

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Mistyka jaźni w filozofii Plotyna¹

The Mysticism of the Self in the Philosophy of Plotinus

I. PROBLEM DEFINICJI DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Problem mistycyzmu u Plotyna Lloyd Gerson nazywa „wyboistym terytorium”². Trudno się z nim nie zgodzić, lecz jeszcze trudniej odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak jest. Wydaje się, że jednym ze źródeł tego stanu rzeczy, jeśli nie głównym, jest swobodne posługiwanie się pojęciem „doświadczenia mistycznego” lub „mistycyzmu” w odniesieniu do Plotyna, bez uprzedniego określenia, co w ogóle rozumiemy przez to doświadczenie i w jaki sposób o nim myślimy. W literaturze dotyczącej Plotyna mamy do czynienia z sytuacją, w której każdy badacz może przyjąć własne rozumienie mistyki, niekoniecznie dzieląc się nim z czytelnikiem, i dość arbitralnie nazywać różne stany kontemplacyjne, o których pisze Plotyn, mistycznymi lub niemistycznymi³. Wydaje się jednak, że można

¹ Artykuł jest skróconą i zmodyfikowaną wersją tekstu: *Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna*, „Logos i Ethos” 35, 2(2013), s. 259-295.

² L.P. Gerson, *Plotinus*, London–New York 1994, s. 218. Zob. też uwagi P. Hadota o anachronicznym użyciu tego pojęcia w odniesieniu do Plotyna (P. Hadot, *L’union de l’âme avec l’intellect divin dans l’expérience mystique plotinienne*, w: *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, red. G. Boss, G. Seel, Zürich 1987, s. 3-5).

³ Można by podać wiele przykładów. O’Daly rezerwuje używane przez siebie pojęcie *unio mystica* tylko do kontemplacji Jednego i nie podaje niemal żadnych kryteriów definiowania takiego doświadczenia – zob. G.J.P. O’Daly, *Plotinus’ Philosophy of the Self*, Shannon 1973, s. 82. Rist w swojej książce zdecydował się wprowadzić definicje i ramy poprzez odwołanie się do stosunkowo nowej podówczas pracy Zaehnera – zob. R.C. Zaehner, *Mysticism, sacred and profane; an inquiry into some varieties of praeter-natural experience*, Oxford 1957, w której doświadczenia mistyczne podzielone zostały na cztery typy, a najbardziej do Plotyna pasujący miał być typ teistyczny – zob. J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 214. Meijer krytykuje postawę Rista, którą nazywa *Zaehnerism*, polegającą, jego zdaniem, na ignorowaniu niektórych wypowiedzi

wyróżnić dwie tendencje w używaniu terminu „mistyczny”. Bardziej tradycyjne i wyraźniej formułowane jest definiowanie doświadczenia mistycznego według kryterium przedmiotowego, przez co rozumiem, że doświadczenie nazywamy mistycznym lub nie w zależności od tego, co jest jego przedmiotem (byt boski lub nieboski, w danej metafizyce).

W filozofii Plotyna wszystkie trzy hipostazy były bytami boskimi – Jedno, Intelpekt i Duszę (kosmiczną) Plotyn nazywa Uranosem, Kronosem i Dzeusem (V.8[31].9-13)⁴ i nie pozostawia również wątpliwości, że także dusza indywidualna jest bogiem. Jeśli przyjmujemy kryterium przedmiotowe, wszelkie poznanie, nie tylko poznanie noetycznych Form wypełniających boski Intelpekt, lecz także samopoznanie duszy, będzie doświadczeniem mistycznym. Trudno zrozumieć, w tym świetle, dlaczego niektórzy badacze, tak jak np. Jean-Michel Charrue⁵, odnoszą doświadczenie mistyczne jedynie do Jednego, dlatego że jest ono Bóstwem, a do Intelpektu już nie, choć Plotyn wielokrotnie nazywa także i tę hipostazę bogiem. Najwyraźniej albo użyte jest tutaj inne kryterium, albo pojęcie boskości zastosowane jest zgodnie z (nie do końca sprecyzowanym) rozumieniem uczonego interpretującego myśl Plotyna.

Dla kontrastu, Jacques Maritain, którego opis intuicji bytu nie odbiega bardzo od Plotyńskich opisów wizji noetycznej⁶, w ogóle nie uznaje tego rodzaju bytu za doświadczenie mistyczne z tego względu, że, zgodnie z jego myśleniem, byt jako taki (przedmiot intelektualnej intuicji) nie jest bynajmniej czymś boskim, podobnie jak ludzka dusza⁷. Problem polega też na tym, że, jak słusznie zwraca

dzi Plotyna, przeczących teistycznej interpretacji – zob. P.A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992, s. 307nn. Bussanich również polemizuje z tą typologią, dowodząc, że dychotomia monistyczne/teistyczne jest mało owocna w odniesieniu do Plotyna – zob. J. Bussanich, *Mystical elements in the Thought of Plotinus*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt” 36,7(1997), s. 5300-5330. Ostatnio Arp zdecydował się skorzystać z konstruktywistycznej teorii mistycyzmu Stephena Katza – zob. R. Arp, *Plotinus, Mysticism, and Mediation*, „Religious Studies” 40, 2004, s. 145-163, do którego wcześniej przelotnie nawiązała także Westra – zob. L. Westra, *Plotinus and Freedom*, New York 1990, s. 210. Gerson sugeruje, że elementy mistyczne w filozofii Plotyna są w istocie marginalne i mogą być w łatwy sposób odizolowane od jego zasadniczych poglądów epistemologicznych – zob. L.P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 218; zob. niemal identyczne sformułowanie Decka – zob. J.N. Deck, *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967, s. 8. Gerson nie kryje zresztą swojego osobistego stosunku do mistycyzmu, uznając to określenie za peyoratywne – zob. L.G. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 223.

⁴ Odwołując się do *Ennead*, podaję numer enneady, traktatu oraz numer traktatu w chronologicznym porządku Porfiriusza. Tekst grecki według wydania: Plotinus, *Enneads*, t. 1-7, tłum. A.H. Armstrong, Cambridge 2000-2003; polskie przekłady mojego autorstwa.

⁵ Zob. J.-M. Charrue, *Note sur Plotin et la mystique*, „Kernos”, R. 16, 2003, s. 200.

⁶ Na temat podobieństw i różnic w pojęciu kontemplacji u Plotyna i Maritaina zob. M. Stróżyński, *Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritaina i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41,3 (2003), s. 19-41.

⁷ Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 145-148.

uwagę John Deck⁸, pojęcie tego, co boskie, dla Plotyna było o wiele szersze niż to, które jest zakorzenione we współczesnej kulturze, a zostało ukształtowane w dużej mierze przez chrześcijaństwo. Jeśli wszystko, poza materią samą w sobie, jest w świecie Plotyna boskie – Jedno, Intelpekt i Dusza – aż do swoich najniższych aktywności, włącznie z kosmosem materialnym rozpatrywanym jako rządzony przez Duszę organizm – to rozróżnienie na boskie i nieboskie traci swój sens. A samo pojęcie doświadczenia mistycznego, jako kontaktu z czymś boskim, staje się tak szerokie, że w konsekwencji przestaje być użyteczne.

Drugie kryterium można nazwać podmiotowym, gdyż jest ono oparte na jakości samego doświadczenia poznawczego, niezależnie od tego, jak kwalifikujemy metafizycznie jego przedmiot. Tutaj sprawa jest jednak jeszcze bardziej zagmatwana. Czy „mistyczne” oznacza po prostu niedyskursywne lub intuicyjne? Jeśli tak, to proste rozumienie stwierdzenia „część nie może być większa od całości” byłoby doświadczeniem mistycznym, gdyż jest to proste, intuicyjne poznanie, które nie opiera się na wnioskowaniu, dyskursywnym rozumowaniu czy pojęciach. John Bussanich stara się odróżnić mistyczną intuicję intelektualną u Plotyna od tego, co określa mianem „mniej subtelnych postaci intuicji, na przykład, bezpośredniego uchwycenia terminu średniego sylogizmu lub uświadomienia sobie, że p, bez rozumowania czy zmysłowej percepcji” [tłum. M.S.]⁹, lecz ostatecznie musi polegać na kryteriach opisowych¹⁰. Jest to jednak stanowisko o wiele bardziej możliwe do przyjęcia niż opinia Philipa Cary’ego, który, pisząc o platonizmie Augustyna, z jednej strony krytykuje rozszerzanie pojęcia „mistycznego” na wszelkie poznanie intuicyjne, ale, z drugiej strony, przyjmuje współczesne założenia o naturze poznania intelektualnego i porównuje doświadczenie intuicji intelektualnej platonizmu i arystotelizmu do doświadczenia matematyka, który na drodze nagłego olśnienia odkrywa rozwiązanie matematycznej zagadki¹¹. Jest to doświadczenie, jak pisze Cary, normalne, zwyczajne, takie, jakie niemal każdy przeżył, i nie ma powodu uważać go za ezoteryczne, misteryjne czy religijne. Philip Cary sugeruje, że właśnie tak należy rozumieć intuicyjne poznanie natury rzeczywistości w antycznej filozofii: poczucie jasności, pewności, intuicyjnego zrozumienia i radości – tej samej, co w przypadku rozwiązania matematycznego problemu.

⁸ Zob. J.N. Deck, *Nature...*, dz. cyt., s. 87; A.H. Armstrong, *The apprehension of divinity in the self and cosmos in Plotinus*, w: *The Significance of Neoplatonism*, red. B. Harris, Albany–New York 1976, s. 190.

⁹ J. Bussanich, *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, R. 8, 1997, s. 193.

¹⁰ Takich jak: „bezczasowość, nieomyślność, wszechwiedza i niewyraźność” (tamże).

¹¹ P. Cary, *Augustine’s Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000, s. 71-73. Na temat podobnych analogii matematycznych zob. R.T. Wallis, *NOYΣ as Experience*, w: *The Significance...*, dz. cyt., s. 127; J.P. Kenney, *The Mysticism of Saint Augustine. Re-reading the „Confessions”*, New York–London 2005, s. 61.

