

# Sergej Chorużyj

---

## Czym jest myśl prawosławna

---

Elpis 3/4, 103-118

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

SIERGIEJ CHORUŻYJ

Instytut Człowieka Rosyjskiej Akademii Nauk, Moskwa

Instytut Matematyki Rosyjskiej Akademii Nauk, Moskwa

## CZYM JEST MYŚL PRAWOSŁAWNA

Tytuł poniższego artykułu może wydać się jedynie retoryczny, nadający się raczej dla popularnego wykładu lub kazania. Jednak wbrew temu wrażeniu aktualnie kryje się za nim głęboka problematyka. Ci, którzy znają współczesną sytuację chrześcijańskiej filozofii i teologii dobrze wiedzą, że w ostatnich dziesięcioleciach natura i istota myśli prawosławnej stały się przedmiotem nowych przemyśleń, które już dały owocne rezultaty. Rezultaty te zostaną opisane, przedstawione zostanie ich uzasadnienie i podjęta zostanie próba ich kontynuowania. Korzystną formułą będzie w tym wypadku seria definicji myśli prawosławnej (jako określonej tradycji i jako typu myślenia), w których wyjawia się nowe oblicze tejże myśli. Zakres poruszanych problemów jest bardzo szeroki i dlatego należy zrezygnować z formy akademickiej, opuszczając wszystkie przypisy.

### I. DEFINICJA PIERWSZA: WIECZNA PATRYSTYKA

Mamy prawo uznać, że nowy etap myśli prawosławnej ma swoje korzenie w Bułgarii. To właśnie w Bułgarii spędził pierwsze lata emigracji o. Jerzy Fłorowski i napisał swoje pierwsze prace, z których później rozwinęła się *koncepcja syntezy neopatrystycznej*. Właśnie ta koncepcja stanowi bazę historiozoficzną i kulturowo-filozoficzną nowego etapu myśli. Ze swej istoty stanowi ona określoną charakterystykę myśli prawosławnej w jej typie i w jej procesie rozwoju. Kluczowym momentem jest w tym wypadku, jak wiadomo, uzasadnienie szczególnej roli patrystyki, dziedzictwa greckich Ojców Kościoła. Wiadomo również dobrze, że rola normatywna i autorytet dziedzictwa Ojców Kościoła w Prawosławiu był zawsze uznawany i podkreślany w każdej epoce. Dlatego też koncepcja

syntezy neopatrystycznej wcale nie głosi zerwania z tradycyjnymi pozycjami Prawosławia, a jedynie na nowo je ujawnia. Tym nie mniej, wyraziwszy w języku współczesnej myśli sposób, w jaki Prawosławie postrzega rolę patrystyki i dając w świetle tej roli nowe spojrzenie na całą teologię oraz związawszy tę rolę z duchowymi zadaniami współczesności, koncepcja ta okazuje się nową i owocną teorią.

Główną tezę tej koncepcji można przedstawić następująco: wszelka myśl w Prawosławiu wymaga zwrócenia się do patrystyki, do tradycji Ojców Kościoła jako źródła, wymaga wspólnoty z tym źródłem, które ma charakter autorytetu duchowego, kierunkowskazu i zasady. To zaś oznacza, że określenie „synteza neopatrystyczna” nie jest udane: wszelkie ruchy, określane przedrostkiem „neo” z zasady jedynie przyswajają, wybierają z jakiejś nauki jej podstawowe zasady, podczas gdy żywy związek z Tradycją oznacza, że Tradycja jest akceptowana w całej swojej pełni. Teza ta silnie wyraża określone żądanie i nadaje temu żądaniu specyficzną normę. Przestrzeganie tej normy charakteryzuje myśl prawosławną jako szczególny typ myśli religijno-filozoficznej, a tym samym w planie historycznym podobny typ myśli powinien realizować się jako pewna samodzielna tradycja duchowa. Z tego powodu uzasadnienie tej koncepcji powinno mieć przede wszystkim charakter historyczny: należy wykazać, że historyczna droga myśli prawosławnej jest w rzeczywistości drogą autonomicznej tradycji intelektualnej, wyróżniającej się odrębnym stosunkiem do tradycji Ojców Kościoła. Ten specyficzny stosunek powinien ukazać się bardzo wyraźnie poprzez porównanie z tradycją zachodnio-chrześcijańską, w której teologia uznając autorytet patrystyki równocześnie nie nadaje jej tak unikalnej roli. Celem ujawnienia koncepcji syntezy neopatrystycznej, należy prześledzić paralelne drogi historyczne myśli wschodnio-chrześcijańskiej i zachodnio-chrześcijańskiej, akcentując ich stosunek do patrystyki.

