

Ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny
Katedra Historii Dogmatu

Recenzja pracy doktorskiej

Autor: **mgr Paweł Ługiewicz**

Tytuł: *Poznanie mistyczne w filozofii Plotyna i w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity*,
Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Nauk Społecznych, Katowice 2018, 425ss

kierunek: Filozofia

Promotor: **dr hab. Aleksander Bańka**

1. Ocena formalna

a) problem, cel, metoda i struktura rozprawy

Autor podjął problem badawczy poznania mistycznego w pismach Plotyna i Pseudo-Dionizego Areopagity (s. 9; 125). Podjęte zagadnienie jest interdyscyplinarne. Obejmuje obszar filozoficzny i teologiczny. Te dwie dyscypliny badają rzeczywistość w odmiennych aspektach. Autor podjął ryzyko krytyki ze strony filozofów i teologów. Dodatkową, ale wcale nie mniejszą trudnością stanowią źródła, którymi są pisma neoplatońskie, uchodzące za trudne już w czasach starożytnych.

Autor jest świadom, że w opinii innych badaczy światy Plotyna i Pseudo-Dionizego Areopagity są nieporównywalne (s. 10) i przyjmuje, że „mistyka filozoficzna” wywodzi się z myśli plotyńskiej (s. 11 nota 11).

Rdzeniem rozprawy są rozdziały drugi (Autor omawia poznanie mistyczne w filozofii Plotyna), czwarty (Autor omawia poznanie mistyczne w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity) oraz piąty (Autor porównuje podobieństwa i różnice poznania mistycznego Plotyna i Pseudo-Dionizego). Dlatego rozdziały pierwszy i trzeci są słusznie znacząco krótsze od rozdziałów drugiego i czwartego, które prezentują badania związane bezpośrednio z tematem. Cała rozprawa jest proporcjonalna. Gdy Autor pisze, że „zostaną zarysowane podstawowe ramy mistyki chrześcijańskiego Wschodu (prawosławia) oraz chrześcijańskiego Zachodu (rzymskiego katolicyzmu)” (s. 12), trzeba mieć na względzie, że Plotyn i Pseudo-Dionizy Areopagita żyli w czasach Kościoła niepodzielonego oraz w znacznym oddaleniu czasowym.

Rozdział pierwszy (s. 15-85) ma za zadanie wypracowanie modelu interpretacji zjawisk związanych z mistyką Plotyna i Pseudo-Dionizego. Autor przedstawia w nim *status quaestionis* badań nad mistyką (s. 61) oraz omawia problemy związane z definicją mistyki, rozumieniem doświadczenia mistycznego (Otto i inni), ujmowaniem mistyki przez esencjalistów i kontekstualistów. Autor łączy je z teologią mistyczną Plotyna i Pseudo-Dionizego (s. 32). Warto uzupełnić, że chrześcijanie słowem „teologia” oznaczają badanie Objawienia, nawet jeśli Plotyn w swoim poszukiwaniu Jedni podkreślał w relacji człowiek-Bóg konieczną inicjatywę Boga, to jednak są to dwie różne rzeczy.

Zdaniem Autora w sporze „o istotę mistyki między esencjalistami a kontekstualistami nie sposób opowiedzieć się jednoznacznie po żadnej ze stron” (s. 49), ale można skorzystać z osiągnięć każdej z nich: „Kontekstualiści niewątpliwie mogą okazać się pożyteczni w swym

naleganiu, by każdą religię traktować jako złożoną całość, traktując każdy aspekt jej doktryny jako niezwykle ważny, jako element teoretycznej prefiguracji przeżycia, które ma być jej doświadczalnym wyrazem. Esencjaliści mogą natomiast dostarczyć podstawowej metodologicznej wskazówki, by w badaniu doktryn religijnych mieć na oku tylko i wyłącznie prawdę, a także skutecznie zachęcić do podjęcia rzetelnego wysiłku komparatystycznego mającego na celu katalogowanie treści paralelnych pomiędzy poszczególnymi doktrynami". Dlatego Autor proponuje trzecią, pośrednią orientację, którą nazywa umiarkowanym esencjalizmem (s. 49). Stanowi ona metodę badawczą Autora (s. 52). Określa on przedmiot analiz w rozprawie oraz słusznie zauważa, że wniosków z analizy komparatystycznej nie można uogólniać (s. 51-52)!

Rozdział drugi (s. 86-187) omawia zapowiedziane w temacie rozprawy poznanie mistyczne w filozofii Plotyna. Autor w podrozdziale pierwszym omawia krótko, ale kompetentnie i w mojej opinii zupełnie wystarczająco semantykę pojęć istotnych dla myśli Plotyna i neoplatonizmu. Podkreśla, że dla Plotyna „*év* w swym właściwym sensie jest określeniem czystej jedności, nie związanej z żadnym bytem, a przeciwnie, transcendującej wszystkie byty” (s. 91). Wskazuje i omawia źródła systemu neoplatońskiego (Platon, Arystoteles i inni), popierając swoje wywody licznymi odnośnikami do tekstów źródłowych oraz do opracowań (np. s. 101). Wspomina przejście od nauki niepisanej do pisanej w formie enigmatycznej (s. 202-103).

