

Daria Szymańska-Kuta

Instytut Religioznawstwa  
Uniwersytet Jagielloński

## KILKA UWAG NA TEMAT EKSTAZY PLOTYNA – WOKÓŁ INTERPRETACJI *ENN.* IV 8[6],1,1–11

Nie sposób określić jednoznacznie, na czym polegała ekstaza Plotyna. Dwa kluczowe teksty, które do niej odsyłają – osobisty przekaz Plotyna zamieszczony w *Enneadach* oraz relacja Porfiriusza zawarta w *Żywocie Plotyna* – dostarczają skąpych i cokolwiek enigmatycznych informacji na ten temat. Porfiriusz informuje zaledwie, że Plotynowi „»nieraz« (πολλάκις), kiedy się wzbijał do pierwszego i zaświatowego Boga na skrzydłach swoich myśli tudzież na szlakach, wskazanych przez Platona w *Biesiadzie*, »rozbłysł« ów Bóg [...]” i precyzuje, że w czasie, który spędzili wspólnie, około czterech razy „dosięgnął owego Wzoru”, czyli „zjednoczenia się z Bogiem najwyższym” (*V. Plot.* 23,7–18)<sup>1</sup>. Plotyn natomiast opisuje własne doświadczenie tylko w jednym, słynnym fragmencie *Enn.* IV 8[6],1,1–11, w którym przedstawia je z osobistej perspektywy:

Często (πολλάκις), kiedy budzę się w sobie z ciała i znajduję zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego (ἐμαυτοῦ δὲ εἶσω), 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 w ogóle sposób i teraz schodzę i w jaki też w ogóle sposób uwnętrzniła się mi dusza w ciele, skoro jest takim jestestwem, jakim rozbłysła sama w sobie, mimo że przebywa w ciele.

Lektura *Enn.* IV 8[6],1,1–11 skłania część badaczy do interpretacji, w myśl której sformułowanie o wielokrotnym (πολλάκις) „budzeniu się w sobie z ciała” jest świadectwem licznych, powtarzających się epizodów mistycznych, jakich Plotyn miał doznawać. Takie odczytanie *Enn.* IV 8[6],1,1–11 może potwierdzać przytoczona powyżej relacja Porfiriusza, powtarzająca informację o wielokrotnych (πολλάκις) przypadkach „zjednoczenia się z Bogiem najwyższym”. Jak wykazał Pierre Hadot,

<sup>1</sup> Wszystkie fragmenty *V. Plot.* oraz *Enn.* podaję w tłumaczeniu A. Krokiewicza (Plotyn, *Enneady*, Warszawa 2000–2003). Tekst grecki wg *Plotini Opera*, wyd. P. Henry, H.-R. Schwyzer, t. 1–3, Paris–Bruxelles–Leiden 1951–1973.

Porfiriusz może się odnosić w tym miejscu do tego samego doświadczenia, które Plotyn przedstawił w *Enn.* IV 8[6],1,1–11. Co więcej, Hadot zauważył, że opisując ekstazę Plotyna, mógł się Porfiriusz posługiwać tekstem *Ennead*, ponieważ w *V. Plot.* 23,7–18 występują te same sformułowania, które znajdują się w *Enn.* IV 8[6],1,1–11, czego przykładem jest powtórzenie słowa *πολλάκις*<sup>2</sup>. Z obu tekstów można zatem wnioskować o częstych doświadczeniach o charakterze incydentalnym, przejawiających się jako nietrwale, chwilowe przerwanie zwykłego sposobu bycia, po których następował powrót do poprzedniego stanu<sup>3</sup>. Zarówno incydentalność epizodów mistycznych, jak i użyta metaforyka „wychodzenia” i „schodzenia” z powrotem – „budzenia się w sobie z ciała” i „zejścia” z umysłu do rozumowania, jakie następuje po zjednoczeniu z Umysłem (lub zjednoczenia z Jednym)<sup>4</sup> – może ponadto skłaniać do stwierdzenia, że opisane doświadczenie przyjmowało postać ekstazy rozumianej jako pewien rodzaj chwilowego uniesienia.

Nie ma jednak pewności, czy takie odczytanie *Enn.* IV 8[6],1,1–11 jest poprawne i czy można stąd wnosić o częstych chwilowych uniesieniach, jakich Plotyn miał doświadczać. Analiza tekstu przeprowadzona przez Dominica J. O’Mearę pozwala na wydobycie zgola innej wymowy przytoczonego fragmentu. Zwrócił on uwagę, że słowo *πολλάκις*, na którym Hadot oparł przekonanie o wielokrotnych uniesieniach Plotyna, występuje w tekście w konwencjonalnym zwrocie językowym: „wielokrotnie ... zastanawiam się”<sup>5</sup>, a zatem w ogóle nie odnosi się do zjednoczenia z Umysłem lub Jednym, tylko do refleksji nad nim, którą – zgodnie z wymową tekstu zaproponowaną przez O’Mearę – Plotyn często (*πολλάκις*) podejmował. Już w swoim wcześniejszym studium O’Meara zauważył, że w *Enn.* IV 8[6],1,1–11 Plotyn zastanawia się nad naturą samego doświadczenia, wyrażając przy tym zakłopotanie wobec faktu, że nie jest ono trwałe, gdyż dusza, wzniósłszy się na poziom umysłowy, degraduje się na powrót i pogrąża w czynnościach życiowych ciała<sup>6</sup>. Tak odczytany

<sup>2</sup> P. Hadot [w:] *École Pratique des Hautes Études, V-e Section, Annuaire 78*, Paris 1970–1971, s. 285 [za:] D.J. O’Meara, *À propos d’un témoignage sur l’expérience mystique de Plotin (Enn. IV 8[6],1,1–11)*, „*Mnemosyne*” 1974, nr IV/27, s. 240 [reprint artykułu w:] D.J. O’Meara, *The Structure of Being and the Search for the Good. Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*, Aldershot 1998 (Variorum Collected Studies Series, CS 629).

<sup>3</sup> Por. P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 16, 58–66.

<sup>4</sup> Interpretatorzy *Enn.* IV 8[6],1,1–11 nie są zgodni co do tego, czy doświadczenie, które Plotyn opisuje w tym miejscu, odnosi się do zjednoczenia z Jednym, jak sądzi J.M. Rist (*Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 56), czy do zjednoczenia z Umysłem, jak twierdzi P. Hadot (*Plotyn albo prostota spojrzenia*, s. 16).

<sup>5</sup> D.J. O’Meara, *Plotinus. An Introduction to the „Enneads”*, Oxford 1995, s. 105. Za tłumaczeniem A. Krokiewiczza zwrot ten brzmiałby: „często ... staję przed trudnym zagadnieniem”.

