproponował rewizję tego wspomnianego tradycyjnego poglądu, niemniej jednak zrobił to *en passant*, w przypisie, sugerując, że „o wiele bardziej oczywistym rozwiązaniem” byłaby tzw. zaraza Cypriana³. Ta epidemia, znana do tej pory głównie z bardzo żywych opisów biskupa Kartaginy, od którego wzięła nazwę i który zginął śmiercią męczeńską w trakcie prześladowań Decjusza, badana jest ostatnio z większym zainteresowaniem. Kyle Harper uznaje ją za pandemię – jedną z trzech pandemii, które, jego zdaniem, szalały na terenie Imperium Rzymskiego od końca II wieku. Harper uważa, że wśród głównych przyczyn upadku Imperium należy wymienić zmiany klimatyczne

¹Oppermann 1929: 13. Z jego opinią zgadza się również Paul Henry (1934: 27).

²Plotinus, *Enneads*..., przyp. 1.

³„the much more obvious solution” (Clark 2016: 8, przyp. 27).

oraz trzy pandemie: zarazę Antoninów, która przypadła na panowanie Marka Aureliusza (szerzyła się w latach 165–180), zarazę Cypriana (którą Harper datuje dosyć szeroko na okres od Wielkanocy 249 do roku 270) oraz wielką zarazę Justyniana (początek 541), którą stanowi prawdopodobnie pierwszy przypadek dżumy (*Yersinia pestis*) w znanej nam historii i która pustoszyła świat śródziemnomorski w latach czterdziestych VI wieku, a następnie, już z mniejszą siłą, nawracała do połowy VIII w.⁴

Zaraza Cypriana wybuchła w okresie Wielkanocy 249 w Egipcie i dotarła do Rzymu w drugiej połowie roku 251. Pojawiły się różne hipotezy dotyczące tego, jaka to była choroba: odra, dżuma, zapalenie opon mózgowych, rodzaj dyzenterii⁵. Harper proponuje uznać ją za wirusową gorączkę krwotoczną⁶ (do tej kategorii należała również współczesna nam epidemia eboli panująca w zachodniej Afryce w latach 2013–2016). Stosowana przez Harpera metodologia zakłada, z jednej strony, duży stopień zaufania do źródeł pisanych, nawet tych opisów, które mają wyraźnie retoryczny charakter, a z drugiej – stawianie swobodnych hipotez w oparciu o najnowsze odkrycia archeologiczne, które niekiedy nie jest łatwo jednoznacznie zinterpretować. Tezę Harpera o znacznym zasięgu, długim okresie trwania i wysokiej śmiertelności zarazy Cypriana należy traktować ostrożnie. Twierdzi on, na przykład, że 62% mieszkańców Aleksandrii zmarło lub uciekło z miasta na skutek wybuchu pandemii w 249 roku, co stanowi ocenę dość dramatyczną.

Pójdźmy jednak za interpretacją Harpera. Gdy pandemia dotarła do Rzymu, Plotyn mieszkał tam od kilku lat, ponieważ przybył do Wiecznego Miasta po niefortunnym zakończeniu kampanii cesarza Gordiana III przeciw Imperium Sasanidów, w której filozof wziął udział, zainteresowany dotarciem do Indii i poznaniem tamtejszej filozofii. Gordian zginął w lutym 244 roku i przypuszczalnie w ciągu kilku miesięcy po tym wydarzeniu Plotynowi udało się uciec z Mezopotamii do Italii. Po przybyciu do Rzymu założył tam swoją szkołę filozoficzną, natomiast nic nie pisał, wzorując się w tym względzie – być może – na swoim mistrzu, Ammoniosie Sakkasie z Aleksandrii. Porfiriusz twierdzi, że Plotyn zaczął pisać w roku 253, a pandemia dotarła do Rzymu w połowie 251 roku, toteż cała jego twórczość filozoficzna pokrywa się niejako z okresem panowania zarazy Cypriana oraz z rządami cesarza Galliena, z którym Plotyn znalazł się zresztą osobiście.

Porfiriusz opisuje Plotyna w okresie ostatniej dekady jego życia (*Vit. Plot.* 2) jako człowieka dosyć schorowanego, cierpiącego zwłaszcza na dolegliwości układu trawiennego, które, zdaniem jego biografów, trudno było leczyć, ponieważ

⁴Harper 2017.

⁵Szczegółowe odsyłacze do wcześniejszych teorii na temat zarazy Cypriana można znaleźć w: Harper 2015: 245.

⁶Harper 2015: 247.

Plotyn nie zgadzał się na standardową wówczas terapię. Odmawiał zabiegów lewatywy, twierdząc, że człowiekowi w jego wieku to nie przystoi oraz nie przyjmował z zasady lekarstw wytwarzanych ze zwierząt ze względu na swój weganizm. Miał trzymać się z dala od publicznych łaźni bardziej chyba dlatego, że w niewielkim stopniu sprzyjały one życiu kontemplacyjnemu, niż z powodu odrazy do zabiegów higienicznych, ponieważ poddawał się im chętnie w domu, korzystając z usług profesjonalnych masażystów.

W rozdziale drugim biografii Plotyna, Porfiriusz podaje krótki opis ostatniej choroby mistrza i jego śmierci. Nie jest to jedyny taki opis. Drugi znajdujemy bowiem w pierwszej księdze astrologicznego dzieła Firmicusa Materna, gdzie Plotyn podany jest jako przykład katastrofalnych konsekwencji kwestionowania astrologii – dramatyzm tego opisu może skłonić do poważnej refleksji każdą osobę sceptyczną wobec tej starożytnej sztuki. Plotyn nie tylko nie wierzył w astrologię, ale, co Firmicus ze zgrozą odnotowuje, publicznie oczerniał ją w swoich traktatach (zarówno we wczesnym traktacie *Enn.* 3.1, jak i w napisanych pod koniec życia *Enn.* 3.2–3 oraz *Enn.* 2.3).

W swej naiwności Plotyn schronił się w Kampanii, żeby tam wśród spokojnej i błogiej italskiej przyrody, oddawać się filozofii. Zemsta bóstw planetarnych, „choć leniwa” – by zacytować poetę – zagnała jednak buntowniczego filozofa w sieci planetarnych mocy, które wzięły na nim straszliwy odwet. Ześleły na Plotyna chorobę i śmierć w męczarniach, na przestrożę dla przyszłych pokoleń. Firmicus kończy swój opis zupełnie nieskrywanym poczuciem triumfu nad aroganckim filozofem pokonanym przez planetarne bóstwa, twierdząc, że „wycieńczony nieustępliwym rozwojem tej ciężkiej choroby, przymuszony swymi cierpieniami i mocą prawdziwej argumentacji przekonany, pojął znaczenie i potęgę Losu i, jakby wstrząśnięty zniszczeniem wycieńczonego ciała, zrozumiał wyrok ogłoszony przez Fortunę⁷. Czymże była subtelna argumentacja Plotyna wobec tej *vera ratio* na rzecz władzy absolutnej, jaką los sprawuje nad człowiekiem, którą przedstawiły mu tak dobitnie planetarne bóstwa pastwiące się nad jego ciałem?

