

FILOZOFIA I TEOLOGIA: STARE I NOWE PARADYGMATY RELACJI

Problem relacji między filozofią i teologią służy jako dobra ilustracja tezy heglowskiej o tożsamości tego, co logiczne i tego, co historyczne. Podchodząc ku niemu bardziej systematycznie można byłoby zbudować coś w rodzaju drzewa Porfiriusza, czyli schemat logiczny, w którym znajdowałyby się wszystkie możliwe do pomyślenia rodzaje danej relacji, zaś następnie upewnić się, że w biegu historii myśli europejskiej wszystkie te rodzaje, bez wyjątku, zostały wcielone. W tym krótkim tekście nie zamierzamy podejmować się takiego całościowego, akademickiego zadania. Jednak postaramy się prześledzić genezę relacji między filozofią i teologią (od której, w wielu wypadkach, zależy wszystko to, co następuje później), usystematyzować zasadnicze rodzaje bądź paradygmaty tej relacji i wydzielić określającą tendencję współczesną w jej ewolucji. Następnie, w części końcowej, spróbujemy zaznaczyć pewną nową, lub stosunkowo nową, perspektywę, która jest sugerowana przez struktury światopoglądu prawosławnego, zakorzenione w jego głównej tradycji mistyczno-ascetycznej.

1. Jak wiadomo, idea rozdzielenia sfer filozofii i teologii, a wraz z nią problem ich wzajemnej relacji, rozpoczynają się w epoce chrześcijańskiej. W antycznej świadomości idea rozdzielenia, idea dwóch różnych (nie według stopnia doskonałości, ale według swej istoty), a nawet konkurujących relacji Rozumu wobec Boskiej rzeczywistości nie

pojawiła się nigdy. Nawet w okresie finalnym neoplatonizmu, gdy umierała antyczna świadomość, umierała ona jako świadomość jednolita; zaś relacja wobec Boskiej rzeczywistości także jawiła się jednolicie, jako w pełni objęta poprzez sferę filozofii. Oczywiście istniała oddzielnie sfera religii jako kultu, nie umysłowego, a życiowo-praktycznego uporządkowania relacji z bogami. Ale nawet tu istniała trwała tendencja dążąca ku syntezie, która już niejednokrotnie była osiągnięta u pitagorejczyków, orfików czy w neoplatonizmie. U Jamblicha i u Proklusa filozofowanie okazuje się być liturgią i teurgią; wszystko, co można by opisać słowem teologia (Θεολογία) – było ono niekiedy stosowane przy opisie niektórych aspektów bądź poziomów wyższego poznania, u Arystotelesa oznaczało ono naukę o Pierwszym Poruszycielu, – znajduje sobie miejsce wewnątrz filozofii jako jednolitego żywiołu Umysłu, realizującego się w kognitywnym albo auto-kognitywnym systemie. Bo jakże inaczej miałby się realizować Umysł, jeśli nie w Miłości do Mądrości?

Trudno nie zgodzić się z tym, że zjawisko rozdziału filozofii i teologii odzwierciedla w sobie początkowy, nowoeuropejski podział i konfliktowość świadomości. Wraz z tymi właściwościami, jego źródła sięgają genezy chrześcijaństwa, jego dwubiegunowych helleńsko-hebrajskich korzeni. W dosłownym sensie i w wypracowanych terminach, opozycja filozofia – teologia uformowała się dopiero w dojrzałym Średniowieczu, ale są wszystkie niezbędne przesłanki ku temu, by wyprowadzić historię tej relacji już z czasów wczesnego chrześcijaństwa. Chrześcijańska teologia nie była jeszcze wtedy ukształtowana, jako odrębna dziedzina i dyscyplina, jednak mimo to istniała i uświadamiała siebie jako *szczególny rodzaj myśli*, pryncypialnie różniący się od filozofowania helleńskiego. Filozofia utożsamiana była ze specyficznym środowiskiem myśli pogańskiej, który nie zna Chrystusa i znać Go nie może. W Chrystusie, zgodnie z Pismem Świętym, „spoczywa cała pełnia Boskości” – tak więc, gdy filozofia rości sobie prawo mówienia o tym, co Boskie, mówienie to okazuje się być albo formalną mową, albo prostym oszustwem; chrześcijański zaś sposób myślenia o Bogu [*Bogomudrije* – Ł.L.] powinien być budowany

inaczej, powinien być innym dyskursem. Ta logiczna dedukcja opozycji filozofii i chrześcijańskiego myślenia o Bogu dokonana została już w Nowym Testamencie przez apostoła Pawła, dlatego w Liście do Kolosan znajdujemy jej pierwszą formułę: „Uważajcie bracia, żeby nikt was nie zwiódł filozofią i próżnym gadaniem” (Kol. 2,8; filozofia i „próżne gadanie”, po grecku, w tym kontekście są synonimami). W epoce apologetów motyw ten jest powtarzany nagminnie, zaś u Tertuliana zostaje on ujęty w znany aforyzm: „Cóż wspólnego jest u Aten i Jerozolimy? U Akademii i Cerkwi?”. Zazwyczaj aforyzmy Tertuliana uważane są za zbyt ostre i jednostronne, ale w danym przypadku istnieją poważne podstawy ku temu by sądzić podobnie, bo przecież sam Tertulian w swym traktacie „Preskrypcja przeciw heretykom” powołuje się na przytoczony przez nas werset Pawła.

Jak widzimy jeszcze przed całkowitym ukształtowaniem się teologii chrześcijańskiej zaznaczyła się wyraźna opozycja tejże teologii i filozofii. Nie możemy teraz wchodzić w analizę co do istoty tej opozycji, ale postaram się ukazać jej dwie główne strony. Po pierwsze, w chrześcijańskim opisie Boga radykalnie zmieniały się zadania i warunki myślenia: miejsce warunków poznania (Boga) zajęły warunki relacji (do Boga), dążenia do Boga Żywego i Osobowego, – są to specyficzne warunki organizacji sfery bytu osobowego. Stąd, po drugie, zmieniło się podejście do myślenia. Antyczna kultura myśli, podkreślała znaczenie myśli jako takiej, jako żywiołu czystego Umysłu, sztuki poznania i samopoznania, – wszystko to przestało być szczególnym celem i wartością, i zostało porzucone na korzyść pewnych, jeszcze nie jasnych, innych zasad, które określano formułami „dążenia do Chrystusa” i „zjednoczenia z Chrystusem”. W wyniku tego filozofia i teologia zaczęły być sobie przeciwstawne jak Ateny i Jerozolima, jak poznanie i doświadczenie relacji, jak czysta myśl i całościowe, jednolite, duchowo-psychiczne dążenie do Chrystusa.

