



PROKLOS

Teologia Platona, księga II, 1

Chapter 1 of Book II of Theologia Platonis

ABSTRACT: In chapter 1 of Book II of *Theologia Platonis* Proclus discusses three possibilities: 1. All beings constitute a multiplicity, excluding all unity; 2. All beings are one, excluding all unity; 3. Being is a mixture of unity and multiplicity. In the course of the discussion two possibilities are reduced *ad absurdum*. An analysis of the third approach (sc. being as a mixture of unity and multiplicity) leads to the distinction between two concepts of the One, namely: 1. One in multiplicity; 2. One unparticipable, „which is the One absolutely”. The first cause and the absolute principle of the universum.

KEYWORDS: Proclus • Plato • theology • One itself • Selfness • One and multiplicity • Unity in multiplicity • One and being • cause of mixture

MARCIN KOMOROWSKI

Wstęp do przekładu

Introduction to the Translation

Proklos¹ z Aten, uczeń Syriana należy do najwybitniejszych neoplatoników i komentatorów Platona, Euklidesa i Plotyna, autor licznych prac z dziedziny nauk szczegółowych, kapłan praktykujący stare kultury, autor hymnów i komentarzy do helleńskich tekstów objawionych. Żył w latach ok. 411–485 n.e.

¹ Informacje o życiu i działalności Proklosa odnajdujemy w następujących świadectwach: w biografii Proklosa pióra Marinosa (Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-P. Segonds, Paris 2001.) oraz w ogólnej historii szkoły ateńskiej spisanej przez Damaskiosa (Damascius, *Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967) i zachowanej niestety jedynie w formie wyciągów u Focjusza i Suidasa. Z opracowań dotyczących życia Proklosa należy wymienić: L. J. Rozán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, s. 11–13; H. D. Saffrey, L. G. Westerink, Introduction [w:] Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, vol. I, Paris 1968, s. IX–XXVI; G. R. Morrow, *Introduction. PROCLUS: His Life And Writings* [w:] Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Translated with Introduction and Notes by G. R. Morrow, Princeton 1970 (Paperback 1992), s. XXXIX–LVI; J. M. Dillon, *General Introduction* [w:] Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, translated G.R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton 1987, s. XI–XIII; M. Dzielska, *Wielki Proklos* [w:] Proklos, *Elementy teologii*, przeł. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 3–24.

W opinii wielu badaczy jest myślicielem, który wywarł ogromny wpływ na kulturę umysłową średniowiecza, renesansu, oddziałął na Kopernika i Keplera, siedemnastowiecznych platoników z Cambridge, Spinozę, jak również na filozofię idealizmu niemieckiego, przede wszystkim Hegla². Choć jego oryginalność jako filozofa bywa niekiedy kwestionowana³, niemniej jednak pozostaje on po Platonie, Arystotelesie i Plotynie tym, co antyk zdołał wydać najlepszemu przed rokiem 529 n.e., kiedy to edykt Justyniana kończy definitywnie wszelkie dyskusje intelektualne i swobodną wymianę poglądów w obrębie ówczesnego świata.

Proklosa *Teologia Platona* według planu, który sobie Proklos na początku traktatu założył miała składać się z trzech części: pierwszej – poświęconej ogólnym pojęciom dotyczącym bogów, jakie można znaleźć w pismach Platona; drugiej – stanowiącej niejako wyliczenie boskich szeregów oraz ich właściwości, zawierającej stosowne definicje oraz konfrontującej uzyskane wyniki z hipotezami proponowanymi przez teologów; trzeciej wreszcie – porządkującej rozproszone w różnych dialogach platońskie rozważania poświęcone bogom nadświatowym i wewnątrzświatowym⁴. Z tego ambitnego planu posiadamy tekst (w sześciu księgach) pokrywający tylko część pierwszą oraz spory fragment części drugiej. Co do reszty tekstu przewidywanej przez Proklosa części drugiej H. D. Saffrey i L. G. Westerink sądzą, że mogła ona nigdy nie powstać lub też po prostu zaginąć⁵. Podobnego zadania są wymienieni wydawcy również w odniesieniu do wspomnianej przez Proklosa w planie części trzeciej⁶.

Księga druga *Teologii Platona*, której część pierwszą prezentujemy w polskim przekładzie, poświęcona jest w całości rozważaniom koncepcji Jedna – pierwszego, najwyższego i zarazem transcendentnego Boga i zasady Proklosowej teologii filozoficznej⁷.