<sup>6</sup> D.J. O’Meara, *À propos d’un témoignage sur l’expérience mystique de Plotin...*, s. 242. Komentując ustalenia O’Meary, trzeba zaznaczyć, że nieraz podważał on interpretację Hadota, przedstawiając przy tym dwa różne sposoby odczytania *Enn.* IV 8[6],1,1–11. Najpierw zauważył, że termin „wielokrotnie” (*πολλάκις*) nie odnosi się do zjednoczenia mistycznego, ale do upadku w ciało, jakie po nim następuje (*ibidem*, s. 243), później natomiast doszedł do wniosku, że jest on częścią zwrotu: „wielokrotnie ... zastanawiam się” (D.J. O’Meara, *Plotinus. An Introduction to the „Enneads”*, s. 105). Niemniej jednak obydwie interpretacje O’Meary prowadzą do takiego samego wniosku: termin „wielokrotnie” (*πολλάκις*) nie odnosi się do doświadczenia mistycznego, a zatem na podstawie *Enn.* IV 8[6],1,1–11 nie można wnioskować o wielokrotnych uniesieniach mistycznych Plotyna.

tekst, z uwzględnieniem całości doktryny plotyńskiej, koresponduje z przekonaniem, że zjednoczenie z Umysłem nie ma być przygodnym incydem – nadnaturalnym wydarzeniem, przerywającym na chwilę ciągłość zwykłego sposobu funkcjonowania – ale w pełni naturalnym, względnie trwałym stanem umysłu, niemniej jednak bywa ono przerywane epizodami „upadania w ciało”, jakie się zdarzają, gdyż ciało nieustannie obciąża duszę i odrywa ją od świata umysłowego<sup>7</sup>. W takim ujęciu incydem, do którego odsyła tekst, jest nie tyle „wzniesienie się” na poziom umysłowy, ile raczej powrotny „upadek w ciało”, jaki niekiedy po nim następuje<sup>8</sup>.

Jak widać, wyobrazenie ekstazy Plotyna jako chwilowego uniesienia, które Plotyn miał przeżyć określoną ilość razy w życiu, nie znajduje jednoznacznego potwierdzenia w tekście *Enn.* IV 8[6],1,1–11. Nie znajduje ono takiego potwierdzenia również w przytoczonym na wstępie *Żywocie Plotyna*, w którym skądinąd Porfiriusz nie stronił od przyznawania Plotynowi atrybutów „boskiego męża”. Przedstawiając Plotyna jako idealnego filozofa, obdarzył go nadnaturalną aurą i przypisał mu zawiadywanie mocami magicznymi (*V. Plot.* 10)<sup>9</sup>, nie zważając na fakt, że Plotyn nie podzielał popularnego w swoich czasach zainteresowania magią, co więcej, dystansował się od zjawisk religijnych tego typu<sup>10</sup>. Krytyczna lektura *Żywota Plotyna* pokazuje też, że pisząc o wielokrotnych uniesieniach Plotyna, Porfiriusz odwołał się – jako do wzorca plotyńskiej ekstazy – do platońskiej *Uczty* (209e–212a), gdzie, nawiązując do schematu wtajemniczenia w misteria, Platon zobrazował akt abstrakcji – przejście od poznania piękna naturalnego (piękna pojedynczych ciał) do poznania istoty piękna – wieńcząc je stwierdzeniem („I nagle mu się cud odślania; piękno samo w sobie” – 210e, tłum. W. Witwicki) stylizującym poznanie abstrakcyjne na  $\epsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\iota\alpha$  – epifanię misteryjnej tajemnicy. Pokazuje to, że zgodnie z konwencją literacką charakterystyczną dla tradycji platońskiej, zapoczątkowaną przez Platona i polegającą na ujmowaniu procesów poznawczych w kategoriach religijnych, Porfiriusz posługuje się językiem wyobrażeń religijnych dla opisanego osiągnięć filozoficznych swojego mistrza<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Taką wymowę doktryny plotyńskiej potwierdza fragment *Enn.* VI 9[9],10,1–3, gdzie Plotyn pisze: „Więc jak wytłumaczyć, że tam nie pozostaje (mian. dusza)? Dlatego, niestety, że się jeszcze nie »wydobyła« całkowicie, ale nadejdzie chwila widzenia bez przerwy, kiedy ci już nie będzie brudzić uprzykrzone ciało”; oraz inne sformułowania Plotyna, takie jak „[...] bądź blisko jesteśmy, bądź też odpadamy od Niego z powodu trudności wokół Niego” (*Enn.* VI 9[9],3,53–54).

<sup>8</sup> D.J. O’Meara, *À propos d’un témoignage sur l’expérience mystique de Plotin...*, s. 243. Podobne stanowisko akcentuje J. Bussanich, który, dokonując rewizji stanu badań nad mistyką Plotyna, skrytykował dotychczasowe ujęcia i doszedł do wniosku, że sprowadzając mistykę Plotyna do incydentalnych, chwilowych stanów, badacze uprościli i wypaczyli jej istotę, którą należy upatrywać w dążeniu do stałego podtrzymywania i ciągłego wzmacniania stanu zjednoczenia z Umysłem jako trwałej kondycji. J. Bussanich, *Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspective*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 1997, nr 71, s. 361–362. Należy przy tym zwrócić uwagę, że D.J. O’Meara scharakteryzował mistykę Plotyna w taki sposób już w roku 1974, o czym J. Bussanich nie wspomina.

<sup>9</sup> Weryfikacja wątków magicznych, obecnych w *Żywocie Plotyna* – L. Brisson, *Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la „Vie de Plotin” par Porphyre* [w:] *Porphyry, La Vie de Plotin*, L. Brisson et al. (eds.), vol. 2, Paris 1992, s. 465–475; D.J. O’Meara, *Plotinus. An Introduction to the „Enneads”*, s. 3.

<sup>10</sup> Znakomitym przykładem negatywnego stosunku Plotyna do magii jest *Enn.* II 9[33],14.

