



Enneady Plotyna inspiracją dla św. Jana od Krzyża w nauce o drodze do kontemplacji?

Were Plotinus' *Enneads* the Inspiration for St. John of the Cross's Doctrine about the Path to Contemplation?

STANISŁAW T. ZARZYCKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
zastan@wp.pl, ORCID: 0000-0002-1566-6695

Streszczenie: Uwzględniając wpływ neoplatonizmu na chrześcijaństwo w starożytności i w średnio-wieczu, autor pyta o możliwość wpływu *Ennead* Plotyna na naukę o drodze do kontemplacji św. Jana od Krzyża. Przybliży najpierw plotyńską wizję rzeczywistości, według której z jednej zasady, z Jednego, w procesie emanacji, wyłoniły się byty: umysł, dusza jednostkowa i dusza świata. Następnie ukazuje człowieka i jego powrót do Absolutu poprzez ascezę, kontemplację i ekstazę plotyńską. Analizując *Enneady* Plotyna i ich interpretację w zakresie doktryny duchowej u znanych komentatorów (A. Bord, J. Baruzi, M. de la Corte, B. Salmona, L. Bouyer), dokonuje porównania opisów wybranych momentów drogi duchowej do kontemplacji i ekstazy u dwóch mistrzów duchowych i interpretuje je z uwzględnieniem różnic doktrynalnych i duchowych pomiędzy neoplatonizmem i chrześcijaństwem. Identyfikując w opisach nieliczne podobieństwa dotyczące zwłaszcza drogi oczyszczenia i uwzględniając zasadnicze i bardziej szczegółowe różnice, przychyliła się za Bordem do przyjęcia możliwej inspiracji *Ennead* Plotyna jedynie w pewnych aspektach opisu doświadczenia duchowego mistyka Karmelu.

Słowa kluczowe: Jedno, wszechświat, człowiek, powrót do Absolutu, oczyszczenie, kontemplacja, ekstaza

Abstract: Taking into account the influence of Neoplatonism on Christianity in antiquity and in the Middle Ages, the author asks about the possible influence of Plotinus' *Enneads* on the doctrine about the path to contemplation of St. John of the Cross. He first introduces the Plotinian vision of reality, according to which, from one principle, from the One in the process of emanation, beings emerged: mind; the individual soul and the soul of the world. Then it shows man and his return to the Absolute through asceticism, contemplation and Plotinian ecstasy. Analyzing the *Enneads* of Plotinus and their interpretation in the field of spiritual doctrine in famous commentators (A. Bord, J. Baruzi, M. de la Corte, B. Salmona, L. Bouyer), he compares the descriptions of selected moments of the spiritual path to contemplation and ecstasy in two spiritual masters and interprets them taking into account the doctrinal and spiritual differences between Neoplatonism and Christianity. By identifying the few similarities in the descriptions, especially concerning the way of purification, and taking into account the fundamental and more detailed differences, one inclines with Bord to accept the possible inspiration of *Ennead* Plotinus only in certain aspects of the description of the spiritual experience of the Carmelite mystic.

Keywords: One, universe, man, return to the Absolute, purification, contemplation, ecstasy

Plotyn († 270 r. po Chr.), czołowy przedstawiciel neoplatonizmu, nie tylko dokonał filozoficznej syntezy całej swojej epoki i stworzył oddzielny system, ale także nauczał filozofii w sposób praktyczny i był uważany przez swych uczniów nie tylko za fi-

lozofa, ale za myśliciela-wizjonera, mistyka i przewodnika duchowego¹. Natomiast o nauce duchowej św. Jana od Krzyża († 1591) mówi się, że jest szczytem mistyki chrześcijańskiej oraz mistyki powszechnej i że mieści w sobie cenne elementy mistyki wcześniejszej, zwłaszcza patrystycznej i nadreńskiej². Jan od Krzyża jest świętym i dla wielu pozostaje wielkim mistrzem duchowym, którego naukę stale zgłębiają i przeżywają.

Badając wpływy platońskie i neoplatońskie w chrześcijańskiej duchowości, stawiane jest pytanie o kontakt Jana od Krzyża z pismami Plotyna i jego ewentualny wpływ na naukę hiszpańskiego mistyka³. W niniejszym artykule staramy się zatem udzielić odpowiedzi na następujące pytania: Czy taki wpływ miał rzeczywiście miejsce? A jeśli tak, to jak się zaznaczył w jego nauce o drodze do kontemplacji?

1. Neoplatonizm Plotyna – rys filozoficzno-religijny

Momentem centralnym *Ennead* Plotyna⁴ jest kontemplacja, a wiele tekstów metafizycznych jego pism ukazuje drogę do niej. Droga ta wiedzie człowieka zanurzonego w świecie do Absolutu, począwszy od jego bycia i szukania Boga w świecie.

1.1. Plotyńska wizja wszechświata

Plotyńska wizja świata jest „spirytualistycznym gradualizmem”, gdyż można w nim wymienić kilka poziomów istnienia bytów połączonych wzajemnie ze sobą tak, że byt niższy implikuje wyższy, a byt wyższy jest obecny w niższym⁵. Najwyższym i najdoskonalszym bytem, który transcenduje każdy inny byt, jest Jedno (τὸ ἓν) wykluczające wszelką wielość⁶. Filozof twierdzi, że Jedno nie jest przypadkiem i że cechuje się wolnością⁷. W zależności od kontekstu ową zasadę nazywa „umysłem” (οἶον νοῦς), „bytem” (οἶον οὐσία), „aktem i hipostazą” (οἶον ἐνέργεια, οἶον ὑπόστασις)⁸, nigdzie jednak nie jest ono ukazane jako byt osobowy. Jedno, jako pierwsza zasada, trwa w sobie w stanie kontemplacji i zarazem wychodzi z siebie (ἔκστασις), i rodzi kolejne byty, nie tracąc własnej wewnętrznej siły. Owa kontemplacja, a ściślej mówiąc me-

1 Porfirio, *Enneades praemissio Porphyrii de vita Plotini* 9 (Krokiewicz, 71); Legowicz, *Historia filozofii*, 512–515.

2 Ruiz-Salvador, „Giovanni della Croce”, 547.

3 Corte, „L'expérience mystique”, 164–215; Salmona, „Identità metafisica”, 79–125.

4 Wydanie krytyczne greckiego tekstu *Ennead: Plotini Opera*.

5 Cilento, „La mistica ellenica”, 270.

6 *Plotini Opera* V, 3, 16.

7 *Plotini Opera* VI, 8, 7.

8 *Plotini Opera* VI, 8, 7 i 16.

takontemplacja – gdyż jest ona wyższa od kontemplacji bytów od Niego pochodzących – jest u podstaw genezy innej hipostazy⁹. Z Niego, podobnie jak z przepelniającego się źródła wody, wywodzą się inne, mniej doskonałe postaci bytu, cechujące się coraz mniejszą jednością hipostazy: duch (νοῦς) i dusza (ψυχή)¹⁰. W filozofii Plotyna termin hipostaza jest stosowany na oznaczenie „samobytującej (stanowiącej zarazem duchową zasadę) boskiej substancji (tzw. pierwsza hipostaza, czyli samobyt) oraz na określenie wyłonionych z niej kolejnych postaci bytów duchowych (samobytów), w taki sposób, iż każdy poprzedni staje się podstawą następnego”¹¹. Władysław Tatkiewicz uznaje także materię (ὑλη) za hipostazę i „kres procesu emanacyjnego”, bo uważa, że Plotyn, jako wyraziciel monizmu, „włącza ją do jednego z duchem procesu”¹². Podobnie pisze Émile Bréhier, wyróżniając trzy boskie hipostazy i dodatkową hipostazę, materię¹³.

„Umysł-duch” jest drugą hipostazą i pierwszą wielością. Powstaje on wówczas, gdy wyłoni się z nadmiaru Jednego i gdy zwróci się ku swemu Źródłu, by je kontemplować¹⁴. Ten akt czyni go bytem i poznaniem, przy czym to, co jest poznawane, nie jest na zewnątrz umysłu. Oglądając Jedno, umysł poznaje siebie samego i świat inteligibilny. Wyrazem Jednego jest świat, którego początkiem jest rozumność, „swoiście pojęty ‘logos’, model wszechrzeczy”¹⁵. O ile pierwsza hipostaza była czymś powyżej bytu, o tyle druga jest bytem.

Z umysłu działającego w sobie i poza sobą wyłania się trzecia hipostaza – dusza. Składa się ona z części wyższej i niższej; wyższa tworzy duszę świata (*psyche*), a niższa naturę (*physis*), duszę złączoną z ciałem¹⁶. „Wszechdusza”, „dusza świata” niebieskiego, obejmuje wszystkie dusze jednostkowe i jest zwrócona ku poziomowi „rozumności”, a poprzez niego ku Jednemu; gdy zwraca się w inną stronę, wyłania z siebie świat zmysłowy i w nim się przejawia¹⁷. Dzięki temu podwójnemu odniesieniu pośredniczy pomiędzy światem inteligibilnym i zmysłowym. Dusza jest uzewnętrznieniem ducha oraz jego siły działania i przez niego się urzeczywistnia, tak jak umysł-duch jest wyrazem i siłą działania Jednego¹⁸. Jak dusze jednostkowe mają kierować rzeczami, tak dusza świata ma za zadanie realizować plan opatrności (προνοια) w „teatrze” świata, w którym każdej duszy przypada do odegrania odmienna rola¹⁹.

⁹ Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 47–48.

¹⁰ *Plotini Opera* VI, 8, 9; VI, 7, 32.

¹¹ Zmorzanka, „Hipostaza”, 478.

¹² Tatkiewicz, *Historia filozofii*, I, 167–168.

¹³ Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 407.

¹⁴ *Plotini Opera* V, 2, 1.

¹⁵ Legowicz, *Historia filozofii*, 518.

¹⁶ McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 80.

¹⁷ *Plotyni Opera* IV, 3, 1, 18.

¹⁸ Beutler – Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie”, 119.

¹⁹ *Plotini Opera* III, 2 i 3.

Materia przynależy do najniższego poziomu bytów, świata rzeczy poznawalnych zmysłowo. Według Plotyna jest ona czymś jakby na krańcu bytu, a nawet „nie-bytem” ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)²⁰, czystą nieokreślonością, możliwością bycia. Aleksandryjczyk pisze, że jest ona pierwszym miejscem ujawniania się zła, a nawet prawdziwym złem ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\varsigma$)²¹. Tym samym zda się popadać w manichejski dualizm. Jean-Noël Bezançon, który prześledził tę kwestię w *Enneadach*, uważa, że tylko w pierwszych traktatach Plotyn tak twierdzi, w innych zaś występuje przeciw gnostykom²², a wspomniany dualizm wynika jedynie ze stosowania przez niego pewnych formuł paradoksalnych, niemających w istocie dualistycznego sensu²³. Tak więc materia, choć nie pełni funkcji zasady, jak pozostałe hipostazy, ma również znaczenie w całości hierarchicznie uporządkowanego systemu neoplatonicyzmu.

