

Jan P. Strumiłowski OCist*
WSD w Katowicach-Panewnikach

NEOPLATOŃSKA IDEA WYJŚCIA I POWROTU JAKO STRUKTURALNA ZASADA WYRAŻANIA PRAWD TEOLOGICZNYCH I JEJ DEKONSTRUKCYJNA REINTERPRETACJA

WSTĘP

Metafizyka sama z siebie nie jest w stanie zmieścić i wyrazić w pełni tajemnicy życia wewnętrznego Boga ani, co za tym idzie, nie jest w stanie kompletnie opisać zasad działania Jego ekonomii w świecie. Niemniej stanowi ona naturalny i konieczny język tegoż wyrazu oraz pewnego rodzaju intelektualną konstrukcję umożliwiającą taką refleksję w granicach ludzkiego dyskursu. Dzięki odczytaniu Objawienia w kluczu konkretnego systemu metafizycznego refleksja teologiczna ujęta zostaje w konkretne i stabilne ramy ludzkiej myśli, co pozwala nam jaśniej i bardziej jaskrawo rozpoznać wzajemność Boga i człowieka¹.

Niemniej relacja między Objawieniem a metafizyką nie jest prosta i jednoznaczna². Odczytując tę wzajemność w porządku istotowym, należy stwierdzić, że absolutnie pierwotna jest rzeczywistość Boga Trójjedynego w Jego immanentnym życiu. Wtóra, aczkolwiek tożsama pod względem istotowym, jest Jego ekonomia³, która obejmuje stworzenie i Objawienie. Natomiast jeszcze bardziej wtórna względem stworzenia (owocu ekonomii) jest metafizyka rozumiana jako wydedukowany w procesie namysłu nad stworzeniem system umożliwiający syste-

* O. Jan Paweł Strumiłowski – doktor teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach; zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi. Kontakt z autorem: jancist@gmail.com.

¹ Por. R.J. Woźniak, *O wspólnym losie metafizyki i teologii. Wprowadzenie do debaty u podstaw*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 5–6.

² Uznając konieczność wprzęgnięcia metafizyki w dyskurs teologiczny oraz możliwość i spójność myślenia metafizycznego z treścią Objawienia, na różnorodne meandry tegoż procesu syntetyzowania ludzkiej myśli i Bożego słowa zob. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016.

³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 504.

matyczną refleksję o istnieniu i zasadzie istnienia tego, co jest. Z tego też względu słusznie metafizyka formułowana drogą jedynie ludzkiej refleksji w dziejach teologii zostawała poddawana korekcji wynikającej z percepcji i recepcji Objawienia⁴ – metafizyka zatem wyznacza ramy racjonalnej refleksji nad Objawieniem, ale też podlega korekcie samego Objawienia.

Z takiego umiejscowienia metafizyki wynika jednak prawda, że przyjęcie jako punkt wyjściowy refleksji niniejszego artykułu metafizyki neoplatonickiej nie posiada charakteru absolutnego w dyskursie teologicznym. Neoplatonizm nie jest jedynym systemem, w którym chrześcijaństwo może się wyrażać. Niemniej nie oznacza to, że wskazanie konstytutywnych elementów tegoż systemu (πρόοδος i επιστροφή⁵) jako konstytutywnych zasad wyrażania prawd teologicznych jest nadużyciem. Taka możliwość wynika właśnie z przedstawionego porządku istotowego, który wskazuje na pewną adekwatność i przystawalność (w granicach analogii⁶) względem świata i Jego Stwórcy. Oznacza to również, że chociaż neoplatonizm nie stanowi jedynego słownika narracji teologicznej, to jednak jest sprawdzonym (gdyż uświęconym Tradycją) sposobem adekwatnego mówienia w ludzkich kategoriach o wewnętrznym życiu Boga oraz o Jego działaniu w świecie. To z kolei pozwala przypuszczać, że sam powszechnie przyjmowany w czasach patrystycznych i średniowiecznych model neoplatonicki mówienia o Bogu (w znaczeniu ortodoksyjnej teologii budowanej w kluczu neoplatonickim) może służyć za probierz wyznaczający zdrowe ramy właściwego orzekania teologicznego. Zatem w poszukiwaniach nowego modelu należy dbać o to, aby te prawdy Objawienia, które w sposób integralny znalazły wyraz w tradycyjnych metafizycznych narracjach teologicznych, potrafiły niejako rozbłysnąć w nowej formie alternatywnego modelu. Innymi słowy, w poszukiwaniu nowego modelu narracji teologicznej nie należy grzebać w zapomnieniu modeli starszych, ale należy pamiętać, że stanowią one konkretne i sprawdzone narzędzia hermeneutyczne pozwalające właściwie odczytać światło Objawienia. Takie powiązanie świadczy o przystawalności nowych modeli względem starych, co w pewien sposób uwiarygadnia ich prawidłowość już to poprzez fakt o dbałość, by cała prawda wyrażona w tradycji potrafiła też zmieścić

⁴ Por. R.J. Woźniak, *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 276–282.

