

Warszawa 04.09.2018r.

**RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ MGR PAWŁA ŁUGIEWICZA
PT: „POZNANIE MISTYCZNE W FILOZOFII PLOTYNA I W MYŚLI
PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY”**

**UNIwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Nauk Społecznych,
KATOWICE 2018, s. 426.**

Późna starożytność to okres, który w historii filozofii musiał długo czekać na swoje odkrycie. Znaczący postęp w badaniach, zwłaszcza nad niechrześcijańskimi neoplatonikami, dokonał się dopiero w II połowie XX w. i do dziś filozofowie tego okresu są obiektami nieustannie rosnącego zainteresowania. Wraz z prowadzeniem badań nad pogańskim neoplatonizmem, jednocześnie coraz bardziej uwidaczniały się inspiracje jakie autorzy chrześcijańscy tego okresu czerpali z pism filozoficznych, które były im znane i na których często opierało się ich wykształcenie. W swoich pismach podejmowali oni coś, co lubię nazywać „dialogiem” pogańsko chrześcijańskim. Dialogiem, dlatego że właśnie dialog zakłada z jednej strony pewną zgodność obu stron rozmowy, ale także rozbieżności i punkty sporne, gdzie strony zgodzić się nie mogą. Mgr Paweł Ługiewicz podjął się w swojej rozprawie przedstawienia części tego wielkiego, ciągnącego się przez wieki dialogu, jaki prowadził - najprawdopodobniej uczeń pogańskich neoplatoników - Pseudo-Dionizy Areopagita. Doktorant postanowił przyjrzeć się jego doktrynie mistycznej zestawiając ją z myślą uchodzącego za twórcę neoplatonizmu Plotyna. Czy poglądy odnośnie mistycznego poznania są bardziej protokołem rozbieżności czy współbrzmiały ze sobą - takie, niezwykle ciekawe pytanie badawcze postawił sobie mgr. Paweł Ługiewicz. Pytanie to jest oryginalne, ponieważ bardziej oczywiste wydaje się porównanie Pseudo-Dionizego z Proklosem. Jednak zwłaszcza ostatni rozdział rozprawy pokazuje, że wybór ten jest trafny i ciekawie ustawia prezentowaną problematykę.

1. Uwagi ogólne

Na początku mojej recenzji chciałbym poczynić pewne uwagi ogólne, aby następnie przejść do szczegółowego omówienia kolejnych części pracy.

Doktorant posługuje się klarownym i precyzyjnym językiem, co jest bardzo istotne w przypadku pracy filozoficznej. Jednak w swoisty sposób potrafi też snuć narrację w formie opowieści, co czyni lekturę pracy łatwiejszą. Zawdzięcza to być może narratywności stylu neoplatoników, których poglądy opisuje. Styl Doktoranta cechuje się też pewną dojrzałością, która polega na

zręcznej umiejętności odnajdowania różnych aspektów, z pozycji których można nakreślić omawiane zagadnienie. W pracy jednak nieco brakuje podsumowań na końcu rozdziałów, w których Doktorant przekonałby czytelnika, że osiągnął zamierzone w tej części rozprawy cele. Nie chcę przez to powiedzieć, że wyznaczone cele nie zostały w pracy osiągnięte, ale chodzi mi o swoistą świadomość pisania pracy naukowej, której niekiedy brakuje.

Wielkim plusem pracy jest oparcie na tekstach źródłowych i obfite cytowanie greckich wyrażeń, co z pewnością sprawia, że udatnie zostaje oddana niełatwa neoplatońska terminologia. Jednak należałoby także zadbać w przypadku dwóch głównych omawianych autorów o zapewnienie sobie dostępu do najnowszych wydań krytycznych. W przypadku Plotyńskich *Ennead* Doktorant wykorzystuje w pracy wydanie dziewiętnastowieczne (M.-N. Bouillet, Paris 1857-1861), tymczasem należałoby korzystać ze znacznie poprawionego wydania Oxfordzkiego (ed. P. Henry, H.R. Schwyzer). Podobnie w przypadku Pseudo-Dionizego, dziś już nie należy korzystać z przestarzałego dziewiętnastowiecznego wydania z *Patrologii Greckiej* Migne'a, ale raczej z najnowszego, które ukazało się w serii *Patristische Texten und Studien* (nr 33, 36). Odnośnie zawartości wykorzystanych opracowań z zadowoleniem stwierdziłem, że Doktorant odnosi się do publikacji przedstawiających aktualny stan badań, w tym najnowsze monografie i artykuły anglojęzyczne. Jednak w pracy wyraźnie brakuje odwołania się do bardzo ważnego dzieła Ysabel de Andia pt.: *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, New York, Köln 1996.