1.2. Człowiek jako dusza w ciele – droga powrotu do transcendentnego początku

Według ukazanego procesu emanacji zostają wyłonione różne poziomy bytów połączonych ze sobą najwyższą zasadą w nich obecną. Jakie w plotyńskiej wizji rzeczywistości jest miejsce człowieka i jaką ma on możliwość dojścia do metafizycznego celu?

Warto najpierw zauważyć, że z ukazanej jedności świata wynika, iż plotyńskie rozumienie człowieka nie jest tak dualistyczne jak platońskie, w którym ciało było postrzegane jako więzienie duszy, jako ontycznie jej przeciwstawne. Plotyn mówi o człowieku „tam”, mając na myśli to, kim winien się on stać w odniesieniu do Jednego, oraz o człowieku „tu”, czyli człowieku zanurzonym w świat materialny²⁴. Jako dusza istniejąca w ciele człowiek może zapomnieć o swym wzniosłym celu i skłonić się ku niebytowi i złu, pogрузić się w świecie zmysłowym. Jeśli jednak w swym umyśle odkryje „ślad” Jednego, dzięki któremu jest zdolny do wyższego poznania i do kontemplacji, może zwrócić się ku światu inteligibilnemu i stopniowo przezwyciężyć swoje oddalenie od pierwszej i najwyższej zasady swego istnienia.

Plotyn pisze o możliwości powrotu duszy do Jedni²⁵. Greckie słowo „powrót” ($\epsilon\pi\sigma\tau\omicron\phi\eta$) oznacza „zmianę ukierunkowania”, „powrót do źródeł”, „do siebie samego”; wskazuje też na ważny aspekt wychowania człowieka²⁶. Filozof bardziej akcentuje powrót w sensie konwersji filozoficznej. Chodzi mu „konwersję wertykalną”²⁷.

²⁰ Plotini Opera I, 8, 5, 12.

²¹ Plotini Opera I, 8 5, 9.

²² Plotini Opera II, 9.

²³ Bezançon, „Le mal et l'existence temporelle”, 136–139.

²⁴ Dembińska-Siury, *Plotyn*, 57.

²⁵ Plotini Opera VI, 7, 19.

²⁶ Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 223. Łac. termin *conversio* ma szerszy zakres, gdyż obejmuje gr. $\epsilon\pi\sigma\tau\omicron\phi\eta$ i $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, czyli przeminę sposobu myślenia, ideę przemiany. *Ibidem*.

²⁷ Troullard, „Raison et mystique chez Plotin”, 14.

W niej istotnym aktem jest „wstępowanie”, „wspinanie się w górę” (ἀναβαίνειν), by zdobyć wyższe poznanie i życiowe spełnienie²⁸. Podczas owego „wspinania się” dusza przechodzi przez różne „obszary” metafizyczne i spostrzega, że w niej samej dokonuje się przemiana duchowa²⁹. Ci, którzy dokonali takiego powrotu, „ujrzeli jakby wzrokiem bystrym” (ὕπὸ ὀψιδορκίας) światłość w górze – światłość Jednego. Autor *Ennead* nazywa ich ludźmi „bożymi” (θείων ἀνθρώπων) i wyraźnie odróżnia od tych, którzy pozostają na poziomie zmysłowym, oraz tych, którzy pomimo że rozwinęli w sobie pewne cnoty, nadal zajmują się rzeczami przyziemnymi³⁰.

Według Plotyna dusza człowieka winna „uciec do drogiej ojczyzny” (δὴ φίλην ἐς πατρίαν), nie jednakże drogą ziemską czy morską, jak Odyseusz, ale drogą wewnętrzną, której początkiem jest „zamknięcie oczu śmiertelnych”, cielesnych, na wszelkie piękno cielesne i staranie się o nabycie „nowego wzroku”, by móc ujrzeć Jedno³¹. Plotyn nie ogranicza się do wskazania owego celu duchowego, ale podpowiada, w jaki sposób należy się przygotować do „widzenia boga”. Powrót nie jest możliwy bez uprzedniej dłuższej koncentracji na Jednym i bez odniesienia do Niego wszystkich wymiarów swego życia. Wymaga praktykowania konkretnej ascezy, określonych ćwiczeń duchowych. Według filozofa na tę ascezę składają się trzy czynności: oczyszczenie i zdobywanie cnoty (ἀρετή); przejście od Erosa ziemskiego do niebieskiego; i dialektyka³².

Najpierw na drodze powrotu istotne jest oczyszczenie, gdyż niemożliwe jest oglądanie boga bez uwolnienia się od namiętności (gniew, przyjemność) i przywiązań³³. Od początku Plotyn poleca, by odwrócić się od wszystkiego, co człowieka pogrąża w świecie materialnym, oraz umartwiać zmysły i ciało. Sam filozof może być tu przykładem, bo – jak podaje Porfiriusz († ok. 305) – odmawiał sobie mięsa, wina, obcowania cielesnego. Jego asceza opierała się na zasadach wypracowanych przez stoików i platończyków, miała jednakże bardziej spirytualistyczny – dystansujący się wobec ciała – charakter. Rzeczy materialne i to co służy ciału, zdrowiu, kondycji, nie miały dla Plotyna znaczenia, dlatego np. w chorobie nie udawał się do lekarza. Polecał zachować dystans względem wielości przedmiotów świata i odkrywać drogę do swego wnętrza, swego „ja”. Za wartości duchowe uznawał głównie te, które służą urzeczywistnieniu wartości religijnych, tj. upodobnienia się do boga³⁴. W procesie oczyszczenia ważną rolę przypisywał takim cnotom, jak: wstrzemięźliwość pomagająca zapanować nad przyjemnością i jej unikać; męstwo uwidaczniające się w wyzbyciu się lęku przed śmiercią; wielkoduszność polegająca na wzgardzeniu

²⁸ *Plotini Opera* VI, 9, 2; Beutler – Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie”, 155.

²⁹ *Plotini Opera* IV, 8, 8.

³⁰ *Plotini Opera* V, 9.

³¹ *Plotini Opera* I, 6, 8, 16–27.

³² Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 184.

³³ *Plotini Opera* II, 9, 15.

³⁴ *Plotini Opera* I, 2, 6, 2–3.

rzeczami ziemskimi³⁵. Chodzi tu o oczyszczenie aktywne. Cnoty obywatelskie, tak ważne w etyce platońskiej, u Plotyna mają wartość jedynie pomocniczą wobec cnót wymienionych, o ile służą opanowaniu namiętności. Po przejściu oczyszczenia dusza otrzymuje „skrzydła” w drodze wzwyż do umysłu³⁶. Upodabnia się do boga, w czym istotną rolę pełni zwłaszcza sprawiedliwość, rozumiana jako zwrócenie się ku pierwszej zasadzie, i – po osiągnięciu życia czysto duchowego – mądrość, dająca zdolność kontemplacji Jednego i bytów od niego pochodzących³⁷. Na tym poziomie cnota staje się trwałym stanem duszy³⁸.

Druga forma ascezy wiąże się z doświadczeniem piękna. Ten aspekt nauki Plotyna był zapoznawany w filozofii nowożytnej (idealizm niemiecki), uznającej moment zbiegania się centrów duszy-umysłu-Jednego za ostateczną syntezę na poziomie umysłu i tym samym degradującej Jedno do poziomu umysłu³⁹. W świetle takiej interpretacji celem ascezy byłoby uzyskanie jedności przez duszę w umyśle. W świetle zaś nowszych interpretacji plotyńskiej nauki o drodze powrotu, jak np. tej podanej przez von Balthasara, widać, że Plotyn „nie zatrzymał się na spekulacjach intelektualnych w nowożytnym sensie” i że „do końca życia trwał pełen podziwu przed wykraczającym poza wszelki rozum cudem bytu”, przed „pięknem istnienia”⁴⁰. Skoro w drodze powrotu myślenie winno przekroczyć samo siebie, von Balthasar poszukuje w *Enneadach* jego związku z Erosem, który poznanie wprawia w ruch, bo pragnie piękna i dobra. Wskazuje też na chrześcijańskie jego rozumienie. Przypomina, że Augustyn przełożył Erosa na chrześcijańskie pragnienie (*desiderium*)⁴¹. U Plotyna jest mowa o dwojakim Erosie: 1) ludzkim, dajmonicznym, jako uczuciu doświadczanym w niższej części duszy, gdy człowiek pragnie tego, czego nie posiada; 2) boskim, przeżywanym w górnej części duszy. Pierwszy nie jest nigdy nasycony i łączy się z udręką miłości, z nieustannym szukaniem przez duszę nieoczyszczoną tego, co duchowe. Eros, boski, niebiański, jest „pośrednikiem pomiędzy tym, co tęskni i utęsknionym przedmiotem”, i kieruje tymi, którzy żywią czystą miłość piękna⁴². Droga ascezy jest drogą spotkania i pojednania jednego Erosa z drugim, co staje się możliwe w procesie oczyszczenia wszystkich pragnień duszy. Człowiek więc winien uczyć się tak patrzeć na piękno cielesne, by nie zatrzymał się w sferze zmysłowej. Winien dostrzegać nie tylko zewnętrzną formę przemijającego piękna, ale i wewnętrzną ideę piękna nadzmysłowego, i winien dać się oczarować pięknem transcendentnym po-

³⁵ Plotini Opera I, 6, 6, 1–17.

³⁶ Plotini Opera VI, 9, 11, 46.

³⁷ Plotini Opera I, 2, 6, 12–15.

³⁸ Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, 61.

³⁹ Balthasar, *Chwała*, III/1, 269.

⁴⁰ Balthasar, *Chwała*, III/1, 270 i 249.

⁴¹ Augustinus, *Confessiones* I, 1, PL 32, 659; Balthasar, *Chwała*, III/1, 265.

⁴² Plotini Opera III, 5.

przez jego „cienie”, „ślady” i „podobizny” obecne w świecie⁴³. Plotyn mówi o coraz wyższych stopniach ascezy, jakie należy przejść, szukając najwyższego dobra i piękna w bogu i w sobie i odrywając się od coraz wyższych stopni piękna w świecie zmysłowym, a następnie i tym inteligibilnym (piękno zajęć, cnót itp.)⁴⁴. Najbardziej predysponowani do właściwego postąpienia drogą ascezy ku Jednemu i do integracji swej postawy z prawdą, dobrem i pięknem duchowym są: filozof, muzyk i miłośnik sztuki.