⁵ W tytule niniejszego artykułu wybrzmiewają dwa elementy neoplatonickiej triady μὴ-πρόοδος-επιστροφή, co nie oznacza, że element, którym jest Jedno, zostaje tutaj pominięty. Jest on założony jako fundament myślenia, natomiast dwa pozostałe elementy zostały wyeksponowane jako zasady „dynamiczne”, organizujące neoplatonicką metafizykę.

⁶ Por. B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Dordrecht 1963, s. 62–84; por. K.L. Johnson, *Erich Przywara's Early Version of the Analogia Entis*, „The Princeton Theological Review” 40 (2004) 15, s. 7.

się w nowym sposobie wyrazu (nowej ontologii), już to poprzez sam fakt trwania w spójnym nurcie jednej i ciągłej Tradycji⁷.

Z tego względu w niniejszym artykule przedstawiony zostanie w wielkim skrócie neoplatoński model działania Boga w świecie, który odzwierciedla wewnętrzną zasadę życia Trójjedynego, uobecnioną w Jego akcie stwórczym i zbawczym (w ekonomii), by następnie wydobywszy z tego modelu konstytutywne elementy wyrażające prawdę o Bogu Trójjedynym i Jego działaniu, zastanowić się, czy możliwe jest wyrażenie niesionej przez nie prawdy w kategoriach narracji dekonstrukcyjnej⁸, co mogłoby stanowić pewien przyczynek wskazujący na to, że w kontekście antymetafizycznej narracji możliwe jest jednak budowanie ontologii⁹, która następnie mogłaby posłużyć za medium wyrazu prawdy objawionej.

IMPLEMENTACJA NEOPLATONIZMU DO TEOLOGII

W starożytności relacje między neoplatonizmem a chrześcijaństwem układały się ambiwalentnie. Z jednej strony nauczanie wielu Ojców Kościoła znamionowała niechęć i obawa względem różnych systemów filozoficznych – była to uzasadniona obawa przed pewnego rodzaju synkretyzmem myśli. Warto w tym miejscu nadmienić, że samo chrześcijaństwo było postrzegane również jako filozofia – oczywiście w nieco innym znaczeniu tego słowa niż współcześnie. Ambivalencja polegała na tym, że niektórzy Ojcowie niejako w sposób naturalny przyswajali pewne treści neoplatońskie, inni natomiast zgłaszali silne sprzeciwy. Rozbieżność ta jest tym bardziej naturalna i uzasadniona, jeśli zważymy, że sam neoplatonizm nie był jednorodnym systemem. Ze względu jednak na tendencje adaptacyjne możemy

⁷ O początkach i krystalizowaniu się tejże tradycji w kontekście prawdy objawionej i języka filozoficznego, w którym została ona wyrażona, oraz o wzajemności między samą prawdą a językiem (metafizyką) zob. B. Sesboué, *Ewangelia i tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 39–58.

⁸ Zadanie wydaje się bardzo karkołomne już z tego względu, że sama dekonstrukcja jest systemem skierowanym u swoich podstaw przeciwko metafizyce. Niemniej autor niniejszego artykułu stoi na stanowisku, że na kanwie kategorii dekonstrukcji niekoniecznie trzeba dokonywać rozbicia metafizyki, a jedynie jej korekty, o ile zastosujemy wskazany model refleksji, który zakłada istotowe pierwszeństwo rzeczywistości Boskiej względem wszelkiej narracji o stworzeniu oraz jej charakter czynnika korygującego myślenie filozoficzne (por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius*, 1984, VII, 10, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_12.html [dostęp: 28.05.2016]).

⁹ Na taką możliwość wskazują chociażby poszukiwania Jeana-Luca Nancy’ego, który podejmując myśl dekonstrukcyjną, zauważył, że niekoniecznie musi ona niszczyć tradycyjną narrację metafizyczną, ale może ją oczyszczać z błędnego rozumienia, i zaproponował ontologię jednostkowo-mnogą, która strukturę metafizyczną świata ujmuje w kategoriach dekonstrukcyjnych (por. B. Baszczak, *Dotykanie egzystencji. Jeana-Luca Nancy’ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016, s. 19).

powiedzieć, że filozofia neoplatońska zaczęła się skłaniać w swojej treści i strukturze ku religii, natomiast religia chrześcijańska, przyjmując wątki neoplatońskie, przybierała formy upodabniające ją do filozofii¹⁰. W tym wzajemnym odniesieniu myśl chrześcijańska zachowywała oczywiście świadomość swojej supremacji nad każdą myślą filozoficzną, której przyznawała zdolność do zawierania w sobie elementów prawdy (λόγος σπερματικός)¹¹.

