

Mateusz Stróżyński

## Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna

### Mistycyzm Plotyna – uwagi wstępne

Kwestię mistycyzmu Plotyna Gerson nazywa „wyboistym terytorium”<sup>1</sup>. 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 źródłem, jest fakt swobodnego posługiwania się pojęciem „doświadczenia mistycznego” lub „mistycyzmu” w odniesieniu do Plotyna, bez uprzedniego określenia, co w ogóle rozumiemy przez doświadczenie mistyczne i w jakich ramach 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 nie-mistycznymi<sup>2</sup>. Wydaje się jednak, że można wyróżnić dwie tendencje w używaniu

**Mateusz Stróżyński** – ur. 1979, ukończył filologię klasyczną, filozofię i psychologię na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 2007 roku obronił pracę doktorską na temat relacji doświadczenia mistycznego do dyskursu filozoficznego w *Enneadach* Plotyna i pracuje obecnie jako adiunkt w Zakładzie Hellenistyki Instytutu Filologii Klasycznej UAM. Niebawem ukaże się drukiem jego rozprawa habilitacyjna poświęcona terapeutycznej koncepcji filozofii w późnym antyku. Jego zainteresowania naukowe obejmują kontemplację i etykę praktyczną, a także tragedię antyczną, mit i psychoanalizę.

<sup>1</sup> L. P. Gerson, *Plotinus*, London–New York 1994, s. 218. Zob. też uwagi Hadot o anachronicznym użyciu tego pojęcia w odniesieniu do Plotyna w: 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*, éd. G. Boss, G. Seel, Zürich 1987, s. 3–5.

<sup>2</sup> 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 (G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon 1973, s. 82). Rist w swo-

pojęcia „mistycznego”. 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 (był boski lub nieboski, w danej metafizyce). Kryterium to ma swoje zalety i wady.

Definicja ta wydaje się być sensowna, lecz w konkretnym zastosowaniu okazuje się, że nic nie rozwiązuje, w tym sensie, że nadal pozostaje otwartą kwestią, jakie jest kryterium uznawania czegoś za boskie. Można założyć, że w badaniu tekstu antycznego staramy się, o ile to możliwe, przyjąć takie rozumienie boskości, jakie miał autor tekstu, lecz, jak w swojej klasycznej pracy zwracał uwagę Hans-Georg Gadamer<sup>3</sup>, nieuniknione jest, że w naszym odczytywaniu tekstu posługujemy się współczesnymi kategoriami i poglądami na ten temat. To, czego brakuje, jak się wydaje, to wyraźnej konfrontacji Plotyńskiej koncepcji boskości z ukrytymi

jej książce zdecydował się wprowadzić definicje i ramy poprzez odwołanie się do stosunkowo nowej podówczas pracy Zaehnera (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, spośród których najbardziej do Plotyna pasującym miał być typ teistyczny (J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 214). Meijer krytykuje postawę Rista, którą nazywa „Zaehnerism”, a która polega, jego zdaniem, na ignorowaniu niektórych wypowiedzi Plotyna przeczących teistycznej interpretacji (zob. P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992, s. 307n.). Bussanich również polemizuje z tą typologią, dowodząc, że dychotomia monistyczne/teistyczne jest mało owocna w odniesieniu do Plotyna (J. Bussanich, *Mystical elements in the Thought of Plotinus*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt” [dalej: ANRW] 36 [1997] nr 7, s. 5327–5338). Ostatnio Arp zdecydował się skorzystać z konstruktywistycznej teorii mistycyzmu Stephena Katza (R. Arp, *Plotinus, Mysticism, and Mediation*, „Religious Studies” 40 [2004], s. 145–163), do którego wcześniej przelotnie nawiązała także Westra (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 (L. P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 218; por. niemal identyczne sformułowanie Decka: 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 pejoratywne (L. P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 223).

<sup>3</sup> H. G. Gadamer, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004. Notabene, Gadamer w dyskusji ze swymi krytykami podkreślał, że nie uważał tej postaci koła hermeneutycznego za przeszkodę w rozumieniu tekstu, lecz za sam warunek rozumienia, co nie zmienia faktu, że autorefleksja badawcza nad naszymi przed-sądami wydaje się być metodologicznie nie tylko owocna, ale i konieczna.

założeniami, jakie w tej materii czynią współcześni badacze, a niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że uczeni wydają się wręcz sądzić, iż istnieje jakaś obiektywna, naukowa wiedza na temat tego, co jest boskie, a co nie jest. Prosty przykładem tej dwuznaczności jest właśnie interpretacja kategorii boskości w filozofii Plotyna, dla którego wszystkie trzy hipostazy były bytami boskimi – Jedno, Intelpekt i Duszę (kosmiczną) nazywa Plotyn Uranosem, Kronosem i Dzeusem (V.8[31].9–13)<sup>4</sup> i nie pozostawia również wątpliwości, że także dusza indywidualna jest bogiem. Jeśli przyjmiemy kryterium przedmiotowe, wszelkie poznanie, nie tylko poznanie Form, ale też samopoznanie duszy, będzie doświadczeniem mistycznym. Trudno zrozumieć, w tym świetle, dlaczego niektórzy badacze, tak jak np. Jean-Michel Charrue<sup>5</sup>, 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 wydaje się nie odbiegać bardzo od Plotyńskich opisów wizji noetycznej<sup>6</sup>, 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 dusza<sup>7</sup>. Problem polega też na tym, że, jak słusznie zwraca uwagę John Deck<sup>8</sup>, pojęcie tego, co boskie,

<sup>4</sup> Odwołując się do *Ennead*, podają numer enneady, traktatu oraz numer traktatu w chronologicznym porządku Porfiriusza. Tekst grecki według wydania: Plotinus, *Enneads*, vol. 1–7, Greek text and translation by A. H. Armstrong, Cambridge 2000–2003, polskie przekłady mojego autorstwa.

<sup>5</sup> Zob. J.-M. Charrue, *Note sur Plotin et la mystique*, „Kernos” 16 (2003), s. 200.

<sup>6</sup> Na temat podobieństw i różnic w pojęciu kontemplacji u Plotyna i Maritaina por. M. Stróżyński, *Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritain i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41, 3 (2013), s. 19–41.

<sup>7</sup> Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 145–148.

<sup>8</sup> Zob. J. N. Deck, *Nature...*, dz. cyt., s. 87; por. też A. H. Armstrong, *The apprehension of divinity in the self and cosmos in Plotinus*, [w:] *The Significance of Neoplatonism*, ed. B. Harris, Albany–New York 1976, s. 190.

dla Plotyna było o wiele szersze niż to, które zakorzenione jest we współczesnej kulturze, a ukształtowane zostało 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 rządony przez Duszę organizm – to rozróżnienie na boskie i nie-boskie traci swój sens. A samo pojęcie doświadczenia mistycznego, jako kontaktu z czymś boskim, staje się tak szerokie, że – mało użyteczne.

Drugie kryterium można nazwać dla kontrastu podmiotowym, gdyż oparte jest ono 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”<sup>9</sup>, jednak ostatecznie musi polegać na kryteriach opisowych<sup>10</sup>. 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 zagadki<sup>11</sup>. Jest to doświadczenie, jak pisze Cary, normalne, zwyczajne,

<sup>9</sup> J. Bussanich, *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 8 (1997), s. 193.

<sup>10</sup> Takich jak „bezczasowość, nieomyślność, wszechwiedza i niewyrażalność” (tamże).

<sup>11</sup> 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, *ΝΟΥΣ* as

niemal każdy je przeżył i nie ma powodu uważać je za ezoteryczne, misteryjne czy religijne, przy czym sugeruje on, 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.

Zasadniczą wadą podmiotowego kryterium jest to, że badacz nie ma dostępu do doświadczeń autora tekstu, lecz dysponuje jedynie ich literacko-filozoficznym opisem, podczas gdy zasadniczą wadą kryterium przedmiotowego wydaje się być wspomniany brak zgody co do obiektywnego statusu przedmiotu doświadczenia. Cenne wydają się w tym kontekście sugestie Richarda Sorabji, który kryterium nazywane przez 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 zatrzymać się musi na tekście, nie będąc w stanie dotrzeć do doświadczenia<sup>12</sup>.

Wydaje się więc, że najbezpieczniej jest przyjąć kombinację tych dwóch kryteriów przy kwalifikacji doświadczeń kontemplacyjnych w filozofii. Trzeba zapytać, (1) czy filozof (lub badacz jego dzieła) sam uważa przedmiot doświadczenia za byt boski i (2) 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, którego 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 Bussanich<sup>13</sup>. Jednocześnie pojęcie „mistycznego” wydaje się tracić swoją użyteczność, skoro

*Experience*, [w:] *The Significance...*, dz. cyt., ed. R. B. Harris, s. 127 i J. P. Kenney, *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the „Confessions”*, New York–London 2005, s. 61.

<sup>12</sup> R. Sorabji, *Time, mysticism, and creation*, [w:] *Augustine’s „Confessions”*. *Critical Essays*, ed. W. E. Mann, Oxford 2006, s. 218n.

