

Daria Szymańska-Kuta

Instytut Religioznawstwa UJ

## KONCEPCJA ZMYŚLÓW WEWNĘTRZNYCH Z PERSPEKTYWY PÓZNOANTYCZNYCH TEORII PERCEPCJI

Koncepcję pięciu zmysłów wewnętrznych, którą pierwotnie sformułował Orygenes i którą rozwinęła patrystyczna tradycja ascetyczno-mistyczna, rozpatruje się w dwóch podstawowych aspektach, wskazujących jednocześnie dwa możliwe tropy interpretacyjne sygnalizowanego fenomenu. Z jednej strony, odnotowuje się, że zmysły wewnętrzne, wyraźnie odróżnione od cielesnych narządów zmysłowych i niebędące ich prostym odpowiednikiem na innym poziomie, mają charakter metaforycznych określników umysłu. Stanowisko to wydaje się potwierdzać wielu autorów chrześcijańskich, na przykład Dydim Ślepy, który podkreśla, że „wzrokiem duszy” ogląda się wyłącznie „rzeczy niewidzialne”, oznaczające przedmioty umysłowe, a tym samym sugeruje, że „oko duszy” (ὀφθαλμὸς ἐν ψυχῇ) jest synonimem organu kontemplacji (θεωρία), definiowanej jako akt czysto umysłowy, wykluczający zaangażowanie zmysłów czy wyobraźni<sup>1</sup>. W takim ujęciu „umysłowy wzrok” – αἰ τῆς ψυχῆς ὄψεις Orygenes<sup>2</sup>, ὄμμα τῆς ψυχῆς Klemensa Aleksandryjskiego<sup>3</sup> czy wspomniany ὀφθαλμὸς ἐν ψυχῇ Dydyma Ślepego – będący parafrazą platońskiej metafory oka duszy (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα)<sup>4</sup>, sprowadza się do roli figury językowej. Co więcej, operując paradoksem umysłowego zmysłu (paradoksem w optyce platońskiego dualizmu zmysłowe – umysłowe), orygenesowska koncepcja pełni funkcję antylogii – typowej figury języka mistyki<sup>5</sup>. Z drugiej

<sup>1</sup> Dydim Ślepy, *Commentarii in Genesim* 83,12–13; 216,28 – 217,1, wyd. P. Nautin, L. Doutreleau, Sources Chrétiennes (– SC) 233, 244, Paris 1976–1978.

<sup>2</sup> Orygenes, *Commentarium in Evangelium Ioannis* XX, 32 (26), wyd. J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857–1866 (– PG) 14, 645.

<sup>3</sup> Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 9, PG 8, 496.

<sup>4</sup> *Sofista* 254A; *Państwo* 519B, 533D. Warto przy tym zauważyć, że platońska metafora oka duszy pojawiła się w literaturze chrześcijańskiej za pośrednictwem Filona i że on nadał jej wyraźne znaczenie mistyczne, czyniąc „wzrok umysłu” (τῆς διανοίας ὄμμα) podmiotem ekstazy kontemplacyjnej. Por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi* 71, wyd. R. Arnaldez, Paris 1961.

<sup>5</sup> W lingwistycznym studium tekstów patrystycznych M. Harl stoi na stanowisku, że charakterystyczna dla mistyki chrześcijańskiej frazeologia, bogata w wyrażenia zapożyczone z języka opisu doznań zmysłowych, jest dziedzictwem Orygenesowskiej teorii pięciu zmysłów duchowych, która z czasem została zredukowana do zabiegu czysto stylistycznego – M. Harl, *Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs* [w:] eadem, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Collection des études augustinienne. Série Antiquité 135, Paris 1993, s. 45–46.

strony, na co zwraca uwagę H. Crouzel<sup>6</sup>, Orygenes pojmuje zmysły wewnętrzne także w znaczeniu specyficznej, wyższej zdolności wyobraźniowej, stanowiącej podstawę doświadczeń o charakterze wizyjnym, posiłkujących się pewną formą percepcji zmysłowej. Zdolność taka ma być wrodzoną dyspozycją każdego człowieka, podlegającą jednak kształtowaniu, dlatego ujawnia się tylko u „doskonałych”, którzy doprowadzili ją do perfekcji. Orygenes opisuje ją w następujący sposób:

„[...] istnieje pewien boski zmysł (θείας τινὸν γενικῆς αἰσθήσεως), osiągalny jedynie dla błogosławionego, zgodnie ze słowami Salomona: »Osiągniesz boski zmysł« (Αἰσθησὶν θεῖαν εὐρήσεις – por. Prz 2,5), i obejmuje on takie same rodzaje zmysłów: oczy, oglądające przedmioty ponadcielesne, w których objawiają się cherubiny i serafiny, uszy słyszące dźwięki nie niosące się w powietrzu, smak kosztujący chleba życia, który zstąpił z nieba i który udziela życia światu, węch odczuwający zapachy, jak mówi Paweł, będące miłą Bogu wonią Chrystusa (por. 2 Kor 2,15), i dotyk, za pomocą którego Jan dotykał rękami Słowo Życia (1 J 1,1); tak błogosławieni prorocy, osiągnąwszy boski zmysł (τὴν θεῖαν αἰσθησὶν), widzieli w boski sposób, i w boski sposób słyszeli, i podobnie smakowali i wąchali, że tak powiem, niezmysłowym zmysłem, i dotykali wiarą Słowo, odkąd spłynął na nich samych uzdrawiający ich strumień; w ten sposób oglądali i opisali to, co zobaczyli, oraz słuchali i opowiedzieli to, co usłyszeli, i doznali podobnych wrażeń, co spisali przeżywając zwój danej im księgi”<sup>7</sup>.

Właściwości „boskiego zmysłu” Orygenes wyjaśnia wcześniej, porównując go do sposobu doznawania, jaki zachodzi we śnie:

„Skoro [...] rzeczy boskie i zapowiedzi przyszłych wydarzeń życiowych objawiają się w licznych wizjach sennych, w sposób jasny bądź zagadkowy, to nie będzie niedorzecznością, że to, co odciska się w umyśle (ἡγεμονικόν) we śnie, może go formować również na jawie, dla pożytku formowanego [...]. Gdy ulegamy wrażeniu słyszenia we śnie, rażeni doznaniem słuchowym lub postrzeżeniem wzrokowym, nie doznajemy ani uszami, ani oczami ciała, ale takimi samymi [zmysłami] umysłu (ἡγεμονικόν); nie jest zatem niedorzecznością, że w taki właśnie sposób doznawali ci prorocy, którzy zarejestrowali niezwykle wrażenia: słyszeli słowo Pana albo oglądali otwierające się niebo”<sup>8</sup>.