Chociaż oba nurty myśli chrześcijańskiej, wschodni i zachodni, mają za swoje źródło klasyczną patrystykę IV wieku, to jednak już w pierwszych okresach swego rozwoju stają się odrębne. Już na przełomie IV i V wieku rodzi się szczególna zachodnia redakcja lub też gałąź patrystyki, która zyska swoją syntezę i charakterystyczne oblicze przede wszystkim w dziełach bł. Augustyna. Wśród głównych cech redakcji Augustyna należy podkreślić silny element platonizmu i neoplatonizmu, co odbiło się na teorii

łaski i predestynacji, na traktowaniu wolności, zła i grzechu... „Efektem rozmyślań filozoficznych Augustyna – pisał Etienne Gilson – było neo-platońskie rozumienie Objawienia chrześcijańskiego”. Następny znaczący etap tradycji zachodniej, scholastyka, jest zwykle rozpatrywany jako radykalna zmiana i zwrot w charakterze dyskursu teologiczno-filozoficznego oraz w ukierunkowaniu jego ewolucji. W całej rozciągłości uznając charakter tamtych czasów trzeba jednak zaznaczyć, że w interesującym nas aspekcie tendencja ewolucji pozostaje zasadniczo taka sama: tradycja zaczyna oddalać się od patrystyki w tę samą stronę, co i „redakcja Augustyna”. Na podobieństwo tej redakcji scholastyka dopełnia patrystykę elementami zapożyczonymi z antycznej metafizyki: jednak nowy etap jest znacznie bardziej radykalny i to, co się dokonuje, nie jest już tylko dopełnieniem a raczej usuwaniem, i nie tylko „redakcją” a raczej zmianą dyskursu. Scholastyka w osobie Tomasza z Akwinu całkowicie zmienia myśl teologiczno-filozoficzną, nadając jej cechy arystotelesowskie i sylogistyczną metodę dowodzenia, co oznacza immanentną organizację myśli poddanej własnym autonomicznym prawom. Metoda patrystyczna jest zupełnie inna: patrystyka jest złożonym i syntetycznym dyskursem, łączącym elementy sylogizmu, aporii, nie jest metodą indukcyjną bądź dedukcyjną, językiem dogmatu i językiem doświadczenia, wyrażającymi doświadczenie wspólnoty z Bogiem i jest mistyczna ze swej natury (przy czym również język dogmatu powinien być traktowany jako język doświadczenia, jako wyraz doświadczenia Kościoła). Język scholastyki wyklucza ze swych granic język doświadczenia i pozostawia na boku związek ze sferą mistyki, ale zachowuje jeszcze podporządkowanie się dogmatowi. Dokonuje się jednak przejście do autonomicznej sfery rozumu i jedynie dzięki podporządkowaniu się dogmatowi przejście to nie zostanie doprowadzone do końca. Jednakże wraz z przyjęciem za jedyne normy dyskursu zasad odpowiadających wskazanej sferze, dogmat staje się w tym wypadku sztucznym wyjątkiem. Jest czysto zewnętrznym ograniczeniem, pętami dla rozumu, a wtedy zachowanie podporządkowania się dogmatowi jest rodzajem atawizmu, braku konsekwencji i niewolą rozumu. Zgodnie z logiką procesu scholastyka okazuje się być jedynie etapem przejściowym, po którym powinien nastąpić dalszy krok, naturalny i konieczny: ostateczne wyzwolenie rozumu z niewoli, *sekularyzacja*.

Dokonał tego Kartezjusz. Jego filozofia kończy przechodzenie myśli zachodnio-chrześcijańskiej od klasycznej patrystyki do klasycznej metafizyki czasów nowożytnych, budowanej jako dyskurs czystej i suwerennej myśli, która jedynie w samej sobie znajduje uzasadnienie i wszystkie prawa swego rozwoju. Aż do niedawnych czasów tego typu dyskurs prawie całkowicie dominował w filozofii. Jeśli chodzi o teologię, to pojawienie się nowej europejskiej metafizyki również oznacza zakończenie procesu usuwania dyskursu patrystycznego, który rozwiązywał zadania filozoficzne i teologiczne. W tym wypadku scholastyka również okazała się być etapem przejściowym, etapem w którym rozdzielenie już stało się zauważalne, ale poszukiwało jeszcze swoich własnych form. W czasach nowożytnych filozofia i teologia zostały ostatecznie rozdzielone, przy czym osiągnięcie prawdy bytu i realizmu powierza się właśnie filozofii, pozostawiając teologii jedynie status dyscypliny szczegółowej, jednej z nauk, „nauki o Bogu” lub też „nauki o wierze”; według Hegla nawet poznanie Boga w autentycznej i doskonałej formie realizuje się raczej w filozofii, a nie w teologii. W naszych czasach Martin Heidegger na nowo i w nowych terminach broni podobnego stanowiska, odnosząc teologię, wraz z poznaniem naukowym, do sfery *ontycznej* (istnienia) i jedynie filozofii różnej od nauki pozostawiając sferę *ontologiczną* (bytu) (por. na ten temat mój artykuł *Filozofija i tieologija*, [w:] *O starom i nowom*, Sankt Petersburg 2000, s. 289-310).