System neoplatoński, a właściwie różne neoplatońskie wątki, gdyż jest to filozofia niejednorodna, szybko przez niektórych myślicieli wczesnego chrześcijaństwa zaczął być postrzegany jako stosowny do wyrażania najistotniejszych prawd chrześcijańskich. I tak na przykład prawda o Trójcy Świętej i wewnętrznym życiu Boga poczęła być wyrażana dzięki adaptacji neoplatońskiej triady. Podobnie sam akt stwórczy począł być interpretowany w kluczu dynamiki *μονή-πρόοδος-επιστροφή*¹². Nie odbywało się to, jak już wskazano, bez kontrowersji. Przeszczerpienie neoplatonizmu w czystej postaci na grunt chrześcijański, jak wskazuje na to historia, groziło na przykład panteizmem.

Jeśli chodzi o implementację neoplatonizmu na gruncie chrześcijańskim w odniesieniu do samej nauki o dynamice wewnętrznego życia Trójcy Świętej, to szczególnie widoczna w tym względzie jest zależność i wpływ poglądów Proklosa na myśl Mariusza Wiktoryna. W jego koncepcji Trójca jest absolutnie samokonstytuująca w swoim wewnętrznym ruchu. Ojciec jest w tej koncepcji interpretowany jako absolutne źródło. Samoźródłowość Pierwszego (Ojca) rozwija się w nim samym w inność jego samego, bezpośrednio odnoszącego się do swojego źródła, co jest równoznaczne z rodzeniem Syna. Rodzenie zatem ma tutaj charakter absolutny, a Syn w ten sposób jest w pewnym sensie równością Ojca samemu sobie. Ojciec dzięki temu ogląda siebie w Synu jako w swojej tożsamej inności. Syn dzięki współlistotności sam odnosi się do Ojca, co stanowi istotowy powrót Syna lub Ojca przez Syna do siebie samego, co w istocie oznacza osobę Ducha Świętego¹³. Cały proces samokonstytuowania jest oczywiście pozaczasowy, dzięki czemu ów kolisty ruch pokazuje, że to trójjedność jest samą zasadą swojego nieskończonego istnienia¹⁴.

Zasada ta, która jest zasadą konstytuującą życie wewnętrzne Trójcy, jest również, na mocy absolutnej źródłowości Ojca względem wszystkiego, zasadą stworzenia¹⁵. Oczywiście klasyczne rozwinięcie zasady neoplatońskiej w kluczu protologicznym, jaką możemy odczytać na przykład u Pseudo-Dionizego, potrafi obronić się przed wskazanym już panteizmem. A wszystko za sprawą stwierdzenia, że skoro nadrzęd-

¹⁰ Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 50–51.

¹¹ Por. tamże, s. 52–53.

¹² Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 56.

¹³ Por. tamże, s. 28–29.

¹⁴ Por. tamże, s. 29–30.

¹⁵ Por. tamże, s. 28.

na zasada, którą jest Jedno, jest tożsama z Dobrem, to stwarzanie lub udzielanie istnienia wszystkiemu, co istnieje, nie może dokonywać się na drodze zwykłej emanacji. Emanacja zakłada pewnego rodzaju automatyzm. Natomiast Dobro, aby być faktycznie dobrem, musi działać w sposób wolny, udzielając z siebie swojego istnienia. Poprzez wolne udzielania Dobro zachowuje swoją odrębność¹⁶ (swoje Ja udzielające), co jest podstawą twierdzenia, że to, co powstało z dobra, nie jest doskonale z nim substancjalnie tożsame, chociaż ma w Nim udział. To zaś, co z Jedna-Dobra powstało, ma również własną egzystencję, która dzięki udziałowi w swoim źródle jest ku niemu zwrócona. I właściwie dzięki takiemu ustanowieniu (wolnemu wyjściu z Jedna i wolnemu zwrotowi dzięki partycypacji w Jednym) to, co stworzone, może istnieć jako podmiotowo odrębne, a jednocześnie uczestniczące w Jednym. Zatem tutaj znowu zasada wyjścia i powrotu jest zasadą konfigurującą ontologiczną przestrzeń (podmiotowość), w której Jedno się udziela¹⁷.

Warto również w tym miejscu nadmienić o neoplatońskiej zasadzie metateologicznej, którą możemy odczytać z pism św. Tomasza z Akwinu. Teologia Doktora Anielskiego bardzo mocno jest przeniknięta ideą wyjścia i powrotu. Ta idea jest u niego tak bardzo obecna, że – jak zauważa większość badaczy jego dzieł – przyjął on ją za zasadę organizacyjną materiału teologicznego w swojej *Sumie*¹⁸.