Orygenes analizuje tu specyficzny typ doświadczenia religijnego (takiego jak wizja na jawie, „słyszenie głosów”, natchnione prorokowanie), odznaczającego się zazwyczaj charakterystycznym nagłym oszołomieniem z towarzyszącymi mu intensywnymi doznaniem zmysłowymi i traktowanego jako wtargnięcie w ludzką osobowość oraz ovladnięcie przez boskie moce, służące komunikacji z bóstwem. Doświadczenie tego typu, które w późnym antyku powszechnie uznawano za zewnętrzną interwencję czynników nadprzyrodzonych, a które współczesna psychologia uważa za rezultat oddziaływania czynników psychofizjologicznych, interpretując je w kategoriach zaburzeń normalnej świadomości (jako skutek projekcji wyobrażeń fantastycznych bądź kompleksów pamięciowych oraz jako efekt deformacji percepcji, np. fiksacji wzrokowej – indukowanych w stanach zmienionej świadomości), Orygenes przypisuje działaniu czynnika będącego *tertium quid* – całkowicie odrębną kategorią psychiczną, która nie pokrywa się ani z polem zwykłej percepcji zmysłowej, ani z kompetencją czysto umy-

<sup>6</sup> H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Museum Lessianum. Section Théologique 56, Bruges 1960, s. 381.

<sup>7</sup> Orygenes, *Contra Celsum*, I, 48, PG 11, 749. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia pochodzą od autorki.

<sup>8</sup> Ibidem.

słową. Przeprowadzona przez Orygenes analogia ze snem ma służyć podkreśleniu faktu, że wizja, choć posługuje się komponentem obrazowym, zasadniczo polega na zawieszeniu zwykłej percepcji zmysłowej przy jednoczesnym zachowaniu pewnego trybu postrzegania, które rejestruje umysł wprost – bez pośrednictwa zmysłów cieleśnych – posługując się swego rodzaju wyspecjalizowanym organem subtelnej percepcji. Ma nim być ów „boski zmysł”, rozumiany jako specyficzny aparat percepcyjny, dysponujący wyższą modalnością zmysłową.

Broniąc w ten sposób przed oskarżeniami Celsusa doświadczeń o charakterze wizyjnym, Orygenes przeprowadza swoistą próbę wyjaśnienia zjawisk mistycznych na poziomie psychosomatycznym, podejmując tym samym zagadnienie subtelnej percepcji, którego pewne aspekty rozwijają się paralelnie w tradycji zarówno filozoficznej, jak i patrystycznej schyłku starożytności – na gruncie ówczesnych teorii percepcji. Co prawda wczesne chrześcijaństwo ostatecznie nie podzieli charakterystycznej dla schyłkowego świata grecko-rzymskiego inklinacji do ekstatycznych doświadczeń wizyjnych<sup>9</sup>, wskutek czego również zmysły wewnętrzne (pojęcie od początku wieloaspektowe) stracą pierwotny, orygenesowski sens narzędzi wizji i ewoluując stosunkowo szybko, przejdą w wymykający się precyzyjnej definicji, nieokreślony zmysł duchowy lub ograniczą się do funkcji metafory. Niemniej jednak w pierwotnym kształcie chrześcijańska koncepcja nie pozostaje bez związku z dominującymi tendencjami późnego antyku, co pozwala na podjęcie próby oświelenia jej poprzez wskazanie innych, analogicznych koncepcji subtelnej percepcji, a przez to umiejscowienie w szerszym kontekście, zarówno historyczno-kulturowym, jak i teoretycznym. Celem niniejszego artykułu będzie wyłącznie zasygnalizowanie możliwych punktów odniesienia koncepcji zmysłów wewnętrznych, które mogą posłużyć za prolegomena do dalszych analiz. W artykule rozpatrzone zostaną: 1) zagadnienie subtelnej percepcji w kształcie podjętym w tradycji neoplatońskiej na gruncie rozwoju idei ciała subtelnego, a także 2) zagadnienie przedstawienia wyobrażeniowego w ujęciu stoickiej teorii percepcji.

Jako element charakterystyczny idea ciała subtelnego pojawia się pierwotnie w *Wyroczniach chaldejskich*, hermetyzmie, gnostycyzmie (również w kultach misteryjnych, u medioplatoników, np. u Numeniosa z Apamei) i można powiedzieć, że w wiekach II i III n.e. jest powszechnie znana. Następnie zostaje przejęta i przepracowana przez neoplatonizm postplotyński (nie występując u Plotyna), gdzie rozwija się, z jednej strony, w kierunku rozwiązań arystotelejsko-stoickich, z drugiej natomiast pozostaje pod istotnym wpływem teurgii<sup>10</sup>. W założeniu wiąże się z przekonaniem, że dusza dysponuje swego rodzaju quasi-niematerialnym nośnikiem, zasadniczo różnym od fizycznego, śmiertelnego ciała, który jest albo rodzajem ciała, np. powietrze- lub ogniopodobnym, jak ciało pneumatyczne (σῶμα πνευματικόν), albo świetlistym

<sup>9</sup> Szerzej zob. G.G. Stroumsa, *Dreams and Visions in Early Christian Discourse* [w:] *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, red. D. Shulman, G.G. Stroumsa, New York–Oxford 1999, s. 189–212.

<sup>10</sup> O roli ciała subtelnego w kontekście teurgii por. J.F. Finamore, *Proclus on Ritual Practice in Neoplatonic Religious Philosophy* [w:] *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, red. A. Kijewska, Lublin 2004, s. 131–133. Na temat różnic między neoplatońskim ciałem subtelnym a koncepcją obecną w systemach wcześniejszych zob. E.R. Dodds, *The Astral Body in Neoplatonism* [w:] *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1933, s. 314.

