

JUSTYNA KROCZAK

NEOPATRYSTYCZNA KONCEPCJA ASCEZY SERGIEJA CHORUŻEGO (1941–2020) I JEGO HEIDEGGEROWSKO-FOUCAULTIAŃSKIE INSPIRACJE

Co łączy prawosławnego myśliciela Sergieja Chorużego (ros. Сергей Хоружий [*Sergey Khoruzhiy*]) z Martinem Heideggerem i Michelelem Foucaultem? Łączy ich przede wszystkim krytyka kartezjańskiej wizji podmiotu oraz klasycznej teoriopoznawczej relacji podmiotowo-przedmiotowej. O ile paralele między Heideggerem a Foucaultem odnaleźć nietrudno, ponieważ obaj reprezentują filozofię zachodnią i widać w ich twórczości podobne inspiracje, na przykład myślą Fryderyka Nietzschego, o tyle paralele z wizją Chorużego nie są tak oczywiste¹. Ten ostatni jest postacią niekojarzoną z filozofią współczesną, za to szerzej znaną w środowisku rosyjskiej filozofii religijnej. Twórczość Chorużego można usytuować w tak zwanej neopatrystyce², czyli nurcie myśli teologiczno-filozoficznej postulującej odrodzenie dziedzictwa Ojców Kościoła Wschodniego. Neopatrystyka stawiała sobie za cel powrót do źródła życia chrześcijańskiego. Źródłem tym, według myślicieli tego nurtu, był „ucerkowniony” (ros. воцерковленный [*votserkovlennyy*]) hellenizm chrześcijański, do którego głównych stadiów została zaliczona twórczość Ojców Kościoła IV wieku Maksyma Wyznawcy i Grzegorza Palamasa oraz rosyjskiego prawosławnego energetyzmu XX wieku. Myśliciele neopatrystyczni prezentowali mądrość Ojców Kościoła Wschodniego jako uniwersalną i dlatego ciągle żywą — nazwali ją żywym przekazem czy żywą

Dr hab. JUSTYNA KROCZAK, Prof. UZ — Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: al. Wojska Polskiego 71A 65-762 Zielona Góra; e-mail: j.kroczak@ifil.uz.zgora.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7332-989X>.

¹ Choruży inspirował się nie tylko filozoficznymi ustaleniami Heideggera i Foucaulta, ale także Edmunda Husserla, Gieorgija Gurdżijewa, Sorena Kierkegarda i Maxa Schelera.

² W literaturze przedmiotu funkcjonuje podział współczesnej filozofii rosyjskiej na nurt neoplatonicki i neopatrystyczny. Nurt neoplatonicki jest szerzej znany jako filozofia Srebrnego Wieku lub filozofia rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego XX wieku. Taki podział zaproponował sam twórca neopatrystyki Georgij Fłorowski w książce *Пути русского богословия* [*Puti russkogo bogosloviya*].

tradycją (ros. живое предание [*zhivoye predaniye*]). Miała zawierać ponadczasowe przesłanie — postulat osobistego zaangażowania człowieka w życie chrześcijańskie, które można utożsamić z ascezą, czyli, w wariacie prawosławnym, z „kompleksem praktyk w łonie mistycznej tradycji hezychazmu” (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a). W związku z tym jednym z fundamentalnych zadań teoretycznych stojących przed neopatrystyką stało się wypracowanie teorii ascezy na podstawie piśmiennictwa patrystycznego. Szczególne zasługi na tym polu należą właśnie do Sergieja Chorużego, który bilansując zadania i cele neopatrystyki, zdołał rozwinąć perspektywę neopatrystyczną oraz — co ważne — wzbogacić ją poprzez oryginalną koncepcję ascezy. Przy rekonstrukcji teorii ascezy Choruży korzystał nie tylko z metod teologicznych i historycznych, ale także filozoficznych (pogłębiona analiza, metoda fenomenologiczna i hermeneutyczna). Wyjściowa obserwacja Chorużego zawiera się w twierdzeniu (inspirowanym ontologią Heideggera), że w procesie ascetycznym człowiek „otwiera się na bycie”, reintegruje się na nowo, czyli odkrywa własne człowieczeństwo (HEIDEGGER 1994, 209). Teza ta stoi z kolei w sprzeczności z historyczno-hermeneutycznym wywodem Foucaulta, mówiącym, że asceza chrześcijańska prowadzi do radykalnego zerwania ze sobą, rezygnacji z siebie, składania ofiary z samego siebie. Choruży, równoległe do pogłębionego namysłu nad piśmiennictwem patrystycznym, pochylił się nad najważniejszymi (z jego punktu widzenia) ustaleniami filozofii współczesnej. Uważał bowiem, że ustalenia obu płaszczyzn są na tyle uniwersalne, że można je ze sobą zestawiać. Takie podejście — wydobywające filozoficzną głębię patrystyki — stanowi niewątpliwie cechę charakterystyczną badań Chorużego. Dyskusja z ustaleniami Foucaulta i Heideggera tworzy w efekcie oryginalny dyskurs, który można nazwać dyskursem ascetycznej rzeczywistości wschodniego chrześcijaństwa³. Uwzględnia on definicję i cele ascezy, stopnie ascezy, charakterystykę praktyki ascetycznej i świadomości ascetycznej oraz wynikającą z tych przesłanek koncepcję antropologii, ponieważ ascezę kulturowe człowiek i dzięki niej ulega przemianom. W związku z tym, co napisano powyżej, celem niniejszego artykułu będzie, po pierwsze, analiza komparatystyczna Heideggerowskiej (i w mniejszym stopniu Foucaultiańskiej) oraz energijnej wizji człowieka; po drugie, pokazanie po raz kolejny, że fenomeny życia duchowego, takie jak asceza, mogą z powodzeniem być przedmiotem rozważań filozoficznych; w końcu, po trzecie, wskazanie na uniwersalność niektórych teologiczno-filozoficznych (ontologicznych) interpretacji kondycji człowieka.