Ale w teologii Tomasza z Akwinu mechanizm wyjścia i powrotu nie tylko jest zasadą porządkującą i organizującą jego system teologiczny, co przydaje mu spójności z samą treścią Objawienia, ale zasada owa nabiera szczególnego znaczenia i charakteru w specyficznej koncepcji czasu zbawienia. Otóż Tomasz nie stoi na stanowisku, jakoby proces wyjścia i powrotu należało interpretować w znaczeniu ściśle oraz tylko i wyłącznie chronologicznym, tzn., że struktura czasu, w którym dokonuje się stworzenie i odkupienie, nie odzwierciedla zasady wyjścia i powrotu w kolejnych sekwencjach historii. Nie oznacza to, że wydarzenie historyczne przestaje dla niego być narzędziem objawienia i zbawienia. Wręcz przeciwnie, jest ono uznawane za *vestigium, imago i imitatio*¹⁹, ale nie tylko w sekwencyjnym znaczeniu, ale w znaczeniu istotowym. Co więcej, gdyby historia zbawienia uobecniała dynamikę wyjścia i powrotu jedynie w sekwencyjnym znaczeniu, to historia świata posiadałaby charakter mimo wszystko linearny. Tomasz jednak twierdzi, że w historii dynamika wyjścia i powrotu realizuje się na

¹⁶ Należy tutaj nadmienić, że dzięki wskazaniu na przymiot Boga, jakim jest wolność, co jest teżą nie tylko filozoficzną, ale dogmatem wiary (por. J.D. Szczurek, *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 268–269), nie tylko możemy tak zinterpretować powstawanie wszechświata z Jedni-Dobra, by nie popaść w panteizm, ale w ogóle możemy zrezygnować z onto-teologicznego utożsamionego pojęcia Jedni z Bogiem Objawienia, z jednoczesnym zachowaniem otwartej perspektywy budowania na bazie neoplatonizmu teo-ontologii.

¹⁷ Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, s. 56.

¹⁸ Por. M. Seckler, *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 42.

¹⁹ Por. tamże, s. 253.

sposób istotowy, tzn., że nie jest ona tożsama i przylegająca do historii, a więc jej punkt końcowy nie jest punktem końcowym historii (co prowadziłoby do modelu linearnego i do tego, że elementem pokonywanym w procesie zbawienia byłby czas), ale że w czasie pokonywany jest *de facto* grzech, albo ujmując tę kwestię metafizycznie, pokonywany jest metafizyczny brak²⁰. Na taką dynamikę wskazuje samo wydarzenie Chrystusa, w którym dynamika wyjścia i powrotu dokonywała się w sposób absolutny do tego stopnia, że pierwotna rzeczywistość wyjścia i powrotu „rozgrywająca się” na łonie Trójcy w wiecznym „teraz Boga”, która jest tożsama z rodzeniem, we wcieleniu w sposób istotowy dokonywała się w równie absolutny sposób w czasoprzestrzeni, będąc tożsamą z wydarzeniem Jezusa, w każdym Jego ziemskim „teraz”. Taka interpretacja partycypacji wewnątrztrynitarnego procesu wyjścia i powrotu w stworzeniu jest zgodna z Tomaszową koncepcją partycypacji rzeczywistości Boskiej i ludzkiej, w której Tomasz zakłada bezgraniczną bliskość Boga i świata, niedopuszczającą dystansu lub opozycji, w której każde wydarzenie i każdy moment świata jest urzeczywistniany w pozaczasowym „teraz” Boga²¹. W takim znaczeniu zasada wyjścia i powrotu wyeksplikowana na polu nie tylko historycznym, ale istotowym, zostaje pojęta jako zasada metafizyczna organizująca przygodne istnienie bytów, a w perspektywie teologicznej (zbawczej) staje się elementem teo-ontologii, wyznaczającej ramy i mieszczącej w sobie zarówno chrześcijańskie rozumienie stworzenia (inicjacji istnienia²²), jak i zbawienia (osiągania pełni istnienia w Bogu).

Reasumując to, co zostało powiedziane na temat aplikacji kolistego ruchu i zasady wyznaczającej ramy neoplatonickiego myślenia (μονή πρόοδος επιστροφής)²³ na grunt chrześcijański, można powiedzieć, że stała się ona również podstawą do skonstruowania swoistej teo-ontologii, opisującej zarówno ontologię trynitarną, jak i ontologię stworzenia, wraz z procesami powstawania i osiągnięcia pełni istnienia w swoim celu, którym jest Bóg²⁴.