(ἀύγοειδές) lub astralnym (ἀστροειδές) wehikulem (ὄχημα)<sup>11</sup>. Złożoność problemu pozwala tu jedynie na wyliczenie podstawowych funkcji, jakie spełniały nośniki, z uwypukleniem tych, które mają znaczenie dla badań nad percepcją. Subtelne nośniki duszy można zasadniczo podzielić na: 1) pośmiertne, tzn. takie, które dusza otrzymuje po śmierci i rozpadzie ciała fizycznego. Służą wówczas jako wehikule w trakcie wędrówki pośmiertnej, umożliwiają doznawanie wrażeń, w tym bólu podczas pośmiertnych oczyszczeń (cechują je niezwykle czułe zmysły). Ponadto posiadają specyficzne zdolności, takie jak zdolność błyskawicznego pokonywania ogromnych odległości, przebywania w dwóch miejscach jednocześnie; 2) rytualne – pierwotnie występują w kultach misteryjnych, gdzie pełnią funkcję „doskonałego ciała” (σῶμα τέλειον), jakie otrzymują adepci we wtajemniczeniach. Jest to ciało nieśmiertelne, które otrzymuje się w trakcie inicjacji, podczas której σῶμα τέλειον pełni funkcję narzędzia przeobstwienia – poprzez „ubranie go” człowiek staje się bogiem. W takim znaczeniu ciało subtelne zostało później zaadaptowane przez neoplatoników w praktykach teurgicznych; oraz 3) permanentne, czyli wrodzone człowiekowi powłoki duszy, wyposażone w narząd subtelnej percepcji. Im właśnie przypisuje się ponadnaturalne zdolności metapsychiczne (są organami wizji, proroctw, kontaktów z demonami)<sup>12</sup>.

Poszukiwanie genezy i prototypowego źródła idei ciała subtelnego prowadziło badaczy do wielu, nierzadko rozbieżnych tropów. Literalnie koncepcja prowadzi do Platona. Sami neoplatonicy wywodzą ciało subtelne z platońskiej alegorii rydwanu – wehikule duszy (ὄχημα). Odwołują się do 1) *Fedona* [113D], opisującego, jak dusze

<sup>11</sup> Systemy II/III wieku posługiwały się znacznie bardziej zróżnicowaną terminologią. Występują tu: ψυχῆς λεπτόν ὄχημα – subtelny nośnik duszy Wyroczeni *chaldejskich* (*Oracula Chaldaica*, fragm. 120; 201, wyd. É. Des Places, Paris 1996); σῶμα τέλειον – ciało doskonałe mitraizmu (por. E.R. Dodds, *The Astral Body...*, op.cit., s. 314); ἀθάνατον σῶμα – ciało nieśmiertelne hermetyzmu (*Corpus Hermeticum* XIII, 3, wyd. A.D. Nock, A.-J. Festugière, t. II, Paris 1992); ἀντίμιμον πνεῦμα – pneuma naśladowująca gnostycyzmu (*Pistis Sophia*). Analogiczne znaczenie przypisuje się również gnostyckim przyczepom duszy (ἀπαρτήματα), formującym προσφυῆς ψυχῆ – duszę przyrośniętą lub προσσηρτημένον πνεῦμα – pneumę przyczepioną. Opisał je między innymi Klemens Aleksandryjski, przedstawiając system Bazylidesa, Izydora i Walentyna (*Stromata* II, 20, 112–113, wyd. P.Th. Camelot, C. Mondésert, SC 38, Paris 1954.). Por. również: Klemens Aleksandryjski, *Excerpta ex Theodoto*, 63–64, wyd. F. Sagnard, SC 23bis, Paris 1970.

<sup>12</sup> Ogólne opracowania zagadnienia ciała subtelnego: E.R. Dodds, *The Astral Body in Neoplatonism*, s. 313–321; A.-J. Festugière, *Le corps glorieux sphéroïde chez Origène*, „Revue des sciences philosophiques et theologiques” 43 (1959), s. 81–86; J. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico (CA) 1985; R. Sorabji, *Vehicles of Soul* [w:] idem, *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook*, t. I: *Psychology (with Ethics and Religion)*, London 2004, s. 221–241. Obecna w późnoantycznym chrześcijaństwie koncepcję ciała subtelnego wywodziło od Orygenesesa, jakkolwiek żadne zachowane pisma Orygenesesa (ani teksty greckie, ani przekłady łacińskie) nie zawierają doktryny przypisywanej mu powszechnie w VI w., a zreferowanej przez Metodego z Olimpu w *De Resurrectione*. Koncepcję, która najprawdopodobniej skojarzyła doktrynę św. Pawła o σῶμα πνευματικόν z grecką teorią ὄχημα, podjęli po Orygenesie: Dydym Ślepy, Ojcowie Kapadoccy i Jan Filoponos. Ostatecznie II Sobór Konstatynopolitański (553 r.) potępił wszystkim utrzymujących, że ciało Pana po zmartwychwstaniu przeobraziło się w kuliste ciało eteryczne, i że takie będą wszystkie ciała zmartwychwstałe – *Acta Conciliorum Oecumenicorum* IV, I, 249, 19–22, wyd. J. Straub (Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano Habitu, t. I: Concilii actiones VIII), t. IV, Berolini 1971. Znaczenie i ewolucję idei ciała subtelnego w chrześcijaństwie antycznym omawiają: H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, „Harvard Theological Review” 41 (1948), s. 83–102; H.S. Schibli, *Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul* [w:] *Origeniana quinta. Papers of Fifth International Origen Congress (Boston Collage, 14–18 August 1989)*, wyd. R.J. Daly, Louvain 1992, s. 381–391; J. Pèpin, *Saint Augustin et la symbolisme néoplatonicien de la vêtue* [w:] idem, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987, s. 137–165; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris 1945.

zmarłych, zmierzające do miejsca oczyszczenia, przepływają się przez Acheron w swoich wehikułach – łodziach czekających na dusze nad brzegiem (ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὄχηματὰ ἐστίν). Łodzie te odczytane zostały jako pneumatyczne nośniki, które dusza otrzymuje po śmierci, czyli po porzuceniu i rozpadzie śmiertelnego ciała; 2) *Fajdrosa* [247B–250C6], według którego bogowie przemierzają niebo na lotnych, skrzydlatych rydwanach (τὰ [...] θεῶν ὄχηματα), mających oznaczać ciała subtelne; 3) *Timajosa*, gdzie boski kosmokrator lokuje tworzone dusze rozumne na gwiazdach jak na rydwanach (ἐμβιβάζσας ὡς ἐς ὄχημα) [41E] (na nich też przebywają dusze pośmiertne przed powtórą inkarnacją [42B–C]) i gdzie dalej młodzi bogowie konstruuja duszom ciała, przyznając im funkcję rydwanów-nośników (ὄχημα) i narządów percepcji [44E–45B i nn.; 69C]. Tekst *Timajosa* miał stanowić podbudowę idei ciała astralnego – zakładającej, że subtelny nośnik-wehikuł duszy posiada konotacje astralne.