<sup>13</sup> Por. P. Hadot, *L’union...*, dz. cyt., *passim* i J. Bussanich, *Mystical...*, dz. cyt., *passim*.

oznacza w zasadzie wszystkie liczące się dla Plotyna formy poznania, które są powyżej poziomu dialektycznego myślenia pojęciowego, toteż będę tu używał raczej określenia „kontemplacja” niż „doświadczenie mistyczne”.

W niniejszym artykule chcę pokazać, w jaki sposób kontemplacja w *Enneadach* Plotyna odniesiona jest do poznania, które jest najważniejszym celem (lub – w niektórych szkołach – jednym z celów) filozofii antycznej. Plotyn – zgodnie z zaproponowanym niżej ujęciem – wyróżnia dwie wielkie dziedziny kontemplacji, z których jedna jest poznaniem *par excellence*, jego kulminacją i ostatecznym spełnieniem, podczas gdy druga jest zanegowaniem poznania i przekroczeniem go – a tym samym opuszcza on tradycyjne granice antycznej filozofii, wyciągając ostateczne konsekwencje ze swej nowatorskiej metafizyki Jednego.

### Kontemplacja noetyczna

Kontemplacja mająca miejsce na poziomie hipostazy Intelaktu to poznanie intelektualne w jego kulminacyjnym punkcie. Sam Plotyn opisuje je jako νόησις, odwołując się przy tym, między innymi, do Platońskiego terminu oznaczającego intuicyjne oglądanie wiecznej Formy przez ludzki intelekt. W słynnej metaforze podzielonej linii Platon rozróżnia między διάνοια, której przedmiotem są byty matematyczne od νόησις rozumianej jako intelektualne „dotykane” (ἅπτεσθαι) Form, bez udziału mentalnych reprezentacji, które pewną rolę odgrywają na niższym szczeblu (*Resp.* VI, 511b–e). W mitologicznych i poetyckich opisach poznania noetycznego zawartych w dialogach okresu średniego (w *Fedonie*, *Fajdrosie*, *Uczcie* i w alegorii jaskini z początku ks. VII *Państwa*) Platon opisuje to poznanie jako bezpośrednie, intelektualne widzenie prawdziwego bytu, które oglądającego napełnia szczęściem. Jeśli przypisywany Platonowi przez tradycję *List VII* jest rzeczywiście jego autorstwa, to nie tylko przedstawia on tam poznanie noetyczne jako niewyraźne w słowach światło-widzenie (341c–d i 344b), lecz także mówi o tym poznaniu wprost w terminach zjednoczenia z jego przedmiotem (z „piątym” przedstawieniem, tożsamym z samą

Formą)<sup>14</sup>. Również u Arystotelesa νόησις jest najwyższym natężeniem poznania – jest poznaniem istoty, czyli tego, czym rzecz jest, które dokonuje się poprzez tożsamość intelektu i jego przedmiotu w akcji poznawczym (*De an.* III, 431a1, *Met.* XII, 1075a1). Dla Plotyna szczególnie znaczące są Arystotelesowskie opisy intelektualnej intuicji jako rodzaju poznania, które w pełnej postaci przysługuje Bogu, jako kontemplacja, której przedmiotem jest ona sama, czyli νόησις νοήσεως (*Met.* XII, 1072b15–25 i 1074b30).

W literaturze przedmiotu pojawiła się kontrowersja, czy kontemplację hipostazy Intelaktu u Plotyna można uznać za doświadczenie mistyczne, czy też należy ten termin zarezerwować tylko dla doświadczenia Jednego<sup>15</sup>. W świetle wcześniejszych uwag metodologicznych stanowi ona poznanie mistyczne z perspektywy filozofii Plotyna, gdyż Intelakt jest bytem boskim, a poznanie to ma naturę intuicyjną. Bardziej interesujące jest w tej kontrowersji, że przez uczonych przyjęte zostało w sposób milczący pewne założenie: że doświadczenie mistyczne stanowi synonim tego, co nieintelektualne, nawet jeśli założenie to pozostało do pewnego stopnia poczynione niewyraźne. Wydaje się, że problemem jest sam sposób, w jaki Plotyn opisuje doświadczenie poznania intelektualnego – nie pasuje on bowiem do nowożytnych wyobrażeń na temat tego, czym jest intelekt i intelektualne poznanie.

W *Enneadach* Plotyna spotkać możemy dwa typy opisów poznania intelektualnego (kontemplacji noetycznego wszechświata), w której człowiek może uczestniczyć poprzez własny intelekt. Jeden typ opisu posługuje się tradycyjnym językiem metafizyki Platona i Arystotelesa. Drugi typ wydaje się bliższy religijnym hymnom, jak sugerował już

<sup>14</sup> Poznanie opisuje autor listu jako συνουσία, τὸ συζῆν (341c), a poznający musi być συγγενής τοῦ πράγματος (344a).

<sup>15</sup> Badacze stosujący termin „mistyczne” tylko do doświadczenia Jednego to np. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome 1967, s. 260–271; J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, New York 1993, s. 133–136; P. A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 294–298 (z pewnymi zastrzeżeniami); D. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the "Enneads"*, Oxford 1993, s. 106–108; L. P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., 1994, s. 218–224; H. J. Blumenthal, *On Soul and Intellect*, [w:] *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L. P. Gerson, Cambridge 1996, s. 95; E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007, s. 101–103.

Émile Bréhier<sup>16</sup>, a wywodzi się również z mitologiczno-misteryjnych wątków wspomnianych dialogów Platona ze średniego okresu jego twórczości. Ostatnio John Peter Kenney zaproponował nazwanie pierwszego z tych typów dyskursu „dyskursem eleackim”, cechującym się surowym stylem klasycznej ontologii, a drugiego z nich – dyskursem dynamicznym, religijnym i misteryjnym, skoncentrowanym na zbawieniu, wyzwoleniu duszy. Zdaniem Kenneya Plotyn miesza tu niejako dwa porządki czy dwie dziedziny, filozoficzną i religijną, próbując nieustannie odpowiedzieć na problemy religijne poprzez filozofię, co sprawia, że *Enneady* stanowią kombinację obu tych dyskursów, religijnego i ontologicznego, niekiedy wspaniałą, niekiedy wprowadzającą zamęt<sup>17</sup>.

Nieco podobnie Gerson próbuje wyizolować element religijny oraz mistyczny z filozofii Plotyna, odróżniając racjonalny, pojęciowy dyskurs badający naturę rzeczywistości od projektu wyzwolenia duszy przez jej złączenie z Intelktem i Jednym<sup>18</sup>. Armstrong, w swoim artykule poświęconym tym aspektom filozofii Plotyna, które wykraczają poza „klasyczny intelektualizm”, wyodrębnia religijne partie tekstu, szczególnie dotyczące opisu Intelktu, jako przynależące do „dzikiego Plotyna, którego sam Plotyn nigdy nie mógł całkowicie oswoić”<sup>19</sup>. Artykuł Armstronga sprzed czterdziestu lat doskonale oddaje współczesne przeświadczenie o tym, że poznanie intelektualne jest czymś statycznym, „suchym”, pozbawionym życia, energii i niezdolnym do poruszenia człowieka do głębi, a także

<sup>16</sup> Zob. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, s. 17–19.

<sup>17</sup> J. P. Kenney, *The Mysticism...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>18</sup> L. P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 203. Spośród innych badaczy, którzy zwracają uwagę na aspekt religijny filozofii Plotyna, można wymienić: A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1967, s. 44; J. M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 199–212; J. Torchia, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 133; D. O'Meara, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 107n. Zob. także L. Westra, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 4–10 i G. Wald, *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*, New York 1990, s. 185. Takiej interpretacji zdecydowanie przeciwstawia się Oosthout. Zob. H. Oosthout, *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3. with a Commentary and Translation*, Amsterdam–Philadelphia 1991, s. 5.

<sup>19</sup> A. H. Armstrong, *Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism*, „The Journal of Hellenic Studies” 93 (1973), s. 22.



wyzolowanym i odciętym od innych aspektów jego natury, głównie zmysłowych i afektywnych. Armstrong twierdzi, że Plotyński Intelpekt

nie zachowuje się w ogóle jak normalna koncepcja «czystego intelektu», czyli, jak sądzę, jako swego rodzaju bezcielesny paradygmat doskonałego metafizycznego filozofa. Bóg Arystotelesa był oskarżany o to, że przypomina samego Arystotelesa. Podejrzewam, że można powiedzieć, iż *voûç* Plotyna dość przypomina Plotyna. Ale jeśli tak jest, to trzeba powiedzieć, że w pewien sposób Plotyn bardziej podobny był do romantycznych poetów i malarzy, z których niektórzy byli pod jego głębokim wpływem, niż do akademickiego filozofa<sup>20</sup>.

Wydaje się, że w tym punkcie Armstrong, podobnie jak chyba większość badaczy Plotyna, próbuje zrozumieć poznanie intelektualne w jego filozofii w oparciu o nowożytne rozumienie intelektu, za którego pioniera zwykle uznaje się Kartezjusza<sup>21</sup>. W tym paradygmacie myślenia o intelekcie stwierdzenie Arystotelesa, że czysta intelektualna kontemplacja, właściwa Bogu, jest najbardziej intensywną formą życia i źródłem największej rozkoszy (*Met.* XII, 1072b20–25), musi wydawać się tylko pustą formułą lub racjonalizacją akademickich filozofów<sup>22</sup>. Charakterystyczne dla nowoczesności rozszczępienie między kartezjańskim podmiotem a sferą zmysłowo-emocjonalną uzyskało kulminację w filozofii Kanta, toteż fakt, że Kant nigdy nie opuścił Królewca, przytaczany

<sup>20</sup> Tamże, s. 16.