³ Jest to dyskurs energijny, stojący w opozycji do dyskursu istoty. Dyskurs został nazwany energijnym, ponieważ jego centralną kategorią jest kategoria energii, rozumiana jednak inaczej niż klasycznie, czyli po arystotelesowsku (CHORUZYJ 2001, 113)

W konkretyzacji wyzwań teoretycznych stawianych przed teorią ascezy Chorużego dostrzegam trzy główne cechy. Pierwszą cechą, jaką wyodrębniam, będzie jej stosunek polemiczny do koncepcji technik siebie Foucaulta. Choruży zapożyczają, co prawda, to Foucaultiańskie pojęcie, nazywając praktykę hezychastyczną specyficznym rodzajem technik siebie, czyli praktyką autoreorganizacji człowieka, ale w odróżnieniu od hellenistycznych praktyk siebie praktyka hezychastyczna posiada cel metaatropologiczny, tak zwany tras-cel, grecki τέλος [*telos*], a nie cel indywidualno-społeczny, zlokalizowany w ziemskim horyzoncie, jak w przypadku tych pierwszych. Drugą cechą będzie nietradycyjny sposób tworzenia dyskursu, przy założeniu, że sposób tradycyjny reprezentuje scholastyczne, systematyczne piarstwo rosyjskiego teologa pierwszej połowy XX wieku Sergieja Zarina (ZARIN [ЗАРИН] 1997). Choruży, w odróżnieniu od Zarina, chciał zrekonstruować praktykę ascetyczną w działaniu, βίος ἡσυχαστός [*bios hesychastos*] (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 1998, 19), jako wzajemnie uzupełniające się πράξις [*praksis*] i θεωρία [*theōria*], a nie po prostu „opisać naukę”. Charakterystyka chrześcijańskiej świadomości ascetycznej stanowi cechą trzecią⁴. Pierwsza cecha ukazuje dialog z Foucaultem, dwie kolejne z Heideggerem. Z tego dialogu powstaje nie tylko rekonstrukcja hermeneutyczno-historyczna, ale całkiem nowa jakość filozoficzna — teoria energofom. Poniżej przeanalizuję wspomniane trzy cechy, aby w rezultacie przejść do realizacji dwóch postawionych na początku celów.

CECHA PIERWSZA. Asceza chrześcijańska, obok ascezy filozoficznej, jest formą praktyk lub technik siebie, które można usytuować szerzej w idei troski o siebie. Szeroko zgłębił i odtworzył ją Foucault, głównie w *Hermeneutyce podmiotu* oraz *Historii seksualności*. Choruży zapoznał się z analizami Foucaulta i drobniawo je skomentował. Myśliciele zgodni byli co do klasyfikacji modeli troski o siebie — sokratejsko-platoński, hellenistyczny, chrześcijański — w różny jednak sposób interpretowali ostatni, chrześcijański model. Według Foucaulta asceza chrześcijańska stanowiła „zobskurantyzowaną” wersję hellenistycznej troski o siebie. O ile bowiem hellenistyczna troska o siebie (wyrażona u Plutarcha i stoików) oznaczała zajmowanie się sobą dla samego siebie, bycie celem dla samego siebie, swoistą autokonstytucję, o tyle w chrześcijaństwie chodziło o autofinalizację. *Metanoia* hellenistyczna polegała na wyzwoleniu się od tego, nad czym z natury rzeczy nie potrafimy zapanować i skupieniu się na tym nad czym kontrolę mamy — czyli na samym sobie (FOUCAULT 2012, 212). *Metanoia* (gr. μετάνοια) w tym sensie pokrywa się znaczeniowo i ideowo z *meletē* (gr. μελέτη), czyli z ćwiczeniem się w spokojnej i pogodnej postawie wobec świata,

⁴ Choruży zauważył, że Foucault całkowicie pominął kwestię świadomości ascetycznej (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 555).

nad którym nie mamy kontroli, często przy pomocy nauczyciela. Z kolei *meta-noia* chrześcijańska oznaczała rezygnację z samego siebie, pozbawienie człowieka możliwości harmonijnego życia. Foucault określił chrześcijaństwo „radikalną zmianą myśli i duszy”, „dramatycznym [...] zburzeniem podmiotu” (FOUCAULT 2012, 213). Asceza chrześcijańska polegała więc na dokonywaniu ofiary z samego siebie, była „ruchem samowyrzeczenia się” (FOUCAULT 2012, 321), „obiektywizacją Siebie w jakimś prawdziwym dyskursie” (ibid., 318). Filarami chrześcijańskiej troski o siebie stały się, według Foucaulta, kontemplacja i posłuszeństwo — chrześcijańska transformacja siebie okazywała się w istocie skrucą. Całkiem odmienną perspektywę zaprezentował Choruży w książce *Фонарь Диогена [Fonar' Diogena]*, gdzie czytamy, że ascezę chrześcijaństwa wschodniego należy rozpatrywać jako narzędzie do przemiany natury ludzkiej, ontologicznej transformacji człowieka, w tym sensie jest czymś więcej niż techniki siebie, które służą głównie celom praktycznym. Wyrzeczenie, pustelnictwo i kontemplacja nie stanowią celu, ale są środkiem do trans-celu, *telosu*, zlokalizowanego poza empirią (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 1998, 10; 2010a, 603).