Układ pracy w istocie zawiera dwa rozdziały, których obecność bardzo trudno uzasadnić, przede wszystkim dlatego, że ich problematyka jest zbyt szeroka i wydaje się, że nie istniała potrzeba aby tak obszernie omawiać w rozdziale pierwszym stan badań nad mistyką, jak również narodziny chrześcijańskiego platonizmu w rozdziale trzecim. Nie chcę przez to powiedzieć, że te fragmenty pracy nie przystają do jej tematyki, jednak podejmowane tu zagadnienia mają raczej charakter podręcznikowy i umieszczenie ich w pracy mającej być analizą poglądów Plotyna i Pseudo-Dionizego wydaje się zbędne. Oczywiście dla mnie jako badacza starożytnego neoplatonizmu (zwłaszcza chrześcijańskiego), poruszanie tych spraw wydaje się niepotrzebne, ponieważ w literaturze przedmiotu nikt dziś nie kwestionuje neoplatonizmu jako filozofii mistycznej, jak również istnienia chrześcijańskiego neoplatonizmu. Jednak jestem sobie w stanie wyobrazić filozoficznych purystów, dla których filozofia nie może mieć nic wspólnego z mistyką i tym bardziej nie może być chrześcijańska. Być może właśnie do takich czytelników swojej rozprawy Doktorant kieruje owe dwa rozdziały i ich obecność należy usprawiedliwić chęcią przesadnie dokładnego uzasadnienia głoszonych przez siebie tez.

Z punktu widzenia układu pracy w moim przekonaniu słuszniejsze by było potraktowanie punktów A i B rozdziałów II i IV jako osobnych jednostek planu pracy. Z pewnością dodałoby to rozprawie klarowności i pozwoliłoby lepiej zobaczyć tak podkreślany przez doktoranta związek neoplatońskiej mistycznej epistemologii z metafizyką. Chciałbym jednak już w tym miejscu zaznaczyć, że za trafny uważam sam zamysł traktowania mistycznej epistemologii jako przedłużenia ontologii. W przypadku systemów neoplatońskich są one ze sobą nierozdzielne.

2. Treść rozprawy

We wstępie rozprawy Doktorant słusznie stawia problem tego jak należy rozumieć neoplatonizm, ponieważ jest to nurt, który posiada wiele odmian i dla precyzyjnego określenia przedmiotu pracy zadanie takiego pytania było nieodzowne (s.8-9). We wprowadzającej części pracy jest także widoczny problem (s. 13), który będzie się przewijał także w innych częściach pracy. Polega on na nieustannym podkreślaniu, że u Pseudo-Dionizego Areopagity przenikają się warstwa teologiczna i filozoficzna. Doktorant to bardzo mocno zaznacza, podczas gdy w czasach Pseudo-Dionizego taki problem w ogóle nie istniał, ponieważ w ogóle nie istniało rozróżnienie filozofii i teologii. Oczywiście istniały oba terminy, ale nie było u autorów chrześcijańskich prób oddzielenia nauki o Bogu sformułowanej na gruncie naturalnym i pochodzącym z Objawienia. Nauka o Bogu była jedna. Odróżnienie to więc trzeba traktować bardzo ostrożnie i choć pokazuje ono, że Doktorant ma świadomość problemu, to jednak można to uznać za przesadną ostrożność, która ociera się o narzucanie współczesnych odróżnień na rozumienie starożytnego tekstu.

