

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

ROMAN TUROWSKI

**ANTROPOLOGIA SYNERGICZNA SERGIUSZA
CHORUŻYJA JAKO KLUCZ DO ROZUMIENIA
KONDYCJI CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO**

Praca doktorska
pisana na seminarium z Filozofii Rosyjskiej i Bizantyjskiej
pod kierunkiem s. prof. dr hab. Terezy Obolevich
Promotor pomocniczy ks. dr Marek Sołtysiak

KRAKÓW 2022

OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY

Autor: Roman Turowski

Tytuł pracy: *Antropologia Synergiczna Sergiusza Chorużyja jako klucz do rozumienia kondycji człowieka współczesnego*

Typ pracy: doktorska

Promotor: s. prof. dr hab. Tereza Obolevich

Promotor pomocniczy ks. dr Marek Sołtysiak

Kraków 2022

Liczba stron: 359

Abstrakt

W pracy omówiono Antropologię Synergiczną Sergiusza Chorużyja na podstawie materiałów źródłowych (tekstów autora w języku rosyjskim i polskim) oraz literatury pomocniczej (tekstów innych autorów w języku rosyjskim, polskim, angielskim i francuskim). Celem pracy była (a) możliwie pełna prezentacja na gruncie polskim Antropologii Synergicznej – oryginalnej koncepcji antropologicznej Sergiusza Chorużyja, (b) ukazanie jej heurystycznego potencjału dla zrozumienia kondycji współczesnego człowieka, (c) umiejscowienie koncepcji Chorużyja w szerszym kontekście filozoficznym, historycznym i humanistycznym. W badaniu zastosowano metodę syntetyczną, zwłaszcza hermeneutyki opisowej oraz analityczną. Wykorzystano 162 pozycje źródłowe (teksty autorstwa Chorużyja) oraz 389 innych pozycji bibliograficznych.

Słowa kluczowe:

imienne: *Sergiusz Choruży, Grzegorz Palamas, Maksym Wyznawca, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Søren Kierkegaard, Michel Foucault, René Girard, Christos Yannaras, Joannis D. Zizioulas*

rzeczowe: *antropologia, fenomenologia, hezychazm, patrystyka, egzystencjalizm, energia, ontologia, episteme, Postsekularyzm, kryzys ekologiczny, wirtualizacja*

! geograficzne: *Rosja, ZSRR, Moskwa, Synaj, Atos, Europa, Francja, Polska#*

SPIS TREŚCI

Wstęp

Cele rozprawy (s. 7)

Specyfika piśmiennictwa Sergiusza Chorużyja (s. 7)

Przyjęta metoda badawcza, założenia metodologiczne i językowe (s. 8)

Uzasadnienie oraz prezentacja przyjętej formy rozprawy (s. 10)

Znaczenie rozprawy i podziękowania (s. 11)

Rozdział I

Główne cele, założenia i historia powstawania Antropologii Synergicznej

§1. Główne cele i założenia Antropologii Synergicznej

Cele Antropologii Synergicznej oraz jej ontologiczne przesłanki (s. 15)

Nakreślenie nowych granic pomiędzy nauką empiryczną, filozofią i teologią (s. 17)

Nieklasyczne (nie „esencjalne”) podejście do człowieka w „dyskursie energii” (s. 20)

Pojęcia „Granic”, „Otwarcia” oraz „Synergii” w Antropologii Synergicznej (s. 23)

§2. Osobowość Sergiusza Chorużyja. Studium przypadku

Rodzina: między Imperium Rosyjskim, II Rzeczpospolitą oraz Rosją Radziecką (s. 27)

Formowanie osobowości twórczej Chorużyja i jego aktywność na polu akademickim (s. 31)

§3. Logika i historia kształtowania Antropologii Synergicznej

Źródła i początki Antropologii Synergicznej (połowa lat 70. – 1991) (s. 35)

Zdystansowanie się od nurtów Srebrnego Wieku oraz Syntezy Neopatrystycznej. Badania nad praktyką hezychazmu i formowanie własnej szkoły naukowej (1991–1998) (s. 37)

Od „Paradygmatu Duchowych Praktyk” ku ogólnemu modelowi człowieka (1999–2003) (s. 44)

Wypracowanie pragmatyki Antropologii Synergicznej (od 2004) (s. 47)

Dalsze perspektywy rozwoju Antropologii Synergicznej (stan na 2022) (s. 60)

Rozdział II

Antropologia Granicy: człowiek jako istota „otwierająca się” na trzy sposoby

§4. Konteksty Antropologii Synergicznej w ujęciu diachronicznym (historycznym)

Antyczne inspiracje i kontrowersje: człowiek w myśli Platona, Plotyna, stoików i Arystotelesa (s. 65)

Antropologia Boecjusza jako „punkt bifurkacji”. Problematyka osoby oraz specyfika myśli o człowieku na chrześcijańskim Zachodzie i Wschodzie (s. 72)

Ascetyczna tradycja hezychazmu oraz zawarty w niej obraz człowieka (s. 80)

§5. Konteksty Antropologii Synergicznej w ujęciu synchronicznym (metodologicznym)

„Paradygmat Praktyki Duchowej” jako uniwersalny paradygmat antropologiczny (s. 87)

Pojęcie synergii. Jego synergetyczne, teologiczno-ascetyczne i antropologiczne aspekty (s. 95)

Synergia jako uniwersalny paradygmat oddziaływania energii zewnętrznej (s. 107)

„Dyskurs Energii” jako ontologiczna podstawa Antropologii Synergicznej (s. 114)

§6. Kwintesencja Antropologii Synergicznej jako „Antropologii Granicy”

Od „Antropologii Centrum” ku pluralistycznej „Antropologii Granicy” (s. 135)

Konstytucja ontologicznego toposu „Granicy Antropologicznej” (Granicy Ontologicznej) (s. 140)

Konstytucja ontycznego toposu „Granicy Antropologicznej” (Granicy Ontycznej) (s. 144)

Konstytucja wirtualnego toposu „Granicy Antropologicznej” (Granicy Wirtualnej) (s. 147)

Hybrydowe toposy „Granicy Antropologicznej” (s. 151)

§7. Antropologia Synergiczna jako nowa ἐπιστήμη dla nauk humanistycznych

Pojęcie ἐπιστήμη oraz epistemiczna zasada organizacji wiedzy humanistycznej (s. 159)

Antropologia Synergiczna jako metodologiczna podstawa nowej ἐπιστήμη (s. 164)

Logika zastosowania Antropologii Synergicznej jako narzędzia metodologicznego (s. 169)

Rozdział III

Przykłady zastosowania Antropologii Synergicznej

§8. Aktualne trendy antropologiczne: klasyfikacja, diagnostyka oraz sterowanie nimi

Pojęcie „Radykalnych Praktyk Antropologicznych” oraz ich klasyfikacja (s. 177)

Metoda i przykłady diagnostyki radykalnych trendów antropologicznych (s. 184)

Historyczne przykłady sterowania trendami antropologicznymi (s. 193)

Zarys możliwej „matrycy sterowania” współczesnymi trendami antropologicznymi (s. 198)

§9. Ewolucja kulturowo-historycznych form świadomości w perspektywie Synergicznej Antropologii

Konteksty oraz inspiracje (1.1. Kulturowo-historyczna psychologia L. Wygotskiego; 1.2. Interpretacja dziejów duchowości rosyjskiej w myśli o. G. Fłorowskiego; 1.3. Antropologiczny zwrot w humanistyce: historia jako historia człowieka; 1.4. Historiozofia oraz filozofia czasu Lwa Karsawina) (s. 202)

Metodologia oraz aparat pojęciowy (2.1. Pojęcie Tradycji oraz klasyfikacja poszczególnych tradycji ze względu na wewnętrzną zawartość i sposób translacji; 2.2. Pojęcia Tradycji Duchowej oraz Praktyki Duchowej; 2.3. Pojęcie Religijnej, Kulturowej oraz Ludowej Tradycji; 2.4. Relacje między poszczególnymi tradycjami: tradycje wiodące a tradycje przyległe) (s. 211)

§10. Fenomen Postsekularyzmu w perspektywie Antropologii Synergicznej

Fenomen Postsekularyzmu (s. 223)

Relacja Religijnego i Sekularnego w myśli zachodniej: Rawls, Habermas, Taylor, Bonhoeffer i Ratzinger (s. 225)

Antropologiczny wymiar Religijnego w świetle Synergicznej Antropologii (s. 230)

Antropologiczny wymiar Sekularnego w świetle Synergicznej Antropologii (s. 235)

Antropologiczna misja Postsekularyzmu (s. 243)

§11. Ekologiczny wymiar współczesnego człowieka w perspektywie Antropologii Synergicznej

Zwrot ekologiczny a zwrot antropologiczny, eschatologiczne ujęcia fenomenu techniki w myśli rosyjskiej (s. 249)

Ontologiczne ujęcie fenomenu techniki przez Heideggera: *τέχνη* versus *das Gestell* (s. 254)

Antropologiczna diagnostyka (lokalizacja) obecnego kryzysu ekologicznego (s. 257)

Idea Liturgii Kosmicznej, jej patrystyczne korzenia oraz antropologiczne implikacje (s. 261)

Praktyki Liturgii Kosmicznej oraz powrót Człowieka Ontologicznego (s. 269)

§12. Człowiek i społeczeństwo u progu wirtualizacji

Ontologia rzeczywistości wirtualnej w ujęciu Synergicznej Antropologii (s. 275)

Współczesne trendy antropologiczne w kontekście fenomenu wirtualizacji (s. 279)

Fenomen wirtualnej komunikacji oraz jej antropologiczna ambiwalencja (s. 285)

Człowiek Wirtualny, Postczłowiek oraz sposoby ich socjalizacji (s. 290)

Ontyczna redukcja „Alternatywy Bytowej”. Perspektywa „gatunkowej eutanazji” człowieka (s. 300)

Uwagi końcowe

Antropologia Synergiczna w krajobrazie współczesnej myśli zachodniej (s. 307)

Antropologia Synergiczna w kontekście dzisiejszej myśli prawosławnej (s. 313)

Prezentacja i ocena polemiki wokół Antropologii Synergicznej (s. 318)
Własne zastrzeżenia i wątpliwości wobec Antropologii Synergicznej (s. 324)
Główne przesłanie Antropologii Synergicznej (s. 328)

Bibliografia

Teksty autorstwa Chorużyja w języku rosyjskim (s. 331)
Teksty autorstwa Chorużyja w języku polskim (s. 340)
Teksty autorstwa Chorużyja w języku angielskim (s. 341)
Literatura pomocnicza w języku rosyjskim (s. 342)
Literatura pomocnicza w języku polskim, angielskim i in. (s. 346)

WSTĘP

1. Cele rozprawy

Zadaniem niniejszej rozprawy jest (a) możliwie wyczerpująca akademicka prezentacja na gruncie polskim Antropologii Synergicznej (dalej SA), oryginalnej koncepcji antropologicznej Sergiusza Chorużyja, (b) ukazanie jej heurystycznego potencjału dla zrozumienia kondycji współczesnego człowieka, (c) umiejscowienie koncepcji rosyjskiego filozofa w szerszym kontekście filozoficznym, historycznym i humanistycznym.

2. Specyfika piśmiennictwa Sergiusza Chorużyja

Realizacja wskazanych celów wiąże się z koniecznością zrekonstruowania, całościowego ujęcia SA w formie przyjętej dla rozprawy akademickiej. Myśl Chorużyja, spełniając metodologiczne wymagania wobec dyskursu naukowego, nie ma bowiem charakteru domkniętego systemu. Autor SA nie jest filozofem systemowym (systematycznym), nie pozostawił on po sobie jednej systematycznej książki przedstawiającej w całości jego antropologię. Zresztą, sam filozof woli określać SA nie jako koncepcje, ale raczej „projekt”, „nową perspektywę” patrzenia na człowieka lub „konglomerat idei” antropologicznych. Nie jest to skutek niedopracowania, ale konsekwencja przyjętych założeń ontologicznych i epistemologicznych. W piśmiennictwie Chorużyja, jak też w ogólnej jego postawie filozoficznej, znajduje odzwierciedlenie nie tylko myśl fenomenologiczna ufundowana na bezpośrednim doświadczeniu, podejście egzystencjalne czy metoda hermeneutyczna. Jego cechą wyróżniającą jest też apofatyzm chrześcijański, otwartość (nie dowolność!) metodologiczna oraz pokora intelektualna. Są to, zresztą, cechy specyficzne duchowości prawosławnej oraz filozofii rosyjskiej, tradycyjnie zorientowanej egzystencjalnie i zainspirowanej chrześcijaństwem.

W swych poszczególnych tekstach Choruży stosuje odmienne rodzaje dyskursu, zarówno dyskurs ścisły jak też dyskurs narracyjny. Jego twórczość ma charakter polidyskursywny, wymyka się ujęciu w ramach jedynej dyscypliny czy nurtu filozoficznego. Niektóre z dzieł filozofa mają charakter kulturologiczny czy socjologiczny, inne – ontologiczny, apologetyczny wobec chrześcijaństwa lub też charakter czysto filozoficzny. Przy tym dyskurs chrześcijański nigdy nie staje się podstawą jego filozofowania, spełniając raczej rolę ogólnej inspiracji (ontologicznej czy też antropologicznej).

Opisując chrześcijańskie doświadczenie ascetyczne, dokonując jego dekonstrukcji, wyodrębniając zawarte w nim treści (założenia) antropologiczne, Choruży stosuje specyficzne słownictwo, które można określić jako techniczne. Filozof często wprowadza własne sformułowania oparte na ogólnie znanych pojęciach, nadając im nieco specyficznego, technicznego znaczenia („Tradycja Duchowa”, „Paradygmat Praktyki Duchowej”, „Radykalna Praktyka Antropologiczna”, „Otwarcie Bytowe”, „Człowiek Ontologiczny”, etc.). Dzięki takiemu zabiegowi Choruży wytwarza specyficzny język pozwalający ujmować treści ascetyczne oraz własne intuicje antropologiczne w ramy dyskursu filozoficznego. W ten sposób możliwym staje się odsłonięcie treści (sensu) antropologicznej rozmaitych praktyk ascetycznych, odmiennych postaw ontologicznych czy współczesnych trendów (tendencji) cywilizacyjnych. Pozwala to też na wytworzenie fundamentalnej antropologicznej płaszczyzny, na której można porównywać ze sobą te praktyki lub trendy.

Tego rodzaju twórczość terminologiczna (językowa) Chorużyja zetknęła się w Rosji z krytyką zarówno ze strony części teologów prawosławnych, jak i ze strony niektórych filozofów akademickich. Będąc jednak uznanym w środowisku zawodowym matematykiem, badaczem chrześcijańskiej tradycji ascetycznej, szanowanym tłumaczem dzieł Joyce’a, Choruży pozostaje świadomy różnic metodologicznych pomiędzy poszczególnymi dyskursami i dyscyplinami. Filozof rosyjski chętnie po nie sięga, unikając jednak przy tym wszelkiego redukcjonizmu ontologicznego czy eklektyzmu. Pod tym względem autor SA jest wzorcem dla wszystkich pracujących na polu dialogu pomiędzy płaszczyzną kultury świeckiej, nauki empirycznej oraz religii objawionej.

3. Przyjęta metoda badawcza, założenia metodologiczne i językowe

Podjęmę próbę zrekonstruowania SA, bazując przede wszystkim na oryginalnych źródłach autora, dążąc do zrozumienia autora u źródeł jego myśli. Przyjętą przeze mnie metodę

badawczą można określić jako fenomenologię hermeneutyczną lub też rodzaj hermeneutyki opisowej. Źródłowe pojęcia i kategorie wprowadzane przez Chorużyja staram się zrozumieć na podstawie wnikliwej analizy jego tekstów, licznych wywiadów, nagranych wykładów oraz wielokrotnych rozmów osobistych z filozofem. Starałem się zrozumieć myśl Chorużyja w jej dynamice, śledząc logikę jej kształtowania, sposób wyłonienia nowej ogólnej perspektywy antropologicznej z kilku podstawowych intuicji i przyjętych przesłanek o charakterze ontologicznym, epistemologicznym i antropologicznym.

Realizując założony program badawczy, podejmuję próbę adekwatnego tłumaczenia na język polski aparatu pojęciowego SA z możliwością dalszej jego korekty i precyzowania (także krytycznej analizy). Choruży używa niektórych pojęć na sposób zamienny lub synonimiczny („dyskurs energii”, „dyskurs energijny”), stosuje też różną pisownię tych samych pojęć (np. raz wielką, raz małą literą). W celu uczynienia prezentacji bardziej przejrzystą staram się ujednoczyć słownictwo oraz sposób jego używania. Niektóre ważne pojęcia i kategorie, których polskie tłumaczenie lub pisownia mogłoby wzbudzić wątpliwości filologa, podaję także w nawiasie w języku oryginału (np. „Alternatywa Bytowa”, „dyskurs energii”, „otwarcie bytowe”, etc.). Cytując niektóre ustępy autora SA, kieruję się zasadą, zgodnie z którą pełne oddanie treści, jednoznaczność i przejrzystość tłumaczenia stanowi wartość nadrzędną wobec zasad fonetycznych języka polskiego. Odpowiednio, konsekwentnie stosuję wielkie litery w napisaniu specyficznych konceptów i pojęć zaproponowanych przez Chorużyja. W moim przekonaniu stosowanie wielkich liter podkreśla specyfikę traktowania przez filozofa rosyjskiego powszechnie używanych, intuicyjnie rozumiałych każdemu pojęć („Tradycja Duchowa” zamiast „tradycja duchowa”), co czyni prezentację bardziej przejrzystą.

Tłumacz tekstów Chorużyja styka się więc z problemem podobnym poniekąd do tego, z którym borykają się tłumacze Heideggera, którym, zresztą, filozof rosyjski w dużej mierze się inspirował. Szczególnie wyraźnym problem staje się wówczas, gdy tłumacz ma aspirację do przełożenia na inny język całej myśli filozofa, z zachowaniem relacji i powiązań pomiędzy kluczowymi dla danego autora pojęciami i kategoriami. Z tej racji posługuję się własnymi tłumaczeniami fragmentów Chorużyja, nawet w tych przypadkach, gdy istniało wcześniejsze polskie tłumaczenie cytowanego tekstu (ten fakt zawsze uwzględniam w odpowiednim przypisie).

Przyjęta perspektywa badawcza oraz ograniczenia co do objętości rozprawy zmusza mnie do pójścia na pewne kompromisy. Nie zostawiam zbyt dużo miejsca na prezentację polemiki toczącej się w Rosji wokół SA. Ograniczam się tylko wzmiankami na jej temat lub bardzo krótką prezentacją konkretnych zarzutów ze wskazaniem w przypisach na odpowied-

nie pozycje bibliograficzne. Ponadto dokonuję krótkiego przeglądu i podsumowania zarzutów wobec SA w uwagach końcowych rozprawy. To samo dotyczy moich własnych zarzutów wobec myśli Chorużyja.

4. Uzasadnienie oraz prezentacja przyjętej formy rozprawy

Zastanawiając się nad ogólną formą mojej rozprawy, próbuję odpowiedzieć na następujące ogólne pytanie metodologiczne: czy z góry przyjęte przez autora konkretnej koncepcji (w danym przypadku SA) pojęcia i założenia wyjaśniają logikę powstania tejże koncepcji, czy odwrotnie – to historia formowania danej koncepcji wyznacza jej ostateczny kształt i aparat pojęciowy? Nie będąc w stanie rozstrzygnąć powyższego dylematu, przyjmuję strategię uwzględniającą obie możliwości. Wobec tego dokonuję prezentacji SA w dwóch perspektywach – diachronicznej (§2, §3, §4) oraz synchronicznej (§1, §5, §6). W pierwszym przypadku przedstawiam SA w jej dynamice i rozwoju, w drugim – jako zwarty i koherentny kompleks idei. Sam Choruży stosował w różnych tekstach poświęconych SA obie te metody zamiennie, kierując się zaczerpniętą z logiki heglowskiej zasadą, zgodnie z którą, to co jest „logiczne” – jest zarazem „historyczne” i *vice versa*.

Efektom pobocznym opisanej wyżej strategii opisu stały się niezbędne powtórzenia tych samych treści, chociaż za każdym razem pojawiają się one coraz to w nowym kontekście. Dotyczy to na przykład §1 pełniącego funkcję zwartego klucza interpretacyjnego do zrozumienia SA oraz §3 i §4, gdzie te same treści pojawiają się po raz drugi. Za drugim razem są one przedstawione w szerszym kontekście biografii rosyjskiego filozofa (§3), na tle autorskiej interpretacji dziejów antropologii zachodniej (§4) lub w kontekście ascetycznych praktyk wschodniego chrześcijaństwa czy też w porównawczej analizie pojęć synergii i synergetyki (§5). Innymi słowy, moja prezentacja SA nie ma struktury logicznego, konsekwentnego wynikania, wznoszenia kolejnych piętér gmachu analizy. Jest to raczej szereg wglądów na koncepcję rosyjskiego filozofa, spojrzeń na nią za każdym razem z nieco innej perspektywy i pod innym kontem.

Starając się uchwycić w zwarte ramy myśl Fryderyka Nietzschego, Gilles Deleuze w swojej książce poświęconej niemieckiemu filozofowi dokonuje autorskiej reinterpretacji jego myśli, która ma, niewątpliwie, wartość w sobie. Moje cele były znacznie skromniejsze od ambicji autora *Nietzsche et la philosophie*. Dążyłem do czystej, maksymalnie przejrzystej prezentacji SA. Ze względu na to, struktura mojej rozprawy (na poziomie rozdziałów jak też

w wymiarze poszczególnych paragrafów) odzwierciedla specyfikę myśli Chorużyja, co ma służyć maksymalnie pełnej i wiernej jej prezentacji.

Na całość mojej rozprawy składają się trzy części. We wstępnej części pierwszej (I) o charakterze **opisowym** prezentuję główne cele i założenia SA (§1), przedstawiam sylwetkę jej autora (§2) oraz logikę i historię kształtowanie jego myśli antropologicznej (§3). Część druga

ma charakter **teoretyczny**. Przedstawiam w niej historyczne, filozoficzne, ascetyczne oraz synergetyczne konteksty SA w diachronicznym (§4) oraz synchronicznym, metodologicznym (§5) kontekstach. Następnie prezentuję istotę i strukturę samej koncepcji Chorużyja jako „Antropologii Granicy” (§6). W zamykającym część drugą paragrafie nakreśliam perspektywę SA jako nowej *episteme* dla nauk humanistycznych (§7). Część trzecia (III) ma charakter **praktyczny**. Jest ona poświęcona możliwym zastosowaniom idei Chorużyja do diagnostyki dzisiejszych tendencji antropologicznych oraz ich prognozowania (§8), do interpretacji procesów cywilizacyjnych (§9) oraz do głębszego zrozumienia fenomenu Postsekularyzmu (§10). Przedstawiam ponadto zaproponowaną przez Chorużyja interpretację w kluczu antropologicznym ekologicznego wymiaru współczesnego człowieka (§11). Wreszcie, w ostatnim paragrafie rozprawy o charakterze podsumowującym ukazuję, w jaki sposób filozof rosyjski stosuje aparat SA do filozoficznego (antropologicznego) zinterpretowania, dokonującej się na różnych płaszczyznach społecznego oraz indywidualnego życia, wirtualizacji (§12). Przy tej okazji przedstawiam też dokonaną przez Chorużyja ocenę kondycji współczesnego człowieka.

Warto dodać, że bardziej **analityczna** część druga (II) jest oparta przede wszystkim na tekstach samego autora SA, natomiast w raczej **syntetycznej** części trzeciej (III) myśl Chorużyja przedstawiono na szerokim filozoficznym i kulturowym tle autorów XX–XXI wieków. Ułatwia to pozycjonowanie omawianej antropologii we współczesnym krajobrazie myśli.

5. Znaczenie rozprawy i podziękowania

W moim przekonaniu dana rozprawa sprzyja dialogowi międzykulturowemu i międzyreligijnemu, doskonale wpisuje się w program ekumeniczny Kościoła Katolickiego. Sam ekumenizm natomiast odpowiada najgłębszej teologicznej i duszpasterskiej misji Kościoła Chrześcijańskiego. Warto też dodać, że sam Choruży osobiście spotykał się z papieżem Janem Pawłem II, był prawosławnym chrześcijaninem otwartym na katolicyzm, autorem szukającym

głębszych przestrzeni do dialogu pomiędzy obu kościołami chrześcijańskim. Wyrazem tego stała się m.in. seria jego gościnnych wykładów na UPJPII w marcu 2013 roku.

W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować mojej czcigodnej promotorce s. prof. dr hab. Teresie Obolevich za opiekę, twórcze inspiracje, cenne uwagi, otwartość i cierpliwość w czasie powstawania tej rozprawy. Jestem też bardzo wdzięczny promotorowi pomocniczemu dr Markowi Sołtysiakowi za jego wnikliwe merytoryczne, uwagi formalne i językowe, które uczyniły tekst mojej rozprawy bardziej precyzyjnym i przejrzystym.

CZĘŚĆ I

**GLÓWNE CELE, ZAŁOŻENIA I HISTORIA POWSTAWANIA
ANTROPOLOGII SYNERGICZNEJ**

§1. Główne cele i założenia Antropologii Synergicznej

1.1. Cele Antropologii Synergicznej oraz jej ontologiczne przesłanki

Antropologia Synergiczna (dalej SA) – to sformułowany przez rosyjskiego filozofa Sergiusza Chorużyja (1941–2020) pod koniec XX wieku „program epistemologiczny”¹ powołany, po pierwsze, do wprowadzenia w obszar nauk o człowieku chrześcijańskiego rozumienia (doświadczenia) „bycia-jako-relacji” pomiędzy osobą Boga a osobą ludzką. Po drugie, koncepcja ta jest postrzegana przez autora jako „uniwersalny paradygmat wiedzy o człowieku”², jako nowa fundamentalna perspektywa mówienia o człowieku w każdym z aspektów jego życia: ontologicznym, społecznym, kulturowym, psychologicznym i duchowym. Omawiana koncepcja antropologiczna służy „rozumieniu oblicza współczesnego człowieka oraz dokonujących się z nim przemian – tak, aby pokonać ryzyko i niebezpieczeństwa, które [tenże] człowiek wciąż sobie urządza”³.

W SA uwypuklono „fundamentalną nierówność człowieka samemu sobie”. Inaczej mówiąc, w tej perspektywie człowiek nie jest rozpatrywany jako określony i niezmienny byt, ale raczej jako dynamiczna, otwarta (w tym też na transcendencję) rzeczywistość w swoim stawaniu się. Główną przesłanką ontologiczną i metodologiczną Chorużyja jest założenie, że człowiek jest polifoniczny, może on mieć trzy postacie, trzy formy (Człowiek Ontologiczny, Człowiek Ontyczny i Człowiek Wirtualny), które powstają na skutek trzech sposobów (kierunków) jego „bytowego otwierania”⁴. Kolejnym fundamentalnym założeniem SA jest rozróżnienie pomiędzy „dyskursem istoty” (*дискурс сущности*, *сущностный дискурс*) a „dyskursem energii” (*дискурс энергии*, *энергийный дискурс*). Podobny podział jest ufundowany na podkreśleniu różnicy pomiędzy klasyczną ontologią (arystotelesowską, tomisty-

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как научный фонд семинара и эпистемологическая программа*, [w:] *Феномен человека в его эволюции и динамике*, С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский (ред.), Институт философии РАН, Москва 2009, s. 7.

Cf. С.С. Хоружий, *Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы*, «Вопросы философии» 2011, № 12, s. 19. Mniej więcej do roku 2010 filozof w tekstach anglojęzycznych określa własną koncepcję jako *Synergetic anthropology*, po roku 2010 – już jako *Synergic anthropology*.

С.С. Хоружий, *Слово синантропологов*, «Человек. RU. Гуманитарный альманах» 2007, №3, s. 12.

Bardziej szczegółowo przedstawię rozumienie przez Chorużyja pojęcia „bytowego otwarcia”, jego rodzajów (sposobów) jak też powstających w jego skutek poszczególnych „antropologicznych forma-cji” omówimy w §6 niniejszej rozprawy.

czną) a ontologią właściwą dla nurtów fenomenologii czy egzystencjalizmu. SA bazuje właśnie na tej drugiej. Choruży zastanawia się raczej nie nad istotą człowieka, ale nad sposobami konstituowania osoby. Jednym ze sposobów takiego konstituowania się jest dla filozofa ascetyczna praktyka wschodniego chrześcijaństwa jako strategia „wyjścia z esencjalnego wymiaru komunikacji w kierunku ontologicznie innej w stosunku do człowieka Rzeczywistości (*Инстанция*)”⁶. Przy tym praktyka duchowa służy Chorużyju ogólną inspiracją, ale nie jest źródłem dla jego filozoficznej wizji człowieka.

Według autora SA dzisiejsza sytuacja człowieka w świecie („sytuacja antropologiczna”) ma wyraźne cechy kryzysu, a nawet katastrofy. Ich przyczyn należy doszukiwać się nie w ekologicznym czy społecznym wymiarze, ale przede wszystkim w aspekcie antropologicznym, w wewnętrznych przemianach samego człowieka, w jego wewnętrznej dezorientacji i braku jego wewnętrznej koherencji. Dziś tendencje takie „uzyskują decydującą rolę w zjawiskach globalnych, przybierają charakter nagłych i radykalnych przemian, które już nie mogą być postrzegane jedynie jako implikacje procesów społecznych lub historycznych”⁷. Zdaniem filozofa rosyjskiego, obecnie „doszła do głosu radykalna, nieograniczona zmienność, ruchliwość, plastyczność, dotycząca nie tylko wybranych atrybutów czy akcydencji człowieka, ale samej jego natury”⁸. Centrum myśli filozoficznej przy tym przesunął się z Ja (*ego*, podmiotu) na Innego. Jest to wyraz „rozpadu i zaniku centrum” w samym człowieku⁹. Zdaniem Chorużyja, na naszych oczach powstaje nowa rzeczywistość antropologiczna pozbawiona „niezmiennego istotowego jądra” (*сущностного ядра*), wobec czego „dzisiejszego człowieka z przełomu tysiącleci, z czasu psychoanalizy oraz internetu, doświadczenia totalitarnego, radykalnych psychotechnik, psychodelicznych czy wirtualnych praktyk, rewolucji w obszarze ludzkiej płciowości, nie można uważać za ten sam klasyczny podmiot, który był [niegdyś] rozpatrywany w antropologii i metafizyce europejskiej”¹⁰. W

Bardziej szczegółowo omówimy rozróżnienie pomiędzy „dyskursem istoty” a „dyskursem energii” jak też samą „ontologię energijną” opiszę w §5 niniejszej rozprawy.

Синергийная антропология Сергея Хоружего, [w:] *Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека*, С.А. Смирнов (ред.), Nowosybirsk 2016, s. 341.

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, «Человек. RU. Гуманитарный альманах» 2006, №2, s. 31.

Ibidem.

Cf.: „Zataczający coraz szersze kręgi / Sokół przestaje słyszeć sokolnika / Nie ma już osi, wszystko się rozpada” (W.B. Yeats, *Drugie przyjście*, tłum. A. Libera, „Kwartalnik artystyczny” 2008, nr 2(58), s. 92).

С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op.cit., s. 31–32.

opinii filozofa rosyjskiego, dotychczasowe koncepcje nie wyjaśniają dzisiejszych globalnych przemian człowieka. Aktualną więc staje się potrzeba odnalezienia nowych podstaw i zasad dla antropologii.

Choruży postrzega SA jako „transdyscyplinarny kierunek”¹¹ oparty na nieklasycznym wyobrażeniu o człowieku jako „fenomenie energijnym” (*энергийный феномен*). Przy tym, filozof rosyjski dąży do uczynienia tej koncepcji „nauką nauk o człowieku”, nową *episteme* (ἐπιστήμη) humanistyki¹². Przy tym obszar zainteresowań SA różni się od tradycyjnego przedmiotu antropologii. Składają się na niego przede wszystkim „przejawy graniczne człowieka” oraz dynamika ich przemian. Przejawy te stają się dla autora SA podstawą do zbadania logiki przemian (*матеморфоз*) człowieka na przestrzeni historii oraz fundamentem metodologicznym dla analizy współczesnych trendów antropologicznych¹³. Tworząc nowe kategorie antropologiczne, on buduje nową metodologię badań humanistycznych. Jej podstawy filozof rosyjski znajduje w praktyce hezychazmu¹⁴ ujętej w ramy dyskursu filozoficznego, bazującego m.in. na założeniach analizy fenomenologicznej. W dużym stopniu Choruży inspirował się też myślą egzystencjalną i w mniejszym stopniu – postmodernizmem¹⁵.

1.2. Nakreślenie nowych granic pomiędzy nauką empiryczną, filozofią i teologią

Globalizacja, ułatwiona wymiana kulturowa, kryzys podstaw wielu dyskursów humanistycznych, zmiana ich bazowych paradygmatów, zatarcie granic pomiędzy nimi – wszystko to

Filozof rosyjski podkreśla, że nie chodzi tu o multi- lub interdyscyplinarność, ale właśnie o transdyscyplinarność. On zaznacza, że metodologia SA jest nie tyle wynikiem połączenia metod badawczych zaczerpniętych z poszczególnych dyscyplin, ile raczej swoistą „meta-metodą” (por. łac. *trans* – poza, z tamtej strony). Bardziej szczegółowo o tym powiemy w §7 niniejszej rozprawy.

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука наук о человеке*, [w:] *Этические и антропологические характеристики современного права в ситуации методологического плюрализма*, ред. В.И. Павлов, А.Л. Савенок, Академия МВД РБ, Мінск 2015, s. 5–20.

Cf. С.С. Хоружий, *Современная антропологическая ситуация в свете синергийной антропологии*, «Актуальные проблемы современности сквозь призму философии» 2007, №1, s. 9.

Ascetyczna praktyka hezychazmu (od gr. ἠσυχία – milczenie) stanowi jądro duchowości wschodniego chrześcijaństwa. Rozwijana w okresie IV–XIV tradycja ta przybrała kształt szkoły duchowej posiadającej własne ścisłe reguły. Hezychazm jest jednym z głównych źródeł inspiracji dla Chorużyja. Bardziej szczegółowo powiemy o roli tej tradycji dla SA w §5 niniejszej rozprawy.

Wśród autorów należących do nurtu fenomenologii, którzy najbardziej wpłynęli na myśl Chorużyja należy wymienić przede wszystkim Edmunda Husserla oraz Martina Heideggera. Ponadto, ważne znaczenie dla SA miała myśl Sorena Kierkegarda (m.in. pojęcie „otwarcia”) oraz analizy praktyk stoickich dokonane przez Michela Foucaulta (m.in. pojęcie „praktyk siebie”). Bardziej szczegółowo pokażę fenomenologiczne oraz egzystencjalne inspiracje SA w §6 niniejszej rozprawy.

prowadzi, zdaniem Chorużyja, do stanu, w którym nowe fenomeny i koncepcje z obszaru humanistyki łączą w sobie najróżniejsze nurty i tradycje. W ten sposób „heterogeniczność [antropologii] staje się cechą pożądaną, a nawet konieczną do tego, aby w sposób pełny przedstawić obraz człowieka współczesnego i zrozumieć zmiany, które z nim się dokonują”¹⁶. SA nie jest tu wyjątkiem, będąc wyrazem doświadczenia rozmaitych dyskursów i dyscyplin. Jej metodologiczne i konceptualne podstawy są owocem „refleksji w ramach dwóch odmiennych pól przedmiotowych – rozważań wokół dalszego rozwoju tradycji rosyjskiej filozofii oraz kryzysu klasycznej antropologii europejskiej”¹⁷.

Program SA ukształtował się w kontekście myślenia o człowieku nieograniczonego przez ramy jakiegokolwiek szczegółowej dyscypliny humanistycznej. Powstał on w polu współdziałania nauki empirycznej, filozofii oraz teologii¹⁸. Celem Chorużyja jest sformułowanie programu „nowej organizacji całego kompleksu wiedzy humanistycznej, budowanego na podstawie nowej konfiguracji poszczególnych dyscyplin, nowej metodologii oraz epistemologii”¹⁹. Wobec powyższego SA można postrzegać jako przykład „realizacji kognitywnej strategii desegregacji wiedzy humanistycznej”, jako wzór twórczej syntezy wiedzy o człowieku²⁰. Podobna synteza staje się możliwa za sprawą sięgnięcia po dotychczasowe projekty antropologiczne w celu ich zaangażowania w rozwiązywanie aktualnych zagadnień związanych z poznawaniem człowieka. Tworzona przez filozofa rosyjskiego koncepcja jawi się jako „nowy model antropologiczny łączący w sobie dawne i współczesne doświadczenia i odpowiadający nowemu paradygmatowi wiedzy, u którego fundamentów leży nowy system relacji pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami”²¹. Nowy, integralny dyskurs antropologiczny jest ilustracją tego, w jaki sposób dawne doświadczenia mogą posłużyć rozwiązywaniu aktualnych problemów²².

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология. На путях к новой конституции антропологического дискурса*, «Спектр антропологических учений» 2008, №2, s. 3.

Ibidem.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 341. Warto podkreślić, że SA nie jest próbą zredukowania nauki empirycznej, filozofii oraz teologii do pewnej meta-nauki lub meta-dyscypliny. Choruży jest świadomy istotnych metodologicznych różnic między nimi. Jak już powiedziano wyżej, jego antropologiczna koncepcja jest próbą wytworzenia nowego języka, nowej perspektywy mówienia o człowieku jako takim.

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология: цели, основания, результаты*, лекция в Институте теологии БГУ, Мінск 2015, s. ??.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 342.

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 30.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 342.

W SA przyjmuje się, że najbardziej reprezentatywnym dla człowieka jako takiego jest „doświadczenie antropologiczne”, którego praktyczne i teoretyczne aspekty były wypracowane, weryfikowane, przechowywane i przekazywane w ascetycznej tradycji hezychazmu²³. W myśl Chorużyja „doświadczenie hezychastyczne [...] jest doświadczeniem antropologicznym; widzimy w nim pewien [całościowy] obraz człowieka, modele świadomości i aktywności [ludzkiej], metody kontroli, zmian, [metody] transcendowania rzeczywistości wewnętrznej człowieka”²⁴. Antropologia zawarta implicite w tradycji hezychazmu jest przez filozofa rosyjskiego ponadto odczytywana jako „nowa filozofia człowieka”, która „pozwala przewyciężyć esencjalne aberracje w rozumieniu człowieka właściwie pozbawiające go *ludzkiego statusu* w byciu (*бытие*) całości”²⁵. Bazowe założenia antropologiczne hezychazmu wiążą się z perspektywą przekroczenia przez człowieka tej formy bytowania, która jest zamknięta w „obecnej naturze oraz tym, co jest dane empirycznie”²⁶. Właśnie ku tak pojmowanej naturze redukuje człowieka „esencjalny paradygmat”, właściwy dla głównego nurtu metafizyki zachodniej oraz dla nowożytnych nauk przyrodniczych. W związku z tym właśnie „praktyczna antropologia hezychazmu jako antropologia energijnego przebóstwienia”²⁷ okazuje się najbardziej aktualną spośród istniejących obecnie strategii uratowania człowieka przed jego „rozpuszczeniem w dehumanizujących procesach współczesności”²⁸.

Powyższa „antropologia ascetyczna” pozwala, ponadto, uwolnić się spod dominacji esencjalizmu, stanowi ona program praktycznego przekroczenia obecnego wymiaru bytowego wbrew jej własnej aktualnej ograniczoności. W ten sposób, fenomen hezychazmu należy odnieść ku „granicznym obszarom antropologicznej rzeczywistości”²⁹, ku tym obszarom, na których podobne doświadczenie przybiera charakter transgresywny³⁰. Zdaniem Chorużyja, istota doświadczenia chrześcijańskiego jako takiego w dużej mierze polega właśnie na podobnym transcendowaniu. Takie doświadczenie, „akcentując na aktualnym charakterze transcendowania natury ludzkiej w akcie $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\eta\varsigma$, [...] reprezentuje sobą najbardziej

Cf. ibidem.

C.C. Хоружий, *Исихазм как пространство философии*, «Вопросы философии» 1995, №9, s.

Синергийная антропология Сергея..., op. cit., s. 342.

C.C. Хоружий, *Исихазм как пространство...*, op. cit., s. 86.

Ibidem, s. 87.

Синергийная антропология Сергея..., op. cit., s. 342.

C.C. Хоружий, *Исихазм как пространство...*, op. cit., s. 84.

Синергийная антропология Сергея..., op. cit., s. 342.

radykalne «zerwanie» z obecnym «starym» człowiekiem, [wyraża] przełamanie fatalnego przeznaczenia ludzkiego do bycia w świecie”³¹.

Integrująca kognitywna postawa, metodologiczna otwartość, leżąca u fundamentów SA, pozwala na wypracowanie takich epistemicznych ram, wewnątrz których stosowność (*релевантность*) jakiejkolwiek antropologicznej koncepcji wyznacza się nie przez jej wiek lub hermetyczność jej metody, ale ze względu na stopień jej heurystycznej efektywności w rozwiązywaniu aktualnych problemów antropologicznych³². Zdaniem Chorużyja, najwyższym stopniem podobnej odpowiedniości wykazuje się właśnie hezychastyczny model antropologiczny, który, jak już powiedziano, filozof rosyjski uczynił podstawą swej antropologii. Przy tym, „wychodząc od autentycznej bizantyjskiej koncepcji synergii³³, traktowanej jako paradygmat antropologiczny, SA tworzy szereg jego uogólnień, nadając mu status uniwersalnego paradygmatu konstytucji człowieka – «paradygmatu otwarcia (*размыкание*) antropologicznego». Dany paradygmat staje się jądrem nieklasycznej antropologii nowego typu, aspirującej ku temu, by zostać integrującym dyskursem lub podstawą [nowej] ἐπιστήμη dla całego kompleksu wiedzy humanistycznej”³⁴. W ten sposób hezychazm okazuje się nie tyle gotowym i ekskluzywnym ὄργανον (narzędzia teoretycznego w sensie arystotelesowskim) współczesnej antropologii, ile „antropologiczną postawą pozwalającą ujmować w ramach dyskursu teoretycznego problematykę istnienia ludzkiego jako takiego”³⁵, polem do zbudowania wielodyscyplinarnego dyskursu na temat człowieka.

3. Nieklasyczne (nie „esencjalne”) podejście do człowieka w „dyskursie energii”

W SA człowiek jest rozpatrywany nie w perspektywie jego domniemanej istoty, ale z punktu widzenia sposobów konstytuowania jego osoby i tożsamości. Akcent więc się przenosi ze

C.C. Хоружий, *Исихазм как пространство...*, op. cit., s. 87.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 342–343.

Pojęcie synergii (gr. συνεργεία – zgodne działanie) jest jedną z podstawowych kategorii teologii i duchowości prawosławnej. W sensie najogólniejszym opisuje ono stan harmonijnego współdziałania człowieka (szerzej – stworzenia) i Boga (działającego w świecie poprzez Łaskę). Bardziej szczegółowo opiszę pojęcie synergii i jego znaczenie dla SA w §5 niniejszej rozprawy.

C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 21.

Синергийная антропология Сергея..., op. cit., s. 343.

stycznego *quidditas* (*quo quid erat esse*), odpowiadającego greckiemu τὸ τί ἦν εἶναι³⁶, na dynamiczny układ i zmienny porządek, z tego, co jest wyjściowo „dane” na to, co „zadane”, osiągalne poprzez odpowiednią organizację wysiłków osoby. Inaczej mówiąc, „stosownym z antropologicznego punktu widzenia staje się epistemiczne zaakcentowanie na celowym *działaniu* (energii), w którym działający staje się *samym sobą*”³⁷. W tradycji wschodniochrześcijańskiej „droga ascetyczna od początku jest rozumiana jako strategia posiadająca autentyczną treść ontologiczną³⁸. Jest to droga pełnej realizacji przez człowieka swojego przeznaczenia bytowego”³⁹. Energia jest tu rozumiana „na sposób personalistyczny”, w odróżnieniu od myśli arystotelesowskiej, gdzie ἐνέργεια stanowi kategorię „esencjalną”⁴⁰. Każde działanie na drodze ascetycznej przedstawia się jako dokonujące się nie w ontycznej próżni, ale w polu licznych interakcji z energiami, ontycznie lub ontologicznie zewnętrznych wobec człowieka Rzeczywistości (*Инстанции*)⁴¹. Zwieńczeniem tej drogi ma zaś być „transgraniczna

Nie *essentia* jako istota w jej realnym znaczeniu, nie jako istota właściwa konkretnemu bytowi, ale istota w znaczeniu logiczno-pojęciowym właściwa wszystkim przedstawicielom danego rodzaju (cf. T. Obolevich, *От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование*, Издательство ББИ, Moskwa 2014, s. 78. wyd. polskie: T. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, WAM, Kraków 2011).

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 343.

Chorużyju chodzi raczej o „ontologię fenomenologiczną”, nie zaś ontologię klasyczną (arystotelesowską). Ważnymi pojęciami tak traktowanej ontologii są energia, otwartość, zdarzenie, podczas gdy w ontologii klasycznej podstawową kategorią jest byt traktowany i poznawany „przedmiotowo”. Przy tym autor SA bazuje na interpretacji pojęcia energii zaproponowanej przez Włodzimierza Bibichina (cf. B.B. Бибихин, *Энергия*, Институт философии, телогии и истории св. Фомы, Moskwa 2010; С.С. Хоружий, *Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. ??-??). Bardziej szczegółowo powiemy o tym w w §5 niniejszej rozprawy.

С.С. Хоружий, *Владимир Соловьев и мистико-фскетическая традиция православия*, «Богословские труды» 1997, № 33, s. 235.

С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000, s. 318–320. Według innego prawosławnego teologa Bazylego Kriwoszeina, „różnica między istotą a energią może być porównana do scholastycznego «distinction realis minor», czyli [rozdzielenia] istniejącego w przedmiocie, ale nie burzącego jego jedności (na przykład dusza i jej zdolności)” (B. Кривошеин, *Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы*, Христианская библиотека, Niżny Nowogród, s. 107). Jednakże „Podobne porównanie nie jest dokładne, jako że w świecie stworzonym nie dochodzi do całościowego (*неумаленного*) ujawnienia istoty [Boga] w jej przejawach, na skutek czego obok ich rozróżnienia możemy jednocześnie stwierdzać ich [istoty i energii] tożsamość” (ibidem). Bardziej szczegółowo wprowadzone przez Chorużyja rozróżnienie na „dyskurs esencji” a „dyskurs energii” omówię w §5.

Rozróżniając pomiędzy „ontycznym” a „ontologicznym” Choruży nawiązuje do Heideggera i wprowadzonej przez niego „ontologicznej różnicy” (*ontologische Differenz*) pomiędzy bytem (*Seiendem*) a istnieniem (*Sein*). „Ontologiczna różnica” ma fundamentalny charakter zarówno dla ontologii Heideggera (cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 17 [§4 *Ontyczny prymat kwestii bycia*]) jak też dla filozofa rosyjskiego. Więcej o roli Heideggera dla SA powiemy w §5 niniejszej rozprawy.

συνεργεία z ontologicznie Innym”⁴². Choruży podkreśla, że „nauki o dostąpieniu Łaski, o synergii, o przebóstwieniu, ściśle ze sobą przeplatają się, tworząc jedyne jądro energetyzmu prawosławnego⁴³. Podstawę lub «jądro jądra» ostatniego tworzy dogmat [Grzegorza] Palamasa o pojednaniu energii człowieka z Łaską jako niestworzoną Boską energią. Z tą nauką wiąże się klasyczna teologiczna problematyka form i dróg relacji z Bogiem (богообщение), granic jedności z Bogiem (богопримущества), Łaski i wolności woli, zbawienia poprzez uczynki i wiarę”⁴⁴.

W przekonaniu Chorużyja dyskurs na temat człowieka utrzymany „w stronie energii” pozwala uniknąć redukcjonizmu ontologicznego, będącego implikacją przyjęcia „esencjalnej metafizyki” bazującej na pojęciach substancji oraz istoty. W akcie synergii „energia stworzona łączy się z energią Boską, przy tym nie dochodzi do pojednania [ludzkiej i Boskiej] istot, co jest możliwe jedynie pod warunkiem, że energia stworzona przestaje być «energią arystotelesowską» aktualizującą istoty stworzone. Powstaje idea odmiennej, nie arystotelesowskiej, poddanej w tym przypadku «deesencjalizacji» energii, która powinna dopuszczać odmienne powiązania pomiędzy zjawiskami, generować inną rzeczywistość, bardziej swobodną i otwartą, pozbawioną sztywnego determinizmu i teleologizmu świata arystotelesowskiego. Osiągane na tej drodze poszerzenie horyzontu opisu [człowieka] i jego przeniesienie z dotychczasowych kategorii esencjalnych do zbudowanego na nowo «dyskursu energii», do wymiaru bytu-działania (бытие-действие), implikuje istotne skutki także dla problematyki antropologicznej, dla koncepcji człowieka oraz świadomości”⁴⁵. Rozumienie osoby jako normatywnie zorganizowanego procesu pozwala Chorużyju uniknąć zredukowa-

Синергийная антропология Сергея..., op. cit., s. 343.

Określenie „prawosławny enegetyzm” pojawia się u Włodzimeira Bibichina na określenia „teologii energii” Grzegorza Palamasa, który w XIV w. dokonał syntezy prawosławnej teologii. Także Choruży interpretuje myśl tego greckiego autora jako „teologię energii”. Ta ostatnia jest dla autora SA nie tylko przedmiotem badań, ale przede wszystkim jedną z podstaw jego własnej koncepcji. W przekonaniu Bibichina, największa różnica pomiędzy dziedzictwem filozofii antycznej a myślą Palamasa polega na odmiennych rodzajach ontologii, na odmiennym rozumieniu natury relacji pomiędzy doczesnym i boskim horyzontami bytowymi. W pierwszym przypadku jest mowa o „relacji istotowej”, relacji dwóch odmiennych istot (сущностная связь). W drugim przypadku jest mowa o „relacji energii” (энергийная связь), czyli relacji dwóch odmiennych rodzajów energii (cf. В. Вениаминов [В.В. Бибихин], *Краткое сведение о житии и мысли св. Григория Паламы*, [w:] Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священно-безмолствующих*, Канон, Moskwa 1995, s. 344–381).

С.С. Хоружий, *Аналитический словарь исихастской антропологии*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, Издательство Русской христианской гуманитарной академии, Sankt Petersburg 2012, t.1, s. 89.

С.С. Хоружий, *Предисловие*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Sankt Petersburg 2000, s. 15–16.

nia podmiotu ku temu, co jest „obecnie dane” (*наличная данность*)⁴⁶. W centrum uwagi filozofa rosyjskiego okazują się „fenomeny graniczne ludzkiego bycia”, zadające „topos samo-stanowienia człowieka poprzez przekroczenie (transcendowanie) siebie samego w akcie podążania ku ontologicznie Innemu”⁴⁷.

4. Pojęcia „Granicy”, „Otwarcia” oraz „Synergii” w Antropologii Synergicznej

Dla SA bardzo ważnym jest motyw „graniczności bytu ludzkiego”, stanowiącej logiczną implikację energijnego charakteru tegoż bytu. Człowiek jako taki jest tu konstytuowany i definiowany przez własną Granicę, jako „pociągany przez Granicę, badający ją, próbujący ją przekroczyć, spojrzeć poza nią”⁴⁸. Granica – to taka egzystencjalna sytuacja, w której energie ludzkie spotykają się z energiami „innego porządku”. Takie sytuacje są przez filozofa rosyjskiego określane jako „graniczne” (*предельные*), kształtujące „graniczne antropologiczne doświadczenie”⁴⁹. Z racji przyjęcia takiej perspektywy, SA jawi się jako „Antropologia Granicy” raczej niż „Antropologia Centrum”⁵⁰. Jak podkreśla Choruzży, „rzeczywistość antropologiczna (przede wszystkim, konstytucja człowieka, struktury jego osoby i tożsamości) jest w SA opisywana na podstawie granicznego antropologicznego doświadczenia. Podobne doświadczenie uzyskuje swój kształt w odpowiedniości do trzech toposów [obszarów] Granicy Antropologicznej – Ontologicznego, Ontycznego i Wirtualnego”⁵¹. Przy tym, Ontologiczny topos jest wyróżniony pośród innych toposów, to właśnie w nim „samorealizacja człowieka odbywa się w perspektywie bytowej, a więc – z maksymalną pełnią, w maksymalnie szerokim diapazone tworzenia siebie”⁵², aż do przekroczenia takich naturalnych uwarunkowań jak skończoność czy śmiertelność. Dwa pozostałe toposy (wektory) antropo -

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 344.

C.C. Хоружий, *Предисловие*, op. cit., s. 16.

Cf. C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Издательство Института философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2010, s. 9.

Cf. C.C. Хоружий, *Человек: суцее, трояко...*, op. cit., s. 31

Cf. *ibidem*, s. 32.

C.C. Хоружий, *От синергийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максом Вебером*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, C.C. Хоружий (red.), Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 709. Szczegółowo pojęcie Granicy Antropologicznej oraz jej podział na trzy obszary (toposy) zostanie omówione w §6 nieniejszej rozprawy.

Ibidem.

logicznej Granicy, Ontyczny i Wirtualny, kształtują „antropologiczne otwarcia” o zasadniczo odmiennym rodzaju – otwarcie (*саморазмыкание*) w kierunku Nieświadomego, pojmowanemu jako „ontycznie inne” (nie ontologicznie!) oraz otwarcie w kierunku „Wirtualnego” jako „Innego” w stosunku do rzeczywistości aktualnej⁵³, co w formie skrajnej staje się źródłem, odpowiednio, „praktyk opętania” oraz „praktyk imitacji”⁵⁴.

Wyodrębnienie trzech powyższych sposobów „otwarcia” człowieka pozwala Chorużyju na stworzenie oryginalnej matrycy kognitywnej, za pomocą której staje się możliwy opis ludzkiego bytu w jego dynamice. Zakłada on przy tym, zgodnie z przyjętą przez siebie ontologią, że człowiek stanowi byt otwarty⁵⁵. Jak podkreśla filozof rosyjski, przewodni paradygmat antropologicznej deskrypcji, „paradygmat otwarcia antropologicznego, występuje [tu] jako uniwersalny paradygmat ludzkiej konstytucji”⁵⁶. Przy tym, Choruży przyjmuje, że powyższy paradygmat posiada trzy i tylko trzy bazowe realizacje (będące implikacjami ontologicznego, ontycznego i wirtualnego otwarcia). Odpowiednio, „Synergiczna Antropologia opisuje typy konstytucji człowieka, odpowiadające tym trzem bazowym formom, i na podstawie struktur konstytucji (osoby i tożsamości) buduje się analiza przewodnich praktyk antropologicznych, które kształtują rzeczywistość antropologiczną”⁵⁷. Ostatnia może być kształtowana w akcie transcendowania (poprzez otwarcie na ontologicznie Inne), opętania (otwarcie na ontycznie Inne) lub też – imitacji (otwarcie na Wirtualne). Przy tym, jedynie „ontologiczne otwarcie” konstytuuje taką formę tożsamości, która rzeczywiście jest osobową i de-esencjalną, a więc – realizuje się w polu wzajemnej energijnej relacji. W tej perspektywie „nie tylko kontemplacja przedstawia się jako komunikacja, ale też sama komunikacja jawi się jako niezwykły polilog [synonim pojęcia dialog], jako swoisty żywioł uniwersalnej, wszystkich ze wszystkimi, komunikacji: [jako] uniwersum doskonałej komunikacji”⁵⁸, czyli prawdziwej synergii.

W SA komunikacja jest rozumiana „na sposób ontologiczny”, jako doskonałe współdziałanie energii o dwóch odmiennych naturach. Jak podkreśla Choruży, „w prawosław-

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 33.

Cf. С.С. Хоружий, *Шесть интенций на бытийную альтернативу*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 75–76.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 344.

С.С. Хоружий, *От синергийной антропологии...*, op. cit., s. 724.

Ibidem.

С.С. Хоружий, *Созерцание и общение: две парадигмы духовной практики*, «ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики» 2015, № 3(5), s. 26.

iu dostąpienie stanu Łaski pojmuje się jako aktualne pojednanie stworzonych energii człowieka i Niestworzonych energii Boskich. Pojednanie, z kolei, oznacza zgodne działanie obu rodzajów energii [...] odpowiadające greckiemu pojęciu συν-εργε ία⁵⁹. Jest to takie współdziałanie, w którym zostaje zachowana odmiennosc natur współdziałających stron, nie dochodzi do ich fuzji w pewną jedność substancjalną, synergia bowiem dokonuje się „w horyzoncie energii”, nie zaś „w horyzoncie istoty”⁶⁰.

Według filozofa rosyjskiego metafizyka monistyczna przewiduje jedynie „substancjalną komunie” wielości i Jedności, w której świetle pojedyncze byty są ontycznie redukowalne do bytu-jako-całości. Przy tym, pomiędzy podmiotem i jego absolutnym Początkiem, z reguły, mieszczą się liczne przejściowe formy i poziomy. Natomiast w prawosławiu utwierdza się, zdaniem Chorużyja, odmienny od powyższego rodzaj relacji pomiędzy Bogiem a światem. Jest to „relacja energijna, która, w odróżnieniu od relacji istotowej, nie jest utrwalona i pozostaje problematyczną, domaga się, z jednej strony, nieustannego wysiłku «rozumowego» (*умное делание*), z drugiej strony – jest to relacja bezpośrednia, bez jakiegokolwiek pośrednictwa”⁶¹. Inaczej mówiąc, stan synergii jest skutkiem działania osobowej i świadomej woli, która nie tylko zachowuje swój osobowy i świadomy charakter, ale ponadto – uzyskuje w stanie synergii wsparcie ze strony osobowego, ontologicznie innego wobec niej Źródła. Tak rozumiana synergia nie ma charakteru nieodwracalnego aktu, ona bowiem trwa jedynie pod warunkiem odpowiedniej nieustannej, aktywnej postawy, odpowiedniego ukierunkowania człowieka jako jednego z dwóch podmiotów synergii⁶².

W ten sposób „osobowo zorientowana energijna aktywność człowieka – to jedyny sposób osiągnięcia rzeczywistego uwolnienia od esencjalnego zamknięcia w bycie [doczesnym] takim, jakim on jest”⁶³, jedyna strategia pozwalająca nadać bytu charakter osobowy. Podkreślmy, że synergia różni się od transu tym, że ma charakter osobowy⁶⁴, osoba nie jest tu „anihilowana”, ale raczej „sublimowana” za sprawą relacji z Bogiem jako absolutnie Innym w stosunku do człowieka. Wobec takiej radykalnej odmiennosci Boga, jego istota pozostaje niedostępna dla człowieka ograniczonego przez własną doczesną naturę. Natomiast otwarcie

C.C. Хоружий, *Аналитический словарь...*, op. cit., s. 86.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 345.

C.C. Хоружий, *Перепутья русской софиологии*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Санкт Петербург 2000 s. 160.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 345.

Ibidem.

Cf. C.C. Хоружий, *Созерцание и общение...*, op. cit., s. 24–25.

na Niestworzone, Boskie energie dale możliwość przybliżyć się ku Niemu. Bóg jest dla człowieka zarazem dostępny i niedostępny, jego osiągalność nie ma charakteru naturalnego, niezależnego od woli i rozumu ludzkiego. Bóg staje się dostępny jedynie na skutek świadomego, osobowego wyboru i uczynku człowieka, za sprawą odpowiedniego otwarcia i ukierunkowania energii ludzkich⁶⁵.

Więc synergia, o której jest mowa w hezychazmie i teologii prawosławnej, może być ogólnie zrozumiana jako „energijny paradygmat ontologicznego transcendowania dokonywanego przez dwa rodzaje energii o dwóch odmiennych źródłach i będącego aktualnym przejściem do innego rodzaju bytu, w odróżnieniu od form transcendowania, opisywanych w egzystencjalnej oraz innych filozofiach”⁶⁶. W tych ostatnich podmiot jest rozpatrywany wyłącznie wewnątrz obecnego horyzontu bytowego jako w jedynym możliwym dla tego podmiotu ontycznym statusie⁶⁷. SA, jako program epistemologiczny, dostarcza instrumentarium pozwalające zidentyfikować i opisać człowieka jako specyficzny byt określony na sposób nie „esencjalny”, ale „energijny”. Daje to możliwość spojrzeć na człowieka jako byt wolny, zdolny do twórczej realizacji tejże wolności na drodze osobowego transcendowania we współdziałaniu z dostępną jedynie w akcie osobowej synergii, absolutnie inną, ale również – osobową, Rzeczywistością. Pod tym względem SA jawi się jako radykalna, ale zarazem – pozytywna wersja „antyesencjalizmu”, która pozwala, po pierwsze, odnaleźć umykający dzisiejszej myśli przedmiot antropologicznej wiedzy, po drugie zaś – dokładnie diagnozować i prognozować procesy dokonujące się dziś z człowiekiem w obszarze jego tożsamości.

Dalej przedstawię twórczą biografię Chorużyja w kontekście powstania jego SA. Natomiast w części drugiej niniejszej rozprawy, już w sposób szczegółowy, przedstawię kontekst, główne założenia tej koncepcji oraz wypracowane w jej ramach narzędzia teoretyczne. Pozwoli to na pokazanie, w części trzeciej rozprawy, w jaki sposób SA może być wykorzystana w roli klucza do interpretacji aktualnych antropologicznych, cywilizacyjnych, czy też kulturowych fenomenów i trendów.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 345–346.

С.С. Хоружий, *Исихазм как пространство...*, op. cit., s. 93.

Cf. *Синергийная антропология Сергея...*, op. cit., s. 346.

§2. Osobowość Sergiusza Chorużyja. Studium przypadku

*Святость выражает исполненность
судьбы в её высшем призвании*
С.С. Хоружий

Sergiusz Choruży urodził się 5 X 1941 w Skopinie (obwód Riazański, ZRSS), zmarł 22 IX 2020 w Moskwie. Był radzieckim i rosyjskim fizykiem-teoretykiem, matematykiem, badaczem rosyjskiej filozofii końca XIX i pierwszej połowy XX wieku, a nade wszystko – jednym z czołowych współczesnych filozofów rosyjskich. Ponadto jest on rozpoznawany w świecie jako tłumacz na język rosyjski i komentator dzieł Jamesa Joyce’a oraz badacz leżącej u podstaw prawosławnej ascezy tradycji Hezychazmu, naświetlający jej ontologiczne oraz antropologiczne aspekty. Filozof rosyjski jest autorem 11 monografii oraz ponad 300 artykułów naukowych, oprócz tego – redaktorem 7 akademickich prac zbiorowych. Motywem kluczowym niemal każdego z jego tekstów, obecnym w nich *implicite* lub *explicitie*, są perspektywy oraz sposoby wykorzystania antropologii zawartej w hezychazmie do stworzenia nowej, „nieklasycznej” filozofii człowieka. Głównym skutkiem dociekań, w których Choruży sięga po metodologiczne narzędzia wypracowane już wcześniej w fenomenologii, hermeneu-tyce oraz egzystencjalizmie, stała się oryginalna antropologiczna teoria określana przez niego jako SA. W zamiarze filozofa rosyjskiego, to nowe spojrzenie na człowieka powinno pomóc w przezwycięzeniu obecnego kryzysu antropologicznego, powstrzymać globalny proces de-humanizacji przejawiający się w najróżniejszych aspektach ludzkiego życia. Poza tym SA jest przez Chorużyja postrzegana w roli nowej *episteme* dla humanistyki jako całości. Jego os-obowość łączy w sobie radziecką tradycję intelektualną z tradycją rosyjskiej filozofii i duchowości na uchodźstwie.

2.1. Rodzina filozofa: między Imperium Rosyjskim, II Rzeczpospolitą oraz Rosją Radziecką

Sergiej Choruży jest synem Wiary (ros. Вера) Chorużej (27 IX 1903, Bobrujsk – 1942, Witebsk [?]), aktywistki podziemia komunistycznego działającego w latach 20. na terenach II

Rzeczpospolitej oraz na ziemiach okupowanych przez hitlerowców na początku Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Pamiętając o przyjętej dziś w humanistyce „metodzie biograficznej”, warto w tym miejscu przybliżyć sylwetkę Wiery Chorużej. Jej tragiczny los miał bowiem wywrzeć bardzo duży wpływ, chociaż „nie wprost”, na postać przyszłego filozofa. Ponadto, los ten, jak pokażę dalej, ściśle był związany z Polską.

Matka autora SA urodziła się w rodzinie policjanta Zachara Chorążego (ros. Захар Хорунжий), miała rodzeństwo – siostry Nadzieję i Lubow, oraz brata Bazylego. Na skutek błędu w papierach, od pewnego momentu jej nazwisko rodowe zaczęto pisać jako Choruża (*Хоружая, Харужа*). Po ukończeniu szkoły w Mozyrzcu w 1919 krótko pracowała jako nauczycielka w domu zamożnych rolników, następnie – w wiejskiej szkole⁶⁸. Znała języki: jidysz, białoruski, rosyjski, polski oraz niemiecki. Jako bardzo młoda osoba, zgłosiła się na ochotnika do Armii Czerwonej, w 1920 brała m.in. udział w walkach z jednostkami Stanisława Bułak-Bałachowicza, w 1921 została członkiem partii komunistycznej. Po ukończeniu wojny domowej pracowała w strukturach partyjnych radzieckiej Białorusi, w latach 1922–1923 studiowała w szkole partyjnej w Mińsku, objęła też stanowisko redaktorki czasopisma „Młody rolnik” (*Малады араты*). Po ukończeniu partyjnej szkoły pracowała w Mińsku jako wychowawczyni bezdomnych i osieroconych dzieci, wykazując się wielkim talentem pedagogicznym⁶⁹. W 1923 poślubiła Stanisława Martensa-Skulskiego, polskiego komunistę i działacza Kominternu.

Na początku 1924 Choruża wyjeżdża do Polski w celu uczestnictwa w działaniach podziemia komunistycznego. Podając się za nauczycielkę Weronikę Korczewską, zatrzymuje się w Białymstoku, gdzie prowadzi propagandową i konspiracyjną działalność⁷⁰. Jednocześnie obejmuje stanowisko sekretarza podziemnego Komitetu Centralnego Komunisty-

Б. Котельников, *Жизнь – подвиг. Очерк о жизни В. Хоружей*, [w:] В.З. Хоружая, *Письма на волю*, Молодая Гвардия, Москва 1962, s. 10. Dana publikacja zawiera też autobiografię Chorużej powstałą w 1930, a także jej listy oraz artykuły. Ponadto w 1959 w „Prawdzie” (od 25 listopada) opublikowano jej zapiski z 1942 znalezione już po wojnie w Mińsku.

Ibidem, s. 11–14.

Ibidem, s. 15.

cznej Partii Zachodniej Białorusi działającej wówczas na ziemiach polskich⁷¹. Została aresztowana jesienią tegoż roku w Białymstoku i na początku 1926 skazana na sześć lat więzienia, jednak w kolejnym procesie z 1928 okres ten wydłużono do lat ośmiu. Choruzęj zarzucono m.in. działalność separatystyczną na rzecz oderwania wschodnich terenów Polski od macierzy w celu ich przyłączenia do ZSRR. W 1930 zaocznie nadano jej order Czerwonego Sztandaru Pracy, w 1931 ukazały się zaś w osobnej książce jej listy pisane najpierw z więzienia w Białymstoku, a następnie – z Fordonu (obecnie dzielnica Bydgoszczy)⁷².

W 1932 roku odzyskała wolność w ramach realizacji umowy między II Rzeczpospolitą a ZSRR dotyczącej wymiany więźniów politycznych. Po powrocie do Rosji Radzieckiej Choruzęj zaczęła pracę w Moskwie w Komitecie Wykonawczym polskiej sekcji Kominternu. Na skutek wniosku byłego już na ten moment męża, sugerującego, iż w czasie pobytu w polskim więzieniu mogło dojść do jej współpracy z Defensywą (jak wówczas określano kontrwywiad polski), Choruzęj została pozbawiona nadanego wcześniej orderu. Na taką decyzję miała też wpływ okoliczność, iż w czasie jej działalności w Polsce, ojciec aktywistki pozostawał czynnym policjantem polskim. W 1935 Wiera wyjeżdża do miasta Bałchasz w Kazachstanie do pracy propagandowej przy jednej ze strategicznych budowli⁷³. Tam też wyszła ponownie za mąż za Sergiusza Korniłowa, lotnika polarnego i działacza partii. W 1936 przychodzi na świat ich pierwsze dziecko, córka Ania. W 1937 Wiera zostaje zatrzymana pod zarzutem pracy dla polskiego wywiadu i przewieziona do więzienia NKWD w Mińsku. Trwające około 2 lata śledztwo zakończyło się jej uniewinnieniem i zwolnieniem. Po upadku Polski we wrześniu 1939 i przyłączeniu części jej terenów do ZSRR, działaczka zaczęła pracę w dziale propagandy i agitacji Wojewódzkiego Komitetu Partii w Pińsku.

Tuż po rozpoczęciu Wielkiej Wojny Ojczyźnianej (trwającej w latach 1941–1945 pomiędzy III Rzeszą a ZSRR jako część Drugiej Wojny Światowej), wraz z mężem,

Partia działała w latach 1923–1938 na terenie województwa białostockiego, wileńskiego, nowogródzkiego oraz poleskiego, jej członkami byli głównie Białorusini oraz Żydzi. W latach 1921–1925 partia prowadziła działalność partyzancką (terrorystyczną) skierowaną przeciwko władzom oraz instytucjom RP. Z czasem jednak zarzucono podobne radykalne metody walki, podjęto też bezskuteczne kroki do legalizacji partii. Programowymi celami partii były: walka o prawo do używania języka białoruskiego w szkołach i urzędach, nacjonalizacja przemysłu, przekazanie ziemi rolnikom, wprowadzenie 8-godzinnego dnia pracy oraz prawo do przyłączenia do ZSRR w wyniku referendum. Wiadomo, że na początku lat 30. w partii działało około 4 tys. osób, jeszcze około 3 tys. jej członków znajdowało się w więzieniu. Po 1939, gdy wymienione wyżej tereny wcielono do Związku Radzieckiego, wielu z działaczy KP Zachodniej Białorusi oskarżono o współpracę z władzami RP, część z nich rozstrzelano.

Cf. В.З. Хоружая, *Письма на волю*, op. cit., s. 77–182.

Ibidem, s. 25.

funkcjonariuszem miejskiego Komitetu partii w Pińsku, Choruża wzięła udział w organizacji grupy samoobrony obywatelskiej (przekształconej w jednostkę partyzancką tuż po okupacji miasta) liczącej około 60 osób pod przewodnictwem Wasilija Korża. Prowadziła też działalność propagandową wśród miejscowej ludności. Na początku lipca 1941 osobiście uczestniczyła w potyczce z hitlerowcami w okolicach Pińska, w której ginie Kornilow⁷⁴. Wkrótce po śmierci męża Choruża, będąc w zaawansowanej ciąży, wraz z kilkoma partyzantami, po przejściu na piechotę kilkuset kilometrów, przekracza linię frontu. Dociera do Homla, dostarczając do sztabu armii informacje niezbędne do nawiązania kontaktów z grupą Korża. Z Homla wywieziono ją do Moskwy, skąd Wiara samodzielnie wyjeżdża do Skopina w obwodzie riazańskim, do siostry Nadziei. Tam 5 października 1941 przychodzi na świat jej syn, który po zmarłym ojcu otrzymuje imię Sergiusz⁷⁵. Na skutek zbliżania się frontu, pod koniec października, wraz z dwójką dzieci, z matką i siostrą z dwoma córkami, Choruża ewakuuje się w głąb kraju, do województwa permskiego u stóp gór Ural. W lutym 1942, pozostawiając syna pod opieką siostry, ona z własnej inicjatywy wraca do Moskwy, aby przygotowywać się do pracy na tyłach wroga. W sierpniu 1942, wraz z przeszkoloną grupą przekracza linię frontu i w październiku dociera do okupowanego Witebska⁷⁶. Zadaniem grupy było zorganizowanie sieci informatorów oraz zdobycie danych potrzebnych do zbombardowania niemieckich magazynów wojskowych niedaleko miasta. W listopadzie 1942 prawdopodobnie na skutek zdrady Choruża zostaje pochwycona przez Gestapo, torturowana przez kilka tygodni, po czym, najprawdopodobniej, rozstrzelana.

Po wojnie, w 1948 rodzina partyzantki (matka Wiary, jej brat Bazyli, siostry Lubow i Nadzieja wraz z dziećmi) otrzymała od państwa dom w Moskwie, gdzie dorastał przyszły filozof⁷⁷. W 1960 Chorużę pośmiertnie uhonorowano orderem Bohatera Związku Radzieckiego⁷⁸. Dziś w szeregu miejscowości na Białorusi istnieją ulice i place nazwane na jej cześć. Jej imieniem (Wiera Choruża) nazwano jedną z odmian lilaku pospolitego.

Ibidem, s. 28, 329–335. Według innych źródeł, ojciec filozofa w tym dniu został ciężko ranny, po czym opiekowała się nim jedna z mieszkanek pobliskiej wsi. Jednak na skutek zdrady sąsiada, Kornilow został aresztowany przez hitlerowców, jego dalszy los pozostaje nieznan (cf. *Корнилов Сергей Гаврилович*, http://nikolajkalko.blogspot.com/2018/04/blog-post_17.html [dostęp 1.01.2021]).

В.З. Хоружая, *Письма на волю*, op. cit., s. 30.

Ibidem, s. 340–345.

Ibidem, s. 35.

Хоружая Вера Захаровна [hasło], [w:] *Герои Советского Союза: Краткий биографический словарь*, red. И.Н. Шкадов, Воениздат, Moskwa 1988, t.2, s. 692.

2.2. Formowanie osobowości twórczej Chorużyja i jego aktywność na polu akademickim

Po ukończeniu szkoły średniej w Moskwie w 1958 Sergiej Choruży studiował na wydziale Fizyki Państwowego Uniwersytetu w Moskwie, uzyskując w 1964 dyplom z zakresu Teorii kwantowej i fizyki statystycznej. Swoją naukę kontynuował w Instytucie matematyki im. Stieglowa w Moskwie, broniąc w 1967 doktorat „Zagadnienia aksjomatycznej teorii rozpraszania” (*Проблемы аксиоматической теории рассеяния*). Przyszły filozof pracował nieprzerwalnie w tejże placówce do 2006, broniąc w 1976 rozprawę habilitacyjną „Algebraiczna kwantowa teoria pola z zasadami superpozycji” (*Алгебраическая квантовая теория поля с правилами суперпозиции*)⁷⁹. Jako fizyk i matematyk Choruży jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych oraz dwóch monografii z zakresu fizyki kwantowej⁸⁰. Jest on także twórcą systematycznego ujęcia algebraicznej aksjomatyki relatywistycznej teorii kwantów. Ponadto, w dziedzinie modeli teorii cząstek elementarnych, rozwinął on twarde sformułowanie BRST-metody kwantyzacji układów z ograniczeniami⁸¹.

Pierwszy tekst filozoficzny Choruży napisał w 1967⁸². W 1968 został on ochrzczony przez znanego wśród ówczesnej inteligencji moskiewskiej kapłana prawosławnego Aleksandra Mienia (1935–1990)⁸³. W dziedzinie filozofii oraz teologii przyszły autor SA pozostał właściwie samoukiem. Należąc do pokolenia intelektualistów lat 60. (*шестидесятники*), żywo się interesował duchowością prawosławną oraz intuicjami religijnymi obecnymi w rosyjskiej filozofii religijnej. Jeszcze będąc studentem wydziału fizyki i matematyki, jako młody naukowiec Choruży uczestniczył w działaniu kółka filozoficznego prowadzonego przez wybitnego radzieckiego marksistę Ewalda Ilienkowa (1924–1979). Zaznajomił się wówczas m.in. z nurtem filozofii rosyjskiej z początków XX wieku określanym dziś jako

Cf. *Хоружий Сергей Сергеевич* [nota biograficzna], <https://iphras.ru/horujiy.htm> [05.01.2021].

Cf. С.С. Хоружий, *Введение в алгебраическую квантовую теорию поля*, Наука. Главная редакция физико-математической литературы, Moskwa 1986.

Cf. S.S. Horuzy, K.Yu. Dadashyan, *Causal independence of free quantum fields*, „Czechoslovak Journal of Physics” 1979, nr 29(1), s. 29–32; S.S. Horuzy, A.V. Voronin, *Field algebras do not leave field domains invariant*, „Communications in Mathematical Physics” 1986, nr 102(4), s. 687–692; Idem, *Remarks on mathematical structure of BRST theories*, „Communications in Mathematical Physics” 1989, nr 123(4), s. 677–685; Idem, *BRST quantization of the Schwinger model*, „Journal of Mathematical Physics” 1989, nr 33(8), s. 2823–2841.

Cf. С.С. Хоружий, *Ничто* [hasło], [w:] *Новая философская энциклопедия* (Электронная библиотека ИФ РАН), [on-line] <https://iphlib.ru/greenstone3/library> [17.01.2021].

Cf. С. Бычков, *Преодоление удушья. Воспоминания о Наталье Трауберг*, «Новый мир» 2010, № 11, s. 157–173.

Srebrny Wiek lub Renesans Religijno-filozoficzny⁸⁴. W latach późniejszych filozof sam przyczynił się do popularyzacji tej myśli filozoficznym w Rosji i poza jej granicami. Bardzo ważną dla kształtowania jego własnej myśli stała się trwająca przez kilkadziesiąt lat przyjaźń z Włodzimierzem Bibichinem (1938–2004), wieloletnim sekretarzem Aleksego Łosiewa, oryginalnym filozofem, tłumaczem dzieł Heideggera na język rosyjski, znawcą filozofii antycznej⁸⁵. Zachęcony przez niego, Choruży formułuje pierwsze zarysy SA⁸⁶. W ten sposób, postać Bibichina stała się niejako łącznikiem pomiędzy filozofią Srebrnego Wiek, teologią energii Grzegorza Palamasa, myślą Aleksego Łosiewa, Marcina Heideggera oraz SA.

Choruży jest uznanym tłumaczem dzieł Jamesa Joyce’a na język rosyjski. Wspólnie z Wiktorem Hinkinsem dokonał pełnego tłumaczenia *Ulissesa* na język rosyjski, pisząc też obszerny komentarz do tej powieści⁸⁷. Poza tym filozof przetłumaczył na język rosyjski całą wczesną twórczość irlandzkiego pisarza, powieści *Objawienia*, *Bohater Stephen* oraz *Portret artysty z czasów młodości*, a także zbiórkę opowiadań klasyka *Dublińczycy*, opatrując tłumaczenia szczegółowymi komentarzami oraz obszernymi artykułami wstępnymi⁸⁸. Choruży napisał kilkanaście literaturoznawczych artykułów⁸⁹ oraz osobną monografię zatytułowaną *Ulisses w rosyjskim odbiciu* poświęconą pisarstwu Joyce’a, powiązaniom jego twórczości z Rosją, poetyce głównej powieści pisarza, a także historii jej rosyjskich tłumaczeń⁹⁰. Oprócz angielskiego Choruży dobrze znał język włoski, niemiecki i francuski. Jego liczne artykuły i niektóre monografie zostały przetłumaczone na język angielski, polski, niemiecki, francuski, chiński oraz serbski.

Cf. Ю.Т. Лисица, *Памяти ушедшего Сергея Сергеевича Хоружего* [on-line], <https://politconservatism.ru/articles/pamyati-ushedshego-sergeya-sergeevicha-horuzhego> [17.01.2021].

Cf. Ł. Leonkiewicz, *Postrenesans rosyjski. Kierunki i perspektywy rozwoju współczesnej filozofii rosyjskiej na przykładzie koncepcji W. Bibichina i S. Chorużyja*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019.

Ł. Leonkiewicz, *Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 74(2), s. 368.

Cf. Дж. Джойс, *Улисс*, tłum. В. Хинкис, С. Хоружий, Республика, Moskwa 1993.

Cf. Дж. Джойс, *Собрание ранней прозы*, tłum. С. Хоружий, Эксмо, Moskwa 2011.

Cf. С.С. Хоружий, *Диалог Джойса и Бахтина на тему о легком чтении (размышления по поводу одной из недавних книг)*, «Диалог. Карнавал. Хронотоп» 1992, №1, s. 123–??; Idem, *Поэтика Джойса: русские связи и соответствия*, «Российский литературоведческий журнал» 1993, №1, s. [s.n.]; Idem, *Человек и искусство в мире Джеймса Джойса*, «Вопросы философии» 1993, №8, s. 46–??; Idem, *Портрет художника*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2008, №4, s. 115–130.

Cf. С.С. Хоружий, *«Улисс» в русском зеркале*, Азбука, Sankt Petersburg 2015; Tłum.: S.S. Huru-jy, *Ulysses in Russian Looking-Glass*, „Joyce Studies Annual” 1998, Vol. 9, s. 69–157.