Analizując teksty platońskie, E.R. Dodds zauważa, że koncepcje Platona traktowane przez neoplatoników jako prototypy ciała subtelnego żadną miarą nie odnoszą się do takiego rodzaju ciała: *Fedon* posługuje się obrazem mitologicznych łodzi wiozących dusze do Hadesu, fragment *Fajdrosa* jest integralnym komponentem rozbudowanej alegorii duszy jako rydwanu – woźnicy i dwóch koni, gdzie rydwan ma znaczenie wyłącznie alegoryczne, w *Timajosie* z kolei gwiazdy zostały zaledwie porównane do rydwanów i równie metaforycznie rydwanami nazwane zostały śmiertelne ciała doczesne. Podkreślając, że są to określenia przeważnie metaforyczne, przypadkowe i wzajemnie niepowiązane, Dodds kwituje kwestię platońskiej genezy późnoantycznej idei ciała subtelnego wymownym stwierdzeniem, że nawet najbardziej perwersyjny umysł nie wykopcypowałby z powyższych słów Platona idei ciała astralnego<sup>13</sup>. W istocie mamy tu do czynienia z charakterystycznym dla systemów późnoantycznych zabiegiem – interpretacją platońskich figur językowych, polegającą na ich transpozycji zmierzającej do nadania im zupełnie nowego sensu, przy jednoczesnym zachowaniu autorytetu boskiego mistrza – Platona. Rzekome platońskie pochodzenie subtelnego ὄχημα sprowadza się zatem do zasady, którą Dodds, rozpatrując wpływ Platona na myśl Plotyna, podsumował równie błyskotliwie: „[...] to, co przemawiało do niego w imieniu Platona, było w istocie jego własnym dajmonem”<sup>14</sup>.

Większość badaczy słusznie przyjmuje za Doddsem, że Platon żadną miarą nie bierze udziału w rozwoju koncepcji subtelnego wehikułu duszy, właściwej dla schyłku antyku<sup>15</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na znaczenie zaczerpniętej z Platona figury rydwanu, implikującej konotacje somatyczne. Późnoantyczną ideę ciała subtelnego najczęściej oddawano za pomocą użytego przez Platona terminu ὄχημα – oznaczającego wszelkiego rodzaju podstawę: substrat i nośnik. Terminem tym określano pierwotnie pojazdy (rydwan, powóz, łódź), ale także zwierzęta wierzchowe (głównie konia)<sup>16</sup>. Figurą, powszechnie znaną Grekom co najmniej od Homera, operowano w literaturze, nie tylko o charakterze mitologicznym. Parmenides za jej pomocą obrazuje oświecenie, opisując je jako fantastyczną podróż nocną – na lotnym rydwanie – ku świetlistej bogi-

<sup>13</sup> E.R. Dodds, *The Astral Body...*, s. 315.

<sup>14</sup> E.R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus* [w:] idem, *The Ancient Concept of Progress and other Essays*, Oxford 2001, s. 129.

<sup>15</sup> Takie stanowisko akcentuje np. J. Bouffartigue, *Ame immortele, visible, hétérogène: les effets des mots du Phédon et du Timée* [w:] Andre-Jean Festugière: *Hellenisme et Christianisme. Colloque organisé par le Centre d'Études du Saulchoir et le Centre Thomas More à la Tourette, les 27–28 septembre 1997*, Paris 2001, s. 33.

<sup>16</sup> Por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. v. ὄχημα.

ni<sup>17</sup>. Co istotne, podróż nocna Parmenidesa (*nota bene* wyprowadzana z lotu szamańskiego i z nim porównywana) symbolizować ma przejście z Nocy niewiedzy do Światła świadomości<sup>18</sup>. Oryginalne wyjaśnienie związku lotu duszy w skrzydlatym wozie z momentem przeobrażenia duszy podaje A. Krokiewicz. Sam motyw lotu w powietrznym powozie lokuje on ostatecznie nie u Homera, jak się czyni zazwyczaj, ale w znacznie pierwotniejszych pokładach greckiej kultury. Zauważa, że jest to rdzenne kreteńskie wyobrażenie i że prawdopodobnie rozpowszechnione zostało przez orfickich wędrownych poetów<sup>19</sup>. Włączone w kompleks wierzeń orfickich (metempsychoza, schemat katabazy – anabazy) staje się symbolem anabazy – pośmiertnej wędrówki duszy, jej wstępowania, oczyszczenia i docelowego przebóstwienia na „wspach szczęśliwych”. Wciąż jednak rydwan nie był tu interpretowany jako symbol ciała.

Dopiero gdy tradycyjny kompleks przekonań dotyczących pośmiertnej wędrówki duszy rozwinął się w późnym antyku pod wpływem wątków orientalnych (za pośrednictwem *Wyroczeni Chaldejskich*, a także hermetyzmu i gnostycyzmu), lotny rydwan utożsamiono z ciałem subtelnym<sup>20</sup>. Tradycja neoplatońska, rozbudowując doktrynę o eterycznym ciele jako nośniku duszy (ὄχημα) w jej zaświatowej wędrówce, utrzymuje, że gradacyjnemu procesowi zstępowania duszy w świat zjawiskowy, w którym ὄχημα przyjmuje kolejno coraz bardziej materialne osłony – nierozumne formy życia – aż po najcięższe ciało ziemskie, odpowiada analogiczny zwrotny ruch wstępujący w górę, podczas którego dusza ogołaca się ze swych osłon materialnych<sup>21</sup>. Według Proklosa, ὄχημα jest ciałem wiecznym, niezmiennym co do substancji i niepodzielnym jak dusza. Odróżnia się w ten sposób zasadniczo, jako niematerialny nośnik duszy, od kolejnych przyjmowanych zewnętrznych i materialnych postaci, które podlegają zmianom, podczas gdy wieczne ὄχημα tylko „ubiera się” w nie<sup>22</sup>.

Wraz z postępującym procesem interioryzacji (polegającym na przeniesieniu pojęcia ascencji ze sfery mitu religijnego, gdzie występuje ono jako przestrzenne wznoszenie się duszy w zaświatach, w sferę psychologiczną, gdzie oznacza „wstępowanie”

<sup>17</sup> Zob. Parmenides, fragm. 1, 1–38, wyd. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897.

<sup>18</sup> Interpretacja [za:] S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 244–245.

<sup>19</sup> Według A. Krokiewicza (*Studia orfickie* [w:] idem, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 47–49) świadectwo jego minojsko-orfickiej tezy stanowi między innymi kreteńskie przedstawienie postaci zmarłego na wozie zaprzężonym w dwa skrzydlate gryfy.