² Na temat wpływu filozofii Proklosa na potomnych zobacz: L. J. Rozán, *The Philosophy of Proclus*, op. cit., s. 221–225; E. R. Dodds, *Introduction* [w:] Proclus, *The Elements of Theology*, Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, second edition, Oxford 1963 [reprint w 1999], s. XXVI–XXXIII; P. O. Kristeller, *Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and in the Renaissance* [w:] *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens, Actes du colloque international du CNRS*, Paris 2–4 octobre 1985, publiés par J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris 1987, s. 191–211; L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996, s. 27–44.

³ J. M. Dillon, *Proclus*, [w:] *The Oxford Classical Dictionary*, ed. S. Hornblower and A. Spawforth, Oxford–New York 2003, s. 1250.

⁴ Zob. Proclus, *Théologie platonicienne*, op. cit., I.2.9,8–19; H. D. Saffrey, L. G. Westerink, *Introduction*, op. cit., s. LXI; S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000, s. 167.

⁵ H. D. Saffrey, L. G. Westerink, *Introduction*, op. cit., s. LXIV.

⁶ *Ibidem*, s. LXIV–LXV.

⁷ Zob. również: *ibidem*, s. LXIII.



PROKLOS

Teologia Platona, Główne punkty księgi drugiej⁸

1. Podejście wiodące ku nadsubstancjalnej (ὑπερούσιον) Zasadzie wszystkiego, wedle ustopniowania (ἐπιβολήν) Jedna i wielości.

2. Drugie podejście ukazujące transcendentną (ἐξηρημένην) hipostazę Jedna, oddzieloną od wszelkich substancji cielesnych i niecielesnych.

3. Liczniejsze rozumowania potwierdzające owo Samo (τὸ αὐτὸ) i dowodzące, że hipoteza Jedna jest nie do odrzucenia.

4. Odpowiedź tym, którzy głoszą, że pierwsza zasada wedle Platona nie jest ponad Umysłem (ὑπὲρ νοῦν) oraz dowody na rzecz hipotezy nadsubstancjalnego Jedna z *Państwa*, *Sofisty*, *Fileba*, *Parmenidesa*.

5. Jakie są według Platona sposoby wznoszenia się ku Jednu, że są dwa: jeden przez analogię i drugi przez negację, którymi Platon zajmuje się każdym z osobna, i z jakiej racji tak czyni.

6. Jakimi i jak licznymi nazwami Platon ukazuje niewypowiadalną Zasadę (τὴν ἀρρητον ἀρχήν), i dlaczego takimi i tak licznymi, i jak nazwy zgadzają się (dosł. współbrzmiają zgodnie) ze sposobami wznoszenia się do niej.

7. Co zostało powiedziane w *Państwie* odnośnie do pierwszej Zasady w analogii do słońca, gdzie mówi się jak jest ona opiewana jako Dobro i to, co najjaśniejsze z bytu, jak słońce jest potomkiem Dobra, i że istnieje (ὑπέστη) monada w każdym szeregu bytów boskich, analogiczna do owej Zasady, i jak jest ona przyczyną wszystkich bytów będąc przed mocą i działaniem/aktem (πρὸ δυνάμεως οὔσα καὶ ἐνεργείας).

8. Czym jest Pierwszy Król, o którym Platon mówi w Liście do Dionizosa oraz liczniejsze napomknięcia o najpierwszym Bogu wyłożone w woych Listach.

⁸ Podstawę przekładu z języka greckiego stanowi wydanie: Proclus, *Théologie platonicienne, Livre II, Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Paris 1974. Gwiazdkami oznaczono luki w zachowanym tekście.

9. Jakie trzy pojęcia o Pierwszym Królu zostały przekazane, i jak względem niego są wszystkie rzeczy, jak z jego powodu one są, i jak ów jest przyczyną wszystkiego, co piękne; jaki jest też porządek tych pojęć, i z jakich hipotez [*Parmenidesa*] zostały zaczerpnięte.

10. Jak w *Parmenidesie* w pierwszej hipotezie [Platon] prowadzi nauczanie o Jednym posługując się negacjami, z jakiego też powodu negacje są takie i tak liczne.

11. Jak należy zbliżyć się do oglądu Jedna za pomocą negacji, i jakie jest najwłaściwsze usposobienie duszy względem tego rodzaju określeń.

12. Opiewanie Jedna sposobem apofatycznych wnioskowań, które wykazują zgodnie z porządkiem przekazanym w *Parmenidesie*, że jest Ono transcendentne względem wszelkich kategorii bytów w świecie.