Zasadniczą wadą podmiotowego kryterium jest to, że badacz nie ma dostępu do doświadczeń autora tekstu, a dysponuje jedynie ich literacko-filozoficznym opisem, podczas gdy główną wadą kryterium przedmiotowego wydaje się wspomniany brak zgody co do obiektywnego statusu przedmiotu doświadczenia. Cenne wydają się w tym kontekście sugestie Richarda Sorabji, który kryterium, nazywane przeze mnie przedmiotowym, określa w terminach „intencjonalnego przedmiotu doświadczenia” (chodzi o to, jak przedmiot swego doświadczenia rozumie autor tekstu), a kryterium podmiotowe identyfikuje z ujęciem fenomenologicznym (w sensie opisu bezpośrednich danych doświadczenia), które zastrzymać się musi na tekście, nie będąc w stanie dotrzeć do doświadczenia¹².

Wydaje się więc, że najbezpieczniej jest przyjąć kombinację tych dwóch kryteriów przy kwalifikacji doświadczeń kontemplacyjnych w filozofii. Trzeba zapytać, czy filozof (lub badacz jego dzieła) sam uważa przedmiot doświadczenia za byt boski i czy doświadczenie opisane jest jako intuicyjne, czyli jako poznanie bezpośrednie, które nie sprowadza się do operacji na reprezentacjach mentalnych. Doświadczeniem mistycznym byłoby, przy takich założeniach, doświadczenie o charakterze intuicyjnym; jego przedmiot uznawany jest za byt boski przez tego, który takie doświadczenie relacjonuje, lub tego, kto tę relację interpretuje. Na podstawie tych kryteriów należy uznać wszystkie formy kontemplacji u Plotyna za formy doświadczenia mistycznego – jak to uczynili choćby Pierre Hadot i John Bussanich¹³. Jednocześnie wydaje się, że pojęcie „mistycznego” traci swoją użyteczność, skoro oznacza w zasadzie wszystkie liczące się dla Plotyna formy poznania, które są powyżej poziomu dialektycznego myślenia pojęciowego, toteż warto się zastanowić, czy bardziej precyzyjne i użyteczne nie jest pojęcie różnych form „kontemplacji”.

Plotyn wyróżnia trzy dziedziny kontemplacji czy też trzy dziedziny doświadczenia mistycznego – kontemplację Duszy kosmicznej i całego materialnego świata, kontemplację Intelaktu-Bytu wraz z Platońskimi Formami, które go wypełniają, oraz kontemplację Jednego-Dobra, która stanowi przekroczenie i zanegowanie poznania i tym samym opuszcza tradycyjne granice antycznej filozofii. W niniejszym artykule chcę przyjrzeć się bliżej najwyższemu typowi doświadczenia mistycznego czy też kontemplacji w filozofii Plotyna, czyli kontemplacji Jednego jako źródła wszelkiego istnienia.

¹² Zob. R. Sorabji, *Time, Mysticism, and Creation*, w: *Augustine's „Confessions”*. *Critical Essays*, red. W.E. Mann, Oxford 2006, s. 218nn.

¹³ Zob. P. Hadot, *L'union...*, dz. cyt.; J. Bussanich, *Mystical...*, dz. cyt.

II. KONTEMPLACJA HIPERNOETYCZNA¹⁴, CZYLI „USZCZĘŚLIWIĄJĄCA NIEWIEDZA”

Dla Plotyna intuicja intelektualna jest składnikiem poznania filozoficznego, a jego przedmiotem jest tradycyjnie pojmowany przedmiot filozoficznej spekulacji: prawdziwie istniejący byt. W doświadczeniach kontemplacji noetycznej ludzki intelekt jednoczy się z hipostazą Intelaktu, tracąc swoją indywidualną perspektywę we wszechogarniającym, intuicyjnym akcie poznawczym i stając się wszystkim, całym Bytem, całością jednolitą, a jednocześnie zróżnicowaną. Intuicja intelektualna stanowi kulminację drogi filozoficznego poznania i należy ściśle do porządku wiedzy. Kontemplacja intelektualna jest doświadczeniem całkowitej przejrzystości Bytu, jego wewnętrznej struktury i organizacji, która odsłania się człowiekowi w najwyższym akcie dostarczającym intelektowi ogromnej radości, rozkoszy, szczęścia i spełnienia:

Ponieważ Intelakt jest piękny i najpiękniejszy ze wszystkiego, spoczywający w czystym świetle i blasku czystym, i ogarnia naturę bytów, a ten piękny wszechświat jest jego cieniem i obrazem, i ponieważ spoczywa we wszelkiej światłości, jako że nie ma w nim nic nieznanego, nic nieprzejrzystego, nic pozbawionego miary, i ponieważ żyje życiem szczęśliwym, to zdumienie ogarnąć może tego, który go widzi i – tak jak należy – zanurzy się w nim i stanie się z nim jednym.¹⁵

Główną cechą wyróżniającą tę postać kontemplacji jest to, że podmiot wchodzi tu w jednoczący kontakt z przedmiotem, który określa go i formuje, a jest nim niematerialny byt ujmowany jako „coś”. Ta cecha odróżnia w sposób zasadniczy to doświadczenie od kontemplacji Jednego. Ją również należy, w myśl przyjętego tu kryterium, uznać za doświadczenie mistyczne. Pytanie o to, czy jest to doświadczenie filozoficzne, nastęrcza więcej trudności.

Gdy Maritain próbował opisać mistyczne doświadczenie Indii, dla którego zaproponował kategorię „naturalnego doświadczenia mistycznego”, zaobserwował, że zasadniczą cechą tego doświadczenia jest to, że nie jest ono doświadczeniem poznania, a jego istotą jest negacja wszelkiego poznania i wejście w stan „uszcześliwiającej niewiedzy”¹⁶. Maritain, podobnie, jak Gerson i Kenney, mówi o doświadczeniu tego rodzaju jako „typowo religijnym”, gdyż wypływającym z pragnienia, które jest pragnieniem „połączenia się na powrót z jego [człowieka] źródłem”¹⁷. Uważam, że argumentem za takim rozumieniem jest to, że trady-

¹⁴ Pojęcie *hypernoetic self* zaproponował G.J.P. O’Daly, w: tenże, *Plotinus’...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁵ Τοῦ δὴ νοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρῇ κειμένον καὶ τὴν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὗ καὶ ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιᾶ καὶ εἰκῶν, καὶ ἐν πάσῃ ἀγλαίᾳ κειμένον, ὅτι μηδὲν ἀνόητον μηδὲ σκοτεινὸν μηδ’ ἄμετρον ἐν αὐτῷ, ζῶντος ζωὴν μακαρίαν θάμβος μὲν ἂν ἔχοι τὸν ἰδόντα καὶ τοῦτον καὶ ὡς χρῆ εἰς αὐτὸν εἰσδύοντα καὶ αὐτῷ γενόμενον ἕνα. Plotinus, *Enneads*, dz. cyt., ἄ.8[30].11.26-33. Wszystkie przekłady Plotyna są jego autorstwa.

¹⁶ J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 107.

¹⁷ Tamże, s. 105.

cja greckiej filozofii, a szczególnie dwaj wielcy mistrzowie Plotyna – Platon i Arystoteles – za cel filozofii uważali mimo wszystko *p o z n a n i e* prawdziwego bytu, którego paradygmatem jest νόσις¹⁸. Wydaje się, że jego uwagi właściwie opisują też różnicę między dwiema formami kontemplacji w filozofii Plotyna, a jego definicja naturalnego doświadczenia mistycznego trafnie oddaje doświadczenie Dobra w myśli tego filozofa jako: „metafilozoficzne doświadczenie substancjalnego *esse* duszy poprzez negatywne czy raczej unicestwiający upodobnienie umysłowe”¹⁹.

Autor *Enneads* podkreśla często, że Dobro nie może zostać poznane i że warunkiem wejścia w kontakt z nim jest właśnie porzucenie poznania i wiedzy na rzecz tego, co nazywa „obecnością potężniejszą od wiedzy” (VI.9[9].4.3)²⁰. Plotyn powtarza za Platonem, że „nie ma o nim rozumowania ani wiedzy”, gdyż jest ono „ponad bytem” (V.4[7].9-11)²¹. Plotyn na różne sposoby próbuje opisać to charakterystyczne przejście od poznania do stanu niepoznawania, stanu niewiedzy. Niekiedy jest to zwrot intelektu do jego głębi (III.8[30].9.29), wyjście z siebie (V.3[49].11.1-6) lub ponad siebie (VI.7[38].16.1-2). Niekiedy – samonegacja, w wyniku której intelekt „musi w ogóle nie być intelektem” (III.8[30].9.32) i dążyć do Jednego „nie jako intelekt” (V.3[49].11.4-5). Intelekt musi przestać kontemplować byty i stać się nic niewidzącym widzeniem (V.3[49].11.5-6) lub innym sposobem widzenia (VI.9[9].11.23).

Poznanie musi zostać porzucone, gdyż Jedno jest niepoznawalne, a kontemplacja Dobra jest bardziej odczuciem obecności czegoś niepoznawalnego (VI.9[9].4.3) czy zetknięciem się z nim niż poznaniem czy widzeniem czegokolwiek, bo: „nie jest możliwe intuicyjne poznanie go, lecz tylko dotknięcie i jakby zetknięcie niewypowiedziane i niepojęte, wcześniejsze niż poznanie, należące do intelektu, który jeszcze się nie stał intelektem i dotyka, nie poznając”²².

Brak wszelkich form, istot i wszelkiego – mówiąc językiem scholastycznym – *quid* w tym doświadczeniu całkowitej niewiedzy nie oznacza jednak, że nie ma

¹⁸ Zob. L.P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 218. Ciągłość z tradycją filozoficzną podkreśla Arnou w polemice z Zellerem i Ingem – zob. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome 1967, s. 266.

¹⁹ J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 116. Pomijając, oczywiście, pojęcie „substancjalnego *esse*”, wziętego z tradycji tomistycznej.

²⁰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. O obecności – zob. A. Kelessidou-Galanou, *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, „Revue des Études Grecques” R. 84, 1971, s. 385; I. Crystal, *Plotinus on the Structure of Self-Intellection*, „Phronesis”, R. 43, 1998, nr 3, s. 269-271.

²¹ οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. Zob. Pl. *Parm.* 142a i *Resp.* VI, (509b. Zob. A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1940, s. 34-35; A. Kelessidou-Galanou, *L'extase...*, dz. cyt., s. 385nn.

