

DYPTYK MILCZENIA



SERGIUSZ CHORUŻY

DYPTYK MILCZENIA

ASCETYCZNA NAUKA O CZŁOWIEKU
W ŚWIETLE TEOLOGII I FILOZOFII

Przełożył
Henryk Paprocki



TYNIEC
WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Tytuł oryginału: *Diptich biezmołwija. Askietičeskoje iczenije o czełowiekie w bogosłowskom i fiłosofskom oswieszczenii*, [w:] S. Chorużyj, *Fiłosofija i askieza*, Lewiston NY, 1999.

© Copyright by Sofija Siergiejewna Chorużaja, 2023

Grafika na okładce
Mikołaj Jastrzębski OSB

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-8205-313-5

Wydanie pierwsze – Kraków 2025

© Copyright for this edition
by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
tel.: +48 534 037 299, +48 (12) 688 52 95
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Przedmowa	7
Część I: Horyzont teologii	35
1. Serce i rozum	35
2. Modlitwa	64
3. Boskie energie	69
Część II: Horyzont filozofii	95
1. O trojakim pytaniu	95
2. O rozszczępieniu rzeczywistości	104
3. O energetycznym związku w łonie rozszczępionej rzeczywistości	111
4. Początkowa sytuacja synergistycznej analizy tutejszego bytu	117
5. Droga soborowości: przez <i>Agape</i> do <i>Filia</i>	138
6. Twórczość, teurgia, eschatologia	163

Przedmowa

Ta nieduża praca składa się z dwóch części, które przy pomocy różnych środków – a mianowicie teologicznych w pierwszej części i filozoficznych w drugiej – dążą do zrealizowania tego samego celu: przedstawienia w ogólnym zarysie tych pojęć na temat człowieka, które zostały wypracowane w prawosławnej tradycji duchowej, a przede wszystkim w duchowej praktyce Prawosławia. Materiałem i gruntem dla takiego przedstawienia są: historia duchowości prawosławnej oraz dane i świadectwa zgromadzone w teologii prawosławnej, w mistyce, w ascezie... Jednakże zadania i cele naszej pracy, motywy, które spowodowały jej pojawienie się, dalekie są od motywów i idei pracy historycznej. Głównym bodźcem naszej pracy ciągle było głębokie przekonanie o tym, że w duchowości prawosławnej – a przy tym przede wszystkim w jej „praktycznych” rozdziałach, raczej w mistyce i ascetyce, a nie w teologii i dogmatyce – kryje się odrębne i integralne spojrzenie na człowieka, na jego przeznaczenie i na drogi realizacji tego przeznaczenia; kryje się zaiste cała *doświadczalna antropologia*, nauka o człowieku w jego nieprzemijającej istocie. W klasycznym okresie rozwoju mistyczno-ascetycznej tradycji Prawosławia (IV–VII wiek), jak i w dalszych okresach jej rozkwitu, odbiło się w niej nowe rozumienie

człowieka, wypracowano nowy obraz człowieka i nowy sposób, jak postępować z samym sobą. Wszystkie te antropologiczne osiągnięcia i odkrycia, będąc owocem określonej epoki i określonego środowiska – a mianowicie prawosławnego monastycyzmu w pierwszych wiekach Imperium Bizantyjskiego – niemniej jednak w całej swojej istocie nie były ograniczone ramkami ani tej epoki, ani tego środowiska. We wszystkim, co istotne, wcale nie odnosiły się one specjalnie do wczesnochrześcijańskiego monastycyzmu lub monastycyzmu w ogólności, ale mówiły o każdym człowieku, o człowieku jako takim. Wyrażały one w czystej postaci – życiową sytuację człowieka. Jednak pomimo tego nauka o człowieku, rozwijana doświadczalnie, dotychczas jeszcze nie została wyłączona z ogólnego zbioru duchowości prawosławnej, nie została wyraźnie przedstawiona w kontemplacji i właściwie do dzisiaj pozostaje nieodkryta, „niedoprowadzona do poznania” przez współczesnego człowieka. A tymczasem jej wartość i znaczenie nie polegają tylko na tym, że przed nami jest jeszcze jedno nieznane doświadczenie antropologii, jeszcze jeden niewyjawiony do końca obraz człowieka, a na tym, że jest on znacznie bardziej istotny jako doświadczenia i jako obraz.

Mamy nadzieję chociaż w małym stopniu pokazać obraz człowieka, głoszony przez antropologię prawosławną, godny uwagi ze względu na swoją wielowymiarowość i plastyczność, ze względu na zdecydowane podstawy duchowe i absolutną obcość wobec wszelkiego abstrakcyjnego dogmatyzmu, wszelkiej rozsądkowej normatywności. Człowiek jest tutaj dynamiczną całością, niepodzielną i równocześnie złożoną oraz aktywną w różnoraki sposób, którego autentyczny charakter nie może być w żaden sposób przekazany przez modele mechaniczne lub

organiczne (którym nadmiernie dowierza wiele koncepcji antropologicznych); jako unikalne w całej swej realności „narzędzie ontologiczne”, znajdujące się w ruchu do pełni bytu, niosące w sobie niezgłębioną zdolność i pociąg do *przemienienia*: do tego, aby tajemniczo zgromadzić w sobie byt w pewien jeden fokus, osiągnąć jego aktualną transformację ontologiczną, przemienić w inny byt, wolny od ciężaru determinizmu i śmierci. Ze względu na wzniosłość zadania, jak i realistyczną pełnię zasięgu, taki obraz człowieka, chociaż i sformułowany w głównych zarysach półtora tysiąca lat temu do dzisiaj pozostaje raczej ciągle przed nami, niż za nami. W ten sposób pozostaje on nie tylko nieodkrytym, ale zarazem i nieprzestarzałym – i dlatego nie traci zdolności okazania się potrzebnym i wartościowym dla myśli współczesnej, współczesnych poszukiwań duchowych, całej sytuacji duchowej naszych dni. W tym świetle temat antropologii prawosławnej ascetyki wcale nie jest akademickim i historycznym. Jest to temat nieodkrytych możliwości, niewyczerpanych bogactw prawosławnego światopoglądu, które mogłyby odegrać owocną rolę w rozwiązywaniu duchowych zadań współczesnej epoki. Mogłyby – ktoś to wie – okazać się wieścią, testamentem dawnej tradycji prawosławnej, przekazanej współczesnej świadomości...