Teologia Platona, księga II, 1

W wykładzie przedłożonego tu badania najwłaściwszy jest początek, który otwiera możliwość odkrycia najpierwszej przyczyny wszystkich bytów. Jeżeli od niego zaczniemy właściwie i oczyścimy myśli i pojęcia z nim związane, uczynimy łatwiejszymi rozróżnienia pozostałych rzeczy. Tak więc niech będzie powiedziane o tych rzeczach na początku.

Jest rzeczą konieczną, żeby wszystkie byty i wszystkie natury bytów były albo tylko liczne, skoro żadnej jedności w nich nie ma, ani w każdej z osobna, ani we wszystkich, albo jedynie jednym, skoro nie ma żadnej wielości, lecz wszystko jest stłoczone w jednej i tej samej mocy bycia (τὸ εἶναι δύναμις), albo żeby byt był zarówno jeden i liczny, aby właśnie ani sama przez się wielość nie pokonała bytów, ani też byśmy nie byli zmuszeni mieszać wszystkiego ze sobą, nawet przeciwieństw w jedno i to samo. Skoro więc są trzy możliwości, to co wybierzemy sobie do omówienia i za którym z powyższych twierdzeń oddamy nasz głos? Trzeba właśnie każde z nich omówić *** przeszedłszy niedorzeczności, które przytrafiają się założeniom i w ten sposób zobaczyć jak ma się prawda.

Jeśli właśnie jest wiele bytów i wiele w ten sposób jak na początku powiedzieliśmy, że skoro nigdzie nie ma jedności, wynika że zostały przyjęte liczne niemożliwości. Co więcej, cała natura bytów całkowicie wtedy znika, jeśli już nie ma niczego, co będzie mogło uczestniczyć w Jednym. Trzeba bowiem stwierdzić, że wszelki byt albo jednym czymś jest, albo żadnym, a to, co jest czymś, jest też jednym, to zaś będące żadnym zgoła nie jest.

A zatem, jeśli jest wiele, to i każde z wielu jest czymś; jeśli natomiast każde jest niczym, nie jest możliwe, żeby było wiele. Licznymi bowiem są te, do których należy każde poszczególne. Jeśli zatem jest tylko wielość, a Jedno w żaden sposób, to nie może być też wielu; te bowiem w żaden sposób nie są jednym, ani też jednym nie jest [nic] w żaden sposób. Jedno zaś, ani nie jest wcześniejsze względem wielości, ani wielością (*sc.* jednością w wielości); stąd bowiem wynika koniecznie, że nic nie jest wielością.

A dalej, jeśli więc, jak powiedziano, jest wielość, to wszystko będzie w sposób niezliczony nieokreślona. Jeśli nawet weźmiesz cokolwiek z nieokreślonych, to to też natychmiast będzie nieokreślone i te, z których to jest, będących nieokreślonymi, i z tych każde jest nieokreślone. Niech bowiem zostanie wzięte coś z wielu, o czym mówimy, że jest nie jedno (*οὐχ ἓν*), to to (*τοῦτο*) właśnie byłoby mnogie zgodnie ze swoją naturą, jeśli jest wielością bytów, zatem nie jest niczym. Jeśli zaś mnogie, z licznych winno być i to (*τοῦτο sc.* *οὐχ ἓν*) i [samo] być wielością. Jeśli nawet z tych licznych coś weźmiesz, natychmiast tobie wydaje się to nie jednym, lecz wieloma. A co się nich tyczy, zaraz wystąpi ten sam argument, i każde (to, że o każdym mówimy, że jest czymś, błędnie mówimy) podobnie będzie wielością w aktualizacji (*κατ' ἐνέργειαν*); i jak można by powiedzieć nieokreślonym będzie każde, a jeszcze bardziej nieokreślonym w sposób niezliczony. Nie ma bowiem niczego, co nie byłoby takie, skoro i część jest wieloma i część części podobnie, i tak w nieskończoność; nigdzie bowiem nie zatrzyma się postępująca wielość, ani nieokreśloność, skoro natura Jedna została usunięta. Lecz zaiste czynienie bytów właśnie nieokreślonymi w sposób nieokreślony nie tylko jest niemożliwe ze względu na prawdę, lecz także ze względu na nasz temat. Jeśli bowiem byt (*τὸ ὄν*) jest nieskończenie nieokreślony, nie jest możliwe ani jego poznanie, ani odsłonięcie, ponieważ właśnie każda nieokreśloność jest nieuchwytna i nierozpoznawalna. Jeśli nawet jest nieskończenie nieokreślony, będzie coś bardziej nieokreślonego od nieokreśloności; a jeśli tamto bardziej nieokreślone, to to mniej nieokreślone; to zaś mniej nieokreślone, nie będąc nieokreślone całkowicie, byłoby rzecz jasna określone o tyle, o ile pozostanie naturą nieokreślonego. Jeżeli zatem jest coś wedle wielości nieokreślonego i ono samo jest wedle wielości bardziej nieokreślonej, byłoby coś liczniejszego od nieokreślonego i to, co nieokreślone byłoby mniej liczne od innego wedle wielości. Ale to jest niemożliwe. A zatem nie jest możliwe to, co nieskończenie nieograniczone. Lecz jeśli zaiste, liczne są oddzielone od Jedna (a zatem pozbawione jedności), są nieokreślenie nieograniczone, to zaś nie jest możliwe. Zatem nie jest możliwa wielość, przy niemożliwości Jedna⁹.