Trzecim sposobem ascezy, zapożyczonym częściowo z etyczno-ascetycznej tradycji platonizmu, jest dialektyka. Plotyn rozumie przez nią zdolność pojęciowego i słownego określenia każdej rzeczy, gdy chodzi o to, czym owa rzecz jest, czym różni się od innych i co ma z nimi wspólnego, jakie jest jej miejsce wśród różnych bytów i w relacji do dobra i zła, oraz jak ją umieścić w świecie umysłowym i na jego „wyznaczykach”⁴⁵. Filozof mówi o konieczności przejścia trzech etapów ku zjednoczeniu się z Jednym. Pierwszym jest wzniesienie się na poziom nadzmysłowy przez silne pragnienie oderwania się od świata zmysłowego. Pomocą w osiągnięciu go jest nauka, np. matematyka przysposabiająca do bardziej abstrakcyjnego myślenia, cnota dająca panowanie nad sobą i dialektyka, która na tym etapie ma pomagać w odkrywaniu istoty każdej rzeczy. Drugim etapem jest poznanie poziomu inteligibilnego przez odcięcie się od kłamstwa, wybór prawdy i porzucenie czysto logicznego sposobu myślenia oraz otwarcie się na myślenie intuicyjne. W uzyskiwaniu wymiaru poza-intelektualnego pomocna jest metoda aferetyczna (od gr. ἀφαίρεσις „abstrakcja”), gdyż pierwszy Byt, nie będąc w sensie ścisłym ani bytem, ani myślą, znajduje się poza zasięgiem ludzkiego myślenia. Według Pierre’a Hadota pozwala ona jedynie mówić o Jednym, zasadzie transcendentnej, i stwierdzić, czym owa zasada nie jest. Wprowadza też „w intuicyjną kontemplację i przyjęcie od boskiej Inteligencji iluminacji”⁴⁶. Plotyn wymienia miłośnika sztuki, muzyka i filozofa jako bardziej zdolnych do posłużenia się wymaganą metodą dialektyczną. Trzecim etapem jest przyłgnięcie do Jednego⁴⁷ przez „skupienie na [Nim] i patrzenie”, zachowanie ciszy, praktykę kontemplacji (θεωρία). Owocem kontemplacji jest m.in. osobiste doświadczenie Plotyna, które filozof tak oto opisał:

Często, kiedy się budzę w sobie z ciała i znajduję zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do lepszego „działu”, albowiem zdziałalem życie najlepsze i utożsamilem się z tym, co boskie, i zatronowałem w jego łonie, doszedłszy do „tamtego” działania i zasiadłszy ponad wszelkim innym bytem umysłowym: kiedy zaś po tym pobycie w tym, co boskie, zejść z umysłu do rozumowania, staję przed trudnym zagadnieniem, w jaki też

⁴³ Plotini Opera I, 6, 8.

⁴⁴ Plotini Opera II, 9, 16; I, 6, 9, 7–15; Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 184.

⁴⁵ Plotini Opera I, 3, 1–6.

⁴⁶ Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 244 i 250.

⁴⁷ Plotini Opera I, 3, 4, 16–23. Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 206.

w ogóle sposób i teraz schodzę i w jaki też w ogóle sposób uwewnętrzniła się mi dusza w ciele, skoro jest takim jestestwem, jakim rozblęła sama w sobie, mimo że przebywa w ciele⁴⁸.

Opisana tu ekstaza nie jest przejawem chorej, nieopanowanej wyobraźni, lecz metafizycznym „kresem uzyskanym przez aktywność duszy, gdy ta, można powiedzieć, dochodzi do kresu siebie samej, zatracając się we własnym ćwiczeniu i wznosząc się na chwilę na poziom intuicji” – objaśnia René Arnou⁴⁹. Porfiriusz, który cztery razy widział Plotyna w ekstazie, dodaje, że „Plotyn był obecny jednocześnie w samym sobie i w innych”⁵⁰. Do natury plotyńskiej kontemplacji powrócimy w dalszej części artykułu.

2. Św. Jan od Krzyża wobec ascezy i mistyki Plotyna

Przedstawiony zarys filozofii Plotyna i ukazanej przez niego drogi wstępującej do zjednoczenia z Jednym oraz związanej z nią ascezy daje teraz możliwość zbadania związku ascetyczno-mistycznej doktryny doktora Karmelu z myślą aleksandryjskiego neoplatonika. Relacja ta, ze względu na kilkunastowieczną różnicę czasową pomiędzy tymi dwoma autorami, wymaga uwzględnienia odniesień do tradycji teologicznej i duchowej, które mogą ułatwić znalezienie związku między nimi. Co upoważnia do podjęcia takiego badania?

W dotychczasowych badaniach porównawczych zmierzających do wykazania ewentualnego wpływu neoplatonizmu na naukę św. Jana od Krzyża najczęściej koncentrowano się na Pseudo-Dionizym Areopagicie i próbowano uzasadnić jego wpływ czy też wykazać jego brak⁵¹. To badanie było poniekąd łatwiejsze, gdyż Jan od Krzyża sam przyznaje kilkakrotnie, iż czerpie inspirację od Pseudo-Dionizego. Tu stawiamy pytanie o bezpośrednią jego inspirację nauką i doświadczeniem Plotyna, zakładając, że był on świadom wpływu filozofa na Pseudo-Dionizego. Ysabel de Andia wykazuje taki wpływ, gdy chodzi np. o rozumienie drogi apofatycznej⁵². Ów wpływ na chrześcijańską myśl dokonywał się w historii także niezależnie od Pseudo-Dionizego.

Najpierw należy wspomnieć o wpływie neoplatonizmu na Augustyna z Hippo-ny. Jest to ważne dlatego, że św. Jan przyjmuje pewne uzupełnienia od Platona i Augustyna, m.in. w antropologii. Poszukując prawdy, Augustyn, niedługo przed swym

48 *Plotini Opera* IV, 8, 1, 1–9.

49 Arnou, *Il desiderio di Dio*, 209.

50 Porfirio, *Enneades praemissio Porphyrii de vita Plotini*, 8, 19.

51 Eulogio de la Vierge du Carmel, „Denys L'Aréopagite”, 399–408; Théry, „Denys au Moyen Age”, 68–74.

52 Andia, *Henosis*, 11–12.

nawróceniem, czytał *Enneady* Plotyna⁵³. Josef Sudbrack († 2010) sądzi, że nie można zrozumieć wewnętrznego charakteru życia duchowego Augustyna bez Plotyna ani *Wyznań* biskupa Hippony bez literackich zapożyczeń od ucznia Plotyna – Proklosa († 485)⁵⁴. Jeśli przyjmiemy tak znaczący wpływ nauki Plotyna na myśl i doświadczenie duchowe Augustyna, który to wpływ służył głębszemu rozumieniu i przeżyciu doświadczenia chrześcijańskiego, to należy stwierdzić, że w jakimś sensie przedłuża się on w nurcie augustyńskim średniowiecza, w filozofii i teologii. Ów wpływ trudno jest oddzielić od platonizmu, gdyż najczęściej są one ze sobą powiązane. Do XII w. – pisze Stefan Swieżawski – uważano, że „żadna filozofia lepiej od platońskiej nie przygotowała gruntu pod przyjęcie i zrozumienie Boga osobowego i rzeczywistości porządku nadprzyrodzonego”⁵⁵ i że nazywano Platona „boskim”, umieszczając go nieraz na fasadach gotyckich katedr. W średniowieczu platonizm wpłynął bardzo na obraz człowieka, co w duchowości chrześcijańskiej uwidoczniło się m.in. w pogardzaniu ciałem i ucieczką od świata (*fuga mundi*).

Von Balthasar uważa, że scholastyka została zabarwiona myślą Plotyna i jego sposobem filozofowania począwszy od Boecjusza († 524), Eriugeny († 877), do Alberta Wielkiego († 1280), Bonawentury († 1274), Tomasza z Akwinu († 1274), Mistra Eckharta († 1327/1328), Dantego († 1321), Mikołaja z Kuzy († 1464), Jana Gersona († 1429) i twórcy renesansowego neoplatonizmu, Marsilio Ficino († 1499)⁵⁶. Sudbrack jest zdania, że wpływ neoplatonizmu Plotyna sięga aż do Jana od Krzyża⁵⁷. Na wymienionych autorów, a zwłaszcza na św. Tomasza, którego antropologię przyjmuje św. Jan od Krzyża⁵⁸, wpływ neoplatoński dokonał się głównie za pośrednictwem Pseudo-Dionizego Areopagity. Ów wpływ jest minimalny, gdyż Akwinata, odwołując się do filozofii Arystotelesa, miał krytyczne podejście do neoplatonizmu i w niektórych kwestiach go reinterpretował, np. emanacjonizm Pseudo-Dionizego objaśniał w sensie przyczynowania celowego⁵⁹. W podjętym tu poszukiwaniu chodzi jednakże bardziej o poszukiwanie wpływu bezpośredniego.

2.1. Motywy wskazujące na zainteresowanie się Jana od Krzyża mistyką Plotyna

Erica Lorenz, opierając się na dokumentach karmelitańskich z XVI w., pisze o Janie od Krzyża: „W Salamance, gdzie studiował, obok Arystotelesa i Tomasza z Akwinu była wykładana neoplatońska patrologia, miały miejsce wykłady z arabskiej filozofii

⁵³ Augustinus, *Confessiones* VII, 9–10; PL PL 32, 738–739.

⁵⁴ Sudbrack, „Einführung”, 16.

⁵⁵ Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, 22.

⁵⁶ Balthasar, *Chwała*, III/1, 252.

⁵⁷ Sudbrack, „Einführung”, 16.

⁵⁸ Borriello, „Linie antropologiczne”, 26, 31.