²² οὐκ ἔσται νόσις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἶον ἐπαφή μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος, προνοοῦσα οὐπω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος (VI.9[9].4.3).

tam żadnego *quod* w sensie metafizycznym, co byłoby absurdem. Nie jest to również stan nieprzytomności, lecz stan najwyższej możliwej intensywności świadomości, w którym świadomość staje się bezprzedmiotowa²³. Jest widzenie, lecz nie ma nic, co można by widzieć, a sam widzący również nie jest widziany.

Choć wydaje się, że doświadczenie hipernoetycznej niewiedzy Plotyn niekiedy opisuje jako zniknięcie Ja, nonsensem byłoby twierdzić, w ramach metafizyki Plotyńskiej, że znika ludzki podmiot kontemplacji²⁴. Wręcz przeciwnie, w doświadczeniu, w którym nic nie ma, ani przedmiotu, ani podmiotu, ani poznania, ani uczucia, ani żadnego w ogóle bytu czy zjawiska (VI.9[9].11.9-12), jedno pozostaje obecne: podmiot doświadczający tego stanu, a dokładniej jego czyste, niczym nieograniczone Ja, „głębia podmiotowości”, jak pisze Maritain²⁵. Dlatego nie tylko nie jest to anihilacja Ja, lecz jego maksymalna intensywność, stan, w którym Ja obejmuje całość doświadczenia, wykluczając możliwość ujęcia czegokolwiek jako nie-Ja i zarazem wykluczając możliwość widzenia „czegoś” (istoty, *quid*): „nie staje się wtedy żadną istotą, ale jest ponad bytem, dzięki temu właśnie, z czym obcuje” (VI.9[9].11.42-3)²⁶.

Plotyn – odpowiadając na możliwe zarzuty, że człowiek popada wtedy w stan nieprzytomności – mówi, że Ja nie dociera tutaj do czegoś obcego, lecz do siebie samego (VI.9[9].11.39), i staje się tym, czym pierwotnie było. Aoryst wydaje się tutaj wyrażać bezczasowość, więc należałoby powiedzieć – staje się tym, czym zawsze potencjalnie jest (VI.9[9].9.20-22 i VI.7[38].34.31-32). Ten stan Plotyn często określa, odwołując się do wariantów terminu *μόνος*²⁷. Proponuję tłumaczyć ten termin nie jako ‘samotność’, lecz jako ‘bycie tylko sobą’²⁸. Ja jest wtedy *s a m o* w tym sensie, że porzuca wszelkie swoje utożsamienia z różnymi władzami poznawczymi i ich przedmiotami, a także samo w sobie nie może być ujęte poznawczo jako to czy tamto.

Niekiedy Plotyn pisze o tym doświadczeniu właśnie jako o urzeczywistnieniu absolutnej czystości Ja (perspektywa podmiotowa), a czasem jako o obecno-

²³ Zob. A. Smith, *Unconsciousness and quasicconsciousness in Plotinus*, „Phronesis”, R. 23, 1978, nr 3, s. 297; J. Bussanich, *Plotinus's metaphysics of the One*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996, s. 62.

²⁴ Problem stałości podmiotu doświadczenia mistycznego podejmuje krótko O'Daly, podkreślając jego ciągłość – zob. G.J.P. O'Daly, *Plotinus'...*, dz. cyt., s. 82nn. Zob. też: J.-M. Charrue, *Note sur Plotin...*, dz. cyt., s. 203; T.G. Sinnige, *Plotinus on the Human Person and Its Cosmic Identity*, „Vigiliae Christianae”, R. 56, 2002, nr 3, s. 293.

²⁵ Zob. J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 115.

²⁶ γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτη, ἢ προσομιλεῖ. Zob. inne ujęcie tego doświadczenia w: J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 225nn.

²⁷ Ten termin w odniesieniu do duszy występuje w I.6[1].6.9-18; I.2[19]3-7, a w odniesieniu do Jednego w V.8[31].9.47, V.1[10].6.50-54, VI.8[39].15.16-23, 21.4-5, 26.8 i 28.15-16.

²⁸ Na temat mistycznej „samotności” zob. ważny artykuł K. Corrigan, „Solitary” *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius*, „Journal of Religion”, R. 76, 1996, nr 1, s. 28-42.

ści Dobra (perspektywa przedmiotowa). Przykładem pierwszego typu opisu jest ostatni rozdział pierwszego traktatu Plotyna, gdzie jest mowa o odrzucaniu wszystkiego, by trwać jedynie w absolutnym Ja, które jest „prawdziwym światłem, będącym tylko sobą” i „spojrzeniem” (I.6[1].9.18 i 22)²⁹. Plotyn pisze też, że „człowiek zobaczywszy siebie samego w tym widzeniu, zobaczy siebie takiego właśnie [ponad wszelkim poznaniem], a raczej zespoli się z takim właśnie sobą i takiego właśnie siebie spostrzeże, kiedy stanie się czymś prostym” (VI.9[9].10.9-12)³⁰. Pisze także o duszy (w sensie indywidualnego Ja):

To jest jej [duszy] źródło i kres: źródło, bo stamtąd pochodzi, a kres, bo tam jest Dobro. I kiedy tam dociera, staje się sobą i tym, czym była. [...] nie dotrze do niczego innego, jak tylko do siebie samej, i w ten sposób, nie będąc w czymś innym od siebie, nie będzie w niczym innym, jak tylko w sobie samej; bycie zaś w sobie samej, a nie czymś istniejącym, to bycie w nim³¹.

Przedstawioną poniżej interpretację doświadczenia kontemplacji Jednego opieram na uznaniu, że podobieństwo języka opisu emanacji intelektu z Jednego oraz Ja, które dotyka Jednego w kontemplacji, świadczy o tym, że paradygmatem dla tej kontemplacji jest właśnie transcendentny, prenoetyczny aspekt intelektu³². Chodzi tutaj o proces wyłaniania się Intelektu z Jednego, opisany przez Plotyna między innymi tak:

Jego [Jednego] przelewająca się obfitość tworzy coś odeń innego: to coś zaś, gdy powstało, zwróciło się ku niemu i zostało nim wypełnione, i powstało przez wpatrywanie się weń – i to jest Intelekt. To jego stabilne trwanie zwrócone ku [Jednemu] stworzyło Byt, a spoglądanie ku niemu – Intelekt³³.

²⁹ ὁλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον.

³⁰ ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον.

³¹ ἦξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὔσα οὐκ ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ἐντι ὄν ἐκείνῳ. [...] καὶ τοῦτο αὐτῇ ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτῇ καὶ ὅπερ ἦν (VI.9[9].9.20-3, 11.39-41).

³² Takiego zdania są: G.J.P. O'Daly, *Plotinus'...*, dz. cyt., s. 164nn.; P. Hadot, *L'union...*, dz. cyt., s. 17-27; J.M. Rist, *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, „Journal of the History of Philosophy”, t. 27, nr 2, 1989, s. 196nn.; A.H. Armstrong, *The apprehension...*, dz. cyt., s. 196. W polskiej literaturze przedmiotu interesujące opracowanie tego problemu znajduje się w pracy A. Woszczyk, *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007, s. 143-152. Twierdzi ona, że Intelekt zwracający się ku Jednemu nie jest absolutnie nieokreślony, ale już w pewnym stopniu uformowany.

³³ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπων καὶ νοῦς οὗτος. Καὶ ὡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν. ὡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν (V.2[11].1.9-13). Zob. też: V.4[7].2.4-11, V.1[10].7.5-6, VI.7[38].16.14-23, V.3[49].11.4-11.

Plotyn opisuje prenoetyczny aspekt Intelaktu jako nieokreślone widzenie, które jeszcze niczego nie widzi, zanim nie stanie się Intelaktem kontemplującym siebie jako Byt, a zarazem zwrócone jest z pragnieniem ku Jednemu, z którego się wyłania.

Hipotezę o tożsamości tego aspektu Intelaktu ze stanem hipernoetycznej kontemplacji można uzasadnić zwłaszcza przez odwołanie się do następującego urywku:

Intelakt posiada więc moc intuicyjnego poznania, dzięki której widzi to, co jest w nim, oraz władzę, którą widzi to, co jest ponad nim, dzięki jakiemuś dotknięciu i przyjęciu tego. Działając według tej władzy, najpierw tylko patrzył, a patrząc, posiadł później poznanie intelektualne oraz jest jednością. To ostatnie jest kontemplacją Intelaktu rozsądnego, to pierwsze jest Intelaktem zakochanym, kiedy traci on rozsądek, pijany nektarem. Wtedy – zakochany – staje się prosty aż osiągnie błogość nasycenia. I lepsze jest dlań być pijanym niż być zbyt dostojnym na takie upojenie³⁴.

John Bussanich, w swojej przenikliwej analizie hipotezy o tożsamości prenoetycznej fazy intelektu z aspektem intelektu kontemplującym Jedno³⁵, proponuje jednak, by odróżnić stan prenoetyczny od hipernoetycznego, twierdząc, że kontemplacja Jednego jest o wiele intensywniejszą formą świadomości niż prenoetyczny, załączkowy intelekt. Również Eyjólfur Emilsson skłania się ostatnio ku uznaniu tego stanowiska³⁶. Wydaje się jednak, że to, co Bussanich krytykuje, to nie tyle sam fakt, że „metafizyczne miejsce” dla kontemplacji hipernoetycznej znajduje się u Plotyna w prenoetycznym aspekcie Intelaktu, ile raczej zamazywanie wszelkich różnic między „momentem” powstania intelektu a „momentem” jego powrotu do Jednego. Bussanich ma rację, że opisy kontemplacji Jednego, pomijawszy terminologię „dotknięcia” i „niewiedzy”, różnią się w wielu punktach od opisów wyłaniania się Intelaktu z Jednego, lecz wydaje się, że Plotyn używa odmiennego języka, żeby podkreślić różne aspekty tej samej rzeczywistości. Gdy chce pokazać, w jaki sposób prenoetyczne, nieokreślone widzenie krystalizuje się w intelektualną kontemplację Form, podkreśla swoiste „ubóstwo” prenoetycznego intelektu oraz to, że raczej pragnie on Jednego, niż je kontempluje.