Rozdział trzeci (s. 188-241) posiada charakter wprowadzający, w którym Autor prezentuje m.in. poglądy o Bogu Trójjedynym pierwotnego Kościoła. Bazuje przede wszystkim na pismach Orygenesza, Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, Mariusza Wiktoryna, Augustyna i Boecjusza. Strony o ostatnim z wymienionych (s. 235-241) nie wnoszą właściwie niczego nowego. W rozdziale tym Autor szeroko omawia chrześcijański platonizm i dlatego trochę brakuje w pracy symetrycznego omówienia myśli medioplatoników i neoplatonizmu Porfiriusza, Jamblicha i Proklosa (ten ostatni jest omawiany sporadycznie wspólnie z Pseudo-Dionizem - np. s. 273-275). To niewątpliwie ułatwiłoby rozumienie myśli Pseudo-Dionizego, jakkolwiek autor postawił sobie cel porównania mistyki *Ennead* i Pseudo-Dionizego. Brak ten prawdopodobnie wypływa z faktu, że Autor jest filozofem i zagadnienia filozoficzne są mu bliższe. Dlatego przy Pseudo-Dionizem stara się szerzej omówić tło teologiczne omawianych zagadnień, narażając się na krytykę teologów. Tymczasem w rozprawie jawi się on również jako filozof.

Rozdział czwarty (s. 242-340) omawia poznanie mistyczne w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity. W części A Autor omawia kontekst ontologiczny poznania mistycznego. Prezentuje inspiracje filozoficzno-teologiczne Pseudo-Dionizego, Boga Trójjedynego jako niepoznawalną Jednię, zagadnienie Opatrzności (Boskich energii), triadę Bycie-Zycie-Mądrość oraz problem panteistycznej interpretacji myśli Pseudo-Dionizego. W części B Autor przedstawia charakterystykę mistyki Pseudo-Dionizego, kontemplację aniołów, podział jego teologii, teologię afirmatywną i negatywną, negację negacji i paradoks poznania przez niepoznanie oraz afektywno-erotyczny aspekt jego mistyki.

W rozdziale piątym (s. 341-399) Autor porównuje mistykę Plotyna i Pseudo-Dionizego, uwzględniając kontekst ontologiczny, egzystencjalny i psychologiczny; apofatyzm teoretyczny i praktyczny. Rozdział ten jest istotny z punktu widzenia podjętego tematu.

W zakończeniu (s. 400-408) Autor podkreśla, że wnioski dotyczą tylko myśli Plotyna i Pseudo-Dionizego. Rozprawa ukazuje ich jako neoplatoników, którzy na polu własnych przeżyć mistycznych doszli do bardzo zbliżonych ich opisów w oparciu o światopogląd neoplatoński (typu plotyńskiego). Może trochę brak wniosków innego rodzaju, że mistyka Plotyna nie wymaga żadnej wspólnoty jako koniecznej, gdy tymczasem w chrześcijaństwie stanowi ona istotny element życia religijnego.

Podział bibliografii (s. 409-422) na teksty źródłowe, przekłady oraz literaturę przedmiotu jest poprawny. Całość kończy podsumowanie w języku angielskim (s. 423-425). Brakuje wykazu skrótów (skrótów do dzieł Pseudo-Dionizego znajdują się na s. 242 w przypisie 1, a skrótów do dzieł filozoficznych Autor zapewne uznał za powszechnie znane).

b) literatura, aparat krytyczny i język rozprawy

Generalnie Autor korzysta z przekładów tekstów źródłowych na język polski i języki nowożytny, ale bardzo często przytacza oryginał grecki analizowanego tekstu albo kluczowe terminy i wyrażenia umieszcza w nawiasach (całe zdania i cytaty – np. s. 127; wyrażenia i ważne terminy - *passim*). Trzeba wyraźnie podkreślić, że Autor wykonał ogromną pracę przebadania trudnej literatury, często tłumaczy przytaczane teksty sam, czasem koryguje istniejący polski przekład (np. *Ennead* Plotyna). Korzysta z innych tłumaczeń (np. s. 180-181: „przyłgnięcie” albo „wchłonięcie”, które w greckim oryginale występują pod terminami ἐπιβολή i παραδοχή). Nie jest to sprawa prosta, bo np. w cytacie z *Ennead* V, 8, 9, 14 czytamy w przekładzie polskim: „wezwawszy Boga, który stworzył tę kulę” (s. 135), gdzie w grece jest słowo πεποιηκότα, czyli dosłownie „uczynił”. Autor zaś słusznie pisze na s. 176, że „myśl pogańska nie знаła chrześcijańskiej kategorii stworzenia”, i stwierdzenia tego nie zmienia fakt, że uzupełnia je łacińskim wyrażeniem w nawiasie *creationis ex nihilo*. O problemie z polskim przekładem *Ennead* i korzystaniu z różnych ich tłumaczeń pisze Autor nieco dalej (s. 144 nota 250). Można więc stwierdzić, że Autor posługuje się w istocie rzeczą tekstem oryginalnym analizowanych źródeł. Tylko sporadycznie pojawiają się w tekście tzw. literówki, które dotyczą również wyrażen greckich (np. s. 273: jest διαλεκτικη, a powinno być z akcentem na ostatniej literze; podobnie brak przydechu w ασκήσεις).