Takie były relacje wyjściowe. Potem następuje okres patrystyki, kiedy ta relacja przyjmuje inny wymiar. Charakter wprowadzonych zmian okazuje się dosyć cienki i, co istotne, w zachodniej i wschodniej myśli wprowadzany jest on i oceniany zupełnie inaczej. Właśnie

tu rozpoczyna się rozdział Wschodniej i Zachodniej tradycji teologicznej oraz ustanawianie głębokich typologicznych różnic duchowości chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Na Zachodzie w ostatnim półtorawieczu wielkie szkoły teologii protestanckiej (wśród których szczególną rolę odegrała jedna z ostatnich – szkoła K. Bartha), stworzyły koncepcję, w której patrystyka była charakteryzowana jako „ostra hellenizacja” bądź „szczepionka hellenistyczna” zasad chrześcijańskich. Przekonywano, że w wyniku etapu patrystycznego myśl chrześcijańska przyswoiła struktury myśli greckiej i hellenistycznej i stała się odgałęzieniem tej myśli, złąła się z tradycją platońską i neoplatońską. Stąd wynikały liczne wnioski, z których teraz dla nas ważne są dwa. Po pierwsze, chrześcijańskie myślenie o Bogu straciło swoje pierwotne przeciwieństwo wobec filozofii; stało się ono chrześcijańską teologią, zaś ta teologia, ogólnie mówiąc, miała cechy wspólne z myślą antyczną, stała się częścią sfery filozofii jako uniwersalnego żywiołu myślenia. Po drugie, powstała przysłowiowa opozycja, przeciwstawienie Pierwotnego chrześcijaństwa, jako jedynie oryginalnego, autentycznego chrześcijaństwa, i patrystyki, a także późniejszego pokonstantynowskiego Kościoła.

W Prawosławiu jednak zawsze było zupełnie inne spojrzenie na ten problem. Nigdy nie postrzegano patrystyki jako czysto teoretycznego, hellenizowanego dyskursu, ponieważ nie opuszczano z widoku tego, iż w tej epoce, w tym samym późno antycznym świecie i w tymże środowisku kościelnym, a czasami nawet pośród tych samych ludzi, obok teoretycznego tekstu patrystyki tworzony był także praktyczny język ascetyki, to znaczy chrześcijańskiej praktyki duchowej. Cała ta sfera duchowej i mistycznej praktyki była gorliwie i obrazowo przeniknięta bezpośrednim dążeniem do Chrystusa, tak więc nieadekwatne i w ogóle niemożliwe było mówienie, w stosunku do niej, o utracie bądź chociażby o osłabieniu chrystocentryzmu i autentycznego patosu pierwszych chrześcijan. Ascetyka tworzyła także swój dyskurs, którego charakter powoli zmieniał się od praktyczno-przykładowego do rozwiniętego mistyczno-energicznego dyskursu, który nieco później otrzymało miano *teologii mistycznej*. Dlatego jako owoc

etapu patrystycznego dostrzegana jest nie tylko teologia teoretyczna (o której poziomie hellenizacji można się sprzeczać), ale również mistyczno-ascetyczny dyskurs, który dla ułatwienia można nazwać *bogosłowiem*¹ (co w pełni odpowiada tradycyjnemu prawosławnemu znaczeniu tego terminu). Rozróżnienie w pełni, *explicite*, dwóch sfer, dwóch dyskursów możemy odnaleźć, na przykład, u Grzegorza Palamasa. Bardzo ważnym jest fakt, że te dwie sfery, teologia i *bogosłowie*, nie były izolowane, ale ściśle związane ze sobą, a w ich związku to właśnie *bogosłowie* odgrywało rolę pierwszoplanową: rolę sprawdzonego doświadczeniem duchowego punktu orientacyjnego i cokołu (choć rolą ta w dyskursie teologicznym nierzadko pozostaje ukryta). W rezultacie, dla pozycji prawosławnej, uwzględniającej wszystko powyższe, patrystyka nie jest bynajmniej zdradą pierwotnego chrześcijaństwa i nie jest zhellenizowaną teologią, ale swoistą syntezą teologii i *bogosłowia*, jako dwóch różnych sposobów dyskursu teologicznego. W świetle powyższego, problem relacji filozofii i teologii, czego nie da się nie zauważyć, staje się jeszcze trudniejszy, staje się problemem relacji już nie dwóch, a trzech różnych dyskursów, przy czym dyskursowi teologii charakterystyczna jest tendencja przybliżania się do filozofii, a dyskursowi *bogosłowia* – tendencja odciągająca od niej. Takie połączenie przeciwnych i zwalczających się tendencji wyjaśnia dlaczego w Prawosławiu stosunek wobec filozofii nijak nie mógł przyjąć form tak wyraźnych paradygmatów jak na Zachodzie, a zamiast tego był permanentnie niejasnym i sprzecznym.

2. Swoją uwagę zatrzymaliśmy na wczesnym etapie kształtowania się myśli chrześcijańskiej, ponieważ to on w dużej mierze określił sposób rozwoju interesującego nas problemu. Ramy danego tekstu nie pozwalają nam na przesłedzenie jego rozwoju, dlatego ograniczymy

1 Autor, korzystając z obecnych w języku rosyjskim dwóch określeń greckiego słowa *θεολογία* – *теология* i *богословие*, słowa *teologia* używa dla określenia teoretycznej nauki patrystycznej, zaś słowem *bogosłowie* określa naukę ascetyczną. W celu podtrzymania dokonanego przez autora rozróżnienia słowa *bogosłowie* nie będę tłumaczył, a w całym tekście będę go używał pisząc kursywą i w transliteracji. [- Ł.L.]

się jedynie do pobieżnej analizy. Na Zachodzie nie wytworzyły się powyżej opisane utrudniające korelacje, głębokie i nieproste więzi teologii z praktyką duchową. Sfery, teoretyczna i praktyczna, relacji wobec Boga okazały się tu o wiele bardziej oddzielone. Będąc niezależną od doświadczenia ascetycznego i *bogostłowija mistycznego*, teologia rozwijała się po prostu jako jedna z dyscyplin teoretycznych w kontekście ogólnokulturowym, w którym była w najbliższych relacjach z filozofią. W swym systemie i metodzie nie miała ona żadnej wyjątkowej cechy, jednak równocześnie, z uwagi na jej bezpośredni związek z dogmatyką i wykładnią wiary, orientowany religijnie światopogląd Średniowiecza nie mógł nie naznaczyć jej szczególnym statusem. Ponieważ nie było widać żadnych wewnętrznych zasad dla tej szczególności, rozum zaczynał się buntować, wchodził z nią w spór, a relacja filozofia-teologia zaczęła być przedmiotem intensywnej refleksji; nieustannie były produkowane, wypróbowywane, badane różnorodne scenariusze i paradygmaty tej relacji. Gdy tylko w scholastyce, począwszy od Abelarda, ostatecznie i precyzyjnie ukonstytuowane zostały obie dyscypliny, wtedy szybko wraz z tym pojawiają się prawie wszystkie główne warianty ich relacji. U Sigera z Brabancji pojawia się paradygmat *wykluczającej się nawzajem* relacji: pozycja filozofii i teologii nieuchronnie prowadzi do wzajemnej sprzeczności. W szkole z Chartres Jan z Salisbury proponuje paradygmat *niezależnej* relacji: filozofia i teologia, przeciwnie, nie mogą być ze sobą w sprzeczności, ponieważ nie mają one wspólnego przedmiotu i wspólnej podstawy. To właśnie sfera filozofii jest wiedzą pochodzącą z doświadczenia, logiką dyskursywną i racjonalną metodologią, zaś sfera teologii to ekonomia zbawienia, która podporządkowuje się nie naturalnym, a nadnaturalnym regułom. Na koniec, panującym i ortodoksalnym stał się, jak wiadomo, trzeci wariant, paradygmat *włączającej* relacji, stwierdzony w tomizmie i wyrażony przez sławetną dewizę „*Philosophia est ancilla theologiae*”.

