

# Сергей Хоружий

---

## Myśl prawosławna i filozofia współczesna

---

Elpis 16, 137-142

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Myśl prawosławna i filozofia współczesna<sup>1</sup>

Сергей Хоружий

Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie (Rosja)

Сергей Хоружий, *Orthodox thought and contemporary philosophy*, transl. ks. Łukasz Leonkiewicz, Elpis, 16 2014: 137-142.

**Abstract:** This paper focuses on comparing contemporary Orthodox thought with selected streams of contemporary philosophy. The author's concept of modern Orthodox thought focuses on three aspects: theological, philosophical, and historical research.

**Streszczenie:** Niniejsza praca skupia się na porównaniu współczesnej myśli prawosławnej z wybranymi nurtami współczesnej filozofii. Autorska koncepcja współczesnej myśli prawosławnej skupia trzy działy: teologię, filozofię oraz badania historyczne.

**Keywords:** orthodox thought, theology, philosophy, contemporary philosophy

**Słowa kluczowe:** myśl prawosławna, teologia, filozofia, współczesna filozofia

Temat dzisiejszego spotkania jest tak szeroki, że można pomyśleć, iż jest całkowicie nieogarniony i nieokreślony. Myśl prawosławna rozwija się przecież od kilku dziesięcioleci dość aktywnie i, mimo iż w ostatnim czasie rozwój ten przynosi nieco mniej tak zauważalnych i wielkich osiągnięć niż wcześniej, nie wyczerpała się jeszcze. Sfera myśli prawosławnej nadal jest dość szeroka. Mógłbym podzielić ją na trzy rozdziały: rzecz jasna, na teologię, filozofię, do których dodałbym badania historyczne, czyli poszerzenie i zbadanie źródeł myśli prawosławnej. Sfera ta posiada ogromne znaczenie, ponieważ źródła te bądź po prostu Tradycja prawosławna pełni funkcję normatywną. Jednocześnie okazuje się, że wykorzystanie nowych źródeł może spowodować istotne zmiany w problematyce i stanowiskach myśli prawosławnej, nawet w jej głównych kwestiach. Wystarczy przytoczyć choćby jeden przykład: w 1959 r. o. John Meyendorff dokonał pierwszej publikacji *Triad* św. Grzegorza Palamasa i wydarzenie to okazało się decydujące o późniejszym rozwoju myśli prawosławnej przez bardzo długi okres. Tak więc mamy do czynienia z trzema rozdziałami, a w każdym z nich możemy dostrzec aktywną działalność.

W filozofii współczesnej również spotykamy się z całym szeregiem wybitnych pisarzy, teorii i kierunków. Jednakże i tu ostatni okres nie zaowocował w sposób szczególnie twórczym odnowieniem. Epoka go poprzedzająca przyniosła wiele ważnych i bardzo różnorodnych koncepcji, które w sposób kardynalny zmieniły zasady współczesnego filozofowania. W pewnym sensie w nurcie fenomenologicznym i twórczości Heideggera można dostrzec zakończenie długiego procesu „przewycięzania metafizyki”. Potem główna rola w procesie filozoficznym należała już do nieklasycznego i postklasycznego filozofowania, które związane jest przede wszystkim z dość wyraźną grupą myślicieli postmodernizmu i poststrukturalizmu. Ich nadzieje przygotowane zostało nie tylko przez Heideggera, lecz także przez Benjamina, Artauda, Lacana, Lewinasa. Wraz z przedstawionym zmierzchem postmodernizmu krytyczną analizę sytuacji filozoficznej podjęli nam współcześni

G. Agamben, G. Vattimo, S. Žižek, P. Sloterdijk. Gwałtownie zmieniająca się rzeczywistość globalna wymaga intensywnej refleksji w sferze filozofii społecznej i politycznej, a pod tym względem najbardziej przemawiającym wydaje się twórczość J. Habermasa i Ch. Taylora. Na koniec należy podkreślić, że jakiegokolwiek opisanie sytuacji filozoficznej będzie niepełne jeśli nie dodamy, że obecnie w areale myśli anglosaskiej kontynuowana jest żywa tradycja filozofii analitycznej, na którą znaczący wpływ wywierają prace D. Dennetta.