Nadzieje te jednak nie powinny być rozumiane jako pewna optymistyczna prognoza. Afirmując – i okazując, na miarę sił – bogactwo i niewyczerpalność ideowo-filozoficznych możliwości tradycji prawosławnej, równocześnie nie wchodzimy w żadne rozważania odnośnie do jej historycznych perspektyw. Ostatnie – w ręku Bożym, a pierwsze jedynie niewiele o nich mówią. Filozoficzna owocność i niewyczerpalność tradycji du-

chowej nie są zadatkami jej sukcesu historycznego. Przypomnijmy sobie klasyczny przykład: pod koniec świata antycznego neoplatonizm stworzył ogromną i wiele obiecującą syntezę całej pogańskiej duchowości greckiej, przebudowując ją w światopogląd filozoficzny. Bogactwo idei, głębia duchowa, intelektualne wyważenie tego światopoglądu były bezsporne, po prostu nie miały sobie równych w całej poprzedniej historii kultury. Jednak czas, w którym dokonano tego wysiłku duchowego, nie należał już do rozumu greckiego. Wbrew całej mocy swojego bogactwa, światopogląd neoplatonizmu był od samego początku pozbawiony perspektywy historycznej. Światopogląd ten nie stał się osnową, sednem kultury duchowej ani dla tamtego społeczeństwa, ani dla tamtej epoki, a cała jego przyszłość sprowadziła się jedynie do tego, aby w ciągu wieków być przedmiotem eksploatacji wszelkich możliwych prądów religijnych i szkół filozoficznych, które brały z niego takie lub inne elementy. Światopogląd ten osiągnął niezwykłą jasność myśli i rozumu, ale ta jasność okazała się jedynie symptomem zbliżającego się końca, jedynie „ostatnim promieniem” przed zachodem słońca... Epoka ta wołała szaleństwo, a nie rozum, absurd wiary i abrakadabrę dogmatu oraz jeszcze przez wiele wieków obchodziła się bez konsekwentnego światopoglądu, który mógłby wyjaśnić, że wcale nie jest to absurd i wcale nie jest to abrakadabra.

Ten głęboki przedmiot nie tylko przypomina nam, że losy tradycji duchowej są odrębną problematyką historiozoficzną, która nie wyczerpuje, a raczej dopiero zaczyna się od uznania bogatych możliwości wewnętrznych tej tradycji. On od razu wprowadza nas wewnątrz tej problematyki. W istocie, raczej nie można wątpić o tym, że późniejsze losy kultury antycznej nie

są przypadkowym wzorem rozchodzenia się możliwości duchowych i rzeczywistości historycznej. Przeciwnie, te losy – oczywiście – powinny być na swój sposób nieuniknione, w nich powinien kryć się jakiś wewnętrzny obowiązek, jakiś paradygmat historiozoficzny. W tym świetle podstawowe pytanie historiozoficzne o horyzonty naszej tradycji, w istocie, można postawić tak: Czy nie przejawia się tenże grecki paradygmat także we współczesnym stanie chrześcijańskiej – w naszym wypadku prawosławnej – duchowości? Czy ta duchowość obecnie nie jest w stadium pewnego „neoplatonizmu” (lub, szerzej, „aleksandrynizmu”), w stadium osiągnięcia jasności i wyrazistości poprzedzającej zachód?

Istnieją dwie wzajemnie wykluczające się pozycje, dla których odpowiedź na dane pytanie jest prosta i jasna. Zgodnie z jednym poglądem taka odpowiedź została już dawno temu dana przez samą historię i jest to odpowiedź z góry pozytywna. Czym w istocie jest współczesne dążenie do systematycznego opracowania, strukturalizowania, koncentrowania wszystkich problemów i wszystkich dziedzin doświadczenia człowieka, włączając w to także głębię realności mistycznej, jak nie bardzo ważną oznaką rodzajową neoplatonizmu, jego stylu duchowego? Czym jest obecne powszechne dążenie do duchowej egzotyki, masowa żądza duchowych przypraw i środków pobudzających, od zenu do UFO, nienasyconość i łatwowierność – jak najbardziej charakterystycznym „aleksandrynizmem”? Podobne zgodności są bardzo liczne i naoczne, co już wyraźnie charakteryzuje nie tylko szczegóły, ale samo oblicze i ducha epoki, przenika całą jej typologię, nie pozostawiając miejsca na wątpliwości. Czy nam się to podoba, czy też nie, obecnie, w naszych czasach,

schyłek chrześcijańskiej epoki (początkowo niezabierający, a nawet zaostrzający jej zdolność do owocnej syntezy i wyraźnych jasnowidzeń) i stopniowe zdobywanie panowania przez post-chrześcijaństwo – już nie jest wariantem historiozoficznym, a oczywistym faktem rzeczywistości... Natomiast według drugiego poglądu odpowiedź na nasze pytanie dawno już temu dało samo objawienie chrześcijańskie i ta odpowiedź jest – bezwarunkowo negatywna. Post-chrześcijaństwo jest *consensusem*, gdyż chrześcijaństwo w ogóle nie jest tylko jedną z epok kulturowego rozwoju ludzkości. Post-chrześcijaństwo jest *consensusem*, gdyż objawienie Chrystusa weszło w samą tkankę historii jako takiej, ono stanowi wewnętrzną i niezmienną jakość każdego jej momentu, od Wcielenia do końca czasów. Post-chrześcijaństwo jest *consensusem*, gdyż odkupienie i nadanie sensu światu są zrealizowane przez Chrystusa, w Chrystusie w pełni i na wieki, a wszelkie „następne”, „wyższe” objawienie – jest jedynie oszustwem i samozwaństwem. Paralela historiozoficzna między losami chrześcijaństwa i pogańskiego hellenizmu w całości zostaje wykluczona przez ich absolutną inność, i – w istocie – już samo postawienie naszego pytania powinno zostać odrzucone jako niepotrzebne i pozakościelne... Każda z opisanych pozycji w pełni wyklucza drugą i każda dysponuje na swój sposób bezsprzeczną prawością. Czy jest to jednak jedyna historia?

Jak widzimy, próba wejścia w problematykę historiozoficzną natychmiast doprowadza nas do zderzenia pozycji nie do pogodzenia, do sprzeczności i konfliktu, a przy tym rozwiązanie takiego konfliktu jest raczej nie do pomyślenia w sferze konstrukcji teoretycznych; raczej wymaga ono jakiegoś zasadniczego poszerzenia naszego doświadczenia, wymaga wzbogacenia go

przez odrębne zmiany, bliskie mistycznym. Jednakże poszukiwania podobnego poszerzenia w żaden sposób nie wchodzą teraz w nasze zadanie. Aporie historiozoficzne są poza granicami naszego tematu antropologicznego i przez to uboczne odejście chcieliśmy się od nich oddzielić. Przypomniawszy o głębokiej samodzielności i specyficzności problemów historiozoficznych, podkreślamy brak powiązania naszej analizy antropologii prawosławnej z wszelkimi historiozoficznymi prognozami i przepowiedniami, ani też z wszelkimi medytacjami w stylu *russe* o losach Prawosławia we współczesnym świecie.

