

Recenzja z rozprawy doktorskiej Łukasza Damiana Mazura pt. *Bóg ukryty: paradoks symbolu jako nośnika wyobraźni religijnej*

Rozprawa ta jest bardzo dobrze napisana, ma ładny literacki styl, więc przeczytałam ją z przyjemnością. Jej temat to, podobnie jak u Aldousa Huxleya, *philosophia perennis*: odwieczna mądrość dotycząca „boskiej analogii”, czyli poznania metafizycznej relacji między zaświatem archetypów i podksiężycowym światem zjawisk, które przynoszą symbole.

Gdybym miała określić duchowy klimat tej wiedzy odwiecznej, na jakiej skupia się ten doktorat, powiedziałabym, że jest nim *święty nihilizm*: kult superessencjalnej nicości, znanej ze spekulacji neoplatonickich, połączony z symbolicznym imaginariem „metafizyki archaicznej”, gdzie na plan pierwszy wysuwa się chtoniczno-matczyny archetyp otchłani-chaosu-potencjalności. Stąd główna uwaga poświęcona dwóm postaciom, Mircea Eliademu i Martinowi Heideggerowi: podczas gdy ten pierwszy dostarcza analizy archetypów z poziomu Vikańskiej pierwotnej ery symbolicznej, ten drugi opracowuje metonimiczny język filozofii w nieustannym odniesieniu do sakralnego imaginariem, które – jak słusznie zauważa Łukasz Mazur – nigdy nie znika z jego dyskursywnego horyzontu (co najwyżej przesuwając się od wczesnych inspiracji św. Pawłem i *theologia deutsch* do zenu, taoizmu i buddyzmu). Ogromną zaletą tej prezentacji jest duchowa wrażliwość autora: zdolność do odczytywania symbolicznych szyfrów kulturowych, w których zakodowana jest żywa duchowość nowoczesności, z rzadka ortodoksyjna i normatywna. Archetypalna mapa, którą Łukasz Mazur przejmuje od Eliadego i Junga, pozwala mu dostrzec ukryte skarby heterodoksyjnej kontrkultury – począwszy od Blake’a, patrona kulturowych nonkonformistów, po Williama Burroughsa i Philipa K. Dicka, pisarzy o głęboko gnostyckim typie uduchowienia, poszukujących rzeczywistości prawdziwej, wyzwolonej z oków normatywnego doświadczenia świata i otwierającej „wrota percepcji” (tu dodałabym jeszcze Jamesa Ballarda, który, podobnie jak Burroughs, wyważa owe wrota mocą rozpiętej pierwotnej przemocy nieświadomego). Święty nihilizm, który patronuje bohaterom tej pracy, czasem przyjmuje postać jawnej gnozy antynomicznej (choć termin ten się nie pojawia wprost), czasem duchowego anarchizmu a la Hakim Bey, a czasem „szaleństwa zen”, popularnego zwłaszcza w kontrkulturze kalifornijskiej (jak choćby u Gary Snydera i jego *zen lunatics*). Wszystkie te odniesienia do kultury popularnej są znakomite i stanowią najbardziej intrygującą część pracy: pokazują bowiem, że era późnej nowoczesności wcale nie jest „czasem marnym” dla duchowych poszukiwań. Mogą one przybierać nierzadko niepokojące formy (Burroughs!), ale ich nihilizująca treść bynajmniej nie

oznacza po prostu upadku w niemotę materii. Jednocześnie jednak to kontrkulturowe spojrzenie okazuje się źródłem pewnych przekłamań a raczej nadmiernych ujednoczeń całego pola: sam fakt, że głównie bohaterowie tej pracy są w kontrze do mieszczańsko-racjonalnej struktury nowoczesności z jej naciskiem na instrumentalną „kalkulację”, to stanowczo za mało, by wrzucić ich wszystkich do jednego worka. A tak się tu niestety dzieje. Choć święty nihilizm to intrygująca koncepcja, to nie wszyscy wizjonerzy omawiani w tej pracy do niej należą z pewnością nie William Blake (o czym za chwilę).