Kolejna ewolucja, jak widzimy, prowadzi myśl zachodnią bardzo daleko od pierwotnego źródła patrystycznego. Dokonuje się zmiana samego źródła: myśl nie uważa już, że „wydarzenie Chrystusa” jest także określonym wydarzeniem *filozoficznym*; źródłem myśli filozoficznej jako takiej, we wszystkich jej kierunkach, nie jest już poznanie Chrystusa poprzez koncepcje helleńskie. Wolne, bez żadnych przeszkód łączenie się z hellenizmem w epoce wzbogaconej o radykalnie nowe doświadczenia i nową problematykę, odkryło dla filozofii niezwykle szeroką i owocną drogę, która stanowiła o jej rozwoju przez kilka wieków, ale właśnie dzięki temu relacje filozofii z Dobrą Nowiną na temat człowieka stały się niejasne i problematyczne, i były w różny sposób rozwiązywane przez różnych myślicieli, często w sposób zupełnie dowolny (wyjątkiem jest jedynie tomizm, który zachował jako swoją normę scholastyczny sposób myślenia, ale dzięki przejściowej naturze samej scholastyki jest w tym

widoczna pewna sztuczność). Oczywiście, odejście od patrystyki nie mogło ograniczyć się jedynie do typu dyskursu, ale powinno także przejawiać się w ontologii i w antropologii. Pozycje myśli biblijno-chrześcijańskiej i patrystycznej określa swoisty „ograniczony” dualizm w ontologii oraz harmonia i jedność w antropologii. Kreationizm biblijny głosi różnicę ontologiczną, istniejącą między bytem niestworzonym czyli Bogiem i bytem stworzonym (istnieniem) świata i człowieka, chociaż równocześnie rozróżnienie to nie oznacza dualizmu jako obecności dwóch niezależnych zasad pierwszych: Bóg stwarzając bowiem świat daje światu istnienie. Przeciwnie, świadomość antyczna знаła byt jedyny, *to ti hen einai* lub też *to on*, głosiła jedność i harmonię w ontologii (co zostało w przekonujący sposób wykazane w naszym wieku, zwłaszcza przez Aleksego Łosiewa – wbrew staremu i powierzchownemu traktowaniu tego światopoglądu – przede wszystkim platonizmu – jako dualizmu w ontologii). Natomiast w antropologii pozycje dojrzałego antyku wyraźnie ukształtowały się jako dualizm, ogłoszenie podwójnej natury człowieka, polegającej na opozycji pierwiastków cielesnego i duchowego, co podkreśla znaczenie rozumu i nadaje rozumowi szczególny status. Ten dualizm antropologiczny został przejęty przez Zachód już w osobie Augustyna: jak podkreślała teologia prawosławna, Augustyn uznał zwykłą kontemplację intelektualną za dar nadprzyrodzony, a nie za zdolność istoty stworzonej i przedstawił naturę ludzką jako „odciętą” od kontemplacji, co wraz z bezspornym twierdzeniem o rozumności człowieka zakłada uznanie tejże natury za dualistyczną, włączającą w siebie rozum jako zasadę mającą wspólnotę z Bogiem. Od tamtego czasu dualizm zawsze był ważną i charakterystyczną cechą myśli zachodniej, rodząc w niej ciągłe dążenie do kultu abstrakcyjnego rozumu (przypomnijmy chociażby Hegla: „Rozum jest boską zasadą w człowieku”). Tymczasem patrystyka wschodnia rozwijała tak zwaną „antropologię jedności” (fr. *l'antropologie unitaire*), bazującą na fundamentalnej koncepcji stworzenia jako rodzaju istnienia, złożonego, ale obdarzonego relacją do Boga. W jedności tej rozum dysponował jedynie funkcjonalną, a nie ontologiczną różnicą od innych elementów stworzonej natury i cała ta natura jest przedstawiona w pełni w człowieku jako *mikrokosmosie*.

Przechodząc do drogi tradycji wschodnio-chrześcijańskiej i jej cech szczególnych, przede wszystkim należy podkreślić niezmiennność i nie-

naruszalność związku z patrystyką. Droga Prawosławia jest drogą „wiecznej patrystyki”, na której to drodze kamieniem węgielnym jest prawidłowy kult: zachowanie, potwierdzenie i odnowienie tej relacji z Bogiem, globalnej bytowej orientacji człowieka, która została dana przez Pismo i prawdę oraz została „prawidłowo” wyrażona przez Tradycję, przez Ojców Kościoła. Jednak ta zasada określająca Tradycję na pierwszy rzut oko może prowadzić do zastoju i powodować brak wszelkiego rozwoju. Takie spojrzenie na Prawosławie stało się dominujące na Zachodzie, a nawet w granicach samego chrześcijaństwa wschodniego znajdowało wielu zwolenników. Jego przewyższenie, wykazanie jego błędu, jest jedną z największych zasług nowego etapu myśli prawosławnej, który teraz zostanie omówiony.

## **II. DEFINICJA DRUGA: SYNTEZA PATRYSTYKI I ASCETYKI**

W tradycji prawosławnej patrystyka nie jest rozpatrywana tak samo jak na Zachodzie. Zachód postrzega w niej teoretyczny język teologii, wykorzystujący język i pojęcia metafizyki greckiej; tym samym kwalifikuje ją jako „hellenizację chrześcijaństwa”, przy czym często owa „hellenizacja” była krytykowana, zwłaszcza w protestantyzmie, za zbyt duży zakres. Prawosławie tymczasem uważa, że to właśnie na Zachodzie wprowadzenie metafizyki greckiej bardziej radykalnie i nieodwracalnie transformuje dyskurs chrześcijański, podczas gdy w tradycji wschodniej element hellenizacji był zawsze umiarkowany i kontrolowany przez dwa inne, bardziej decydujące faktory. W ukazanej już potrójnej budowie dyskursu patrystycznego dla Prawosławia centralnym jest aspekt doświadczalny: język patrystyki jest bezpośrednim wyrażeniem doświadczenia wspólnoty z Bogiem, gdyż teologia jest zakorzeniona w tym doświadczeniu. Właśnie ta doświadczalna natura, bezpośredni związek z doświadczeniem życia w Bogu jest tym, co nadaje słowu Ojców Kościoła autorytet, czyni je kryterium i zasadą doświadczenia; również przez doświadczenie, przez łaskę i soborowo, Prawosławie dokonuje akceptacji dogmatu. Natomiast język teoretyczny, sylogistyczny dowód, okazuje się nie być głównym; myśl wyrażająca doświadczenie duchowe jest żywa w elemencie bytu-wspólnoty, w żywiole osobowym i dialogowym.