Oto wykaz stanowisk akademickich i redaktorskich obejmowanych przez Chorużyja w różnych okresach życia. Niech on posłuży ilustracją zainteresowań filozofa, jego szerokich kompetencji oraz autorytetu w akademickich i kościelnych środowiskach:

- Pracownik naukowy w dziale „Teologia i nauka” Rosyjskiej Akademii Nauk Przyrodniczych;
- Członek (*академик*) Instytutu filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk;
- Pracownik naukowy Katedry UNESCO (Filozofia w dialogu kultur) Instytutu filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk;
- Członek biblijnej i teologicznej komisji przy Świętym Synodzie Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi;
- Profesor wizytujący na Państwowym Uniwersytecie w Nowogrodzie Wielkim;
- Członek zespołu redakcyjnego czasopisma „Teologia wizualna” (*Визуальная теология*) wydawanego przez Uniwersytet Państwowy w Nowogrodzie Wielkim;
- Członek zespołu redakcyjnego rocznika „Prace teologiczne” (*Богословские труды*) wydawanego przez Moskiewski Patriarchat Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego;
- Członek zespołu redakcyjnego Międzynarodowego czasopisma kultury chrześcijańskiej „Symbol” (*Символ*) wydawanego przez katolicki Instytut św. Tomasza w Moskwie;
- Redaktor naukowy rocznika antropologicznego „Człowiek.RU” (*Человек.RU*) wydawanego przez Państwowy Uniwersytet Ekonomii i Zarządzania w Nowosybirsku;
- Założyciel i główny redaktor międzynarodowego antropologicznego rocznika „Latarnia Diogenesa: człowiek w różnorodności praktyk” (*Фонарь Диогена: человек в многообразии практик*) wydawanego przez Instytut Synergicznej Antropologii (od 2015);
- Członek komisji redakcyjnej czasopisma „Antropologia filozoficzna” (*Философская антропология*) wydawanego przez Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk;
- Założyciel Laboratorium Synergicznej Antropologii przy Instytucie człowieka Rosyjskiej Akademii Nauk (1993);
- Jeden z założycieli oraz dyrektor Instytutu Synergicznej Antropologii działającym przy Humanistycznym Uniwersytecie „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie;
- Jeden z założycieli Centrum Synergicznej Antropologii, wspólnego projektu Instytutu Synergicznej Antropologii i Humanistycznego Uniwersytetu „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie.

Z kolei, aktywność pedagogiczną Chorużyja ilustruje poniższy wykaz wygłoszonych przez niego semestralnych kursów monograficznych oraz cykli otwartych wykładów:

- *Psychologiczne problemy Synergicznej Antropologii*, Psychologiczno-Pedagogiczny uniwersytet w Moskwie (2000);
Antropologia chrześcijańska, hezychazm oraz problem stworzenia współczesnego modelu człowieka, Uniwersytet Państwowy w Saratowie (2004);
Duchowa i kulturowa tradycje w Rosji, Humanistyczny Uniwersytet „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie (2005, 2008);
Nowa rzeczywistość antropologiczna oraz zasady jej rozumienia, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2006);
Myśl bizantyjska: koncepcje autochtoniczne oraz optyka spekulatywnego myślenia, Humanistyczny Uniwersytet „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie (2007);
Filozofia Kierkegaarda jako antropologia otwarcia, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2008);
Stanowienie nowego antropologizmu w myśli europejskiej XIX–XX wieków, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2011);
Heidegger plus: filozofia Heideggera i jej wyjścia w problematykę myśli współczesnej, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2015);
Podstawy antropologii prawosławno-ascetycznej, Monaster św. Sawy Storozewskiego w Zwienigorodzie (2015, 2016)⁹¹.
Czas myśleć po-nowemu: wektory ruchu myśli humanistycznej (autorski cykl wykładów), Dom A.F. Łosiewa. Biblioteka naukowa i muzeum, Moskwa (2019–2020)⁹².

Poza tym Choruży wygłosił liczne wykłady oraz referaty na konferencjach w rosyjskich placówkach akademickich, klasztorach i seminariach, jak też poza granicami Rosji – m.in. w Chinach, Francji, Grecji, Niemczech, Polsce, Serbii, Stanach Zjednoczonych, na Ukrainie i we Włoszech.#

Cf. *Институт синергийной антропологии / об институте*, [on-line] <http://synergia-isa.ru/ob-institute> [06.01.2021]; cf. *Курсы и публичные лекции*, [on-line] <https://ioe.hse.ru/synan/coarses> [06.01.2021]; cf. С.С. Хоружий, *Труды и дни ИСА ЦСА*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, № 3(3), s. 55–58.

Cf. [on-line] <http://domloseva.ru/filosofiya/avtorskij-tsikl-lektsij-s-s-khoruzhego> [22.04.2022].

§3. Logika i historia kształtowania Antropologii Synergicznej

3.1. Źródła i początki Antropologii Synergicznej (połowa lat 70. – 1991)

Idee, które stały się podstawą SA, formowały się od połowy lat 70. w środowisku trzech zaprzyjaźnionych ze sobą filozofów moskiewskich: Anatolia Achutina (ur. 1940), Włodzimierza Bibichina (1938–2004) oraz Sergiusza Chorużyja (1941–2020). Postawili sobie oni za cel rozwinąć filozoficzną interpretację oraz ukazać filozoficzny potencjał prawosławnego sposobu myślenia. Przyczyną zwrócenia ku wschodnio-chrześcijańskiemu dyskursowi była przede wszystkim próba odnalezienia właściwego sposobu kontynuacji rosyjskiej myśli filozoficznej⁹³. Powyżsi autorzy, nie należąc do dominującego w Związku Radzieckim nurtu marksizmu, odcinali się też od tradycji religijnej filozofii rosyjskiego Srebrnego Wieku. Dążyli natomiast do wypracowania nowego filozoficznego dyskursu wolnego od założeń zarówno marksizmu jak też neoplatonizmu chrześcijańskiego. Chodziło im o nowy styl filozofowania oparty na zasadach myślenia właściwych dla „teologii energii” Palamasa traktowanej jako intelektualny wyraz doświadczenia kultywowanego w ascetycznej tradycji hezychazmu⁹⁴.

Wyrazem krytycznej postawy wobec możliwości bezpośredniego kontynuowania filozofii Srebrnego Wieku stał się szereg wczesnych tekstów Chorużyja poświęconych autorom należącym do tej tradycji. W 1974 roku powstaje jego monografia *Światopogląd Florenskiego*, w której pojawia się kluczowe dla późniejszej myśli filozofa rozróżnienie pomiędzy „dyskursem energii” (*энергийный дискурс*) a „dyskursem istoty” (*энергийно-эссенциальный дискурс*). Przykładem pierwszego jest tradycja hezychazmu oraz teologia Palamasa, wyrazem drugiego – „chrześcijański neoplatonizm” Florenskiego⁹⁵. Owocem wszechstronnego zainteresowania tradycją prawosławnej ascezy stało się pojawienie się w 1975 roku pierwszego rosyjskiego tłumaczenia *Triad* Palamasa, dokonanego przez Bibichina. W 1978 Choruży i Bibichin napisali przedmowę do planowanego w prawosławnym piśmie „Prace teologiczne” (*Богословские труды*) wydania *Triad*, rozpatrując myśl greckiego

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские лекции (I–II)*, «Вестник Томского государственного университета» 2008, № 1(2), I, s. 60–61.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как звено традиции русской мысли*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, № 3(3), s. 20–33.

Cf. С.С. Хоружий, *Мирозерцание Флоренского*, Водолей, Tomsk 1999.

teologa w kontekście myśli Heideggera. Część napisana przez Bibichina ukazała się dopiero w 1984 w „Piśmie Moskiewskiej Patriarchii” (*Журнал Московской Патриархии*)⁹⁶, natomiast tekst Chorużyja opublikowano jako część monografii *Dyptyk milczenia. Ascetyczna nauka o człowieku w teologicznym oraz filozoficznym ujęciu* w 1991 roku⁹⁷. Jak pisze w przedmowie sam autor, w książce „jest rozwijana tradycja rosyjskiej myśli religijnej zapoczątkowanej przez czołowych filozofów rosyjskich – Sołowjowa, Bierdiajewa, Florenskiego. Autor [monografii] wprowadza do obszaru filozofii nowe treści, obecne [od początku] w doświadczeniu ascetycznej tradycji hezychazmu [...]. Ta dawna bizantyjska tradycja otrzymała drugą ojczyznę na Rusi i głęboko wpłynęła na oblicze i układ kultury rosyjskiej. Celem autora jest zrozumieć korzenie oraz istotę tego wpływu, przybliżając obraz człowieka, ukryty w mistyce ascetów-hezychastów”⁹⁸. Pierwsza część książki jest poświęcona ujętym filozoficznie pod-stawowym kategoriom ascetycznej praktyki hezychazmu jak serce, rozum, modlitwa, prze-bóstwienie oraz synergia. Natomiast w części drugiej Chorużyja podejmuje się próby wyartykułowania „paradygmatu synergii”, który by służył podstawą nowej „analityki syner-gicznej” opisującej rozmaite zjawiska antropologiczne. Monografia stała się wstępnym sz-kicem późniejszej SA⁹⁹.

W latach 80. rozwój SA odbywał się w spowolnionym tempie, ale właśnie w tym okresie Chorużyja dochodzi do wniosku, że „nowe ujęcie dyskursu wschodnio-chrześci - jańskiego należy budować, bazując, przede wszystkim, na fenomenologicznych i antropologicznych przesłankach, ponadto, musi ono mieć syntetyczny, transdyscyplinarny charakter, aktywnie angażować m.in. problematykę psychologiczną oraz biologiczną”¹⁰⁰. Warto dodać, że równoległe z SA, bazując na podobnych wyjściowych intuicjach i przesłankach, w omawianym okresie była rozwijana „hezychastyka humanistyczna” Olega Genisaretskiego (ur. 1942), który też miał wpływ na kształtowanie SA. Polem przedmiotowym „hezychastyki humanistycznej” były zagadnienia praktyk psychologicznych rozpatrywanych z punktu

Cf. В. Вениаминов [В.В. Бибихин], *Краткое сведение о житии и мысли св. Григория Паламы*, [w:] Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, Канон, Moskwa 1995, s. 344–381.

Cf. С.С. Хоружий, *Диптих Безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении*, Центр психологии и психотерапии, Moskwa 1991 [I wyd.].

С.С. Хоружий, *Диптих Безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении* [II wyd.], [w:] idem, *После перерыва. Пути русской философии*, Алетейя, Sankt Petersburg 1994, s. 277.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология: вехи развития*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, №3, s. 13.

Ibidem.

widzenia duchowej praktyki hezychazmu¹⁰¹. Już od lat 70. obaj autorzy byli aktywnymi uczestnikami nieformalnych seminariów dotyczących psychotechnik, które kontynuowano do czasu powstania sekcji „Psychologiczne praktyki świadomości i kultury” przy Instytucie Człowieka Rosyjskiej Akademii Nauk w 1993. W ich trakcie idee przyszłej SA przybierały coraz to bardziej dopracowany kształt.

3.2. Zdystansowanie się od nurtów Srebrnego Wieku oraz Syntezy Neopatrystycznej. Badania nad praktyką hezychazmu i formowanie własnej szkoły naukowej (1991–1998)

Ukazanie się drukiem *Dyptyku milczenia* można uważać za cezurę w kształtowaniu SA. Od tego momentu jej formowanie znacznie się przyspieszyło, chociaż w pierwszych latach po upadku Związku Radzieckiego Choruży poświęcał też sporo uwagi badaniom z historii rosyjskiej filozofii religijnej. Jednym z ich owoców stała się opublikowana w 1994 monografia *Po przerwie. Drogi filozofii rosyjskiej*, na którą się składał szereg artykułów dotyczących myślicieli rosyjskich XIX i XX wieków. W książce znalazło się też kilka tekstów poświęconych przyszłości filozofii w Rosji, antropologii hezychazmu oraz projektowi SA¹⁰². Właśnie w tym okresie zaznaczył się oryginalny charakter SA. Stała się bowiem oczywistą jej zasadnicza odmienność od rosyjskiej filozofii Srebrnego Wieku z przełomu XIX–XX wieków. Nie można jej było też odnieść do teologicznego nurtu Syntezy Neopatrystycznej rozwijanego w rosyjskim środowisku emigranckim pierwszej połowy XX wieku¹⁰³.

Jak podkreśla Choruży, SA nie odwołuje się bezpośrednio do filozofii Srebrnego Wieku. Według niego bowiem ani problem współczesnego człowieka, ani prawosławny

Cf. O.И. Генисаретский, *Вразумление души: вопрос о синергийно-антропологическом истолковании способностей ума, сознания и души*, [w:] *Феномен человека в его эволюции и динамике*, red. С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, Институт философии РАН, Moskwa 2009, s. 249–285; Idem, *Психопрактика культуры*, «Вопросы философии» 1993, №5, s. [s.n.]; Idem, *Психопрактические горизонты синергии*, «Философские науки» 2008, №2, s. 101–119. W 1963–1976 Genisaretski był aktywnym uczestnikiem „Moskiewskiego metodologicznego kółka”. Idee opracowywane w tym środowisku mogły mieć istotny wpływ na myśl Chorużyja (por. pozycjonowanie SA jako nowej *episteme* dla humanistyki), jednak ta hipoteza domaga się głębszych studiów wychodzących za ramy naszej rozprawy.

Cf. С.С. Хоружий, *После перерыва...*, op. cit. Wszystkie późniejsze książki filozofa też mają kształt zbioru artykułów, najczęściej powstałych na przestrzeni lat wcześniejszych i publikowanych tu i ówdzie, poddanych lekkiej modyfikacji, poświęconych problematyce zadeklarowanej w tytule konkretnej monografii, jak też tematami stanowiących dalsze implikacje wyjściowego zagadnienia.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология: веки...*, op. cit., s. 14.

światopogląd nie może być wyrażony w języku klasycznej metafizyki bazującej na pojęciach podmiotu, substancji oraz istoty. Odpowiednio, filozofia Srebrnego Wieku, wyrastająca z neoplatonizmu oraz tradycji niemieckiego idealizmu, nie była zdolna wyrazić myśli rosyjskiej głęboko zakorzenionej w tradycji prawosławnej¹⁰⁴, nie mogła też służyć postawą dla nowej antropologii, która byłaby w stanie opisać obecną kondycję i sytuację człowieka w świecie¹⁰⁵. Jedną z kluczowych koncepcji filozofii Srebrnego Wieku, Sofia, jest przez Chorużyja traktowana jako „archaiczny kierunek filozofii”, jako koncepcja, która „nie została dobrze rozwinięta na płaszczyźnie filozoficznej” i pozostaje „zbyt zależna od pojęć teologicznych, a nawet nie pojęć, ale mitów”¹⁰⁶. Filozof rosyjski jest też krytycznie nastawiony wobec teologicznej w swej istocie i neoplatońskiej w duchu, koncepcji Imiesławia, bardzo ważnej dla autorów Srebrnego Wieku¹⁰⁷. Choruży deklaruje, że „Synergiczna Antropologia praktycznie nie opiera się w sposób systemowy na żadnym z filozofów rosyjskiego renesansu [religijnego]”¹⁰⁸.

Warto zaznaczyć, iż mimo zdystansowania się od myśli Srebrnego Wieku, Choruży istotnie przyczynił się do popularyzacji tego nurtu rosyjskiej filozofii religijnej oraz kluczowej dla niego postaci Włodzimierza Sołowjowa¹⁰⁹. Był on zaangażowany w edycję tekstów

Cf. С.С. Хоружий, *Философский процесс в России как встреча философии и православия*, [w:] idem, *О старом и новом, Алтейя*, Sankt Petersburg 2000, s. 62–116; Idem, *Проводы русского идеализма*, [w:] idem, *О старом и новом*, op. cit., s. 169–181 [tekst powstał w 1991].

Cf. С.С. Хоружий, *Синергичная антропология. Томские...*, op. cit., s. 62–63.

Ł. Leonkiewicz, *Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, op. cit., s. 378.

Cf. С.С. Хоружий, *Перепутья русской софиологии*, [w:] idem, *О старом и новом*, op. cit., s. 140–168; cf. Т. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Giorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

Ł. Leonkiewicz, *Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, op. cit., s. 377.

Cf. С.С. Хоружий, *Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия*, [w:] Idem, *О старом и новом*, op. cit., s. 182–206 [tekst powstał w 1994]; Idem, *Наследие Владимира Соловьева столетие спустя*, [w:] Idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Москва 2018, s. 195–230 [tekst powstał w 2000]; Idem, *Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, op. cit., s. 230–260.

авторów Srebrnego Wieku¹¹⁰, poświęcał ponadto ich myśli liczne artykuły¹¹¹. Poza tym filozof napisał kilka tekstów dotyczących autorów rosyjskich spoza nurtu Srebrnego Wieku jak Alek-siej Chomiakow¹¹², Aleksiej Łosiew¹¹³ czy też Władimir Bibichin¹¹⁴, interpretując ich dzieła w ramach własnych założeń metodologicznych, umieszczając je w kontekście filozofii za-chodniej i współczesnej antropologicznej problematyki.

W omawianym okresie wyraźnie się zaznaczył, a to za sprawą sięgnięcia po język oraz pojęciowy aparat fenomenologii i hermeneutyki, filozoficzny charakter koncepcji Chorużyja. Zarazem, jak później zaznaczał filozof, „Synergiczna Antropologia reprezentuje sobą pewne ogólne podejście ku fenomenowi człowieka, przy tym podejście nie filozoficzne, ale syntetyczne, polidyskursywne, konkretniej – transdyscyplinarne”¹¹⁵. W centrum zainteresowań SA, która miała się stać przede wszystkim „metodą analizy antropologicznego doświadczenia”¹¹⁶, znalazło się bowiem doświadczenie rozwijane w praktyce hezychazmu

Cf. С.С. Хоружий, *Жизнь и учение Льва Карсавина*, [w:] *Лев Платонович Карсавин*, red. С.С. Хоружий, Ю.Б. Мелих, РОССПЭН, Moskwa 2012, s. 30–96.

Idem, *Карсавин и де Местр*, «Вопросы философии» 1989, №3, s. 79–92; Idem, *Карсавин, евразийство и ВКП*, «Вопросы философии» 1992, №2, s. 78–87; Idem, *Диалогическая природа христианской метафизики Карсавина*, „Revue des Études Slaves”, 1996, nr 68(3), s. 346–351; Idem, *Философия Л. П. Карсавина в судьбах европейской мысли о личности*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, s. [s.n.]; Idem, *София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова*, «Вопросы Философии» 1989, № 12, s. [s.n.]; Idem, *Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, s. 274–292; Idem, *О философии священника Павла Флоренского*, [w:] П.А. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Правда, Moskwa 1990, s. VI–XVI; Idem, *Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки*, [w:] idem, *После перерыва. Пути русской философии*, Алетейя, Sankt Petersburg 1994, s. 100–130.

С.С. Хоружий, *Хомяков и принцип соборности*, [w:] idem, *После перерыва...*, s. 17–31; Idem, *Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире*, referat na konferencji «Соборность и демократия», czerwiec 2012, Trebinje; Idem, *От социальной ботаники к экклезиологии соборности: современная актуальность Хомякова*, referat na konferencji «Алексей Степанович Хомяков: философ, богослов, поэт», październik 2017, Woguczarowo; Idem, *Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви*, «Богословские труды» 2002, № 37, s. 153–179; Idem, *Алексей Хомяков и его дело*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 79–194.

С.С. Хоружий, *Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева*, [w:] idem, *После перерыва...*, s. 208–253 [tekst powstał w 1989].

С.С. Хоружий, *Входя в мир Бишихина*, «Журнальный клуб Интелрос. Историко-философский ежегодник» 2005, s. 121–126; Idem, *Бишихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, s. ??–??.

С.С. Хоружий, *Философия под антропологическим углом зрения*, «Философский журнал» 2009, № 2(3), s. 22–38.

Cf. С.С. Хоружий, *Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ. Заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко*, «Вопросы философии» 2016, №8, s. 89–102.

oraz myśl o człowieku obecna w tradycji prawosławnej¹¹⁷ raczej niż teologia bizantyjska. Filozof rosyjski postrzega doświadczenie ascetyczne jako „czyste antropologiczne doświadczenie”, które jest „epistemologicznie przejrzyste oraz antropologicznie reprezentatywne”¹¹⁸. Takie doświadczenie mogło już służyć jako podstawa dla „nowej analitycznej lub fenomenologicznej deskrypcji całego pola antropologicznego doświadczenia, która prowadzi do powstania eksperymentalnej antropologii”¹¹⁹. W tym celu Choruży dokonuje m.in. systematyzacji doświadczenia ascetycznego opisywanego w hezychazmie, postrzegając go jako „najbardziej reprezentatywne doświadczenie antropologiczne”¹²⁰.

Okazało się jednak, że do rekonstrukcji i systematyzacji tak bardzo specyficznego fenomenu brakuje odpowiedniego instrumentarium teoretycznego. Zadaniem SA stało się zatem też stworzenie hermeneutyki zjawisk antropologicznych w rodzaju praktyki hezychazmu lub innych praktyk duchowych. W celach ich systematyzacji oraz uogólnienia filozof sięga po narzędzia fenomenologii i hermeneutyki¹²¹. Filozoficzne ujęcie złożonych wewnętrznych struktur doświadczenia hezychastycznego pokazało, iż są one ułożone w postaci swoistego „wewnętrznego organonu” (*внутренний органон*), interpretacji naukowej którego można

Cf. С.С. Хоружий, *Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии*, «Церковь и время» 2006, №2, s. 137–148; Idem, *Богословие – Исихазм – Антропология*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Санкт Petersburg 2012, s. 264–275; Idem, *Герменевтика телесности в исихастском опыте*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 175–193; Idem, *Для чего размыкать себя? Новая антропология из древнего принципа синергии*, «Бюллетень библиотеки Дом А.Ф. Лосева» 2012, № 15, s. 213–220; Idem, *Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы*, [w:] idem, *О старом и новом...*, op. cit., s. 207–260; Idem, *Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии*, [w:] *Совершенный человек. Теология и философия образа*, red. Ш.М. Шукуров, Институт востоковедения РАН, Moskwa 1997, s. 41–71; Idem, *Образ человека в православном подвижничестве*, [w:] *Культура и будущее России. Череповецкие Чтения 1991–1992*, red. ??, ??, Moskwa 1992, s. 3–16.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология, или духовная практика как трамплин для новой концепции человека*, synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H [11.01.2021].

Cf. С.С. Хоружий, *Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя*, «Московский психотерапевтический журнал» 2003, № 3(38), s. 5–25; Idem, *Опыт как органон*, «Философские науки», №1, s. 12–??; Idem, *Исихазм как пространство философии*, «Вопросы философии» 1995, №9, s. 80–94; Idem, *Исихазм и феноменология*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, op. cit., s. [s.n.].

Ibidem.

Taka metodologiczna strategia jest podobna do strategii Claude Lévi-Straussa interpretującego doświadczenie dzikich jako pewien wyjściowy antropologiczny fenomen oraz do strategii Husserla, który rozpatrywał doświadczenie matematyczne lub też – kognitywne, wyrażone w formule *cogito ergo sum*, jako „najmniejszą uratowaną cząstkę”, która może służyć podstawą dla nowej filozofii (cf. С.С. Хоружий, *Дискурсы внутреннего и внешнего...*, op. cit., s. 16–17; Idem, *Синергийная антропология, или духовная практика как...*, op. cit.).

dokonać w kontekście pewnego „zewnętrznego organon” (*внешний органон*) stworzonego specjalnie w tym celu. Pełne zrekonstruowanie diady składającej się z dwóch powyższych „organon” mogło uczynić możliwym „całościowe antropologiczne odszyfrowanie, ukazanie swoistego genomu rozpatrywanego zjawiska”¹²². Złożony proces realizacji zadania zbudowania organonu duchowej praktyki hezychazmu znalazł swój wyraz w opublikowanej w 1998 roku monografii rosyjskiego autora *Ku fenomenologii ascezy*¹²³.

Inspiracją do sięgnięcia po myśl hezychazmu był dla Chorużyja teologiczny nurt Syntezy Neopatrystycznej, u którego początków stali tacy autorzy prawosławni jak o. Georgij Fłorowski (1893–1979), Włodzimeirz Lossky (1903–1958) oraz o. John Meyendorff (1926–1992)¹²⁴. W ramach tego nurtu stawiano cel „powrotu do Ojców”, oczyszczenia prawosławnej teologii od naleciałości zachodniej scholastyki oraz filozofii świeckiej. Zarazem, nawiązując do takich autorów jak Maksym Wyznawca, Jan Damasceński, a przede wszystkim – Palamas, który odrzuca platonizm oraz neoplatonizm chrześcijański, przedstawiciele Syntezy Neopatrystycznej dążyli do nawiązania dialogu ze współczesnymi nutami filozoficznymi, pozostając przy tym w ramach dogmatyki chrześcijańskiej¹²⁵. Poza tym, w danym nurcie podkreślano rozumienie Kościoła jako wspólnoty eucharystycznej, apofatyczny wymiar teologii, jej powiązania z praktyką duchową, znaczenie teologicznych pojęć jak „przebóstwienie” (θεώσις) czy „synergia” (συνεργία)¹²⁶. Odrodził się też interes do ascetycznej tradycji hezychazmu. Wszystko to stwarzało płaszczyznę dla nowego postawienia problemu współczesnego człowieka w ramach dyskursu teologicznego¹²⁷.

Mimo istotnych podobieństw wynikających z zakorzenienia w „teologii energii” Palamasa oraz leżącej u jej podstaw ascetycznej tradycji hezychazmu uwidoczniła się niezależność SA od Syntezy Neopatrystycznej, kierunku w swej istocie bardziej historycznego i

C.C. Хоружий, *Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя*, op. cit., s. 20–21.

Cf. C.C. Хоружий, *К феноменологии аскезы*, Издательство гуманитарной литературы, Moskwa 1998 [wyd. I]; Idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.1, *К феноменологии аскезы*, t.2: *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012 [wyd. II, poszerzone].

T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu...*, op. cit.; C.C. Хоружий, *Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 289–302.

Cf. C.C. Хоружий, *Концепция неопатристического синтеза на современном этапе*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, op. cit., s. ??–??.

Pojęcie synergii już zdefiniowałem wyżej. Natomiast teologiczne pojęcie „przebóstwienia” odsyła do stanu stanu doskonałego zjednoczenia człowieka z osobowym Bogiem. Bardziej dokładnie znaczenie tego pojęcia oraz płynące z niego inspiracje dla SA omówimy w §4 niniejszej rozprawy.

Cf. C.C. Хоружий, *Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, op. cit., s. ??–??.

teologicznego aniżeli filozoficznego¹²⁸. Postrzegając siebie jako bezpośredniego kontynuatora powyższego nurtu, Choruży dąży do postawienia problemu antropologicznego raczej w ramach dyskursu filozoficznego. W tym celu on sięga po narzędzia teoretyczne wypracowane w egzystencjalizmie, fenomenologii oraz w hermeneutyce. Przy tym jednak, lekceważąc myśl filozoficzną powstającą na terenie ZSRR z wyjątkiem takich autorów jak Michaił Bachtin (1895–1975) czy Lew Wygocki (1896–1934), twórca SA przyjmuje, iż właściwym, po Srebrnym Wieku, etapem rozwoju myśli rosyjskiej był właśnie nurt Syntezy Neopatrystycznej¹²⁹.

Warto podkreślić, że spojrzenie na myśl Syntezy Neopatrystycznej z antropologicznego punktu widzenia pozwala Chorużyju na nowo zinterpretować relację zachodzącą pomiędzy teologią a filozofią¹³⁰. Heidegger traktował teologię klasyczną jako racjonalną, bardziej prymitywną od filozofii formę wiedzy. Jako taka, teologia nie pozwala ująć najgłębszych ontologicznych zagadnień. Natomiast filozof rosyjski zauważa, że prawosławne ujęcie teologii zasadniczo się różni od jej protestanckiego rozumienia. Tradycja prawosławna kładzie bowiem nacisk na te aspekty teologii, które odnoszą się do bezpośredniego duchowego doświadczenia, nie zaś do czysto intelektualnych aspektów doktryny chrześcijańskiej¹³¹. Choruży rozumie relację pomiędzy filozofią a teologią jako relację „filozofii i pewnego konkretnego rodzaju doświadczenia oraz konkretnych sposobów wyrażania tego doświadczenia”¹³². Podkreśla on, że w chrześcijaństwie wschodnim termin „teologia” nie oznacza „teoretycznego dyskursu o Bogu”, lecz raczej „bezpośrednie interpretowanie lub wyrażanie doświadczenia ludzkiego dążenia w stronę Boga”¹³³. Wobec tego możliwym staje się sięgnięcie po tradycję prawosławną jako źródło uniwersalnego antropologicznego

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология: веки развития*, op. cit., s. 14.

С.С. Хоружий, *Неопатристический синтез и русская философия*, «Вопросы философии» 1994, №5, s. 75–88; Idem, *Концепция неопатристического синтеза...*, op. cit., s. [s.n.]; Idem, *Неопатристический синтез и философия личности*, [w:] *Традиции России и Китая в глобализирующемся мире*, red. В.П. Рожков, Изд-во Саратовского университета, Saratów 2012, s. 44–50.

Cf. С.С. Хоружий, *Философия и теология: новые парадигмы отношений*, [w:] idem, *О старом и новом...* op. cit., s. 289–310 [tekst powstał w 1995–1998]; Idem, *Исихазм, синергийная антропология и диалог богословия и науки*, referat na konferencji «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», listopad, Kazań.

Cf. С.С. Хоружий, *Естественная теология и исихастское умозрение*, [w:] *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 276–288.

Ł. Leonkiewicz Ł., *Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, op. cit., s. 381.

Cf. S.S. Horyjy, *Eastern-Christian Discourse and Russian Philosophy: Basic Structures, Modern Problems*, [w:] *Faith and Reason in Russian Thought*, red. T. Obolevitch and P. Rojek, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 25–40.

doświadczenia, które może służyć za podstawę nowego spojrzenia na człowieka. Wypracowanie takiego obrazu stało się głównym zadaniem SA¹³⁴.

* * *

Na omawianym etapie rozwoju SA otrzymała też formę instytucjonalną. W 1993 roku, z inicjatywy Chorużyja, w ramach Instytutu Człowieka Rosyjskiej Akademii Nauk utworzono Laboratorium Synergicznej Antropologii, wokół którego zgromadzono środowisko akademickie składające się z psychologów, antropologów oraz historyków tradycji duchowej¹³⁵. Należy tu wymienić takie ważne dla dalszego rozwoju SA osoby jak wspomniany wyżej teoretyk sztuki, psycholog i filozof Oleg Genisaretski (ur. 1942), cybernetyk, filozof i tercjarz zakonu dominikanów Julij Szneider (1927–1998) oraz psycholog i religioznawca Mikołaj Muscheliszwili (ur. 1945), dyrektor prowadzonego przez jezuitów Instytutu św. Tomasza w Moskwie¹³⁶. W ramach Laboratorium początkowo badano głównie tradycję hezychazmu, następnie w pole zainteresowań włączono też inne duchowe praktyki i tradycje, psychologiczne praktyki oraz tradycje psychologicznej kultury¹³⁷. Wyniki pracy Laboratorium zostały ujęte w postaci pracy zbiorowej *Synergia. Problemy ascetyki i mistyki Prawosławia* poświęconej głównie tradycji hezychazmu oraz jej filozoficznym, psychologicznym czy kulturologicznym projekcjom¹³⁸. Książka zawiera też słownik pojęć tradycji hezychazmu oraz obszerną bibliografię tekstów poświęconych badaniom tejże tradycji.

Cf. С.С. Хоружий, *Исихастская формация богословия и ее современные перспективы*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 256–263; Idem, *Аскетика православия и идея синергии*, «Вестник Российского гуманитарного фонда» 1996, №1, s. 130–

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология: вехи развития*, op. cit, s. 15.

Ponadto Muscheliszwili był redaktorem naczelnym *Czasopisma kultury chrześcijańskiej „Symbol”*, jeden z numerów którego poświęcono tradycji hezychazmu. W roli jego autorów wystąpiło dwunastu prawosławnych i katolickich autorów (głównie jezuitów) z Grecji, Francji, Rosji, Wielkiej Brytanii oraz Włoch (cf. С.С. Хоружий, *Исихазм сегодня: православный подвиг как общехристианское достояние*, «Символ. Журнал христианской культуры» 2007, № 52). To właśnie w wydawnictwie Instytutu św. Tomasza ukazało się kilka ważnych monografii Chorużyja.

Cf. О.И. Генисаретский, *Обретение формы: человек становящийся. Разговор с Ольгой Баллой*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2006, №2, s. 13–14.

Cf. *Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия*, red. С.С. Хоружий, Издательство Ди-Дик, Moskwa 1995.

Poczynając od 1997 roku, wyżej wymienione osoby tworzyły jadro uczestników międzynarodowego (Grecja, Rosja, Bułgaria, Jugosławia, Rumunia, Gruzja) projektu mającego na celu zgromadzenie, tłumaczenie i krytyczne wydanie wszystkich zachowanych tekstów należących do tradycji hezychazmu. Owocem wieloletnich prac stał się wydany pod ogólną i naukową redakcją Chorużyja fundamentalny wolumin *Hezychazm. Bibliografia z adnotacjami*, znamionujący ważny etap w badaniach nad tradycją hezychazmu. Ta bardzo obszerna bibliografia hezychazmu zawiera ponad 10 000 pozycji bibliograficznych napisanych w 20 starożytnych i nowożytnych językach. W 14 rozdziałach tej swoistej encyklopedii hezychazmu wymieniono zarówno materiały krytyczne badaczy hezychazmu, jak i źródła ułożone alfabetycznie według autorów. W pracy uwzględniono teksty powstające na przestrzeni niemalże piętnastu wieków w Egipcie, Syrii, Imperium Bizantyjskim, Grecji, Rosji, Bułgarii, Serbii, Rumunii oraz Gruzji¹³⁹.

3.3. *Od „Paradygmatu Duchowych Praktyk” ku ogólnemu modelowi człowieka (1999–2003)*

Wypracowanie teoretycznego ujęcia doświadczenia hezychastycznego, sformułowanie aparatu pojęciowego niezbędnego do jego filozoficznej interpretacji, ukazanie jego wewnętrznej struktury, pozwoliło filozofowi rosyjskiemu na nowo spojrzeć na doświadczenia leżące u podstaw innych praktyk duchowych, takich jak: joga, buddyzm tantryczny, zen, taoizm czy sufizm. Porównawcza analiza doświadczenia ascetycznego w każdej z wymienionych tradycji ujawniła obecność wspólnego antropologicznego paradygmatu, co pozwoliło Chorużyju sformułować swoisty „Paradygmat Duchowych Praktyk”¹⁴⁰.

Tego rodzaju paradygmat, postrzegany jako uniwersalny metodologiczny aparat doświadczenia ascetycznego, przede wszystkim doświadczenia opisywanego w tradycji hezychazmu, stał się jednym z kluczowych pojęć jego monografii *O starym i nowym*, kategorią

Исихазм. Аннотированная библиография, red. С.С. Хоружий, А.Г. Дунаев, Издательский совет русской православной церкви, Moskwa 2004.

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели третьего тысячелетия*, [w:] *Философия науки. Синергетика человекомерной реальности*, red. В.И. Аршинов, Л.П. Киященко, П.Д. Тищенко, ИФ РАН, Moskwa 2002, s. 119; Idem, *Человек: сушее, трояко размыкающее себя*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 27–28; Idem, *Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта*, «Вопросы философии» 2003, №1, s. 38–62; Idem, *Шесть интенций на бытийную альтернативу*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, op. cit., s. 87, 111, 113.

spinającą w całość poruszone w książce zagadnienia¹⁴¹. Pierwszym z nich jest przedstawienie własnej interpretacji dziejów filozofii rosyjskiej. Choruży podkreśla fundamentalną dla jej kształtowania rolę dyskursu wschodnio-chrześcijańskiego¹⁴². Drugim ważnym tematem omawianej książki jest zdefiniowanie szczególnego rodzaju „energijnej ontologii”, właściwej dla powyższego dyskursu oraz nowa, odmienna od arystotelesowskiej, interpretacja filozoficznej kategorii energii¹⁴³. W monografii jest mowa także o „energijnej antropologii” wyrastającej z „energijnej ontologii” i rozpatrującej człowieka „w wymiarze energii”. W jej centrum uwagi znajdują się fenomeny i strategie „Granicy Antropologicznej”, której osiągnięcie implikuje transformację całego sposobu bycia człowieka w świecie¹⁴⁴.

Choruży eksplikuje też bardziej ogólny i uniwersalny antropologiczny paradygmat obecny w hezychazmie – „paradygmat synergii” wraz z leżącym u jego podstaw fenomenem „otwierania się” (*размыкание*) człowieka¹⁴⁵. Jak to ujmuje filozof rosyjski, w praktyce hezychazmu człowiek kieruje swoje energie ku meta-empirycznemu celowi, dąży do pojednania z energiami osobowego *Telosu*, znajdującego się poza horyzontem empirycznym. Asceta, osiągając w synergii zjednoczenia z takim *Telosem*, czyni siebie otwartym na działanie energii Innego Bycia (*Инобытие*)¹⁴⁶. Przejawy, w których dochodzi do wyjścia ku granicom horyzontu ludzkiej egzystencji, Choruży określa jako „przejawy graniczne” (*предельные проявления*). Dzięki nim człowiek jest w stanie samorealizować się w maksymalnie pełny sposób, w spotkaniu z Innym Byciem dochodzi do ukonstytuowania się jego osoby i tożsamości¹⁴⁷.

Odpowiednio, na tym etapie swojego rozwoju, SA wzbogaciła się o kategorie „Inne” (*Инное*), „otwarcie” (*размыкание*), oraz „graniczne antropologiczne przejawy” (*граничные*

Cf. С.С. Хоружий, *О старом и новом*, Алетея, Санкт Петербург 2000.

Cf. С.С. Хоружий, *Неопатристический синтез и русская философия*, [w:] idem, *О старом и новом*, op. cit., s. 35–61; Idem, *Философский процесс в России как встреча...*, op. cit., s. 62–116 [tekst powstał w 1974].

Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности*, [w:] idem, *О старом и новом*, op. cit., s. 311–350 [tekst powstał w 1996].

Cf. С.С. Хоружий, *Шесть интенций на бытийную...*, op. cit., s. 60.

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 35.

С.С. Хоружий, *Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека*, referat na konferencji «Учение Церкви о человеке», listopad 2001, Moskwa, *Материалы*, Moskwa 2002, s. 171–172.

Cf. С.С. Хоружий, *Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя*, «Вопросы философии» 2007, №1, s. 75–85.

антропологические проявления)¹⁴⁸. Wszystkie one opisują nie tylko człowieka realizującego praktyki duchowe, ale też człowieka jako takiego. Kategorie te są więc przez filozofa rosyjskiego postrzegane jako uniwersalne, odpowiednie do opisu człowieka jako takiego.

Następnie, wykorzystując powyższe pojęcia, Choruży przechodzi od badania praktyk duchowych ku zbudowaniu ogólnego antropologicznego modelu. Przyjmując założenie, że osoba i tożsamość są kształtowane w „doświadczeniu granicznym” (*предельный опыт*), poprzez „graniczne antropologiczne przejawy”, wprowadza on kolejne pojęcie – „granica antropologiczna” (*антропологическая граница*), rozumiane jako pełny zbiór granicznych przejawów człowieka¹⁴⁹. Pojęcie to zawiera już pełną informację o granicznym doświadczeniu człowieka i w ten sposób całkowicie wyznacza struktury jego osobowości i tożsamości. Na tej drodze filozof rosyjski formułuje nowy sposób deskrypcji człowieka w terminach „granicznych antropologicznych przejawów”. Opis konkretnej antropologicznej formacji, właściwej dla konkretnej kultury lub okresu dziejów, Choruży sprowadza do wyjaśnienia struktury odpowiedniej dla tej formacji Granicy Antropologicznej¹⁵⁰. Na omawianym etapie dochodzi on do wniosku, że taka granica składa się z trzech obszarów lub toposów: toposu zawierającego graniczne przejawy właściwe dla praktyk duchowych; toposu składającego się z granicznych przejawów „indukowanych” (*индуцируемые*) przez Nieświadome; i wreszcie – toposu obejmującego wirtualne antropologiczne przejawy¹⁵¹ (szczegółowo znaczenie tych pojęć wyjaśnimy w następnym rozdziale niniejszej rozprawy).

W ten sposób, przyjmując najbardziej ogólne antropologiczne założenia bazującego na „teologii energii” nurtu Syntezy Neopatrystycznej, filozof tworzy nowe uniwersalne podejście antropologiczne, w ramach którego człowiek jest postrzegany jako „energijny obraz” (*энергийный образ*)¹⁵². SA stopniowo uzyskuje pojęciowe ramy i alternatywny charakter wobec klasycznego podejścia do człowieka, bazującego na kategoriach istoty, substancji oraz podmiotu. Pierwszym syntetycznym ujęciem nowej koncepcji jako „nowego kierunku w transdyscyplinarnych antropologicznych badaniach” stała się wydana w 2005 monografia *Es-*

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, s. 119, 129.

Cf. ibidem, s. 126–127, 132; Idem, *Шесть интенций на бытийную...*, op. cit., s. 70–72.

Cf. Хоружий С.С., *Глобальная динамика универсума и духовная практика человека*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии...*, op. cit., s. 252–253 [tekst powstał w 2000]; Idem, *Синергийная антропология, или духовная практика...*, op. cit. [bez numeracji stron].

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, op. cit., s. 21 i dalej.

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели третьего...*, op. cit., s. 114, 134.

eje z *Synergicznej Antropologii*¹⁵³. Składa się na nią dwa obszerne, programowe artykuły stanowiące próbę całościowego przedstawienia SA¹⁵⁴, trzy stenogramy z wywiadów oraz dziewięć tekstów poświęconych pierwszym próbom zastosowania rodzącej się koncepcji do takich aktualnych fenomenów jak sztuka współczesna, globalizacja czy też do przeanalizowania kulturowej dynamiki współczesności.

3.4. Wypracowanie pragmatyki Antropologii Synergicznej (od 2004)

Następnym etapem rozwoju SA stało się więc wypracowanie pragmatyki nowej koncepcji, jej zastosowań przede wszystkim do zdiagnozowania sytuacji obecnego kryzysu antropologicznego, niemożliwego, zdaniem Chorużyja, do wyjaśnienia w ramach tradycyjnego antropologicznego modelu, ale też do szeregu innych zagadnień.

W tym okresie dalszemu rozwojowi uległ ponadto instytucjonalny status SA. W 2004 roku wspomniany już wyżej Instytut Człowieka został wchłonięty przez Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, na skutek czego należało szukać nowej formy istnienia dotychczasowego Laboratorium Synergicznej Antropologii. W 2005 roku Choruży, wraz z Genisaretskim, założył *non-profit* organizację Instytut Synergicznej Antropologii, zostając jej dyrektorem. Natomiast od 2006 roku przy Humanistycznym Uniwersytecie „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie działa Centrum Synergicznej Antropologii, powstałe jako wspólny projekt Instytutu Synergicznej Antropologii oraz powyższej uczelni¹⁵⁵. Instytut prowadzi badania w następujących obszarach: rozwój i zastosowanie SA w szerokim zakresie ludzkiej aktywności; antropologia praktyk duchowych i jej wpływ na cywilizację i kulturę; badanie „najnowszych trendów i zjawisk w sferze antropologicznej” jak „antropologia wirtualna, antropologia sztuki współczesnej, ekstremalne i psychodeliczne praktyki, praktyki transgresji oraz terroryzm”; wypracowanie nowej *episteme* dla dyscyplin humanistycznych jako całości¹⁵⁶. Natomiast Centrum Synergicznej Antropologii powstało jako jednostka skierowana na działalność pedagogiczną. W jego ramach były są prowadzone wykłady monograficzne ma-

Cf. С.С. Хоружий, *Очерки синергийной антропологии*, op. cit.

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, троюко размыкающее себя*, op. cit.; Idem, *Шесть интенций на бытийную...*, op. cit.

Е.С. Штейнер, *Хоружий Сергей Сергеевич* [on-line], www.hse.ru/org/persons/486081 [06.01.2021].

Cf. *Институт синергийной антропологии / об институте*, op. cit.

jące na celu popularyzację wyników badań prowadzonych przez Instytut¹⁵⁷. Dwie powyższe sfery aktywności są uzupełniane przez działalność informacyjną i popularyzatorską. Ma ona za zadanie zapoznać z ideami SA szerszą rzeszę badaczy działających w różnych dziedzinach humanistyki¹⁵⁸. Celem zarówno Instytutu, jak i Centrum jest „kontynuacja badań naukowych w ramach nowego, oryginalnego kierunku antropologicznego, rozwijanie szeroko zakrojonej działalności pedagogicznej mającej na celu zapoznanie studentów, doktorantów i nauczycieli akademickich z ideami oraz problemami rozwijanymi w ramach tego kierunku, wciągając ich do pracy badawczej i budując w ten sposób profesjonalne i twórcze centrum upowszechniające nowe antropologiczne myślenie”¹⁵⁹. Po śmierci Chorużyja stanem na początek 2022 roku, dalsze losy obu jednostek pozostają nieznane.

Od 2005 roku w ramach Instytutu Synergicznej Antropologii działa otwarte naukowe seminarium „Fenomen człowieka w jego ewolucji i dynamice”. Za życia filozofa posiedzenia odbywały się z reguły co miesiąc. Ich tematyka oscylowała wokół „konceptualno-teoretycznego jądra” SA i „humanistycznych strategii oraz praktyk zorientowanych na to jądro”¹⁶⁰. Jak dotychczas, przeprowadzono ponad 80 posiedzeń z udziałem filozofów, psychologów, teologów, tłumaczy, poetów oraz reżyserów teatralnych¹⁶¹. W ich trakcie omawiano takie tematy jak upadek klasycznej antropologii, nadejście Postczłowieka, antropologiczne aspekty współczesnej sztuki itd.¹⁶².

Jak już wyżej powiedziano, SA aspiruje do roli nowej *episteme* dla humanistyki jako całości¹⁶³, „transdyscyplinarnego dyskursu”, metodologicznego narzędzia „nowej konceptual-

Cf. О.И. Генисаретский, С.С. Хоружий, *Слово синантропологов*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, №3, s. 11–12.

Cf. С.С. Хоружий, *Труды и дни ИСА ЦСА*, op. cit., s. 53.

Институт синергийной антропологии / об институте, op. cit.

Cf. О.И. Генисаретский, *Обретение формы: человек...*, op. cit., s. 13–15.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как научный фонд семинара и эпистемологическая программа*, [w:] *Феномен человека в его эволюции и динамике*, Институт философии РАН, Moskwa 2009, s. 7–21.

Cf. *Феномен человека в его эволюции и динамике*, red. С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, Институт Философии РАН, Moskwa 2009; *Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института Синергийной Антропологии*, red. С.С. Хоружий, НовГУ имени Ярослава Мудрого, Nowogród Wielki 2013; Idem, С.С. Хоружий, *Труды и дни...*, op. cit., s. 58–59.

С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука наук о человеке*, [w:] *Этические и антропологические характеристики современного права в ситуации методологического плюрализма*, red. В.И. Павлов, А.Л. Савенок, Академия МВД РБ, Mińsk 2015, s. 5–20; Idem, *Дискурсивные трансформации в построении новой эпистемы для гуманитарного знания*, [w:] *Методология науки и дискурс-анализ*, ИФРАН, Moskwa 2014, s. 68–85.

izacji wszystkich podstawowych dyskursów w humanistyce”¹⁶⁴, uniwersalnego paradygmatu, „metodologicznego łącznika” pomiędzy teologią, antropologią oraz synergetyką¹⁶⁵. W przekonaniu filozofa rosyjskiego, charakteryzując człowieka poprzez jego „przejawy graniczne”, SA „posiada heurystyczny potencjał uniwersalnej metody deskrypcji oraz analizy dowolnych antropologicznych fenomenów”¹⁶⁶. W ramach tej koncepcji opracowano procedurę „antropologicznej lokalizacji”, która polega na przypisaniu do konkretnej klasy fenomenów antropologicznych odpowiednich „toposów Granicy Antropologicznej”¹⁶⁷. W ten sposób, dowolny humanistyczny dyskurs można przedstawić w synergiczno-antropologicznej perspektywie. Istota tej metody polega na przyporządkowaniu do danej dziedziny procesów czy fenomenów odpowiedniej klasy „przejawów antropologicznych”, którym odpowiada konkretna „antropologiczna formacja” rozumiana jako reprezentacja ludzkiej istoty realizującej pewien paradygmat konstytucji człowieka. Każdy taki paradygmat odpowiada pewnym sposobom otwarcia człowieka w „doświadczeniu granicznym”¹⁶⁸.

Przykładem podobnej „antropologicznej lokalizacji” jest **antropologizacja historii** (por. §9 niniejszej rozprawy). W takim ujęciu proces historyczny jawi się jako następstwo szeregu odmiennych „antropologicznych formacji”. SA opisuje człowieka jako pluralistyczną istotę, której struktury osoby oraz tożsamości są wyznaczone przez odmienne „toposy Granicy Antropologicznej”. Jak już wspomniano, Choruży wymienia trzy takie toposy: ontologiczny, ontyczny (lub też „topos Nieświadomego”) oraz wirtualny. Zgodnie z metodologią interpretacji historii przyjętą przez niego, w każdej konkretnej historycznej epoce dominuje jeden z trzech powyższych toposów. Według filozofa rosyjskiego, w okresach prehistorycznych topologiczna natura „przejawów antropologicznych” nie była jeszcze wyraźnie wyartykułowana. Toposy „Granicy Antropologicznej” znajdowały się wówczas niejako w formie zrosniętej, Choruży więc mówi w tym przypadku o archaicznych, przedosobowych

S.S. Horuży, *The Project of Synergic Anthropology: Spiritual Practice as the Basis for a New Conception of Man*, 2013, synergia-isa.ru/biblioteka/teksty-na-anglijskom [07.01.2021].

С.С. Хоружий, *Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы*, «Вопросы философии» 2011, № 12, s. 19–36.

Институт синергийной антропологии / об институте, op. cit.

Cf. С.С. Хоружий, *От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии*, «Точки. Пункта» 2008, № 1–4, s. 283–310.

Cf. С.С. Хоружий, *Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 13–36.

antropologicznych formacjach¹⁶⁹. W przypadku Średniowiecza mamy natomiast do czynienia z „człowiekiem ontologicznym”, który kształtuje własne struktury osobowe poprzez otwarcie na granicę z ontologicznie Innym wobec niego. Nowożytność – to czas przejściowej, nieotwierającej się na żadną granicę, formy „Człowieka Bezgranicznego” („Człowieka Kartezjusza”), kultywującego iluzję bezgranicznego postępu w poznawaniu otaczającej rzeczywistości jako główne zadanie i strategię człowieka. Powyższą formację zastępuje „Człowiek Ontyczny” („Człowiek Freuda”), kształtujący struktury własnej tożsamości w otwarciu na Granicę Ontyczną, na granicę własnej świadomości. Wreszcie, obecnie mamy do czynienia z „Człowiekiem Wirtualnym” kształtującym siebie poprzez otwarcie na Granicę z Wirtualnym.

Choruży stosuje powyższą metodologię interpelacji dziejów do pokazania **przemian człowieka europejskiego** (por. §4 niniejszej rozprawy), która zarazem służy swoistym uzasadnieniem SA pokazującym jej miejsce w dziejach antropologii europejskiej¹⁷⁰. W monografii *Latarnia Diogenesa. Krytyczna retrospektywa europejskiej antropologii* wydanej w 2010, filozof rosyjski śledzi proces stopniowego kształtowania „klasycznego antropologicznego modelu”, opartego na pojęciach istoty, substancji oraz podmiotu, w myśli Arystotelesa, Boecjusza, Kartezjusza, Kanta, Fichtego i Hegla. Następnie pokazuje on logikę powstania obrazu człowieka przeciwstawiającego się powyższemu modelowi w myśli Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera i Foucaulta¹⁷¹. W tym celu Choruży sięga po wypracowane w SA kategorie „Granica Antropologiczna”, „Człowiek Ontologiczny”, „Człowiek Ontyczny”, „dyskurs esencjalny” oraz „dyskurs energii”¹⁷². Odpowiednio, przedmiotem tej monografii jest „człowiek w jego relacji z własną Granicą: wyznaczany, konstytuowany przez Granicę – w filozofii, pociągany przez nią, wypróbowujący ją – w życiu”¹⁷³. Podobna retrospektywa klasycznej europejskiej myśli o człowieku pozwala nie tylko zrozumieć te czynniki, które doprowadziły do obecnego antropologicznego kryzysu, ale też ukazać załączki nowych, alternatywnych idei, do których należy odnieść i samą SA jako „radykałnie nieklasyczny” model człowieka.

Cf. С.С. Хоружий, *Труды и дни...*, op. cit., s. 53.

Cf. Ibidem, s. 54.

Cf. С.С. Хоружий, *Последний проект Мишеля Фуко в призме синергичной антропологии*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2009, №5, s. 11–43.

Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2010.

Ibidem, s. 9.

Nieco od innej strony, ale też na podstawie kluczowych kategorii SA, jej autor interpretuje **cywilizacyjny i kulturowy proces w Rosji** (por. §9). Filozof postrzega go jednak nie tyle jako następstwo kolejnych formacji antropologicznych, ile przede wszystkim w perspektywie ewolucji form świadomości rosyjskiej będącej skutkiem dynamicznego współdziałania w specyficzny sposób rozumianych duchowej, kulturowej oraz ludowej tradycji¹⁷⁴. W najszerzym sensie każda tradycja – to proces „translacji” w czasie i przestrzeni pewnych treści posiadających wartość dla danej społeczności oraz wewnętrzną spójność. Częścią tradycji są także odpowiednie społeczności, instytucje czy szkoły, które służą przechowaniu oraz przekazaniu w czasie treści danej tradycji. Odpowiednio do istniejącego w SA podziału na „dyskurs energii” oraz „dyskurs istoty”, Choruży wprowadza podział tradycji na takie, które przechowują i przekazują w czasie „treści energijne” oraz takie, które opiekują się „treściami esencjalnymi”. W momencie, gdy w danej tradycji zaczynają dominować „treści esencjalne” kosztem treści „energijnych”, ona traci „cywilizacyjną dynamikę”, stopniowo ulegając rozkładowi. Przyczyną takiego fenomenu jest m.in. zmiana dominującej Granicy Antropologicznej z „toposu ontologicznego” na „topos ontyczny”. Odwołując się do powyższej metodologii, Choruży pokazuje, iż w okresach harmonijnego współdziałania duchowej, religijnej oraz kulturowych tradycji (Ruś Kijowska w X–XII, Złoty wiek kultury rosyjskiej w XIX wieku) dochodziło do wzmożenia dynamiki cywilizacyjnej oraz rozkwitu w rozmaitych obszarach. Natomiast w okresach, gdy przeciwstawiano sobie religijną i duchową tradycję (Ruś Moskiewska XVII wieku) lub też one się rozwijały niezależnie od siebie (Rosja początków

wieku), rychło dochodziło do załamania całego kulturowego oraz politycznego organizmu¹⁷⁵. Problematyka podobnej antropologicznej interpretacji dziejów Rosji stała się jednym z kluczowych tematów obszernej monografii *Studia z rosyjskiej tradycji duchowej* wydanej w 2005 roku¹⁷⁶.

Śledząc przemiany kolejnych antropologicznych formacji czy struktur świadomości na przestrzeni wieków, zarówno w wymiarze europejskim jak też rosyjskim, Choruży dąży do ukazania dzisiejszych antropologicznych tendencji oraz do tworzenia możliwych scenariuszy

C.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм русского сознания*, «Человек.RU» 2011, №7, s. 124–146; Idem, *О духовной традиции вообще и о русской в частности*, [w:] Idem, *Опыты из русской духовной...*, s. 7–19; Idem, *Колочий клад: византийское наследие в его обоюдодострой актуальности*, «Журнальный клуб Интелпрос. Развитие и экономика» 2012, №4, s. 180–191.

Cf. C.С. Хоружий, *Этапы большого пути: 1917 как веха исторического упадка России*, «Вопросы философии» 2019, №4, s. 94–107.

Cf. C.С. Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции*, Издательский дом «Парад», Moskwa 2005 [wyd. I]; Idem, *Опыты из русской духовной...*, op. cit. [wyd. II, poszerzone].

ich realizacji¹⁷⁷. Bazując na ideach SA, filozof rosyjski analizuje **radykałne trendy antropologiczne** (por. §8 oraz §12) jak posthumanizm oraz transhumanizm, które, w jego przekonaniu, są wyrazem „trendu odejścia” lub „trendu eutanazji” człowieka jako gatunku. Poza tym SA jest wykorzystywana przez jej autora do analizy rozmaitych psychotechnik, „transformatywnych antropologicznych praktyk”, ekstremalnych cielesnych oraz wirtualnych praktyk. W przekonaniu filozofa, diagnozowanie, deskrypcja oraz sterowanie powyższymi trendami może pomóc w podłożeniu nasilających się negatywnych tendencji, o których była mowa wyżej¹⁷⁸.

Omawiane trendy są szczególnie widocznie w **sztuce współczesnej**, do której interpretacji też dobrze się nadają narzędzia wypracowane w SA. Autor rosyjski podkreśla, że dziś sztuka jest doskonałym wskaźnikiem zmian antropologicznych, wychwytyjąc te zmiany i nawet je przepowiadając. Jak zauważa Choruży, „to, co kiedyś nazywaliśmy sztukami pięknymi, z przyzwyczajenia wciąż tak określamy, ale nic wspólnego między tym, co się dawniej działo w obszarze sztuk wizualnych oraz tym, co w nim dzieje się dziś, absolutnie nie ma”¹⁷⁹. Według niego bazowe pojęcia estetyczne jak „akt twórczy” oraz „przedmiot sztuki” nadal istnieją, ale ich sens radykalnie się zmienił, obecnie należy przededefiniować to, co przez wieki określano jako obszar piękna lub estetyki. Zdaniem filozofa, w dzisiejszej sztuce mamy do czynienia z eksperymentami o charakterze nie estetycznym, ale raczej antropologicznym¹⁸⁰.

Choruży klasyfikuje antropologiczne praktyki ze względu na ich *telos* (ostateczny cel). Wyróżniony status mają dla niego „praktyki konstytutywne”, w których dochodzi do

C.C. Хоружий, *Аналитика размышления человека как...*, op. cit.; Idem, *Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2011, №7, s. 13–28. Idem, *К науке управления антропологическими трендами*, [w:] *Спектр антропологических учений*, red. П.С. Гуревич, ИФРАНМ, Moskwa 2012, s. 37–56;

Cf. C.C. Хоружий, *Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии*, «Философские науки» 2008, №2, s. 10–31; Idem, *Проблематика рисков современности: концептуальные основания и ведущие подходы*, «Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал» 2015, №1, s. 131–157; Idem, *Об управлении практиками и трендами в виртуальной реальности*, [w:] *Гуманитарные чтения РГГУ. 2014*, ред. Е.И. Пивовар, РГГУ, Moskwa 2015, s. 187–198.

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские лекции, III–IV*, «Вестник Томского государственного университета» 2009, № 2(6), s. 104.

Cf. C.C. Хоружий, *Школа – традиция – трансляция: эстетическая проблема в антропологическом освещении*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 347–367.

kształtowania jądra osoby, struktur tożsamości¹⁸¹. Według SA człowiek się konstytuuje w doświadczeniu granicznym. Wyodrębnia się tu trzy paradygmaty konstytucji człowieka odpowiadające trzem toposom „Granicy Antropologicznej”. Tym paradygmatom, z kolei, odpowiadają klasy konstytutywnych „praktyk siebie”¹⁸², przede wszystkim są to praktyki duchowe, które, jako jedyne, „konstytuują człowieka w byciu”. Inne konstytutywne „praktyki siebie” wiążą się z obszarem Nieświadomego oraz Wirtualnego. Reszta codziennych praktyk nie dotyczy struktur osoby, nie dochodzi w nich do przemian osoby. Istnieją też praktyki, które, nie mając charakteru konstytutywnego dla osoby oraz tożsamości, jedynie krystalizują takie, już istniejące, struktury. Do tej klasy Choruży odnosi praktyki kulturowe i artystyczne, w tym też – teatralne, które „nie tworzą jądra osobowego, ale są zdolne skutecznie go kultywować, wzbogacać i rozwijać”¹⁸³.

Ilustracją do tego służy autorowi rosyjskiemu wizja teatru jako systemu antropologicznych praktyk zaproponowana przez Jerzego Grotowskiego (1933–1999)¹⁸⁴. Odwołując się do kategorii opracowanych w SA, filozof porównuje ze sobą „praktykę teatralną” Teatru Laboratorium z „praktyką duchową” hezychazmu¹⁸⁵. Staje się to możliwe dzięki temu, że w obu przypadkach zakłada się priorytet antropologicznego nad społecznym, psychologicznym, estetycznym czy religijnym. W tej perspektywie przedstawienie teatralne jawi się jako „praktyka siebie”, w której aktor „pracuje ze sobą samym i sam dla siebie”¹⁸⁶. Wobec zadań antropologicznych wszystkie pozostałe zadania teatru (estetyczne, psychologiczne, społeczne lub religijne) mają dla reżysera polskiego charakter wtórny. Te pierwsze są stawiane w wymiarze praktyk antropologicznych, natomiast pozostałe realizują się w wymiarze tekstu literackiego. Dlatego „teatralna antropologia” prowadzi do deprecjonowania dramaturgii oraz literatury na korzyść „laboratorium antropologicznych treningów”. Grotowski, podobnie jak to czyni Choruży, rozpatruje człowieka jako „twór energijny” wyznaczany przez własne granice.

Н.З. Башинджагян, О.И. Генисаретский, С.С. Хоружий, *Театральная антропология Ежи Гротовского*, [w:] *Феномен человека в его эволюции и динамике...*, op. cit., s. 362.

Według Foucaulta, „praktyki siebie” – to „świadome i poddane refleksji praktyki, poprzez które człowiek dąży do przemiany siebie samego” (cf. M. Foucault, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, [w:] idem, *Dits et écrits*, vol. II, Gallimard, Paryż 2001, s. 1364).

Н.З. Башинджагян, О.И. Генисаретский, С.С. Хоружий, *Театральная антропология Ежи Гротовского*, op. cit., s. 362.

Por. Z. Osiński, *Szlakiem Grotowskiego: od Teatru Źródeł ku Nienadówce*, [w:] A. Jamrozek-Sowa (red.), *Źródła pamięci. Grotowski – Kantor – Szajna*, Wydawnictwo Mitel, Rzeszów 2011, s. 9–

Cf. ibidem, s. 360–362.

Cf. ibidem, s. 360.

Porównując ze sobą „teatralną antropologiczną praktykę” z „praktyką duchową”, autor rosyjski zauważa, że *telosem* obu jest przemiana prowadząca do „wewnętrznego scalania człowieka”. Aktor nie gra, ale uprawia „praktykę siebie”, „dokonuje sondażu obszaru własnego doświadczenia”, czyni „akt całkowity” wyrastający z impulsów pochodzących z głębi ciała i scalający wszystkie władze człowieka. W takim akcie dochodzi do pokonania opozycji „maski” oraz „człowieka naturalnego”¹⁸⁷. Maska reprezentuje wszystkie zewnętrzne „automatyzmy” życia, bezosobowe działania i reakcje wypełniające istnienie, punkt wyjścia dla aktora zmierzającego do wewnętrznej przemiany w „akcie całkowitym” osiąganym na drodze wysiłku obnażania siebie, w swoistym granicznym doświadczeniu¹⁸⁸.

Warunkiem scalania w obu przypadkach jest wytworzenie pewnego wewnętrznego centrum. W hezychazmie mówi się o „rozumie-biskupie” sterującym wszystkimi władzami człowieka¹⁸⁹. Reżyser polski zaś postuluje cel wytworzenia centrum sterującego świadomością. W interpretacji SA, w obu przypadkach chodzi o scalanie ze sobą energii należących do różnych poziomów ludzkiej istoty – rozumu i serca w przypadku tradycji hezychazmu oraz ciała i rozumu w systemie Grotowskiego, o „sztukę sterowania źródłami i nurtami energii w człowieku”, stąd, teatralna antropologia polskiego reżysera jest przez Choruzjya traktowana jako przykład „energijnej antropologii”¹⁹⁰. Ponadto, obie praktyki są oparte na ścisłej metodzie służącej zagwarantowaniu odtwarzalności doświadczenia ascetycznego oraz „aktu całkowitego” odpowiednio. Tak praktyka hezychazmu jest ujęta w postaci organon (w sensie arystotelesowskim), praktyka Grotowskiego zaś – w „partyturę fizycznych i wokalnych działań” obejmującą „partyturę ruchów każdej części ciała osobno”¹⁹¹. Partytura nie jest sformalizowanym zapisem, ona się składa z „impulsów, wznoszących się z głębi ciała w kierunku tego, co jest na zewnątrz”¹⁹². Podobne wstępne impulsy, jako „załączki aktów” rejestruje też SA w praktykach duchowych. W interpretacji Choruzjya partytura Grotowskiego jawi się jako

Cf. J. Grotowski, *Ku teatrowi ubogiemu*, [w:] idem: *Teksty zebrane*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Warszawa– Wrocław 2012.

Cf. ibidem.

Cf. С.С. Хоружий, *Психология врат как врата метапсихологии*, «Московский Психотерапевтический журнал» 1999, №2, s. 129; Idem, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 38.

Cf. Н.З. Башинджагян, О.И. Генисаретский, С.С. Хоружий, *Театральная антропология Ежу Гротовского*, op. cit., s. 352, 369.

Ibidem, s. 367.

Ibidem, 368.

„partytura nie aktów, ale energii, partytura konfiguracji energii”¹⁹³. W tej perspektywie, pomiędzy „teatralną antropologiczną praktyką” a „praktyką duchową” istnieją też zasadnicze różnice. W „akcie całkowitym” scalanie dokonuje się za sprawą oddziaływań na podświadomość ze strony „Granicy Ontycznej”, nie ma tu mowy o otwarciu na inny horyzont bytowy, osiągnięciu „Granicy Ontologicznej”, jak to ma miejsce w duchowej praktyce hezychazmu. Poza tym, w „akcie całkowitym” dochodzi jedynie do „wcielenia siebie”, wyartykułowania „ludzkiego jądra”. Natomiast w praktyce duchowej postuluje się transcendowanie, przekształcenie siebie, kształtowanie samego tego jądra¹⁹⁴.

Odwołując się do SA, filozof rosyjski podkreśla też znaczenie antropologicznego wymiaru **fenomenu postsekularyzmu** (por. §10), konieczność prowadzenia dialogu pomiędzy Religijnym a Świeckim. Ma on się odbywać nie tylko na płaszczyźnie politycznej, społecznej lub epistemologicznej, co jest cechą sekularnego, protestanckiego oraz katolickiego podejścia do postsekularyzmu, ale przede wszystkim na gruncie „antropologicznego doświadczenia” będącego udziałem zarówno sekularnej, jak i religijnej świadomości¹⁹⁵. Podobne podejście do dialogu jest, zdaniem Chorużyja, wyrazem swoistości tradycji prawosławnej, podkreślającej nie tyle wartość wiary jako drogi do prawdy, ile znaczenie „żywego doświadczenia duchowego, jego niezbędność [...] do kształtowania całościowej osoby ludzkiej”¹⁹⁶. Przy tym, dialog na płaszczyźnie „antropologicznego doświadczenia” jest możliwy nie tyle w wymiarze politycznym, społecznym czy intelektualnym, ile przede wszystkim – jako więź osobowa, w której dochodzi do wymiany „treściami egzystencjalnymi”¹⁹⁷. Filozof rosyjski postrzega Religijne i Sekularne jako „alternatywne paradygmaty konstytucji człowieka”, kształtujące się w otwarciu na transcendentne (np. Absolut, Bóg) oraz immanentne (np. Nieświadome, społeczeństwo) odpowiednio. W ten sposób, dialog między Religijnym a Sekularnym jest przez Chorużyja postrzegany przede wszystkim jako dialog pomiędzy „człowiekiem religijnym” a „człowiekiem sekularnym”. Pierwszy realizuje „paradygmat ontologicznego otwarcia”, kształtuje się w otwarciu na Rzeczywistość należącą do innego (w

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 368–369.

С.С. Хоружий, *Антропологические измерения постсекулярной парадигмы*, [w:] *Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе*, КГУ, Kazań 2011, s. 534–552; Idem, *Постсекуляризм и антропология*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2012, №8, s. 15–34.

С.С. Хоружий, *Православный взгляд на концепцию «постсекулярного»*, «Журнал Московской Патриархии» 2012, №2, s. 77.

Ibidem.

stosunku do człowieka) horyzontu bytowego. Drugi natomiast jest wyznaczany jedynie przez predykat „bycia niereligijnym” i nie posiada żadnego konkretnego konstytuującego go paradygmatu¹⁹⁸. „Człowiek sekularny” jest więc przez filozofa rosyjskiego określany jako „mieszana antropologiczna formacja” zawierająca cechy „człowieka bezgranicznego” (aktualizującego kognitywną i technologiczną relację w stosunku do rzeczywistości empirycznej postrzeganej jako nieskończony Wszechświat), „Człowieka Ontycznego” (konstytuującego się w otwarciu na Nieświadome) oraz „Człowieka Wirtualnego” (konstytuującego się w otwarciu na rzeczywistość wirtualną). W ten sposób SA interpretuje fenomen postsekularyzmu jako „dualistyczną antropologiczną konfigurację” realizującą „dialogiczne partnerstwo” dwóch odmiennych paradygmatów konstytucji człowieka¹⁹⁹.

Ponadto, Choruży sięga po SA, aby przedstawić **ekologiczny problem oraz problem techniki** (por. §11 niniejszej rozprawy) w nowej, antropologicznej perspektywie²⁰⁰. Wypracowana w jego koncepcji strategia „diagnostyki antropologicznych trendów”, ich „antropologicznej lokalizacji”, służy do ukazania antropologicznych mechanizmów wyznaczających dzisiejszą ekologiczną sytuację. W celu ujęcia problemu ekologicznego w perspektywie antropologicznej niezbędnym stało się zwrócenie się ku problemowi techniki jako sery łączącej antropologię z ekologią. Tworząc własną, „antropologiczną” interpretację fenomenu techniki, Choruży bierze pod uwagę już istniejące w myśli rosyjskiej idee dotyczące techniki opracowane m.in. przez Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), Pawła Florenskiego (1882–1937) oraz Mikołaja Fiodorowa (1829–1903)²⁰¹. Jednak w znacznie większym stopniu autor SA inspirowany jest myślą Martina Heideggera oraz patrystycznym rozumieniem zagadnienia relacji człowieka do świata stworzonego. Odwołując się do kluczowych dla opracowanej przez autora niemieckiej filozofii techniki, pojęć *das Gestell* oraz *τέχνη*, Choruży mówi o dwóch „modalnościach rozwoju techniki” – antyontologicznej oraz ontologicznej²⁰². Właśnie ta pierwsza leży u podłoża agresywnej ekologicznej polityki właściwej dla naszej cywilizacji od czasów Nowożytności. Odpowiednio, podołanie obecnego kryzysu ekologicz-

Cf. С.С. Хоружий, *Антропологические измерения постсекулярной...*, op.cit.

Cf. ibidem.

Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций синергической антропологии*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2014, №9, s. 148–171; Idem, *Восточно-христианский дискурс и проблема техники*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, op. cit., s. 553–567.

Cf. С.С. Хоружий, *Русская религиозно-философская мысль и проблема техники*, referat na konferencji «Отношение Церкви к новым информационным технологиям (антропологический аспект)», maj 2015, Ławra Troicko-Siergijewska.

Cf. С.С. Хоружий, *Восточно-христианский дискурс и проблема...*, op. cit., s. 553.

icznego jest możliwe jako przejście od antyontologicznej do ontologicznej modalności, jako „powrót Ontologicznego człowieka” w jego tradycyjnej (chrześcijańskiej) lub też nowej, jeszcze nieistniejącej dziś, reprezentacji²⁰³. Autor rosyjski rekonstruuje ekologiczną świadomość „człowieka chrześcijańskiego” jako jednej z możliwych reprezentacji Ontologicznego człowieka. W tym celu on sięga po wywodzącą się z patrystyki ideę „Kosmicznej Liturgii”, badając jej powiązania z ideą o przebóstwieniu człowieka i kosmosu. Ta ostatnia jest swoistą syntetyczną koncepcją, na którą się składają chrystologiczny, antropologiczny oraz kosmologiczny aspekty, spajane ze sobą poprzez teologicznie oraz antropologicznie rozumianą kategorię energii²⁰⁴. W kontekście SA Kosmiczna Liturgia może być rozumiana jako zestaw „praktyk antropologicznych”, których celem jest nie tyle osiągnięcie ekologicznej harmonii (technologiczne i naukowe praktyki), ile przebóstwienie świata wykraczające poza stan wszelkiej immanentnej, ontycznej harmonii (praktyki duchowe)²⁰⁵.

Innym fenomenem, który autor rosyjski tłumaczy z perspektywy SA, jest **globalny kryzys etyczny**²⁰⁶. Filozof wskazuje na jego powiązania z „klasycznym antropologicznym modelem” bazującym na zachodniej metafizyce. Następnie on analizuje europejskie oraz poza europejskie alternatywy do tego modelu, łącznie z nieklasyczną antropologią zawartą implicitnie w ascetycznej praktyce wschodniego chrześcijaństwa. Choruży pokazuje, w jaki sposób taka antropologia może generować nową, nieklasyczną etykę²⁰⁷, którą on opisuje jako antykantowską, „nienormatywną”, „nieuniwersalistyczną”, „doświadczalną” oraz „fenomenologiczną”²⁰⁸.

Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 160.

Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема в свете исихастской духовности*, referat na konferencji «Афон — уникальное духовное и культурное достояние современного мира», czerwiec 2013, Bielgrad; Idem, *Космическая литургия как экологический принцип православной культуры*, «Философия и культура» 2016, № 2(98), s. 268–274; S.S. Huruju, *The Patristic Idea of Cosmic Liturgy as the Basis of the Relationship between Orthodox Theology and Science*, [w:] *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential*, red. G.E. Woloschak, V.N. Makrides, Brepols Publishers, Turnhout 2018, s. 86–89.

Cf. ibidem, s. 93.

Cf. С.С. Хоружий, *Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе*, «Этика науки», Институт философии РАН, Moskwa 2007, s. 85–97; Idem, *О нравственной катастрофе и миссии регистратора*, «Вестник Свято-филаретовского института» 2019, № 31, s. 54–74.

Cf. С.С. Хоружий, *Две формации исихастской этики*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 4–25.

С.С. Хоружий, *Кризис классической европейской...*, op. cit, s. 93–96.

Teoretyczne narzędzia rozwinięte w SA są też wykorzystywane do zainicjowania opartego na nowych zasadach dialogu pomiędzy różnymi cywilizacyjnymi projektami²⁰⁹ czy też dialogu pomiędzy różnymi duchowymi tradycjami²¹⁰. Rozwijając własny projekt m.in. jako konsekwentne uogólnienie antropologii zawartej w praktyce hezychazmu, filozof formułuje ogólny **Paradygmat Duchowej Praktyki** obejmujący też dalekowschodnie praktyki duchowe, co pozwala na ich analizę w ramach SA. Choruży porównuje hezychazm i zen buddyzm z punktu widzenia leżącego u ich podstaw ascetycznego doświadczenia, które autor rosyjski postrzega jako „doświadczenie antropologiczne”. W obu przypadkach podobne doświadczenie jest ujmowane w formie duchowo-antropologicznego procesu mieszczącego się w paradygmacie drabiny – do osiągnięcia ostatecznego celu danej praktyki asceta musi przejść przez kolejne stopnie swoistej „drabiny doskonałości”. Struktura tej drabiny jest jednak w obu praktykach odmienna, jak też odmiennym jest ontologiczny kształt *telosu* tychże praktyk. W praktyce zen jej ostateczny cel jest rozumiany jako stan Satori, w hezychazmie zaś – jako stan doskonałej synergii prowadzący do przebóstwienia. Poza tym Choruży dostrzega pewnych korelacji pomiędzy buddyjskim pojęciem Dharma a kategorią energii w teologicznej interpretacji praktyki hezychazmu²¹¹. Dla chrześcijańskiej praktyki duchowej najwyższym stanem duchowym jest horyzont dynamicznego, „osobowego bycia-relacji” należącego do innego niż człowiek „horyzontu bytowego”. Natomiast *telos* ascetycznej praktyki zen ma charakter statyczny i stanowi jedynie pewien korelat Nicości, której bogatą i wyrefinowaną nomenklaturę opracowano w buddyzmie. Więc zastosowanie narzędzi wypracowanych w SA pozwala porównywać ze sobą rozmaite praktyki duchowe z punktu widzenia leżącego u ich podstaw „antropologicznego doświadczenia”. W ten sposób „sięgnięcie po pojęcia odwołujące się do bezpośredniego doświadczenia oraz wyrastające z niego, pozwala,

C.C. Хоружий, *Глобализация и поиск новой модели человека*, [w:] *Кризис цивилизации сквозь призму антропологии. Материалы к заседанию клуба «Красная площадь» 20 декабря 2005 г.*, s. 3–11; Idem, *Глобалистика и антропология*, [w:] idem, *Очерки синергической антропологии*, op. cit., s. 368–396; Idem, *Глобалистика: идеи к постановке проблемы*, [w:] *Диалог цивилизаций и международные отношения*, red. О.А. Колобов, Издательский дом Медина, Moskwa 2009.

Cf. C.C. Хоружий, *Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания*, [w:] *Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке*, red. Д. Спивак, Н. Табар, ФКИЦ ЭЙДОС, Sankt Petersburg – Bejrut 2009, s. 160–171; S.S. Horuju, *Christianity in the Contemporary World: In search of New Perspectives of a Dialogue of Religions*, [w:] *World Religions in the Context of the Contemporary Culture: New Perspectives of Dialogue and Mutual Understanding*, red. D. Spivak, S. Shankman, Russian Institute for Cultural Research, Sankt Petersburg 2011, s. 16–24.

C.C. Хоружий, *Дзэн как органон*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергической...*, op. cit., s. 522–572; Idem, Е.С. Штейнер, *Дхарма, дзэн и синергическая антропология. Преамбула*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергической...*, op. cit., s. 477–479.

pozostając na gruncie własnej duchowej tradycji, w sposób wystarczająco głęboki zrozumieć tradycję odmienną, staje się możliwym *spotkanie w głębi*, dialog odmiennych tradycji w głębi doświadczenia”²¹².

Ponadto, filozof rosyjski formułuje zasady stosowania SA do problematyki **filozofii społecznej**²¹³. Przede wszystkim, on wprowadza pojęcie „interface antropologicznego i społecznego” jako obszaru, w którym fenomeny antropologiczne kształtują rzeczywistość społeczną. Przykładem takiego *interface* (łącznika, wspólnego obszaru) jest zjawisko samobójczego terroryzmu, które może być interpretowane jako ekstremalna antropologiczna praktyka (wyraz antropologicznego) oraz jako ekstremalna społeczna praktyka (wyraz społecznego). Aby opisać powyższe *interface*, Choruży wytycza konceptualne powiązania pomiędzy SA a filozofią społeczną oraz wskazuje na strukturalne i dynamiczne relacje zachodzące pomiędzy antropologicznym a społecznym wymiarami rzeczywistości. W perspektywie SA człowiek się jawi jako dynamiczna konfiguracja swoistych „antropologicznych przejawów” odpowiadających trzem toposom „Granicy Antropologicznej”. Każda taka konfiguracja kształtuje odpowiednią rzeczywistość społeczną. Kategorią łączącą wymiar antropologiczny z wymiarem społecznym jest dla Chorużyja „praktyka antropologiczna”. Wśród takich praktyk filozof wyodrębnia „praktyki duchowe” (w których formuje się konstytucja człowieka, struktury jego osoby oraz tożsamości), „praktyki przyległe” (zorientowane na duchową praktykę, w różnej mierze przyswajające jej cele i wartości, zasady samoorganizacji oraz postawy życiowe) oraz „praktyki podtrzymujące” (traktujące zapożyczone z duchowej praktyki treści na sposób twórczy, rozwijając je i poszerzając na coraz to nowe obszary antropologicznej oraz społecznej rzeczywistości). Trzy powyższe klasy praktyk tworzą hierarchiczną strukturę zarówno w wymiarze antropologicznym, jak i społecznym²¹⁴. Podobna struktura umożliwia przejście od antropologicznego do społecznego dyskursu, od praktyk antropologicznych do praktyk społecznych, od strategii antropologicznych ku wzorcom społecznego zachowania²¹⁵. Perspektywy zastosowania SA do zagadnień filozofii społecznej stały się tematem przewodnim wydanej w 2016 monografii *Społeczeństwo a synergia: koloni-*

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские лекции*, III–IV, «Вестник Томского государственного университета» 2009, № 2(6), s. 106.

C.C. Хоружий, *От синергийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максом Вебером*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной...*, op. cit., s. 708–726; Idem, *Аскеза как стратегия социализации*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 314–

Cf. C.C. Хоружий, *От синергийной антропологии...*, op. cit., s. 714–715.

Cf. ibidem, s. 724.

zowanie *interface*. Książka ta jest swoistym podsumowaniem pragmatyki wypracowanej w ramach SA. Składają się na nią teksty dotyczące niemalże wszystkich wyliczonych wyżej dziedzin zastosowania nowej antropologicznej koncepcji²¹⁶.

3.5. Dalsze perspektywy rozwoju Antropologii Synergicznej (stan na 2022)

Podsumowaniem powyższych poszukiwań stała się praca zbiorowa *Latarnia Diogenesa. Projekt Synergicznej Antropologii we współczesnym humanistycznym kontekście*, która ujrzała światło dzienne w 2010 roku. Zawarto w niej teksty Chorużyja, jak też innych autorów z Austrii, Grecji, Polski oraz Rosji, w mniejszym lub większym stopniu odwołujących się do SA²¹⁷. Zmierając za Diogenesem, podjęli się oni poszukiwaniom Człowieka w horyzoncie współczesności, sięgając w tym celu po SA występującą tu w roli słynnej latarni greckiego filozofa. W swych transdyscyplinarnych dociekaniach wychodzą oni z ogólnego założenia, że człowiek jest konstytuowany poprzez uczynienie siebie otwartym. W monografii podjęto próbę ogarnięcia całego problemowego pola SA, dzieląc go na cztery działy. Rozdział I poświęcono filozoficznemu ujęciu „praktyk siebie” jako kluczowej kategorii do dalszego opracowania pragmatyki SA, problematyce osoby oraz tożsamości, nieklasycznym „modu-
som podmiotowości”²¹⁸. W rozdziale II jest mowa o „praktykach duchowych”, nie tylko chrześcijańskich, ale także buddyjskich, znalazły się tu też teksty poświęcone rekonstrukcji obecnych w tychże praktykach założeniom antropologicznym²¹⁹. W rozdziale III zebrano teksty naświetlające możliwe powiązania SA z obszarem psychoterapii oraz psychologii²²⁰. Wreszcie, rozdział IV poświęcono problematyce interdyscyplinarnej oraz perspektywom

Cf. С.С. Хоружий, *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), Kazan 2016.

Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010.

Cf. С.С. Хоружий, *Практики себя и духовные практики: две парадигмы неклассической антропологии*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект...*, op. cit., s. 74–239; С.А. Смирнов, *О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект...*, op. cit., s. 273–305.

Cf. Д.А. Клепов, *Концепция времени в духовных практиках: исихазм и буддизм*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект...*, op. cit., s. 449–476; Е.С. Штейнер, С.С. Хоружий, *Дхарма, дзэн и синергийная антропология*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект...*, op. cit., s. 477–572.

Cf. С.С. Хоружий, *Три школы внимания: Гурджиев – Гуссерль – исихазм*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект...*, op. cit., s. 596–619; В. Термос, *Кризис желания. Размышления о точках пересечения психоанализа Лакана со святоотеческим богословием*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект...*, op. cit., s. 679–693.

wykorzystania SA jako metodologicznego paradygmatu dla całej humanistyki²²¹. Monografię zamyka stenogram czterogodzinnego wykładu Chorużyja poświęconego podstawom, historycznym oraz filozoficznym aspektom nowej antropologicznej koncepcji²²². W książce znalazło się też miejsce na zwięzłą bibliografię dotyczącą SA.

Obecnie idee zawarte w SA są rozwijane przez szereg autorów w Rosji oraz poza jej granicami. Pośród innych, Ludmiła Gribanowa (Rosja) bada możliwości zastosowania koncepcji Chorużyja do dzieła muzycznego. Autorka postrzega muzykę jako wyraz dążenia człowieka do przekroczenia Ontologicznej, Ontycznej lub Wirtualnej Granicy Antropologicznej, co pozwala m.in. po nowemu spojrzeć na historię muzyki oraz na jej klasyfikację²²³. Natomiast Olga Bogdanowa (Rosja), inspirując się myślą Chorużyja, bada twórczość Fiodora Dostojewskiego, dokonuje „antropologicznej diagnostyki” dzieł rosyjskiego pisarza, przedstawiając wybrane, opisywane w nich, antropologiczne fenomeny z punktu widzenia SA. Analizując struktury świadomości bohatera oddającego się rozmarzeniu, Bogdanowa odwołuje się zarówno do kategorii pokusy ważnej dla ascezy hezychazmu jak też pojęcia „Człowieka Wirtualnego” jako jednej z antropologicznych formacji wyodrębnianych przez filozofa rosyjskiego²²⁴. Z kolei Kristina Stoeckl (Austria) wykorzystuje idee SA do spojrzenia na współczesną myśl polityczną, m.in. do porównania koncepcji wolności w filozofii Alasdaira McIntyre’a, Johna Rawlsa oraz Isaiah Berlina²²⁵. Badaczka aktywnie zajmuje się też popularyzacją myśli Chorużyja na Zachodzie²²⁶. Wadim Pawłow (Białoruś), zainspirowany SA,

Cf. С.С. Хоружий, *От синергийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максом Вебером*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной...*, op. cit., s. 708–726; Idem, *Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме постчеловека)*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной...*, op. cit., s. 767–785; О.Д. Агапов, *Социальная философия в контексте идей синергийной антропологии (пролегомены)*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной...*, op. cit., s. 727–739.

С.С. Хоружий, *Лекции по введению в синергийную антропологию*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии*, op. cit., s. 841–915.

Л.М. Грибанова, *Музыка как синергия и неклассическая модель человека*, «Обсерватория Культуры» 2020, № 1(17), s. 4–15.

Cf. О.А. Богданова, *Человек Достоевского в свете синергийной антропологии*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 161–194; Idem, *Синергийная антропология как продуктивный метод литературоведческого анализа (на примере повести Ф.М. Достоевского «Хозяйка»)*, «Новый филологический вестник» 2012, № 1(20), s. 109–117; С.С. Хоружий, *Исихастская антропология в Братьях Карамазовых*, [w:] *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 193–223.

Cf. K. Stoeckl, *Synergetic Anthropology and Freedom*, 2008, synergia-isa.ru/biblioteka/teksty-na-anglijskom [06.01.2021].

Cf. K. Stoeckl, *New frontiers in Russian religious philosophy: The philosophical anthropology of Sergey S. Horujy*, „Russian Studies in Philosophy” 2019, nr 57(1), s. 3–16.

opracowuje nowy, „postklasyczny”, „nienormatywny”, „energiczny” dyskurs prawny²²⁷. Oleg Agapow (Rosja) rozwija przedstawione już wyżej wstępne intuicje dotyczące możliwości przyłożenia SA do obszaru nauk społecznych²²⁸. Poza tym Sergiusz Awanesow (Rosja) rozwija psychologiczne oraz personalistyczne aspekty idei wypracowanych przez Chorużyja²²⁹. Wreszcie, pomysły rosyjskiego filozofa pod względem możliwości ich zastosowania w różnych dziedzinach humanistyki są dziś studiowane także w Polsce²³⁰. Perspektywicznym wydaje się nam zastosowanie SA do nowego postawienia pytań z zakresu bioetyki wiążących się z kolizjami wokół rozumienia tożsamości. Uważamy bowiem, że idee Chorużyja mogą się okazać pomocne w rozpoznawaniu niebezpieczeństw dla zachowania tożsamości człowieka ze strony współczesnych medycznych czy genetycznych praktyk.

Bardziej szczegółowo wybrane dziedziny zastosowania SA, jak poszukiwania nowej *episteme* dla humanistyki, analiza aktualnych trendów antropologicznych (Postczłowiek, transhumanizm, wirtualizacja), zjawisko Postsekularyzmu, kryzys ekologiczny czy możliwości „antropologicznej” interpretacji logiki procesów cywilizacyjnych i historycznych przemian struktur świadomości w ramach wybranej kultury, zostaną przedstawione w trzecim rozdziale niniejszej rozprawy.

C.S. Хоружий, *Новая антропология как...*, op. cit., s. 19–20; Cf. В.И. Павлов, *Энергийно-правовой дискурс как постклассическая антропология права. К началу деконструкции классической модели юридической ответственности*, «Правоведение» 2012, №2, s. 14–39; Idem, *Синергийная антропология и постклассическая антропология права: к вопросу об антропологическом подходе к пониманию права*, «Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал» 2015, №1, s. 211–239.

Cf. О.Д. Агапов, *Очерки синергийной социальной философии*, Познание, Kazań 2008; Idem, *Синергийно-антропологическое видение общества*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2008, №4, s. 130–139; Idem, *Идея синергии в контексте современной социальной философии*, «Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал» 2015, №1, 91–114.

C.S. Аванесов, *Личность как синергийная конституция*, «Философские науки» 2008, №2, s. 33–46. Idem, *Любовь как синергийная стратегия*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 87–94.

Cf. Ł. Leonkiewicz, *Postrenesans rosyjski Kierunki i perspektywy rozwoju współczesnej filozofii rosyjskiej na przykładzie koncepcji W. Bibichina i S. Chorużyja*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019; K. Leśniewski, *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „ЕЛПИСЬ” 2010, No 12, s. 71–95; M. Sławińska, *Antropologia Siergieja Chorużego. Człowiek w dynamice rozwoju współczesnej kultury*, [w:] *Słowiańskie kultury wobec problemów współczesności i przeszłości*, red. H. Kowalska-Stus, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2015, s. 7–20; Т. Оболевич, *Единство духа. Восточно-христианский исихазм и японский дзен буддизм в творчестве Томаса Мертона и С.С. Хоружего*, «Соловьёвские исследования» 2017, № 2(54), s. 129–143; R. Turowski, *Synergetic Anthropology by Sergey Horujy as a Key to the Interpretation of the Historical Process: A Symphonic Unity of the Spiritual and Cultural Tradition*, [w:] *Religion and Culture in Russian Thought. Philosophical, Theological and Literary Perspectives*, red. T. Obolevitch, P. Rojek, Pickwick Publications 2014; Idem, *The Crisis of Classical Anthropological Model: Anthropological Mission of Post-Secularism according to Sergey Horujy*, [w:] *Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, red. T. Obolevitch, P. Rojek, Pickwick Publications 2015; J. Kuffel, *Paradygmat Synergiczny – szansa na integrację humanistyki*, „Politeja” 2013, nr 26, s. 587–598.

Rozdział II

GLÓWNE ANTROPOLOGIA GRANICY: CZŁOWIEK JAKO ISTOTA „OTWIERAJĄCA SIĘ” NA TRZY SPOSOBY

§4. Konteksty Antropologii Synergicznej w ujęciu diachronicznym (historycznym)

A my cóż: widzowie, zawsze i wszędzie
ku wszystkiemu zwróceni, nigdy na zewnątrz!
Za dużo. Porządkujemy. I się rozpada.
Porządkujemy znów i rozpadamy się sami²³¹.

4.1. Antyczne inspiracje i kontrowersje: temat człowieka w myśli Platona, Plotyna, stoików i Arystotelesa

Patrząc na historię zachodniego kulturowego uniwersum z punktu widzenia miejsca w nim antropologii, Choruży dostrzega pierwszych „całościowych (цельных) antropologicznych wyobrażeń o człowieku jako takim” w nurcie orfickim. Już jednak w tej tradycji człowiek był postrzegany jako „rozdarty pod względem wewnętrznej struktury, wartości i losu, [...] statusu ontologicznego”²³². Składał się on z wyraźnie oddzielonych od siebie i przeciwstawianych cielesności (jako ciała-grobowca, σώμα-σήμα) oraz kojarzonej z nieśmiertelnością duszy (ψυχή)²³³. Dalszym etapem rozwoju tej antropologicznej linii była myśl Platona, w której centrum znalazł się bytowy dramat duszy. Filozof grecki zaznacza autonomię duszy od ciała, podkreśla jej łączność z inteligibilnym światem idei²³⁴. Mówiąc o platońskiej teorii duszy, Choruży zwraca uwagę, że los duszy jawi się w niej jako „ontologiczny proces, obejmujący szereg aktów bytowych – przejść, przemian, w których się tworzy i zrywa więź duszy z

R.M. Rilke, *Elegia VIII*, [w:] idem, *Elegie duinejskie i Sonety do Orfeusza*, tłum. A. Lam, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели третьего тысячелетия*, «Философия науки» vol. 8: *Синергетика человекомерной реальности*, ИФ РАН, Moskwa 2002, s. 108.

Według Chorużyja, w archaicznej greckiej religii brakowało wyraźnego podziału na cielesność i pierwiastek duchowy, co wydaje się kwestią dyskusyjną (cf. H. Lorenz, *Ancient Theories of Soul*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul> [dostęp: 18 maja 2021]).

Cf. Platon, *Fedon*, 79a–80b, 102b–107b, tłum. W. Witwicki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2021; Idem, *Państwo*, X, 610e–611a, tłum. W. Witwicki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2020.

ciałem; [...] proces bytowy, w którym dusza i człowiek nie są pasywni, czynią [świadomy] wysiłek, podejmują decyzje, dlatego proces ten można określić jako drogę, dramatem”²³⁵.

Powyższe motywy (na przykład motyw powrotu, ἐπιστροφή), są kontynuowane w myśli Plotyna²³⁶. Jak zauważa Choruży, wszystkie emocje towarzyszące bytowemu dramatu duszy są skierowane na „dewaluację ciała [...], na podkreślenie otchłani dzielącej duszę i ciało”²³⁷. W ontologicznej wizji Plotyna dusza zajmuje miejsce pomiędzy materią a światem inteligibilnym. Dokonuje ona wyboru pomiędzy zejściem na poziom pierwszego a wznoszeniem ku drugiemu²³⁸. Autor SA zauważa, że w takiej antropologii „dusza jest kategorią bliską rozumowi i cały dramat [człowieka] przybiera wyraźne intelektualne zabarwienie”. Jego zdaniem u Plotyna, w porównaniu z myślą Platona, „nasila się motyw wolitywnego i rozumnego wysiłku, samoorganizacji, proces bytowy [wznoszenia duszy]. Jest on konstytuowany jako realizacja ontologicznego dążenia, założonego w samej naturze duszy”²³⁹. Choruży dostrzega ponadto w myśli plotyńskiej wzmocnienie aspektów dynamiki, procesu, energii. Zarazem jednak jej „uporczywy dualizm odzwierciedla substancjalne i esencjalne spojrzenie na rzeczywistość”²⁴⁰. Nie chodzi w niej o „dynamikę ontologiczną”, ponieważ „hellenistyczna logika jedyne go bytu” (antyczna ontologia jedyne go bytu) nie zakłada możliwości zmiany ontologicznego statusu człowieka. Podobne spojrzenie już z założenia nie jest, zdaniem rosyjskiego filozofa, antropocentryczne. Człowiek jawi się w tej myśli jako „natura mieszana, która nie może wystąpić w roli pierwszej i generującej zasady ani dla religijnego, ani też filozoficznego dyskursu”²⁴¹.

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 109.

Cf. Plotyn, *O pięknie*, [w:] idem, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I, PWN, Warszawa 1959, s. 113 [I.6].

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 109.

Cf. Plotyn, *Enneady*, op. cit., II 9, 2, I 8, 4.

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 110.

Ibidem.

Ibidem.

Choruży przeciwstawia neoplatońskiej antropologię stoicką, która jest budowana na zasadach obcych dualizmowi i „esencjonalizmowi”²⁴². Przypisuje on stoikom „aktywistyczny, energiczny sposób postrzegania rzeczywistości”²⁴³. Zauważmy w tym miejscu, że tradycja stoicka, ma szczególne znaczenie dla kształtowania SA. Odwołując się do doświadczenia asce-tycznego w hezychazmie (ἠσυχία, milczenie, wyciszenie), dokonując jego antropologicznej interpretacji, Choruży bowiem sięga po pojęcie „praktyk siebie” (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, *les techniques de soi*). Już wcześniej zostało ono wprowadzone do filozofii przez Foucaulta i odnosiło się początkowo przede wszystkim do praktyk stoickich²⁴⁴. Według francuskiego filozofa takie praktyki, to „procedury, istniejące [...] w każdej cywilizacji, proponowane lub przypisywane indywidualom w celu utrwalenia ich tożsamości, jej podtrzymywania oraz zmiany; [procedury] możliwe dzięki aktywności panowania nad sobą lub poznawania siebie”²⁴⁵. „Praktyki siebie” – to „zamierzone i poddane refleksji praktyki, poprzez które ludzie nie tylko ustalają dla siebie zasady zachowania, ale też dążą do przemiany siebie”²⁴⁶. Praktyki siebie są „praktykami i doświadczeniami, dzięki którym podmiot dokonuje na samym sobie przekształceń koniecznych do tego, by zyskać ów dostęp [do prawdy] – czy będzie to oczyszczenie,

W tym miejscu sprecyzujmy znaczenie pojęcia „esencjonalizm”. W kategoriach Synergicznej antropologii „esencjonalizm” – to ogólne określenie wszelkiego teoretycznego dyskursu, w którym pojęcie istoty (esencji) jest traktowane jako wyjściowa, główna zasada danego dyskursu. Pozostałe pojęcia tegoż dyskursu są wyznaczane w relacji do istoty (esencji). Zakłada się przy tym, że „w każdym wydarzeniu lub przedmiocie, w istnieniu jako takim dokonuje się aktualizacja pewnych esencjalnych zasad i przede wszystkim samej istoty”. Z racji swojego powiązania z esencjalnymi zasadami konkretne wydarzenie czy zjawisko jawi się jako skończone i posiadające własny cel (*telos*), jako realizujące (aktualizujące) pewną istotę. Wzorcem esencjalizmu dla Chorużyja jest metafizyka Arystotelesa (cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Санкт Петербург 2000, s. 313).

Cf. ibidem. Według Deleuze stoicy ujawniają to, co „wymknęło się Idei, [co] wypływa na powierzchnię, zdąża do bezcielesnej granicy, by odtąd reprezentować wszelką możliwą idealność, pozbawioną jednak właściwej jej przyczynowej i skuteczności duchowej [...]. Symulakry tracą odtąd swój status podziemnych buntowników, za to uwydatniają się będą ich «efekty» (nie dbając o terminologię stoicką, można by je nazwać «fantazmatami»). To, co najgłębiej skryte, stało się czymś najbardziej jawnym” (G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011, s. 24).

Cf. С.С. Хоружий, *Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко)*, «Вопросы философии» 2016, №8, s. 89–102.

M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, [w:] idem, *Dits et écrits*, t. II, Gallimard, Paryż 2001, nr 304, s. 1032.

M. Foucault, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, [w:] idem, *Dits et écrits*, t.2, Gallimard, Paryż 2001, nr 338, s. 1364; cf. idem, *Technologies of the Self. Lectures at University of Vermont Oct. 1982*, [w:] *Technologies of the Self*, University of Massachusetts Press 1988, s. 16–49.

asceza, wyrzeczenie, konwersja spojrzenia czy przemiana egzystencji”²⁴⁷. Podobny proces Choruży określa jako „konstituowanie podmiotu, jego osoby i tożsamości”, jako „stawanie się prawdziwym sobą” (*истинным собой*)²⁴⁸. Odwołując się do Foucaulta, autor SA stwierdza, że ascetyczna praktyka w hezychazmie – to „antropologiczna praktyka, w której się dokonuje konstituowanie podmiotu”. Wobec tego, na jej podstawie można rozbudować „całościową deskrypcję antropologicznej rzeczywistości”. Oceniając interpretację stoicyzmu dokonaną przez francuskiego filozofa, Choruży stwierdza, że z tej interpretacji wyłania się nowy paradygmat konstytucji człowieka, „Paradygmat Praktyki Duchowej”. Jest to paradygmat zasadniczo odmienny od paradygmatu klasycznej europejskiej antropologii, w którym człowiek jest konstituowany poprzez aktualizację własnej istoty²⁴⁹.

Analizując arystotelesowską myśl o człowieku, autor SA zwraca uwagę, iż fundamentalne dla niej pojęcie οὐσία, tłumaczone na łacinę jako *substantia* lub *essentia*, nie jest „kategorią antropologiczną”. Pojawia się ono raczej jako „zasada maksymalnej ogólności [...] scalająca arystotelesowski porządek rzeczy”²⁵⁰. Cechą wyróżniającą człowieka jest dla Arystotelesa posiadanie rozumu, stanowiącego pierwiastek boski w człowieku, „rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem”. Przy tym, specyficzną cechą życia ludzkiego jest dla Stagiryty „życie zgodne z rozumem”²⁵¹. Odpowiednio, szczęście i przeznaczenie człowieka jest kojarzone z „pogrążeniem w samowystarczalną, nieposiadającą empirycznych interesów, stosowanych celów działalność rozumu określaną jako życie kontemplatywne”²⁵². Czynność rozumu, która jest „teoretyczną kontemplacją [...] zdaje się nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią, [...] ta właśnie czynność będzie doskonałym szczęściem człowieka”²⁵³. W interpretacji rosyjskiego filozofa, podobne uprzywilejowane traktowanie rozumu zbliża arystotelesowskiego człowieka do nurtu antropologii dualistycznej wywodzącego się od or-

M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2016, s. 36 [wykład 6 stycznia 1982, część I]. Przy tym, „dostęp do prawdy” filozof francuski rozumie jako „konieczną przemianę podmiotu, jeśli miał być on w końcu zdolny do prawdy” (ibidem, s. 37).

Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Издательство Института философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2010, s. 501.

Ibidem.

Ibidem, s. 11.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 382 [1178 a–b], cf. s. 215–217 [1141 a].

С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 13.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, op. cit., s. 380–381 (1177, b20, b26).

fików²⁵⁴. Według Chorużyja w antropologii chrześcijańskiej takie ontologiczne rozdwojenie się nasiliło: „w odróżnieniu od antycznej ontologii jedyne go bytu [arystotelizm], ontologia chrześcijańska utwierdza ontologiczny dystans pomiędzy doczesnym, empirycznym oraz absolutnym, boskim horyzontami”²⁵⁵.

Filozof rosyjski podkreśla, że w chrześcijaństwie ujawniło się też jeszcze inne podejście do człowieka, wywodzące się z patrystyki, podejście prawie nieobecne w filozofii. W patrystyce „brak dualizmu w antropologii, intelektualizmu oraz ideału intelektualnej kontemplacji w etyce”²⁵⁶. Przyjęto w niej „holistyczny obraz człowieka, w którym rozum tworzy jedność z całą ludzką istotą, chociaż posiada własną specyfikę oraz szczególnego rodzaju zadanie”²⁵⁷. O patrystycznej perspektywie będzie mowa dalej, przy okazji omówienia wschodniochrześcijańskiej antropologii.

W wymiarze praktycznym antropologia Arystotelesa ma charakter normatywny. Zdaniem autora SA, wynika on z „esencjalnego charakteru dyskursu” Stagiryty. Poszczególne byty powiązał on według przyczyny i skutku. Całą rzeczywistość zaś ujął w siatkę przyczyn i celów²⁵⁸. Filozof rosyjski stwierdza, iż „podobne totalne ukierunkowanie nie jest ani znoszone, ani osłabiane przez dostępne dla człowieka możliwości decyzji i wyboru: [w obszarze ludzkiej wolności] również panuje zadany odgórnie system celów, w polu [wolnej] decyzji oraz wyboru [człowieka] pozostają zaś nie cele, ale jedynie środki”²⁵⁹. Filozof rosyjski podkreśla, że w antropologii Stagiryty „człowiek z założenia podlega prawu, problem natomiast

Podobne skojarzenie arystotelizmu z orfizmem wymaga być może szerszej dyskusji. Poprzestańmy jednak na tym, że mamy tu do czynienia z autorską interpretacją antropologii zachodniej.

Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 13. Istnienie takiego ontologicznego dystansu sprzyja zwiększeniu roli „dynamicznych”, „nie esencjalnych”, „energijnych” kategorii w dyskursie filozoficznym (cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 316).

С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 14.

Ibidem.

Cf. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 2005, Księga II, 196, a5–a10.

С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 14. Wbrew temu co twierdzi Choruży, u Arystotelesa czytamy: „cel jest przedmiotem życzenia, środki zaś do celu prowadzące — przedmiotem namysłu i postanowienia” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, op. cit., s. 89 [1113, a14]). Warto się zastanowić, czy podobne synonimiczne użycie pojęć „decyzji” (jako aktu intelektualnego) oraz „wyboru” (jako aktu woli) jest uzasadnione. Jak się zdaje, Choruży nieco arbitralnie interpretuje, wyrywając je z szerszego kontekstu, następujące słowa Stagiryty: „namyślamy się [dalej] nie nad celami, lecz nad środkami, które do tych celów wiedą”, pomijając dalsze rozwinięcie tej myśli: „nie namyśla się bowiem lekarz nad tym, czy ma uzdrowić, ani mówca nad tym, czy ma przekonać słuchaczy, ani mąż stanu nad tym, czy ma wprowadzić należyte ustawy, ani nikt inny nad celem; lecz wytknąwszy sobie pewien cel, zastanawiają się, w jaki sposób go osiągnąć i za pomocą jakich środków” (ibidem, s. 85–85 [1112 b2]).

stanowi to, czy prawu podlega Kosmos, który ma charakter boski i tajemniczy”²⁶⁰. Tak rozumiane prawo nakazuje „być umiarkowanym, zdobywać majątek, troszczyć się o ciało i o inne tego rodzaju sprawy”²⁶¹. W podobnym „normatywnym dyskursie” ludzkie istnienie całkowicie jest reglamentowane przez siatkę praw, przybierających formę norm i zasad.

Dalej, omawiając antropologię Arystotelesa, filozof rosyjski zwraca uwagę na to, w jaki sposób są w niej obecne „aspekty statyczności i dynamizmu bytu ludzkiego”. Z jednej strony, ontologia jedyne go bytu, leżąca u podstaw myśli Stagiryty, decyduje o statyczności zawartego w niej antropologicznego modelu, „we wszystkim, co się dzieje z człowiekiem i co mu należy uczynić, natura ludzka jest obecna w postaci niezmienionej”²⁶². Z drugiej jednak strony, w człowieku arystotelesowskim obecny jest też element ruchu i zmiany. Przejawia się on w wyobrażeniach na temat realizacji przez człowieka etycznego ideału oraz osiągnięcia szczęśliwości. Podobny dynamizm jest ogólną cechą metafizyki Stagiryty, w której ważne miejsce zajmuje pojęcie energii (ενέργεια), którą należy rozumieć jako „to, co czyni, że jakaś rzecz jest, lecz nie w ten sposób, w jaki jest wówczas, gdy jest w możliwości”²⁶³. Choruży podkreśla, iż w odróżnieniu od idei platońskich, arystotelesowskie pojęcie istoty zawiera w sobie aspekt realizacji, aktualizacji danej istoty, jej przejścia od możliwości do aktu. Ten aspekt jest przez Stagirytę wyrażany za pomocą pojęć entelechii (ἐντελέχεια) oraz energii. Istota postrzegana jako pełnia własnej realizacji jest przez Arystotelesa określana jako entelechia, natomiast sama aktywność, działanie skierowane na taką realizację wyraża się przez pojęcie energii.

Za sprawą tych dwóch pojęć metafizyka Arystotelesa istotnie pogłębia i poszerza obraz rzeczywistości o kategorie procesu oraz działania. Jak jednak zauważa filozof rosyjski, ten obraz zostaje ograniczony przez swoiste rozumienie wszelkiego procesu „w kontekście entelechii [aktu], jako aktualizacji pewnej istoty”²⁶⁴. Choruży dostrzega w arystotelesowskiej myśli o człowieku pewną dwoistość: „zakładając fundamenty konceptualnego myślenia za pomocą odkrytych przez siebie pojęć istoty, kategorii oraz sylogizmu, Stagiryta używa ich

C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 15.

Arystoteles, *Etyka Wielka*, [w:] idem, *Etyka Wielka. Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977, s. 59 (1196 a2–a3) [Księga I, *O sprawiedliwości*, 1196 a2–a3].

C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 16.

Cf.: „aktem (ενέργεια) jest to, co przysługuje rzeczy, ale nie tak, jak rozumie się ją w możliwości” (Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t.2, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, s. 51 [Księga IX, 1048 a30–a31]).

C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 16.

przede wszystkim tam, gdzie są one efektywne”²⁶⁵. Autor SA podkreśla, że już człowiek anty-czny był „złożony, zmienny i trudno uchwytny dla jakiegokolwiek konceptualizacji”²⁶⁶. Wobec tego, w celu ujęcia człowieka w ramy swojej filozofii, Arystoteles „miał postąpić z człowiekiem w sposób dyscyplinarny, podporządkować go prawom”²⁶⁷. Wyrazem tego podporządkowania są, zdaniem Chorużyja, arystotelesowska etyka i polityka. Jeśli natomiast chodzi o kategorie antropologiczne, to jedynie rozum zostaje przez Arystotelesa włączony do metafizyki. Przy tym, „jako przedmiot metafizyczny, rozum oddala się od człowieka, mówienie o nim już nie stanowi części dyskursu antropologicznego”²⁶⁸. Filozof rosyjski klasyfikuje arystotelesowską myśl o człowieku oraz zbudowany na niej późniejszy „klasyczny europejski model antropologiczny” jako należący do „dyskursu esencji” (*дискурс сущности*). Natomiast własną antropologiczną koncepcję widzi on jako utrzymaną w dyskursie energii²⁶⁹.

Według Chorużyja, w ramach przedstawionego nurtu wywodzącego się od Platona, w którego centrum postawiono rzeczywistość metafizyczną, powstawał gmach klasycznej europejskiej metafizyki. Człowiek był w niej rozpatrywany jako „równy samemu sobie [*человек есть то, что он есть*], stanowiący statyczną, niezmienną rzeczywistość dającą się ująć w definicję, zamknąć w siatce kategorii”²⁷⁰. Od nowożytności zaczęły się nasilać rozbieżności tego obrazu z rzeczywistym, empirycznym, czy też – mistycznym, doświadczeniem człowieka. Innymi słowy, „dyskurs metafizyczny okazał się niezdolnym dostarczyć zrozumienia kluczowych fenomenów epoki, która nastąpiła”²⁷¹. Dziś, zdaniem rosyjskiego filozofa, metafizyka stała się „pomnikiem z przeszłości, szkołą i skarbcem myśli raczej niż jej twórczą pracownią”²⁷². Nie powstała dla niej adekwatna alternatywa. Logika przemian europejskiej antropologii jawi się Chorużyju jako równoległa z drogą filozofii. Jego zdaniem, heideggerowskie „zapomnienie bycia” znajduje swój wyraz w „zapomnieniu człowieka”²⁷³.

Ibidem, s. 18–19.

Ibidem, s. 19.

Ibidem.

Ibidem.

Omówimy szczegółowo tę kluczową dla SA dychotomię, wraz z zaproponowaną przez Chorużyja interpretacją arystotelesowskiego pojęcia energii, w dalszych ustępach naszej rozprawy.

Ibidem, s. 7.

Ibidem, s. 8.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 2.

4.2. *Antropologia Boecjusza jako „punkt bifurkacji”. Problematyka osoby oraz specyfika myśli o człowieku na chrześcijańskim Zachodzie i Wschodzie*

Następnym po Arystotelesie ważnym etapem przemian zachodniej myśli o człowieku stała się, zdaniem autora SA, myśl Boecjusza (480–524). Miała ona stanowić „granice, punkt bifurkacji, w którym uwidoczniły się, następnie oddzielone od siebie, dwie ścieżki europejskiej myśli o człowieku”²⁷⁴. Sprecyzujmy, o jakie dwie ścieżki chodzi Chorużyju. Reprezentacją pierwszej służy filozofowi rosyjskiemu arystotelesowska myśl o człowieku. Z jednej strony Stagiryta „postępował z człowiekiem na sposób dyscyplinarny, podporządkowując go prawom”²⁷⁵ w ramach etyki oraz polityki. Z drugiej natomiast strony, w metafizyce Arystotelesa pojawia się filozoficzna analiza człowieka, nie jako całości, ale jego aspektu intelektualnego w postaci rozumu. W ten sposób zdaniem Chorużyja nie można mówić o antropologii arystotelesowskiej jako osobnym dziale w systemie greckiego filozofia. Myśl o człowieku jako całości jest tu bowiem nieobecna, będąc podzielona pomiędzy praktyczną problematyką postępowania człowieka (etyka, polityka) a abstrakcyjnymi dociekaniem dotyczącymi rozumu ludzkiego (metafizyka). Powyższy podział był wciąż obecny także w metafizyce nowożytnej. Według Chorużyja „antyantropologizm, wyparcie człowieka – to immanentna cecha metafizyki jako takiej”²⁷⁶. W ramach drugiej ze wspomnianych ścieżek mówienia o człowieku ostatni miał być rozpatrywany poza metafizyką, zajmując miejsce w centrum filozoficznej refleksji. Przyjęcie takiej perspektywy uczyniło możliwym istnienie antropologii jako mowy o człowieku jako całości. Przykładem służy tu chrześcijaństwo, które „niosło w sobie potężny impuls na zmianę orientacji całego światopoglądu i sposobu postrzegania świata w kierunku antropologii”²⁷⁷. Podobna zmiana znalazła swój wyraz w nowym antropologicznym dyskursie, który się stał częścią dogmatycznej teologii: „w swoim filozoficznym aspekcie, Bogoczłowieczeństwo – to nic innego jak utwierdzenia tożsamości ontologii z antropologią”²⁷⁸. Wydaje się, że do tej drugiej ścieżki myśli o człowieku można zaliczyć część chrześcijańskiej antropologii, w której podkreślano rolę doświadczenia, myśli o wyraźnym egzystencjalnym zabarwieniu. Według Chorużyja ta ostatnia była bardziej charak-

Ibidem, s. 18.

Ibidem, s. 19.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 19.

terystyczna dla chrześcijaństwa wschodniego niż zachodniego. Bardziej szczegółowo będzie o tym mowa niżej. Wspólnym i zarazem – kluczowym toposem tych dwóch ścieżek było zagadnienie osoby jako takiej, nieobecnej w myśli antycznej i zrodzonej z doświadczenia chrześcijańskiego.

W centrum refleksji Boecjusza inicjującej powstanie „metafizycznej koncepcji indywiduum jako autonomicznego i samowystarczalnego aktora myślenia i działania”²⁷⁹, znalazł się problem indywiduacji. Alternatywę dla takiej antropologii stanowiła, zdaniem Choruzyja, kształtująca się w tymże okresie trynitarna i chrystologiczna teologia, w której m.in. precyzowano kategorię Osoby. Ponadto, w myśli Ojców Kapadockich, uwidoczniły się zasady nowego traktowania filozofii jako takiej²⁸⁰. Metodologiczną zasadę chrześcijańskiego odczytywania antycznej filozofii teolog prawosławny Georgij Fłorowski (1893–1979) określił jako przetapianie (*переплавка*)²⁸¹. Przykładem ostatniego jest pojęcie hipostazy (ὑπόστασις) stosowane w odniesieniu do Boskich Osób. W filozofii Arystotelesa to pojęcie dotyczyło konkretnej jednostkowej substancji (πρώτη οὐσία)²⁸². Natomiast Ojcowie Kapadoccy utożsamili hipostazę z pojęciem osoby (πρόσωπον), pierwotnie należącym do mowy potocznej i rozumianym jako maska teatralna (προσωπεῖον), ale też – jako część głowy ludzkiej²⁸³. W dyskursie patrystycznym pojęcie hipostazy oddzielono od pojęcia substancji. Podstawą dokonywanego w tym przypadku przetapiania, stanowiącego „zgorzenie dla Żydów, a głupstwo dla pogan” (Kor 1, 23), było, w przekonaniu Choruzyja, autentyczne chrześcijańskie doświadczenie (doświadczenie pojednania z Chrystusem). To ostatnie istotnie się różniło od doświadczenia filozoficznego, kluczowe znaczenie w nim miało wyobrażenie o „Boskiej Osobie jako rzeczywistości obdarzonej pełnią i zarazem – doskonałym, absolutnym stopniem obecności”²⁸⁴. Pojęcie osoby nie odnosiło się tu bezpośrednio do empirycznego in-

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология. На путях...*, op. cit., s. 4.

Cf. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, WAM, Kraków 2006; Bazyli Wielki, św., *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1972; Warsonofiusz (Doroszkiwicz), *Antropologia i ascetyzm*, „ЕЛПИС” 2010, nr 21(2), s. 51–70.

Г.В. Флоровский, *Восточные отцы IV века*, Издательство Белорусского Экзархата, Mińsk 2006, s. 91.

Cf. Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., t.1, s. 247 [Księga V, 1017b]; Ibidem, t.2, s. 8–11 [Księga VIII, 1042 a–b].

Cf. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t.3, PWN, Warszawa 2003, s. 666 [II, 2, 647b].

C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 20, 22.

dywiduum. Relacja ostatniego do Osoby Boskiej stała się natomiast zagadnieniem teologii chrystologicznej²⁸⁵.

Punktem wyjścia, toposem zaznaczającego się podziału w antropologii chrześcijańskiej na wschodni i zachodni nurty, stało się zagadnienie osoby. Zdaniem autora SA, Boecjusz, tworząc odpowiednik pojęcia osoby w dyskursie łacińskim, nie dokonuje jego przetapiania w świetle nowego, chrześcijańskiego doświadczenia. Na skutek tego, kategoria osoby jest przez Boecjusza traktowana nie jako specyficzne teologiczne, ale raczej antropologiczne pojęcie²⁸⁶. Z kolei w patrystyce „byt osobowy [rozumiany jako byt Boski] postrzegano jako szczególny ontologiczny horyzont, inny wobec bytów doczesnych”²⁸⁷. Zdaniem rosyjskiego filozofa, Boecjusz, będąc świadom obecności w kategorii osoby podobnego ontologicznego wymiaru, nie mógł jednak wyrazić go w dostępnym mu języku filozoficznym. Umieścił on dlatego kategorię osoby nie w ontologicznym, ale jedynie w ontycznym wymiarze. Boecjusz nie utworzył wokół kategorii osoby nowego kręgu pojęć. Próbował on dosłownie przetłumaczyć pojęcie osoby z języka greckiego na język łaciński²⁸⁸. Aby pełniej wyrazić pojęcie osoby jako oblicza (*persona*), któremu odpowiadają greckie słowa hipostaza (ὑπόστασις) oraz maska (πρόσωπον), Boecjusz tłumaczy termin hipostaza w sposób dosłowny, jako substancję

Cf. A. Kijewska, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, „Biblioteka Teologii fundamentalnej” 2008, nr 3, s. 23, 51.

Cf.: „termin osoba (*persona*) został utworzony od słowa *personare*, z akcentem na przedostatniej zgłosce długiej. Jeśli akcent będzie padał na zgłoskę trzecią od końca, krótką, to będzie jasne, że słowo to pochodzi od słowa *sonus*, «dźwięk». Słowo to dlatego pochodzi od słowa dźwięk, że gdy maska jest wydrążona, to z konieczności wytwarza mocniejszy dźwięk. Również i Grecy nazywają te maski *prosopa*, dlatego że kładzie się je na twarz i zakrywają one oblicze przed spojrzzeniami widzów [...]. Ponieważ jednak aktorzy [...] ubrawszy maski, przedstawiali indywidualne postacie [...] których łatwo było rozpoznać ze względu na charakter postaci, a którą łacinnicy określali mianem *persona*, a Grecy *prosopa*, daleko bardziej dobitnie Grecy nazwali mianem *hypostasis* indywidualny samoistny byt (*subsistentia*) rozumnej natury, my zaś, z braku właściwych słów, zatrzymaliśmy przerośnięte określenie, nazywając osobą (*persona*) to, co Grecy określają mianem *hypostasis*” (Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, [w:] idem, *Traktaty Teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 123–125).

C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 23.

Cf. ibidem.

(υπό-στασις = *sub-stantia*)²⁸⁹. Podobne przedefiniowanie substancji – to istotne odejście od Arystotelesa, przy tym patrystycznej hipostazie odpowiada u Boecjusza, zwrot „substancja indywidualna”. Semantyczne jądro pojęcia osoby tworzą teraz „substancja”, „indywiduum” oraz „persona”. Tak powstaje definicja osoby jako „indywidualnej substancji natury rozumnej” (*naturae rationabilis individua substantia*)²⁹⁰.

Jak podkreśla Choruży, patrystyczne rozumienie osoby wyrażało przede wszystkim doświadczenie relacji z osobowym Bogiem należącym do innego niż człowiek horyzontu bytowego. Właśnie z takiego rozumienia wyrasta nowy „teologiczny personalistyczny paradygmat”²⁹¹ (teologiczne rozumienie osoby). Rozumiana w powyższy sposób osoba należy już nie do dyskursu metafizyki, ale do dyskursu dogmatycznej teologii²⁹². Celem Boecjusza było, przede wszystkim, oddanie w języku łacińskim greckiego pojęcia osoby. W trakcie realizacji tego zadania, w odróżnieniu od Ojców Kapadockich, nie akcentuje on transcendencji bytu Boskiego. W patrystyce pojęcie osoby (υπόστασις) nie jest wspólnym pojęciem dotyczącym człowieka, Boga oraz aniołów. Ponadto osoba nie jest w patrystyce kojarzona z indywiduami²⁹³. Sformułowana przez Boecjusza definicja osoby nie brała pod uwagę specyficznej natury dyskursu teologicznego. Kategoria osoby w dyskursie Boecjusza jest pojęciem antropologicznym. Stanowi ona fundament nowego personalistycznego paradygmatu, tym razem nie teo-logicznego, ale antropologicznego.

Choruży zwraca uwagę, że na Zachodzie na podstawie tej definicji osoby rozwijano „klasyczny antropologiczny model”. Charakterystyczne dla tej definicji zbliżenie pojęcia hipostazy do pojęcia substancji odegrało w zachodniej antropologii rolę hamującą, doprowadziło w ostateczności do jej upadku. Po Boecjuszu filozofia zachodnia konsekwentnie

Cf.: „[greka] istotę, subsystemę, substancję, osobę tylomaż oddaje nazwami: istotę (*essentia*) przez οσα, subsystemę (*subsistentia*) zaś przez οσωσις, substancję (*substantia*) ύπστασις, osobę (*per-sona*) προσωπον nazywając. Dlatego zaś Grecy ύποστσεις nazwali poszczególne substancje, gdyż są one podłożem istnienia dla pozostałych i dla innych niejako przypadłości są podłożem i podległe; również dlatego my też owe substancje nazywamy «niejako podłożone», «niejako ύποστσεις». A sko-ro oni także προσωπ nazywają też substancje, to i my również możemy je nazywać «osobami»” (Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, op. cit., rozdz. III).

Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, op. cit., s. 123. Inspiracją dla tej formuły, poza patrystyką, służyło też prawo rzymskie, w którym określenie „persona” powszechnie używano. Przy tym, w myśl Boecjusza, przysługuje tylko Bogu, aniołom oraz człowiekowi (cf. ibidem, s. 121).

С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 25.

Rozwojem tej koncepcji jest „teologia energii” sformułowana przez Grzegorza Palamasa (ok. 1296–1359), którą omówimy w dalszych ustępach rozprawy.

Cf. Г.В. Флоровский, *Восточные отцы IV века*, op. cit., s. 98.

podążała w kierunku rozwoju „antropologicznego personalistycznego paradygmatu²⁹⁴” (antropologiczne rozumienie osoby). Zdaniem autora SA, to właśnie filozof z Dacji utrwalił wspomniane wyżej rozdzielenie chrześcijańskiej nauki o osobie. W dyskursie wschodniochrześcijańskim, bazującym jego zdaniem na „teologicznym antropologicznym paradygmacie”, zasadę indywidualności w ogóle nie brano pod uwagę. Natomiast na chrześcijańskim Zachodzie tendencja ku indywidualności stale się pogłębiała. Swoją pełnię osiągnęła ona w koncepcji „metafizycznego podmiotu” Kartezjusza i następnie w kantowskim ujęciu człowieka²⁹⁵.

Filozof rosyjski wielokrotnie podkreśla odmienną antropologię chrześcijańską od antycznych wyobrażeń o człowieku. Stała się ona m.in. skutkiem przejścia od greckiej on-tologii jedyne go bytu do chrześcijańskiej ontologii oddzielającej transcendentny byt Boski od stworzonego przez niego, przygodnego bytu. Antropologia chrześcijańska, „w odróżnieniu od dualistycznej antropologii Greków staje się holistyczną (ale nie monistyczną!), [...] podkreśla się w niej złożoność struktury człowieka, ale zarazem – jego jedność w relacji do Boga”²⁹⁶. W nowej religii człowiek był postrzegany jako bytowo zmienny i dynamiczny. Jego ontologiczne przeznaczenie rozumiano jako „aktualną bytową transformację, przekroczenie wyjściowej ludzkiej natury”²⁹⁷. Podobne przekroczenie postrzegano jako warunek konieczny dostąpienia komunii z Bogiem. W chrześcijaństwie „los człowieka umieszczono w metaantropologicznym, metahistorycznym horyzontcie”²⁹⁸. Spowodowało to powstanie swoistej ontologicznej dynamiki jako „procesu posiadającego nie tylko ontyczną, ale też ontologiczną treść”²⁹⁹. Proces ten zachowuje podobieństwo do neoplatońskiej strategii powrotu do „ojczyzny, skąd przybyliśmy”³⁰⁰. W odróżnieniu od myśli Plotyna, w chrześcijaństwie człowiek „jako jedyny podmiot procesu ontologicznego [...] staje się bytowo centralny”³⁰¹. Chrześcijański obraz rzeczywistości ma charakter nie tylko teocentryczny, ale też –

Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 26–27.

Cf. ibidem, s. 27 i nast.

С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 110.

Ibidem, s. 111.

Ibidem.

Ibidem. Sprecyzujmy w tym miejscu, że przeciwstawianie kategorii „ontyczne” oraz „ontologiczne” jest nągminnie stosowanym przez Chorużyja zabiegiem, stanowi część jego filozoficznego języka. „Ontyczne” ma tu dotyczyć wszystkiego z horyzontu doczesnego, „obecnego bytu”. Natomiast „ontologiczne” odsyła do fenomenów z pogranicza doczesnego i transcendentnego.

Cf. Plotyn, *O pięknie*, [w:] idem, *Enneady*, op. cit., s. 113 [I.6].

С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 111.

antropocentryczny. W ramach takiego obrazu „cała rzeczywistość się kształtuje na ontologicznej osi człowiek – Bóg”³⁰².

Filozof rosyjski podkreśla, że kluczowe treści tej antropologii wyrażano nie tylko poprzez „opisową, postulatyczną lub analityczną mowę o empirycznym człowieku”, ale przede wszystkim „w formie teologii oraz w nurcie ascetyki”³⁰³. Wyodrębnia on trzy składniki chrześcijańskiej antropologii – filozoficzny (opisowy, analityczny), teologiczny oraz ascetyczny. Wzajemna relacja tych trzech wymiarów wyznaczyła „ewolucję myśli chrześcijańskiej jako stopniowego pojednania europejskiego światopoglądu i mentalności z ich antycznymi źródłami”³⁰⁴. Antropologia ta nigdy nie utraciła związku z własną antyczną podstawą, przede wszystkim z myślą stoików oraz arystotelizmem. Przykładami ilustrującymi powyższą tezę są teksty dotyczące człowieka autorstwa Nemesiusza z Emezy (V w.)³⁰⁵, Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215)³⁰⁶ oraz Orygenesza (185–254)³⁰⁷. Bardziej radykalne zmiany antropologii miały natomiast miejsce w dyskursie teologicznym wyrastającym z Patrystyki oraz postanowień Soborów Powszechnych.

Także w teologii rozważania dotyczące Boga i człowieka domagały się metodologicznych zasad. Podkreślając specyfikę wschodniochrześcijańskiej antropologii, Choruży zaznacza, iż „wybór takiego [metodologicznego] punktu oparcia na Wschodzie i Zachodzie był bardzo odmienny. Wyrastał on bowiem z przyjęcia odmiennych kryteriów”³⁰⁸. Na Zachodzie źródłem tych zasad była przede wszystkim poprawnie pod względem logicznym sformułowana myśl. Jak uważa Choruży, „droga zachodniego rozumu prowadziła go ku hel-lenistycznej spekulacji (*умозрение*), rozumianej jako uniwersalne źródło i podstawa myśli, łono logosu jako takiego”. Natomiast na bizantyjskim Wschodzie punktem wyjścia dla refleksji antropologicznej stało się, w pierwszej kolejności, autentyczne chrześcijańskie doświadczenie (*подлинный опыт*)³⁰⁹.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem, s. 111–112.

Cf. Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.

Cf. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX ATK, Warszawa 1994.

Cf. Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków, WAM, 1996.

С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 112.

Ibidem.

Logika przemian zachodniej antropologii wyglądała według Chorużyja następująco: „Augustyn, Tomasz i scholastyka, myśl Odrodzenia i Kartezjusz, cała tradycja sekularnej filozofii nowożytnej, mimo ogromnego zróżnicowania, zachowywała ukierunkowanie na pojednanie z antycznymi źródłami. Wyjściowy chrześcijański impuls dystansowania się od myśli pogańskiej, która nie знаła Chrystusa, [myśli] niebędącej w stanie nieść doświadczenia bezpośredniej relacji z Bogiem (*Богообщение*), wyczerpywał się aż do całkowitej utraty i zastępowania przez własne przeciwieństwo; postawa patrystyczna, domagająca się przededefiniowania antycznej myśli włączonej do dyskursu chrześcijańskiego, została odrzucona. W antropologii [zachodniej] tej tendencji odpowiadało konsekwentnie pogłębiające się oddalenie od kluczowych cech chrześcijańskiego modelu człowieka – holizmu, ontologicznego dynamizmu oraz centralnego miejsca człowieka w bycie (*в бытии*); sama zaś antropologia, której przedmiot nie był już wewnątrznie zintegrowany (*цельный*) i nieredukowalny (*несводимый*), ale rozdzielony (*рассечённый*) na części należące do innych [niż antropologia] dyskursów, stawała się niesamodzielną i drugoplanową dziedziną (pomimo kilku jaskrawych wyjątków: kult człowieka w Renesansie czy myśl Nietzschego). Była to droga dekonstrukcji antropologizmu chrześcijańskiego: perspektywa metaantropologiczna, leżąca u jego podstaw, bladła i topniała”³¹⁰. Zachodnia tradycja chrześcijańska, pozostając ukierunkowana przede wszystkim na wypracowanie systemu chrześcijańskiej teologii, wytworzyła systematyczną i teoretyczną, a nie praktyczną naukę o człowieku. Takie systemowe podejście do antropologii spowodowało zwrócenie się myśli chrześcijańskiej ku antycznej filozofii i przejęcie jej systemu kategorii. W wyniku tych przemian powstała „klasyczna europejska koncepcja człowieka” oparta na pojęciu istoty (jako zawężeniu pojęcia substancji) oraz pojęciu podmiotu³¹¹. Natomiast „myśl Wschodniego chrześcijaństwa chciała przede wszystkim być nie tyle «myślą poprawną», ile dokładnym i bezpośrednim wyrazem autentycznego doświadczenia komunikacji z Bogiem (*Богообщение*), komunii z Chrystusem”³¹². We wschodnim chrześcijaństwie skłaniano się do wytworzenia „praktycznej, a nawet – technicznej, operacyjnej antropologii, służącej [...] wybudowaniu drogi prowadzącej do pojednania z Bogiem”³¹³. Antropologia ta powstała w ramach ascetycznej tradycji hezychazmu w

Ibidem, s. 112–113.

Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 10.

С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 113.

С.С. Хоружий, *Синергийная антропология. На путях к новой конституции антропологического дискурса*, «Спектр антропологических учений» 2008, №2, s. 4.

postaci „zakodowanego ascetycznego dyskursu zamkniętego dla szerokiej kulturowej a tym bardziej – naukowej świadomości”³¹⁴.

Rola ascezy w kształtowaniu obrazu człowieka na chrześcijańskim Wschodzie była ważniejsza, aniżeli miało to miejsce w tradycji zachodniej. Filozof rosyjski uważa, że „fundamentem dyskursu wschodniochrześcijańskiego jest synteza greckiej patrystycznej teologii i ascezy”³¹⁵, czyli tradycji hezychazmu zbudowanej wokół nieustającej modlitwy (modlitwy Jezusowej)³¹⁶. W pierwszych wiekach istnienia hezychazmu (IV–V w.) praktykę ascetyczną postrzegano jako bezpośrednie nawiązanie do męczeństwa. Męczennik stał się „nosicielem autentycznego doświadczenia pojednania z Chrystusem, [doświadczenia] zweryfikowanego przez najwyższe eschatologiczne kryterium, jakim jest śmierć”³¹⁷.

W odróżnieniu od chrześcijaństwa zachodniego, jak uważa Choruży, na Wschodzie asceza pozostała „szkołą metaantropologicznego doświadczenia, [...] podłożem, na którym takie doświadczenie mogło być osiągnięte, weryfikowane i odtwarzane”³¹⁸. Tradycja ascetyczna przyjęła w nim formę „wyrafinowanej, wewnętrznie złożonej dyscypliny [...] bliższej sztuce (*духовное художество*) niż świeckiej nauce”³¹⁹. W hezychazmie wypracowano „pełne organon (*Органон*), czyli aparat uzyskiwania, weryfikacji oraz interpretowania [ascetycznego] doświadczenia”³²⁰. Dzięki temu tradycja ascetyczna i leżąca u jej podstaw praktyka ascetyczna uzyskała uniwersalne antropologiczne, ogólnoludzkie znaczenie. To właśnie w niej „chrześcijańska wizja człowieka przemienia się w wyraźną antropologiczną strategię”³²¹.

Ibidem.

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 113.

Cf. *Filokalia, Teksty o modlitwie serca* [różni autorzy], tłum. i red. J. Naumowicz, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2012; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984; J.-Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996; J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, „ЕЛПИС” 2002, nr 6 (19), s. 87–106.

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 113.

Ibidem; Cf. C.C. Хоружий, *Образ человека в православном подвижничестве*, [w:] *Культура и будущее России*, [s.n.], Moskwa 1992, s. 9.

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 114.

Ibidem.

Ibidem.

4.3. *Ascetyczna tradycja hezychazmu oraz zawarty w niej obraz człowieka*

Asceta chrześcijański rozumie cel uprawianej przez siebie praktyki jako zbudowanie osobowej relacji z Bogiem³²². Koniecznym do tego środkiem jest prowadzenie życia ascetycznego. Choruży porównuje je do „laboratorium, w którym starano się zrealizować pewne konieczne [antropologiczne] procesy w postaci czystej”³²³. W fenomenie życia monastycznego mamy do czynienia z „dialektyczną relacją tego, co ogólne z tym, co jednostkowe”. Z jednej strony, asceza jest modelem życia nadającym się do realizacji tylko dla nielicznych. Z drugiej strony, w takich sztucznie wytworzonych „laboratoryjnych warunkach” ujawnia się w postaci czystej przeznaczenie człowieka jako takiego³²⁴. Autor Synergicznej antropologii rozumie doświadczenie ascetyczne jako „doświadczenie wewnętrznego życia, doświadczenie wsłuchiwania się w siebie [...] w postaci czystej, uwolnionej od wszystkiego tego, co jest przypadkowe”³²⁵. Filozof rosyjski poszukuje dlatego podstaw dla własnej antropologii przede wszystkim nie w teologii czy metafizyce, ale w tradycji ascetycznej. Zwraca się on w stronę hezychazmu jako źródła praktycznej wiedzy o człowieku³²⁶.

W celu ukazania genezy SA przejrzę się tradycji hezychazmu. Uczynię to w perspektywie historycznej (opisując logikę jej kształtowania). Ponadto spojrzymy na hezychazm jako na podstawę „Paradygmatu Praktyki Duchowej” (sposobu konstytuowania człowieka w ramach realizacji przez niego Praktyki Duchowej). W tym celu przeanalizuję jego wewnętrzną strukturę w kategoriach Antropologii Granicy³²⁷.

Cf. J. Rękas, *Prawosławne pojmowanie zbawienia*, „ЕЛПИС” 2009, nr 11(19–20), s. 253–297.

Cf. С.С. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 4.

Cf. ibidem, s. 5.

Ibidem, s. 6.

Cf. ibidem.

Choruży wielokrotnie podkreśla różnicę pomiędzy dyskursem teologii a dyskursem ascezy. Nie oznacza to bynajmniej, że nie dostrzega on znaczenia osobistego (w tym przypadku – soborowego) doświadczenia w kształtowaniu teologii chrześcijańskiej. Jest on świadomy kluczowego znaczenia tej ostatniej dla kształtowania duchowej praktyki hezychazmu. Wobec tego hezychazm nie należy rozpatrywać jako samodzielnej teologicznej, metafizycznej czy antropologicznej doktryny. Główne treści zawarte w hezychazmie zostały wyeksplikowane w „teologii energii” Grzegorza Palamasa, uważanego za czołowego teologa w chrześcijaństwie wschodnim.

Fenomen ucieczki na pustynię, z którego m.in. wyrosła tradycja hezychazmu, pojawił się w Imperium Rzymskim tuż po uznaniu chrześcijaństwa za religię państwową³²⁸. W ucieczce na pustynię chodziło w dużym stopniu o chrześcijańską potrzebę wypracowania nowej formy „doświadczenia bezpośredniego zwracania się człowieka ku Instancji należącej do innego [nie empirycznego] horyzontu bytowego”³²⁹. U zarania chrześcijaństwa relacja człowieka z tą Instancją była możliwa za sprawą obecności postaci Chrystusa w wymiarze empirycznym. Jednak po wydarzeniu Wniebowstąpienia taką relację należało wypracowywać na drodze chrześcijańskiego męczeństwa za wiarę. Doświadczenie męczeństwa „w swej treści duchowej, a nawet – filozoficznej, było identycznym z doświadczeniem apostołów. To nowe doświadczenie miało się stać doświadczeniem zjednoczenia z Chrystusem. Tym razem jednak [pożądane] doświadczenie osiągnąć nie na drodze życia, ale na drodze śmierci” podobnej do śmierci Chrystusa³³⁰. Gdy Imperium stało się chrześcijańskim, należało odnaleźć nową formę powyższego meta-antropologicznego doświadczenia³³¹. W ten sposób pustynia stała się miejscem, w którym wypracowywano „doświadczenie aktualnego zjednoczenia z odmiennym ontologicznym horyzontem”³³². Podobne zadanie „w poprzedniej historii człowiek nigdy nie stawiał przed sobą”³³³.

Równolegle z realizowaniem celów duchowych, w ascezie chrześcijańskiej kształtowało się nowe, w porównaniu z antycznym przedstawienie człowieka. Z doświadczenia ascetów wynikało, że o skuteczności Praktyki Duchowej decydują nie tyle odpowiednie zewnętrzne formy życia (np. życie monastyczne), ile odpowiedni „układ i konfiguracje wewnętrznych poruszeń człowieka” (jego myśli, pragnień, dążeń, popędów)³³⁴. Autor SA

Cf. Г. Флоровский, *Империя и пустыня. Антиномии христианской истории*, [w:] www.portal-credo.ru [dostęp: 16.08.2020]; D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem...*, tłum. T. Lubowiecka, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергическая антропология. Томские лекции*, I–II, «Вестник Томского государственного университета» 2008, № 1(2), I, s. 67. Zauważmy na marginesie, że podobny techniczny żargon stosowany przez Chorużyja, stosowanie takich pojęć jak „Instancja” lub „Innobyte” zamiast „transcendentny Bóg” jest implikacją tego, iż autor rosyjski rozwija swoją koncepcję jako uniwersalny dyskurs antropologiczny, który ma m.in. służyć porównaniu ze sobą bardzo odmiennych praktyk duchowych.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 69. Np. w antyku pogrążenie w żywioł boskości osiągnąć poprzez udział w misteriach, pożądane doświadczenie uzyskiwano symbolicznie i społecznie, poprzez udział w kulcie.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 68.

określa takie poruszenia odwołując się do arystotelesowskiego pojęcia energii. Na jego podstawie Choruży mówi o fizycznych, psychicznych, emocjonalnych czy intelektualnych „energiach człowieka”³³⁵. Specyfika konkretnego „doświadczenia antropologicznego” wyznaczona jest przez różne „konfiguracje” tychże energii³³⁶. Zdaniem rosyjskiego filozofa, podobne prawidłowości odkryto w ramach duchowej tradycji hezychazmu, reprezentującej wspólnotę, wewnątrz której kultywowano, przechowywano i przekazywano odpowiednie ascetyczne (antropologiczne) doświadczenie. W danym przypadku jest to doświadczenie zjednoczenia z Innobykiem³³⁷. Tradycja hezychazmu nie stała się ani sztuką osiągnięcia doskonałości, ani praktyczną nauką o tejże doskonałości, ale „syntetyczną dziedziną, w której w prostych słowach mówi się o tym, co graniczy z niewyraźnością i milczeniem”³³⁸. Kształtowała się ona w okresie od IV do XIV wieku. Choruży wyodrębnia w jej historii trzy etapy:

Etap I (Palestyna, Egipt, IV–VI w.). Wypracowanie swoistej strategii nawrócenia, „sztuki duchowej” (*духовное художество*) dystansowania się od świata jako warunku dostąpienia stanu przebóstwienia (*θέωσις*, *theosis*, *theopoiesis*) stanowiącego cel ascetycznej prakty-

Cf. В.В. Библихин, *Энергия*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2010; D. Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge – Nowy Jork 2004; С.С. Хоружий, *Библихин Хайдеггер Палама в проблеме энергии*, wykład [w:] www.youtube.com/watch?v=jmn0-fQ4Xzs [dostęp: 19.06.2021].

Cf. С. С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., I, s. 68.

Cf. ibidem, s. 71. Pojęcie Innobykie (*Инобытие*) Choruży zapożycza prawdopodobnie od Karsawina, który bierze go z tekstów heglowskich. Cf.: „Innobykie nie jest innym [w stosunku do konkretnej osoby] byciem (*anderes Sein*), co by było niemożliwym jako *contradictio in adjecto*, ale jest tym samym byciem symfonicznej osoby, które dokonuje się (*осуществляется*) w tej indywidualnej osobie. W stosunku do tejże osoby innobykie – to inny obraz bycia (*Anderssein*, tropos *hyparxeos*) symfonicznej osoby” (Л.П. Карсавин, Прологомены к учению о личности, [w:] idem, *Сочинения*, Паритет, Moskwa 1993, s. 465); „То Otto zostaje zniesione: i z kolei ulega *zniesieniu* to bycie *czymś innym* [*dieses Anderssein*] [...] То, co w górze, samo jest również tym byciem po wielokroć *czym innym* [*dieses vielfache Anderssein*] – na górze, na dole itd.” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. F.Ś. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2020, s. 79). Podkreślmy, że filozof rosyjski używa pojęcia Innobykie w sensie dosłownym, jako synonim do heideggerowskiego „Sein” czy chrześcijańskiej Trójcy (cf. С.С. Хоружий, *Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта*, «Вопросы философии» 2003, №1, s. 44). Natomiast Hegel rozumie Innobykie raczej jako „byt naturalny, fizyczny, materialny, będący antytezą pierwotnej, abstrakcyjnej Idei-tezy” (M. Wendland, *Мієсце і значеніє јєзүка в філозофії G.W.F. Hegla*, „Symbolae Europae” 2008, nr 2, s. 101).

С.С. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 8.

ki³³⁹. Na tym etapie kształtowania tradycji pojawia się pytanie o sposoby opanowania namiętności, o właściwą metodę koncentracji wewnętrznej rzeczywistości ascety, jej podporządkowania „trans-antropologicznemu” celowi osiągnięcia stanu przebóstwienia. W tym czasie powstał bogaty korpus literatury ascetycznej, żeby wymienić autorów jak Antoni Wielki (ok. 250–356), Makary Wielki (ok. 300–390), Ewagriusz z Pontu (345–399), Nil z Synaju (zm. 430) oraz Jan Kasjan (ok. 360–435)³⁴⁰;

Etap II (Synaj, VII–X w.). Tworzenie narzędzi do „wznoszenia ku innemu [w stosunku do ludzkiego, doczesnego] horyzontowi bytowemu”³⁴¹; wypracowanie instrumentarium niezbędnego do samotransformacji człowieka. Podobne wznoszenie postrzegano jako ruch po kolejnych szczeblach alegorycznej ascetycznej drabiny. Na tym etapie kształtowania tradycji sprecyzowano uniwersalne „antropologiczne prawidłowości” oraz „antropologiczne mechanizmy o synergetycznym charakterze”³⁴². Ustalono, iż w trakcie wznoszenia ku innemu horyzontowi bytowemu „asceta jest zdolny do skonfigurowania siebie jako otwartego systemu i zainicjowania synergetycznego procesu [...], jako łańcuchowego generowania [energijnych] dynamicznych struktur bazujących na wewnętrznych energiach

Przebóstwienie jest w teologii prawosławnej rozumiane jako „zjednoczenie z Bóstwem, które dokonać może się dzięki łasce (I. Zogas-Osadnik, *Przebóstwienie (Theosis) jako kategoria antro-po-logiczna w ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296–1359)* [praca doktorska], Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2009, s. 17). Zakłada się przy tym, iż na skutek przebóstwienia osoba ludzka ulega radykalnej przemianie (cf. G.I. Mandzaridis, *Przebóstwienie człowieka, nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 1997, s. 14). Podkreślimy, że w swojej „teologii energii” Palamas podkreśla „rzeczywistą różnicę pomiędzy nieprzekazywalną substancją (istotą) Boga, a niestworzonymi energiami, które są przekazywane” (ibidem, s. 27). Podobne rozróżnienie stało się podstawą koncepcji przebóstwienia, ujętej przez autora greckiego w formę doktryny teologicznej (cf. G.I. Mandzaridis, *Przebóstwienie człowieka, nauka...*, op. cit., s. 215). Bardziej szczegółowe omówienie doktryny Palamasa wychodzi za ramy niniejszej rozprawy (cf. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000).

Cf. J. Chryssavgis, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007; Antoni [Wielki], św., *Żywot. Pisma asce-tyczne*, tłum. E. Dąbrowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2005; Ewagriusz z Pontu, *Pisma Ascetyczne*, t. 1–2, tłum. K. Bielawski, M. Grzelak i in., Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1999, 2008; Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t.1, tłum. A. Nocoń, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2002; *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t.1, *Gerontikon (Księga Starców)*, tłum. M. Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1994. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t.2, *Kolekcja systematycz-na*, tłum. M. Kozera, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995; D. Sawicki, *Krótką historią pra-wosławnego autonomicznego kościoła świętej góry Synaj*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 12, s. 365–386; H. Pa-procki, *Antropologia Ojców Kościoła IV–VIII wieków*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 21–22, s. 27–39.

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., I, s. 70.

Ibidem.

[poruszeniach] człowieka”³⁴³. Podsumowaniem tego etapu rozwoju tradycji stał się traktat autorstwa przeora klasztoru św. Katarzyny na Synaju św. Jana Klimaka (VI–VII w.) zatytułowany *Drabina raju*³⁴⁴. Do tego okresu rozwoju hezychazmu można też zaliczyć dzieła św. Izaaka Syryjczyka (ok. 640–700)³⁴⁵.

- **Etap III** (Athos, XIII–XIV w.). Na tym etapie rozwoju tradycji w jej ramach opisano najwyższe stopnie procesu ascetycznego wznoszenia, fenomeny jak zdolność do kontemplowania Światła Niestworzonego. Polemika dotycząca tych wyższych stopni praktyki jest znana w historii Kościoła jako Spory hezychastyczne. Ich przedmiotem była m.in. kwestia natury światła doświadczanego przez hezychastów na wyższych stopniach drabiny ascetycznej (Światło Niestworzone)³⁴⁶. Autor SA interpretuje te spory przede wszystkim jako próbę oceny hezychazmu z pozycji chrześcijaństwa zachodniego³⁴⁷. Jednym z ich owoców stało się sformułowanie systematycznego apologetycznego ujęcia tradycji hezychazmu w pismach Grzegorza Palamasa (1296–1359), w których wyłożona została „teologia energii”³⁴⁸. Zgodnie z postanowieniami Soboru Konstantynopolitańskiego V (1341, 1347, 1351 rok), na wyższych stopniach praktyki ascetycznej rzeczywiście dochodzi do kontemplacji Światła tożsamego z „niestworzoną energią Boską”. Uznano przy tym, iż chodziło o światło, którego doświadczyli Apostołowie w momencie wejścia Chrystusa na górę

Ibidem.

Cf. Jan Klimak, św., *Drabina raju*, tłum. E. Osek, W. Polanowski, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2013.

Cf. *Filokalia, Teksty o modlitwie serca*, op. cit.

Cf. J. Krocak, *Grzegorz Palamas wobec kontrowersji hezychastycznej*, „Logos i ethos” 2012, nr 1(32), s. 127–139; A. Palusińska, *Doktryna Grzegorza Palamasa jako przewyciężenie filozofii pogańskiej*, [w:] idem (red.), *Hellenizm a chrześcijaństwo w późnej starożytności i średniowieczu*, KUL, Lublin 2017, s. 115–136; A. Świtkiewicz-Blandzi, *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, *Przegląd filozoficzny* 2000, nr 4(36), s. 53–67; A. Palusińska, *Wiedza grecka a mądrość chrześcijańska. Drogi poznania Boga, czyli spór o mistykę Grzegorza Palamasa z Barlaamem z Kalabrii*, [w:] I. Kamiński, J. Person, J. Kulwicka-Kamińska (red.), *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, t. VI, Toruń 2014, s. 81–94;

Cf. С.С. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 11.

Cf. G. Palamas, *W obronie świętych Hezychastów*, t. 1–2, tłum. I. Zogas-Osadnik, Theos-Logos, Głogów 2019; Cf. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2006; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2005; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm: wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu*, PWT, Poznań 1998; N. Trakakis, *Gregory Palamas on the Relationship Between Philosophy and Theology*, „Theandros” 2005, nr 1(3), [s.n.].

Przemienienia³⁴⁹. Podobna mistyczna kontemplacja światła przez ascetę miała być znakiem osiągnięcia przez niego stanu przebóstwienia, zjednoczenia z osobowym Bogiem. Sobór też stwierdził, iż w stanie przebóstwienia nie dochodzi do zatopienia istoty ludzkiej w Boskiej istocie, do zjednoczenia dwóch istot (*соединение по сущности*). Uznano natomiast, że w przebóstwieniu ma miejsce zjednoczenie stworzonych (ludzkich) energii z Niestworzonymi (Boskimi) energiami³⁵⁰. Takie zjednoczenie określono jako synergię (*συνεργεία*)³⁵¹.

Po upadku Bizancjum głównym obszarem istnienia tradycji hezychazmu stała się Ruś. W tym kraju tradycja rozwinęła się w „spójny antropologiczny i społeczny fenomen”, hezychazm stał się na Rusi podstawą duchowości chrześcijańskiej. Pod koniec XVIII wieku miało dojść do odrodzenia hezychazmu na całym obszarze prawosławnym, najpierw w Grecji, nieco później w Rosji. Dziś ta tradycja jest kontynuowana w klasztorach na terenie Rosji, Bułgarii, Serbii, Rumunii, Grecji oraz innych krajów prawosławnych³⁵².

Cf.: „Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno. Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17, 1–2); „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe” (Łk 9, 29).

Cf. C.C. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., I, s. 70–71. Według Palamasa „w Bogu istnieje rozróżnienie nie tylko na hipostazy, ale także na wspólne dla nich wychodzenia i energie, [...] przyjmujemy je za niestworzone” (G. Palamas, św., *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, tłum. I. Zogas-Osadnik, „Logos i ethos” 2009, nr 1(26), s. 135). Przy tym, „energia stworzonej istoty jest stworzona, a niestworzonej istoty – jest niestworzona” (ibidem, 9). Ponadto, „Boskie wychodzenia i energie, udzielania, [dary] substancjalności, życia, mądrości i im podobne są niestworzonymi opatrnościami i dobrociami Boga, i samym Bogiem, choć nie pod względem istoty”, ponieważ „pod względem istoty jest On niepodzielny i niepartycypowalny [...], energie te są wiecznymi myślami i ruchami [Boga]” (ibidem, 17). Według Palamasa „istnieje także jedna peri-choreza hipostaz współprzenikających się całkowicie, trwale i nierozdzielnie, tak że istnieje jedna energia trzech hipostaz. Nie tak, jak między trzema ludźmi, gdzie każdy, działając z samego siebie, ma też własną energię. Nie tak więc, bowiem hipostazy naprawdę mają jedną energię, ponieważ jeden jest ruch boskiej woli pochodzącego z początkowej przyczyny – Ojca, rozwijającego się przez Syna i utwierdzonego w Duchu Świętym” (ibidem, 21). Dzięki swoim energiom Bóg „udziela się we wszystkich bytach, [...] skutkiem [ich działań] są rzeczy stworzone” (ibidem, 27). Przy tym, „nergie te nie są ani boską istotą (ponieważ jest ona jedna i nie pochodzi z czegokolwiek), ani boskimi hipostazami” (ibidem, 31). Według Zogas-Osadnik „Energie [boskie] jako moce pojmowane zostają jako ponadistotowe ożywiające mądrości, które przekazywane przez niedostępnego Boga przechodzą na człowieka. Wszystkie one zawarte są w Bogu niepowtarzalnie i jednocząco, i choć istota (ουσία) Boska jest w pełni niedostępna – transcendentna, to energie Boskie przylegają doń nieoddzielnie (nierozłącznie) (αχωριστοι). Stają się one przyczyną oświecenia człowieka” (I. Zogas-Osadnik, *Indeks nazw*, [w:], G. Palamas, *W obronie świętych Hezychastów*, op. cit., s. [s.n.]).

Cf. C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы*, «Вопросы философии» 2011, № 12, s. 19–36.

Cf. C.C. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 10–11.

Przedstawiony „energijny” (w kategoriach energii) raczej niż „istotowy” (w kategoriach istot), sposób rozumienia pojednania człowieka z Bogiem, wyraża specyfikę doświadczenia hezychastycznego³⁵³. Filozof rosyjski podkreśla, że stan synergii, jako „żywiół dążenia” raczej niż „obszar niezmiennej istoty”, domaga się nieustannego poparcia z zewnątrz³⁵⁴, co nadaje dramatyzmu życiu duchowemu: „tak długo, jak człowiek żyje, on zawsze może upaść”³⁵⁵. Autor SA podkreśla oryginalność obrazu człowieka wypracowanego w hezychazmie, właściwej dla tej tradycji logiki duchowego życia w porównaniu z antyczną, pogańską mistyką. W platonizmie zakładano, że człowiek może się pojednać z Bogiem istotowo. Platon, wyodrębniając w rzeczywistości świat doczesny oraz świat idei, przyjmuje, że każda rzecz w świecie doczesnym posiada niezmienną istotę w świecie idei. W filozofii platońskiej człowiek się łączy ze światem inteligibilnym poprzez własną istotę (rozum, duszę). Podobnie też, w neoplatonizmie chrześcijańskim przyjmowano, że człowiek posiada przebywającą w Bogu duchową istotę³⁵⁶. W wyniku sporów hezychastycznych stwierdzono niezgodność takich założeń z doświadczeniem chrześcijańskim. Według Palamasa człowiek nie może dostąpić istotowej, trwałej jedności z Bogiem. Taką więc autor grecki pojmował jako dynamiczną jedność dwóch rodzajów energii. Jedność z Bogiem domaga się ciągłej uwagi ze strony ascety, nieustannej pracy wewnętrznej, trwania w modlitwie³⁵⁷.#

Cf. ibidem, s. 12. Sposób pojmowania i użycia pojęcia energii przez filozofa rosyjskiego oraz kontrowersje z tym związane omówimy w §5. Tu jedynie przypomnę, że termin energia (gr. ἐνέργεια, łac. *actus*) wprowadził do filozofii Stagiryta, używając go na określenie pośredniej, dynamicznej instancji pomiędzy kategorią potencji (δύναμις) jako czystej możliwości oraz kategorią aktu/entelechii (ἐντελέχεια) jako zrealizowania tej czystej istoty. Mówiąc o energii w kontekście własnej koncepcji, autor SA zaznacza: „[jako ludzie] znajdujemy się w procesie, gdzieś zmierzamy, takie nasze dążenie realizowane jest poprzez energię, wobec czego ono samo może być uważane za pewien konkretny rodzaj, obraz energii, [...] każde ze znaczeń, w których słowo «energia» jest dziś używane, wywodzi się od podstawowego jego sensu u Arystotelesa i jest z nim zgodne” (С.С. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 12–13; cf. S. Tanev, *Energy in Orthodox Theology and Physics. From Controversy to Encounter*, Pickwick Publications, Eugene 2017).

Cf. С.С. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 13.

Архиепископ Василий (Кривошеин), *Ангелы и бесы в духовной жизни*, [w:] idem, *Богословские труды*, Христианская библиотека, Niżny Nowogród 2011, s. 259–291.

Cf. W. Beierwalter, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

Cf. С.С. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 14.

§5. Konteksty Antropologii Synergicznej w ujęciu synchronicznym (metodologicznym)

5.1. „Paradygmat Praktyki Duchowej” jako uniwersalny paradygmat antropologiczny

W przekonaniu Chorużyja człowiek w ujęciu ogólnym nie jest dziś przedmiotem żadnej z dyscyplin szczegółowych. Całościowo rozpatrywany jest on natomiast w praktykach duchowych. Dzięki tym praktykom człowiek dąży do „ujawnienia i realizacji swojej prawdziwej ludzkiej istoty”, stara się zrozumieć własne przeznaczenie³⁵⁸. Zrozumienie to jest osiągalne w wyniku konsekwentnej, metodycznej pracy dotyczącej wszystkich aspektów ludzkiego istnienia (droga ascetyczna), nie zaś tylko sfery intelektualnej (droga poznania intelektualnego)³⁵⁹. Choruży dąży do teoretycznego zrekonstruowania hezychazmu w ramach współczesnej świadomości naukowej i filozoficznej. Filozof rosyjski stara się stworzyć nowy kognitywny paradygmat pozwalający ująć doświadczenie ascetyczne jako rodzaj uniwersalnego doświadczenia antropologicznego³⁶⁰.

Innymi słowy, dąży on do stworzenia nowego języka służącego m.in. do opisu sposobów organizacji, weryfikacji oraz interpretacji ascetycznego doświadczenia, postrzegając go jako rodzaj uniwersalnego „antropologicznego doświadczenia”. Według Chorużyja praktyka duchowa hezychazmu zawiera w sobie „uniwersalną antropologiczną treść”, w niej bowiem realizuje się „kompletna antropologiczna strategia”. Taką strategię autor SA określa jako „Paradygmat Praktyki Duchowej”. U podstaw tego paradygmatu znajduje się ascetyczna „holistyczna praktyka siebie [επιμέλεια ἑαυτου, *les techniques de soi*] we własnych energiach: praktyka samotransformacji, w której człowiek odmienia «całego siebie» (holizm)”³⁶¹. W ramach tej praktyki człowiek postrzega siebie „nie na sposób substancjalny, ale w działaniu (*деятельностно*), w stronie energijnej (*энергийно*), jako zbiór fizycznych, psychicznych,

Cf. С.С. Хоружий, *Образ человека в православном...*, op. cit., s. 3–4.

Cf. ibidem.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., II, s. 74. Właśnie dążenie do sformułowania podobnego „zewnętrzznego organon” jest przyczyną tego, iż do opisu logiki chrześcijańskiego życia duchowego Choruży stosuje swoisty techniczny żargon, który może budzić wątpliwości. Należy jednak pamiętać, iż wykorzystanie podobnego języka w żaden sposób nie ma na celu przedefiniowania języka chrześcijańskiej duchowości, za którym może iść próba jego zredukowania. Filozof rosyjski nie ma bowiem na celu *zredukowania* dyskursu ascezy chrześcijańskiej do żadnego dyskursu humanistycznego. Dąży on jedynie do *ujęcia* tego dyskursu w kategoriach SA.

С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 114.

rozumowych impulsów i poruszeń”³⁶². Jak już wyżej pokazałem, w hezychazmie takie poruszenia określano jako „energie stworzone” (*тварные энергии*). Rozpatrywany z tej perspektywy, cel praktyki ascetycznej jawi się jako osiągnięcie odpowiedniej konfiguracji wewnętrznych energii człowieka (nie zaś pewnego statycznego stanu). Właśnie taka konfiguracja jest *telosem* Praktyki Duchowej, *telosem o metaantropologicznym charakterze*³⁶³.

Praktyka Duchowa jest przez autora SA postrzegana jako proces duchowego wznoszenia. Za wspomnianym wyżej Klimakiem, Choruży wyodrębnia szereg etapów tego wznoszenia układających się w symboliczną drabinę doskonałości³⁶⁴. Filozof rosyjski podkreśla, że ten obraz drabiny należy rozumieć „w dyskursie energii”, jej kolejne stopnie – to bowiem „energijne konfiguracje”. Przejście na kolejny, wyższy stopień jest przejściem do nowej konfiguracji wewnętrznych poruszeń (energii, aktywności) człowieka. Praktyka hezychastyczna ujmuje człowieka jako złożony konglomerat energii o rozmaitej proveniencji (intelektualnej, psychicznej, somatycznej itd.). Ma ona zatem raczej holistyczny niż tylko intelektualny czy duchowy charakter, obejmuje wszystkie władze człowieka. W dynamikę zmierzającą ku przebóstwieniu jest zaangażowany człowiek jako całościowy system³⁶⁵. Pod tym względem hezychazm różni od neoplatonizmu, w myśl którego prawdziwego bytu, pojednania z Jednią, osiąga tylko wyższy (boski, intelektualny) pierwiastek w człowieku. Takie przekonanie było implikacją dualistycznego obrazu człowieka jako całości składającej się z pierwiastka boskiego oraz nieboskiego. Zadaniem człowieka, tak w orfizmie, jak też w neoplatonizmie, było uwolnienie tego pierwszego spod władzy drugiego³⁶⁶.

Choruży przedstawia drabinę ascetyczną jako strukturę składającą się z trzech modułów. Podział ten uważa on za „fundamentalny fakt antropologiczny” obowiązujący w na-

Ibidem. Określenie „w stronie” należy tu rozumieć mając na myśli użycie pojęcia „strona” w gramatyce (por. np. „w stronie biernej”).

Cf. ibidem. Jak już powiedziano, bytowym przeznaczeniem człowieka w praktyce hezychazmu jest bowiem osiągnięcie stanu przebóstwienia (θέωσις), pojednania stworzonych energii ludzkich z Niestworzonymi energiami Boskimi (Łaską) (cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., I, s. 71–72). Według Chorużyja „w [chrześcijańskiej] ontologii rozczepionego bytu” takie pojednanie oznacza „dostąpienie aktualnej ontologicznej transformacji, przekroczenie własnej natury [człowieka], przemianę konstytuujących cech (fundamentalnych predykatów) doczesnego (*наличный*) istnienia człowieka” (С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 115; cf. G.I. Mandzaridis, *Пробостwienie человека, наука...*, op. cit., s. 14). Dlatego właśnie cel (*telos*) Praktyki Duchowej jest przez filozofa rosyjskiego określany jako „meta-antropologiczny”.

Cf. Jan Klimak, św., *Drabina Raju*, op. cit.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., II, s. 80; С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 115.