<sup>21</sup> Interesujące, krótkie omówienie tego problemu od strony Platońskich Form-Idei zob. w: O. Kuisma, *Art or Experience: A Study on Plotinus Aesthetics*, Helsinki 2003, s. 143–145. Pisze on o tym, że Kartezjusz zredukował przedmioty intelektualnego poznania do *cogitationes* czy do „idei” w sensie nowożytnym, a to myślenie doprowadziło do odszczepienia neoplatońskiego rozumienia przedmiotu poznania intelektualnego od rozumienia charakterystycznego dla nowoczesności. Trafnie ujmuje ten problem Violette, który pisze, że „Mamy tendencję do uważania świadomości zdwojonej na podmiot i przedmiot, który ten przedmiot obserwuje, za model świadomości czystej, świadomości poznawczej w najwyższym sensie tego pojęcia” (R. Violette, *Les formes de la conscience chez Plotin*, „Revue des Études Grecques” [dalej: REG] 107 (1994) nr 1, s. 230).

<sup>22</sup> Emilsson pisze o *vôησις*, że „W naszych czasach to pojęcie zostało w znacznym stopniu utracone, przynajmniej w profesjonalnej, systematycznej filozofii”, z wyjątkiem „pojęć takich jak «milcząca wiedza» lub «intuicja»...” (E. K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 177).

bywa (w Nietzscheańskim stylu) jako swego rodzaju argument na rzecz tego, że filozofia jest aktywnością oderwaną od życia.

Nie ma tutaj, oczywiście, miejsca na szerszą analizę transformacji pojęcia poznania w okresie nowoczesności<sup>23</sup>, lecz wydaje się, że jednym z istotnych przed-sądów współczesnej kultury jest romantyczne przekonanie, że życie i witalność tkwią w emocjonalności i zmysłowości, podczas gdy intelekt jest tej witalności pozbawiony<sup>24</sup>. Trudno się oprzeć wrażeniu, że kiedy Hadot deklaruje powrót do antycznego rozumienia filozofii i odcina się od samorozumienia współczesnej filozofii akademickiej<sup>25</sup>, to zarazem nie rezygnuje z pewnych ekspresywistycznych założeń, zbliżając się niekiedy w stronę antyintelektualistycznego ujęcia filozofii<sup>26</sup>.

Pomimo tych tendencji Hadot w swoich pracach na temat Plotyna stara się jednak przywrócić klasyczne rozumienie poznania jako pełni życia *par excellence* i jako obrazu boskości w człowieku, a próbując uniknąć nowoczesnego, zubożonego pojęcia intelektu, proponuje tłumaczyć Płotyńskiego *voûc* przez *lesprit*. W ten jednak sposób Hadot tylko potwierdza

<sup>23</sup> Do klasycznych już opracowań tego problemu należy praca Rorty'ego, na początku której omawia on przejście od antyczno-scholastycznego paradygmatu poznania opartego na tożsamości podmiotu i przedmiotu do kartezjańskiej koncepcji podmiotu obserwującego przedmiot. Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994. Autor ten, w odniesieniu do nowoczesnej koncepcji poznania używa metafory oka wpatrującego się w zwierciadło, w którym odbija się natura (oko to intelekt, a zwierciadło to reprezentacja), podczas gdy w koncepcji arystotelejsko-tomistycznej oko było zwierciadłem tożsamym z tym, co odbija. Za równie klasyczne omówienie problemu charakterystycznego dla nowoczesności odszczepienia rozumienia od zmysłów, emocji i praktyki, aporii z tym związanych i prób ich przezwyciężenia można uznać serię wykładów Habermasa z lat osiemdziesiątych. Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

<sup>24</sup> Taylor pisze o tej koncepcji, którą nazywa ekspresywizmem, jako o jednym z trzech zasadniczych nurtów moralnych współczesności, obok tradycyjnego teizmu oraz nowożytnego naturalizmu. Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001).

<sup>25</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 66.

<sup>26</sup> Hadot w wywiadzie udzielonym Michaelowi Chase'owi nie tylko przyznaje się do swojej fascynacji mistycyzmem, ale wymienia trzy koncepcje, które wywarły na niego największy wpływ: bergsonizm, egzystencjalizm i marksizm. Interesujące, że wszystkie te trzy koncepcje stanowią krytykę kartezjańsko-kantowskiego modelu poznania i negują możliwości poznawcze rozumienia. Por. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, tłum. M. Chase, Oxford 1995, s. 277–278.

ukryte założenie, że intelekt dla współczesnego człowieka nie jest już ani „duchowy”, ani pełen życia, lecz jest jedynie karykaturalnym obrazem „akademickiego filozofa”, odciętego od emocji i zmysłów, którego znamienne sportretował Goethe w początkowym monologu swego *Fausta*. Widać to zwłaszcza, gdy Hadot na tej samej stronie tłumaczy *voûc* Plotyna jako *l'esprit*, a *voûc* Arystotelesa już jako *l'intellect* („intelekt”)<sup>27</sup>. Stereotyp Arystotelesa jako twórcy takiej koncepcji poznania intelektualnego, która nie ma nic wspólnego ani z mistycyzmem, ani z jakimkolwiek doświadczeniem angażującym osobę ludzką jako całość, pojawia się też w pracy Gersona, który pisze o „życiu, które, jak powiada Arystoteles, bóg posiada zawsze, a my jedynie okazjonalnie. A nikt nie podejrzewa, że Arystoteles jest tutaj mistykiem”<sup>28</sup>.

Wydaje się, że zrozumienie czy choćby przyjęcie myśli Plotyna na jego warunkach, wymaga zakwestionowania nowoczesnego pojmowania intelektu, nawet jeśli niemożliwa jest zmiana kulturowego wyobrażenia o tym, co intelektualne<sup>29</sup>. W pierwszej połowie XX wieku próbował to robić Jacques Maritain, który pisał o intuicji bytu – fundamentalnym, jego zdaniem, dla metafizyki doświadczeniu, które wydaje się w wielu punktach zbieżne z tym, jak Plotyn przedstawia poznanie noetyczne. Maritain twierdził, że intuicja metafizyczna jest czymś całkowicie intelektualnym, poznaniem bytu jako bytu uwolnionego od wszelkiej materialności i całkowicie utożsamionego z poznającym. Tę intelektualną intuicję najwyższego przedmiotu filozofii Maritain opisuje w języku, który

<sup>27</sup> Zob. P. Hadot, *Structure et thèmes du Traité 38 (VI.7) de Plotin*, ANRW 36 (1987) nr 7, s. 624–676, s. 663. Por. też np. Cilento, który tłumaczy *voûc* przez „Spirito”, „duch” w: V. Cilento, *Plotino, „Enneadi”*, vol. III, parte II. *Commentario critico di Enn. V e VI*, Bari 1949, s. 35–55.

<sup>28</sup> L. P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 218. Rzeczywiście, Arystoteles nie wydaje się być postacią kojarzoną przez badaczy ani laików z mistycyzmem, choć wydaje się, że Gerson pozwala sobie na generalizację swoich własnych przekonań w tym zakresie. Można przytoczyć choćby Hadota, który z równą swobodą pisze o „mistycznym arystotelizmie”. Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 124, 211 i 230.

<sup>29</sup> Taka próba widoczna jest wyraźnie u Rista, który podkreśla, że stereotypowe rozumienie myślenia i intelektu zasłania właściwą interpretację poglądów Plotyna. Por. J. M. Rist, *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, „Journal of the History of Philosophy” 27 (1989), s. 197. Podobnie: D. O'Meara, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 42n oraz E. K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 177.

przypuszczalnie wywołałby u Armstronga podobne wrażenie, jak owe „romantyczne” czy „dzikie” urywki *Ennead*, o których pisał<sup>30</sup>.

Dla Plotyna intuicja intelektualna jest doświadczeniem należącym do dziedziny filozofii, a jego przedmiotem jest tradycyjnie pojmowany przedmiot filozoficznej spekulacji: prawdziwie istniejący byt. W doświadczeniach kontemplacji noetycznej ludzki intelekt jednoczy się z hipostazą Intelktu, 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 pewnej 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 Intelkt 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 (III.8[30].11.26–33)<sup>31</sup>.

Intuicja intelektualna w filozofii Plotyna, rozumiana jako aktywność poznawcza niższego aspektu intelektu, posiada dwa wymiary:

<sup>30</sup> Więcej na ten temat można znaleźć w: M. Stróżyński, *Kontemplacja...*, dz. cyt. Najlepszym bodaj przykładem krytykowanego przeze mnie rozumienia intelektu u Plotyna jest praca Oosthouta, który polemizuje z „mistycznym” i „intuicyjnym” odczytaniem Plotyna, które, jego zdaniem, powstało pod wpływem Bergsona oraz za sprawą nadmiernego skupienia na „stosunkowo niewielkiej liczbie wyrazistych i malowniczych urywków” *Ennead*. Por. H. Oosthout, *Modes...*, dz. cyt., s. 4; zob. też cały wstęp do tej jego książki – tamże, s. 1–14.