Zanim jednak przejdę do uwag krytycznych, to chciałabym tę pracę pochwalić – właśnie za uogólnioną koncepcję świętego nihilizmu. Wprawdzie termin ten jako taki się tu nie pojawia, ale sakralne halo nicości obecne jest tu wszędzie implicite: podczas gdy nowoczesna kultura tak silnie inwestuje w byt i jego racjonalny *Gestell*, czyli przejawia ontoteologiczne nastawienie, duchowa kontrkultura obnaża słabość i relatywność bytu, odsłaniając jego nicościujące źródła: superesencjonalną nicość samego Bycia. Jednocześnie to halo jest dziwnie migotliwe: czasem tak świetliste jak w tradycyjnym neoplatonizmie, a czasem zdecydowanie mroczne, jak ciemne świedldo z *dark Enlightenment* Alesteira Crowleya. To duchowe *vertigo* wynika głównie z nieustannej i nieuchwytnie szybkiej oscylacji przeciwstawnych obrazów nicości: tej transcendentnej, wibrującej potencjalnościami, nieskończonej i nad-bytujującej – i tej descendentnej, chaotyczno-entropijnej, w której wszystko się kończy, ale nic nie zaczyna (jak Laviniasowskie *il y a*, które stało się kanwą dla nic ciągłego zamierania u Blanchota). Święty nihilizm jest z istoty swojej niestabilny: wciąż osuwa się ze sfery sacrum do sfery profanum, gdzie już po prostu nie ma nic – nic się nie konstytuuje, nic nie tworzy, cały byt i jego „gra” od początku okazuje się tylko złudzeniem, nic nie znaczącą efemerydą. A wtedy, jak u Nietzschego w *Woli mocy*, gdzie nawet idea „bytowania” uzurpuje zbyt wiele wobec chtonicznej mocy bycia-Lewiatana, robi się trochę demonicznie... „Skoro bowiem zabezpieczenia prowadzą ostatecznie do paroksyzmu, nagłego wybuchu katastrof o zasięgu globalnym – pisze autor w odniesieniu do Ernsta Jüngera – należy raczej od-bezpieczać rzeczywistość, bielić na poziomie lokalnym, rozmawiać raczej z „demonami”, które nienawidzą skarłatej ziemskiej postaci religii, aniżeli ze świętoszkowatymi „aniołami””: to święta prawda, ale z tymi demonami też trzeba uważać.

Autor wydaje się tego świadom, choć jak postaram się pokazać, być może niedostatecznie. W każdym razie pisze:

Nie obrazuje to oczywiście *sensu stricto* doświadczeń kontrkultury, choć stanowi pewien „niebezpieczny” wzór, który niejednokrotnie powielany doprowadził do „załamania się i cofnięcia” – jak pisał Hunter S. Thompson – tej potężnej i wpływowej fali. Rozprzężenie

zmysłów, dryf życia, zjednoczenie z pewną nieokreśloną całością niczym niezapośredniczona wolność, rewolucyjne – bo w ścisłym tego słowa znaczeniu kontrkulturowe – rozmycie „konturu” w wyniku „rozpuszczenia” opresywnych (zwłaszcza zachodnich) kategorii prawnych, etycznych, religijnych, społecznych itd. – to wszystko, co Nietzsche zawarł przecież w swojej wzniosłej idei „twórczego nihilizmu”, może w mgnieniu oka zamienić się w najzwyczajniejsze w świecie, banalne wręcz, unicestwienie.

Banalne – albo i nie. W pracy tej znajdziemy wiele wariantów „unicestwienia” nietrywialnego, w którym ujawnia się *vertigo* nicości, oscylującej między nihilizmem świętym a nihilizmem *tout court*, choćby u Heideggera, którego tu Łukasz Mazur interpretuje w duchu Jungowskiej nauki o alchemii:

Gdybyśmy próbowali Heideggerowską myśl o byciu wpisać w proces alchemiczny, okazałoby się iż jej najistotniejsze przesłanki dają się sprowadzić do pojęcia *dissolutio* – rozpuszczenia – któremu odpowiada faza „zstąpienia” w „ciemną noc”, depresja, czerń *nigredo* pojmowane jako gnicie, śmierć czy wejście w chaotyczną *massa confusa*. Na tym etapie alchemik miesza substancje w rozpuszczalniku, tak aby powstała niezróżnicowana całość. Odpowiadałoby to rozpuszczeniu zabezpieczenia i wszechobecnego „wyrachowania”, które w *Fenomenologii życia religijnego* słusznie wiąże Heidegger z figurą Antychrysta.