⁵⁹ Cychura, *Święty Tomasz z Akwinu*, 158–159.

fii, z klasycznej i z aktualnej poezji”⁶⁰. Wiadomo też, że formacja filozoficzna, jaką Jan otrzymał w Salamance, była bardziej kompletna niż jego formacja teologiczna⁶¹. Informacja o wykładach z neoplatońskiej patrologii odsyła nas do ojców Kościoła, Orygenes, Klemensa Aleksandryjskiego i ich recepcji filozofii platońskiej. Odsyła też do Grzegorza z Nyssy i jego recepcji neoplatonizmu. Warto tu wskazać na zależność nauki Grzegorza z Nyssy od Plotyna w postrzeganiu kondycji bytu ludzkiego, rozwoju i postępu duchowego, roli pragnienia piękna inteligibilnego, sensu oczyszczenia duszy z przywiązań do rzeczy zmysłowych, a wreszcie w zakresie nauki o kontemplacji⁶². W swej teologii biskup Nyssy dążył do pogodzenia niepoznawalności, nieskończoności i niewyraźności Boga jedynie za pomocą poznania (γνώσις) filozoficznego, a jako właściwe rozwiązanie kwestii poznania Boga wskazywał wiarę. Ukazując życie Abrahama i Mojżesza, objaśniał na czym polega właściwy sposób przeżywania wiary i uwydatniał pewne charakterystyczne cechy postawy wiary w relacji do Boga, które w pełni ukazały się w Jezusie Chrystusie⁶³.

Z wymienionych dokumentów karmelitańskich dowiadujemy się dalej, że kleryk Jan przejawiał szczególne zainteresowanie mistyką, zwłaszcza tą Dionizego-Areopagity, chrześcijańskiego neoplatonika, i Grzegorza Wielkiego, o której słyszał podczas wykładów prowadzonych przez Tomasza od Jezusa⁶⁴. Znaczący neoplatonizm uwydatniają, że nurt ten miał wpływ na chrześcijańską myśl teologiczną nie tylko poprzez Pseudo-Dionizego, ale i w jeszcze bardziej schrytianizowanej postaci poprzez św. Augustyna. Tak w jednym, jak i drugim nurcie stawiano sobie pytanie o źródła tego systemu filozoficznego i niekiedy sięgano wprost do pism Plotyna i Proklosa⁶⁵. Wiadomo też, że arabska filozofia inspirowała się nie tylko filozofią Arystotelesa, ale także Plotyna i Proklosa, i że w Toledo znajdowała się szkoła zajmująca się przekładami z języka arabskiego na język łaciński⁶⁶, dzięki czemu można mówić o znajomości nauki tych filozofów i przenikaniu ich myśli na półwysep Iberyjski.

Pod wpływem swych zainteresowań mistyką Ojców Kościoła Jan od Krzyża skomponował pismo programowe o istocie mistyki chrześcijańskiej, w którym odwoływał się do patrystyki i wspomnianych teologów⁶⁷. Komentując ten fakt, von Balthasar pisał: „U tych właśnie teologów będzie on [Jan od Krzyża] szukał uspra-

60 Lorenc, *Ins Dunkel geschrieben*, 19; cyt. za: Schmitt, *Contemplatio*, 112.

61 Lucien-Marie de Saint-Joseph, „Jean de La Croix”, 439.

62 Desalvo, *L'«Oltre» nel presente*, 40, 155, 252.

63 Desalvo, *L'«Oltre» nel presente*, 217.

64 Wśród dokumentów Karmelu znajduje się pozycja licząca 135 stron, stanowiąca część *Opera omnia* (1684) Tomasza od Jezusa, *bmw.*; cyt. za: Schmitt, *Contemplatio*, 112.

65 Koch, „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus”, 117–133.

66 Sułowski, „Arabowie”, 852.

67 Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), *Vida y Obras de S. Juan de la Cruz*, 85, cyt. za: Balthasar, *Chwała*, II/2, 113–114.

wiedliwienia tego, że drogę mistyczną przedstawia jako drogę do Boga, jako drogę chrześcijańską, która zawiera w sobie prawdę platonizmu [...]”⁶⁸.

Zainteresowanie kontemplacją nie było u omawianego karmelity przejawem kle- ryckiego entuzjazmu, ale czymś głębszym. Potwierdza to w 1567 r. jego chęć opuszczenia klasztoru i udania się do kartuzów w poszukiwaniu wyższej doskonałości. Ten fakt brat Jan wyjawiał siostrze Teresie od Jezusa, która w rozmowie z nim odwo- dła go od realizacji tego zamiaru, zachęcając go, by to swoje pragnienie zrealizował włączając się w reformę zakonu karmelitańskiego, którą z natchnienia Bożego miała osobiście podjąć⁶⁹. Brat Jan od Krzyża włączył się w rozpoczętą przez matkę Teresę reformę zakonu, który – historycznie rzecz ujmując – od początku miał charakter kontemplacyjny, a potem ów charakter w dużej mierze zatracił⁷⁰. Celem reformy był nie tylko powrót do formy życia z początków, wyznaczonych przez *Regulę Alberta* (1209) i *Regulę Innocentego IV* (1247), ale zainspirowanie się „mistyczną teologią” ojców Kościoła, której pierwsi karmelici nie znali⁷¹. W poprawionej wskutek doko- nanej reformy w XVI w. *Regule karmelitańskiej* kontemplację jako istotny składnik życia zakonnego wzmocniono i wprowadzono pewne elementy praktyczne, sprzyja- jące dochodzeniu do niej, np. momenty ciszy i sposób jej przeżywania⁷².

Podobnie jak dla głębszego zrozumienia *Reguły karmelitańskiej* wymagany był powrót do tradycji duchowej zakonu, tak pełniejsza interpretacja nauki św. Jana od Krzyża wymaga odniesienia do teologii patrystycznej i uwzględnienia jej platoń- skiego i neoplatońskiego zabarwienia, ponieważ pisma doktora Karmelu zawierają pewne teksty, które wydają się być inspirowane także *Enneadami* Plotyna. Czy hisz- pański karmelita miał możliwość zetknąć się z pismami Plotyna, a jeśli tak, to czy je czytał?

W starożytności i w średniowieczu były tłumaczone i wydawane nie tylko pisma platońskie, ale i neoplatońskie. W średniowieczu powszechnie znane było dzieło *Isagoge* Porfiriusza, ucznia Plotyna, zawierające schemat struktury formalnej metafizycznej emanacji bytu realnego, opisujący jej elementy (substancje, katego- rie); w czasach Jana od Krzyża znane ono było pod nazwą „drzewa Porfiriusza”. Schemat ten służył „utrwaleniu [w zachodniej teologii i duchowości – przyp. S.Z.] schematu podwójnego stopniowania, wstępującego i zstępującego, w wyprowadza- niu istnienia od Boga”⁷³. We Włoszech znanym tłumaczem Plotyna był Marsilio Fi-

⁶⁸ Balthasar, *Chwała*, II/2, 114.

⁶⁹ Święta Teresa od Jezusa, „Księga fundacji”, 3, 17.

⁷⁰ Początki Karmelu związane są z napływem rycerzy, pielgrzymów i pokutników na Górę Karmel po zdo- byciu Jerozolimy (1099) przez uczestników wypraw krzyżowych. Góra Karmel od wieków była miejscem modlitwy i kontemplacji gromadzących się na niej eremitów, naśladowujących duchowość proroka Eliasza (1 Krl 18,20-45).

⁷¹ Schmitt, *Contemplatio*, 9–10.

⁷² Waaijman, *Der mystische Raum des Karmels*, 167–198.

⁷³ D’Onofrio, *Historia teologii*, 20.

cino, kierownik Akademii Platońskiej we Florencji⁷⁴. W Hiszpanii od XIII w. Toledo było ważnym ośrodkiem tłumaczenia filozofii greckiej za pośrednictwem tłumaczy i komentatorów arabskich. Natomiast na uniwersytecie w Salamance oraz w tamtejszym Kolegium św. Andrzeja, w którym przebywał młody Jan, nauczano neoplatonizmu, a *Enneady*, zarówno w tłumaczeniu Ficino, jak i w wersji oryginalnej, zakupionej w 1532 r., zachowały się tam do dziś w bibliotece uniwersyteckiej⁷⁵. Na hiszpański złoty wiek miały wpływ m.in. zasymilowana w pierwszej jego połowie duchowość włoskiego renesansu, odwołująca się do neoplatonizmu, i erasmianizm czerpiący inspirację z antyku. Za najbardziej przekonujący argument zetknięcia się Jana od Krzyża z *Enneadami* André Bord uznaje to, że gdy św. Jan był rektorem kolegium w Alcala (1571–1572), i miał stały kontakt z tamtejszymi filozofami i teologami, którzy sprowadzili wersję łacińską pism Plotyna, i najprawdopodobniej ją czytali i dyskutowali o neoplatonizmie, była ona tam dostępna⁷⁶. Nie jest to dowodem na to, że Jan od Krzyża czytał *Enneady*, ale że miał możliwość sięgnięcia do nich.

2.2. O bliższe określenie zakresu inspiracji św. Jana od Krzyża pismami Plotyna

Próba zestawiania i porównywania tekstów dwóch tak odmiennych mistyków może budzić zdziwienie i intelektualną rezerwę, gdyż Plotyn nie był chrześcijaninem, a jego nauka o „drodze powrotu” do Jednego jest odczytywana zazwyczaj jako jedynie droga metafizyczna, teoretyczna, abstrakcyjna, a także nie odwołująca się do wiary i pomocy łaski Bożej (C. Tresmontant)⁷⁷. Porównanie winno zatem uwzględniać różnice wynikające z odmiennych rodzajów mistyki oraz bardziej szczegółowe rozbieżności, wynikające z odmiennego sposobu przeżywania doświadczenia ascetyczno-mistycznego przez obu mistrzów we właściwych dla nich kontekstach. Należy zauważyć, że pewnych prób zbliżenia i porównania nauki obu autorów – w mniejszym lub większym zakresie – dokonali już tacy autorzy jak Jean Baruzi⁷⁸, Jacques Maritain⁷⁹, Marcel de Corte⁸⁰, Bruno Salmona⁸¹, a w najszerszym zakresie Bord w wymienionej już jego pozycji. Ten ostatni, będący językoznawcą, znawcą *Ennead*

74 Następne wydania *Ennead* miały miejsce w latach: 1540, 1555 i 1580; Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, 160.

75 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 40–41.

76 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 41.

77 Salmona, „Il neoplatonismo”, 587.

78 Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, 581, 676.

79 Maritain, *Distinguer pour unir*, 615–907.

80 Corte, „L'expérience mystique”, 164–215.

81 Salmona, „Identità metafisica”, 79–125.

i zarazem teologiem oraz specjalistą od nauki św. Jana od Krzyża, zasługuje tu na większą uwagę⁸², choć nie należy pomijać wymienionych autorów.