Cf. E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność starożytnych Greków*, tłum. J. Kor-panty, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2014.

jróżniejszych tradycjach duchowych³⁶⁷. Wewnętrzna struktura praktyki hezychazmu stanowi dla filozofa rosyjskiego konkretny przypadek ogólnego „Paradygmatu Praktyki Duchowej”. Zaproponowany przez Chorużyja trójczłonowy podział jest izomorficzny wobec przedstawionego wyżej procesu kształtowania tradycji hezychazmu jako duchowego, historycznego, kulturowego, wreszcie – antropologicznego fenomenu.

Pierwszy etap realizacji Praktyki Duchowej filozof rosyjski określa jako moduł zerwania (*блок отрыва*). Nazywa go też bramą duchową (*духовные врата*)³⁶⁸, dostrzegając istotne podobieństwa tego etapu praktyki z platońską metaforą jaskini³⁶⁹. Jego treścią jest nawrócenie i żal za grzechy (*μετάνοια*), który umożliwia początek realizacji „ontologicznej alternatywy bytowej”. Dochodzi na tym etapie do ukształtowania praktyki jako „alternatywnej [wobec codziennych, doczesnych], «metaantropologicznej» strategii, której cel (*telos*) znajduje się poza horyzontem [empirycznego] ludzkiego istnienia”³⁷⁰. Głównym zadaniem tego etapu jest zerwanie z empirycznym, doczesnym porządkiem istnienia „w świecie”, którego cele mieszczą się w doczesnym horyzoncie bytowym. Żalowi (*покаяние*) towarzyszy postawa radykalnego zdystansowania wobec doczesnych strategii istnienia³⁷¹. Konsekwencją nawrócenia staje się wszczęcie „niewidzialnej walki” (*невидимая брань*) z namiętnościami³⁷². Choruży podkreśla, iż w odróżnieniu od praktyk stoickich, celem opisywanego etapu nie jest walka z konkretną ułomnością. Na etapie bramy duchowej nie chodzi bowiem o stoickie wyciszenie namiętności (*αταραξία*), ale o ich zaangażowanie w proces dalszego wznoszenia po szczeblach drabiny doskonałości³⁷³. Chrześcijańska beznamiętność, w odróżnieniu od stoickiej, ma charakter dwoisty: „w stosunku do rzeczy tego świata [...] jest nieruchomością, natomiast w odniesieniu do *telosu* praktyki, ku jej wyższym stopniom, stanowi żywe podążanie”³⁷⁴.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., II, s. 75.

Cf. ibidem.

Cf. Platon, *Państwo...*, op. cit., VII, 514 i n.

С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, «Человек. RU. Гуманитарный альманах» 2006, №2, s. 43. Przypomnę, że celem tym jest stan przebóstwienia.

Ibidem.

Te ostatnie w języku SA są określane jako „samoodtworzające się, trwałe konfiguracje ludzkich energii” przeszkadzające w budowaniu kolejnych stopni ascetycznej doskonałości. Namiętności – to nienaturalne (*противоестественные*) konfiguracje energii, natomiast konfiguracje, które odpowiadają najwyższym stopniom praktyki, Choruży określa jako nadnaturalne (*сверхъестественные*) (cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 116).

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 116.

С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 613.

Treścią **Drugiego etapu** praktyki jest sam proces wznoszenia. Jego scenariusze w rozmaitych tradycjach duchowych lub doktrynach filozoficznych mogą znacznie od siebie się różnić. Świadomość antyczna postrzegała podobny proces w kategoriach podróży, oddalenia i powrotu ku sobie, przykładem czego może służyć historia Odyseusza. W trakcie takiej wędrówki dochodzi do realizacji pewnej „antropologicznej możliwości”, „metafora podróży – to uniwersalna metafora doświadczenia, konsekwentnego ubogacania się przez doświadczenie”³⁷⁵. Duchowość chrześcijańska natomiast, jak podkreśla Choruży, zakłada taki scenariusz wznoszenia, którego celem jest „radykalna ontologiczna przemiana”. Na skutek chrześcijańskiej wewnętrznej podróży adept nie wraca już do punktu wyjścia, ale staje się kimś innym, osiąga stan przebóstwienia, aktualne zjednoczenie z Bogiem. Jak zauważa filozof rosyjski, aby powrócić do siebie, Odyseusz miał tylko wyruszyć w drogę i nie zbaczać z niej, od niego nie wymagano żadnego duchowego aktu lub wewnętrznej przemiany. Natomiast nawrócenie chrześcijańskie – to tylko początek podróży, po którym niezbędnym staje się „wznoszenie ku radykalnie Innemu, potrzebny jest rzeczywisty *bytowy* (*бытийное*) ruch, *ontologiczna* dynamika”³⁷⁶. Do zainicjowania takiej dynamiki, „mechanizmu generowania kolejnych antropologicznych stopni”, koniecznym staje się uruchomienie pewnego rodzaju „ontologicznego napędu” (*движатель*)³⁷⁷. Jego wewnętrzna struktura jest przez autora SA postrzegana jako „synergetyczny proces” zachodzący pomiędzy aktywnościami uwagi (*προσοχή*) i modlitwy (*προσευχή*). Podobny proces jest aktywnością złożoną, „czynieniem czegoś jednego i zarazem – czegoś innego, bardzo odmiennego”³⁷⁸.

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., II, s. 76.

Cf. ibidem, s. 77. W tym miejscu warto przytoczyć Tadeusza Gadacza, według którego „podróż należy do istoty myślenia, gdyż myślenie jest w swej istocie zdwojone między «tu» i «tam», między skończonością i nieskończonością, tym samym i tym, co całkiem inne, tęsknotą i jej spełnieniem”. Autor polski zwraca ponadto uwagę, że „czas grecki jest cyklicznym czasem zamkniętym [...] natomiast czas judeochrześcijański jest czasem otwartym. Różnica między nimi jest analogiczna do różnicy między wędrówką Odyseusza i Abrahama [...]. Odyseusz wędrując powracał, a Abraham wciąż się oddalał. Jego podróż była podróżą bezpowrotną” (T. Gadacz, *Filozofia podróży – filozofia jako podróż*, „Podkowiński magazyn kulturalny” 2007, nr 54–55, s. [s.n.]). Porównując ze sobą drogę chrześcijańską i podróż Odyseusza Choruży zdaje się nawiązywać do Lévinasa, który „przypominając nam podobieństwo i jednocześnie różnicę między Odyseuszem i Abrahamem, określił różnicę motywu i jednocześnie celu ich wędrówki jako różnicę między potrzebą a pragnieniem” (ibidem). Według filozofa francuskiego „pragnienie metafizyczne nie tęskni do powrotu, gdyż jest pragnieniem kraju, w którym my się nie rodziłyśmy. Kraju obcego wszelkiej naturze, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy się nie przeniesiemy” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, cyt. za: J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia” 1986, nr 18, s. 70).

Cf. ibidem.

Ibidem.

W kategoriach SA, połączenie uwagi i modlitwy umożliwia przejście ascety na kolejny szczebel drabiny doskonałości. Oznacza to przemianę już wypracowanej konfiguracji wewnętrznych energii ascety w dalszą, wyższą energijną formę. Podobna jedność uwagi i modlitwy jest w hezychazmie określana jako modlitwa rozumowa (*умная молитва*, *умное делание*)³⁷⁹. Ona stanowi główne narzędzie i treść praktyki ascetycznej, jest „sposobem i żywiołem komunikacji z Bogiem (*Богообщение*)”. Odpowiednio, modlitwa rozumowa jest przez Chorużyja określana jako „spontaniczny proces gromadzenia i koncentracji energii, służącej wznoszeniu po kolejnych szczeblach [ascetycznej] drabiny, tworzeniu nowych konfiguracji energii (*энергоформ*)”³⁸⁰.

Do zachowania dynamiki wznoszenia po kolejnych szczeblach ascetycznej drabiny w hezychazmie wypracowano szereg praktyk i reguł służących zachowaniu modlitewnego skupienia. Jedną z kategorii w tej grupie praktyk jest trzeźwienie (*νηψις*), rozumiane jako czuwanie, „szczególnego rodzaju stan antropologiczny, w którym dochodzi do pokonania opozycji aktywności i pasywności”³⁸¹. Jak zaznacza Choruży, w momencie, gdy asceta łączy aktywność modlitewną z aktywnością czuwania, dochodzi do skokowego kumulowania jego wewnętrznych energii³⁸². Takie kumulowanie służy osiągnięciu przez ascetę „progu ontologicznego transcendowania, które się dokonuje już nie przez energie człowieka, ale poprzez energie Innobycia, [przez] Łaskę”³⁸³.

Diada uwagi i modlitwy stanowi dynamiczne jądro procesu wznoszenia. W jego trakcie wytwarza się unikatowa dynamika, swoisty „ontologiczny napęd” (*онтологический движитель*) umożliwiający osiągnięcie granicy pomiędzy doczesnym horyzontem bytowym a Innobytem³⁸⁴. Przy tym, w miarę wznoszenia się po drabinie doskonałości, rola własnych, wewnętrznych energii ascety maleje kosztem nasilania aktywności Niestworzonych Boskich

Cf. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, tłum. K. Górski, M, Kraków 1993.

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 117.

С.С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., II, s. 78; por.: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1P., 5,8); por. Apel Jasnogórski: „Jestem, Pamiętam, Czuwam”.

Aby opisać ten fenomen, filozof odwołuje się do metafory reakcji termojądrowej – do jej zainicjowania koniecznym jest rozgrzanie plazmy do wysokiej temperatury, co jest możliwe jedynie wewnątrz szczególnego rodzaju odizolowanej przestrzeni. Rolę granic odgrywa w niej pole magnetyczne. W przypadku dynamiki antropologicznej rolę takich niewidzialnych ścianek pełni właśnie aktywność uwagi (cf. С. С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., II, s. 79).

С.С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, II, op. cit., s. 79.

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 43. Na określenie podobnej granicy Choruży wykorzystuje specjalne określenie, mówiąc o Granicy Ontologicznej. Bardziej szczegółowo będzie o niej mowa w dalszych ustępach rozprawy.

energii (energii Zewnętrznego Źródła). Zarazem, do podobnego wznoszenia niezbędną wciąż pozostaje otwartość człowieka w kierunku Innobycia, zaangażowanie energii ludzkich pozostających pod kontrolą świadomości ascety. Skutkiem podobnej otwartości i zaangażowania jest osiągnięcie doskonałego współdziałania z Niestworzonymi Boskimi energiami³⁸⁵. Pełnia takiego współdziałania stworzonych energii człowieka i Niestworzonych Boskich energii wyraża się w teologii prawosławnej poprzez wspomniane już wyżej pojęcie synergii (συνέργεια)³⁸⁶. Głównym zadaniem omawianego, centralnego etapu praktyki hezychazmu jest właśnie osiągnięcie stanu synergii.

Trzeci etap praktyki ascetycznej jest przez Chorużyja określany jako moduł *telosu* (блок телоса) lub obszar wyższych stopni procesu duchowego. Dochodzi na nim do aktualnej transformacji ludzkiej istoty, w tym też jej cielesności, przede wszystkim obszaru „percep-tywnych modalności człowieka”³⁸⁷. W literaturze ascetycznej podobny fenomen jest określany jako „otwieranie zmysłów” (отверзание чувств) lub powstanie „zmysłów duchowych” (νοες αισθησις, αιθησεις νοερα, умные чувства)³⁸⁸. Filozof rosyjski zwraca uwagę, że na wyższych stopniach drabiny ascetycznej, wewnętrzne procesy przemiany przybierają coraz to bardziej spontaniczny charakter. Wobec tego podobne fenomeny można porównać do „procesów samoorganizacji oraz procesów synergetycznych, w których ma miejsce spontaniczne generowanie hierarchii dynamicznych struktur”³⁸⁹. W strukturze Praktyki Duchowej filozof rosyjski dostrzega więc fenomeny istotnie podobne do procesów stanowiących przedmiot badań synergetyki. Ascetyczny model drabiny można, zdaniem Cho-

Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 606. W języku teologii chrześcijańskiej odpowiednikiem takich energii jest pojęcie Łaski.

Cf. S. Choruży, Synergia, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. J. Do-bieszewski, t.8, Ibidem, Łódź 2014, s. 390–404.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология...*, op. cit., II, s. 80.

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 44; С.С. Хоружий, *Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два концепта в сравнительной перспективе*, «Вопросы философии» 1999, №3, s. 55–84. O zmysłach duchowych (*noera aisthesis*) służących do przyjmowania Słowa Bożego pisał m.in. Orygenes (*Duchowe zmysły*, red. P.L. Gavrylyuk, S. Coakley, tłum. A. Gomola, WAM, Kraków 2014; K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, *Revue d'Ascétique et Mystique* 1932, nr 13, s. 113–145).

Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 607. Przejrzyć się procesom synergetycznym oraz fenomenowi synergii, tym razem jako „uniwersalnemu antropologicznemu paradygmatowi”, w następnym paragrafie. Powiemy tam szczegółowo o podobieństwach i różnicach pomiędzy ascetyczną kategorią synergii a synergetyką jako dyscypliną naukową. W tym miejscu jedynie podkreślimy, że Choruży jest świadom zasadniczych różnic pomiędzy dwoma powyższymi obszarami (czyli pomiędzy obszarem osobowego bytu a obszarem fizycznym) i do ich porównania ze sobą podchodzi z bardzo wielką ostrożnością.

ruzyja, potraktować jako „hierarchię dynamicznych struktur samoorganizacji, powstających pod wpływem zewnętrznej energii”³⁹⁰. W przypadku praktyki duchowej są to Niestworzone Boskie energie działające w człowieku. Początkowy etap praktyki duchowej pod pewnym względem odpowiada więc początkowej fazie procesu synergetycznego – wyprowadzeniu systemu ze stanu równowagi³⁹¹.

Filozof rosyjski wskazuje zatem na swoisty izomorfizm fizycznego oraz ascetycznego procesów. Dostąpienie Łaski w ascezie można potraktować jako zanurzenie w Niestworzonych Boskich energiach. Odpowiednio, energie stworzone tworzą z energiami Niestworzonymi „synergiczny układ” o dialogicznym i osobowym charakterze. W tym kontekście cel Praktyki Duchowej można rozumieć jako wytworzenie, podtrzymywanie i pogłębianie podobnego dialogu³⁹². Wspomniany izomorfizm skłania filozofa rosyjskiego do przeprowadzenia porównawczej analizy synergicznych (Praktyka Duchowa) oraz synergetycznych (fizycznych, chemicznych) procesów. Przedstawię ją w następnym podrozdziale.

Autor SA podkreśla, że opisany wyżej proces wznoszenia po szczeblach ascetycznej drabiny nie może być opisane ani poprzez odwołanie do fizykalnych analogii, ani też poprzez sięgnięcie po dyskurs filozoficzny³⁹³. Podkreśla on bowiem, że „wydarzenie transcendowania, aktualna ontologiczna transformacja, znajduje się poza horyzontem wszelkiego [em-pirycznego] doświadczenia jako takiego”³⁹⁴. Wobec tego „doświadczenie wyższych stopni Praktyki” wiąże się z doświadczeniem „ontologicznej transformacji, [...] zmiany fundamentalnych predykatów ludzkiego bycia”³⁹⁵. Takie procesy można określić jako „fenomeny granicy”, jako należące do obszaru Antropologicznej Granicy (*область Антропологическо й*

Cf. C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 44.

Cf. ibidem. Autor SA porównuje działanie dynamicznej diady modlitwy i uwagi do kontrolowanej reakcji termojądrowej w tokamaku (komora w kształcie toroidu z cewką magnetyczną), w której trakcie rozgrzana plazma jest utrzymywana w zwartym słupie przez pole magnetyczne, co stwarza możliwość osiągnięcia temperatury, powyżej której plazma przechodzi do nowego stanu skupienia. W obu przypadkach mamy do czynienia z *telosem* (w przypadku plazmy jest nim wszczęcie reakcji przemiany, w przypadku ascezy – transcendowanie) osiąganym poprzez kumulowanie energii wewnątrz pewnego odizolowanego obszaru (cf. C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 117).

Cf. ibidem, s. 118. Co zaś dotyczy opisanego wyżej systemu „pole magnetyczne – plazma”, tu też dochodzi do wytworzenia procesów synergetycznych za sprawą oddziaływania zewnętrznej energii.

Cf. C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 608.

Cf. C. C. Хоружий, *Заметки к энергийной антропологии...*, op. cit., s. 55–84.

Cf. Ibidem.

Границы). Przykładem takich zjawisk jest opisana wyżej przemiana „perceptywnych modalności człowieka”³⁹⁶.

Dostrzegając w hezychazmie uniwersalne antropologiczne prawidłowości, które mogą być podstawą ogólnych wniosków na temat człowieka, Choruży zalicza tę tradycję do ogólnego antropologicznego „Paradygmatu Praktyki Duchowej”. Paradygmat taki posiada też inne reprezentacje w postaci innych niż chrześcijańska Duchowych praktyk. Wszystkie one można określić jako psychosomatyczne, holistyczne metodyki. Wiele z nich rozwinięto na Dalekim Wschodzie³⁹⁷. Każda z praktyk, zaliczana do „Paradygmatu Praktyki Duchowej” może być określona jako „holistyczna praktyka Antropologicznej Granicy, czyli proces zorientowany ku Granicy i dotyczący wszystkich poziomów organizacji ludzkiej istoty”³⁹⁸. W każdej z tych praktyk droga wznoszenia ku Granicy prowadzi od etapu wyjściowego (nawrócenie, zerwanie z dotychczasowym bytowaniem) do pewnego *telosu*, „wyższego stanu duchowego nienależącego do horyzontu doczesnego (*наличного*) bycia człowieka”³⁹⁹. Wreszcie, w każdej Duchowej praktyce należącej do klasy „Paradygmatu Praktyki Duchowej”, na jej etapie środkowym, pojawia się „specyficzna dynamika wznoszenia”. Warunkiem do jej zainicjowania jest skoncentrowanie wewnętrznych energii ascety (w hezychazmie taka koncentracja jest wynikiem współdziałania uwagi i modlitwy). Drugi warunek wytwarzania podobnej dynamiki wznoszenia – to udział zewnętrznych, spontanicznych energii (w hezychazmie są to Niestworzone Boskie energie, których działanie może być określone w języku teologicznym jako Łaska). Źródło takich energii znajduje się poza horyzontem ludzkiego doświadczenia⁴⁰⁰.

Cf. Ibidem.

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 119.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 119–120. Mimo wyraźnych podobieństw poszczególne Duchowe praktyki odnoszone przez Chorużyja do klasy „Paradygmatu Praktyki Duchowej” istotnie różnią się od siebie. Najważniejsza różnica między nimi, zdaniem filozofa rosyjskiego, dotyczy specyfiki *telosu* danej praktyki (stanu doskonałości możliwego do osiągnięcia w danej praktyce). Bardziej szczegółowo będzie o tym mowa w dalszych ustępach rozprawy. Proponowana perspektywa ujęcia rozmaitych Duchowych praktyk może być owocna do ich porównania ze sobą, co, w dalszej perspektywie, może posłużyć di-alogowi międzyreligijnemu. Wróć do tego wątku przy okazji omówienia fenomenu Postsekularyzmu.

5.2. Pojęcie synergii. Jego synergetyczne, teologiczno-ascetyczne i antropologiczne aspekty

Interpretacja Praktyki Duchowej jako ogólnego antropologicznego paradygmatu uwidoczniała potrzebę sprecyzowania znaczenia pojęć synergii oraz synergetyki. Filozof rosyjski wyraźnie oddziela je od siebie. Jest on świadom niebezpieczeństwa „wyniesienia koncepcji synergetycznych poza ramy ich wyjściowej fizyczno-matematycznej podstawy”⁴⁰¹. Autor SA ubolewa, że po ukształtowaniu synergetyki jako osobnej subdyscypliny w ramach fizyki, przykładów procesów synergetycznych zaczęto upatrywać, często bez przestrzegania metodologicznej ścisłości, w społecznych, historycznych czy kulturowych fenomenach⁴⁰². Istnieje pokusa „dyletanckiego” traktowania synergetyki, co prowadzi ku „pozbawionemu sensu kuglarskiemu pomieszaniu fizycznej oraz humanistycznej frazeologii”⁴⁰³. Aby temu zapobiec, Choruży dąży do „wyodrębnienia wyraźnego *konceptualnego jądra*, którego obecność w rozpatrywanych fenomenach mogłoby wystąpić jako kryterium ich przynależności do klasy synergetycznych, względnie synergicznych, zjawisk”⁴⁰⁴. Na tej drodze filozof rosyjski przyjmuje ogólne założenie, że „cechą konstytutywną każdego zjawiska jest rodzaj jego dynamiki”⁴⁰⁵. On zauważa, że podstawę dynamiki, zarówno w praktyce duchowej, jak i w reakcji termojądrowej (por. przypis), jest synergia. Ostatnia jest przez Chorużyja rozumiana jako „współdziałanie [pewnej] energii zewnętrznej z wewnętrznymi energiami danego systemu”⁴⁰⁶. W takim współdziałaniu „energie zewnętrzne odgrywają nie destrukcyjną, przyczyniającą się do chaosu, ale strukturalizującą rolę”⁴⁰⁷.

Autor SA analizuje fenomen synergii w synergetycznym (fizykalnym), teologiczno-ascetycznym oraz antropologicznym (filozoficznym) aspektach. Następnie bada on wzajemne powiązania trzech powyższych aspektów synergii, postulując istnienie uniwersalnego „paradygmatu synergii”, łączącego w sobie trzy powyższe obszary.

Z trzech powyższych aspektów (reprezentacji) synergii najważniejszym jest dla Chorużyja aspekt antropologiczny. Podobne wprowadzenie pojęcia synergii do dyskursu antropologicznego jest oryginalnym pomysłem filozofa rosyjskiego. Tak rozumiana kategoria syn-

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 121.

Cf. ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

ergii (synergia jako uniwersalna antropologiczna kategoria) jest skutkiem uogólnienia wyżej przedstawionego teologiczno-ascetycznego pojęcia synergii (synergii jako doskonałego współdziałania stworzonych energii ludzkich z Niestworzonymi Boskimi energiami). Skutkiem podobnego uogólnienia fenomenu synergii jest wprowadzenie przez Chorużyja uniwersalnej kategorii paradygmatu antropologicznego otwarcia. Właśnie ten paradygmat staje się jądrem nowej antropologii, w której nie występują pojęcia istoty oraz podmiotu. To nowe podejście do człowieka, określane przez jego autora jako SA, aspiruje do zostania „jednym z podstawowych elementów powstającej dziś postsekularnej i nieklasycznej formacji wiedzy”⁴⁰⁸.

W następnym podrozdziale przedstawię synergię w roli podstawy uniwersalnego antropologicznego paradygmatu strukturalizującego oddziaływanie energii zewnętrznej (paradygmatu antropologicznego otwarcia, który się stał podstawą SA). Zanim jednak to uczynię, opiszę synergetyczny, ascetyczno-teologiczny oraz antropologiczne aspekty synergii. Inaczej mówiąc, pokażę, jakie miejsce zajmuje zjawisko (pojęcie) synergii w synergetyce i ascezie prawosławnej. Pozwoli to lepiej zrozumieć, dlaczego i w jaki sposób ten fenomen posłużył Chorużyju podstawą wspomnianego wyżej uniwersalnego antropologicznego paradygmatu.

a. Synergetyczny aspekt synergii. W świadomości wspólnoty akademickiej zjawisko synergii kojarzy się przede wszystkim z synergetyką. Ta dyscyplina naukowa z pogranicza biologii, chemii i fizyki opisuje procesy samoorganizacji dynamicznych układów⁴⁰⁹. Do obszaru synergetyki się zalicza m.in. teorię powstania życia, teorię deterministycznego chaosu oraz teorię fraktali. Jednakże, w ramach tej dyscypliny samo pojęcie synergii nie jest ani wykorzystywane, ani nawet zdefiniowane⁴¹⁰. Według samego autora synergetyki, Hermanna Hakena, określenie $\sigma\nu\nu\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ służyło mu jedynie źródłem intuicji dotyczącej ogólnych zasad współdziałania. Nowa nauka była przez niego bowiem rozumiana przede wszystkim jako

Cf. C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 19, 21.

Cf. H. Haken, *Synergetics. An Introduction*, Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg – Nowy Jork – Tokyo, 1983.

Cf. C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 20.

„nauka o współdziałaniu”⁴¹¹. Analizując całe spektrum teorii synergetycznych, Choruży wyodrębniła w nim takie, w których wyraźnie występuje fenomen synergii. Opisują one „procesy współdziałania dwóch odmiennych rodzajów lub nurtów energii. Przy tym energie te pochodzą z odmiennych źródeł”⁴¹².

Do teorii synergetycznych można odnosić Teorię laserowego promieniowania, bazująca na tym, co Haken określa jako „paradygmat laserowy”⁴¹³. Jego istota polega na tym, że zewnętrzna energia, oddziałująca na wyprowadzony ze stanu cieplnej równowagi system, do-prowadza do powstania koherentnego promieniowania. W tym przypadku synergia, wewnątrz atomu wyprowadzonego ze stanu równowagi, powoduje jakościowe zmiany, generuje w nim nowe struktury, inicjuje dynamikę samoorganizacji. Innym przykładem procesów synergetycznych może służyć powstawanie nowych struktur w dynamicznych fizykalnych systemach: „w niezrównoważonych warunkach może dokonywać się przejście od nieuporządkowania, od cieplnego chaosu, ku uporządkowaniu. Powstają bardziej uporządkowane i wewnętrznie zróżnicowane dynamiczne stany materii”⁴¹⁴.

Powyższe fenomeny służą autorowi SA przykładami „synergetycznego paradygmatu synergii” jako dynamicznego paradygmatu leżącego u podstaw synergetyki. Przejawia się on wówczas, gdy „w systemie wyprowadzonym ze stanu równowagi, przepływ zewnętrznej energii powoduje powstanie nowej dynamiki samoorganizacji. W ten sposób powstają bardziej

Cf. H. Haken, *Synergetics. An Introduction*, op. cit., s. 251–253. Haken wylicza podstawowe cechy synergii: „[...] chodzi o otwarte systemy dalekie od cieplnej równowagi [...] 6. Dochodzi [w nich] do jakościowych zmian; 7. W takich systemach ma miejsce wyłonienie nowych jakości; 8. Powstają przestrzenne, czasowe, czasowo-przestrzenne lub funkcyjne struktury” (Г. Хакен, *Интервью*, «Вопросы философии» 1999, №6, s. 55).

Cf. С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 29. Oto opis synergetycznego współdziałania dokonany przez węgierskiego filozofa nauki Ervina László: „nurt energii, przechodzący przez system znajdujący się w stanie braku równowagi, doprowadza do strukturalizacji systemu i jego komponentów. Powstający w taki sposób nowy system przyjmuje, wykorzystuje i przechowuje coraz to większą ilość swobodnej energii. Przy tym dochodzi do wzrostu złożoności systemu” (Э. Ласло, *Век бифуркации. Постигание меняющегося мира*, «Путь» 1995, №7, s. 118). Ponadto László twierdzi, iż „każdy system ujmowany jest zawsze jako zintegrowana całość, złożona z części składowych, nigdy zaś jako mechaniczny agregat części, pozostających w dających się wyodrębnić związkach przyczynowych”. Ponadto, „systemy, z którymi się stykamy, zorganizowane są hierarchicznie, niezależnie od tego, czy są to systemy fizyczne, żywe organizmy jakiegoś gatunku, czy systemy społeczne. W istocie nie stwierdzono występowania żadnych innych systemów; okazały się zbyt wątle, by osiągnąć znaczniejsze stadium rozwoju” (E. László, *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 39, 100).

Cf. H. Haken, *Synergetics. An Introduction*, op. cit., s. 229.

И. Пригожин, И. Стенгерс, *Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой*, Прогресс, Moskwa 1986, s. 54.

koherentne i zróżnicowane dynamiczne struktury, prowadząc do radykalnych strukturalnych przemian wewnątrz danego systemu”⁴¹⁵.

b. Teologiczno-ascetyczny aspekt synergii. Pokazałem już, że pojęcie synergii stosowano długo przed powstaniem synergetyki, w patrystyce oraz ascezie. Łączy ono w sobie teologiczny i ascetyczny aspekty, teoretyczny i praktyczny wymiary duchowości chrześcijańskiej. W późnym Bizancjum staje się ono jednym z kamieni węgielnych „teologii energii”, zapomnianej po upadku Imperium i odrodzonej w XVIII–XIX wiekach, w XX wieku zrekonstruowanej, już na współczesnej teologiczno-filozoficznej podstawie⁴¹⁶.

Jak zauważa Choruży, „synkretyczny rozum późnego antyku funkcjonował przede wszystkim w modusie pojednania i syntezy, gromadząc [...] pokaźny zasób słów zawierających przedrostek *syn*: *synousia*, *synesis*, *synaisthesis*, *syneinai*, etc.”⁴¹⁷. Synergia pojmowana jako „współpraca, zgodne współdziałanie” – to typowy przykład takiego słownictwa. Jednak do konceptualizacji pojęcia synergii doszło dopiero w dyskursie chrześcijańskim, gdzie synergia, jako „uzgodnione działanie” oraz „pomoc”, określała relację Boga i człowieka⁴¹⁸.

Teologiczne ujęcie synergii można odnaleźć w Piśmie Świętym oraz w wyrastającej z niego Tradycji. Św. Paweł określa relację człowieka z Bogiem za pomocą synonimu synergii: „My bowiem jesteśmy pomocnikami (*synergoi*) Boga, wy zaś jesteście uprawną rolę Bożą i Bożą budowlą” (1 Kor. 3, 9). Inny przykład: „Na to rzekła Maryja: «Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!»” (Łk. 1,38). Komentując ten ustęp, jeden z badaczy stwierdza: „Maryja mogła odmówić; nie była ona też bierną, ale aktywną

C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 31.

Teologiczna treść synergii precyzowano w dziełach św. Maksyma Wyznawcy (580–662), św. Symeona Nowego Teologa (949–1022) oraz św. Grzegorza Palamasa (1296–1357). Tę linię prawosławnego energetyzmu kontynuowali XX-wieczni teolodzy prawosławni jak Włodzimierz Łoski (1903–1958) oraz John Meyendorff (1926–1992).

C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 21.

Cf. *A Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. Lampe (ed.), Clarendon Press, Oxford 1961, s. 1323; G. Lawrence, *A Study of Gregory Palamas*, The Faith Press, Londyn 1964, s. 245. Filozof rosyjski uważa, że w chrześcijaństwie wschodnim zdominowało pierwsze z wymienionych rozumienie synergii (syn-ergia jako współdziałanie), na Zachodzie zaś – drugie (synergia jako pomoc ze strony Boga, por. „syn-ergizm zbawczy”) (cf. C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 22). Podobne zaakcentowanie różnicy między prawosławnym a katolickim rozumieniem fenomenu synergii może się wydawać zbyt dużym uproszczeniem, sprawa wymaga jednak głębszych badań, które by wykraczały poza obszar przedmiotowy niniejszej rozprawy.

współuczestniczką tajemnicy”. Więc „Matka Boga – to wyższy przykład synergii”⁴¹⁹. Dogmatyczne uzasadnienie synergii odnaleźć można w ustaleniach VI Soboru w Konstantynopolu (680–681). Na ich mocy w Chrystusie istnieją dwie woli znajdujące się ze sobą w doskonałej harmonii – Boska (niestworzona) oraz ludzka (stworzona). Odpowiednio, wzajemna relacja dwóch energii w Chrystusie stanowi ontologiczną podstawę synergii⁴²⁰. Ponadto, w myśl dogmatu późniejszego Soboru w Konstantynopolu (1341–1351), pojednanie z Bogiem jest możliwe jedynie jako spotkanie ludzkich i Boskich energii, nie zaś jako unia ludzkiej i Boskiej istot⁴²¹.

Choruży podkreśla, że „w prawosławiu synergia występuje jako przedmiot duchowego doświadczenia i praktyki, raczej niż w roli zasady doktrynalnej”⁴²². Wobec tego naukę o synergii rozwijano raczej w ramach tradycji ascetycznej aniżeli w teologii⁴²³. Pokazałem wyżej, że praktyka hezychazmu ma strukturę drabiny, w której filozof rosyjski wyodrębnił trzy etapy. Ponadto, w innym tekście Choruży mówi o jej podziale na dwie części – działanie (Πρᾶξις) oraz kontemplacja (θεωρία). Zasadą podobnego podziału jest to, że na tym drugim etapie wyraźnym staje się oddziaływanie pewnej energii, postrzeganej przez samego ascetę jako zewnętrzna⁴²⁴. Przejście od etapu działania do kontemplacji odbywa się po osiągnięciu synergii ludzkich i Boskich energii, która nadal się zachowuje na kolejnych etapach praktyki⁴²⁵. Ponadto, na wyższych stopniach nasila się spontaniczny charakter praktyki, powstają nowe formy modlitwy (*самодвижные молитвы*). Na skutek takiego spontanicznego procesu powstaje „hierarchiczna sekwencja nowych energijnych konfiguracji osoby ludzkiej. W ten sposób cały proces uzyskuje podobieństwo do procesów samoorganizacji”⁴²⁶. Do takich nowych zjawisk należy radykalna przemiana „perceptywnych modalności”, powstanie „zmysłów duchowych”. Zaczyna się „całościowa i fundamentalna przemiana ludzkiej istoty

T. Ware, *The Orthodox Church. An Introduction to Eastern Christianity*, Penguin Books, Londyn 1985, s. 227, 263.

Cf. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia...*, op. cit., s. 180, 263–265.

С.С. Хоружий, *Богословие – Исихазм – Антропология*, «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» 2009, №4, s. 68.

С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 22.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 23.

Cf. Вл.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, «Богословские труды» 1972, №8, s. 108.

С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 23.

dokonywana przez Boską energię”⁴²⁷. Podobieństwa tych fenomenów praktyki do fenomenów synergetycznych przeanalizuję w podsumowaniu niniejszego podrozdziału rozprawy.

c. *Antropologiczny aspekt synergii*. Wychodząc od teologiczno-ascetycznego wyobrażenia o synergii, Choruży tworzy ogólniejszy „paradygmat synergii”. W tym celu filozof rosyjski analizuje antropologiczne aspekty praktyki hezychazmu, gdzie synergia jest rozumiana jako spotkanie i uzgodnienie energii ludzkich z Boskimi energiami. Warunkiem takiego współdziałania jest „otwarcie [człowieka] w kierunku Boskiej energii, należącej do innego ontologicznego horyzontu”⁴²⁸. Odpowiednio, „w swym aspekcie antropologicznym synergia oznacza ontologiczne otwarcie ludzkiej istoty”⁴²⁹. Takie otwarcie umożliwia wznoszenie na wyższe stopnie drabiny i pojednanie z Bogiem (osobowym Bytem-Relacją). W patrystyce „pojęcie osoby utożsamia się z Boską Hipostazą, byt osobowy jako taki jest bytem Boskim, podczas gdy człowiek empiryczny nie jest [w patrystyce] rozpatrywany jako osoba”⁴³⁰. Jednak przez komunię z Chrystusem człowiek może przemieniać się w osobę⁴³¹. Tak więc, w hezychazmie, „pojednanie człowieka z Chrystusem jest zarazem przemianą człowieka (choć nie pod względem istoty, ale jedynie energii) w osobowy byt. W ten sposób konstituuje się ludzka osoba. O ile zaś synergia stanowi ontologiczne otwarcie w kierunku osobowego Bytu-Relacji, ona może być rozpatrywana jako paradygmat konstytucji człowieka”⁴³².

Choruży dokonuje dalszego uogólnienia tego paradygmatu. Sięgając po duchowe praktyki wytworzone w sufizmie, jodze, tantryzmie buddyjskim, taoizmie oraz zen, filozof rosyjski dopatruje się w nich fenomenów bliskich do synergii. Według niego cechą wspólną wymienionych szkół doświadczenia duchowego jest to, iż są one „praktykami samoprzemiany człowieka” (por. „praktyki siebie” u Foucaulta). Ich celem jest „pojednanie człowieka z innym horyzontem bytowym, [...] ontologiczne transcendowanie człowieka”⁴³³. Ponadto, we

Ibidem.

Ibidem, s. 24.

Ibidem.

Ibidem.

Cf.: „w miarę pogłębiania mojej jedności z Chrystusem muszę rozumieć siebie jako osobę. W tym odsłania się mi prawdziwy sens mojego osobowego bytu: [...] jestem prawdziwie – «współpracown-ik» (*соработник*) Chrystusa” (Л.П. Карсавин, *О началах. Опыт христианской метафизики*, YMCA Press, Sankt Petersburg 1994, s. 184).

С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 24.

Ibidem.

wszystkich takich praktykach transcendowanie jest postrzegane jako „wydarzenie przemiany w wymiarze energii”. Warunkiem tej przemiany jest obecność zewnętrznej siły, w której roli występuje „energia postrzegana przez człowieka jako nienależąca ani do niego [samego], ani do jakiegokolwiek źródła w granicach jego horyzontu bytowego”⁴³⁴. W tradycjach wschodnich „ontologiczny dyskurs ma naturę zasadniczo odmienną od chrześcijańskiej i europejskiej ontologii. Idea Boga jako Osoby, z Którego energiami wchodzi w interakcję energia człowieka, jest obca dla duchowości wschodniej”⁴³⁵. Jednakże, mimo głębokich ontologicznych różnic pomiędzy hezychazmem a dalekowschodnimi praktykami, filozof rosyjski dostrzega istotnych antropologicznych podobieństw między nimi. Choruży dochodzi do wniosku o istnieniu wspólnego dla nich wszystkich „Paradygmatu Praktyki Duchowej”, którego rdzeń stanowi „antropologiczny paradygmat synergii”⁴³⁶.

Filozof rosyjski przedstawia powyższy paradygmat poprzez wyliczenie kluczowych właściwości praktyk zbudowanych na tymże „antropologicznym paradygmacie synergii”:

Praktyka jest rodzajem całościowej „praktyki siebie”, której celem jest ontologiczna przemiana adepty danej praktyki;

Przedmiotem praktyki jest energijny obraz człowieka (konfiguracja energii ludzkich); W ramach praktyki powstaje ścisła metoda (organon) przemiany tejże konfiguracji;

Praktyka ma strukturę drabiny, oddzielonych od siebie stopni. Każdemu z nich odpowiada własny energijny obraz człowieka;

Istotą niższych stopni jest nawrócenie oraz oczyszczenie zakładające odpowiednie ukierunkowanie somatycznych, psychicznych i duchowych energii człowieka;

Na centralnych stopniach praktyki tworzy się „antropologiczny mechanizm” wznoszenia się ku *telosowi* tejże praktyki. Istotą tego etapu jest „ścisła praktyka modlitwy lub medytacji, obejmująca specjalne techniki zachowania uwagi”;

Na wyższych stopniach praktyki dochodzi do „zmian fundamentalnych predykatów ludzkiego istnienia”, powstają m.in. nowe „perceptywne modalności” człowieka;

Warunkiem osiągnięcia *telosu* praktyki jest obecność energii pochodzących z innego horyzontu bytowego. Obecność lub brak takich energii decyduje o tym, czy dana praktyka

Cf. ibidem.

Ibidem, s. 25.

Ibidem.

może być określona jako „praktyka duchowa”, czy raczej jako psychologiczna praktyka (technika)⁴³⁷.

Jądrem wszelkiej Praktyki Duchowej jest pewna odmiana synergii, rozumianej jako „spotkanie i uzgodnienie dwóch ontologicznie odmiennych rodzajów energii”. W aspekcie antropologicznym takie spotkanie Choruży określa jako „ontologiczne otwarcie człowieka”⁴³⁸. W tej perspektywie każda praktyka duchowa jawi się jako „konstytutywna antropologiczna praktyka”. Zakładany w niej fenomen synergii jest podstawą ogólnego paradygmatu konstytucji człowieka⁴³⁹. Natomiast konkretna forma tego paradygmatu, struktura kształtowanej w danej praktyce osoby, wyznacza się przez ontologiczne właściwości *telosu* danej praktyki. Np. „ontologiczny horyzont odpowiadający takiemu *telosowi* może reprezentować sobą byt osobowy (jak w przypadku chrześcijaństwa oraz islamu) lub też byt bezosobowy (jak w religiach wschodnich)”⁴⁴⁰. W każdym z dwóch powyższych przypadków praktyka „kształtuje odmienne antropologiczne i osobowe struktury”⁴⁴¹. W praktykach wschodnich „*telos* jawi się jako roztopienie, utrata tożsamości, osiągnięcie impersonalnego bytu nieodróżnialnego od niebytu”⁴⁴². Natomiast „działanie rozumowe” (*умное делание*) w hezychazmie dokonuje się „w paradygmacie dialogicznym jako *wznoszenie* (ku Osobie, Hipostazie)”⁴⁴³. Takie wznoszenie jest możliwe pod warunkiem usunięcia ze świadomości obrazów przeszkadzających podobnemu dialogowi. Temu dialogowi służy kultywowanie odpowiednich „uczuć i etyczno-emocjonalnych reakcji”⁴⁴⁴. Tymczasem w praktykach wschodnich, jak uważa Choruży, droga ascetyczna ma charakter „zdystansowanej kontemplacji, wyrównywania siebie (*разравнивание себя*) ku Nirwanie, Próżni”⁴⁴⁵. W tym celu należy „wyeliminować wszelkie emocje, kultywując przy tym medytację obrazową, która

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 26.

Ibidem.

Cf. ibidem.

C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 120.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Ibidem.

sprzyja zdystansowaniu”⁴⁴⁶. Jednak w miarę zbliżenia ku *telosowi* nawet taka medytacja powinna ustać, podobnie jak każdy inny rodzaj aktywności ascety⁴⁴⁷.

W przypadku, gdy *telos* praktyki jest rozumiany jako osobowy Byt-Relacja (osobowy Bóg w trzech Osobach), wznoszenie ku niemu staje się procesem „spontanicznego generowania hierarchii energetycznych form”⁴⁴⁸. Według autora SA takie formy są zarazem „strukturami ludzkiej osobowości wzorowanymi na (*восходящие к*) osobowym Bycie-Relacji”⁴⁴⁹. Ten ostatni jest przez rosyjskiego filozofa postrzegany jako „ontologiczna tożsamość trzech bazowych koncepcji personalistycznych”: (a) osobowej relacji pomiędzy trzema Boskimi Hipostazami, (b) miłości pojmowanej jako zasada ontologiczna oraz (c) perychorezy (*περιχώρησις*) jako „doskonałej wymiany bytowej pomiędzy Hipostazami”⁴⁵⁰.

Tak wygląda sposób (paradygmat) konstytuowania człowieka wyznaczany przez jego Ontologiczne otwieranie w kierunku osobowego Bytu-Relacji (osobowego Boga). Natomiast w praktykach dalekowschodnich, przewidujących otwarcie w kierunku „bytu bezosobowego”, proces wznoszenia ku *telosowi* praktyki jest zasadniczo odmienny. W trakcie takiego wznoszenia należy bowiem odrzucić, jako iluzję, wszelkie wyobrażenia o człowieku jako autonomicznym bycie⁴⁵¹. Dlatego w praktykach wschodnich przemiana człowieka sprowadza się „nie tyle do powstawania nowych antropologicznych i osobowych struktur, ile ku «demontażowi», rozpuszczeniu już istniejących struktur: do swoistej samo-dekonstrukcji człowieka”⁴⁵². W trakcie realizacji podobnej praktyki nie jest stawiany cel pojednania uwagi z modlitwą „rozpalającą uczucia”. Dąży się w niej raczej do scalania uwagi z pewną medytacyjną czynnością mającą na celu „wypędzenie wszelkich emocji oraz oziębienie wewnętrznej

Ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 26.

Cf. ibidem. Cf.: „[...] i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef. 4, 24); „a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol. 3, 10).

Cf. C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 26.

Cf. ibidem. *Telos* podobnych praktyk jest opisywany w ramach „radikalnie apofatycznego dyskursu lub w ogóle na sposób nie dyskursywny, charakteryzując go nie tylko jako bezosobowy, ale nawet pozabytowy”. Terminy, jak np. Nirwana, są opisywane za pomocą predykatów wyrażających brak wszelkiej dynamiki oraz wszelkich treści pozytywnych.

Ibidem.

rzeczywistości człowieka”⁴⁵³. Takie oziębienie ma prowadzić do „rozpuszczenia i dekonstrukcji wszelkich osobowych struktur”⁴⁵⁴.

Podobny sposób (paradygmat) konstytuowania człowieka polega więc na stopniowym zanikaniu „indywidualności oraz wszystkich osobowych aktywności” człowieka⁴⁵⁵. Przykładem może tu służyć joga, opisująca drogę do *telosu* praktyki jako zbliżanie się ku stanowi samadhi (ॐ), dosł. oświecenie, przebudzenie), w którym samoświadomość staje się czystym odbiciem kontemplowanego przedmiotu. W takim stanie świadomość zostaje pozbawiona własnej formy na skutek całkowitego rozpuszczenia w wewnętrznej istocie przedmiotu⁴⁵⁶. Odpowiednio, w tej wersji synergii też można mówić o Ontologicznym otwieraniu ascety, jednak tym razem – w kierunku rzeczywistości pozbawionej wszelkich predykatów, wymykającej się opozycji bytu i niebytu⁴⁵⁷.

Tego rodzaju otwieranie jest warunkiem „spotkania dwóch rodzajów energii, w którym energie Innego mają formotwórczą i konstytutywną rolę”⁴⁵⁸. Autor SA podkreśla, że aby spełniać podobną konstytutywną funkcję, Inne (Inny) nie musi należeć do innego niż człowiek horyzontu bytowego (nie musi być „ontologicznie Innym” wobec człowieka). Horyzont ludzkiego istnienia można np. utożsamiać z horyzontem jego świadomości – wówczas w roli Innego wobec człowieka występuje Nieświadome⁴⁵⁹.

Filozof rosyjski podkreśla, iż Nieświadome, w stosunku do „człowieka jako takiego” jest nie „ontologicznie”, ale „ontycznie” innym. Energia zewnętrzna, działająca w człowieku, może bowiem mieć dwojaki charakter. Jak pokazałem wyżej, w przypadku Praktyki Duchowej jest to energia zewnętrznego Supra-Źródła (*Внеположного Супра-Источка*), ontologicznie odmiennego od empirycznego horyzontu. Natomiast w przypadku Ontycznego (nie Ontologicznego) otwierania chodzi o energię zewnętrzną jedynie w ontycznym (nie ontologicznym) sensie⁴⁶⁰. Przykładem tej drugiej grupy energii służą Chorużyju „energie Nieświadomego”. One również są odbierane przez człowieka (dokonującego ontycznego

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 27.

Cf. *Jogasutry, Jogabhaszja*, tłum. L. Cyboran, PWN, Warszawa 2014, *Wibhuti pada*, 3.

Cf. C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 27.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 123.

otwierania) jako zewnętrzne, posiadająca swoje źródło poza nim samym. Otwieranie człowieka na Nieświadome umożliwia generowanie szczególnego rodzaju antropologicznych przejawów, „wzorców Nieświadomego” jak nerwice, kompleksy, manie czy fobie. Każdy z takich wzorców (*намперн*) kształtuje odpowiednią konstytucję człowieka – neurotyczną, maniackalną itd. Filozof rosyjski rozpatruje podobne konstytucje jako „ontyczne reprezentacje paradygmatu [sposobu] konstytucji człowieka”⁴⁶¹ (będące źródłem ontycznej konstytucji człowieka). Istotą i podstawą takiego paradygmatu (sposobu) konstytucji jest „otwieranie człowieka w kierunku Nieświadomego traktowanemu jako ontycznie Inne”⁴⁶² (ontyczne otwieranie). W przekonaniu Chorużyja wzorce Nieświadomego (jako energie „zewnętrznych instancji i sił reprezentowanych w człowieku na różny sposób i na różnych poziomach”⁴⁶³) nie mogą być podstawą radykalnej przemiany człowieka, do której się dąży w praktyce duchowej. Takie wzorce (energie) są natomiast źródłem fenomenów, które w ramach praktyki duchowej są określane jako namiętności, które należy wyeliminować⁴⁶⁴.

Filozof rosyjski mówi też o trzecim (obok ontologicznego i ontycznego) sposobie otwierania człowieka. Dochodzi do niego w Wirtualnych praktykach. Ich najbardziej oczywistym przykładem są wyjścia do wirtualnej antropologicznej rzeczywistości. Na ostatnią składają się fenomeny, które nie są w pełni zaktualizowane. Są one bliskie ku odpowiedniemu aktualnemu fenomenowi, ale nie posiadają wszystkich konstytuujących ten fenomen predykatów. Odpowiednio, „każdy wirtualny fenomen należy do «wirtualnej chmury» pewnego aktualnego fenomenu”⁴⁶⁵. W wirtualnej antropologicznej praktyce człowiek nie jest w pełni zaktualizowany i jako taki – nie jest w pełni sobą. W akcie wirtualnego otwierania na

C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 27.

Cf. ibidem.

Cf. C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 121.

Cf. ibidem. Filozof rosyjski zauważa, że „psychoanalityczne zjawiska jak nerwice, kompleksy, psychozy czy fobie” są ważnym przedmiotem poststrukturalistycznej myśli Michela Foucaulta oraz Gillesa Deleuza. Choruży dostrzega w ich myśli załączki takiej antropologii, w której człowiek jawi się jako dynamiczna forma kształtująca się wskutek współdziałania rozmaitych wewnętrznych i zewnętrznych energii. Cf.: „Siły (*les forces*) w człowieku wchodzi w relacje z innymi siłami z zewnątrz, które są siłami skończoności (*des forces de finitude*). Te siły – to Życie, Praca i Język. Jest to potrójna podstawa skończoności, która rodzi biologię, ekonomię polityczną i językoznawstwo. [...] Kiedy siły w człowieku wchodzi w relację ze skończonymi siłami przychodzącymi z zewnątrz, wtedy i tylko wtedy wszystkie te siły wspólnie tworzą formę Człowieka (*forme-Homme*) [...] Incipit Homo” (G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paryż 2004, s. 134). Taki obraz jest „plastyczny i do-puszcza bogate metamorfozy”, chociaż brakuje w nim możliwości „metaantropologicznych strategii” prowadzących ku „ontologicznej transformacji” człowieka (cf. C.C. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 123).

C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 28.

człowieka nie oddziałują „konstytuujące energie Innego” (w odróżnieniu od ontologicznego czy ontycznego otwierania). Mimo to, wirtualne otwieranie też wyznacza pewien paradygmat (sposób) konstytucji człowieka, który się jednak charakteryzuje brakiem pełni aktualnej konstytucji istoty ludzkiej⁴⁶⁶.

Choruży wyodrębnia więc trzy rodzaje (sposoby) „antropologicznego otwierania”. Każdemu z nich odpowiada własny paradygmat (sposób) konstytucji człowieka jako takiego⁴⁶⁷. W myśl autora SA człowiek jako taki konstytuują się w „granicznych antropologicznych przejawach” – takich, w których dochodzi do przemiany fundamentalnych predykatów jego istnienia. Pełny zbiór podobnych granicznych przejawów filozof rosyjski określa jako Granicę Antropologiczną. Trzy wymienione wyżej rodzaje granicznych przejawów (trzy sposoby otwierania) wyczerpują całość Antropologicznej Granicy: „istnieje jedynie trzy sposoby, poprzez które konkretny antropologiczny przejaw może należeć do Granicy”⁴⁶⁸. Te sposoby – to otwieranie w kierunku ontologicznie Innego, otwieranie w kierunku ontycznie Innego oraz otwieranie w kierunku Wirtualnego („wirtualny sposób niepełnej aktualizacji”). Trzy powyższe sposoby otwierania człowieka składają się na nowy uniwersalny paradygmat (sposób) konstytucji człowieka. Taki paradygmat posiada trzy reprezentacje: Człowiek Ontologiczny, Człowiek Ontyczny oraz Człowiek Wirtualny⁴⁶⁹. Podobne reprezentację Choruży także określa jako trzy antropologiczne formacje. Omówimy każdą z nich szczegółowo w dalszych ustępach.

Cf. ibidem. Zauważmy na marginesie, że „otwartość” jest jednym z fundamentalnych pojęć w analizie Heideggera, który używa go m.in. na określenie prawdy (cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 300–324 [§44 *Jestestwo, otwartość i prawda*]). Pojawiają się u niego określenia prawdy jako „otwartości” (*Erschlossenheit*), „bycia otwartym” (*Entdeckend-sein*) i „nieskrytości” (*Unverborgenheit, ἀλήθεια*). Filozof rosyjski dostrzega podobieństw takiego, raczej otologicznego aniżeli epistemologicznego, rozumienia prawdy do tradycji hezychazmu, w której jest mowa o „prawdziwym doświadczeniu” (*истинный опыт*) (cf. też: Chr. Yannaras, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, tłum. P. Chamberas, N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 2006, s. 281, 318; Idem, *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and Areopagite*, tłum. H. Ventis, T&T Clark International, Londyn – Nowy Jork 2005). W kontekście tej tradycji doświadczenie staje się prawdziwym jedynie wówczas, gdy jest otwartym na energie Innoby-cia, jest „doświadczeniem ontologicznej otwartości [...] transparentnym na działanie Łaski” rozumianej jako energia Niestworzona (cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 124).

Cf. С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?*..., op. cit., s. 28.

Ibidem.

Cf. ibidem.

5.3. Synergia jako uniwersalny paradygmat konstytutywnego oddziaływania energii zewnętrznej

Wyżej pokazałem, że jądrem SA jest fenomen synergii postrzegany jako uniwersalny antropologiczny paradygmat. W tej koncepcji „synergia służy głównym narzędziem do badań najróżniejszych antropologicznych zagadnień”⁴⁷⁰, w tym też do opisu „spektrum sposobów (*моды*) kształtowania podmiotowości oraz struktur tożsamości”⁴⁷¹. Przyjęcie takich metodologicznych założeń skutkuje powstaniem „pluralistycznego obrazu istoty ludzkiej”⁴⁷². Ponadto, koncepcja synergii służy Chorużyju do zrekonstruowania dziejowych przemian zachodniej myśli o człowieku jako sekwencji antropologicznych formacji. Wreszcie, tak rozumiana synergia otrzymuje w SA status „przewodniej zasady, nowej *episteme* dla wiedzy humanistycznej”. Ta ostatnia, zdaniem filozofa rosyjskiego, przeżywa dziś okres „epistemicznej pustki”⁴⁷³. Bardziej szczegółowo nakreślone wyżej strategie wykorzystania SA opiszę w dalszych rozdziałach niniejszej rozprawy. W tym miejscu skupię się jeszcze na samym fenomenie synergii i pokażę, w jaki sposób ten fenomen jest wykorzystywany w nowej antropologii.

Za Chorużym już wymieniłem trzy aspekty synergii: synergetyczny, teologiczny i antropologiczny. Odpowiadające im fenomeny łączy obecność struktury złożonej z dwóch rodzajów energii, zewnętrznych i wewnętrznych⁴⁷⁴. Na skutek spotkania i współdziałania tych energii ze sobą dochodzi do strukturalnych i dynamicznych zmian w danym systemie. Przypomnę, że w obszarze teologii podobna bazowa struktura jawi się jako jedność stworzonych energii ludzkich z Niestworzoną energią Boską. Taka jedność inicjuje drogę ku przebóstwieniu⁴⁷⁵. Z kolei w obszarze antropologii spotkanie dwóch rodzajów energii jest przez filozofa rosyjskiego interpretowane jako „antropologiczne otwieranie” (*антропологическое размышление*). Bazowa struktura synergii posiada w tym przypadku szereg reprezentacji odpowiadających odmiennym paradygmatom konstytucji człowieka. Spotkanie dwóch rodzajów energii otwiera tu drogę ku „formowaniu struktur osobowości i tożsamości człowieka”⁴⁷⁶.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 31.

Cf. ibidem.

Ibidem.

Wreszcie, w obszarze synergetyki synergia jawi się jako „mechanizm samoorganizacji generujący nowe dynamiczne struktury”⁴⁷⁷.

W konkretnych antropologicznych fenomenach i praktykach można odnaleźć przykłady synergetycznych mechanizmów. Np. w hezychazmie istnieje szereg fenomenów realizujących dynamikę synergetyczną. Każdy stopień drabiny ascetycznej rozpatrywany z punktu widzenia synergetyki – to swoista forma (konfiguracja) energetyczna. Taka forma nie może być generowana w oderwaniu od całości praktyki, autonomicznie od poprzedzających ją stopni⁴⁷⁸. Ponadto warunkiem powstania nowej formy jest wyprowadzenie ascety (jako podmiotu takiej formy, jako system energijny) ze stanu energijnej równowagi. W tym przypadku każda nowa konfiguracja energijna rodzi się na skutek wpływu energii zewnętrznej na system wyprowadzony z równowagi. Widzimy więc tu wyraźne podobieństwo z procesami fizykalnymi w synergetyce (por. też Teorię systemów). Przy tym, na kolejnych stopniach drabiny doskonałości czynniki synergetyczne konsekwentnie się nasilają, wzrasta też stopień spontaniczności procesu wznoszenia ku *telosowi* praktyki⁴⁷⁹.

Oto trzy przykłady energijnych struktur (konfiguracji) powstających, zdaniem Chorużyja, w wyniku synergetycznych procesów. Wszystkie one stanowią fenomeny praktyki duchowej hezychazmu:

Początkowy etap praktyki hezychastycznej określany przez Chorużyja jako „stopień nawrócenia i skruchy”. Jego treścią jest odrzucenie zwykłych strategii empirycznego istnienia, zainicjowanie realizacji „strategii ontologicznej alternatywy”, której celem jest zjednoczenie z osobowym Bogiem. Można tu mówić o wpływach na świadomość ascety Łaski jako pewnej „zewnętrznej energii”. Skrucha – to obszerny zbiór specyficznych technik, w których się sięga po negatywne emocje i wrażenia, osądzanie siebie, wyrzuty sumienia, żal, łzy. Z punktu widzenia nauki pozytywnej podobne techniki mogą się kojarzyć ze stanem szaleństwa. Jednak w perspektywie duchowości hezychastycznej właśnie one inicjują „ontologicznie alternatywną [w stosunku do codziennych aktywności człowieka] strategię”⁴⁸⁰. Z punktu widzenia SA celem żalu jest „radikalna przebudowa

Ibidem.

Ibidem, s. 32.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 33.

wewnętrznej rzeczywistości i strategii zachowania człowieka”⁴⁸¹. Podobne techniki „wyprowadzają wewnętrzną rzeczywistość człowieka daleko poza stan równowagi”. Na skutek takiego wyprowadzenia z równowagi staje się możliwą dogłębna przebudowa konfiguracji wewnętrznych energii ascety na dalszych etapach praktyki⁴⁸².

Mechanizm powstawania wewnętrznej struktury określanej przez filozofa rosyjskiego jako „diada umysł-serce”. Rodzi się ona na środkowym etapie praktyki hezychastycznej, na skutek czynności „sprowadzenia rozumu w serce” wielokrotnie opisywanej w literaturze ascetycznej. Treścią tej czynności jest „pojednanie rozumu z sercem”, na którego skutek „rozdarcie w myślach ustanie” i asceta „dostępuje ster do pokierowania statkiem duszy, dźwignię, poprzez którą [on] wprowadza w ruch cały swój wewnętrzny świat”⁴⁸³. Na skutek takiego wysiłku w świadomości hezychasty kształtuje się centrum określane przez Palamasa jako „skupienie umysłu” (*ум-енуccion*)⁴⁸⁴. Takie centrum służy porządkowaniu wszystkich ludzkich konfiguracji energii, m.in. uzgadnianiu ze sobą rozumowych oraz emocjonalnych energii⁴⁸⁵. Struktura umysł-serce staje się dynamiczną podstawą dla powstania dalszych stopni praktyki⁴⁸⁶. W kategoriach SA podobna diada jawi się jako „konfiguracja energii”. Według Choruzija „cała ludzka istota jest tu wyprowadzona daleko poza stan równowagi, konfiguracja jest tworzona za sprawą [oddziaływania] energii zewnętrznej”⁴⁸⁷. Inaczej mówiąc, diada „umysł-serce” reprezentuje sobą „dynam-

Ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. Феофан Затворник (святитель), *Письмо шестое*, [w:] idem, *Письма о духовной жизни*, Директ-Медиа, Moskwa 2014, s. 27.

Cf.: „Dlatego my, przeciwstawiając się temu «prawu grzechu», oddalamy je od ciała i wprowadzamy do niego skupienie umysłu [umysłu-biskupa] i uprawomocniamy to, co wyraźnie występuje w każdej mocy duszy i w każdym członku ciała” (G. Palamas, *W obronie świętych...*, op. cit., I, 2.2).

Cf. С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 32.

Większość z takich stopni wiąże się z nowymi formami modlitwy, w których działanie energii zewnętrznej staje się coraz bardziej wyraźne. Za najdoskonalszą formę takiej modlitwy uważa się w tradycji hezychazmu „czystą modlitwę”, gdy „rozum jest oświecony przez błysk niebiańskiego światła”, ona „nie może być wyrażona ani przez dźwięk głosu, ani przez poruszenie ust lub jakiegolwiek połączenie słów” (Иоанн Кассиан Римлянин, *Писания*, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Siergijew Posad 1993, s. 340; cf. Jan Kasjan, *Metoda świętej modlitwy i uwagi*, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Wydawnictwo M, Tynec, s. 216–227; H. Dybski, *Modlitwa w ujęciu św. Jana Kasjana*, „Vox Patrum” 1999, nr 19 (36–37), s. 335–348).

С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 32.

iczną formę nowego rodzaju, odpowiadającą spontanicznej dynamice nowych mechanizmów aktywności umysłowej”⁴⁸⁸.

Najwyższy etap praktyki ascetycznej określany w tradycji jako „stopień otwartej księgi”. Jego treścią jest „najwyższa modlitwa doskonałych – pewne zadziwienie rozumu [...] gdy niewysłowionymi westchnieniami ducha zbliża się on [rozum] do Boga, Który widzi dyspozycję serca, otwartego, podobnego do wypełnionej słowami księgi, w milczących obrazach wyrażające własną wolę”⁴⁸⁹. Na tym etapie opisana wyżej diada umysł-serce upodabnia się do otwartej księgi, stając się całkowicie otwarta na spotkanie z Boską energią⁴⁹⁰. W pojęciach teologii dokonuje się tu przejście od synergii do stanu przebóstwienia. Natomiast z punktu widzenia SA podobna konfiguracja jawi się jako „maksymalnie wyartykułowana noetyczna struktura”⁴⁹¹. Wreszcie, w logice synergetyki taka konfiguracja może być określona jako „maksymalnie uporządkowana i złożona dynamiczna struktura”⁴⁹².

Według Chorużyja, na wyższych stopniach praktyka hezychazmu staje się spontanicznym wznoszeniem po kolejnych stopniach, z których każdy tworzy „coraz to bardziej złożoną i uporządkowaną energijną formę”⁴⁹³. Dostrzega on w podobnym fenomenie odpowiednik „dynamiki samopodobieństwa”, jednego z podstawowych mechanizmów generowania dynamicznych struktur opisywanych w synergetyce. Wyższe stopnie praktyki można więc postrzegać jako fenomeny łączące w sobie przeanalizowane już wyżej aspekty fenomenu synergii – teologiczno-ascetyczny, antropologiczny oraz synergetyczny. Stąd filozof rosyjski wyciąga wniosek o istnieniu „uniwersalnego paradygmatu synergii”, wobec którego teologiczny, antropologiczny i synergetyczny aspekty synergii stanowią jego reprezentacje⁴⁹⁴.

Ibidem.

Аскетические наставления преподобного Нила Синайского, Слово о молитве, [w:] *Добротолубие*, t.2, Сибирская Благовонница, Moskwa 2014, s. 168; Cf. Nil z Ancyry, *Pisma asce-tyczne*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2008.

Cf. С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 32.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Ten sam paradygmat autor SA dostrzega także we wspomnianym już wyżej fenome- nie samadhi (satori), „zrywowi świadomości w kierunku nowej Prawdy, Światła lub Bytowi”, będącego celem ascetycznej praktyki Zen⁴⁹⁵. Przy tym jednak, w odróżnieniu od praktyki hezychazmu, droga do samadhi nie jest stopniowym wznoszeniem. W miejscu „paradygmatu drabiny” Choruży mówi w tym przypadku o „paradygmacie ślepej uliczki”⁴⁹⁶ umożliwiającym osiągnięcie samadhi. Techniki służące wpędzeniu świadomości do tej ślepej uliczki wiążą się z działaniem mistrza wobec ucznia lub też z medytacją koanów przedstawiających pewną zagadkę nieposiadającą logicznego rozwiązania, lub absurdalną sytuację. Postępowania mistrza są nagłe i niewytłumaczalne, szokujące i absurdalne. Z kolei, koany pogrążają świadomość ucznia w trwały stan ślepej uliczki aż do granic rozpacz i wyczerpania sił⁴⁹⁷. W opisanym „synergetycznym układzie” świadomość ucznia jawi się jako otwarty system wyprowadzany ze stanu równowagi. Mamy tu do czynienia z kolejnym przykładem synergii. Jego cechą charakterystyczną jest to, iż energia zewnętrzna oddziałuje jako chwilowy impuls. Przy tym, w odróżnieniu od fenomenów chrześcijańskiego nawrócenia i skruchy, w praktyce Zen, po osiągnięciu samadhi, nie dochodzi do generowania hierarchii nowych dynamicznych form⁴⁹⁸.

* * *

Choruży pokazuje wspólne cechy trzech aspektów synergii, co pozwala mu mówić o uniwersalnym charakterze „paradygmatu synergii”. Nie należy jednak lekceważyć różnic pomiędzy antropologicznym, teologicznym oraz synergetycznym dyskursem: „fenomeny i przedmioty odnoszące się ku bytowi osobowemu mają specyficzne wymiary i aspekty, nieobecne na in-

C.С. Хоружий, *Дзэн как органон*, [w:] idem, red., *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 522–572.

Cf. C.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 33.

Cf. ibidem, s. 34.

Cf. ibidem.

nych poziomach rzeczywistości”⁴⁹⁹. Odpowiednio, „synergetyczne mechanizmy wyrażają tylko wybrane aspekty antropologicznej oraz duchowej rzeczywistości”⁵⁰⁰.

Warto też zauważyć, iż przedstawiona przez Chorużyja topologia synergii nie obejmuje kilku obszarów, na których synergia też jest obecna. Po pierwsze, jest to biologia: „fenomen życia bazuje na wymianie energią i materią pomiędzy organizmem żywym a środowiskiem otaczającym”⁵⁰¹. Podobna zasada zakłada spotkanie i współdziałanie dwóch rodzajów energii, wewnętrznej i zewnętrznej. Mamy tu więc do czynienia z rodzajem synergii. Podobna „biologiczna synergia” jest bliska do synergii jak ją rozumie synergetyka, ale posiada też własne cechy przejawiające się np. w procesach membranowych⁵⁰².

Inne zagadnienie związane z synergia – to fenomen określany przez Chorużyja jako „przymusowa synergia”. Chodzi w tym przypadku o „synergię występującą w ideologicznych antropologicznych praktykach totalitarnych reżimów”⁵⁰³. W tym przypadku funkcję „energii zewnętrznej” spełnia „totalitarna maszyna terroru wpajająca do świadomości podstawy totalitarnego dogmatu, obejmującego wszystkie podstawowe aspekty ludzkiego istnienia – ideowe podstawy, emocjonalne reakcje, strategie zachowania”⁵⁰⁴. W ten sposób dokonuje się „wdrażenie totalitarnego przesłania do świadomości”⁵⁰⁵. W ten sposób „totalitarne przesłanie” znajduje odzew w świadomości, dochodzi do „współpracy świadomości z zewnętrzną energią mechanizmu terroru”⁵⁰⁶. Szczegółowo o przymusowej synergii powiemy w rozdziale poświęconym wypracowaniu matrycy sterowania antropologicznymi trendami.

Stosowanie w SA pojęcia synergii domaga się wyjaśnienia pojęcia energii jako takiej. Jak uważa Choruży, arystotelesowskie rozumienie energii „nie odpowiada kontekstowi

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Pod membraną rozumiemy tu błonę komórkową, przez którą odbywa się wymiana materią pomiędzy komórką a środowiskiem otaczającym (cf. R. Rautenbach, *Procesy membranowe*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1996). Warto tu również wspomnieć o „systemach autopoietycznych”, powstających i funkcjonujących tylko z użyciem własnych elementów (cf. H.R. Maturana, *The Organization of the Living: A Theory of the Living Organization*, «International Journal Human-Computer Studies» 1999, nr 51, s. 149–168; N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007).

C.C. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 35.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

antropologicznych praktyk i aktywności świadomości”⁵⁰⁷. Wobec tego wykorzystywany w teologicznym kontekście termin „energia” (por. „energie ludzkie”, „psychiczne energie”) stanowi tylko „wstępne określenie pewnej rzeczywistości” która „skutecznie opiera się wszelkiej konceptualizacji”⁵⁰⁸. Z tej racji autor SA w miejsce „antropologicznych energii” często mówi o „antropologicznych przejawach”⁵⁰⁹.

Podsumowując własne zastrzeżenia wobec użycia w antropologii pojęcia „energii”, filozof rosyjski stwierdza: „energia, podobnie jak Byt – to wielki *topos* refleksji filozoficznej, jednak, w odróżnieniu od Bytu, on [na długo] znalazł się poza polem uwagi zachodniej tradycji filozoficznej. Dopiero w XX wieku [dzięki Heideggerowi] problem energii powraca na pierwszy plan filozofowania [...]. Co zaś tyczy paradygmatu synergii, tworzy ważny *subtopos* wielkiego toposu energii”⁵¹⁰. Według Chorużyja dziś „starożytny paradygmat synergii dokonując syntezy metod i koncepcji sekularnego oraz religijnych dyskursów, sprzyja rozwojowi idei postsekularnych”⁵¹¹. Ponadto „paradygmat synergii może odegrać cenną rolę w kształtowaniu [...] nowego postrzegania rzeczywistości”⁵¹². Jak więc przekonuje filozof rosyjski, „mówienie o energii poza obszarem fizyki nie jest jedynie metaforą”⁵¹³. Chociaż „niemożliwe jest ustalenie precyzyjnej odpowiedniości [na sposób antropologiczny rozumianej energii] z działaniem synergetycznego paradygmatu w systemach fizykalnych”⁵¹⁴.

Dochodzimy do problemu energii jako takiej oraz znaczenia tego pojęcia dla nowej antropologii. W dalszych ustępach przedstawię zaproponowany przez Chorużyja podział na dyskurs esencji (*эссенциальный дискурс*) oraz dyskurs energii (*энергийный дискурс*). Przykładem ostatniego służy właśnie SA.

Ibidem.

Ibidem.

Pod pewnym względem to określenie jest zbieżne z kateksją (*κάθεξις*, utrzymywanie, zatrzymywanie), pojęciem używanym w psychologii i wyrażającym ilościowe, ale zarazem – metaforyczne określenie energii służącej do działania lub wyobrażania zaspokajającego popęd. Pojęcie to jest tłumaczeniem niemieckiego *Besetzung*, które wprowadził do psychoanalizy Freud, aby określić intensywność procesów psychicznych, przepływu energii psychicznej (cf. *Basic psychoanalytic concepts on metapsychology, conflicts, anxiety and other subjects*, H. Nagera, red., Routledge, Nowy Jork 2014, s. 77).

С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?...*, op. cit., s. 36.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели...*, op. cit., s. 122–123.

5.4. „Dyskurs Energii” jako ontologiczna podstawa Antropologii Synergicznej

W filozofii Martina Heideggera (1889–1974) „substancją człowieka jest egzystencja”. Pojęcie istoty (esencji) nie odsyła w niej do materialnej treści bytu (*co* bytu), ale raczej do sposobu lub procesu ujawniania się bycia (*jak* bytu)⁵¹⁵. Podobnie pisze Józef Tischner (1931–2000), w myśl którego „istota człowieka pozwala się pojąć i uzasadnić w ramach pytania o bycie”⁵¹⁶. Zdaniem Krzysztofa Michalskiego (1948–2013), innego znawcy Heideggera, „jestestwo”⁵¹⁷ nie jest „trwałą niezmienną esencją pozwalającą mu pozostać samym sobą wśród zmienności faktów, lecz samo jest zmiennością, procesem [...] nie jest esencją zmierzającą do pełnej realizacji, która byłaby zarazem kresem i celem procesu urzeczywistniania, lecz jest samym tym procesem”⁵¹⁸. Jestestwo nie posiada więc „substancji, która ujawniałaby się w istnieniu na wzór arystotelesowskiej formy urzeczywistniającej się w materii, podmiotowego charakteru jestestwa nie można określić na podstawie z góry przyjętego pojęcia człowieka jako jego egzemplarza”⁵¹⁹. Jeśli istota jestestwa jest zawarta „w jego egzystencji, w procesie, a egzystencja określana jest poprzez możliwość bycia, to egzystujące jestestwo nie jest czymś już spełnionym, ma charakter niedokonany”⁵²⁰. Według samego Heideggera „w jestestwie, dopóki ono jest, zawsze coś jeszcze zalega, czym może ono być i czym będzie. Do tej zaległości należy sam «kres»”⁵²¹.

Powyższe ogólne uwagi dotyczące Heideggera, będą pomocne do zrozumienia kontekstu zaproponowanego przez filozofa rosyjskiego rozróżnienia na dyskurs esencji oraz dyskurs energii. Jest ono jednym z kluczowych założeń SA⁵²². Zgodnie z tym rozróżnieniem dyskurs esencji jest zbudowany na arystotelesowskich kategoriach określanych przez Cho-

Cf. J. Górny, *Substancjalność człowieka według Martina Heideggera*, „Anthropos? Czasopismo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 2006, nr 6–7, [s.n.].

J. Tischner, *Bycie Sobą w perspektywie ontologicznej*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1991, s. 276.

Jestestwo – to tradycyjny polski termin filozoficzny będący nominalizacją czasownika „być”. Oznaczać mógł albo istotę żywą, albo byt, bytowanie, egzystencję. Obecnie funkcjonuje także jako jedno z polskich tłumaczeń terminu *Dasein* (B. Baran), istnieją także inne propozycje przekładowe jak na przykład „przebywanie” (W. Rymkiewicz).

K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 41.

J. Górny, *Substancjalność człowieka...*, op. cit., [s.n.].

Ibidem, [s.n.].

M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 329.

Cf. С.С. Хоружий, *Слегка неожиданное родство: духовная практика и экзистенциальная аналитика*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Санкт Петербург 2000, s. 451–472.

rużują jako istotowe (*сущностные*) lub esencjalne. Należy do nich odnieść substancję (*οὐσία*) oraz kategorie występujące w roli jej odpowiedników (konkretyzacji) jak entelechia (*ἐντελέχεια*, wewnętrzna siła potencjalnie zawierająca w sobie cel), forma (*μορφή*), eidos (*εἶδος*) oraz materia (*ὕλη*). Jak zauważa autor SA, w klasycznym dyskursie metafizycznym wymienione esencjalne kategorie pełnią funkcję podstaw, przewodnich zasad. Natomiast reszta pojęć i kategorii stanowiących ogólne ramy dyskursu esencjalnego, wyznacza się według ich relacji z tymiż podstawowymi kategoriami, czerpiąc z nich własne sensy i treści⁵²³. Przykładem esencjalnego dyskursu służy filozofowi rosyjskiemu metafizyka Arystotelesa, zakładającego, iż „w każdym akcie, wydarzeniu, zjawisku, w istnieniu jako takim, odbywa się aktualizacja pewnych esencjalnych pierwiastków”⁵²⁴. Wydarzenie lub zjawisko ujęte w ten sposób jawi się jako całość posiadająca materialną, formalną, celową i sprawczą przyczynę oraz własną istotę.

Jak przekonuje Choruży, podobne założenia nie nadają się do opisu rzeczywistości wirtualnej: „w wydarzeniu wirtualnym żadna [biorąca w nim udział] istota czy *telos* [jako cel jakiegoś wirtualnego działania] nie osiąga [..] doskonałej aktualizacji”⁵²⁵. Oznacza to, że dla każdego klasycznego, esencjalnego dyskursu (*дискурс сущности*) „sfera wirtualności jest nieodróżnialna od czystego nieistnienia; [..] rzeczywistość wirtualna – to rzeczywistość niearystotelesowska”⁵²⁶. Wobec tego filozoficzna analiza wirtualności wymaga wyjścia poza dyskurs esencjalny w kierunku filozofii, z której by „usunięto totalne panowanie kategorii istoty, formy, przyczyny, celu”⁵²⁷. Rzeczywistość wirtualną można by natomiast opisać w ramach dyskursu operującego „zasadniczo odmiennymi [od arystotelizmu] koncepcjami powstawania, wydarzenia i zjawiska: bardziej uogólnionymi, mniej sztywnymi, wolnymi od esencjalnego teleologizmu i determinizmu”⁵²⁸.

Czy jednak podobna filozofia istnieje? Zdaniem autora SA, już sama metafizyka europejska nie mieści się w ramach esencjonalizmu. Fundusz bazowych pojęć metafizycznych

Cf. С.С. Хоружий, *Под или недород? Заметки...*, op. cit., s. 313; cf. Arystoteles, *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975; cf. J. Brun, *Arystoteles i Liceum*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 37–39.

Ibidem, s. 313–314.

Ibidem, s. 314.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

zawiera bowiem takie kategorie, które nie mają charakteru esencjalnego⁵²⁹. Pojęcia esencjalne występują w dyskursie filozoficznym w roli podmiotów, przedmiotów lub imion, jako byty. Zarazem, dyskurs filozoficzny, nawet ten bliski do arystotelesowskiego, zawiera pojęcia dotyczące działania, pojęcia, które występują jako predykaty lub czasowniki opisujące to, co się dzieje z konkretnym bytem. Do takich czasownikowych pojęć należy odnieść działanie, akt, ruch, energię, *haecceitas*, istnienie (*existentia*)⁵³⁰ oraz szereg kategorii z zakresu psychologii jak wola czy pożądanie. Filozof rosyjski podkreśla, że sama obecność takich pojęć nie oznacza, że dany dyskurs przestaje być dyskursem esencjalnym. Każde z nich może bowiem być zinterpretowane „na sposób esencjalny”. Np. w fizyce Arystotelesa ruch jest rozumiany w kontekście realizacji potencjalności, aktualizacji istoty, zbliżania się ku celowi wpisanemu w istotę poruszającej się rzeczy: „urzeczywistnianie (*entelechia*) bytu potencjalnego jako takiego będzie właśnie ruchem”; ruchem jest „urzeczywistnienie tego, co istnieje potencjalnie, gdy w toku realizacji działa nie ze względu na swój specyficzny charakter, lecz jako zdolne do ruchu”; ruchem jest „entelechia ciała zdolnego do poruszania jako takiego”⁵³¹.

Z drugiej jednak strony, jak zauważa Choruży, takie pojęcia nie są w sposób nierozdzielny związane z dyskursem esencjalnym, możliwa jest ich nieesencjalna interpretacja. Jeśli jedno z podobnych pojęć użyć jako podstawę nowego dyskursu filozoficznego, to taki dyskurs już nie będzie miał charakteru esencjalnego. Wobec tego „wzmocnienie filozoficznej roli i wagi podobnych pojęć niesie w sobie tendencje ku osłabieniu sztywności, totalności esencjalizmu, tworząc przesłanki ku wyjściu poza jego ramy”⁵³². Według filozofa rosyjskiego „w porównaniu z antyczną, przede wszystkim arystotelesowską filozofią, metafizyka epoki chrześcijańskiej, jako całość, jest przykładem podobnego wyjścia”⁵³³.

Przyczyn takiej tendencji autor SA widzi w zasadniczej odmienności pomiędzy antyczną a chrześcijańską ontologią: „w przeciwieństwie do greckiej filozofii opartej na *ontologii jedyne go bytu*, myśl chrześcijańska przyswoiła i zachowała [...] *ontologię bytowego rozdzie-*

Ibidem.

W tym miejscu warto przypomnieć o średniowiecznym zagadnieniu relacji istnienia (*existentia*) do istoty (*essentia*) (cf. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 92–106).

Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t.2, PWN, Warszawa 2003, s. 23–204 [Księga III, 1 201 a10, 1 201 a27, 2 202 a7]; cf. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 184–

C.C. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 315.

Ibidem, s. 315–316.

lenia (*расщепление*)”⁵³⁴. Według Chorużyja taki ontologiczny model „opisujący dwa rozdzielone, ale powiązane horyzonty bytowe, z których jeden zależy od drugiego i ku niemu zmierza, zawiera w sobie znacznie większe zadatki, predyspozycję do zostania nieesencjalnym dyskursem”⁵³⁵. Ponadto, porzuciwszy parę pojęć *Stwórca – stworzenie*, myśl nowożytna wyrażała własną ontologię przez pojęcia bliższe do antyku jak Bóg (Absolut) i Świat. Oba te pojęcia dobrze mieściły się w ramach dyskursu arystotelesowskiego, a jednak *philosophia prima* daleka była od arystotelesowskiego esencjalizmu. Oba pojęcia, Bóg i Świat, uzyskały nowe, chrześcijańskie wypełnienie⁵³⁶. Mimo powstania nowej, chrześcijańskiej ontologii (podkreślającej ontologiczne rozdarcie pomiędzy Stwórcą a stworzeniem), centralna linia filozofowania zachowała charakter esencjalny, pozostając chrześcijańską wersją esencjalizmu. Wyrazem tego jest chrześcijański panenteizm ($\pi\acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\nu \theta\epsilon\acute{\omega}$) ⁵³⁷, w którym rzeczy i zjawiska posiadają pewną niezmienną istotę. Wobec tego „bazowa ontologia bytowego rozdzielania zostaje odczytana na sposób esencjalny”⁵³⁸. Wobec tego „dyskurs filozoficzny wciąż był kształtowany przez pojęcie istoty i substancji, mimo że istotę i Świat (oraz rzeczy w nim) nie traktowano po arystotelesowsku”⁵³⁹.