W świetle tak rozumianej ontologii ruch wyjścia i powrotu jest rozumiany na sposób quasi-emanacyjny (udzielający istnienia i podtrzymujący w istnieniu bez założenia tożsamości Stwórcy i stworzenia) albo jeszcze lepiej mówiąc, same procesy oparte na tym ruchu posiadają charakter ontologiczny. Ruch wyjścia w kontekście Trójcy oznacza najpierw wewnętrzne udzielanie swojej substancji

²⁰ Por. tamże, s. 250–251.

²¹ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka*, s. 178–181.

²² W tak wyznaczonej teo-ontologii akt stwórczy doskonale syntetyzuje w sobie prawdę o *creatio ex nihilo* i o *creatio continua*. W istotowo rozumianym mechanizmie wyjścia i powrotu jako zasadzie organizującej istnienie stworzenia, *creatio ex nihilo* rozumiane jest jako początek istotowego powoływania bytów z niczego (*exitus*), z jednoczesnym nieustannym podtrzymywaniem ich w istnieniu (por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 133–134).

²³ Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, s. 31.

²⁴ Por. H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 161.

Synowi, a następnie udzielanie istnienia światu. Ruch powrotu oznacza realizację owego istnienia wypływającego ze źródła i ono również posiada ontologiczne znaczenie. W obrębie Trójcy ów mechanizm wyjścia i powrotu dosłownie jest przyczyną substancji Syna i Ducha, natomiast w kontekście stworzenia jest on aktem inicjującym stworzenie i jego zwrot ku źródłu, czyli zespolenia z samą podstawą i pełnią istnienia, co w znaczeniu chrześcijańskim umożliwia zarówno zaistnienie, jak i przebóstwienie świata. Ruch wyjścia i powrotu zatem, posiadając na wskroś ontologiczny charakter, tłumaczy, w jaki sposób owa dynamika zwrotnej relacji konstytuuje wszystko, co istnieje – gdyż ów ruch zwrócony ku sobie samemu staje się właśnie substancją²⁵. Niemniej ten ontologiczny jej charakter wydaje się stanowić największą przeszkodę w translacji kategorii neoplatońskich na dekonstrukcyjne lub na taką interpretację dekonstrukcji, która pozostałaby przystająca względem uświęconej przez Tradycję narracji.

ZARYS REINTERPRETACJI DEKONSTRUKCYJNEJ²⁶

Dekonstrukcja jest systemem filozoficznym sformułowanym przez Jacques'a Derridę na kanwie badań nad literaturą²⁷. Co jest istotne, Derrida dowodzi swoim systemem, że nie istnieją stabilne znaczenia, ale że są one konfigurowane dynamicznie przez *różnicę* (*différance*), która jest dynamicznym ruchem odniesień między wyrazami²⁸, co uderza w swoistą ontologię tekstu. *Różnica* jest zatem zasadą nadrzędną organizującą znaczenia. To *różnica* wydobywa i nadaje kształt, który my finalnie postrzegamy²⁹, zatem ten kształt (znaczenie) nie należy substancjalnie do wyrazów. Zasada ta odnosi się w szerszym znaczeniu nie tylko do tekstu, ale w ogóle do sposobu istnienia świata, a w tym kontekście znaczenie (substancja) nie jest przypisane samym bytom ani nawet terminom oznaczającym,

²⁵ Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, s. 31.

²⁶ Bezpośrednie zastosowanie dekonstrukcji w teologii z zachowaniem ortodoksji jest bardzo problematyczne. Według mnie jest jednak możliwe, jeśli jednocześnie dokonamy modyfikacji znaczenia derridańskiej *różnicy*. W takim kontekście samo zastosowanie kategorii *różnicy* z modyfikacją jej znaczenia (*różnicę* można rozumieć nie tylko jako pustą przestrzeń między tym, co ona określa, co w kontekście trynitarnym prowadziłoby do tryteizmu, ale jako dynamikę ontologicznie pozytywną, czyli relację konstytuującą „substancję”), można zastosować ze względu na jej „mechanizm” konfigurowania znaczeń (co w przestrzeni trynitarniej jest analogatem hipostazujących relacji).

²⁷ Por. B.D. Kwiatkowski, *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) 1, s. 99.

²⁸ Por. J. Derrida, *Różnica (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 409.

²⁹ Por. J. Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1–3 (1988), s. 290.

ale znaczenia konstytuują się w swoistej tkance różnic³⁰. Świat więc nie jest raz na zawsze ustalony, ale jest raczej ustalający się.

