

# Nelli Przybylska

---

## Ćwiczenia świadomości według Krzysztofa J. Pawłowskiego

---

Folia Philosophica 28, 217-222

---

2010

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.

Nelli Przybylska

## Ćwiczenia świadomości według Krzysztofa J. Pawłowskiego

Recenzja książki Krzysztofa J. Pawłowskiego  
*Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa  
w kontekście mistyki filozoficznej*

Kraków: TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, 2007

Książka Krzysztofa J. Pawłowskiego *Dyskurs i asceza...* próbuje przywrócić współczesnej humanistyce utracony sens, odwołując się do starożytnych tekstów mądrościowych, które uformowały zwłaszcza cywilizację zachodnią i stanowią tym samym fundament wszelkiej refleksji, myśli i działania człowieka. Rzecz dotyczy praktyk jogicznych, starożytnej filozofii greckiej i chrześcijaństwa. To ćwiczenia duchowe łączą trzy wymienione doktryny i one właśnie stanowią główną myśl książki; są ratunkiem dla wielodyskursowej humanistyki, a przede wszystkim dla złaknionego i zagubionego w stechnicyzowanym i globalizującym się świecie człowieka. Groźnie brzmiące słowo *asceza* — zgodnie z rozpoznaniem, często przytaczanego przez autora, francuskiego filozofa Pierre'a Hadota — etymologicznie odсыła do owych zorganizowanych ćwiczeń, które mają na celu „kształtowanie się” naszej istoty, czyli w ujęciu Pawłowskiego — „naszego człowieczeństwa”. I mimo iż opiera się ono zwłaszcza na starożytnym doświadczeniu i tekstach, może stać się odpowiedzią na nękające nas współcześnie problemy, począwszy od kłopotów związanych z psychiką i duchem, a na ekologicznej klęsce skończywszy.

Pawłowski zresztą wykazuje niezmierną wrażliwość i troskę zarówno o konkretny los jednostki, jak i całej zagrożonej planety, uciekając się często do licznych komentarzy, które aktualizują przesłanie i zadanie starożytnych technik (zobacz apendiks I i II). Apel kieruje się głównie w stronę humanistyki, mającej za zadanie ukierunkowanie człowieka ku mądrości. Stąd powrót do *philosophia mystica* i do praktyk, które tę mądrość pielęgnowały. Taki kształt humanistyki staje się dziś możliwy, jeśli daży ona do rzeczywistego poznania świata w łączności z poznaniem samego siebie. Autor nie wyznacza sztywnych granic między psychologią a duchowością. Wskazuje za Hadotem, że trudno czasem o właściwy przekład starożytnych praktyk na język współczesny. Zwraca uwagę na rolę ascezy w przekraczaniu „przeszkód, które tkwią w podświadomości” (s. 153), łącząc myśl starożytną i dwudziestowieczną. Dopiero próba całościowego poznania mogłaby nadać sens ludzkiej egzystencji. Trudno o takie poznanie, jeśli zważyć na wzrastającą partykularyzację nauk ścisłych, zresztą nie takie poznanie jest rozważane. W grę bowiem wchodzi doświadczenie ontologiczne.

Ćwiczenia duchowe chronią jednocześnie humanistykę przed „oderwaniem dyskursu” od rzeczywistości (s. 204) oraz przed zgubnym moralizowaniem, ponieważ pielęgnują zasadę wcielenia mowy w czyn, czyli osobistego zaangażowania w tworzenie człowieka od wewnątrz. Pawłowski przywołuje w tej kwestii przekonania E. Stein: „[...] to nieskończony świat, który otwiera się całkiem na nowo, gdy zamiast na zewnątrz, zaczyna się żyć od wewnątrz” (s. 31). Stymulują one chęć poznania prawdy i w konsekwencji kształtują świadomość „wyzwoloną z doczesności” (s. 223). Na takie wnioski naprowadzają Pawłowskiego zarówno jogini, Platon, jak i mistycy chrześcijańscy. Dlatego autor interesującej nas książki próbuje dotrzeć do wspólnych miejsc mistycznego poznania na podstawie *Jogasutr*, tekstów filozofii greckiej i Biblii. To praktyka ascezy pozwoli mu na odnalezienie paralel między jogą — jarzmem mądrości, i jarzmem „mistrza z Nazaretu”, między prawdą platońską i prawdą mistyczną.

Lektura *Dyskursu i ascezy...* naprowadzić może na pewne uogólnienia, na przykład takie, że filozofia starożytnej Grecji, joga i chrześcijaństwo spotykają się na płaszczyźnie praktyk duchowych; spotykają się ponieważ:

- 1) odsyłają do kontemplacji i medytacji;
- 2) przekraczają ściśle racjonalny ogląd rzeczywistości ku poznaniu intuicyjnemu i całościowemu;
- 3) prowadzą do zmiany sposobu myślenia i życia (łac. *conversio*) oraz do przemiany od wewnątrz (gr. *metanoia*);

4) obiecują wewnętrzną wolność; wykraczają tym samym poza immanentną wizję świata, by otworzyć człowieka na transcendencję;

5) zakładają potrzebę przewodnika duchowego, nauczyciela, mędrca, mistrza, guru;

6) celem ich jest dojście do Jedni przez zespolenie rozumu, woli i czucia („celem ascezy jest harmonizowanie rozumu, uczuć i woli” — s. 98);

7) dzięki samodoskonaleniu wiedą ku wyższym formom istnienia, a tym samym — ku przeobstąpieniu człowieka;

8) kształtują świadomość siebie, świata i bytu.