Uczeni od początku zastanawiali się, w jakiej relacji wzajemnej pozostają te dwa opisy śmierci Plotyna, które zachowały się do naszych czasów. Oppermann był zdania, że opis Firmicusa zaczerpnięty jest z niezachowanej biografii Plotyna napisanej przez jego przyjaciela i osobistego lekarza, Eustochiusza⁸. Miał on wydać pisma Plotyna niezależnie od Porfiriusza i zamieścić tę biografię na początku swojej edycji, podobnie jak Porfiriusz. Istnienia jej dowodzi Paul Henry

⁷ „ut ista gravis morbi continuatione confectus et tormentis propriis coactus ac verae rationis auctoritate convictus vim fati potestatemque sentiret et ut confecti corporis laceratione quassatus sententiam Fortunae pronuntiantis exciperet” (*Mathesis* 1.20–21). Edycja łacińska: Iulius Firmicus Maternus, *Matheseos libri VIII...* Tłumaczenie cytatu własne.

⁸ Oppermann 1929: 18–20.

w swoich studiach nad *Praeparatio evangelica* Euzebiusza⁹, niemniej jednak francuski badacz nie zgadza się z Oppermannem, twierdząc, że opowieść Firmicusa stanowi jedynie bombastyczną, retoryczną amplifikację tych kilku zdań, które Porfiriusz poświęcił chorobie i śmierci Plotyna¹⁰.

Porfiriusz twierdzi, że podczas jego pobytu w Lilibaeum na Sycylii wybuchła w Rzymie zaraza i wszyscy masażyści Plotyna zmarli, przez co nie mógł on poddawać się leczniczym zabiegom. Porfiriusz wyjechał z Rzymu jakiś czas wcześniej, ponieważ miał myśli samobójcze i był zniechęcony życiem. Uznał to za przejaw wysokiego stopnia zaawansowania w życiu filozoficznym, sądząc, że pragnienie śmierci oznaczało – jak w Platońskim *Fedonie* (64a) – że jego dusza oddzieliła się od ciała i świata zmysłowego oraz że tęskni za duchową ojczyzną. Plotyn bez wahania wyprowadził go z błędu, mówiąc, że to nie tyle duchowa dojrzałość, co – jak byśmy dziś powiedzieli – epizod depresyjny, i zalecił uczniowi typową w antyku terapię melancholii, czyli podróż i zmianę otoczenia. Porfiriusz udał się zatem na Sycylię, co miało miejsce w roku 267/268 (*Vita Plotini* 6.1–3), skutkiem czego nie mógł być przy swoim mistrzu w ostatnich miesiącach jego życia.

Biograf Plotyna nie stwierdza wprost, że Plotyn zaraził się od swoich masażyistów i, co ciekawe, badacze również nie wzięli tego pod uwagę. Niemniej jednak tok wypowiedzi Porfiriusza oraz najbardziej oszczędna interpretacja faktów wskazują właśnie na to, że w Rzymie pojawił się kolejny epizod pandemii i że filozof zaraził się nią od swoich masażyistów właśnie, którzy z racji wykonywanego zawodu niewątpliwie mieli bezpośredni, fizyczny kontakt z wieloma zakażonymi osobami. Harper zwraca uwagę, że analiza źródeł sugeruje, iż zaraza Cypriana miała przebieg sezonowy – nasilała się jesienią, a ustępowała w okresie późnej wiosny i lata. Można by więc wnioskować, że jesienią 269 roku nastąpił ostatni nawrót pandemii, który zabił nie tylko Plotyna, ale być może i samego cesarza Klaudiusza Gotyka, który również zmarł w styczniu 270 roku.

Porfiriusz pisze, że wkrótce po śmierci masażyistów Plotyn zachorował na ostry ból gardła (τὴν τοῦ κονάγχου ἀγριότητα), jego głos stał się matowy (τῆς φωνῆς περιαιρεθῆναι τὸ τορὸν καὶ εὐηχὸν βραγχῶντος αὐτοῦ), a wzrok uległ poważnemu osłabieniu (τὴν ὄψιν συγχυθῆναι)¹¹. Stało się to już po „psycho-terapeutycznym” wyjeździe Porfiriusza na Sycylię, gdyż ten zaznacza, że gdy ostatni raz widział Plotyna, objawy nie były jeszcze tak ostre. Oprócz infekcji górnych dróg oddechowych i oczu, która pojawiła się pod jego nieobecność, Porfiriusz opisuje również obecność ran czy wrzodów na stopach i rękach (τὰς

⁹ Henry 1935: 73–80.

¹⁰ Na ten temat zob. komentarz Armstronga w: Plotinus, *Enneads*..., IX.

¹¹ *Vita Plotini* 2.9, 2.13–15, 2.16. Tekst Porfiriusza w moim przekładzie na podstawie: Plotinus, *Enneads*...

χειρας και τους πόδας ἐλκωθῆναι). Porfiriusza nie było wówczas przy Plotynie, toteż te wiadomości najprawdopodobniej przekazał mu lekarz Eustochiusz już po śmierci ich wspólnego mistrza. Porfiriusz pisze także, że wszyscy przyjaciele, prócz jednego Eustochiusza, zaczęli unikać wówczas osobistych spotkań z Plotynem. Tak chyba należy rozumieć wyrażenie „ἐκτρεπομένων αὐτοῦ τὰς συναντήσεις τῶν φίλων”, idąc za interpretacją Paula Henry’ego¹², a nie, jak proponują autorzy najnowszego tłumaczenia biografii Plotyna, zamieszczonego w przekładzie *Ennead* wydanym przez Cambridge University Press¹³, że jego przyjaciele zostali od niego oddaleni czy odesłani (trudno powiedzieć, przez kogo i dlaczego).

Porfiriusz podaje też dosyć niejasny powód tej, jakbyśmy dziś powiedzieli, izolacji Plotyna w ostatnich miesiącach jego życia: „διὰ τὸ ἀπὸ στόματος πάντα προσαγορεύειν ἕθος ἔχειν”. Tutaj autorzy przekładu CUP słusznie zwracają uwagę, że dawniejsze rozumienie tego sformułowania jako „witanie przez pocałunek” wydaje się błędne, a „ἀπὸ στόματος προσαγορεύειν” należałoby raczej rozumieć jako „zadawanie pytań”¹⁴. W każdej rozmowie mówimy i zadajemy pytania, toteż nie do końca zrozumiałe jest, dlaczego Porfiriusz miałby podawać jako główny powód unikania Plotyna przez przyjaciół fakt, że ten z nimi rozmawiał. Miałby nie rozmawiać podczas wspólnych spotkań? Sądzę, że należy rozumieć προσαγορεύειν po prostu jako witanie napotkanego przyjaciela, a uwagę Porfiriusza jako sugestię, że Plotyn nie miał zwyczaju tylko pozdrawiać przyjaciela na ulicy (z daleka), ale zawsze podchodził i nawiązywał z nim rozmowę w bliskiej odległości (ἀπὸ στόματος). Dlaczego jednak to miałoby budzić niechęć najbliższych Plotynowi osób? Można by przypuszczać, że Porfiriuszowi chodziło o wygląd Plotyna, czyli wrzody na stopach i rękach, które mogły budzić odrazę. Wtedy jego wzmianka malowałaby przed czytelnikiem smutną, a zarazem topiczną scenę odwrócenia się ludzi od przyjaciela w cierpieniu.