Literatura przedmiotu jest wystarczająca, uwzględnia pozycje do roku 2017, obejmuje w ogromnej większości monografie i artykuły w języku polskim i angielskim oraz kilka pozycji w języku niemieckim. Można ją uzupełnić o: Salvatore R. C. Lilla, *Neoplatonic hypostases and Christian Trinity*, w: *Studies in Plato and the Platonic tradition: essays presented to J. Whittaker*, wyd. Mark A. Joyal, Aldershot, wydawnictwo Ashgate 1997, s. 127-189, który omawia wpływ pojęć Porfiriusza oraz myśli neoplatońskiej na chrześcijańską doktrynę o Trójcy Świętej (podejmuje ten problem w szerokim kontekście historyczno-teologicznym, ukazując paralele pomiędzy myślą Plotyna i Porfiriusza, a doktryną trynitarną Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza, Ojców Kapadockich, Synezyusza i właśnie Pseudo-Dionizego Areopagity); czy wreszcie A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013, gdzie piszę o ideale człowieka według starożytnych nurtów filozoficznych (s. 121-174), według Plotyna, Porfiriusza, Jamblicha i Proklosa (s. 165-174); A. Baron, *Neoplatonizm a chrześcijaństwo w pierwszych wiekach*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. Ireneusz Ledwoń OFM, ks. Mariusz Szram, Lublin 2012, s. 425-454.

Aparat krytyczny jest sporządzony z wielką akrybią, świadczy o ogromnym odczytaniu Autora w literaturze źródłowej i w opracowaniach, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych, zwłaszcza w odniesieniu do twórczości Plotyna i Pseudo-Dionizego Areopagity. Główny tekst rozprawy jest spójny, pisany poprawnym i precyzyjnym językiem naukowym, odznaczającym się samodzielnością myślenia. Autor w sposób kompetentny prezentuje poglądy różnych myślicieli, poddaje je krytyce i każdorazowo prezentuje własne stanowisko. Pod tym względem sposób rozwijania dyskursu naukowego jest wzorcowy.

Powyższe uwagi wskazują jednoznacznie, że pod względem formalnym rozprawa p. Pawła Lugiewicza spełnia wszelkie wymagania stawiane tego typu opracowaniom.

2. Ocena merytoryczna rozprawy

Obfitość i różnorodność materiału badawczego oraz złożoność podjętych przez Autora w rozprawie zagadnień pozwala recenzentowi zwrócić uwagę na sprawy najważniejsze i warte podjęcia dyskusji.

Autor jest świadom złożoności podjętej problematyki: przytacza opinie badacza buddyzmu Krzysztofa Jakubczaka, że „jeśli języki wszystkich religii mówią o tym samym, to w rzeczywistości nie mówią o niczym” (s. 36); wskazuje na trudności dokonywania porównań związane z osobowym (chrześcijaństwo) i nieosobowym pojmowaniem Boga (s. 36); przypomina słowa Gershoma Scholema, że cechy mistyki chrześcijańskiej, w której centrum jest postać Chrystusa pozostają dla żydowskich mistyków treściami obcymi ich wierze,

ogniskującej się wokół „problematyki jedności Boga i sensu jego Objawienia zawartego w *Torze*”, i nieco dalej: że „nie ma mistyki samej w sobie, jest tylko mistyka czegoś – jakiejś określonej formy religii: mistyka chrześcijaństwa, mistyka islamu, mistyka judaizmu” (s. 37); że trudno przypuszczać, by wszyscy mistycy chrześcijańscy byli panteistami” (s. 39); że „opisy mistyków preparowane *post factum* są w swej formie wymuszone przez ortodoksyjnych teologów” (s. 44 – może lepiej: mogą być wymuszone); że islamski adept *tariqa* i chrześcijański adept *via mystica* w punkcie wyjścia doświadczają „przepaści oddzielającej ich od Boga”, podczas gdy „buddysta nie jest nakierowany na Absolut, kontemplując swe własne cierpienie i swoją nietrwałość” (s. 45).

Autor wskazuje na ograniczenia poznawcze ludzkiego rozumu, stwierdzając: „Chrześcijańska teologia i klasyczna metafizyka (przede wszystkim platońska i neoplatońska) ujawniają również głęboką świadomość ograniczeń racjonalistycznego dyskursu, z którą wiąże się konieczność kontemplowania tego, co ponadbytowe (a zatem będące ponad logiką) za pośrednictwem innych metod orzekania (jak język apofatyizmu, język metafory i symbolu, tudzież język paradoksu), które jako metody zawieszające prawa logiki mogą być uznane za irracjonalne (nawet jeśli jest to niewłaściwe słowo)” (s. 54). Stwierdzenie to w odniesieniu do przeżyć mistycznych uważam nie tylko za bardzo trafne, ale za fundamentalne. Trudno byłoby przecież uzasadnić, że podlegają one przyjmowanym zasadom logiki i sposobom werbalizacji.

Uwagi dotyczące mistyki chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu (s. 61-85) nawiązujące do poprzednich punktów tego rozdziału (zwłaszcza s. 33-60), w których zostały omówione współczesne ujęcia doświadczeń mistycznych, są w tym zakresie w pełni uzasadnione. Zostały przedstawione w krótkiej formie pod tytułem „uwagi”, i jest to zrozumiałe ze względu na ogrom poruszonych tu kwestii. Wydaje się jednak, że stanowią zbyt daleko idące uproszczenie (zwłaszcza s. 64-71). Autor w zasadzie relacjonuje poglądy innych badaczy. Już na początku podrozdziału (s. 61) wyróżnia Wschód (prawosławie) i Zachód (rzymski katolicyzm). Jest to w odniesieniu do Pseudo-Dionizego ujęcie anachroniczne (potwierdzają to cytaty z A. Louth’a na s. 63). Zresztą katolicyzm łączy się z rzymskością na Zachodzie dopiero od Soboru Florenckiego. Podobnie, stwierdzenie „dwóch twarzy Pseudo-Dionizego: jako mistyka zarazem neoplatońskiego i chrześcijańskiego” (s. 62) nie jest najszcześniejsze i końcówka przytoczonego tu fragmentu zdania sugeruje jedną twarz Dionizego, który jest zarazem neoplatonikiem i chrześcijaninem. Autor jest tego świadom, gdy pisze, że „dzisiaj mamy do czynienia z diametralnie odmienną sytuacją” (s. 62) oraz o Ojcach greckich i łacińskich (s. 63).