Podsumowując własne rozumienie dziejów metafizyki zachodniej, filozof rosyjski stwierdza, iż poczynając od Nowożytności „antyesencjonalne tendencje i możliwości obecne w niej nasilają się i pogłębiają w porównaniu z myślą antyczną”⁵⁴⁰. Jednak na skutek takich tendencji w XX wieku powstały, z wyjątkami, jedynie wariacje na temat dyskursu esencjal-

Ibidem, s. 316.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Zgodnie ze stanowiskiem panenteistycznym Bóg zawiera w sobie cały świat, ale nie sprowadza się do świata, przekracza go (por. „świat w Bogu” vs. wspomniana relacja „Stwórca – stworzenie”). Teologie energii wyłożoną przez Palamasa można postrzegać jako przykład doktryny panenteistycznej. Zgodnie z jej założeniami Bóg jest obecny w świecie poprzez własne, Boskie energie, które są immanentne w stosunku do świata (cf. K. Ware, *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, [w:] *Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, red. P. Clayton, A. Peacocke, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2004).

Ibidem, s. 317.

Ibidem.

Ibidem.

nego. Były one „już nie tak bardzo totalne, nie tak bardzo pokrywające rzeczywistość siatką prawidłowości, jak to czyni wzorcowy arystotelesowski esencjonalizm”⁵⁴¹.

Autor SA stwierdza, że aktualną sytuację antropologiczną, w tym też – pogłębiającą się tendencję do wirtualizacji, nie należy opisywać w ramach żadnego esencjalnego dyskursu. Trzeba natomiast się zwrócić ku dyskursom, u których podstaw znajdują się nieesencjalne pojęcia takie jak: działanie, ruch, akt, wola, dążenie, energia⁵⁴². Nie każde z nich nadaje się jednak w równej mierze do roli podstawy nowego dyskursu. Np. pojęcie ruchu, zdaniem autora SA, interpretuje się w filozofii najczęściej na sposób esencjalny, wobec czego nie może ono być podstawą nieesencjalnego dyskursu. To samo, w mniejszym stopniu, dotyczy pojęć „działanie” czy „akt”, używanych do opisu aktualizacji pewnej możliwości z góry zawartej w danym bycie⁵⁴³. Z kolei, pojęcia „wola”, „dążenie” czy „pożądanie” posiadają nieuniknione psychologiczne konotacje i jako takie nie mogą być użyte jako podstawa nowej ontologii.

Ibidem; cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 11–17. Wspomniany wyjątek stanowi tu myśl Sorena Kierkegaarda. Z kolei wariacje na temat esencjalizmu, o których mówi Choruży – to myśl takich różnych od siebie autorów jak Henri Bergson, Max Scheler czy Emmanuel Lévinas. Podsumowując własną interpretację antropologii Schelera, Choruży stwierdza: „założony w fenomenologii potencjał przekroczenia metafizyki i ruchu w kierunku nowej nieklasycznej antropologii praktycznie nie realizuje się u Schelera. Jego myśl po prostu nie kieruje się w tę stronę. Główne idee oraz intuicje, które napędzały ruch myśli o człowieku [w czasach Schelera] wiązały się z uświadomieniem konieczności dwóch szerokokątnych działań – krytyki podmiotu oraz krytyki istoty. Myśl Schelera praktycznie nie dotyczy ani jednego, ani drugiego z wymienionych działań. Ona dąży do wytworzenia nowej antropologii, ale przy tym całkowicie polega na dawnych filozoficznych podstawach” (С.С. Хоружий, *Шелер или упущенный шанс*, [w:] idem, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 423–424. Wydaje się, iż do powyższej grupy można też zaliczyć Józefa Tischnera oraz Michela Henry.

Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 317. Powyższe założenie jest kluczowe dla całej Synergicznej antropologii, aczkolwiek może się ono wydawać polemicznym. Jego sens i uzasadnienie staną się bardziej zrozumiałe w kontekście rozważań na temat energii (jej heurystycznego potencjału dla antropologii) przytoczonych niżej. W tym miejscu ponadto zaznaczymy, że sposób interpretacji konkretnych filozoficznych pojęć, rozumienia ich „w stronie rzeczownikowej” (jako imion) albo „w stronie energii” (jako czasowników) – to problem z zakresu lingwistyki oraz filozofii języka. Stanowi on jedno z kluczowych zagadnień przez wieki obecny też w teologii (cf. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, t.1, Znak, Kraków 1997, s. 45–160). Ponadto zagadnienie to zajmuje tradycyjnie ważne miejsce w filozofii rosyjskiej (cf. А.Ф. Лосев, *Философия имени*, Издательство Московского университета, Moskwa 1990; Т. Obolevitch, *S. Bułgakowa i A. Łosiewa filozofia imienia*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Scholar, Warszawa 2010, s. 77–87). W takim właśnie kontekście należy rozumieć przytoczone tu rozważania Chorużyja na temat sposobu interpretacji „nieesencjalnych pojęć”. Należy też pamiętać, iż taka interpretacja zależy od specyfiki konkretnego języka. Np. rosyjskie pojęcie *бытие* może być rozumiane jako bliższe polskiemu „istnienie” (temu ostatniemu odpowiada także rosyjskie *существование*) albo też jako „być”. W logice Chorużyja, w pierwszym przypadku mamy do czynienia z interpretacją energijną, w drugim zaś – z esencjalną.

Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 318.

Powyższe racje skłoniły Chorużyja do wyboru na rolę „źródła oraz wyznaczającej zasady (*определяющий принцип*) nieesencjalnego dyskursu” ujętej na sposób filozoficzny kategorii energii⁵⁴⁴.

Przejrzę się teraz sposobowi rozumienia przez filozofa rosyjskiego pojęcia energii. Według niego, w klasycznym arystotelesowskim dyskursie brak kategorii wydarzenia. Jej funkcję spełnia natomiast triada Δύναμις – Ενέργεια – Εντελέχεια, której każdy element posiada całe spektrum znaczeń:

Δύναμις – możliwość, potencjalność, potencja; Ενέργεια

– energia, działalność, działanie, realizacja; Εντελέχεια

– rzeczywistość, entelechia, istota.

Powyższa triada, jako swoisty „atom filozoficznego obrazu” rzeczywistości, „przedstawia, w jaki sposób Możliwość za pomocą *Energii* przemienia się w *Entelechię*”, pokazuje ontyczną budowę wydarzenia⁵⁴⁵. Według Chorużyja opisana triada może być zinterpretowana na różny sposób, w zależności od sposobu rozumienia jej elementów składowych oraz ich wzajemnej relacji. Chodzi przede wszystkim o traktowanie środkowego ogniwa triady, *Energii*, pojęcia wywodzącego się od czasownika ἐν ἐργασίᾳ – „znajdować się w działaniu”⁵⁴⁶. Zgodnie z etymologią, energię należy rozumieć jako termin bliski do działania. Jednak, jak uważa filozof rosyjski, Stagiryta zbliżył energię z realizacją rzeczy (istoty): „możliwość rozumie się także inaczej, ze względu na co wyróżniliśmy i poprzednie jej rozumienia. Aktem jest to, co przysługuje rzeczy, ale nie tak, jak rozumie się ją w możliwości”⁵⁴⁷. Inaczej mówiąc, dla Arystotelesa energia stanowi istnienie rzeczy w sensie aktualizacji założonej w niej istoty.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 319. W tłumaczeniu cytowanego fragmentu zachowano pisownię autorską.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, op. cit., s. 89 [1098 a15].

Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., s. 51 [1048, a30–31].

Zdaniem Chorużyja, energia uzyskuje tu esencjalną interpretację podkreślającą jej związek z *telosem*, istotą oraz entelechią⁵⁴⁸.

Wobec powyższego ściśle powiązanie energii z istotą należy, zdaniem Chorużyja, postrzegać jako założenie Arystotelesa, które jest implikacją przyjęcia greckiej ontologii jedynego bytu. Odrzucenie podobnego założenia implikuje zaś zmianę rozumienia energii. Pojęcie energii można traktować szerzej, niż to czyni Stagiryta, posiada ono „unikatową zdolność odgrywania przewodniej roli w najróżniejszych ontologikach oraz logikach «przyrody»”⁵⁴⁹. Filozof rosyjski np. zauważa, że kategoria energii może (ale nie musi) być podporządkowaną z góry zadanemu *telosowi* lub entelechii. Energia i entelechia mogą być rozumiane w ten sposób, że „rozumny *telos* posiada odpowiedniość z energią, z «zasobem działania», tak iż ich powiązanie staje się obustronne, *telos* nie tylko wyznacza energię, ale jest też przez nią wyznaczany”⁵⁵⁰. Idąc dalej, autor SA zapytuje: „dlaczego działanie i energia nie mogą w ogóle niczemu nie służyć i niczemu nie podlegać? Nie mogą być wolnymi, źródłowymi (*первоисточными*) pierwiastkami, które wyprowadzają (*полагают*) z siebie samych wszystkie pozostałe zasady [filozoficzne]?”. Taka możliwość jest wykluczona w ontologii jedynego bytu, jednak w „ontologii bytowego rozdzielania”, w której „istota uzyskuje posmak apofatyczny, tkanka zjawisk jest zaś przeniknięta przez nieskończoność”⁵⁵¹.

Choruży rozpatruje trzy możliwości pozycjonowania energii w ramach triady Δύναμις – Ενέργεια – Εντελέχεια: (a) energia znajduje się w połowie „ontycznego dystansu” pomiędzy możliwością a entelechią (aktem), (b) energia jest zbliżona ku entelechii, prawie z nią się utożsamiając, oraz (c) energia jest zbliżona do możliwości, niemalże z nią się utożsamiając. Dalej rozpatrzemy szczegółowo wszystkie trzy powyższe możliwości:

Energia jest pozycjonowana pomiędzy możliwością a entelechią (aktem). Dominującym elementem w triadzie i w całym dyskursie jest w tym przypadku entelechia (akt) oraz

Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 319–320. Według Heideggera, u Arystotelesa energia jest rozumiana jako „ostateczne pozyskanie siebie w stworzeniu” (*себя-в-творении-и-конце-имение*) (cf. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B1*, Wegmarken, Frankfurt nad Menem 1967, s. 239–301). Użycie określeń „koniec” i „tworzenie”, zamiast „działanie” podkreśla związek energii z istotą. Jednak, jak uważa autor SA, sam w sobie termin energia nie zakłada właśnie takiej interpretacji, energię można bowiem rozumieć także jako „pozyskanie siebie w działaniu” (*себя-в-действии-имение*) (cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 320).

Cf. ibidem.

Ibidem, s. 321.

Cf. ibidem.

substancja (istota), ponieważ „substancja [jako forma] jest aktem [entelechią]”⁵⁵². Entelechia (akt) jest „substancją znajdującą się w stanie aktualnym”⁵⁵³. Kategorie potencji oraz energii są w tym przypadku podporządkowane substancji-aktowi (*сущность-энтелехия*). Przykładami czystego esencjalnego dyskursu służą Chorużyju systemy Arystotelesa, Spinozy, Leibniza oraz Hegla. W ich systemach omawiana triada przedstawia wszelkie Wydarzenie (*Ereignis*) jako „dopiętą, samowystarczającą całość (*завершенная, самодовлеющая цельность*)”⁵⁵⁴. Wszystkie byty i zjawiska w tak rozumianym Wydarzeniu „realizują pewne substancje-akty”, pozostając podporządkowane systemowi esencjalnych zasad (celów, przyczyn, form oraz praw)⁵⁵⁵.

Energia jest zbliżona ku entelechii (aktowi), prawie z nią się utożsamiając. Entelechia (akt) i substancja (istota) wciąż w tym przypadku wyznaczają całą rzeczywistość oraz dyskurs filozoficzny. Przy tym jednak energia staje się zasadą równie ważną, jak ent-elechia (akt) oraz substancja (istota): „fundamentalnym predykatem substancji (istoty) oraz entelechii (aktu) staje się ich energijność”⁵⁵⁶. Jednak zachowany tu „prymat substancji domaga się, aby wszelkie działanie oraz energia służyły realizacji konkretnych praw i esencjalnych zasad”⁵⁵⁷. Wszelka energia pozostaje więc przyporządkowana odpowiedniej istocie. Przykładem takiego esencjalnego i zarazem – energijnego dyskursu, według Chorużyja, jest neoplatonizm. Substancja (istota) ma w nim charakter energijny, jednak energia jest przyporządkowania pewnej substancji (istocie)⁵⁵⁸. Innym przykładem podobnego dyskursu jest filozofia późnego Heideggera, której centralnym pojęciem jest Wydarzenie (*Ereignis*) jako „esencjalno-energijna koncepcja, «oswajanie» substancji lub realizacja wzajemnej przynależności człowieka i bycia”⁵⁵⁹. Interpretując Stagirytę, filozof niemiecki stawia pytanie „o bycie (bytu), [...] o bytość”⁵⁶⁰.

Energia oddala się od entelechii (aktu) i zbliża się ku możliwości. W strukturze wydarzenia entelechia okazuje się oddaloną od jego jądra. Obecność w niej entelechii może teraz być

Arystoteles, *O duszy*, tłum P. Siwek, PWN, Warszawa 1972, 412 a21 (Księga II, rozdz. 1).

Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., 1039 a5–a20, s. 389–391.

С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 322.

Cf. ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. Plotyn, *Enneady*, op. cit., II 2–5.

С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 323.

Cf. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, op. cit., s. 78, 188, 200.

rozpatrywana jako nieuzasadnione mnożenie bytów. Entelechia staje się pewnym „apofatycznym pierwiastkiem”, natomiast kategoria energii koncentruje w sobie „całą istotną treść wydarzenia”⁵⁶¹. Energia, uwalniając się od podporządkowania entelechii (substancji), staje się kluczowym pierwiastkiem w strukturze wydarzenia oraz „fundamentalną zasadą filozoficznego dyskursu”⁵⁶². Przed tym energia była rozumiana jako „energia spełnienia, energia osiągnięcia pewnej istoty, celu, formy”, teraz ona się staje „energiją inicjatywy” (*энергия почина*), energiją inicjującego wysiłku, impulsu wyjścia z możliwości do rzeczywistości. Zbliżając się ku możności (*δύναμις*), energia staje się „czysto dynamiczną zasadą”⁵⁶³. Wobec powyższej zmiany roli energii, wydarzenie, a następnie – ogólny obraz rzeczywistości, uzyskują predykaty energii (dynamizm, otwartość), tracąc przy tym właściwości o charakterze esencjalnym (zamknięcie, samowystarczalność). Ten nowy obraz rzeczywistości „opisuje czysto energijną dynamikę swobodnej aktualizacji, nieujętej w siatkę odgórnie zadanych celów przyczyn i form, [dynamikę] dopuszczającą wielość scenariuszy i wariantów”⁵⁶⁴.

Taki nowy sposób ujęcia Wydarzenia i całej rzeczywistości Choruży określa jako „dyskurs energii”. Filozof rosyjski dostrzega jego załączki we wcześniej już istniejących „dyskursach woli, miłości czy pragnienia” (por. takie odmienne od siebie filozofie jak myśl Heraklita, Jana Dunsza Szkota, Arthura Schopenhauera, Henri Bergsona czy Emmanuela Lévinasa). Dwie kluczowe cechy dyskursu energii – to prymat energii oraz „deesencjalny” sposób jej traktowania. Podobne cechy dyskursu (narracji), jak zauważa autor SA, są obecne w dwóch bardzo odległych od siebie dziedzinach – w niektórych szkołach praktyki ascetycznej oraz we współczesnej fizyce kwantowej i w kosmologii⁵⁶⁵.

W dalszych ustępach niniejszej pracy spróbuję przedstawić ontologiczną strukturę dyskursu energii. Opiszę ponadto jego gramatykę bazującą na kategoriach czasownikowych. Oddzielona od entelechii-substancji energia uzyskuje teraz „wyłącznie naturę działania, istnieje jedynie w działaniu i nie istnieje «sama w sobie», w samowystarczalnym stabilnym przebywaniu, właściwym dla każdej substancji”⁵⁶⁶. W gramatyce tego dyskursu energia jest

C.C. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 323.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem, s. 324.

Cf. ibidem.

Ibidem.

nie rzeczownikiem (podmiotem, imieniem), ale czasownikiem (orzeczeniem)⁵⁶⁷. W dyskursie esencjalnym, budowanym wokół rzeczowników, te ostatnie mogą mieć bardziej (nie określają horyzontu bytowego, np. „istnienie”) lub mniej (określają horyzont bytowy, np. doczesność) ogólny charakter. Te pierwsze rzeczowniki można nazwać ontologicznymi (należą do metafizyki), drugie – ontycznymi (należą do fizyki)⁵⁶⁸. W ujęciu Chorużyja, pojęcie energii odnosi się nie tyle do bytu-w-działaniu ile do bytu-działania (bytu widzianego „w stronie energii”, jako działanie). Rozumiana w ten sposób energia staje się maksymalnie ogólnym pojęciem, stanowi „ontologiczny wymiar, który już nie należy do jednego konkretnego horyzontu bytowego, ale może *a priori* łączyć w sobie [dwa] odmienne bytowe horyzonty”⁵⁶⁹.

Czy w wymiarze energijnym faktycznie realizuje się powyższa aprioryczna możliwość współistnienia odmiennych bytowych horyzontów? Aby pokazać, w jaki sposób jest to możliwe, filozof rosyjski zwraca się do kategorii Wydarzenia. Według niego energia wyznacza, konstytuuje Wydarzenie. Do jakich bytowych horyzontów może należeć Wydarzenie? W dyskursie esencjalnym (w dyskursie imienia), gdzie energia służy do realizacji, aktualizacji wewnętrznej istoty bytu. W tym dyskursie treścią wszelkiego Wydarzenia jest realizacja, aktualizacja tejże istoty. Tak rozumiane Wydarzenie należy do horyzontu obecnego bytu i jest wydarzeniem uobecniania (*событие обналичивания*)⁵⁷⁰. Wydarzenia uobecniania są też możliwe w dyskursie energii. W nim też istnieje możliwość „wystąpienia w obecność” (*выступление в наличествование*). W dyskursie energii też jest obecny „horyzont obecnego bytu”, chociaż w nieco odmiennej postaci – jako horyzont uobecnianego bytu-działania (*обналичиваемое бытие-действие*). Jednak dany horyzont bytowy nie jest teraz jedynym, odpowiadającym wydarzeniu, horyzontem – obok niego możliwym jest bowiem też nieuobecniany byt-działanie (*необналичиваемое бытие-действие*)⁵⁷¹.

Tłumacząc powyższą tezę, autor SA mówi o ontologicznej niejednoznaczności energii. Jest ona zdolna „wyznaczać odmienne horyzonty bytowe”. Taka właściwość energii wiąże się z możliwością jej istnienia w dwóch odmiennych trybach – jako energii swobodnej (poza formą lub istotą) oraz energii związanej (wewnątrz pewnej formy lub istoty). Horyzont uobecnianego (*наличного*) wydarzenia – to obszar energii związanej, uwikłanej w formę, realizującej pewną istotę-entelechię. W dotychczasowych ujęciach energii, zarówno przyrod-

Cf. ibidem, s. 325.

Cf. ibidem.

Ibidem, s. 325–326.

Cf. ibidem, s. 326.

Cf. ibidem.

nicznych jak też filozoficznych (por. Arystoteles, Heidegger), nie istniało powyższego rozróżnienia. Energia mogła mieć tylko związany charakter, mogła być postrzegana tylko jako należąca do pewnej formy lub istoty⁵⁷². W dyskursie energii ta ostatnia jest postrzegana jako zdolna do generowania wydarzeń o odmiennym statusie ontologicznym (ontologicznej treści) – tak iż „w jednych wydarzeniach energia występuje jako wolna, w innych – już jako uwikłana w formę”⁵⁷³.

Dziedziną energii związanej jako energii realizującej pewnej istoty, jest horyzont obecnego bytu (uobecnianych wydarzeń). Jakiego rodzaju Wydarzenie jest generowane przez swobodną energię? Jak powiedziano wyżej, energia może być rozpatrywana jako bliska ku czystej możliwości (δύναμις). W tym przypadku energia występuje w roli czystego wyjściowego impulsu (начинательное усилие), skierowanego „od żywiołu potencji ku aktualizacji”. Tak rozumiana energia oraz generowane przez nią Wydarzenie nie należą do żadnej formy lub *telosu*⁵⁷⁴. Ponadto, nie są one rozciągle w czasie i przestrzeni: „wydarzenie może pozostawać niepowiązane z formą tak długo, aż ono jeszcze nie przyjęło formy, jeśli u niego «nie było czasu ukształtować się»”⁵⁷⁵. Filozof rosyjski podkreśla, że brak formy i *telosu* może być jedynie „właściwością chwilową [momentalną]”⁵⁷⁶. Jeśli bowiem w Wydarzeniu pojawia się jakieś następstwo, ono staje się Wydarzeniem skierowanym *ku czemuś*. Wydarzenie pozbawione rozciągłości (o nieskończenie małej rozciągłości) jest wydarzeniem dyskretnym

Achutin dostrzega podobne rozróżnienie już w myśli antycznej. Mówi on o „drodze prowadzącej ku żywiołowi” oraz o „drodze prowadzącej ku formie”. Każda z tych dróg prowadzi do własnego rozumienia energii. Żywioł rozumiany jako [...] początek ruchu jest odwieczną, niezmiennie bytującą zmianą form, transformacją. To właśnie jest rzeczywisty byt, energia żywiołu lub żywioł jako energia. Jeśli zaś pójść przeciwną drogą (którą wybiera Arystoteles) i rozumieć [...] początek ruchu jako formę, eidos, wówczas fizyczne istnienie można określić jako [...] kształtowanie, u którego podstaw leży energijne bytowanie formy, przede wszystkim – jej samoodtworzenie” (А.В. Ахутин, *Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»)*, Наука, Moskwa 1988, s. 160). Można by tu też wspomnieć o podziale na apolliński i dionizyjcki żywioły jako na dwa światy sztuki, świat snu i świat upojenia (cf. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1907, s. 22).

С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 327.

Cf. ibidem. Wydaje się, iż samo pojęcie energii wymaga konkretyzacji. Jeśli przyjmujemy, iż „swobodna energia” nie kojarzy się z żadną formą lub *telosem*, to jakie predykaty czy jakości taka en-ergia może posiadać? W tej sytuacji „należałoby szukać specyficzne energijne sposoby nadawania jakości” (способы окачествования). Ewentualnie można by stwierdzić, że swobodna energia odpowiada pewnej „możliwej formie”. Albo też „swobodną energię” trzeba rozumieć jako pozbawioną wszelkich jakości, „absolutnie czystą”, co może się kojarzyć ze „ślepą wolą” w systemie Schopenhauera lub „élan vital” u Bergsona. Zagadnienie wymaga jednak głębszego opracowania.

Ibidem, s. 328.

Cf. ibidem.

(autonomicznym) w stosunku do innych tego typu wydarzeń. Pozostaje ono niewspółmierne z „uwikłaną w przyczynowość rozciągłością” właściwą dla dowolnego odcinka na osi czasu, dla czasowości obecnego (*наличного*) bytu. Odpowiednio, wydarzenie pozbawione rozciągłości (czas jego trwania) nie może być wbudowane do „czasowości obecnego bytu”⁵⁷⁷.

W dyskursie energii możliwe są „czysto de-esencjalne wydarzenia” pozbawione rozciągłości. W logice autora SA podobne wydarzenia (lub też ich energie) konstytuują nowy rodzaj porządku czasowego, „nową temporalną strukturę: dyskretną czasowość, która stoi poza czasowością obecnego bycia i jest generowana przez zbiór niepowiązanych, niewspółmiernych ze sobą, nierozciągłych elementów”⁵⁷⁸. Rzeczywistość podobnych wydarzeń ujawnia się w doświadczeniu mistycznym, na przykład na wyższych stopniach praktyki hezychastycznej, kiedy to asceta doświadcza „chwili, w której odsłania się wieczność pozbawiona rozciągłości”⁵⁷⁹. Jak podkreśla filozof rosyjski, rozciągłość (*durée*) stanowi nieodzowny predykat horyzontu obecnego bytu (uobecnianego bytu-działania). Wydarzenia pozbawione rozciągłości w czasie nie należą do tego horyzontu bytowego. Są to nieuobecniane wydarzenia (*необналичиваемые события*), które tworzą własny (być może nie jeden) horyzont bytowy⁵⁸⁰.

Podobne fenomeny opisywał Heidegger, który w uwagach poświęconych energii mówi o wydarzeniach pozbawionych rozciągłości oraz „trwałego przebywania”. Według niego takie wydarzenia są oddzielone od istoty, ponieważ „być istotą – to tyle, co przebywać” (*wesen heißt wahren*)⁵⁸¹. Choruży jednak idzie dalej niż Heidegger. Konstruując swój dyskurs energii, umieszcza nieuobecniane zjawiska w osobny ontologiczny horyzont bytu-działania

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 329.

Софроний (Сахаров), архимандрит, *Видеть Бога как Он есть*, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Essex 1985, s. 134.

C.C. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 329. Sens i treść podobnych wydarzeń stanie się bardziej zrozumiałe po tym, jak pokażę wzajemne powiązanie i specyfikę wydarzeń pochodzących z trzech odmiennych horyzontów bytowych, po nakreśleniu topologii tychże bytowych horyzontów.

Cf. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, [w:] R. Char, M. Heidegger, *L'Endurance de la pensée: pour saluer Jean Beaufret*, Plon, Paryż 1968, s. 12–71.

(bytu widzianego „w stronie energii”, jako działanie). Heidegger zaś, pozostając w esencjalno-energijnym dyskursie, odnosi wydarzenia bez rozciągłości do tu-oto-bycia (*Dasein*)⁵⁸².

Choruży kojarzy nieobecniane wydarzenia z „horyzontem nieobecnianego bytu-działania”. Przy tym „wrywając się z czasowości obecnego bytu, burząc jego ciągłość, nieobecniane wydarzenia «w jakiś sposób odnoszą się» do *transcendowania*”⁵⁸³. W kontekście omawianego tu dyskursu energii transcendowanie można rozumieć jako „jeden z najważniejszych granicznych toposów mowy filozoficznej, w których określa się jej relacja z własnymi granicami, jak przedmiotowymi (granice przedmiotu filozofowania) tak też metodologicznymi (granice metody filozofowania)”⁵⁸⁴.

Według filozofa rosyjskiego w filozofii nowożytnej powyższa dwoistość w rozumieniu transcendowania została zniwelowana na korzyść jego potraktowania jako aktu czystego intelektu. W tej perspektywie akt ujęcia *res extensa* przez *res cogitans* (w filozofii Kartezjusza) czy też akt wyjścia myśli poza własną immanencję (w filozofii Kanta), stanowi właśnie transcendowanie myśli *per definitionem*. Mamy do czynienia z kognitywnym transcendowaniem, w którym transcendencja jawi się jako natura myśli. Odpowiednio, akt transcendowania stanowi w tej perspektywie realizację natury ludzkiej⁵⁸⁵.

Powyższa interpretacja transcendowania jest jedną z możliwych. W świadomości filozoficznej czy mistycznej istnieje też intuicja transcendowania jako radykalnego wyjścia poza własne granice bytowe, możliwości transformacji „fundamentalnych predykatów bycia” (np. skończoność czy śmiertelność człowieka). Natura człowieka w tak rozumianym transcendowaniu jest nie *realizowana* (jak było w „kognitywnym transcendowaniu”), ale

Podobieństwa do czasowości zaproponowanej przez Chorużyja można dostrzec w koncepcji diachronicznej (dyskretnej, pozabytowej) czasowości Lévinasa, przeciwstawiającego ją synchronicznej (empirycznej) czasowości (E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Paryż 1974, s. 11–12). Idea o dyskretnym porządku czasowym pojawia się także u Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948). W jego eschatologicznej metafizyce historii „empiryczna czasowość” czerpie własną treść i sens ze spontanicznych i pozaczasowych, dyskretnych ingerencji w doczesność ze strony „innego, eschatologicznego porządku bytowego” (cf. M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2002). Powyższe idee Chorużyja, Heideggera, Lévinasa oraz Bierdiajewa wyrażają intuicję temporalnej struktury bycia, która się różni od koncepcji czasowości wywodzącej się od Platona i Augustyna (cf. Augustyn, św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2018, s. 311–343 [Księga XI, 1–31]). Ta ostatnia jest zakorzeniona w wyobrażeniu o wieczności jako pierwowzorze czasu empirycznego, który posiada atrybut ciągłości i jedności, nie jest natomiast „czasem dyskretnym” (cf. C.C. Хоружий, *Под или недород? Заметки...*, op. cit., s. 330–331).

Ibidem, s. 331.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 331–332.

przekraczana⁵⁸⁶. Intuicję podobnego ontologicznego transcendowania filozof rosyjski dostrzega w neoplatońskich kategoriach powrotu (ἐπιστροφή) oraz ekstazy (ἔκστασις)⁵⁸⁷. W ramach podobnego (nie kognitywnego, ale ontologicznego) rozumienia transcendowania można też interpretować opisany wyżej chrześcijański fenomen przebóstwienia⁵⁸⁸ (θέωσις), boską iskrę (*das Viinkelîn*) Mistra Eckharta⁵⁸⁹, metamorfozę (*die Metamorphose*) Goethego⁵⁹⁰ czy przemianę (*die Wandlung*) Rilkego⁵⁹¹.

Kluczową cechą ontologicznego (nie kognitywnego) transcendowania jest przemiana fundamentalnych predykatów doczesnego bytu (skończoność, śmiertelność)⁵⁹². Jak jest możliwa podobna przemiana? Przede wszystkim, może ona być pomyślana jako dokonująca się *ex machina*, za sprawą zewnętrznej ingerencji. Taka interpretacja nie odpowiada jednak metodologicznym kryteriom filozofii (fenomenologii). Jest ona natomiast możliwa w teologii operującej kategoriami Łaski oraz Opatrzności⁵⁹³.

Choruży mówi też o innym sposobie powyższej radykalnej przemiany. Mówiąc najogólniej, istnieje możliwość, gdy pewne działania i wydarzenia w doczesnym horyzoncie bytowym powodują radykalne zmiany fundamentalnych predykatów empirycznego horyzontu bytowego (np. w świadomości). Jak jednak może dojść do takiej przemiany, skoro wspomniane wyżej fundamentalne predykaty konstytuują (definiują) doczesny horyzont bytowy? Jako

Cf. ibidem, s. 332.

Cf. Plotyn, *Enneady*, op. cit., [s.n.] [IV 8 1, 1–11, VI 9, 9–11]; cf. A. Woszczyk, *Koncepcja monopsychizmu a wymiary bytowania człowieka w „Enneadach” Plotyna*, „Folia Philosophica” 2009, nr 27, s. 115–127. Kategoria ekstazy pojawia się również w ontologii Heideggera przy okazji omówienia czasowości (cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 461 n., 473, 475–477, 511 n.).

Jak podkreśla Choruży, dynamika przebóstwienia jest unikatowa ze względu na synergiczne połączenie tego, co jest z góry zadane (teleologizm) i tego, co zadane nie jest (dowolność). Pomniejszenie czynnika wolności przekształca tę dynamikę w proces teleologiczny, natomiast pomniejszenie czynnika Łaski pozbawia ją statusu „dynamiki ontologicznej”, sprowadza ku „trywialnej realizacji energii” wpisaną w istotę świata. Przykładem pierwszego pomniejszenia jest ewolucjonizm Teilharda de Chardina, drugiego – koncepcja *élan vital* Bergsona. Dwóch wymienionych autorów filozof rosyjski postrzega jako mieszczących się w dyskursie esencji, mimo tego, iż w ich ontologii podkreśla się czynnik dynamiczny (cf. С.С. Хоружий, *К проблеме глобальной динамики*, [w:] idem, *После перерыва. Пути русской философии*, Алетея, Санкт Петербург 1994, s. 415).

Cf. Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 194–195.

Cf. J.W. Goethe, von, *Próba objaśnienia metamorfozy roślin* [fragment], „Konteksty. Polska sztuka ludowa” 2019, 4(327), s. 120–121.

R.M. Rilke, *XII [Wolle die Wandlung]*, [w:] idem, *Elegie duinejskie...*, op. cit., [s.n.].

Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 333–334.

Cf. ibidem, s. 334.

konstituujące, takie predykaty „nie występują bezpośrednio w empirycznych wydarzeniach, które zawsze są konkretne i ograniczone”⁵⁹⁴.

W każdym empirycznym wydarzeniu (fenomenie) występują nie same fundamentalne predykaty, ale jedynie ich pewne przejawy. Ponadto, jak podkreśla Choruży, fundamentalne predykaty doczesnego horyzontu bytowego „są tym, co jest najbardziej oddalone od wszelkich zewnętrznych wpływów i zmian, one same są niezmiennością *par excellence*”⁵⁹⁵. Istnieje jednak wyjątek. Fundamentalne predykaty są dostępne dla świadomości w akcie (doświadczeniu) refleksji. Stając się przedmiotami świadomości, fundamentalne predykaty mogą być „włączane w wydarzenia świadomości” (lub w wydarzenia z udziałem świadomości). Energie będące fundamentem takich „wydarzeń świadomości” – to energie „skierowane na fundamentalne predykaty bytowe”. Wśród podobnych energii mogą być energie „nieprzyjęcia fundamentalnych predykatów, dystansowania się od nich, dążenia do ich przekroczenia” skierowane na wyjście poza doczesny horyzont bytowy⁵⁹⁶. Podobne energie Choruży określa jako energie transcendowania, natomiast odpowiadające im wydarzenia – jako wydarzeniami transcendowania⁵⁹⁷. Takie wydarzenia wiążą się z kognitywnym transcendowaniem, o którym już była mowa wyżej. Prz tym „akt refleksji jest częścią ich konstytucji”, mimo że stanowi jedynie „warunek wydarzenia [transcendowania], nie zaś jego istotę i treść”⁵⁹⁸. Ponadto, wydarzenia transcendowania nie należą do horyzontu obecnego bytu. Z samej definicji są to bowiem wydarzenia „nieprzyjęcia obecnego bytu w jego fundamentalnych predykatach”⁵⁹⁹.

Wobec tego energie transcendowania należy traktować jako „maksymalnie zbliżone do możliwości i poddane deesencjalizacji”⁶⁰⁰ (por. powyższy opis trzech interpretacji energii ze względu na pozycjonowanie energii wobec czystej możliwości i entelechii). Tak rozumiane energie są „impulsami czystego inicjowania (*ночи*) i oderwania, «wychodzenia z»”⁶⁰¹. Energie transcendowania nie zawierają w sobie „elementów formy, *telosu*, entelechii”. Jako takie, one

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 335.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem.

reprezentują sobą „czystą, pozbawioną trwania energijność”. Choruży określa takie energie jako nieuobecniane (*необналичиваемая энергия*)⁶⁰².

Odpowiednio, filozof rosyjski widzi wydarzenia transcendowania jako nieuobecni-
ane wydarzenia (*необналичиваемые события*). Warto w tym miejscu zapytać, czy
wydarzenia transcendowania muszą zawsze pozostawać w granicach „wyjściowego impulsu
pozbawionego formy i *telosu*”? Czy one mogą być w jakikolwiek sposób zrealizowane?
Czym by mogło być „zrealizowanie” (*завершенность*) wydarzenia transcendowania?

W sensie arystotelesowskim zrealizowanie Wydarzenia polega na osiągnięciu
jakiegoś *telosu*, na aktualizacji (uobecnieniu) pewnej istoty w horyzoncie doczesnego (obec-
nego) bytu. Jak jednak już podkreśliłem, wydarzenie transcendowania z definicji nie należy
do tego horyzontu (nie mieszczą się w nim)⁶⁰³. Wobec powyższej sprzeczności musimy zaak-
ceptować „graniczny charakter transcendowania jako toposu filozofii”⁶⁰⁴. Z jednej bowiem
strony, możliwym wydaje się przypisanie transcendowaniu (jako rodzaju działania) jakiegoś
celu, *telosu*, jakiejś formy spełnienia. Z drugiej jednak strony, jak pokazałem wyżej,
wydarzenie transcendowania z definicji nie może posiadać odpowiedniego *telosu*, nie może
zostać uobecnione (zaktualizowane, realizowane, spełnione)⁶⁰⁵.

Próbując pogodzić ze sobą dwie takie sprzeczne tezy, autor SA zauważa, iż transcen-
dowanie jest unikatowym „działaniem skierowanym na ontologiczne wyjście” poza doczesny
horyzont bytowy. Uobecnienie (zaktualizowane, realizowane, spełnione) podobnego działania
ma szczególny charakter. Można w tym przypadku bowiem mówić jedynie o realizowaniu
(kompletności) przejścia do innego horyzontu bytowego (horyzontu, w którym obowiązują
inne niż w przypadku doczesnego bytu, fundamentalne predykaty). W przekonaniu Chorużyja
tak rozumiane zrealizowanie (kompletność, uobecnianie, aktualność) może stanowić swoiste
uogólnienie arystotelesowskich kategorii *telosu* czy entelechii. Wobec tego wydarzeniu tran-
scendowania można przypisać odpowiedni *trans-telos* i *trans-entelechię*. Przy tym, kategoria
„kompletność i pełnia transcendowania” jako taka powinna być traktowana nie jako czasown-
ikowa kategoria (do których należy „transcendowanie”), ale jako kategoria rzeczownikowa
(*именная*). Inaczej mówiąc, kategoria „kompletność i pełnia transcendowania” nie odsyła do
żadnego bytu-działania. Odnosi się ona raczej do imienia bytu (*трансцензус*, imię „innego

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 336.

Ibidem.

Cf. ibidem.

ontologicznego horyzontu”), do „imienia bytu, w którym spełnia się transcendowanie jako czasownik”⁶⁰⁶.

Jak już pokazałem, horyzont nieobecnianego bytu-działania (*необналичиваемое бытие-действие*) zawiera w sobie wydarzenia transcendowania. Klasa nieobecnianych wydarzeń nie sprowadza się jednak jedynie do wydarzeń transcendowania. Można do niej bowiem zaliczyć też wydarzenia wirtualne jako „proste nieobecniane wydarzenia”. Nie są one skierowane na transformację fundamentalnych predykatów obecnego bytu. Mieszczą się jednak jeszcze bliżej do „czystego inicjowania” (*чистая начинательность*) aniżeli wydarzenia transcendowania.

W logice opisywanej energijnej ontologii wydarzenia transcendowania domagają się po pierwsze, „refleksyjnego aktu identyfikacji” (mówiąc prościej, muszą one zostać „uświadomione” przez podmiot transcendowania, np. przez ascetę). Po drugie, warunkiem możliwości (skuteczności) transcendowania jest „skierowanie energii na fundamentalne predykaty obecnego bytu” (czyli odpowiedni wewnętrzny wysiłek)⁶⁰⁷.

Te dwa warunki nie są jednak konieczne dla każdego nieobecnianego wydarzenia. Niemożliwość uobecnienia (aktualizacji, spełnienia) konkretnego wydarzenia wiąże się przede wszystkim z maksymalną bliskością energii danego wydarzenia do czystej możności (por. opis trzech interpretacji energii ze względu na sposób pozycjonowania energii wobec czystej możności i entelechii). Wobec powyższego pewne „proste nieobecniane wydarzenia”, których celem nie jest „transformacja fundamentalnych predykatów obecnego bytu”, nie potrzebują do swojego zaistnienia ani refleksji, ani odpowiednio skierowanego wysiłku. Takie „proste nieobecniane wydarzenia” Choruży określa jako „wydarzenia wirtualne”. Podczas gdy wydarzenia transcendowania można rozpatrywać jako przekroczenie

Cf. ibidem, s. 336–337. Wprowadzone przez Chorużyja pojęcia jak *trans-telos* oraz *trans-ent-elechia* pozostają problematyczne, one nie rozwiązują, ale ujawniają problem. Traktując wymienione pojęcia jako rzeczowniki, znowu oddalamy się od dyskursu energii, wracając do „dyskursu imion”. A przecież to dzięki energijnemu charakterowi nowego dyskursu filozof rosyjski był w stanie posunąć się dalej „kognitywnego transcendowania” w kierunku „radikalnego transcendowania”. Stykamy się tu z problemem istnienia *telosu* (*Telosu?*) transcendowania. Jest to „fundamentalne «pytanie końca» energijnej ontologii, które wiąże się z «pytaniem o początek» obecnym w każdej ontologii: dlaczego jest raczej coś aniżeli nic?” (Ibidem, s. 337). Pytanie to współbrzmi z tym oto twierdzeniem Meraba Mamardaszwiliego (1930–1990): „istnieje transcendowanie, ale brak transcendentnego. Istnieje działanie pewnej siły w człowieku, ale nie możemy (*не имеем права*) przypisywać tejże sile celu lub kierunku w postaci przedmiotu, do którego ona jest skierowana” (М.К. Мамардашвили, *Сознание как философская проблема*, «Вопросы философии» 1990, № 10, s. 12).

Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 338. Np. osiągnięcie stanu przebóstwienia w hezychazmie (jako rodzaj mistycznego, ontologicznego transcendowania) domaga się „stanu intensywnego trwania poza czasem” (cf. Софроний (Сахаров), архимандрит, *Видеть Бога как...* op. cit., s. 15).

uobecniania (*преодоление наличествования*), wydarzenia wirtualne reprezentują sobą czyste „pomniejszenie uobecniania” (*умаление наличествования*), stanowią „wydarzenia niepełnego uobecniania”⁶⁰⁸.

Sięgając po metaforę światła, filozof rosyjski mówi o wydarzeniach wirtualnych jako migotaniu (*мерцание*). Odpowiednio, wydarzenia transcendowania porównuje on do skupionego rozbłysku (*сфокусированная сверхинтенсивная вспышка*), do impulsu promienia laserowego. Wreszcie, uobecnianie (uobecnione) wydarzenie jawi się w tej logice jako równe światło (*свечение*)⁶⁰⁹. Każdy z powyższych rodzajów wydarzeń jest przyporządkowany do konkretnego rodzaju bytu-działania. W ten sposób autor SA nakreśla własny, swoisty ontologiczny obraz, opisuje „ontologiczną strukturę bytu-działania”⁶¹⁰.

Odwołując się następnie do metafory zaczerpniętej z fizyki, filozof rosyjski mówi o „rozłożeniu spektrum jedyne go horyzontu bytowego”⁶¹¹. Na skutek takiego rozłożenia, w miejscu jedyne go ontologiczne go horyzontu obecnego bytu (odpowiadające go dyskursowi imienia lub dyskursowi esencji) pojawia się struktura składająca się z trzech odmiennych horyzontów bytowych (odpowiadająca dyskursowi energii).

Wspólnie te trzy horyzonty energijnej ontologii tworzą hierarchicznie ułożony jedyne go horyzont (wymiar) bytu-działania. Składają się na niego opisane wyżej wydarzenia uobecniania, wydarzenia transcendowania oraz wydarzenia wirtualne⁶¹². W logice SA, każdej z powyższych klas wydarzeń (każdemu z trzech horyzontów bytowych) odpowiada własny obszar Granicy Antropologicznej – ontologiczny, ontyczny oraz wirtualny. Opisowi struktury tej granicy poświęcimy następny paragraf naszej rozprawy. W tym miejscu dokonamy natomiast podsumowania dyskursu energii oraz zbudowanej na nim energijnej ontologii.

* * *

Wymieniłem za filozofem rosyjskim trzy klasy wydarzeń stanowiących podstawę dyskursu energii: wydarzenia transcendowania, wydarzenia uobecniania oraz wydarzenia wirtualne.

Ibidem, s. 339.

Cf. С.С. Хоружий, *Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000, s. 207–260.

Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 339.

Ibidem.

Cf. Ibidem.

Choruży traktuje je jako trzy ontologiczne horyzonty. Warunkiem spójności podobnego obrazu jest obecność „rzeczywistości antropologicznej”, człowieka i jego świadomości⁶¹³. Obecność człowieka w horyzoncie bytu-działania (*бытие-действие*) „zmienia kartografię dyskursu filozoficznego”⁶¹⁴. Człowiek uzyskuje w nim funkcję „centrum lub źródła, w którym spotykają się wszystkie konkretne obrazy bytowe”⁶¹⁵. Człowiek jawi się tu jako „energijny mikrokosmos: byt, dla którego są dostępne wszystkie trzy klasy wydarzeń i który występuje jako początek ich wzajemnego powiązania (*связность*), jako *Nexus* w całościowym bycie-działaniu”⁶¹⁶.

Jak wygląda powiązanie trzech horyzontów bytowych implikowane przez obecność człowieka? W dyskursie energii te horyzonty nie istnieją „równoległe” obok siebie, ale „we wzajemnym spotkaniu”⁶¹⁷. Punktem ich zejścia się jest „byt-działanie człowieka” (czyli byt ludzki rozumiany jako działanie). Podobne spotkanie może się realizować (aktualizować się) na trzy odmienne sposoby: w wydarzeniu transcendowania, w wydarzeniu uobecniania lub też w wydarzeniu wirtualnym. Wobec tego „każde wydarzenie, należące do bytu-działania człowieka, dzieje się w swoistym punkcie rozgałęzienia, w punkcie bifurkacji energijnych ontologicznych horyzontów”⁶¹⁸. Dlatego człowiek może być określony jako byt-bifurkacja. SA Chorużyja jest właśnie próbą nakreślenia szczegółowego obrazu tak rozumianego człowieka⁶¹⁹.

Inaczej mówiąc, aby te trzy klasy wydarzeń stały się podstawą zwartej ontologii, należy je wprowadzić do świadomości, co zakłada istnienie człowieka. Obecność człowieka zakłada się również w filozofii Heideggera, gdzie utożsamiana z bytem człowieka „obecność” (por. *Dasein*) tworzy „ontologiczną różnicę” (*ontologische Differenz*) pomiędzy bytem (*сущее, Seiendem*) a istnieniem (*бытие, Sein*). Taka „ontologiczna różnica” ma konstytutywny charakter dla ontologii jako takiej (cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 17 [§4 *Ontyczny prymat kwestii bycia*]; D.R. Sobota, *Kim jest Dasein?*, „Przegląd Filozoficzny” 2011, nr 3(79), s. 255–271; idem, *Bycie czy byt? O dwóch podstawowych terminach filozofii Heideggera i problemach z ich polskimi przekładami*, „Analiza i Egzystencja” 2015, nr 31, s. 65–96.

C.C. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 340.

Ibidem.

Cf. Ibidem. W myśli Mikołaja z Kuzy pojęcie „nexus” oznacza czynnik spajający potencję (mater-ię) z aktem (formą) w ontologicznej triadzie „poss-(e)-est” (cf. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1997; J. Bańka, *O pięknej wizji odczytania wszechświata*, „Folia Philosophica” 22, s. 7–26).

Cf. C.C. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 341.

Ibidem.

Cf. ibidem. Przy tym Choruży podkreśla, że sam „byt-działanie człowieka” zawiera w sobie zdolność do realizacji (aktualizacji) pewnej „ontologicznej alternatywy” (jako możliwości osiągnięcia innego wobec empirycznego horyzontu bytowego, możliwości przemiany fundamentalnych predykatów doczesnego istnienia).

Kolejną ważną cechą „ontologicznej sytuacji w toposie człowieka” (ontologicznej sytuacji w przestrzeni bytu-działania człowieka) jest to, iż można ją przedstawić jako „jedyne swym rodzaju *onto-dialogiczny proces*”⁶²⁰.

Przybliżymy teraz specyficzny charakter wydarzeń (energii) transcendowania, podkreślając ich częściową niezależność od człowieka. Pomoże to zrozumieć jedną z kluczowych dla SA kategorię otwierania (*размыкание*), w tym też, wyróżnioną rolę „ontologicznego otwierania”. Filozof rosyjski podkreśla, iż w toposie człowieka miejsce szczególne mają wydarzenia (i energie) transcendowania. Podobne wydarzenia są niemożliwe „poza obecnością człowieka”. Z definicji one zawierają w sobie akty refleksji (por. „kognitywne transcendowanie” opisane wyżej). Warunkiem zaistnienia wydarzenia transcendowania jest ponadto odpowiedni akt woli (por. „ontologiczne transcendowanie”)⁶²¹. Właśnie w „wymiarze woli” uwidacznia się kluczowa cecha energii transcendowania – ich samodzielność (spontanizność, samorzutność). Takie energie działają w człowieku, jednak nie są w pełni od niego zależne. Odpowiednio, do zainicjowania wydarzenia (aktu) transcendowania koniecznym się staje specyficzny dla toposu człowieka akt nawrócenia, zwrócenia się w kierunku energii transcendowania⁶²². Rozpoznając te energie jako niezależne od własnej woli, człowiek dokonuje ich eksterioryzacji, upatrując ich źródło „poza sobą samym oraz poza kręgiem własnego doświadczenia”⁶²³. Energie transcendowania są teraz rozpoznawalne przez świadomość jako należące do (wywodzące się z) Zewnętrznego Źródła (*Внеположный Исток*), energie Innego, ku Któremu człowiek kieruje własne, wewnętrzne energie⁶²⁴.

Autor SA podkreśla, że tak rozumiane nawrócenie prowadzi do radykalnej zmiany w postrzeganiu przez człowieka własnej ontologicznej sytuacji. Przed nawróceniem człowiek występował jako „jedyne energijny fokus, centrum i źródło”⁶²⁵, po nawróceniu natomiast pojawia się też inne, zewnętrzne wobec człowieka i jego energii Źródło. Podobna dwoistość sta-

Ibidem, s. 341. Szczegółowe zrekonstruowanie podobnego procesu wykracza poza pole przedmiotowe niniejszej rozprawy.

Cf. ibidem, s. 342.

Cf. ibidem.

Ibidem.

Ibidem. Podobny filozoficzny model nawrócenia jest zgodny z archetypicznym paradygmatem nawrócenia pojawiającym się w alegorii Jaskini platońskiej (cf. Platon, *Państwo*, op. cit., VII, 514). Przed nawróceniem człowiek, nie odróżniając energii transcendowania od swoich własnych energii, dostrzegał jedynie odbłasków na ścianach jaskini pełniących funkcję granicy narzuconej przez zakorzenioną w empirii indywidualność człowieka. W momencie uznania energii transcendowania za energie Innego człowiek odwraca się ku samemu Źródłowi Światła. Sięgając po alegorię Jaskini, należy jednak pamiętać, że mamy tu do czynienia z dyskursem esencjalnym.

C.C. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 343.

je się „kluczowym ontologicznym i antropologicznym czynnikiem w bytowej sytuacji człowieka”⁶²⁶. Po nawróceniu energie Zewnętrznego Źródła stają się przedmiotem intencjonalnego aktu ascety. Inaczej mówiąc, w takim akcie jego własne (ludzkie) energie są skierowane na energie Zewnętrznego Źródła i zarazem na przekroczenie fundamentalnych predykatów doczesnego bycia człowieka⁶²⁷. Nawrócenie zakłada potrzebę zidentyfikowania wspomnianych predykatów. Przy tym energie transcendowania zawierają w sobie pewne „przesłanie” odbierane przez świadomość jako „zwracanie się”, wołanie (zew, przywoływanie) ze strony Zewnętrznego Źródła. Odpowiednio, musi zaistnieć pewien odzew⁶²⁸.

Na skutek aktu nawrócenia w wymiarze bytu-działania człowieka kształtuje się pewna „dialogiczna sytuacja”. Inaczej mówiąc, „współdziałanie energii człowieka z poddanymi eksterioryzacji energiami transcendowania [jako energiami Zewnętrznego Źródła] uzyskuje charakter dialogicznej relacji, ontologicznego dialogu (*онтодиалог*)”⁶²⁹. Dialog ten ma specyficzne cechy wynikające z jego „asymetrycznego charakteru”. Źródłem tej asymetryczności jest „ontologiczna różnica” (jako kategoria z dyskursu Heideggera) oraz „ontologiczny dystans” pomiędzy uczestnikami dialogu⁶³⁰. W przekonaniu autora SA podobny ontologiczny dialog stanowi pierwowzór i ontologiczną przesłankę każdego dialogu. Międzyludzki dialog staje się Wydarzeniem jedynie wówczas, gdy „każdy z jego uczestników prowadzi swój własny ontologiczny dialog”⁶³¹ (posiada relację z Zewnętrznym Źródłem). Ponadto, taki dialog nie posiada w sobie samym żadnego czynnika podtrzymującego i w każdej chwili może ustać. On trwa jedynie pod warunkiem zgodności (synergii) energii ludzkich z energiami Zewnętrznego Źródła⁶³². Problematyka dyskursu energii (energijnej ontologii) wiąże się zatem z ontologicznie pojętym dialogiem.

Po nakreśleniu struktury dyskursu energii (energijnej ontologii) przejdę do omówienia zbudowanej na jej fundamencie energijnej antropologii. Choruży określa ją jako Antropologię Granicy lub Synergiczną Antropologię.

Ibidem.

Cf. Ibidem.

Cf. ibidem. Treścią podobnego wołania oraz odpowiedzi na niego są fundamentalne predykaty istnienia (potrzeba ich przemiany) oraz transcendowanie (jego bezalternatywność jako strategii).

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 343–344.

Ibidem, s. 344.

Cf. ibidem. Por. ontologiczną zasadę relacji zapośredniczonej poprzez wspólne centrum (*conglom-eratio et exglomeratio centri*) u Giordana Bruno (cf. L. Juśkiewicz, *Giordano Bruno*, Semper, Warszawa 2003, s. 142); cf. С.С. Хоружий, *Карсавин и время*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 299–300.

§6. Kwintesencja Antropologii Synergicznej jako „Antropologii Granicy”

6.1. Od „Antropologii Centrum” ku pluralistycznej „Antropologii Granicy”

W zachodniej myśli wywodzącej się od Arystotelesa, rozwijanej przez Kartezjusza i przez Kanta, człowieka rozpatrywano jako niezmienną istotę. Stanowiła ona stabilne centrum (jądro) decydujące o bogactwie człowieka i jego przejawów. Jednak dzisiejsze codzienne doświadczenia człowieka w świecie zmuszają, zdaniem Chorużyja, do zakwestionowania istnienia podobnego centrum (jądra)⁶³³. W sytuacji, gdy człowieka nie da się opisać, odwołując się ku jego domniemanemu centrum, można spróbować dokonać jego deskrypcji za pomocą kategorii granicy⁶³⁴. Antropologia może więc dziś rozwijać jako „opis Antropologicznej Granicy – granicy obszaru wszystkich przejawów i możliwości człowieka, granicy obszaru ludzkiego istnienia”⁶³⁵.

W przekonaniu filozofa rosyjskiego pojęcie granicy dobrze się nadaje do opisu aktualnych antropologicznych trendów. Jego zdaniem „uporczywe parcie Człowieka ku własnej Granicy jest [bowiem] cechą wyróżniającą dzisiejszej antropologicznej sytuacji”⁶³⁶. Przykładem takiego stanu rzeczy może służyć coraz to bardziej powszechny fenomen transgresji. Wobec tego Choruży widzi potrzebę sformułowania nowej „antropologii Granicy”, która ma zastąpić dotychczasową „antropologię Centrum” (zachodnią antropologię zbudowaną na fundamencie metafizyki). Podobną nową antropologię on formułuje na podstawie rozumienia Granicy jako oddzielającej konkretny przedmiot od reszty zewnętrznych wobec niego przedmiotów. Granica jest „czymś trzecim w stosunku do Przedmiotu oraz Innego wobec niego, [...] czymś, co rozdziela tę diadę”⁶³⁷.

Jak uważa filozof rosyjski, próba określenia człowieka za pomocą „metafizycznej kategorii przedmiotu” jest w dzisiejszych warunkach nieuzasadnioną. Po pierwsze, ontolog-

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 32.

Przypomnę, że według Hegla definicja przedmiotu polega na wskazaniu na jego Granicę lub na Innego w stosunku do tegoż przedmiotu: „coś jest bezpośrednim, samo do siebie odnoszącym się istnieniem i posiada granicę przede wszystkim jako przeciwstawne temu, co inne” (G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t.1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2011, s. 166).

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 32.

Cf. ibidem. W tłumaczeniu cytowanego fragmentu zachowano pisownię autorską.

Ibidem.

iczny status człowieka nie jest dla dzisiejszej myśli filozoficznej sprawą oczywistą. Status ten należy dopiero określić. Po drugie, antropologia oparta na „dyskursie imienia” wytwarza statyczny obraz człowieka. Dlatego podobna antropologia nie nadaje się do opisu „współczesnej rzeczywistości antropologicznej”. Główne cechy ostatniej – to „gwałtowny dynamizm i radykalna zmienność”⁶³⁸. Według Chorużyja współczesne doświadczenie filozoficzne odsłania różnorodność „przejawów antropologicznych”. Najistotniejszymi wśród nich są „przejawy graniczne” (to samo co „fenomeny Granicy” oraz „fenomeny transgresji”). Wiążą się one z wyjściem człowieka poza horyzont empirycznego istnienia oraz z możliwością przemiany fundamentalnych predykatów istnienia człowieka⁶³⁹.

Wobec powyższego autor SA mówi o swoistej „ontologicznej triadzie” Człowiek – Granica – Inny (Inne). Pierwszy człon tej triady może być traktowany nie jako przedmiot, ale jako „horyzont istnienia” opisywany za pomocą zbioru „fundamentalnych predykatów” (posiadanie świadomości, skończoność, śmiertelność). Odpowiednio, ostatni człon triady, Inny (Inne) – to coś zewnętrznego w stosunku do człowieka jako zbioru „fundamentalnych predykatów”. Wreszcie, środkowy człon triady, Granica, składa się z „przejawów granicznych”⁶⁴⁰. Mogą one być rozpatrywane albo jako przejawy ludzkie, albo też – jako przejawy Innego w stosunku do człowieka. Dochodzimy więc za Chorużym do sformułowania pojęcia Granicy Antropologicznej jako „pełnego zbioru granicznych przejawów człowieka”⁶⁴¹. „Przejawy antropologiczne” – to jedna z kluczowych kategorii Antropologii Granicy. Zgodnie z założeniami tej antropologii człowiek jest „wielowymiarowy i polifoniczny”. Jest on bowiem kształtowany przez trzy różne toposy Granicy Antropologicznej. Przejawy tak postrzeganego człowieka – to „różnorodny, bogaty i ruchliwy żywioł”⁶⁴².

Nawet mało znaczące, nieuchwytne poruszenia woli czy myśli człowieka mogą implikować powstanie „granicznych przejawów” („fenomenów Granicy”)⁶⁴³. Wobec tego do „antropologicznych przejawów” należy zaliczyć nie tylko działania (akty) człowieka, ale też jego wewnętrzne poruszenia, przed-akty (*зачаточные явления*), które nie koniecznie przeradzają się w akty (uczynki). Przy tym „o ile dawne metafizyczne rozumienie człowieka w

Ibidem, s. 33.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 33–34.

Cf. ibidem, s. 34. Por. tzw. Efekt motyla w naukach przyrodniczych (też w teorii systemów).

kategoriach substancji oraz istot jest po prostu chybione (*неверно*), o tyle jego rozumienie [wyłącznie] w kategoriach aktów jest uproszczone, redukujące. Nie można zrozumieć człowieka, rozpatrując jedynie jego akty; należy nauczyć się dostrzegać i analizować «przed-akty», ten wyrafinowany, intymny żywioł, wewnątrz którego akty powstają i uzyskują swój ostateczny kształt”⁶⁴⁴.

Na takie subtelne przejawy (przed-akty) zwracano szczególną uwagę w praktykach duchowych, gdzie rozwinięto wyrafinowaną metodę obserwacji oraz sterowania nimi. Ze względu na to można mówić o podobieństwie Antropologii Granicy do praktyk duchowych. Choruży rozpatruje podobne praktyki, w tym też praktykę rozwiniętą w tradycji hezychazmu, przede wszystkim jako „bardzo dawną i bogatą praktyczną antropologię”⁶⁴⁵. W dzisiejszej sytuacji antropologicznego kryzysu i poszukiwań podstaw dla nowej antropologii świadectwa powyższych praktyk (obok świadectw współczesnego doświadczenia) są bardzo ważne. W ten sposób „współczesność i dawne praktyki zbliżają się do siebie jako dwie dziedziny, które rozwijają *nieklasyczny sposób postrzegania człowieka*, dla którego najistotniejszymi są subtelne i graniczne przejawy”⁶⁴⁶.

Choruży zaczyna formułowanie nowej antropologii od konceptualizacji obszaru „antropologicznych przejawów”. Wzorcem dla niej służy doświadczenie obserwacji, oceny i sterowania antropologicznymi przejawami gromadzone w duchowej praktyce hezychazmu. W ramach tej praktyki wyniki obserwowania (a także ocena i sterowanie) przed-aktów oraz wewnętrznych poruszeń człowieka ujmowano w języku zbliżonym do dyskursu filozofii europejskiej⁶⁴⁷. Przypomnę, że w teologii wschodniochrześcijańskiej rozmaite „antropologiczne przejawy” określano za pomocą arystotelesowskiego pojęcia energii. Dowolny przejaw jest tu

Ibidem, s. 34.

Ibidem.

Ibidem. W dalszych ustępach wskażę za filozofem rosyjskim też na istotne różnice pomiędzy współczesnymi praktykami (np. psychotechnikami) a dawnymi duchowymi praktykami. W tym miejscu zwrócimy jeszcze uwagę, że sposób patrzenia na człowieka w perspektywie jego własnych przejawów spotykamy np. w behawioryzmie czy też w pewnych nurtach marksistowskiej myśli społecznej (np. „Grupa Praxis”) (cf. O. Gruenwald, *The Yugoslav search for man: Marxist humanism in contemporary Yugoslavia*, Bergin & Garvey Publishers, South Hadley 1983). Jak podkreśla Choruży, „kategorie aktu i działalności charakteryzują człowieka w sposób bardziej powierzchniowy w porównaniu z «ludzkimi przejawami», na których bazują praktyki duchowe oraz Antropologia Granicy”. Odpowiednio, „w porównaniu z pragmatycznymi, behawiorystycznymi nurtami myśli europejskiej, podejście bazujące na ogólnej koncepcji «przejawu ludzkiego», podejście rozwijające analizę «przed-aktów», może być rozpatrywane jako swoista mikroanaliza rzeczywistości antropologicznej” (С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 34).

Cf. ibidem, s. 35.

postrzegany jako „złożony z wielu rozmaitych energii, reprezentujący sobą ich pojednanie, pewną *energijną konfigurację*”⁶⁴⁸. Odwołując się do pojęcia energii, filozof rosyjski wiąże dyskurs antropologicznych przejawów z dyskursem europejskiej filozofii⁶⁴⁹.

Kolejną fundamentalną kategorią Antropologii Granicy jest „horyzont ludzkiego istnienia”. Człowiek jest w niej postrzegany w perspektywie ontologii. Podobnie też w filozofii Heideggera człowiek jest rozpatrywany jako rodzaj lub horyzont bytowy, jako tu-oto-bycie (*Dasein*). Z kolei dla myśli chrześcijańskiej człowiek jest stworzeniem zrodzonym *ex nihilo*. W obu przypadkach w roli Innego wobec człowieka występuje inny horyzont bytowy: Bycie (*Sein*) w przypadku filozofii Heideggera oraz Trójca Przenajświętsza w myśl chrześcijańskiej. Granica Antropologiczna stanowi zbiór takich przejawów człowieka, które są wyrazem „onto-logicznego transcendowania”, przekroczenia i transformacji „ontologicznych charakterystyk” człowieka, w tym predykatów konieczności i śmiertelności⁶⁵⁰.

Filozof rosyjski podkreśla, iż dany obszar Granicy zasadniczo różni się od jej obszaru wyznaczanego przez oddziaływanie nieświadomości. Obszar ten „mieści się” w empirycznym horyzoncie bytowym. W filozofii Heideggera ten horyzont jest określany jako „horyzont bycia-w-świecie” (horyzont faktycznego bycia). Inspirując się słownictwem niemieckiego filozofa, Choruży wprowadza rozróżnienie na Ontyczny (indukowany przez nieświadomość) oraz Ontologiczny (indukowany przez Innobyte) obszar (topos) Granicy Antropologicznej⁶⁵¹.

Oprócz dwóch wymienionych Choruży wyodrębnia też trzeci, szczególnie ważny dla konstytuowania człowieka współczesnego, obszar Granicy Antropologicznej. Związany on jest z rzeczywistością wirtualną. Tej ostatniej nie należy utożsamiać ani z heideggerowskim

Ibidem.

Cf. ibidem. Zauważmy na marginesie, że podobne powiązanie może się wydawać jedynie intuicyjne i nieściśle. W „teologii energii” pojęcie energii nie występuje w roli pojęcia (kategorii, koncepcji) filozoficznego. Dlatego, próbując wykorzystać „język energii” do opisu „przejawów antropologicznych”, autor SA dąży do ustalenia powiązania (odpowiedniości) pomiędzy „ascetycznym” (empirycznym) sposobem użycia kategorii energii z jej filozoficznym (antropologicznym) traktowaniem. W poprzednim rozdziale już przeanalizowałem uniwersalny „paradygmat synergii”, który służy filozofowi rosyjskiemu „metodologicznym pomostem” pomiędzy obszarem praktyk duchowych, synergetyką (jako dyscypliną z pogranicza przyrodniczych i humanistycznych dyscyplin) oraz jego SA.

Cf. ibidem, s. 36. Przypomnę, że w „teologii energii” Palamasa (oraz w duchowej praktyce hezychazmu) celem człowieka (ascety) jest stan przeobóstwienia. Taki stan jest rozumiany jako energijne pojednanie z Bogiem osiągnięte na szczycie drogi „duchowego wznoszenia”. Odpowiednio, z punktu widzenia SA (jako Antropologii Granicy) funkcję Granicy Antropologicznej spełnia w „teologii energii” (oraz w praktyce hezychazmu) „ontologiczne transcendowanie”.

Cf. ibidem, s. 37.

bytem (*die Entität*), ani z byciem (*das Sein*). Filozof rosyjski wyodrębnia klasę antropologicznych przejawów i praktyk, w których dochodzi do wyjścia ku rzeczywistości wirtualnej. W stosunku do horyzontu empirycznego (obecnego) bytu mają one charakter przejawów granicznych. Tworzą one wirtualny obszar (topos) Granicy Antropologicznej⁶⁵². Trzy opisane obszary – ontologiczny, ontyczny oraz wirtualny toposy, składają się na całość Granicy Antropologicznej.

W perspektywie SA można stwierdzić, że wcześniejsze od niej antropologiczne koncepcje zakładały istnienie tylko jednego obszaru Granicy Antropologicznej. Choruży natomiast, wymieniając aż trzy takie obszary, postrzega człowieka jako „istotę polifoniczną, zdolną ulegać przemianom w zdumiewająco szerokim zakresie”⁶⁵³. Zdaniem filozofa rosyjskiego, relacja człowieka z własną Granicą, jego przejawy graniczne, konstytuują tożsamość osoby ludzkiej⁶⁵⁴. Dominowanie jednego z trzech powyższych toposów Granicy konstytuuje swój własny rodzaj (model) tożsamości⁶⁵⁵. Filozof rosyjski wierzy, iż „analiza tych typów tożsamości, sposobów ich konstytuowania” – to „najbardziej systemowy sposób odnalezienia alternatywy wobec powszechnie poddawanej dziś krytyce kartezjańskiej koncepcji podmiotu, [odnalezienia] drogi ku odpowiedzi na ostro postawione w myśli współczesnej pytanie o następcę podmiotu”⁶⁵⁶.

W przekonaniu Chorużyja poszczególne obszary Granicy Antropologicznej indukują nie tylko odmienne rodzaje tożsamości, ale też odmienne fundamentalne predykaty istnienia człowieka. Np. każdy z trzech obszarów Granicy generuje własny rodzaj czasowości: Onto-

Cf. ibidem.

Ibidem. Np. Freud rozpatruje człowieka tylko w perspektywie Ontycznego obszaru (toposu) Granicy Antropologicznej. Głównym konstytuującym człowieka czynnikiem jest dla niego bowiem Nieświadome. Ojciec psychoanalizy zdaje się nie zauważać przy tym Ontologicznego obszaru teź granicy. Na tym właśnie polega redukcjonizm Freuda ujęty w kategorii SA.

Czy nie zachodzi jednak sprzeczność, gdy mówimy o otwarciu człowieka oraz o jego określeniu poprzez własną tożsamość? Sprecyzujmy, że określenie tożsamości nie oznacza dla Chorużyja żadnej wyczerpującej definicji człowieka, ale odsyła do pewnej konstytuującej zasady, zgodnie z którą formują się osobowe struktury. Filozof rosyjski rozwija nieklasyczny model tożsamości zaproponowany przez Kierkegaarda. Ten ostatni rozumiał kategorię tożsamości jako sposób samooodniesienia, samoweryfikacji, samopotwierdzenia własnej autentyczności (cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские лекции*, I–II, «Вестник Томского государственного университета» 2008, № 1(2), s. 86).

Cf. С.С. Хоружий, *Шесть интенций на бытийную альтернативу*, [w:] *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 76–96.

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 37; cf. J.-L. Nancy, *Introduction*, [w:] *Who Comes After the Subject?*, red. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1991, s. 1–9.

logicznemu toposowi odpowiada strzała czasu, natomiast w Ontycznym toposie czas jawi się jako cykliczny. Wreszcie, w Wirtualnym toposie mamy do czynienia z czasem „niezaktualizowanym (*недо-время*), nieposiadającym pewnych konstytutywnych elementów, nieprzerwanej ciągłości”⁶⁵⁷. Ponadto, każdy z trzech toposów Granicy indukuje własny stosunek do śmierci (*икономия смерти*). W Ontologicznym toposie odsłania się „wyjściowy impuls (*первоимпульс*) nieprzyjęcia śmierci”, w Ontycznym toposie przejawia się natomiast impuls podążania ku śmierci (*thanatos*). Wreszcie, w Wirtualnym toposie rodzi się swoista „logika eutanazji, zakładana implicite zgoda na przyjemną śmierć następująca w sposób niezauważalny dla świadomości”⁶⁵⁸.

Podsumujmy, że w Antropologii Granicy, byt ludzki jest traktowany jako polifoniczny, łączący w sobie trzy bardzo odmienne „modusy istnienia” (związane z trzema obszarami Granicy). Dalej przejrzy się każdemu z obszarów (toposów) Granicy Antropologicznej. Następnie pokażę jakie hybrydowe konfiguracje te obszary mogą wspólnie tworzyć i jak to wpływa (może wpływać) na obecną antropologiczną sytuację w świecie.

6.2. *Konstytucja ontologicznego toposu Granicy Antropologicznej (Granicy Ontologicznej)*

Choruży zaczyna analizę Granicy Antropologicznej od jej ontologicznego obszaru (toposu). Filozof rosyjski przy tym zauważa, że sama kwestia istnienia takiego obszaru stanowi problem filozoficzny. Aby udowodnić, iż on rzeczywiście istnieje, należy wykazać, że opisany wyżej akt transcendowania nie jest fikcją, „epifenomenem dyskursu metafizycznego”.

Zdaniem autora SA bezalternatywność ontologicznej transformacji człowieka jest zakorzeniona w samym fakcie jego śmiertelności. Jego zdaniem, potrzeba fundamentalnej przemiany siebie stanowi „pierwotną negatywną reakcję świadomości i organizmu, całego ludzkiego istnienia na możliwość unicestwienia”⁶⁵⁹. Ona jest „organicznym i mimowolnym impulsem sprzeciwu wobec śmierci jako absolutnego niebytu, totalnej anihilacji świata podmiotowego”⁶⁶⁰. Inaczej mówią, sprzeciw wobec śmierci jest podłożem potrzeby do fundamentalnej przemiany siebie.

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 37.

Ibidem.

Ibidem, s. 38.

Ibidem, s. 38.

Według filozofa rosyjskiego, taki impuls do przekroczenia śmierci przyjmuje rozmaite formy, stanowi podłoże rozmaitych antropologicznych przejawów, nigdy jednak nie stając się wyraźnie wyartykułowanym przedmiotem świadomości. Poszukiwana alternatywa wobec śmierci nie należy bowiem do świata przedmiotowego. Z tego powodu nie można ją ująć jako przedmiot świadomości: „moja śmierć nie może być treścią *mojego* podmiotowego doświadczenia”⁶⁶¹. Dlatego w ramach „codziennych (stereotypowych) trybów istnienia człowieka i funkcjonowania jego świadomości” problem możliwości przekroczenia śmierci pozostaje zazwyczaj niewyartykułowany⁶⁶².

Choruzy dostrzega podobieństwo antropologicznych przejawów wyrażających sprzeciw wobec śmierci z popędami (*Triebe*). Zasadnicza niedostępność przedmiotu takich popędów upodabnia je do impulsu niezgody na śmierć. Staje się ona podstawą do kształtowania szeregu specyficznych struktur świadomości jak nerwice czy kompleksy⁶⁶³. Niedostępność własnego przedmiotu stanowi konstytutywną cechę pierwotnego impulsu (*Первоимпульс*) nieprzyjęcia śmierci. Niezależnie bowiem od przyjętych kryteriów weryfikacji doświadczenia (fenomenologicznych, pozytywistycznych) stwierdzamy, że „w ramach doczesnego ludzkiego istnienia nie dochodzi do rzeczywistego, dającego się zweryfikować, przekroczenia śmierci”⁶⁶⁴. Przedmiot impulsu nieprzyjęcia śmierci pozostaje tak samo niedostępny dla świadomości, jak przedmiot popędów⁶⁶⁵.

Impuls sprzeciwu wobec śmierci nie należy jednak całkowicie redukować do popędów. Niemożliwość osiągnięcia aktualnej nieśmiertelności rodzi nie tylko frustrację. Jak zauważa filozof rosyjski, „doświadczenie śmierci – to jedyne nieuniknione dla każdego doświadczenie, ontologicznie znaczące, w którym świadomość się zderza z ludzkim byciem

Ibidem. Podobnie uważa Heidegger, zdaniem którego świadomość podporządkowana codzienności nieustannie dąży do marginalizacji lub całkowitego wyparcia doświadczenia śmierci (cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 332–375 [§46–53]).

Cf. С.С. Хоружий, *Шесть интенций на...*, op. cit., s. 58–76.

С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 38.

Ibidem, s. 38–39.

Te ostatnie realizują się w cyklicznych procesach odtwarzania pewnego wzorca lub stereotypu funkcjonowania świadomości. Według Lacana, Powtórzenie (*Wiederholen*) jako cykliczny ruch dookoła próżni, nieobecności w empirycznym horyzoncie, stanowi jedno z czterech fundamentalnych pojęć psychoanalizy i jest działaniem odmiennym od Odtwarzania (*Reproduzieren*) (cf. J. Lacan, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (II), 1954–1955, Seuil, Paryż 1978, rozdz. XIII, XIV).

jako całością”⁶⁶⁶. Reakcją świadomości na podobny stan rzeczy może być nie tylko jego wyparcie, ale też dążenie ku pogłębieniu i zaakceptowaniu doświadczenia nieprzyjęcia śmierci. Analizując tę drugą możliwość, Choruży mówi o dwóch „strategiach realizacji impulsu nieprzyjęcia śmierci”⁶⁶⁷, dwóch sposobach radzenia sobie ze śmiercią.

Po pierwsze, świadomość może uczynić przedmiotem refleksji sam fakt śmiertelności, traktując ją jako konstytutywny fenomen ludzkiego istnienia, który nadaje temuż istnieniu konkretny kształt. Stawia się przy tym zadanie „uzyskania sensu istnienia poprzez zrozumienie sensu śmierci”⁶⁶⁸. Taka strategia pojawia się już w archaicznych kulturach, rozwija się w orfizmie, jest obecna w filozofii od stoików aż do Heideggera. Jej kwintesencję wyraził Platon, twierdząc, iż „rozwiązać ją [śmierć], jak mówimy, pragną zawsze najwięcej i jedynie tylko ci, którzy się filozofią zajmują jak należy, i o to właśnie chodzi filozofom, o wyzwolenie i oddzielenie duszy od ciała”⁶⁶⁹. Wypracowanie właściwego rozumienia śmierci staje się głównym przedmiotem filozofii. Świadomość filozofa funkcjonuje „w paradygmacie [trybie] ćwiczeń duchowych”⁶⁷⁰. Jego celem staje się zniwelowanie impulsu nieprzyjęcia śmierci, przekroczenie egzystencjalnego odrzucenia śmierci i jej filozoficzne zaakceptowanie⁶⁷¹.

Po drugie, świadomość może się skupić nie na fakcie nieuniknioności śmierci, ale na źródłach i sensie impulsu nieprzyjęcia śmierci. W opisanym „paradygmacie ćwiczeń duchowych” taki impuls odrzucano jako nierozumny. Gdy jednak „świadomość decyduje się na przyjęcie własnego nieprzyjęcia śmierci na poważnie”, binarna opozycja człowiek – śmierć przekształca się w trójczłonową strukturę „człowiek, śmierć oraz impuls nieprzyjęcia śmierci”⁶⁷². Przedmiotem refleksji staje się nie sama śmiertelność człowieka, ale konfliktowy charakter współistnienia impulsu nieprzyjęcia śmierci z faktem jej nieuniknioności. Rodzi się

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 39. Według egzystencjalnej analityki Heideggera, fenomen śmierci zajmuje unikatowe miejsce w całokształcie ludzkiego doświadczenia. W doświadczeniu śmierci przejawia się fundamentalny predykat konieczności, który wyznacza cały horyzont doczesności (cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 332–375 [§46–53]).

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 39.

Ibidem.

Platon, *Fedon...*, op. cit., [s.n.] [67e].

P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 5–6.

Cf. ibidem, s. 10–11. Jak jednak zauważa Choruży, podobna strategia „racjonalnego zniwelowania impulsu nieprzyjęcia śmierci” była dostępna jedynie dla wybrańców i nie mogła się stać podstawą uniwersalnej antropologicznej strategii (cf. C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 40).

Cf. ibidem.

pytanie o możliwość spełnienia tegoż impulsu, z którego wyłania się problem źródła powyższego impulsu. Czy takim źródłem jest niedoskonała natura człowieka, czy raczej pewna zewnętrzna wobec człowieka Instancja wykraczająca poza „horyzont śmiertelności”?⁶⁷³.

Świadomość czyni omawiany impuls własnym intencjonalnym przedmiotem. Jednak z powodu swojej niedookreśloności nie może on się stać przedmiotem intencjonalnego aktu, tak jak go rozumie Husserl. Świadomość jest jednak w stanie do pewnego stopnia konkretyzować, dookreślić przedmiot i cel impulsu nieprzyjęcia śmierci ⁶⁷⁴. Jak podkreśla filozof rosyjski, takim celem nie jest całkowite usunięcie śmierci, osiągnięcie nieśmiertelności jako przedłużenia doczesnych form biologicznego istnienia w nieskończoność. Według niego spełnieniem impulsu nieprzyjęcia śmierci mógłby bowiem być „nie tyle *brak* śmierci ile *przemiana natury* śmierci, podołanie końca-jako-unicestwienia, anihilacji osobowości” ⁶⁷⁵. Podobne spełnienie powinno się stać „końcem jako przemianą, końcem jako transformacją, przemianą fundamentalnych predykatów horyzontu obecnego bycia, rzeczywistą *ontologiczną transformacją*”⁶⁷⁶. Taka przemiana jest możliwa wówczas, gdy impuls nieprzyjęcia śmierci „nie podlega tymże predykatom [co zanurzona w empirii istota ludzka], gdy [impuls] jest spontaniczny, niezależny od woli i rozumu, pochodzi spoza horyzontu świadomości i świata podmiotowego doświadczenia”⁶⁷⁷. Tylko w takim przypadku podążanie za impulsem nieprzyjęcia śmierci może doprowadzić do aktualnej przemiany fundamentalnych predykatów ludzkiego istnienia oraz zmodyfikowania samej „natury śmierci” człowieka⁶⁷⁸.

Filozof rosyjski wprowadza kolejne istotne dla SA pojęcie Zewnętrznego Źródła (*Внеположный Источник*) jako źródła impulsu nieprzyjęcia śmierci ⁶⁷⁹. Impuls taki działa wewnątrz świadomości, dlatego jego aktualizacja może się dokonywać za pośrednictwem

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem, s. 41.

Cf. ibidem.

Źródła nie można ujrzyć ani w akcie intencjonalnym, ani na drodze refleksji. Z definicji znajduje się Ono poza horyzontem świadomości oraz wszelkiego doświadczenia. Autor SA wymienia następujące cechy Źródła: (a) znajduje się poza horyzontem świadomości, (b) jest ontologicznie Inne wobec obecnego bytu: „aby przemienić naturę śmierci, należy odmienić naturę życia”, osiągnąć ontologicznej transformacji, niezbędnym do tego jest „ontologicznie odmienne źródło energii”, (c) nie można udowodnić, że Źródło znajduje się poza horyzontem empirycznego istnienia, nie można jednak udowodnić też tezy przeciwnej (cf. ibidem).

teżże świadomości. Odpowiednio, „spełnienie impulsu [nieprzyjęcia śmierci] jako ontologicznej transformacji jest do pomyślenia jedynie pod warunkiem całkowitego zorientowania świadomości na tenże impuls”⁶⁸⁰.

Impuls odrzucenia śmierci przyjmują postać Wołania (*Зов, Призыв*) ze strony Zewnętrznego Źródła. Warunkiem koniecznym ontologicznej przemiany człowieka jest udzielona odpowiedź przez całego człowieka na Wołanie. Odpowiedź ta jest „procesem angażującym całego człowieka, [...] holistyczną strategią istnienia”. Podążanie za Wołaniem stanowi „alternatywę wobec naturalnego porządku istnienia”⁶⁸¹. Dokonuje się ono w dyskursie energii, nie zaś w dyskursie esencjalnym: „jeśli relacja człowieka z Zewnętrznym Źródłem ma charakter wołania-odpowiedzi. Wówczas nie da się dopasować do Zewnętrznego Źródła żadnych *substancji*, żadnych *istot*; [...] relacja z Zewnętrznym Źródłem nie może być podstawą żadnych esencjalnych, normatywnych dyskursów – normatywnej etyki, estetyki, prawa itd.”⁶⁸².