Wydaje się jednak, że gdyby o to chodziło, Porfiriusz nie omieszczałby tego skomentować, zwłaszcza że w dialogach Platona, które w oczywisty sposób musiały być w tle każdego starożytnego opisu śmierci filozofa (zwłaszcza w gronie platoników), fakt nieobecności przy Sokratesie niektórych jego uczniów był wyraźnie przedmiotem uwagi (tak można rozumieć swoiste „usprawiedliwienie”, które pojawia się na początku *Fedona*: „Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθῆναι”, 59b). Podobnie można czytać podkreślany przez Porfiriusza fakt, że w czasie, gdy Plotyn umierał, ten przebywał na Sycylii jako rekonwalescent (ἡσθῆναι). Porfiriusz wyraża się z reguły bardzo ciepło o gronie bliskich uczniów Plotyna, toteż mało prawdopodobne jest, żeby sugerował, iż unikali go oni w tak trudnej

¹² „Ses amis l’evitaient”. Zob. Henry 1934: 11.

¹³ Plotinus, *Enneads*...

¹⁴ Boys-Stones podaje jako przykład użycie tego sformułowania u Platona (*Euthyd.* 276C) oraz sens ἀποστοματίζειν w Ewangelii Łukasza 11:53 (Plotinus, *Enneads*..., 18, przyp. 3).

sytuacji z tak niegodnego filozofów powodu, jak wrzody na rękach czy nogach. O wiele sensowniejszym wyjaśnieniem jest więc pandemia. Przyjaciele Plotyna mogli się obawiać zakażenia, a i on sam mógł uważać, że lepiej będzie, gdy uda się do Kampanii, do willi swojego zmarłego przyjaciela Zethosa, gdzie będzie przebywał w samotności. Wtedy fakt, że odwiedzał go jedynie przyjaciel, który był lekarzem i który chciał sprawdzić stan jego zdrowia lub zastosować jakieś zabiegi terapeutyczne, również jest zrozumiałe.

Opis Firmicusa Materna jest, jak już wspominałem, dramatyczny, by nie rzec, bombastyczny. Jedyne dwa symptomy, które znajdujemy zarówno u niego, jak i u Porfiriusza, to osłabienie wzroku, które u Firmicusa opisane jest jako stopniowe ślepienie („oculorum acies splendorem paulatim extenuati luminis perdidit”), oraz wrzody, które miały być obecne nie tylko na stopach i rękach, ale miały pokrywać całe ciało Plotyna, przynajmniej w ostatnich chwilach („confecti corporis exulceratio deformabat”). Firmicus wspomina jednak kilka dodatkowych symptomów, co czyni mało prawdopodobną interpretację Henry’ego, który widzi w jego opisie przesadne, retoryczne wzmocnienie relacji Porfiriusza. Mamy tu nie tyle – czy nie tylko – amplifikację, ale szereg zupełnie nowych informacji. Brak wprowadzie infekcji gardła, niemniej jednak pojawia się zeszywnienie ciała jako pierwszy objaw („membra eius frigidus sanguinis torpore riguerunt”), a także skrajne wycieńczenie organizmu, związane z zepsuciem krwi („putre corpus deficientibus membris corrupti sanguinis morte tabesceret”). Trzeci symptom należy, jak sądzę, interpretować jako poetycką peryfrazę ostrej biegunki („per omnes dies ac per omnes horas serpente morbo minutae partes viscerum defluebant”). Nie pojawia się on u Porfiriusza w opisie stanu zdrowia Plotyna przed śmiercią, niemniej jednak nadmienia on, że jego mistrz miewał wcześniej regularne problemy z układem trawiennym. Możliwe jest zatem, że Porfiriusz pominął biegunkę choćby dlatego, że uznał ją nie za objaw nowej choroby, ale za nasilenie się dawnych dolegliwości.

Przychylam się zatem do pierwotnej opinii Oppermanna, że opisy Porfiriusza i Firmicusa są zależne od relacji Eustochiusza, przy czym Firmicus, pominiawszy hiperboliczność, dostarcza nam więcej informacji o szczegółowych symptomach. Jeśli zestawimy wszystkie objawy występujące u obu autorów, mamy następującą listę: (1) ostra infekcja gardła prowadząca do problemów z głosem; (2) infekcja oczu powodująca osłabienie lub utratę wzroku, wrzody zwłaszcza na kończynach, a pod koniec również na całym ciele; (3) zeszywnienie stawów; (4) skrajne wycieńczenie powiązane z krwotokiem; (5) ostra biegunka. Podobieństwo tego obrazu klinicznego do opisów zarazy Cypriana jest uderzające. Biskup Kartaginy, pisząc w dziełku *De mortalitate* o pierwszej fazie pandemii w Afryce w latach 249–251, kiedy to cesarz Decjusz rozpętał prześladowania chrześcijan (być może znajdując w nich wygodnego kozła ofiarnego), podkreślał, że choroba jest tym, co łączy pogan i chrześcijan, a nie dzieli, gdyż bez względu na wyznanie, wszyscy cierpią tak samo („dolor... communis est”).

Cyprian wymienia w rozdziale 8 ból oczu (*oculorum dolor*), gorączkę (*impetus febrium*) oraz dolegliwości (wycieńczenie?) całego ciała (*omnium valitudo membrorum*)¹⁵. W rozdziale 14 mamy zaś najpełniejszy opis: ostre zapalenie gardła prowadzące do ran lub wrzodów („in faucium vulnera... ignis exaestuat”), gwałtowną biegunkę („in fluxum venter eviscerat”), wymioty („vomitu intestina quatuntur”), zapalenie oczu („oculi vi sanguinis inardescunt”), wrzody na stopach i rękach prowadzące do utraty kończyn („vel pedes vel aliquae membrorum partes contagio morbidae putredinis amputantur”), ogólne wycieńczenie organizmu („prorumpente languore... debilitatur incessus”), głuchnięcie i ślepienie („vel auditus obstruitur vel caecatur aspectus”). W dwóch omówionych wcześniej opisach choroby Plotyna napotykamy wszystkie symptomy pandemii, która wybuchła w 249 roku, poza jednym – wymiotami. Wydaje się zatem, że trzeba przyjąć, iż największy filozof późnego antyku zaraził się ostatnim epizodem tej właśnie pandemii, pustoszącej Imperium Rzymskie w III w. n.e.

OSTATNIE PISMO PLOTYNA

Porfiriusz, przebywający na Sycylii, skrupulatnie gromadził traktaty otrzymane od Plotyna, zapewne z myślą o wydaniu ich wszystkich w przyszłości. Wspomina o grupie kilku traktatów wysłanych mu przez Plotyna „krótko przed śmiercią” („ὅτε καὶ μετ’ ὀλίγον θνήσκει”, 1.6.17), czyli, jak doprecyzowuje, na początku drugiego roku panowania Klaudiusza. Marcus Aurelius Claudius Gothicus rządził od września 268 roku do stycznia 270, toteż możemy datować tę ostatnią grupę traktatów na jesień 269, a ostatnich z nich być może nawet na styczeń 270.