Należy także zauważyć, że te dwie formacje intelektualne zazwyczaj bardzo rzadko stykały się ze sobą. Na ich relacji odbija się w sposób wyraźny epoka sekularyzacji. Wszystkie wspomniane zjawiska filozoficzne przynależą do sfery myśli świeckiej. Gdy tylko poruszają one problematykę religijną (co czynili, na przykład, Vattimo, Žižek, Habermas), to prawosławia bynajmniej nie dotyczą, a współczesną sytuację religijną nazywają epoką postchrześcijaństwa. Z kolei myśl prawosławna, nawet w drugiej połowie XX wieku, gdy najaktywniej rozwijały się nowe kierunki neopatrystyki i neopalamizmu, w niewielkim stopniu i w sposób bardzo ograniczony wkraczała w sferę filozofii. U myślicieli rosyjskich w epoce Srebrnego Wieku relacje prawosławia i filozofii były bardziej zażyłe, intensywniejsze i miały zupełnie inny charakter. My jednak nie analizujemy teraz fenomenu rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, ponieważ jest on od nas odległy już o ponad sto lat. Współczesna rosyjska myśl religijna powoli wyczerpała się na emigracji, z kolei w Rosji nie zdążyła jeszcze odrodzić się w wystarczającej mierze. Zamieniła ją prawosławna myśl grecka i serbska, w której pojawiło się liczne grono wybitnych teologów, na przykład: N. Nissiotis, P. Nellas, o. J. Romanides, o. Dumitru Staniloae, św. Justyn Popowicz oraz nam współcześni metropolici Jan Zizoulas, Amfilochiusz Radowicz, Kallistos Ware, bp Atanazy Jewtisz, Georgios Mantzaridis i niemało innych. W pierwszej kolejności dokonywano licznych analiz prawosławnej nauki o istocie i energiach, o teologii Palamasa, Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego Areopagity; badania te pozostawały jednak w sferze teologii i patrologii, w sferze historii starożytnej oraz średniowiecznej myśli teologicz-

<sup>1</sup> Referat wygłoszony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego 23.05.2014 r

no-filozoficznej i praktycznie nie zwracały się w kierunku filozofii współczesnej. Niekiedy pojawiające się wymiany opinii między nimi dotyczyły przede wszystkim kierunku egzystencjalizmu i personalizmu, które już same odchodziły do historii, przez co nie mogły w sposób pełnowartościowy przedstawić nowej rzeczywistości filozoficznej.

Ponadto, owe sporadyczne próby wstąpienia w sferę filozofii niosły często ze sobą ducha improwizacji i impromptu, braku tradycji i szkoły filozoficznej. W sposób szczególny widoczne jest to w porównaniu do rosyjskiej filozofii religijnej Srebrnego Wieku, w obliczu której zauważany jest brak refleksji metodologicznej i epistemologicznej. Niemalże u każdego spośród wielkich myślicieli Srebrnego Wieku, u Florenskiego, Franka, Bułgakowa, Bierdiajewa i innych, spotykamy się z własnym przemyślanym (choć zazwyczaj spornym) stanowiskiem w kluczowej kwestii dotyczącej relacji filozofii i teologii, filozofii i doświadczenia religijnego, metody i dyskursu. Jednakże późniejsi myśliciele prawosławni nie mieli możliwości zdobycia takiego wykształcenia filozoficznego, dlatego ich spotkanie z filozofią współczesną na razie nie przynosi większych rezultatów. Jednym z nielicznych wyjątków potwierdzających regułę jest myśl Christosa Yannarasa (ur. 1935 r.), który jeszcze za młodu przeszedł szkołę filozoficzną Heideggera. W pewnym stopniu w dialog z myślą Heideggera, a także Levinasa i niektórych innych filozofów wstępuje teologia osoby i relacji, którą rozwija metropolita Jan Zizioulas. Pośród autorów prawosławnych, którzy piszą na tematy psychologiczne, wcale niemalą popularność zyskuje Lacan. Wreszcie, w nurcie zbliżenia filozofii współczesnej z teologią tak Wschodniego, jak i Zachodniego chrześcijaństwa znajdują się prace słoweńskiego filozofa Gorazda Kocijančiča, a w szczególności jego książka pt.: „Upośrednienie” (2009), która zyskała dużą popularność.