W aspekcie pryncypialnym dla późniejszej historii rozumu europejskiego nie pozostało wiele do powiedzenia. W następnych epokach drogi i sfery filozofii i teologii coraz bardziej się rozmięja-

ją, problem ich wzajemnej relacji coraz bardziej traci na ostrości, do tego stopnia, że znikają podstawy, by zaliczać go do centralnych bądź znaczących dla myśli nowoeuropejskiej. W naszej hipotetycznej tablicy możliwych paradygmatów pozostaje, w zasadzie, jedna niezauważona pozycja, która i tak nie jest w pełni nowa. Był to starożytny helleński paradygmat, o którym już mówiliśmy: paradygmat, włączający teologię w filozofię i rozpatrujący filozofię jako żywioł uniwersalny i sposób myśli o tym, co nadzmysłowe i transcendentne. Zrozumiałe jest, że w myśleniu średniowiecznym pozostawał on wyparty i porzucony; zrozumiałe również jest to, że wraz z nadejściem nowożytności, wraz z rozwojem i nasileniem sekularyzacji myślenia, musiał on pojawić się ponownie. Jak wiadomo, najbardziej konsekwentnie i zasadniczo paradygmat *ponownego włączenia* relacji zrealizował Hegel. Po trudnej ewolucji na początkowych etapach, w swym dojrzałym systemie odradza on klasyczne pozycje metafizyki antycznej: „Sama filozofia także jest nabożeństwem, religią” i „religia sprowadza się właśnie do poznania Boga”². Na wyższym stadium religia posiada, według Hegla, za zadanie stanie się „naukową religią”, odkrycie swojej treści w formach myślowych, ale zadanie to może być rozwiązane jedynie przez filozofię. Teologia bowiem może obchodzić się z formami myślowymi niedoskonale, samowolnie, a jeżeli już uda się jej tego pozbyć, to jedynie wstąpi na poziom filozofii. „W istocie, ortodoksalną jawi się teraz filozofia...właśnie ona potwierdza i ochrania te warunki te zasadnicze prawdy chrześcijaństwa, które zawsze miały siłę”³. O ile taka heglowska pozycja jest bezpośrednio przeciwstawna Tomaszowemu rozwiązaniu, to polemika tomizmu, jak również neotomizmu, z Heglem i heglizmem staje się aktualnym elementem w tematyce relacji filozofii i teologii na Zachodzie.

Oczywiście wszystkie wymienione paradygmaty w nowożytności nie raz powracały i były na nowo analizowane w innej terminolo-

2 G. W. F. Hegel, *Filozofija religii*, t. I, Moskwa 1975, s. 220.

3 Ibidem, t. 2, s. 213.

gii. Należy także dodać, że po tak długim panowaniu konfliktowych *paradygmatów wzajemnego wykluczania się* i niesymetrycznych, nierównouprawnionych *paradygmatów wzajemnego wcielania*, w naszym stuleciu zakreślona została wyraźna przewaga *paradygmatu niezależności* filozofii i teologii. Właśnie do tej kategorii przynależy stanowisko Heideggera, które przedstawił on w swoim wykładzie „Filozofia i teologia” [1927], poświęconym Rudolfowi Bultmanowi, swojemu bliskiemu towarzyszowi tych lat. Jak niegdyś u Jana z Salisbury, filozofia i teologia, w tym wypadku także, nie posiadają wspólnej płaszczyzny i wspólnej przestrzeni, na której mogłyby się one spotkać i wejść w konflikt. Heidegger umieszcza teologię w sferze *ontycznej*, tej, w której przebywa naukowe poznanie, – ponieważ teologię określa on jako „naukę wiary” (wkładając w tę formułę wiele sensów: jest to nauka zarówno o tym, w co wierzą, jak i o tym, jak działają wierząc; jest to także „interpretacja pojęciowa istnienia chrześcijańskiego”). Zaś sfera filozofii to sfera ontologiczna, a w tej sferze jest zupełnie inna konstytucja i inny dyskurs. Odkrywając inny wymiar przedmiotu, dyskurs filozofii może działać jako „ontologiczna korektywa ontycznej treści fundamentalnych pojęć teologicznych” – jednak taka funkcja nie okazuje się dla niego konieczną i nie tworzy jakiegokolwiek wewnętrznej więzi między filozofią i teologią; przeciwnie, „nie istnieje coś takiego, jak „chrześcijańska filozofia”, bo byłoby to po prostu drewniane żelazo”⁴. W literaturze rosyjskiej tę pozycję Heideggera analizuje i podtrzymuje Włodzimierz Bibichin, zaś ze strony teologii (protestanckiej) przyłącza się do niej Paul Tillich. Według Tillicha, „filozofia zajmuje się tworzeniem bycia w jego relacji ze sobą; teologia zajmuje się znaczeniem bycia dla nas”⁵, – w tezie tej nietrudno odnaleźć wariację na postawiony przez Heideggera temat „Filozofia i teologia jako to, co ontologiczne i to, co ontyczne”. Podsumowującym wnioskiem Tillicha jest wyraźnie sformułowany paradygmat niezależności: „Tak więc między filozofią i teologią nie istnieją ani

4 M. Heidegger, *Phänomenologia und Theologie*, Frankfurt am Main 1970, s. 32.

5 P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, s. 25.

styczności, ani synteza, ponieważ... nieobecna jest wspólna płaszczyzna⁶. Można, zresztą, odnaleźć w pozycji Heideggera (jak i Tillicha) element, odcień antycznego włączenia teologii w filozofię, ponieważ istnieje niepowątpiewalne wartościowe i istotowe pierwszeństwo tego, co ontologiczne przed tym, co ontyczne, „bycia w sobie” przed „byciem dla nas”, drugie może być postrzegane jako swego rodzaju wtórny, „stosowany” aspekt pierwszego. Koniecznym jest także zauważyć, że zarówno u Heideggera, jak i Tillicha charakterystyka teologii dotyczy zachodniego, a przede wszystkim protestanckiego wzoru; nijak nie uwzględnia ona właściwości teologii mistycznej Prawosławia i nie może być jej w pełni adekwatna.

Na zakończenie należy wspomnieć, że obok wszystkich wspomnianych paradygmatów, w myśli europejskiej bytuje od dawien dawna jeszcze jeden, którego nie odnajdziemy na drzewie logicznych relacji, ponieważ pryncypialnie uchyla się on od sformułowania tego jak traktowane są w nim filozofia, teologia i ich wzajemna relacja. Jest on tym samym paradygmatem *rozmytej relacji*, przynależność do której stanowi ceche charakterystyczną tradycji gnostyckiej i gnostyckiego typu myśli. Jak wiadomo, gnostycyzm stworzył ideał wiedzy syntetycznej, która nie jest ograniczona ani ramkami filozofii, ani teologii, ale występuje w stosunku do nich jako „trzeci rodzaj”, jako jednocząca wyższa synteza. Taki ideał znajduje się w oczywistym związku z antycznym ideałem jednolitej wiedzy (i świadomości), o której mówiliśmy. Jednak ważna różnica polega na tym, że, jeżeli antyczność organicznie tworzyła swój typ wiedzy jednolitej ab ovo, to gnoza wychodzi z już dokonanego rozdzielenia. Chce ona przywrócić utraconą jednolitość jako utracony Raj, a dążąc ku temu bierze ona gotowe produkty różnych tradycji i różnych epok, różnych sposobów myślenia i dokonuje ich zjednoczenia, co i jest, wedle założenia, „synkretyzmem”, główną, gatunkową jej cechą, albo kto woli, jest to rodzajowa trauma myśli gnostyckiej. (Oczywiście, w wyniku