Można intuicyjnie odczytać, choćby analizując tok wywodu autora, że zwieńczeniem wszelkiej duchowej drogi jest słowo, i to Słowo Wcielone, osoba — Chrystus. Pawłowski jednak nie wartościuje żadnej z przywołanych tradycji, co pozwala mu na prowadzenie dialogu w przestrzeni, jak to sam podkreśla, wymogów globalizującego się świata. Ów dialog miałby być wzajemnym samoodkrywaniem i ubogacaniem. Autor *Dyskursu i ascezy...* nie może nawet oceniać żadnej z prezentowanych duchowych dróg, gdyż przyświeca mu zasada uniwersalizmu, która z pewnego punktu widzenia okazuje się pułapką myślową, ponieważ spotkania pewnych myśli i doświadczeń duchowych na poziomie różnych systemów religijnych prowadzą — jak wiemy — do wyłonienia się światopoglądowych aporii.

Można też odnieść wrażenie, że w ujęciu Pawłowskiego asceta dochodzi do momentu przeobstąpienia i że w związku z tym już na ziemi jest mu dane jakoby odczuwanie „boskich smaków”. Zaskakuje jednak w wywodzie porównanie między mistrzem jogi i mistrzem z Nazaretu. „Będąc w Indiach — pisze Pawłowski — uczestniczyłem w rozmowach, podczas których uczniowie utwierdzali się wzajemnie w tym, że to ich mistrz (guru) stanowi ucieleśnienie najwyższej mądrości [...]. Podobnie i w Mistrzu z Nazaretu można dopatrywać się cech, które świadczą o jego wyjątkowości” (s. 214). Warto jednak zauważyć, że Chrystus, będąc Bogiem, stał się człowiekiem, nie tracąc mimo to swej pełnej łączności z Osobą Boga Ojca. Trudno — jak sądzę — przypisywać guru podobną jedność, nawet jeśli by założyć, że asceza stopniowo prowadzi do zatracenia *ego* i tym samym — do przeobstąpienia. Pozostaje bowiem ciągle jedno podstawowe i niepokojące pytanie: czy można sprowadzić do jednego mianownika ascezę hinduskiej jogi, starogrecką filozofię i powołanie Chrystusa? Bo jeśli na poziomie dyskursu, bogatego w przenośnie i porównania staje się to możliwe, to czy w praktyce duchowej — o którą przecież chodzi w tym wywodzie — nie prowadzi to do swoistego światopoglądowego chaosu? Intelktualnie przecież odnosimy się do ideałów starożytnej Grecji, aby z nich

czerpać inspiracje, ale czy w rzeczywistości można praktykować jeszcze dziś duchowe techniki starożytnych Greków? Czyż chrześcijańskie wtajemniczenie nie zakłada jedynie nieustannego odniesienia do nazaretańskiego Mistrza, czyniąc jałowym osobiste zaangażowanie we wszelkie ćwiczenie duchowe, które nie nazywa wprost Boga Jezusem Chrystusem? Z tego punktu widzenia pełne poznanie nie ogranicza się do uwolnienia od jarzma doczesności i do mistycznego zjednoczenia z naturą, do którego ucieka się Pawłowski, cytując chociażby urzekający utwór Hölderlina: „[...] być jednym ze wszystkim — oto życie Bóstwa, oto niebo człowieka [...] w błogim samozapomnieniu powrócić do łona wszechnatury” (s. 28). Czy nasz autor, przywołując słowa poety, przyrównuje mistycyzujące doznanie do spotkania z osobowym Bogiem? Czy dzięki praktykom duchowym rzeczywiście można dotrzeć do Ontologicznej Jedni Świata? Czy nie dociera się raczej do pęknięcia i cierpienia? Czy podjęcie praktyk duchowych z innej przestrzeni kulturowej nie jawi się na poziomie samozdrady? Wydaje się jednak, że Pawłowski jest świadomy, że przywoływany również przez niego Eliade, mimo niewątpliwych odkryć w zakresie interpretacji myśli indyjskiej, zachowywał dystans co do możliwości pełnego poznania i pojęcia jogi przez Europejczyków. Rzecz bowiem bynajmniej nie polega na tym — jak uważał — aby „przejąć metody praktykowania jogi” (s. 98). Odnosi się raczej wrażenie, iż cała refleksja sprzyja przede wszystkim zasadzie życzliwości wobec każdego podążającego drogą doskonałości. Dowodzi naturalnych skłonności człowieka do duchowości. Świadczy o pragnieniu zrozumienia innego. Otwiera również na wzajemnie ubogacający intelektualny dialog Wschodu i Zachodu. Jednoczy w kontemplacji.