2.2.1. Specyfika itinerarium ascetyczno-mistycznego według Doktora Karmelu

Doktryna duchowa św. Jana od Krzyża jest bardziej znana niż Plotyna, dlatego ograniczymy się tylko do ukazania w jej ramach zarysu ascetyczno-mistycznej drogi. W jej centrum znajduje się wezwanie do zjednoczenia z Bogiem, do którego wiedzie itinerarium nakreślone przez św. Jana w formie graficznej – droga na Górę Karmel, tj. droga do doskonałości chrześcijańskiej. Jest ono objaśnione, zgodnie z ówczesnym pojmowaniem duchowości, w sensie indywidualnym, a jego punkt wyjścia i podstawę upatruje św. Jan w łasce chrztu św. i w świadomym, zdecydowanym nawróceniu. Rozwój łaski Bożej w duszy poprzez praktykę medytacji słowa Bożego i modlitwy, ascezę rozumianą jako wyrzeczenie się siebie samego i przyjęcie krzyża w drodze za Chrystusem (Mt 16,24), jak również przez rozwój cnót teologalnych i moralnych, w końcu przez kontemplację, prowadzi do coraz większego otwarcia się człowieka na działanie Ducha Świętego i na dokonaną przez Boga transformację duchową, owocującą zamieszkaniem Boga w duszy (J 14,23).

Bóg jest pojmowany jako transcendentny w stosunku do możliwości poznawczych i dążeń człowieka, dlatego człowiek potrzebuje pośrednika do Boga w osobie Jezusa Chrystusa, a przyjmując Go przez wiarę, będącą środkiem proporcjonalnym do zjednoczenia z Bogiem⁸³, jest wezwany do transcendowania swych naturalnych możliwości. Bóg bowiem nie jest ujmowany przez zmysły ani przez rozum, ani przez inne władze duszy i ich możliwości, lecz jako niepojęty i nieskończony może być doświadczony w sposób duchowy jedynie w głębi duszy czy w jej centrum. Chrystus, z którym człowiek może wejść w pewną relację duchową, wprowadza następnie człowieka mocą Ducha Świętego w głębszą, oblubieńczą relację ze sobą i w głębię tajemnicy Boga, co łączy się z kwestią negacji w ascezie i mistyce Janowej.

Asceza jest konieczna ze względu na zranienia powstałe w naturze ludzkiej po grzechu pierworodnym, wskutek których nie jest możliwe harmonijne współdziałanie człowieka z łaską Bożą, mogącą odnowić zranioną i słabą naturę. Polecana przez doktora nicości asceza ukierunkowana jest na przemianę przede wszystkim zmysłów i władz duszy: rozumu, woli i pamięci. Jan poleca: „Człowiek winien wyzbyć się pojmowań wyobrażeniowych i radości z dóbr doczesnych, naturalnych, zmysłowych, moralnych, nadprzyrodzonych i duchowych, które mogą go oddalić od Boga; winien „całą swą radość złożyć w Bogu”⁸⁴. „Często bowiem tak się zdarza, że zmysłowość

⁸² André Bord jest ponadto autorem następujących dzieł: *Mémoire et esperance chez saint Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1971), *Pascal et saint Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1987), *Les amours chez saint Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1998). Jest także tłumaczem pism św. Jana od Krzyża na język francuski (Jean de la Croix, *Oeuvres complètes*, wyd. 3 [Paris – Perpignan: Desclée de Brouwer 2016]).

⁸³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 9, 1.

⁸⁴ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 17, 2.

przez te udręki pożądania tak jest pobudzana i podniecana do rzeczy zmysłowych, że gdyby część duchowa nie była również rozpalona innymi jeszcze udrękami w rzeczach duchowych, nie mogłaby przewyciężyć jarzma swej natury, ani wejść w tę noc zmysłów⁸⁵. Charakterystyczna dla tej ascezy jest negacja (*negación*), a nawet abnegacja (*abnegación*), jako wymagana zasadnicza postawa na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Pojęcia te – zależnie od kontekstu – są tłumaczone także jako „wyrzeczenie”, „oderwanie się”, „ogółocenie”, „opróżnienie”, „wyniszczenie”, „ubóstwo”, „obnażenie” itp.⁸⁶ Do kształtowania w sobie takich postaw, umożliwiających wejście w noc zmysłów, służy radykalna zasada ascetyczna: „wszystko albo nic”, ani to, ani tamto, ani dobra ziemskie, ani dobra niebieskie, ani obrazy uchwytnie zmysłami, ani pojmowania intelektualne itp.⁸⁷ Nie chodzi w niej o zanegowanie i odrzucenie przedmiotów odpowiadających zmysłom i władzom duszy, lecz o zrelatywizowanie ich wartości i osłabienie siły ich atrakcyjności, uznanie ich za dobra względne, za środki do uzyskania celu ostatecznego. Gdy dusza praktykuje wytrwale tę ascezę wyzbywając się upodobania w rzeczach zewnętrznych, wchodzi w ciemności. „Ciemności to nic innego, jak próżnia (*un vacío*), która w niej powstaje po wyzbyciu się wszystkich rzeczy⁸⁸. W praktyce owej ascezy św. Jan od Krzyża zachęca nie do walki, tj. negowania wymienionych przedmiotów jako takich, lecz do transcendowania siebie i swej relacji do świata osób i rzeczy poprzez akty wiary i miłości do Boga, akty rozpalające w człowieku większy ogień niż ten, który rodzi się z miłości i skłonności uczuciowej do rzeczy naturalnych⁸⁹.

Co jest celem tej dobrowolnej ascezy? „Nie skłaniając się uczuciowo do niko-go dusza wolna i czysta, może wszystkich kochać rozumnie i duchowo, zgodnie z wolą Bożą⁹⁰. Celem jest więc oczyszczenie moralne i wyzwolenie. Zanim jednak tę wolność dusza w pełni uzyska, winna przejść przez noc zmysłów i ducha. Wraz z doświadczeniem łask Bożych w modlitwie kontemplacyjnej dusza wchodzi w noc bierną oczyszczeń, w której winna ogołocić się duchowo ze wszystkich rzeczy zmysłowych i niedoskonałości, co jest związane z pozbawieniem jej pociech i zaciemnieniem wszystkich jej rozważań⁹¹. Oderwawszy się od przedmiotów zmysłowych i uzyskawszy większą wolność względem nich, po pewnym czasie od nocy zmysłów może zostać wprowadzona w noc ducha. Ta zostaje poprzedzona czynną nocą ducha, polegającą na „nakłonieniu trzech władz duszy do trzech cnót teologicznych i na ukształtowaniu każdej z nich w odpowiedniej cnotcie, ogołacając je

85 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 14, 2.

86 Ruiz-Salvador, *Święty Jan od Krzyża*, 553.

87 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 13.

88 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 3, 2.

89 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 14, 2.

90 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 23, 1.

91 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 11, 4.

i wprowadzając w ciemność względem tego wszystkiego co nie nazywa się tymi trzema cnotami⁹².

Rozwój cnót teologalnych w postawie chrześcijanina jest rozwinięciem w nim łaski chrztu świętego. Ma on szansę się dokonać podczas oczyszczeń biernej nocy ducha, kiedy to Bóg jeszcze głębiej ingeruje w życie duchowe człowieka i skłania go do współdziałania z łaską transformacji duchowej. Wówczas to człowiek jest przeprowadzany jakby przez „grób ciemnej śmierci, aby następnie mógł dojść do czekającego go zmartwychwstania⁹³, czyli do udziału w życiu trynitarnym. „Trwa wtedy w czystej wierze, wykluczającej wszelkie inne poznanie rozumowe, nie zaś miłość [...]”⁹⁴. Dla mistyka hiszpańskiego to wiara jest „środkiem proporcjonalnym”, adekwatnym do zjednoczenia z Bogiem. „Bo kochać, to starać się dla miłości Boga wyrzec się i ogołocić ze wszystkiego co nie jest Bogiem⁹⁵. Chodzi tu zwłaszcza o oczyszczenie się duszy z nieuporządkowanych tendencji afektywnych w ich najgłębszych korzeniach oraz o oczyszczenie jej władz poznawczych z tego, co osłabia ich habitualne funkcjonowanie. Bierne oczyszczenia nocy ducha są powiązane z głębszymi nadprzyrodzonymi oczyszczeniami zmysłów i składają się na jeden proces oczyszczenia, który przeżywany jest na drodze duchowej, przygotowując człowieka coraz bardziej do zjednoczenia z Bogiem⁹⁶ w postaci zaślubin duchowych. Stan oblubieńczej relacji duszy z Chrystusem oznacza zarazem jej pełną uległość Duchowi Świętemu, bycie posiadaną przez Boga i w Niego przemienioną⁹⁷.

2.2.2. Zestawienie wybranych tekstów obu mistyków, dotyczących drogi ascezy i kontemplacji – porównanie i interpretacja

Wnikliwego porównania tekstów hiszpańskiego mistyka z greckim testem *Ennead* w kwestii doktryny duchowej Plotyna dokonał Bord wskazując z jednej strony na zasadnicze różnice doktrynalne między tymi pismami, z drugiej zaś – na pewne podobieństwa językowe. Twierdzi on, że „Jan od Krzyża czytał *Enneady* i obficie zapożyczał z nich obrazy, idee, porównania, liczne słownictwo⁹⁸. To swoje stanowisko próbuje uzasadnić wieloma przykładami zestawianych tekstów, wskazując jednocześnie, że nigdzie nie można mówić o kopiowaniu tekstów plotyńskich przez hiszpańskiego karmelitę. Jako językoznawca przestrzega zarówno przed odczytywaniem sensu wyrażen i tekstów Plotyna bez uwzględniania ich ówczesnego rozumienia, jak i przed chrystianizowaniem Plotyna. Jako teolog zajmuje ostrożną postawę

92 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 6, 6.

93 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 6, 1.

94 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 2, 3: „[...] quedándose sola en fe – no como excluye la caridad, sino las otras noticias del entendimiento [...]”.

95 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 5, 7.

96 Urbański, „Droga do zjednoczenia z Bogiem”, 100.

97 San Juan de la Cruz, *Llama de Amor Viva* I, 1.

98 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 249.

i przestrzega przed pochopnym wnioskowaniem o podobieństwie doświadczenia duchowego obu badanych autorów na podstawie podobieństw językowych. Nie jest możliwe w ramach tego artykułu przytoczenie wielu przykładów uchwyconych przez Borda podobieństw, dlatego ograniczymy się jedynie do zestawienia niektórych tekstów obu mistrzów duchowych i – w świetle dostępnych opracowań – odczytania podobieństw i różnic dotyczących istotnych momentów drogi duchowej, chcąc wskazać na możliwą inspirację Jana od Krzyża pismami plotyńskimi.

Zwróćmy uwagę na to, co wybrane teksty *Ennead* mówią o naturze tej drogi. W trakcie jej objaśniania zostaną przybliżone odpowiadające jej elementy z pism doktora mistycznego.