Podobnie, stwierdzenia dotyczące Augustyna (wyraża on na Zachodzie ducha Wschodu), „mystyki serca”, podkreślania Krzyża i Wielkiego Piątku, jako wyłącznie zachodniej teologii (rzeczywiście znalazło to szczególny wyraz w ruchach monastycznych w późnym średniowieczu oraz później w luteranizmie, czyli tysiąc lat później) oraz słowa, że „w teologii mistycznej Pseudo-Dionizego prawosławny element kontemplacji wielkanocnej nie występuje wprawdzie w postaci dojrzałej, jednak znamienny jest zupełny brak elementów charakterystycznych dla mistyki bolesnej, czy to rozumianej jako pobożne rozmyślania nad Męką Pańską, czy jako duchowe w niej uczestnictwo” (s. 63-65), stanowią uproszczenie. Abstrahuję tu od tego, czy pobożne rozmyślania są rzeczywiście doświadczeniami mistycznymi interesującymi Autora.

Ponadto, wspomniany problem *filioque* w aspekcie historycznym przedstawia się nieco inaczej (zob. Sobór Florencki, dn. 6 lipca 1439 r., *Bulla unii z Grekami* 7, tłum. A. Baron, w: DSP 3, s. 464-467) (s. 67), i jak się wydaje nie mógł mieć większego wpływu na mistykę w czasach Pseudo-Dionizego.

W punkcie 6.2. Autor omawia duchowość trzech mnichów Zachodu: Bernarda z Clairvaux, Bonawentury i Jana od Krzyża (s. 73-85). Słusznie stwierdza, że duchowość Bernarda z Clairvaux, Bonawentury i Jana od Krzyża ma elementy wspólne z Pseudo-Dionizem! Zbędne jest jednak twierdzenie, że Pseudo-Dionizy jest „w pewnym sensie mistykiem katolickim, przynależąc jednocześnie do duchowej tradycji chrześcijańskiego Wschodu” (s. 85), bo Wschód był wówczas, jak wspomniałem wyżej, także katolicki.

Autor podejmuje polemikę z poglądami innych badaczy zajmujących się neoplatonizmem, i za to należy się mu niewątpliwie pochwała. Polemizuje również z jedną z moich wypowiedzi na ten temat. „Jak jednak sugeruje Arkadiusz Baron – pisze Autor - Plotyn zarazem dokonuje wyłomu w myśleniu typowym dla Greków, gdyż Jedno w jego ujęciu jest nieokreśloną zasadą wszelkiej określoności [...] Wprawdzie teza głosząca, że plotyńska koncepcja nieskończonej najwyższej zasady podważa jeden z fundamentów greckiego filozofowania, w świetle którego to, co doskonałe musi być skończone jawi się dyskusyjną, gdyż przed twórcą *Ennead* podobne wnioski sformułowali Anaksymander oraz Melissos [...] niemniej w pewnym sensie można rzeczywiście mówić o istotnym wyłomie w greckim myśleniu” (s. 104-105). Tymczasem ja piszę trochę inaczej: „W ten sposób Plotyn zrywa z tradycyjną filozofią grecką” (*Neoplatońska idea Boga...*, s. 146).

Nieco dalej Autor pisze: „Baron przestrzega przed dosłowną interpretacją tych fragmentów *Ennead*, w których Plotyn wyjaśnia powstanie bytów, sugerując, że prowadzi to do błędnej koncepcji emanacjonizmu, a w konsekwencji do panteizmu” (s. 110). W nocie 110 czytamy: „Cytaty przytoczone na s. 76–77 [a może s. 39-40 z notami 76 i 77] niniejszej rozprawy dostarczają argumentów podważających tezę, iż następstwem przyjęcia emanacjonizmu jest panteizm. Nie sposób także zgodzić się z twierdzeniem Giovanniego Reale, iż emanacja zakłada tożsamość substancjalną zasady i tego, co z niej wypływa, w związku z czym myśl Plotyna nie jest emanacjonistyczna”. Tymczasem ja piszę: „G. Reale zwraca uwagę, że wspomniane obrazy [np. światłości ze światłości] [...] brane zbyt dosłownie mogą prowadzić do mówienia o «emanacjonizmie», «panteizmie», «monizmie» u Plotyna” (*Neoplatońska idea Boga...*, 152). Podkreślam: do mówienia, gdyż nie podzielam takich etykietek często przypisywanych Plotynowi. Przytoczone powyższe wypowiedzi pokazują, jak Autor, prawdopodobnie przez nieuwagę, zmienił treść parafrazowanych przez siebie słów i poddał je słusznej krytyce.