Z organicznego zakorzeniaenia w doświadczeniu wynika następny ważny moment: bliski związek z tą sferą, która bezpośrednio zajęta jest zdobyciem doświadczenia duchowego, jego oczyszczeniem i doskonaleniem – ze sferą praktyki duchowej, ascezy. Poczynając od IV wieku sfera ta była tworzona jednocześnie i paralelnie z patrystyką i nie można zrozumieć znaczenia patrystyki dla Prawosławia poza jej związkiem z ascetyką. Ascetyka odnajdowała i tworzyła sposób życia, który w całości byłby zrealizowaniem chrześcijańskiego stosunku do Boga, zrealizowaniem czystego dążenia do Chrystusa i zjednoczenia się z Nim. Właśnie ze związku z ascetyką patrystyka czerpała swoją wierność autentycznej religijności nowotestamentowej, wierność, która jest bezpośrednim fundamentem jej roli normatywnej i nauczycielskiej. „Doświadczalna natura” patrystyki ujawnia jej związki z drogą ascezy: rolę wiecznego źródła, autorytetu i kryterium w sprawach wiary Prawosławie oddaje nie tyle patrystyce w wąskim znaczeniu, co patrystyce rozumianej w jej życiowym związku z ascezą, w zjednoczeniu, w *syntezie patrystyki i ascetyki*.

Dana formuła może posłużyć jako nowa definicja: myśl prawosławna nie jest jedynie „wieczną patrystyką”, ale także syntezą patrystyki i ascetyki. W jej świetle w historycznym istnieniu myśli prawosławnej występuje dynamika i ruch zamiast pozornego zastoju: w dziejach syntezy patrystyki i ascetyki zauważamy realny i istotny rozwój. Dążenie do żywego doświadczenia religijnego jest właściwe patrystyce wschodniej od jej pierwszych dni rozwoju. Wyróżniało ją bowiem przekonanie, że teologia powinna być zakorzeniona w realnym doświadczeniu teologa, w czym przejawia się szczególne prawosławne rozumienie teologii, która w odróżnieniu od Zachodu jest nie tylko dowodem teoretycznym a raczej bezpośrednim opisem, przekazującym doświadczenie wspólnoty z Bogiem. Dążenie do doświadczenia przejawiało się wielorako: wielu Ojców Kościoła było wspaniałymi ascetami, wielu z nich pisało traktaty ascetyczne, a uczeń Ojców Kapadockich, diakon Ewagriusz z Pontu był jednym z pierwszych systematyzatorów ascezy prawosławnej (choć pozostając pod wpływem Orygenesusa wprowadził do swojej systematyki pewne elementy mistyki intelektualnej, traktującej rozum jako istotę bytu ludzkiego). Jednak w tym wczesnym okresie trudno związek patrystyki i ascetyki nazwać syntezą. Dopiero wtedy, gdy ascetyka sama przekształciła się w naukę praktyczną, jej związek z teo-



logią i patrystyką został pogłębiony oraz nabrał charakteru autentycznej syntezy.

W okresie swej dojrzałości ascetyka staje się „drabiną”, konsekwentnym procesem duchowym, prowadzącym od *Bram Duchowych* (pokuty) przez walkę z żądzami, trzeźwość duchową i inne szczyble do przebóstwienia czyli przekroczenia własnej natury, zjednoczeniem jej Bogiem. Pojęcie *przebóstwienia* (gr. *theosis*) staje się najważniejszym ogniwem, w którym ascetyka i patrystyka łączą się w jedno. Jako teza o bytowym przeznaczeniu człowieka i zrealizowaniu jego relacji z Bogiem, pojęcie *przebóstwienia* wchodzi w skład szeregu kluczowych koncepcji teologicznych i ontologicznych. Równocześnie kończy ono proces duchowy, dokonujący się w praktyce ascetycznej (hezychastycznej); wyższe stopnie ascezy nie tylko prowadzą do przebóstwienia, ale realnie wprowadzają w przebóstwienie. Świadczą o tym liczne teksty ascetów, które nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że w sferze doświadczenia hezychastycznego przebóstwienie jest rzeczywistością osiągalną w doświadczeniu. Ekonomia przebóstwienia jest więc autentyczną syntezą patrystyki i ascezy, i w tej formie została wyraźnie przedstawiona już przez św. Maksyma Wyznawcę.