Tutaj pożyteczne będzie jeszcze jedno sprecyzowanie. Skoro nasza analiza, jak już powiedziano, nie przestrzega ściśle celu pracy historycznej, tym samym nie pretenduje też do dokładnej rekonstrukcji całego kompleksu antropologicznych poglądów Prawosławia lub chociażby ascetyki prawosławnej. Świadomie nie dążymy do ogarnięcia tego kompleksu w całej jego pełni, z zachowaniem wszystkich jego proporcji i wszystkich właściwych mu motywów. W tej złożonej całości, układanej przez wieki i odbijającej w sobie mnóstwo epok historycznych, stylów duchowych i nawarstwień historycznych, na pewno znajdzie się wiele elementów, które w tej lub innej mierze rozchodzą się z wyznaczoną przez nas linią. Na przykład, mówi się często o „okrutnym rozumieniu chrześcijaństwa” w monastycyzmie, o właściwej ascetyzmowi obojętności do losów i problemów świata, o egoistycznych i indywidualistycznych barwach monastycznych koncepcji zbawienia. Chociaż takie opinie z zasady są bardzo tendencyjne i sporne, to jednak nie są one bez przyczyn, nie są puste. Po prostu: nie można poważnie mieć nadziei na wyczerpanie w konstrukcji filozoficznej żywego zjawiska histo-

rycznego! Jednym słowem, najpierw zgódźmy się, że o naszym studium powiedzą: „W ascetyce jest nie tylko to!”. Jednak równocześnie z całą stanowczością zaprotestujemy, jeśli ktoś zechce powiedzieć: „Tego, co tu jest głoszone, nie ma w ascetyce!”. Formułowany na tych stronach pogląd na człowieka i jego przeznaczenie – *jest* w ascetyce prawosławnej. On nie tylko tam jest, ale także jest ściśle związany z jej podstawowym jądrem, z jej głębinowymi źródłami, dzięki sile których tradycja ta mogła pozostać żywą i realną w ciągu wielu wieków.



Nasza próba odkrycia doświadczalnej nauki prawosławnej o człowieku składa się, jak już powiedziano, z dwóch części: teologicznej i filozoficznej. W różny sposób mówiąc o jednym i tym samym oraz równocześnie kontynuując i uzupełniając wzajemnie, one razem stanowią dwie strony jednego obrazu, dyptychu. Ważną cechą wyróżniającą rozdziału teologicznego jest ta (już wspomniana) okoliczność, że materiał do niego czerpiemy nie tyle z podstawowego korpusu nauki prawosławnej, co z tradycji mistyczno-ascetycznej, z danych doświadczalnych praktyki duchowej. Rzecz w tym, że ten podstawowy korpus, wypracowany w epoce Soborów Powszechnych, rzeczywiście jeszcze nie zawierał dogmatyczno-teologicznego rozwiązania problemu antropologicznego. Jak podkreślono w jednej ze współczesnych prac, „Sobory Powszechne nigdy nie zajmowały się antropologią, a jedynie teologią trynitarną i chrystologiczną”¹. W ostatnich dziesięcioleciach na ten fakt zwracali uwagę

¹ M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Paris 1970, s. 88–89.

prawosławni badacze. Na ten temat pisał już Wasyl Bołotow, a po nim inni teolodzy. Charakterystyczny jest, na przykład, zacytowany poniżej dialog, mający miejsce na jednym z posiedzeń słynnych zebrań religijno-filozoficznych w Petersburgu (1902–1903) między znanym publicystą religijnym W. Ternawcewem i przewodniczącym zebrań biskupem Sergiuszem (Stragorodskim), późniejszym patriarchą:

Ternawcew: ...W fakcie zbawienia, poza dwoma tajemnicami o Bogu i Chrystusie, zawarta jest jeszcze trzecia tajemnica, o człowieku. Ta tajemnica religijna o człowieku nie została wyjawiona przez działalność Soborów Powszechnych... wyjawiona została teologia i chrystologia, natomiast antropologia pozostała nieodkryta i pozostaje wielkim zadaniem przyszłości (...).

Biskup Sergiusz: Czyżby pan uważał, że w chrześcijaństwie nie odkryto, kim jest człowiek?

Ternawcew: Tak².

Można byłoby zacytować niemało podobnie zdecydowanych opinii. Jednakże, na szczęście, nakreślony obraz nie jest w pełni słuszny, ponieważ nie bierze pod uwagę jednego z późniejszych (w porównaniu z epoką soborów), ale niemniej ważnych etapów rozwoju dogmatycznego Prawosławia: etapu sporów hezychastycznych w XIV wieku. Na tym etapie centralnym zadaniem świadomości kościelnej było teologiczne uzasadnienie duchowej tradycji hezychazmu lub świętego milczenia, która w różnych, konsekwentnie rozwijających się formach stanowiła główny nurt

² *Zapiski pietiersburgskich Religiozno-filosofskich sobranij (1902–1903 gg.)*, Petersburg 1906, s. 427, 430.

prawosławnej ascetyki w całej jej historii. Takie uzasadnienie zostało dane w listach św. Grzegorza Palamasa i nie mogło, co jest oczywiste, nie zawierać w sobie szczegółowej analizy teologicznej tych wyobrażeń o człowieku, które wypracowała i którymi kierowała się praktyka ascetyczna. Dlatego z wzięciem pod uwagę osiągnięć teologii palamistycznej można mówić o tym, że teologicznie nie odkryto antropologii prawosławnej, jedynie w pewnym ograniczonym sensie: właśnie o tym, że teologiczna nauka św. Grzegorza, chociaż i została w najważniejszych punktach zaakceptowana przez decyzje dogmatyczne soborów w XIV wieku, to jednak później, z historycznych przyczyn, okazała się raczej zarzuconą niż rozwijaną i obecnie domaga się przywrócenia właściwego jej miejsca i znaczenia w teologii prawosławnej: domaga się poważnych badań i analiz, współczesnej interpretacji, a dalej – bez wątpienia – także twórczej kontynuacji i rozwoju. Ta praca w ciągu ostatnich dziesięcioleci już zaczęła być realizowana przez teologów prawosławnych.