- a) Według Plotyna dusza, chcąc wznieść się do Jednego, „powinna [...] zwrócić się do wewnątrz” siebie⁹⁹.

Podobnie do tego brzmi tekst św. Jana: „Dusza zatem, która pragnie Go znaleźć [...] musi wejść w siebie przez głębokie skupienie tak, aby wszystkie rzeczy uważała, jakoby nie istniały”¹⁰⁰. Zarówno jeden, jak i drugi piszą dalej o wznoszeniu się (ἀνάδασις/subida) do zjednoczenia z Bogiem, którego początkiem jest wejście w siebie. Ta zasada Plotyna, wielokrotnie polecana w *Enneadach*, stała się dla Augustyna zachętą do *redditio* czy *conversio in se ipsum*, by następnie móc podjąć wstępowanie w sercu (*ascensus in corde*) ku Bogu z pomocą Jego łaski¹⁰¹. Jan od Krzyża mógł ją przejąć od Augustyna, mógł też czuć się zachęcony sięgnąć do tekstów Plotyna.

- b) Według Plotyna człowiek, zajmując się jedynie sprawami zewnętrznymi, jest wyalienowany z siebie samego. „Kto pozna siebie, będzie wiedzieć także skąd się rodzi”¹⁰². Neoplatonczyk wskazuje na potrzebę poznania źródła pochodzenia siebie samego.

Święty Jan od Krzyża twierdzi, że „z poznania siebie wypływa dla duszy poznanie Boga”¹⁰³. Powołuje się przy tym na słowa św. Augustyna: „Niech poznam siebie, Panie, w sobie, a poznam Ciebie w Tobie”¹⁰⁴, inspirującego się filozofią (neoplatońską), której przedmiot w starożytności obejmował Boga i duszę. Ten dwojaki przedmiot pozwala na uzyskanie poznania poprzez przeciwieństwa, przy czym tego typu poznanie, według św. Jana od Krzyża, jest możliwe dla rozumu oparte-go na wierze¹⁰⁵.

⁹⁹ Plotini Opera VI, 9, 7, 17: „πάντων τῶν ἔξω ἀφφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη”.

¹⁰⁰ San Juan de la Cruz, *Cantico* B, 1, 6.

¹⁰¹ Augustinus, *Confessiones* VII, 10, 16; *Enarrationes in Psalmos* 83, 10.

¹⁰² Plotini Opera VI 9 2, 33: „[...] ὁ δὲ μαθὼν εἴησει καὶ ὀπόθεν”.

¹⁰³ San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 12, 5.

¹⁰⁴ Jest to parafraza tekstu: „Deus semper idem; Noverim me, noverim Te”, Augustinus, *Soliloquia* II, 1.1; PL 32, 885.

¹⁰⁵ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 9, 1.

- c) Będąc w ciele i zamierzając powrócić do poprzedniego stanu sprzed upadku, dusza, według Plotyna, powinna przejść proces oczyszczenia. Na czym polega oczyszczenie (κάθαρσις)? Przede wszystkim winna ona „oddzielić” (χωρίσειν) to, co jest przeszkodą, w tym np. nieuporządkowane pragnienia cielesne¹⁰⁶; „oddzielić się” (χωρίζεσθαι) od „brudu ciała”, a nawet od samego ciała, by jak najmniej się nim zajmować¹⁰⁷. Von Balthasar twierdzi, że w religii naturalnej, której elementy znajdują się w platonizmie i neoplatonizmie¹⁰⁸ – „człowiek jest z istoty swej duszą pochodzącą od Boga, co zaś do ciała, to jest ono związane z jakimś «przeniesieniem» albo upadkiem pierwotnym w grzech, toteż powrót i odkupienie duszy mogą się dokonać tylko poprzez dążenie ku duchowi i odwracanie się od ciała”¹⁰⁹. Oznacza to, że człowiek nie znający judeochrześcijańskiego objawienia nie widzi pozytywnej drogi do Absolutu, a jedynie tę negatywną. Bord wykazuje, iż u Jana, podobnie jak u Plotyna, jest mowa o „duszy chorej”, która wskutek ulegania pożądaniom, staje się brzydka, zaciemniona, zabrudzona¹¹⁰, osłabiona, wzburzona, zaślepiona i zniewieściała¹¹¹. Jest przekonany, że w opisach szkód wynikających z pożądania mistyk hiszpański był „najbliżej Plotyna”, że miał on przed sobą skopiowane teksty filozofa, jak to było w ówczesnym zwyczaju, i w podobnej kolejności wymieniał i opisywał szkody duchowe, uzupełniając je odniesieniami i obrazami z Pisma Świętego¹¹². Tak jeden, jak i drugi mistrz uważa, że dopóki dusza nie uwolni się od pożądań i od spowodowanego przez nie nieporządku w duchu, nie będzie zdolną do tego, by ją mogło oświecić rzeczywiste światło Boże¹¹³, czyli że nie dokona postępu duchowego. U Jana oczyszczenie nie ma antymaterialnego i antycielesnego charakteru, jak wydają się o tym wzmiankować niektóre teksty Plotyna, ale moralny, dotyczy tego, co jest niezgodne z wolą Bożą. Aktywna noc zmysłów, według Plotyna, ma za cel wzniesienie się z poziomu zmysłów na poziom ducha, według Jana służy ona bardziej przystosowaniu pragnień zmysłowych do poziomu duchowego

¹⁰⁶ Plotini Opera I, 2, 5.

¹⁰⁷ Plotini Opera III, 6, 5.

¹⁰⁸ W platonizmie należą do nich tradycje orfizmu i misteriów wschodnich, a w neoplatonizmie, który nie jest pod tym względem rozumiany jednoznacznie, można mówić o pewnych odniesieniach do religii. Édouard des Places pisze o obecności w neoplatonizmie „uczucia religijnego” rozpalającego się zwłaszcza w momencie ekstazy itp. Ilustruje to następującymi tekstami *Ennead*: I, 6, 8; V, 1, 1, 1–3 i 33–35, Places, *La Religion Grecque*, 300–302. W słynnym tekście z VI *Enneady*, rozdz. 9, 11, 1 jest mowa o ekstazie z odwołaniem się do języka misteriów pogańskich: „I to właśnie chciało uprzytomnić owo zalecenie naszych misteriów (μυστηρίων)”.

¹⁰⁹ Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, 202–203.

¹¹⁰ Plotini Opera I, 6, 5; 8, 5; II, 4, 10; III, 6, 5; IV, 9, 5; V, 82; San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 4, 1; I, 6, 1; I, 9, 3; I, 7, 2.

¹¹¹ Plotini Opera IV, 31; San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 25, 6.

¹¹² Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 68, 74.

¹¹³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 4, 1.

i uzyskaniu go dzięki pomocy łaski Bożej¹¹⁴. O biernej nocy zmysłów Plotyn nie wspomina, a uczucie (πάθος) rozumie pejoratywnie¹¹⁵.

- d) Według Plotyna widzenie Bytu najwyższego nie może się dokonać, jeśli dusza nie porzuci rozumowania dyskursywnego i wiedzy, a następnie – zdaniem niektórych komentatorów jego myśli – i poznania intuicyjnego tak, aby między spojrzaniem umysłu a Jednym zapanowała pustka, bez żadnej formy (ἀνείδεος)¹¹⁶. „Przecież i dusza, ilekroć zapłonie żywą miłością ku Niemu, odkłada wszelką postać, jaką ma, nawet jeśli to była postać umysłowego w niej bytu”¹¹⁷. Oto dlaczego pisze on: „odrzuć wszystko!” (ᾠφέλε πάντα)¹¹⁸. Dopiero w pustce może dokonać się zjednoczenie z Jednym.

Także i Jan pisze, że dusza w trakcie przemierzania itinerarium duchowego doznaje pewnej pustki we władzach duszy, poprzez którą dysponuje się do zjednoczenia z Bogiem¹¹⁹. Jest ona spowodowana przez kontemplację oczyszczającą, która w trakcie nocy zmysłów powoduje w zmysłach oschłość¹²⁰, a w nocy ducha oczyszcza ducha z wszelkiego posiadania i afektu naturalnego¹²¹ i pozostawia władze duszy w ogołoceniu¹²². Aby dusza mogła zjednoczyć się z Bogiem, jej wola opuszczona i pogrążona w mrokach swych uczuć winna pozostać mocno oparta na wierze w Boga¹²³. U Jana od Krzyża pustka będąca przejawem dokonującego się oczyszczenia jest związana z postępowaniem w jednoczeniu się duszy z Bogiem i nie narusza ontycznego stanu człowieka; u Plotyna natomiast oczyszczenie i rozumienie pustki ma zupełnie inny charakter, gdyż oczyszczenie zmierza do anihilacji ontycznej bytu w Jedni¹²⁴.

Według Jana od Krzyża ciemna noc kontemplacji przynosi także światło Boże i miłość, gdyż Bóg niekiedy przenika rozum, udzielając mu poznania, a kiedy indziej rozplómienia wolę człowieka miłością¹²⁵.

- e) Droga do zjednoczenia jest odbywana w samotności, według przejętej od Plotyna w historii mistyki formuły: „sam na sam”, którą znajdujemy w ostatnim zdaniu *Ennead*: „Oto życie bogów oraz bożych i szczęśliwych ludzi – poniechanie rzeczy

114 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 118.

115 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 119–120.

116 Corte, „Plotin et Nuit de L'Esprit”, 103–104.

117 *Plotini Opera* VI, 7, 34, 2: „ἐπει καὶ φυγή, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἦν ἔχει μορφήν, καὶ ἔτις ἄν καὶ νοητοῦ ἢ ἐνν αὐτῆ”.

118 *Plotini Opera* V, 3, 17, 38.

119 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 2, 13.

120 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 9, 6.

121 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 9, 1.

122 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 7, 1.

123 San Juan de la Cruz, *A un religioso*.

124 Corte, „L'expérience mystique”, 200.

125 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 12, 7.

innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do Samotnika (φυγγή μόνου πρὸς μόνον)¹²⁶.

Również Jan od Krzyża pisze o ważnej funkcji samotności. Dysponuje ona duszą do bycia prowadzoną i poruszaną przez Boskiego Oblubieńca¹²⁷. „Żyła ukryta w samotności (*en soledad vivia*) i w samotności swe gniazdo uwiła, i w samotności ją prowadził, Umiłowany [...]”¹²⁸. Droga samotności jest warunkiem dobrze przeżywanej modlitwy, postępu i zjednoczenia z Bogiem. W nocy ciemnej dusza doświadcza bolesnej samotności¹²⁹. Należy i tu zauważyć, że u Jana samotność ma inny charakter niż u Plotyna, jest naznaczona wzajemną miłością.