### **III. DEFINICJA TRZECIA: DYSKURS ENERGII**

Odrodzenie hezychastyczne w Bizancjum XIII i XIV wieku przynosi ze sobą ważne pogłębienie wcześniej osiągniętej syntezy. Wraz z teologią św. Grzegorza Palamasa w orbitę Prawosławia wchodzi nowe fundamentalne pojęcie, *energia*, i staje się bardzo owocne, ujmując w jedno całą myśl prawosławną i charakteryzując jej specyficzną naturę. W 1351 roku, kończąc „spory hezychastyczne”, lokalny sobór konstantynopolitański przyjął dogmat o energiach Bożych: dogmat ten głosi, że człowiek, istota stworzona, może zjednoczyć się z Bogiem w energiach, ale niemożliwe jest zjednoczenie w naturze. Dogmat został sformułowany na bazie doświadczenia hezychastycznego, a w procesie jego dojrzewania w świadomości Kościoła jeden z początkowych etapów stanowił *Tomos z Atosu*, tekst na temat wiary, podpisany przez ascetów ze Świętej Góry; jego treść ma bezpośredni związek z ascezą hezychastów. Związek ten jest bezpo-

średni i oczywisty. Asceza zajmuje się właśnie energiami, szczegółowo zmienia całą aktywność człowieka, cielesną i duchową, w tym celu, aby osiągnąć skierowanie człowieka jako całościowego bytu, w całej jego pełni, ku Bogu. Doświadczenie ascetów mówi, że w sferze energii, w energiach, realizuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem, gdyż sama łaska Boża, na zdobywanie której ukierunkowana jest asceza, nie jest czymś innym jak energią Bożą. Związek z ascezą, z doświadczeniem hezychastycznym, staje się dla teologii decydujący, ale nie ograniczający. Stając się teologią energii, teologia prawosławna okazuje się być silnie powiązana z całym procesem duchowym i z każdym jego szczeblem, gdyż każdy ze szczebli jest związany z określonymi energiami człowieka, służącymi do zdobywania łaski; cała sfera wysiłku ascetycznego napęłnia się treściami teologicznymi i staje się areną syntezy patrystyki i ascetyki, podanej w konkretnych formach tradycji hezychastycznej. Teraz synteza ta staje się związkiem praktycznej hezychastycznej antropologii energii i palamickiej teologii energii. Można więc powiedzieć, że myśl prawosławna otrzymała nową, trzecią definicję: traktuje rzeczywistość człowieka jako osiągniętą przez energie (ale nie przez naturę) transcendowanie własnego bytu. Rodzi się nowy etap rozwoju prawosławnej syntezy patrystyki i ascetyki, często nazywany *syntezą palamicką*. Etap ten ujawnia z nowej strony różnicę między tradycją wschodnią i zachodnią. Można powiedzieć, że mają one do siebie jak stosunek *dyskursu energii do dyskursu istoty* (chodzi o istotę, idee, zasady, *telosy*...). Jest to w jednym i drugim wypadku jedynie dominująca tendencja a nie absolutne panowanie tego lub innego języka w teologii.

Trzecia definicja jest bogata w następstwa: charakter energetyczny wspólnoty i zjednoczenia człowieka z Bogiem wnosi wiele specyficznych cech do procesu duchowego. Teraz jednak podkreśliliśmy tylko jeden skutek, w którym z nowej strony ujawnia się konieczność syntezy patrystyki i ascetyki, a także natura owej syntezy. W odróżnieniu od koncepcji samowystarczalnych istot, wszelka teologia energii – koncepcje energii „serca” (w sensie ascetycznym), duchowych i innych energii człowieka – nie mają stałego charakteru i jeśli człowiek pragnie je zachować, to musi chronić je w specjalny sposób. Wyrażają ten fakt charakterystyczne pojęcia ascezy hezychastycznej, *straż* lub *strzeżenie rozumu i serca*, które oznaczają, że trwaniu rozumu (serca) w ukierunkowaniu na Boga powinna towarzyszyć szczególna praktyka czujności,

w której określona grupa energii zajmuje się ochroną i podtrzymaniem tegoż ukierunkowania. Język patrystyki winien więc być językiem ukierunkowania na Boga, a więc także powinien mieć swoją własną „straż”. Z pewnością – niewielką – metaforą można powiedzieć, że w związku-syntezie patrystyki i ascetyki, *ascetyka jest strażniczką patrystyki* w sensie ukazanego powyżej pojęcia hezychastycznego. Można stwierdzić, że właśnie w tym charakterze sfera ascezy wyraźnie przejawiała się w sporach hezychastycznych: w dziełach Barlaama z Kalabrii tradycja Ojców Kościoła jest oderwana od doświadczenia i dlatego została błędnie zinterpretowana, podczas gdy w pracach św. Grzegorza Palamasa ma „strażniczkę” i została owocnie rozwinięta.

Trzecią definicję można uznać za ostatnią, ponieważ nie ma potrzeby tworzenia następnych: Tradycja otrzymała swoją charakterystykę na planie historycznym, logicznym i ideowym. W ten sposób synteza palamicka okazała się być ostatnim znaczącym etapem refleksji, twórczym rozwinięciem Tradycji. Historia rozwinęła się tak, że przez długi czas Tradycja mogła jedynie podtrzymywać swoje istnienie: odrodzenie hezychastyczne w Rosji nie zdołało adekwatnie wyrazić swego doświadczenia, a w końcu teologia prawosławna w XX wieku, pomimo jej ogromnego rozwoju, zaledwie potwierdziła i w małym stopniu rozwinęła syntezę palamicką, dokonawszy jej nowego przemyślenia w epoce współczesnej. Nie oznacza to jednak, że tradycja myśli prawosławnej nie ma już przed sobą żadnych zadań. Jest zupełnie inaczej i można się przekonać, że podane trzy definicje otwierają nowe problemy dla teologii i filozofii (por. mój artykuł *Isichazm jak prostranstwo filozofii*. [w:] *O starom i nowom*. s. 261-288).