W zgodności ze wszystkim, co zostało powiedziane, nasza pierwsza część nie stanowi nic innego, jak krótkie współczesne przedstawienie głównych idei teologii palamickiej, przede wszystkim na podstawie głównej pracy św. Grzegorza *Triady w obronie hezychastów*; jedynie w poszczególnych tematach, które mało dotyczyły renesansu hezychastycznego XIV wieku, zwracaliśmy się bezpośrednio do zabytków ascetyki. W porównaniu z tym, co zostało sformułowane w niedawnych przedstawieniach „syntezy palamickiej” przez W. Łoskiego, B. Kriwoszeina i J. Meyendorffa, czytelnik z trudem znajdzie tu coś nowego. Wszędzie jedynie staraliśmy się jak można najlepiej przedstawić najważniejsze cechy budowli teologicznej, jak moż-

na najdokładniej prześledzić główne idee i intuicje, na których budowana jest antropologia hezychastyczna. Przestrzegając tego ukierunkowania, chcemy już tutaj, we wprowadzeniu, wyraźnie wskazać na te kluczowe idee, a mianowicie:

idea łaski jako Bożej energii;
idea przebóstwienia lub połączenia z łaską jako wyższe
powołanie człowieka;
idea bezpośredniej wspólnoty z Bogiem, lub, dokładniej
idea synergii, dobrowolnej współpracy człowieka z łaską
jako jedyną drogą przebóstwienia.

Być może, należy dodać tutaj także ideę ciągłej zmienności, plastyczności natury człowieka, na mocy której w obecnym życiu zjednoczenie z łaską nie jest dane człowiekowi jako własność, a zawsze pozostaje ruchome i może być podtrzymywane jedynie przez nieustanny wysiłek duchowy, napięcie wszystkich sił człowieka.

Kiedy mówimy o antropologii prawosławnej, żaden akcent na tych podstawowych ideach nie może okazać się zbyt silnym. W nich – suma, podstawowa zaleta całego prawosławnego rozumienia człowieka.

★ ★ ★

Właśnie te idee były dla nas drogowskazami w drugiej, filozoficznej części pracy. Według naszego najgłębszego przekonania, metafizyka chrześcijaństwa – i jego filozoficzna antropologia w szczególności – powinna być metafizyką łaski i przebóstwienia. Jednakże na mocy specyficznych wymogów metody filozoficznej, te fundamentalne realności doświadczenia mistycznego i teologicznego nie mogą być wprost postawione jako wyjście-

we pojęcia i zasady pracy filozoficznej. Nie można ich po prostu przenieść, przesadzić z teologii do filozofii. Ich pojawienie się tam będzie naturalne i słuszne tylko w tym wypadku, jeśli uda się nam na nowo je zrekonstruować i odtworzyć w ramach innego, filozoficznego doświadczenia, na nowo zrekonstruować je w innym, filozoficznym horyzoncie. Nasze rozważania filozoficzne nie tyle są spełnieniem tego kapitalnego zadania, co raczej jedynie podejściami, prolegomenami do niego. Z tego powodu, chociaż nasze filozofowanie w całości opiera się na prawosławnych intuicjach przebóstwienia i łaski, równocześnie ono nigdy wprost o nich nie wspomina, gdyż woli pozostać jedynie przygotowaniem do nich i ich oczekiwaniem. Ostrzeżenie przed pospieszną, forsowną ulgą religijnych intuicji i filozoficznych form, wymóg surowego przestrzegania, żeby każdy krok na drodze tego ulżenia zachował wierność i religijne doświadczenie, i filozoficzną metodę, zawsze uważaliśmy za ważny testament myśli prawosławnej.

Tą bezpośrednią zasadą, która określa charakter i postać naszej filozofii, jej specyficzną osobliwość, jest *prawosławny energizm*. „Człowiek jednoczy się z Bogiem nie co do istoty, a co do energii” – oto teza teologiczna, której sens i znaczenie jeszcze nigdy nie zostały przemyślane i uświadomione we wszystkich ich proporcjach. Natomiast w rzeczywistości za nimi pojawia się integralny i samodzielny sposób widzenia, który odbija się na wszystkim i wszystkiemu nadaje swoistą barwę³. W szcze-

³ Podkreślmy jeszcze raz: ten sposób, to podejście do człowieka, po raz pierwszy pojawił się i został sformułowany w ascetyce, w praktyce prawosławnej ascezy, i przez długi czas pozostawał chronionym i rozwijanym

gólności pozycjom filozoficznym. Człowiek staje się wspólny Bogu (Absolutnemu, doskonałości i pełni bytu) nie przez swoją „istotę” – inaczej mówiąc nie przez jakieś niezmiennie określające cechy lub części swojej istoty, bądź strony swojej natury (w tym także i nie rozumem samym w sobie!) – ale wyłącznie swoimi „energiami”, to znaczy pewnymi ukierunkowaniami, dobrowolnymi impulsami, wewnętrznymi ustaleniami – i przy tym nie dowolnymi, a jedynie bardzo określonymi, które mogą być obecne, ale mogą też być nieobecne w człowieku, mogą się w nim pojawiać i znikać, i powinny być specjalnie przez człowieka wypracowywane i podtrzymywane. Dlatego, mówiąc o relacji człowieka i materialnego bytu do Boga, do Absolutu – w czym zawiera się autentyczne przeznaczenie filozofii – filozofia (ontologia) nie powinna mówić o „istotowym”, a o „energetycznym” zjednoczeniu, o ukierunkowaniach i pobudkach człowieka, o jego wewnętrznych poruszeniach i wewnętrznych ustaleniach. Jedynie energetyczne predykaty empirycznego bytu są „ontologicznie brzemienne”, mające ontologiczne perspek-

jedynie w jej łonie. Ojcowie Kościoła byli doświadczonymi ascetami, a jednak ze względu na liczne przyczyny, cały najbogatszy żywioł prawosławnego energetyzmu jedynie bardzo powoli i nie od razu zaczynał znajdować swój wyraz w ich pismach. Sytuacja zmieniła się radykalnie dopiero z pojawieniem się palamickiej teologii energii. Właśnie ten fakt określa szczególną, wydzieloną rolę, jaką gra w naszej pracy ascetyka i palamizm. Jednak równocześnie jesteśmy dalecy od myśli, aby wrywać i wyodrębniać te elementy z jednej budowli prawosławnej duchowości. Ich związek z innymi podstawowymi elementami tej budowli jest niewątpliwy i nierozwalny. W szczególności najważniejsze wiążące ogniwo między patrystyką klasycznej epoki i teologią Palamasa natychmiast ukazuje się w pracach św. Maksyma Wyznawcy.

tywy, zdolne do transformacji w predykaty innego typu bytu – i dlatego mogą oraz powinny występować jako kategorie ontologiczne. Chcemy naśladować te konieczne ustalenia filozofii, budowane w elemencie prawosławnego energetyzmu.

