

SŁAWOMIR NOWOSAD

Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0002-6287-7938>

**Ágúst Ingvar Magnússon, *Kierkegaard and Eastern Orthodox Thought: A Comparative Philosophical Analysis*, Piscataway: Gorgias Press 2019. XI+307**

Słusznie autor tej książki, pochodzący z Islandii profesor amerykańskiego *University of Wisconsin-Milwaukee*, zauważa już na początku, że nieustająca popularność Kierkegarda to „mały cud” pośród powszechnego współczesnego racjonalizmu, rozrywki, poszukiwania wygody czy politycznej poprawności. Okazuje się bowiem, że ludzie nadal potrzebują i znajdują „ogromną mądrość i pociechę w pismach melancholijnego Duńczyka, którego filozoficznym celem było podważenie świętych krów nowożytności i wezwanie nas, byśmy stawili czoła naszej ukrytej rozpacz i egzystencjalnej ciemności” (s. IX). Wraz z Magnússonem trzeba też od razu zauważyć, że pośród licznych studiów nad Kierkegaardem z punktu widzenia protestanckiego i katolickiego w zasadzie brak jest prób odniesienia jego myśli do nauki prawosławnej. Odwołując się do własnej drogi życiowej – od bezbarwnego, młodzieńczego luteranizmu i praktycznej niewiary do przyjęcia chrztu w Kościele prawosławnym – w swoim studium Magnússon usiłuje odczytać bliskość, a nawet zgodność pewnych pojęć i ujęć Duńczyka w relacji do duchowego, filozoficznego, poniekąd także teologicznego dziedzictwa chrześcijańskiego prawosławia. Okazuje się bowiem, że jest tam wiele dotąd niezauważonych analogii, przekonań czy inspiracji.

W całym opracowaniu autor wyróżnia kilka wiodących zagadnień, które pozwalają stwierdzić poszukiwane pokrewieństwo myśli. Trzeba jednocześnie pamiętać, że nie bierze się ono z pokrewieństwa źródeł, gdyż znajomość zwłaszcza nieodzownej dla prawosławia myśli patrystycznej była u Kierkegarda bardzo ograniczona (por. s. 10nn). Trzeba zarazem przyznać rację L. Sze-stowowi, który zestawiając Kierkegarda i Dostojewskiego (por. 2003. *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*. Kęty: Antyk),

ujawnia „wiele fascynujących spostrzeżeń dotyczących prac Kierkegaarda”, którym jednak nie poświęcono „zbyt dużo uwagi w studiach nad Kierkegaardem na Zachodzie” (s. 25). Co nie oznacza, że można uznać w nim jakiegoś pseudoprawosławnego myśliciela. W całym studium Magnússon zwraca niejednokrotnie uwagę, że pokrewieństwo myśli Kierkegaarda i prawosławia nie wynika z jego [Kierkegaarda] świadomego zamiaru wyrażania swoich opinii co do wschodniej filozofii, ale raczej z jego dążenia do odniesienia się do „pewnych podstawowych reguł w myśli i kulcie chrześcijańskim, z których wiele sięga ery patrystycznej, a które tworzą fundamentalne elementy składowe wschodniej teologii prawosławnej” (s. 265).

Z najbardziej godnych uwagi zagadnień Magnússon poświęca uwagę najpierw refleksji nad grzechem i zbawieniem, tłumacząc krytyczne podejście Kierkegaarda do luterkańskiej teologii grzechu pierworodnego i jego własną, alternatywną wizję tego zagadnienia. Zarówno tutaj, jak i w wielu innych miejscach widać dogłębne zorientowanie Magnússona tak w pismach duńskiego filozofa, jak i w teologii prawosławnej, a nawet szerzej, chrześcijańskiej. Na bazie swojego krytycznego podejścia do koncepcji grzechu pierworodnego M. Lutra, odwołującego się do św. Augustyna (por. s. 54–62), Kierkegaard stworzył własną wizję grzechu, w której wielokrotnie odwoływał się zwłaszcza do św. Ireneusza, bazując na określonej antropologii. W końcu chodziło o znalezienie drogi do zbawienia, gdzie „Kierkegaard oczywiście wierzy, że łaska Boża jest absolutnie konieczna dla ludzkiego zbawienia”, ale konieczny jest także wysiłek człowieka, by tę łaskę przyjąć: „Łaska Boga jest dana darmo, ale osoba ludzka musi wziąć odpowiedzialność za ten dar” (s. 92).