<sup>11</sup> Mimo to jednak – jak zauważył Jean Trouillard – Porfiriusz przyczynił się do upowszechnienia przekonania o licznych ekstazach Plotyna (*La Purification plotinienne*, Paris 1955, s. 98). E.R. Dodds

W analogiczny sposób postępuje zresztą sam Plotyn. Dla przykładu, posługuje się pojęciem boskiego uniesienia – natchnienia i owładnięcia przez bóstwo – (ἐνθουσιάζω) (*Enn.* V 3[49],14,9; VI 9[9],11,13), ale bynajmniej nie obrazuje za jego pomocą stanu właściwego wieszczkom owładniętym przez bóstwo, tylko opisuje szczytowy punkt własnej filozofii, jakim dla Plotyna jest poznanie ostatecznej podstawy rzeczywistości, czyli Jedna. Podobnie w przypadku terminu ἔκστασις<sup>12</sup>. W *Enneadach* ἔκστασις występuje w wielu różnych znaczeniach, z czego tylko raz odnosi się bezpośrednio do zjednoczenia z Jednym<sup>13</sup>. I choć w tym jednym miejscu Plotyn charakteryzuje zjednoczenie z Jednym wprost jako ἔκστασις, czyli wyjście z siebie, w innym wprost przeciwnie, opisuje je w kategoriach „spokoju” umysłu, dodając: „[...] dla umysłu spokój (ἡσυχία) nie jest wcale »wystąpieniem« z umysłu (νοῦ [...] ἔκστασις): spokój umysłu jest jego działaniem wolnym od innych działań” (V 3[49],7,13–15)<sup>14</sup>. W ten sposób, opisując zjednoczenie z Jednym w kategoriach spoczynku (στάσις) (VI 9[9],11,15; VI 9[9],11,24) oraz spokoju (ἡσυχία) umysłu (V 3[49],7,13–15), uzyskuje całkowite przeciwieństwo uniesienia. Analiza języka *Ennead* prowadzi więc do wniosku, że zgodnie z zasadą rządzącą sposobem myślenia Plotyna – wyrażoną w słowach „i oto »wewnątrz« jest wszystko” (καὶ πάντα εἶσω – III 8[30],6,40) – filozof używa określeń takich jak „ekstaza” (ἔκστασις) czy „boskie uniesienie” (ἐνθουσιάζω) przenieśnię, opisując za ich pomocą najwyższą formę poznania, dzięki której umysł poznaje Jedno.

Jeżeli ἔκστασις Plotyna jest tylko środkiem stylistycznym, to warto postawić również pytanie, czy system Plotyna można rozpatrywać jako system mistyczny? Otóż, filozofia Plotyna jest podporządkowana nadrzędemu celowi, jakim jest poznanie ostatecznej podstawy rzeczywistości, czyli Jedna. Zakładając, że umysł (jednostkowy) stale uczestniczy w Umyśle (powszechnym), a ten uczestniczy w Jednie, Plotyn przyjmuje, iż poznanie Jedna jest możliwe dzięki poznaniu samego siebie. Poznanie takie wymaga „oczyszczenia” (κάθαρσις) i „oddzielenia” (χωρισμός) duszy od wszystkiego, co ją zwykle zaprzęta – a więc od wszelkich doznań, wyobrażeń, a w końcu, od wszelkich w ogóle myśli – i zwrócenia się ku samej sobie. Jak stwierdza Plotyn: „musi bezpostaciowa być wtedy także dusza, jeżeli jej nie ma bruździć żadna głęboka przeszkoda wewnętrzna w tym, by się napełniła i rozblęśla światłem Pierwszej Natury” (VI 9[9],7,14–16). Wówczas, poprzez introspektywny samoogląd – podczas którego jedynym przedmiotem poznania pozostaje sam umysł – w polu

---

zauważył ponadto, że w analogiczny sposób przyczyniła się do tego tradycja chrześcijańska, która od Plotyna zapożyczyła termin „ekstaza” i zaadaptowała go na określenie chrześcijańskiej *unio mystica* (E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, s. 75).

<sup>12</sup> Zestawienie fragmentów *Ennead*, w których Plotyn używa pojęcia ἔκστασις – J. Trouillard, *op.cit.*, s. 238–239.

<sup>13</sup> *Enn.* VI 9[9],11,23. Por. J. Trouillard, *op.cit.*, s. 97.

<sup>14</sup> Duża dowolność w używaniu pojęcia ἔκστασις wynika niewątpliwie z wieloznaczności samego słowa, które w starożytności nie funkcjonowało jako *terminus technicus* i oznaczało nie tyle stan mistycznego uniesienia, ile raczej jakiegokolwiek „wyjście z siebie”, czyli wszelkiego rodzaju odstępstwo od zwykłego sposobu bycia – od zmiany nastroju po owładnięcie przez bóstwo lub demona. Pojęcie „ekstazy” w starożytności omawia E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju...*, s. 74–75. Por. też: H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. ἔκστασις.

świadości pojawia się niedostrzegana wcześniej podstawa duszy, czyli czysty umysł ujęty w jego pierwotnej naturze, który zbiega się z podstawą całości bytu, czyli z Umysłem powszechnym<sup>15</sup>. Hadot uważa, że jest to „mistyczne doświadczenie widzenia siebie samego, w którym postrzega się siebie jako to, co identyczne z Intelktem, czyli boskim Umysłem”<sup>16</sup>. Uczestnicząc w ten sposób w aktywności Umysłu – który stale kontempluje Jedno – dusza może „zobaczyć” nawet samo Jedno.

To zatem, co bywa nazywane Plotyńską *unio mystica*, polega w istocie na autoidentyfikacji duszy z Umysłem (a w dalszej perspektywie z Jednym), zachodzącej wtedy, gdy dusza rozpoznaje Umysł oraz Jedno jako podstawy własnego bytu, a zarazem jako podstawy całej rzeczywistości. Jak pisze Plotyn: „[...] więc jest Jednem, złączywszy niejako środek ze środkiem” (VI 9[9],10,16–17), a dalej: „Bo jakże na przykład oznajmi ktoś o Nim jako o różnym, skoro nie ujrzał Go wtedy, kiedy widział, jako różnego, lecz jako Jedno w stosunku do siebie” (VI 9[9],10,20–21)<sup>17</sup>. Tak rozumiane „zjednoczenie” nie wymaga od człowieka „wyjścia z siebie”; wprost przeciwnie, wymaga ono wejścia w głąb samego siebie. Co więcej, ponieważ polega ono na odkryciu pierwotnej natury duszy – jej pochodzenia od Umysłu i od Jedna – w konsekwencji nie prowadzi duszy nigdzie indziej, jak tylko na powrót do siebie samej. Dlatego Plotyn podkreśla: „[...] skoro tam się znajdzie, to staje się sobą i tym, czym właśnie była” (VI 9[9],9,22), a dalej dodaje: „dojdzie nie do czegoś »innego«, lecz do siebie samej i w ten sposób, nie będąc w innym, jest właśnie w sobie, to znaczy, w sobie jednej jedynej, a nie w jakimś bycie, który byłby w Nim [tj. w Jednie – przyp. D.Sz.-K.]” (VI 9[9],11,38–41). Jak widać, tym, co niezmiennie dominuje w postawie Plotyna, jest charakterystyczny zwrot „do wewnątrz”, wskazujący, że Plotyńska *unio mystica* przyjmuje postać nie tyle ekstatycznego uniesienia – „wyjścia z siebie” – ile wejścia „w głąb” samego siebie<sup>18</sup>, jak mówi Trouillard: ekstazy immanentnej<sup>19</sup>.