<sup>20</sup> Koncepcję ciała subtelnego łączy się z wpływami orientalnymi, rozpatrując trop: 1) babiloński – babiloński mistycyzm astralny, który mógł docierać do Grecji poprzez Egipt; 2) irański – na ciało niebiańskie religii irańskiej wskazuje H.-M. Reitzenstein, 3) indyjski – Bouffartigue (op.cit., s. 32–33) rozważa kwestię słynnego zdania Hipolita, który przywołuje doktrynę indyjskich braminów, operujących analogiczną koncepcją ciała subtelnego (Hipolit Rzymski, *Refutatio omnium haeresium*, I, 24, 1–6, wyd. M. Marcovich, Berlin–New York 1986). Por. klasyczne studium tematu: J. Filliozat, *La doctrine des brahmines d'après saint Hippolyte*, „Revue de l'histoire des religions” 130 (1945), s. 59–91. Odmienne stanowisko reprezentuje E.R. Dodds, który twierdzi, że wpływy orientalne są późne i wtórne. Przyjmuje tym samym, że neoplatońska koncepcja ciała subtelnego daje się całościowo wyprowadzić ze spekulacji helleńskiej. Charakterystyczna dla E.R. Doddsa teza – wypowiedziana w duchu poglądów A.-J. Festugière'a – wyeksplikowana została [w:] *The Astral Body...*, s. 314.

<sup>21</sup> Rolę ὄχημα w neoplatońskiej wędrówce duszy i jej związek z wyobrażeniami chrześcijańskimi omawia J. Pèpin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987, s. 142–143.

<sup>22</sup> Proklos, *Institutio theologica*, 208–210, wyd. E.R. Dodds, Oxford 1933. Z kolei według Porfiriusza (*Sententiae*, 29) dusza otrzymuje wehikuł (ὄχημα) na początku wędrówki zstępującej w kosmos zmysłowy i odnajduje go na powrót, kiedy wznosząc się, porzuca nabyte kolejne postaci ciał zniszczalnych i przejściowych – J. Pèpin, op.cit., s. 143.

poznawcze) ὄχημα zaczyna pełnić nie tylko funkcję mitologicznego wehikułu, umożliwiającego duszy przemieszczanie się w zaświatach, ale denotuje również narzędzie poznawcze. W myśl zaznaczającej się u schyłku starożytności dominanty psychologii, wyrażonej w plotyńskiej formule: καὶ πάντα εἶσω [„I oto »wewnątrz« jest wszystko”]<sup>23</sup>, lot duszy nad światem interpretowany jest coraz częściej jako przeżycie sensne albo skutek kontemplacji na jawie i ostatecznie zostaje sprowadzony do metafory poznania<sup>24</sup>. Neoplatonizm, odsłaniając w ten sposób poznawczy wymiar lotu duszy (*nota bene* pokrywający się z treściami związanymi z doświadczeniem eksterioryzacji – wyjścia z ciała, wizualizowanego w wielu tradycjach religijnych w postaci magicznej wędrówki lub podniebego lotu) odkrywa zarazem znaczenie wehikułu, w którym podróż ta się odbywa. Tak jak w modelowym ujęciu wehikuł – lotny rydwan, ognisty wóz, a czasem fantastyczny wierzchowiec: uskrzydłony wąż lub smok – symbolizuje moc ascencji<sup>25</sup>, neoplatońskie ὄχημα oznacza nośnik poznania – ciało wyposażone w stosowny organ percepcji.

Neoplatonicy nawiązują przy tym 1) do koncepcji ujmującej duszę jako pneumę (rodzaj ciała zbudowanego z subtelnej materii) i zakładającej, że dusza nie daje się oddzielić od swego somatycznego substratu, oraz 2) do związanego z nią poglądu, według którego poznanie, do jakiego jest zdolna dusza jednostkowa, zawsze posilkuje się percepcją zmysłową, co oznacza, że dusza, aby poznawać, musi posługiwać się cielesnym podłożem, wyposażonym w narządy zmysłów<sup>26</sup>. W myśl tych założeń utrzymują, że dusza posiada właściwy dla siebie substrat – różne od wodnoziemnego ciała hylicznego ciało subtelne, pełniące analogiczną funkcję organu percepcji, ale odpowiednio doskonalsze. Będąc wyższą postacią ciała, ὄχημα zaopatrzone jest w adekwatne dlań narządy wyższych, subtelnych zmysłów. Jak podkreśla R. Sorabji, cechą dystynktywną neoplatońskiego ὄχημα jest właśnie funkcja specyficznego aparatu zmysłowego, dzięki któremu dusza zostaje uzdolniona do doznawania wrażeń, odczuwania pragnień i generowania percepcji bez pośrednictwa fizycznego ciała<sup>27</sup>. Jako

<sup>23</sup> Plotyn, III, VIII, 6, 40, wyd. É. Bréhier, Paris 1995 (tłum. A. Krokiewicz).

<sup>24</sup> E.R. Dodds sugeruje przy tym, że psychologiczny i poznawczy wymiar motywu lotu duszy odkrył Plotyn, dzięki któremu neoplatońskie wznoszenie się duszy – jej ἐπιστροφή – stało się ewidentnie poznawczym wstępowaniem. Zob. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, s. 19.

<sup>25</sup> Zdolność tę nierzadko podkreślają dodatkowo specjalne atrybuty, w jakie wyposażony jest wehikuł albo podróżnik: „trzecie oko”, „anteny” i inne przekaźniki. Por. np. ujęcie lotu szamana – A. Wierciński, *Model postaci szamana* [w:] idem, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994, s. 125.

<sup>26</sup> Neoplatonicy odwołują się tu przede wszystkim do Arystotelesa (por. *De Anima*, I, 3); E.R. Dodds (*The Astral Body...*, s. 316) sugeruje inne, choć również arystotelejskie źródło neoplatońskiej koncepcji. Formułując tezę o teorii ὄχημα-πνεῦμα, zauważa, że koncepcja subtelnego nośnika duszy w dojrzałym kształcie, jaki zyskuje w neoplatonizmie, jest efektem skojarzenia i uzgodnienia idei platońskiego astralnego wehikułu (ὄχημα) z arystotelejską gwiezdzną pneumą – stąd teoria ὄχημα-πνεῦμα. Usiłując dotrzeć do najstarszego świadectwa, eksplikującego teorię ὄχημα-πνεῦμα, Dodds sygnalizuje, że znamiona takiego świadectwa posiada, przypisywana Posejdoniosowi i zrelacjonowana przez Galena, stoicka teoria świetlistej pneumy (φωτειδὲς πνεῦμα). Galen, nawiązując do Arystotelesa i stoików, wskazuje na znaczenie ciała świetlistego (ἀγχοειδὲς σῶμα) poprzez odwołanie do etymologicznego związku ἀγχοειδὲς σῶμα ζ ἀγχαί – oznaczającymi zarazem promienie słoneczne oraz oczy – promienie wzrokowe. Na zasadzie sympatii – współuczestnictwa i współdoznawania każdego elementu w naturze powszechnej – ἀγχοειδὲς σῶμα, jako odwzorowanie kosmicznego Światła, pełni funkcję narządu wizji kontemplacyjnej (ὀψεως ὄργανον). Por. Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis* 643–644,9, wyd. I. Mueller, Lipsiae 1895.