⁹ Zdanie literalnie brzmi: „Zatem nie jest wielość, jeżeli Jedno nie jest.” W zdaniach tego typu słowa „jest” i „nie jest” pełnią funkcję potencjalną. Nie mają znaczenia egzystencjal-

A ponadto, w myśl tej hipotezy te same będą pod tymi samymi względami podobne zarazem i niepodobne. Jeśli bowiem wszystko, co mnogie nie jest jednym, i każde z osobna i wszystkie byłyby nacechowane tym samym stanem, mianowicie brakiem jedności, byłyby nie jednym. Oddalone zatem od Jedna w ten sam sposób wszystkie byłyby podobne w tym samym względzie wobec siebie. Jeżeli zaś podobne o tyle, o ile są podobne, to jasne, że są podobne względem siebie. Zatem liczne będą podobne względem siebie w przypadku braku Jedna. Lecz zaiste są też całkowicie niepodobne z racji tego samego braku Jedna. Konieczne jest bowiem, żeby te podobne były nacechowane tą samą właściwością, tak że nie będąc w żadnym względzie nacechowane tym samym, nie mogłyby być podobne. Natomiast nacechowane tym samym czymś są też nacechowane jednym. Zatem te pozbawione wszelkiej jedności, nie mogłyby też być tym samym czymś nacechowane. Te liczne zatem są zarówno podobne, jak i niepodobne w tym samym względzie. A to jest niemożliwe. Zatem jest niemożliwe, żeby była wielość, która w żaden sposób nie jest jednym¹⁰.

Lecz zaiste owe liczne będą tymi samymi dla siebie wzajemnie i różnymi w tym samym względzie. Jeśli bowiem mówi się, że wszystkie podobnie są pozbawione Jedna (*resp.* jedności), o ile w ten sam sposób wszystkie są pozbawione, to byłyby tymi samymi pod względem braku (albowiem zarówno te identyczne są pod względem stanu tymi samymi, jak i te w ten sam sposób pozbawione, czyli ze względu na brak), o ile zaś poszczególne rzecz całkowicie jest pozbawiona wszelkiej jedności, owe liczne byłyby różne od siebie nawzajem. Jeśli bowiem tym samym jest Jedno w wielości, to ono w żaden sposób nie będąc jednym, nie mogłoby być wcale tym samym. Zatem liczne rzeczy są dla siebie nawzajem tymi samymi i nie tymi samymi. Jeśli zaś są tymi samymi i nie tymi samymi, to jasne, że są też różnymi od siebie nawzajem. To bowiem, co jest tym samym i nie tym samym, [traktuje się] jako nie-to samo (*μη ταυτόν*), nie z innej racji jak tej, że na mocy różnicy jest ono nie tym samym (*οὐ ταυτόν*).

I dalej, liczne zatem będą i nieruchomymi, i poruszającymi się, jeśli Jedno nie jest. Jeśli bowiem każda rzecz jest nie jednym, będzie nieruchoma

nego; nie chodzi bowiem tu o nieistnienie (brak egzystencji) Jedna, ale o to, że *ex hypothesi* Jedno zostało wykluczone jako możliwe do określenia, pomyślenia, orzekania. Słowem jako „Jedno, które na żaden sposób nie jest” w stylu pierwszej hipotezy Platońskiego *Parmenidesa*.