Tematyka czterech ostatnich traktatów krąży wokół problematyki etycznej (ἠθικώτερα – jak nazywa je Porfiriusz w rozdziale 24; por. też *Vit.Plot.* 6.15–25). Te cztery pisma to: *O rodzajach zła* („Τινὰ τὰ κακά”, *Enn.* 1.8, traktat 51 w chronologicznym porządku), *Czy gwiazdy na nas wpływają* („Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα”, *Enn.* 2.3, chronologicznie: traktat 52) *Czym jest istota żywa* („Τί τὸ ζῶον”, *Enn.* 1.1, chronologicznie: traktat 53) oraz ostatnie pismo: *O szczęściu* („περὶ εὐδαιμονίας”, *Enn.* 1.7, chronologicznie: traktat 54). Wydaje się, że Firmicus Maternus, pisząc o zemście Losu na Plotynie, miał w pamięci fakt, że jeden z tych ostatnich traktatów jest poświęcony właśnie wpływowi gwiazd i zdawał się sądzić, że właśnie nim filozof tak bardzo rozjątrzył bóstwa planetarne.

Choć Porfiriusz w rozdziale 6 swej biografii tytułuje ostatni traktat Plotyna *O szczęściu*, w rozdziale 24, gdzie podaje układ swojej edycji opartej na sześciu dziesiątkach (enneadach), podaje inny tytuł: *O pierwszym Dobru i pozostałych dobrach* („Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν”). Porfiriusz pisze,

¹⁵ Cypr. *De mort.* 8..., 295–314.

że sam Plotyn nie dawał tytułów swoim pismom – były one nadawane im przez jego uczniów, przy czym w użyciu były tytuły rozbieżne. Niektóre z nich w końcu przeważały (κρατήσασαι, *Vit. Plot.* 4.17–19). W przypadku ostatniego traktatu Porfiriusz nie decyduje się jednak na wybór jednego tytułu, ale przytacza dwa. We współczesnych wydaniach stosuje się tytuł *O pierwszym Dobru* z praktycznego względu – Plotyn napisał już wcześniej, w roku 268/269, dłuższy traktat, który Porfiriusz tytułuje „Περὶ εὐδαιμονίας” (*Enn.* 1.4, chronologicznie: 49). Żeby te dwa pisma odróżnić od siebie, traktat czterdziesty dziewiąty tytułuje się *O szczęściu*, a pięćdziesiąty czwarty – *O pierwszym Dobru*.

Uderzający i symboliczny pozostaje fakt, że w ostatnim roku swego życia Plotyn poświęcił problematyce szczęścia aż dwa pisma. Porfiriusz powiada, że Plotyn czerpał tematy, a zapewne również treść swych pism z dyskusji toczonych w jego szkole (*Vit. Plot.* 5.61–62). Ich żywa, często dialogiczna czy polemiczna forma oraz cechy diatryby przypuszczalnie wiążą się właśnie z próbą oddania atmosfery panującej na seminariach Plotyna. Niemniej jednak ostatnie traktaty nie mogły być odzwierciedleniem szkolnych dyskusji, ponieważ Plotyn wycofał się wówczas z nauczania i przebywał sam w willi w Kampanii. Stąd wydaje się, że pod względem gatunkowym i formalnym ostatni traktat Plotyna należy raczej uznać za swoiste podsumowanie i streszczenie najważniejszych prawd dotyczących szczęścia tak, jak je Plotyn rozumiał. Być może sięga on tu do tradycji stoickich pisanych ćwiczeń duchowych, hypomnematów, które miały na celu przypominanie, czy raczej aktualizację najważniejszych etycznych pryncypiów, tzw. δόγματα¹⁶. Najbardziej znanym przykładem tego gatunku literackiego są *Rozmyślenia* Marka Aureliusza. Czy to ostatnie pismo Plotyna możemy również – podobnie jak tekst cesarza-filozofa – uznać za kierowane εἰς ἑαυτὸν, do siebie samego, pod koniec życia, gdy w Rzymie szaleje zaraza, jego zdrowie podupada, a on sam zwraca się ku temu, co inny wielki platonik 250 lat później nazwał *consolatio philosophiae*? Być może. Nie znajdziemy jednak w ostatnim traktacie Plotyna retorycznej perswazji, żywych obrazów, ćwiczeń duchowych, polemiki z adwersarzami, które często napotykamy w jego wcześniejszych, obszerniejszych dziełach. Tekst jest chłodny, można by rzec, asceetyczny w wyrazie.

Niemniej jednak to, co wydaje się znaczące, to fakt, że Plotyn kieruje swoją uwagę w całości na Dobro, na Dobro pierwsze, czyli najwyższego Boga, Pierwszą Przyczynę wszystkich bytów oraz Ojca duszy. Chociaż przedmiotem jego refleksji jest szczęśliwe życie, nie zaczyna, jak w innych traktatach, od opisu upadku duszy i jej nieszczęścia (tak skonstruowane są np. *Enn.* 1.6 czy 5.1), stopniowo prowadząc czytelnika do kontemplacji Dobra, która jest źródłem szczęścia doskonałego, ale zaczyna od najwyższego Dobra jako tego, co daje nam szczęście. Idzie tu Plotyn za myślą Platona wyrażoną w *Uczcie*, która

¹⁶ Zob. Hadot 2004: 39–43.

stała się jedną z najważniejszych prawd platonizmu, akceptowaną także przez Arystotelesa: szczęście jest posiadaniem dobra (204e). Zarówno w *Uczcie*, jak i w *Państwie* Platon podkreśla, że dobro w naturalny sposób przyciąga duszę, budząc w niej pragnienie, nazywane również miłością (ἔρωσ). Plotyn cytuje Arystotelesa, który w pierwszym zdaniu *Etyki Nikomachejskiej* definiuje dobro jako „to, czego pragną wszystkie byty” („ὅ πᾶντ' ἐφίεται”). Myśl Arystotelesa jest zaś echem tego, co pisze Platon w szóstej księdze *Państwa* o dobru, jako „tym, do czego dąży każda dusza i ze względu na to robi wszystko” („ὁ δὲ διὸκ εἰ μὲν ἅπαντα ψυχῇ καὶ τοῦτου ἕνεκα πάντα πράττει”, 505d, tłumaczenie moje). Żeby móc być szczęśliwym, trzeba zatem odkryć, co jest najwyższym Dobrem i znaleźć sposób, by je osiąść i na wieki go doświadczać.

ANALIZA TREŚCI TRAKTATU *O PIERWSZYM DOBRU* (ENN. 1.7)

Na początku Plotyn krótko odnosi się do konkurencyjnych koncepcji szczęścia głoszonych przez Arystotelesa i stoików (epikurejczyków, twierdzących, że najwyższym dobrem jest przyjemność, Plotyn nie zaszczycił tu polemiką). Zgadza się z nimi w tym względzie, że szczęście musi być oparte na podstawach obiektywnych, a nie, jak u epikurejczyków, na subiektywnym odczuciu przyjemności. Jest ono zatem aktywnością duszy, która jest zgodna z jej naturą, a natura nie jest zależna od naszej woli czy wyboru. Nie możemy zatem sami wybrać, co nas uczyni szczęśliwymi, ale musimy odkryć, kim jesteśmy i dla jakiego rodzaju aktywności jesteśmy stworzeni.