<sup>27</sup> R. Sorabji, *Vehicles of the Soul*, s. 222.

organ subtelnej percepcji ciała subtelne charakteryzuje się wysokim stopniem wrażliwości, zarówno receptywnej – jako niezwykle czuły receptor sensoryczny, jak i aktywnej – jako generator intencjonalnych aktów percepcyjnych. Takie ujęcie, reprezentatywne dopiero dla schyłkowego neoplatonizmu, w konsekwencji pociągnęło za sobą skojarzenie zmysłów subtelnych z doświadczeniami wglądowymi, opierającymi się na intensywnych doznaniach zmysłowych oraz wyższych zdolnościach wyobrażeniowych. Sensoryczny i wyobrażeniowy aspekt *ὄχημα* neoplatonicy eksponują w odniesieniu do prorocत्व i wizji<sup>28</sup>, ale także do sposobu, w jaki porozumiewają się dusze w świecie inteligibilnym. Już u Plotyna, choć nie należy mu przypisywać rozbudowanej teorii subtelnego nośnika, pojawia się znacząca wzmianka o tak rozumianym, czułym ciele transparentnym:

„I nie należy [...] z pewnością sądzić, że dusze posługują się głosem, jeżeli są w świecie umysłowym, a ciała mają w niebie. I nie będzie tam w ogóle tych wszystkich rozhovorów, jakie się tutaj prowadzi z powodu doraźnych potrzeb lub niepewności, bo te dusze, skoro czynią każdą rzecz w karbach ładu i według natury, to nie będą wydawać rozkazów ani radzić, a zresztą będą poznawać także swoje sprawy wzajemnie bezpośrednio w świadomości. Przecież i tutaj możemy poznać niejedno u ludzi milczących przez oczy, tam zaś przejrzyste jest całe ciało i jakby okiem jest każdy i nie ma niczego, co by było ukryte lub udane, lecz zanim ktoś zdąży rzec coś innemu, tamten tylko spojrzy i już się dowiedział. Co do dajmonów znowu i dusz w powietrzu, to w tym, że posługują się głosem, nie ma żadnej niedorzeczności, gdyż są żywinami w swoim gatunku”<sup>29</sup>.

Podobnie Proklos przedstawia zmysły subtelne, przeciwstawiając je sposobowi percepcji, właściwemu doczesnemu ciału ziemskiemu:

„Wzajemne rozpoznawanie się dusz można by wyjaśnić jako [przebiegające] przez ich nośniki (*ὄχηματα*), podobnie jak tutaj, [przebiega ono] przez nasze ciała-ostrygi (por. *Fajdros* 250 C6), niemniej jednak przez tamte przebiega ono znacznie klarowniej niż przez te, gdyż tamte znacznie lepiej recypują wrażenia [napływające] z duszy. [...] nośniki, zrosnięte z duszami znacznie mocniej niż materialne oczy, odwzorowują naturę duszy i same ją przejawiają. [...] dusze potrafią rozpoznawać się wzajemnie przez nośniki, znając się uprzednio bezcieleśnie, [...] a skoro znają się wzajemnie, nie dziwi już fakt, że rozpoznają się nawzajem. Zachowawszy w swych wyobrażeniach (*φαντασία*) stałe, wzajemne odbicie (*τύπος*), na każde nowe postrzeżenie wzbudzają wspomnienie duszy, którą widzą. [...] Ponadto nikt nie powinien wątpić w to, że dusze dyskutują nie posiadając ani języka, ani tchawicy, ani ust, wyłącznie przez które można dyskutować w tym życiu, gdyż nośniki (*ὄχηματα*) są całe językami, i całe pokryte są oczami i uszami, i słyszą, widzą i wydają dźwięki, [...] potrafią też przekazywać wzajemnie myśli w prostszych poruszeniach. Skoro ich rozumowania i wyobrażenia są prostsze, to także dyskusje dokonują się za pomocą równie łatwiejszych poruszeń, wolnych od tutejszej różnorodności, co się zgadza”<sup>30</sup>.

W przytoczonych opisach *ὄχημα* jest przede wszystkim cechą dystynktywną demonów i dusz pośmiertnych, pozbawionych ziemskiego, zniszczalnego ciała. Tę charakterystykę w istotny sposób uzupełniają poglądy Syrianosa, który wkomponował subtelny aparat percepcyjny ciała pneumatycznego jako trwały element struktury psychofizycznej ujętej w ramy neoplatońskiego, gradacyjnego modelu zstępującego.

<sup>28</sup> Jamblich i Proklos utrzymywali za Porfiriuszem, że nośniki dostarczają specyficznego typu wyobrażeń (*φαντασία*), które stanowią podstawę prorocत्व i wizji – zob. R. Sorabji, *Phantasia and the Vehicles of the Soul: prophecy* [w:] idem, *The Philosophy of the Commentators...*, s. 70–71.

<sup>29</sup> Plotyn IV, III (I/27), 18 (tłum. A. Krokiewicz).

<sup>30</sup> Proklos, *In Platonis Rem Publicam Commentarii* II, 164,21–167,2, wyd. G. Kroell, t. II, Lipsiae 1901.



„Bogowie, posiadając umysłowe dusze (νοεραὶ ψυχαί) przeświecają swoje nośniki (ὄχηματα) swymi rozumnymi istnieniami; demony z kolei, które odznaczają się głównie naturą rozumną, splamione są ponadto siłami irracjonalnymi (ἀλόγοις), jednak panują nad nimi. Natomiast nasze dusze, które są znacznie bardziej we władaniu istnienia [lokowanego] w irracjonalnym nośniku (ὄχημα), odpowiednim dla nich, rozciągają je [swe istnienie] jeszcze niżej poprzez dokooptowanie kolejnego, irracjonalnego istnienia, które jest ekstensją istnienia pneumy, jaką zespoili młodzi bogowie (por. *Timajos* 41 A–D). Wszystko, co [dusza] posiada poprzez naśladownictwo (μίμησις) wszechcałości (τὰ ὅλα), jest nieśmiertelne, ale dokooptowane drugie istnienie jest śmiertelne. Jedno, proste i wolne od afektu (ἀπαθής) postrzeżenie w pierwszym [istnieniu] wywołuje w pneumatycznym nośniku (ὄχημα πνευματικόν) proste postrzeżenie afektywne (παθητική), ono zaś wywołuje w ziemskim ciele-ostrydze postrzeżenia liczne i afektywne. Podobnie jedna dyspozycja pożądaniowa (δύναμις ὀρεκτική) w pierwszym istnieniu wywołuje liczne dyspozycje pożądaniowe w pneumie, różnej od ziemskiego ciała-ostrygi i podlegającej kształtowaniu. One zaś wywołują najniższe, tkwiące w materii, dyspozycje pożądaniowe tego ciała”<sup>31</sup>.