<sup>31</sup> Τοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐτῇ καθαρῷ κειμένου καὶ τὴν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὗ καὶ ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιά καὶ εἰκὼν, καὶ ἐν πάσῃ ἀγαθῇ κειμένου, ὅτι μηδὲν ἀνόητον μηδὲ σκοτεινὸν μηδ’ ἄμετρον ἐν αὐτῷ, ζῶντος ζωὴν μακαρίαν θάμβος μὲν ἀν’ ἔχουσι τὸν ἰδόντα καὶ τοῦτον καὶ ὡς χρῆθ’ εἰς αὐτὸν εἰσδύντα καὶ αὐτῷ γενόμενον ἕνα.

mikrokosmiczny i makrokosmiczny. Z jednej strony, jest to poznanie samego siebie na poziomie intelektualnych władz poznawczych, a z drugiej, jest to poznanie całej hipostazy Intelaktu-Bytu w jej jedności i zróżnicowaniu zarazem. Można mówić tu o swoistym „zjednoczeniu” indywidualnego intelektu z Intelaktem boskim (IV.7.10.30–36, V.3[49].4.7–12, VI.9[9].5.12–16, III.8[30].11.26–33)<sup>32</sup>. Cechą zasadniczą, wyróżniającą tę postać kontemplacji jest to, że podmiot wchodzi tu w jednoczący kontakt z przedmiotem, który określa go i formuje, a którym jest 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, przedstawia więcej trudności.

### Kontemplacja hipernoetyczna<sup>33</sup>

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, lecz że jego istotą jest negacja wszelkiego poznania i wejście w stan „uszcześliwiającej niewiedzy”<sup>34</sup>. Maritain, podobnie, jak Gerson i Kenney, mówi o doświadczeniu tego typu jako „typowo religijnym”, gdyż wypływającym z pragnienia, które jest pragnieniem „połączenia się na powrót z jego [człowieka] źródłem”<sup>35</sup>. Uważam, że argumentem za takim rozumieniem jest fakt, iż tradycja greckiej filozofii, a szczególnie dwaj wielcy mistrzowie Plotyna – Platon i Arystoteles – za cel filozofii uważali mimo wszystko *poznanie*

<sup>32</sup> Trafna wydaje się sugestia Warrena, że „Podmiot znajdujący się w *Nous* ma doświadczenia, które są zdeterminowane przez fakt jego uczestnictwa [w całości], czyli odzwierciedla resztę treści *Nous* z partykularnego punktu widzenia” (E. W. Warren, *Consciousness in Plotinus*, „*Phronesis*” 9 [1964] nr 2, s. 96). Por. też G. J. P. O’Daly, *Plotinus’...*, dz. cyt., s. 62–66; P. Hadot, *Structure...*, dz. cyt., s. 646; E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*, Cambridge 1988, s. 25; J. Torchia, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 134; L. P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 141n.

<sup>33</sup> Pojęcie *hypernoetic self* zaproponował G. J. P. O’Daly, *Plotinus’...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>34</sup> J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>35</sup> Tamże, s. 105.

prawdziwego bytu, którego paradygmatem jest νόησις<sup>36</sup>. Wydaje się, że jego uwagi trafnie opisują też różnicę między dwiema formami kontemplacji w filozofii Plotyna, a jego definicja naturalnego doświadczenia mistycznego trafnie oddaje doświadczenie Dobra w myśli tego filozofa: „metafilozoficzne doświadczenie substancjalnego *esse* duszy poprzez negatywne czy raczej unicestwiający upodobnienie umysłowe”<sup>37</sup>.

Autor *Ennead* 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)<sup>38</sup>. Plotyn powtarza za Platonem, że „nie ma o nim rozumowania ani wiedzy”, gdyż jest ono „ponad bytem” (V.4[7].9–11)<sup>39</sup>. Plotyn na różne sposoby próbuje opisać to charakterystyczne przejście od poznania do stanu nie-poznawania, 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: „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

<sup>36</sup> Por. L. P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 218. Ciągłość z tradycją filozoficzną podkreśla Arnou w polemice z Zellerem i Ingem. Por. R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 266.

<sup>37</sup> J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 116. Pomijając, oczywiście, pojęcie „substancjalnego *esse*”, wziętego z tradycji tomistycznej.

<sup>38</sup> κατά παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. O obecności por. A. Kelessidou-Galanou *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, REG 84 (1971), s. 384–396, na s. 385 i I. Crystal, *Plotinus on the Structure of Self-Intellection*, „Phronesis” 43 (1998) nr 3, s. 269–271.

<sup>39</sup> οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσία. Por. Pl. *Parm.* 142a i *Resp.* VI, 509b. Zob. A. H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 34–35; A. Kelessidou-Galanou: *L'extase...*, dz. cyt., s. 385n.

intelektem i dotyka, nie poznając” (V.3[49].10.41–46)<sup>40</sup>. Brak wszelkich form, istot i wszelkiego – mówiąc językiem scholastycznym – *quid* w tym doświadczeniu całkowitej niewiedzy nie oznacza jednak, że nie ma 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 bezprzedmiotowa<sup>41</sup>. Jest widzenie, lecz nie ma nic, co można by widzieć, a sam widzący również nie jest widziany.

Ponieważ musi tu nastąpić radykalne przejście od poznania do niewiedzy, choć ta niewiedza jest w istocie swego rodzaju stanem poznania, tyle że pozbawionego przedmiotu, oraz nastąpić musi utrata wszelkiego obiektywnego punktu umiejscowienia dla Ja, co w doświadczeniu jawi się jako utrata czy zniknięcie Ja (choć jest to jedynie zniknięcie Ja jako przedmiotu poznania), Plotyn opisuje pojawienie się na progu tego najwyższego doświadczenia swego rodzaju lęku (V.5[32].4.8, VI.9[9].3.7 i V.8[31].11.33–34)<sup>42</sup>. Motywacją, która umożliwia człowiekowi zanegowanie wszystkiego, co normalnie jest jego człowieczeństwem, i filozofowi wszystkiego, co jest filozofią, musi być potężna i jest nią, według Plotyna, έρωσ, miłosne pragnienie (VI.7[38].34.2–8). Pragnienie to jest wpisane w naturę transcendentnego, hipernoetycznego aspektu intelektu, który pragnie i dąży do powrotu do Jednego, podobnie jak niższy aspekt pragnie i chce się oddzielić oraz kontempluje Formy jako przejawy Jednego<sup>43</sup>. To pierwsze pragnienie sprawia, że Ja jest zdolne do wspomnianego wcześniej oddania się niepoznawalnej obecności.

Widać tutaj wpływ Platońskiej koncepcji Erosa (wyrażonej w *Uczcie* i *Fajdroście*), a zwłaszcza jego rozważań na temat pozytywnej funkcji

<sup>40</sup> οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἶον ἐπαφή μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος, προνοοῦσα οὐπω τοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος.

<sup>41</sup> Por. A. Smith, *Unconsciousness and quasicconsciousness in Plotinus*, „Phronesis” 23 (1978) nr 3, s. 297; J. Bussanich, *Plotinus’s metaphysics of the One*, [w:] *The Cambridge...*, red. L. P. Gerson, dz. cyt., s. 62.

<sup>42</sup> Rist pisze o „skoku w nieznanie” i o lęku z tym związanym. Por. J. M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>43</sup> Por. E. K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 70.

μαῖα (*Phaedr.* 244a – 245b). U Platona jednak relacja Erosa do poznania oparta jest w znacznej mierze na napięciu między mitem a logosem oraz między pierwiastkami misteryjno-religijnymi a metafizycznymi<sup>44</sup>, ponieważ poznawcze funkcje μαῖα wydają się współlistnieć z „trzeźwym” poznaniem dialektycznym. U Plotyna pojawia się element nowy – kontemplacyjna niewiedza umieszczona jest ponad poznaniem ze względu na samą naturę najwyższej Zasady, a platoński Eros i μαῖα odgrywają szczególną rolę w przejściu od poznania do niewiedzy.

Choć doświadczenie hipernoetycznej niewiedzy Plotyn wydaje się niekiedy opisywać jako zniknięcie Ja, nonsensem byłoby twierdzić, w ramach metafizyki Plotyńskiej, że znika ludzki podmiot kontemplacji<sup>45</sup>. 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 Maritain<sup>46</sup>. 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)<sup>47</sup>. Plotyn – odpowiadając na możliwe zarzuty, że człowiek popada wtedy

<sup>44</sup> Na temat relacji mitu i logosu u Platona zob. M. Detienne, *The Creation of Mythology*, tłum. M. Cook, Chicago 1986; L. Brisson, *Plato: The Myth Maker*, tłum. G. Naddaf, Chicago 1998; K. A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000. Choć Morgan, polemizując z Brissonem, twierdzi, że Platon posługuje się mitem, żeby wyrazić niewyraźną „metalogiczną” intuicję mistyczną, uważa ona zarazem, że nie należy umieszczać poznania „mitycznego” ponad „logicznym” (ani też, jak chce Brisson, na niższym poziomie), ale że są one równorzędne i dynamicznie splecione ze sobą. Por. tamże, s. 1–5, 185–187.