Mimo wszystko, po bliższym przyjrzeniu się okazuje się, że nasz temat nadal jest bardziej zbyt wąski, niż zbyt szeroki. Nie ma wątpliwości, że współczesna myśl prawosławna, która w znacznej mierze skupiona jest na takich fundamentalnych tematach jak kwestia energii, kwestia osoby itp., posiada bogate zasoby, które można zestawić i na bazie których można rozpocząć dialog z filozofią współczesną. Jednakże dziś tego rodzaju dialog pozostaje nadal sprawą przyszłości. Musi on mieć charakter przedmiotowy i dlatego w celu jego rozwoju strategią optymalną byłoby wydzielenie głównych centrów, toposów, w których spotykają się i zespalają ze sobą dyskursy myśli prawosławnej i filozofii współczesnej. Następnie w każdym z takich toposów odkrywane są konkretne przedmioty, tematy, które tworzą wspólną płaszczyznę obu dyskursów. Postrzegane są one z dwóch pozycji, dzięki czemu myśl chrześcijańska ma możliwość udoskonalenia się, zgłębienia własnych metodologicznych i epistemologicznych środków, a filozofia może dostrzec te przedmioty w perspektywie rozszerzonej, pełniej i adekwatniej uwzględniającej doświadczenie religijne.

Pod pewnym względem opisana strategia, która wyjawia toposy zespolenia dyskursów i realizuje te zespolenia, dokonuje się w ramach antropologii synergicznej, czyli rozwijanej przeze mnie metody nieklasycznej. W tym wy-

padku trzy toposy zostały w sposób wystarczająco fundamentalny przeanalizowane. W każdym z nich dyskurs wschodniochrześcijański przedstawiony jest jako dyskurs praktyki hezychastycznej i jej organonu, jak opisywane jest to w antropologii synergicznej. Podłożem przedmiotowym, na którym realizuje się zbliżenie dyskursów, jest sfera doświadczenia hezychastycznego, wówczas gdy dyskurs filozoficzny przedstawia te bądź inne kierunki współczesne. A oto trzy główne toposy:

1. Zbliżenie metody hezychastycznej i fenomenologicznego dyskursu intencjonalności.
  2. Zbliżenie prawosławno-hezychastycznego doświadczenia człowieka w byciu z dyskursem obecności (Dasein) i prześwitu (Lichtung) u Heideggera.
  3. Zbliżenie praktyki hezychastycznej jako antroprostategii i koncepcji technik siebie M. Foucaulta'a
- Pokróćce postaramy się opisać treść tych toposów.

## 1. Husserl

W kręgu tradycji duchowych hezychazm zawsze wyróżniał się tym, że w sposób wyjątkowo precyzyjny i surowy ustosunkowywał się do doświadczenia. Jest on wysoce rozwiniętą szkołą doświadczenia, w której doświadczenie jest dokładnie zorganizowane, posiada swoją strukturę, jest weryfikowane i pewne; jest on podporządkowany pewnym kryteriom, a w jego werbalnym przekazie pojawia się swego rodzaju „slang” ascetyczny, który zapisywany był w tekstach od IV wieku, co dokonuje się do dziś. W tekstach tych opisywane są świadectwa doświadczenia, a samo doświadczenie poddawane jest interpretacji, która również podporządkowana jest konkretnym regułom i zasadom.

Wszystko to oznacza, że tradycja hezychastyczna jest nie tylko doświadczeniem, lecz także Metodą bądź Organonem, w którym sformułowane i uregulowane zostały wszystkie procedury organizacji, weryfikacji i interpretacji doświadczenia.

Znane sposoby ujęcia kwestii doświadczenia znacznie się od siebie różnią i nie są równe pod względem stosunku do sfery doświadczenia duchowego i mistycznego. Najbardziej systematyczną i surową jest metoda nauki doświadczalnej, przyrodoznawstwa eksperymentalno-teoretycznego. Nie da się jej jednak w żaden sposób zastosować do licznych sfer doświadczenia wewnętrznego, działalności rozumu i psychiki, a tym bardziej do sfery doświadczenia hezychastycznego. Jednakże w naszym wieku pojawiła się dość pryncypialna alternatywa dla tej metody. Podjęta została próba fundamentalnej analizy doświadczenia świadomości, opisane zostały struktury i paradygmaty tego doświadczenia i rozwinięty został sposób deskrypcji rzeczywistości od wewnątrz, ze świata tego doświadczenia, z jego perspektywy. Innymi słowy, stworzona została doświadczalna metoda fenomenologii filozoficznej, która może być zestawiona z metodą tradycji hezychastycznej (mimo iż przedstawiciele czystej fenomenologii podkreślają, że ich analiza w żaden sposób nie porusza sfery religijnej, a już żadnym wypadku mistycznej). Pokróćce wskażę

trzy sfery, w których zgodność tych dwóch metod jest najbardziej istotna. Podkreślę jednak, że opis ten będzie, rzecz jasna, bardzo uproszczony. Pełna analiza dokonana została w mojej książce pt.: *Ku fenomenologii ascezy* (Moskwa 1998).