Zgodnie z powszechnym prawem emanacji rzeczywistość i wszystkie jej elementy powstają wskutek wypływu mocy twórczej, pomniejszającej się w miarę zstępowania ze świata umysłowego w kosmos zmysłowy, i posiadają strukturę ściśle hierarchiczną. Stopniowe, gradacyjne pomniejszanie się intensywności bytu, jego osłabianie – rozpraszanie w wielości i ostateczna materializacja na najniższym poziomie zmysłowym – polega na tym, że wyższa forma wypromieniowuje i wytwarza formę niższą, udzielając jej swej natury. W ten sposób każda kolejna postać bytu jest odbłaskiem postaci wyższej – recypuje i odbija jej moc (pomniejszoną proporcjonalnie do własnej, niższej pozycji), aby następnie udzielić jej kolejnym wytwarzanym bytom. Przedstawiając koncepcję ciała subtelnego w optyce emanacjonizmu, zakładającego wielość stadiów pośrednich, Syrianos podkreśla jego mediacyjną naturę. Wskazuje, że pomiędzy wyższą, umysłową duszą a niższą naturą cielesną istnieje ogniwo pośrednie – identyfikowana z niższą częścią duszy, popędowo-emocjonalna sfera doznaniowa, której przyznaje, odpowiedni dla niej, nośnik pneumatyczny (ὄχημα πνευματικόν). Pozycja pośrednia duszy namiętnościowej rzutuje na kształt narzędzi poznawczych, jakimi dysponuje pneumatyczny nośnik. Zyskując charakter pośredni między poznaniem czysto umysłowym a cielesnym wrażeniem zmysłowym, nośnik pneumatyczny jest organem percepcji, która, z jednej strony, na wzór poznania umysłowego, jest prosta (niezłożona i bezpośrednia), i dlatego pozbawiona ryzyka zniekształcenia percypowanych przedmiotów, charakterystycznego dla zmysłów cielesnych. Z drugiej jednak strony posiada ona charakter afektywny, właściwy dla doznań zmysłowych fizycznego ciała. W ten sposób ὄχημα πνευματικόν nie tylko pełni funkcję tzw. percepcji pośredniej (gdyż kompetencje poznawcze pneumatycznego nośnika generują niższe kompetencje poznawcze ciała materialnego), lecz także odpowiada za charakterystyczną wyłącznie dla siebie zdolność, wyjaśniającą, jak możliwe jest słyszenie dźwięków lub widzenie obrazów niedostępnych zwykłej percepcji zmysłowej.

Z przedstawionego materiału wynika, że zagadnienie subtelnej percepcji, podjęte w tradycji neoplatońskiej, wiąże się z jej orientacją misteryjno-teurgiczną, w myśl której subtelne zmysły stanowią przede wszystkim narzędzie wizji i prorocत्व, a także odpowiadają za kontakty z demonami i komunikację pośmiertną. W tym aspekcie neoplatońska idea subtelnej percepcji odbiega od głównego kierunku, w jakim rozwija się

<sup>31</sup> Poglądy Syrianosa referuje Proklos, *In Platonis Timaeum Commentaria* III, 237, 15–31, wyd. E. Diehl, t. III, Lipsiae 1906.

chrześcijańska koncepcja zmysłów wewnętrznych po Orygenesie. Warto jednak odnotować, że elementy rozwiązań neoplatońskich przenikają również do tradycji chrześcijańskiej<sup>32</sup>.

Rozpatrując możliwe punkty odniesienia koncepcji zmysłów wewnętrznych, warto również zasygnalizować, że odmiennym tropem, pozwalającym uchwycić teoretyczne podłoże, które mogło wpływać na kierunek jej rozwoju, jest stoicka teoria percepcji. Rozwiązania stoickie (nie tylko z dziedziny etyki, lecz także sprzężonej z nią fizyki i logiki) – obliczone na docelowe osiągnięcie doskonałej kondycji cnoty (ἀρετή) i bezamiętności (ἀπάθεια), będącej wyłącznym udziałem Mędrca – zaznaczają się w szczególności w starożytnych chrześcijańskich środowiskach monastycznych, gdzie, zaadaptowane i przepracowane na nowo, stanowią istotne zaplecze chrześcijańskich strategii i praktyk ascetycznych. Zagadnienie subtelnej percepcji zostaje tu wkomponowane w kompleks idei ascetyczno-mistycznych, przez co zmysły wewnętrzne zostają odczytane przede wszystkim jako wyższa modalność zmysłowa – komponent i wyznacznik doskonałości właściwej mistrzom duchowym (rzadko natomiast jako zdolność indukowana w stanach intensywnych doznań wizyjnych, z czasem traktowanych szczególnie podejrzliwie w środowiskach monastycznych<sup>33</sup>). Ponadto na gruncie somatologii stoickiej koncepcja subtelnej percepcji zyskuje podbudowę teoretyczną w postaci interpretacji w kategoriach zjawiska o określonym podłożu fizjologicznym<sup>34</sup>. Za przykład może posłużyć komentarz Dydyma Ślepego, który zmysły wewnętrzne definiuje w następujący sposób:

„Są to oczy człowieka wewnętrznego. Zachowują czystość spojrzenia, nie na sposób zmysłowy, ale umysłowy. Posiadając uprzednio poznanie, nakładają rozum na zmysły, a te ukrywają zgodnie z powiedzeniem »Mędracy ukrywają zmysły« (Prz 10,14). [...] Dla przykładu, zmysł dotyku percypuje ciepłe – zimne, miękkie – twarde, gładkie – chropowate. Tak dla bezrozumnego zwierzęcia, jak i dla dziecka jakości te są rozpoznawane przez dotyk. Kiedy jednak lekarz dotyka ciało, *ukrywa zmysły* nakładając nań rozumność, by poczuć bicie pulsu. Podobnie z obrazem; ignoranci (ἄιδιώται) oglądają obraz tylko zmysłami, podczas gdy artysta kontempluje go rozumowo. Tak przed upadkiem człowiek posiadał oczy uchwytyjące rzeczy [takimi, jakie są], to znaczy, nakładał pojęcia na rzeczy za sprawą wiedzy. Dopóki miał te oczy, które uchwytywały odpowiadające sobie przedstawienia, dopóty nie znał zła”<sup>35</sup>.