<sup>45</sup> Problem stałości podmiotu doświadczenia mistycznego podejmuje krótko O’Daly, podkreślając jego ciągłość. Por. G. J. P. O’Daly, *Plotinus’...*, dz. cyt., s. 82n. Zob. również J.-M. Charue, *Note...*, dz. cyt., s. 203; T. G. Sinnige, *Plotinus on the Human Person and Its Cosmic Identity*, „Vigiliae Christianae” 56 (2002) nr 3, s. 293.

<sup>46</sup> J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>47</sup> γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ’ ἐπέκεινα οὐσίας ταύτης ἢ προσομιλεῖ. Por. inne ujęcie tego doświadczenia w: J. M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 225n.



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 beczasowość, 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*<sup>48</sup>. Proponuję tłumaczyć ten termin nie jako „samotność”, lecz jako „bycie tylko sobą”.<sup>49</sup> Ja jest wtedy „samo” w tym sensie, że porzuca wszelkie swoje utożsamienia z różnymi władzami poznawczymi i ich przedmiotami, jak również 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 obecności Dobra (perspektywa przedmiotowa). Przykładem pierwszego typu opisu jest ostatni rozdział pierwszego traktatu Plotyna, gdzie 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)<sup>50</sup>. W VI.9[9] pisze Plotyn, 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)<sup>51</sup>. Piśze też o duszy (w sensie indywidualnego Ja): „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 nim” (VI.9[9].11.39–41)<sup>52</sup>. Wcześniej Plotyn zauważa: „to jest jej [duszy] źródło i kres: źródło,

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> Na temat mistycznej „samotności” zob. ważny artykuł: K. Corrigan, „Solitary” *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius*, „Journal of Religion” 76 (1996) nr 1, s. 28–42.

<sup>50</sup> ὁλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον.

<sup>51</sup> ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὄρα, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτω συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον.

<sup>52</sup> ἦξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ’ εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλω οὐσα οὐκ ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ· τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ.

bo stamtąd pochodzi, a kres, bo tam jest Dobro. I kiedy tam dociera, staje się sobą i tym, czym była” (VI.9[9].9.20–3)<sup>53</sup>.

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 intelektu<sup>54</sup>. Chodzi tutaj o proces wyłaniania się Intelektu z Jednego, opisany przez Plotyna m.in. 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 – Intelekt” (V.2[11].1.9–13)<sup>55</sup>. Plotyn opisuje prenoetyczny aspekt Intelektu jako nieokreślone widzenie, które jeszcze niczego nie widzi, zanim nie stanie się Intelektem kontemplującym siebie jako Byt, a zarazem zwrócone jest z pragnieniem ku Jednemu, z którego się wyłania.

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

Intelekt 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 za pośrednictwem tej władzy, najpierw tylko patrzył,

<sup>53</sup> και τοῦτο αὐτῆ ἀρχῆ και τέλος· ἀρχῆ μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίνεταὶ αὐτῆ και ὄπερ ἦν.

<sup>54</sup> Takiego zdania są: G. J. P. O’Daly, *Plotinus’...*, dz. cyt., s. 164n; P. Hadot, *Lunion...*, dz. cyt., s. 17–27; J. M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 196n; 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, lecz już w pewnym stopniu uformowany.

<sup>55</sup> τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γεγόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη και ἐπληρώθη και ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον και νοῦς οὗτος. Καὶ ἢ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν. ἢ δὲ πρὸς αὐτὸ θεὰ τὸν νοῦν. Por. 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.

a patrząc, posiadał później poznanie intelektualne oraz jest jednością. Ta ostatnia kontemplacja 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 upojenie (VI.7[38].35.19–27)<sup>56</sup>.

Bussanich w swojej przenikliwej analizie hipotezy o tożsamości prenoetycznej fazy intelektu z aspektem intelektu kontemplującym Jedno<sup>57</sup> 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 stanowiska<sup>58</sup>. 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, pominiawszy 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 fakt, że raczej pragnie on Jednego, niż je kontempluje. Gdy zaś Plotyn chce opisać, w jaki sposób ludzkie Ja („dusza indywidualna”) osiąga

<sup>56</sup> και τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δυνάμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ’ ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὴν ἢ θεὰ νοῦ ἐμφορονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθεὶν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Plotyn cytuje Platona, przywołując scenę pijaństwa Porosa: *Symp.* 203b5.

<sup>57</sup> J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden–New York 1988, s. 231–236.

<sup>58</sup> E. K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 101–103, choć badacz ten na koniec rozdziału zastrzega, że nie ma w tej sprawie wyraźnego zdania.

Dobra przez zakochany, czyli hipernoetyczny Intelkt, podkreśla wtedy bogactwo i intensywność tego stanu wewnętrznego. Przy takiej interpretacji chodzi o jeden aspekt intelektu, oglądany niejako z dwóch perspektyw – w „momencie” wyjścia z Jednego (opisanym w sposób obiektywny i niezindywidualizowany, z perspektywy makrokosmicznej) oraz w „momencie” powrotu do niego (opisanym zupełnie inaczej, w sposób żywy, niemal osobisty, gdyż już z perspektywy mikrokosmicznej – człowieka osiągnącego stan kontemplacji).

W takim ujęciu osobiste doświadczenie kontemplacji hipernoetycznej stanowi powrót i całkowite wchłonięcie ludzkiego Ja do tego aspektu ludzkiego intelektu, który istnieje jednocześnie *zanim* intelekt powstaje, w jego *głębi* oraz *ponad* nim, gdy wznosi się on ku swemu Źródłu. Biorąc jednak pod uwagę Plotyńską koncepcję upadku i powrotu, należy rozróżnić między przedmiotem kontemplacji, czyli makrokosmiczną hipostazą (kosmos, Formy, Jedno itp.), której poznanie jest zawsze zaktualizowane i w której mikrokosmiczny podmiot jest ontologicznie i epistemologicznie nieustannie zanurzony, a indywidualnym podmiotem, który w stanie upadku kontemplanuje jedynie potencjalnie, a dopiero przez oczyszczenie i przebudzenie duchowe w pełni aktualizuje swoje duchowe energie poznawcze<sup>59</sup>. Plotyn wychodzi tutaj poza kontekst arystotelejski, gdyż opisuje swoistą sytuację, w której kontemplacja jest nieco paradoksalnie równocześnie w akcie i w możliwości co do różnych swych aspektów. Trouillard pisze, że jest to „zamaskowany akt” i zwraca uwagę na modyfikację, jakiej Plotyn poddaje perypatetyckie pojęcie możliwości<sup>60</sup>.

Choć ludzkie Ja musi wracać ze stanu upadku, czyli zaktualizować i „obudzić” hipernoetyczny aspekt swego intelektu, to zarazem ludzki intelekt rozumiany jako warstwa obiektywnej, metafizycznej struktury ludzkiej podmiotowości jest nieustannie zanurzony w hipostazie Intelktu. Skoro tak jest, to jest też nieustannie zanurzony w hipernoetycznym wymiarze uniwersalnego Intelktu, tyle tylko, że nie w sposób w pełni

<sup>59</sup> Por. K. McGroarty, *Plotinus on eudaimonia: a commentary on Ennead I.4.*, Oxford 2006, s. 153.

<sup>60</sup> J. Trouillard, *Plotin et le moi*, [w:] *Horizons de la personne*, éd. A. Jagu, Paris 1965, s. 64.

zaktualizowany, lecz „zamaskowany” dla samego siebie. 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 jedno 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 oddzielać<sup>61</sup>. 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 natury<sup>62</sup>.

Wracając teraz do opisu kontemplacyjnego dotknięcia Jednego, warto wskazać, że przykładem opisu, w którym przeważa perspektywa przedmiotowa i w którym, w związku z tym, ludzkie Ja wydaje się być całkowicie nieobecne, jest, na przykład, taki urywek: „już nie jest sobą ani do siebie tam nie należy, ale należąc do niego, jest jednością [z nim]” (VI.9[9].10.15–7)<sup>63</sup>. Jednocześnie można znaleźć takie opisy, w których pojawiają się oba aspekty, jak choćby ten: „tam można widzieć i Jego, i siebie samego, tak jak widzieć jest nam wolno” (VI.9[9].9.56–7)<sup>64</sup>; „bycie zaś w sobie samym, a nie w czymś istniejącym, to bycie w nim” (VI.9[9].11.41)<sup>65</sup>; „nie

<sup>61</sup> 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 (E. K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 102).

<sup>62</sup> 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 (2013), s. 57–80.

<sup>63</sup> καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινον γενόμενος ἐν ἔστιν.

<sup>64</sup> ὄραν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὄραν θέμις.

<sup>65</sup> τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ.

byli dwojgiem, ale jednym był widzący z tym, co zobaczył, jako że wcale tego nie zobaczył, ale z tym się zjednoczył” (VI.9[9].11.4–6)<sup>66</sup>. Arnou pisze o „rygorystycznym paralelizmie między poznaniem Boga i poznaniem samego siebie” i dodaje: „kto zna siebie, zna też Boga, i to w tej mierze, w jakiej zna siebie”<sup>67</sup>. 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 obecność<sup>68</sup>.