## Temat 1. Prymat doświadczenia i świat doświadczenia

U fundamentów metody hezychastycznej znajduje się opozycja *doświadczenia prawdziwego i fałszywego*, z której wynika konieczność zbadania, zweryfikowania doświadczenia. Owa weryfikacja zawiera nie małą ilość różnych kryteriów i procedur, jednak dla nas ważna jest tylko jedna, główna jej cecha: cały, bez wyjątku, arsenał zasad i środków weryfikacji zakłada odwołanie się do Tradycji, do całościowego zbioru jej doświadczenia w całej historii, włączając również Historię Sakralną, zawartą w Piśmie Świętym. Tradycja występuje tu jako szczególna i w dodatku podstawowa koncepcja: jako wszechczasowa całość prawdziwego przeżytego doświadczenia wszystkich jej uczestników. Występuje ona jako zamknięty i pełny świat, jako Uniwersum doświadczenia hezychastycznego i metody, a wszelkie doświadczenie jako odczucie powinno zostać przemieszczone w ten świat, w jego perspektywę, w konsekwencji czego odrzucone zostanie wszystko to, co indywidualno-psychologiczne i przypadkowe, wszystko, co nie odpowiada czystej treści Procesu Duchowego.

Oczywistym jest, że pojawia się wówczas nie co innego jak *redukcja fenomenologiczna*, oczywiście w swym specyficznym wariacie. Akt fenomenologiczny przemieszcza treść doświadczenia do świata doświadczenia subiektywnego, buduje świat-jako-doświadczenie i w jego perspektywie oczyszcza doświadczenie, odrzucając wszystko, co nie odpowiada strukturze subiektywności transcendentalnej. Oba podejścia odsłoniły w istocie tę samą drogę realizacji zasady prymatu doświadczenia. Ascetyczne *Uniwersum Tradycji* i fenomenologiczny *świat-jako-doświadczenie* odgrywają tę samą rolę: konstruują one szczególną przestrzeń doświadczenia, w perspektywie którego pojawia się szczególny sposób postrzegania rzeczywistości i stwarzana jest szczególna strategia antropologiczna, strategia samorealizacji człowieka. Jednakże nie są one ze sobą zbieżne w żadnym stopniu, ponieważ odnoszą się do nadzwyczaj różnych horyzontów doświadczenia. Jako jedną z różnic można wymienić to, że Uniwersum Tradycji okazuje się być zsynchronizowanym światem kontaktu wszystkich uczestników, okazuje się światem żywym i dialogicznym, czego nie zakłada bynajmniej świat-jako-doświadczenie fenomenologii.

## Temat 2. Czujność i intencjonalność

Pośród różnych elementów strukturyzacji praktyki hezychastycznej jeden z nich, główny, pojawia się na wszystkich stopniach Procesu Duchowego, a konieczne i nie-

zmienne jego ramy tworzone są przez – *czujność* (uwaga) i *nieustanną modlitwę*. Według słów św. Filoteusza z Synaju, „uwaga i modlitwa ... wspólnie dokonują czegoś, co przypomina ognisty rydwan proroka Eliasza, mianowicie, podnoszą na niebiosa tego, kto w nich uczestniczy”<sup>2</sup>. W całości kształcie tych dwóch stron Procesu, modlitwa jest pierwszą ze względu na swą rolę i znaczenie, ponieważ to właśnie w niej i dzięki niej Proces Duchowy staje się zdobywaniem łaski i przybiera wstępujący charakter. Czujność natomiast i uwaga tworzą główne warunki, które zabezpieczają i podtrzymują sam Proces, czyli niezachwiane oddanie się nieustannej modlitwie. W tym celu poprzez nie realizuje się „ochrona umysłu i serca”, tzn. chronienie należytego układu energii człowieka, przewyciężenie rozproszoności, usunięcie myśli i wszystkich innych przeszkód dla nieustannej modlitwy. Charakteryzują one szczególny stan bądź modus świadomości, w którym usunięta została sprzeczność aktywności i pasywności, a osiągnięte zostało czujne ukierunkowanie na konkretne energetyczne treści świadomości. Ponownie zauważyć możemy, że ten modus świadomości posiada dość wyraźny odpowiednik w analizie fenomenologicznej. Kluczową charakterystyką świadomości hezychastycznej jest jej *intencjonalność*, czyli możliwość intelektualnego utrwalenia, przyjrzenia się i uchwycenia sensu, osiągnięcia przedmiotu intelektualnego, w której Husserl również w sposób specjalny podkreśla przewyciężenie opozycji aktywności i pasywności. Tak jak czujność w ascezie, tak też intencjonalność w fenomenologii są pojęciami dość produktywnymi, wokół nich bowiem skupione są rozległe zespoły konceptualne; w sposób bardzo wyraźny wyróżnić możemy ich wspólny rdzeń, którym jest trzymanie się w obrębie widzenia wewnętrznego, skupienie wzroku, osiągające usensowniającą jasność. Owa paralelność, choć ponownie dopełniana przez głębokie różnice, może zostać przeprowadzona jeszcze dalej i głębiej, by przekształcić się w rozwiniętą zgodność pomiędzy modusem czujności i modusem intencjonalności.