Impuls odrzucenia śmierci można postrzegać nie tylko jako coś, co należy *przekroczyć* lub coś, co powinno być *spełnione*, lecz jako Wołanie ze strony Zewnętrznego Źródła. Finał procesu skierowanego na realizację impulsu nieprzyjęcia śmierci jest w tym przypadku *ex definitione* otwarty.

Podsumowując rozważania wokół możliwości i sposobów realizacji impulsu nieprzyjęcia śmierci, Choruzý stwierdza: „w repertuarze ludzkich przejawów istnieją takie, które są implikacją relacji człowieka ze śmiercią i reprezentują sobą holistyczną antropologiczną strategię [praktykę duchową] zorientowaną ku Granicy Ontologicznej”⁶⁸³.

6.3. *Konstytucja ontycznego toposu Granicy Antropologicznej (Granicy Ontycznej)*

Już wspomnieliśmy o ontycznym obszarze (toposie), który Choruzý wyodrębnia w trójdzielnej strukturze Granicy Antropologicznej. Składają się na niego graniczne antropologiczne przejawy generowane (*индуцируемые*) przez nieświadomość. Do takich przejawów filozof rosyjski odnosi kompleksy, perwersje, nerwice, psychozy, manie i fobie. Wszystkie one są

Cf. ibidem.

Ibidem, s. 42.

Ibidem.

Ibidem, s. 43.

określane przez Chorużyja jako „fenomeny szaleństwa” (*феномены безумия*). Sama zaś nieświadomość jest w kategoriach SA ujmowana jako „ontycznie Inne wobec świadomości oraz horyzontu ludzkiego istnienia”⁶⁸⁴. Podkreślmy jeszcze raz, że Choruży nie rozpatruje „człowieka psychoanalizy” konstituowanego przez powyższe antropologiczne przejawy (przez „fenomeny szaleństwa”) jako wzorzec, archetyp człowieka jako takiego. Ontyczny topos („topos nieświadomości”) stanowi dla filozofa rosyjskiego tylko jeden z trzech obszarów Granicy Antropologicznej⁶⁸⁵.

Kluczową cechą opisanych przejawów należących do ontycznego toposu jest ich nieświadomy charakter: „do toposu ontycznego człowiek trafia nieświadomie i pod tym względem fenomeny nieświadomości zasadniczo różnią się od praktyki duchowej, której zainicjowanie ma charakter w najwyższym stopniu świadomy”⁶⁸⁶. Początkiem praktyki duchowej jest nawrócenie jako akt woli i rozumu. Cechą kluczową ontycznego toposu jest natomiast to, że „fenomeny szaleństwa” nie są sterowane czy uświadamiane przez umysł. Jako takie, w odróżnieniu od praktyk duchowych, one nie mogą być rozpatrywane jako strategię ludzkie. Za Carlem Jungiem (1875–1961) filozof rosyjski nazywa je wzorcami (*паттерны*), postaciami, trybami świadomości, zachowania i działania człowieka⁶⁸⁷.

Inspirując się ideami Lwa Wygockiego (1896–1934), autor SA rozpatruje świadomość jako hierarchiczną strukturę, na której górnych poziomach umieszczono najbardziej złożone czynności intelektualne i funkcje psychiczne, na dolnych zaś – prymitywne, nieświadomione funkcje i czynności⁶⁸⁸.

Cf. ibidem, s. 44. Widzimy tu pewne reminiscencje myśli Jacquesa Lacana (1901–1981), dla którego „Nieświadome jest dyskursem innego”, tym, wobec czego człowiek konstituuje własną podmiotowość, ku czemu kieruje własne pragnienia, jako że „pragnienie podmiotu jest pragnieniem In-nego” (cf. J. Lacan, *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, tłum. J. Waga, PWN, Warszawa 2017, s. 165). Spotykamy też u francuskiego autora zwrot wyrażający podobne, jak u Chorużyja, założenia: „prawdziwą formułą ateizmu nie jest [formuła] *Bóg umarł*, [...] prawdziwa formuła ateizmu – to *Bóg jest nieświadomością*” (J. Lacan, *Four fundamental Concepts of Psycho-analysis*, tłum. A. Sheridan, W.W. Norton & Company, Nowy Jork – Londyn 1998, s. 59).

Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 45.

Ibidem.

Cf. C.G. Jung, *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tawistockie*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1995, s. 51.

Cf. L. Wygocki, *Myślenie i mowa*, [w:] idem, *Wybrane prace psychologiczne*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, PWN, Warszawa 1971, s. 159–488.

Ontologiczny topos zawiera więc „czynności należące do wyższych poziomów świadomości”⁶⁸⁹. Inaczej mówiąc, „Innobyte przejawia się w fenomenach Granicy [w granicznych antropologicznych przejawach] jako aktywizacja wyższych stopni świadomości i za ich pośrednictwem – całego człowieka”⁶⁹⁰. Odpowiedzią na Wołanie staje się „całościowe ukierunkowanie ludzkiej istoty, zainicjowanie holistycznej antropologicznej strategii”⁶⁹¹. Rozum w tej sytuacji osiąga stan szczególnego skupienia (*ум-енуccion*) umożliwiającego „mobilizację wszystkich potencji świadomości”, sterowanie człowiekiem jako złożonym zintegrowanym systemem⁶⁹². W logice Antropologii Granicy osiągnięcie podobnego skupienia umysłu jest warunkiem wyjścia ku Granicy Ontologicznej.

Wzorce (*паттерны*) ontycznego toposu są natomiast ściśle powiązane z niższymi poziomami świadomości. Cechą wyróżniającą tych poziomów jest nie tylko „niedorozwinięta artykulacja, dyskursywność”, ale też „brak jedności i skupienia świadomości”⁶⁹³. Na niższych poziomach świadomości panuje „chaotyczną różnorodność w wymiarze energijnym”, podczas gdy cechą wyższych poziomów świadomości jest wzajemne skoordynowanie i spójność⁶⁹⁴. Skutkiem niekontrolowanej aktywności niższych poziomów świadomości jest zaburzenie jej spójności, jej odizolowanie od zewnętrznej (empirycznej) rzeczywistości. Zarazem w świadomości powstają wewnętrznie spójne „światy szaleństwa” (*миры безумия*). W tych paranoidalnych zaburzeniach pewne mechanizmy blokują aktywność wyższych poziomów świadomości. Jest to o tyle niebezpieczne, że tylko te ostatnie mogą przełamać odizolowanie świadomości od zewnętrznego świata poprzez zestawienie „świata szaleństwa” z otaczającą rzeczywistością. „Światy szaleństwa” są konstituowane przez popędy i służą „odtworzalności cyklicznego procesu, w którym popęd realizuje siebie”⁶⁹⁵.

Siłą napędową tych zaburzeń jest nieświadomość, która uzyskuje funkcję zewnętrznego Sub-Źródła aktywizującego niższe poziomy świadomości. W psychoanalizie podejmowano zadanie zdiagnozowania oraz neutralizacji fenomenów nieświadomości. To samo czyniono w praktykach duchowych, kierując się jednak inną motywacją. Sposób oddzi-

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 45.

Ibidem.

Ibidem, s. 46.

Cf. G. Palamas, *W obronie świętych...*, op. cit., I, 2.2.

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 46.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 47.

alicywania Sub-Źródła, pojawienie nieuświadomionych dynamicznych wzorców (mechanizmów) myślenia i zachowania, kojarzy się z opisanym już wyżej „paradygmatem synergii”. W odróżnieniu jednak od Supra-Źródła generującego „hierarchię dynamicznych struktur świadomości”, Sub-Źródło (fenomeny nieświadomości) stoi u źródeł raczej „cyklicznych procesów [morfologicznie] podobnych do orbitowania [planet, elektronów] w polu siłowym [w obszarze, gdzie na cząstkę (planetę) oddziałuje siła]”⁶⁹⁶.

6.4. *Konstytucja wirtualnego toposu Granicy Antropologicznej (Granicy Wirtualnej)*

Wirtualny topos jest trzecią częścią Granicy Antropologicznej. Interpretując zjawiska wirtualne w kluczu ontologicznym, Choruży definiuje je przede wszystkim jako „niewcielone fenomeny”⁶⁹⁷. Każde zjawisko empiryczne istnieje we własnej „wirtualnej otocze”, pośród wirtualnych wydarzeń stanowiących niezaktualizowaną wersję jego samego. Wirtualne wydarzenie, będąc zredukowaną wersją empirycznego wydarzenia (pozbawionym pewnych wymiarów, strukturalnych elementów czy predykatów empirycznego wydarzenia), nie jest samodzielnym „rodzajem bytowym”. Stanowi ono pewien sub-rodzaj (*недород*) bytowy. Brakuje mu własnych form oraz możliwości ich tworzenia⁶⁹⁸.

Wirtualne fenomeny Choruży postrzega jako rodzaj „przejawów granicznych w stosunku do horyzontu ludzkiego istnienia”⁶⁹⁹. Podczas gdy ten horyzont należy do obszaru

Ibidem. Filozof rosyjski zauważa, że już w praktykach duchowych odkryto procesy spontanicznego generowania pewnych struktur świadomości, u źródeł których znajduje się nie Supra-Źródło (Innoby-cie), ale Sub-Źródło (namiętności). W odróżnieniu od procesu wznoszenia po stopniach ascetycznej drabiny (możliwego na skutek pojednania modlitwy i uwagi), podążanie za namiętnościami nie prowadzi ku osiągnięciu Granicy Ontologicznej.

Przypomnę też, że filozof rosyjski mówi o wydarzeniach wirtualnych jako migotaniu (*мерцание*). Odpowiednio, wydarzenia transcendowania porównuje on do skupionego rozbłysku (*сфокусированная сверхинтенсивная вспышка*), do impulsu promienia laserowego. Wreszcie, uobecniane (uobecnione) wydarzenie jawi się w tej logice jako równe światło (*свечение*) (cf. C.C. Хоружий, *Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Санкт Петербург 2000, s. 207–260). Warto też dodać, iż Churuży rozumie fenomen „wirtualnej rzeczywistości” w sposób bardzo szeroki, dostrzegając jej przykładów w obszarze kinematyki Galileusza (por. idealny ruch wzdłuż linii prostej) oraz w mechanice kwantowej (por. cząstka wirtualna). Filozof rosyjski mówi też o „psychologicznej wirtualnej rzeczywistości”. Bardziej szczegółowo o jego rozumieniu wirtualnych fenomenów powiemy w ostatnim rozdziale niniejszej rozprawy.

Cf. C.C. Хоружий, *Род или недород? Заметки...*, op. cit., s. 345.

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 48.

doczesnego bytu (*наличного бытия*), każde wirtualne zjawisko jest pozbawione kluczowych cech właściwych dla tego obszaru⁷⁰⁰. Wirtualny topos Granicy ma zasadniczo odmienną od jej ontologicznego oraz ontycznego toposów konstytucję i naturę. Ponieważ nie jest on samodzielnym rodzajem bytowym, nie jest też ontologicznie Innym wobec obecnego bytu. Nie przynależy ona też do obszaru obecnego bytu, ponieważ jest niepełnym istnieniem (*недо-наличествующее, недо-сущее*)⁷⁰¹. Dlatego rzeczywistość wirtualna nie stanowi ani ontycznie, ani ontologicznie Innego wobec horyzontu ludzkiego istnienia. W konsekwencji, w fenomenach Granicy Wirtualnej to, co jest Inne, się nie przejawia. Należy zaznaczyć, że w logice SA ta ostatnia cecha jest wspólną dla wszystkich granicznych antropologicznych przejawów. Przejawia się w nich nie tylko człowiek, ale też to, co Inne wobec człowieka.

To, co Inne, jest rodzajem autonomicznego istnienia wobec aktualnie istniejącego zjawiska, przedmiotu czy też wobec człowieka. Natomiast ich „wirtualna powłoka” jest czymś wtórnym wobec podobnego istnienia. Taka „wirtualna powłoka” nie jest w pełni Innym wobec tegoż istnienia, jest raczej Nie-w-pełni-Innym (*Недо-Иное*) wobec odpowiedniego aktualnego istnienia (zjawiska, przedmiotu)⁷⁰².

Powyższe dywagacje miały na celu pokazanie specyfiki Wirtualnego toposu Granicy. Posługujemy się za Chorużym „dyskursem energii”, byt ujmujemy jako „bytdziałanie”. W ramach podobnego dyskursu to, co Inne, wobec horyzontu ludzkiego istnienia, staje się widocznym poprzez swoje przejawy (oddziaływania). Ponadto, to, co Inne jest tu rozumiane jako pewne zewnętrzne źródło (w tym też – źródło energii), mające konstytuujące znaczenie dla „granicznych antropologicznych przejawów” (fenomenów Granicy). A ponieważ wirtualnemu toposowi Granicy nie odpowiada żadne to, co Inne (żadne zewnętrzne źródło), dlatego wirtualny topos nie może być ujęty w „paradygmacie synergii”, jako wytwór zewnętrznej en-ergii. W fenomenach Granicy Wirtualnej pozbawionych źródła zewnętrznej energii, w odróżnieniu od fenomenów ontologicznej czy Granicy Ontycznej, nie dochodzi do pow-stawiania nowych dynamicznych struktur (kolejnych stopni Praktyki Duchowej czy wzorców nieświadomości)⁷⁰³.

Należy zaznaczyć, że w wirtualnej rzeczywistości brak ograniczeń właściwych dla zjawisk empirycznych. Pozwala to w radykalny sposób wpływać na kształt zjawisk w ich

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

Ibidem, s. 49.

wirtualnej postaci. Wirtualne praktyki (podobnie jak fenomeny Ontologicznej czy Ontycznej Granicy) mogą być postrzegane jako „autentyczna i radykalna alternatywa wobec codziennego porządku istnienia”⁷⁰⁴. Inaczej mówiąc, „właściwy dla człowieka pęd ku Granicy [jako takiej] może go skierować również i do jej wirtualnego obszaru”⁷⁰⁵.

Dla wielu internautów sieć stała się dziś swoistym „królestwem wolności”. Jak jednak podkreśla Choruży, „uprawiając praktyki wirtualne, człowiek nieubłagane odkrywa dla siebie ułomność (*неполнота*) realizowanej w nich [bytowej] alternatywy wobec obecnej rzeczywistości (*наличная реальность*), zależność i wtórność tych praktyk w stosunku do realnej rzeczywistości”⁷⁰⁶. Takie odkrycia mogą prowadzić internautów do frustracji. Dostrzegając w rzeczywistości wirtualnej, „w postaci niespójnej, rozczłonkowanej, tylko te formy, które istnieją w empirii, człowiek uświadamia sobie, iż jego wyjście z empirycznej rzeczywistości, uwolnienie się od niej ma relatywny charakter”⁷⁰⁷. Na skutek tego, w praktykach wirtualnych ludzkie dążenie ku Granicy nie zostaje zrealizowane w zadowalającym stopniu. Reakcją internauty na brak rzeczywistej bytowej alternatywy jest rozczarowanie. W efekcie następuje nieprzyjęcie lub uznanie rzeczywistości wirtualnej za wtórną wobec rzeczywistości empirycznej. Rozpatrzmy za Chorużym obie te możliwości.

Gdy dochodzi do odrzucenia rzeczywistości wirtualnej, rodzi się postawa buntownika: „rzeczywistość empiryczna zaczyna być postrzegana jako panująca. Nieusuwalna zależność od niej rodzi protest, pragnienie buntu”⁷⁰⁸. Wobec niemożliwości wytworzenia w rzeczywistości wirtualnej nowych form protest ten ma charakter destrukcyjny. Zdaniem Chorużyja najbardziej popularne wirtualne praktyki stanowią często „wirtualną powłokę destruktywnych, patologicznych, kryminalnych przejawów”⁷⁰⁹. Uprawianie podobnych praktyk jest gwarancją „bezpiecznego upustu patologicznych skłonności człowieka”⁷¹⁰. Tego rodzaju „wirtualny bunt” przeciw empirii, wirtualne zburzenie jej norm i form, stanowi „główną treść [...] zbiorowych rytuałów i widowisk dzisiejszej kultury masowej”⁷¹¹.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Gdy dochodzi do zaakceptowania zależności i wtórności sfery wirtualnej od rzeczywistości empirycznej, rodzi się postawa określana przez Chorużyja jako „paradygmat karnawału”⁷¹². Przyjmując ją, „człowiek się godzi z umownością własnego uwolnienia z empirycznej rzeczywistości, uniwersalizuje tę umowność, postrzegając ją jako uniwersalną właściwość rzeczywistości oraz kondycji ludzkiej”⁷¹³. W tej sytuacji człowiek „postrzega cały świat jako świat totalnej umowności, jako *świat na niby*”⁷¹⁴. W świadomości się kształtuje trwała „karnawałowa postawa totalnej wirtualizacji”⁷¹⁵. W tym przypadku cała Granica Antropologiczna jest zredukowana do jej wirtualnego obszaru (por. Człowiek Wirtualny)⁷¹⁶.

Filozof rosyjski nie zdążył dokonać całościowego opisu wirtualnego obszaru Granicy Antropologicznej, nie przedstawił też wyraźnych, jednoznacznych kryteriów do zidentyfikowania fenomenów należących do wirtualnego toposu. Ich sprecyzowanie potraktujmy jako zadanie na przyszłość w ramach dalszego rozwoju SA⁷¹⁷. Do tematu wirtualizacji wrócimy w następnej części rozprawy przy okazji omówienia aktualnych antropologicznych trendów oraz ich interpretacji w SA.

Cf. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970; Idem, *Twórczość Franciszka Rabelaisa i kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 49.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem. W podobny sposób, cała Granica Antropologiczna może być zredukowana ku jej Ontycznemu toposowi (por. psychoanaliza). W tym przypadku fenomen człowieka sprowadza się ku „człowiekowi psychoanalizy” (por. Człowiek Ontyczny). Więcej na temat takiej „antropologicznej formacji”, jak też na temat innych formacji (Człowiek Ontologiczny, Człowiek Wirtualny), powiemy w trzecim rozdziale rozprawy.

Warto się zastanowić, w jakim stopniu zaproponowane przez Chorużyja pojęcie „paradygmatu karnawału” jest zakorzenione w podobnej antropologicznej intuicji, co pojęcie „gry”⁺u Ludwiga Wittgensteina (cf. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 9–12). Pomimo istotnych podobieństw, pojęcia te mają odmienny zasięg. Podczas gdy „paradygmat karnawału” odnosi się do jednej z możliwych postaw człowieka wobec świata, „gra językowa” dotyczy sposobu istnienia człowieka jako takiego, wyczerpuje wszystkie możliwe postawy człowieka wobec świata, nie pozostawia miejsca dla postaw alternatywnych. Uzasadnionym jest też przypuszczenie, że pojęcie „paradygmatu karnawału” może się stać narzędziem w rozważaniach nad sztuką współczesną. Pozwala ono bowiem interpretować sztukę w sposób podobny do tego, jak to czyni Hans-Georg Gadamer, gdy w swojej hermeneutyce mówi o sztuce jako święcie (cf. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 66–67).

6.5. *Hybrydowe toposy „Granicy Antropologicznej”*

Zgodnie z ogólnymi założeniami koncepcji Chorużyja, trzy wyżej opisane obszary (toposy) – Ontologiczny, Ontyczny oraz Wirtualny – składają się na całość Granicy Antropologicznej. Innymi słowy, fenomeny Granicy (graniczne antropologiczne przejawy) mogą się konstytuować przez energię zewnętrznego Supra- (ontologicznie Innego) lub Sub-Źródła (ontycznie Innego), albo przez brak zewnętrznej energii niezbędnej do aktualizacji fenomenów obecnego (empirycznego) bytu⁷¹⁸.

Powyższy opis trzech obszarów Granicy Antropologicznej – to wstępny krok w teorii Chorużyja do zbudowania całościowego energijnego obrazu człowieka. Wyliczenie składników Granicy nie pozwala jeszcze zrozumieć człowieka jako całość. Kreśląc taki całościowy obraz należy zbadać dynamiczne relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi obszarami (toposami) Granicy. Analizy te pozwalają nam „spojrzeć na całość w dynamice: dostrzec energijnego Człowieka w pełni jego zmiennych relacji z [własną] Granicą, pokazując, w jaki sposób i dlaczego Człowiek okazuje się w tym lub innym obszarze [Granicy], jakie czynniki umożliwiają dominację danego obszaru [Granicy]”⁷¹⁹.

Choruży podkreśla pluralistyczny charakter rzeczywistości antropologicznej. Jest on jednym z głównych założeń jego Antropologii Granicy. W każdym z jej przejawów filozof rosyjski dostrzega obecność odmiennych poziomów (horyzontów) bytowych oraz odpowiadających im „energii”. Innymi słowy, w codziennym doświadczeniu mamy do czynienia z „mieszanymi granicznymi przejawami, w których łączą się właściwości rozmaitych obszarów Granicy”⁷²⁰. Krzyżując się ze sobą, tworzą one hybrydowe toposy (obszary) Granicy Antropologicznej. Choruży wyróżnia trzy warianty takich hybrydowych toposów, w których łączą się: (a) duchowe praktyki oraz wzorce nieświadomości, (b) duchowe i wirtualne praktyki (c) wzorce nieświadomości oraz wirtualne praktyki⁷²¹.

Podstawą analizy tych hybrydowych toposów służy filozofowi rosyjskiemu model jedności ontologicznego, ontycznego oraz wirtualnego toposu Granicy Antropologicznej. Model ten jest uporządkowaną hierarchiczną strukturą. Kryterium jej uporządkowania jest rodzaj oraz nasilenie energii konstytuujących każdy z trzech toposów.

Cf. ibidem, s. 50.

Ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 50–51.

Na szczycie tej hierarchii Choruży umieścił ontologiczny topos. Jego wzorcową reprezentacją są praktyki duchowe jako „konstytuowane przez dążenie ku Innobyiciu i mające na celu transcendowanie Człowieka”⁷²². W praktykach duchowych fundamentalne znaczenie mają energie zewnętrznego Supra-Źródła (ontologicznie Innego). Charakteryzują się one maksymalną formotwórczą i przekształceniową zdolnością. Najwyższa energia odpowiada właśnie temu ontologicznemu toposowi⁷²³.

Niżej w hierarchii filozof rosyjski plasuje ontyczny topos. Wzorce Nieświadomego są konstytuowane przez energie zewnętrzne – energię zewnętrznego Sub-Źródła (ontycznie Innego). Są to jednak energie z mniejszym, w porównaniu z energiami Supra-Źródła, „formotwórczym potencjałem”. Oba powyższe toposy Granicy (można je także rozumieć jako odmienne tryby funkcjonowania człowieka) są przykładami „wyższych rodzajów energii w stosunku do zwykłych, niegranicznych strategii”⁷²⁴. Kryterium tej wyższości jest obecność w obu tych toposach Granicy energii zewnętrznego (Supra- oraz Sub-) Źródła⁷²⁵.

Na dole omawianej hierarchii Choruży umieścił wirtualny topos. Praktyki wirtualne „realizują [...] najniższy z możliwych typ (rodzaj) energetyki”⁷²⁶. Charakteryzują się one „energetycznym defektem”, brakiem jakichkolwiek zewnętrznych energii. Formotwórczy potencjał obecnych tu energii jest niższy nawet w stosunku do codziennych, niegranicznych strategii człowieka.

Filozof rosyjski twierdzi, iż przyczyną powstania hybrydowych toposów Granicy jest nie tylko pluralizm człowieka, ale też błędy i porażki na drodze realizacji świadomie wybranej strategii. W związku z tym wyodrębnia on trzy klasy hybrydowych toposów. Każda z nich charakteryzuje się własną konfiguracją dwóch lub trzech z wymienionych wyżej toposów składających się na jej całość:

Topos pokusy (*топика прелести*). Jest hybrydą ontologicznego i ontycznego toposów Granicy. W tym hybrydowym toposie wzorce właściwe dla ontologicznego toposu (najwyższy poziom energii) w sposób świadomy lub nieświadomy są podmieniane przez wzorce należące do ontycznego toposu (niższy poziom energii). W praktykach

Ibidem, s. 51.

Cf. ibidem.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem.

duchowych (ascetycznych) związany on jest z „uleganiem pokusie”. W hezychazmie istotą takiego ulegania jest niezamierzona podmiana wzorców służących osiągnięciu transcendowania (Granicy Ontologicznej) przez wzorce generowane przez nieświadomość (przez namiętności). Podmiana ta komplikuje lub nawet uniemożliwia osiągnięcie *telosu* Praktyki Duchowej (w hezychazmie takim *telosem* jest stan przebóstwienia)⁷²⁷. Przyczyną wystąpienia tego błędu (grzech) jest to, że zarówno ontologiczny, jak i ontyczny toposy są konstytuowane z udziałem energii zewnętrznego Źródła. Ich odmienność nie zawsze jest dostrzegana przez ascetę w sposób wyraźny i oczywisty⁷²⁸.

Topos psychodeliczny (*психоделическая топика, кислотная топика*). Jest to hybryda ontologicznego oraz wirtualnego toposów Granicy. Wzorce właściwe dla ontologicznego toposu (najwyższy poziom energii) są w nim w zamierzony sposób podmieniane przez wzorce należące do wirtualnego toposu (najniższy poziom energii). Przykładem toposu psychodelicznego są sytuacje świadomego pomieszania praktyki duchowej z praktyką wirtualną. Dochodzi wtedy do „inscenizacji praktyki duchowej w wyobraźni, [...] podróżowania w praktykę duchową, jej imitacji”. Temu celowi służą narkotyki lub inne środki psychodeliczne⁷²⁹.

Topos idiotii (*топика идиотии*). Jest to hybryda ontycznego i wirtualnego toposu Granicy. W tym hybrydowym toposie wzorce należące do ontycznego toposu (niższy poziom energii) mieszają się ze wzorcami właściwymi dla wirtualnego toposu (najniższy poziom energii). Tu nakładają się na siebie „wzorce szaleństwa” i wirtualne praktyki. Do

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 51. Oto trzy przykłady świadomej (a, b) i nieświadomej (c) ingerencji w Praktykę Duchową: (a) we współczesnych psychotechnikach (praktykach psychiatrycznych) często się sięga po wzorce zachowania znane z duchowych praktyk; (b) świadome zniekształcenie Praktyki Duchowej, które mają służyć osiągnięciu transformacji świadomości adepty za pomocą sięgnięcia po wzorce Nieświadomego (por. parodiowanie tradycyjnych duchowych praktyk w doktrynach Stanisława Grofa czy Carlosa Castanedy). Interes wobec praktyk duchowych jest dziś wyraźny. Znajduje on jednak ujście głównie w hybrydowych strategiach podmiany i modyfikacji duchowych praktyk. Natomiast duchowe praktyki jako integralna część jednej z tradycyjnych religii nie cieszą się dziś na Zachodzie popularnością; (c) asceta, który uległ pokusie (*πλησιφ, πλαν*) (w sposób niezamierzony znalazł się w toposie Nieświadomego) może wciąż wierzyć, iż znajduje się na właściwej drodze Praktyki Duchowej (cf. ibidem). Przy tym „Nieświadome i jego wzorce dostarczają wyjściowych przesłanek dla zrodzenia szatana i biesów; świadomość mitologiczna finalizuje sprawę”. Wobec tego „nie bierze się pod uwagę świadectw doświadczenia (ascetycznego czy też naukowego) dotyczących tego, iż Sub-Źródło – to nie Innobycie, ale raczej ontycznie Inne, dynamiczny twór nie posiadający hipostaz, twór istniejący je-dynie w swoich wzorcach”. Wobec tego, usunięcie podobnych wzorców oznaczałoby zarazem całkowite wyeliminowanie oddziaływania Sub-Źródła (cf. ibidem, s. 53–54).

Cf. ibidem, s. 51. Podobna strategia jest przez filozofa rosyjskiego odnoszona do „stereotypów zachowania Człowieka Wirtualnego”. Bardziej szczegółowo fenomen Człowieka Wirtualnego przedstawię w §12 niniejszej rozprawy.

tego hybrydowego toposu można odnieść fenomen snu. Zależność treści snów od wzorców nieświadomości jest przedmiotem psychoanalizy. Rzeczywistość snu można interpretować jako wirtualną (niewcieloną) rzeczywistość⁷³⁰. Innym przykładem toposu idiotii mogą służyć „strategie i stereotypy wirtualizacji” stosowane nie tylko wobec codziennych strategii człowieka, ale też wobec praktyk duchowych⁷³¹.

Podsumujmy opis struktury Granicy Antropologicznej. Jej elementami składowymi są ontologiczny, ontyczny oraz wirtualny toposy. Inaczej mówiąc, Granicę Antropologiczną tworzą ontologiczne, ontyczne oraz wirtualne elementy. W konkretnym antropologicznym fenomenie występują one albo w postaci czystej, tworząc odpowiednie „antropologiczne formacje” (Człowiek Ontologiczny, Człowiek Ontyczny, Człowiek Wirtualny), albo w postaci mieszanej (topos pokusy, topos psychodeliczny oraz topos idiotii).

Opisywany w tych kategoriach człowiek jako taki jest rzeczywistością dynamiczną – zarówno w wymiarze życia konkretnej osoby, jak i w perspektywie dziejów wybranej kultury czy cywilizacji. O procesie cywilizacyjnym można mówić jako o przemianach człowieka w następstwie odmiennych antropologicznych formacji. W tej perspektywie historia jawi się przede wszystkim jako dzieje relacji człowieka z własną Granicą. Tak zbudowany dyskurs historyczny staje się jednym z aspektów antropologii⁷³².

W nauce historycznej granice poszczególnych epok są zazwyczaj rozumiane jako punkty załamania (osobliwości, bifurkacje) procesów dziejowych. Wskazanie określonych punktów załamania ma charakter arbitralny. Stopień spójności danego okresu (cywilizacyjnej czy kulturowej formacji) wyznacza się bowiem w ramach dowolnie wybranej politycznej, gospodarczej czy społecznej teorii. W interpretacji dziejów w kategoriach SA są one postrzegane jako dokonujące się zmiany w relacji człowieka z Granicą Antropologiczną (ale też jako zmianę struktury samej Granicy). W podobnej perspektywie poszczególne epoki jawią się

Cf. ibidem, s. 52.

Podobne imitacyjne (mimetyczne) stereotypy „podróży”, „odgrywania”, „udawania” można zastosować także wobec „fenomenów szaleństwa”. Przykładami tego typu „wirtualnego szaleństwa” może służyć „rżnięcie głupa”, trollowanie z wykorzystaniem wzorców właściwych dla juroridycznych. Podobne strategie pomagają uwolnić się od odpowiedzialności czy cierpienia właściwych dla rzeczywistości (nie udawanego, nie wirtualnego) życia: „wirtualne szaleństwo, wolne od niebezpieczeństw i cierpień autentycznego [szaleństwa], może być bardzo pociągające” (Ibidem). Przykłady podobnych fenomenów i tendencji można dostrzec w sztuce współczesnej, żeby tylko wspomnieć film „Idioterne” Larsa von Triera (cf. «Идиотия» как стратегия современного искусства, [różni autorzy], «Художественный журнал» 1999, № 26–27).

Cf. ibidem, s. 54.

jako okresy stabilności powyższej relacji (stabilności struktury samej Granicy). Odpowiednio, przełomy epok stają się momentami nagłych zmian w relacji człowieka z własną Granicą⁷³³.

Według Chorużyja, od początków istnienia kultury aż do nowożytności istnienie człowieka (struktury jego świadomości i tożsamości, specyfika kultury) było wyznaczone głównie przez rozmaite formy jego relacji z Granicą Ontologiczną (granicą z ontologicznie Innym). Konkretnie formy tej relacji (egzemplifikacje ontologicznego toposu) się zmieniały. Niezmienną jednak pozostawała dominacja Granicy Ontologicznej nad jej pozostałymi toposami, w tym nad niegranicznymi toposami (strategiami i praktykami codziennego istnienia). Inaczej mówiąc, relacja człowieka z tym, co ontologicznie Inne przez cały ten czas odgrywała rolę „integrującej zasady dla całego horyzontu ludzkiego istnienia”⁷³⁴.

Do radykalnych zmian w relacji człowieka z Granicą Antropologiczną doszło zdaniem Chorużyja dopiero na skutek sekularyzacji społeczeństwa chrześcijańskiego w nowożytności. Z punktu widzenia Antropologii Granicy treścią sekularyzacji stała się „autonomizacja «zwykłych», nie granicznych strategii”⁷³⁵. Te ostatnie „uwolniły się od podporządkowania strategiom Granicy Ontologicznej”⁷³⁶. Strategie Granicy Ontologicznej (ontologiczny topos Granicy) utraciły integrującą dla horyzontu ludzkiego istnienia funkcję⁷³⁷.

W kolejnych wiekach strategie ontologicznego toposu Granicy („toposy Praktyki Duchowej”) coraz bardziej traciły na znaczeniu na korzyść innych obszarów Granicy. Od początku XX wieku – na korzyść jej ontycznego toposu. Na plan pierwszy w kulturze wysunęły się wtedy generowane przez nieświadomość „fenomeny szaleństwa”. Powstałe w tym czasie psychoanalityczne praktyki służyły „nie tylko terapii fenomenów szaleństwa, ale też ich prowokowaniu i kultywowaniu”⁷³⁸. Zdaniem Chorużyja „przed usunięciem wzorców nieświadomości psychoanalityk dążył do ich uwidocznienia, udowodnienia faktu ich obecności. Działania te służyły do narzucenia, zaszczepienia [pacjentowi] tychże wzorców”⁷³⁹. Innym przykładem fenomenów szaleństwa według niego są dzisiejsze „praktyki transgresji”. U ich podłoża też znajduje się dążenie do własnej Granicy. Inaczej mówiąc, praktyki trans-

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 54–55.

Ibidem, s. 55.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

gresji są podsypane przez „dążenie ku granicznemu doświadczeniu w postaci maksymalistycznego impulsu, ostrego pragnienia domagającego się natychmiastowego spełnienia”⁷⁴⁰.

Do najnowszej klasy fenomenów Granicy, która powstała w ostatnich dziesięcioleciach, filozof rosyjski zaliczył wirtualne praktyki. Według Chorużyja ich szerzenie się może w bliskiej przyszłości doprowadzić do „totalnej wirtualizacji ludzkiego istnienia: dominacji tych [wirtualnych] praktyk nie tylko nad pozostałymi obszarami Granicy, ale też nad obszarem zwykłych, niegranicznych ludzkich przejawów”⁷⁴¹.

Dla dzisiejszego człowieka relacja z jego Granicą ma szczególnie ważne znaczenie. Zdaniem filozofa rosyjskiego, świadczy to o granicznym charakterze naszych czasów. Ponadto „repertuar przejawów granicznych jest obecnie rozmaity jak nigdy przed tym, zawiera dużą liczbę nieznanych wcześniej fenomenów”⁷⁴². Doświadczenie współczesności „uporczywie skłania do wniosku, że [...] człowiek ujawniający się we współczesnych praktykach – to istota, do której nie można odnieść żadnej istoty”⁷⁴³ (w sensie arystotelesowskim). Nie oznacza to bynajmniej, że wszystkie rozważania klasycznej antropologii były chybione, należy jednak je traktować jako uwarunkowane historycznie: „człowiek był kimś jednym, ale się stał kim innym”⁷⁴⁴. W zachodniej metafizyce jej główne pojęcia traktowano *sub specie aeternitatis*, jako zawsze aktualne i uniwersalne. Wierzone, że niezależnie od przynależności do konkretnego okresu historycznego i kultury, człowiek posiada pewną niezmienną istotę rozumianą jako zespół uniwersalnych predykatów kształtujących jego tożsamość.

Na podstawie konceptu Granicy Antropologicznej filozof dokonuje całościowego opisu rzeczywistości antropologicznej. Staje się on podstawą SA. Człowiek jest tu rozumiany jako „istota lub istnienie, która się określa przez to, *ku czemu* ona się otwiera oraz przez to, w

Powyższe impulsy współbrzmia z estetyką modernizmu – w sztuce modernistycznej szaleństwo i transgresja często towarzyszą praktykom artystycznym. Wśród twórców modernistycznych niemało było osób naznaczonych szaleństwem jak Vincent van Gogh, Friedrich Nietzsche czy Antonin Artaud (cf. G. Deleuze, *Logika sensu...*, op. cit., [s.n.]).

C.C. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 55–56. Wyżej opisałem proces utraty przez ontologiczny topos (najwyższy poziom energii) dominującej pozycji na korzyść ontycznego toposu (niższy poziom energii), a następnie – wyjście na plan pierwszy wirtualnego toposu (najniższy poziom energii). Podobną dynamikę można określić jako „ślizganie się człowieka wzdłuż własnej Granicy w dół” (ibidem). Bardziej szczegółowo wirtualne praktyki oraz ich wpływ na panujące dziś antropologiczne trendy, zostaną przeanalizowane w trzecim rozdziale niniejszej rozprawy.

Ibidem.

C.C. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские лекции*, III–IV, «Вестник Томского государственного университета» 2009, № 2(6), III, s. 100.

Ibidem.

jaki sposób się otwiera”⁷⁴⁵. Sam autor określa czasami swą koncepcję jako „antropologię otwarcia” (*антропология саморазмыкания*). W jej kategoriach człowiek bowiem jawi się jako istota konstytuująca siebie poprzez otwarcie realizowane na trzy odmienne sposoby – ontologiczny, ontyczny oraz wirtualny. Na tej konceptualnej i metodologicznej podstawie Choruży interpretuje najróżniejsze współczesne antropologiczne praktyki i tendencje.

* * *

Podsumuję teraz prezentację SA. Zadaniem, jakie ma spełnić jego koncepcja, jest pełny opis Granicy Antropologicznej. Przypomnę, że przejawy tworzące Granicę mają odmienną naturę. Dlatego w jej strukturze filozof rosyjski wyodrębnia różne obszary (toposy).

Po pierwsze, człowiek może dokonywać samorealizacji, „postrzegając siebie jako pewien rodzaj bytu [...] i konstytuując się poprzez aktualizację relacji do Innobycia, przez otwieranie na Jego energie”⁷⁴⁶. Podobny rodzaj otwarcia filozof rosyjski określa jako ontologiczny. Graniczne antropologiczne przejawy, w których dochodzi do podobnego otwarcia, tworzą ontologiczny obszar (topos) Granicy.

Po drugie, człowiek może dokonywać samorealizacji (konstytuować siebie) poprzez oddziaływanie na niego wzorców nieświadomości. Ta ostatnia nie stanowi innego (w stosunku do człowieka) rodzaju (horyzontu) bytu. Choruży nazywa ontycznym otwieranie się człowieka pod jej wpływem⁷⁴⁷.

C.S. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские лекции*, III–IV, op. cit., s. 102.

C.S. Хоружий, *Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания*, доклад в Новгородском государственном университете, 19 апреля 2007 [on-line], [s.n.]

Otwieranie człowieka na nieświadomość jest procesem „pozbawionym ontologicznej treści, ale posiadającym bogatą *topologiczną* treść”. Nieświadome oddziałuje na człowieka jako „czynnik topologiczny”. Ono generuje w przestrzeni świadomości (w odpowiedni sposób wpływając też na zachowanie) człowieka pewne „topologiczne skutki”. Jak powszechnie wiadomo z psychoanalizy, pod wpływem nieświadomości człowiek zaczyna odtwarzać w swojej świadomości pewne „trajektorie, figury, wzorce nieświadomego”. Na skutek tego, topologia przestrzeni świadomości (oraz obszaru jego zachowania) staje się „nieeuklidesową, zakrzywioną, posiadającą wielorakie, nieliniowe wewnętrzne powiązania” (*многосвязная*). Najbardziej typowymi są wzorce, które mają charakter „zaburzeń powiązań łączności, gdy jedne obszary świadomości i zachowania są niedostępne dla innych obszarów” (cf. ibidem). W tym przypadku oddziaływanie nieświadomości można porównać do źródła anomalii magnetycznej (geologia) lub wykrzywienia przestrzeni (kosmologia). Człowiek kształtowany przez Nieświadome jest przez Chorużę określany jako „Człowiek Topologiczny” (też „Człowiek Freuda” jako odmiana formacji „Człowieka Ontycznego”). Jest on opisywany w post-strukturalizmie (cf. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit.; G. Deleuze, *Logika sensu*, op. cit.). W odróżnieniu od SA, w której człowiek się jawi jako pluralistyczny (por. trzy toposy Granicy Antropologicznej), dla przedstawicieli post-strukturalizmu człowiek jako taki wyczerpuje się „człowiekiem topologicznym”. Inaczej mówiąc, człowiek jako taki sprowadza się do formacji konstytuowanej przez wzorce Nieświadomego (por. Ontyczny topos Granicy).

Po trzecie, w praktykach wyjścia w wirtualną rzeczywistość dochodzi do „wirtualnego otwierania”. Wirtualnym fenomenom brakuje pełnej aktualizacji, nie posiadają one niektórych predykatów odpowiedniego aktualnego fenomenu. Z tego powodu również wirtualne fenomeny można określić jako graniczne antropologiczne przejawy. Tworzą one wirtualny topos Granicy. Ponadto, trzy wymienione wyżej obszary Granicy mogą łączyć się ze sobą, tworząc hybrydowe toposy.

W kontekście koncepcji Granicy Antropologicznej jako struktury składającej się z trzech obszarów, które mogą wspólnie tworzyć hybrydowe toposy, człowiek jawi się jako plu-ralistyczna, złożona istota. Taki człowiek realizuje się w trzech odmiennych egzemplifikacjach. Staje się on Ontologicznym, Ontycznym oraz Wirtualnym człowiekiem. Człowiek zatem istnieje jako „wspólnota” (*coo6yuecmeo*) trzech powyższych egzemplifikacji.

Każda z trzech wymienionych bazowych egzemplifikacji (realizacji) człowieka może być opisywana w ramach osobnej antropologii. SA aspiruje do tego, aby połączyć te partykularne antropologie. Filozof rosyjski przedstawia całościowy obraz człowieka obejmujący wszystkie trzy egzemplifikacje. Jego nowa antropologia ma m.in. na celu rozwiązanie tradycyjnie konfliktowej relacji Ontologicznej antropologii (np. praktyczna antropologia obecna w duchowej praktyce) z Ontyczną antropologią (antropologia zawarta implicite w psychoanalizie). Zazwyczaj obie te antropologie postrzegano jako się wykluczające. Psychoanalityczny opis człowieka traktowano jako alternatywny wobec opisu w ramach religijnej antropologii. W kategoriach SA powyższą sprzeczność należy przestawić jako konfliktową relację dwóch sposobów konstytuowania się (definiowania) człowieka, czyli ontologicznego oraz ontycznego otwierania. W ramach psychoanalizy wszystkie zjawiska należące do obszaru religii próbowano zredukować do wzorców Nieświadomego. To ostatnie postrzegano jako jedyną z możliwych realizację Innego. Z drugiej strony, w ramach religijnej świadomości (por. Ontologiczny obszar Granicy), obszar nieświadomości (por. ontyczny obszar Granicy) był lekceważony i odrzucany jako fikcja. Choruży próbuje zbudować metadyskurs wobec powyższej binarnej opozycji. Pokazuje on, iż w pewnych sytuacjach człowiek realizuje siebie jako „topologiczna istota” sterowana przez to, co nieświadome. W innych sytuacjach świadomość człowieka kształtuje się nie w ontycznym, ale ontologicznym lub wirtualnym otwarciu.

§7. Antropologia Synergiczna jako nowa *ἐπιστήμη* nauk humanistycznych

7.1. Pojęcie *ἐπιστήμη* oraz epistemiczna zasada organizacji wiedzy humanistycznej

SA, w zamiarze Chorużyja, ma dwa ściśle powiązane ze sobą cele. Po pierwsze, w obliczu postulowanego zaniku klasycznego antropologicznego modelu, powinna dostarczyć nowej, nieklasycznej deskrypcji człowieka, opisu zbudowanego bez sięgnięcia po bazowe dla metafizyki pojęć istoty, substancji oraz podmiotu⁷⁴⁸. Nowa perspektywa ma pomóc w analizie współczesnych kryzysów oraz niebezpiecznych antropologicznych tendencji, których nie można zrozumieć w ramach klasycznej europejskiej antropologii⁷⁴⁹.

Po drugie, SA nie ogranicza się do celów praktycznych. W odpowiedzi na „heurystyczną dezorientację” panującą obecnie w humanistyce ma ona być nową metodologiczną, integrującą podstawą dla całej humanistyki⁷⁵⁰. Ogólne, spajające zasady, decydujące o organizacji wiedzy, w metodologii nauki są określane za pomocą pojęć meta-dyskurs, *episteme* lub paradygmat. Do roli takiej zasady, do zostania „nauką nauk o człowieku” aspiruje SA⁷⁵¹. W tym rozdziale rozpatrzemy jej epistemiczny potencjał oraz jej cechy, które umożliwiają jej pełnić funkcję *episteme*.

Przedstawię dalej skrótowo właściwości i możliwości już istniejących integrujących meta-dyskursów, *episteme* oraz paradygmatów naukowych. Badania interdyscyplinarne są typowym przykładem sytuacji, w której dochodzi do powstania meta-dyskursu, są badania interdyscyplinarne. Ich charakter w humanistyce różni się od przyrodniczych badań interdyscyplinarnych. Wciąż więc pozostaje aktualny zaproponowany przez Wilhelma Diltheya

Cf. С.С. Хоружий, *Человек как эпистема: синергийная антропология в ландшафте современной мысли*, доклад в Европейском университете в Санкт-Петербурге, 25 мая 2018 [on-line]; J.-L. Nancy, Introduction, [w:] *Who Comes After the Subject?*, red. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1991.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как...*, op. cit., [s.n.]; idem, *Синергийная антропология как научный фонд семинара и эпистемологическая программа*, [w:] *Феномен человека в его эволюции и динамике*, С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский (red.), Институт философии РАН, Moskwa 2009, s. 7–21.

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука наук о человеке*, [w:] *Этические и антропологические характеристики современного права в ситуации методологического плюрализма*, ред. В.И. Павлов, А.Л. Савенок, Академия МВД РБ, Минск 2015, s. 5.

Cf. ibidem, s. 6. Podczas gdy pojęcie paradygmatu dotyczy epistemologicznych zasad naukowych, *episteme* odnosi się raczej do metafizycznych, kulturowych, aksjologicznych czy też historycznych aspektów rozmaitych postaw poznawczych.

(1833–1911) podział na nauki dotyczące natury (*Naturwissenschaften*) oraz ducha (*Geisteswissenschaften*). Pierwsze miały opisywać zjawiska, drugie – ich rozumienie, w pierwszych są dopuszczalne sądy o faktach i prawach, w drugich – także sądy wartościujące⁷⁵². Autor SA podkreśla, że w zastosowanie podejścia interdyscyplinarnego w naukach przyrodniczych jest sprawą oczywistą. Poszczególne fakty lub zjawiska najczęściej nie da się bowiem przedstawić w ramach jednego wybranego dyskursu przyrodniczego. Natomiast dzięki podejściu interdyscyplinarnemu można je opisać w sposób wystarczająco pełny do celów praktycznych oraz do stworzenia odpowiedniej teorii dającej się wbudować w gmach wiedzy naukowej (w bardziej ogólnej nauce). Taka nowa teoria z czasem może być zastosowana do opisu nowych zjawisk i nawet stać się nową dyscypliną naukową⁷⁵³. Przykładem podobnej dyscypliny, powstałej na pograniczu fizyki kwantowej i matematyki, jest istniejąca od lat 60–70. XX wieku fizyka matematyczna, w której kształtowaniu Choruży brał bezpośredni udział⁷⁵⁴.

W humanistyce ma miejsce odmienna metodologiczna i epistemologiczna sytuacja niż w naukach przyrodniczych. W niej także stosuje się badania interdyscyplinarne, ale wobec ich wyników są stawiane nieco odmiennie wymagania. Zwieńczeniem interdyscyplinarnych badań przyrodniczych ma być powstanie zwartego aparatu teoretycznego, efektywnego formalnego systemu służącego do opisu danego przedmiotu badań. Natomiast same zasady i podstawy, na których dochodzi do współdziałania poszczególnych dyskursów przyrodniczych, nie są z reguły poddawane refleksji (nie potrzebują uzasadnienia). Z kolei w humanistyce formalne połączenie kilku dyskursów jest postrzegane jako eklektyczny twór nie stanowiący epistemologicznie i metodologicznie zwartego „systemu wiedzy”⁷⁵⁵. Dlatego, w przekonaniu Chorużyja, dla poszczególnych dyskursów humanistycznych, aspirujących do zjednoczenia w nową dyscyplinę, koniecznym jest wytworzenie paradygmatu pozwalającego na wyeksplikowanie ich wspólnego przedmiotu.

Okazuje się więc, że pojednanie różnych dyskursów humanistycznych ma odmiennie cele niż to się dzieje w interdyscyplinarnych badaniach przyrodniczych⁷⁵⁶. Skutkiem łączenia

Cf. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, słowo / obraz terytoria, Warszawa 2005, s. 20–73.

Cf. С. С. Хоружий, *Новая антропология как наука наук о человеке*, [w:] *Этические и антропологические характеристики современного права в ситуации методологического плюрализма*, В.И. Павлов, А.Л. Савенок (red.), Академия МВД РБ, Мінск 2015, s. 6.

Cf. С.С. Хоружий, *Введение в алгебраическую квантовую теорию поля*, Наука. Главная редакция физико-математической литературы, Москва 1986.

Cf. С. С. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 7.

Cf. ibidem.

takich dyskursów (dyscyplin) musi bowiem być nie tylko ukształtowanie nowej dziedziny badań, ale wytworzenie fundamentalnych podstaw dla tych współdziałających ze sobą dyskursów (dyscyplin). Celem takiej metodologicznej strategii jest „zmiana kognitywnego paradygmatu” każdego dyskursu, „przemiana wewnętrznej struktury przestrzeni poznania”⁷⁵⁷.

Odwołując się do metafory tygla (*melting pot*) zaproponowanej przez Wilhelma von Humboldta (1767–1835)⁷⁵⁸ i wykorzystanej przez Ludwiga Wittgensteina (1889–1951)⁷⁵⁹, Choruży mówi w tym przypadku o „przetapianiu” (*переплавка*) poszczególnych dyskursów w nowy zwarty dyskurs. Według filozofa rosyjskiego dokonujące się w takim tyglu procesy są głównym przedmiotem interdyscyplinarnych badań w humanistyce, które to można określać jako trans-dyscyplinarne. Natomiast badania oraz metody, których przedmiotem jest humanistyka, autor SA określa mianem pan-dyscyplinarnych⁷⁶⁰. Można też mówić o postawie badawczej łączącej podejście trans-dyscyplinarne z pan-dyscyplinarnym. W tym przypadku „przetapianiu” ulegają epistemologiczne podstawy całej humanistyki. Skutkiem tego procesu jest powstanie nowej *episteme*, „epistemologicznej oraz metodologicznej integrującej podstawy dla gmachu wiedzy humanistycznej”⁷⁶¹. Podobna definicja *episteme*, jako kategorii łączącej w sobie trans-dyscyplinarne oraz pan-dyscyplinarne dyskursy, stanowi oryginalną propozycję rosyjskiego filozofa. Nie jest ona bynajmniej sprzeczna z dotychczasowymi sposobami rozumienia tegoż pojęcia.

Zanim pokażę, w jaki sposób SA mogłaby odgrywać rolę *episteme* nauk humanistycznych, przybliżymy historię rozumienia tego pojęcia. W tym celu odwołam się do pomysłów Heideggera, Pseudo-Dionizego oraz Foucaulta.

W swojej filozoficzno-etymologicznej analizie pojęcia *ἐπιστήμη* Heidegger wskazuje na jego powiązania z czasownikiem *ἐπίσταμαι* (stać wobec czegoś pozwalając temu czemuś się ujawnić, rozumieć cokolwiek na sposób teoretyczny). Zarazem, to pojęcie jest synonimem *τέχνη* (znać się na czymś w sposób praktyczny, znać się, aby móc

Ibidem.

Taki tygiel może być rozumiany jako wirtualna funkcjonalna przestrzeń lub model konceptualny pewnej problemowej sytuacji, w którym dochodzi do stapiania, wymieszania, rozłączenia i ponownego zjednoczenia wewnętrznych form słów, obrazów czy działań (cf. W. von Humboldt, *Roz-maitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E.M. Kowalska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, rozdz. §11, Wewnętrzna forma języka).

W jednym z listów do Bertranda Russella z roku 1912 Wittgenstein pisze: „Logic is still in the melting pot” (L. Wittgenstein, *Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1980, s. 231).

Cf. С.С. Хоружий, Новая антропология как наука..., op. cit., s. 7–8.

Ibidem, s. 8.

uporządkować)⁷⁶². Zdaniem filozofa niemieckiego, bliskość pojęć ἐπιστήμη oraz τέχνη świadczy o tym, że dla świadomości antycznej teoretyczne i praktyczne pierwiastki tworzyły całość – *teoretyczne* stanowiło niejako doskonalszą formę *praktycznego*. Ponadto, ἐπιστήμη oraz τέχνη są, w myśl Heideggera, ściśle powiązane z pojęciem ἀλήθεια (prawda rozumiana jako odsłonięcie tego, co jest i co może być)⁷⁶³. W świetle powyższego proponowana przez Chorużyja interpretacja *episteme* jako jądra nauki (rozumianej jako całościowy kompleks wiedzy naukowej) pozostaje w zgodzie z jej antycznymi korzeniami wyeksplikowanymi przez Heideggera.

W tradycji patrystycznej ἐπιστήμη rozumiano jako „jeden z intelektualnych darów Bożych [...] otrzymywanych w odpowiedzi na usilne błagania”, „ludzką wiedzę o Bogu”, lub też jako „boską wiedzę w jej relacji do wolnej woli człowieka” albo „element w hierarchii wiedzy znaczeniowo bliski z dyscypliną”⁷⁶⁴. Pseudo-Dionizy Areopagita (V–VI w.), opisując hierarchię niebiańską, rozumie ją jako „święty porządek [τάξις] i wiedzę [ἐπιστήμη], i aktywność [ἐνέργειᾱ], upodabniającą się, o ile jest to możliwe, do Boskości i wznoszącą się, w odpowiedzi na oświecenia, które są jej przekazywane od samego Boga, do naśladowania Boga według swojej własnej miary”⁷⁶⁵.

Michel Foucault (1926–1984), rozwijając własną koncepcję postępu (przemian) wiedzy w nauce zachodniej, postrzega *episteme* jako „zespół relacji, które mogą łączyć w jakiejś epoce praktyki dyskursywne umożliwiające pojawienie się figur epistemologicznych, nauk i ewentualnie systemów sformalizowanych; tryb, według którego w każdej z tych formacji dyskursywnych sytuują się i dokonują przejścia do epistemologizacji, do naukowości, do formalizacji, [...] boczne powiązania, jakie mogą istnieć pomiędzy figurami epistemologicznymi lub naukami wówczas, gdy należą one do sąsiednich, lecz odrębnych praktyk dyskursywnych”⁷⁶⁶. Foucault zauważa ponadto, że „*episteme* nie jest nieruchomą formą, która, zjawiwszy się pewnego dnia, miałaby równie szybko zniknąć: to nieskończenie ruchomy zbiór zakresów, rozstępów i zbieżności, które tworzą się i rozpadają [...]; *episteme* nie

Cf. Хайдеггер М., *Гераклит*, пер. А.П. Шурбелева, Владимир Даль, Санкт Петербург 2011, s. 248–251 [§2 *Слово в начале мышления*, а.] [M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemes-ter 1966/1967*, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main 1970].

Cf. ibidem, s. 252–253.

Cf. *A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Clarendon Press, Oxford 1961. s. 534–535.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [w:] idem, *Pisma teologiczne II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 59.

M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 231.

jest tym, co można wiedzieć w jakiejś epoce [...], jest tym, co tkwiąc w pozytywności praktyk dyskursywnych, umożliwia istnienie figur epistemologicznych i nauk”⁷⁶⁷. Wobec powyższego analiza *episteme* danej epoki jest „analizą formacji dyskursywnych, pozytywności i wiedzy w ich związkach z figurami epistemologicznymi i naukami”⁷⁶⁸. Opis *episteme* „otwiera niewyczerpalne pole i nigdy nie może być zamknięty; nie ma na celu przedstawienia systemu postulatów, któremu jest posłuszne całe poznanie jakiejś epoki, ale służy przemierzeniu bezkresnego pola relacji”⁷⁶⁹.

Filozof francuski ujmuje wiedzę nie w „jej rozwoju ku obiektywności”. Dąży on raczej do „ujawnienia epistemologicznego pola, *episteme*, w której wiedza, rozpatrywana poza wszelkim kryterium jej racjonalnej wartości lub obiektywności jej form, utwierdza swój pozytywny charakter, ukazując w ten sposób historię, będącą nie historią jej wzrastającego doskonalenia, ale, raczej, historią warunków jej możliwości; tym, co ma się ujawnić w trakcie wykładu, są pojawiające się w przestrzeni wiedzy konfiguracje, które warunkują rozmaite formy empirycznego poznania. Chodzi przy tym nie tyle o historię w sensie tradycyjnym, ile o pewną odmianę «archeologii»”⁷⁷⁰.

Główne wymaganie stawiane przez Foucaulta wobec *episteme* polega na ukazaniu przez nią warunków możliwości wiedzy. Jest ono bliskie rozumieniu *episteme* przez rosyjskiego filozofa jako „integrującej metodologicznej i epistemologicznej podstawy” dyskursów humanistycznych⁷⁷¹. Badając podłoże przemian humanistyki, rozwijając własną koncepcję następstwa kolejnych okresów epistemicznych, Foucault postrzega *episteme* jako zmienną strukturę będącą podłożem konkretnej teorii, struktury myślenia właściwego dla danej epoki, schematów rozumienia, hierarchii antropologicznych praktyk oraz systemów

Ibidem.

Ibidem, s. 231–232.

Ibidem, s. 232.

Cf. M. Foucault, *Przedmowa*, [w:] idem, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, [s.n.].

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 9.

pozyskiwania wiedzy. Przy tym, *episteme* nie jest ani konkretną formą wiedzy, ani rodzajem racjonalności wspólnej dla rozmaitych nauk lub epok⁷⁷².

7.2. Antropologia Synergiczna jako metodologiczna podstawa nowej *ἐπιστήμη*

Choruży określa dzisiejszą sytuację „braku *episteme*, która by wyznaczała wspólną strukturę dla wszystkich dyskursów humanistycznych przestrzeni poznawczej” jako „pustkę epistemiczną” (*επιστημνῆς ἀκωκὺμ*)⁷⁷³. W obliczu tej pustki dochodzi do „heurystycznej dezorientacji, rozdrabiania i braku jedności w relacjach pomiędzy rozmaitymi dyscyplinarnymi dyskursami”⁷⁷⁴. Taka sytuacja utrudnia wybór optymalnych strategii rozwoju wiedzy. Odnalezienie nowej *episteme* staje się więc ważnym zadaniem dla filozofii.

Zanim przejdę do rozważań Chorużyja na temat postulowanej przez niego *episteme*, spójrzmy na kontekst wspomnianej epistemicznej pustki. Po I Wojnie Światowej doszło do zdezaktualizowania pozytywistycznego i kantowskiego paradygmatu wiedzy naukowej. Poszukiwania nowej *episteme* bazowały wówczas na impulsach stojących pod znakiem systemu (struktury) oraz tych spod znaku historii (życia)⁷⁷⁵. Te drugie oddziaływały aktywniej, stając się antytezą do starego paradygmatu. Ważne miejsce należało w nich do sztuki, ludzkich uczuć oraz relacji międzyludzkich, aspektów niedocenianych przed tym w refleksji filozoficznej. Walter Benjamin (1892–1940), zgodnie z modernistyczną ideologią supremacji sztuki, zaproponował projekt *episteme* bazującej na pierwiastku estetycznym⁷⁷⁶. Hans-Georg

Foucault mówi o trzech kolejnych nowożytnych *episteme*: *renesansowym* (XVI wiek): panowanie kosmologicznej wizji świata, w którym wszystko jest zdolne do samoporzędkowania, podstawą wiedzy jest zasada podobieństwa języka i świata, słów i rzeczy, wiedza o znakach jest zbieżna z poznaniem świata przez znaki, poznanie rzeczy polega na poszukiwaniu podobieństw między nimi; *klasy-cznym* (XVII–XVIII wieki): język jest rozumiany jako struktura znaków ontologicznie odmienna od świata i stanowiąca jego reprezentację, poznanie polega na analizie istniejącego porządku, rzeczy są powiązane nie podobieństwem, ale zasadą tożsamości, staje się możliwą matematyczna oraz mecha-nistyczna wizja świata; *współczesnym* (od końca XVIII wieku): poznawane rzeczy uzyskują wymiar temporalny i stają się podatne na działanie zewnętrznych sił, sama historia staje się jedną z dziedzin wiedzy, miejsce przestrzeni zajmuje w poznaniu czas, dochodzi do fragmentacji epistemologicznego pola, wyrazem czego staje się historia i antropologia (cf. M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, op. cit., [s.n.]).

C.C. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 9.

Ibidem.

Ibidem, s. 11.

Cf. J. McFarland, *Walter Benjamin*, [w:] *Critical Theory to Structuralism: Philosophy, Politics, and the Human Sciences*, red. D. Ingram, Routledge, Nowy Jork 2014, s. 105–131.

Gadamer (1900–2002) określił natomiast istotę dokonanej po I Wojnie Światowej zmiany *episteme* jako „nawrót od świata nauki ku światowi życia”⁷⁷⁷.

Wyrazem podobnego nawrotu stało się pojawienie paradygmatu dialogu (jako opozycji wobec monologicznego paradygmatu) w estetyce Michaiła Bachtina (1895–1975). Krytykując „gnozjologizm całej filozoficznej kultury XIX–XX wieków”, gdy „teoria poznania stała się wzorcem, dla teorii dotyczących innych obszarów kultury”⁷⁷⁸, radziecki filozof określa nowożytną świadomość naukową jako „monologiczną”. Panowanie takiej świadomości jest przyczyną ograniczoności nauki, jej skupienia się na sobie samej. Świadomość naukowa (monologiczna) nie może bowiem tolerować obok siebie innej, autonomicznej świadomości. Nie może ona także wejść w dialog z żadną nienaukową świadomością. Świadomość monologiczna natomiast „kształtuje własny przedmiot jedynie jako obiekt, nie zaś jako podmiot, [wszelki] podmiot zaś stanowi dla niej jedynie obiekt”⁷⁷⁹.

Do nurtu „filozofii życia” należy myśl Edmunda Husserla (1859–1938), który, opisu-jąc fenomen oddalania się nauk przyrodniczych od pierwotnego przednaukowego doświadczenia człowieka, wysuwa koncepcję „świata przeżywanego” (*Lebenswelt*). Twórca fenomenologii określa go jako „aprioryczną kategorię rozumu odnoszącą się do całości ludzkiego doświadczenia i niemożliwą do ujęcia przez to doświadczenie”, jako alternatywną wobec scjentystycznego światopoglądu „zapomnianą podstawę”, na której ma być budowany gmach wiedzy naukowej⁷⁸⁰. Ważne znaczenie dla powstania „humanistycznego paradygmatu świata przeżywanego”⁷⁸¹ miała ponadto fundamentalna ontologia Heideggera⁷⁸².

Powyższe wysiłki nie zostały jednak uwieńczone wyłonieniem się nowej *episteme*. Natomiast z systemowo-strukturalnych trendów powstała nowa, strukturalistyczna *episteme*.

X.-Г. Гадамер, *К русским читателям*, [w:] idem, *Актуальность прекрасного*, пер. В.В. Библихин [?], Искусство, Moskwa 1991, s. 7.

М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Искусство, Moskwa 1986, s. 84. Np. etyka (jako teoria uczynku) jest zastępowana przez teorie poznania już dokonanych uczynków. W podobny sposób estetyka (teoria działania estetycznego) jest zastępowana przez teorię poznania już dokonanego estetycznego działania. Przedmiotem takiej estetyki jest już nie bezpośredni estetyczny fakt, ale jego możli-wa „teoretyczna transkrypcja”. Uogólniając, „jedność wydarzenia” jest zastępowana przez „jedność świadomości, rozumienia wydarzenia”. Odpowiednio, uczestnik wydarzenia staje się podmiotem „niezaangażowanego (*безучастное*), czysto teoretycznego poznania wydarzenia” (cf. ibidem, s. 84– 85).

Ibidem, s. 85.

Cf. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 53.

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 11.

Cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.

Nie osiągnęła ona jednak statusu panującej w nauce, ponieważ paradygmaty należące do humanistyki nigdy nie utraciły swojej żywotności. Zdaniem Chorużyja, konkurencja dwóch powyższych nurtów („życia” oraz „struktury”) nie doprowadziła w ostateczności do powstania ich syntezy. Zanim to bowiem nastąpiło, oba nurty zostały zastąpione przez poststrukturalizm oraz postmodernizm jako swoistą „negatywną syntezę”. W tej ostatniej odrzucono zarówno paradygmat *Lebenswelt*, jak i *episteme* strukturalistyczną, zrezygnowano też z zamiaru wytworzenia jedynej wspólnej *episteme*⁷⁸³.

Według filozofa rosyjskiego, nowa *episteme* (odpowiedź na dokonany antropologiczny zwrot) musi ująć kluczowe problemy współczesności w antropologicznej perspektywie. Powinna ona „uznać decydującą rolę czynników antropologicznych, procesów antropologicznych dla całej sfery wiedzy humanistycznej”⁷⁸⁴. Ponadto, w takiej *episteme* powinna być pokonana opozycja pomiędzy paradygmatem świata przeżywanego a podejściem strukturalistycznym: „w dyskursie integralnego człowieka podobne przeciwstawianie zostaje wyeliminowane, jako że jego przedmiotowa podstawa w równej mierze odsyła do obu powyższych zasad”⁷⁸⁵. Aby jednak taka *episteme* mogła się pojawić, należy ująć człowieka jako swoiste „epistemiczne centrum”. Dzięki temu postulowana „antropologiczna reprezentacja” *episteme* spowoduje zasadnicze zmiany w zasadach i strukturze całej wiedzy o człowieku. Wobec tego „jeśli antropologia ma zostać włączona do rozwiązania problemu epistemicznego, musi być w istotnie nową antropologią”⁷⁸⁶.

W przekonaniu Chorużyja europejska antropologia zakorzeniona w metafizyce straciła dziś aktualność. Przy tym nie powstała żadna nowa ogólna koncepcja człowieka. Można więc mówić nie tylko o braku *episteme*, ale też o nieobecności jedynej antropologicznej teorii jako „ogólnej metodologii dla humanistycznych dyskursów, jedyne go modelu człowieka stanowiącego jądro dla nowej *episteme* wiedzy humanistycznej”⁷⁸⁷. Poszukując nowego podejścia do człowieka, myśl współczesna „dąży do zasadniczego przededefiniowania podstaw i statusu antropologii, jej roli i miejsca w systemie wiedzy”⁷⁸⁸. Filozof rosyjski przekonuje, że antropologię należy dziś konstruować jako „jądro nowej humanistycznej *epis-*

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 11.

Ibidem, s. 12.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem

Ibidem.

teme”⁷⁸⁹. Zauważa on ponadto, że dotychczas pojęcie „antropologia” miało bardzo różne interpretacje. Zazwyczaj jednak „ograniczały [one] pole rozpatrywania fenomenu człowieka, pozostawiając poza uwagę jego pewne wymiary, strony czy przejawy, preferowały jakikolwiek własny, partykularny sposób mówienia [o człowieku]”⁷⁹⁰.

Heidegger postrzegał podobną „partykularną” antropologię jako powierzchowną, nieposiadającą trwałego ontologicznego podłoża⁷⁹¹. Ponadto, według filozofa niemieckiego, tak rozumiana antropologia „inicjuje przejście metafizyki w proces, w którym wszelka filozofia po prostu ustaje i zostaje porzucona”⁷⁹². Choruży, za autorem *Bycia i czasu*, nawołuje do odrzucenia redukcjonistycznego rozumienia antropologii. Proponuje traktować ją jako „wszystko, co można powiedzieć o człowieku – jako mowę o człowieku w całym jego bogactwie, we wszelkich jego rodzajach i formach obecnych *implicite* oraz *explicite*”⁷⁹³.

Autor rosyjski zdaje sobie sprawę, że „suma wszystkiego, co powiedziano o człowieku, dyskurs wspólny dla wszystkich nauk o człowieku, sam w sobie nie stanowi jeszcze wiedzy naukowej, nie dostarcza rozumienia człowieka”⁷⁹⁴. Dla nadania filozoficznego sensu temu zbiorowi „antropologicznych danych” należy go według Chorużyja ująć w pewną strukturę, formę, przypisać mu odpowiednią metodologię. Inaczej mówiąc, antropologia zawarta *implicite* w konglomeracie rozmaitych dyskursów o człowieku nie może zostać wyeksplikowana w pewien podsumowujący dyskurs. Jest to możliwe natomiast w formie meta-dyskursu⁷⁹⁵. Nowa antropologia ma się stać ogólną metodologią humanistycznych nauk, *episteme* wiedzy humanistycznej, „nauką nauk o człowieku”⁷⁹⁶.

Jak twierdzi filozof rosyjski, proponowany przez niego sposób opisu człowieka nie można uważać za filozoficzny. Jego antropologia nie jest antropologią filozoficzną i to z kilku powodów⁷⁹⁷. Po pierwsze, SA nie odpowiada rozumieniu antropologii jako jednej z dziedzin filozofii. Zadaniem tak rozumianej antropologii byłaby bowiem refleksja wokół istoty

Ibidem.

Ibidem.

Cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 24–25, 63–65, 68–71.

M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] idem, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 80, 85.

C.C. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 13.

Ibidem.

Cf. ibidem.

Cf. ibidem, s. 14.

Cf. C.C. Хоружий, *Синергичная антропология как...*, op. cit., [s.n.].

człowieka oraz istotowych struktur ludzkiego bycia. W myśl Maxa Schelera (1874–1928), antropologia filozoficzna jest „podstawową nauką o istocie i istotowej budowie człowieka, o jego stosunku do dziedziny natury [...], jak i do zasady wszystkich rzeczy, [nauką] o jego metafizycznym, jeśli chodzi o momenty istotowe, pochodzeniu”⁷⁹⁸. W innym miejscu niemiecki filozof pisze, że budowana przez niego filozoficzna antropologia dotyczy „istoty człowieka w porównaniu z rośliną i zwierzęciem, a nadto metafizycznego, szczególnego stanowiska człowieka”⁷⁹⁹.

W kontekście przytoczonych wyżej definicji Schelera SA, w której kategoria istoty nie występuje, nie jest odmianą filozoficznej antropologii. Ponadto, jeśli nawet rozumieć filozoficzną antropologię szerzej niż to czynił Scheler, SA nadal pozostaje poza jej granicami. Jak bowiem pokazuję w tej rozprawie, do konstytuowania swojej antropologii Choruży wykorzystuje nie tylko filozoficzny dyskurs. Jest w niej np. mowa o Ontologicznym toposie, w którym człowiek jawi się jako istota otwierająca się na Innobyć. Jest to wyraźne odwołanie do teologii, do praktycznej antropologii duchowych praktyk. Ponadto, wyodrębniając Ontyczny topos Granicy, wchodząc w logikę wzorców Nieświadomego, filozof rosyjski sięga po dyskurs psychoanalityczny. Wreszcie, analizując synergetyczne mechanizmy obecne w granicznych antropologicznych przejawach (zarówno w Ontologicznym, jak i w Ontycznym toposie), Choruży odwołuje się do teorii systemów oraz synergetyki. Obie te dyscypliny wykraczają poza obszar humanistyki. SA nie jest więc kierunkiem filozoficznym w wąskim sensie. Nie jest ona też nurtem w ramach filozoficznej antropologii⁸⁰⁰.

Projekt Chorużyja nie wpisuje się też w interdyscyplinarne kierunki powstające na skrzyżowaniu różnych humanistycznych dyskursów. Jak zauważa filozof rosyjski, „przedmiotowy obszar SA jest najbardziej pierwotny (*исконный*), sposób jej sformułowania [...] na podstawie własnej, oryginalnej generatywnej zasady, wcale nie jest zbieżnym z interdyscyplinarną metodologią, w której się łączy elementy zapożyczone z rozmaitych dyscyplin”⁸⁰¹. Sięgająca po dyskursy, z których każdy opisuje człowieka nieco w odmienny sposób (*человекомерные дискурсы*), SA może więc być sklasyfikowana nie jako interdyscyplinarna,

M. Scheler, *Człowiek i historia*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 150–151.

M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 47.

Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как...*, op. cit., [s.n.].

Ibidem, [s.n.].

ale raczej transdyscyplinarny kierunek. W tej antropologii jak w tyglu przetapiają się, łączą się w nową konceptualną i metodologiczną całość, treści należące do różnych dyskursów.

Proponowany przez Chorużyja program antropologizacji humanistyki, stworzenia nowego, zakorzenionego w antropologii, *episteme* dyskursów humanistycznych, nie można postrzegać jako rewolucyjny lub ekscentryczny projekt. Naszym zdaniem wpisuje się on w panujące dziś tendencje rozwoju wiedzy humanistycznej. Projekt SA można rozpatrywać jako rozwój hermeneutycznej koncepcji podmiotu autorstwa wspomnianego Foucaulta. Tę koncepcję też można rozumieć jako próbę sformułowania nowej, zakorzenionej w antropologii *episteme*. Zauważmy, że w obu przypadkach nowa deskrypcja obszaru humanistyki jest budowana w języku „antropologicznych praktyk”⁸⁰². SA aspiruje do reinterpretacji w duchu antropologicznym całego dyskursu filozoficznego. Pod tym względem myśl Chorużyja wpisuje się w szereg kierunków, których wspólną cechą jest dystansowanie się od filozoficznej antropologii. To bowiem „nie antropologia musi być filozoficzna, ale filozofia powinna się stać antropologiczną”⁸⁰³.

7.3. Logika zastosowania Antropologii Synergicznej jako narzędzia metodologicznego

Nowa antropologia, aby się stać jądrem *episteme*, powinna, zdaniem Chorużyja, spełniać dwa warunki. Po pierwsze, musi ona bazować na uniwersalnym języku nadającym się do opisu całego bogactwa fenomenu człowieka. Po drugie, taki opis powinien mieć nie empiryczny, ale hermeneutyczny charakter, ukazywać wewnętrzną strukturę antropologicznej rzeczywistości oraz logikę dokonujących się w niej procesów. Inaczej mówiąc, opis człowieka dostarczany przez nową antropologię musi być antropologicznie reprezentatywny oraz metodologicznie przejrzysty⁸⁰⁴.

Cf. С.С. Хоружий, *Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики*, [w:] idem, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 492–684.

С.С. Хоружий, *Синергичная антропология как...*, op. cit., [s.n.]. Cf.: „cały problemowy węzeł «Bycia i czasu», mając do czynienia z istnieniem człowieka, nie jest filozoficzną antropologią. Ona [filozoficzna antropologia] jest zbyt wąska [dla niego]” (E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7–26).

Cf. С.С. Хоружий, *Человек как эпистема: синергичная...*, op. cit., [s.n.].

W celu sprostania dwóm powyższym wymaganiom Choruży budując swoją koncepcję jako „fenomenologiczny opis antropologicznego doświadczenia”⁸⁰⁵. Logika podobnego opisu polega na jego stopniowym poszerzeniu, poczynając od wyjściowej „małej cząstki” czystego doświadczenia, które ma spełniać przytoczone wyżej warunki antropologicznej reprezentatywności oraz metodologicznej przejrzystości. W filozofii Husserla rolę podobnej „zachowanej małej cząstki świata jako tego jedyne, co jest dla filozofującego *ja* czymś niepodważalnym” spełnia *Cogito* Kartezjusza⁸⁰⁶, na którym on konsekwentnie buduje całą metafizykę. W filozofii Heideggera podobną rolę odgrywa z kolei kategoria *Dasein*. Choruży natomiast na rolę powyższej „małej cząstki” wybiera doświadczenie ascetyczne, weryfikowane i przekazywane w praktyce hezychazmu, która została ujęta w ścisły zbiór ascetycznych reguł (*Οργανον*)⁸⁰⁷.

Pierwszym etapem tej fenomenologicznej deskrypcji jest opis samej „małej cząstki”, wybranego źródłowego doświadczenia. Funkcję podobnej cząstki spełnia w SA ascetyczne (zarazem antropologiczne) doświadczenie w hezychazmie. Choruży dąży więc do fenomenologicznej deskrypcji (zrekonstruowania) antropologii hezychazmu jako „radycznie nieklasyfikacyjnej antropologii”. W interpretacji Chorużyja ascetyczna antropologia opisuje człowieka jako „energijny twór: ruchomą konfigurację różnorodnych i różnie ukierunkowanych energii należących do wszystkich poziomów organizacji ludzkiej istoty – poziomu cielesnego, psychicznego oraz intelektualnego”⁸⁰⁸.

Przypomnę, że w logice SA, człowiek konstytuuje się (formuje bazowe struktury własnej osoby i tożsamości) poprzez doświadczenie graniczne, czyniąc siebie otwartym na spotkanie z energiami Innego. Kolejnym bazowym pojęciem, które służy Chorużyju do antropologicznego opisu, jest „przejaw antropologiczny” (czasami też „antropologiczna energia”, „energia ludzka”). Podobne przejawy, to nie tylko „akty” człowieka, ale też ich załączki: wewnętrzne poruszenia, pomysły, impulsy świadomości⁸⁰⁹. Sięgając po „paradygmat synergii” oraz wykorzystując kategorię „antropologicznych przejawów”, Choruży opuszcza przestrzeń „małej cząstki” (ascetyczne doświadczenie hezychazmie) i dokonuje rekonstrukcji ogólnej (uniwersalnej) „antropologii duchowych praktyk”. Następnie filozof rosyjski czyni

C.C. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 15.

Cf. E. Husserl, *Medytacja pierwsza – Droga do transcendentalnego ego*, [w:] idem, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 41.

Cf. C.C. Хоружий, *Человек как эпистема: синергийная...*, op. cit., [s.n.].

Cf. C.C. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 15.

Cf. ibidem.

dalsze uogólnienie. Opuszczając obszar religijnego doświadczenia, próbuje ogarnąć za pomocą swojej koncepcji antropologiczne doświadczenie jako takie (we wszystkich jego przejawach i we wszystkich jego rodzajach). Przy tym Choruży zakłada, że „zasada otwierania człowieka w doświadczeniu granicznym, będąca antropologicznym uogólnieniem hezychastycznej zasady synergii, może służyć jako uniwersalna zasada lub paradygmat konstytucji człowieka jako takiego”⁸¹⁰. Zasada taka może się stać podstawą „uniwersalnego, ujętego w pojęcia teoretyczne (*концептуальное*), opisu rzeczywistości antropologicznej, zastępując w tej roli zasadę [kategorię] istoty człowieka znaną z antropologii klasycznej”⁸¹¹.

Na podstawie powyższego metodologicznego aparatu Choruży nakreśla schemat praktycznego wykorzystania swojej koncepcji, jej realizacji w formie metodologicznego projektu. W ramach SA treści dowolnego humanistycznego dyskursu mogą być zintegrowane (skojarzone) z wybraną reprezentacją człowieka (z Ontologicznym, Ontycznym i Wirtualnym człowiekiem). W ten sposób treści danego dyskursu uzyskują „antropologiczny charakter” (por. przetapianie, antropologizacja). Nowa antropologia jawi się zatem jako „ogólna metodologia przekształcania dowolnego dyskursu [związanego z człowiekiem] w nową formę, w której na plan pierwszy wysuwa się antropologiczna treść tegoż dyskursu [od początku w nim obecna *implicite*]”⁸¹².

Choruży wypracował uniwersalną procedurę takiego „przetapiania”, transformacji dowolnego humanistycznego dyskursu⁸¹³. Jej istotę autor rosyjski określił jako „antropologiczną lokalizację”, która polega na „ustalaniu relacji fenomenów badanych w danym [humanistycznym] dyskursie z [wybranymi] toposami Granicy Antropologicznej”⁸¹⁴. Po ustaleniu

Ibidem, s. 16.

Ibidem. Przypomnę, że zgodnie z zasadami SA, paradygmat (zasada) otwierania poprzez graniczne antropologiczne doświadczenie realizuje się (aktualizuje się) tylko na trzy sposoby. Po pierwsze, jako otwieranie się na ontologicznie Innego (na inny wobec człowieka horyzont bytowy, por. „Człowiek Ontologiczny”). Po drugie, jako otwieranie się na ontycznie Innego (znajdującego się poza świadomością i doświadczeniem człowieka, ale należącego do tego samego co człowiek horyzontu bytowego, por. „Człowiek Ontyczny” w postaci „Człowieka Kartezjusza” czy też „Człowieka Freuda”). Po trzecie, jako otwieranie się na Wirtualne (wyjście w antropologiczną wirtualną rzeczywistość: sny, złudzenia, internet, por. „Człowiek Wirtualny”).

С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как...*, op. cit., [s.n.]. Można tu się doszukać zbieżności z fenomenologią, którą sam Husserl rozpatrywał nie jako kierunek filozoficzny, ale ogólną „deskryptywną filozoficzną metodę” służącą m.in. do zbudowania „uniwersalnej filozofii, która może dostarczyć instrumentarium do systematycznego przeglądu wszystkich nauk” (cf. Э. Гуссерль, *Феноменология*, пер. В.И. Молчанов, «Логос» 1991, №1, s. 12).

Cf. С.С. Хоружий, *Дискурсивные трансформации в построении новой эпистемы для гуманитарного знания*, [w:] *Методология науки и дискурс-анализ*, ИФРАН, Moskwa 2014, s. 68–85.