Ponieważ hipernoetyczny aspekt intelektu jest źródłem świadomości, Plotyn często opisuje to doświadczenie obecności w kategoriach „widzenia” i „światła”<sup>69</sup>, choć w innych miejscach z równą mocą twierdzi, że nie jest to widzenie, a raczej dotknięcie lub złączenie się<sup>70</sup>. 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)<sup>71</sup>, i nie chce on wcale zanegować obecności

<sup>66</sup> δὺο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἔν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἐωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἐωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον.

<sup>67</sup> R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>68</sup> Por. T. P. Sinnige, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 293; A. Kelessidou-Galanou, *Leptase...*, dz. cyt., s. 385–386; E. W. Warren, *Consciousness...*, dz. cyt., s. 96; P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzania*, tłum. P. Domański, Kęty 2004, s. 46; A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 34n; P. Mamo, *Is Plotinian mysticism monistic?*, [w:] *The Significance...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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 widze-

aktywności poznawczej w tym stanie kontemplacyjnym (nie jest to utrata przytomności). Intelpekt 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)<sup>72</sup>.

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)<sup>73</sup>. Tak rozumiem intrygujący urywek: „Gdyby napotkało coś jednego i pozbawionego części, zamilkłoby. Cóż bowiem miałyby do powiedzenia o tym lub co mogłyby 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’” (V.3[49].10.32–7)<sup>74</sup>.

Sądzę, że Plotyn twierdzi tutaj, iż źródłowe Ja, które jest niepodzielne i absolutnie proste, gdyby mogło coś powiedzieć o tym, czym jest, powiedziałoby 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. Jedynie co mogłoby powiedzieć to „Ja Ja” i „Jestem Jestem”, lecz Plotyn nie twierdzi, że jest

niem samego widzenia, czyli widzeniem światła mocą tegoż światła: „c'est meme le criterium de la contemplation extatique: quand on voit la lumiere en elle-meme, par elle-meme” (R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 244n). 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).

<sup>72</sup> Choć przejście od poznania do niewiedzy u Plotyna wydaje się łączyć z jakąś trudnością czy wahaniem, trudno się zgodzić z przesadnym twierdzeniem Michaelidesa, że jest to „bolesny stan całkowitej grozy, że nie ma się czego chwycić” (C. P. Michaelides, *Plotinus and Jaspers*, „Diotima” 4 [1976], s. 45).

<sup>73</sup> ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μείζον παντὸς μέτρου.

<sup>74</sup> εἰ γὰρ ἐνὶ καὶ ἀμερεῖ προσβάλλοι, ἠλογήθη· τί γὰρ ἂν ἔχοι περὶ αὐτοῦ εἰπεῖν, ἢ τί συνείναι; καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντη εἰπεῖν αὐτὸν δέοι, δεῖν πρότερον λέγειν ἢ μὴ ἔστιν· ὥστε καὶ οὕτως πολλὰ ἂν εἶναι, ἴνα ἐν εἴῃ... εἰ δὲ συμβεβηκὸς αὐτῷ, πολλὰ ἐρεῖ ἢ τοῦτο ἐρεῖ «εἰμὶ εἰμὶ» καὶ «ἐγὼ ἐγὼ».

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)<sup>75</sup>.

Stan kontemplacji hipernoetycznej to całkowite wchłonięcie w źródłowy aspekt Ja, o którym Plotyn wydaje się również pisać jako o materii noetycznej całkowicie pozbawionej formy i dlatego niczym nieograniczonej, niebędącej „czymś”. Natura języka zmusza Plotyna do mówienia, że czyste Ja jako nieograniczona materia przyjmuje Jedno jako formę, która jest nieskończoną i nieograniczoną nie-formą (VI.7[38].32–3, V.5[32].6.1–11, III.8[30].10.26–32), tak jakby „materia” i „forma” były tu najpierw rozłączone, a potem się jednoczyły. Tak rozumiem relację między nieokreśloną naturą hipernoetycznego Ja a nieskończoną naturą Jednego. Ja jest jednak pozbawione formy (gdyż jeszcze jej nie ma i/lub już ją porzuciło), a Jedno jest zawsze i w sposób absolutny ponad formą, istotą i bytem, toteż Plotyn nigdy nie mógłby utożsamić nieskończonej potencjalności Ja z nieskończoną aktualnością Jednego.

Autor *Ennead* wydaje się sugerować, że nieskończoność Jednego w najwyższym punkcie istnienia jest „formą” nieokreślonego Ja, lecz w innym sensie niż formą tą są wieczne Formy-Byty jako przedmioty Intelktu. Plotyn zaprzecza jakoby Jedno było ograniczone nawet formą swojej nieskończoności (V.5[32].11.2–3), toteż mówienie o „formie, która jest nie-formą” jest już w zasadzie apofatycznym, paradoksalnym sposobem opisu. Plotyn sugeruje jednak taką relację typu akt/możliwość

<sup>75</sup> Oosthout twierdzi, że ten urywek jest raczej przykładem bezsensownej gadaniny na temat czegoś, czego nie można wyrazić, niż odniesieniem do treści kontemplacji. Por. H. Oosthout, *Modes...*, dz. cyt., s. 136n; 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, która widzi tutaj 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...*, red. L. P. Gerson, dz. cyt., s. 269).



w swoich opisach relacji Jednego do ludzkiego Ja, na przykład, gdy porównuje Jedno do słyszanego głosu (III.8[30].9.23–6) lub do widzianego światła (I.6[1].9.22–5), gdyż odwołuje się wtedy do Arystotelesowskiej koncepcji poznania, w której przedmiot poznania jest aktem podmiotu (*De an.* II, 424a18–28).

Z pozoru może się wydawać, że przyjęta przeze mnie interpretacja Rista, w myśl której hipernoetyczny intelekt jest tożsamy z materią noetyczną i nieokreśloną diadą platońskich *agrapha dogmata*, nie wydaje się przydatna do opisu kontemplacji Jednego, gdyż Rist za jedyną formę, jaką przyjmuje materia noetyczna, uznaje formę bytu oraz podkreśla różnicę czy nawet opozycję między nieograniczonością materii a nieograniczonością Jednego<sup>76</sup>. Agnieszka Woszczyk zaproponowała ostatnio jeszcze inną interpretację, w której sugeruje istnienie u Plotyna (podobnie jak w Platońskich naukach niespisanych) dualizmu zasad metafizycznych, których interakcja tworzy byt na różnych poziomach, i podkreśla ona różnicę między materią noetyczną, prenoetycznym intelektem i nieokreśloną diadą<sup>77</sup>. W niniejszym ujęciu proponuję jednak przyjąć, że w kontemplacji hipernoetycznej Ja funkcjonuje jako materia noetyczna, która uzyskuje „formę” niepoznawalnej obecności Jednego, podobnie jak w kontemplacji noetycznej Ja uzyskują formę poznawalnego Bytu. W podobnym kierunku idzie Kevin Corrigan, gdy porównuje prenoetyczny aspekt Intelaktu do istnienia, którego Jedno udziela bytom<sup>78</sup>.

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 ogołocenie Ja z wszelkich poznawanych przedmiotów, co prowadzi do nagłego odkrycia, że źródłowy aspekt Ja zawsze, przed wszelkim czasem, jest czystym, nagim widzeniem, które

<sup>76</sup> J. M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>77</sup> A. Woszczyk, *Problem...*, dz. cyt., s. 111–152.

<sup>78</sup> K. Corrigan, *Essence and existence in the „Enneads”*, [w:] *The Cambridge...*, dz. cyt.,

niczego nie widzi, a zarazem dotyka Jednego<sup>79</sup>. 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)<sup>80</sup>.

Na koniec warto zwrócić uwagę na trudny problem, jakim jest rola ludzkiego wysiłku w tym samoogóceniu. 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 kontemplacji<sup>81</sup>. 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 mistryce Teresy z Ávila 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 (on działa, żeby Ja mogło do niego dotrzeć), podczas gdy Plotyn myśli w zupełnie innych kategoriach.

<sup>79</sup> 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).

<sup>80</sup> οὐδὲ γὰρ αὐτός ποῦ· ὁ δὲ νοητός τόπος ἐν αὐτῷ, αὐτός δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ.

<sup>81</sup> Plotyn mówi niekiedy, że trzeba mieć szczęście (εὐτυχία, 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 „laski” 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” 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.