- f) Warunkiem i przestrzenią zjednoczenia z Jednym jest „bezgłośna kontemplacja” (θεωρία ἄσποφος)¹³⁰. „I odbywa się wszystko bezgłośnie (ἀσποφητὶ μὲν δι᾽ πάντα), gdyż nie potrzeba zgola jawnego przedmiotu oraz «zewnątrznego oglądania» i «czynności» [...]”¹³¹. Bezgłośność metafizyczna jest cechą kontemplacji odbywanej bez zaangażowania zmysłów, rozumu, słów, w niej dokonana się emanacja bytów, w niej winien również dokonać się ich powrót do Jedni¹³².

Również Jan akcentuje wartość milczenia w modlitwie i kontemplacji. Ogołocenie władz duszy i sprowadzenie ich do milczenia dysponuje człowieka do słuchania Boga¹³³. „Jedno słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn i to słowo wypowiada nieustannie w wieczystym milczeniu (*silencio divino*); w milczeniu też powinna słuchać go dusza”¹³⁴. Głębokie milczenie jest warunkiem dostąpienia kontemplacji, szczególnego działania Ducha Bożego w duszy.

- g) I oto stan zjednoczenia w ujęciu Plotyna: „Skoro zaś duszy z Nim się poszczęści i ono przyjdzie do niej, a raczej ujawni swoją obecność, skoro dusza wyzwoli się z doraźnych nalotów, to i piękna będzie po takim przygotowaniu, jak tylko być może najbardziej i dojdzie do podobieństwa z Nim [...]. I nagle (ἐξαιφνης) ujrzy dusza w sobie objawionego Boga, albowiem nie ma niczego pomiędzy nimi pośrodku i nie są już dwójgiem, lecz Jednym są oboje: oto już ich nie rozróżniesz, jak długo On jest obecny”¹³⁵. Ekstaza przychodzi na dusze w sposób niespodziewany, nagły, i jest szczytem wzniesienia się mędrca greckiego¹³⁶. Zjednoczenie z Jednym nie ma jednakże charakteru osobowego, a jest jedynie doznaniem jakiejś Jego obecności. W trakcie tego zjednoczenia zanika rozróżnienie pomię-

¹²⁶ Plotini Opera VI, 9, 11, 51.

¹²⁷ San Juan de la Cruz, *Cántico* B, 34, 1.

¹²⁸ San Juan de la Cruz, *Cántico* B, 35 l.

¹²⁹ San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 7, 3.

¹³⁰ Plotini Opera III, 8, 4, 27.

¹³¹ Plotini Opera III, 8, 5, 25–30.

¹³² Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 224–226.

¹³³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 3, 4.

¹³⁴ San Juan de la Cruz, „Dichos de luz y amor”, 27.

¹³⁵ Plotini Opera VI, 7, 34.

¹³⁶ Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 231.

dzy poznającym i poznawanym. Według Borda „Jedno nie interweniuje, nie ma takiej intencji ani inicjatywy, wszystko zależy od duszy, a jednak w momencie decydującym, szczytowym, ukazanie się Jednego jest przedstawione [przez Plotyna] nie jako skutek konieczny, ale jako szansa bardzo rzadka, która nie trwa długo”¹³⁷. Doświadczenie wydaje się tu wykraczać poza ustaloną doktrynę.

Według Jana od Krzyża „zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość”¹³⁸. Zjednoczenie duszy z Bogiem, w odróżnieniu od chwilowej plotyńskiej ekstazy, ma charakter bardziej trwały, habitualny.

Co wynika z tych porównań dotyczących kresu drogi duchowej? Według Plotyna kontemplacja dokonuje się nagle, co – zdaniem Bouyera – wskazuje na stan doznawania w sobie działania Bożego, stan mistyczny, „bliski doświadczeniu Boga biblijnego”¹³⁹. Do takiej interpretacji skłania go jeszcze inna wypowiedź Plotyna: „I wtedy trzeba wierzyć, że się widziało, kiedy duszy nagle światło rozbłyśnie, albowiem ono jest, to światło, od Niego i jest to On Sam”¹⁴⁰. Częściej spotykane są jednakże inne interpretacje, zwłaszcza ta w sensie gnozologicznym, podkreślająca tożsamość między poznającym i poznawanym (M. de Corte)¹⁴¹. Święty Jan mówi o zjednoczeniu na poziomie woli po doznaniu przemiany w Bogu mocą miłości Bożej, dojścia do Boga „tajemniczymi schodami”, czyli drogą kontemplacji¹⁴². U Plotyna wola odgrywa o wiele mniejszą rolę niż rozum.

W każdym z przytoczonych tekstów Jana od Krzyża ujawnia się pewne podobieństwo językowe do tekstów *Ennead* i zarazem ich odmienny sens. W jaki sposób należy to podobieństwo tłumaczyć? Według Borda nie jest ono przypadkowe. O czym więc ono świadczy? Czy jest to tylko zewnętrzna szata słowna, czy coś więcej?

We współczesnym ujmowaniu relacji pomiędzy mistyką chrześcijańską a jej pozachrześcijańskimi formami von Balthasar zwraca uwagę na wartość drogi analogi jako drogi umiarkowanej, pomocnej w otwarciu się na wartości innych religii, pod warunkiem, że nie odejdzie się od przesłanek objawienia i od chrześcijańskiej natury doświadczenia duchowego i mistycznego¹⁴³. W chrześcijaństwie to doświadczenie ogniskuje się wokół relacji osobowej człowieka z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym, jest przeżywane we wspólnocie Kościoła i ukierunkowane na zjednoczenie

¹³⁷ Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 220.

¹³⁸ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 5, 3.

¹³⁹ Bouyer, *Mysterion*, 228–229.

¹⁴⁰ *Plotini Opera* V, 3, 17.

¹⁴¹ Seidl, „L'union mystique”, 253; Salmona, „Plotino”, 1967–1968.

¹⁴² San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 18.

¹⁴³ Balthasar, „Zur Ortsbestimmung”, 45. Inne dwie drogi, to: naiwne utożsamianie zewnętrznych zjawisk duchowych i wewnętrznych doświadczeń albo teza, że chrześcijaństwa nie należy porównywać z żadną religią. *Ibidem*, 44–45.

z Bogiem. Taką drogą szedł św. Jan od Krzyża, gdy poznawał teorię mistyki i naukę do niej prowadzącą, sięgając do Pseudo-Dionizego i – jak na to wskazują podane tu racje – także do Plotyna. Mogła go do tego skłaniać obecność tradycji platońskiej i neoplatońskiej w chrześcijaństwie. Jego inspiracja pismami Aleksandryczyka zdawała się zakładać wspomnianą analogię i miała na celu znalezienie odpowiedniego wyrazu doświadczenia duchowego i mistycznego. Pierwszym środkiem wyrazu tego doświadczenia była dla św. Jana poezja, której wyrazem są strofy jego *Pieśni Duchowej* i *Żywego Płomienia Miłości*. Drugim są komentarze do nich i pisane prozą dzieła *Droga na Górę Karmel* oraz *Noc ciemna*.

Jeśli przyjmiemy za Bordem, że Jan od Krzyża czytał Plotyna, to – jak wynika z jego analiz, w których ogromną część stanowią zauważone różnice w doktrynie duchowej, a jedynie niewielką część stanowią podobieństwa, które także mogą rodzić wątpliwości – jedynym przekonywującym powodem sięgania hiszpańskiego mistyka do pism Aleksandryczyka może być to, że poszukiwał w nich inspiracji do opisu doświadczenia duchowego i mistycznego, które chciał wyrazić nie tylko językiem poezji, ale najbardziej uniwersalnym językiem mogącym umożliwić dostęp do jego doktryny wszystkim, uczonym i prostym. Teologia ówczesna, wyrażana w pojęciach scholastycznych, nie dostarczała takiego języka, także styl pism Pseudo-Dionizego, cechujący się językiem bardzo spekulatywnym, abstrakcyjnym, włączonym w przyjęty przez niego system myślenia¹⁴⁴, nie mógł zadowolić Jana. Jest rzeczą naturalną, że szukał on inspiracji u tych, którzy osobiście przeżyli doświadczenie mistyczne, i że doświadczenie duchowe opisane przez Plotyna, także to osobiste, uznał za przydatne, gdy chodzi o zawarte w *Enneadach* rozważania i fenomenologiczne opisy.

„Często, kiedy budzę się w sobie z ciała i znajduję zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do lepszego «działu», albowiem działałem życie najlepsze i utożsamiałem się z tym, co boskie [...]”¹⁴⁵. Plotyn w sposób przekonujący daje świadectwo temu, że człowiek może się „przebudzić” do nowego życia, że może zjednoczyć się z Bogiem, że w owym doświadczeniu może doznać nadziemskiej radości i szczęścia¹⁴⁶. „I ogląda (dusza) w tym płąsie Źródło życia, Źródło umysłu, Początek bytu, Przyczynę dobra, Korzeń duszy! [...] bytujemy mocniej, kiedy się przytulimy do Niego, i tutaj jest ów «dobrostan», podczas gdy oddalenie oznacza byt samotny i słabszy; tutaj wypoczywa dusza zewnątrz utrapień, ponieważ wzniosła się na wyżynę wolną od utrapień, a także myśli umysłowo tutaj i nie hołduje żadnym namiętnościom tutaj i oto tutaj jest życie prawdziwe [...]. I kto ujrzał, ten wie o czym mówię, a mianowicie, że dusza miewa wtedy inne życie, kiedy podchodzi i udział w Nim weźmie, tak iż pozna po tym stanie swoim, że oto obecny jest Szafarz praw-

¹⁴⁴ Bernard, „La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite”, 523.

¹⁴⁵ *Plotini Opera* IV, 8, 1. Dalsza część tego opisu, zob. tekst i przyp. 48.

¹⁴⁶ Por. *Plotini Opera* VI, 9, 9.

dziwego życia i że nie trzeba już niczego więcej, lecz wprost przeciwnie, że trzeba odrzucić rzeczy inne i mieć tylko w Nim ostoję i Nim się stać jedynie, usunąwszy nasze wszystkie dookolne naleciałości¹⁴⁷.

Ujawnia się tu w sposób bardzo wyraźny osobiste doświadczenie duchowe i mistyczne Plotyna. Czy nie wskazuje ono na to, że nie pojmował on swej metafizyki wyłącznie obiektywnie, ale także subiektywnie, przeżywając ją jako poszukiwanie mądrości i szczęścia, Absolutu, jak tego oczekiwano od filozofii w starożytności?