Pierwszy rozdział pracy stanowi w istocie próbę syntetycznego ujęcia współczesnej filozofii mistyki, jako działu filozofii religii. Autor najpierw przedstawia trzy podstawowe definicje mistyki słusznie odróżniając ją od mistycyzmu. Tutaj najcenniejsze są niewątpliwie uwagi autora odnośnie odróżnienia doświadczenia religijnego i doświadczenia mistycznego, które pokazują jasno, że mistycyzm nie ogranicza się jedynie do religii. Cenne jest także rozważanie pól analizy doświadczenia mistycznego, które najpierw są ogólnie przedstawione, aby następnie ustalić „cechy diagnostyczne”, mające umożliwić właściwe poprowadzenie badań dotyczących Plotyna i Pseudo-Dionizego. Obszerny i kompetentny jest paragraf, w którym doktorant przedstawia spór esencjalizmu i kontekstualizmu u współczesnych filozofów zajmujących się mistyką. Z tego sporu Doktorant proponuje bardzo rozsądne wyjście. Skoro esencjalizm może powodować rozmywanie indywidualnego charakteru i uwarunkowań kulturowych obydwu autorów, a kontekstualizm nie tylko ulega nieustannemu zagrożeniu relatywizmem, ale także w zasadzie uniemożliwia wskazanie wspólnych cech filozofii obydwu autorów, najlepszym stanowiskiem będzie jakaś forma pośrednia. Doktorant bardzo dobrze uzasadnia przyjęty przez siebie na potrzeby niniejszej pracy umiarkowany esencjalizm, a zatem już w tym momencie pracy jest dla nas jasne, że Autor będzie raczej podkreślał wspólne i uniwersalne elementy poznania mistycznego obydwu myślicieli. W moim przekonaniu jest to stanowisko poprawne, albowiem zarówno Plotyn jak i Pseudo-Dionizy Areopagita myślą w tej samej kulturze późnej starożytności. W istocie kontekstualizm mógłby tutaj zatrzeć fakt, że już autorzy starożytni (zarówno pogańscy jak i chrześcijańscy) uważali, chrześcijaństwo za filozofię, a zatem w oczach ich samych różnice religijne nie powodowały tak wielkiej rozbieżności, która uniemożliwiałaby utożsamienie obu tych systemów z późnorstarożytnym rozumieniem filozofii.

Rodzi się tu pytanie, czy niniejszą rozprawę należałoby uznać za analizę z punktu widzenia filozofii religii, czy historii filozofii. Powyższe uzasadnienia pokazują, że Doktorant ambitnie pragnie nie tylko opisać poglądy porównywanych autorów, ale także chciałby, aby jego rozważania były przyczynkiem do filozofii mistyki, jako części filozofii religii.

W tym miejscu można by uznać, że określenie tych poglądów i stanowisk, a także ustalenie własnej pozycji, z której będą dokonywane analizy jest wystarczające i należy przejść do omówienia tytułowych autorów, ale Doktorant uznał, że należy jeszcze lepiej uzasadnić swoje badawcze zamiary pokazując to na przykładzie porównania mistyki Wschodu i Zachodu oraz wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Te dwa paragrafy pierwszego rozdziału należy uznać za niepotrzebne gadulstwo autora, który w dodatku zdaje się nie zauważać, że w czasach Pseudo-Dionizego nie było czegoś takiego jak teologia i mistycyzm Kościoła Wschodniego, i dlatego należy z wielką ostrożnością traktować tezy współczesnych myślicieli wywodzących się z kręgów prawosławnych (Łoski), co do „wschodniości” mistyki Pseudo-Dionizego i jej prawosławnego charakteru. Tym bardziej, że jak Doktorant sam zauważa (s. 341) cechuje ich często typowa dla teologii Wschodu niechęć do filozofii jako źródła poglądów autora *Corpus Dionysiacum*¹.

Rozdział drugi rozpoczyna ogólna charakterystyka neoplatonizmu w wersji Plotyna, w której Autor w sposób bardzo kompetentny przedstawia wszystkie podstawowe używane przez niego pojęcia. W tym fragmencie pracy bardzo cenne jest dostrzeżenie przez Doktoranta tego, że neoplatonizmu nie da się rozumieć poprawnie jedynie odwołując się do Platona, ale jest to raczej swoista synteza myśli Platona i Arystotelesa (zwłaszcza s. 93). Bardzo istotne wydaje się tu również wskazanie na znaczenie *Parmenidesa* Platona, który był podstawą metafizyki neoplatońskiej przez cały czas istnienia tego nurtu. Dlatego też wyjaśnienie poszczególnych hipotez dotyczących jedności jest tak ważne, co z resztą Doktorant robi w sposób bardzo zręczny. Dodać należy, że w obecnych interpretacjach Pseudo-Dionizego także wskazuje się na pierwszoplanową rolę hipotez z *Parmenidesa* dla rozumienia jego ontologii. W drugim paragrafie Autor także omawia koncepcję *agrafa dogmata* wykazując się bardzo dużą naukową dojrzałością. Najpierw dokładnie omawia koncepcję „nauk niepisanych”, aby następnie zająć stanowisko, które w jego przekonaniu lepiej wyjaśnia nie tylko *Dialogi*, ale także ich neoplatońskie interpretacje. W trzecim paragrafie tej części drugiego rozdziału, na szczególną uwagę zasługuje opis problemu rozumienia plotyńskiego pochodzenia, które Doktorant przedstawia, po zręcznym wskazaniu problemów odnośnie poznawalności Jednego i jego ponadbytowego charakteru. Przedstawiając pojawiające się tu stanowiska bardzo zręcznie omijany jest termin „emanacja”, który obecnie powszechnie uważa się za niepoprawny². Jednak zabrakło mi tutaj podkreślenia poglądu, do którego przychylają się obecnie naukowcy, że zmysłowe przedstawienia pochodzenia przy pomocy światła, drzewa i źródła były w intencji Plotyna jedynie obrazami, które miały przybliżyć proces z gruntu obcy greckiemu czytelnikowi jego dzieł. Dalsze przedstawienie tego procesu w kolejnym paragrafie (4) zdradza wielką staranność jaką Doktorant włożył w zrozumienie tak trudnego, ale jednocześnie kluczowego fragmentu jego doktryny. Opis ten jednak zyskałby bardzo, gdyby Autor przywołał także interpretację A.c. Lloyd’a, która wydaje mi się celnie wyjaśniać syntezę Platona i Arystotelesa w sercu systemu Plotyna, poprzez wskazanie dwóch *energeii*, zewnętrznej i wewnętrznej.