Zdarza się, że Autor wyciąga zbyt daleko idące wnioski. Np. czytamy: „Po pierwsze, dowiadujemy się, duchowość Plotyna nie miała charakteru religijnego (w przeciwieństwie do duchowości cechującej późny neoplatonizm jako pogańską reakcję przeciw dominacji chrześcijaństwa w Imperium), filozof miał wręcz powiedzieć, nagabywany przez swego ucznia Ameliusza, by udał się z nim złożyć ofiarę w świątyni pogańskiej, że to bogowie muszą do niego przyjść, nie zaś on do nich” (s. 122). Ostatnie przytoczone słowa nie koniecznie wskazują na to, że „duchowość Plotyna nie miała charakteru religijnego”. Plotyn był przeciwny teurgii i uważał, że człowiek nie jest w stanie zmusić Boga do jakiegokolwiek działania, dlatego pozostaje mu jedynie czekać na Niego, ale to czekanie może być religijne! Zdają się to potwierdzać kolejne stwierdzenia i cytaty z Plotyna (s. 122-123). Jest to forma religijności ateurgicznej, acielesnej, zapewne czysto intelektualnej i kontemplacyjnej. Słusznie natomiast pisze tu Autor o późnym neoplatonizmie, który interesował się w sposób szczególny Absolutem Transcendentnym aż do przeradzania się w religię, gdy chrześcijaństwo rzeczywiście określało siebie jako najlepszą filozofię życia (por. moje *Neoplatońska idea Boga...*, 48-59, zwłaszcza 56). To samo dotyczy następnego wniosku: „Po drugie, Porfiriusz przekazuje, iż w trakcie jego sześcioletniego pobytu w szkole Plotyna w Rzymie jego mistrz czterokrotnie zjednoczył się z ‘Bogiem najwyższym’, ‘który nie ma ani kształtu, ani żadnej postaci i który króluje ponad umysłem i całym światem umysłowym’, ergo: z samym Jednym” (s. 122). Ostatnie słowa są prawdziwe pod warunkiem, że „Bóg najwyższy” jest „Jednym”, a np. u medioplatoników nie jest (np. Alkinoos, w: *Neoplatońska idea Boga...*, 94 nota 110).

Przy okazji nadmienię, że inne podejście do doświadczenia Boga prezentuje wspomniany tu Porfiriusz, który prawdopodobnie jest autorem zachowanego fragmentu Komentarza do *Parmenidesa* Platona. Podczas gdy według Plotyna dusza doświadczająca Boga zlewa się z Nim i właściwie utożsamia, nie mogąc odróżnić samej siebie od Niego, to według autora tego komentarza (bez wątplenia neoplatońskiego) człowiek dochodzi w poszukiwaniu Boga nie do Niego samego, ale do Jego prapojęcia, które nosi w sobie. Krótko mówiąc, człowiek może doświadczyć nie tyle Boga samego w sobie, ale odzwierciedlenie, jakie przedstawia On człowiekowi jako swoje odbicie. Może więc poznać jedynie takiego Boga, jakim On sam mu

się przedstawia, albo takiego jakiego sam człowiek przedstawia sobie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z objawieniem się Boga, w drugim zaś tylko z ludzką iluzją bazującą na przeżyciu subiektywnym (*Neoplatońska idea Boga...*, 346). Zdają się to potwierdzać przytoczone przez Autora słowa Plotyna (s. 123) oraz opinia M. Stróżyńskiego (s. 124).

Autor stawia hipotezę o prefiguratywnym charakterze myśli Plotyna w relacji do chrześcijańskiej nauki o łasce (s. 140). Nawet jeśli Hazel E. Barnes wyróżnia trzy kroki rozwoju duszy w celu percepcji przedmiotów inteligibilnych: 1) moralne oczyszczenie; 2) zwrot duszy od zogniskowania na cielesności ku sobie samej; 3) zwrot duszy od siebie samej ku Umysłowi (s. 135), to problem tkwi w tym, że koncepcja Plotyna pozostaje różna od ideału chrześcijańskiego życia! Niezależnie od tego co czytamy dalej, że ćwiczenie Plotyna spełnia podstawowe kryteria medytacyjne: wyobraźnia jest w nim modelowana w sposób celowy; jest nakierowane na doskonalenie u adepta zdolności koncentracji i swoich cech; ma charakter modlitewno-adoracyjny: nie tylko zawiera inwokację Boga, ale zakłada teofaniczny charakter świata, który w medytacji staje się ikoną objawiającą Bożą obecność; w stanie katarktycznym dusza zdobywa samowiedzę, która relatywizuje temporalne przypadłości „ja”: ciało, cechy osobowościowe, subiektywne skłonności, osobistą historię (s. 136; por. także s. 139).

Interesujące są myśli Autora o moralnym wymiarze mistyki u Plotyna (s. 151-152). I choć nie jest to koncepcja Plotyna, jak sam Autor podkreśla, to zostaje przedstawiona powinność ujmowana w świecie greckim. Nie jest ona tożsama z poglądami judaizmu, w którym wypływała ona przede wszystkim z przymierza (tak się ludzie umówili z Bogiem), a nie z prawd ogólnych, niezmiennych i transcendentnych, którymi fascynował się świat grecki.