Rozwijając się w horyzoncie filozoficznym, nasze opracowanie w nieunikniony sposób okazuje się tak lub inaczej związanym z wieloma kierunkami filozoficznymi i naukami, z wieloma klasycznymi problemami filozofii. Nigdy nie zaznaczamy tych związków filozoficznych, paraleli i reminiscencji: ich odkrywanie wymagałoby jeszcze jednej pracy o nie mniejszej objętości. Istnieją jednak nieliczne kluczowe związki, których nie można nie wskazać, a wśród nich jeden z najistotniejszych – związek z heideggerowską egzystencjalną (ontologiczną) analizą *Dasein*, przebiegający prawie przez całą naszą pracę. Istota tego związku – w bezpośrednim wpływie metodologicznym: rozwijana przez nas metoda fenomenologiczna synergicznej analizy bytu empirycznego stanowi określony wariant fenomenologicznej metody egzystencjalnej analizy *Dasein*. Nie oznacza to bezpośredniego przeniesienia podstawowych pojęć: naszego pojęcia bytu empirycznego nie używamy w sensie heideggerowskiego *Dasein*, jak i nie używamy heideggerowskiego pojęcia egzystencji (z wszystkimi jego pochodnymi). Można powiedzieć, że tę metodologiczną rolę, którą w fundamentalnej ontologii gra pojęcie egzystowania – a mianowicie rola kształtującej zasady fenomenologicznej analizy – w naszym wariantcie filozoficznej fenomenologii gra pojęcie synergii.

Ograniczając związek z filozofią Heideggera tylko do sfery metody i całkowicie rezygnując z wykorzystania kategorii Heideggera, tym samym unikamy konieczności wchodzenia

w analizę relacji między prawosławnym energetyzmem i egzystencjalną analizą co do istoty ich treści. Chociaż taka analiza stanowi jeden z dość aktualnych problemów myśli prawosławnej, nasza praca stawia sobie inne zadania: nie tyle wyjaśniać zgodność prawosławnych duchowych osnów z takimi lub innymi kierunkami filozoficznymi, co zaznaczyć możliwość nowego i samodzielnego filozofowania, wychodzącego z tych osnów. Oczywiście, czysto metodologiczny związek z analizą Heideggera też może zostać podany w wątpliwość: można słusznie wątpić w adekwatność przekazu mistycznego doświadczenia Prawosławia przy pomocy filozoficznej metody niemieckiego egzystencjalizmu. Cóż można na to odpowiedzieć? Można podkreślać, że w metodologicznym aspekcie między fenomenologiczną analizą, bez względu na to kiedy i gdzie została ona opracowana, i myślą palamicką nie ma wewnętrznej niezgody, przeciwnie, są liczne podobieństwa: na przykład, ustalenie ścisłej wierności wewnętrznemu doświadczeniu, wrogość do „metafizyki”, abstrakcyjnych koncepcji myślowych. Można przypomnieć, że właśnie „metoda fenomenologiczna Husserla pozwoliła uczynić fenomeny życia wewnętrznego (trwogę, radość, modlitwę...) przedmiotem zdyscyplinowanej analizy filozoficznej” (H. Cox) – co tym samym odpowiada zadaniom naszej analizy. A można też z westchnieniem zauważyć, że właśnie ta metodologiczna, techniczna zależność od filozofii niemieckiej zawsze stanowiła prawdziwe fatum myśli rosyjskiej. Od dawna odsuwamy się od jej „ducha”, jej ogólnych pozycji światopoglądowych – a jednak nie możemy się obejść bez jej niedoścignionych narzędzi filozoficznych. Cóż więc dziwnego,

jeśli w danym szkicu też można znaleźć ślady tego dawnego *love-hate relationship*?

Ontologiczna pozycja, którą tutaj nakreślamy, jest zafiksowana przez dwie fundamentalne zasady: zasadę synergii, dającą określenie bytu empirycznego i podstawę jego ontologicznej analizy, a także zasadę Osoby, ukazującą horyzont ontologiczny, z którym ma relację i w którym znajduje swoje spełnienie byt empiryczny. Jeśli jednak zasada synergii w określonej mierze jest ukazana i wykorzystana w przebiegu analizy, to o zasadzie Osoby nie można tego powiedzieć. Termin „Osoba” pojawia się na początku naszej analizy jako czyste oznaczenie, nazwa innego porządku bytu, w którym dąży do przemienienia lub (co jest tym samym) z którym chce się zjednoczyć byt empiryczny, człowiek. W całej pracy to pojęcie Osoby jedynie w minimalnym stopniu napęłnia się treścią, nabiera jedynie minimalnej ilości cech, ale w istocie pozostaje tylko oznaczeniem, hieroglifem. Za tym kryją się, oczywiście, poważniejsze powody niż ogólna krótkość naszej pracy. Najistotniejsze w tym jest, że na skutek ontologicznego oddalenia między nami i Osobą, przewyższonego jedynie przez bardzo odrębny sposób „ekstatyczny”, nie możemy znać Osoby w sposób wyraźny, systematyczny, dyskursywny. Osoba nie może stać się przedmiotem filozoficzno-fenomenologicznej obserwacji i nie możemy z zasady rozwijać analizy Osoby, podobnej do synergicznej analizy bytu empirycznego. Filozofowanie o Osobie może rozwijać się wyłącznie w elemencie „metafizyki” (w sensie heideggerowskim), abstrakcyjnej konceptualnej konstrukcji, której chcielibyśmy uniknąć. Albo też, co jest możliwe, w żywiole apofatyki, niedającym żadnej pozytywnej eksplikacji pojęcia. Mimo wszystko rodzi się

jednak pytanie: jeśli pojęcie Osoby nie rozwija się i nie jest rozpracowywane przez nas, a pozostaje jedynie „hieroglifem”, to wtedy na jakiej podstawie wybraliśmy ten termin, już mający określone znaczenie i teologiczne, i filozoficzne? Nawet afirmując nieosiągalność i niemożliwość wyjaśnienia Osoby, jesteśmy zobowiązani w jakiś sposób uzasadnić nasz wybór, żeby on nie pozostał jedynie dziwnym (i, oczywiście, niebezpiecznym) terminologicznym nadużyciem. Obecnie próbujemy wyjaśnić, co za intuicja legła w jego osnowie, próbujemy prześledzić pewne związki między zwykłymi znaczeniami terminu i naszą „Osobą”.