¹ Z podobną ostrożnością należałoby się odnosić do interpretacji Arcopagity w poprzez dzieła Palamasa (s. 267n).

² Nie tylko chodzi tutaj jedynie o O’Mearę, którego cytuje Doktorant, ale także podkreślali to bardzo mocno choćby G. Reale i A. Smith.

W części B niniejszego rozdziału Autor przechodzi do omówienia samej koncepcji poznania mistycznego zaczynając od słusznego zauważenia roli kontemplacji *theoria* dla właściwego pojęcia plotyńskiego życia filozoficznego jako *bios theoretikos*. W kolejnym paragrafie Doktorant zajmuje się pytaniem, czy można uznać Plotyna za mistyka i zřęcznie odrzuca argument Gersona, który temu przeczy. W zajmowaniu się poznaniem mistycznym Plotyna nie mogło zabraknąć wyjaśnienia kategorii powrotu (*epistrophe*) i jej miejsca w schemacie trwanie-pochodzenie-powrót, co zostało omówiona w paragrafie 3. W drugiej części tego paragrafu Doktorant zajmuje się etapami drogi mistycznej. Jest to problem nietatwy, ponieważ Plotyn nie mówi jasno o tych etapach, ale są one niewątpliwie obecne w *Enneadach*. W tym miejscu dysertacji ich omówienie było jednak konieczne, choćby z tej racji, że występują one w sposób bardzo wyraźny u Pseudo-Dionizego. Autor przedstawia oczyszczenie i etapy dialektyczne w sposób bardzo kompetentny i ciekawy.

Bardzo porządkujące jest także zauważenie, iż droga mistyczna jest w rozumieniu Plotyna drogą do wewnątrz ludzkiej duszy, które Doktorant czyni w pierwszej części paragrafu 4. W moim przekonaniu jednak nie ma potrzeby określać tego, co jest w ludzkim wnętrzu jako „wewnętrznych kanałów” (s. 133), dzięki którym dokonuje się kontakt z istniejącymi na zewnątrz hipostazami. Jedno jest po prostu obecne w człowieku, jako najbardziej podstawowy element i swoiste podglebie całej rzeczywistości. Intelkt człowieka jest w jedności z Intelktem, a dusza indywidualna nie jest w swej istocie odrębna od Duszy Świata (dlatego musi zyskiwać indywidualność zstępując w materię). Wydaje się więc, że interpretacja zaprezentowana przez doktoranta, choć nie jest niepoprawna, to jest zbyt ostrożna. Dalsze części tego, jakże ważnego paragrafu nie budzą już zastrzeżeń, ale w sposób bardzo kompetentny opisują rolę poznania na drodze do Jednego. Chciałbym tu podkreślić bardzo cenne przekonanie, które wyziera z tekstu Doktoranta, że droga do Jednego najpierw w „wejściu w duszę”, a następnie dalszym zstępowaniu do jej wnętrza jest w istocie drogą poznawczą. Najpierw musi ona podążyć od postrzegania zmysłowego do intelektualnego, aby w końcu dojść do tego, co z konieczności może być poznane tylko w sposób niepełny, gdyż istnieje ponad intelektem. Tutaj szczególnie cenne wydają mi się rozważania na temat rozumienia widzenia intelektualnego (s. 143n), w których Doktorant staje przed tymi samymi trudnościami, przed którymi stanęli wszyscy czytelnicy Plotyna. Uderza tutaj szczerść narracji Autora, która przecież nie koniecznie musi prowadzić do rozwiązania problemu i czasem musi się zatrzymać na tym, co jest „gnozologiczną zagadką”. Należy też przyznać, że w zdziwieniach Doktoranta ze s. 146 nieco pomogłoby zajęcie się zagadnieniem „duchowych zmysłów” choćby u współczesnego Plotynowi Orygenesesa.