Z poruszanej problematyki wynika, że w polskiej myśli Leon Cyboran w przekonywającym i naukowym projekcie, zwanym aharamą (morf. stan podstawy — „a”, sfera — cielesna „ma”, psychiczna „ra” i duchowa „ha”), nakreślił wielowymiarowość niezależnej od doświadczenia kulturowego świadomości. *Aharama* — „to swoista »tablica Mendelejewa stanów psychicznych człowieka« [...], umożliwia ona także klasyfikację stanów duchowych” (s. 120). W ujęciu Pawłowskiego prezentuje ona ścieżki podmiotu, który praktykując ascezę, dochodzi do prawdy dzięki przemianie świadomości „źródłowej” (s. 20). Opisuje zatem proces bądź przemianę, które miałyby uwolnić świadomość od struktur psychofizjologicznych w rezultacie ciągłego przekraczania samej siebie w nieustannych ćwiczeniach duchowych. Cyboran, mając na uwadze holistyczną wizję człowieka, łączy aspekty cielesno-fizyczno-duchowe, a dzięki ich całościowemu ujęciu łatwo diagnozuje regres lub postęp podmiotu. Wartość koncepcji Cyborana polega — według

Pawłowskiego — na tym, że uciekając się do poznania i świadomości człowieka Dalekiego Wschodu, nie wyklucza żadnej tradycji duchowej, ale uniwersalizuje doświadczenia. Niewątpliwie tak ujęta psychoduchowość pozwala dostrzec w „innym” brata. Ale czy rzeczywiście takie ujęcie problemu pomoże konkretnemu człowiekowi? Współczesny humanista często gubi się w przestrzeni uogólnień i paralel psychiczno-duchowych, które, owszem, prowadzą do sublimacji myśli i ideału uniwersalizmu, ale które często nie znajdują pokrycia w konkretnym zaangażowaniu. Czy nie odwołuje to od wyboru, wierności i realizacji konkretnej duchowości?

Pawłowski interesująco rozwija sposób ujęcia duszy oraz ducha i w tym kontekście chciałoby się upomnieć o rozwinięcie wątku łaski, zważywszy, że łaska jest interwencją, w jakże mierne w jej kontekście, ludzkie zmaganie i ascezę. Czy w *Jogasutrach* istnieje wykładnia łaski? Jak wiadomo, wymiar chrześcijaństwa został określony przez świadomość łaski, ograniczając jednocześnie nośność ascezy. Zauważmy, że w kulturze europejskiej redukuje się ją zwłaszcza do przestrzeni monastycznych.

Chrześcijaństwo wykracza przecież poza sferę ascezy, ponieważ interwencja Bożego Ducha nie jest ściśle przywiązana do uprawianych praktyk. Podążając za Ewangelią św. Jana — „Duch tchnie, kędy chce” (J 3, 8), nawet jeśli ascetyczne ćwiczenia wnikania wewnątrz siebie przyczyniają się do kontemplacji świata, bytu i Boga.

Warto podkreślić, że przybliżając nam ascetyczne wątki w rozmaitych kulturach, autor wykazuje niezwykłą wnikliwość interpretacyjną; dociekliwie, nawet w przypisach, domaga się sprostowania niektórych uogólnień lub błędów interpretacyjnych bądź tłumaczeniowych tekstów, które ukształtowały europejską myśl.

Poszukiwania i niektóre tezy Pawłowskiego wpisują się w badania nad technikami duchowymi innych współczesnych twórców humanistyki. Gwoli przykładu można przytoczyć chociażby Sergeia Horużego, który za pomocą fenomenologicznej i antropologicznej metody porządkuje pojęcie ascezy. I choć znaleźć można w tekstach tego badacza również odwołania do praktyk duchowych Dalekiego Wschodu, koncentruje się on głównie na ascezie prawosławia i Ojców Pustyni, podczas gdy Pawłowski oscyluje w stronę indyjskiego doświadczenia. Obaj wartościują odmienne obszary kulturowe, spotykają się natomiast w ontologicznym ujęciu duchowych praktyk. W kontekście obszernych i systematyzujących badań Horużego potwierdza się teza Pawłowskiego, jakoby współczesny człowiek dopominał się ratunku dla psychiki i ducha, a humanistyka miałaby świadomie uczestniczyć w procesie kształtowania świadomości.

Intrygujące tytułowe słowa klucze domagają się wykładni: „dyskurs” i „asceza”. Pawłowski dąży ku temu, aby intelektualne zmagania doczekały się egzystencjalnej wykładni, ponieważ ascezę skupiającą się na ćwiczeniu ciała i ducha trudno pogodzić z dyskursem naukowym i ideologicznym czy szerzej rzecz ujmując — z dyskursem świata. A same dyskursy dotyczące ascezy nie są wiarygodne, jeżeli nie zostały wcielone w konkretne życie.