6 Ibidem, s. 31.

upadku i rozpadu tradycji, pod synkretyzm podpada także neoplatonizm, tak więc granica pomiędzy nimi jest cienka, a czasami nawet się zaciera.) Zrozumiałe dlatego jest to, że zarówno filozofia, jak i teologia nie uważają za wystarczające to rozszczenie gnozy do miana wyższej syntezy. W swych realnych formach, gnoza jest nie tyle pośredniczącym bądź wyższym, ile oddzielającym rodzajem wiedzy: dzielącym mocą niodookreśloności swych pojęć i pryncypiów, uniemożliwiający odniesienie ich ani do filozofii, ani do teologii. Według swojej typologii myślenie gnostyckie jest paranaukową i parafilozoficzną formą myśli, do sedna której przynależy odrzucenie metody i ograniczeń pojęciowych, nieobecność kryteriów odróżniających to, co należyte wywnioskowane i zauważone od uniesień fantazji i dowolności. Od dawna w taki sam sposób oceniają gnozę badacze, którzy poczynawszy od Hegla, określającego w „Wykładach z historii filozofii” myśl gnostyków jako „niespokojne i fantastyczne konstrukcje” i przekonującego, że „gnostycyzm...przyodziewał swoje wyobrażenia w formy, które były mu podpowiadane przez wyobraźnię”⁷. W wyniku zlewania się wszystkich granic, problem filozofii i teologii, właściwie, nie otrzymuje w gnozie żadnej formy; można jedynie mówić o pewnym nieokreślonym zbliżeniu, nakładaniu lub mieszaniu się tych dwóch sfer.

Wraz z tym, w historii myśli, podobne tendencje powstają nagminnie i okresowo, przybierając w siłę w epokach kryzysu i większych przemian. W ślad za klasycznym gnostycyzmem późnego antyku, do typu gnostyckiego przynależy wiele różnych nurtów i oddzielnych zjawisk, które ujęte w całości ukształcie układają się w pewną linię przerywaną, przesywającą na wskroś linię z pogranicza europejskiego filozofowania. Można do gnozy odnieść całą gamę poglądów mistyki średniowiecznej, mistyczną teozofię i renesansową filozofię przyrody, filozofię religijną kręgu romantyków niemieckich, na czele z poglądami Novalisa i Baadera, wolną teozofię i filozofię objawienia

7 G. W. F. Hegel, *Lekcji po historii filozofii*, [w:] *Sobrannyje soczinienija*, t. XI, Moskwa 1932, s. 92.

późnego Schellinga i na koniec, znacząca i ważną część – rosyjską filozofię religijną Srebrnego Wieku, do której powrócimy w paragrafie 5 (oczywiście, wyliczenie to nie jest pełne). Do tej linii przez cały czas dołączały się zupełnie marginalne niefilozoficzne ruchy, niezliczone doktryny sektanckie i okultystyczne, szkoły i szkółki, od manichejczyków w starożytności poczynawszy do współczesnych grup oczekujących Ery Wodnika.

3. Dla chrześcijaństwa wschodniego ostatnie dziesięciolecia okazały się etapem zgłębionej analizy i oceniania na nowo swych konceptualnych zasad i dotychczasowych sposobów ich wyrażania. Zapoczątkowany został nowy sposób rozumienia myśli prawosławnej jako specyficznej intelektualnej tradycji, specyficzny dyskurs w uniwersum rozumu europejskiego, który swoją historię rozpoczyna w okresie patrystyki klasycznej. W granicach tego sposobu rozumienia powinno także, mówiąc ogólnie, pojawić się nowe podejście do problemu relacji między filozofią i teologią: owa relacja powinna charakteryzować się osobliwościami na nowo rekonstruowanego „dyskursu wschodniochrześcijańskiego”. Jednak, co już wyżej zostało zasugerowane, problem ten jest bardziej problematyczny, ponieważ staje się relacją trzech sfer, spośród których główną jest *bogosłowije*, nierozzerwalnie związane z praktyką duchową i jednocześnie zupełnie różne od całej struktury i metody metafizyki europejskiej. W wyniku tego problem do dziś pozostaje niezrozumiały i nieprzeanalizowany; a my teraz jedynie nakreślimy kilka punktów, mających charakter sygnalizacji i hipotezy.

W książce „Ku fenomenologii ascezy” przytaczamy myśl o naturze generatywnej doświadczenia mistycznego. W nas interesującym temacie myśl ta przekłada się następująco. Na początku było doświadczenie. Zaś na początku doświadczenia było bezpośrednie doświadczenia bycia: doświadczenie orientacji globalnej, pierwotnej samoświadomości-zapytywania człowieka. Takie doświadczenie może mieć nie tylko różną głębię, ale także może być różnego rodzaju i treści: nie ma tu pełnej jedności i uniwersalizmu w skali całego

„fenomenowi człowieka”. Jednak wspólnym okazuje się ukonkretniający predykat – generatywność (zdolność tworzenia i wytwarzania), twórcza potencja doświadczenia. I pierwszą jej aktywnością, „pierwszą emanacją” jest to, że dane doświadczenie implikuje, wyprowadza konkretną ontologię i ontologikę (logikę istnienia i bycia), które także nie są uniwersalne, ale różnią się w zależności od rodzaju i treści doświadczenia. W duchowej historii świata europejskiego udział biorą, wspólnie ją składając (i sobą wyczerpując), dwie ontologie i ontologiki: antyczna ontologia jednego bytu, ontologika bycia–myślenia, i chrześcijańska ontologia bytu osobowego, bądź rozszczepionego bycia, ontologika bycia–relacji. Obie ontologiki odnajdują swoje pierwotne i czyste wyrażenie w konkretnym dyskursie: ontologika bycia–myślenia w dyskursie filozofii greckiej, ontologika bycia–relacji w dyskursie patrystyki, bądź dokładniej, we wspólnym dyskursie patrystyczno-ascetycznym. Te dwa dyskursy posiadają szczególną odróżniającą cechę jedności (jednolitości) i pełni. Powyżej już mówiliśmy, że cecha ta przynależy filozofii greckiej: w *jednym* sposobie organizacji myśli, filozoficznym, ona w *pełni* określa, wykorzystując termin Haideggera, sposób uporządkowania zasad odpowiadającej jej ontologiki – utrwała zasadnicze pozycje, problemy, aporie, a przy tym, nie dzieli siebie na części i nie ogranicza siebie przekazem jedynie jakiejś części tego zadania – teologii bądź innego sposobu wyrażania. Tą jednością i pełnią włada także patrystyczno-ascetyczny dyskurs, we współczesnym jego rozumieniu.