Czyżby – tylko temu? A może raczej oznaczałoby to anihilujące wchłonięcie całego bytu do pierwotnej otchłani odróżnicowania (*Indifferenz* Schellinga) jako w istocie aktu dekrecacji? Czy to nie gnostycka *reversio* – a jeśli tak, to czemu jej tak nie nazwać wprost? Czy aby nie z tego powodu, że sam autor nie może się zdecydować, czy przyklasnąć temu rozwiązaniu, czy jednak nie? W ten bowiem wizji nicości, jak słusznie pisze, „*Materia prima* przekształca się w byt, życie – wciąż „staje się” i dekomponuje, ku swoim pierwocinom – nigdy jednak nie transmutuje do postaci *materia ultima* (stan pełni różny od początkowego stanu *materia prima*)”: wieczne *nigredo* nigdy nie prowadzi do stanu *rubedo*. Tu w sukurs przychodzi mu William Blake ze swoją pochwałą apollońskiego „konturu” jako biblijnego formowania *tohu va-vohu*. „Prowadzenie linii traktuje Blake analogicznie do stwórczego „aktu miłosierdzia”, który chronić ma przed nieokreślonością, przed tym, co nieforemne, chaotyczne; jest wariantem walki z wężem, z Lewiatanem, zmaganiem z siłami ciemności”. Oczywiście tak, Blake to wspaniałe i jednoznaczne dziecko światłości, ale czy to samo możemy powiedzieć o Nietzsche, Heideggerze, Eliadem, Jüngerze, Jungu? Czy ich

wyraźne ciągoty dekreacyjne nie wiodą na „bezdroża” tej otchłannej amorfii raczej niż „wiecznych form”? „Porzucicie tę linię a wyrzekniecie się samego życia; wszystko znów stanie się chaosem, a przecież linia wszechmogącego musi zostać w nim wyrysowana, jeszcze zanim człowiek czy zwierzę się pojawi” – pisze Blake, a przestrozę tę można i należy odczytać jako zarzut wobec nicościującej duchowości post-Nietzscheańskiej, która właśnie tę linię porzuciła. I czy sam autor aby jej nie porzuci? Oto pierwsze pytanie, które chciałabym mu zadać.

Kwestia ta otwiera następną czy w tej wersji *philosophia perennis* nie gubią się istotne różnice (jak choćby ta między wiarą w „kontur” i jej porzuceniem)? Znów, autor wydaje się świadomy tego problemu, kiedy pisze:

Opisywany tu kontrkulturowy „entuzjazm” dosyć szybko „wytworzył” jednak swoją przeciwwagę w samym jego centrum bowiem znaleźli się ludzie autentycznie zainteresowani nie tylko religią ale i – nie tak już powierzchownie rozumianą – ezoteryką czy magią naukowcy i myśliciele prowieniencki jungowskiej, psychologowie transpersonalni czy antropo-lodzy nie redukujący całego bogactwa religijnych treści wyobrażeniowych do rangi historycznie i kulturowo uwarunkowanego „kostiumu”, pod osłoną którego miałyby zjawiać się każdorazowo jakiś, bliżej nieokreślony, fenomen „źródłowy”.

Rozumiem, że sam czuje się spadkobiercą tej bardziej pogłębionej tradycji kontrkulturowej, ale czy jego skłonność do „porzucenia linii” nie objawia się także w zacieraniu istotnych różnic natury duchowej w imię ujednoczonego „fenomenu źródłowego”? Takie mam wrażenie. Sam fakt, że Blake zostaje tu niejako roz-wiązany w bliżej nieokreślonej jedności/ *Indifferenz* duchowego sprzeciwu wobec „rachującej” nowoczesności – gdzie, jak słusznie pisał Hegel, wszystkie krowy są czarne – budzi mój głęboki opór. Praca ta zdecydowanie *nie prowadzi linii* i nie zachowuje „konturów”: wszystko zlewa się ze wszystkim, Blake z Eliadem, Jünger z Marionem, Heideggerem z Jungiem, kabala z tawilem, mistycyzm chrześcijański z Nietzscheańskim „Antychrystem”, trójca z czwórnią – zupełnie jak w tyglu pierwotnego odróżnicowania, którym stanowi pierwsza otchłanna nicość. Tym, co miałyby łączyć te wszystkie postawy, to samo życie: duchowość żywa, niedogmatyczna, nieskarłała, nie-anielska, będąca źródłem tak dobra jak i zła (Jung). Może i tak jest, ale nawet w ramach tej niedogmatyczności też czają się różnice, które nie należą tylko do porządku metonimicznego, nastawionego na porządek właśnie. Żywa nienormatywność także wytwarza silne *contraries*, których nie da się rozpuścić w jedno.