Gdy Plotyn chce natomiast opisać, w jaki sposób ludzkie Ja („dusza indywidualna”) osiąga Dobra przez zakochany, czyli hipernoetyczny Intelakt, podkre-

³⁴ καὶ τὸν νοῦν τοῖνον τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῆ τινὶ καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὄρων ὑστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἔν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὴν ὡ θεὰ νοῦ ἔμφρονος, αὐτὴ δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης (VI.7[38].35.19-27). Plotyn cytując Platona, przywołując scenę pijaństwa Porosa (*Symp.* 203b5).

³⁵ Zob. J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden–New York 1988, s. 231-236.

³⁶ Zob. E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007, s. 101-103, choć badacz ten na koniec rozdziału zastrzega, że nie ma w tej sprawie wyraźnego zdania.

śla wtedy bogactwo i intensywność tego stanu wewnętrznego. Przy takiej interpretacji chodzi o jeden aspekt intelektu, oglądany niejako z dwóch perspektyw: (1) w „momencie” wyjścia z Jednego (opisanym w sposób obiektywny i niezindywidualizowany, z perspektywy makrokosmicznej), (2) w „momencie” powrotu do niego (opisanym zupełnie inaczej, w sposób żywy, niemal osobisty, gdyż już z perspektywy mikrokosmicznej – człowieka osiagającego stan kontemplacji).

III. KONTEMPLACJA HIPERNOETYCZNA JAKO MISTYKA JAŻNI

Doświadczenie kontemplacji hipernoetycznej stanowi więc powrót i całkowite wchłonięcie ludzkiego Ja do tego aspektu ludzkiego intelektu, który istnieje jednocześnie, z a n i m intelekt powstaje, w jego g ł ę b i oraz p o n a d nim, gdy wznosi się on ku swemu Źródłu. Mistyka jażni to typ, który James Arraj skonstruował z mistyką relacyjną czy miłosną, na bazie Maritainowskiego rozróżnienia między naturalnym a nadprzyrodzonym doświadczeniem mistycznym. W ujęciu Arraja mistyka jażni, charakterystyczna dla mistyki Dalekiego Wschodu, to typ naturalnego poznania własnego istnienia, a poprzez nie – nieodróżnicowanego istnienia Absolutu oraz wszystkich rzeczy³⁷. Mistyka typowa dla tradycji chrześcijańskiej, choć nie jest w opozycji do tego doświadczenia, koncentruje się natomiast na stanie wewnętrznym, gdzie оголоcone ludzkie Ja spotyka się z miłością boskiej Osoby, która staje się dla tego Ja obecna³⁸.

To, co właściwe jest każdej mistyce jażni, a także filozofii Plotyna, to fakt, że choć ludzkie Ja jest w stanie upadku i by powrócić z niego, musi zaktualizować i „obudzić” najwyższy aspekt swego intelektu, to zarazem ludzki intelekt, rozumiany jako warstwa obiektywnej, metafizycznej struktury ludzkiej podmiotowości, jest nieustannie zanurzony w hipostazie Intelaktu. Jeżeli tak, to jest też nieustannie zanurzony w hipernoetycznym wymiarze uniwersalnego Intelaktu,

³⁷ Charakterystyczna, jak próbuję pokazać, również dla Plotyna. Nie używa on, oczywiście, scholastycznego pojęcia „istnienia”, ale w niektórych interpretacjach ponadintelektualny rdzeń Ja oraz samo Jedno próbuje się opisać właśnie w terminach nieuchwytnego dla intelektu czystego istnienia; zob. K. Corrigan, *Essence and existence in the „Enneads”*, w: *The Cambridge...* dz. cyt.; L.P. Gerson, *Plotinus*, London 1994, s. 3-14; tenże, *Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?*, „Review of Metaphysics” 46, 3(1993), s. 559-574. Poglądy Gersona spotkały się z krytyką – zob. D.L. Ross, *Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson*, „Phronesis” 41, 2(1996), s. 197-204, gdzie wprowadzanie pojęć istoty i istnienia uznano za niepotrzebny anachronizm, a taką interpretację Plotyna za błędną. K. Corrigan, wykorzystując inne teksty niż Gerson i w sposób, który mnie przekonuje, dowodzi, że wspomniane rozróżnienie można jednak znaleźć u Plotyna – zob. K. Corrigan, *Essence and existence...* dz. cyt.

³⁸ Zob. na ten temat: J. Arraj, *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988; tenże, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993. Obydwie książki niedawno zmarłego teologa dostępne są na stronie: www.innerexplorations.com.

jednak nie w sposób w pełni zaktualizowany, lecz „zamaskowany” dla samego siebie³⁹. Ludzki intelekt jest zatem zawsze blisko Jednego, w dynamicznym, pre- i hipernoetycznym stanie „obecności bez różnicy”, przy czym nie chodzi tutaj o różnicę w sensie przedmiotowym i metafizycznym (jako jeden z Platońskich μέγιστα γένη), która musi istnieć między Jednym a wszystkim, co od niego pochodzi, lecz o różnicę w sensie podmiotowym i fenomenologicznym, czyli o „odczucie różnicy”, które, jak się wydaje, nie jest obecne ani w momencie prenoetycznym, ani w hipernoetycznym, jeśli już mielibyśmy je od siebie oddzielać⁴⁰. W tym kontekście można powiedzieć, że choć – podmiotowo i fenomenologicznie – człowiek powraca do Jednego, to zarazem – przedmiotowo i metafizycznie – zawsze jest w swego rodzaju kontakcie z Jednym, toteż powrót stanowi po prostu pełne zaktualizowanie własnej natury⁴¹.

Wracając teraz do opisu kontemplacyjnego dotknięcia Jednego, warto wskazać, że Plotyn nie zawsze wprost stwierdza, że najwyższe doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem największej głębi własnego Ja. Niekiedy pisze o czymś – wydawałoby się – przeciwnym, czyli o zniknięciu Ja, które: „już nie jest sobą ani do siebie tam nie należy, ale należąc do niego, jest jednością [z nim]” (VI.9[9].10.15-7)⁴². Jednocześnie można znaleźć takie opisy, w których pojawiają się zarówno odniesienie do podmiotu (Ja), jak i do absolutnego przedmiotu (Jedno) tego doświadczenia:

Tam można widzieć i Jego, i siebie samego, tak jak widzieć jest nam wolno [...] nie byli dwójgiem, ale jednym był widzący z tym, co zobaczył, jako że wcale tego nie zobaczył, ale z tym się zjednoczył [...] bycie zaś w sobie samym, a nie w czymś istniejącym, to bycie w nim⁴³.

René Arnou pisze o „rygorystycznym paralelizmie między poznaniem Boga i poznaniem samego siebie” i dodaje: „kto zna siebie, zna też Boga i to w tej

³⁹ Zob. M. Stróżyński, *Możliwość i akt w Plotyńskiej koncepcji kontemplacji*, „U Schyłku Starożytności” 13(2014), s. 33-54.

⁴⁰ Sugestia Emilssona, że takie stanowisko wymagałoby modyfikacji myślenia o doświadczeniu Jednego i przyjęcia, że jest to „silne odczucie jego [Jednego] obecności bez całkowitego zmieszania z nim własnego Ja”, oparta jest na braku pojęciowego rozróżnienia tych dwóch rodzajów różnicy – zob. E.K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 102.

⁴¹ W innym miejscu dokładniej omawiam współistnienie dwóch aspektów intelektu – noetycznego i hipernoetycznego – w swego rodzaju dynamicznej samotranscendencji. Zaktualizowanie aspektu noetycznego powoduje kontemplację Bytu jako wielości Form, a zaktualizowanie aspektu hipernoetycznego – kontemplację Jednego przez intuicyjną niewiedzę. Zob. M. Stróżyński, *Intelekt, kontemplacja i szczęście w „Enneadach” Plotyna*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 11[46] (2013), s. 57-80.

⁴² καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ’ αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινου γενομένου ἐν ἑστίῃ.

⁴³ ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις. [...] τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ. [...] δύο οὐκ ἦν, ἀλλ’ ἐν ἧν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ’ ὠνωμένον (VI.9[9].9.56-7, 11.4-6, 11.41).

mierze, w jakiej zna siebie”⁴⁴. U Plotyna ten paralelizm staje się czymś więcej: jednością w punkcie kulminacyjnym. W Plotyńskiej koncepcji kontemplacyjnej obecności bez różnicy obecność czystego, hipernoetycznego Ja jest odczuwana jako obecność upragnionego Dobra. Ta jednoczesność obecności Ja i Jednego opisana jest przez Plotyna, z konieczności, tak, jakby były to dwie różne rzeczy, podczas gdy wydaje się, że w doświadczeniu kontemplacyjnym pojawia się tylko jedna i całkowicie prosta obecność⁴⁵.

Ponieważ hipernoetyczny aspekt intelektu jest źródłem świadomości, Plotyn często opisuje to doświadczenie obecności w kategoriach „widzenia” i „światła”⁴⁶, choć w innych miejscach z równą mocą twierdzi, że nie jest to widzenie, a raczej dotknięcie lub złączenie się⁴⁷. Gdy jednak używa „języka oglądania”, to mówi, że doświadczenie to jest widzeniem widzenia (V.3[49].7.9-12, VI.7[38].35.13-16) i widzeniem czystego światła (VI.7[38].36.20-7). Najlepiej widzi ten, kto nie widzi (V.5[32].7.29), lecz przez „widzenie” rozumie tutaj Plotyn widzenie czegoś, jakiegoś przedmiotu, czyli widzenie ograniczone przez to, co się widzi (VI.7[38].33.7-8)⁴⁸, i nie chce on wcale zanegować obecności aktywności poznawczej w tym stanie kontemplacyjnym (nie jest to utrata przytomności). Intelekt musi przestać widzieć „coś”, żeby przez miłosne pragnienie złączyć się z całkowicie niepoznawalnym, które nigdy nie stanie się dlań „czymś”. Można by to przyrównać do nagłej utraty gruntu pod nogami i znalezienia się w niepoznawalnej pustce (V.8[31].11.33-40 i V.5[32].8)⁴⁹.

Pustka ta nie jest jednak czymś obcym, jest to bowiem zarazem powrót do źródłowego aspektu siebie samego, do nagiej świadomości (I.6[1].9.21-2)⁵⁰. Tak rozumiem intrygujący urywek:

⁴⁴ R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 197.