## Temat 3: Światłość Taboru i noesis

W tym wypadku pojawia się możliwość interpretowania wyższych stopni praktyki hezychastycznej również na gruncie paradygmatu fenomenologicznego (intencjonalnego). Możliwość ta zawiera się w uogólnieniu tego paradygmatu. Przyjmijmy, że zdolność ukierunkowania się na przedmiot, właściwa rzeczywistości antropologicznej, która formułuje się na przedpolach meta-antropologicznego Telosu, jest uogólnioną formą intencjonalności – jest to *intencjonalność holistyczna*. Zwróćmy uwagę na to, że równie dobrze zdolność ta może być analizowana jeszcze jako „*holistyczne widzenie*”. Pojawia się w tym momencie fundamentalne pokrewieństwo paradygmatów kognitywistycznych, przynależących do trzech różnych kultur:

<sup>2</sup> Св. Филофей Синайский, *Сорок глав о трезвении*, в: Добротолюбие, т. 3, Св.-Сергиева Троицкая Лавра, 1992, s. 414.

fenomenologicznego paradygmatu intencjonalności – hezychastycznego paradygmatu czujności – starożytnego paradygmatu wzroku umysłowego. Przeznaczenie i treść wyższych stopni doświadczenia hezychastycznego mogą być wówczas traktowane jako „holistyczny akt intencjonalny”, w którym przedmiotem intencjonalnym jest energia należąca do innego sposobu bycia (energia Boga, łaska). Podkreślmy, że jest to „przedmiot” meta-empiryczny, należący do innego bycia! – a w związku z tym stwierdzenie „intencja nie jest łaską” jest bardzo radykalnym uogólnieniem zwyczajnego aktu intencjonalnego.

Ów wniosek możemy jeszcze doprecyzować: bez problemu możemy zobaczyć, że wyższych stopni praktyki lepiej nie łączyć z aktem intencjonalnym jako takim, lecz z jego końcową, noetyczną fazą. Świadomość hezychastyczna jest bardzo teleologiczna i mimo iż każdy stopień Drabiny hezychastycznej posiada swoje własne znaczenie, to nosicielem całej pełni sensu procesu duchowego jest wyłącznie Telos, „koniec-sens”. Dlatego na finalnych stopniach praktyki, na których realizuje się Telos, jednoczy się i uzupełnia cała produkowana w trakcie praktyki sensowna treść, dokonuje się przenikanie całej sumy doświadczenia przez sens ostateczny, co można wytłumaczyć fenomenologicznym pojęciem *Sinngabung* i co odpowiada fazie noezy. Ponownie, uwzględniając to, że na tych procesach dokonuje się holistyczne przemienienie rzeczywistości antropologicznej, także tu należy mówić jedynie o „holistycznej noezy”. Wiemy przecież, że w hezychazmie wyższe stopnie doświadczenia nie są już zaliczane do „praktyki” (*praxis*) i noszą inną nazwę – „teorii” bądź „kontemplacji”. W terminach tych wywód nasz oznacza, że *hezychastyczna „theoria” może być interpretowana jako uogólniona, holistyczna forma noezy, która realizowana jest już nie poprzez świadomość (bądź nie tylko świadomość), lecz całościową i w sposób całościowy transformującą się rzeczywistością antropologiczną.*

W konsekwencji, mimo iż świadomość hezychastyczna i świadomość fenomenologiczna pracują w różnych horyzontach doświadczenia, to jednak ze względu na ogólne zasady prymatu doświadczenia i srogiego przemieniania doświadczenia, ze względu na wspólną uwagę skierowaną na technikę kontroli i technikę utrwalania treści świadomości, przybierają one cały szereg wspólnych struktur transcendentálnych.