Nie ulega zatem wątpliwości, że dla Derridy *różnica* w żadnym wypadku nie posiada statusu ontologicznego, a ponadto sama uderza w stabilną, substancjalną metafizykę klasyczną. *Różnica* jest zasadą, która ma rozbić lub dowieść kruchości narracji metafizycznej. Opisy dynamiki działania *różnicy* (która ontologicznie jest pusta) pokazuje, że nawet to, co w klasycznej ontologii posiadało status określającej substancji, tak naprawdę nie może istnieć. Określenie tego, co istnieje, nie płynie z jego immanentnej substancji, ale jest wynikiem różnicowania w kontekście relacji. Pozornie może się więc wydawać, że neoplatonizm i dekonstrukcja są absolutnie nieprzystającymi do siebie systemami. W neoplatonizmie mamy przecież substancjalne byty, które konstytuują się poprzez emanację rozumianą również ontologicznie, jako przekazywanie lub udzielanie substancji. W dekonstrukcji mamy nieontologiczną *różnicę*, która konstytuuje byty, dowodząc, że nie posiadają one stabilnego immanentnego podłoża substancjalnego.

Sytuacja nieco się zmieni, jeśli uzmysłowimy sobie, że substancjalny model ontologiczny nie jest jedynym możliwym. Na gruncie współcześnie podejmowanych prób konstruowania teo-ontologii wskazuje się na możliwość zbudowania modelu ontologicznego o relacyjnym charakterze, co wynika z mocnego dowartościowania w takich próbach, jak i w ogóle w teologii, znaczenia dogmatu trynitarnego, wskazującego na mocne znaczenie relacji³¹. Niewątpliwie kategoria *różnicy* jest kategorią na wskroś relacyjną, przez co poniekąd przystającą do adaptacji teologicznej w tym wymiarze. Przez wzgląd na ten dialogiczny (relacyjny) charakter możliwe jest również budowanie na jej podstawie ontologii relacyjnej³². To z kolei umożliwi formułowanie tez teo-ontologicznych w celu próby opisanie wewnętrznego życia Trójcy. W takim duchu

[...] interpretacja dogmatu trynitarnego w kluczu dekonstrukcyjnym [...] zakłada, że poszczególne hipostazy nie istnieją w absolutnej odrębności, gdyż tożsamość konkretnej hipostazy jest determinowana poprzez odniesienie do dwóch pozostałych. Co więcej, o wyjątkowości każdej z hipostaz stanowi nie tylko samo odniesienie rozumiane jako fakt strukturalnego połączenia hipostaz w jedności bóstwa, ale fakt, że owo odniesienie jest odniesieniem różnicującym. Tożsamość hipostazy wyłania się zatem jako efekt różnicy. Określenie Syna krystalizuje się w różnicy względem Ojca i Ducha itd. W istocie przecież hipostazy są równe ontologicznie, a ich oryginalna tożsamość konkretyzuje się poprzez to, co odróżnia poszczególne hipostazy od pozostałych³³.

³⁰ Por. J. Derrida, *Różnia (différance)*, s. 309–311.

³¹ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Trawa, Wrocław 2009, s. 403–411.

³² Por. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 2013.

³³ J.P. Strumiłowski, *Reinterpretacja dogmatu trynitarnego w świetle zasad współczesnych teorii literatury*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 1, s. 145.

W tak rozumianej metafizyce, w której kategorią hipostazującą jest *różnica*, zauważyć możemy, że poprzez wzajemność odniesienia hipostaz zawiera ona w sobie symultanicznie i istotowo obecne te odniesienia, które neoplatonizm określa jako wyjście i powrót. A jeśli tak jest, to sama *różnica* nie może być ontologicznie pusta (co stanowi element korekcji teologicznej systemu derridiańskiego). Może ona jednak mimo to jak najbardziej być rozumiana w swoim dynamizmie jako na wskroś niesubstancjalna.

Tak rozumiana ontologia Trójcy integralnie łączy się z podobnie rozumianą metafizyką stworzenia. Ontologiczny model stworzenia adaptujący proces różnicowania do jego opisu ontologicznego znaleźć możemy w koncepcji Objawienia, rozumianego jako teologiczne źródło sobości³⁴. Według tej koncepcji Objawienie jest pewnego rodzaju relacją (odniesieniem) Stwórcy do stworzenia i to odniesieniem, które nie znosi różnicy (nie dąży do unifikacji), ale różnicę między Bogiem a stworzeniem radykalizuje, przez co posiada potencjał kreacji sobości adresata Objawienia³⁵. Kreacyjny potencjał Objawienia ujmowanego w kategoriach różnicowania jest tak istotny, że w kontekście teologicznym różnica nie tylko wydobywa kształt stworzenia, które już istnieje, ale też samo to stworzenie ustanawia³⁶.