Kompetentnie i przekonująco obala Autor „mit” emanacji oraz model autosoteriologiczny rzekomo występujące u Plotyna: „wniosek, który stawia pod znakiem zapytania jedno z głęboko zakorzenionych przekonań dotyczących neoplatonizmu w jego wydaniu pogańskim, mianowicie, iż jest on systemem autosoteriologicznym” (s. 140). Przypomina o tym Autor jeszcze raz w innym miejscu, gdy pisze: „przesadą jest uznawanie filozofii plotyńskiej za system autosoteriologiczny” (s. 395). Jest to po prostu niezrozumienie Plotyna oraz innych neoplatoników, podobnie jak przypisywany im emanacjonizm, panteizm itp. Autor rozprawy wykazał, że takie opinie na temat *Ennead* są błędne!

Podobnie, gdy stawia pytanie o zupełną tożsamość w zjednoczeniu czy unię, podaje *status quaestionis* zagadnienia, prezentując stanowisko Harrisa, Stróżyńskiego, panteizm i teopantyzm, przeciwne stanowiska Rista, Warrena i Arpa! (s. 175-181). Przy tej okazji trzeba podkreślić, że Autor bardzo często, jeśli nie zawsze, stawia własne tezy i zgadza się lub nie z wcześniej przytoczonymi opiniami innych badaczy (np. s. 129), a to potwierdza jego rzetelny warsztat naukowy.

W zdaniu, że Orygenes dla potwierdzenia grzechu pierwotnego... itd. warto skreślić słowo ‘pierwotny’ albo dodać: ‘tego, co później zostanie określone mianem grzechu pierwotnego’ (bo jest to wyrażenie Augustyna) i w nocie 80 zamiast *Przeciw Celsusowi IV, 39* dać *IV, 39-40* (s. 210), o którym nie koniecznie trzeba pisać, że „był wewnętrznie skłóconą osobowością” (s. 232), chyba że na zasadzie wspomnianego grzechu pierwotnego dotyczy to każdego człowieka.

Według Autora dionizjańska interpretacja „nauki o Trójcy dokonana za pośrednictwem kategorii pojęciowych właściwych późnemu neoplatonizmowi stanowi istotny krok naprzód w stosunku do pre-dionizjańskiej patrystycznej recepcji neoplatońskiej hipostatyki, gdyż pokazuje, że wbrew intuicjom lwiej części inspirowanych platonizmem Ojców nie trzeba koniecznie utożsamiać trzech filozoficznych hipostaz z trzema Osobami Trójcy [...] grożące popadnięciem w błąd subordynacjonizmu [...] Pseudo-Dionizy natomiast utożsamia całą Trójcę z Jednią” (s. 253-254), a to z kolei w sensie, w jakim jest użyte zagraża błędem modalizmu. Trzeba zapytać, czy nie mamy tu do czynienia z pewnym nieporozumieniem: w triadzie *esse-vivere-intellegerere* cała Jednia może być troista: cała jest *esse*, cała jest *vivere*, i cała jest *intellegerere*.

Zagadnienie Opatrzności (Boskich energii) u Pseudo-Dionizego (s. 254-260) – moim zdaniem – stanowi jego wkład do teologii i podobnie rozumienie triady Bycie-Życie-Mądrość (s. 260-266), które jak Autor wyraźnie stwierdza pozostają pod silnym wpływem Proklosa! Gdyby Pseudo-Dionizy twierdził w odniesieniu do Boga, że „istnienie samo w sobie (καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι) jest wcześniejsze od istnienia życia samego (αὐτοζωὴν εἶναι) i istnienia mądrości samej (αὐτοσοφίαν εἶναι)”, to świadczyłoby o tym, że daleko odchodzi od myśli Porfiriusza i Plotyna, ale jest to tylko pierwszeństwo kategorii bycia – jak pisze Autor – „natomiast sam Bóg charakteryzowany przez te imiona jest ὑπὲρ τὰ ὄντα, ὑπὲρ τὰ ζῶντα, ὑπὲρ πάντα ταῦτα ('ponad tym wszystkim') (s. 262).

Stwierdzenie, że „można w związku z tym dojść do wniosku, że interpretacja dionizjańskiej koncepcji w świetle kategorii filozoficznych chrześcijaństwa zachodniego jest nieadekwatna, ponieważ tomistyczna wizja Boga nie dopuszcza nic oprócz czystego aktu istoty, zatem z jej punktu widzenia energie muszą być określone jako stworzone, lecz wówczas nie mogą one (jako nie będące Bogiem) rzeczywiście przebóstwiać człowieka” (s. 268) z teologicznego punktu widzenia jest poprawne, ale trzeba być ostrożnym w wyciąganiu daleko idących wniosków, ponieważ z zestawienia dwóch różnych systemów zawsze można dojść do fałszywych twierdzeń, zwłaszcza gdy dzieli je kilkaset lat. A jak wiadomo w przypadku pism neoplatoników problemem może być interpretacja nawet prostych określeń typu *dynamis*, będąca dla Platona bardziej mocą, a dla Arystotelesa potencją.

Zarzucanie panteizmu neoplatonikom (a jest to bardzo częste) Autor ostro krytykuje pisząc, że „wynika z niezdolności myślenia o relacjach łączących Boga ze światem poza dychotomią absolutnej tożsamości i różnicy” (s. 266).