¹⁰ Cały powyższy passus odsyła do platońskiego dialogu *Parmenides*, do podanego przez Platona w lapidarnej wersji zaginionego paradoksu Zenona z Elei, głoszącego wewnętrzną sprzeczność pojęcia wielości, na którą składają się obiekty podobne i niepodobne (zob. 127e; 129b). W niniejszym fragmencie (i dalej) mamy najpewniej do czynienia z reprodukcją pełniejszego wywodu tego paradoksu, którym w całości mógł jeszcze dysponować Proklos.

z powodu braku Jedna. Jeśli bowiem, każde nie jedno zmieniałoby się, będzie miało jedno(ść): Prywacje (στερήσεις) bowiem w trakcie zmiany prowadzą to, co zmieniane do pewnych określonych stanów (εις τὰς ἕξεις). Trzeba zaś {*locus corruptus*}, by wiele było wieloma i nie jednym, żeby jako nieruchome były w stanie spoczynku z powodu braku Jedna. Lecz zaiste to właśnie jest niemożliwe, to żeby liczne trwały w spoczynku (τὸ ἐστάναι τὰ πολλά). Wszystko bowiem, co jest stałe (τὸ ἐστώζ), jest w czymś tym samym, czy to tej samej postaci, czy w miejscu. Wszystko zaś, co jest w tym samym, jest w jednym tym samym. To samo bowiem, w którym jest, jest jednym. To wszystko zatem, co stałe jest w jednym czymś. Lecz zaiste owe liczne nie uczestniczą w Jednie. Jest całkowicie niemożliwe, żeby te, które nie uczestniczą w Jednie były w jednym czymś. Nie byłoby możliwe, żeby te nie będące w jednym [stanie] stały w spoczynku (ἐστάναι), skoro te, które stoją spoczywaniem są całkowicie w jednym i tym samym. Niemożliwe zatem jest to, żeby liczne pozostawały stałe i niezmiennie. Wskazuje się zaś jako konieczne, żeby i one były niezmiennie.

Zatem te same rzeczy pod względem tej samej właściwości (mam na względzie właśnie brak posiadania jedności), zarówno poruszają się, jak też są nieruchome. Te bowiem, które są nieruchome i stałe, o ile zbywa im stałości, w takiej mierze muszą tylko wydawać się poruszającymi.

I dalej, nie ma żadnej liczby bytów, jeśli w żaden sposób nie jest możliwe Jedno, lecz wszystkie i każdy nie jest jednym. Bo też element liczby, czyli monada, jest jednym i każdą z liczb. Jeśli bowiem jest pięć monad, to jest i piątka, jeśli zaś trzy monady, to i trójka, lecz i trójka sama i piątka jest jakąś henadą, tak że jeśli nie ma żadnej jedności, nie będzie ani żadnej części, ani całości liczb. Bo też w jaki sposób byłaby możliwa jakakolwiek liczba, skoro Jedno nie jest? Jedno bowiem jest zasadą liczb. Jeśli zaś nie ma zasady, nie jest możliwe to, co z niej pochodzi. Zatem jeśli Jedno nie jest, nie ma też ani liczby, ani jedyńki.

Dalej, nie będzie zatem poznania żadnego z bytów, skoro Jedno nie jest. Nie jest bowiem możliwe powiedzenie, ani pomyślenie czegoś o żadnym bycie. Bo też każdy i wszystko właśnie, o czym byśmy mogli mówić, do których przykładamy pieczęć natury Jedna, nie będzie, dlatego że nie będzie również Jedna. A zatem nie będzie ani określenia, ani poznania czegokolwiek. Bo też logos jest jeden z wielu [części], jeśli istotnie jest kompletny oraz poznanie, gdy poznające stanie się jednym w relacji z poznawanym. Jeśli zaś nie ma zjednoczenia (ἔνωσις), nie będzie tym samym ani poznawania poszczególnych rzeczy, ani mówienia o tym, co poznajemy, dodając, że i nieskończoność (*resp.* nieokreśloność), której postęp w poszczególnych nie może być zatrzymany, ucieka z konieczności zawsze przed kresem poznania.

Każde bowiem takie nieskończone, które poznające pragnie osiągnąć, będzie wymykać się jego mocy poznawczej, która stara się dotknąć i uchwycić to, czego uchwycić, ani dotknąć nie sposób.