Asceza hezychastyczna zakłada przede wszystkim osobistą i osobową relację z Bogiem, „Innobytem”, ponieważ Bóg i tylko Bóg jest osobą. Proces wchodzenia w relację odzwierciedla się we wnętrzu człowieka jako przeżycie graniczne, przeobrażające doświadczenie ontologiczne (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 554). Warunkiem zaistnienia takiej relacji jest otwartość człowieka na bycie czyli otwartość ontologiczna. W tym kontekście asceta staje się człowiekiem ontologicznym, który konstytuuje siebie dzięki energii Boga (ibid., 630). Teologiczno-filozoficzne pojęcie energii, kluczowe dla projektu Chorużego, prowadzi nas do drugiej cechy dyskursu, zwanego właśnie dyskursem energii. Zanim jednak przejdę do jej analizy, chciałabym poczynić kilka uwag. Choruży, krytykując podejście Foucaulta, twierdził, że ryzykownie jest uogólniać zjawisko tak kompleksowe jak asceza chrześcijańska na podstawie dwóch tylko autorów — Tertuliana i Jana Kasjana. Faktycznie, w *Hermeneutyce podmiotu* Foucault cytuje jedynie tych pisarzy, przy czym w przypadku sokratejsko-platońskiej i hellenistycznej troski o siebie Foucault korzystał z szerokiego spektrum źródeł. Tym niemniej, na podstawie innych jego prac, np. *Historii seksualności*, szczególnie tomu czwartego — *Wyznań ciała* — nie można zarzucić mu braku znajomości tekstów chrześcijańskich. Obficie odwołuje się tam i analizuje dzieła klasyków chrześcijańskich — od apologetów greckich poprzez Ojców pustyni, kończąc na autorach patrystycznych, zarówno greckich, jak i łacińskich⁵. Również jednak

⁵ Odnajdujemy odwołania do świętych: Ambrożego, Antoniego Wielkiego, Atanazego z Aleksandrii, Atenagorasa z Aten, Augustyna, Bazylego z Ancyry, Bazylego Wielkiego, Benedykta,

i w tej pracy Tertulian zajmuje całkiem wyjątkowe miejsce. Czy jest zatem coś wyjątkowego w twórczości i osobie Tertuliana (ok. 150–240)? Zazwyczaj zalicza się go do pierwszych Ojców Kościoła, ojców-założycieli chrześcijańskiej literatury łacińskiej, daleko mu jednak do wpływu, jaki na świat chrześcijański wywarł św. Augustyn. Wydaje się zatem, że Choruży miał rację, wytykając Foucaultowi skromny, a wręcz niedostateczny dobór źródeł, ale samo podejście Chorużego również budzi pewne pytania. Choruży pisał przecież nie tyle o chrześcijaństwie w ogóle, co o chrześcijaństwie wschodnim, i to o konkretnym zjawisku w ramach chrześcijaństwa wschodniego — hezychazmie⁶. Hezychasci również nie są reprezentatywni dla chrześcijaństwa jako takiego. Należy zatem stwierdzić, że cele Foucaulta i Chorużego różniły się — asceza hezychastyczna i chrześcijańska asceza jako taka nie stanowią zjawisk tożsamyh.

CECHA DRUGA. Choruży określił naturę człowieka mianem natury energijnej czyli działającej, aktywnej. W teologii, szczególnie teologii Kościoła Wschodniego, słowo *energia*⁷, od którego przymiotnik *energijny* został urobiony, ma znaczenie doktrynalne — sprowadza się ono do przeciwstawienia poznawalnych energii (działań) Boga jego niepoznawalnej istocie. Energijna natura człowieka wskazuje zatem na naturę działającą — w człowieku jednoczą się wszystkie możliwe energie: duchowe, psychiczne (umysłowe) i fizyczne. Asceza w kontekście energijnym wyraża aktywność i wolę człowieka do przemiany własnej natury, czyli konfiguracji będących w nim energii i ich otwartość na ontologicznie inną energię — energię Boga. Celem — *telosem* — ascezy staje się relacyjny związek między człowiekiem i Bogiem, prowadzący do całkowitego zjednoczenia dwóch ontologicznie różnych energii, proces ten w prawosławiu nazywany jest *theōsis* (gr. θεώσις [*theōsis*]), przeobstwieniem (KHORUZHIIY [Хоружий] 2010a, 605). Choruży, rekonstruując drabinę praktyki ascetycznej wschodzącej ku *theōsis* rozбивa ją na trzy grupy stopni, przy czym każdy stopień reprezentuje inną konfigurację energii. Na pierwszym stopniu człowiek odrywa się od świata i rozpoczyna walkę z namiętnościami, które tradycja pustynna

Cypriana, Cyryla Jerozolimskiego, Euzebiusza z Cezarei, Diona z Prusy, Doroteusza z Gazy, Euzebiusza z Emezy, Ewagriusza z Pontu, Grzegorza Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, Hieronima, Hipolita, Jana Chryzostoma, Jana Kasjana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesisa, Metodogo z Olimpu i Pachomiusza.