Autor przytacza słowa Pseudo-Dionizego: „Odważmy się jeszcze słowem prawdy powiedzieć i to, że ta przyczyna wszelkiego istnienia w **nadmiarze swojej dobroci miłuje** wszystkie rzeczy, stwarza wszystkie, udoskonala, zachowuje i wszystkie zwraca do siebie. Miłość boska jest dobrem, które spełnia się przez dobro samo” (DN IV, 10) (s. 277), a w innym miejscu wypowiada się w odniesieniu do poglądów Plotyna: „O ile jednak można uznać pewien rodzaj autoerotyzmu plotyńskiego Jedna kochającego Siebie w Innym, to afirmacja miłości Innego jako Innego na gruncie filozofii twórcy *Ennead* byłaby nadinterpretacją. Pseudo-Dionizy z kolei wprost orzeka miłość Boga do Innego jako Innego” (s. 313). Dla Areopagity jest to jednak naturalne, bo jest chrześcijaninem, a Platon pisze o miłości na zupełnie innej płaszczyźnie (np. w *Uczcie*). Bóg jest według niego Dobrem, a według Chrystusa jest Miłością, a nie tylko jej podmiotem. Do takiego stwierdzenia filozofowie nie doszli i nie trudno się temu dziwić. Autor mówi o tym jeszcze: „Nie wydaje się więc, by uprawomocniona była taka interpretacja relacji między neoplatonizmem pogańskim a chrześcijańskim, która Absolut filozofów pogańskich redukowałaby do rzędu nieświadomej abstrakcji, przeciwstawionej dynamicznemu, żywemu i pełnemu miłości Bogu sławionemu przez intelektualną elitę wyznawców Chrystusa, czy też – wyrażając się ściślej – interpretacja przeciwstawiająca rzekomo jednostronną miłość duszy do Jedni w myśli Plotyna miłości obustronnej, jaką opiewa Pseudo-Dionizy” (s. 312). Oczywiście przy uwzględnieniu faktu, że miłość wcześniej podkreślał judaizm, a dopiero chrześcijaństwo nadało jej wyjątkowego charakteru, łącząc ją z Bogiem, podczas gdy filozofów greckich od zawsze bardziej interesowało poznanie i rozum.

W rozdziale czwartym punkty 6.1. *Historyczny wymiar chrystologii Pseudo-Dionizego i jej znaczenie dla mistyki* oraz 6.2. *Sakramentalne aspekty mistyki dionizjańskiej* (s. 318-332) – jako nie wiążące się ściśle ani bezpośrednio z tematem, moim zdaniem wydają się niekonieczne, chociaż trzeba zauważyć, że Autor bardzo umiejętnie łączy je z problematyką mistyki! Gdy Autor powraca do problemu roli sakramentów w koncepcji Pseudo-Dionizego, podkreślając, że nie ma ich z oczywistych względów u Plotyna (por. s. 397-398), warto uzupełnić, że koncepcje cnót chrześcijanie w basenie Morza Śródziemnego czerpali z hellenizmu (zwłaszcza od Platona, Arystotelesa i stoików), i dlatego mogą być nazwani neoplatonikami.

Gdy Autor twierdzi, że zarzuca się niejednokrotnie neoplatonizmowi pogańskiemu pomijanie rytualnie indukowanych oczyszczeń (s. 324-325), to dotyczy to moim zdaniem neoplatonizmu Plotyna i Porfiriusza, ale niekoniecznie neoplatonizmu Jamblicha ani Proklusa. Autor podkreśla, że Pseudo-Dionizy stosuje termin teurgia w innym znaczeniu, ale

problem jest aktualny do dziś, bo jak pisze pani Kijowska o teurgii (s. 327 nota 268), zjednoczenie z Absolutem było procesem przebiegającym „w sposób niemal automatyczny”. Dodajmy, że myśl Plotyna i Porfiriusza też może być interpretowana teurgicznie.

W oparciu o poglądy W. Łoskiego wskazującego na różnice antropologiczne między Plotynem a Pseudo-Dionizym, Autor kompetentnie i z właściwą sobie wnikliwością analizuje jego propozycje i komentuje, pokazując jak można i należy czytać neoplatoników, aby korzystać z ich dorobku dla lepszego rozumienia Objawienia (s. 344-351).

Kontekst ontologiczny mistyki Plotyna i Pseudo-Dionizego autor porównuje w oparciu o wnioski z rozdziałów II i IV (s. 351). Autor pisze: „Czynione przez autora *Ennead* rozważania na temat zstąpienia duszy w ciało są bowiem wprawdzie nasycone silnym poczuciem tragizmu” (s. 368). Warto zapytać: dlaczego? Czyż nie dlatego, że ciało jest dla platoników więzieniem duszy. Dlatego powstanie zmarłego z ciałem jest jak przejście z łoża do łoża, a prawdziwe zmartwychwstanie jest powstaniem z ciała (por. *Enneady* III, 6, 6 w. 77-80 – Krokiewicz I: 362). Trudno więc się dziwić, że Plotyn i neoplatonicy mówią dużo o świecie umysłowym, duchowym i niematerialnym. A Pseudo-Dionizy tego nie czyni, bo reprezentuje inną antropologię (biblijną). Tymczasem w teologii, w pojmowaniu tajemnicy Boga, mogą być do jakiegoś stopnia zbieżni, gdyż Biblia nie wiele mówi o samym Bogu. Można zaryzykować nawet twierdzenie, że chrześcijanie znaczną część swoich poglądów na temat Boga czerpali od neoplatoników, których Absolut bardzo interesował.