⁴⁵ Zob. T.P. Sinnige, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 293; A. Kelessidou-Galanou, *L'extase...*, dz. cyt., s. 385-386; E.W. Warren, *Consciousness...*, dz. cyt., s. 96; P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Domański, Kęty 2004, s. 46; A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 34nn.; P. Mamo, *Is Plotinian mysticism monistic?*, w: *The Significance...*, dz. cyt., s. 207.

⁴⁶ Zob. VI.9[9].4.13, 7.20, 10.5, 11.41; I.6[1].7.27; V.5[32].8.10, VI.7[38].34.18.

⁴⁷ Zob. V.5[32].10.1-10; VI.7[38].36.4, V.3[49].10.41-6 i 17.24-8; bardzo często w traktacie VI.9[9] – np. VI.9[9].7.20-6, 8.27, 9.38-41 i 10.11-21. Zob. też P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 304-307.

⁴⁸ ἐπειδὴ ὁ νοῦς ἴδιόν τι νοεῖ, ἡλάττωται. Wyjątkowo klarownie formuluje tę różnicę Arnou: „Contempler” alors, c’est voir; oui, voir non pas une forme déterminée mais un objet qui n’est pas „autre” que le sujet oraz: il ne voit plus rien sans doute, puisqu’il ne voit aucun objet. To widzenie, które nie ma przedmiotu, jest w pewnym – bardzo prawdziwym – sensie widzeniem samego widzenia, czyli widzeniem światła mocą tegoż światła: c’est meme le criterium de la contemplation extatique: quand on voit la lumière en elle-meme, par elle-meme – R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 244nn. Rist pisze: *the self is seen not as object but as subject... Its „object” is the infinite and indescribable* – J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁹ Choć wydaje się, że przejście od poznania do niewiedzy u Plotyna łączy się z jakąś trudnością czy wahaniem, trudno się zgodzić z przesadnym twierdzeniem Michaelidesa, że jest to „boleśny stan całkowitej grozy, że nie ma się czego chwycić” – C.P. Michaelides, *Plotinus and Jaspers*, „Diotima”, R. 4, 1976, s. 45.

Gdyby napotkało coś jednego i pozbawionego części, zamilkłoby. Cóż bowiem miałyby do powiedzenia o tym lub co mogłoby w nim poznać? Gdyby bowiem coś całkowicie pozbawionego części musiało wyrazić siebie, musiałyby przede wszystkim powiedzieć, czym nie jest; wtedy jednak w ten sposób byłoby wielością, aby być jednym... jeśli mówiłoby o czymś przypadkowo należącym do siebie, wyraziłoby wielość lub, w innym razie, mówiłoby tylko „Ja Ja” i „Jestem Jestem”⁵¹.

Sądzę, że Plotyn twierdzi tutaj, iż źródłowe Ja, które jest niepodzielne i absolutnie proste, gdyby mogło coś powiedzieć o tym, czym jest, powiedziałyby jedynie, czym nie jest – gdyż jest ono negacją wszelkiego bycia „czymś” i wszelkiej formy. Gdyby jednak powiedziało o sobie, na przykład, „jestem sobą, a nie jestem bytem”, wtedy mówiłoby już o wielości, wychodząc poza swoją prostotę. Jedyne, co mogłoby powiedzieć, to „Ja Ja” i „Jestem Jestem”, lecz Plotyn nie twierdzi, że jest to wyrażenie natury tego Ja, lecz tylko próba wskazania, że nie da się o nim nic powiedzieć, gdyż jest czystą możliwością i w swojej prostocie jest podobne do Jednego. Początkowy komentarz o zamilknięciu wiąże jednoznacznie z uwagami Plotyna o tym, że Intelkt jest w milczącym zetknięciu z Jednym, tym bardziej że Plotyn w tym samym rozdziale podkreśla ten aspekt, łącząc go z prenoetycznym aspektem Intelktu (V.3[49].10.42-4)⁵².

Przy takiej interpretacji kontemplacji hipernoetycznej, jest ona powrotem Ja do siebie samego, do swojej pierwotnej natury, która ulega aktualizacji. Aktualizacja ta następuje przez konsekwentną negację wszelkich aktów poznania i ogółenie Ja z wszelkich poznawanych przedmiotów, co prowadzi do nagłego odkrycia, że źródłowy aspekt Ja zawsze, przed wszelkim czasem, jest czystym, nagim widzeniem, które niczego nie widzi, a zarazem dotyka Jednego⁵³. Porzucając wszystko, co znało i na czym mogło się oprzeć, Ja znajduje się oto w przenikającej je obecności Dobra, w której uzyskuje, jeśli można tak powiedzieć, oparcie bez oparcia: „albowiem i on nie jest nigdzie: miejsce noetyczne jest w nim, lecz on nie jest w niczym” (VI.7[38].35.41-2)⁵⁴.

⁵⁰ ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου.

⁵¹ εἰ γὰρ ἐνὶ καὶ ἀμερεῖ προσβάλλοι, ἠλογήθη· τί γὰρ ἂν ἔχοι περὶ αὐτοῦ εἰπεῖν, ἢ τί συνεῖναι; καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντη εἰπεῖν αὐτὸν δεοί, δεῖν πρότερον λέγειν ἢ μὴ ἔστιν· ὥστε καὶ οὕτως πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἐν εἴῃ... εἰ δὲ συμβεβηκὸς αὐτῷ, πολλὰ ἐρεῖ ἢ τοῦτο ἐρεῖ „εἰμὶ εἰμὶ” καὶ „ἐγὼ ἐγώ” (V.3[49].10.32-7).

⁵² H. Oosthout twierdzi, że ten urywek jest raczej przykładem bezsensownej gadaniny na temat czegoś, czego nie można wyrazić, niż odniesieniem do treści kontemplacji – zob. H. Oosthout, *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 (49) with a Commentary and Translation*, Amsterdam–Philadelphia 1991, s. 13nn.; w mniejszym stopniu również E.K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 86-91. Zaprezentowane tu odczytanie zgodne jest raczej z interpretacją tego urywku przez Sarę Rappe, widzącej w nim opis fundamentu podmiotowości, „który nigdy nie może być uchwycony jako określony przedmiot, jako to lub tamto” – S. Rappe, *Self-knowledge and subjectivity in the „Enneads”*, w: *The Cambridge...*, dz. cyt., s. 269.

⁵³ Celnie wyraża to Hadot: „porzucając wszelką, a więc i swą własną, formę, utożsamia się z rzeczywistością bez formy, z czystą obecnością” – P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁴ οὐδὲ γὰρ αὐτὸς που· ὁ δὲ νοητὸς τόπος ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ.

IV. ROLA WYSIŁKU W OSIĄGNIĘCIU DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO U PLOTYNA

Warto również zwrócić uwagę na kwestię roli ludzkiego wysiłku w tym samoogłoceniu. Z samej koncepcji kontemplacji hipernoetycznej jako stanu całkowitej negacji partykularnych aktów wynika, że nie ma w tym najwyższym punkcie drogi duchowej miejsca na ludzki wysiłek ani też, jak sugerują niektórzy badacze, na inicjatywę Jednego, w sensie aktu związanego z konkretną ludzką osobą, mającego na celu wprowadzenie jej w stan kontemplacji⁵⁵. Wysiłek polega na wyzwoleniu się z utożsamienia z niższymi energiami poznawczo-wolitywnymi, czyli na oczyszczeniu Ja. Ostatni krok w tym procesie nie jest jednak ani wysiłkiem, ani darem. Dyskusja na temat, czy można mówić o czymś porównywalnym do chrześcijańskiej koncepcji doświadczenia mistycznego jako *gratia gratis data* (przy czym sama ta koncepcja rozwijała się przez wieki i uzyskała pełny kształt dopiero w szesnastowiecznej hiszpańskiej mistyce Teresy z Àvila i Jana od Krzyża), nie może doprowadzić do rozstrzygnięcia w tej postaci, w której jest toczona, gdyż przeciwstawia się w niej ludzki wysiłek (Ja działa, żeby dotrzeć do Jednego) i interwencję Absolutu (ono działa, żeby Ja mogło do niego dotrzeć), podczas gdy Plotyn myśli w zupełnie innych kategoriach.

Buduje on swoją koncepcję kontemplacji Jednego na fundamentalnym założeniu, że Ja w jego źródłowym aspekcie już znajduje się w obecności Jednego⁵⁶. Wszelkie działanie Ja i wszelkie ćwiczenia filozoficzne prowadzą do progu, którego nie mogą przekroczyć. Za tym progiem panuje stan całkowitej nagości i pustki, w którym Ja jest tylko sobą ($\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$), absolutnym widzeniem nie widzącym nic, co byłoby „czymś”. Osiągnięcie tej hipernoetycznej nagości nie może być jednak – *ex definitione* – świadomym aktem woli, gdyż wszelkie intencjonalne działanie stoi na przeszkodzie temu stanowi. Dzieje się tak dlatego, że akt woli czy intencjonalne działanie jest z natury nakierowane na coś partykularnego, czyli ogranicza Ja do pewnej formy. Robiąc coś, by zjednoczyć się z Jednym, Ja nieuchronnie dzieliłoby się na „Ja” i „coś”, zamykając sobie drogę do tego, co Plotyn nazywa „Ja Ja” i „Jestem Jestem”. Dlatego podkreśla on, że – naturalne skądinąd – próby „zrobienia czegoś” na tym etapie, odsuwają nas jedynie od obecności Jednego, a zbliżają w najlepszym razie do

⁵⁵ Plotyn mówi niekiedy, że trzeba mieć szczęście ($\epsilon\upsilon\tau\chi\acute{\iota}\alpha$, VI.9[9].11.4 i VI.7[38].34.8), ale jednocześnie używa obrazu pociągnięcia za włosy przez Atenę (VI.5[23].7.6 – por. II. I, 197). Na temat „wysiłku” i „łaski” u Plotyna zob.: R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 224-229; A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 31; E.R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, „The Journal of Roman Studies”, R. 50, 1960, nr 1, s. 4; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955, s. 11; P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 40-42; J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 163; P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 321-323.

⁵⁶ Trouillard pisze, że „Ono [Jedno] nie «przychodzi» do duszy, ponieważ dusza nie może zostać pozbawiona własnej doskonałości mistycznej, jak tylko przez fakt, że nie jest wystarczająco obecna dla samej siebie” – J. Trouillard, *Plotin et le moi*, w: *Horizons de la personne*, red. A. Jagu, Paris 1965, s. 72nn.