Plotyn podejmuje też myśl Arystotelesa o tym, że dusza ludzka składa się z wielu części czy hierarchicznych poziomów, z których każdy ma własną, naturalną aktywność. Dla zmysłowej władzy naszej duszy dobrem są doznania zmysłowe i emocjonalne. To jednak, że są one w tym sensie dla nas naturalne i zgodne z naszą naturą, nie oznacza, że mamy szukać w nich szczęścia. Plotyn referuje pogląd Arystotelesa, że musimy odkryć, która część naszej duszy jest najważniejsza i która jest najbardziej naszym Ja, i to w niej szukać szczęścia. O ile jednak Arystoteles uważał, że nie-filozofowie mogą szukać szczęścia w realizacji cnót etycznych, rezerwując najwyższe szczęście kontemplacji i upodobnienia do Boga tylko dla nielicznych, Plotyn dowodzi, że w gruncie rzeczy każdy człowiek musi ostatecznie szukać szczęścia w kontemplacji Dobra, ponieważ żadne z niższych dóbr nie uczyni nas w pełni szczęśliwymi. Ani stoicka cnota, ani Arystotelejska eudajmonia, łącząca cnotę moralną z rozumnym cieszeniem się również innymi dobrami, jak zdrowie, rodzina, przyjaźń, majątek, przyjemności zmysłowe itd., nie są dla Plotyna prawdziwym szczęściem. Tym jest jedynie zjednoczenie z pierwszym Dobrem.

Plotyn nie zgadza się z Arystotelesem, że nie ma dobra absolutnego, które byłoby dobre dla wszystkich. Twierdzi, że jeśli jakieś dobro jest doskonałe, jest

ono dobrem nie tylko dla jakiejś konkretnej duszy, ale dla wszystkich. Jest ono po prostu Dobrem – dla wszystkiego, co istnieje, jest Dobrem po prostu, w pełnym tego słowa znaczeniu. Dusza może je osiągnąć tylko, jeśli się do Niego upodobni, co Plotyn wyraża w mocny sposób: jeśli stanie się doskonała, tak jak Ono jest doskonałe. Wszystko więc, co nie jest tym pierwszym i doskonałym Dobrem, ku Niemu zwraca naturalnie i nieświadomie swoją miłość, pragnąc szczęścia. A co z samym Dobrem? Gdzie ono kieruje swoją aktywność? Czy i Ono jest szczęśliwe?

Plotyn powiada, że tak. Już Platon w *Państwie* nazywa Ideę Dobra „czymś najszcześniejszym” („εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος”, 526e), co z reguły jest pomijane przez komentatorów, gdyż nie pasuje do dominującej interpretacji, w myśl której Idea Dobra jest jakoby „bezosobowa” i nie może być uznana za Boga w filozofii Platona. Żaden z badaczy nie podjął się odpowiedzieć jednak, w jakim sensie coś bezosobowego może nie tylko doświadczać szczęścia, ale być najszcześniejsze z wszystkiego, czyli stanowić wzorzec szczęścia. Plotyn również nie opisuje bynajmniej Dobra jako czegoś pozbawionego świadomości i zdolności doświadczenia. Jak to ostatnio zauważył Eyolfur Emilsson, nie można negować, iż Plotyńskie Jedno ma „życie psychiczne”¹⁷, choć nie odpowiada na pytanie, czy coś, co jest bezosobowe, może takie życie prowadzić.

Plotyn w ostatnim swoim traktacie powraca do myśli, że Dobro ma wewnętrzną aktywność, choć nie możemy zrozumieć jej natury i że ta aktywność kieruje się ku Niemu samemu, dając mu szczęście, ponieważ ta aktywność jest miłością, jak pisze Plotyn w traktacie *O woli Jednego*, gdzie powiada: „Jest On czymś najbardziej umiłowanym i sam jest miłością i to miłością samego siebie” („καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτός καὶ αὐτοῦ ἔρωσ”, 6.8.15.1). Nie w tym sensie, że Dobro rozdwaja się na jedną część, która kocha drugą część jako Dobro, ale że w absolutnej jedności i prostocie, Dobro kocha samo siebie i przez to jest doskonale szczęśliwe.

Najwyższe Dobro jest zatem doskonale szczęśliwe, gdyż Jego miłość niezmiennie spoczywa w najwyższym Dobru, którym sama jest. Wszystkie inne byty, stworzone przez to Dobro, mogą uczestniczyć czy mieć udział w tym wewnętrznym doskonałym szczęściu, jeśli zwrócą swoją miłość świadomie ku temu, co Pierwsze i, każdy na swój sposób, z Nim się zjednoczy. Plotyn wyróżnia w tym traktacie dwa sposoby, dzięki którym możemy mieć udział w Dobru i Jego szczęściu. Jeden to upodobnienie, drugi – kierowanie się ku Niemu. Ten pierwszy stanowi aluzję do Platońskiego *Teajteta* (176b–c), gdzie filozofia opisana jest jako „ucieczka” (φυγή) oraz jako „upodobnienie się do Boga” (ὁμοίωσις θεῷ) czy, dosłownie, „stanie się takim samym (ὁμοιος) jak Bóg”. Drugi sposób, czyli kierowanie się ku Dobru, doprecyzowany jest dalej przez Plotyna, który powiada, że kierowanie się jest spoglądaniem i pragnieniem,

¹⁷ Emilsson 2007: 70.

czyli dwiema fundamentalnymi czynnościami każdego bytu osobowego. Dobro spogląda tylko na siebie i kocha tylko siebie, zarazem widząc wszystko, co jest w Nim do zobaczenia i posiadając w sobie to wszystko, co kocha. Dlatego trwa w absolutnym spoczynku i poznawczej przejrzystości, ponad wiedzą i pragnieniem.

Dobro jednak nie jest zamknięte w ten sposób w sobie, ale to właśnie przez aktywność zwróconą ku sobie samemu stwarza wszystko, co istnieje. Nie poprzez wychodzenie z siebie ku bytom, ale poprzez trwanie w sobie stwarza je i czyni „dobrokształtnymi” (*ἀγαθοειδῆ*; określenie z Platońskiego *Państwa*, 509a). Wszystko, co istnieje, dla Plotyna jest dobre właśnie przez to, że istnieje, bo jest do Dobra podobne i jest przez Nie ukształtowane na Jego obraz. Plotyn podkreśla, że fakt, iż Dobro nie kieruje swojego działania na zewnątrz, nie oznacza, że czegoś mu brakuje, że jest gorsze od nas, którzy poznajemy i kochamy inne rzeczy niż my sami. Ono działa w sposób doskonały i z najwyższą intensywnością po prostu przez to, czym jest. Stwórcze działanie Dobra jest tożsame z Jego istnieniem, a Plotyn porównuje je do słońca, które świeci i ogrzewa bez wysiłku, będąc tym, czym jest.