## 2. Heidegger

Tematyka zgodności filozofii Heideggera z nauką i strukturami konceptualnymi dogmatyki chrześcijańskiej pojawiły się prawie od razu po pojawieniu się *Bycia i czasu* (1927). Dziś posiada już ona długą historię i ogromną ilość literatury, w której podejmowane są liczne ważne i mniej ważne kwestie. U jej podstaw znajdujemy oczywiste podobieństwa strukturalne. Przecież bycie, Sein, które w swoim czasie Heidegger zaproponował, by oznaczać je przekreślonym słowem, jako znak nieosiągalności jego wyobrażenia, porównać można do teologicznej niedostępności dla czło-

wieka istoty Boga, Ousii; z kolei bycie-obecność, Dasein, jest w sposób bezpośredni związane z zasadą pośredniczącą i zbawiającą, z Drugą Hipostazą. Mówiąc ogólnie i bardzo upraszczając, nauka Heideggera o Sein jest swego rodzaju teologią trynitarną Heideggera, natomiast nauka o Dasein jest jego teologią chrystologiczną. To fundamentalne podobieństwo jest przyczyną szerokiej i głębokiej problematyki porównawczej. Przy jej analizie można uwzględnić nie tylko podobieństwa, lecz także różnice, które obecne są wszędzie. W celu prawidłowego zrozumienia transformacji, jakie u Heideggera otrzymały fundamentalne struktury nauki chrześcijańskiej, jako nic przewodnia może posłużyć programowa idea demitologizacji, jaką rozwinął Rudolf Bultmann, z którym Heidegger dobrze się znał.

Następny, kolejny dodatkowy krąg podobieństw pojawia się przy próbie porównania ontologii Heideggera z prawosławną teologią dogmatyczną, która wyrażona zostaje we współczesnym kluczu, a podstawowe pojęcia Kapadoczczyków, Maksyma Wyznawcy i Palamasa formułowane są w oparciu o pojęcie Boskiej energii i rozróżnienie na istotę i energię. Już dawno zostało to dostrzeżone, a po raz pierwszy w pracach W. Łoskiego, jeszcze na początku formułowania się teologii neopalamasowej. Dyskurs Heideggera przewyżcza metafizykę i charakterystyczny dla niej esencjalizm, mówiąc ogólnie, staje się on dyskursem energicznym. Z powodu braku czasu pokrótce można powiedzieć, że heideggerowska ontologia obecności i jej wstępowania w prześwit bycia osadzona jest w fundamencie energetyzmu i apofatyizmu, a obie te zasady charakteryzują również dyskurs wschodniochrześcijański, myśl palamasową i neopalamasową. Tego typu zbliżenia były zauważone i przeanalizowane, choć zbyt pobieżnie, przez Christosa Yannarasa już w jego pierwszej książce, którą on sam zatytułował (drugie wydanie) *Heidegger i Areopagita* (1971). Jednakże później J. Zizioulas i inni pisarze prawosławni nie raz wyrażali opinię, że analiza Yannarasa jest zbyt jednostronna i w sposób niewystarczający zwraca uwagę na kardynalne różnice znajdujące się u podstaw dyskursu prawosławnego i heideggerowskiego. Niewątpliwie, w tym kręgu problemowym, tak jak w poprzednim, wiele zasadniczych kwestii pozostaje jeszcze bez odpowiedzi.

Na zakończenie można podkreślić, że metoda i pojęcia antropologii synergicznej pozwalają dostrzec jeszcze jedną przestrzeń, na której spotykają się myśl Heideggera i dyskurs wschodniochrześcijański. Jest to przestrzeń dotycząca fundamentalnej antropologicznej problematyki konstytucji człowieka. Zarówno w antropologii synergicznej, która na sposób filozoficzny opisuje i interpretuje doświadczenie hezychastyczne, jak i w filozofii Heideggera konstytucja człowieka formułowana jest na drodze otwierania siebie na doświadczenie graniczne. Jednakże samo to graniczne doświadczenie antropologiczne traktowane jest bardzo różnie. Pojawiające się różnice zostały przeze mnie przeanalizowane, przy czym na etapie początkowym pojawiła się daleko idąca zbieżność struktur oraz podobieństwa w ogólnym schemacie praktyki hezychastycznej z jednej strony i analityki egzystencjalnej *Bycia i czasu* z drugiej.