Co to za „przeciwieństwa”? Wymieniłem tylko kilka najważniejszych, których zdecydowanie mi w tej pracy zabrakło: *akosmizm a prokosmizm; nihilizm a mesjanizm (w tym antynomiczny)*;

*ahistoryzm/ naturalizm a historyzm/ antynaturalizm*. I znów powołam się na Blake'a, którego interpretacja w tej pracy, skądinąd bardzo silnie zależna od Fostowicza, budzi największe kontrowersje. Bez prokosmicznego materializmu i wielkiej wiary w zmysłową energię istot wcielonych system Blake'a rozpląta się w nijakości. Tymczasem autor ma wielkie problemy z wyjaśnieniem symbolicznej wagi wcielenia, która idzie wbrew tradycyjnej duchowości (nierzadko gnostycyzującej) i jej akosmicznej pogardzie dla „relatywności światowego bytu” (Eliade). Mazur wprawdzie pisze:

Kiedy w umyśle człowieka „rodzi” się Chrystus, wtedy – dokładnie tak jak w chwili „wcielenia” – natura zostaje „przebóstwiona” (θεωσις). Już sama mesjańska obietnica zawarta w prorocत्वach świadczyć musiała o swego rodzaju „otwarciu” czy też „gotowości” natury na przyjęcia Zbawiciela, zanim jeszcze rzeczywiście narodził się On jako konkretny człowiek, w konkretnym miejscu i czasie –

ale nic z tą „mesjańską obietnicą” nie robi, albo też naciąga jej interpretację tak, by pasowała do idei wieczystej i niezmiennej „boskiej analogii”. Tymczasem tu wkracza z całą parą Historia – o której ani Eliade ani Heidegger nie mają nic dobrego do powiedzenia z perspektywy metafizycznej (sfera upadku i błędzenia). W tym sensie Blake, nonkonformistyczny chrześcijanin, jest jak wizyjny Hegel (o którym można powiedzieć w sumie to samo): historia dlań to wielkie, mesjańsko ryzykowne przejście od Beulah, harmonijnej sfery odróżnicowania, gdzie „przeciwieństwa leżą uśpione”, do Edenu, gdzie po całym niezbędnym okresie „zmagania się z negatywnością”, energia *contraries* zostanie uwolniona i rozbudzona do stanu maksymalnego wyróżnicowania, czyli królestwa pojedynczości (*Minute Particulars*). Tu, podobnie jak w kabale luriańskiej czy w systemie Hegla właśnie, nie ma prostego powrotu do stanu pierwotnego – i dlatego historia liczy się na planie metafizycznym; nie jest tylko, jak u Eliadego, akcydentalną uciążliwością zaburzającą „boską analogię”. Blake bowiem to nie analogista, to dialektyk! A dokładnie przed-hegłowski mesjański dialektyk, o jakim pisze Taubes w eseju o nowoczesnym przejściu od analogii (symbolicznego paradoksu „jako w niebie, tako na ziemi”) do dialektyki Ducha jako mesjańskiego żywiołu czasowości. Tu nie ma powrotu do raj, nie ma miejsca na gostycką *reversio* jako ideał dekreacji. Eden będzie albo stworzony przez *Man the Imagination*, albo nie będzie go wcale. Blake nie jest więc gnostykiem regresywnym, lecz progresywnym, stawiającym na historyczne, a zarazem metafizyczne *novum*, dla którego nie ma odpowiednika „w niebie” – *jeszcze nie* (jak mawiał Ernst Bloch, *noch-nicht*). Tymczasem Łukasz Mazur przedstawia Blake'a jako myśliciela anamnetycznego *reversio*, gdzie to Beulah wydaje się celem ostatecznym, choć jednocześnie sam

używa formuły „jeszcze nie” w odniesieniu do przyszłego (*realnie* przyszłego, jeszcze nieprzeczuwanego, archetypalnie nieistniejącego) Edenu:

Wizję potrójną nazywa Blake Beulah, jest to zarazem wizja rajska, choć – zgodnie z przyjętą przez poetę typologią krain określających stany świadomości – jeszcze nie jest to Eden. W rzeczywistości bowiem stan ten znajduje się poniżej Edenu. Krainę tę porównuje Blake do snu i związanego z nim „wytchnienia”; tu ziemskie przeciwieństwa łączą się w pary. W języku hebrajskim *beulah* znaczy „zaślubiony” – tym słowem Izajasz określa Izrael w odnowionym związku z Bogiem, Oblubienicę „zaślubioną” Oblubieńcowi. W rzeczy samej Beulah stanowi rodzaj wizyjnej anamnezy, „powrotu” do stanu sprzed podziału na przeciwieństwa.