Chcąc więc rozpatrywać system Plotyna jako system mistyczny, należy przede wszystkim podkreślić, że przedstawia się on jako modelowy przykład mistyki introwertycznej (gdymy posłużyć się typologią doświadczeń mistycznych Walte-

<sup>15</sup> Por. E.R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus* [w:] *idem, The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 2001 [1973], s. 136–137 (pierwotnie opublikowany w: „Journal of Roman Studies” 1960, nr 50).

<sup>16</sup> P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, s. 15–16. Por. też A. Krokiewicz, *Plotyn* [w:] *idem, Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 441.

<sup>17</sup> Por. też *Enn.* VI 9[9],8,10–16: „Czy zatem przedmiotem poszukiwań jest ów jakby Środek duszy? Raczej trzeba uznać, że jest Nim coś innego, w czym się zbiegają niejako wszystkie »środki«, i że ma to tylko ogólne podobieństwo ze środkiem naszego koła. Bo wcale nie tak jest kołem dusza, jak na przykład jego rysunek, lecz w tym jeno znaczeniu, że pierwotna natura jest w niej i dokoła niej, że pochodzi (mian. dusza) od takiego i to w wyższym stopniu »takiego jak ona« i że dusze są oddzielnymi całościami”. A dalej Plotyn pisze: „[...] uniósłszy się częścią duszy w ciele nie zanurzona, w tej właśnie części stykamy się środkiem nas samych jakby ze środkiem wszech rzeczy [...] i zżywamy spoczynku” (VI 9[9],8,18–22).

<sup>18</sup> Tę introspektywną perspektywę systemu plotyńskiego obrazują liczne, charakterystyczne zwroty Plotyna, takie jak: „porzucić wszystko, co zewnątrz, i zwrócić się całkowicie do wewnątrz [...]” (VI 9[9],7,17–18), czy: „stanać na owym początku w sobie samym” (VI 9[9],3,20–21).

<sup>19</sup> J. Trouillard, *op.cit.*, s. 97.

ra Terence'a Stace'a<sup>20</sup>), którą Rudolf Otto określa mianem mistyki „pograżania się w sobie”<sup>21</sup>. Mistyka tego typu z reguły przeciwstawia się wszelkiej misticie iluminacyjnej, czyli takiej, którą według Rudolfa Otto cechują: 1) *illuminatum* – nadnaturalne stany i zdolności towarzyszące doświadczeniom mistycznym, takie jak napady transu, wizja, prorocтво itp., 2) woluntaryzm – oznaczający zaangażowanie sfery zmysłowo-emocjonalnej, czyli oparcie doświadczenia na rodzaju podniecenia zmysłowego, jak mówi Otto: „uniesieniu mistycznego Erosa”, oraz 3) metoda mistyczna – stosowanie autotreningu wzbudzającego lub wspomagającego mistyczne przeżycie<sup>22</sup>. Argumenty przemawiające za tym, że również w przypadku Plotyna postawa introwertyczna wyklucza intensywne doznania zmysłowe indukowane za pomocą technik stymulacyjnych, przedstawił Eric Robertson Dodds, wskazując, że w ujęciu Plotyna: 1) metoda, stosowana w celu osiągnięcia unii mistycznej, nie ma charakteru fizjologicznego ani magicznego, ale moralny oraz intelektualny, i polega na ćwiczeniu myślenia analitycznego; 2) doświadczenie mistyczne jest naturalnym działaniem umysłowym, niewymagającym ingerencji czynników nadprzyrodzonych; oraz że 3) w trakcie doświadczenia podmiot nie ulega zawieszeniu, przemieszczeniu ani zamianie na inny, tak jak w stanach owładnięcia przez bóstwo; wprost przeciwnie, prawdziwe „ja” zostaje odzyskane na nowo<sup>23</sup>. Idąc za rozumowaniem Doddsa, trzeba dodać, że Plotyn odrzuca jakiegokolwiek zaangażowanie ciała i zmysłów:

Więc jakaż to droga i ucieczka? Do jej odbycia nie potrzeba nóg: przecież nogi niosą zawsze tylko z jednej ziemi do innej. Nie musisz także przygotować wozu z końmi ani żadnej łodzi, lecz musisz to wszystko precz odrzucić i nie „patrzeć”, musisz jakby zmrzyć powieki i zmienić wzrok i zbudzić inny, który wprawdzie każdy posiada, ale którego mało kto używa (I 6[1],8,21–27).

Posługując się obrazem wozu z końmi (a także łodzi), Plotyn nawiązuje do znanej Platonskiej alegorii duszy jako rydwanu – woźnicy i dwóch koni (*Phaedr.* 253d–254e), gdzie konie oznaczają niższe władze duszy konstytuujące emocjonalno-popędową sferę ludzkiej natury. Stwierdzając, że do osiągnięcia zjednoczenia z Umysłem (a w dalszej perspektywie z Jednym) nie potrzeba „wozu z końmi ani żadnej łodzi”, Plotyn wyraża przekonanie, że ciało oraz sfera emocjonalno-popędowa nie są adekwatnym stymulatorem ani narzędziem unii mistycznej, bo nie polega ona na uniesieniu zmysłowym. Powtarzając za Platonem: „trzeba uciekać stąd” (I 2[19],1,3), Plotyn postuluje „oddzielenie” od ciała (I 1[53],10,9) jako warunek konieczny postępu duszy. „Odjęcie” cielesno-zmysłowej, zwierzęcej strony ludzkiej natury zmierza do osiągnięcia stanu duszy, dzięki któremu „ona »myśli«, i »nie doznaje«” (I 2[19],3,19–20). Miejsce zaangażowania ciała i zmysłów zajmuje tu „wzrok wewnętrzny”, czyli kompetencja umysłowa, i ona jest właściwym narzędziem poznania świata umysłowego.

<sup>20</sup> W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960, s. 61–62.

<sup>21</sup> R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 53–54.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 41–42.

<sup>23</sup> E.R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, s. 138.

Warto też dopowiedzieć, że za rodzaj metody wspomagającej uchwycenie Umysłu, a następnie Jedna, można uznać postulowane przez Plotyna „oczyszczenie” (κάθαρσις), które przygotowuje i uzdalnia duszę do ostatecznego „ujednienia” i w tym sensie pełni funkcję takiego autotreningu, który R. Otto nazywa „prowadzeniem duszy”<sup>24</sup>. „Oczyszczenie” obejmuje postęp moralny oraz intelektualny i koncentruje się na ćwiczeniu duszy rozumnej, o którym Plotyn mówi, że „użycza arcyjasnych początków, o ile tylko zdoła pojąć je dusza” (I 3[20],5,1–2). Ćwiczenie to wychodzi od dialektyki<sup>25</sup>, która „podprowadza” duszę wzwyż (I 3[20],1,18), i zmierza do osiągnięcia stałej kondycji kontemplacyjnej. Można ją uzyskać poprzez wytężoną aktywność umysłową – przy optymalnym wyzyskaniu zdolności przynależnych wrodzonej kompetencji umysłowej. Tak rozumiana kontemplacja, ujęta jako περινόησις – skupione, intensywne myślenie, docelowo wprowadza spoczynek (στάσις) i spokój (ἡσυχία) umysłu<sup>26</sup>.