С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как...*, op. cit., [s.n.].

powyższej relacji staje się możliwy opis wybranego dyskursu oraz badanych w nim fenomenów w ramach aparatu SA. Procedura antropologizacji składa się z dwóch etapów:

Etap antropologicznego odszyfrowania badanego dyskursu. Dany dyskurs jest ujmowany w języku antropologicznych przejawów (w kategoriach SA). Inaczej mówiąc, na tym etapie wyznacza się, jakie antropologiczne przejawy realizują się (występują) w fenomenach będących przedmiotem danego dyskursu⁸¹⁵. Postrzegając naukę historyczną jako dyskurs dotyczący ludzkich wyborów i uczynków, można pokazać jakie antropologiczne przejawy im odpowiadają. Natomiast fenomeny świadomości badane w psychologii w samej swej istocie są przejawami antropologicznymi i dlatego w przypadku tej dyscypliny antropologiczne odszyfrowanie nie jest potrzebne⁸¹⁶.

Etap antropologicznej diagnostyki badanego dyskursu. Wyodrębnione na poprzednim etapie antropologiczne przejawy, odpowiadające badanemu dyskursowi, są teraz opisywane w kategoriach SA (dokonanie analitycznej deskrypcji na bazie aparatu tej antropologii). Inaczej mówiąc, takie antropologiczne przejawy są teraz przyporządkowywane do konkretnej antropologicznej formacji (rozpoznawanie bazowych antropologicznych formacji, które stoją za określonymi na pierwszym etapie przejawami)⁸¹⁷. Przypomnę, że bazowe antropologiczne formacje są wyznaczane przez trzy toposy granicznych antropologicznych przejawów. W takich przejawach konstytuuje się Ontologiczny, Ontyczny oraz Wirtualny człowiek. Wobec tego, w celu przeprowadzenia antropologicznej diagnostyki badanego dyskursu należy ustalić powiązanie (zależność) antropologicznych przejawów odpowiadających badanemu dyskursowi z granicznymi przejawami należącymi do jakiegokolwiek toposu Granicy⁸¹⁸. Następnie ustala się powiązanie rozpatrywanych antropologicznych przejawów z konkretną antropologiczną formacją konstytuowaną przez konkretny topos (lub kilka toposów) Granicy.

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 16. Dla szeregu humanistycznych dyskursów ich przedmiotowe pole od razu się jawi jako obszar pewnych antropologicznych przejawów (np. akty świadomości, jako przejawy antropologiczne, należą do przedmiotowego pola psychologii, co jest sprawą oczywistą). W tym przypadku dokonanie antropologicznego odszyfrowania nie jest potrzebne.

С.С. Хоружий, *Синергичная антропология как...*, op. cit., [s.n.].

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 17.

Cf. ibidem. Takie powiązanie istnieje ex definitione: „antropologiczne przejawy” już definicji są przejawami człowieka. Człowiek jako taki ma pewną konstytucję (struktury osoby i tożsamości). Taka konstytucja kształtuje się natomiast w granicznych antropologicznych przejawach.

Warto dodać, że antropologiczne przejawy są w SA ujmowane w formie antropologicznych praktyk. Takie praktyki mogą być ze sobą powiązane na różne sposoby. Tworzą one relacje implikowania, wzajemnego wpływu, wzajemnej zgodności lub niezgodności. Podstawową relacją jest relacja implikowania, czyli zależności pewnej przylegającej praktyki (*примыкающая практика*) od odpowiedniej przewodniej wobec niej praktyki (*ведущая практика*). Pierwsza się kształtuje jako poszerzenie (konkretyzacja) ostatniej, zapożyczając od niej cele, postawy, elementy struktury czy też wartości⁸¹⁹. Graniczne praktyki spełniają funkcję przewodnich praktyk wyrastających z granicznych antropologicznych przejawów. Przejawy graniczne mają podstawowe znaczenie dla konstytuowania człowieka (dla struktur ludzkiej osoby i tożsamości). Antropologiczna lokalizacja polega na ustaleniu relacji zależności pomiędzy wybraną przyległą praktyką a wybranym toposem Granicy za pośrednictwem odpowiedniej przewodniej praktyki⁸²⁰. Inaczej mówiąc, aby ustalić powiązania pomiędzy antropologicznymi przejawami właściwymi dla danego dyskursu oraz przewodnimi (konstytutywnymi) praktykami, należy ustalić powiązania tychże przejawów z jakimikolwiek przylegającymi praktykami⁸²¹.

Warto zauważyć, że w przypadku wielu dyskursów, ich włączenie do nowej *episteme* nie wymaga przeprowadzenia antropologicznej diagnostyki (konceptualizacji w pojęciach SA). W różnych bowiem antropologicznych praktykach konstytucja człowieka, jego przynależność do konkretnej formacji antropologicznej, przejawia się w różny sposób (bardziej lub mniej wyraźnie). Konstytucja człowieka jest pojęciem personalistycznym, dotyczącym struktur osoby ludzkiej. Istnieją takie antropologiczne przejawy, które są właściwe dla każdej antropologicznej formacji. Można odnieść do nich biologiczne (fizyczne) przejawy człowieka czy też językowe praktyki. Każdy człowiek, niezależnie od kulturowej tożsamości, jest bowiem istotą biologiczną zdolną do opanowania języka⁸²². W dyskursach, których pole przedmiotowe jest ograniczone do takich uniwersalnych przejawów (medycyna, lingwistyka), są badane jedynie takie fenomeny i procesy, w których nie znajdują odzwierciedlenia unikatowe cechy odmiennych paradygmatów konstytucji człowieka (antropologicznych formacji).

Cf. С.С. Хоружий, *Синергическая антропология как...*, op. cit., [s.n.]. Tak w średniowieczu dominującą rolę w antropologicznych oraz społecznych praktykach odgrywała ontologiczna relacja Człowiek – Bóg. Na skutek tego, większość ówczesnych antropologicznych oraz społecznych praktyk może być pozycjonowana jako „przyległe praktyki” w stosunku do bazowej, przewodniej praktyki, w której kulturowano relacje człowieka z Bogiem.

С.С. Хоружий, *Синергическая антропология как...*, op. cit., [s.n.].

Cf. С.С. Хоружий, *Новая антропология как наука...*, op. cit., s. 17.

Cf. ibidem.

Przedmiotem badań podobnych dyskursów są przedosobowe poziomy istnienia ludzkiego. Włączenie takich dyskursów do nowej *episteme* nie wymaga więc ich antropologicznej diagnostyki, ich konceptualizacji w pojęciach SA. Jednak w większości humanistycznych dyskursów, takich jak historia czy socjologia, odpowiadające im antropologiczne przejawy i praktyki są ściśle powiązane z konkretnymi paradygmatami konstytucji człowieka. Dlatego w celu włączenia ich do nowej *episteme* niezbędnym staje się ich antropologiczna diagnostyka⁸²³.

Poprzez realizację opisaną wyżej dwustopniowej strategii dochodzi do włączenia wybranego humanistycznego dyskursu (dyscypliny) w obszar SA. Staje się możliwe jego antropologiczna reinterpretacja, czyli opis w kategoriach „Antropologii Granicy”. Na skutek podobnego „przetapiania”, zjawiska badane w danej dyscyplinie można przedstawić jako efekt aktywności jednej z trzech głównych antropologicznej formacji lub też formacji będącej mieszanką trzech powyższych (por. antropologiczny trend). W ten sposób wybrany dyskurs (dyscyplina) jest przenoszony na podłoże nowej antropologicznej *episteme*, na „metodologiczny i epistemologiczny grunt, którego jądro stanowi Synergiczna Antropologia”⁸²⁴.

W takiej nowej *episteme* uwidacznia się twórcza (*генеративная*) dla wiedzy humanistycznej rola człowieka, fundamentalny epistemologiczny fakt, że „w dyskursach wiedzy humanistycznej człowiek jest nie tylko badany jako przedmiot, ale to on, przede wszystkim, sam buduje te dyskursy”⁸²⁵. Występuje w niej hermeneutyczne lub epistemologiczne koło, ponieważ „dyskursy składające się na opis antropologicznej rzeczywistości, z samej swej natury stanowią epifenomeny antropologicznej rzeczywistości”. Człowiek jawi się w nowej *episteme* jako twórca „humanistycznego uniwersum”⁸²⁶.#

Cf. ibidem, s. 17–18. W takich dyskursach (dyscyplinach) w ciągu ostatnich dziesięcioleci doszło do odkrycia ich antropologicznej treści. Podobne tendencje prowadziły do prób zreformowania tychże dyskursów, do pojawienia nowych teorii i postaw badawczych podkreślających antropologiczny sens opisywanych w danych dyskursach fenomenów (cf. ibidem, s. 18). Ilustracją takich tendencji służyć może np. „antropologiczny zwrot”, który się dokonał na początku XX wieku w historii (por. Szkoła Annales). Idąc za taką tendencją, Choruży przedstawia proces historyczny jako następstwo kolejnych antropologicznych formacji, jako historię człowieka. Podobne tendencje można dostrzec także w poli-tycznej i społecznej filozofii, w teorii prawa, w ekonomii. Bardziej szczegółowo niektóre z tych zagadnień omówimy w trzeciej części niniejszej rozprawy.

C.C. Хоружий, *Синергическая антропология как...*, op. cit., [s.n.].

Ibidem, [s.n.].

Ibidem, [s.n.].

Rozdział III

PRZYKŁADY ZASTOSOWANIA ANTROPOLOGII SYNERGICZNEJ#

§8. Aktualne trendy antropologiczne: klasyfikacja, diagnostyka oraz sterowanie nimi

8.1. Pojęcie „Radykalnych Praktyk Antropologicznych” oraz ich klasyfikacja

W proponowanej przez Chorużyja koncepcji bazowymi kategoriami opisu rzeczywistości antropologicznej są „antropologiczne przejawy” będące synonimem intuicyjnego pojęcia „energii ludzkich”. Takie przejawy – to nie tylko działania człowieka, ale też ich załączki, wewnętrzne poruszenia, swoiste przed-akty. W przekonaniu autora rosyjskiego za pomocą kategorii „antropologicznych przejawów” można opisać praktyki duchowe czy też „praktyki świadomości”. Każdy taki przejaw lub ich zbiór, każda praktyka antropologiczna lub zbiór tych praktyk tworzą „fenomen antropologiczny”⁸²⁷. Zbiór takich fenomenów tworzy „sytuację antropologiczną” lub też – „trend antropologiczny”. „Sytuacja” – to wyjściowy przedmiot fenomenologicznej deskrypcji, fragment antropologicznej rzeczywistości wychwycony z kontinuum czasu historycznego i rozpatrywany w perspektywie społecznej⁸²⁸. Natomiast pojęcie „trend” opisuje antropologiczną sytuację w sposób dynamiczny, jako proces. Trend stanowi „fenomen antropologiczny, istniejący w czasie i rozpatrywany diachronicznie. Przy tym on ma pewne właściwości o charakterze społecznym, określające jego miejsce w rzeczywistości społecznej”⁸²⁹. Na konkretną sytuację antropologiczną składa się zestaw trendów antropologicznych wyznaczających jej wewnętrzną konfigurację i dynamikę rozwoju. Badanie dynamiki danej antropologicznej sytuacji sprowadza się do przebadania składających się na nią trendów antropologicznych.

Z punktu widzenia rosyjskiego filozofa, rzeczywistość antropologiczna składa się z szeregu obszarów (toposów), z których każdy odpowiada konkretnym paradygmatom konstytucji człowieka, konkretnym rodzajom struktur osobowych czy też – formacjom antropologicznym. Analiza dowolnego antropologicznego fenomenu ma polegać na jego umiejscowieniu

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические тренды и их диагностика*, [w:] *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязева, Kazan 2016, s. 72.

Cf. С.С. Хоружий, *К науке управления антропологическими трендами*, [w:] *Спектр антропологических учений*, ред. П.С. Гуревич, ИФРАНМ, Москва 2012, s. 38.

С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 73.

w powyższej strukturze obszarów (toposów), pozycjonowaniu go w stosunku do Ontologicznej, Ontycznej oraz Wirtualnej formacji antropologicznej. Operację zidentyfikowania konkretnej formacji antropologicznej, która stoi za badanymi fenomenami i trendami antropologicznymi, Choruży określa jako diagnostykę konkretnego trendu antropologicznego⁸³⁰. Autor SA wprowadza pojęcie „radykalnych trendów”, u których podstaw leżą radykalne praktyki antropologiczne. Podobne praktyki mają radykalne cele lub charakteryzują się radykalnymi antropologicznymi postawami. Realizując podobne praktyki człowiek „dąży do przekroczenia granic własnej świadomości czy istnienia, doprowadza siebie do pewnych granic możliwego, do zaprzestania bycia sobą”⁸³¹. Dalej przedstawię obecnie istniejące radykalne praktyki antropologiczne. Za Chorużym wskażę też na trendy antropologiczne, u których podłoża znajdują się te praktyki.

Praktyki przemiany świadomości (psychotechniki). Biorąc pod uwagę stopień powiązania konkretnej psychotechniki z odpowiednią duchową praktyką, filozof rosyjski wymienia kilka rodzajów podobnych psychotechnik. Jest to przede wszystkim grupa psychotechnik, które są zorientowane na jakąkolwiek praktykę duchową oraz takie psychotechniki, które nie odwołują się do żadnej z takich praktyk. Źródłem psychotechnik są tradycje religijne oraz praktyki duchowe jak Szamanizm, Taoizm, Joga, Buddyzm Zen, Tantryzm, Sufizm czy też Hezychazm. W tej pierwszej grupie filozof wprowadza podział zgodnie z charakterem (osobowym lub bezosobowym) *telosu* odpowiedniej praktyki duchowej.

Pytaniem otwartym pozostaje to, w jakim stopniu wybrany kult czy praktyka duchowa może być wykorzystana do psychotechniki. Podobna wątpliwość rodzi się stąd, że cele tradycyjnych praktyk duchowych nie pokrywają się z celami współczesnych psychotechnik. Choruży podkreśla, że w każdej praktyce duchowej więź z *Telosem* ma nie „istotowy”, ale „energijny” charakter, do jej podtrzymania potrzebny jest nieustający wysiłek, koncentracja na realizacji wskazówek danej praktyki duchowej. Tym bardziej dotyczy to hezychazmu, gdzie więź z *telosem* ma nie tylko energijny, ale też – osobowy charakter. Ta okoliczność implikuje zaangażowanie w realizację praktyki całego bogactwa emocjonalnego wymiaru człowieka. Poza tym, na wyższych stopniach praktyki hezychazmu powstają takie formy i konfiguracje energii, które mogą istnieć jedynie wraz ze wszystkimi wcześniej już wypracowanymi formami. Inaczej mówiąc, praktyka spełnia swoje funkcje jedynie jako całość, jej

Cf. ibidem, s. 75.

Ibidem, s. 76.

poszczególne elementy czy etapy wzięte w sobie nie spełniają swoich funkcji. Z powyższych dwóch powodów hezychazm nie bardzo się nadaje, zdaniem Chorużyja, na rolę „dawcy” dla jakiegokolwiek współczesnej psychotechniki⁸³².

Innym przykładem próby wykorzystania tradycji religijnej, w danym przypadku – szamanizmu indiańskiego, do celów psychotechniki może służyć, eklektyczna i w dużym stopniu wątpliwa⁸³³, transpersonalna tradycja zainspirowana tekstami Carlosa Castanedy⁸³⁴ (1925–1998) i rozwijana przez Arnolda Mindella (ur. 1940)⁸³⁴. Warto też wymienić praktyki propagowane przez Georgija Gurdżijewa (1866–1949) oraz Piotra Uspienskiego (1878–1947). Rola religijnej tradycji jako podstawy była w nich znacznie mniejszą niż w przypadku tradycji opracowywanej przez Castanedę. Mimo to w tekstach Gurdżijewa są zawarte wyraźne zapożyczenia z sufizmu, hezychazmu oraz jogi. Wszystkie wymienione elementy mają w tej technice służyć przede wszystkim efektywnemu działaniu w świecie raczej niż jakimkolwiek zadaniom transformacji wewnętrznego świata adepty. A przecież ten ostatni cel jest głównym zadaniem tradycyjnych praktyk lub ćwiczeń duchowych⁸³⁵. Pod tym względem nauka Gurdżijewa i Uspienskiego może być pozycjonowana jako etap przejściowy pomiędzy praktykami duchowymi i ćwiczeniami z jednej strony a dianetyką L. Ron Hubbarda (1911–1986) czy też współczesnymi systemami psychotechnik i psychotreningów, których celem jest osiągnięcie sukcesów „towarzyskich” czy biznesowych⁸³⁶. Wreszcie, jako ostatni przykład psychotechniki, tym razem – niezwiązanej z żadną Tradycją Duchową, Choruży wymienia transpersonalną psychologię Stanisława Grofa (ur. 1931) obejmującą rozbudowany system ćwiczeń i procedur. Wśród takich czynności należy wymienić przede wszystkim tech-

Cf. ibidem, s. 78. Zauważmy na marginesie, iż dziś, w nurcie chrześcijańskiej psychologii czy psychoterapii coraz częściej się odwołuje do duchowości hezychastycznej, niektóre jej elementy mogą być wykorzystane w jakiegokolwiek psychotechnice, która w ten sposób przybiera charakter praktyki przylegającej (cf. И. Влахос, *Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души*, per. А. Крюков, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, Сiergijew Posad 2004).

Cf. A. Posacki, *Neopogaństwo*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 2, s. 124–133; idem, *Szamanizm*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, op. cit., s. 293–297;

Cf. C. Castaneda, *Nauki Don Juana*, tłum. A. Szostkiewicz, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2010; A. Mindell, *Śnienie na jawie*, tłum. R. Palusiński, Wydawnictwo KOS, Katowice 2009.

Cf. С. С. Хоружий, *Три школы внимания: Гурджиев – Гуссерль – исихазм*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте*, ред. С.

С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 596–619.

Cf. A. Posacki, *Scjentologia*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, op. cit., s. 273–277.

nikę tzw. oddychania holotropowego, które ma wpływać na zmysły oraz na świadomość adepty⁸³⁷.

Praktyki stosujące środki odurzające (кислотные практики). Do tej grupy Choruży odnosi praktyki antropologiczne, w których jest kultywowane doświadczenie osiągnięte za pomocą środków psychotropowych. Psychodeliczne doświadczenie jest doświadczeniem odmiennych stanów świadomości i dlatego podobne psychopraktyki można też zaliczyć do wyżej opisanej kategorii psychotechnik. Jednak, z drugiej strony, można je też odnieść do osobnej grupy – po pierwsze ze względu na stosowanie środków chemicznych wpływających na świadomość, po drugie – ze względu na to, iż wokół tych praktyk tworzą się wspólnoty i subkultury, przede wszystkim – w środowisku młodzieżowym. W pojęciach SA można więc mówić o kształtowaniu osobnego trendu antropologicznego⁸³⁸, u podstaw którego znajdują się praktyki oparte na hybrydowym toposie Granicy Antropologicznej, w którym się łączą elementy duchowych i wirtualnych praktyk⁸³⁹.

Ekstremalne cielesne praktyki. Choruży wyodrębnia w tej grupie następujące kategorie praktyk: (a) *praktyki poddawania cielesności próbom* jak np. ekstremalne dyscypliny sportowe. Nie dochodzi w nich do pojawienia nowego lub pogłębionego doświadczenia antropologicznego – przemiany ograniczają się tylko do aspektu somatycznego; (b) *praktyki artystyczne poddawania cielesności radykalnym eksperymentom*. Do tej grupy filozof rosyjski odnosi brutalne naturalistyczne teatralne praktyki, performance czy też body-art; (c) *praktyki przemiany cielesnej konstytucji człowieka*. Są to najbardziej radykalne spośród cielesnych praktyk. Wiążą się z przemianą biologicznej podstawy czy też – genetycznego programu człowieka, z przemianą człowieka w inną istotę. Do tej podgrupy należy odnieść nie tylko modyfikacje ciała jak sztukę *piercinga* lub *tattoo*, ale przede wszystkim – nowe sposoby biologicznej reprodukcji czy też chirurgiczne eksperymenty z płcią⁸⁴⁰.

Teoria Grofa, odwołująca się m. in. do tzw. „pamięci genetycznej” z punktu widzenia psychologii akademickiej lub doktryny chrześcijańskiej wydaje się być bardzo wątpliwą (cf. A. Posacki, *Odmienne stany świadomości*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, op. cit., s. 163–168).

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 81.

Cf. С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2011, №7, s. 28.

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 81–83; cf. С.С. Хоружий, *Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 327–346.

Wirtualne praktyki. Autor SA wyodrębnia dwa rodzaje podobnych praktyk: (a) wirtualne praktyki kultury popularnej oraz (b) praktyki pograżenia w przestrzeń wirtualną. Do pierwszej kategorii należy odnieść wydarzenia zbiorowe jak koncerty, które są głęboko zakorzenione w żywiole wirtualności. W ich trakcie dochodzi do „wirtualnego odgrywania, imitacji, symulacji ogromnego świata negatywnych antropologicznych przejawów – destruktywnych, kryminal - nych, patologicznych [...]. Na tej drodze osiąga się rozładowanie, [...] stosunkowo bez-pieczne ujście dla negatywnych impulsów i emocji”⁸⁴¹. W praktykach należących do drugiej kategorii rozwija się relacja świadomości z komputerem, kształtuje się interface mózgu i maszyny. Część z nich należy już do trendu podążania ku Postczłowiekowi. Składające się na niego praktyki dehumanizacji i praktyki Postczłowieka. W przekonaniu Chorużyja podobne praktyki prowadzą do odejścia człowieka jako gatunku *homo sapiens*⁸⁴². Dehumanizacja przybiera dziś dwie postacie – Postczłowiek może się pojawić bądź w postaci Cyborga (hy-bryda ludzkiej istoty i komputera) lub jako Mutant (biologicznej istoty posiadającej własny kod genetyczny)⁸⁴³.

Praktyki religijnego ekstremizmu i samobójczego terroryzmu. Te praktyki mają zarówno antropologiczny, jak i społeczny wymiar. Leżą one u źródeł radykalnego trendu będącego swoistą apoteozą śmierci (zabójstwo siebie oraz maksymalnej ilości innych osób). Stanowią one skrajny przypadek trendów antropologicznych zrodzonych przez fenomen przemocy na gruncie religijnym. Podobne fenomeny zazwyczaj badano w wymiarze społecznym, podczas gdy ich antropologiczne strony nie zgłębiano⁸⁴⁴. Jak zauważa Choruży, część z tych ekstremalnych praktyk – jak praktyki przemocy religijnej powstającej na gruncie fanatyzmu –

Ibidem, s. 83–84.

Cf. С.С. Хоружий, *Постчеловек и постчеловечество: будущее цивилизации ли ее конец?*, «Вестник Московского государственного областного университета» 2016, №3, s. 2–?.

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 84; cf. С.С. Хоружий, *Об управлении практиками и трендами в виртуальной реальности*, [w:] *Гуманитарные чтения РГГУ 2014*, ред. Е.И. Пивовар, Российский государственный гуманитарный университет, Moskwa 2015, s. 187–198.

Temat przemocy na gruncie religijnym został dogłębnie przebadany przez René Girarda (1923–2015) rozwijającego ideę o powiązaniu antropologicznych podstaw przemocy z pragnieniem mimetycznym. W jednym ze swoich tekstów Choruży dokonał analizy tej teorii z pozycji SA (cf. С.С. Хоружий. *Додумать Жирана*, «Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. Международный антропологический журнал» 2015, №2, s. 17–59).

ma korzenie antropologiczne. Jego zdaniem, fanatyzm należy traktować przede wszystkim jako fenomen antropologiczny, jako modus funkcjonowania świadomości⁸⁴⁵.

Transformatywne praktyki. Idea czysto technologicznej przemiany człowieka dokonywanej wyłącznie przez samego człowieka i nieposiadającej jakiegokolwiek ontologicznej czy religijnej interpretacji nie jest nowa. Dawniej już istniały projekty przemiany człowieka, które stawały się popularne w przejściowych, kryzysowych okresach⁸⁴⁶. Postczłowiek – to najnowszy etap transformatywnych praktyk antropologicznych i rozwoju teorii, w których jest mowa o radykalnej przemianie człowieka jako całości⁸⁴⁷. Do najwcześniejszych form transformatywnych teorii należy odnieść wyobrażenia o życiu po śmierci jako radykalnie odmiennej formie ludzkiego istnienia. Gdy stwierdzono, że takie lub inne „empiryczne” postępowanie człowieka może decydować o jego pośmiertnym losie, wyobrażeniom o takim losie zaczęły towarzyszyć odpowiednie transformatywne praktyki antropologiczne. Przyjmowały one formy „danych odgórnie” kultów czy misterii. Są to na przykład praktyki o charakterze inicjacyjnym, których odgłosem są dzisiejsze praktyki tatuaży czy piercingu⁸⁴⁸, tradycje pitagorejskie czy orfickie. Do tego typu praktyk zaliczyć też należy filozofię antyczną, która była rozumiana przez współczesnych przede wszystkim jako sztuka życia mająca za cel auto-transformację człowieka⁸⁴⁹. Poza tym, we wczesnym chrześcijaństwie oraz w gnostycyzmie istniała tendencja ku radykalnej transformacji obszaru płci, ku pełnej „deseksualizacji” człowieka⁸⁵⁰. Warto też wspomnieć o sztukach walki jako przykładach transformatywnych praktyk, w których łączyły się elementy sekularne oraz religijne.

Wzorcowym przykładem transformatywnej praktyki antropologicznej służą Choruży praktyki duchowe. Są to „holistyczne praktyki siebie posiadające pełne *Όργανον*, które

Choruży, na przykładzie Sufizmu ukazuje niektóre mechanizmy deformacji praktyk duchowych w praktyki przemocy (cf. С.С. Хоружий, *О некоторых особенностях суфийской практики*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 229–239).

Cf. С. С. Хоружий, *Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии*, «Философские науки», Гуманитарий, Moskwa 2008, №2, s. 12.

Cf. M. Murphy, *The future of the body. Explorations into the further evolution of the human nature*, Jeremy P. Tarcher, Inc., Los Angeles 1992.

Cf. С. С. Хоружий, *Проблема постчеловека...*, op. c.it., s. 13.

Cf. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

Cf. P. Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nowy Jork 1988.

służy osiągnięciu, weryfikacji oraz interpretacji własnego doświadczenia. Podobne praktyki mają na celu aktualną ontologiczną transformację ludzkiej istoty, jej przetworzenie w inny obraz bycia. Inaczej mówiąc, praktyki te są skierowane ku rzeczywistemu transcendowaniu człowieka, ku absolutnemu maksimum wszystkich możliwych do pomyślenia transformacji”⁸⁵¹. Istotną cechą struktury religijnych praktyk transformatywnych są rozmaite sposoby pojednania (np. synergia w tradycji hezychazmu) własnej aktywności człowieka z działaniem zewnętrznych, Boskich sił. Z kolei w zachodnich sekularnych transformatywnych praktykach, jak na przykład w panteistycznej mistyce Giordana Bruno (1548–1600)⁸⁵², Jakoba Böhme’go (1575–1624)⁸⁵³ czy Johanna Wolfganga von Goethe (1749–1832), podobne zewnętrzne siły już nie są brane pod uwagę. Głównym czynnikiem transformacji służy w tych praktykach własna twórcza aktywność człowieka.

Jak podkreśla Choruży, światopogląd nowożytny nie był zorientowany antropologicznie. Brakowało w nim integralnego obrazu człowieka. Zamiast tego człowiek został zredukowany do zestawu abstrakcyjnych metafizycznych kategorii. Zarazem, głębokie transformatywne czynniki, mające religijne i ontologiczne podstawy, ustąpiły miejsca dążeniu ku niczym nieograniczanemu poznaniu otaczającej rzeczywistości⁸⁵⁴. W XX wieku idee dotyczące możliwości antropologicznej transformacji stały się udziałem autorów społecznych i naukowo-technicznych utopii oraz psiarzy *science-fiction*. Idee tych ostatnich, zdaniem Choruży, posiadały wyraźny transformatywny potencjał i pobudzały do rozważania możliwości realizacji w konkretnych transformatywnych praktykach. Jedną z zapowiedzi podobnych praktyk była utopijna i quasi-naukowa koncepcja noosfery Włodzimierza Wiernadskiego (1863–1945)⁸⁵⁵. Innym przykładem służy projekt „zmartwychwstania przodków” Mikołaja Fiodorowa (1829–1903)⁸⁵⁶, rozumiany przez tego autora jako praktyka religijna. W swej istocie była to jednak sekularna technokratyczna praktyka. Idee Fiodorowa wpłynęły na wyzwoloną antropologiczną myśl porewolucyjnej Rosji lat 20. Chodzi na przykład o plany dogłębnej przemiany samej natury człowieka, m.in. jego władz zmysłowych oraz całej

C.C. Хоружий, *Проблема постчеловека...*, op. cit., s. 14.

Cf. L. Juśkiewicz, *Giordano Bruno. Zmagania z nieskończonością*, Wydawnictwo naukowe Semper, Warszawa 2003.

Cf. G. Wehr, *Jakob Böhme*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Śląskie, Wrocław 1999.

Cf. C.C. Хоружий, *Проблема постчеловека...*, op. cit., s. 16.

Cf. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012; В.И. Вернадский, *Биосфера и ноосфера*, Айрис-пресс, Moskwa 2012.

Cf. M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

cielesności⁸⁵⁷. W nowej postaci idee te powracają jako nurt transhumanizmu oraz projekt zastąpienia człowieka przez cyborgów czy mutantów.

Zdaniem Chorużyja, w powyższych transformatywnych praktykach znajduje wyraz swoisty „transformacyjny impuls” głęboko zakorzeniony w człowieku. Źródłem tego impulsu jest intuicja tego, że aby w pełni siebie zrealizować człowiek powinien przejść dogłębną przemianę⁸⁵⁸.

8.2. Metoda i przykłady diagnostyki radykalnych trendów antropologicznych

Dzisiejsze zmiany antropologiczne znajdują wyraz w szerokim spektrum fenomenów i trendów antropologicznych. Wśród nich autor rosyjski wymienia „radykalne trendy antropologiczne” jako najważniejsze⁸⁵⁹. W SA diagnostyka konkretnego trendu antropologicznego polega na ustaleniu składających się na niego formacji antropologicznych. Za Chorużyjem przedstawię diagnostykę niektórych istotnych dla zrozumienia współczesności trendów antropologicznych.

Przypomnę, że rozmaite sposoby konstytucji człowieka oraz jego osobowych struktur są poddawane w SA opisowi na podstawie badania ich powiązań z jednym z trzech toposów (obszarów) Granicy Antropologicznej. Toposy te odpowiadają trzem sposobom otwarcia człowieka – ontologicznemu (ku innemu bytowemu horyzontowi), ontycznemu (ku nieświadomości) oraz wirtualnemu. Odpowiednio, gdy w trakcie opisu konkretnego fenomenu lub trendu udaje się zidentyfikować rodzaj antropologicznego otwarcia, które w nim się realizuje, dochodzi do jego „antropologicznej lokalizacji”. Ostatnia polega na przyporządkowaniu danego fenomenu do pewnego toposu (obszaru) Granicy Antropologicznej. Przynależność do konkretnego toposu implikuje powstanie takiej lub innej formacji antropo-

Cf. В.Н. Муравьев, *Культура будущего*, [w:] idem, *Овладение временем*, Российская политическая энциклопедия, Moskwa 1998, s. 275–276, 278; Д. Вертов, *Статьи. Дневники. Замыслы, Искусство*, Moskwa 1966; М. Спивак, *Мозг отправьте по адресу...*, Астрель, Санкт Петербург 2010. Chorużyj przecenia znaczenie podobnych planów w realiach pierwszego dziesięcio-olecia istnienia ZRSR. W przeważnej większości zatrzymały się one na etapie głośnych deklaracji i rychło zostały zapomniane. Należy też pamiętać, iż rozmaite utopijne tendencje były w tym okresie nie mniej popularne także w krajach Zachodu.

Cf. С.С. Хоружий, *Проблема постчеловека...*, op. cit., s. 10–31.

С.С. Хоружий, *Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 13.

logicznej⁸⁶⁰. Trzy powyższe sposoby antropologicznego otwarcia kształtują Ontologicznego, Ontycznego i Wirtualnego Człowieka⁸⁶¹.

Po tym wprowadzeniu przejdę do diagnostyki wybranych radykalnych trendów.

Trendy psychotechnik zakorzenionych w duchowych praktykach dalekowschodnich. Choruży wprowadza podział psychotechnik na takie, które są zakorzenione w jakiegokolwiek praktyce duchowej oraz takie, które nie mają podobnego zakorzenienia. Według SA każda praktyka duchowa wyrasta z ontologicznego toposu Granicy Antropologicznej. Dlatego psychotechniki zakorzenione w praktyce duchowej są związane z toposem ontologicznym, co implikuje odpowiedni paradygmat konstytucji człowieka. Natomiast w przypadku psychotechnik niezwiązanych z praktyką duchową, ich powiązania z toposami Granicy Antropologicznej nie są oczywiste⁸⁶². Psychotechniki zakorzenione w konkretnej praktyce duchowej filozof rosyjski klasyfikuje według *telosu* tejsze praktyki. *Telos* ten może mieć charakter złożony i osobowy (hezychazm) bądź też niezłożony i bezosobowy (buddyzm). Współczesne psychotechniki kształtują się głównie na podstawie praktyk dalekowschodnich. W danej klasie praktyk *telos* ma charakter bezosobowy. Dlatego w tych praktykach są kultywowane antropologiczne konstytucje realizowane poprzez techniki dehumanizacji (*расчеловечивания*). Takie techniki są też właściwe dla współczesnych trendów dehumanizacji i Postczłowieka. Właśnie ta zbieżność, zdaniem Chorużyja, tłumaczy dzisiejszą popularność praktyk wywodzących się z Dalekiego Wschodu⁸⁶³.

Poddamy analizie nie sam model człowieka, który wyłania się z praktyk Buddyzmu Zen czy Tantryzmu, ale wyrastające na nich współczesne psychotechniki. Rozpatrzmy mające miejsce w omawianej klasie psychotechnik odchylenia w stosunku do odpowiednich praktyk duchowych. Podobne modyfikacje są nieuniknione, w wybranej psychotechnice ma bowiem dojść do adaptacji, zredukowania odpowiedniej praktyki duchowej do współczesnej zachodniej świadomości. Takimi elementami są przede wszystkim religijne oraz ontologiczne wymi-

Cf. *ibidem*, s. 14.

Cf. С.С. Хоружий, *О матрице управления виртуальными практиками и трендами*, доклад на Первой Международной конференции «Электронные СМИ и православное пастырское душепопечение», Афины, май 2015 г. .

С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, *op. cit.*, s. 87–88.

Dehumanizacja dokonuje się w trakcie zbliżenia ku bezosobowemu absolutowi, kiedy to antropologiczne energijne struktury są konsekwentnie demontowane na skutek odpowiedniej medytacji. Przy tym, na wyższych stopniach tego procesu wszelka emocjonalna aktywność, osobowa tożsamość i samoświadomość całkowicie zanikają (cf. *ibidem*, s. 88–89).

ary praktyki duchowej. Właśnie te wymiary czynią daną praktykę rzeczywistą alternatywą wobec codziennego układu istnienia człowieka. W psychotechnice zachowują się natomiast rozmaite sposoby sterowania świadomością, techniki koncentracji, relaksacji czy praktycznych zachowań odpowiedniej praktyki duchowej⁸⁶⁴.

Oto antropologiczna diagnostyka psychotechnik zakorzenionych w dalekowschodnich praktykach duchowych. Antropologiczny typ, który kultywuje podobny trend – to współczesny zachodni, przede wszystkim amerykański, człowiek posiadający następujące cechy: (a) aktywna uwaga wobec własnego wewnętrznego świata implikująca wybór pewnej praktyki siebie jako strategii samorealizacji; (b) całkowite lub prawie całkowite oderwanie od tradycji chrześcijańskiej wraz z jej orientacją na kształtowanie wyraźnych osobowościowych struktur; (c) orientacja własnych postaw wobec świata i siebie zgodnie z buddyjską zasadą złudności własnego Ja oraz dharmicznym modelem człowieka jako nieustającego strumienia;

praktykowanie buddyjskich metod unicestwienia tożsamości, dekonstrukcji sfery emocjonalnej, odrzucenie wszelkich etycznych ocen. Trend odpowiadający takiemu obrazowi człowieka Choruży określa jako „świadomość amerykańską opartą na buddyjskiej podstawie”⁸⁶⁵.

Odmianą psychotechnik zakorzenionych w dalekowschodnich praktykach duchowych (wykorzystujących tylko niektóre zaczerpnięte z nich elementy jak techniki sterowania świadomością) są pragmatyczne psychotechniki skierowane na osiągnięcie towarzyskich lub biznesowych sukcesów. Zdaniem rosyjskiego filozofa, mająca tu miejsce relacja między praktykami siebie a strategią działania w świecie przypomina fenomen świeckiej ascezy istniejący w religijności kalwinistycznej i opisany przez Maksa Webera (1864–1920). Według tego ostatniego kalwinizm miał dostarczać uzasadnienia i stymulacji dla kapitalistycznych strategii działalności ekonomicznej, m.in. strategii gromadzenia dóbr⁸⁶⁶. W Ameryce podobny mechanizm był przez wieki realizowany w kontekście purytanizmu. Dziś natomiast jego podłożem, etycznym uzasadnieniem oraz psychologicznym zapleczem, służy buddyzm. Można więc mówić o „buddyjskiej reinkarnacji purytanizmu”⁸⁶⁷.

Czy jednak zintegrowanie buddyjskich praktyk w zwarty system psychotechnik lub treningów zorientowanych pragmatycznie nie jest strategią sprzeczną z samą istotą buddyzmu? Strategie biznesowe nie mają przecież na celu pojednania z kosmosem czy też zaniku

Cf. ibidem, s. 90.

Cf. ibidem.

Cf. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 91.

tożsamości. Wręcz odwrotnie – ich celem jest kultywowanie *ego*, zwiększanie aktywności, pogrążenie w kołowrót narodzin i śmierci (*saṃsāra*). Jak jednak zauważa autor SA, zachodnie strategie biznesowe oraz buddyjskie praktyki dehumanizacji mają ze sobą dużo wspólnego. Warunkiem efektywności strategii biznesowych wcale nie jest całościowość osoby. Zwiększeniu jej efektywności może sprzyjać zdystansowanie, wyeliminowanie emocjonalnej czy etycznej sfery. Choruży opisuje podobną formację antropologiczną w pojęciach SA jako połączenie formacji Człowieka Bezgranicznego (odmiennej od Człowieka Ontologicznego) z buddyjskimi strategiami oraz technikami (powiązanymi z ontologicznym toposem)⁸⁶⁸.

Trendy podążania ku Postczłowiekowi oraz jego trzy odmiany. Drugim przykładem antropologicznej diagnostyki posłużą radykalne trendy skierowane ku Postczłowiekowi. Wśród nich Choruży wyodrębnia (a) trend podążania ku Mutantowi jako produktowi genetycznej transformacji człowieka, (b) trend podążania ku Cyborgowi jako hybrydzie człowieka i komputera, oraz (c) trend transhumanistyczny, którego celem jest pełne przekształcenie człowieka w kod maszynowy. Praktyki antropologiczne realizowane w ramach trzech powyższych trendów są powiązane z pewnymi technologiami. Ich możliwości i perspektywy wyznaczają istotę tych trendów, ich cele i środki. Inaczej mówiąc, antropologia zostaje tu podporządkowana technologii. Technologie komputerowe implikują własny zestaw praktyk antropologicznych. To samo dotyczy technologii genetycznych⁸⁶⁹. Powyższe trendy są, zdaniem rosyjskiego auto-ra, wyrazem ponownego ożywienia transformatywnej antropologii. Cechą wyróżniającą tego ożywienia jest to, że z punktu widzenia współczesnej genetyki oraz technologii podobne transformacje są już możliwe. Rodzi się zatem potrzeba na nowo postawić pytania dotyczące definicji człowieka, osoby ludzkiej, ludzkiej tożsamości, etycznych podstaw ludzkiego istnienia, kryteriów wyboru transformatywnych strategii i granic dopuszczalnych transformacji⁸⁷⁰. Brak też definicji Postczłowieka, nie wiadomo bowiem, kim on będzie. Wiemy jedynie, w jaki sposób on nadchodzi – jako Cyborg, Mutant oraz Klon. Te trzy odmiany trendu podążania ku Postczłowiekowi opiszę dalej.

Trend podążania ku Mutantowi. Odszyfrowanie genomu ludzkiego umożliwiło to, że technologie genetyczne przeszły do kategorii transformatywnych praktyk. Choruży mówi o

Cf. ibidem, s. 92.

Cf. ibidem, s. 100.

Cf. С.С. Хоружий, *Проблема постчеловека...*, op. cit., s. 20.

negatywnym (terapeutycznym) oraz pozytywnym (modyfikującym) etapach wdrażania technologii genetycznych. Na pierwszym etapie gromadzi się informacja (*screening*) umożliwiająca zapobieganie chorobom i defektom genetycznym. Mamy tu do czynienia raczej z medyczną niż transformatywną praktyką. Na drugim etapie dochodzi natomiast do genetycznych modyfikacji i manipulacji. Nie można je traktować jako terapię. Chodzi w nich bowiem o ulepszanie aktualnych ludzkich predykatów (pamięci, percepcji, wyglądu)⁸⁷¹.

W omawianym trendzie człowiek nie rozwija żadnych praktyk siebie. Jest on natomiast skupiony na praktykach naukowo-technologicznych. Ich celem jest wytworzenie nowej istoty, która z czasem ma całkowicie zastąpić człowieka. W ten sposób celem lub przeznaczeniem człowieka staje się właśnie Mutant. Taki cel jest osiąganym na drodze naukowych i technologicznych praktyk. Inaczej mówiąc, cel ten jest osiągalny poprzez aktualizację relacji człowieka ku własnej naturze. Nie dochodzi tu do aktualizacji jego relacji ze samym sobą lub z pewną zewnętrzną, ontycznie lub ontologicznie odmienną Instancją. Można więc mówić o ścisłym związku trendu podążania ku Mutantowi z formacją Człowieka Bezgranicznego. W tej ostatniej człowiek konstytuuje się w relacji do Wszechświata, w kognitywnych oraz technologicznych praktykach⁸⁷².

W nowożytnym wydaniu naukowo-technicznych praktyk on aktualizuje swoją relację z bezgranicznym Wszechświatem poprzez najróżniejsze praktyki kognitywne i technologiczne. W tych praktykach jest więc stawiany cel doskonalenia się w nieskończoność. Natomiast w trendzie podążania ku Mutantowi człowiek (za sprawą już innych kognitywnych i technologicznych praktyk) dąży do wyeliminowania siebie samego i zastąpienia siebie przez Mutanta. Zauważmy, że w dwóch powyższych praktykach stosunek do natury i wszechświata zachowuje konstytutywne znaczenie. Dlatego człowiek realizujący dane trendy może być określany jako Człowiek Bezgraniczny. Podobna strategia wynika z samej logiki postępu naukowo-technicznego.

Pozostaje przy tym otwartym pytanie o to, dlaczego człowiek chce odejść, zastąpić siebie przez Mutanta? Zdaniem Chorużyja podobna kapitulacja człowieka wynika z głębokiego kryzysu antropologicznego: „w porównaniu z klasycznym [nowożytnym] wcieleniem Człowieka Bezgranicznego, jego obecna wersja posiada ułomny, schyłkowy charakter. W Re-

Pośród podobnych strategii najdalej się posuwają metody odbioru embrionów z zadaniem zestawem cech dziedzicznych. Można przewidywać, iż na bardziej zaawansowanych etapach rozwoju technologii genetycznych (por. *germ line therapy*) dojdzie już do wytworzenia nie tylko zmodyfikowanych genetycznie ludzi, ale Mutantów lub też – Chimer (cf. *ibidem*, s. 24–25).

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 100–101.

nesansie i Oświeceniu człowiek wyraźnie upatrywał własne cele w postępie, w aktualizacji własnej natury. Nie wątpił on przy tym w jej niewyczerpalny potencjał i jej zasoby. Dziś natomiast, w trendzie podążania ku Mutantowi (jak też w innych trendach Postczłowieka) człowiek odrzuca cel dalszej przemiany i aktualizacji siebie, wypiera się siebie samego i własnej natury”⁸⁷³.

Filozof rosyjski zauważa, że strategie wyparcia siebie samego są integralną częścią praktyk duchowych. W trendzie podążania ku Mutantowi są one jednak realizowane w odmienny sposób. Na wczesnych etapach praktyki duchowej, w hezychazmie lub w religijności misteryjnej⁸⁷⁴, dochodziło do odrzucenia doczesnego układu świadomości oraz istnienia. Takie odrzucenie miało jednak charakter instrumentalny i przejściowy, nie stanowiło celu w sobie. Z kolei, w praktyce duchowej buddyźmu zorientowanej na impersonalny *telos* odrzucenie siebie miało wartość samą w sobie⁸⁷⁵. Choruży dostrzega więc podobieństwo trendu skierowania ku Mutantowi (w którym odrzucenie siebie stanowi finał drogi gatunku ludzkiego) do religijności buddyjskiej. Filozof rosyjski podkreśla wewnętrzną sprzeczność trendu podążania ku Mutantowi. Wyrażając najnowsze tendencje w rozwoju człowieka, ten trend nie jest bowiem związany z dominującą dziś formacją Człowieka Wirtualnego. Stanowi on natomiast odmianę nieaktualnej dziś formacji Człowieka Bezgranicznego, „owoca czysto naukowego światopoglądu” absolutyzującego postęp naukowy⁸⁷⁶.

Trend podążania ku Cyborgowi też się wiąże z formacją Człowieka Bezgranicznego. Realizuje się on w praktykach, których celem jest pogłębianie wszelkich form współdziałania i łączenia człowieka z komputerem. W trendach podążania ku Cyborgowi człowiek konstryuuje się poprzez aktualizacje własnej relacji z komputerem. Kresem tej strategii ma być doskonała jedność Człowieka i Maszyny, przekształcenie Człowieka w Cyborga. Choruży wyodrębnia dwa powiązane ze sobą rodzaje praktyk tworzących trend podążania ku Cyborgowi. Pierwszym jest aktualna cyborgizacja (implantacja złożonych elementów maszyny). Drugim natomiast – wirtualna cyborgizacja (pograżanie w cyberprzestrzeń). Z czasem oba rodzaje mają się połączyć w jedną praktykę służącą wytworzeniu swoistej uduchowionej Maszyny

Cf. ibidem, s. 102.

Cf. E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność starożytnych greków*, tłum. J. Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014.

Cf. С.С. Хоружий, *Дзен как органон*, «Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте», Прогресс-Традиция, Москва 2011, s. 522–572.

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 103.

(*spiritual machine*)⁸⁷⁷. Filozof rosyjski wskazuje na powiązania tego trendu z dwoma odmiennymi formacjami antropologicznymi. Aktualna cyborgizacja obejmuje praktyki komputerowych i biologicznych technologii (konstytucja Człowieka Bezgranicznego, jednak nie w relacji do nieskończonego wszechświata, ale w relacji do Maszyny jako pewnej sztucznej rzeczywistości). Wirtualna cyborgizacja zakłada natomiast nie tylko rozwój cyberprzestrzeni, ale także coraz to głębsze wejście do tych przestrzeni człowieka (konstytucja Człowieka Wirtualnego). Dlatego z punktu widzenia SA trendom podążania ku Cyborgowi odpowiada hybrydowa formacja antropologiczna⁸⁷⁸.

Trend transhumanistyczny jest przez Chorużyja rozumiany jako skrajna forma trendu podążania ku Cyborgowi. Jednak w tym ostatnim, nawet na etapie syntezy aktualnej oraz wirtualnej cyborgizacji, powstające *interface* (obszar) współdziałania Mózgu i Maszyny nie jest utożsamiane ze świadomością ludzką jak całością lub z całym człowiekiem. Inaczej mówiąc, osiągnięta tu jedność przestrzeni świadomości oraz przestrzeni wirtualnej nie staje się jeszcze ich tożsamością. Celem nurtu transhumanistycznego jest natomiast całkowite utożsamienie świadomości z cyberprzestrzenią⁸⁷⁹. W takiej formacji człowiek wciąż będzie posiadał ciało. Będzie ono jednak odgrywać rolę swoistego *hardware* w stosunku do świadomości jako *software*. Główną przeszkodą do ostatecznego przetopienia Mózgu i Maszyny w jedność jest cielesność człowieka, instancja z założenia obca Maszynie⁸⁸⁰. W transhumanizmie zakłada się jednak możliwość konwersji świadomości, jej treści kognitywnej, emocjonalnej oraz fizjologicznej, w postać cyfrową. Taką skonwertowaną świadomość można będzie wprowadzić do Maszyny. Ocyfrowana świadomość ma stanowić transhumanistyczną wersję Postczłowieka. Środowiskiem jego bytowania będzie sieć, człowiek przemieni się w niewielone, ale nieśmiertelne *software*⁸⁸¹. Filozof rosyjski dostrzega zbieżność celów fanatyków kodu maszynowego oraz starożytnych gnostyków. W myśleniu jednych i drugich (w

Cf. С.С. Хоружий, *Проблема постчеловека...*, op. cit., s. 21–22; R. Kurzweil, *The age of spiritual machines. When Computers exceed Human Intelligence*, Londyn 1999, s. 182.

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 104–105.

Cf. П.В. Кайгородов, *Трансгуманизм: образ человека и постчеловека*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2016, № 11, s. 126–132.

Por, ibidem, s. 105.

Cf. R. Kurzweil, *The age of spiritual...*, op. cit., s. 173; T. Peters, *The Soul of Trans-Humanism*, „Dialog. A Journal of Theology” 2005, nr 4(44), s. 384.

odróżnieniu od adeptów praktyk duchowych dążących ku całościowej przemianie siebie) jest obecna radykalna negacja wartości ludzkiej cielesności⁸⁸².

W transhumanizmie podobnie jak w trendzie podążania ku Cyborgowi konstytutywną antropologiczną relacją jest relacja Człowiek – Maszyna⁸⁸³. Człowiek konstytuujący się poprzez aktualizację relacji z Maszyną stanowi jedną z reprezentacji Człowieka Bezgranicznego. Jest ona bliską trendowi podążania ku Cyborgowi (ocyfrowanie świadomości) jak też trendowi podążania ku Mutantowi (umieszczenie świadomości w maszynie oraz zami-ana całej biologicznej warstwy człowieka przez jej komputerowy substrat⁸⁸⁴). W transhumanizmie deklaruje się zerwanie z człowiekiem znacznie głębsze niż w omawianych wcześniej trendach. Dochodzi się tu do granic stosowalności najbardziej ogólnych pojęć z dyskursu antropologicznego jak „życie” czy „istota żywa”. Stosowność ich użycia w tym przypadku pozostaje kwestią otwartą. Z drugiej jednak strony, w swoim nowym modus istnienia świadomość powinna zachować cechy autonomicznego i rozwijającego się systemu. Taka świadomość ma ponadto zachować odniesienie do siebie samej (ma pozostać samoświadomością)⁸⁸⁵. Autor SA wskazuje na paradoksalny charakter trendu trans-humanistycznego – on całkowicie realizuje się w kognitywnych i technologicznych praktykach (formacja Człowieka Bezgranicznego). Przy tym Postczłowiek, jako cel tegoż trendu, należy już do rzeczywistości wirtualnej (nie jest Człowiekiem Wirtualnym, w ogóle już nie jest człowiekiem). Przejście do Postczłowieka ma charakter raczej nie udoskonalenia wyjściowej formacji antropologicznej. Wręcz przeciwnie, wyeliminowaniu ulega nie tylko cielesność człowieka, ale takie wymiary jego istnienia jak dziedzina etyki, estetyki, czy też obszar życia społecznego⁸⁸⁶.

Nakreślony obraz trendu transhumanistycznego rodzi pytanie o jego korzenie i cele. Na czym może polegać jego atrakcyjność? Zdaniem Chorużyja, największe znaczenie dla popularyzacji omawianego trendu ma kult naukowo-technicznego postępu stanowiący kluczową cechę formacji Człowieka Bezgranicznego. Obecnie „ogólna postawa prymatu technologii nad antropologią, praktyk technicznych nad praktykami antropologicznymi, przybrały [...] formę kultu wobec Maszyny oraz wiary w wyższość Maszyny nad Człowiekiem. Dziś

Cf. С.С. Хоружий, *Проблема постчеловека...*, op. cit., s. 23.

Cf. С.С. Хоружий, *К науке управления антропологическими...*, op. cit., s. 53.

Deleuze określał podobną perspektywę całkowitej zamiany biologicznej natury człowieka jako „rewanż krzemu na węgiel” (cf. G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paryż 2004, s. 95, 140; idem, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2004).

Cf. С.С. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 106–107.

Cf. С.С. Хоружий, *К науке управления антропологическими...*, op. cit., s. 54.

rdzeń postępu, podstawa cywilizacji technotronicznej – to technologie komputerowe. Wyrazem Maszyny stał się komputer – maszyna *par excellence*, uniwersalna Pan-Maszyna. Jednocześnie relacja Człowiek – Maszyna przechodzi do nowej fazy: od wcześniejszej idealizacji i absolutyzacji Maszyny, do bezwarunkowego (i nieuzasadnionego) zaufania do niej. Nasila się niewiara Człowieka w siebie. W samoświadomości Człowieka coraz bardziej uobecnia się motyw porażki i zdeorientowania, globalnego zrujnowania, przewartościowania minionych ambicji oraz ich odrzucenie. W dużej mierze jest to samoświadomość istoty, która nie potrafiła aktualizować się, samorealizować się w całej pełni posiadanych przez nią możliwości i potencji. Triumf Maszyny łączy się z kryzysem Człowieka: podczas gdy Maszyna – to fenomenalnie udany projekt, Człowiek, szczególnie na jej tle – projekt niedoskonały i nieudany”⁸⁸⁷.

W logice transhumanizmu nieudolny projekt „Człowiek” należy zamknąć, przenosząc resztki jego zasobów do bardziej skutecznego nowego projektu. W przekonaniu Choruzyja podobne rozumowanie wyrasta z ograniczonego rozumienia człowieka jako bezgranicznego. W ramach transhumanistycznej reprezentacji konstytuującą dla człowieka jest już nie jego relacja z nieskończonym Wszechświatem (por. „Człowiek Kartezjusza”), ale raczej relacja z Maszyną. Już klasyczna wersja Człowieka Bezgranicznego nie posiadała adekwatnego sposobu antropologicznej konstytucji, wobec czego taki człowiek pozostawał nie w pełni ukształtowany⁸⁸⁸. Natomiast we współczesnej wersji Człowieka Bezgranicznego (dla którego konstytuującą jest relacja Człowiek – Maszyna) jego konstytucja okazuje się jeszcze bardziej zredukowaną, niż to miało miejsce w przypadku „Człowieka Kartezjusza”. W związku z tym trend transhumanistyczny należy ocenić jako złudny i ułomny: „mając roszczenia do maksymalnej realizacji możliwości rozwoju człowieka, do wcielenia najnowszych tendencji tego rozwoju, trend [transhumanistyczny] okazuje się związany z mnóstwem przestarzałych wyobrażeń oraz nieuzasadnionych, redukcjonistycznych dopuszczeń na temat człowieka”⁸⁸⁹.

Kończąc omawianie różnych odmian trendu podążania ku Postczłowiekowi, stwierdzamy za Choruzyjem, iż wszystkie one – w mniejszym lub większym stopniu – mają cechy trendu posthumanistycznego. Zdaniem rosyjskiego autora, „prymat technologii nad antropologią prowadzi do tego, że, łącząc w sobie orientację na najnowsze słowo postępu

C.C. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 108.

Cf. C.C. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2010, s. 646–647.

C.C. Хоружий, *Контуры методологии: антропологические...*, op. cit., s. 108–109.

technologicznego z archaizmem pozycji antropologicznych, [wszystkie] te trendy uzyskują całkiem prymitywny charakter. U podstaw każdego z nich znajdują się scenariusze wytworzenia humanoidów według technologicznych, raczej niż antropologicznych, wzorców. Właśnie z tego powodu one nie są w stanie służyć adekwatną odpowiedzią na wezwania współczesności. Dziś, w czasach krytycznych przemian dokonujących się w człowieku, podobna odpowiedź domaga się nie tylko i nie tyle technologicznych, ile osobowych scenariuszy i strategii, domaga się pierwszeństwa antropologii nad technologią”⁸⁹⁰.

8.3. Historyczne przykłady sterowania trendami antropologicznymi

Wyżej rozpatrzyliśmy kompleks aktualnych trendów antropologicznych. Ich obecna konfiguracja (dominacja „trendu Odejścia”) stanowi niebezpieczeństwo dla istnienia człowieka jako gatunku⁸⁹¹. Aktualnym staje się pytanie o możliwość skorygowania niekorzystnej sytuacji poprzez odpowiednie sterowanie dzisiejszymi trendami⁸⁹². W tym celu należy na nie popatrzeć nie tylko pod kątem antropologii, ale też jako na zjawiska społeczne⁸⁹³. Filozof rosyjski zauważa, że sterowanie trendami może się dokonywać bądź w słabej formie (na poziomie społecznym) lub w mocnej formie (na poziomie indywidualnym). W roli instancji sterującej może występować władza (państwo) lub nieformalna wspólnota (społeczeństwo obywatelskie). Zdaniem Chorużyja, zdolność społeczeństwa sterować panującymi w nim samym trendami antropologicznymi świadczy o jego dojrzałości. Takie społeczeństwo jest zdolne do przekształcania siebie w zadanym kierunku, jest w stanie panować nad sobą. Można więc mówić w tym przypadku o swoistej „praktyce siebie” realizowanej na poziomie społecznym. Takie społeczeństwo staje się „quasi-osobową formacją, z którą może być kojarzony pewien modus podmiotowości oraz odpowiadające mu struktury tożsamości”⁸⁹⁴.

Autor SA zwraca uwagę, iż w historii już istniały przykłady skutecznego sterowania trendami antropologicznymi. Można tu wspomnieć o stoickich praktykach siebie I–II wieków

Ibidem, s. 109.

Cf. С.С. Хоружий, *О матрице управления виртуальными практиками...*, op. cit., [s.n.].

Cf. С.С. Хоружий, *Задачи управления антропологическими трендами*, [w:] idem, *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, Kazań 2016, s. 112–113.

Cf. С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами...*, op. cit., s. 13.

С.С. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 116.

opisanych przez Michela Foucaulta (1926–1984)⁸⁹⁵. Te praktyki przyjęły w antyczności kształt trendu antropologicznego istotnie wpływającego na konkurujące trendy odpowiadające praktykom epikurejskim lub cynickim⁸⁹⁶. Za kolejny przykład próby sterowania trendami antropologicznymi można uznać dążenia tradycji hezychazmu do podtrzymania statusu głównego trendu antropologicznego w Bizancjum. W tym celu tradycja musiała wypracować narzędzia umożliwiające wpływ na inne trendy antropologiczne. Chodziło o wpływ (a) na trendy generowane przez herezje, (b) na trend odpowiadający bizantyjskiemu humanizmowi gloryfikującemu kulturę antyczną oraz (c) na trend zbliżania się do tradycji zachodniego chrześcijaństwa. Jednym ze sposobów takiego sterowania stało się wykorzystanie mechanizmów władzy i związanych z nią środków przemocy. Było to możliwe dzięki ścisłemu powiązaniu tradycji religijnej z instytucjami władzy państwowej⁸⁹⁷. Powyższe bizantyjskie trendy nie miały, zdaniem Chorużyja, wyraźnego antropologicznego charakteru. Ich podstawą były praktyki religijne oraz intelektualne. Dlatego sposoby sterowania nimi nie były czysto antropologiczne.

Nowszym przykładem skutecznego sterowania trendami antropologicznymi służy rosyjskiemu filozofowi fenomen „przymusowej synergii” w „systemie totalitarnym”. W tym przypadku w roli instancji sterującej występuje władza państwowa. Zdaniem Chorużyja kluczową zasadą totalitaryzmu jest absolutyzacja pewnego zbiorowego pierwiastka – nacji czy państwa. Taka absolutyzacja wyraża się w dogmacie, któremu całkowicie podporządkowuje się istnienie wspólnoty lub osoby. Temu dogmatowi zostaje też podporządkowana rzeczywistość antropologiczna, czyli „wewnętrzne postawy osoby, jej zachowanie oraz jej konstytucja”⁸⁹⁸. W totalitaryzmie postuluje się zadanie dogłębnej przemiany człowieka. W logice SA zadanie to może być określone jako „totalitarny trend antropologiczny” niedopuszczający istnienia trendów alternatywnych⁸⁹⁹.

W celu przemiany człowieka taki trend wytwarza bogaty arsenał antropologicznych technik. U ich podstaw leży mechanizm wspomnianej „przymusowej synergii”. Jego istota polega na wtargnięciu ideologicznej maszyny w świadomość osoby. Jest do niej wkładane przesłanie zawierające: (a) dogmat totalitarnej ideologii podawany jako absolutna prawda i

Cf. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.

Cf. С.С. Хоружий, *К науке управления антропологическими...*, op. cit., s. 39.

Cf. С.С. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 118–119.

С.С. Хоружий, *К науке управления антропологическими...*, op. cit., s. 43.

Cf. ibidem.

najwyższe dobro, (b) strach wobec ryzyka wykluczenia z życia wspólnoty w przypadku odrzucenia powyższego dogmatu oraz (c) gwarancja zdrowego i radosnego życia w jedności ze wszystkimi w przypadku przyjęcia powyższego dogmatu⁹⁰⁰. Według Chorużyja ukryty w takim przesłaniu ogromny ładunek energii inicjuje swoisty synergiczny efekt. Polega on na „mimowolnym odzwieciu świadomości oraz spontanicznie dokonującym się w niej dostrojeniu do treści przesłania”⁹⁰¹. Do pewnego stopnia podobna reakcja świadomości przypomina etap „sprowadzenia rozumu w serce” (wytworzenia stanu ścisłego powiązania kognitywnych, emocjonalnych oraz duchowych energii bezpośrednio poprzedzającego osiągnięcie stanu synergii) w hezychazmie⁹⁰². Wzajemne powiązanie energii mających źródło w różnych poziomach świadomości okazuje się stosunkowo trwałym układem. Wokół niego stopniowo gromadzą się też inne antropologiczne przejawy. Umożliwia to kontakt jeszcze z inną, zewnętrzną energią, która zaczyna sterować procesami dokonującymi się w świadomości. W tym samym czasie własne energie świadomości dostosowują się do tej zewnętrznej energii. W końcu własne energie świadomości zostają całkowicie wyeliminowane. Można więc twierdzić, iż „u podstaw procesu totalitarnej przemiany świadomości znajduje się szczególnego rodzaju antropologiczny fenomen przymusowej synergii”⁹⁰³.

Świadomość poddana przymusowej synergii okazuje się w stanie afektu oraz ostrych negatywnych emocji. Jest to stan maksymalnego oddalenia od równowagi, od obszaru stabilnych i normalnych modusów funkcjonowania świadomości. W momencie, gdy poczucie beznadziei osiąga maksymalnie możliwe natężenie, wpływ zewnętrznej energii dostarczającej zbawienne rozwiązanie rodzi spontaniczną i natychmiastową przebudowę świadomości. W ten sposób dochodzi do przekształcenia świadomości w swoistą totalitarną formację⁹⁰⁴.

Cf. С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами...*, op. cit., s. 18.

Ibidem.

Cf. С.С. Хоружий, *Аналитический словарь исихастской антропологии*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t. 1 (*К феноменологии аскезы*), ПХГА, Санкт Петербург 2012, s. 71–74.

С.С. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 121.

Cf. С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами...*, op. cit., s. 19. Taki mechanizm odpowiada nie tylko synergii, ale też synergetycznemu paradygmatowi, efektowi dyssypatywnej samoorganizacji (*диссипативная самоорганизация*), istota którego polega na spontanicznej i radykalnej przebudowie systemu otwartego w sytuacji jej wyprowadzenia ze stanu równowagi i poddania wpływowi energii zewnętrznej (cf. С.С. Хоружий, *К науке управления антропологическими...*, op. cit., s. 42).

Opisany mechanizm nagłej przebudowy świadomości doprowadzonej przed tym do stanu rozpaczy jest wykorzystywany w praktyce Zen do osiągnięcia stanu oświecenia (satori)⁹⁰⁵.

Mimo opisanych podobieństw przymusowej synergii do synergii w hezychazmie oba rodzaje synergii mają odmienną genezę oraz inicjują procesy z zasadniczo odmienną dynamiką. Jak bowiem podkreśla Choruży, „w praktyce duchowej osiągnięcie synergii inicjuje proces generacji nowych struktur osobowościowych, proces wzrastania i wzbogacenia osoby, podczas gdy w przymusowej synergii [...] dochodzi do pewnego zredukowanie człowieka”⁹⁰⁶. Odmiennym też jest finał całego procesu – synergia właściwa otwiera drogę ku stanowi przebóstwienia, natomiast skutkiem przymusowej synergii jest przekształcenie świadomości w poddające się sterowaniu narzędzie totalitarnej władzy⁹⁰⁷.

W przypadku totalitarnego trendu antropologicznego (przejście w totalitarną formację antropologiczną oraz istnienie w niej) ma miejsce mocna forma sterowania trendami antropologicznymi realizowana za pomocą mechanizmu przymusowej synergii. Oddziałuje on na poziomie osobowym. Technika kontroli oraz przemiany świadomości konkretnego człowieka stanowi przy tym znacznie bardziej dogłębną formę kontroli, aniżeli sterowanie trendami antropologicznymi na poziomie społecznym⁹⁰⁸. Społeczeństwo totalitarne występuje tu w roli swoistej osobliwości (*сингулярность*). Przyjmuje ono formę systemu, w którym rozwiązano problem sterowania trendami antropologicznymi poprzez poddanie człowieka przymusowemu zredukowaniu i transformacji. Choruży porównuje praktyki totalitarne z praktykami podążania ku Postczłowiekowi, w których jest postulowany cel utrata przez człowieka jego rodzajowej tożsamości⁹⁰⁹.

Rozpatrzmy też możliwości sterowania trendami antropologicznymi już nie na indywidualnym, ale na społecznym poziomie. Zdaniem filozofa rosyjskiego, największe doświadczenie w podobnym sterowaniu zgromadzono w sferze trendów politycznych. Według niego „podobnie do tego, jak asceza stanowi unikatowe laboratorium antropologicznego doświadczenia, w którym tworzy się fundusz środków i metod pracy z antropologiczną rzeczywistością, polityka, życie polityczne – to kuchnia doświadczenia społecznego, w której się tworzy środki oraz metody pracy z rzeczywistością społeczną”⁹¹⁰. Choruży mówi o

Cf. С.С. Хоружий, *Дзен как органон*, op. cit., s. 522–572.

Cf. С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами...*, op. cit., s. 19.

Cf. С.С. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 123.

Cf. *ibidem*, s. 123.

Cf. С.С. Хоружий, *К науке управления антропологическими...*, op. cit., s. 43–44.

С.С. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 123.

trzy poziomowej strukturze sterowania trendami politycznymi: (a) poziom konceptualny (fundusz pojęć oraz idei skierowanych na osiągnięcie konkretnych politycznych celów), (b) poziom wyposażenia-przysposobienia (ideologia, fundusz konceptualny przekształcony w formę umożliwiającą indoktrynację świadomości i wypracowanie praktycznych postaw politycznych) oraz (c) poziom operacyjny (praktyki społeczne i polityczne, w których są realizowane strategie sterowania trendami politycznymi)⁹¹¹.

W powyższym trzystopniowym modelu sterowania Choruży dostrzega podobieństw do stoickich „praktyk siebie” służących indywidualnej auto-transformacji, do praktyk stanowiących swoistą „sztukę zarządzania sobą”. W takim modelu można, za Foucaultem, wyodrębnić poziom konceptualny (zasady, idee, postawy poznawcze), poziom wyposażenia (mechanizm przetworzenia konceptów w praktyczne działania) oraz poziom operacyjny (praktyka jako taka, ćwiczenia dotyczące trzech sfer ludzkiego istnienia – dietetyki, ekonomii oraz erotyki)⁹¹². Model praktyk siebie zaproponowany przez francuskiego filozofa oraz przytoczony wyżej model sterowania trendami politycznymi mają analogiczną trzy poziomową strukturę. Jest to matryca sterowania, w której kluczowym jest środkowy poziom – poziom ideologii w przypadku trendów politycznych oraz poziom wyposażenia w hellenistycznych praktykach siebie. Dwie powyższe reprezentacje matrycy sterowania – jedna o charakterze społecznym (praktyki polityczne) i druga o charakterze antropologicznym (praktyki siebie) wzajemnie się dopełniają⁹¹³.

Cf. С.С. Хоружий, *О матрице управления виртуальными...*, op. cit., [s.n.]. Przykładem podobnej struktury służy filozofowi rosyjskiemu partia bolszewicka, w takim jej kształcie, jaki ona przyjęła za czasów przywództwa Włodzimierza Lenina (1870–1924).

Jądrzem praktyki siebie, takiej jak stoicka sztuka unikania nieszczęść (*praemeditatio malorum*) jest, zgodnie z Foucaultem, przyswajanie przez Ucznia *rzeczy prawdziwych*, konceptualnego funduszu deklarowanego przez Nauczyciela. Inaczej mówiąc, Uczeń przetwarza podobne koncepcje we własne wyposażenie (gr. *paraskeuē*, łac. *instructio*) niezbędne do działania. Wyposażenie – to „sposób przekształcenia właściwych koncepcji w etycznie akceptowalne zasady zachowania” lub inaczej – „miejsce przekształcenia *logos* w *ethos*” (cf. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, op. cit.). Według Chorużyja, „treścią *paraskeuē* są prawdziwe rzeczy, jednak na swój sposób przyswojone przez ucznia; w podmiocie prawdziwe rzeczy muszą być przetworzone w pewien operacyjny modus: stać się permanentnie obecnymi, trzymanymi w gotowości instrukcjami zachowania” (cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 537–538).

Cf. С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами...*, op. cit., s. 21–22.

8.4. Zarys możliwej „matrycy sterowania” współczesnymi trendami antropologicznymi

Przyjmując w obliczu opisanych na początku tego rozdziału trendów antropologicznych postawę „obrońcy Człowieka, jego niewyczerpalnych zasobów, otwartego charakteru jego historii”, Choruży stara się wypracować spójną metodę sterowania tymi niekorzystnymi trendami w celu ich „powstrzymania, a nawet ich zniwelowania”⁹¹⁴. Ponieważ we wspomnianych trendach antropologicznych równie ważnymi są tak ich antropologiczne, jak też społeczne wymiary, do realizacji zadania sterowania filozof rosyjski postuluje potrzebę wypracowania takiej matrycy sterowania, której wszystkie trzy poziomy będą mieć zarówno społeczną jak też antropologiczną naturę. Przy tym autor SA podkreśla, że „jakiegokolwiek ogólnej, uniwersalnej metody zbudowania [podobnej matrycy] nie istnieje; za każdym razem rozwiązanie zadania sterowania [wybrany trendem] ma charakter konkretny”⁹¹⁵. Dalej przedstawię zaproponowany przez Chorużę zarys matrycy sterowania współczesnymi trendami antropologicznymi. Nie zdążył on dopracować jej środkowy, aczkolwiek – najważniejszy element (poziom wyposażenia). Przeprowadził on natomiast diagnostykę i ocenę trendów antropologicznych (poziom konceptualny). Zapowiedział też konieczność powrotu Człowieka Ontologicznego jako właściwej strategii sterowania trendami antropologicznymi (poziom operacyjny).

Filozof rosyjski określa współczesną antropologiczną sytuację jako „okres wejścia w wirtualny topos Granicy Antropologicznej: czas, gdy na plan pierwszy wysuwają się rozmaite wirtualne praktyki antropologiczne”⁹¹⁶. Krąg takich praktyk jest bardzo szeroki. Obejmuje on też wirtualne wersje antropologicznych przejawów należących do ontologicznego, ontycznego oraz hybrydowych toposów. Na dziś topos wirtualny nie osiągnął jeszcze pełni dominacji. Wciąż zachowują znaczenie trendy kształtowane przez ontyczną (konstituowaną przez nieświadomość) oraz ontologiczną (konstituowaną w praktykach duchowych) formację antropologiczną. Powstają też nowe trendy antropologiczne, na przykład opisane wyżej radykalne trendy antropologiczne podążania ku Postczłowiekowi⁹¹⁷.

Cf. C.C. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 129.

Ibidem, s. 127.

C.C. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 128.

Przyszłość człowieka jawi się w ich kontekście jako świat genetycznych mutantów, cyborgów oraz świadomości przekształconej w kod cyfrowy (cf. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje re-wolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004).

Przydatnym do sterowania trendami jest opisany trzystopniowy schemat sterowania. Jego pierwszy, konceptualny poziom musi zawierać deskrypcję (analizę) wybranych trendów oraz uzasadnienie potrzeby ich ograniczania (wskazanie na ich negatywne właściwości). Wyżej przedstawiłem diagnostykę wybranych trendów antropologicznych, teraz wskażę na niebezpieczeństwa, które z nimi się wiążą. Opisane trendy podążania ku Postczłowiekowi są ściśle związane ze sferą współczesnych technologii. Są w nich realizowane „praktyki antro-po-logiczne będące implikacjami pewnych technologii, sama zaś ich antropologiczna treść oraz cele są wyznaczone przez charakter i możliwości danych technologii”⁹¹⁸. Komputerowe oraz genetyczne technologie dyktują antropologicznym praktykom własne cele i środki. Dlatego antropologia zostaje podporządkowana technologiom.

Wskazując na niebezpieczeństwa trendu podążania ku Mutantowi, Choruży akcentuje na jego powiązaniach z formacją Człowieka Bezgranicznego. Jego klasyczna wersja (dominująca w renesansowej oraz nowożytnej myśli) zakładała nieskończone doskonalenie człowieka w trakcie poznawania bezgranicznego Wszechświata. W swojej współczesnej wersji Człowiek Bezgraniczny też się konstytuuje poprzez proces nieskończonego poznawania. Jednak celem podobnej kognitywnej działalności jest przede wszystkim projektowanie nowych istot, mutantów. Ich nadejście umożliwi samounicestwienie, odejście Człowieka i jego zastąpienie przez sztuczne istoty. Główna motywacja trendu podążania ku Mutantowi wyrasta z zaistniałej technologicznej możliwości zastąpienia Człowieka przez Mutanta. Porównując ze sobą dwie wersje Człowieka Bezgranicznego, filozof rosyjski zauważa, że „w swoim klasycznym wcieleniu, w epoce Renesansu i Oświecenia, człowiek zdecydowanie dostrzegał własne cele w rozwoju, aktualizacji własnej natury; on nie miał wątpliwości co do tego, że zasoby tej natury są niewyczerpalne, nieskończone. Natomiast w wersji współczesnej [Człowieka Bezgranicznego] on już nie dostrzega perspektyw w dalszej pracy samo-aktualizacji. Człowiek odrzuca taką pracę, odrzuca siebie samego i chce odejść”⁹¹⁹. Okazuje się więc, że w trendzie podążania ku Mutantowi naukowy i technologiczny postęp łączy się z upadkiem człowieka, z głębokim kryzysem antropologicznym.

W trendzie podążania ku Cyborgowi oraz w trendzie posthumanistycznym również ujawnia się współczesna wersja formacji Człowieka Bezgranicznego. W tym trendzie człowiek wciąż konstytuuje siebie w relacji do otaczającego świata, tym razem – poprzez kognitywne oraz technologiczne praktyki. W odróżnieniu od trendu podążania ku Mutantowi,

C.C. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 129.

Ibidem, s. 130–131.

w danym przypadku mamy jednak do czynienia z wirtualnymi praktykami. W roli konstytuującego odniesienia występuje tu relacja Człowieka z Maszyną. W trendzie podążania ku Cyborgowi ma miejsce idealizacja oraz absolutyzacja Maszyny, prymat technologii nad antropologią. Taka postawa prowadzi do bezkrytycznego przyjęcia trans-humanistycznej strategii usunięcia Człowieka na rzecz Maszyny. Zdaniem rosyjskiego filozofa, „traktowanie technologii oraz Maszyny w trendach Postczłowieka ma cechy mistyfikacji, mitologizacji oraz nieuświadomionego kultu”⁹²⁰. Omawiane trendy charakteryzują się „ułamnością antropologicznego myślenia, głuchotą oraz ślepotą wobec autentycznego ludzkiego żywiołu, [niewrażliwością] ku osobowej i duchowej sferze człowieka. Brak w nich wyobrażenia o człowieku jako o całości, nierozzerwalnej jedności wielości własnych wymiarów, które wszystkie bez wyjątku są konieczne i zależą jeden od drugiego. A przecież podobne wyobrażenie leży u podstaw kultury jako takiej, która to, zgodnie z klasyczną interpretacją, jest niczym innym jak kultywowaniem, uprawianiem człowieka integralnego, w pełni wszystkich jego wymiarów”⁹²¹.

Wobec powyższego, trendy podążania ku Postczłowiekowi należy, zdaniem Chorużyja, określić jako antykulturowe. Ma w nich miejsce prymat technologii. To ona wyznacza formę, wartości i cele większości praktyk antropologicznych. Sam fenomen technologii jest przy tym postrzegany jako stanowiący wartość samą w sobie. Jak zauważa filozof rosyjski, główny postulat jeżący u podstaw wszystkich trzech wymienionych trendów podążania ku Postczłowiekowi, zgodnie z którym formacja Postczłowieka ma przewagę nad formacjami antropologicznymi, nie doczekał się uzasadnienia. Przyczyną podobnej łatwości i bezkrytyczności jest, zdaniem Chorużyja, zmęczenie człowieka: „w człowieku rodzi się defetyzm, ciągota ku zejściu ze sceny, gotowość i skłonność ustąpić swojego miejsca komukolwiek, kto się znajdzie obok”⁹²². Taka tendencja przejawia się, zdaniem autora SA, na wielu poziomach. Według niego „człowiek europejski jest gotów ustąpić swojego miejsca komukolwiek z sąsiadów: człowiekowi islamu lub, w zależności od okoliczności, jakiegokolwiek z głośno eksponujących siebie subkulturze – [subkulturze] gejów, Epoki Wodnika itd. Nie jest to kwestia [wyboru] konkretnej kandydatury, ale z pewnością [kwestią] obecnej ciągoty człowieka ku dokonaniu podobnego aktu, ku *odejściu*”⁹²³. Za wszystkimi trendami podążania

Ibidem, s. 131.

Ibidem, s. 132.

С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами...*, op. cit., s. 25.

Ibidem.

ku Postczłowiekowi wyrysowuje się zatem bardziej ogólny „trend Odejścia”, ruch człowieka w kierunku gatunkowej eutanazji.

Określiłem wyżej jedynie negatywną (krytyczną) część konceptualnego funduszu matrycy sterowania współczesnymi trendami antropologicznymi. W kolejnych rozdziałach przedstawię jej część pozytywną. Za Chorużyjem nakreślę drogi pokonania obecnej sytuacji panowania „trendu Odejścia”. W postulowanym przez niego trendzie powrotu Człowieka Ontologicznego może dojść do przewyciężenia „Trendu Odejścia”. Człowiek Ontologiczny – to bowiem antagonistą gatunkowej eutanazji człowieka. Powrót wypartego ze sceny od czasów Nowożytności i Oświecenia Człowieka Ontologicznego mógłby sprzyjać podolaniu zaistniałego kryzysu⁹²⁴. Jak jednak podkreśla autor SA, podobną rolę mogłaby spełnić jedynie taka reprezentacja Człowieka Ontologicznego, która konstrytuuje się poprzez otwarcie na osobowy *telos*. W przypadku Człowieka Ontologicznego zorientowanego na impersonalny *telos*, jego relacja z „Trendem Odejścia” może mieć nieco odmienny charakter. W tym przypadku oba trendy mogłyby się uzupełniać.

Dalej należałoby szczegółowo przedstawić mechanizm przeciwstawiania Człowieka Ontologicznego „trendowi Odejścia”, nakreślić drogę powrotu Człowieka Ontologicznego w postaci kompleksu odpowiednich praktyk antropologicznych. W ten sposób przedstawiony wyżej konceptualny poziom matrycy sterowania trendami antropologicznymi zostałby dopełniony przez poziom wyposażenia (program powrotu Człowieka Ontologicznego) oraz poziom operacyjny (realizacja strategii oraz praktyk powrotu Człowieka Ontologicznego)⁹²⁵. Filozof rosyjski nie zdążył jednak przeprowadzić tej pracy, pozostawiając to zadanie dla swoich kontynuatorów.#

Cf. С.С. Хоружий, *Задачи управления антропологическими...*, op. cit., s. 133.

Cf. ibidem, s. 134.

§9. Ewolucja kulturowo-historycznych form świadomości w perspektywie Antropologii Synergicznej

9.1. Konteksty oraz inspiracje

9.1.1. *Kulturowo-historyczna psychologia Lwa Wygotskiego*. W pojęciach SA ewolucja kulturowo-historycznych form świadomości jest rozumiana jako wynik dynamicznej relacji pomiędzy tradycjami składającymi się na daną formację historyczną. Chodzi przede wszystkim o relację pomiędzy dwoma wiodącymi – duchową i kulturową – tradycjami⁹²⁶. W takim podejściu do historii widoczne są podobieństwa do perspektywy patrzenia na dzieje zaproponowanej przez Lwa Wygotskiego (1896–1934). Autor ten był przedstawicielem nurtu rozwojowo-poznawczego w psychologii oraz jednym z pionierów psycholingwistyki. Sformułował on własną teorię rozwoju psychiki określaną dziś jako psychologia kulturowo-historyczna.