Jeśli więc jest tylko wielość, a Jedno w żaden sposób, to w sposób konieczny okazuje się, jak liczne niedorzeczności wynikają dla tych, którzy utrzymują taką hipotezę. Jeśli zaś jest tylko Jedno, Samo Jedno (τὸ αὐτόεν) a nie żadne inne (bo wtedy nie Jedno tylko byłoby, lecz także wielość: Jedno bowiem i inne to więcej niż jedno, a nie tylko jedno), to spośród wszystkich rzeczy żadna nie będzie ani całością, ani w posiadaniu części. Wszystko bowiem, co ma części, jest liczne i każda całość ma części; Jedno zaś w żaden sposób nie jest wielością. Zatem nie ma ani całości, ani części.

Nie jest też możliwe, żeby był początek i koniec czegoś. To bowiem, co posiada początek, środek i koniec, jest podzielne. Jedno zaś nie jest podzielne, ponieważ nie posiada części. Zatem nie będzie miało początku, środka i końca.

Oprócz tego nie będzie kształtu żadnego z bytów. Wszystko bowiem właśnie, co posiada kształt, jest albo proste, albo krągłe, albo złożone. Lecz jeśli jest proste, będzie mało części, część środkową i części skrajne. Jeśli zaś jest krągłe, będzie w nim jedna jako środek, inne zaś jako punkty skrajne, do których środek się rozciąga. Jeśli zaś jest złożone, będzie z części liczniejszych i nie będzie jednym.

Lecz zaiste nie będzie w sobie samym, ani w innym. To bowiem, co jest w innym, jest inne od tamtego, w którym jest. Jeśli zaś jest jedynie jednym i niczym innym – bo też nigdzie nie będzie w innym – nie mógłby też jakiś z bytów powstać, który jest w innym. To zaś, co właśnie jest w sobie samym, będzie równocześnie i tym, co obejmuje i tym, co jest obejmowane, i w tym względzie obejmowanie i bycie obejmowanym nie będzie tym samym, nie będzie też tego samego określenia (λόγος) dla obu. Będą zatem dwa, a nigdy jako tylko jedno.

I dalej, żaden przeto z bytów nie będzie ani w ruchu, ani w spoczynku. Konieczne jest bowiem, żeby to, co się porusza, zmieniało się, zmieniając się zaś, żeby powstawało w innym. Jeśli zaś jest tylko Jedno, nie jest możliwe, żeby coś ukazało się w innym. Zatem nie jest możliwe, żeby zmieniał się któryś z bytów. Znajdując się zaś w spoczynku, jest konieczne, żeby wszystko było w tym samym. To zaś, co jest w tym samym, jest w pewnym czymś tym samym. Lecz Jedno nie jest w niczym tym samym. To zaś, co jest w czymś, albo jest w sobie samym, albo w innym. Pokazano zaś, że ani w sobie samym, ani w innym. Zatem nie jest też w czymś tym samym. Zatem żaden z bytów nie znajduje się w spoczynku.

A ponadto niemożliwe jest, żeby było tym samym coś z czymś i różnym. Jeśli bowiem nic nie jest możliwe tylko Samo Jedno (αὐτόεν), to

ono nie mogłoby być tym samym, co inne ani różnym, nie jest bowiem możliwy żaden inny byt. Ono Samo zaś nie byłoby ani różnym od siebie samego (byłoby bowiem wieloma a nie jednym), ani tym samym. Bo też to w innym będzie tym samym, a nie samym jednym (αὐτοέν). Jedno bowiem jest bezwzględnie Jednem, ponieważ nie jest wieloma, natomiast to samo jest tym samym z innym.

Lecz zaiste nie jest też możliwe, żeby coś było podobne i niepodobne do czegoś. Wszystko bowiem co podobne jest nacechowane jakąś cechą tożsamości, to zaś niepodobne, cechą różności. Jedno zaś nie może niczego doznawać, nie może być nacechowane żadną cechą; *** ani innym czymś prócz Jedna, które w żaden sposób nie jest (sc. czymś), skoro ono samo tylko jest Jedno.

Ponadto, odnośnie do tych kwestii powiedzmy, że nie jest możliwe ani żeby coś się stykało, ani żeby było oddzielone, skoro nic nie jest innym jako oddzielone od Jedna. Jak bowiem te, które właśnie nie są w żaden sposób mogłyby być oddzielone albo stykać się z czymkolwiek? Lecz Jedno nie jest też ani oddzielone od siebie samego, ani nie styka się samo ze sobą, byłoby bowiem w ten sposób nacechowane stykaniem się i oddzieleniem. Jedno zaś właśnie nie jest niczym innym nacechowane oprócz siebie samego. Trzeba by bowiem ***