Przede wszystkim samo pojęcie energii, stanowiące centrum ostatniej definicji, ciągle pozostaje nie do końca wyjaśnione. Św. Grzegorz Palamas w swoich dziełach rozwinął teologię energii Bożych, ale w swojej teologii był wierny zasadzie Ojców Kościoła: wyjaśniać problemy dogmatyczne nie dla samego wyjaśniania, a jedynie w tym zakresie w jakim one dojrzewają i stają się życiem Kościoła, w jakiej wymaga tego obrona i przekaz prawd wiary. Dlatego też koncentrował się na tematach bezpośrednio podjętych w sporach hezychastycznych i nie budował systematycznej nauki (jeszcze jedna różnica w porównaniu z teologią zachodnią). Mówił o energiach Bożych i ich relacji do natury Boga i doświadczenia ascezy, ale prawie nie poruszał problemu czym jest energia

jako taka i tenże sam zakres tematów pojawia się w nowym przemyśle-  
niu syntezy palamickiej przez współczesnych teologów prawosławnych.  
Jednak ścisły związek z praktyką ascezy, jeszcze ściślejszy w palami-  
zmie, nadaje myśli prawosławnej orientację antropologiczną, na mocy  
której trzeba konieczniej przejść do problemu energii ludzkich, ich rela-  
cji do energii Bożych i współpracy z nimi. Poszukując bazy dla tej pro-  
blematyki teologia w nieunikniony sposób musi przejść do *globalnego  
problemu energii*.

Jest to ważny i złożony problem. Heidegger podkreślił, że u Ary-  
stotelesa i jego kontynuatorów *energia* zajmuje to samo miejsce co *idea*  
u Platona. Jednak w historii wcale nie zajęła tego samego miejsca; w prze-  
ciwieństwie do losu *idei*, w historii *energii* prawie nie można znaleźć  
poważnych prób rozwinięcia tego pojęcia, ani też nauk bazujących na  
tym pojęciu: myśl zachodnia bowiem rozwijała się przede wszystkim  
jako *dyskurs istoty* a nie *dyskurs energii* (w czym dużą rolę odegrał ję-  
zyk: w metafizyce łacińskojęzycznej pojęcie *energeia* zostało przetłu-  
maczone jako *actus*, akt, a to, jak podkreśla Heidegger, spowodowało  
zasadniczą zmianę myśli przez zmianę specyficznej natury energii).  
Pomimo tego już wstępna analiza dowodzi, że teologii palamickiej  
i doświadczeniu hezychastycznemu odpowiada całkowicie nowe, nie-  
arystotelesowskie rozumienie energii (co nie powinno dziwić w świetle  
ukazanych powyżej różnic między ontologią i antropologią). Jeśli ary-  
stotelesowska energia zawsze jest energią aktualizacji określonej for-  
my-entelechii, to w doświadczeniu przebóstwienia energie stworzone  
są ukierunkowane na transcendowanie natury stworzonej, wchodząc  
w jedność z łaską (*synergizm*) jako wolne od wszystkich istot stworzo-  
nych i *telosów*, bezistotowe; natomiast energie Boże zachowują swoją  
przynależność do natury (gr. *ousia*) Bożej, ale sama *ousia* nie jest już  
arystotelesowską formą-entelechią: zostaje radykalnie pozbawiona  
wszelkich kategorii arystotelesowskich i *dyskurs teologiczny* często jest  
wyrażany językiem apofatycznym, na przykład przez określanie *Ousia*  
terminem Nadnatura. Problematyka energii jest nie tyle historiozoficz-  
na, co jest nową i zasadniczą koncepcją: zbudowaniem niearystotele-  
sowskiej, nie-entelechiijnej koncepcji energii, na bazie której osiąga się  
lepsze zrozumienie praktyki duchowej Prawosławia.