Podkreślić jednak należy, że Doktorant nie tylko bardzo trafnie opisuje dialektykę jako metodę poruszania się po rzeczywistości *nous*, ale także wyłuskał z literatury przedmiotu etyczny aspekt poznania intelektualnego świata.

Ostatnia część tego rozdziału jest poświęcona samemu zjednoczeniu z Jednym. W kolejnych paragrafach zřęcznie został uwypuklony epistemologiczny aspekt tego doświadczenia. Mimo, że ten kluczowy fragment pracy jest bardzo dobry i nie można mieć do niego zastrzeżeń, Doktorantowi nie udało się ustrzec od pewnej niedokładności, która, co pragnę bardzo mocno podkreślić, jest udziałem w zasadzie większości badaczy zajmujących się teologią negatywną. Ostatnie badania na jej temat (głównie D. Carabine) pokazują, że termin *apofasis* zaczął być używany na określenie

dojrzałej postaci orzekania negatywnego dopiero przez Proklosa. Dlatego, o ile możemy mówić o *apofatyce*, czy *orzekaniu apofatycznym* u Pseudo-Dionizego, to w przypadku Plotyna należy mówić po prostu o teologii negatywnej albo afajrezie,³ ponieważ negatywne orzekanie jest tutaj rozumiane jako pewna odmiana abstrakcji - odrywania tego, co niższe i jest wielością, aby dotrzeć do absolutnej jedności. Mimo to Doktorant pokazuje w tej części pracy w sposób spójny i uporządkowany wszystkie aspekty poznania (albo nie-poznania) Jednego w ostatecznym z Nim zjednoczeniu, łącznie z bardzo ciekawym ostatnim paragrafem o konsekwencjach zjednoczenia z Jednym.

Jak już pisałem omawiając strukturę pracy trzeci rozdział uważam za najslabszy element dysertacji. Wcale nie z powodu jakichś błędów, czy nieścisłości, które Doktorant w nim popełnił. Problem polega na tym, że jego zawartość można by i nawet trzeba zredukować do kilku uwag na początku kolejnego rozdziału. Tak obszerne omówienie spotkania chrześcijaństwa z filozofią grecką nie wnosi wiele do problematyki zawartej w temacie dysertacji. O ile pierwszy rozdział bronił się jako konieczne preludium, oczyszczenie pola semantycznego i przygotowanie narzędzi i terminologii stosowanych w dalszej części pracy, o tyle trzeci rozdział da się uzasadnić tylko brakiem naukowej powściągliwości, albo chęcią przekonania niedowiarków odnośnie do faktu istnienia chrześcijańskiej filozofii starożytnej. Mamy więc tu do czynienia z podręcznikowym wykładem, który choć bardzo kompetentny i ciekawy wydaje się bardzo luźno przystawać do tematyki pracy.

W tym miejscu nie mogę się powstrzymać od pewnego komentarza odnośnie jednej z tez zawartych w tym rozdziale. Doktorant (s. 213) zastanawia się nad użyciem przez Ojców Kapadockich terminu *hypostasis* na oznaczenie osób Trójcy Świętej. Pisząc o dwóch znaczeniach tego terminu zaznacza, że: „w filozofii neoplatońskiej poczynając od Plotyna był używany na określenie trzech odrębnych ponadzmysłowych poziomów ontycznych.” Jakoś nie przystaje to do późniejszego rozumienia tego terminu przez chrześcijan. Otóż nieśmiało wyrażona intuicja Doktoranta, że Ojcowie Kapadoccy użyli terminu neoplatońskiego, jest jak najbardziej słuszna. Można to jednak zobaczyć dopiero wtedy kiedy się odkryje, że termin *hypostasis* oznaczał dla neoplatoników nie tyle „poziom”, co raczej indywidualny byt duchowy i dlatego właśnie tak dobrze nadawał się do wyjaśnienia w treści nicejskiego symbolu.