Kolejne partie swojej pracy Magnússon poświęca wizji epistemologicznej u Kierkegaarda, gdzie m.in. rozróżnia się poznanie (wiedzę) relacyjne (subiektywne) i dyskursywne (obiektywne). Poprzez dowartościowanie znaczenia tego pierwszego można dostrzec jego bliskość z greckim pojęciem *noesis*, tak częstym we wschodniej refleksji teoriopoznawczej. Ten rozdział podejmuje także rozróżnienie na poznanie pozytywne (katafatyczne) i negatywne (apofatyczne). Ponieważ Kierkegaard był przekonany, że poznanie Boga jest w większości negatywne, należy w tym dostrzec kolejne akcenty bliskie prawosławnej teologii negatywnej. W tym kontekście Magnússon dostrzega, jak u duńskiego filozofa także cierpienie staje się formą poznania. Dokonuje się to tam, gdzie poznanie siebie ostatecznie ujawnia się jako „świadomość grzechu, która jest świadomością naszego rozbicia, naszą niezdolnością rzeczywistego pokonania egzystencjalnej rozpaczki o własnych siłach” (s. 166). Człowiek poznaje tutaj swoją kruchą, grzeszną kondycję, gdyż doświadczając cierpienia, doświadcza własnej niemocy. Takie poznanie przez cierpienie prowadzi człowieka do wiary i przyjęcia „*askesis* jako istotnego elementu życia chrześcijańskiego” (s. 167).

W całym studium Magnússon ujawnia się dążenie Kierkegaarda do bardziej całościowego, a nie tylko aspektowego ujmowania analizowanych zagadnień. Dotyczy to w szczególności sposobu koncepcji antropologicznej, a więc całościowego ujęcia człowieka jako osoby. U duńskiego filozofa w tym kontekście pojawia się pojęcie antropologii duchowej, także z jej wymiarem społecznym, relacyjnym (wbrew zarzucanemu Kierkegaardowi indywidualizmowi). W kolejnym rozdziale autor koncentruje uwagę właśnie na tych zagadnieniach, gdy pisze o „bycie jako miłości”. Jest tu też miejsce na dostrzeżenie napięcia między filozofią a religią, gdzie autor odwołuje się odpowiednio do Sokratesa i Chrystusa. Widać tu też, jak bardzo za myśleniem Kierkegaarda stało jego osobiste, egzystencjalne przekonanie i poszukiwanie, a nie czysto akademickie, teoretyczne spekulacje. Zwłaszcza gdy do głosu dochodził wymiar teologiczny, filozof ten widział to jako „mające zasadnicze znaczenie dla możliwości indywidualnego poznania siebie, a nawet dla zbawienia [...], dla przeżywanego indywidualnego doświadczenia” (s. 209). Kierkegaard miał osobiste przekonanie wiary, że „Chrystus wcielony ofiaruje możliwość, by pojedyncza osoba stała się świadoma samej siebie w nowym świetle, by narodziła się na nowo do nowej świadomości” (s. 210). Gdy w tym kontekście ujawnia się prawda o sobie samym, o własnej istocie, to chrześcijańska miłość *agape* otwiera człowieka na drugiego, tworzy relację, nie naruszając własnej indywidualności czy odrębności. Ta miłość odsłania się przed człowiekiem dzięki Wcieleniu, gdzie Bóg „stał się jak my, żebyśmy mogli stać się jak On, w i przez miłość [...], czyniąc nas równymi z ukochanym” (s. 219). Odnośnie do tej jedności z Bogiem, miłości i bliskości, w teologii prawosławnej Magnússon dostrzega dwa ważne zagadnienia: Przemienienie Chrystusa oraz związek (ludzkiego) przemienienia i *theosis*. To przeobóstwienie rozumiane jest w prawosławnej antropologii jako rzeczywista komunია zarówno z Bogiem, jak i z bliźnimi. W tym sensie Kościół jako *communio* jest objawieniem Wcielenia, zwłaszcza przez i w sakramentach, co ujawnia i podkreśla wspólnotowość człowieka i jego powołania. Albowiem „wspólnotowa natura zbawienia jest jednym z najbardziej wyróżniających elementów wschodniej myśli chrześcijańskiej” (s. 239). To z kolei pozwala, a nawet domaga się, by dostrzec tak u Kierkegaarda, jak i w teologii prawosławnej pokrewną problematykę społeczną i polityczną ludzkiego życia i działania.