Intelektu-Bytu (V.5[32].6.14-17). Należy więc powiedzieć wyraźnie, że nie ma i nie może być żadnego wysiłku, poprzez który Ja mogłoby osiągnąć Dobra.

Równocześnie jednak nie ma żadnego działania ze strony Jednego, którego celem byłoby doprowadzenie ludzkiej osoby do doświadczenia jego obecności. Plotyn był przekonany, że przeczyłoby to naturze Jednego, które jest samowystarczalne. Był on przekonany, że jedyna możliwa motywacja, jaka mogłaby kierować Dobrem w takim akcie „łaski”, to byłoby pragnienie, żeby człowiek osiągnął najwyższy stan mistyczny, a pragnienie oznaczałoby, że Dobru czegoś brakuje, co jest nonsensem. Choć nie ma więc „łaski” Jednego w sensie mistyki katolickiej, to jednak oddziałuje ono na człowieka w tym najwyższym punkcie jego powrotu. Działanie to nie jest jednak skierowane na tego konkretnego człowieka, lecz jest wszechogarniającym, spontanicznym działaniem Dobra na zewnątrz – jest ono, jak pisze Hadot, „siłą przyciągającą, poprzez którą oddziałuje na nas obecność Dobra”⁵⁷. Jak twierdzi Plotyn (VI.8[39]), aktywność Jednego nie jest narzuconą mu z zewnątrz koniecznością, lecz wypływa z jego woli⁵⁸. Plotyn niekiedy używa sformułowań, które można by odczytać jako rodzaj „łaski”, na przykład wtedy, gdy pisze, że Jedno jak słońce ukazuje się biernie oczekującemu człowiekowi (V.5[32].8.6) lub że łagodnie i życzliwie daje się ono każdemu, kto chce być w jego obecności (V.5[32].12.33). Jedno nie działa jednak po to, aby umożliwić konkretnemu człowiekowi czy nawet wszystkim ludziom wejście w najwyższy mistyczny stan, lecz to konkretny człowiek niejako korzysta z daru, który jest skierowany do wszystkich i do nikogo⁵⁹. Jeśli chcielibyśmy nazwać ten dar „miłością” („rozlewającą się miłością”, jak go nazywa Torchia⁶⁰), trzeba by zastrzec, że miłość ta nie jest osobową więzią w żadnym sensie tego słowa⁶¹.

Trudno powiedzieć, czy w metafizyce Plotyna można by sformułować niesprzeczną wewnątrznie koncepcję wpływu Jednego na konkretnego człowieka pragnącego się z nim połączyć, lecz z pewnością w *Enneadach* żadne miejsce nie wskazuje na to, że filozof ten ją sformułował. Warto też zaznaczyć, że niemożność osiągnięcia żadnym wysiłkiem stanu całkowitej nagości i pustki nie wynika z tego, że jest to coś przekraczającego naturalne zdolności człowieka (jak to jest w przypadku mistycznej kontemplacji w tradycji katolickiej), które muszą

⁵⁷ P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 42.

⁵⁸ „Nie jest sobą przypadkiem, lecz dlatego, że tak zechciał” (VI.8[39].13.58-9, οὐχ ὅπερ ὄτυχεν ἐστίν, ἀλλ’ ὅπερ ἐβουλήθη αὐτός).

⁵⁹ Warto przywołać przenikliwe obserwacje Arnou: „Jest to wpływ, który wywierany jest naturalnie, z konieczności, nawet jeśli składa on obietnicę, że bez wątpienia Bóg ukaże się temu, kto się do tego przygotowuje. W rzeczywistości jednak tutaj Bóg nie daje siebie naprawdę; nie daje siebie” – R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 228.

⁶⁰ J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, New York 1993, s. 100.

⁶¹ Jak pisze Arnou, „jest on pierwszą Zasadą, która nigdy nie staje się Przyjacielem” – R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 229.

zostać „podniesione” przez działanie Boga. Jest to stan całkowicie naturalny, z którego jednak wszyscy w stanie upadku są wyobcowani.

Moment przejścia do doświadczenia obecności Dobra przez niewiedzę nie odbywa się więc ani dzięki wysiłkowi człowieka, ani dzięki interwencji samego Dobra. Doświadczenie to jest możliwe dzięki samej strukturze osoby ludzkiej, a zwłaszcza dzięki temu, że niemożliwe jest odróżnienie doświadczenia obecności czystego Ja od samego Jednego – są one doświadczane zawsze jednocześnie, będąc jakby awersem i rewersem jednego stanu wewnętrznego albo będąc widziane jednocześnie, jak powierzchnia lustra (Ja) i to, co się w niej odbija (Jedno)⁶². Plotyńska koncepcja kontemplacji hipernoetycznej oparta jest na aktywnym wysiłku, który jednak w najwyższym punkcie przekształca się w ćwiczenie absolutnej pasywności⁶³.

Mistyka Ja Plotyna, ze względu na istnienie tych dwóch faz, skłaniać może do porównania z interpersonalną mistyką katolicką⁶⁴ w wersji Jana od Krzyża i jego koncepcji oczyszczenia aktywnego i pasywnego⁶⁵, lecz nawet pobieżne porównanie ukazuje, że mamy tu do czynienia z zupełnie różnymi rodzajami pasywności. Bierność mistyka chrześcijańskiego wynika z tego, że nie może on zrobić nic, żeby odczuć kochającą obecność Boga, gdyż Stwórca udziela tego daru w sposób wolny, komu chce, a odczucie miłości Boga żadną miarą nie jest „wbudowane” w strukturę metafizyczną człowieka. Modlący się może więc jedynie oczekiwać na objawienie się Boga. Pasywność u Plotyna wynika z czego innego – z tego, że wszelka wola i działanie są skierowane *ex definitione* ku *c z e m u ś*, co staje się formą określającą Ja jak materię. Ponieważ Ja w kontemplacji hipernoetycznej ma być bez formy (jedynie tak może przyjąć Jedno jako swoją „formę”), to wszelki wysiłek i aktywność stanowią przeszkodę. Plotyn nie udziela jednak odpowiedzi na pytanie, jak dokonuje się ostateczne przejście w stan kontemplacji – pozostawia nas jedynie ze słynnym, poetyckim obrazem oczekiwania na Jedno jak na wschód słońca (V.5[32].8.6). Człowiek nie może sprawić, że słońce wszędzie, ani też wschód nie jest zależny od woli słońca, lecz wynika z samej natury rzeczy.

V. RZECZYWISTOŚĆ A DOŚWIADCZENIE RZECZYWISTOŚCI

Metafizyka Plotyna nie jest tylko komentarzem do jego własnego doświadczenia kontemplacyjnego, nawet jeśli wydaje się, że jest w znacznej mierze in-

⁶² Z zastrzeżeniem, że to, co odbija się w lustrze, jest tak samo niepoznawalne jak samo lustro.

⁶³ Zob. P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 47.

⁶⁴ Pojęcia mistyki Ja i mistyki interpersonalnej zaczerpnąłem z: J. Arraj, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993, s. 167-169.

⁶⁵ Oczyszczenie czynne omawia Jan od Krzyża w drugiej i trzeciej księdze *Drogi na górę Karmel*, a oczyszczenie bierne w *Nocy ciemnej* – zob. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.

spirowana i ożywiana takim doświadczeniem⁶⁶. W dwóch opisanych przez siebie formach kontemplacji Plotyn próbuje pogodzić skrajnie różne formy doświadczenia – intelektualną, choć niedyskursywną i intuicyjną, paradygmatyczną dla filozoficznej tradycji Zachodu oraz mistykę jażni, czyli nie-intelektualne doświadczenie czystego istnienia, fundamentalne dla religijnej myśli Dalekiego Wschodu (na temat której zresztą Plotyn nie miał najprawdopodobniej żadnej systematycznej wiedzy). Jego metoda osiągania kontemplacji hipernoetycznej nie powoduje przy tym utraty zdolności do autentycznej metafizycznej refleksji, jak to się najwyraźniej dzieje lub może dzieć w przypadku medytacyjnych praktyk hinduizmu czy buddyzmu⁶⁷, a sam Plotyn szczerze wyraża trudności w umiejscowieniu najwyższego doświadczenia Dobra w ramach swojej myśli filozoficznej:

Ale być może nie powinno się mówić „zobaczy”, ale „zobaczone”, skoro już trzeba mówić o dwojgu, widzącym i widzianym, a o czymś jednym tylko, bo to by było zbyt zuchwałe. Wtedy bowiem widzący ani nie widzi, ani nie rozróżnia, ani nie ma wyobrażenia dwojga, ale stał się jakby kimś innym i już nie jest sobą ani do siebie tam nie należy, ale należy do niego i jest z nim czymś jednym, jakby swoim własnym centrum z Centrum się złączywszy. I dotarłszy tam, jest z nim jednym, a są dwoma, kiedy się rozłączą. W tym więc sensie mówimy teraz o różnicy między nimi. Z tego względu też to widzenie trudno opisać. Jak bowiem mógłby ktoś powiedzieć, że Jedno jest czymś różnym od niego, jeśli tam, kiedy Je widział, nie widział Go jako różnego od siebie, ale jako jedno ze sobą⁶⁸.

⁶⁶ Na temat wpływu doświadczenia osobistego na filozofię Plotyna zob. A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 44; J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 185; N. Baladi, *La pensée de Plotin*, Paris 1970, s. 37-38; D. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993, s. 107; G. Leroux, *Human freedom in the thought of Plotinus*, w: *The Cambridge*, dz. cyt., s. 312. Osobnym problemem jest status relacji Porfiriusza, zamieszczonych w jego *Vita Plotini*, a dotyczących stanów kontemplacyjnych doświadczanych przez Plotyna. Bardziej szczegółowe omówienie problematycznej natury relacji Porfiriusza zob. w: M. Stróżyński, *Intelekt...*, dz. cyt.

⁶⁷ Nie neguję tutaj, oczywiście, istnienia refleksji filozoficznej w hinduizmie czy buddyzmie, lecz wydaje się, że przynajmniej większość szkół w obrębie tych tradycji dąży do osiągnięcia doświadczenia, które czyni spekulację metafizyczną czymś całkowicie nieistotnym. Zob. na ten temat: J. Arraj, *God...*, dz., cyt.