#### IV. NOWA PERSPEKTYWA: HEZYCHAZM JAKO ROZUMIENIE ŚWIATA

Ścisły związek z doświadczeniem życia w Bogu, będący zasadą myśli prawosławnej, otwiera nowe horyzonty dla tejże myśli. Doświadczenie to jest bowiem szczególne, należy do typu doświadczenia mistycznego, w którym znajduje całościowe zrealizowanie sama natura człowieka w jej życiowych zadaniach. Przeanalizowanie istoty i specyfiki takiego doświadczenia prowadzi do wniosku, że dane doświadczenie dysponuje potencją generatywną dla całej sfery samorealizacji natury człowieka. Oznacza to, że jeśli doświadczenie mistyczne jest w pełni rozwinięte, to staje się centrum pewnej strategii antropologicznej lub też scenariusza samorealizacji człowieka, a więc określoną antropologią. Ze swej strony realizacja każdego scenariusza antropologicznego, koncepcji lub modelu człowieka, jest procesem wielowymiarowym, który odbija się na wszystkich dyscyplinach związanych ze sferą antropologiczną, a więc w naukach o duchu i człowieku. Powracając do hezychazmu i zauważając, że przynależy on do wysoko zorganizowanych i wewnątrznie opracowanych szkół doświadczenia mistycznego, otrzymujemy od razu cały kompleks lub też krąg zadań, konkretny program badawczy. Należy ujawnić, jakaż antropologia, jakiż model świadomości i człowieka, zawarty jest w doświadczeniu hezychastycznym; po zrekonstruowaniu tej antropologii należy ją wykorzystać jako swego rodzaju *metanaukę* lub też *dyskurs bazowy*, który dyktowałby nowe podejście do szerokiego spektrum dyscyplin antropologicznych, przede wszystkim filozofii i psychologii, a mówiąc ogólnie także lingwistyki, socjologii i innych.

Na mocy specyfiki doświadczenia mistycznego zrealizowanie takiego programu stawia szczególne problemy metodologii i hermeneutyki. Rozwiązanie ich jest pierwszym etapem, przy czym wcale nie wspomagającym, gdyż hermeneutyka i metodologia doświadczenia mistycznego same ze siebie są problemami o zasadniczym znaczeniu. W doświadczeniu mistycznym hezychazmu zawarta jest głęboka i różnorodna treść. Czy jest to jednak możliwe, skoro doświadczenie mistyczne – jak często się uważa – charakteryzuje całkowita niewyraźność, a tradycja mistyczna stanowi zamknięty świat sakralny, do którego wstęp jest zamknięty dla zewnętrznego obserwatora, przestrzegającego metod naukowych? Takie

jest więc podstawowe pytanie, odpowiedź na które okazuje się być swoistym kompromisem. Z jednej strony niewyraźność, apofatyczność doświadczenia mistycznego, a zwłaszcza doświadczenia hezychastycznego, wcale nie jest całkowita, gdyż Tradycja nie jest absolutnie zamknięta, ale wyrażalna i wyraża się w całym kompleksie świadectw i tekstów, osnowę którego stanowi znany zbiór *Filokalii*. Z drugiej jednak strony świadomość naukowa nie powinna być taka sama, jak w eksperymentalnych naukach przyrodniczych, nie powinna być świadomością pozytywistyczną zewnętrznego obserwatora: powinna to być świadomość uczestniczenia, dialogu, która zmienia swoje normy w zależności od poznawanego materiału.

Właśnie w tej perspektywie konwergencji dialogowej rodzi się rozwiązanie problemów metodologicznych i hermeneutycznych. Określone rozwiązanie tych problemów zawarte jest w samej tradycji hezychastycznej: istnieje w niej własny „wewnętrzny *organon*”, cały kompleks zasad i metod organizacji, sprawdzania i tłumaczenia doświadczenia. Można sformułować podstawy drugiego *organonu*, którym mogłaby posługiwać się świadomość naukowa w realizowaniu zarysowanego programu. W tym *organonie* analiza i wytłumaczenie doświadczenia są dalekie od zasad nauk przyrodniczych, ale za to występują ważne paralele i zbliżenia z tymi metodami, jakie w naszych czasach rozwija fenomenologia filozoficzna. Paralele te na pierwszy rzut oka mogą się wydać przypadkowe lub sztuczne, gdyż tradycja prawosławnego hezychazmu i fenomenologia Husserla, obca wszelkiej mistyce i bliska linii racjonalizmu europejskiego, wydają się być światami diametralnie sobie przeciwstawnymi. Jednak w rzeczywistości oczywiste różnice są połączone z całym szeregiem elementów podobnych, których analiza jest bardzo interesująca i pouczająca. Równocześnie jest to złożona analiza, a opisane zostaną krótko jedynie dwa podstawowe tematy (ich pełne przedstawienie można znaleźć w mojej książce *K fenomenologii askiezy*. Moskwa 1998).

Przede wszystkim podobieństwa występują w traktowaniu doświadczenia i jego roli, w podejściu do doświadczenia. Dla fenomenologii, jak i dla praktyki hezychastycznej, podstawą poznania i działania jest doświadczenie przeżyte przez człowieka; doświadczenie to zawsze należy do podmiotu i równocześnie nie jest czysto subiektywne, to znaczy jest godne zaufania i cenne dla samego podmiotu, nie ma jednak charakteru

uniwersalnego i nie ma znaczenia dla wszystkich. Obie szkoły zakładają, że w doświadczeniu elementy godne zaufania mieszają się z elementami subiektywnymi, iluzorycznymi, które rodzą przypadkowe cechy i uwarunkowania; doświadczenie powinno zostać oczyszczone ze wszystkich tych elementów, aby stać się czystym doświadczeniem, jak mówi fenomenologia, lub prawdziwym, jak mówi ascetyka. W tym celu obie szkoły rozwijają szczególne zasady i procedury, a przy ich porównaniu widoczne są znaczące podobieństwa. W tym, co nazwano „wewnętrznym *organonem*” hezychazmu, można znaleźć analogie z wieloma zasadami fenomenologii, poczynając od kluczowego założenia Husserla, słynnej redukcji fenomenologicznej. W niczym nie pomniejszając różnic obu szkół i ich motywów, ich duchowych korzeni i celów, dostrzeżenie takich podobieństw pokazuje, że w „sztuce modlitwy” Prawosławia ukryta jest wspaniała epistemologia, hermeneutyka i heurystyka. Można przypuszczać, że dla losów Prawosławia we współczesnym świecie nie jest to bez znaczenia.