Lecz zaiste żaden z bytów nie będzie ani równy z żadnym ani nierówny. Równe i nierówne orzeka się bowiem w relacji jedno do drugiego. Nie występuje zaś [żadne] inne, jeżeli tylko Jedno jest. Lecz Jedno nie stałoby się ani równe ani nierówne ze sobą. Jeśli bowiem nierówne, to będzie w nim coś jako większe, coś zaś jako mniejsze, tak że byłyby dwa a nie jedno. Jeśli zaś Jedno równe z sobą samym, to Jedno mierzyłoby samo siebie, lecz to jest niemożliwe, Jedno byłoby bowiem mierzącym i mierzonym przez siebie samo, tak że nie byłoby Samym Jednym. Nie ma zatem niczego równego i nierównego w bytach.

Jeśli właśnie takie niemożliwości wynikają, że to, co będące ani nie styka się, ani nie jest oddzielnie, ani podobne i niepodobne, ani to samo i różne, ani znów w spoczynku lub w ruchu, ani ogólnie w czymś, ani w sobie samym, ani w niczym innym, ani nie ma kształtu, ani nie jest czymś z bytów, który miałby części lub byłby całością, to byłoby niemożliwe, że [jako] samo tylko jedno jest, nie mnogie (τὸ ἀπλήθυντον) i nie zdolne do przyjmowania tego wszystkiego. Lecz zaiste nie jest też możliwe, żeby była właśnie tylko wielość, jak zostało to pokazane wcześniej. Konieczną zatem rzeczą jest, aby każdy z bytów był i jednością, i wielością.

Lecz jeśli jest i Jedno i wiele, to czy wiele uczestniczy w Jednie, czy Jedno w wielości, czy też oba w sobie nawzajem, czy żadne z nich w sobie

wzajemnie, lecz wielość oddzielnie, oddzielnie zaś Jedno, ażeby było i Jedno i wiele, jak rozumowanie wykazało?

Jeśli więc ani Jedno w wielu, ani wiele w Jednie nie uczestniczy, to wynikną te same niedorzeczności, które też wcześniej zebraliśmy w hipotezie wielości; znowu bowiem wielość byłaby oddzielnie od Jedna. Bo też jeśli Jedno jest samo w sobie (τὸ ἐν ἐφ' ἑαυτοῦ), a wiele nie uczestniczy wcale w jedności, liczne będą nieskończenie nieokreślone – i podobne i niepodobne, i tożsame i różne, i w ruchu i w spoczynku, i nie będzie ani liczby żadnego z wielu, ani [możliwości] poznania. Nieobecność bowiem Jedna zmusza, żeby wszystko to zachodziło w wielości. Niemożliwe jest przeto, żeby nie uczestniczyło ani Jedno w wielu, ani wiele w Jednie.

Jeśli zaś właśnie i Jedno uczestniczyłoby w wielu i wiele w Jednu, i obydwaj byłyby w sobie wzajemnie, konieczne jest, żeby na trzecim miejscu prócz tych była inna natura, która nie jest ani Jednem, ani wieloma. Jeśli bowiem obydwaj byłyby ze sobą nawzajem zmieszane, trzeba właśnie, żeby przysługiwała im przyczyna zmieszania, która zespała wielość z Jednem i Jedno z wielością. Konieczne jest bowiem, żeby wszystko, co zmieszane miało przyczynę zmieszania. Bo też ogólnie, jeśli Jedno i wielość uczestniczy w sobie nawzajem, ani Jedno nie jest przyczyną istoty (τῆς οὐσίας) dla wielości, ani wielość dla Jedności, lecz coś trzeciego dla obu, co jest przed nimi. Czym bowiem byłoby to, które uczyniło to wielością, tamto zaś jednością? Co zaś dla nich jest przyczyną tej wspólnoty (κοινωνίας) i współbycia (συνουσίας), skoro Jedno jako Jedno właśnie nie ma żadnego związku z wielością? O ile bowiem wielość i Jedno są różne od siebie nawzajem, i o ile żadne z dwu nie jest z żadnego z dwu, są bez sympatii wzajemnej; Co więc sprowadziło je do jedności, uciekające nawzajem od siebie i będące ze sobą niez mieszane? Nie jest bowiem możliwe, żeby różniąc się w ten sposób wzajemnie się pożyły, albo ich połączenie zdarzyło się przypadkiem. Jeśli tak się zdarzyło, to będą też kiedyś oddzielnie od siebie nawzajem, skoro i teraz są razem przez przypadek. Lecz zaiste jest niemożliwe, żeby liczne były oddzielnie. Zatem mieszanina nie jest przez przypadek. Lecz zaiste również nie od nich, skoro ani Jedno nie jest przyczyną licznych, ani liczne Jedna. Ale to możniejsze, czymże ono jest? Albo Jednem jest, albo nie Jednem. Lecz jeśli jest i Samym Jednem, znowu zapytamy o to, czy uczestniczy w wielości, czy w niczym. Bo jeśli też ono będzie uczestniczyło, jasne, że zgodnie z tym samym argumentem pojawi się coś innego przed nim i tak w nieskończoność. Jeśli zaś coś w tym rodzaju jest całkowicie wyzbyte z wielości (ἀπλήθυντον), to od początku znów nie byłoby prawdą, że nie tylko wielość w Jednie, lecz także Jedno uczestniczy w wielości (mam na myśli właśnie to, co jest najwyższe i co jest Jedno nade wszystko), lecz z jednej strony jest jakies Jedno, które