Ale u Blake, podobnie jak u Hegla, „stan sprzed podziału na przeciwieństwa” nie jest bynajmniej pożądanym. Co autor sam niejako potwierdza, choć nie wyciąga stąd żadnych wniosków:

To, co ponad wszystkim – Bóg – jest i działa „przez wszystkich i we wszystkim” (Ef 4,6) – nie pochłania celem mistycznego rozpuszczenia. Niedające się nieść różnica i określoność zawarte *implicite* w po-apokaliptycznej komunii pomiędzy Bogiem i stworzeniem – wielość w jedności i jedność w wielości – wyrażone zostają również za pomocą sformułowania „nowe niebo i nowa ziemia” (Ap 21,1).

Nowe, naprawdę *nowe*: to bowiem mesjańskie spełnienie, które przynieść może tylko historia potraktowana z pełną metafizyczną powagą jako domena kosmicznego wcielenia, a nie jako błady odbłask wieczności w jaskini świata. Nawet jeśli jest to gnoza, to – w odróżnieniu od manichejskiej – *prokosmiczna, historycystyczna i mesjańska*. Trudno wyobrazić sobie większe przeciwieństwo wobec dekrecyjnej gnozy, której elementy wychodzą tu na jaw w analizach Nietzschego, Heideggera, ba, nawet samego Eliadego i Junga: *akosmicznej, antyhistorycystycznej i antymesjańskiej* (gdzie nie ma „obietnicy”, jest tylko wieczna i ta sama „esencja” bytu jako niehistorycznej natury: patrz Erich Voegelin i jego krytyka „dyskursu profetycznego”). Czy zatem różnice pojawiają się dopiero na poziomie metonimicznym, czyli późniejszym etapie systematycznego porządkowania zagrożonego dogmatycznym usztywnieniem, podczas gdy warstwa symboliczna pozostaje – po Eliadowsku – żywa, ale i niezmienna? To bardzo wątpliwe założenie. W tym kontekście zestawiania Blake’a z Jüngerem wydaje mi się szczególnie nietrafione: to dwa zupełnie różne duchowe kosmosy.

Podobny problem mam z używanym w tej pracy dość często pojęciem *cimcum* oznaczającym w luriańskiej kabale „wycofanie Boga”, tu interpretowanym jako akt nihilizujący byt stworzony, czyli zdecydowanie antykosmicznie: „stworzenie z ‘nicości’ (*cimcum*) zmienia się w nicość stworzenia”. Zdaję sobie sprawę, że Scholem, sam bardzo w kwestii akosmizmu rozdarty sprawy tu nie ułatwia, ale nawet on podkreśla ambiwalencję zawartą w formule *cimcum*, które samo w sobie jeszcze nie jest kosmiczną katastrofą (ta następuje dopiero wraz z rozbitiem naczyń). *Cimcum* nie jest *creatio ex nihilo* ale raczej *creatio ab nihilo* (Natan Krochmal): kreacją rozpoczynającą od stworzenia nicości – jako miejsca (*makom*), w którym może pojawić się świat, coś *innego* niż Bóg sam i w związku z tym, jak podkreśla Scholem, uwolnionego od „boskiej analogii” (stąd narodziny dialektyki z ducha kabały luriańskiej). Kabała luriańska jest więc głęboko niejednoznaczna: z jednej strony ma w sobie silny element prokosmiczny, nadający światu stworzonemu mocny status ontologicznej odmienności i autonomii („wyzwolenie stworzenia”: Hayim Vital) – z drugiej zaś równie silny element gnostycki, który nastaje na „wyzwalanie iskier” i powrót światła rozproszonego w stworzeniu do „Domu Ojca”. Ta ambiwalencja będzie potem bardzo obecna w niemieckim idealizmie, gdzie rozdzieli się między prokosmicznego Hegla (czytającego kabałę luriańską w świetle bawarskiego pietysty, Friedricha Oettingera) i antykosmicznego Schellinga (w *Waltalter* nawet pojawia się *cimcum* explicite). Ale jest ona obecna także w późnej filozofii Heideggera (silnie zadłużonego tyleż w Nietzsche, co w Schellingu), w której bycie nie tylko ulega zapomnieniu, ale też samo wycofuje się z bytu, otwierając go tym samym na „błąkanie się w historii”: byt historyczny, pozornie tylko wymacypowany, tak naprawdę jedynie traci łączność ze źródłem, które trzyma go przy życiu; bycie, wycofując się w istocie nie wyzwala bytów, a tylko je „osłabia,” sprawiając, że „marnieją” (*ver-nichten*) i „usychają” oddzielone od *Seyn* jako *fons vitae*. Wolność jest tu wyłącznie negatywną wolnością do błąkania się i marnienia na pustyni (zgodnie z dogłębnym duchowym anty-judaizmem Heideggera). Jeśli więc pojawia się tu *cimcum*, to raczej w akosmicznym i gnostyckim rozumieniu tego terminu – a nie tak, jak u Hegla czy Blake’a, gdzie *cimcum* przybiera postać „kenosis w akcie kreacji”, czyli pozytywnej formuły boskiego miłosierdzia. To kolejna ważna różnica, która w pracy tej się nie pojawia i nie jest dyskutowana.