⁶ Hezychazm (gr. ἡσυχασμός [*hēsychasmos*]) wywodzi się od słowa ἡσυχία [*hesychia*], oznaczającego „ciszę, odpoczynek, spokój, ciszę”, i ἡσυχάζω [*hēsychazō*] — „zachować spokój”.

⁷ Energia to pojęcie znane już Arystotelesowi, oznaczało m.in. aktualność, uobecnianie. Jednak w kontekście teorii ascezy znaczenie ma teologiczne ujęcie energii. W leksykonie patrystycznym (*A Patristic Greek Lexicon*) G.W.H. Lampego jest obszernie kilkustronicowe objaśnienie znaczenia greckiego słowa ἐνέργεια [*energeia*]. O energii szeroko pisał przyjaciel Chorużego, Włodzimierz Bibichin (Вібічін [Бибихин] 2010)

nazywa ośmioma duchami zła. Walka ma na celu przywrócenie naturalnego stanu człowieka. Ewagriusz z Pontu w dziele *O praktyce* (gr. Πρακτικός; EWAGRIUSZ Z PONTU 1998)⁸ wymienia osiem namiętności, które muszą zostać przezwyciężone: obżarstwo, nieczystość, chciwość, gniew, acedia, smutek, pycha, próżność, a z nich najpoważniejsza i najbardziej grzeszna jest pycha. Namiętności⁹, o ile mogą stanowić „ontologiczne samookreślenie” wolnego człowieka, to niszczą możliwość zaistnienia relacji synergicznej między człowiekiem a Bogiem.

Drugi stopień wiąże się z przygotowaniem ontologicznych fundamentów ku otwarciu się na inny Byt. Proces ten zakłada transformację rzeczywistości antropologicznej. Otwartość człowieka, manifestująca się w żalu za grzechy, powoduje w konsekwencji spotkanie z energiami Boga i unię synergijną. Skrucha, czyli „synergizowanie w warunkach namiętności” (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 1991), stanowi przesłankę konieczną dla umocnienia się w innym sposobie egzystencji. Choruży tak opisuje skruchę: „[s]krucha zakłada skrajne stany psychiczne, które wyrażają graniczne dążenie do ucieczki, odejście od stanu poprzedniego, poprzedniego świata wewnętrznego — są one bodźcami do surowego samosądu, poświęcenia, odrzucania dawnego, «starego siebie». To gwałtowne odtrącenie przeszłych, zwykłych norm, wartości, tendencji, stereotypów życia w sposób całkowicie uzasadniony może być rozpatrywane jako wykreowanie «stanu silnie

⁸ Na temat Ewagriusza Choruży pisał: „Już we wczesnym hezychazmie (IV-VII wiek) pojawia się szczegółowa, oparta na doświadczeniu nauka o namiętnościach. Jej pierwsze streszczenie, które zostało przedstawione przez Ewagriusza Pontyjskiego w jego głównej pracy *O praktyce* (długo stanowiło oddzielne dzieło pt. *O ośmiu duchach zła*), można rozpatrywać jako pierwszy traktat etyczny hezychazmu. Wyznaczonych zostało tutaj osiem namiętności, których początek (według wzrostu grzeszności) stanowi, według Ewagriusza, obżarstwo, a koniec pycha. Odnajdujemy tu zwięzłą analitykę namiętności, która opisuje ich przejawy i wzajemne związki oraz wskazuje sposoby i metody walki z namiętnościami. Inni nauczyciele ascezy istotnie rozwijają tę analitykę; dużą szczegółowość i badawczą dokładność osiąga obserwacja wszystkich mechanizmów namiętności, począwszy od jej narodzin, w których wyszczególniono pięć stopni. Dla nas ważniejsze jest jednak to, że hezychastyczna nauka o namiętnościach nie ogranicza się do analogicznej do niej fenomenologii stosownej, ale w sposób autentyczny ujawnia ich religijno-ontologiczną, psychologiczno-antropologiczną i moralną naturę. Namiętność kwalifikuje się jako «nienaturalną» konstrukcję duszy, która charakteryzuje się określoną strukturą. Uprowadzając wiele wniosków współczesnej psychologii i psychoanalizy, hezychasty dostrzegli w namiętnościach cykliczne fenomeny psychiki i świadomości — takie konfiguracje ludzkich energii, które stale odtwarzają się, czyniąc niemożliwą wszelką przemianę siebie, w szczególności, wzrost duchowy. Pojawia się tutaj zasadniczy dla etyki hezychastycznej motyw ścisłego związku etyki i ontologii: namiętności mają wymiar ontologiczny, ponieważ z ich powodu szybko ulegają pogorszeniu relacje człowieka z Bogiem. Najbardziej złowieszczą namiętność — pycha — bezpośrednio blokuje aktualizację tej relacji” (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2012, 11). Wszędzie tam, gdzie nie podaję inaczej, daję przekład własny.

⁹ Beznamiętność to cel przemiany człowieka w stoicyzmie, ale to początek przemiany człowieka w chrześcijaństwie.

niezrównoważonej» świadomości i całej ludzkiej istoty” (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2000, 245).