Elementy, które świadczą o intelektualnym charakterze mistyki Plotyńskiej, trzeba jednak uzupełnić o kilka punktów, w których wyklucza ona aktywność rozumu. Myślenie jest wprawdzie warunkiem doświadczenia jedności z Umysłem oraz z Jednym, ale nie stanowi jego stymulatora. Nie można powiedzieć, że doświadczenie takie następuje jako automatyczny skutek ćwiczenia rozumu, to znaczy, iż rozum sam jest w stanie je wywołać. Ćwiczenie rozumu tylko przygotowuje i uzdalnia duszę do „zjednoczenia”, przez co należy rozumieć, że bez doskonałego rozumu *unio mystica* nie jest możliwa. Ponadto, o ile aktywność rozumu odgrywa kluczową rolę w „prowadzeniu duszy”, to zjednoczenie z Umysłem, a następnie z Jednym całkowicie zrywa z myśleniem dyskursywnym. Zjednoczenie z Umysłem zachodzi poprzez νόησις – bezpośredni, intuicyjny wgląd w naturę Umysłu – natomiast docelowe zjednoczenie z Jednym nie angażuje nawet νόησις, gdyż w ogóle nie następuje w wyniku aktywności umysłowej, tak jak poznanie innych przedmiotów umysłowych, ale, jak wskazuje Plotyn: „za sprawą »obecności«, która jest wyższa od wiedzy” (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα) (VI 9[9],4,3). Narzędziem oglądu Jedna nie jest już „umysł myślący” dopuszczający zdwojenie podmiotowo-przedmiotowe, ale „umysł miłujący” (νοῦς ἑρῶν)<sup>27</sup>, o którym Plotyn mówi, że „nie myśli, lecz widzi

<sup>24</sup> R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu...*, s. 41.

<sup>25</sup> *Enn.* I 3[20],4,9–20: „Skończywszy [...] z błędzeniem w dziedzinie zmysłowego świata, osadza się mocno w świecie umysłowym i tutaj zajmuje się głównie, po odrzuceniu fałszu, karmieniem duszy na tak zwanym polu prawdy [...]: używa platońskiego »podziału« do rozróżnienia postaci (idei), do określenia istoty, do ustalenia pierwszych rodzajów i splata z nich myślą przedzę, aż przejdzie cały świat umysłowy, i potem ją znowu rozplata, aż wróci do początku. I zażywa wtedy spokoju, bo póki jest »tam«, jest w spokoju: nie uprawiając już żadnego wieloróbstwa, skupia się w jedno i patrzy, przekazawszy tak zwane doświadczenie logiczne w przesłankach i wnioskach, jakby umiejętność pisania, sztuce innej”.

<sup>26</sup> *Enn.* VI 9[9],11,22–26: „A było to bodaj nie widzenie, lecz »inny sposób ujrzenia«, więc wyjście z siebie (ἔκστασις) oraz ujednostajnienie (ἄπλωσις) i ofiara z samego siebie i pęd do styczności i spoczynku (στάσις) i myśl arcybaczna (περινόησις), by przylgnąć doszczętnie – jeżeli ktoś ma istotnie ujrzeć ów Cud w niedostępnym wnętrzu świątyni. Jeżeli zaś będzie patrzeć inaczej, to – próżnia i pustka”; V 3[49],7,13–15: „[...] dla umysłu spokój (ἡσυχία) nie jest wcale »wystąpieniem« z umysłu (νοῦ [...] ἔκστασις), spokój umysłu jest jego działaniem wolnym od innych działań”.

<sup>27</sup> *Enn.* VI 7[38],35,19–27: „[...] umysł ma jedną moc do myślenia, dzięki której widzi to, co w nim samym, ma zaś także drugą, dzięki której widzi to, co nad nim, i widzi w jakimś przylgnięciu (ἐπιβολή) i wchłonięciu (παράδοχη), więc moc, dzięki której tak przedtem widział jedynie, jak i – widząc póź-

[...] w inny sposób” (VI 7[38],35,29–30)<sup>28</sup>. Charakteryzując to specyficzne „widzenie”, Plotyn wyjaśnia: „widzenie natomiast i podmiot widzenia nie są już słowem rozumnym (λόγος), lecz czymś większym od słowa i przed słowem i ponad słowem rozumnym, podobnie jak i przedmiot widzenia” (VI 9[9],10,7–9).

Należy też zwrócić uwagę, że o ile postępowanie duszy do Jedna opiera się na intencjonalnym akcie umysłowym, to moment finalnego „ujednienienia” wykazuje znamiona biernego doznania. Aktywność umysłu przechodzi wówczas w jego zdolność do przyjęcia tego, co pojawia się w polu „widzenia”. Stwierdzenie Plotyna, że „[...] nie trzeba go ścigać, lecz czekać spokojnie, aż się zjawi, i przygotować się jeno na widza, tak jak oko czeka na wschód słońca, a ono [...] obdarzy oczy swoim widokiem” (V 5[32],8,3–5), oraz sformułowania o „obecności” (παρουσία) i „recypowaniu” (παραδοχή) Jedna, dają do zrozumienia, że doświadczenie zachodzi niejako niezależnie od woli człowieka. Zdaniem Johna M. Rista, czytając opis zjednoczenia z Jednym, można odnieść wrażenie, jak gdyby następowało ono wskutek ingerencji jakiegoś czynnika zewnętrznego, mimo że – jak przyznaje sam Rist – Plotyn nigdzie tego nie mówi<sup>29</sup>. Nie sposób się zgodzić z tym poglądem Rista, ponieważ Plotyn jednoznacznie wskazuje, iż doświadczenie „ujednienienia” jest wyłączną zasługą człowieka: „zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć” (VI 9[9],4,15–16). Rist ma jednak rację, gdy zaznacza, że w szczytowym punkcie mistyki Plotyna pojawia się czynnik irracjonalny, pisząc: „w postępowaniu [do Jedna – D.Sz.-K.] jest element, który pozostaje poza kontrolą nawet najbardziej wytrawnego filozofa”<sup>30</sup>.