W naszej rekonstrukcji praktyka hezychastyczna (jak

i praktyka duchowa w ogóle) stwarzana jest jako stopniowy proces wstępowania całego człowieka w kierunku stanu poszukiwanego bądź ku telosowi, który przynależy do innego sposobu bycia, niż początkowe empiryczne bycie człowieka. Jej znaczenie antropologiczne polega na tym, że wskazany proces jest niczym innym jak konstytuowaniem człowieka, które podąża za określonym paradygmatem – paradygmatem otwierania siebie na inny sposób bycia. Ważne jest i to, że proces ów posiada naturę energiczną, a nie esencjalną: przedstawia on stopniową transformację licznych energii człowieka, a każdy jego stopień jest konkretną konfiguracją tych energii. Tak więc postarałem się w sposób szczegółowy pokazać, że analityka egzystencjalna również może być przedstawiona jako tego typu energiczny proces konstytuowania człowieka; może ona zatem być interpretowana jako swego rodzaju praktyka duchowa, której doświadcza Dasein (obecność) w dążeniu do zrealizowania bycia-ku-śmierci jako „swojej własnej możliwości bycia”. Praktyka ta posiada wszystkie najważniejsze właściwości ogólnego paradygmatu praktyki duchowej, jednak jej stan finalny, telos, ma bardzo specyficzny charakter: o ile praktyka hezychastyczna ukierunkowana na telos przeobstwień, to praktyka duchowa obecności ukierunkowana jest na bycie-ku-śmierci, przy czym, jak pokazuje i przekonuje Heidegger, „bycie-ku-śmierci w istocie jest trwogą (Andst)”. Analiza tej radykalnej różnicy doprowadza nas do wniosku, że w analityce egzystencjalnej *Bycia i czasu* dokonuje się bezpośrednia inwersja starożytnego paradygmatu klasycznego doświadczenia duchowego, który opisujące wstępowanie ku byciu doskonałemu, ku Bogu.

Koniecznym musimy zwrócić uwagę i na to, że ów specyficzny sposób realizacji paradygmatu praktyki duchowej, opisujący wkraczanie człowieka w głąb doświadczenia trwogi, śmierci i Nicości, nie obejmuje całego antropologicznego i ontologicznego kontekstu myśli Heideggera. Obejmuje on jedynie tę część danego kontekstu, w której obecność postrzegana jest jako „wrzucona w czas”, „przestała być sobą” – wykorzystując trafne określenia Włodzimierza Bibichina. W całościowym kontekście, w którym także obecność postrzegana jest w jej początkowej całości, filozof opisuje także otwieranie się na bycie. W późnej twórczości Heidegger wielokrotnie zastanawia się nad tą otwartością, rozwijając swą znaną koncepcję „ekstatycznego występowania obecności w prześwit bycia”; także i dla tej koncepcji możemy znaleźć inne podobieństwa z dyskursem wschodniochrześcijańskim. Ogólnie należy zgodzić się jednak na to, że tematyka „Filozofia Heideggera i myśl prawosławna” dotychczas została opracowana jedynie w sposób bardzo ogólny i znikomy. Całościowe jej ujęcie jest zadaniem na przyszłość.

### 3. Foucault

Całkiem niedawno w filozofii zachodniej pojawiła się nowa koncepcja antropologiczna, która w pełni odrzucała zasady klasycznej antropologii Arystotelesa-Kartezyusza-Kanta i proponowała nowe podejście, bazujące

na uważnej analizie doświadczenia konkretnych praktyk antropologicznych, jakie możemy odnaleźć w starożytności, a nawet współcześnie. Jest to koncepcja technik siebie, którą rozwijał M. Foucault w ostatnich latach swojego życia (1980-84) i która w sposób bezpośredni powiązana jest z praktykami duchowymi, a w szczególności z hezychazmem. W centrum zainteresowania stawia ona nowe pojęcie „technik siebie” – takich technik, w których człowiek dokonuje ostatecznej reorganizacji „siebie”, całego swojego istnienia, ukierunkowanej ku określonemu na początku konkretnemu celowi, jakim jest osiągnięcie pewnego poszukiwanego stanu świadomości i człowieka całościowego. W praktyce takiej formułowana jest konstytucja człowieka i dlatego nowa koncepcja ma możliwość bycia antropologią całościową, która będzie w stanie stworzyć pełną deskrypcję rzeczywistości antropologicznej. Do tego właśnie dążył sam Foucault, chociaż nie udało mu się ukończyć swojego projektu. Będąc wiernym swej metodologii Foucault dokonuje konceptualnego stworzenia i uogólnienia na bazie skrupulatnej analizy konkretnych sfer materiału empirycznego. W danym przypadku materiałem dla niego są techniki siebie różnych epok i kultur, a przede wszystkim trzy modele historyczne: „model platoński”, który opisany jest na bazie platońskiego dialogu „Alcybiades”, „model hellenistyczny”, który z kolei odnajdujemy w praktykach późnoantycznych, a przede wszystkim u stoików rzymskich oraz „model chrześcijański”, który rozwinięty został we wczesnochrześcijańskim monastycyzmie i ascezie.