Autor przytacza słowa Plotyna z biografii napisanej przez Porfiriusza, że „Plotyn miał odmówić złożenia ofiary, mówiąc, że to bogowie mają przyjść do niego, a nie on do nich” (s. 396), jako powód zarzucania mu przez wielu niereligijności. Warto wyjaśnić, że wyrażają one jego wierzenie i relacje do Absolutu, którego jego zdaniem nie można zmusić w żaden sposób do działania ludzkimi wysiłkami, i dlatego człowiekowi pozostaje czekać, aż się objawi. Ponadto, odmówienie złożenia ofiary, moim zdaniem, wyraża antyteurgiczną postawę Plotyna i Porfiriusza, który nieprzypadkowo o tym pisze.

Można by jeszcze mnożyć tego typu uwagi na temat wyrażen i poglądów Autora, bo rozprawa jest obszerna, ale wyraźnie widać, że opisana mistyka Pseudo-Dionizego pokazuje warsztat Autora, który pisze z wielką akrybią, dostrzega błędne rozumienie pism Pseudo-Areopagity i potrafi zająć własne, twórcze i oryginalne stanowisko. Uwagi zaś krytyczne dotyczą kwestii drugorzędnych w odniesieniu do tematu rozprawy albo bardzo trudnych do jednoznacznego rozstrzygnięcia.

Część merytoryczna recenzji pokazuje wysoki walor naukowy rozprawy, która jest pionierska na gruncie polskim. Jej oryginalność polega na interdyscyplinarnym omówieniu zagadnienia poznania mistycznego z perspektywy filozoficznej i teologicznej. Autorowi udało się pokazać wzajemne ich relacje oraz złożoność podjętej problematyki. Wysoko oceniam język rozprawy, samodzielność myślenia i erudycję Autora. Gratulacje dla Autora i dla Promotora!

3. Problemy do dyskusji

Lektura tak obszernej rozprawy nasuwa wiele pytań. Ograniczę je tylko do dwóch zagadnień, które uznałem za istotne w kontekście omawianej rozprawy:

Zagadnienie pierwsze. Czy poniższa opinia Autora o wolności Boga znajduje pokrycie w *Enneadach*? „Rozumowanie przyjęte przez autora *Ennead* jest przypadkiem problematycznym, gdyż Plotyn przyjmuje proces pochodzeniowy jako wynikający w prostej linii z hiperontyczności Jedna, dokonujący się na mocy ontycznej konieczności, twierdząc zarazem, że status ontyczny Absolutu jest wynikiem Jego własnej, suwerennej woli. Z punktu widzenia rozumu nic jednak nie może stworzyć się samo, ponieważ oznaczałoby to, że istniało zanim zaistniało. Po drugie, w Absolutcie wszystko dokonuje się w niepodzielnym „teraz”, nie sposób wyróżnić żadnego „przedtem” i „potem”, z czego wynika, że nadbycie Jedna i wolitywne ustanowienie własnego nadbycia są symultanicznymi, odwiecznymi zdarzeniami. Po trzecie, z absolutnej pojedynczości Absolutu wynika, że

Jego nadszubsztancja i wola muszą być w Nim tym samym. Prawdopodobnie jest to nierozwiązywalny problem, tak jak *in genere* zagadnienie wolności i konieczności w Bogu. Plotyn uważa bowiem, że Jedno musi posiadać samo w Sobie Swe „chcieć” (τὸ θέλειν) i Swe „być” (τὸ εἶναι), jednak jeśli jest to słuszne stwierdzenie, to nie można powiedzieć, że Jedno ustanawia Siebie aktem Swej woli, gdyż ustanawiając Siebie już uprzednio musi być” (s. 356).


A jeśli tak, to dlaczego Autor pisze w zakończeniu już trochę inaczej: „Absolut działa w sposób jednocześnie wolny i konieczny, mimo iż obaj myśliciele zakładają jego całkowite niezdeteminowanie i transcendentne samookreślenie. Z analizy całokształtu ich pism jednak wynika, że w plotyńskich *Enneadach* nacisk jest położony w większym stopniu na konieczność, z kolei w *Corpus Dionysiacum* – na wolność” (s. 402)?

Czy to rozumowanie w odniesieniu do Absolutu jest do przyjęcia? Czy Absolut w ujęciu Plotyna nie jest po prostu taki, jaki chce być i to aktualnie? W takim razie tylko On jest taki, jaki chce być, tylko On jest naprawdę wolny, niczym nieograniczony, tylko On naprawdę żyje, a życie oznacza, że nie jest nigdy taki sam, i nigdy nie wyżyje swojego życia, bo ono się nie kończy, bo to On jest życiem. Słowa zaznaczone tłustym drukiem są moim zdaniem poprawne, ale czy Autor nie wysnuwa z nich błędnych wniosków?

Zagadnienie drugie. Czy mistyka neoplatońska jest systemem autosoteriologicznym? Autor wie, że tak nie jest (s. 162) i odsyła do jego zdaniem wzajemnie kontrastujących wypowiedzi, pierwsza jest w *Neoplatońskiej idei Boga...* 171, a druga w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...* t. IV, s. 602.

4. Wniosek formalny

Pozytywna ocena recenzowanej rozprawy doktorskiej mgra Pawła Ługiewiczza skłania mnie do jednoznacznego stwierdzenia, że spełnia ona wymogi stawiane w Polsce tego typu pracom (zob. Ustawa z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki Dz.U. z 2003 r. Nr 65, poz. 595; z 2005 r. Nr 164, poz. 1365). Dlatego wnoszę o dopuszczenie jej Autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.


.....
Ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron

Kraków, dn. 16 listopada 2018 r.