Filozoficzna historia pojęcia osoby jest raczej nieszczęśliwa. Chociaż temu pojęciu nigdy nie odmawiano filozoficznej głębi, pierwszorzędnej wartości filozoficznej i znaczenia, niemniej jednak do dzisiaj nie ma rozwiniętej filozofii osoby i nawet nie ma, niestety, jedynej zdecydowanej osnowy dla filozoficznego opracowania samego pojęcia. W ogóle niełatwo jest odnaleźć w temacie osoby jakiegokolwiek bezsporne, klasyczne stwierdzenia i wnioski. Jak wiadomo, osoba nie wchodziła w krąg pojęć filozofii antycznej, pojawiła się wraz z chrześcijaństwem i będąc tak bliska temu, co jest centralne, stanowi sedno chrześcijaństwa, a co dla Greków jest szaleństwem, ona *de facto* nie znalazła sobie miejsca w korpusie podstawowych kategorii myśli europejskiej. Czymże, w istocie, jest osoba? Nie jest tym, co „istniejące”, nie jest *existentia* – ale nie jest też *essentia*; nie jest duchem, nie jest substancją, nie jest ideą; nie jest „materią” i nie jest „świadomością”, nie jest fenomenem i nie jest noumenem, nie jest czymś ogólnym i nie jest czymś szczegółowym, nie jest bytem i – oczywiście – nie jest też nicością. Ona nie jest też jakim-

kolwiek połączeniem tych zasad. Ona nie mieści się w żadnej z klasycznych dychotomii, ani w jednej z części rzeczywistości, wypracowanych w tradycyjnej metafizyce i, tym samym, jej filozoficzne przyswojenie wymaga jakiegoś nowego podziału, nowego systemu kategorii, specjalnie zbudowanych na pojęciu osoby, stosujących to pojęcie jako fundamentalną zasadę ontologiczną. Jednak współczesna filozofia nie przejawia zauważalnego zainteresowania stworzeniem podobnego systemu kategorii. Przeciwnie, w ostatnich czasach badanie osoby w coraz większym stopniu dokonuje się w psychologii i socjologii, gdzie osoba jest redukowana do jednego ze swoich poziomów i rozpada się na sumę tych lub innych stanowiących ją momentów. Widoczny jest okres anty-personalistycznych i anty-antropologicznych tendencji, kiedy temat osoby, jak i cała linia antropologii filozoficznej, została sponiewierana i odsunięta⁴. W istocie więc nasze rozumienie osoby trzeba będzie teraz porównywać nie tyle z jakimś systematycznym filozoficznym jej traktowaniem, co z pewnym „kompleksem wyobrażeń”.

A jednak główne elementy tego kompleksu wydzielają się dość wyraźnie. Na pierwszym miejscu, bez wątpienia, znajduje się wyobrażenie o tym, że osoba jest czymś suwerennym, samodzielnym, że nie może być określana lub kierowana przez coś zewnętrznego w stosunku do siebie i że zawiera w sobie pewien własny sens i wartość. Innymi słowy, osoba jest ontologicznie treściwa i ontologicznie suwerenna. Równocześnie – drugi konieczny moment – jej sens i wartość w niej w pełni i do końca

⁴ Napisano w 1978 roku, obecnie sytuacja zaczyna się powoli zmieniać (przypis z 1991 roku).

są wyrażone, wyjawione, odkryte, „są naoczne”. Osoba jest doskonale jawna, obca wszelkiemu ukrywaniu lub niedoskonałości. W końcu, osoba zakłada jeszcze, że jest obdarzona energią lub energiami, „sama porusza się”, jest zdolna do aktywności, do różnorodnych przejawów. W tym swoim aspekcie osoba jest zwykle przeciwstawiana „rzeczy”. Zakłada się też zwykle, jako coś oczywistego samo z siebie, że wszystkie te określenia odnoszą się do „osoby ludzkiej”, do indywidualnego człowieka w bycie empirycznym. Jednak w bardzo charakterystyczny sposób nie zawierają one żadnych osobliwości, specyficznie związanych z przynależnością do bytu empirycznego, z fundamentalnymi predykatami skończoności, śmiertelności, wewnętrznej ograniczoności. Przeciwnie, jeśli się zastanowić, one nawet wchodzą w sprzeczność z tymi fundamentalnymi predykatami! W istocie, już taka podstawowa oznaka osoby, jak całkowita jawność, wyrażalność, wyjawienie jej całej treści znaczeniowej, w oczywisty sposób zakłada brak w niej wszelkich wewnętrznych przeszkód do samorealizacji, brak wewnętrznych granic i przedziałów – innymi słowy, brak predykatu wewnętrznego determinizmu. Byt, związany wewnętrznymi przeszkodami – a właśnie taki jest empiryczny, „stworzony” byt – nie może być pełnią otwartości i wyrażalności, nie może być osobowym! Przeto już pobieżna analiza filozoficzna pojęć wiążących się z ideą osoby, ujawnia, że realność odpowiadająca tym pojęciom, w istocie, nie może być ogarnięta przez horyzont tutejszego bytu. Dlatego należy poczynić wywód, że cały kompleks wskazanych pojęć opisuje nie tyle to, kim aktualnie jest lub czym dysponuje człowiek, lecz to, co on chce znaleźć, czym on chce się stać. (Obecność tego momentu w semantyce osoby także wielokrotnie podkre-

ślano). Uogólniając ten wywód dochodzimy do tego, co byłoby filozoficznie bardziej prawidłowe i owocne, aby ostatecznie rozgraniczyć między sobą pojęcia osoby z jednej strony i człowieka w jego empirycznej данności – z drugiej; i nadawszy temu rozgraniczeniu pełnowartościowy sens ontologiczny, nazywać osobą horyzont realności, różny od tutejszego bytu i będący przedmiotem „fundamentalnego dążenia” człowieka. Natomiast sam człowiek jest wtedy określany jako coś niosące w sobie jedynie „obraz i podobieństwo” bytu osobowego, pewien niedoskonały zadek – co proponujemy nazywać „przed-osobą”.