Zaznaczając, że wewnętrzny wzrok „nakłada rozum na zmysły”, a gdzie indziej, że oko duszy „samo nakłada się na przedmioty umysłowe”<sup>36</sup> i adekwatnie je uchwytuje, Dydim posługuje się wzorcową procedurą percepcyjną, opracowaną przez stoików. Stoicka teoria wiedzy, zakładająca, że możliwa jest wiedza pewna – w znaczeniu całkowitego wglądu w naturę rzeczywistości, dostępnego Mędrcomi – opiera się na postulacie budowania wiedzy ze wszystkich elementów doświadczenia, podkreślając przy tym niezbywalną rolę percepcji zmysłowej. Co istotne, kluczowym momentem po-

<sup>32</sup> Zbieżną z neoplatońską teorią subtelnych nośników duszy operuje np. Jan Filoponos – idem, *In Aristotelis de Anima*, 17,19–18,31, wyd. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. XV, Berlin 1897. W tym kontekście por. R. Sorabji, op.cit., s. 227–228.

<sup>33</sup> A. Guillaumont, *Wizje mistyczne w chrześcijańskim monastycyzmie wschodnim* [w:] idem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirpszanka, Kraków 2006, s. 189–204.

<sup>34</sup> Szerzej zob. klasyczne studium tematu: B. Duszyńska, *Zasady somatologii stoickiej*, Warszawa 2002, s. 15–17.

<sup>35</sup> Dydim Ślepy, *Commentarii in Genesim* 81,27–82,10.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 83, 12–13.

znawczym jest dla stoików nie tyle samo αἴσθησις – wrażenie zmysłowe, ile φαντασία – wyobrażenie percypowanego przedmiotu. Oddziałujący na zmysły przedmiot zewnętrzny, recypowany w postaci biernego doznania (αἴσθησις) w zewnętrznych organach zmysłów i przekazywany do wnętrza aparatu psychicznego przez kanały zmysłowe, zostaje w nim przetworzony w wyobrażenie pojęciowe (φαντασία), czyli myślnie przedstawienie przedmiotu (w planie fizjologicznym implikujące ἀλλοίωσις – zniekształcenie psychicznego pneumaty w kierunku określonej jego modalności). Przedstawienie pełni zasadniczą funkcję poznawczą i stanowi tzw. kryterium prawdy wyłącznie wtedy, kiedy jest ono przedstawieniem uchwytującym (φαντασία καταληπτική), to znaczy, gdy w adekwatny sposób uchwytuje i odbija rzeczywistą naturę percypowanego przedmiotu. Cechująca je optymalna odpowiedniość (zgodność z rzeczywistością) zachodzi wówczas, gdy pojawieniu się w duszy przedstawienia z zewnątrz towarzyszy uaktywnienie się analogicznego przedstawienia-wzorca, istniejącego uprzednio w umyśle. W ten sposób, jeśli napływającemu z zewnątrz wyobrażeniu odpowiada w duszy, wychodzące mu naprzeciw, zgodne z nim przedstawienie-worzec, to wyobrażenie nakłada się na wzorzec, albo raczej, jak utrzymuje J. Christensen: „przedstawienie z zewnątrz pojawia się najprawdopodobniej jednocześnie z przedstawieniem powstałym z wprzód ustalonych wzorca”<sup>37</sup>. Oznacza to, iż φαντασία καταληπτική jest współgenerowana zarazem przez: 1) napływającą z zewnątrz percepcję oraz 2) stałe, wewnętrzne wzorce pojęciowe. Wynika stąd, że akty poznawcze, generowane ustawicznym napływem danych percepcyjnych, polegają w istocie na konfrontacji wrażeń zmysłowych (i powstających z nich wyobrażeń) z wzorcami umysłowymi: 1) względnie trwałymi wzorcami umysłowymi, powstającymi, kiedy powtarzalność analogicznych przedstawień koduje się i generuje wzorzec zgodny, oraz 2) wrodzonymi wzorami umysłowymi (κοινὰ ἔννοια) – całkowicie nie pochodzącymi z doświadczenia i stanowiącymi odwzorowanie struktur uniwersalnych. Tylko pełna zgodność – spójność i ścisła odpowiedniość postrzeżenia i wyobrażenia z wiedzą nabytą oraz trwałymi wzorcami – gwarantuje adekwatne uchwycenie rzeczywistej natury rzeczy, a tym samym stanowi kryterium prawdy. W takim ujęciu doskonałe poznanie powstaje ostatecznie jako następstwo mikro-makrokosmicznej korespondencji, która zachodzi między: 1) wrodzonym umysłowi pojęciem koherencji a 2) koherencją natury powszechnej. Ostatecznym kryterium jest zatem kryterium systematycznej koherencji, którym dysponuje prawy rozum (ὀρθὸς λόγος), stanowiący odwzorowanie spójnego uporządkowania kosmicznego oraz boskiego i z nim tożsamy<sup>38</sup>. Pozostając pod pewnym wpływem filozofii stoickiej i interpretując subtelny percepcję z perspektywy stoickiej teorii wiedzy, Dydym sugeruje, iż zmysły wewnętrzne to cielesne narządy zmysłów, funkcjonujące w sposób wzorcowy. Uznaje, że jeśli operacje zmysłowe są ściśle podporządkowane aktywności prawego rozumu (ὀρθὸς λόγος), to zmysły nie tylko nie zniekształcają percypowanych przedmiotów, ale stanowią doskonałe narzędzie rozpoznawcze.

<sup>37</sup> J. Christensen, *Esej o jedności filozofii stoickiej*, Warszawa 2004, tłum. M. Bardeł, s. 53.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 51–58.

**THE CONCEPTION OF THE INNER SENSES FROM THE PERSPECTIVE  
OF LATE-ANTIQUITY THEORIES OF PERCEPTION**

Summary

The subject of the article is the idea of a subtle perception which is present in the late-antique tradition. The starting point is an attempt to capture the original meaning of the Christian conception of the inner senses in the theory of Origen and placing it in a wider historical, cultural, and above all theoretical context. The article takes up the various points of reference of the conception of the inner senses: 1) the problem of subtle perception in the shape adopted in the Neoplatonist tradition against the background of the development of the idea of the subtle body, and also 2) the issue of cognitive presentation (φαντασία καταληπτική) in the sense of the Stoical theory of perception. The analysis carried out mainly from the perspective of the research conducted by R. Sorabji and E.R. Dodds shows that an analogous conception of subtle senses was developed by the particularly mature Neoplatonist tradition. Whereas the Christian conception which developed in monastic circles was influenced, to some extent by the stoical solutions.