W swej strukturze dyskurs ten jest złożony, syntetyczny, jednoczy w sobie język pospolity, „teoretyczny” język sylogistyki, ściśle wyspecjalizowany aprioryczny język dogmatu i język doświadczenia, który przekazuje doświadczenie wspólnoty z Bogiem (jako mistyczno-ascetyczną praktykę). Pod tą różnorodnością odsłania się jednak wewnętrzna jedność. Język mistyczno-ascetycznej praktyki wspólnoty z Bogiem jest *bogosłowijem*₂ w starożytnym prawosławnym rozumieniu tego terminu, który tak oto tłumaczy jeden ze współczesnych nauczycieli tejże praktyki: „*Bogosłowijem* nie są domysły ludzkiego umysłu-rozsądku bądź rezultat badania krytycznego, a opowiadanie

o tym byciu, w które poprzez działanie Ducha Świętego człowiek został wprowadzony”⁸. Język zaś dogmatów zakorzeniony jest w *bogosłowie Soborów*, w którym to terminie, co bardzo ważne, widoczne jest także znaczenie doświadczalne. Specyficzny język dogmatu ujawnia się poprzez *fenomen Soboru*. Ontologika, wyrażana poprzez dyskurs patrystyczno-ascetyczny, charakteryzuje się otwartością: sposób bycia człowieka (bycia-obecności, bycia-świadomości) nie ma określenia samozamkniętości, ani samowystarczalności, ale konstytuowany jest poprzez pewną otwartą, wyprowadzającą na zewnątrz relację wobec położonego na zewnątrz Źródła (patrz. *Rod Ili nierod?*⁹), albo lepiej „Bogoludzką relacją”. „Bogosłowije” jest językiem doświadczenia bycia jako doświadczenia konstytuującego Bogoludzką relację; w fenomenie Soboru ta konstytuująca relacja, a mówiąc ściślej doświadczenie odpowiadające takowej, *wyprowadzana jest w horyzoncie intersubiektywności*, przy czym przyjmuje ona nową naturę, przemieniając się w nowy rodzaj doświadczenia: doświadczenie soborowo-kościelne Bogoludzkiej relacji. Predykat określający ten nowy rodzaj doświadczenia utrwalony zostaje w terminach sakramentalnych jako *Bogonatchnioność*¹⁰, a sposobem wyrażenia tego doświadczenia jest język dogmatu. W rezultacie, twierdzimy, że patrystyczno-ascetyczny dyskurs posiada jedną doświadczalną zasadę, włączającą w siebie doświadczenie soborowe i (osobowe) doświadczenie mistyczno-ascetyczne, które ze sobą są związane w taki sposób, że ten pierwszy rodzaj doświadczenia jest intersubiektywnym rozszerzeniem i przetworzeniem drugiego. Władając jedną naturą i jednym sposobem organizacji, dany dyskurs włada także właściwością pełni, w znaczeniu wyżej ukazanym – pełnego określenia i umocnienia zasad organizacji ontologiki. W odróżnieniu od źródłowego antycznego doświadczenia, chrześcijańskie źródłowe doświadczenie jest doświadczeniem

8 Hieronimich Sofroniusz, *Starec Sihuān*, Moskwa 1991, s. 153.

9 S. Chorużyj, *Rod ili nie rod?*, [w:] *O starom i nowom*, Sankt-Petersburg 2000, s. 311-350.

10 *Bogoduchnowiennost – bogonatchnioność*, tłum. za: A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996.

sytuacji bycia-w-relacji, dlatego odpowiednio do tego doświadczenia powodowana nim organizacja zasad ontologii konstytuuje się jako *ontodialog*. Dyskurs patrystyczno-ascetyczny obejmuje ten ontodialog i objaśnia go w całej jego różnorodności, jako jeden proces onto-antropologiczny, odkrywający się na płaszczyźnie energii (która także jest „byciem-działaniem”) i ukierunkowanie, poprzez całą gamę różnego rodzaju stopni pośrednich, transformujący „naturalne” struktury energetyczne codzienności w „nadnaturalne” energetyczne struktury synergii i przebóstwienia.

Tak więc dyskurs patrystyczno-ascetyczny występuje jako analogia i paralela dyskursu filozofii antycznej: w stosunku do innego doświadczenia źródłowego i innej ontologii, on także utrwała sposób urządzenia zasad ontologii w konkretnym jednym sposobie wyrażenia i organizacji. Dzięki temu, każdy z dwóch dyskursów umacnia się w odpowiadającej mu ontologicznie jako nieprzemijające źródło, początek, *αρχή*: całej (późniejszej) spekulacji, objaśniającej, tłumaczącej, rozwijającej daną ontologię, on konstytuuje konkretną *archeologię*. Taki wniosek bezpośrednio przylega myśli, przedłożonej przez ks. Jerzego Florowskiego w jego koncepcji syntezy neopatrystycznej (patrz: *Neopatrystycznyj sintez i russkaja filozofija*¹¹), przedstawiającą patrystykę jako chrześcijański, bądź ukościelniony hellenizm, w przeciwieństwie do myśli protestanckiej, która traktuje ją jako hellenizację chrześcijaństwa: pierwsze jest dyskursem tego wyodrębnionego, odnalezionego przez starożytną Grecję typu, ale wyrażającego nowe doświadczenie i jego nową ontologię; drugie jest zniekształceniem i utratą nowego doświadczenia, na rzecz próby opisanego starymi pojęciami i w starym dyskursie.

Jednak, co oczywiste, różnice doświadczenia źródłowego implikują wystarczająco głębokie, kardynalne różnice dwóch „archaicznych” dyskursów. Nasz temat, relacja filozofia–teologia–*bogosłowije*, okazuje się w samym ognisku tych różnic. Jedynym sposobem orga-

11 S. Chorużyj, *Neopatrystycznyj sintez i russkaja filozofia*, [w:] *O starom i nowom*, Sankt-Petersburg 2000, s. 35-61.

nizacji, w jakim tworzony jest dyskurs, dla myśli antycznej jest filozofia, dla języka patrystyczno-ascetycznego jest *bogosłowije*; tak jak filozofia grecka jest jednym żywiołem umysłu, tak (patrystyczne) *bogosłowije* jest jednym żywiołem Osobowości i relacji (z Bogiem). Wedle dokonanej definicji – jasno wynikające z jej genezy – *bogosłowije* jest „opowieścią”, opowiadaniem o wspólnocie, które, nie przestając być mową (o doświadczeniu) wspólnoty, jedynie komplikuje się jeszcze bardziej poprzez konieczne wyprowadzenie wspólnoty w horyzont intersubiektywny, co realizuje się za pośrednictwem dyskursu dogmatycznego. Taki sposób mówienia w dużym stopniu jest „nieterminologiczny”, jego słowa-pojęcia aktywnie sprzeciwiają się przekodowywaniu ich w meta-język nauki, ponieważ ich leksyko-semantyczna płaszczyzna charakteryzuje się złożoną, wielopoziomową strukturą, włączającą liczne asocjacyjne i indywidualne sensory, konotacje, referencje, których repertuar jest bardzo specyficzny i w wielu wypadkach nieoczekiwany. Tak więc sposób mówienia (o doświadczeniu) wspólnoty, jeszcze bardziej skomplikowany przez intersubiektywny, dogmatyczny element, jest bardzo odległy od sposobu mówienia (o doświadczeniu) myślenia, filozofii. Nie można ich sprowadzić do siebie nawzajem, nie można między nimi ustanowić żadnej, bezpośredniej, namacalnej relacji lub zgodności. Niepoprawnie byłoby mówić, że w patrystyce filozofia została włączona w *bogosłowije*, lub że jest jemu podporządkowana, albo że w myśli greckiej *bogosłowije* zostało włączone w filozofię lub zostało jej podporządkowane, ponieważ są to dwa dyskursy, które odnoszą się do różnych ontologik i do różnych rodzajów doświadczenia bycia. (Chociaż teologia, jako dyskurs nie-doświadczalny, może powstawać w różnych ontologiach i być w różnych relacjach, włączenia lub podporządkowania, zarówno z filozofią jak i *bogosłowijem*.) Można jedynie wiedzieć, że w pełni swej mocy, oba sposoby tracą przeciwstawieństwo, przy którym kłóciłyby się ze sobą nawzajem o zasady organizacji ontologiki.