Taka jest jedna linia intuicji. Oprócz niej istnieje druga, jeszcze bardziej oczywista i ważniejsza dla nas. Wiąże się ona z pojęciami na temat osoby w chrześcijaństwie. Od razu jest jasne, że ten sens wyższego horyzontu rzeczywistości, który nadaje się pojęciu osoby w naszej pracy, wprost odpowiada światopoglądowi chrześcijańskiemu. Już na poziomie podstawowych intuicji wiary, nie wchodząc ani w filozoficzną, ani w teologiczną analizę pojęć, ten światopogląd bez wahania twierdzi, że Bóg jest Osobą i relacje człowieka z Bogiem są rodzajem relacji osobowych. Właśnie ta fundamentalna intuicja jest autentycznym źródłem osoby, skąd ona pojawiła się na świecie. Jednak konieczną jej kontynuacją jest uznanie tego, że człowiek w swoim ziemskim istnieniu nie jest Osobą. W nurcie tego pojęcia osoby (jeszcze raz przypomnijmy, prażródłem dla całego tematu), „osoba ludzka” jest wewnętrznie sprzecznym, błędnym pojęciem, które można dopuścić do użytku jedynie z istotnym zastrzeżeniem. Na to nie raz wyraźnie wskazywano tak w myśli patrystycznej, jak i we współczesnej teologii. Jako jedno z nowych świadectw w tej kwestii mogą posłużyć prace

Włodzimierza Łoskiego (a zwłaszcza jego późna praca „Teologiczne pojęcie osoby ludzkiej”). W filozofii na takich pozycjach budował swoją naukę o osobie Karsawin, wprost wychodzący z pojęcia o tym, że „osoba nie jest czymś stworzonym i ludzkim, ale jest zasadą Boską i samym Bóstwem”, a jako konieczny tego skutek „nie ma i nie może być ludzkiej lub stworzonej osoby”. Byt w swojej pełni i otwartości jest bytem Osoby i Osoba jest ontologicznym wezwaniem tutejszego bytu – ale nie jest to gotowy jego obraz: tę ważną pozycję ontologiczną nasza praca w całości podziela z filozofią Karsawina (przeciwnie, wcale nie dzieląc dróg jej realizacji). Wraz z tą filozofią może być ona odniesiona do nurtu chrześcijańskiej metafizyki osoby.

Wraz z pojęciem osoby jako centralną kategorią ontologiczną i zasadą wewnętrznej formy doskonałego bytu, w każdym doświadczeniu filozofii osoby powinno koniecznie być zawarte określone traktowanie ludzkiej indywidualności. Typ i charakter nauki filozoficznej jest pod wieloma względami określony tym, w jakiej relacji ze sobą pozostają te dwa pojęcia. Przede wszystkim, tutaj pojawia się alternatywa: osobę i indywidualność można utożsamić albo uznać je za różniące się między sobą. W pierwszym wypadku człowiek jest pierwotną i ostateczną realnością, mającą niezmienną, statyczną naturę. Wszystko, co dokonuje się z człowiekiem, jest zamknięte przez horyzont bytu empirycznego. Chociaż zasada osobowa, w osobie człowieka, jest w tym wypadku stawiana w centrum filozoficznego obrazu realności, to jednak samo pojęcie tej zasady jest pozbawione głębi ontologicznej. Taka jest pozycja większości różnorodnych personalizmów. Natomiast chrześcijańska metafizyka osoby – lub teocentryczny personalizm – może wybierać jedynie

przeciwstawną drogę. W tym wypadku indywidualność i osoba są rozdzielone odległością ontologiczną, a przy tym osoba występuje jako zadanie, jako niewiadoma dla indywidualności. Ta ostatnia nie stanowi doskonałego zrealizowania zasady osobowej, a jedynie pewien zadatek, początek – „przed-osobę”, zgodnie z wprowadzoną powyżej terminologią. Jej natura jest w tym wypadku czymś niezakończonym, otwartym, czekającym na swoje spełnienie i otrzymującym to w odrębnym ontologicznym procesie stawania się lub przemiany indywidualności w osobę, „tworzenia osoby”. Tutaj znowu pojawia się alternatywa: obecność związku, wspólnoty, kontaktu danej indywidualności z innymi może być obojętnym dla tego procesu, dla osiągnięcia jego celu – albo, przeciwnie, istotnym dla niego. Transformacja indywidualności w osobę może pozostać albo „sprawą prywatną” każdej danej indywidualności, albo soborowym „wspólnym dziełem”, nie do zrealizowania w wyobcowaniu od innych, wymagającym określonego związku z nimi. Różnica tych dwóch apriorycznych możliwości głęboko odbija się na metafizycznym obrazie rzeczywistości. W pierwszym wypadku ten obraz charakteryzuje się całkowitym rozbiciem, atomizacją: cały składa się wyłącznie z mnóstwa oddzielnych, niepowiązanych ze sobą indywidualnych doświadczeń znalezienia osoby, transformacji w osobę. Jedynie znaczącym metafizycznie, nośnym w sens elementem w ekonomii tutejszego bytu jest samotny romans izolowanej indywidualności z Osobą, *la quête solitaire de l'âme montant vers Dieu* (Mirrha Loth-Borodina). Te elementy w żaden sposób nie są powiązane ze sobą i cała ich wielość wcale nie układa się w jakiś jeden sens, w jakąś integralną historię. Podobny obraz noumenalnie rozbitej, dyskretniej rzeczywistości pojawia się,

powtórzmy, na bazie wyjściowego założenia o tym, że zadanie transformacji w Osobę nie zakłada żadnych warunków co do relacji danej indywidualności z innymi, nie wymaga nawet prostej obecności takich relacji – słowem, nie włącza w siebie żadnych „kolektywnych” lub „soborowych” aspektów. Natomiast z pozycji omawianej praktycznej antropologii Prawosławia takie założenie jest zupełnie fałszywe. Tej antropologii odpowiada akurat przeciwny biegun ukazanej powyżej alternatywy. Jak głoszą wszystkie jej założenia i obserwacje, w realizacji swego powołania bytowego, w zjednoczeniu z Osobą, człowiek w konieczny sposób wchodzi w głęboki i ścisły związek z innymi ludźmi, *en fait*, ze wszystkimi ludźmi. Jego praca duchowa nie może zamykać się w ramach jego empirycznej indywidualności, ale w nieunikniony sposób zakłada określone zwrócenie się do innych. To zwrócenie się człowieka ku innym oraz jego związek z nimi, tworzące jedność – jedyny układ dla całego procesu ontologicznego urzeczywistnienia tutejszego bytu – nie są niczym innym jak *miłością*, która nie może nie być jedną z głównych kategorii ontologicznych w każdym doświadczeniu chrześcijańskiej metafizyki osoby. Jednak jej obecność i branie jej pod uwagę w niczym nie zmienia tego, że kluczową instancją procesu ontologicznego pozostaje ludzka indywidualność: transformacja w osobę jest właśnie *jej* zadaniem, *jej* powierzonym i przez *nią* realizowanym w dobrowolnej osobowej obecności wobec Osoby. Każda filozoficzna osoba jest nieoddzielna od afirmacji indywidualności – afirmowania jej jako niesprowadzalnej i aktywnej zasady, bohatera-protagonisty dramatu istnienia. W najmniejszym stopniu może pozostawać obcą takiemu stwierdzeniu ta filozofia osoby, która wyrasta na bazie prawosławno-ascetycznej