Zauważamy, że hezychazm w swych wczesnych formach protohezychastycznych, wstępuje w orbitę koncepcji Foucault, a sposób ujęcia jaki on otrzymuje, jest nadzwyczaj bliski sposobowi ujęcia antropologii synergicznej, mając z nią zarówno głębokie podobieństwa, jak i różnice. To paradoksalne połączenie obecne jest już na gruncie samych fundamentalnych pojęć obu stanowisk: praktyka duchowa, jak jest ona określana przez antropologię synergiczną, jest także techniką siebie w sensie Foucault, lecz w ramach pozycji Foucault samo nasze określenie praktyki duchowej, mówiące o telosie jako o aktualnym przekraczaniu empirycznego bycia, jest nieprawidłowe i nie odpowiada żadnej rzeczywistości – tego rodzaju praktyk być nie może. Niemniej jednak antropologia synergiczna nawiązuje intensywny dialog z koncepcją Foucault’a (dialog ten opisałem w książce, której angielskie tłumaczenie wkrótce pojawi się w USA). Otrzymałszy nową interpretację hezychazmu jako konkretny rodzaj technik siebie, wstępuje w nowy kontekst, a do jego analizy wykorzystuje się nowe pojęcie i metody, jakie wypracował Foucault na gruncie historycznego zbioru technik siebie. Z kolei rekonstrukcja organonu hezychastycznego w antropologii synergicznej pozwala na dokonanie fundamentalnej krytycznej analizy „modelu chrześcijańskiego” Foucault’a. Wraz z tym oba podejścia proponują własną drogę mającą na celu rozwiązanie bardzo aktualnej dziś kwestii nowego, uogólnionego pojmowania subiektywizacji człowieka, otwarcia jej nowych form bądź modusów.

Antropologia pojawiająca się na bazie koncepcji Foucault’a i antropologia synergiczna przynależą do jednego

i tego samego wspólnego typu: stanowią radykalnie nieklasyczne podejścia bądź projekty, które odrzucają pojęcia subiektu i istoty człowieka, na rzecz budowy deskrypcji rzeczywistości antropologicznej w dyskursie energicznym, w języku antropopraktyk. Porównanie ich pozwala mieć nadzieję na to, że te dwa projekty są w stanie twórczo dopełniać się nawzajem we współczesnych poszukiwaniach kardynalnego sposobu odnowienia antropologii.

Trzy opisane powyżej pola przedmiotowe, związane z imionami Husserla, Heideggera i Foucault'a, połączone są ze sobą faktem ich częściowego opracowania dokonanego w ramach antropologii synergetycznej. Jednakże one wcale nie wyczerpują znaczących toposów spotkania i zbliżenia dyskursów myśli prawosławnej i filozofii współczesnej. Bez

problemu można wskazać jeszcze cały szereg takich toposów. Ograniczymy się jedynie dwoma, które według mnie wydają się być najbardziej istotnymi: w sferze etyki zbliżenie następuje na gruncie filozofii Levinasa (co możemy nazwać „toposem Levinasa”), a w kwestii energii na gruncie filozofii Włodzimierza Bibichina, u którego przedstawiona została głęboka analiza porównawcza nauki o energii u Arystotelesa, Heideggera i Palamasa („topos Bibichina”). Wyrażę przekonanie co do tego, że we wszystkich wymienionych toposach, ale i w innych, spotykające się światy myśli prawosławnej i filozofii współczesnej zawierają w sobie jeszcze niemałe zasoby wzajemnie wzbogacającego dialogu.

*przetłumaczył ks. Łukasz Leonkiewicz*

Rozmiar artykułu: 0,75 arkusza wydawniczego