Wspomniane niezrównoważenie daje początek procesowi duchowemu, a nie kończy go, jak chciał Foucault. Wprowadza świadomość w tryb czujności (gr. *νήπις*, dosłownie trzeźwienie), modlitwy (uwagi) i straży serca. W terminologii filozoficznej taki stan zostałby określony mianem świadomości intencjonalnej — i rzeczywiście Choruży porównuje świadomość hezychastyczną z aktem intencjonalnym (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010b, 604–610). Filozoficzny sens hezychazmu nieco przybliży teoria intencjonalności Edmunda Husserla, ale go nie wyczerpuje. Akt intencjonalny jest w istocie tożsamy z aktywnością uwagi skierowanej do wnętrza¹⁰. Człowiek postrzega świat wyłącznie subiektywnie, sam świat poznaje poprzez własne doświadczenie. Rzeczywistość stanowi punkt widzenia określonego człowieka, a obiektywna, wrodzona istota człowieka, tak jak postrzegał ją Kartezjusz, nie istnieje. Uwaga człowieka nakierowana na dowolny przedmiot przekształca ten przedmiot w *eidōs* (gr. *εἶδος* [*eidōs*]), czyli „obraz sensu”. Z kolei w hezychazmie uwaga w swojej najwyższej aktywności zanika, ulega transformacji ontologicznej, transcenduje ku Bogu. Przedmiotem intencjonalnym staje się Innobyt, łaska, czyli Boska energia¹¹. Uwaga scala się z modlitwą, zmienia się zatem „struktura świadomości, która dotychczas była oparta na rozdzieleniu ekonomii tych dwóch sfer” (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010b, 617). Taka uwaga „zeszła” do serca, energie umysłowe i emocjonalne wzajemnie zaczęły koordynować się i w konsekwencji powstała nowa struktura *umosierdca* (ros. *умосердце* [*umoserdse*]). Choruży tak o tym pisał: „umysł nie powinien pozostawać w głowie, powinien raczej zejść do serca. Słowa ascetów są konkretne: biorąc pod uwagę, jak widzieliśmy, bynajmniej nie to, że umysł zwraca się ku rozważaniu «serca», życia wewnętrznego, a to, że przestaje być on główną aktywnością zewnętrzną w stosunku do «serca» i przechodzi aktualnie w serce, jednocząc się z nim w jedną całość” (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2000, 251).

¹⁰ Uwaga jest głównym aspektem działania świadomości intencjonalnej.

¹¹ Oto co pisał Choruży: „Oczywistym staje się dla nas to, że «świadomość w stanie czujności» to świadomość, która chwytą i skupia w centrum, «strzeże» konkretnych energoform, jest ona niczym innym jak świadomością intencjonalną. Czujność, co bez problemu można udowodnić, jest całkowitą analogią intencjonalności, posiada wszystkie podstawowe właściwości intencjonalności (przypomnijmy tylko, że według Husserla intencjonalność również przewyższa opozycję aktywności i bierności). [...] Można udowodnić, że wszystkie główne składowe stanu czujności i wszystkie zachodzące w nim procesy mają bezpośrednie odpowiedniki w intencjonalnej świadomości fenomenologicznej. Nie będziemy szczegółowo porównywać obu tych stanów; w sposób ogólny dokonałem tego w książce *Ku fenomenologii ascezy*. Pojawiają się tu bowiem dość złożone kwestie, przede wszystkim, [...] czy świadomość hezychastyczna wypełnia ostateczne etapy aktu intencjonalnego? [...]” (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010b, 615–616).

W ogóle serce stanowi centrum energijne człowieka, centrum życia duchowego. W tym kontekście umysł bez pomocy serca błądzi i rozprasza się. Nie może zostać urzeczywistniona uwaga i w konsekwencji modlitwa, dlatego na tym etapie tak ważne jest, aby serce zdobyło kontrolę nad umysłem — dzięki temu uwaga i modlitwa stają się tym samym.

Ostatni w końcu stopień to etap, w którym energie człowieka spontanicznie tworzą nowe formy — tak zwane energoformy — struktury wyższe, które składają się na świadomość ascetyczną. Człowiek w sposób odmieniony — poprzez panestezję (gr. πᾶν αἴσθησις [*pan aisthēsis*] — wszechpercepcja) i synestezję (gr. συναἴσθησις [*synaisthēsis*] — równoczesne postrzeganie) zaczyna postrzegać rzeczywistość (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010b, 610–615). Następuje pełne przezwyciężenie pierwotnej natury człowieka. Przesłankę tego procesu Choruży widział w energii trwogi, czyli energii niemającej źródła w człowieku, ale w Bogu — energii łaski Bożej (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2000, 463). Wykorzystanie w rozważaniach trwogi jako kategorii egzystencjalnej stanowi jeden z wielu wspólnych elementów analityki egzystencjalnej *Dasein* Heideggera i teorii ascezy, szczególnie świadomości ascetycznej (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 1991; 2000) Chorużego. O świadomości ascetycznej traktuje cecha ostatnia.

CECHA TRZECIA. Doświadczenie mistyczne to szczególny rodzaj wysoko zorganizowanego doświadczenia, które wyróżnia się swoistą treścią ontologiczną i niesprowadzalnym do niczego charakterem — to wzrastanie świadomości (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 1998, 205), wchodzenie świadomości na metapoziom. Choruży nazywał je „zdarzeniem transcendowania” i „doświadczeniem bycia”. Język filozoficzny mianuje takie doświadczenie doświadczeniem egzystencjalnym. W istocie Choruży szczegółowo analizował i komentował analitykę egzystencjalną *Dasein* (jestestwa, ros. присутствие [*prisutstviye*] — obecność) u Heideggera. Fundamentalną zbieżnością między analityką egzystencjalną i projektem Chorużego jest teza o otwartości człowieka (ros. размыкание [*razmykaniye*], niem. *Erschließung*). Otwartość człowieka to jego cecha konstytutywna (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 427), sposób bycia. Choruży, podobnie jak Heidegger, tak pojętą naturę ludzką przeciwstawił esencjalnej wizji człowieka, czyli wizji klasycznej, kartezjańsko-kantowskiej (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 428). W tym sensie człowiek nie posiada stałej istoty, cały czas ją tworzy, a gdy posiada, może stracić: „[t]o, że człowiek ma swoją istotę na własność, oznacza stałe zagrożenie utratą tej istoty” (HEIDEGGER 1996, 448). W związku z tym człowiek nie może zostać scharakteryzowany i dookreślony za pomocą tego pojęcia — znacznie właściwszym pojęciem będzie energia (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 627 nn).