Problemy, jakie pojawiają się przy próbach rozstrzygnięcia, czy Plotyn doświadczał epizodów mistycznych i jaki miały one charakter, nabierają znaczenia na gruncie sporu między dwiema wizjami Plotyna – Plotyna mistyka i Plotyna filozofa wiernego greckiemu racjonalizmowi<sup>31</sup>. Jest to spór nie tyle o fakt historyczny dotyczący biografii Plotyna (ponieważ, jak pokazaliśmy, nie sposób go rozstrzygnąć w sposób pewny), ile o miejsce i znaczenie Plotyna w przemianach, jakim podlegała tradycja platońska pod wpływem prądów religijnych późnego antyku, gdzie dokonała się spektakularna integracja elementów religijnych w obrębie spekulacji filozoficznej. Długo uważano, że filozofia Plotyna przedstawia się jako całkowite przeciwieństwo filozofii dominującej w schyłkowym neoplatonizmie, a sam Plotyn jawi się jako

---

niej – i umysł zadzierzył, i jest Jednym. I tamto widzenie należy do umysłu trzeźwego (νοῦς ἔμψρων), a to znowu to umysł miłujący (νοῦς ἑρῶν), kiedy się mianowicie zbędzie trzeźwej mądrości »upojony nektarem«, i wtedy miłuje on oraz zażywa z powodu dosytu jeno błęgiego szczęścia, a lepiej jest dla niego, żeby się upajał, niż – żeby był za czcigodny na takie upojenia!». Znaczenie „umysłu miłującego” w unii mistycznej omawia: P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, s. 51–52; J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Êrôs hénologique, êrôs noétique, êrôs psychique*, Leuven 1994, s. 97–104.

<sup>28</sup> Plotyn mówi też, że umysł ogląda Jedno tą częścią samego siebie, która nie jest umysłem (τὸ ἑαυτοῦ μὴ νῶς) (*Enn.* V 5[32],8,22–23).

<sup>29</sup> J.M. Rist, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*, „Hermes” 1964, nr 92, s. 215; reprint artykułu [w:] *idem, Platonism and its Christian Heritage*, Aldershot 1997 (Collected Studies Series, CS 221). Por. *Enn.* V 5 [32], 8, 3–5.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> J.M. Rist, *Back to the Mysticism of Plotinus. Some More Specifics*, „Journal of the History of Philosophy” 1989, nr 27/2, s. 183; reprint artykułu [w:] *idem, Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Aldershot 1996 (Variorum Collected Studies Series, CS 549).



ostatni filozof, który poprzez własny wysiłek intelektualny zdołał ująć wzbierającej fali irracjonalizmu. Na takie wyobrażenie znaczący wpływ wywarła opinia Doddsa, który stwierdził, że Plotyn podporządkował unię mistyczną dyscyplinie greckiego racjonalizmu i dzięki temu – jako jeden z niewielu późnoantycznych platoników – pozostał prawdziwym Grekiem<sup>32</sup>.

Z opinią Doddsa koresponduje jednocześnie często powtarzany pogląd, według którego neoplatonizm postplotyński zerwał z założeniami Plotyna i zaczął się skłaniać ku irracjonalizmowi, stąd we wcześniejszych badaniach nad myślą późnoantyczną eksponowano irracjonalistyczne tendencje obecne w neoplatonizmie postplotyńskim. Podkreślano, że za Jamblichem neoplatonicy zwrócili się do wyroczni oraz misterii, że przeobrazili się z filozofów-nauczycieli w hierofantów-mistagogów, podzielali powszechną wówczas orientację ezoteryczno-teozoficzną, a także skłonność do dewocyjnych form pobożności, włącznie z inklinacją do demonologii, magii i astrologii. Wzrost znaczenia nowego typu religijności, jaki obserwuje się w schyłkowej fazie antycznego platonizmu, długo postrzegano jako zjawisko sprzężone z ogólnym paraliżem myśli filozoficznej i naukowej. Przyjmowano, że neoplatonizm zwrócił się ku irracjonalizmowi w wyniku dekadentyzacji filozofii, polegającej na tym, że osiągnąwszy *akme* w epoce hellenistycznej, grecka myśl się wyczerpała, a w końcu uwsteczniła. W taki sposób ujmował zagadnienie André-Jean Festugière, który uważał, że późnoantyczna egzaltacja, wręcz „perwersja pobożności”, dokonała się kosztem upadku greckich osiągnięć naukowych, mało tego, że dokonała się ona kosztem dewiacji greckiego rozumu<sup>33</sup>.

O ile tak jednostronne oceny filozofii neoplatońskiej w wielu punktach zostały już zrewidowane, trzeba przyznać, że typ religijności, jaki pojawił się w epoce cesarskiej, odcisnął swoje piętno na schyłkowym platonizmie. Ukształtowany pod jego wpływem nurt filozofów teurgów, do grona których sami neoplatonicy zaliczali przede wszystkim Jamblicha, Syrianosa i Proklosa, zogniskowany był wokół dwóch szkół: syryjskiej oraz ateńskiej, w których w filozoficzny system neoplatoński wkomponowana została teurgia – mistyka magiczno-rytualna zaadaptowana przez neoplatoników jako środek umożliwiający osiągnięcie teurgicznego zjednoczenia z bogami. Miejsce plotyńskiej *unio mystica* zajęła unia teurgiczna, którą Jamblich opisuje w następujący sposób:

Należy przyznać, że niewiedza i oszustwo są błędem i bezbożnością, ale doprawdy oszustwa nie powodują ofiary składane bogom we właściwy sposób ani boskie działania (τὰ θεῖα ἔργα), albowiem to nie nasza myśl łączy teurgów z bogami. [...] Zjednoczenie teurgiczne (τὴν θεωρητικὴν ἕνωσιν) ustanawia wypełnianie (τελειουργία) aktów niewypowiadalnych i działających w boski sposób poza wszelkim rozumowaniem, oraz moc niewysłowionych symboli, pojmowanych wyłącznie przez bogów. [...] Toteż nawet gdy nie myślimy, znaki (τὰ συσθημάτα) same przez się spełniają swoje działanie i niewyraźna moc bogów, do których one należą, rozpoznaje odpowiednie obrazy sama przez się, a nie pobudzona przez naszą myśl. Albowiem nie leży w naturze rzeczy, aby obejmujące było poruszane przez obej-

<sup>32</sup> E.R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, s. 138–139.

<sup>33</sup> A.-J. Festugière, *Le déclin du rationalisme* [w:] *idem, La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, s. 5.

mowane, doskonałe przez niedoskonałe, całość przez części (*De myst.* II 11 [96, 11–97, 9]<sup>34</sup>, tłum. D.Sz.-K.).