W czwartym rozdziale, po wstępnym paragrafie, Doktorant zajmuje się najpierw ontologią Pseudo-Dionizego skupiając się przede wszystkim na tym, w jaki sposób łączy on najwyższą zasadę neoplatoników z Trójcą Świętą. Wysunięcie tego zagadnienia na pierwszy plan jest bardzo porządkujące, gdyż najpierw należy zadać pytanie jakiego Boga będzie poznawać mistyk, aby móc zagłębić się w sam problem w jego wymiarze epistemicznym. Następnie przedstawione są boskie imiona wraz z rozważaniem ich bytowego statusu. Szkoda, że przyjmując słuszną koncepcję omówienia ich w kontekście myśli Proklosa, Doktorant nie wspominał o podstawowej różnicy jaką jest fakt, że nie są one hipostazami w rozumieniu Proklosa, ponieważ całkowicie pozbawione są możliwości wytwarzania innych, mniejszych od siebie imion. W systemach pogańskich każda kolejna hipostaza pochodzi od wyższej od niej, ale również posiadając w sobie proporcjonalną do

³ To samo dotyczy św. Grzegorza z Nyssy (s. 308).

swej doskonałości moc stwórczą wytwarza hipostazę stojącą bezpośrednio niżej od siebie. Zauważenie tego faktu byłoby także kolejnym argumentem przeciwko panteistycznej interpretacji Pseudo-Dionizego, którą w sposób bardzo zręczny Autor odrzuca w ostatnim paragrafie tej części rozdziału.

Przechodząc do omówienia mistycznej ontologii Pseudo-Dionizego Doktorant, podobnie jak w przypadku Plotyna rozważa ją przede wszystkim w aspekcie powrotu duszy do jedności z Absolutem. Nawet jednak w ogólnej charakterystyce mistyki Pseudo-Dionizego nie powinno zabraknąć podkreślenia roli symboli i teologii symbolicznej w jego rozumieniu *epistrophe*. Tymczasem Autor traktuje mistykę Pseudo-Dionizego jako „mistykę imion”, podczas gdy imiona jako takie same w sobie są także wyższą postacią symboli (s. 280). Jest to tym bardziej istotne, że w przypadku Pseudo-Dionizego mamy do czynienia z adaptacją teurgicznej roli symbolu, która była nieobecna w drodze duchowej Proklosa. Poza tym problem teurgicznych symboli, które mają w sobie przemieniającą moc, mógłby także okazać się wdzięcznym przedmiotem analizy w aspekcie epistemicznym. Doktorant oczywiście zauważa ten symboliczny aspekt myśli Pseudo-Dionizego już w następnym paragrafie (par. 3, s. 285) i rozwija jeszcze ten wątek w paragrafie 6.2, jednak chodzi mi w tym miejscu o to, że uważam za upraszczające nazwanie tego typu mistyki „mistyką imion” (s. 73; 280). W moim przekonaniu teologia symboliczna zasługuje na coś więcej niż omówienie w charakterze chrześcijańskiego tła mistyki Pseudo-Dionizego, jako że symbol sakramentalny jest w istocie rozumiany dokładnie tak jak symbol teurgiczny. Potraktowanie tego aspektu raczej jako istoty myśli Pseudo-Dionizego, niż jego tła umożliwiłoby też lepsze zrozumienie dlaczego dla Areopagity wcielenie Chrystusa ma dużo większą wartość niż jego Pascha (s. 321) i dlaczego ludzka natura Chrystusa jest „najwyższą teurgią” (s. 326; 328). Późnoplatońska teurgia była dla Pseudo-Dionizego nie tylko „możliwym źródłem inspiracji” (s. 327), ale raczej narzędziem rozumienia liturgii, w której właśnie dzięki Wcieleniu Chrystusa dokonuje się to, co w obrzędach pogańskich nigdy dokonać się nie mogło.

Choć Doktorant wyraźnie nie docenia roli teologii symbolicznej w dążeniu człowieka do Boga, jednak można to uzasadnić tym, że nie dostrzega jej wartości z punktu widzenia mistycznej gnozeologii. Ma jednak pełną świadomość jej występowania i dokładnie umieszcza ją pośród podziałów rodzajów teologii w paragrafie 4. Paragraf ten (wraz z podparagrafami) zasługuje na szczególne uznanie, ponieważ Doktorant wyraźnie włożył wiele pracy i studium, aby wyjaśnić i klarownie przedstawić zawiłości dionizyjskich odróżnień typów teologii. Poza tym mamy tu do czynienia ze świetnym opisem etapów drogi wznoszącej ku *henosis*. Jest to chyba najlepsza część pracy, w której Autor celnie wyluskał istotę gnozeologii henotycznej - wiedzę w niewiedzy, czy poznanie ponad wiedzą, oraz rolę *erosa* w mistyce Pseudo-Dionizego, która stanowi pewną modyfikację pogańskiego pojmowania miłości Absolutu.