Arnou uważa, że Plotyn „widział w misteriach środek oczyszczenia, skupienia i przybliżenia się do Boga, przygotowanie ascetyczne”¹⁴⁸. I dodaje: „Ekstaza plotyńska jest więc blaskiem egzaltacji religijnej porównywalnej do tej, która oświeca i chwyta, czyli do momentu maksymalnej inicjacji”¹⁴⁹.

Zakończenie

Będąca u genezy plotyńskiej wizji świata emanacja z Jednego, jest rozbieżna z objawieniem chrześcijańskim, według którego wielość bytów istnieje dzięki wolnej i stwórczej inicjatywie Boga Trójjedynego, powołującego je do istnienia z miłości, byty rozumne zaś – do bliskiej wspólnoty ze sobą. Również plotyńska wizja powrotu poszczególnych hipostaz (umysł, dusza jednostkowa i dusza świata) do Początku, poprzez ascetyczne i kontemplacyjne wznoszenie się, różni się od powrotu człowieka i ludzkości odkupionej z grzechu i zmierzającej do Boga drogą wiary w pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa, do Początku i Końca stworzenia.

Według Plotyna chodzi o przejście duszy tą samą drogą, z poziomu pozostających w konflikcie zmysłów z duchem, na poziom ducha czystego, transcendującego zmysły, przejście przez pełną wysiłku koncentrację na Jednym i na swym „ja”, radykalną ascezę, wysiłek umysłu przekraczającego siebie na poziomie rozumowego poznania, przez kontemplację, aż do zjednoczenia z Jednym. Natomiast droga na Górę Karmel jest drogą ożywianą nie naturalnym pragnieniem, lecz wiarą i miłością do Umiłowanego, drogą oczyszczenia z grzechu i przywiązań do niego przez aktywną ascezę i bierne oczyszczenia (noc zmysłów i noc ducha) z korzeni grzechu, dokonane w głębi duszy przez Boga, gdyż dusza sama z siebie nie może odzyskać wolności duchowej.

W zjednoczeniu z Jednym w kontemplacji plotyńskiej i w ekstazie, która ma charakter nieświadomy, krótkotrwały, sporadyczny, jednostka nie ztraca się, ale powraca po niej do poprzedniej świadomości. Również każdorazowe zjednoczenie

¹⁴⁷ *Plotini Opera* VI, 9, 1–2; 4–5; 39–40.

¹⁴⁸ Arnou, *Il desiderio di Dio*, 214.

¹⁴⁹ Arnou, *Il desiderio di Dio*, 214–215.

z Bogiem według mistyka Karmelu ma charakter nieświadomy, ale za to bardzo ubogacający duchowo, gdyż kształtuje permanentne zjednoczenie, odczuwane w głębi duszy, wprowadza ją w stan zaślubin duchowych.

Święty Jan od Krzyża, choć inspirował się myślą Plotyna, zwłaszcza tą dotyczącą sposobu oczyszczenia duszy, nie jest neoplatonczykiem. To, co przyjął, dotyczy strony językowej, opisowej, doświadczenia ascetycznego i mistycznego; głęboko to zasymilował, połączył i zintegrował ze strukturą chrześcijańskiej wiary. „Orędzie Plotyna nie tylko zostało pogłębione przez Jana, ono zostało przemyślane według nowej optyki, przekształcone [...] Analiza sanjuanistyczna jest wielką syntezą: studium psychologiczne i filozoficzne zostało przedłużone przez objawienie, ubogacenie refleksją tak, iż żaden jego skarb nie został utracony”¹⁵⁰.

Bibliografia

- de Andia, Y., *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys L'Aréopagite* (Leiden – New York – Köln: Brill 1996).
- Arnou, R., *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino* (tł. C. Ghielmetti – A. Trotta) (Milano: Vita e Pensiero 1997).
- von Balthasar, H.U., *Modlitwa i kontemplacja* (tł. Z. Włodkowska) (Kraków: Znak 1965).
- von Balthasar, H.U., „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik”, W. Bierwaltes – H.U. von Balthasar – A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1974) 37–71.
- von Balthasar, H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna. II. Modele teologiczne. 2. Od Dantego do Peggy* (tł. E. Marszał – J. Zakrzewski) (Kraków: WAM 2008).
- von Balthasar, H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna. III/1. Metafizyka. 1. Starożytność* (tł. L. Łysień) (Kraków: WAM 2010).
- Baruzi, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris: Alcan 1931).
- Beierwaltes, W., *Platonizm w chrześcijaństwie* (tł. P. Domański) (Kęty: Antyk 2003).
- Bernard, C.A., „La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite”, *Gregorianum* 68 (1987) 523–566.
- Beutler, R. – Theiler, W., „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise”, *Plotins Schriften* (Hamburg: Meiner 1971) VI, 101–178.
- Bezançon, J.-N., „Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 3 (1965) 133–160.
- Bord, A., *Plotin et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1996).
- Borriello, L., „Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża”, *Mistyczne doświadczenie Boga* (Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej 1993) 21–33.
- Bouyer, L., *Mysterion. Dal mistero alla mistica* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1998).
- Bréhier, E., *Histoire de la philosophie. I. Antiquité et Moyen Age* (Paris: Quadrige/PUF 1981).

¹⁵⁰ Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 74.

- Cilento, V., „La mistica ellenica”, *La mistica non cristiana* (red. E. Ancilli) (Brescia: Morcelliana 1969) 187–304.
- de Corte, M., „L'expérience mystique chez Plotin et Saint-Jean de la Croix”, *Études Carmélitaines* 20 (1935) 164–215.
- de Corte, M., „Plotin et Nuit de L'Esprit”, *Études Carmélitaines* 23 (1938) 102–115.
- Cyciura, P., *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm. Metafizyka i teoria poznania* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2008).
- Dembińska-Siury, D., *Plotyn* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1995).
- Desalvo, C., *L'“Oltre” nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa* (Milano: Vita e Pensiero 1996).
- Enneades praemissio Porphyrii de vita Plotini* (ed. R. Volkmann) (Leipzig: 1883–1884) I–II, tł. pol. A. Krokiewicz: „Porfiriusz: o życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg”, *Plotyn, Enneady* (Warszawa: Wydawnictwo AKME 2000) I, 62–88.
- Eulogio de la Vierge du Carmel, „Denys L'Aréopagite (Le Pseudo). Au 16 siècle. 2. Saint Jean de la Croix”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (red. M. Viller et al.) (Paris: Beauchesne 1957) III, 399–408.
- Gatti Perer, M.L., *Plotino e la metafisica della contemplazione* (Milano: Vita e Pensiero 1996).
- Hadot, P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (tł. P. Domański) (Warszawa: Fundacja Aletheia 2003).
- Hadot, P., *Plotyn albo Prostota spojrzenia* (tł. P. Bobowska-Nastarzewska) (Kęty: Antyk 2004).
- Henry, P., – Schwyzer, H.-R., *Plotini Opera*, editio minor (Oxford: E Typographeo Clarendoniano 1964–1982, tł. pol. A. Krokiewicz: *Plotyn, Enneady* (Warszawa: Wydawnictwo AKME 2000) I–III (= *Plotini Opera*).
- Koch, J., „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”, *Kant-Studien* 48 (1956–1957) 117–133.
- Legowicz, J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986).
- Lucien-Marie de Saint-Joseph, „Jean de la Croix (saint)”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (red. M. Viller) (Paris: Beauchesne 1974) VIII, 408–447.
- Maritain, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (Paris: Desclée De Brouwer 1946).
- McGinn, B., *Die Mystik im Abendland. I. Ursprünge* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 1991).
- D'Onofrio, G., *Historia Teologii. II. Epoka średniowieczna* (tł. W. Szymona) (Kraków: Wydawnictwo M 2010).
- des Places, E., *La Religion Grecque. Dieu, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique* (Paris: Picard 1969).
- Ruiz-Salvador, F., „Giovanni della Croce”, *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica* (red. E. Ancilli – M. Paparozzi) (Roma: Città Nuova Editrice 1984) I, 547–597.
- Ruiz-Salvador, F., *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka* (tł. J.E. Bielecki) (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1998).
- Salmona, B., „Identità metafisica e uguaglianza per amore. Plotino e S. Giovanni della Croce”, *Ephemerides Carmelli* 20 (1969) 79–125.
- Salmona, B., „Il neoplatonismo”. *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* (red. E. Ancilli – M. Paparozzi) (Roma: Città Nuova Editrice 1984) II, 587–612.

- Salmona, B., „Plotino”, *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (red. E. Ancilli et al.) (Roma: Città Nuova Editrice 1990) III, 1965–1973.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas* (Edición crítica, notas y apendices por L.R. de la Iglesia) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1982), tł. pol. B. Smyrak: św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dzieła* (Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych 1986).
- Schmitt, V.E., *Contemplatio. Die Mystik des Karmel aus Quellen frühchristlicher Kontemplation* (Würzburg: Echter 2007).
- Seidl, H., „L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin”, *Revue Thomiste* 83 (1985) 253–264.
- Špidlík, T. – Gargano, I., *Duchowość Ojców Kościoła. A. Duchowość Ojców Greckich i Wschodnich* (tł. K. Franczyk – J. Serafin) (Historia Duchowości 3; Kraków: Homo Dei 2004) 5–178.
- Sudbrack, J., „Einführung”, *Geschichte der christlichen Spiritualität. I. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert* (red. B. McGinn – J. Meyendorff – J. Leclercq) (Würzburg: Echter 1993) 11–20.
- Sułowski, Z., „Arabowie. III. Historia”, *Encyklopedia katolicka* (red. F. Gryglewicz – R. Łukaszyka – Z. Sułowskiego) (Lublin: TN KUL 1973) I, 851–853.
- Swieżawski, S., *Człowiek średniowieczny* (Warszawa: IFIS PAN 1999).
- Święta Teresa od Jezusa, „Księga fundacji”, Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła* (tł. H.P. Kossowski) (Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych 1987) II, 446–745.
- Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii. I. Filozofia starożytna i średniowieczna* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978).
- Théry, P.G., „Denys au Moyen Age. L'Aube de la «nuit obscure»”, *Études Carmélitaines* 23 (1938) 68–74.
- Troullard, J., „Raison et mystique chez Plotin”, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 20 (1974) 3–14.
- Urbański, S., „Droga do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża”, *Na drodze zjednoczenia z Bogiem* (red. J.W. Gogola) (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 2000) 93–112.
- Vanneste, J., „La doctrine des trois voies dans la *Théologie Mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite”, *Studia Patristica* 8 (1966) 462–467.
- Waaijman, K., *Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997).
- Zmorzanka, A., „Hipostaza”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003) IV, 477–483.