W pierwszym rzędzie należy zwrócić uwagę, że zgodnie ze słowami Jamblicha, zjednoczenie teurgiczne jest osiąganе nie w wyniku aktywności umysłowej, ale za pomocą działań rytualnych. Wypełnianie rytuału ma na celu nawiązanie komunikacji z bóstwem – wyzwolenie boskiej mocy i uzyskanie w niej udziału – przy użyciu rytualnej ewokacji, gestów i symboli rytualnych. Teurgiczna koncepcja rytuału zakłada przy tym, że boska moc, która wypełnia cały wszechświat, permanentnie w nim tkwi w ukryty i tajemny sposób w postaci symboli. Dlatego Jamblich zakłada, że komunikację z bóstwem wywołuje nie tyle człowiek sprawujący rytuał, ile same boskie moce, zawarte w teurgicznych znakach (συσθηματα) przed podjęciem jakichkolwiek działań rytualnych. Mówiąc krótko, działa nie człowiek, ale akcja rytualna. W ten sposób Jamblich kwestionuje nie tylko umysłowy charakter *unio mystica*, ale zasadność jakiegokolwiek ludzkiej aktywności. Uznaje, że wyłącznym stymulatorem doświadczenia są boskie moce, a człowiek jest biernym przedmiotem ich działania<sup>35</sup>. Pasywność człowieka zostaje doprowadzona do skrajności poprzez dodatkowe włączenie do teurgii elementów mediumizmu, czyli uznanie, że ludzki organizm służy jako nośnik boskiej mocy, która się przez niego manifestuje. Zgodnie z założeniami teurgicznego mediumizmu w doświadczeniach tego typu wszystkie funkcje organizmu ulegają zawieszeniu i człowiek, sprowadzony do bezwolnego narzędzia w rękach boga, jest całkowicie pozbawiony kontroli<sup>36</sup>.

W takim ujęciu, gdzie inicjatywa leży po stronie bogów i sami bogowie, z własnej woli, objawiają się człowiekowi, wzrasta ranga mistyki iluminacyjnej, co eksponował w swoich badaniach E.R. Dodds, zwracając uwagę, że w schyłkowym neoplatonizmie coraz większą rolę odgrywają doświadczenia iluminacyjne, takie jak wizje, których miał doznawać Proklos (*V. Procl.* 28)<sup>37</sup>. Można też wspomnieć słyszenie głosów, o którym mówi Synesios (*De Insomn.* 4 [134], 2–4), czy ἐνθουσιασμός i θεοφορία,

<sup>34</sup> Lokacja fragmentów *De mysteriis* wg wyd. E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, Atlanta 2003.

<sup>35</sup> Problem pasywności w teurgii neoplatonńskiej omawiam szerzej w artykule – *Z badań nad neoplatońską interpretacją rytuału teurgicznego (De mysteriis Jamblicha) – wokół zagadnienia działania*, „Studia Religioznawcza” 2009, nr 42, s. 51–65.

<sup>36</sup> Tego typu doświadczenie Jamblich opisuje w *De myst.* III 4–8 [109,4–117,9]. Trzeba jednak odnotować, że badacze nie są zgodni, czy *De myst.* III 4–8 opisuje teurgiczne medium w transie, jak utrzymuje É. des Places (Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Paris 1989, s. 103, przyp. 1), czy raczej tradycyjny ἐνθουσιασμός właściwy greckim wieszczkom, jak słusznie zauważa A. Sheppard (*Jamblichus on Inspiration. De Mysteriis 3.4–8* [w:] *The Divine Jamblichus. Philosopher and Man of Gods*, H.J. Blumenthal, E.G. Clark (eds.), London 1993, s. 138–143).

<sup>37</sup> E.R. Dodds (*Greyci i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 244) wskazuje na wizje, jakich miał doznawać Proklos, przywołując przekaz Marinosa (*V. Procl.* 28), który pisze: „[...] φάσμασι μὲν Ἐκατικῶς φωτοειδέσιν αὐτοπτουμένοις ὠμίλησεν [...]”. Odwołując się do tekstu Marinosa, należy uwzględnić specyfikę biografii neoplatonńskich. H.J. Blumenthal wykazał, że podobnie jak Porfiriusz ułożył żywot Plotyna, tak Marinosa ułożył żywot Proklosa według neoplatonńskiego schematu cnót, dopracowanego w dojrzałym neoplatonizmie. Dlatego Marinosa zorganizował żywot Proklosa wokół opisu rozmaitych cnót, w których posiadaniu miał być Proklos, w tym cnót teurgicznych (*V. Procl.* 26). Opis cnót teurgicznych Proklosa, za sprawą których Proklos miał m.in. sprowadzać deszcz, zapobiegać trzęsieniom ziemi, a także uzdrawiać, jest konwencjonalnym zabiegiem, za pomocą którego Marinosa kreuje półboski status Proklosa. H.J. Blumenthal, *Marinos' Life of Proclus. Neoplatonist Biography*, „Byzan-

opisane przez Jamblicha (*De myst.* III 3–4 [106,3–111,2]; III 14 [132,3–134,15]). Pociąga to za sobą rozbudowanie strategii służących wywoływaniu intensywnych doznań religijnych, o czym świadczy nie tylko odwołanie do technik teurgicznych, lecz także wzmianki o ascetycznych technikach deprywacyjnych oraz substancjach wywołujących wizje, które skrzętnie odnotowywał Dodds<sup>38</sup>. Pokazują one, że doświadczenia, do których odwołują się neoplatonicy, stanowią emblematyczne przykłady doświadczeń iluminacyjnych i stanów ekstazy-transowych, indukowanych za pomocą technik i środków stymulujących nadnaturalne stany i zdolności, i jako takie stanowią jaskrawe przeciwieństwo Plotyńskiej *unio mystica*. O ile bowiem dla Plotyna ekstaza następuje w wyniku dyscypliny intelektualnej – poprzez świadome i celowe działanie – to dla Jamblicha jest biernym, irracjonalnym doznaniem indukowanym za pomocą środków rytualnych. O ile dla Plotyna jest naturalnym stanem umysłu, to dla Jamblicha stanowi stan nadnaturalny, skutkujący nadnaturalnymi zdolnościami.

Czy wobec tego należy przyznać rację Doddsowi, który ogłosił *De mysteriis* „manifestem irracjonalizmu”<sup>39</sup> i forsował tezę, że schyłkowy neoplatonizm został przez ów irracjonalizm zdominowany, a zarazem wskazał, że na przekór irracjonalistycznym nastrojom epoki Plotyn podporządkował unię mistyczną dyscyplinie greckiego rozumu?<sup>40</sup> Co prawda dominanty tego rozumowania są słuszne, niemniej jednak weryfikacji należy poddać rozmiary deklarowanej przepaści dzielącej późnych neoplatoników od Plotyna. Współczesne analizy osłabiają siłę poglądów Doddsa i pokazują, że neoplatonizm postplotyński, który długo postrzegano jako wyraz irracjonalizmu wynikającego z przyznania większej roli rytuałowi niż dyskursywnemu myśleniu, daje się wyjaśnić jako rozwinięcie poglądów sformułowanych pierwotnie przez Plotyna. Neoplatoński irracjonalizm ma swoje podstawy w określonych założeniach filozoficznych, w tym również w poglądach Plotyna, a nie tylko w prostej fascynacji mistyką magiczno-rytualną. Postępująca rytualizacja i odwołanie do „boskich znaków” (συσθηματα) zamiast odwołania do ludzkich możliwości poznawczych wiążą się ściśle z radykalizacją apofatyki, w myśl której możliwości poznawcze człowieka zostały drastycznie ograniczone<sup>41</sup>. W takim ujęciu zjednoczenie z Umysłem poprzez wytężoną aktywność umysłową (postulowane przez Plotyna) staje się po prostu niemożliwe. Człowiek, który nie jest w stanie wspiąć się na wyższy poziom bytu samodzielnie, czyli za pomocą wrodzonych władz poznawczych, posiłkuje się rytuałem jako środkiem wspomagającym, dzięki któremu może uzyskać boską inspi-