Rzeczywistość stworzona przez Dobro porównana jest do światła, które wychodzi ze słońca i Plotyn podkreśla, że „wszędzie jest przy nim i nie da się od niego odciąć”. Wielość bytów nie jest wcale oddzielona od Dobra i nie może istnieć niezależnie, jakby sama z siebie, ale jest nieustannie stwarzana i zależna od Niego, istniejąc zawsze w Jego obecności. Plotyn wskazuje, że wszystko uczestniczy w Dobru, choć w różny sposób. Absolutnie wszystko ma w Nim udział przez jedność, ponieważ każdy byt jest czymś jednym i ta jedność w myśli Plotyna wydaje się tożsama z samym faktem istnienia rzeczy (zob. *Enn.* 6.9.1). Niektóre rzeczy nie tylko istnieją i są czymś jednym przez to, ale mają również życie, i poprzez życie mogą w Dobru uczestniczyć. Niektóre wreszcie byty mają również intelekt i przez to posiadają aż trzy sposoby dostępu do Dobra.

Te rozważania nie mają jednak tylko charakteru teoretycznego czy akademickiego, ponieważ Plotyn chce tutaj podkreślić, że życie nie jest najwyższym sposobem uczestniczenia w Dobru dla tych bytów, które są obdarzone czymś lepszym jeszcze, czyli poznaniem. A do takich bytów należy ludzka dusza, której najwyższą częścią jest intelekt. To pozwala Plotynowi odpowiedzieć na pytanie o to, w jakim stopniu samo życie jest dobrem. Dzisiaj wszędzie można usłyszeć powtarzaną bezmyślnie frazę, że „życie jest najwyższą wartością”. Gdyby wzię ją dosłownie, oznaczałoby to, że biologiczne przetrwanie naszego organizmu więcej dla nas znaczy niż rodzina, przyjaciele, ojczyzna, cnota moralna, poznanie prawdy czy wreszcie Pierwsza Przyczyna. Dla Plotyna „życie jest najwyższą wartością” tylko dla zwierząt i roślin, podczas gdy dla ludzi jest nią poznanie prawdy i przez to uczestniczenie w Dobru, które jest tej prawdy źródłem.

W trzecim rozdziale Plotyn przywołuje moralne koncepcje śmierci rozwijane w szkołach Arystotelesa, Epikura i Platona. Dla Arystotelesa, skoro życie

jest czymś dobrym, śmierć musi być czymś złym, bo jest zniszczeniem życia, więc naturalne jest pragnienie życia i strach przed śmiercią i to tym bardziej, im lepsze mamy życie. Plotyn używa argumentacji Epikura (którym gardzi), żeby podważyć rozumowanie Arystotelesa i zwraca uwagę, że jeśli nasze życie kończy się w momencie śmierci, nie jest ona wcale złem, bo nikt jej nie doświadcza i nikt tego zła nie doznaje. Jeśli zaś po śmierci tylko istniejemy, ale już nie żyjemy, stając się bytem nieświadomym, to również nie jest ona niczym złym, bo jesteśmy jak kamień. Jeśli zaś – kolejna możliwość – po śmierci żyjemy nadal, to tym bardziej śmierć nie jest złem, lecz przeciwnie – wielkim dobrem, jak twierdzi Platon w *Fedonie*, bo dusza wolna od ciała żyje pełniej i intensywniej.

Wedle Plotyna, nigdy nie możemy utracić naszej indywidualności, naszego Ja, gdyż nie jest ono związane tylko z ciałem; toteż gdy mówi o tym, że po śmierci stajemy się częścią wszechduszy, nie ma na myśli roztopienia się naszego Ja w tej boskiej duszy kosmicznej, a raczej bycie w jedności z nią i innymi duszami, przy zachowaniu indywidualności (zob. *Enn.* 5.7.1.1–3, 4.3.5.1–6, 6.4.16.32–33). Jest to, w gruncie rzeczy, życie bogów, w którym nie będziemy już znać zła i będziemy rozkoszować się Dobrem. Żeby jednak po śmierci osiągnąć ten stan, należy w tym życiu oczyścić się przez filozoficzne ćwiczenia. Dla dusz oczyszczonych od zła śmierć jest ostatecznym połączeniem się z innymi duszami i wspólną kontemplacją Dobra, podczas gdy dla dusz złych śmierć jest w istocie złem, ale nie jako śmierć, ale jako początek dalszego życia duszy, w którym musi ona zostać, zgodnie z nauką Platona, poddana karze za dokonane w ciele zło.

Na sam koniec traktatu Plotyn powiada, że połączenie duszy i ciała wcale nie jest dobrym życiem, gdyż dusza bez ciała żyje o wiele pełniej. To prowadzi Plotyna do stwierdzenia, że „dla duszy złem jest życie w ciele”. Tego typu wypowiedzi skłaniały niektórych badaczy Plotyna do konkluzji, że był on negatywnie nastawiony do ciała i świata materialnego oraz do samego faktu bycia duszy w ciele. Nawet jego biograf, Porfiriusz, zaczyna swoje dziełko od stwierdzenia, że Plotyn wstydził się, że ma ciało. Niemniej jednak, w kontekście całej filozofii autora *Ennead*, nie do utrzymania jest sąd, że samo połączenie duszy z ciałem uważał on za zło. Plotyn zauważył, że sam Platon ma niespójne poglądy w kwestii bycia duszy w ciele, ponieważ w *Fedonie* i *Fajdrosie* twierdzi, że ciało to grób i więzienie i dopiero po jego śmierci dusza odzyskuje prawdziwe życie, podczas gdy w *Timajosie* powiada, że Bóg, stwarzając świat, nakazał bogom posłać dusze do ciał, aby się nimi opiekowały (*Enn.* 4.8.1.27–28). Z tej pierwszej perspektywy, samo bycie w ciele jest złem w porównaniu do egzystencji beczciowej, podczas gdy z drugiej – posiadanie ciała jest czymś naturalnym i dobrym dla duszy, gdyż wykonuje ona wtedy wolę Boga i współdziała dla dobra całego stworzenia.

Plotyn próbował rozwiązać tę sprzeczność, stosując negatywną retorykę Platona w odniesieniu do ciała głównie przy opisie upadku duszy w ciało, czyli

nadmiernego, przesadnego utożsamienia się z ciałem, w wyniku którego zapominamy, kim jesteśmy i tracimy zdolność kontemplacji. Dlatego obecne tutaj stwierdzenie, że dla duszy złem jest życie w ciele, należy raczej czytać tak, że złem jest dla niej całkowite utożsamienie się z ciałem i przekonanie, że życie cielesne jest życiem po prostu. W swoim ostatnim traktacie Plotyn nie mówi wprost, że posiadanie ciała jest naturalne i dobre, sugeruje jednak, że jest korzystne, ponieważ, będąc w ciele, dusza ma możliwość walki ze złem i praktykowania cnoty, która jest dobrem. A gdy nie ma zła, nie ma i cnoty. Ta Plotyńska myśl jest jednym z głównych argumentów, którymi posługiwał się św. Augustyn, żeby wyjaśnić, dlaczego Bóg dopuszcza grzech: robi to, ponieważ przez grzech pojawia się cnota, która jest wielkim dobrem, dobrem większym niż zło, którym jest grzech (*lib. arb.* 2.16–3.1).