Buduje on swoją koncepcję kontemplacji Jednego na fundamentalnym założeniu, że Ja w jego źródłowym aspekcie *już znajduje się w obecności Jednego*<sup>82</sup>. Wszelkie działanie Ja i wszelkie ćwiczenia filozoficzne prowadzą do progu, którego nie mogą przekroczyć, a za którym jest stan całkowitej nagości i pustki, w którym Ja jest tylko sobą (μόνος), absolutnym widzeniem niewidzącym 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. Jest 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 Intelktu-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

<sup>82</sup> Trouillard pisze, że „Ono [Jedno] nie «przychodzi» do duszy, ponieważ dusza nie może zostać pozbawiona własnej doskonałości mistycznej inaczej, jak tylko przez fakt, że nie jest wystarczająco obecna dla samej siebie” (J. Trouillard, *Plotin...*, dz. cyt., s. 72n).

oddziałuje na nas obecność Dobra<sup>83</sup>. Jak twierdzi Plotyn w VI.8[39], aktywność Jednego nie jest narzuconą mu z zewnątrz koniecznością, lecz wypływa z jego woli<sup>84</sup>. 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 najwyższym mistyczny stan, lecz to konkretny człowiek niejako korzysta z daru, który skierowany jest do wszystkich i do nikogo<sup>85</sup>. Jeśli chcielibyśmy nazwać ten dar „miłością” („rozlewającą się miłością”, jak go nazywa Torchia<sup>86</sup>), trzeba by zastrzec, że miłość ta nie jest osobową więzią w żadnym sensie tego słowa<sup>87</sup>.

Trudno powiedzieć, czy w metafizyce Plotyna można by sformułować niesprzeczną wewnętrzną 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 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

<sup>83</sup> P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>84</sup> „[...] nie jest sobą przypadkiem, lecz dlatego, że tak zechciał” (VI.8[39].13.58–9, οὐχ ὅπερ ἔτυχεν ἔστιν, ἀλλ’ ὅπερ ἐβουλήθη αὐτός).

<sup>85</sup> Warto przywołać przenikliwe obserwacje Arnou: „[...] jest to wpływ, który wywierany jest naturalnie, z konieczności, nawet jeśli składa on obietnicę, że bez wątplenia 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).

<sup>86</sup> J. Torchia, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>87</sup> Jak pisze Arnou: „Jest on pierwszą Zasadą, która nigdy nie staje się Przyjacielem” (R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 229).

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)<sup>88</sup>. Plotyńska koncepcja kontemplacji hipernoetycznej oparta jest na aktywnym wysiłku, który jednak w najwyższym punkcie przekształca się w ćwiczenie absolutnej pasywności<sup>89</sup>.

Mistyka Ja Plotyna, ze względu na istnienie tych dwóch faz, skłaniać może do porównania z interpersonalną mistyką katolicką<sup>90</sup> w wersji Jana od Krzyża i jego koncepcji oczyszczenia aktywnego i pasywnego<sup>91</sup>, 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 skierowane są *ex definitione* ku czemuś, 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, poetycznym obrazem oczekiwania na Jedno jak na wschód słońca (V.5[32].8.6).

<sup>88</sup> Z zastrzeżeniem, że to, co odbija się w lustrze, jest tak samo niepoznawalne, jak samo lustro.

<sup>89</sup> Zob. P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>90</sup> Pojęcia mistyki Ja i mistyki interpersonalnej zaczerpnąłem od Jamesa Arraja. Por. J. Arraj, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Chelouquin 1993, s. 167–169.

<sup>91</sup> Oczyszczenie czynne omawia Jan od Krzyża w drugiej i trzeciej księdze *Drogi na górę Karmel*, a oczyszczenie bierne w *Nocy ciemnej*. Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.

Człowiek nie może sprawić, że słońce wszędzie, ani też wschód nie jest zależny od woli słońca, lecz wynika z samej natury rzeczy.

### Rola kontemplacji hipernoetycznej w filozofii Plotyna

Refleksja Plotyna nad trudnościami, jakie pojawiają się przy próbach wyrażenia doświadczenia kontemplacji hipernoetycznej, kieruje się w podobną stronę, co refleksja Maritaina nad naturalnym doświadczeniem mistycznym. Francuski tomista twierdzi, że z obiektywnego, metafizycznego punktu widzenia (przyjmując, rzecz jasna, perspektywę tomistyczną) jest to osiągnięte wbrew naturze duszy, ale – wartościowe jednak doświadczenie Boga „w zwierciadle substancjalnego *esse* duszy”<sup>92</sup>. Maritain zwraca też uwagę na bardzo ważny problem – problem relacji takiego doświadczenia do spekulacji metafizycznej – gdy pisze, że mistycy Indii, dokonując refleksji nad tym doświadczeniem, formułowali jego treść jako tożsamość ludzkiego Ja z Absolutem. Zdaniem Maritaina nie tworzyli oni jednak metafizyki jako obiektywnej refleksji nad bytem, lecz tworzyli jedynie swoisty metafizyczny komentarz do własnego doświadczenia mistycznego, który z perspektywy tomistycznej jest pomyłką. To sama natura doświadczenia pustki (w którym nie ma żadnej różnicy ani żadnego „coś”) nie pozwala odróżnić Absolutu od Ja, toteż pomyłka jest niejako usprawiedliwiona, niemniej jednak spekulacja metafizyczna pozwala na ustalenie obiektywnego istnienia tej różnicy.

Metafizyka Plotyna nie jest komentarzem do jego własnego doświadczenia kontemplacyjnego, nawet jeśli wydaje się być w znacznej mierze inspirowana i ożywiana takim doświadczeniem<sup>93</sup>. W dwóch opisanych przez siebie formach kontemplacji Plotyn próbuje pogodzić dwie

<sup>92</sup> J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 122 (w przypisie).

<sup>93</sup> 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...*, dz. cyt., 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 do-

skrajnie różne formy doświadczenia – intelektualną, paradygmatyczną dla filozoficznej tradycji Zachodu oraz nie-intelektualną, fundamentalną dla religijnej myśli Dalekiego Wschodu (na temat której zresztą Plotyn nie miał najprawdopodobniej żadnej systematycznej wiedzy). Jego metoda osiągnięcia kontemplacji hipernoetycznej nie powoduje przy tym utraty zdolności do autentycznej metafizycznej refleksji, jak to się najwyraźniej dzieje w przypadku medytacyjnych praktyk hinduizmu czy buddyzmu<sup>94</sup>, 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 dotarliśmy 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 kiedy Je tam widział, nie widział Go jako różnego od siebie, ale jako jedno ze sobą? (VI.9[9].10.12–21)<sup>95</sup>.

świadczyanych przez Plotyna. Bardziej szczegółowe omówienie problematycznej natury relacji Porfiriusza znajduje się w: M. Stróżyński, *Intelekt...*, dz. cyt.

<sup>94</sup> 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, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988.

<sup>95</sup> οὐδὲ ὄψεται λεκτέον, τὸ δὲ ὀφθέν, εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τὸ τε ὁρῶν και, ὁρῶμενον ἀλλὰ μὴ ἔν ἄμφω· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. τότε μὲν οὖν οὔτε ὄρᾳ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὁρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος και οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κἀκαίῳ γενόμενος ἔν ἐστιν ὡσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. και γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἔν ἐστι, το τε δύο, ὅταν χωρίς. οὔτω και ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. διὸ και δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς κἄρ ἂν ἀπαγγεῖλαιε τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδῶν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἔν πρὸς ἑαυτὸν. Na temat różnicy, podobieństwa i tożsamości zob. J. M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 220n i F. M. Schroeder, *Conversion and Consciousness in Plotinus, Enneads 5, 1 [10],7*, „Hermes” (1986), s.186–195, na s. 192. Mammo i Meijer interpretują doświadczenie Jednego jako „monistyczne”, czyli w sensie całkowitej, fenomenologicznej i metafizycznej identyfikacji duszy z Jednym w akcie zjednoczenia. Por.

Arnou stara się udowodnić, że Plotyn kładł ogromny nacisk na metafizyczne rozróżnienie między Jednym a Ja (czy też „duszą”, w terminologii używanej przez tego badacza). Podaje trzy grupy świadectw: (1) wahania Plotyna przed zrównaniem Ja i Jednego oraz mówienie o ich łączeniu się ze sobą, (2) wyrażenie „jak tylko możliwe”, sugerujące jakieś ograniczenie w kompletności zjednoczenia oraz (3) obecność wirtualnej wielości w doświadczeniu jedności<sup>96</sup>. Bez wątpienia, z punktu widzenia obiektywnej refleksji, Plotyn daleki był od mieszania ze sobą duszy i Jednego. Armstrong twierdzi, przeciwnie, że najwyższy aspekt duszy jest identyczny z Jednym i ma tu na myśli obiektywny, metafizyczny porządek, a nie kontemplację<sup>97</sup>, choć jego rozważania na temat trzech typów teologii Plotyna osłabiają nieco stanowczość tej radykalnej tezy<sup>98</sup>. 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 myślenia<sup>99</sup>.

Plotyn zauważa, że problem tkwi w tym, iż w samym doświadczeniu kontemplacji znika możliwość rozróżniania. Z perspektywy doświadczenia trzeba by powiedzieć, że ludzkie absolutne Ja i Jedno są tym samym, lecz Plotyn waha się, uznając to, po pierwsze, za zbyt zuchwałe stwierdzenie<sup>100</sup>, a po drugie, zdając sobie sprawę, że inne formy poznania, jak choćby kontemplacja noetyczna, przeczą tej identyczności.

P. Mamo, *Is Plotinianian...*, dz. cyt., s. 202n; P. A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt. Sells uważa, że Plotyn świadomie nie posługuje się tutaj precyzyjnym językiem metafizycznym, z jego pojęciowymi rozróżnieniami, lecz specyficznym dyskursem apofatycznym. Por. M. A. Sells, *Apophysis in Plotinus. A Critical Approach*, „Harvard Theological Review” 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 w: D. O’Meara, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 64n.