Wróćmy do otwartości — czym ona jest? Według rozumienia Heideggera to otwartość, z jednej strony, na siebie, na to, co najbardziej wewnętrzne, z drugiej — na świat rzeczy, ponieważ człowiek to bycie-w-świecie, jestestwo otoczone przez inne byty. Z kolei Choruży, rozważając otwartość człowieka w kontekście doświadczenia religijnego, zauważył, że otwartość oznacza przede wszystkim ontologiczne otwarcie się na byt Boga (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 436). Dzięki niej człowiek zmienia się, ulega transformacji, dostrzega bowiem, że wokół niego istnieją rzeczy i ludzie niebędący nim. *Dasein* (jestestwo, obecność), z uwagi na swoją naturę, zawsze musi być odniesione do świata rzeczy. Heidegger nazywa taką strukturę strukturą ontyczną, nieautentyczną, ponieważ w jej ramach *Dasein* jest interpretowany przez strukturę innych rzeczy. Bogdan Dembiński tak to komentuje: „na płaszczyźnie ontycznej (realnej Egzystencji) *Dasein* ma tendencję do rozumienia siebie z pozycji innych bytów, dlatego konieczne okazuje się zejście na poziom ontologiczny, na którym dopiero może dojść do zrozumienia własnej struktury bycia, tj. tej, która ostatecznie warunkuje poziom ontyczny. Chodzi zatem o przedarcie się przez «pozór» (*Schein*) nieautentyczności, o przejście z płaszczyzny ontycznej na ontologiczną” (DEMBIŃSKI 1990, 74). Człowiek jako jestestwo ma zatem wybór, jego bycie-w-świecie może odznaczać się autentycznością lub nieautentycznością. W obu wypadkach bycie-w-świecie wiąże się z troską¹², bycie autentyczne jawi się jednak w założeniu jako bycie-ku-śmierci. Świadomość śmierci, własnej skończoności powoduje trwogę, czyli otwartość graniczą. Choruży widział w trwodze, jak już wspominałam, niezbędny warunek przemiany ontologicznej człowieka. W odróżnieniu jednak od Heideggera w byciu-ku-śmierci widział bycie-ku-Bogu. Nigdzie wprost o tym nie pisał, takie jednak wnioski płyną z logiki jego rozważań. Śmierć i nicość zostały w dyskursie Chorużego zastąpione przez Boga. Faktyczna śmierć znajduje się poza horyzontem mojego bycia — jest to miejsce Boga, boskiej rzeczywistości (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 462). Ta swoista analityka „śmierci”, pomimo trwożnej nazwy, ma w istocie wydźwięk pozytywny, ponieważ trwoga, „noc ciemna”, używając określenia mistyków, to stan przejściowy, przeobrażający człowieka.

Chciałabym w tym miejscu poczynić uwagę, która może spełnić funkcję podsumowania przeanalizowanego dyskursu Chorużego: analityka egzystencjalna *Dasein*, o ile tworzona w kontekście „świata bez Boga”, o tyle znalazła nowatorskie wykorzystanie w filozofii teistycznej, a wręcz w teologii (pierwszy raz w twórczości Rudolfa Bultmanna), umożliwia bowiem różne scenariusze interpretacyjne¹³ — Choruży widział silny związek analityki egzystencjalnej

¹² Troska to podstawowa kategoria egzystencjalna u Heideggera.

¹³ Na przykład interpretacja Pierre’a Hadota, który utożsamiał analitykę z praktykami duchowymi. Bycie-ku-śmierci to według Hadota wariant stoickiej *praemeditatio malorum*. Choruży się z tym nie zgadzał, twierdząc, że analityka egzystencjalna *Dasein* nie zakłada ćwiczeń. Ćwiczenia nie prowadzą do transformacji ontologicznej, a autentyczna filozofia prowadzi (KHORUZHIIY [ХОРУ-

Dasein z dyskursem chrześcijańskim i dyskursem praktyki duchowej rozumianej jako proces ontologicznej transformacji człowieka. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie jest to związek absolutny, ponieważ — po pierwsze — cel analityki *Dasein* znajduje się w horyzoncie bycia doczesnego, natomiast *telos* praktyki duchowej prawosławia wybiega poza horyzont bycia doczesnego. Po drugie, Choruży operował pojęciami niefilozoficznymi, takimi jak łaska czy przebóstwienie, umiejętnie jednak zastąpił je filozoficznym dyskursem energii (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 1991). Wychodząc z treści chrześcijańskich, z metafizyki łaski i przebóstwienia, doszedł do podobnych co Heidegger wniosków: klasyczne kategorie, takie jak egzystencja, esencja, substancja, duch, nicość, byt, idea, osoba, nie oddają tego, czym faktycznie jest człowiek. Człowiek stanowi graniczną otwartość i jawność, jest wewnętrznie skonfliktowany i czasowy. W człowieku istnieje bowiem dążenie do tego, co ontologicznie inne, ale równocześnie podlega on śmierci. Każda aktywność człowieka wynikająca z jego kondycji to, według Chorużego, określona energia, przy czym istnieje hierarchia energii — energią wszystkich energii (energiją zarządzającą wszystkimi energiami) jest dążenie do tego, co ontologicznie inne, czyli dążenie do bycia osobą i wejścia w relację osobową, synergijną z Bogiem. Choruży nazywał to „energijno-ekstatycznym związkiem dwóch różnych horyzontów bycia” (ibid.). Analityka egzystencjalna przekształca się w analitykę synergijną — etapy procesu realizacji aktu synergijnego stanowią właśnie treść teorii ascezy.