Na sam koniec traktatu Plotyn sugeruje, że to zło, którego doświadczamy w ciele, to nie tyle samo złączenie z ciałem, ale raczej to, co tutaj nazywa „życiem złożeniem duszy i ciała”, czyli utożsamieniem się z naszym organizmem, jako ożywionym czy uduchowionym ciałem, przy utracie świadomości, że jesteśmy duszą, która może, lecz nie musi być w ciele, i której życie i szczęście od ciała nie jest zależne. Filozofia wybawia nas od tego zła, którym jest upadek w ciało, bo oddziela nas od ciała już w tym życiu. To oddzielenie nie oznacza, że nie opiekujemy się naszym ciałem czy nie wchodzimy w interakcje z innymi ludźmi lub światem, ale że nie żyjemy ciałem, ale wewnętrznym, wyższym życiem naszej duszy, które jest z natury skierowane ku Dobru.

ZAKOŃCZENIE

W swojej ascetycznej prostocie traktat *O pierwszym Dobru* jest zatem związłym przedstawieniem najważniejszych prawd Plotyńskiej filozofii. Zbliżający się do śmierci Plotyn przypomina w nim, że centrum naszego życia powinno być pierwsze Dobro i zjednoczenie z Nim, oraz że śmierć ciała nie tylko nie przeszkadza nam w osiągnięciu tego największego celu, ale pomaga, jeśli swoje życie przeżyliśmy filozoficznie i jesteśmy na śmierć przygotowani.

Z ostatnim traktatem Plotyna współbrzmi opis jego ostatnich chwil, przekazany przez Eustochiusza. Plotyn miał zobaczyć swojego lekarza w dzień śmierci i powiedzieć: „Wciąż jeszcze czekam na ciebie” („σὲ ἔτι περιμένω”, 2.25). Te słowa Plotyna przez długi czas nie zwracały uwagi badaczy, co jest tym bardziej ciekawe, że były przez tłumaczy zniekształcane i tłumaczone „wciąż czekałem na ciebie”. Glenn Most w swoim artykule¹⁸ pokazuje jednak, że Porfiriusz nie popełnia tu błędu gramatycznego, umieszczając περιμένω w *praesens*, ale że Plotyn udziela Eustochiuszowi ostatnich nauk. Czekał na niego, a przyjaciel

¹⁸Most 2003.

przyszedł, niemniej jednak, z perspektywy filozofii Plotyna, to ciało Eustochiusza przybyło do ciała Plotyna. Dusza Eustochiusza jednak ciągle musi podróżować drogą filozofii, żeby naprawdę spotkać się z duszą Plotyna, która wciąż na nią czeka. Czeką zaś w stanie kontemplacji, w którym Plotyn już przebywa, a jego przyjaciel jeszcze nie. Plotyn bowiem dodał: „Próbuję wznieść boga w sobie ku temu, co boskie we wszechrzeczy” (2.26–27). Te słowa Plotyna cytują Synezjusz, biskup Cyreny i uczeń Hypatii z Aleksandrii, w jednym ze swych listów, traktując je po prostu jako zaproszenie do filozofowania¹⁹. W ostatnich chwilach życia Plotyn oddawał się w istocie filozofowaniu, starając się żyć nie złożeniem duszy i ciała, ale życiem swojej duszy, której intelekt jest tym, co boskie w nas, i próbując ten intelekt wznieść ku Dobru poprzez wszechduszę i uniwersalny Intelekt.

To jednak, że Plotyn był pogrążony w stanie kontemplacji nie oznaczało, że był odcięty od świata i od odwiedzającego go przyjaciela. Wbrew powtarzanym przez dziesiątki lat stereotypom, zbudowanym na błędnej interpretacji Plotyńskich słów, że życie kontemplacyjne jest „ucieczką samotnego do Samotnego” (*Enn.* 6.9.11)²⁰, Plotyńska kontemplacja jest kontemplacją Dobra w świecie i przez świat, czy raczej kontemplacją świata we wszechduszy, Intelেকcie i Dobru. Plotyn nie tylko nie zamyka się w sobie, umierając w kontemplacji, ale próbuje jeszcze pomóc swojemu uczniowi i przyjacielowi, dając mu ostatnią, zagadkową naukę i zarazem przykład dobrej śmierci. Plotyn, ten głosiciel „samotności”, umiera rozmawiając z drugim człowiekiem, co bynajmniej nie przeszkadza mu w tym, by wznosić to, co boskie w nim, do tego, co boskie we wszechrzeczy.

Porfiriusz podaje, że w chwili śmierci Plotyna wąż miał wpełznąć pod łóżko i zniknąć w dziurze w ścianie. Czy to rzeczywisty fakt, detal powtórzony przez lekarza obecnego przy śmierci mistrza? Niewykluczone. Niemniej jednak trudno się oprzeć wrażeniu, że wąż jako symbol Asklepiosa pojawia się również jako aluzja do śmierci Sokratesa w *Fedonie*, gdzie mędrzec, żartując prosi, by złożyć Asklepiosowi w ofierze koguta (118a)²¹. Nietzsche z konsternacją komentował ten ostatni żart („Czy to śmierć była, czy trucizna, czy pobożność czy złośliwość?”) sugerujący, że „Sokratesa bolało życie” i że sądził, iż życie jest chorobą, z której śmierć ma nas uleczyć i obdarzyć wiecznym zdrowiem²². Co by o tym nie sądzić, śmierć Plotyna niewątpliwie zakończyła jego ostatnią chorobę, i zarazem tę wielką epidemię jego czasów, wśród której przyszło mu żyć i działać, a która już wygasła, gdy zabrała go w wieku 66 lat.

¹⁹ „Ἐρωσο, καὶ φιλοσόφει, καὶ τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἀναγεῖ ἐπὶ τὸ πρωτόγονον θεῖον” (*Ep.* 138 PG 66, 1529C).

²⁰ Por. Corrigan 1996: 28–37.

²¹ Zob. Most 1993.

²² Nietzsche 1906: 281–282.

APPENDIX

*O pierwszym Dobru i pozostałych dobrach (albo O szczęściu)*²³*Enneady 1.7*

1. Czy ktoś mógłby powiedzieć, że dobro dla każdego bytu jest czymś innym niż aktywnością życia zgodną z jego naturą, a jeśli coś składa się z wielu części, to dobrem dlań jest aktywność tego, co w nim jest lepsze – aktywność własna i zgodnie z naturą nigdy nie odczuwająca żadnego braku? Zaiste więc aktywność duszy jest dla niej dobrem zgodnym z naturą. Jeśli zaś, będąc doskonałą, kierowałaby swoją aktywność ku temu, co doskonałe, nie byłoby to dobrem jedynie dla niej, ale po prostu byłoby to Dobrem. Jeśli zatem coś nie kierowałoby swojej aktywności ku czemuś innemu [od siebie], będąc najlepszym ze wszystkich bytów i będąc ponad bytami, podczas gdy wszystko inne ku niemu [kierowałoby swą aktywność], jasno z tego wynika, że to właśnie byłoby Dobro, przez które także i pozostałe byty mogą mieć udział w dobru. Te pozostałe byty na dwa sposoby mają w Nim udział, o ile w ten sposób jest ono Dobrem: i przez upodobnienie się do Niego, i przez kierowanie ku Niemu aktywności.