Podobieństwa ujawniają się także w samej treści doświadczenia. Doświadczenie hezychastyczne w swojej treści jest doświadczeniem procesu duchowego, rozumianego jako „drabina”, hierarchia szczebli prowadzących ascetę do zrealizowania wspólnoty z Bogiem w przebóstwieniu. Każdy ze szczebli ma odrębne zadania, odrębny obraz świadomości i wszystkich energii człowieka; asceci od dawna wskazują na pewne wspólne elementy, właściwe jeśli nie całej drodze, to przynajmniej znaczącym jej etapom, na przykład wszystkim początkowym, pośrednim lub najwyższym etapom. Wśród takich szczególnych momentów na pierwszym miejscu występuje podwójna struktura, połączenie uwagi – *prosoche* – i modlitwy – *preseuche*, leżące u podstaw całej głównej części procesu duchowego. Nieustanna modlitwa hezychastyczna, w której najwyraźniej realizuje się ukierunkowanie na Boga i osiągnięcie wspólnoty z Nim, jest głównym motorem i istotą procesu; jednakże jego natura jest „energetyczna”, a nie „istotowa”, wymaga specjalnej „straży”, którą realizuje uwaga. Konieczny związek tych dwóch aktywności był od dawna zawarty w krótkiej dewizie typu wschodniej mantry: *proseuche* – *prosoche*. Przez uwagę, a także trzeźwość, strzeżenie umysłu, czuwanie, w ascezie określa się zdolność koncentracji, zogniskowania wzroku duchowego, świadomości, na określonej treści i nie wypuszczanie tej treści z ogniska świadomości, chrońnię, a tym samym zachowanie, przy czym osiąga się jej widzenie.

Właśnie ten składnik procesu duchowego, uwaga-trzeźwość, znajduje dla siebie bliskie odpowiedniki w fenomenologii. Fenomenologia uczy doświadczenia poznania, głosząc przy tym, że powinno ono być *doświadczeniem intencjonalnym*. Intencjonalność jest głównym składnikiem całej gnozeologii fenomenologicznej, a jej analiza, dokonana przez Husserla, jest złożona, ale tym nie mniej występuje w niej wyraźne centrum: intencjonalność oznacza przede wszystkim ukierunkowanie świadomości na określony przedmiot, utrzymanie go w ognisku świadomości i stopniowe uzyskanie tak zwanej oczywistości (niem. *Evidenz*), pełnego rozróżnienia struktury znaczeniowej przedmiotu. Bliska analogia z trzeźwością jest niewątpliwa, jak i niewątpliwe jest to, że owa bliskość ma swoje korzenie. Obie koncepcje świadomości w różny sposób rozwijają jedno wspólne podejście, w którym działalność rozumu jest przedstawiona w paradygmacie ontycznym jako pewna koncentracja widzenia duchowego.

Ostatnie stwierdzenie nieoczekiwanie kieruje nas do początku, do zbadania źródeł tradycji wschodniej i zachodniej. Koncepcja rozumu jako kontemplacji nie jest niczym innym jak cechą świadomości greckiej, pieczęcią helleńskich źródeł myśli europejskiej. Przez trzeźwość, przez ekonomię trzeźwości, źródło to wpływa więc do świadomości hezychastycznej, staje się jej źródłem. Jednak dewiza hezychastyczna *proseuche* – *prosoche* mówi nam, że w tym wypadku źródło to jest jednym z elementów podporządkowanych nieustannej modlitwie, mistycznemu dialogowi z Bogiem jako wiodącej zasadzie całego procesu antropologicznego. To jest właśnie główne źródło Tradycji, już nie helleńskie, ale autentycznie chrześcijańskie (pozostawiamy na stronie problem częściowych odpowiedników w starotestamentowym judaizmie). W starożytnej dewizie ascetycznej *proseuche* – *prosoche* zapieczętowany jest związek historyczny, a przez porównanie z fenomenologią robimy krok ku zrozumieniu wiecznego problemu natury źródeł myśli chrześcijańskiej.

Powracając do zarysowanego programu widzimy, że doświadczenie hezychastyczne, uznane centrum duchowości prawosławnej, jest równocześnie bazą dla nowego rozwoju nauk o człowieku, a nawet, być może, dla stworzenia, całego światopoglądu, zbudowanego na rozwiniętym w wysiłku ascetycznym „otwartym spojrzeniu na człowieka”, jak powiedział o. John Meyendorff (*Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Paris. 1959 = *Żyżn i trudy swjatitielja Grigorija Pałamy*. Wwiedienije



w *izuczenije*. Sankt Petersburg. 1997). Można więc żywić nadzieję, że program ten choć po części zostanie zrealizowany przez myśl prawosławną w niedalekiej przyszłości.

*Przetłumaczył ks. Henryk Paprocki*

(Tytuł oryginału: *Czto takoje prawosławnaja mysl'*. [w:] S. Chorużyj. *O starom i nowom*. Sankt Petersburg. 2000. s. 17-34).