Omawianie poglądów Pseudo-Dionizego kończy przedstawienie znaczenia schematu *katharsis, photismos, teleiosis* (par. 7). Tu również należy przyznać wielką kompetencję Doktoranta w rzetelnym przedstawieniu poglądów Areopagity. Zabrakło mi w tym miejscu podkreślenia, iż w istocie te trzy etapy oznaczają stopnie wiedzy, skoro nawet *katharsis* jest dla autora *Corpus Dionysiacum* przede

wszystkim oczyszczeniem z niewiedzy, co tak mocno podkreśla traktując o oczyszczeniu najniższych chórów anielskich.

Ostatni rozdział z punktu widzenia założeń pracy stanowi jej najważniejszą część. Jednocześnie sam jego charakter zmusza autora do podejmowania odważnych rozstrzygnięć i formułowania śmiałych sądów dotyczących podobieństw lub różnic obu doktryn. Doktorant doskonale radzi sobie z wyżej wspomnianymi twierdzeniami niektórych badaczy o radykalnej niekompatybilności chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej wizji świata prezentowanych przede wszystkim przez teologów prawosławnych (Evdokimow, Łoski). W rozdziale tym możemy zobaczyć także, że Autor ogarnia całą strukturę pracy spinając ją swoistą kłamrą poprzez odwołanie do pierwszego rozdziału i poczynionych tam uwag metodologicznych (np. s. 349).

Muszę też przyznać, iż w pełni zgadzam się z bronioną przez Doktoranta tezą, że choć niechrześcijański i chrześcijański neoplatonizm starożytny są z pewnością różne, to jednak są ze sobą zasadniczo kompatybilne. Zatem nie da się zrozumieć Pseudo-Dionizego, bez wskazania na jego filozoficzne inspiracje. Skoro, jak dziś się powszechnie uważa, był prawdopodobnie uczniem Proklosa w szkole Ateńskiej, to tym bardziej oczywiste jest, że swoje chrześcijaństwo postrzegał w kontekście neoplatońskim⁴. Z przemyśleń doktoranta, które możemy znaleźć w tym rozdziale wyłania się obraz, zgodny z którym na wielu płaszczyznach (ontycznej, epistemicznej, mistycznej itp.) neoplatonizm niechrześcijański jest traktowany przez Pseudo-Dionizego jako swoisty zespół narzędzi służących do opisu i wyjaśnienia chrześcijańskiej rzeczywistości. Nie oznacza to jednak, że te systemy są w pełni kompatybilne. Opisując najwyższe rzeczywistości i ich poznanie Areopagita odrzucał to, co wydawało mu się sprzeczne, z jego widzeniem świata⁵ oraz dodawał to, co przynosi nauka chrześcijańska, co jednak nie burzyło spójności i koherentności całego systemu.

Wnioski te dotyczą w szczególności mistycznego poznania, które jest głównym przedmiotem niniejszej rozprawy. Jest ono rozumiane w sposób bardzo podobny i można powiedzieć, że podobieństwa zdecydowanie przeważają nad różnicami. Doktorant zrećźnie więc broni tego, co w zakończeniu zostaje nazwane „jednością poznania mistycznego” (s. 400, 408) obu autorów.

3. Uwagi szczegółowe

Zanim przejdę do konkluzji mojej recenzji chciałbym jeszcze przestawić kilka uwag szczegółowych odnośnie zagadnień, które znalazłem w trakcie lektury dysertacji, a które wydają mi się ważne:

1. Doktorant w pracy podąża za ugruntowanym w literaturze, aczkolwiek niepoprawnym przekładaniem greckiego terminu *nous* na polskie „umysł” (s.86n, 114n, 139n itd.). Obecnie wielu autorów zajmujących się neoplatonizmem dostrzega niepoprawność tego tłumaczenia. W przypadku angielskim A. Smith proponuje termin „intellect”. Ja również przychyliam się do tego

⁴ Temu przekonaniu dałem też wyraz w swojej książce *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik*.