tium” 1984, nr 54, s. 469–494, zwłaszcza s. 493; reprint artykułu [w:] *idem, Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot 1993 (Variorum Collected Studies Series, CS 426).

<sup>38</sup> E.R. Dodds (*Grecy i irracjonalność*, s. 241) wskazuje na tekst Proklosa (*In Rp.* II 117, 3), w którym jest mowa o smarowaniu oczu strychniną w celu wywołania wizji.

<sup>39</sup> E.R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, „Journal of Roman Studies” 1947, nr 37, s. 59.

<sup>40</sup> E.R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, s. 138.

<sup>41</sup> Krytyczna analiza poglądu podzielanego przez wielu badaczy, zgodnie z którym późni neoplatonicy ograniczyli możliwości poznawcze człowieka – A. Smith, *Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in De mysteriis* [w:] *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, H.J. Blumenthal, E.G. Clark (eds.), London 1993, s. 79.

rację i oświecenie, konieczne do osiągnięcia „zjednoczenia”. Podobnie irracjonalność doświadczenia, eksponowana w neoplatonizmie postplotyńskim, może być rozwinięciem Plotyńskiej koncepcji νοῦς ἐρῶν, który „nie myśli, ale widzi inaczej”<sup>42</sup>, a bierność podmiotu może mieć swoje źródło w elemencie pasywności, jaki Plotyn wprowadza w momencie unii z Jednym.

Reasumując, rozdzźwięk między Plotynem a późnymi neoplatonikami wynika z ich inklinacji do kultu religijnego (w szczególności do teurgii), której Plotyn nie podziela. Niemniej jednak nie powinno to przesłaniać tych elementów, które świadczą o ciągłości tradycji neoplatońskiej. Jak zauważyła ironicznie Anne Sheppard, fakt, że Proklos miał sprowadzać deszcz przy użyciu teurgii, nie powoduje, że jego ujęcie unii mistycznej zrywa z wzorcem unii wypracowanym przez Plotyna<sup>43</sup>. Okazuje się bowiem, że u Proklosa, podobnie jak u Plotyna, dusza wznosi się na poziom umysłowy poprzez oczyszczenie, dialektykę oraz autorefleksję. Co więcej, doświadczenie „szczytowe” w systemie Proklosa daje się swobodnie interpretować w kategoriach unii mistycznej Plotyna, tyle że wyrażonej za pomocą pojęć wypracowanych w późnym neoplatonizmie na gruncie teurgii<sup>44</sup>. Co prawda Proklos określa je mianem unii teurgicznej, ale, jak wykazała A. Sheppard, ma w ten sposób na myśli wyższą – „boską teurgię”, która jest wprawdzie odpowiednikiem niższej, „teurgii ziemskiej” na najwyższym poziomie<sup>45</sup>, niemniej w przeciwieństwie do niej nie opiera się na rytuałach<sup>46</sup>. Nie przejawia się też w postaci indukowanego rytualnie transu, ale jako *unio mystica* na wzór plotyński.

Wydaje się, że ten fakt umknął Doddsowi, który skoncentrował się na religijnym wymiarze tradycji neoplatońskiej. W świetle nowszych badań, uwzględniających neoplatońską spekulację filozoficzną uzasadniającą stosowanie praktyk teurgicznych, irracjonalny komponent tradycji neoplatońskiej jawi się jako dużo bardziej spójny, niż wydawało się wcześniejszym badaczom. Niemniej jednak Plotyn nadal pozostaje oryginalnym myślicielem na tle systemów platońskich późnego antyku, i to nie tylko ze względu na racjonalistyczne walory jego filozoficznej mistyki.

<sup>42</sup> J.M. Rist traktuje plotyński νοῦς ἐρῶν jako możliwy prototyp neoplatońskiej koncepcji ἄνθος νοῦ, notabene zapożyczony przez neoplatoników z *Wyroczeni chaldejskich (Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism, s. 213–225)*.

<sup>43</sup> A. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, „Classical Quarterly” 1982, nr 32/1, s. 224.

<sup>44</sup> Porównanie systemu Plotyna i Proklosa pod tym kątem zob. J. Bussanich, *Non-discursive Thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages” 1997, nr VIII, s. 191–210, zwłaszcza s. 202–209.

<sup>45</sup> A. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, s. 220–221, 224. Rozróżnienie na wyższą i niższą teurgię A. Sheppard rozwinęła za: L.J. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, s. 213–215.

<sup>46</sup> Warto też nadmienić, że opinię A. Sheppard (*Proclus' Attitude to Theurgy*, s. 221) zrewidował nieco R.M. van den Berg, który zauważył, że według Proklosa zjednoczenie z hipostazą Umysłu jest wspomaganie przez rytuały teurgiczne. R.M. van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden–Boston–Köln 2001, 77–85; *idem, Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms [w:] Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, A.Ph. Segonds, C.G. Steel (eds.), Louvain–Paris 2000, s. 425–444.

## SOME REMARKS ON THE ECSTASY OF PLOTINUS – THE INTERPRETATION OF ENNEADS IV 8[6],1,1–11

### Summary

The starting point of the article is a critical analysis of the possible interpretations of the famous excerpt of Enn. IV 8[6],1,1–11, on the basis of which the image of the ecstasy of Plotinus as a momentary rapture, which Plotinus apparently experienced a certain number of times in his life, was formed. In the next part of the article this analysis becomes a pretext for considering, on the one hand, the elements which show the closely philosophical, rational character of the Plotinian system, yet on the other hand the irrational elements appearing in the text of *Enneads*. The author also tackles the problem of the continuity of the irrational component of Neoplatonic tradition. In this way she tries to answer the question whether Postplotinian Neoplatonism – sinking to irrationalist positions – broke with the rationalist premises of the philosophy of Plotinus, or, on the contrary, has its basis in certain philosophical assumptions which develop Plotinus' views.

**Keywords:** Plotinus, Neoplatonism, mysticism, religious experience, ecstasy, rationalism, irrationalism