4. W świetle powyższego schematu droga myśli zachodniej zarysowuje się w sobie szczególny sposób. Wpływ silnego intelektual-

nego świata filozofii greckiej, dążenie do wykorzystania jego arsenału konceptualnego były obecne także w klasycznej patrystyce, jednak na Wschodzie, za pomocą od razu nawiązanego sojuszu z ascetyką, silnie akcentowany był prymat doświadczenia; i dopóki ten ostatni był, w swym jądrze, chrystocentrycznym doświadczeniem wspólnoty z Bogiem, tendencja filozoficzna nie mogła w szczególny sposób się rozwijać. Z kolei na Zachodzie (oczywiście, nie bez wpływu osobliwości rozumu łacińskiego) o wiele większe znaczenie było przyznawane poprawności logicznej i konceptualnej dokładności dyskursu. Z tego powodu prymat doświadczenia, również prawie od razu, został zamieniony przez prymat tych kryteriów, które odpowiadały normom konstytutywnym filozofii, ale nie *bogosłowia*. W związku z dokonaniem zmiany kryteriów główną tendencją rozwoju okazało się zdecydowane zbliżenie dyskursu do typu filozoficznego. Na tej drodze dyskurs oswajał obszerną i treściwą problematykę, której *bogosłowia*, nie uważała za ważną do rozpatrywania, jednocześnie oddalała się od wyrażenia doświadczenia wspólnoty z Bogiem. Nie bacząc na to, jeszcze bardzo długo uważano, że dyskurs przynależy i powinien przynależeć ontologicznie doświadczenia chrześcijańskiego, a gwarantem tego uznany został dogmat, który także zaczął być traktowany nie jako szczególne intersubiektywne (soborowe) doświadczenie, a jako konstrukcja spekulatywna, „formuła dogmatyczna”. Jednak tak rozumiany dogmat zaczął występować jako coś niedoskonałego i dziwnego: był on ciemnym, aporycznym, nieudowodnianym, jednak przy tym wszystkim, ostro odróżniano go od dowolnych wyjaśnień, poprawek, „ulepszeń”, jakie koniecznie chciała wprowadzić myśl analityczna. Myśli analitycznej naturalne było jego odrzucenie. W taki sposób dokonywało się rozdzielenie na dwa nurty, mające jedną historię, prawie takie same kryteria i nawet, ogólnie mówiąc, te same pozycje ontologiczne, a różniące się jedynie tym, że w nurcie „teologii” rozum był zobowiązany do przestrzegania dogmatu, a w nurcie „filozofii” rozum nie był do tego zobowiązany.

Tak wygląda, w uproszczeniu, logiczna geneza tej sytuacji dojrzałego Średniowiecza, kiedy myśl zachodnia rozpoczyna podejmo-

wać i analizować, wszelkie możliwe warianty relacji filozofii i teologii. W świetle tego, co już powiedziano, sytuacja ta przybiera wyraz *sytuacji rozszczepionego dyskursu*, kiedy zasady organizacji ontologii zostały rozdzielone pomiędzy dwa sposoby wyrażenia, które, w swej istocie, nie są bardzo od siebie odległe, ale mające złożone i skomplikowane relacje – wielowariantowe, nieraz konfliktowe i w sposób jawny nie dające się w pełni wyjaśnić. W końcu to pozycja filozofii okazała się bardziej zasadna, ponieważ filozofia występowała jako nauka naturalna, a sposób samoanalizy rozumu zakorzeniony był w światopoglądzie antycznym. Z kolei teologia stała na pozycji antyracjonalnej, antynomicznej i utrzymywała się raczej siłą autorytetu zewnętrznego. Przyczyną i płaszczyzną dla takiej relacji okazało się to, że w ciągu długiego procesu redukcji teologia coraz bardziej oddalała się od *bogostowija* jako patrystyczno-ascetycznego dyskursu doświadczenia, tracąc, tym samym, więź ze swoimi rzeczywistymi zasadami doświadczenia chrześcijańskiego. Oczywiście sfera doświadczenia religijnego nadal istniała, a w pewnej mierze, teologia przyznawała się do związku z nią; jednak należy tu koniecznie dodać, że samo wyobrażenie o doświadczeniu także było redukowane i poddawane rozszczepieniu. Doświadczenie religijne co raz bardziej było maltretowane przez poznający rozum jako doświadczenie na wskroś subiektywne, niewiarygodne, nieodróżnialne od iluzji i wyobrażenia, przeciwstawiające się doświadczeniu naukowemu, które to satysfakcjonowało kryteriami srogości i wiarygodności (na zewnątrz było jednak jedynie wąskim, szczególnym i bardzo specyficznym, rodzajem doświadczenia). W rezultacie pozycja przedstawiana w naszych czasach przez Tillicha i Haideggera, – przyznanie teologii statusu nauki, czyli potraktowanie jej jako pewnej szczególnej dyscypliny, która nie może dać odpowiedzi na zasady organizacji ontologii – okazuje się możliwie najbardziej pozytywna wśród wszystkich, jakie są dopuszczalne dla obiektywnego sądzenia w sytuacji rozszczepionego dyskursu.

Drugą cechą charakterystyczną tej sytuacji, którą należy podkreślić, jest powstanie problemu ontologicznego. Obie wyjściowe on-

tologii okazują się, co jest prawie tautologiczne, w pełni określonymi przez ontologie, tak więc oba pierwotne dyskursy, przedstawiające zasady organizacji tych ontologik, stały przed zadaniem eksplikacji ontologii, ale wcale nie jej poszukiwań czy wyboru. Rozum bynajmniej nie przedkładał żadnej nieokreśloności i niejednorodności ontologii, władając bezpośrednią więzią z konkretnym źródłowym doświadczeniem bycia. Ale w sytuacji rozszczerzonego dyskursu taka nieokreśloność i niejednorodność pojawia się z koniecznością – gdy tylko rozum europejski odżegnuje się od prymatu kryteriów doświadczalnych oraz stara się jednoczyć strukturę filozoficzną, związaną wieloma niemi z ontologią antyczną jednego bytu i przyjęte początkowo zadanie wyrażenia organizacji zasad ontologii chrześcijańskiej bytu osobowego – wspólnoty. Organizująca zasady rola koncepcji wspólnoty i osobowości nie była uświadamiana, ale nie przestawała istnieć jako bardziej oczywista (namacalna) i prosta (po części uproszczająca) charakterystyka ontologii chrześcijańskiej jako ontologii rozszczerzenia bytu. Nietrudno więc zauważyć, że w konstrukcjach filozofii zachodniej ontologia występuje, jako przedmiot – jeśli nie pospolitego wyboru, to wyjściowego fundamentalnego postulatu, Satz vom Grund; przy tym wybierane drogi różnią się między sobą znacząco, wypełniając obszerne spektrum pozycji, rozpościerających się od ontologii radykalnie zjednoczonego bytu do ontologii bytu, radykalnie rozszczerzonego.