⁶⁸ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον, τὸ δὲ ὀφθέν, εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τὸ τε ὄρων καὶ, ὀρώμενον ἀλλὰ μὴ ἐν ἄμφω· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. τότε μὲν οὖν οὔτε ὄρα οὐδὲ διακρίνει ὁ ὄρων οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινου γενόμενος ἐν ἐστίν ὡσπερ κέντρον κέντρον συνάμας. καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἐν ἐστίν, τὸ τε δύο, ὅταν χωρῖς. οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς κὰρ ἂν ἀπαγγεῖλαιε τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεῖτο ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτὸν (VI.9[9].10.12-21). Na temat różnicy, podobieństwa i tożsamości zob. J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 220nn; F.M. Schroeder, *Conversion and Consciousness in Plotinus, Enneads 5, I [10], 7*, „Hermes”, R. 114, 1986, s. 192. Mamo (P. Mamo, *Is Plotinianian...*, dz. cyt., s. 202nn.) i Meijer (P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt.) interpretują doświadczenie Jednego jako „monistyczne”, czyli w sensie całkowitej, fenomenologicznej i metafizycznej, identityczności duszy z Jednym w akcie zjednoczenia. Sells uważa, że Plotyn świadomie nie posługuje się tutaj precyzyjnym językiem metafizycznym, z jego pojęciowymi rozróżnieniami, a specyficznym dyskursem apofatycznym – zob. M.A. Sells, *Apophat-*

Bez wątpienia, z punktu widzenia obiektywnej refleksji, Plotyn daleki był od mieszania ze sobą duszy i Jednego. Arthur Hilary Armstrong twierdzi, przeciwnie, że najwyższy aspekt duszy jest identyczny z Jednym i ma tu na myśli obiektywny, metafizyczny porządek, a nie kontemplację⁶⁹, choć jego rozważania na temat trzech typów teologii Plotyna osłabiają nieco stanowczość tej radykalnej tezy⁷⁰. Wydaje się, że podkreślanie istnienia różnicy w samym doświadczeniu Jednego przez Ja stanowi błędne rozumienie tego doświadczenia, lecz negowanie obiektywnej różnicy między Ja a Jednym jest destrukcyjne dla całej konstrukcji metafizycznej czy nawet dla możliwości filozoficznego myślenia⁷¹.

Plotyn zauważa, że problem tkwi w tym, iż w samym doświadczeniu kontemplacji znika możliwość rozróżniania. Z perspektywy doświadczenia trzeba by powiedzieć, że najgłębsze ludzkie Ja i Jedno są tym samym, lecz Plotyn waha się, uznając to, po pierwsze, za zbyt zuchwałe stwierdzenie⁷², a po drugie, zdając sobie sprawę, że inne formy poznania, jak choćby kontemplacja noetyczna, przeczą tej identyczności. Żeby uznać Ja i Jedno za to samo, trzeba by porzucić wszystko, co ma do zaoferowania poznanie intelektualne i filozoficzna tradycja. Mistycy Indii, Chin i Japonii mogą odrzucić poznanie intelektualne w imię „uszcześliwiającej niewiedzy”, lecz Plotyn nie zamierza tego zrobić⁷³. Żeby jednak rozróżnić między Ja i Jednym, nie można odwoływać się do doświadczenia jego obecności (które tej różnicy przeczy), lecz do obiektywnego poznania rozumowego, nawet jeśli Plotyn uważa je za o wiele gorszą formę poznania.

Wydaje się zatem, że Bussanich ma rację, zachęcając do porzucenia stworzonej przez Rista w latach sześćdziesiątych XX wieku dychotomii monistyczne/teistyczne w dyskusji nad doświadczeniem Jednego w filozofii Plotyna. W późniejszym artykule Rist zbliża się do stanowiska, w którym rozróżnia samo doświadczenie oraz jego filozoficzne zrozumienie w kwestii relacji Ja („duszy”) i Jednego⁷⁴. Już Arnou bardzo mocno podkreślał porządek obiektywny, pisząc

sis in Plotinus. A Critical Approach, „Harvard Theological Review”, R. 78, 1985, t. 1, nr 2, s. 58-61; zob. też: R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 199-201 i krótkie omówienie u O’Meary, który wskazuje trzy obszary problemowe w Plotyńskim opisie – D. O’Meara, *Plotinus...*, dz. cyt., 64nn.

⁶⁹ A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 42nn.

⁷⁰ Tamże, s. 45 i 110.

⁷¹ Tamże.

⁷² Na temat *τολμηρὸς λόγος* u Plotyna zob. N. Baladi, *La pensée...*, dz. cyt., s. 34-44.

⁷³ Rist podkreśla „ostrożność” Plotyna w używaniu języka sugerującego tożsamość Ja i Absolutu w kontraście do podstawowego dla hinduistycznej szkoły adwajty wedanty aforyzmu z Upaniszad: „Ten Atman jest Brahmanem” – *Ayam atma brahma, Mandukya*, I.2. Pisze, że ekwiwalentem takiego stwierdzenia w metafizyce Plotyna byłoby „Ja jestem Jednym” (J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 226nn.). Jedyny problem to ten, że Plotyn generalnie unikał podobnie subiektywnych wypowiedzi, a na określenie Ja używał zaimków drugiej osoby *pluralis* i trzeciej *singularis*, zamiast pierwszej *singularis*. Trzeba też nadmienić, że Rist pomija przeczące jego interpretacji, omawiane wyżej, sformułowanie Plotyna z V.3[49].10.34-7 („Ja Ja”, „Jestem Jestem”).

⁷⁴ J.M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 187.

o „kontakcie dwóch substancji duchowych, których nie oddziela żadna «różnica» i które właśnie przez to są zjednoczone”⁷⁵. Trzeba jednak pamiętać, że nieobecność różnicy ma potężne skutki w porządku podmiotowym: samo w sobie doświadczenie, bez ramy metafizycznej, niemal wydaje się „naciskać” na Plotyna i zmuszać do mówienia, że wtedy „stał się” Jednym, lub że „jest Jednym”, że są tym samym itd. Dlatego cytowane wyżej argumenty Arnou odnoszą się tylko do metafizycznych różnic, a nie do samego doświadczenia.

John M. Rist pisze o najwyższym doświadczeniu mistycznym u Plotyna, że w nim „tracimy wszelką świadomość siebie jako odrębnych – ale to, co tracimy, to świadomość, a nie egzystencjalna rzeczywistość”⁷⁶. Całkowicie zgadzam się z takim ujęciem, ale Rist nie utrzymuje sugerowanego tutaj rozróżnienia na przedmiotowe i podmiotowe, gdy np. – w swojej polemice z monistyczną interpretacją Plato Mamo⁷⁷ – podkreśla znaczenie faktu, że Plotyn nie użył obrazu rzeki powracającej do morza⁷⁸. Jeśli obraz taki opisywałby doświadczenie, a nie metafizyczne relacje, byłby wielce adekwatny, skoro, jak pisze Rist, tracimy świadomość odrębności.

Jeśli będziemy prosto przekładać mistyczne obrazy na twierdzenia metafizyczne, to cóż mamy począć z takim oto opisem Teresy od Jezusa:

Po drugie zaś, w zaślubinach duchowych, zjednoczenie jest to jakby woda z nieba, deszczem czy rosą padająca do rzeki albo do źródła i z wodą tychże się zlewająca. I tu już nikt tych dwóch wód nie rozdzieli ani nie rozróżni, która jest z nieba, a która ze źródła czy z rzeki. Można je porównać jeszcze do strumienia wpadającego do morza i nierozdzielnie w nim wody swoje zanurzającego [...]”⁷⁹.

Hiszpańska mistyczka nie ma tutaj na myśli obiektywnego „rozpuszczenia się” duszy w Bogu, lecz mówi wyłącznie o subiektywnym stanie ludzkiego umysłu, co klarownie ukazuje dalszy opis skutków tego zjednoczenia:

Najprzód, zapomnienie o sobie tak zupełne, jakby ta dusza już nie istniała. Bo, jak już mówiłam, cała jej istność takiego kształtu i kierunku nabrała, że już nie zna siebie, ani już nie myśli dla siebie, ani o niebie, ani o życiu, ani o czci własnej, jeno wszystka jest oddana i poświęcona szerzeniu czci Bożej. [...] Nie troszczy się o siebie, cokolwiek by na nią przyjść mogło i w tak zupełnym żyje zapomnieniu o sobie, jakby jej zgola nie było. Sama przynajmniej w niczym już nie chciałaby być czymś, chyba tam tylko, gdzie widzi, że może w czymkolwiek przyczynić się, choćby w rzeczy najmniejszej, do pomnożenia czci i chwały Bożej, bo za to każdej chwili ohotnie jest gotowa oddać życie⁸⁰.

⁷⁵ R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 248.

⁷⁶ J.M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 187.

⁷⁷ Zob. P. Mamo, *Is Plotinian...*, dz. cyt., s. 203-211.

⁷⁸ Zob. J.M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 186.

⁷⁹ Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: taż, *Dzieła*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 422.

⁸⁰ Tamże, s. 428-429.

Święta Teresa dwukrotnie powtarza (w tym samym paragrafie!), że doświadczeniem duszy jest, paradoksalnie, własne „nieistnienie”, a po raz trzeci odnosi się do tego „unicestwienia” duszy, pisząc, że ta „w niczym nie chciałaby być czymś”. Można stąd wnosić, że utrata poczucia odrębności od Boga nie jest nieznaczącym aspektem stanu zjednoczenia. Teresa z Ávila, w przeciwieństwie do niektórych mistyków Dalekiego Wschodu, z tego poczucia „nie istnieję” nie wyciąga bynajmniej ontologicznego wniosku, że w rzeczywistości przestała istnieć czy stała się Bogiem.