<sup>96</sup> R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 247–252. Argument (2) krytykuje Meijer. Por. P. A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 311–313.

<sup>97</sup> A. H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 42n.

<sup>98</sup> Tamże, s. 45 i 110.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Na temat τολμηρὸς λόγος u Plotyna zob. N. Baladi, *La pensée...*, dz. cyt., s. 34–44.



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 zrobić<sup>101</sup>. 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 o wiele gorszą formę poznania.

Wydaje się zatem, że Bussanich ma rację, zachęcając do porzucenia stworzonej przez Rista w latach sześćdziesiątych 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 Jednego<sup>102</sup>. Już Arnou bardzo mocno podkreślał porządek obiektywny, pisząc o „kontakcie dwóch substancji duchowych, których nie oddziela żadna «różnica» i które właśnie przez to są zjednoczone”<sup>103</sup>. 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.

Arnou nie cytuje za to – co ciekawe – miejsca, w którym Plotyn wydaje się wyrażać istotną wątpliwość co do samego doświadczenia. Autor *Ennead* pisze:

<sup>101</sup> Rist podkreśla „ostrożność” Plotyna w używaniu języka sugerującego tożsamość Ja i Absolutu w kontraście do podstawowego aforyzmu hinduistycznej szkoły adwajty wedanty „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. 226n). Jedyny problem to ten, że Plotyn generalnie unikał podobnie subiektywnych wypowiedzi, a na określenie Ja używał zaimków drugiej osoby pluralis i trzeciej singularis, zamiast oczywistej 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”).

<sup>102</sup> J. M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>103</sup> R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 248.

Któż mógłby naraz całą jego moc pochwyć? Jeśli bowiem pochwyciłby całą naraz, czym ten ktoś różniłby się od niego? Czy więc część tylko obejmuje? Ale choć skupiasz siebie w całości, gdy skupiasz na nim uwagę, to nie wyrazisz go w całości; lecz jeśli nie [w całości], to będziesz intelektem poznającym intelektualnie, nawet jeśli poszczęści ci się [aż do tego momentu], a on ci się wymknie, a raczej ty wymkniesz się jemu. Gdy bowiem spoglądasz na niego, patrz na niego jako na całość” (V.5[32].10.6–11).<sup>104</sup>

Miejsce to stanowi ewidentną aporię i Plotyn nie rozwiązuje jej – jeśli w doświadczeniu jest jakakolwiek różnica między Ja a Jednym, jest to doświadczenie Intelaktu, a nie Jednego; jeśli zaś jest to pochwylenie całej mocy Jednego, to nie ma już żadnej (metafizycznej, tym razem) różnicy, co podważa porządek ontologiczny.

Drugie miejsce sugerujące ograniczenie doświadczenia, to VI.9[9].9.56–7, gdzie mowa jest o doświadczeniu Jednego w taki sposób, w jaki nam jest dozwolony (θέμις). Trzeci argument Arnou jest najbardziej wątpliwy, gdyż porzuca on całkowicie porządek obiektywny i sugeruje, że w samym doświadczeniu jest obecna jakaś dwoistość<sup>105</sup>, podczas gdy są jednym w doświadczeniu, a dwoma w rzeczywistości poza-doświadczeniowej. Nie zgadzam się również z ostrożniejszą sugestią Armstronga, że doświadczenie samo w sobie zawiera zarówno element odkrycia „już uprzednio istniejącej tożsamości”, jak i „intensywnej, jednoczesnej percepcji Najwyższego jako całkowicie odrębnego, a jednak – także bycia zjednoczonym z nim”<sup>106</sup>. Sądzę, że to drugie to raczej doświadczenie pojawiające się poza stanem obecności Dobra, gdy człowiek dokonuje refleksji (nie wolnej od afektu!) nad faktem zjednoczenia Ja i Jednego. Armstrong nie rozróżnia jednak między porządkiem doświadczenia a porządkiem obiektywnej metafizyki, a próby

<sup>104</sup> τις ἂν οὖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔλοι ὁμοῦ πάσαν, τί ἂν τις αὐτοῦ διαφέροι; κατὰ μέρος ἄρα; ἀλλὰ προσβαλεῖς μὲν ἀθρόως ὁ προσβάλλων, ὅλον δὲ οὐκ ἀπαγγελεῖς· εἰ δὲ μή, νοῦς νοῶν ἔση, κἂν τύχῃς, ἐκεῖνός σε ἐκφευξεται, μᾶλλον δὲ σὺ αὐτόν. ἀλλ’ ὅταν μὲν ὄρας, ὅλον βλέπε.

<sup>105</sup> R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 251.

<sup>106</sup> A. H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 32.

przepłynięcia między Scyllą doświadczenia a Charybdą metafizyki powodują, że wikała się w sprzeczności, których można by uniknąć<sup>107</sup>.

Rist stwierdza, że „tracimy wszelką świadomość siebie jako odrębnych – ale to, co tracimy, to świadomość, a nie egzystencjalna rzeczywistość”<sup>108</sup>. 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 Mamo<sup>109</sup> – podkreśla znaczenie faktu, że Plotyn nie użył obrazu rzeki powracającej do morza<sup>110</sup>. Jeśli obraz taki opisywałby doświadczenie, a nie metafizyczne relacje, byłby wielce adekwatny, skoro, jak pisze Rist, tracimy świadomość odrębności. Jeśli zaś 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 źródłu 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 źródłu czy z rzeki. Można je porównać jeszcze do strumienia wpadającego do morza i nierozdzielnie w nim wody swoje zanurzającego...<sup>111</sup>

Jasne jest, że Teresa nie ma tutaj na myśli obiektywnego „rozpuszczenia się” duszy w Bogu, lecz mówi tu wyłącznie o subiektywnym stanie ludzkiego umysłu.

Nie do przyjęcia wydaje się więc stanowisko Meijera, który pisze o doświadczeniu Jednego, stosując terminy metafizyczne do opisu fenomenologicznego i sugeruje, że „jest to utrata własnego Ja, utrata własnej natury”<sup>112</sup>. Uczony ten, dodając, że ta utrata jest przejściowa, uniemoż-

<sup>107</sup> Tamże, s. 110.

<sup>108</sup> J. M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>109</sup> P. Mamo, *Is Plotinian...*, dz. cyt., s. 203–211.

<sup>110</sup> J. M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>111</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, [w:] *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1987, s. 422.

<sup>112</sup> P. A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 308.

liwia umiejscowienie tego doświadczenia w systemie Plotyna: w jakim bowiem sensie dusza indywidualna miałaby przestać istnieć, a po jakimś czasie zaistnieć? Wydaje się, że wątpliwość wyrażona przez Plotyna co do możliwości objęcia całej mocy Jednego przez osobowe Ja dotyczy właśnie mocy Jednego, a nie jego natury. Jedyne chyba możliwe wyjaśnienie tej sytuacji byłoby takie, że Ja w doświadczeniu mistycznym jest całkowicie nie do odróżnienia od Jednego, dzięki czemu „widzi” w całości, a nie w części, czym Jedno jest; niemniej jednak, nie widzi całej jego mocy, w tym sensie, że doświadcza mocy Jednego jedynie w tym punkcie, w którym samo z niego emanuje jako indywidualne Ja, podczas gdy moc Jednego daje początek nie tylko temu Ja, ale niezliczonej liczbie innych Ja oraz innych bytów boskich, zwierzęcych, roślinnych i nieożywionych. Plotyn nie rozwija jednak tej myśli<sup>113</sup>.

W konkluzji można powiedzieć zatem, że jeśli chodzi o relacje między kontemplacją a metafizyką, Plotyńska koncepcja znajduje się niejako w pół drogi między typowym dla Wschodu doświadczeniem absolutnej jedności i braku różnicy, które przekształcone jest w monistyczne twierdzenia metafizyczne, a typowym dla chrześcijaństwa doświadczeniem miłosnego połączenia dwóch osób, stworzonej i boskiej.

## Wnioski

W świetle powyższych rozważań wydaje się, że najbardziej użytecznym kierunkiem refleksji nad istotą kontemplacji u Plotyna oraz jej miejscem w jego filozofii jest nie tyle budząca emocje i kontrowersje perspektywa mistycyzmu, co zaproponowana tu perspektywa relacji kontemplacji do poznania. 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

<sup>113</sup> Por. też interesujące uwagi Emilssona na temat tego, że intelekt widzi „obraz lub przejaw Jednego” (E. K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 77), a nie Jedno takie, jakie ono jest samo w sobie.

wyraża się najpełniej w jego koncepcji kontemplacji, którą podzielił na dwie postacie – kontemplację noetyczną, którą utożsamiał z pełnym i pewnym posiadaniem prawdy przez intelekt, z kulminacją ludzkich dążeń poznawczych, oraz kontemplację hipernoetyczną, która 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. Ceną za to było nierozwiązywalne napięcie między wiedzą a niewiedzą, mówieniem a aporetycznym milczeniem, obecne w *Enneadach*. O ile jednak Plotyna koncepcja poznania jako kontemplacji noetycznej stanowi (twórczą) rekapitulację dokonań wcześniejszych filozofów, o tyle wypracowane przezeń 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.