5. Wspomniana nieokreśloność ontologii jest jednym z czynników, który wyraźnie odznaczył się na sytuacji myśli rosyjskiej. Jak już nie raz mówiliśmy (i zdecydowanie przekonywaliśmy) formułowanie się myśli rosyjskiej, jej typologia, ustalane było poprzez wspólne oddziaływanie zachodniej myśli i dyskursu wschodniochrześcijańskiego. To nałożenie na siebie i zmieszanie różnorodnych warstw przeszkadzało czystości dyskursu, usposabiało ku nieokreśloności, synkretyczności; a to, że jedna z tych warstw władała nieokreślonością pryncypialną, powiększało to pra-usposobienie. Oczywiście, idąc dalej, to dyskurs patrystyczno-ascetyczny, wyrażający organi-

zaczę zasad ontologii chrześcijańskiej, w swym całokształcie i pełni nie wszedł do kultury i myśli rosyjskiej. Kultura i duchowość Rosji aktywnie przejęły i twórczo rozwinęły tradycję ascezy prawosławnej; jednak patrystyka wraz ze swoją delikatną metodą i aparatem konceptualnym pozostała mało oswojona i nie rozwinięta. Bazowy dyskurs Prawosławia został oswojony jedynie w formach praktycznych, co spowodowało, że okazał się fundamentalnym jedynie dla środowiska monastycznego i ludowego, niewystarczająco poruszający kulturę i oświatę państwa (choć spotykane były także ważne, wyraźne wyjątki od tej reguły). Podczas nieobecności tej miarodajnej podstawy życia religijne i kulturalne tradycyjnie pozostawało areną różnorodnych tendencji i wpływów. Na przykład w XIX w. w Rosji panował jeszcze stary paradygmat wykluczania się nawzajem, wedle którego wszelka filozofia przynosi szkodę i jest jedynie omamem; jednak już w tym samym czasie Jerzy Samarin stanowczo twierdził w swej dysertacji, że prawosławne *bogosłowije* włada organicznym pokrewieństwem z filozofią Hegla i powinno z koniecznością bazować się na tej filozofii.

Takie osobliwości kulturalnej historii w pełni objawiły się podczas ostatniego znaczącego zjawiska w myśli rosyjskiej – metafizyki renesansu religijno-filozoficznego. Wraz z niepodważalną skalą tego zjawiska, metody tej metafizyki, jej specyficzna typologia i stylistyka zawsze stwarzały trudności przy kwalifikacji ich w historii filozofii, a widmo ocen było pstrokate i sprzeczne, włączając zarówno kategoryczne odrzucenie, jak i nadmierne zachwyty. Zaznaczony przez nas schemat pozwala, w pewnej mierze, pokonać te trudności poprzez odsłonięcie struktury dyskursu filozofii religijnej i prześledzenie pochodzenia fundamentalnych elementów tej struktury. Z łatwością na konkretnym materiale można zauważyć, że ten formułujący się dyskurs zawładną elementami trzech dyskursów, w których rozwijały się źródłowe ontologii świadomości europejskiej – *bogosłowija*, teologii, filozofii; jednak poprzez zmieszanie ich ze sobą i wzajemne nakładanie, podrywając się nawzajem, wszystkie trzy dyskursy zaprezentowały się jako zdekompletowane i niepełnowartościowe.

Trzonowy dla Prawosławia element, patrystyczno-ascetyczne *bogosłowie* doświadczenia osobowości i wspólnoty, był obecny raczej pośrednio, poprzez bierne odzwierciedlenia i odgłosy. Niejednokrotnie już zaznaczaliśmy, że palamickie wschodzenie i zanurzenie się w doświadczenie ascetyczne nie dokonywało się bynajmniej wtedy w myśli rosyjskiej. Jednak, z drugiej strony, prawosławny wysiłek ascetyczny opieczętował „duch kultury rosyjskiej”, jej ogólną typologię, mentalność, atmosferę dyskursu... Te wpływy, często oddolne, nieformalne i z trudem dające się skonceptualizować, werbalne wyrażenie znajdowały, przede wszystkim, w literaturze – i dopiero potem, poprzez wpływ literatury i religijności ludowej, niebezpośrednimi drogami wchodziły w orbitę myśli Srebrnego Wieku, wyrażając się nie tyle w języku teoretycznym, ile w poetyce, stylistyce i tematyce filozofii rosyjskiej, w jej tonie, formie, intonacji... Zaś konceptualna treść religijna pojawiła się w tej filozofii przeważająco w formie teologumen, które jedynie w mniejszym stopniu bezpośrednio przynależały do dyskursu patrystycznego, a w większości pochodziły z teologii zachodniej. Z kolei element filozoficzny, który miał być wiodącym, nie mógł poprawnie i w pełni się zrealizować, przeprowadzić metodę filozoficzną w całości i osiągnąć czystość dyskursu filozoficznego z uwagi na niedającą się ominąć obecność innych elementów, zupełnie od niego różnych. Na dodatek, podążając za filozofią zachodnią, przejął on od niej odległość pozycji ontologicznej, jej chwiejność między panteizmem antycznym, deistycznym hipertroficznym rozszczepieniem bytu i nowotestamentową ontologią osobowej relacji z Bogiem. Należy jeszcze dodać do tego, że cały wspólny, zbiorowy dyskurs w stosunku do różnych w swym składzie elementów dokonywał organizacji, ich zjednoczenia, stopienia, zrastania do nierozdzielności i nierozróżnialności, a nie precyzyjnego metodologicznego rozróżnienia. Tak więc analiza pod kątem tematyki o filozofii i teologii prowadzi nas do potwierdzenia nie raz już przytoczonych opinii, że w filozofii Srebrnego Wieku znaleźć można ślady synkretyzmu, tendencji gnostyckich i typologię „aleksandryjską” (patrz wyżej p. 2). Podkreślimy jednak, że te ogólne oceny, wystarczające dla nas z uwagi na nie-

konkretność tematu, nie są wystarczające przy analizie konkretnych zjawisk, która zobowiązana jest uwzględnić ważną niejednorodność i niewspółmierność materiału, a także istniejącą tendencję procesu filozoficznego ku stopniowemu przewyciężaniu słabości.

6. Przy rozpatrywaniu ontologii osobowego bycia-wspólnoty dyskurs patrystyczno-ascetyczny służy jako nieusychające źródło, bynajmniej jednak nie wyczerpuje sobą tego rozpatrywania i nie porusza wszystkich powstających w jego toku problemów. Nasza tematyka doprowadza nas do niektórych z tych problemów; przede wszystkim oczywistym jest, że w zawiązku z nią powstają pytania o wzajemne relacje z ontologią bycia-myślenia. W odróżnieniu od drogi filozofii zachodniej sprawa nie dotyczy przejścia lub ześlizgiwania w tę ontologikę, ale tego, by zrozumieć, wyprowadzić ze swojej zasady, w swojej perspektywie jej główne pojęcia, jej problematykę oraz przedstawić główne pytania. Ukazana problematyka jest, jak wiemy, „wielką rozmową” o bycie i niebycie, myśleniu, naturze i istnieniu... – i wystarczająco wyraźne jest to, że zbliżanie się do rozwiązania wyznaczonych zadań można poszukiwać w nurcie – bądź odsyłając się do nurtu – fenomenologii. W ognisku całej problematyki – problemu myślenia, a ważną właściwością fenomenologii jest dalece posunięta wspólnota stworzonej w niej koncepcji myślenia, jej przydatność i efektywność w różnych i oddalonych od siebie sferach. W pełnej zgodności z konsekwentnym dążeniem Husserla do chronienia fenomenologii raczej jako metody, bez przemieniania jej w konkretną ontologię, fenomenologia może, do pewnego stopnia, posłużyć jako most metodologiczny między dwiema europejskimi ontologiami. (Podobną rolę dla niej w swym czasie zakreślał Max Scheler)