Jeśli więc aktywność skierowana na to, co doskonałe, jest dobrem, trzeba, żeby Dobro nie spoglądało na nic innego [poza sobą], ani nie pragnęło niczego innego, trwając w spoczynku jako źródło i zasada zgodnych z naturą aktywności, stwarzająca wszystkie inne byty jako dobrokształtne nie poprzez działanie skierowane ku nim (to one bowiem są skierowane ku Niemu), bo nie jest ono Dobrem ani poprzez działanie, ani przez myślenie, ale jest ono Dobrem przez to jedynie, czym jest. A ponieważ jest „ponad istotą”, jest również ponad aktywnością, ponad intelektem i myślą. Należy bowiem założyć, że Dobrem jest to, od czego wszystko jest zależne, a Ono – od niczego; w ten bowiem sposób prawdziwie będzie Ono tym, „czego pragną wszystkie byty”. Ono zaś musi trwać w sobie, podczas gdy wszystko nawraca się ku Niemu, jak okrąg ku swemu centrum, z którego wychodzą wszystkie promienie. Wzorcem jest tu również słońce, które względem wychodzącego zeń światła jest niejako środkiem, od którego światło właśnie tak jest zależne, by kierowało się ku niemu. Wszędzie bowiem jest przy nim i nie da się od niego odciąć, nawet gdybyś chciał to światło odciąć z jednej strony, ono kieruje się ku słońcu.

2. A wszystko inne jak ku Niemu się kieruje? Byty niemające duszy kierują się ku duszy, a dusza z kolei ku Niemu przez intelekt. One mają bowiem coś z Niego, bo każdy z nich jest jakoś jednym i jest jakoś bytem. I uczestniczą też w formie, a skoro w tym uczestniczą, uczestniczą w ten sposób i w Dobru. A raczej w Jego obrazie, te bowiem byty, w których uczestniczą, są wszystkie obrazami bytu, jedności i formy. Życie duszy, tej pierwszej duszy, która jest

²³ Tłumaczenie na podstawie edycji: Plotinus, *Enneads...*

zaraz po Intelেকcie, jest bliższe Prawdy i ona jest dobrokształtna przez intelekt. Posiada bowiem Dobro, jeśli się w Nie wpatruje, a Intelękt jest zaraz po Dobru. Życie przeto jest dobrem dla tych, co uczestniczą w życiu, a intelekt jest dobrem dla tych, co uczestniczą w intelekcie, tak iż ci, co mają życie wraz z intelektem, zwróćeni są ku Niemu na dwa sposoby.

3. Jeśli zaś życie jest dobrem, czy należy ono do wszystkich żyjących? Nie. Kuleje bowiem życie w człowieku nędznym, tak jak oko w tym, który nie widzi jasno – nie pełni bowiem swej funkcji. Jeśli nasze życie, z którym zmieszane jest zło, jest dla nas dobrem, jakże śmierć nie będzie czymś złym? Ale złym dla kogo? Zło musi się przydarzać komuś, a jeśli ktoś już nie istnieje albo jeśli istnieje, ale jest pozbawiony życia, wtedy śmierć nie jest dla niego żadnym złem, tak jak nie jest ona żadnym złem dla kamienia. Jeśli zaś istnieje życie i dusza po śmierci, byłaby wtedy [śmierć] dobrem o tyle bardziej, o ile podejmowałaby ona właściwą sobie aktywność bez ciała. Jeśli zaś staje się wtedy częścią wszechduszy, jakie tam zło mogłoby ją spotkać? Jak bogowie posiadają dobro w całości, a zła nie znają wcale, tak samo dusza, która zachowuje swoją czystość. Jeśli zaś nie zachowuje, nie śmierć jest dla niej złem, ale życie. A jeśli w Hadesie wymierzane są jej kary, wtedy znowu złem dla niej jest życie tam, bo nie jest to tylko życie. Lecz jeśli połączenie duszy i ciała jest życiem, a śmierć jest ich rozłączeniem, dusza będzie przyjmować i życie, i śmierć. Jeśli zaś życie jest dobre, jakże śmierć nie będzie złem? Dla tych, dla których życie jest dobre, jest ono dobrem nie ze względu na połączenie [duszy i ciała], ale ponieważ przez cnotę dają odpór złu. Należy więc powiedzieć, że dla duszy złem jest życie w ciele, a wchodzi w dobro przez cnotę nie ta dusza, która żyje złożeniem [duszy i ciała], ale ta, która już w tym życiu samą siebie [od ciała] oddzieliła.

BIBLIOGRAFIA

Źródła, przekłady, komentarze

- Cyprianus Carthaginiensis, *Opera omnia* (pars 1), ed. G. Hartel, CSEL 3.1, Vienna 1868.
 Iulius Firmicus Maternus, *Matheseos libri VIII*, eds. K. Ziegler, W. Kroll, F. Skutsch, Leipzig 1897–1913.
 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906.
 Plotinus, *Enneads*, ed. and tr. A.H. Armstrong, MA–London 1966–1988.
 Plotinus, *Enneads*, tr. L.P. Gerson et al., Cambridge 2018.

Opracowania

- Clarke 2016: S.R.L. Clarke, *Myth, Metaphor, and Philosophical Practice*, Chicago and London 2016.
 Corrigan 1996: K. Corrigan, „Solitary” *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius*, „The Journal of Religion” 76/1 (1996), 28–42.
 Emilsson 2007: E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007.
 Hadot 2004: P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, Kęty 2004.

- Harper 2015: K. Harper, *Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c.249–270 described by Cyprian*, „Journal of Roman Archaeology” 28 (2015), 223–260.
- Harper 2017: K. Harper, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.
- Henry 1934: P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Macrobe, Saint Augustin et Marius Victorinus*, Louvain 1934.
- Henry 1935: P. Henry, *Recherches sur la Préparation Evangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des Œuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris 1935.
- Most 1993: G.W. Most, „A Cock for Asclepius”, „The Classical Quarterly” 43/1 (1993), 96–111.
- Most 2003: G.W. Most, *Plotinus' last words*, „Classical Quarterly” 53/2 (2003), 576–587.
- Oppermann 1929: H. Oppermann, *Plotins Leben. Untersuchungen zu Biographie Plotins*, Heidelberg 1929.

PLOTINUS' LAST DAYS: PANDEMIC AND PHILOSOPHY

Summary

Since Hans Oppermann suggested that Plotinus died of leprosy (*elephantiasis Graecorum*), that was a widely accepted view. A close examination of biographical sources (Porphyry's *Vita Plotini* and Firmicus Maternus' *Mathesis*), however, points to another direction, namely, that Plotinus was one of the last victims of the „Cyprian's plague”, which is considered by Kyle Harper to be one of the three great pandemics of Late Antiquity. During the last months of his life, Plotinus was still writing and he was sending treatises to Porphyry who was staying at the time in Sicily, trying to recover from a depressive episode. The last four treatises are focused on ethical problems and the last one, entitled either *On the primal Good and the other goods*, or *On happiness* (*Enn.* 1.7 or the 54th treatise in Porphyry's chronological order), is the primary focus of this article. The analysis of the treatise is provided and the new Polish translation added as an appendix.