wizji człowieka: przecież już same idee odejścia od świata, samotnego wysiłku, świętego milczenia w oczywisty sposób niosą w sobie potężny zasób afirmacji indywidualności. Więcej, właśnie w łonie ascetyki zostały wypracowane w większości wszystkie pojęcia o ważności i suwerenności każdej ludzkiej indywidualności jako takiej. Nerw życiowy ascetyki chrześcijańskiej – świadomość absolutnej wartości osobowej drogi duchowej i osobowego losu duchowego, a zarazem – świadomość pełnej odpowiedzialności człowieka za swoją drogę i swój los: od ciebie samego zależy, kim jesteś i co się z tobą stanie, a wynik tej drogi może być różny w niewyobrażalnym, strasznym rozmachu – od Nieba do Piekła. „Jak wolnym jest Bóg, tak i wolnym jesteś ty, a jeśli zechcesz zginąć, nikt się tobie nie sprzeciwi i nie zabroni... Jeśli człowiek chce, staje się synem Bożym lub synem zatracenia”⁵. Jednak pomimo tego wszystkiego, jak już powiedziano, wśród podstawowych motywów duchowości ascetycznej – nie tylko afirmacja indywidualności, ale i konieczność odkrycia indywidualności w soborowości. Jak mówią starożytne maksymy tradycji pustelniczej, „mnichem jest ten, kto żyjąc w samotności, żyje w jedności ze wszystkimi ludźmi”, „życie pustelnicze polega na tym, żeby modlić się za cały świat”. Święty Maksym Wyznawca dodał jeszcze: „Każdy wysiłek ascetyczny, obcy miłości, nie podoba się Bogu”. Natomiast w terminach metafizyki odpowiada temu to, że wychodząc z trudnej do rozróżnienia jedności rodowej i afirmując się w swoim znaczeniu ontologicznym oraz suwerenności, indywidualny człowiek znowu odnajduje swoją jedność i związek z innymi w soborowej pracy bu-

⁵ ŚW. MAKARY EGIPSKI, *Duchownyje biesiedy*, s. 15, 23.

dowania osoby. Tę drogę, przechodzoną przez naturę człowieka, wystarczająco dokładnie można wyrazić w postaci heglowskiej triady (lub też trójjedni według Karsawina, jeśli Hegel okaże się w tym wypadku *a bit out of the line*):

ród – indywidualność – soborowość.

★ ★ ★

Przeto każda praca duchowa, służąca ontologicznej transformacji tutejszego bytu, jest bezpośrednio realizowana przez indywidualność i w indywidualności – a jednak zawsze ma naturę powszechną, soborową, włączającą się w jedną soborową pracę, we „wspólne dzieło”. Istotę i zadanie tego „wspólnego dzieła” człowieka i ludzkości można określić jedną krótką formułą: *przezwycięcie śmierci*. Chociaż bowiem nie dano nam jasno, „wyraźnie” znać tego wyższego horyzontu bytu, w który ma się przemienić człowiek, to jednak wiemy, że samo dążenie człowieka do tego wyższego horyzontu nie jest niczym innym, jak dążeniem do przezwyknięcia śmierci, do uratowania się przed skazaniem na Nicość, do wyzwolenia bytu empirycznego spod władzy bezsensownego determinizmu. W tym – ostateczny i najgłębszy sens duchowej pracy człowieka: sens eschatologiczny. Wskazania na ten sens nie są częste w kulturze, a nawet w religii. One nie powinny być częste, aby nie zniżyć do codzienności ich niecodziennego świadectwa i aby nie pojawiła się pokusa Fiodorowa: jakoby była potrzebna jakaś szczególna działalność, różna od wszystkich „zwykłych” form duchowej i historycznej działalności, specjalnie skierowana na zrealizowanie sensu eschatologicznego (pokusa, doskonale nazwana kiedyś

„projektem pozornego dzieła”). Podobna działalność jest niemożliwa już z tego powodu, że w sferze praktyki po prostu nie wiemy, co realizować. *W co* zostają przewyciężone w Osobie skończoność i śmierć? Czy byt przemieniony zupełnie nie posiada tych zasad? Być może, jest tam pewna nieznana synteza, ich połączenie z biegunowymi zasadami nieskończoności i nieśmiertelności – co jest nazywane życiem-przez-śmierć? „Jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni”⁶. W tych słowach Jana Teologa od dawna już i z wszelkimi podstawami przyjęto widzieć normę chrześcijańskiego eschatologizmu.

Jednak niemniej niż pokusa „pozornego dzieła” realne jest przeciwstawne niebezpieczeństwo: niebezpieczeństwo zapomnienia i utraty poczucia eschatologii, napięcia eschatologicznego. A bez tego poczucia i napięcia każda duchowa i kulturowa praca człowieka jest ostatecznie jedynie bezcelowa i bezpłodna, jest tylko ciągnącą się pod różnymi formami niewolą Ni-cości. „Ale czy postęp kulturalny stawia sobie takie zadania, jak wyrugowanie śmierci? – ze zdumieniem pyta Polityk w *Trzech rozmowach* Sołowjowa. Na to odpowiada tajemniczy *porte-parole* autora, Pan Z.: „Wiem, że sobie nie stawia, ale też dlatego i jego samego nie należy stawiać zbyt wysoko”⁷. Z tego to powodu – dodajmy – niemilknącą nutą powinno dźwięczeć w kulturze eschatologiczne przypominanie i świadectwo: brzemienia śmierci nie powinno być. Jedynym i autentycznym dziełem

⁶ 1 J 3,2 (uwaga tłumacza).

⁷ W. SOŁOWJOW, *Trzy rozmowy*, [w:] TEGOŻ, *Wybór pism*, przeł. J. ZYCHOWICZ, Poznań 1988, II, s. 101 (uwaga tłumacza).

ludzkości jest przewyciężenie śmierci. „Bóg przygotował, abyś stał się ponad nią” (św. Izaak Syryjczyk).

Takie słowa, powtórzmy, nie powinny być często mówione. Natomiast każdy z nas powinien choćby raz je usłyszeć i wypowiedzieć dla siebie – aby ich już nigdy nie zapomnieć.

Sierpień 1978. Moskwa.