Z powyższych ustaleń wynikają dwie konsekwencje. Pierwsza, że osobą jest tylko Bóg (w tym sensie możemy mówić o personalizmie teocentrycznym) oraz że człowiek dąży do tego, aby być osobą, w ten sposób transcenduje (celu jednak nigdy nie osiągnie). Druga konsekwencja zawiera się w przekonaniu, że tak zdefiniowany człowiek nie może być fundamentem rozważań filozoficznych, w szczególności metafizycznych. Fundamentem i centrum filozofii pozostaje Osoba, czyli Bóg. Człowiek będzie zatem dyskutowany tylko w odniesieniu do Boga, bez Boga pozostaje marnością i wątpliwym przedmiotem rozważań metafizycznych. Heidegger pisał w podobnym kluczu: „filozofia to metafizyka” (HEIDEGGER 1999, 78), dlatego antropologia jako nauka o człowieku nie mieści się w ramach nauki o bycie¹⁴. Choruży jednak, wychodząc z krytyki (wspólnie z Foucaultem i Heideggerem) „momentu kartezjańskiego”¹⁵ i antropologii meta-

жий] 2010a, 454–456). Inni komentatorzy, np. Jacques Derrida i Jean-Luc Nancy, uważali, że egzystować dla jestestwa u Heideggera oznacza: nie ma ono istoty (NANCY 1991, 7).

¹⁴ Co więcej, metafizyka w sensie klasycznym skłania się ku zmierzchowi, a „[w]raz z przewyciężeniem metafizyki upada też antropologia” (HEIDEGGER 1996, 69, 277 nn).

¹⁵ „Moment kartezjański” oznacza kwintesencję klasycznego myślenia o człowieku i jego istocie. Człowiek „kartezjański” nie musi tworzyć, zdobywać, przekształcać swojej istoty, ponieważ jest w jej posiadaniu z samego faktu urodzenia się jako człowiek. Istota ta zapewnia mu dostęp

fizycznej postulował nową, nieesencjalną antropologię, której zrębem była wyżej przeanalizowana teoria ascezy (KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 484).

Teoria ascezy, teoria doświadczenia mistycznego, stanowiąca fundament nowej antropologii Chorużego, charakteryzuje się ścisłością i oryginalnością. Autor badał teksty źródłowe — chrześcijańskie źródła greckie — ale interpretował je w sposób nietypowy — za pomocą metod wypracowanych przez filozofię zachodnią: fenomenologii, analityki egzystencjalnej. Niewyraźalne doświadczenie religijne starał się opisać w sposób analityczny. Teoria ascezy — teoria transformacji energoform w człowieku — Chorużego jeszcze raz wskazuje na silne związki między filozofią i teologią oraz jak owocne może okazać się dla teologa korzystanie z twórczości filozoficznej, a dla filozofa z myśli teologicznej.

REFERENCJE

- ВІВІКНІН, Vladimir. 2010. *Energiya*. Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [Бибихин, Владимир. 2010. *Энергия*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы].
- CHORUŻYI, Sergiej. 2001. „Czym jest myśl prawosławna”. Tł. Henryk Paprocki. *Elpis* 3/4: 103–118.
- DEMBIŃSKI, Bogdan. 1990. *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- EWAGRIUSZ z PONTU. 1998. *Pisma Ascetyczne*. T. 1. Tł. Krzysztof Bielawski i in., oprac. Leon Nieścior. Kraków-Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- FOUCAULT, Michel. 2012. *Hermeneutyka podmiotu*. Tł. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HEIDEGGER, Martin. 1994. *Bycie i czas*. Tł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HEIDEGGER, Martin. 1996. *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*. Tł. Bogdan Baran i Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- HEIDEGGER, Martin. 1999. *Ku rzeczy myślenia*. Tł. Krzysztof Michalski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- KHORUZHIIY, Sergey. 1991. *Diptikh bezmolviya*. Moskva: Tsentr psikhologii i psikhoterapii [ХОРУЖИЙ, Сергей. 1991. *Диптих безмолвия*. Москва: Центр психологии и психотерапии].
- KHORUZHIIY, Sergey. 1998. *K fenomenologii askezy*. Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury [ХОРУЖИЙ, Сергей. 1998.: *К феноменологии аскезы*. Москва: Издательство гуманитарной литературы].
- KHORUZHIIY, Sergey. 2000. „Isikhazm v Vizantii i Rossii: istoricheskiye svyazi, antropologicheskiye problemy”. W: *O starom i novom*. Sankt-Peterburg: Aleteya [ХОРУЖИЙ, Сергей. 2000.

do prawdy o sobie i świecie bez konieczności pracy nad sobą. Taki pogląd, zwany przez Chorużego esencjalnym, podlega krytyce. Choruży uznał go za chybiony, niedostateczny do opisu kondycji człowieka w ogóle, a w szczególności kondycji człowieka współczesnego. (zob. FOUCAULT 2012, 176; HEIDEGGER 1994, 34-36; KHORUZHIIY [ХОРУЖИЙ] 2010a, 479).