Dla nas w centrum znajduje się koncepcja *świata-jako-doświadczenia*: traktując doświadczenie jako doświadczenie świadomości w konstrukcji, określonej redukcją fenomenologiczną, i doświadczenie myślenia, realizującego siebie w akcie intencjonalnym, ta koncepcja w pełni odpowiada ontologicie bycia-myślenia; ale, co już

wcześniej pokazywaliśmy¹², przy określonym uogólnieniu horyzontu doświadczenia i rozumieniu doświadczenia, ona odpowiada także ontologicie bycia-wspólnoty, jaką jest ona rozumiana w dyskursie hezychastycznym. Odsyłając się do tej wiążącej koncepcji można przedstawić problem myślenia jako adekwatny wobec ukazanej ontologii. (W istocie treści, takie zadanie jest bliskie zadaniu ustanowienia wzajemnej więzi między fenomenologią i dialogiką – jednak bliskość ginie, a zadanie staje się coraz trudniejsze poprzez to, że w naszym wypadku sprawa dotyczy relacji bardzo specyficznej, ontodialogu.) Rolę kluczową odgrywa tu inna wiążąca koncepcja, *transcendowanie*. W klasycznym dyskursie filozoficznym ona bezpośrednio odsłania naturę myśli, tak jak w ontologicie bycia-wspólnoty ona tak samo bezpośrednio wyraża jej dynamikę ontologiczną: zgodnie z naszą deskrypcją (patrz. *Rod ili nierod?*), w wymiarze bycia-działania ta dynamika przejawia się jako „wydarzenie transcendowania”. Jednak problematyka transcendowania w tych dwóch kontekstach jest bardzo różna; nasze zadanie w swej najważniejszej części sprowadza się do porównania dwóch problemów, co rozpoczęliśmy już w cytowanym artykule. „Most fenomenologiczny” okazuje się przy tym koniecznością, ponieważ konstytucja wydarzeń transcendowania realizuje się właśnie w świecie-jako-doświadczeniu, który poprzez siebie ukazuje niezbędną przestrzeń i perspektywę porównania. Konkretna i bynajmniej nie prosta analiza porównawcza wychodzi daleko poza ramy naszego szkicu, a my ukarżemy jedynie ogólną właściwość, która jest dość oczywista: w ontologicie bycia-wspólnoty fenomen myślenia okazuje się w swej naturze nie autonomicznym i nie zamkniętym w sobie. Tak jak „radikalne transcendowanie”, w odróżnieniu od „transcendowania kogitatywnego” (ponownie patrz *Rod ili nierod?*), wydarzenie transcendowania także włada ekonomią holistyczną, a jedynie w perspektywie holistycznej tej ekonomii myślenie istnieje i realizuje siebie, występując jako „umysł-biskup”. Mimo tego wyda-

12 S. Chorużyj, *Podwíg kak organon. Organizacja i germeniewtika opyta w isichastskoj tradicii*, [w:] *Woprosy filosofii*, Moskwa 1998, 3/II-B.

zenie transcendowania przedkłada szczególną, spontaniczną dynamikę, realizującą się przez „energie położonego na zewnątrz Źródła”, które posiadają źródło poza świadomością, jednak istotowo ogarniają świadomość i myślenie. W rezultacie odkrywamy, jako jego cechę konstytutywną, *dwojaką niezamkniętość myślenia*, tak mówiąc, „od góry” i „od dołu”: immanentną korelację i włączoność jego w holistyczną antropologiczną ekonomię i spontaniczną (powodowaną łąską) dynamikę meta-antropologiczną.

Rozwinąwszy problem fenomenu myślenia w ramach ontologii bycia-wspólnoty rozszerzamy język i zakres conceptualny tej ontologii, otrzymując możliwość rozpatrzenia w jej granicach, z jej pozycji koncepcje centralne i problematykę ontologii bycia-myślenia, przez co osiągnięte zostają założone cele porównania. Dwie ontologii odnajdują wspólny język i możliwość dialogu; oczywiście dialog konstytuuje obecność dialogicznej sytuacji, fakt nieidentyczności tych dwóch: konstytutywna dla drugiej ontologii parmenidesowa tożsamość bytu i myślenia, przedkładająca ontologię jednego bytu, powinna radykalnie być transformowana w ontologię bycia-wspólnoty, przedkładającą rozszczepienie bytu i mającą za prototyp wspólnoty – ontodialog. Jednocześnie możliwość dialogu odnajdują także dyskursy, które wyrażają organizację zasad dwóch ontologii i przedstawiają sobą źródłowe praobrazy, odpowiednio, *bogostowija* i filozofii, zaś nawiązując do wyjściowego tematu tego artykułu, można wyciągnąć z pojawiającej się sytuacji dialogicznej „nowe paradygmaty ich relacji”. Jednak teraz nie będziemy starać się tego dokonać, ograniczymy się jedynie jedną ogólną obserwacją, która pomoże zrozumieć charakter przejawiającej się relacji.

Jak wcześniej zauważyliśmy, cechą specyficzną myślenia w wydarzeniu transcendowania – wciągnięcie jego do otwartej strategii ontodialogu, w którym aktywnym kluczowym czynnikiem jest spontaniczna dynamika wschodzenia, realizująca się przez energie transcendujące, jako energia położonego na zewnątrz Źródła. Ta spontaniczna dynamika charakteryzuje się czystą i radykalną różnicą, tworzącą barierę głębokiej niezgodności i nieporównywalności między

dwiema ontologiami w ich źródłowym doświadczeniu bycia. Różnica rzeczywiście jest radykalna, ale istnieje możliwość zaobserwowania jej genezy i, dzięki temu, przy wszelkiej niezgodności można także osiągnąć treściwe porównanie doświadczenia źródłowego. Zaś geneza zawiera się (ponownie wspomnijmy *Rod ili nierod?*) w akcie *nawrócenia się*, bądź eksterioryzacji energii, realizujących wydarzenie transcendowania. Początkowo one w żaden sposób nie wydzielają się z całej wielości różnorodnych, różnie ukierunkowanych energii świadomości i nie tworzą żadnej spontanicznej dynamiki, ponieważ myślenie w takim modusie wcale nie włada opisaną specyfiką. Następnie dokonuje się – albo się nie dokonuje, bo konieczność jest tu nieobecna – „rozpoznanie położonego na zewnątrz Źródła”, akt nawrócenia się, w którym energie transcendowania, eksterioryzując się, odnajdują szczególny status i poprzez to powstają przesłanki konstytucji wydarzenia transcendowania. Właśnie nawrócenie, w taki sposób, tworzy przesłanki i stwarza możliwość początkowi nowej antropologicznej, a dokładniej już meta-antropologicznej, strategii, w której jako agent dokonywujący występują energie położonego na zewnątrz Źródła. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że rozumienie nawrócenia się w użytym przez nas znaczeniu nijak nie można bezpośrednio utożsamić z pospolitym pojęciem psychologii religijnej: jest to bardzo charakterystyczny, „ontologizowany” jego rodzaj, wchodzący w ontologikę osobowego bycia-wspólnoty jako jej specyficzna przynależność. A nasza końcowa obserwacja zawiera się w tym, że w tak rozumianym wydarzeniu nawrócenia możemy dokładnie lokalizować ten punkt, tę ontologiczną bifurkację, od której początek bierze możliwość drastycznej spontanicznej dynamiki i strategii meta-antropologicznej oraz w której zakorzenione jest rozchodzenie się dwóch ontologik, z których składa się uniwersum rozumu europejskiego.

Przetłumaczył Łukasz Leonkiewicz