W ostatniej, stosunkowo krótkiej części swojego opracowania Magnússon pisze o kulcie liturgicznym, tak ważnym dla duchowości prawosławnej, a niejednoznacznie przedstawianym w pismach Kierkegaarda. Chociaż Kierkegaard był zasadniczo krytyczny względem kultu publicznego, zwłaszcza w jego luteranckim, duńskim wydaniu, dostrzegał jednak znaczenie Eucharystii, nazywając ją „pierwotnym prawdziwym centrum Kościoła” (s. 267). Sakramenty pojmował jako mające istotne znaczenie dla życia chrześcijańskiego. Gdy pisał

o liturgii i sakramentach, a tym samym o eklezjalności chrześcijaństwa, pojawiały się tam dwa wiodące w jego myśli pojęcia – potrzeba *kenosis* jako drogi do osiągnięcia autentyczności i uzdrowienia, a także potrzeba pokonania własnej duchowej i egzystencjalnej izolacji. Sens i rola sakramentów ujawniały się szczególnie w kontekście tych dwóch ludzkich potrzeb. W ten sposób „liturgia reprezentuje przejście na nowy sposób bycia i nowy sposób doświadczania czasu, gdzie determinizm grzesznego *chronos* zostaje przewyciężony, a życie odzyskuje swoje wewnętrzne piękno i znaczenie w *kairos* zmartwychwstania” (s. 278).

Uważna lektura książki Magnússona niewątpliwie ubogaca czytelnika, rodząc zarazem podziw dla autora za dojrzałość jego myśli. Całość charakteryzuje precyzyjny, jasny i poprawny język, co było tym trudniejsze, gdy się pamięta o głębokim zróżnicowaniu między w dużym stopniu swoistą, nowożytną filozofią Kierkegaarda a dawną, duchową myślą i teologią chrześcijańskiego prawosławia. W tekście dostrzeżono tylko jeden błąd w łacińskim zapisie *peccatum originale* (a nie *originalis peccatum* – s. 39). Liczne przypisy pozwalają lepiej śledzić i potwierdzać prowadzoną myśl. Dobrze, że – wbrew zwyczajom wielu wydawnictw – umieszczono je tutaj na dole strony. Magnússon podał również bogatą bibliografię (s. 281–302), która świadczy o jego doskonałym zorientowaniu w literaturze przedmiotu. Jak zawsze w takich pracach, przyteczny jest indeks osobowo-rzeczowy (s. 303–307).

*Kierkegaard and Eastern Orthodox Thought: A Comparative Philosophical Analysis* to bez wątpienia wartościowe, nowatorskie i godne pochwały studium. Magnússon sam podkreśla, że jest to jego własne odczytanie elementów myśli prawosławnej u Kierkegaarda, co oczywiście podlega krytyce. Nawet jeśli niektórzy czytelnicy nie zgodzą się ze wszystkimi tezami profesora Uniwersytetu Wisconsin w Milwaukee, książka ta jest wysoce inspirująca i zachęca do dalszego porównawczego odczytywania niestarzejącej się filozofii Sorena Kierkegaarda.