Doświadczenie zjednoczenia z Jednym w filozofii Plotyna jest, jak można przypuszczać, innym rodzajem doświadczenia mistycznego niż zaślubiny duchowe Teresy od Jezusa, niemniej jednak zestawienie tych tak odległych od siebie przypadków pozwala na uwidocznienie znaczącej kwestii: rozróżnienia między obiektywnym zniknięciem ludzkiej „duszy” a jej subiektywnym zniknięciem w doświadczeniu. Z perspektywy tego rozróżnienia błędne jest stanowisko Pietera Meijera, który pisze o doświadczeniu Jednego, stosując terminy obiektywne do opisu subiektywnego, i sugeruje, że „jest to utrata własnego Ja, utrata własnej natury”⁸¹. Uczony ten, dodając, że ta utrata jest przejściowa, czyni zrozumienie tego doświadczenia w obrębie systemu Plotyna całkowicie niemożliwym. Trudno bowiem pojąć, w jaki właściwie sposób dusza indywidualna miałaby przestać istnieć w momencie mistycznego doświadczenia, a po jakimś czasie znowu się pojawiać. O wiele prostsze i bardziej zgodne z filozofią Plotyna jest przyjęcie, że to, co rzeczywiście znika w kontemplacji Jednego, to doświadczenie własnej odrębności, „Ja” rozumiane jako „poczucie Ja”, a nie metafizyczna, obiektywnie istniejąca jaźń. Jest to w istocie różnica między doświadczeniem rzeczywistości a samą rzeczywistością.

WNIOSKI

Poznanie jest tradycyjnym celem filozofii antycznej czy szerzej – filozofii Zachodu, a soteriologicznie czy terapeutycznie ujmowane wyzwolenie człowieka od cierpienia stanowi ważne, lecz podporządkowane mu przeniesienie problematyki poznania filozoficznego na teren religijno-etyczny. Stosunek Plotyna do poznania wyraża się najpełniej w jego koncepcji kontemplacji hipernoetycznej, czyli najwyższego doświadczenia mistycznego, które stanowi negację i transcendencję wszelkiego poznania i jest spełnieniem tych ludzkich pragnień, które są bardziej pierwotne i głębsze niż pragnienie wiedzy. Geniusz Plotyna przejawia się w tym, że nie wyrzucił on doświadczenia „uszcześliwiającej niewiedzy” poza obręb filozofii, nadając mu jednoznacznie religijny czy irracjonalny charakter, lecz poczynił wszelkie możliwe wysiłki, by uczynić zeń integralną i – w istocie – centralną część swojego nauczania i twórczości.

⁸¹ P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 308.

Skutkiem takiej strategii intelektualnej Plotyna jest wprowadzenie nierozwiązywalnego napięcia między wiedzą a niewiedzą, mówieniem a aporetycznym milczeniem, obecnego w *Enneadach*. O ile jednak sformułowana przez Plotyna koncepcja poznania jako kontemplacji noetycznej stanowi (twórczą) rekapitulację dokonań wcześniejszych filozofów, o tyle wypracowane przez niego oryginalne pojęcie nieskończonej i niepoznawalnej Przyczyny bytu i związana z nią koncepcja kontemplacji hipernoetycznej stanowią początek zupełnie nowej refleksji nad Absolutem w filozofii, refleksji, która dziś ujawnia ponownie swą aktualność w obliczu religijnego dialogu Zachodu z Dalekim Wschodem.

W konkluzji można powiedzieć zatem, że – jeśli chodzi o relacje między kontemplacją a metafizyką – Plotyńska koncepcja znajduje się niejako w pół drogi między typową dla Wschodu formą mistyki jażni, w której ludzkie doświadczenie absolutnej jedności i braku różnicy zostaje przekształcone w monistyczne twierdzenia metafizyczne, a typowym dla chrześcijaństwa doświadczeniem miłosnego połączenia dwóch wolnych osób, stworzonej i boskiej. Mistyka Plotyna w swym najwyższym punkcie jest mistyką jażni, czyli doświadczeniem czystego istnienia własnego Ja, czystego „jestem” jako nieodrębnego od istnienia wszystkich rzeczy (od ich „jestem”) oraz, ostatecznie, również od absolutnego „jestem”, którym jest samo Jedno. Jest to doświadczenie całkowicie naturalne, niewymagające żadnego „wzmocnienia” ludzkiej natury, zewnętrznej pomocy czy czegoś podobnego. Co więcej, jest to doświadczenie, które jest nieustannie obecne w głębi ludzkiej duszy i wymaga jedynie obudzenia, urzeczywistnienia.

Zarazem jednak Plotyn nie czyni ze swego doświadczenia mistycznego absolutnego kryterium poznania rzeczywistości, lecz posługuje się metafizyczną spekulacją i odniesieniami do tradycji intelektualnej, by zobiektywizować swoje doświadczenie i zrozumieć je w szerszym kontekście. To pozwala mu na dystans do subiektywnego z konieczności stanu mistycznego, z jednoczesnym uznaniem go za ostateczną realizację ludzkiego szczęścia i za najcenniejsze doświadczenie, jakie człowiek może zyskać.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong A.H., *The apprehension of divinity in the self and cosmos in Plotinus*, w: *The Significance of Neoplatonism*, red. B. Harris, Albany–New York 1976, s. 187-197.
- Armstrong A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1940.
- Arnou R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome 1967.
- Arp R., *Plotinus, Mysticism, and Mediation*, „Religious Studies” 40, 2004, s. 145-163.
- Arraj J., *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988.
- Arraj J., *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993.

- Baladi N., *La pensée de Plotin*, Paris 1970.
- Bussanich J., *Mystical elements in the Thought of Plotinus*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt” 36, 7 (1997), s. 5300-5330.
- Bussanich J., *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, R. 8, 1997, s. 191-210.
- Bussanich J., *Plotinus's metaphysics of the One*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996, s. 38-65.
- Bussanich J., *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden–New York 1988.
- Cary P., *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000.
- Charrue J.-M., *Note sur Plotin et la mystique*, „Kernos”, R. 16, 2003, s. 197-204.
- Corrigan K., *Essence and existence in the Enneads*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996, s. 105-129.
- Corrigan K., „Solitary” *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius*, „Journal of Religion”, R. 76, 1996, nr 1, s. 28-42.
- Crystal I., *Plotinus on the Structure of Self-Intellection*, „Phronesis”, R. 43, 1998, nr 3, s. 264-286.
- O'Daly G.J.P., *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon 1973.
- Deck J.N., *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.
- Dodds E.R., *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, „The Journal of Roman Studies”, R. 50, 1960, nr 1, s. 1-7.
- Emilsson, E.K. *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007.
- Gerson L.P., *Plotinus*, London–New York 1994.
- Gerson L.P., *Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?*, „Review of Metaphysics” 46, 3 (1993), 559-74.
- Hadot P., *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, w: *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, red. G. Boss, G. Seel, Zürich 1987, s. 3-27.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzania*, tłum. P. Domański, Kęty 2004.
- Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.
- Kelessidou-Galanou A., *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, „Revue des Études Grecques”, R. 84, 1971, s. 384-396.
- Kenney J.P., *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the „Confessions”*, New York–London 2005.
- Leroux G., *Human freedom in the thought of Plotinus*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996.

- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Meijer P.A., *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992.
- Michaelides C.P., *Plotinus and Jaspers*, „Diotima”, R. 4, 1976, s. 37-46.
- O'Meara D., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993.
- Oosthout H., *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 (49) with a Commentary and Translation*, Amsterdam–Philadelphia 1991.
- Plotinus, *Enneads*, t. 1-7, tłum. A.H. Armstrong, Cambridge 2000-2003 (polskie przekłady M. Stróżyński).
- Rist J.M., *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, „Journal of the History of Philosophy”, t. 27, nr 2, 1989, s. 183-197.
- Rist J.M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967.
- Ross D.L., *Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson*, „Phronesis” 41, 2(1996), s. 197-204.
- Schroeder F.M., *Conversion and Consciousness in Plotinus, Enneads 5, 1 [10], 7*, „Hermes”, R. 114, 1986, s. 186-195.
- Sells M.A., *Apophysis in Plotinus. A Critical Approach*, „Harvard Theological Review”, R. 78, 1985, t. 1, nr 2, s. 47-65.
- Sinnige T.G., *Plotinus on the Human Person and Its Cosmic Identity*, „Vigiliae Christianae”, R. 56, 2002, nr 3, s. 292-295.
- Smith A., *Unconsciousness and quasicconsciousness in Plotinus*, „Phronesis”, R. 23, 1978, nr 3, s. 292-301.
- Sorabji R., *Time, Mysticism, and Creation*, w: *Augustine's „Confessions”. Critical Essays*, red. W.E. Mann, Oxford 2006, s. 209-236.
- Stróżyński M., *Intelekt, kontemplacja i szczęście w Enneadach Plotyna*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 11[46] (2013), s. 57-80.
- Stróżyński M., *Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritain i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41, 3(2013), s. 19-41.
- Stróżyński M., *Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna*, „Logos i Ethos” 35, 2(2013), s. 259-295.
- Stróżyński M., *Możliwość i akt w Plotyńskiej koncepcji kontemplacji*, „U Schyłku Starożytności” 13(2014), s. 33-54.
- Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987.
- Torchia J., *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, New York 1993.
- Trouillard J., *La purification plotinienne*, Paris 1955.
- Trouillard J., *Plotin et le moi*, w: *Horizons de la personne*, red. A. Jagu, Paris 1965, s. 59-75.
- Wallis R.T., *NOYΣ as Experience*, w: *The Significance of Neoplatonism*, red. B. Harris, Albany–New York 1976, s. 121-154.

Westra L., *Plotinus and Freedom*, New York 1990.

Woszczyk A., *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007.

Zaehner R.C., *Mysticism, sacred and profane; an inquiry into some varieties of praeter-natural experience*, Oxford 1957.

ABSTRAKT

The subject of the article is analysis of mystical experience in Plotinus' philosophy from the perspective of the experience of the self. The author point to two distinct levels of contemplation present in Plotinus: the noetic and the hypernoetic one. The first is an intellectual intuition of the true being, while the latter is a union with the One that is above being, through ignorance. Hypernoetic experience is discussed in terms of an experience of the core of the human self, which is inseparably united to the One in such a way that the ultimate experience of the self is, at the same time, the experience of the One as indistinct from the self. Plotinus, however, does not interpret this experience as a testimony to the objective identity of the One and the soul, but in terms of a subjective state which is, in a way, contradictory to the metaphysical state of affairs. The One is distinct from the soul, but in the ultimate experience it becomes indistinguishable from it. The mysticism of the self within philosophy brings about an inevitable tension which is overcome by Plotinus through the use of distinction between the experience of reality and reality in itself.

Keywords

Plotinus, mystical experience, mysticism, contemplation, the self

Słowa kluczowe

Plotyn, doświadczenie mistyczne, mistycyzm, kontemplacja, jaźń