W tak rozumianym Objawieniu nie tylko stworzenie, ale i przebóstwienie są rozumiane jako integralne składowe Objawienia. Natura skażona, oddzielona od Boga (relacyjnie zaburzona), staje się miejscem różnicowania poprzez fakt, że Bóg nawiązuje z nią relację, a ona tę relację podejmuje. Relacja jest bowiem warunkiem różnicowania. Zatem świat upadły zyskuje bardzo bliskie i w gruncie rzeczy absolutne odniesienie do Boga, przez co na nowo w swojej słabości jest różnicowany. Cały ten proces zasada się na procesie różnicowania stwórczego, dopełniając je. Różnicowanie zbawcze jest różnicowaniem względem zdeformowanego stworzenia (deformacja następuje zaś przez zaburzenie w relacji do Stwórcy), przez co dokonuje się w stworzeniu swoiste *epistrote* (które jest w swoim działaniu relacyjnym tożsame z *różnicą*) na dwóch poziomach (stwórczym i zbawczym). Stworzenie dzięki temu odniesieniu samo staje się powrotem, tzn. przybliża się do Boga. Nie jest zatem tak, że Bóstwo sięga stworzenia, po czym wraca do siebie, ale to wychodzenie dokonuje się cały czas, dzięki czemu cały czas przebóstwione stworzenie samo w sobie staje się powrotem do Boga, co jest zgodne z istotowym, a nie temporalnym rozumieniem kolistego ruchu wyjścia i powrotu, wskazanym przez św. Tomasza. A wyrażając to w kategoriach *różnicy*, powiedzieć możemy, że cały czas trwa różnicująca relacja stworzenia do Boga, najpierw stwórcza na poziomie pierwotnym, a następnie zradykalizowana na poziomie soteryjnym.

³⁴ Zob. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

³⁵ Por. tamże, s. 297–351.

³⁶ Por. tamże, s. 333.

WNIOSKI

Elementy wyjścia i powrotu są zatem w swoim dynamicznym działaniu poniekąd tożsame z derridiańską *różnicą*. Tak one, jak i *różnica* są dynamicznymi działaniami organizującymi byt. Niemniej nie są tożsame. Ich działanie jest podobne. Zasady ich działania są przekładalne. Natomiast ten przekład owych działań zakłada zmianę poruszania się między dwiema zupełnie innymi metafizykami. Neoplatońskie wyjście i powrót determinują dynamiczne (aczkolwiek pozaczasowe) stawanie się bytu, ustanawiają jego konstytucję poprzez fakt, że dzięki tym zasadom zostaje im udzielone Jedno albo, dokładniej mówiąc, że poprzez wyjście i powrót, rozumiane ontologicznie (emanacyjnie), byty mogą w Jednym uczestniczyć. Jedno zatem jest rozumiane jako wewnętrzna zasada wszystkiego, co istnieje, i jako podstawa substancjalna wszystkiego, co jest, wyjście i powrót zaś determinują charakter uobecniania się Jednego w tym, co jest. U Derridy nie mamy pojęcia substancji. *Różnica* kwestionuje jej istnienie. Zasadą organizacji tego, co jest, nie jest jakaś niewzruszona substancjalna zasada, więc byty nie mogą być determinowane w sposób absolutny od wewnątrz przez kategorię substancji. Niemniej jednak byty są determinowane od zewnątrz przez siatkę różnicujących odniesień. Na tej podstawie jasne jednak jest, że zasada jednocząca w *różnicy* również musi działać, chociaż nie jest pojmowana substancjalnie. Bez zasady jednoczącej dynamiczna konfiguracja *różnic* nigdy nie zdołałaby zdeterminować stabilnie istniejącego bytu. I chociaż u Derridy faktycznie nie możemy o takim rodzaju bytu mówić (o stabilnej konstytucji substancjalnej), gdyż to, co poznajemy w percepcji konfiguruje się dynamicznie w zależności od kontekstu, to jednak chwilowa konfiguracja dokonuje pewnego określenia bytów, co sprawia, że jak zauważył Nancy, na bazie derridiańskiej *różnicy* można zbudować metafizykę. Ta metafizyka nie opiera się oczywiście na wewnętrznej zasadzie substancjalnej, ale na zewnętrznej zasadzie różnicującej. Niemniej sama nazwa tej metafizyki (jednostkowo-mnoga) sugeruje, że byt jest determinowany przez mnogość odniesień (Nancy powiedziałby, że na styku z tym, co inne³⁷), to jednak te odniesienia na styku są jednostkowane (ujednorodniane). A więc między metafizyką neoplatońską a metafizyką *różnicy* istnieje dokładna odwrotność. W pierwszej konstytucją jest substancja, a czymś wtórnym dynamika udzielania. W drugiej konstytucją jest dynamika ustalania, a czymś wtórnym jest konfigurowana w ten sposób substancja. Z tego też względu zasada jedności bytu w neoplatonizmie jest zasadą organizującą byt od wewnątrz, a w metafizyce jednostkowo-mnogiej jest zasadą zewnętrzną. Niemniej jednak, pomimo wskazanych różnic, można zauważyć, że w obu systemach wyróżnić można podobne elementy, w różny sposób akcentowane, oraz – co jest bardzo ważne – dla samego istnienia bytu zarówno w jednym, jak i drugim systemie istnieje zasada ustalająca i dynamiczna (wyjście-powrót lub *różnica*)