jest w wielu, z drugiej zaś jest jakieś Jedno niepartycypowalne (ἀμέθεκτον), i które jest Jednym w sposób absolutny (ὁ ἀπλῶς ἔστιν) i niczym innym. Jeśli zaś to nie Jedno będzie przed tymi obydwojoma, trzeba chyba, żeby nie Jedno przewyższało Jedno. Wszystko zaś przez Jedno jest tym, czym jest i staje się tym, czym się staje i każdy z bytów z tym, co jest Jedno jest zachowywany, oddzielnie zaś od Jedna zmierza w kierunku swojego rozpadu. Lecz i sama mieszanina Jedna i wielości, której nie Jedno dostarcza bytom, jest wspólnotą i zjednoczeniem (κοινωνία καὶ ἔνωσις). Zatem Będące (τὸ ὄν) i Jedno (τὸ ἓν) nie są jedną (οὐχ ἓν) przyczyną dla bytów pod żadnym innym względem jak tylko [ich bycia] jednym¹¹. Jeśli przyczyną tego ostatniego (sc. bycia jednym)¹² jest Jedno, to nie będzie nie Jedno przyczyną możniejszego: przyczyną możniejszego musi być możniejsze z tytułu jego własnej mocy. W ten sposób możniejsze należy rozumieć jako większe dobro *** zgodnie ze swoją naturą większego dobra oraz przyczyną możniejszego w przypadku rzeczy, dla których mniej możliwe jest przyczyną tego, co słabsze i niższe.

Z tych właśnie względów konieczne jest, iżby wiele uczestniczyło w Jednym i Jedno było nie zmieszane z (πρὸς) wielością, i żeby nie było niczego możniejszego od Jedna, ale żeby ono też było przyczyną bycia dla wielu rzeczy. Wszystko bowiem, co jest pozbawione Jedna, natychmiast do własnej zagłady zmierza i w niwecz się obraca, to zaś będące nie wieloma, nie jest zarazem niczym, jak też nie jest wieloma. Owemu Jednu nic się nie przeciwstawia, licznemu znów przeciwstawia się nieliczne. Jeśli więc nie jest tym samym i Jedno i wiele, to nie byłoby też nie wiele tożsame z niczym. ∞

Z języka greckiego przełożył *Marcin Komorowski*
przy współpracy *Seweryna Blandziego*

PROKLOS Z LICJI (412–485) zwany Diadochem (następcą), gr. Πρόκλος ὁ Διάδοχος (*Próklos ho Diádochos*), znany także jako Proklos Ateńczyk – grecki filozof neoplatonicki, uczeń Plutarcha z Aten i Syriana, objął po tym ostatnim kierownictwo platońskiej Akademii. Wywarł duży wpływ na zarówno grecką, jak i łacińską filozofię średniowieczną.

PROCLUS LYCAEUS (412–485 AD), called the Successor (Greek Πρόκλος ὁ Διάδοχος, *Próklos ho Diádokhos*) – Greek Neoplatonist philosopher, pupil of both Plutarch of Athens and Syrianus. He succeeded Syrianus as head of the Academy. He was very influential on Western medieval philosophy (Greek and Latin).

¹¹ W tłumaczeniu tego zdania rezygnujemy z lekcji Saffrey'a i Westerinka τὸ ἓν καὶ τὸ οὐχ ἓν na rzecz przywrócenia wersji τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν z najstarszych rękopisów Parisinus i Vaticanus (w skrócie: PV).

¹² Tzn. bycia jednym dystrybucywnie i kolektywnie jako struktury jedności.