⁵ Jak to widać choćby odnośnie do wątków panteistycznych i panenteistycznych (s. 357)

postulatu, co wykazałem w cytowanej przez Doktoranta mojej monografii. Dlatego w przypadku *nous*, należy używać polskiego terminu „intelekt”, który znacznie lepiej oddaje to, w jaki sposób Plotyn rozumiał tę hipostazę. Dodam tylko, że omawiany w pracy Mariusz Wiktorzyn zawsze tłumaczy ten termin na łacińskie „intellectus”, nigdy „mens”. Podobnie też termin *kosmos noetos* należałoby tłumaczyć przez „świat intelektualny”, a nie świat duchowy, czy umysłowy. Dodać należy, że jest to tym bardziej istotne, że termin *intelekt* jest bardzo mocno związany z biernym pojmowaniem poznania intelektualnego. W systemach Plotyna i Pseudo-Dionizego *nous* łączy się bardzo głęboko z *theoria*, jako jedynym możliwym poznaniem najwyższych rzeczywistości, które w swej istocie jest bierne.

2. Kolejny problem terminologiczny pojawia się w przypadku plotyńskiego *ho hen*. Tutaj brakuje terminologicznej jednolitości. Doktorant w większości przypadków posługuje się dobrym przekładem uznając, że nie należy używać starszego terminu „Jednia”, ale raczej nowszego „Jedno”, ale niestety w części pracy dotyczącej Pseudo-Dionizego powraca stary termin (np. s. 244n).
3. Trzy hipostazy Plotyna, jak słusznie zauważa Doktorant (s. 93-94) wywodzą się nie bezpośrednio z listów Platona, ale ich interpretacji w Medioplatonizmie. Choć wymieniony tu został Filon z Aleksandrii, jednak powszechnie przyjmuje się, że największy był tu wpływ Numeniosa z Apamei.
4. Doktorant nieprecyzyjnie opisuje zamknięcie ostatniej szkoły neoplatońskiej w Atenach (s. 8). Tekst bowiem sugeruje, że to sam cesarz zamknął szkołę w domu Proklosa, gdy tymczasem jej zamknięcie spowodowały przepisy wydanego przez Justyniana kodeksu.

4. Konkluzja

Podsumowując chciałbym podkreślić, że niniejsza dysertacja zdradza wysoki poziom naukowy Doktoranta, jego wielką wiedzę i naukowe kompetencje. Tak jak już stwierdziłem na początku recenzji, swoista dojrzałość naukowa wyraża się w umiejętnym prowadzeniu zniuansowanego dyskursu, w którym poglądy współczesnych badaczy są uzgadniane pomiędzy sobą w odniesieniu do tekstów źródłowych. Jednak możemy odnaleźć także inne jej przejawy. Doktorant dzielnie walczy z polskim tłumaczeniem *Ennead* Plotyna, którego w połowie ubiegłego wieku dokonał J. Krokiewicz. Jest ono obecnie powszechnie uważane za przestarzałe, co widać to choćby w proponowanych przez niego polskich terminach. Przykład zmagania się z tym przekładem odnajdujemy choćby na s. 88, gdzie omawiane jest tłumaczenie *hypostasis* jako „samobyty”. Jak to wyżej zaznaczałem dojrzałość naukowa także wyraża się w umiejętności zajmowania własnego stanowiska w sytuacji, kiedy nieprecyzyjne są rozwiązania zawarte w literaturze przedmiotu⁶.

Doktorant wyznaczył sobie ambitne zadanie naukowe, które udało mu się zrealizować. Dlatego konkludując chciałbym jeszcze raz podkreślić wartość naukową pracy, która tylko nieznacznie jest umniejszona przez moje krytyczne uwagi. Mam nadzieję, że pomogą one

⁶ Jak choćby krytyka stanowiska A. Barona, s. 105.

Doktorantowi w dalszym rozwoju naukowym, jak również w ewentualnym redagowaniu pracy, bądź jej fragmentów, w razie projektu jej publikacji.

Rozprawę Pana mgr Pawła Ługiewicza, zwłaszcza dzięki dobremu oparciu na źródłach i dobrej umiejętności ich interpretacji, oceniam jako ważną dla rozumienia neoplatońskiej mistyki. Praca spełnia więc z pewnością wymogi stawiane rozprawom doktorskim, a zatem wnioskuję o dopuszczenie jej autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

A handwritten signature in blue ink, reading 'Tomasz Stepień', with a stylized flourish at the end.

ks. dr hab. Tomasz Stepień prof. UKSW