³⁷ Por. B. Baszczak, *Dotykanie egzystencji*, s. 16.

oraz zasada ogarniająca (wewnętrzna lub zewnętrzna)³⁸. To może wskazywać (nie dowodzić, ale wskazywać!), że prawdy chrześcijańskie wyrażane dzięki klasycznej metafizyce neoplatońskiej (wewnętrzne życie Trójcy, stworzenie, mistyczne poznanie Boga) mogą też potencjalnie być wyrażone w systemie metafizycznym opartym na zasadzie różnicowania. Natomiast to, co różni oba systemy, tak, że nie są one jednoznacznie przekładalne, może stanowić okazję do wyakcentowania mniej widocznych aspektów dotyczących prawd w tych systemach wyrażanych. Wszak trzeba pamiętać, że metafizyka jest pewnego rodzaju gramatyką wypowiedzi teologicznej. Nie wyraża ona prawdy objawionej samodzielnie, ale udziela słownika, który pozwala tę prawdę wyrazić. Obawę może budzić również fakt, że próba wyrażania prawdy w nowym systemie może rodzić pewne wypaczenia (właśnie ze względu na nietożsamość Objawienia i metafizyki). Niemniej takie wypaczenia też groziły adaptacji neoplatonizmu i faktycznie się pojawiały. Stosowanie nowego systemu jest jednak o tyle bezpieczniejsze (łatwiejsze), że dzięki jasno określonym dogmatom mamy już pewne ramy i kryteria wyznaczające, co winniśmy z nowej metafizyki zachować, a co odrzucić.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H. Urs von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- Baszczak B., *Dotykanie egzystencji. Jeana-Luca Nancy’ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016.
- Beierwaltes W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003.
- Derrida J., *Różnia (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 374–411.
- Derrida J., *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, t. 1–3, s. 287–304.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Trawa, Wrocław 2009.
- Johnson K.L., *Erich Przywara’s Early Version of the Analogia Entis*, „The Princeton Theological Review” 40 (2004) 15, s. 7–19.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius*, 1984, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_12.html (dostęp: 28.05.2016).
- Kwiatkowski B.D., *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) 1, s. 97–107.

³⁸ Spoglądając całościowo, dostrzec można, że zarówno jedna, jak i druga koncepcja ontologiczna dokonuje opisu ontologii trynitarniej i ontologii stworzenia, posługując się w różnoraki sposób opisywaną zasadą relacji. Taka narracja, zwłaszcza na gruncie ontologii trynitarniej jest zgodna i spójna z klasycznymi koncepcjami Trójcy, jakie znaleźć możemy np. u Tomasza z Akwinu lub Bonawentury (por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, s. 327–330).

- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016.
- Mondin B., *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Dordrecht 1963.
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 2013.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Seckler M., *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Sesboüé B., *Ewangelia i tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012.
- Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Strumiłowski J.P., *Reinterpretacja dogmatu trynitarnego w świetle zasad współczesnych teorii literatury*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 1, s. 135–149.
- Szczurek J.D., *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Woźniak R.J., *O wspólnym losie metafizyki i teologii. Wprowadzenie do debaty u podstaw*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 5–12.
- Woźniak R.J., *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 270–304.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

THE NEO-PLATONIC IDEA OF PROCESSION AND RETURN AS A STRUCTURAL RULE OF EXPRESSING THEOLOGICAL TRUTHS AND ITS DECONSTRUCTIONAL REINTERPRETATION

Summary

Every age requires that theology seek such a language that would allow the expression of the revealed truths adequately to the way of thinking of contemporary people. That is why theology benefits from the current philosophy. New philosophical tendencies however, expressing the way of thinking of a modern man, may raise doubts as to their theological contributes. It is so because e.g. some philosophical currents question previous philosophical narrations which may raise concerns that they controvert simultaneously the theological systems based upon them. This situation is particularly visible actually, when one asks about the legitimacy of the use of postmodernist philosophies in the sphere of theology.

Nevertheless, there is a possibility of transposing (translating) of the basic categories of traditional philosophies and their theological implications to the categories of new and unverified philosophical systems and this possibility proves the adequacy mentioned above. The present article attempts to verify whether the basic categories of deconstruction may be compatible with the categories built upon the Neo-platonic philosophy.

Keywords: theo-ontology, neo-platonism, deconstruction, differences, Trinity, creation, salvation

Słowa kluczowe: teo-ontologia, neoplatonizm, dekonstrukcja, różnica, Trójca, stworzenie, zbawienie