- „Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы”. В: *О старом и новом*. Санкт-Петербург: Алетейя].
- KHORUZHIIY, Sergey. 2010a: *Fonar' Diogena. Kriticheskaya retrospektiva yevropeyskoy antropologii*. Moskva: Institut filozofii, teologii i istorii sv. Fomy [ХОРУЖИЙ, Сергей. 2010а: *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы].
- KHORUZHIIY, Sergey. 2010b. „Tri shkoly vnimaniya: Gurdzhiyev — Gusserl' — isikhazm”. W: *Fonar' Diogena. Proyeckt sinergiynoy antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste*, red. Sergey S. Khoruzhiy. Moskva: Progress-Traditsiya [ХОРУЖИЙ, Сергей. 2010b. „Три школы внимания: Гурджиев — Гуссерль — исихазм”. В: *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. Сергей С. Khoruzhiy. Москва: Прогресс-Традиция].
- KHORUZHIIY, Sergey. 2012. *Issledovaniya po isikhastskoy traditsii. Mnogogrannyi mir isikhazma*. T. 2. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RKHGA [ХОРУЖИЙ, Сергей. 2012. *Исследования по исихастской традиции. Многогранный мир исихазма*. Т. 2. Санкт-Петербург: Издательство РХГА].
- NANCY, Jean-Luc. 1991. „Introduction”. Do: *Who comes after the subject*, red. Eduardo Cadava, Peter Connor i Jean-Luc Nancy. Routledge: Chapman, and Hall, Inc.
- ZARIN, Sergey. 1907: *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu 2 knigakh*. Кн. 2. Sankt-Peterburg: Tipografiya V. Ø. Kirshbauma [ЗАРИН, Сергей. 1907. *Аскетизм по православно-христианскому учению 2 книгах*. Кн. 2. Санкт-Петербург: Типография В.Ø. Кишбаума].

NEOPATRYSTYCZNA KONCEPCJA ASCEZY
SERGIUSZA CHORUŻEGO (1941–2020)
I JEGO HEIDEGGEROWSKO-FOUCAULTIAŃSKIE INSPIRACJE

Streszczenie

W artykule przedstawiam osobowość twórczą współczesnego rosyjskiego myśliciela nurtu neopatrystycznego Sergiusza Chorużego ze szczególnym naciskiem na jego oryginalną koncepcję teorii ascezy (teorii energoform). Bazuje ona na źródłach patrystycznych, ale zdradza także inspiracje ustaleniami współczesnej filozofii zachodnioeuropejskiej, zwłaszcza myślą Martina Heideggera i Michela Foucaulta. W artykule analizuję główne założenia teorii ascezy Chorużego i komentuję heideggerowsko-foucaultiańskie elementy w niej zawarte. Rozważania na temat ascezy dotyczą problemów zarówno typowo filozoficznych — ontologicznych, gdzie przejawiają się inspiracje Heideggerem, jak i historyczno-hermeneutyczne, gdzie widzimy polemikę z Foucaultem. W rezultacie przeprowadzam analizę komparatystyczną Heideggerowskiej i energijnej wizji człowieka, wskazując, że fenomeny życia duchowego, takie jak asceza, mogą z powodzeniem być przedmiotem rozważań teoretycznych oraz pokazać uniwersalność niektórych teologiczno-filozoficznych (ontologicznych) interpretacji kondycji człowieka.

Słowa kluczowe: Sergiusz Choruży; asceza; analityka egzystencjalna; Dasein; Foucault; techniki siebie; energia; hezychazm

NEOPATRISTIC THEORY OF ASCETISM
ACCORDING TO SERGEY KHORUZHIIY (1941–2020)
AND HIS FOUCAULTIAN- HEIDEGGERIAN INSPIRATIONS

S u m m a r y

In the article, I present the philosophic contribution of the contemporary Russian neo-patristic thinker, Sergey Khoruzhy, with particular emphasis on his original concept of the theory of asceticism (the theory of energoforms). It is based on Patristic sources, but reveals inspirations from the findings of contemporary Western European philosophy as well, especially from the thought of Martin Heidegger and Michel Foucault. In the article, I analyze the main assumptions of Khoruzhy's theory of asceticism and comment on the Heideggerian-Foucaultian elements contained in it. Reflections on asceticism touch on both typically philosophical problems, the ontological ones, where Heidegger's inspirations are manifested, and on historical and hermeneutical ones, where we see a polemic with Foucault. In conclusion, I attempt a comparative analysis of Heidegger's and energystic vision of man, probing whether the phenomena of spiritual life such as asceticism can successfully be a subject of theoretical considerations and how universal are some theological and philosophical (ontological) interpretations of the human condition.

Keywords: Sergey Khoruzhiy; ascetics; the existential analytic of Dasein; Foucault; Technologies of the Self; energy; hesychasm

Information about the Author: Dr. habil. JUSTYNA KROCZAK, Prof. at UZ — University of Zielona Góra (UZ), Faculty of Humanities, Institute of Philosophy; correspondence address: al. Wojska Polskiego 71A 65-762 Zielona Góra; e-mail: j.kroczak@ifil.uz.zgora.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7332-989X>.