A oto jeszcze jeden przykład zaniedbanej różnicy, tym razem związanej z metafizycznymi modelami temporalności: cykliczność kontra historyczność linearna bądź quasi-linearna (np. spiralna, jak u Hegla). Pisząc o wędku Ouroburosa, czyli symbolu cyklu czasowego, autor nie może się zdecydować, czy bierze stronę Nietzschego, Eliadego i Heideggera – czy też może Blake i Northropa Fry’e, dla których „Lewiatan, nawet jeśli nieskończony – staje się jak twierdzi Frye, najlepiej strzeżonym więzieniem. Automatycznie nasuwa się również skojarzenie z

Heideggerowskim byciem, które istoczy się z Tego-Samego w prześwicie odkrywająca-skrywającej różnicy ontologicznej”. Istotnie, wieczny powrót tego samego jest afirmowany przez metafizyków „kolistości”, a jednocześnie gwałtownie odrzucany przez mesjanistów typu Blake’a, nienawdzących cyklu i wszelkiej symetrii. To znów różnica fundamentalna: nie da się jej zasypać opowieścią o duchowej kontrkulturowej łączności wszystkich pneumatyków. Duch może być żywy na różne sposoby – co w dużej mierze podważa samą ideę *philosophia perennis*.

Wrażenia zatarcia fundamentalnych różnic nie zmienia także ostatni rozdział poświęcony hermeneutyce symboliki biblijnej, znów bardzo silnie zadłużony w Jungu i jego „równoważących” czwórniach, które mają przywrócić balans judeochrześcijaństwu zachwianemu przez historię. Historia rzeczywiście stanowi dla Łukasza Mazura ciężki krzyż, którego za nic nie potrafi unieść, w głębi ducha przekonany, że można mieć różę bez krzyża: kerygmę Chrystusową jako czyste symboliczne przesłanie, które da się odcedzić od antymagicznej i antymitycznej orientacji, jaką historycznie przybrało abrahamiczne objawienie, wchodząc w grę odczarowania świata, a tym samym zerwania z boską analogią „jako w niebie, tak i na ziemi”. Moje intuicje religijne idą w tym właśnie kierunku, dokładnie odwrotnym do autora tej pracy – ku historii, dialektyce, otwartej mesjańskiej temporalności tworzącej prawdziwe metafizyczne *novum* – ale nie w tym rzecz. Moim celem w tej recenzji było raczej poddać w wątpliwość ogólne założenia odwiecznej filozofii symbolu, której wewnętrzna jednolitość staje pod wielkim znakiem zapytania. Chętnie zobaczyłabym w tej pracy rozprawę z krytykami *philosophiae perennis*. W obecnej formie jest ona raczej entuzjastycznie konfesyjna, a to nie czyni jej do końca przekonującą w akademickiej bądź co bądź dyscyplinie, jaką jest filozofia religii.

Jednakże, pomimo wszystkich zastrzeżeń uważam, że praca Łukasza Mazura zawiera mnóstwo oryginalnych i ciekawych spostrzeżeń i jak najbardziej kwalifikuje się do kolejnego stadium w procesie doktorskim, czyli przyjęcia do obrony,

Z poważaniem,

Agata Bielik-Robson