Badając mechanizmy rozwoju świadomości człowieka jako dynamicznego systemu wolitywnych, afektywnych oraz intelektualnych procesów, Wygotski zwrócił uwagę na ich głębokie zakorzenienie w doświadczeniu interpersonalnym. Uważał on, iż edukacja oraz wychowanie mają polegać nie tyle na przyswajaniu wiedzy, ile na rozwijaniu, za sprawą swoistego mechanizmu „internalizacji kultury”, funkcji psychicznych czyniących uczenie się możliwym. Warunkiem wypracowania tych funkcji było przyswajanie „kulturowych narzędzi myślenia i tworzenia”, inaczej mówiąc – werbalnych oraz niewerbalnych języków wypracowywanego przez wieki w danej kulturze. Uczony podkreślał ściśle powiązanie myślenia i języka. Jego zdaniem podstawowe struktury myślenia kształtują się poprzez „internalizację zewnętrznych narzędzi językowych”. Internalizacja dokonuje się za sprawą przejścia od „monologu zewnętrznego” (mówienie do siebie) do „monologu wewnętrznego” (myślenie)⁹²⁷. W ten sposób, opanowany przez dziecko w doświadczeniu interpersonalnym język, staje się podstawą dla struktur jego myślenia.

Na podstawie powyższej logiki Wygotski stwierdza, że poprzez kulturę wyraża się zależność pomiędzy procesami rozwojowymi w indywidualnej psychice a procesami na

Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм русского сознания*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2011, №7, s. 124.

Cf. L.S. Wygotski, *Myślenie i mowa*, [w:] idem, *Wybrane prace psychologiczne*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, PWN, Warszawa 1971.

poziomie społecznym. Inaczej mówiąc, powstawanie jakościowo nowych struktur w psychice indywidualnej (ontogeneza) zależy od procesów rozwojowych na poziomie gatunku ludzkiego (filogeneza). W rozwoju psychiki reprezentowane są dwa rodzaje funkcji psychicznych, które w izolowanej postaci istnieją również na poziomie społecznym – biologiczne (naturalne) oraz historyczne (kulturowe). Psycholog radziecki podkreśla, że wyższe funkcje psychiczne jak percepcja, postrzeganie, pamięć i uwaga rozwijają się na podstawie takich narzędzi kulturowych jak werbalny i niewerbalny język⁹²⁸.

Mimo podobieństw SA do kulturowo-historycznej psychologii, te koncepcje są wyraźnie odmienne. Jak pokażę dalej, Choruży, w odróżnieniu od Wygotskiego, buduje swoją interpretację logiki kształtowania struktur świadomości oraz przebiegu procesu cywilizacyjnego raczej na podstawie kategorii antropologicznych aniżeli psychologicznych⁹²⁹.

9.1.2. Interpretacja dziejów duchowości rosyjskiej w myśli o. Georgija Fłorowskiego. Traktowanie przez Chorużę dziejów w kategoriach antropologicznych, ich powiązanie ze strukturami świadomości charakterystycznymi dla konkretnej historycznej formacji, można postrzegać jako filozoficzne rozwinięcie typowego dla myśli rosyjskiej, metafizycznego czy też – teologicznego ujęcia historii. Do jego reprezentantów można zaliczyć Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948)⁹³⁰, Georgija Fiodorowa (1886–1951)⁹³¹, o. Georgija Fłorowskiego (1893–1979)⁹³², o. Aleksandra Szmemana (1921–1983)⁹³³ oraz o. Johna Meyendorffa (1926–1992)⁹³⁴. W swej interpretacji dziejów Rosji Choruży przyjmuje zaproponowaną przez Fłorowskiego ogólną metodologię, akceptuje jego ocenę kluczowych wydarzeń i postaci w duchowym i kulturowym życiu kraju. Warto też przypomnieć, że Choruży jest powszechnie uważany za kontynuatora nurtu syntezy neopatrystycznej, którego fundatorami byli teolodzy

Cf. L.S. Wygotski, *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, tłum. B. Grell, PWN, Warszawa 1978.

Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., s. 124.

Cf. Н. Бердяев, *Судьба России*, Эксмо-Пресс, Moskwa 2000.

Cf. Г.П. Федотов, *Три столицы*, [w:] idem, *Лицо России. Статьи 1918–1930*, YMCA-Press, Paryż 1988, s. 49–70.

Cf. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Институт русской цивилизации, Moskwa 2009.

Cf. А. Шмеман, *Русское православие*, [w:] idem, *Исторический путь православия*, Книговек, Moskwa 2010, s. 268–304.

Cf. И. Мейендорф, *Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке*, YMCA-Press, Париж 1990.

prawosławni Włodzimierz Łoski (1903–1958)⁹³⁵ oraz wspomniany Fłorowski. W przekonaniu tych autorów wszystkie podstawowe pojęcia antropologii chrześcijańskiej zostały wypracowane już przez Ojców wschodnich. To właśnie w ich nauce odsłania się pierwotna prawda Ewangelii, do której należy powrócić⁹³⁶.

W swojej analizie historii religijnego życia Rosji od przyjęcia chrztu aż do czasów Rewolucji Październikowej Fłorowski dochodzi do wniosku, że oddalenie od patrystyki i bizantyzmu było główną przyczyną wszystkich zakłóceń w rozwoju myśli rosyjskiej⁹³⁷. Historię Rusi, a następnie – Rosji, teolog rozpatruje przez pryzmat walki „autentycznego” prawosławia z wpływami zachodnimi. Za szczególnie niebezpieczne dla prawosławia Fłorowski uważa „łacinizm” (*латинство*) oraz „luteranizm” (*лютеранство*) zniekształcające, jego zdaniem, chrześcijaństwo. Odchylenia od teologicznych idei Ojców wschodnich traktuje on jako wyraz wpływu zachodniego „romantyzmu” oraz „racjonalizmu”. W rosyjskiej kulturze duchowej Fłorowski wyodrębnia dwie warstwy – bizantyjską oschłość (*византийская сухость*) oraz słowiańską miękkość (*славянская мягкость*), mówiąc, odpowiednio, o „dziejnej” oraz „nocnej” rodzimej kulturze⁹³⁸. Za najważniejsze wydarzenia w dziejach kraju teolog uważa: przyjęcie Chrztu, recepcję hezychazmu i palamizmu, pojawienie idei „Moskwa – trzeci Rzym” oraz spór pomiędzy zwolennikami Józefa Wołockiego (1439–1515) i Nilusa Sorskiego (1433–1508). Pierwsi głosili „prawdę społecznej posługi” monasterów oraz potrzebę ich „wyjścia do ludu”. Drudzy utwierdzali bardziej tradycyjną „prawdę drogi ascetycznej” i kształtowali osobowość chrześcijańską w ramach „szkoły duchowego czuwania”. Ze zwycięstwem tych pierwszych wiąże się, zdaniem Fłorowskiego, utrata dążenia Rusi ku twórczości kulturowej. Zmieniła się przy tym orientacja kraju z Bizancjum na Europę Zachodnią, powstał rosyjski okcydentalizm będący „moskiewską ochronną syntezą” pozbawioną wymiaru mistycznego i ascetycznego⁹³⁹.

Cf. В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, Издание московской патриархии, Moskwa 1972, s. 9–128.

Cf. T. Obolovitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Giorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 130.

Cf. Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия...*, op. cit., s. 10.

Cf. ibidem, s. 14–15.

Cf. ibidem, s. 35–41.

Oceniając działalność prawosławnego metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (1596–1647), Fłorowski używa określenia „łacińska pseudomorfoza”⁹⁴⁰ oraz „wewnętrzna intoksykacja” prawosławia. Wyrażała się ona jako „romanizacja” oraz „latynizacja” duszy rosyjskiej przy zachowaniu jej zewnętrznej antyzachodniej postawy⁹⁴¹. Fłorowski widzi „raskoł” (reformę liturgiczną patriarchy Nikona) jako „apokaliptyczny zryw, pokusę, ciężką chorobę duchową, opętanie”⁹⁴². Epoka Piotra Wielkiego jest przez niego oceniana jako wariant zachodniej Reformacji oraz „niewola babilońska” Kościoła prawosławnego⁹⁴³. Powstałą niebawem masonerię myśliciel opisuje jako „pozakościelną ascezę” oraz „mistyczną ciekawość”⁹⁴⁴. Zwracając się ku myśli rosyjskich filozofów religijnych jak Włodzimierz Sołowjow (1853–1900) oraz Aleksy Chomiakow (1804–1860), Fłorowski krytykuje ich „romantyzm, protestantyzm oraz socjalizm”. Teolog zwraca też uwagę na wewnętrzną sprzeczność idei Sołowjowa zbudowania kościelnej syntezy na podstawie poza-kościelnego (*внецерковный*) doświadczenia⁹⁴⁵. Jeszcze bardziej wewnętrznie sprzecznym jest dla niego nurt Srebrnego Wieku, którego przedstawiciele, należący głównie do inteligencji, wracali w łono Cerkwi z nieodpartą chęcią jej zreformowania. W celu odrodzenia chrześcijaństwa Fłorowski nawołuje ku powrotowi do „patrystycznego stylu”, do „chrześcijańskiego hellenizmu” (dogmatyki, liturgii oraz ikony)⁹⁴⁶.

Większość powyższych wątków można dostrzec zarówno w ogólnej metodologii interpretowania dziejów, zaproponowanej przez Chorużyja, jak też w wyłożonej przez autora SA historiozofii Rosji, stanowiącej konkretyzację tejże metodologii.

9.1.3. Antropologiczny zwrot w humanistyce: historia jako historia człowieka. Interpretacja historii w perspektywie antropologicznej odpowiada też tendencjom w dzisiejszej humanistyce. Przez długi czas metodologię historii budowano na podstawie społecznego czy gospodarczego wymiaru rzeczywistości. Natomiast dzisiejsza metodologia odwołuje się raczej do

Pojęcie „pseudomorfoza” zostało przez teologa zaczerpnięte z mineralogii, gdzie za jego pomocą jest określane zjawisko dziedziczenia przez dany minerał formy zewnętrznej wcześniej istniejącego kryształu, podczas gdy jego skład chemiczny i budowa wewnętrzna są odmienne.

Cf. Г.В. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 71.

Ibidem, s. 102.

Ibidem, s. 122.

Ibidem, s. 161.

Cf. ibidem, s. 318, 323, 353–354.

Cf. ibidem, s. 645.

jej głębszego, antropologicznego wymiaru, do struktur świadomości czy tożsamości osoby. Przyjmuje się, że to właśnie człowiek jako taki jest „atomem historii”. Historia wyjaśniona z punktu widzenia człowieka sięga niejako o jeden poziom głębiej aniżeli wyjaśnienia w perspektywie społecznej lub gospodarczej.

Z poprzedzających myśl Chorużyja europejskich nurtów, w których historia była ujmowana na sposób antropologiczny, należy wspomnieć o Szkole Annales (*La Nouvelle Histoire*). Za jej symboliczny początek uważa moment założenia w 1929 roku przez Marca Blocha (1886–1944) oraz Luciena Febvera (1876–1956) pisma «Annales d’histoire, économique et sociale»⁹⁴⁷. Centralnym metodologicznym postulatem szkoły stało się odejście od historii postrzeganej jako następstwo politycznych wydarzeń (*bref durée*). Te ostatnie zaczęto bowiem postrzegać jedynie jako powierzchowną warstwę historii. Skupiono się natomiast na analizie rozciągniętych w czasie przemian struktur społecznych czy mentalnych oraz światopoglądów religijnych (*longue durée*)⁹⁴⁸. Poza tym przedstawiciele Szkoły Annales postulowali potrzebę stosowania praktyk mikrohistorii, wszczęcie badań niewielkich terytorialnych i czasowych obszarów, zwrócenie uwagi na życie codzienne⁹⁴⁹.

Przykładem antropologicznego ujęcia historii może też służyć myśl Michela Foucaulta (1926–1984). W jego tekstach historia jawi się jako „historia człowieka”, jako proces ewolucji antropologicznych predykatów oraz praktyk antropologicznych⁹⁵⁰. Uogólnieniem takiego podejścia stało się przejście od śledzenia przemian poszczególnych stron życia człowieka ku deskrypcji jego ewolucji jako całości. Podobna perspektywa badania historii wiąże się u Foucaulta z wyodrębnieniem przez niego współistniejących lub następujących po sobie w czasie kolejnych „formacji antropologicznych”. Podobnego uogólnienia dokonał też Gilles Deleuze (1925–1995). Ostatni wyodrębnia trzy kulturowo-cywilizacyjne formacje leżące u podłoża historii Europy: Forma-Bóg, Forma-Człowiek oraz Forma-Nadczłowiek⁹⁵¹.

Cf. A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 708–715.

Cf. F. Braudel, *Histoire et Sciences sociales : La longue durée*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations» 1958, t. 13, nr 4, s. 725–753.

Cf. E. Le Roy Laurie, *Montaillou – wioska heretyków*, tłum. E.D. Żółkiewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.

Cf. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. M. Czerwiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987; Idem, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

Cf. Deleuze, Gilles, *Sur la mort de l’homme et le surhomme*, [w:] idem, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paryż 2004, s. 131–141 [Idem, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2004].

Choruży również ujmuje proces historyczny jako następstwo formacji antropologicznych, jako historię człowieka. Jednak jego własna klasyfikacja podobnych formacji różni się od klasyfikacji zaproponowanej przez wymienionych francuskich autorów. SA zakłada, że „w każdym momencie historii ze zbioru (*сoобъёмa*) formacji antropologicznych, tworzących istotę «Człowiek» realizują się nie wszystkie [możliwe formacje] i nie w równym stopniu”⁹⁵². Zazwyczaj jest bowiem tak, że któraś z formacji (pewien wybrany topos Granicy Antropologicznej), ma charakter dominujący. Proces historyczny jest przez Chorużyja rozpatrywany jako następstwo lub krzyżowanie się trzech fundamentalnych formacji: Ontologicznego, Ontycznego oraz Wirtualnego Człowieka. W konkretnej historycznej sytuacji dominująca formacja antropologiczna ma charakter hybrydowy, łącząc w sobie kilka formacji naraz.

Przyjmując podobne metodologiczne założenia, Choruży stwierdza, że w cywilizacji zachodniej do czasów nowożytnych dominującą antropologiczną relacją pozostawała diada Człowiek – Bóg. Jej opowiadała formacja antropologiczna Człowieka Ontologicznego. Paradigmat otwarcia ku Innobyiciu, stanowiący podłoże Człowieka Ontologicznego, kształtował się stopniowo, archaiczne formy religijności jak szamanizm nie odpowiadały jeszcze bowiem toposowi ontologicznemu. W nich nie istniało podziału na przejawy, w których jest realizowana relacja człowieka ku Innobyiciu oraz przejawy zakładające relację ku nieświadomości. W szamanizmie żywioł religijny i żywioł nieświadomości stanowiły niepodzielną całość. W tym przypadku Choruży mówi o formacji Człowieka Przed-ontologicznego powstałej na skutek nałożenia na siebie ontologicznego oraz ontycznego toposów. Mamy tu do czynienia z hybrydowym toposem Granicy Antropologicznej. Jednak z czasem, na skutek „pogłębionej pracy religijnej świadomości”, człowiek „osiąga strukturalizacji swoich przejawów i realizuje się jako Człowiek Ontologiczny”⁹⁵³. Podobny antropologiczny fenomen zadecydował o specyfice całego chrześcijańskiego Średniowiecza.

Po Człowieku Ontologicznym dominującą staje się formacja hybrydowa. Na skutek procesów sekularyzacji, poczynając od czasów Renesansu, człowiek stopniowo odrzuca ontologiczne otwarcie na Innobyicie jako centralną zasadę konstytuowania siebie. Z drugiej strony, w tym okresie nieświadomość nie była jeszcze przedmiotem rozumu. Relacja z nią wciąż pozostawała nieobecna w horyzoncie świadomości. Na tym etapie dziejów człowiek stracił

С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания*, доклад в Новгородском государственном университете, 19 апреля 2007 [on-line] [https:// synergia-isa.ru/biblioteka](https://synergia-isa.ru/biblioteka) [dostęp: 12.01.2022], [s.n.].

Ibidem, [s.n.].

wszelką relację z własną Granicą, przestał ją zauważać. Zamiast tego pozostawał on pod wielkim urokiem idei nieskończoności. Człowiek „przyjmuje koncepcję nieskończonego wszechświata i dąży do ukształtowania siebie jako podmiotu poznania, który konstytuuje się w relacji ku nieskończonemu i bezgranicznemu stworzeniu, sam stając się bezgranicznym”⁹⁵⁴. W ten sposób powstaje przejściowa formacja antropologiczna – Człowiek Bezgraniczny oparta na kulcie ludzkiego rozumu. To właśnie rozum staje się instancją łączącą człowieka z Wszechświatem. Aby taka relacja stała się możliwą, człowiek musiał osiąść predykat nieograniczoności oraz potencjalnej wszechmocy.

Człowiek Ontologiczny nie ignorował nieświadomości. Traktował ją jednak jako „konkurencyjny antropologiczny żywioł”. Rozwijano przy tym praktyki służące minimalizacji oddziaływania nieświadomości na relację człowieka z Innobytem. Przykładem takiej praktyki może służyć praktyka duchowa hezychazmu, której jednym z celów było opanowanie namiętności. Człowiek Bezgraniczny zanegował podobne praktyki. Uczynił to wraz z odrzuceniem fundamentalnej relacji Człowiek – Innobyte. Od tego momentu i do czasów Freuda jego główne strategie bazowały na podważaniu samego istnienia nieświadomości oraz jej oddziaływań na człowieka. Mimo to (albo też – z tego powodu) oddziaływania nieświadomości nasilały się, wzrastała ich rola w kształtowaniu antropologicznej rzeczywistości.

Obszar nieświadomości, jako przeciwstawny obszarowi rozumu i świadomości, jest przez filozofa rosyjskiego określana jako „obszar szaleństwa”. Wobec tego „kult rozumu prowadził w królestwo szaleństwa”. Ze względu na to pod koniec XIX wieku dominującą formacją antropologiczną stopniowo staje się Człowiek Ontyczny. Jego konstytucja była już wyznaczana przez relację z nieświadomością. Licznych ilustracji panowania tej formacji dostarcza kultura modernistyczna, żeby tylko wspomnieć obraz Kurtza czy rozbudowaną symbolikę „archaicznego szaleństwa” w słynnej powieści Josepha Conrada (1857–1924)⁹⁵⁵.

Według Chorużyja dziś znowu dochodzi do zmiany dominującej formacji antropologicznej. Coraz bardziej popularnymi stają się „wirtualne praktyki” których istotą jest pograżenie człowieka w wirtualną rzeczywistość. Tendencja ta wiąże z nowymi antropologicznymi niebezpieczeństwami. Zdaniem filozofa rosyjskiego, szerzenie się tej tendencji zagraża człowiekowi jej przemienieniem w „scenariusz gatunkowej eutanazji ludzkości”⁹⁵⁶.

Ibidem, [s.n.].

Cf. J. Conrad, *Jądro ciemności*, tłum. M. Heydel, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2011.

С.С. Хоружий, *Синергийная антропология как...*, op. cit., [s.n.].

9.1.4. *Historiozofia oraz filozofia czasu Lwa Karsawina*. Wśród rosyjskich poprzedników Chorużyja rozwijających antropologiczne podejście do historii należy wymienić Lwa Karsawina (1882–1952). Filozof ten jest autorem prac z antropologii historycznej opisującej raczej nie fakty historyczne, ale wewnętrzne struktury historii. W jego koncepcji fakty miały służyć ilustracją pojęć tworzących fundamenty całościowej interpretacji dziejów w perspektywie ontologicznej. We wczesnym okresie swojej twórczości Karsawin, którego Choruży określa jako „filozofa czasu”, poświęcił się pracy historycznej. W kręgu jego roboczych pojęć pojawia się określenie „czas historyczny” oraz „czas empiryczny”. Jego ujęcie historii bazuje na własnej filozoficznej interpretacji czasu. Karsawin widzi dzieło ludzkości przede wszystkim jako historię relacji człowieka z czasem. Przy tym „doświadczenie człowieka obejmuje wiele rodzajów i form czasowości. [...] Podobne doświadczenie ma hierarchiczną strukturę: ono tworzy warstwy, horyzonty przeistaczające się z głębin ludzkiego istnienia na zewnątrz, ku światu zewnętrznemu”⁹⁵⁷. W rozmaitych horyzontach tej struktury konstytuują się różnorodne formy czasowości: (a) czas wewnętrzny, osobowy, związany ze strukturami pamięci badany przez Husserla, (b) czas historyczny oraz (c) czas kosmologiczny. Przedmiotem refleksji Karsawina stał się więc nie tylko czas historyczny, ale też inne rodzaje czasowości. Analiza wzajemnych powiązań trzech powyższych form czasowości prowadzi filozofa do kluczowej dla niego koncepcji wszechjedności (*всеединство*). Reprezentacją tej ostatniej jest wszechczasowość (*всевременность*)⁹⁵⁸.

W strukturze wiedzy historycznej Karsawin wyodrębnia trzy aspekty: teorię historii, filozofię historii oraz metafizykę historii. Przedmiotem ostatniej jest metafizyczny sens konkretnego historycznego procesu jako całości. Filozof krytykuje badanie historii jako ciągu przyczyn i skutków. Nie odpowiada mu też systemowe, syntetyczne ujęcie dziejów. W pierwszym przypadku proces historyczny jawi się jako „nieustannie zmieniający się w czasie system wzajemnych relacji przestrzennie podzielonych elementów”⁹⁵⁹. Logika podobnej zmiany jest uwarunkowana środowiskiem geograficznym oraz gospodarczą lub religijną sferą życia. W drugim przypadku proces historyczny jest ujmowany jako abstrakcyjna, zewnętrzna w stosunku do tegoż procesu historycznego struktura. Zdaniem Karsawina, sprzeczność dwóch powyższych podejść można pokonać jedynie poprzez uznanie, iż u podstaw procesu historycznego leży swoisty metafizyczny podmiot. On istnieje nie sam w sobie, ale poprzez własne

C.C. Хоружий, *Карсавин и время*, [w:] *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 293.

Cf. ibidem, s. 298–299.

Л.П. Карсавин, *Философия истории*, Комплект, Sankt Petersburg 1993, s. 19.

indywidualizację, których całościowy zbiór składa się na ludzkość. Odpowiednio, przedmiotem historii jest „społeczno-psychiczny rozwój jedynej ludzkości (*всеединного человечества*)”⁹⁶⁰. Cała materialna strona życia pozostaje w takim ujęciu niejako poza historią. Ludzkość występuje zarówno jako podmiot historycznego poznania jak też – jego przedmiot, wiedza historyczna utożsamia się ze samoświadomością. Proces historyczny, podobnie jak procesy dokonujące się w świadomości, podlegają pewnym metafizycznym zasadom. Oba te żywioły łączą się w świadomości zbiorowej, w sferze „społeczno-psychicznej” stanowiącej główną treść historii.

Idąc w ślady Karsawina, Choruży stwierdza, że podstawowym, wewnętrznym rdzeniem historii jest „antropologiczny poziom rzeczywistości, człowiek oraz jego świadomość”. Odpowiednio, koncepcje służące do opisu historii są tu budowane na pojęciach antropologicznych. Tak zaproponowana przez Chorużyja metoda „rekonstrukcji struktur rosyjskiej historii” jest ściśle związana z rekonstrukcją „struktur rosyjskiej świadomości”⁹⁶¹. Inaczej mówiąc, w swej filozofii dziejów autor SA przechodzi od antropologicznego poziomu rzeczywistości do struktur historii. W metodologii Chorużyja podstawowe znaczenie ma swoiście rozumiana kategoria *tradycji\$, przede wszystkim Tradycji Duchowej. Ta ostatnia, w odróżnieniu od Tradycji Kulturowej oraz Tradycji Ludowej, jest w stanie dokonywać przejścia z antropologicznego na historyczny poziom. Jest ona bowiem zakorzeniona w antropologicznym wymiarze rzeczywistości, jak też – w wymiarze historycznym. Tradycja Duchowa niejako wiąże te dwa wymiary ze sobą. Sercem metody Chorużyja jest przy tym założenie, że „kształt procesu historycznego wyznaczany jest przez relację zachodzącą pomiędzy Tradycją Duchową a tradycją Kulturową”⁹⁶².

Dalej przejdę do opisu wypracowanego przez Chorużyja aparatu teoretycznego służącego opisowi dziejów i przemian świadomości w ramach konkretnego cywilizacyjnego organizmu. Dalej przedstawię kategorię tradycji w ujęciu rosyjskiego filozofa, wymienimy rodzaje tradycji, opiszę możliwe sposoby ich współistnienia i współdziałania.

Ibidem, s. 98.

Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные традиции в России. Современный этап*, курс лекции в Высшей Школе Экономики, Moskwa 2008, I (6 listopada 2008), 17\$.

Cf. ibidem, 25\$.

9.2. Metodologia oraz aparat pojęciowy

9.2.1. *Swoistość rozumienia kategorii „tradycja”. Klasyfikacja tradycji ze względu na ich wartość oraz sposób ich translacji.* Choruży rozpatruje historyczno-cywilizacyjną dynamikę dwojako. Po pierwsze – jako następstwo kolejnych formacji antropologicznych, o czym już była mowa wyżej⁹⁶³. Drugi natomiast sposób patrzenia na historię zaproponowany przez Chorużyja (ściśle powiązany z pierwszym za sprawą uкорzenia się obu w „dyskursie energii”) – to interpretacja procesu cywilizacyjnego jako zmiennej konfiguracji kilku podstawowych tradycji. Tradycja jest przy tym pojmowana jako „translacja”, jako „pewien rodzaj procesów w przestrzeni i w czasie, rodzaj zjawisk rozciągłych”⁹⁶⁴. Filozof rosyjski przyjmuje ogólne założenie, iż formą istnienia każdego zjawiska empirycznego lub rzeczy materialnej jest właśnie translacja. To, co nie ulega translacji – nie istnieje, translacja jest „odtworzeniem istnienia”. Odwołując się do podobnego pojęcia tradycji, można opisywać trwanie pewnych struktur w przestrzeni antropologicznej. Przy tym, każda translacja może być opisana w dwóch aspektach – pod względem jej treści (*co* jest przekazywane) oraz pod względem jej mechanizmu (*w jaki sposób* jest przekazywane)⁹⁶⁵. Choruży pojmuje tradycję jako „pewnego szczególnego rodzaju translację w przestrzeni społeczno-kulturowej”⁹⁶⁶. Przy tym, aby stać się „tradycją” (w specyficznym rozumieniu tego słowa zakładanym przez Chorużyja), każda translacja musi posiadać dwa kluczowe predykaty:

Predykat pamięci. Aby służyć podstawą tradycji, translowane treści muszą zachowywać wewnętrzną jedność oraz ciągłość w czasie. Do tradycji więc nie można zaliczyć niepowiązanych ze sobą aktów translacji tworzących „chaotyczną fakturę istnienia”⁹⁶⁷. Przykładem służyć tu plotki, które najczęściej tworzą „dyskretną fakturę”, oraz fenomen mody

Wróć do tej interpretacji przy okazji omówienia fenomenu Postsekularyzmu oraz jego antropologicznych korzeni, analizy relacji antropologii i ekologii. Wreszcie, posłużę się nią w ostatnim rozdziale pracy, aby głębiej zrozumieć obecną antropologiczną sytuację, przede wszystkim – zjawisko wirtualizacji.

Ibidem, 31\$.

Cf. С.С. Хоружий, *Введение: О духовной традиции вообще и о русской в частности*, [w:] idem, *Опыты из русской...*, op. cit., s. 10.

С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., I (6 listopada 2008), 35\$.

Cf. ibidem, 38\$.

„zawierający w sobie elementy zmienności oraz translacji”⁹⁶⁸. Pamięć ma wymiar osobowy, ale też – społeczny. Ona najczęściej jest zachowywana w ramach pewnych instytucji oraz kształtujących się wokół nich wspólnot;

Prezydent wartości. Przekazywane w konkretnej tradycji treści muszą mieć wartość i znaczenie dla wspólnoty uczestników tejże tradycji⁹⁶⁹. Nie jest to jednak warunek konieczny do tego, aby konkretną translację uznać za tradycję. Konwencje czy przeżytki często pozostają w pamięci danej wspólnoty, chociaż ich wymiar aksjologiczny nie jest wyraźnie wyartykułowany. Na przykład życie tradycjonalistycznych wspólnot przesiąknięte jest podobnymi konwencjami, przeżytkami czy przesądami. Podstawą ich przetrwania jest dążenie do historycznej ciągłości, nie zaś ich własna wartość. Takie translacje nie tworzą jednak tradycji w sensie właściwym.

Ze względu na sposób translacji Choruży wyodrębnia werbalne (pisemne albo ustne) oraz niewerbalne tradycje. Ponadto przekazywane treści mogą się różnić pod względem ich filozoficznej natury. Zazwyczaj posiadają one pewną istotę i formalną jednoznaczność. Takie treści są określane jako „esencjalne” (*эссенциальные содержания*). W tradycji mogą jednak być przekazywane treści innego rodzaju. Na przykład w relacji osobowej ma miejsce przeżywanie i przekazywanie nie zobiektywizowanych, nie ujętych w pojęcia treści (emocji lub dążeń). Takie translacje mogą posiadać predykat pamięci oraz wartości. Typowym przykładem są zachowywane i przekazywane przez tradycje treści religijne wyrażające „dążenie” (nie zawsze zobiektywizowane) ku Bogu. Wiara jest przekazywana zarówno w formie dogmatu (treść esencjalna), jak i w postaci niezobiektywizowanej, jako dążenie (treść energijna). W przekonaniu Chorużyja wewnętrzne życie człowieka nie może być ujęte wyłącznie w pojęciach esencjalnych: „treści wewnętrznego życia ze swojej natury mają charakter energijny”⁹⁷⁰. Podobne treści mogą przyjmować również formę esencjalną. Należy wówczas mówić o ich obiektywacji i utracie istotnych dla nich aspektów⁹⁷¹. Treści energijne są przekazywane w os-

Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., s. 125. Pozostaje pytaniem otwartym, czy zmiana mody jest zjawiskiem chaotycznym. Moda ma swoje reguły, ale nie jest chaotyczna, zresztą sam chaos ma swoje reguły o czym świadczy rozwój współczesnej fizyki.

Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., I (6 listopada 2008), 45\$.

Ibidem, 52\$.

Cf. ibidem, 53–56\$.

obowej relacji (*общение*) i tworzą podstawę Tradycji Duchowej. Filozof rosyjski podkreśla, że „bez podobnego, niewyraźnego w kategoriach istoty, jądra religia nie może istnieć”⁹⁷².

Choruży zwraca uwagę, że w dyskursach tradycjonalistycznych termin „tradycja” rozumie się inaczej niż translacja pewnych treści posiadających predykat pamięci oraz wartości. W tym przypadku tradycję pojmuje się zazwyczaj jako „społeczny fenomen, z którym się wiąże tradycjonalistyczny lub konserwatywny światopogląd”⁹⁷³. Jednak zgodnie z jego rozumieniem tradycji, aspekt zachowawczości nie stanowi jej głównego predykatu. Według Chorużyja „istnienie w tradycji domaga się nie konserwatywnego, zachowawczego traktowania, ale twórczości”⁹⁷⁴. Takie stanowisko wyrasta z przekonania, że „zachowanie energijnych treści dokonuje się poprzez twórczość”⁹⁷⁵ i nie zakłada przyjęcia postawy zachowawczej. Jak podkreśla autor SA, w każdej religii istotne znaczenie ma przekazywanie (*трансляция*) treści energijnych. Jednak często próbuje się je przekazywać w taki sposób, w jaki się przekazuje treści esencjalne. Prowadzi to ku skostnieniu tradycji⁹⁷⁶. Z punktu widzenia sekularnej świadomości, „kościelna świadomość” jest postrzegana jako postawa odrzucająca postęp. A przecież przetrwanie Tradycji Duchowej domaga się historycznej twórczości. Opozycja świadomości postępowej (twórczej) i świadomości tradycyjnej (zachowawczej) jest więc złudzeniem⁹⁷⁷. Tradycja (przekazywanie treści energijnych, postawa twórcza) i tradycjonalizm (przekazywanie esencjalnych treści, postawa zachowawcza) – to dwie zasadniczo odmienne postawy. Przy czym „zachowanie Tradycji Duchowej staje się możliwym tylko w postawie twórczej”⁹⁷⁸.

W przekonaniu Chorużyja tradycji nie należy też sztywnie przywiązywać do żadnej struktury społecznej. Nie jest bowiem tak, że proces zachowywania tradycji jest sterowany przez pewną elitę w zgodzie z jej własnymi interesami. Inaczej mówiąc, nie należy kojarzyć dążenie do zachowania tradycji z potrzebą utrzymania władzy przez klasę panującą. Podobne

Ibidem, 57\$.

Ibidem, 59\$.

Ibidem, 59–60\$.

Ibidem, 60\$.

Ibidem, 61\$.

Cf. ibidem, 65\$.

Ibidem, 67\$; cf. С.С. Хоружий, *Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов*, «Вопросы философии» 2017, №9, s. 104–120.

mechanizmy są możliwe, nie wyczerpują one jednak historycznego bycia tradycji, nie należą do jej istoty⁹⁷⁹.

9.2.2. *Pojęcia Tradycji Duchowej oraz Praktyki Duchowej.* Kluczową dla własnej interpretacji procesu cywilizacyjnego kategorię Tradycji Duchowej Choruży rozumie jako obszar życia religijnego niezwiązany wprost ani z religijnymi instytucjami, ani z wymiarem doktrynalnym. Według niego Tradycja Duchowa stanowi intelektualno-mistycznym jądrem religijności⁹⁸⁰. Filozof rosyjski określa ją jako „wspólnotę uczestników Praktyki Duchowej”⁹⁸¹. Ta ostatnia jest zarazem jednym z bazowych pojęć SA. W tej koncepcji praktyka duchowa jest postrzegana jako antropologiczny fenomen związany przede wszystkim z indywidualnym religijnym doświadczeniem raczej niż z instytucjami czy dogmatyką. Związek Tradycji Duchowej z antropologią ujawnia się właśnie w fenomenie Praktyki Duchowej. Ta ostatnia należy zarazem do dziedziny Tradycji Duchowej oraz do obszaru antropologii. Jej zrozumienie wiąże się z koncepcją starożytnych praktyk „troski o siebie” opisanych przez Foucaulta. Według autora francuskiego w takich praktykach dochodzi do powstania, rozwoju i samorealizacji podmiotowości. Oddalając się od klasycznej antropologii opartej na kategoriach istoty i natury ludzkiej, rozwija on własną antropologiczny opis. Foucault czyni to odwołując się do kategorii „praktyk siebie”. Do ostatnich zalicza on zarówno filozofię (praktyka γυνῶθι σεαυτόν), jak też: instrukcje dietetyczne, zasady prowadzenia gospodarstwa domowego, sztukę retoryczną czy umiejętności polityczne⁹⁸².

W SA przyjmuje się, podobną do zaproponowanej przez Foucaulta, strategię opisu człowieka w kategoriach praktyk antropologicznych⁹⁸³. W odróżnieniu od francuskiego autora, dla którego bazowymi są „praktyki siebie”, Chorużyju za podstawę opisu służą praktyki Duchowe. Ostatnie, jego zdaniem, mają charakter konstytutywny dla osobowości oraz

Cf. ibidem, 68–70\$. Podobnie uważa amerykański badacz Paul Valliere (ur. 1943), według którego korzeni wszelkiej tradycji należy upatrywać na poziomie antropologicznym, we właściwych dla człowieka mechanizmach rozumienia rzeczywistości. Wszelkie ludzkie rozumowanie żyje bowiem wewnątrz pewnej tradycji i samo stanowi swoistą tradycję (cf. P. Valliere, *Tradition*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones, Macmillan Reference USA, Nowy Jork 2005, t. 13, s. 9267–9281).

Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., II (6 listopada 2008), 5\$.

С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., s. 126.

Cf. M. Foucault, *Hermeneutika podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

Cf. С.С. Хоружий, *Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко)*, «Вопросы философии» 2016, №8, s. 89–102.

tożsamości. Są to praktyki samoprzemiany posiadające własne poruszania „od siebie ku sobie, od pewnego empirycznego siebie ku prawdziwemu sobie” jako ostatecznemu celowi⁹⁸⁴. Początek tej drogi, jak i jej finał mogą być poddawane konceptualizacji na różne sposoby. Wokół określenia „siebie” buduje się bowiem cała teoria podmiotowości dotycząca różnicy pomiędzy „siebie” a „ja”. Jak stwierdza Choruży, „pojęcie «ego» i pojęcie «siebie» jawią się jako istotnie odmienne podejścia ku podmiotowości, jako odmienne modusy podmiotowości”. Według niego „dyskurs «ego» – to dyskurs klasycznej kartezjańskiej podmiotowości”, który dobiegł już swojego kresu i stracił aktualność”. Natomiast „«język siebie», język podmiotowości rozumiany jako zaimek dzierżawczy, nie zaś jako zaimek osobowy – to język już odmiennej podmiotowości”⁹⁸⁵. SA, jak i filozofia Foucaulta, jest budowana właśnie w takim języku.

Praktyka Duchowa jako taka stanowi „fundamentalny antropologiczny fenomen, którego sensem jest realizacja immanentnie obecnego w człowieku dążenia”⁹⁸⁶. Jej celem jest osiągnięcie „prawdziwego siebie”. Narzędziem osiągnięcia tego celu są rozmaite strategie samoprzemiany człowieka. Wyróżniającą cechą każdej praktyki Duchowej jest jej ontologiczny charakter, „instancja samoprzemiany należy i może być zlokalizowana w odmiennym [w stosunku do empirycznego] ontologicznym horyzoncie”⁹⁸⁷. Dlatego „droga ku prawdziwemu sobie – to droga aktualnej ontologicznej transformacji, [...] droga ku Innobyciu”⁹⁸⁸. Zauważmy, że w „praktykach siebie” Foucaulta nie ma mowy o ontologicznej transformacji. Choruży natomiast odwołuje się do tradycji hezychazmu będącej chrześcijańską wersją praktyk Duchowych. W hezychazmie instancją „prawdziwego siebie” jest hipostaza Chrystusa, droga ku sobie jest „drogą chrystocentrycznej komunii z Bogiem, która odsłania się w żywej osobowej relacji”⁹⁸⁹. Taki osobowy charakter stanowi fundamentalną cechę praktyki hezychazmu. Ostania służy Chorużyju wzorem czystego antropologicznego doświadczenia.

Każdej Praktyce duchowej odpowiada wspólnota jej uczestników, jej twórców, adeptów i strażników. Aby „praktyka siebie” stała się praktyką ontologiczną, musi posiadać

Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., s. 126.

Cf. ibidem, s. 126–127.

С.С. Хоружий, *Духовная и культурная традиции России в их конфликтном взаимодействии*, лекция прочитанная 23 сентября 2004 в рамках проекта «Публичные лекции Полит.ру» [online] <https://synergia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022], [s.n.].

С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, s. 127.

Ibidem.

Ibidem.

metodę wskazującą sposób osiągnięcia jej transcendentnego celu. Taka metoda powinna być wypracowywana przez powyższą wspólnotę. Poza tym wspólnota weryfikuje każdy krok zdobywanego doświadczenia, interpretuje go, wbudowuje go w całość Tradycji Duchowej, przechowuje i przekazuje go dalej. Praktyka duchowa ma charakter holistyczny, „dotyka wszystkich poziomów ludzkiego istnienia, [i jako taka] nie może być czysto intelektualną praktyką”⁹⁹⁰. Wobec powyższego wspólnota uczestników tradycji powinna się dystansować od wszelkich strategii i praktyk codziennego istnienia, powinna uciekać od „świata”⁹⁹¹.

Wytwarzająca szczególnego rodzaju doświadczenie Tradycja Duchowa ma kluczowe znaczenie dla historycznego procesu. Kształtuje ona bowiem wokół siebie „warstwę przylegającą”, wspólnotę ludzi dostosowującej do niej własne strategie zachowania czy istnienia. W różnych okresach dziejów taka przylegająca warstwa może się stawać bardziej lub mniej obszerną, co zależy od szeregu historycznych, duchowych czy też politycznych czynników. Przykładem służy okres hezychastycznego odrodzenia w Bizancjum XIV wieku, gdy kwestie dotyczące ascetycznej praktyki znalazły się w centrum życia społeczeństwa bizantyjskiego⁹⁹². Wówczas, w trakcie tzw. sporów hezychastycznych, przedmiotem konfliktów, a nawet wojen domowych, stała się problematyka wyższych stopni praktyki hezychazmu. W tym okresie całe społeczeństwo imperium stało się warstwą przylegającą do wspólnoty ascetycznej⁹⁹³.

9.2.3. *Pojęcie Religijnej, Kulturowej oraz Ludowej Tradycji.* Tradycja Duchowa jest częścią heterogenicznej w swej istocie Religijnej tradycji. Odpowiadająca danej Tradycji Duchowej praktyka, jako praktyką Religijną, przyjmuje bowiem bazowe zasady odpowiedniej religii. Składa się na nią zbiór rozmaitych subtradycji, czyniących daną Religijną tradycję „uniwersum, w którym człowiek może zaistnieć we wszystkich swoich wymiarach”⁹⁹⁴. W różnych okresach historycznych i na różnych obszarach kulturowych znaczenie Religijnej tradycji się różniło. W Średniowieczu, gdy człowiek realizował siebie przede wszystkim jako *homo religiosus*, jej rola była ważną i dotyczyła niemalże wszystkich sfer ludzkiego istnienia. W miarę postępującej sekularyzacji doszło jednak do stopniowego zawężenia jej obszaru⁹⁹⁵.

Ibidem.

Cf. ibidem, s. 127–128.

С.С. Хоружий, *Колючий клад: византийское наследие в его обоюдострой актуальности*, Журнальный клуб Интелпрос «Развитие и экономика» 2012, s. 180.

Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, s. 128–129.

Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., I (13 listopada 2008), 11\$.

Cf. ibidem, 13\$.

W złożonej i dynamicznej strukturze Religijnej tradycji Choruży wyodrębnia trzy wymiary⁹⁹⁶. Oczywistym jest w niej aspekt instytucjonalny, specyficznym instytutem Religijnej tradycji jest hierarchia kościelna. Każda z instytucji – to swoisty aparat translacji, dlatego posiada ona predykat pamięci umożliwiający jej przetrwanie w czasie⁹⁹⁷. Jednak rdzennym aspektem Religijnej tradycji jest odpowiadająca jej Tradycja Duchowa. Podczas gdy mechanizm translacji instytucji jest formalny, mechanizm translacji Tradycji Duchowej ma charakter relacji osobowej, aspekt instytucjonalny ma funkcję wspomagającą. Tradycja Duchowa transmituje Praktykę duchową i wyznacza relację społecznego oraz antropologicznego poziomu rzeczywistości. Będąc wspólnotą, Tradycja Duchowa stanowi społeczny i historyczny fenomen. Z drugiej strony, transmitowane w Tradycji Duchowej treści mają charakter przede wszystkim antropologiczny i osobowy. Dlatego stanowi ona dla filozofa rosyjskiego kluczową kategorię, za pomocą której dokonuje się „antropologizacja historii”. Trzecim istotnym aspektem Religijnej tradycji jest wymiar intelektualny. Obejmuje on doktrynę (dogmat, teologia) i jest ściśle powiązany z pozostałymi wymiarami. Odpowiednia doktryna stanowi integralną część Tradycji Duchowej, ale nie jest z nią tożsama.

Zdaniem Chorużyja, za pomocą powyższej nomenklatury można analizować każdą Religijną tradycję. Proces jej przemian jawi się teraz jako dynamiczna relacja trzech aspektów, z których każdy ma własne życie w czasie. W pewnym okresie historycznym na plan pierwszy może wychodzić Tradycja Duchowa kosztem tradycji instytucjonalnej, jak to było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Z drugiej zaś strony, w myśli rosyjskiej istnieje tradycyjny zarzut wobec Kościoła, iż stłumił on własną Tradycję Duchową⁹⁹⁸.

Zaproponowany przez filozofa rosyjskiego podział Religijnej tradycji na trzy aspekty stanowi jedynie instrument. Możliwe są bowiem alternatywne, uzupełniające powyższy model sposoby jej strukturalizacji. Tym sposobem sam Choruży wprowadza podział na Dużą (doktryna, instytucja) oraz Małą (religijność ludowa, wiara w obrządek) religijną tradycję. Pierwsza stanowi część Religijnej tradycji poddaną refleksji i mającą wyjścia w obszar tradycji Kulturowej. Druga zawiera treści niepoddane refleksji, które najlepiej się uwidaczniają w ramach Tradycji Ludowej⁹⁹⁹. Mała religijna tradycja też posiada aspekt doktrynalny, jest on

Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., s. 129.

Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., I (13 listopada 2008), 17\$.

Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., s. 130.

Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., I (13 listopada 2008), 40–41\$.

jednak sprowadzony do stereotypów zachowania. W historii Rosji istniały okresy, w których Duża tradycja prawie całkowicie była redukowana do Małej tradycji¹⁰⁰⁰.

Kolejna, Tradycja Kulturowa, podobnie jak tradycja Religijna, ma charakter heterogeniczny. Składa się ona z szeregu subtradycji. Można je ułożyć w trzy kategorie wyrażające poszczególne aspekty Tradycji Kulturowej: instytucjonalny (naukowe, artystyczne czy pedagogiczne szkoły, prawnicze czy gospodarcze tradycje itd.); intelektualny (techniki wiedzy, systemy wartości, systemy idei, translacja nawyków itd.) oraz psychologiczny (kody kulturowe, wzorce zachowania, postawy psychologiczne). Wymienione aspekty mają charakter społeczny. Należy też brać pod uwagę aspekty indywidualne Tradycji Kulturowej. Praktyki przemiany siebie samego (kultura siebie, praktyki siebie) najczęściej są częścią właśnie tradycji Kulturowej. Każda z subtradycji posiada własną historię i dynamikę. Nakładania na siebie rozmaitych subtradycji tworzą tkankę kulturowego i cywilizacyjnego organizmu i wyznaczają charakter jego dynamiki.

Głównym sposobem translacji treści Tradycji Kulturowej są pedagogiczne strategie. Takie treści oraz ich translacje mają „energijny” (nie można do nich przypisać pewnej istoty) albo „esencjonalny” (można do nich przypisać pewną istotę) charakter. Pierwsze są przekazywane w relacji osobowej (mistrz – uczeń), drugie – na drodze sformalizowanej edukacji (instytucje edukacyjne)¹⁰⁰¹. Przykładem pierwszych są treści związane ze sferą artystyczną. W sztuce bowiem ważne znaczenie, obok treści esencjonalnych, mają treści i – odpowiednio – translacje energijne¹⁰⁰².

Jak zauważa Choruży, w rosyjskim kulturowo-cywilizacyjnym procesie ważną rolę często odgrywały synkretyczne, w istocie – Ludowe tradycje, zawierające elementy wymienionych wyżej tradycji¹⁰⁰³. Stanowiące ich podłoże przeżytki – to „mieszczące się w horyzoncie głębinowej świadomości i pamięci trwale transmitowane wzorce”¹⁰⁰⁴. Mają one psychologiczny i społeczny charakter, żyją dłużej niż racja jego istnienia. Cechą społecznej

¹⁰⁰⁰ Cf. ibidem, 45\$.

¹⁰⁰¹ Cf. ibidem, 64–66\$. Przy tej okazji warto wspomnieć o hezychazmie bazującym na teologii en-ergii. Zgodnie z nią, człowiek jest w stanie się łączyć z Bogiem nie poprzez istotę, ale poprzez energię.

¹⁰⁰² Cf. С.С. Хоружий, *Школа – традиция – трансляция: эстетическая проблема в антропологическом освещении*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 347–367.

¹⁰⁰³ Cf. С.С. Хоружий, *Введение: О духовной традиции...*, op. cit., s. 12.

¹⁰⁰⁴ С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., s. 130.

świadomości w okresie Rusi Kijowskiej była religijna ambiwalencja (*двоеверие*), gdy Tradycja Ludowa odgrywała wciąż ważną, obok chrześcijańskiej Tradycji Duchowej, rolę.

Odpowiadająca Tradycji Ludowej „świadomość etniczna” zakłada, że w przeżytkach przetrwało „coś wywodzące się z minionych pokoleń, coś, czego źródła są zapomniane, coś, co niegdyś było ważnym i cennym”¹⁰⁰⁵. Wartości tych archaicznych wzorców nie da się racjonalnie uzasadnić. Podobna „organika społeczna” stanowi wartość w sobie. Według Chorużyja Tradycja Ludowa nie posiada wewnętrznego rdzenia¹⁰⁰⁶. Stanowi ona wyłącznie społeczny fenomen. Nie ma w niej miejsca na treści o charakterze osobowym. Dlatego „nauka opisująca pewne antropologiczne typy istotne dla Tradycji Ludowej, jak znachor czy wiedźma, nigdy nie jest nauką o osobie”¹⁰⁰⁷. Odpowiadające danej tradycji typy translacji nie zawierają w sobie żadnych treści osobowościowych: „gdy tylko znachor staje się nosicielem osobowej świadomości, on przestaje być nosicielem Tradycji Ludowej”¹⁰⁰⁸.

9.2.4. Relacje między poszczególnymi tradycjami: tradycje przewodnie a przylegające. Chorużyj widzi istnienie społeczeństwa jako „splot tradycji rozumianych jako translacje, jako mechanizmy przekazywania”¹⁰⁰⁹. Zarówno proces cywilizacyjny w całości, jak i istnienie konkretnej ludzkiej wspólnoty, on traktuje jako konfigurację różnych tradycji i składających się na nie praktyk. Wyliczając sposoby współistnienia tradycji, filozof rosyjski mówi o relacji wyłączności, relacji włączenia oraz relacji przyległości. W ostatnim przypadku pewna tradycja przyswaja sobie fundamentalne treści innej tradycji (wartości, wzorce). Tradycja, od której inne tradycje zapożyczają podstawowe treści, jest przez Chorużyja określana jako przewodnia, natomiast pozostałe – jako przylegające tradycje.

W przekonaniu autora SA, w konglomeracie rozmaitych tradycji szczególnie status ma Tradycja Duchowa. Jest to „jedyna tradycja o czysto antropologicznej naturze, tradycja konstytuowana wyłącznie przez antropologiczne i osobowe, nie zaś społeczne lub jakiegokolwiek inne, mechanizmy”¹⁰¹⁰. Właśnie w niej „człowiek realizuje siebie w swej relacji nie do

¹⁰⁰⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., I (13 listopada 2008), 77–78\$.

¹⁰⁰⁶ Cf. С.С. Хоружий, *Введение: О духовной традиции...*, op. cit., s. 12.

¹⁰⁰⁷ С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, op. cit., I (13 listopada 2008), 80\$.

¹⁰⁰⁸ Ibidem, 81\$.

¹⁰⁰⁹ С.С. Хоружий, *Духовная и культурная традиции России в их...*, op. cit., [s.n.].

¹⁰¹⁰ С.С. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские лекции (III–IV)*, «Вестник Томского государственного университета» 2009, № 2(6), III, s. 122.

istnienia, ale do *bycia*. W Tradycji Duchowej człowiek występuje jako rodzaj bycia, którego ontologiczny status jest wyznaczany przez energijne konfiguracje i dążenia ku innemu bytowemu horyzontu. W ostatniego występuje „bycie we właściwym sensie, bycie jako takie”¹⁰¹¹. W ramach Tradycji Duchowej powstaje szczególnego rodzaju „ontologiczna” tożsamość człowieka generowana przez inny horyzont bytowy. Podobna tożsamość, jako jedyna, określa człowieka w całej jego pełni, jako swoisty „ontologiczny punkt”. Inne rodzaje tożsamości, jak tożsamość narodowa, społeczna czy płciowa, dotyczą człowieka tylko w pewnym jego aspekcie¹⁰¹².

Leżąca u podstaw konkretnej Tradycji Duchowej praktyka Duchowa – to swoista antropologiczna strategia, alternatywna w stosunku do strategii składających się na codzienną aktywność człowieka. Zarazem, „z punktu widzenia społeczeństwa, jego życiowych, duchowych oraz aksjologicznych postaw, cele i doświadczenia Praktyki duchowej mają wielką wartość i atrakcyjność. Tłumaczy się to szczególnym rodzajem doświadczenia [kulturowanego] w Praktyce duchowej: dane doświadczenie ma konstytutywny charakter, w Praktyce duchowej formuje się konstytucja człowieka, struktury jego osoby oraz tożsamości”¹⁰¹³. Na skutek tego, w społeczeństwie powstają rozmaite przejściowe formy, praktyki antropologiczne oraz strategie zorientowane na Praktykę duchową. Takie przejściowe formy w różnej mierze przyswajają cele i wartości, zasady samoorganizacji oraz postawy życiowe kulturowane w Praktyce duchowej. Takie formy przejściowe Choruży określa jako „przylegające praktyki” w stosunku do odpowiedniej przewodniej praktyki Duchowej. Zbiór wszystkich przylegających praktyk tworzy niejednorodną „przylegającą warstwę” w stosunku do odpowiedniej Przewodniej praktyki. Inaczej mówiąc, jądro Praktyki duchowej „obraca” w przylegające praktyki o różnym stopniu bliskości do niego¹⁰¹⁴. Filozof rosyjski wprowadza też kategorię „podtrzymujących praktyk” (*поддерживающие практику*), stanowiących odmianę przylegających praktyk. W tych podtrzymujących praktykach zapożyczone z Praktyki duchowej treści są traktowane w sposób twórczy. Treści takie są rozwijane i poszerzane na coraz to nowe obszary antropologicznej oraz społecznej rzeczywistości. W ten sposób powstają nowe praktyki antropologiczne zakorzenione w Praktyce duchowej, ale należące do

¹⁰¹¹ С.С. Хоружий, *Введение: О духовной традиции...*, op. cit., s. 12.

¹⁰¹² Cf. *ibidem*, s. 13.

¹⁰¹³ С.С. Хоружий, *От синергийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максом Вебером*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, ред. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 714.

¹⁰¹⁴ Cf. *ibidem*, s. 715.

tradycji Kulturowej. Do tej kategorii należą kulturowe i artystyczne praktyki akceptujące takie rozumienie człowieka, które jest podstawą odpowiedniej Tradycji Duchowej. Ostatnia staje się podstawą nowych dzieł sztuki i artefaktów kultury, w których jest wyraźnie wyartykułowana odpowiednia wizja człowieka¹⁰¹⁵.

Tradycje kulturowe przylegające do Tradycji Duchowej zapożyczają od niej właściwe dla jej uczestników antropologiczne doświadczenie, antropologiczne wzorce oraz „struktury ontologicznej tożsamości człowieka”¹⁰¹⁶. Postawa „udzielania doświadczenia” jest opisywana na przykład w filozofii dialogu oraz w koncepcji uczestnictwa (współdziałania w innej świadomości lub w innej kulturze) Michaiła Bachtina (1895–1975). Inspirując się tym ostatnim, Choruży określa tradycje przylegające do odpowiedniej przewodniej Tradycji Duchowej jako Uczestniczące (*участные*). W Tradycji Duchowej są translowane głównie osobowe (energijne) treści. Najważniejszymi są w niej osobowe mechanizmy translacji¹⁰¹⁷. W ten sposób Tradycja Duchowa staje się źródłem antropologicznej rzeczywistości, decydując, w dużej mierze, o specyfice całego gatunku ludzkiego.

Według Chorużyja „struktury tożsamości i związane z nimi sposoby samorealizacji człowieka stanowią główne czynniki antropologicznej sytuacji i dynamiki”¹⁰¹⁸. Dlatego „wyznaczającym czynnikiem procesu rozwoju cywilizacyjnego organizmu jest sposób współdziałania Duchowej oraz Tradycji Kulturowej”¹⁰¹⁹. Zgodnie z tym założeniem, w trakcie analizy konkretnej cywilizacyjnej czy kulturowej formacji należy przede wszystkim ocenić stan Duchowej oraz Tradycji Kulturowej. Następnie należy zbadać współdziałanie między nimi i obecne w tym współdziałaniu trendy antropologiczne. W europejskim Średniowieczu Tradycja Kulturowa miała charakter przylegający wobec Tradycji Duchowej. Następnie, w Renesansie Tradycja Kulturowa zrywa ścisłe powiązanie z Tradycją Duchową i traci charakter przylegającej wobec tej ostatniej. Od czasów Nowożytności natomiast Tradycja Kulturowa wzmocniała swą dominację kosztem Tradycji Duchowej¹⁰²⁰.

Nie należy jednak utożsamiać relacji między Tradycją Duchową a Tradycją Kulturową z relacją teologii do filozofii. Teologia, rozumiana za Heideggerem jako ścisła dyscy-

¹⁰¹⁵ Cf. *ibidem*.

¹⁰¹⁶ Cf. С.С. Хоружий, *Введение: О духовной традиции...*, *op. cit.*, s. 14.

¹⁰¹⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Духовная и культурные...*, *op. cit.*, I (13 listopada 2008), 82\$.

¹⁰¹⁸ С.С. Хоружий, *Введение: О духовной традиции...*, *op. cit.*, s. 15.

¹⁰¹⁹ С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, *op. cit.*, s. 131.

¹⁰²⁰ Cf. С.С. Хоружий, *Введение: О духовной традиции...*, *op. cit.*, s. 16.

plina, „utraciła związek z Praktyką Duchową i jako taka – porzuciła obszar Tradycji Duchowej, stając się tym samym jednym z dyskursów w ramach Tradycji Kulturowej”¹⁰²¹. Wobec tego relacja teologii do filozofii stanowi wewnętrzną problematykę Tradycji Kulturowej i może służyć ilustracją dominacji Tradycji Kulturowej nad Tradycją Duchową.

Używając opisanego w powyższym podrozdziale aparatu teoretycznego, Choruży interpretuje antropologiczną treść rosyjskiego procesu cywilizacyjnego i wynikającą z niej logikę kształtowania mentalności rosyjskiej¹⁰²². Analizę konfliktowego współdziałania Duchowej i Kulturowej Tradycji w dziejach Rusi i Rosji poprzedza on sięgnięciem do historii Bizancjum jako ich źródła. Filozof rosyjski pokazuje, w jaki sposób powyższa konfliktowość była stymulowana przede wszystkim przez dwie pogańskie postawy – „sakralizacji” oraz „wiary w obrządek”. W swej analizie świadomie ogranicza się on do prezentacji przemian społecznej świadomości oraz ważnych koncepcji i nurtów myśli rosyjskiej. Pozostawia przy tym poza uwagę ekonomiczne oraz technologiczne aspekty rozwoju państwa rosyjskiego¹⁰²³. Szczegółowa prezentacja obrazu ewolucji kulturowo-historycznych form świadomości rosyjskiej wykracza jednak poza pole problemowe niniejszej rozprawy.#

¹⁰²¹ Ibidem, s. 17.

¹⁰²² Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм...*, op. cit., [s.n.].

¹⁰²³ Cf.: „Upadek ma w swej genezie charakter duchowy, nie zaś techniczny” (A. Toynbee, *Stadium historii*, tłum. J. Marzęcki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 236.

§10. Fenomen Postsekularyzmu w perspektywie Antropologii Synergicznej

10.1. Fenomen Postsekularyzmu

Niezmienną strategią Chorużyja jest ekspansja metod i pojęć SA na obszar kolejnych humanistycznych dyskursów. W tym rozdziale rozpatrzemy proponowane przez filozofa rosyjskiego sposoby zastosowania SA do głębszego zrozumienia tego zjawiska.

Postsekularyzm jawi się jako paradygmat przychodzący na zmianę sekularyzmu lub sekularyzacji. U jego podłoża jeży intuicja, że dziś „religijna świadomość, religijna recepcja rzeczywistości musi być nie wypierana, ale ponownie uzyskać swoje miejsce we wszystkich sferach rzeczywistości społecznej”¹⁰²⁴. Chodzi nie o przewrócenie dominującej roli religii, ale o „harmonijne partnerstwo oraz dialog pomiędzy religijną a sekularną świadomością”¹⁰²⁵. Znalezienie teoretycznych i praktycznych zasad tego partnerstwa jest głównym zadaniem dyskursu postsekularnego.

Szukając historycznych korzeni Postsekularyzmu na gruncie rosyjskim, Choruży odwołuje się do odbywających się w latach 1901–1903 w Petersburgu Religijno-Filozoficznych Posiedzeń. Zebrania te miały na celu nakreślenie nowych granic między sekularnym a religijnym. W ich trakcie próbowano zainicjować dialog pomiędzy inteligencją rosyjską a kościołem Prawosławnym, pomiędzy świecką a religijną świadomością¹⁰²⁶. W ideach przyświecających tym zebraniom, jak i w całej kulturze Srebrnego Wieku, filozof rosyjski dostrzega prolog do współczesnego Postsekularyzmu. Dialog dotyczył jednak przede wszystkim problematyki społecznej. Pomijano przy tym głębszy, antropologiczny wymiar kultury¹⁰²⁷.

¹⁰²⁴ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и ситуация человека*, [w:] *Светское и религиозное. Этика взаимодействия в условиях социального многообразия*, М.О. Орлов (red.), ИЦ «Наука», Саратов 2014, s. 3.

¹⁰²⁵ Ibidem.

¹⁰²⁶ Cf. В.Г. Безносков, *Путь к духовному синтезу: О религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге*, «Звезда» 1993, №3, s. 164–172.

¹⁰²⁷ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения постсекулярной парадигмы*, [w:] *Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе. Материалы Международной научно-практической конференции. Казань, 14–15 октября 2011*, КГУ, Казань 2011, [s.n.].

Austriacka badaczka Kristina Stoeckl (ur. 1977), dążąc do sprecyzowania pojęcia „postsekularnego”, odróżnia go od „de-sekularyzacji” (powrót do stanu sprzed sekularyzacji) oraz od „Postsekularyzmu” (powrót religii). Postrzega ona koncepcję postsekularnego jako „warunek współistnienia sekularnego i religijnego w jedynym czasie”¹⁰²⁸, jako nową jakość, binarną jedność. Jej składowe elementy uzupełniają się nawzajem, mimo że napięcie między nimi wciąż istnieje. Właśnie „obecność podobnej [permanentnej] wewnętrznej opozycji [...] stanowi sens Postsekularyzmu”¹⁰²⁹.

Sam termin „Postsekualryzm” pojawia się w pracach filozofa kultury Klaus Edera (ur. 1946), chociaż nie występuje u niego jeszcze w postaci koncepcji¹⁰³⁰. Z kolei socjolog Peter Berger (1929–2017) rozwija ideę „desekularyzacji” społeczeństwa i kultury¹⁰³¹. Spopularyzowanie idei Postsekualryzmu wiąże się z programowym wystąpieniem Jürgena Habermasa (ur. 1929) z 2001 roku. Mówiąc o „zablokowanej przez uczucie poniżenia przemianie duchowej, której politycznym wyrazem jest rozdział religii i państwa”¹⁰³², on nawoływał do odrzucenia polityki sekularyzacji, do dialogu pomiędzy religijną a sekularną świadomością. Głos w dyskusji wokół Postsekularyzmu zabrał też Jozeph Ratzinger (ur. 1927). W 2004 roku w Monachium doszło do osobistego spotkania papieża z Habermasem, którego owocem stała się wspólna publikacja o charakterze polemicznym¹⁰³³. Wygłoszone tam tezy rychło doczekały się uzupełnienia. W programowym wystąpieniu z 2006 roku Ratzinger nawoływał do „spotkania wiary i rozumu, autentycznego oświecenia i religii”¹⁰³⁴. Ten dialog czołowych reprezentantów religijnej i świeckiej świadomości stał się „doskonałą demonstracją Postseku-

¹⁰²⁸ К. Штёкль, *К определению «постсекулярного»*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2012, №8, s. 60.

¹⁰²⁹ Ibidem, s. 56.

¹⁰³⁰ Cf. K. Eder, *Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, „Berliner Journal für Soziologie” 2012, nr 12, s. 331–343.

¹⁰³¹ P.L. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, [w:] *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, red. idem, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999.

¹⁰³² J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9(568), s. 104.

¹⁰³³ Cf. J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius, San Francisco 2006; S. Obirek, *O sekularyzacji dialektycznie. Case study Habermas – Ratzinger*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 2(6), s. 13–25 oraz Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151–168.

¹⁰³⁴ J. Ratzinger, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*. Wykład na uniwersytecie w Ratyźbonie w dniu 12 września 2006 r., [on-line] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html [dostęp: 12.01.2022].

laryzmu w działaniu”¹⁰³⁵. W ich wypowiedziach zostały nakreślone zasady „dialogu postseku-larnego”¹⁰³⁶.

Dalej szczegółowo omówimy historyczny kontekst Postsekularyzmu jako nowego modelu relacji pomiędzy Religijnym a Sekularnym, sposobu współistnienia sekularnej i religijnej świadomości. Zreferujemy rozumienie tego fenomenu przez autorów sekularnych, katolickich i prawosławnych. Wreszcie, przedstawię filozoficzne ujęcie Postsekularyzmu w SA, wskażę na korzyści płynące właśnie z takiej jego interpretacji.

10.2. *Relacja Religijnego i Sekularnego w myśli zachodniej: Rawls, Habermas, Taylor, Bon-hoefffer i Ratzinger*

Od Nowożytności w myśli zachodniej nasilały się tendencje sekularyzacji. Wzmacniała się wrogość nie tylko wobec dominacji religii, ale do religii jako takiej. Ostatnia była konsekwentnie wyeliminowywana z kolejnych obszarów życia. Sekularyzm stał się panującą na Zachodzie ideologią. Jej wyrazem stała się polityczna filozofia Johna Rawlsa (1921–2002). Według niego społeczeństwo należy rozpatrywać wyłącznie jako twór konstytuowany na społecznej umowie. U jej podłoża znajduje się koncepcja „sprawiedliwości jako bezstronności” (*justice as fairness*) służąca zachowaniu ładu społecznego ¹⁰³⁷. W przekonaniu Rawlsa, główne zagrożenie dla tegoż ładu stanowi dominacja jakiegokolwiek filozoficznej, religijnej czy moralnej „całościowo zakrojonej doktryny” (*comprehensive doctrine*). Taka doktryna, aspirując do zostania źródłem uniwersalnej prawdy, niszczy zgodę społeczną ¹⁰³⁸. Oddziaływanie podobnych doktryn należy, zdaniem Rawlsa, ograniczyć do obszaru prywatnego życia obywateli. Państwo „nie zajmuje się [...] doktryną filozoficzną i religijną, lecz reguluje dążenie jednostek do realizacji ich moralnych i duchowych interesów w zgodzie z zasadami, które

¹⁰³⁵ С.С. Хоружий, *Православный взгляд на концепцию «постсекулярного»*, «Журнал Московской Патриархии» 2012, №2, s. 76.

¹⁰³⁶ Ibidem. Podobne treści odnajdziemy w serii wywiadów przeprowadzonych przez Eugenio Scalfari (ur. 1924) z Jorge Mario Bergoglio (ur. 1936), papieżem Franciszkiem (cf. J.M. Bergoglio (Francesco), E. Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi, Torino 2013).

¹⁰³⁷ Cf. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2019, s. 40.

¹⁰³⁸ Cf. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. XXIII–XXIV, 45.

one same zgodziłyby się przyjąć w wyjściowej sytuacji równości”¹⁰³⁹. Religia jest dla Rawlsa przede wszystkim czynnikiem generującym społeczne podziały i konflikty. Przy tym, wewnętrzna treść, istota religii pozostaje poza obszarem jego analiz.

Dziś, odwołująca się do równości i sprawiedliwości społecznej, teoria Rawlsa często służy punktem odniesienia w sferze polityki międzynarodowej. Zdaniem Chorużyja, teoria ta stanowi jedną z podstaw protestanckiej strategii (protestanckiego modelu) dialogu postsekularnego¹⁰⁴⁰. Polega ona na zgromadzeniu funduszu wspólnych dla wszystkich uczestników dialogu treści. Przy tym wszystkie tematy i problemy, które ich różnią, są usuwane z przestrzeni dialogu. W tak budowanym dialogu strony są reprezentowane „przez skąpe minimum wspólnych dla wszystkich cech”¹⁰⁴¹. Uczestnicy tego dialogu „występują w roli uśrednionych, sformalizowanych podmiotów pozbawionych wszelkiej indywidualności, wszelkiej ludzkiej treści. Dlatego taki dialog jest powierzchowny, nie pozwala na wzajemne zbliżenie uczestników”¹⁰⁴².

Z krytyką podobnego neutralnego, sekularnego języka dialogu wystąpił Habermas. Według niego dziś „języki świeckie, które po prostu eliminują dawne znaczenia, wywołują złość. Gdy grzech zmienił się w winę, a wykroczenie przeciwko boskim przekazaniom w uchybienie prawom ludzkim – coś zostało utracone”¹⁰⁴³. Według filozofa niemieckiego odrzucenie sekularyzmu jest nieuniknione. To, co na Zachodzie przez wieki postrzegano jako uniwersalny, bezalternatywny model przyszłości, dziś jest tylko jednym z możliwych scenariuszy. Dziś strony postsekularnego dialogu muszą samodzielnie, nie odgórnie, osiągać porozumienie. Jest to możliwe wówczas, gdy każda ze stron nauczy się patrzeć na inną z pozycji tej ostatniej¹⁰⁴⁴. Obie strony dialogu muszą „z wzajemną powagą traktować swój

¹⁰³⁹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 313.

¹⁰⁴⁰ Cf. С.С. Хоружий, *Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания*, [w:] *Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке*, ред. Д. Спивак, Н. Таббара, Фкиц эйдос, СПб.–Бейрут 2009, s. 10–22.

¹⁰⁴¹ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2012, №8, s. 17.

¹⁰⁴² Ibidem.

¹⁰⁴³ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, «Znak» 2002, nr 9(568), s. 111.

¹⁰⁴⁴ J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, „European Journal of Philosophy” 2006, nr 1(14), s. 2, 4.

wkład wnoszony w publiczne roztrząsanie kontrowersyjnych tematów”¹⁰⁴⁵. Zdaniem Habermasa, „zsekularyzowani obywatele nie mogą, o ile występują w swej roli obywatela jako członka państwa, odmawiać z zasady religijnym obrazom świata pewnego potencjału prawdziwościowego, ani też kwestionować prawo wierzących współobywateli, by swój wkład do publicznych dyskusji wnosili, posługując się językiem religijnym”¹⁰⁴⁶. W społeczeństwie postsekularnym świadomość religijna musi być zdolna do postrzegania własnej wiary refleksyjnie, niejako z zewnątrz. Świadomość sekularna powinna natomiast odrzucić scientystyczną koncepcję rozumu¹⁰⁴⁷.

Dopuszczając religię do publicznego dyskursu, pozwalając osobom religijnym bronić własnych przekonań w języku religijnym, Habermas nie godzi się na wdrażenie dyskursu religijnego do publicznego i politycznego życia ¹⁰⁴⁸. Filozof stawia szereg ograniczeń wobec tego dyskursu: „po pierwsze, religijna świadomość musi uporać się z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie z innymi wyznaniem i religiami. Po drugie, musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie. Wreszcie, religijna świadomość musi uznać przesłanki państwa konstytucyjnego, oparte na moralności świeckiej. Bez tych aktów refleksji „monoteizmy w bezwzględnie zmodernizowanym społeczeństwie wytwarzają destrukcyjny potencjał”¹⁰⁴⁹. Postsekularyzm jest o tyle przydatny, o ile sprzyja zachowaniu równowagi i porozumienia, albowiem „społeczna więź, która wywodzi się z wzajemnego uznania, nie mieści się jednak bez reszty w pojęciach kontraktu, racjonalnego wyboru i maksymalizacji korzyści”¹⁰⁵⁰. Według Habermasa „we własnym interesie każdego państwa konstytucyjnego leży ostrożne obchodzenie się z tymi wszystkimi źródłami kultury tudzież ich chronienie, które stanowią o tym, iż żywotność zachowuje świadomość normatywna obywateli oraz ich solidarność”¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁵ J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, tłum. A.M. Kaniowski, [on-line] www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_ratzinger_tlumaczenie_i_v.doc [dostęp: 12.01.2022].

¹⁰⁴⁶ Ibidem.

¹⁰⁴⁷ Cf. J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, op. cit., s. 15, 16.

¹⁰⁴⁸ Cf. ibidem, s. 10.

¹⁰⁴⁹ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, op. cit., s. 106.

¹⁰⁵⁰ Ibidem, s. 111.

¹⁰⁵¹ J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy...*, op. cit., [s.n.].

Charles Taylor (ur. 1931), również zastanawiający się nad fenomenem Postsekularyzmu, uważa za nieadekwatną analizę społeczeństwa opartą na dychotomii sekularne – religijne. Filozof podkreśla pluralistyczny charakter dzisiejszych społeczeństw, dopuszcza możliwość bardzo odmiennych podejść do religii¹⁰⁵². W tej różnorodności samej religii nie należy nadawać uprzywilejowanego miejsca. Religia stanowi bowiem tylko jeden z wielu czynników wpływających na kształtowanie rozmaitych typów indywidualnej czy zbiorowej świadomości. Tak samo nie należy, jego zdaniem, faworyzować światopoglądu sekularnego. Habermas postuluje zachowanie prymatu rozumu sekularnego nad religijnym. Taylor natomiast zauważa, że rozum sekularny nie był w stanie stworzyć ani zadowalającego systemu etyki politycznej, ani uzasadnienia fundamentalnych praw człowieka jak na przykład prawo do życia. Wobec powyższego „państwo nie powinno być chrześcijańskim, islamskim lub judaistycznym, ale zarazem ono nie może też być marksistowskim, kantowskim lub utylitarystycznym”¹⁰⁵³.

Według Stoeckl trzech wymienieni autorzy, jako przedstawiciele świadomości sekularnej, rozpatrują Postsekularyzm przede wszystkim na sposób normatywny, jako ideologię. Przy tym „Habermas i Rawls bronią prawo religii na własne miejsce w sferze publicznej wcale nie dlatego iż oni są przekonani w przewadze religijnego punktu widzenia, nie dlatego że sami mają religijną świadomość”¹⁰⁵⁴. Czynią to, wychodząc z zasad demokratyzmu, nie godzą się z nadaniem dyskursowi sekularnemu żadnych preferencji w porównaniu do dyskursu religijnego. Mogłoby to bowiem zagrażać wyparciem religijnych obywateli z życia publicznego. Natomiast Taylor jako przedstawiciel konserwatywnej ideologii, broni praw religii z racji etycznych. Według niego religia musi być obecna w społeczeństwie jako podstawa moralności¹⁰⁵⁵. Przy tym jednak wszyscy wymienieni autorzy nie próbują spojrzeć na fenomen postsekularyzmu od strony antropologicznej, jak to czyni Choruży.

Dobrym przykładem próby podolania konfrontacji Sekularnego i Religijnego może służyć myśl protestanckiego teologa Dietricha Bonhoeffera (1906–1945), autora koncepcji „wiary bez religii”¹⁰⁵⁶. Jego zdaniem, tradycyjny pogląd na Boga jako tego, który interweniu-

¹⁰⁵² Cf. Ch. Taylor, *Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung*, „Transit. Europäische Revue” 2010, nr 39 (Den Säkularismus neu denken), s. 11.

¹⁰⁵³ Cf. ibidem, s. 27, 21.

¹⁰⁵⁴ К. Штёкль, *К определению «постсекулярного»*, op. cit., s. 56.

¹⁰⁵⁵ Cf. ibidem.

¹⁰⁵⁶ Cf. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Christian Kaiser Verlag, Monachium 1970.

je w wydarzenia świata, który jest narzędziem do wytłumaczenia wszelkich tajemnic, już umarł. Według Bonhoeffera zadaniem teologii ma być niereligijna interpretacja biblijnych pojęć, której podstawą jest osoba cierpiącego na krzyżu Chrystusa. Chrześcijaninem jest dziś ten, który bierze „udział w cierpieniu Boga w świeckim życiu, [gdyż] Jezus nie wzywa do nowej religii, lecz do życia”¹⁰⁵⁷. Teolog krytykuje ponadto podział na świecki oraz religijny obszary. Wkraczając do rzeczywistości ludzkiej, Chrystus scalił ze sobą, oba te wymiary: „Kościół nie stoi tam, gdzie zawodzi możliwość ludzka, na granicy, tylko w centrum wsi”¹⁰⁵⁸. Zdaniem Bonhoeffera, świat zmierza w stronę radykalnego sekularyzmu i jest to proces nieodwracalny. Wobec tego chrześcijaństwo musi się zmienić. Chrystus ma się stać Panem także dla osób niereligijnych. Istotą bezreligijnej interpretacji chrześcijaństwa jest umiejscowienie Boga „w centrum, wśród i dla ludzi”¹⁰⁵⁹.

Komentując te idee niemieckiego teologa, Choruży zauważa, że zapowiadany przez niego koniec religii nie nastąpił. Zamiast tego doszło do jej powrotu. Wobec tego „strategia dobrowolnej kapitulacji świadomości religijnej nie jest usprawiedliwiona; ale w równej mierze [...] nie jest uzasadniona konfrontacja religijnej i sekularnej świadomości”¹⁰⁶⁰. Obydwie należy dziś rozpatrywać jako „przeciwstawne skrajności, tworzące binarną opozycję, której każdy biegun nie daje adekwatnego rozwiązania”¹⁰⁶¹. Właściwa strategia dialogu prowadzi przez dekonstrukcję tej opozycji. Jednym ze sposobów tej dekonstrukcji jest przyjęcie paradygmatu postsekularnego opartego na zasadzie dialogicznego partnerstwa.

Podjmując głos w kwestii relacji Religijnego i Sekularnego, Joseph Ratzinger występuje z krytyką koncepcji „rozumu, który pozostaje głuchy na to, co boskie, i spycha religię w sferę subkultury”¹⁰⁶². Według niego świadomość sekularna musi mieć charakter samokrytyczny, powinna uznać „rozum wiary” za pełnowartościową intelektualną formację ludzką. Aby to się stało możliwym, należy odrzucić pozytywistyczną koncepcję rozumy. Koniecznym jest opracowanie poszerzonego, postpozytywistycznego postrzegania rozumy. Ratzinger, podobnie Habermas, określając pewną formę paradygmatu postsekularnego, nie ogranicza się

¹⁰⁵⁷ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, W drodze, Poznań 1997, [s.n.].

¹⁰⁵⁸ Ibidem, [s.n.].

¹⁰⁵⁹ Cf. S. Madejski, *Dietrich Bonhoeffer – Bezreligijne chrześcijaństwo*, „Kairos. Magazyn Koła Teologów Ewangelickich” 2015, nr 3, [s.n.].

¹⁰⁶⁰ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

¹⁰⁶¹ Ibidem, [s.n.].

¹⁰⁶² Cf. J. Ratzinger, *Wiara, rozum i uniwersytet...*, op. cit., [s.n.].

sferą polityczną czy społeczną. Obaj autorzy umieszczają dialog Religijnego i Sekularnego w kognitywną i epistemologiczną perspektywę. W ten sposób przedmiotem dialogu staje się relacja wiary i wiedzy. Właśnie to zagadnienie przez wieki znajdowało się w centrum uwagi myśli zachodniej, zarówno katolickiej, jak i świeckiej. Filozof rosyjski pozycjonuje podejście Ratzingera jako „katolicki wariant Postsekularyzmu”¹⁰⁶³.

Zdaniem Chorużyja, wszystkie przytoczone wyżej podejścia do fenomenu Postsekularyzmu mają redukcjonistyczny charakter. Przede wszystkim, przedstawiają relację Religijnego i Sekularnego wyłącznie na płaszczyźnie politycznej lub społecznej. A przecież „pozycja religii w społeczeństwie zależy od wszystkich wymiarów i aspektów rzeczywistości, nie tylko politycznych, ale też antropologicznych, kulturowych czy duchowych”¹⁰⁶⁴. Brane pod uwagę interpretacje Postsekularyzmu zostały sformułowane przez autorów katolickich, protestanckich oraz przez przedstawicieli liberalizmu zachodniego. Jednak przedmiotem dialogu postsekularnego jest rola i miejsce religii jako takiej. Dlatego musi on uwzględniać głosy przedstawicieli innych religii obecnych dziś w świecie¹⁰⁶⁵. Każda z nich, w tym też – Prawosławie, ma własną historię relacji ze świadomością sekularną. W każdej z nich podobny dialog ma własną specyfikę. Bez uwzględnienia głosu przedstawicieli innych religii „kształtowanie postsekularnego społeczeństwa stanie się odgórną reformą dokonywaną według programów pochodzących z zachodnich centrów bazujących na ideologii liberalnej”¹⁰⁶⁶. Istnieje więc potrzeba uzupełnienia rozważań wokół Postsekularyzmu przez myśl prawosławną. Ponadto, ten fenomen należy przedstawić w jego wymiarze antropologicznym. Podobne zadanie podejmuje właśnie SA.

10.3. Antropologiczny wymiar Religijnego w świetle Antropologii Synergicznej

Myśl prawosławną, nie lekceważąc znaczenie problematyki epistemologicznej, nie stawiała ją w centrum swojej uwagi. W prawosławiu „najważniejszym elementem życia religijnego jest żywe, autentyczne doświadczenie duchowe, [...] ascetyczna, sakramentalna i eschatologiczna więź z Chrystusem. Bazową i konstytutywną charakterystyką osoby służy przeżywane przez

¹⁰⁶³ Cf. С.С. Хоружий, *Православный взгляд на...*, op. cit., s. 77.

¹⁰⁶⁴ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 20.

¹⁰⁶⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Православный взгляд на...*, op. cit., s. 76.

¹⁰⁶⁶ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 20.

osobę doświadczenie”¹⁰⁶⁷. Dlatego „świadomość sekularna i sekularny człowiek są przez świadomość prawosławną postrzegane, przede wszystkim nie jako podmioty refleksyjnego rozumu i poznania, ale jako nosiciele pewnego przeżytego doświadczenia”¹⁰⁶⁸. Zdaniem autora SA, dialog prawosławnej świadomości ze świadomością sekularną jest możliwy raczej nie na płaszczyźnie epistemologicznej (jak w tradycji katolickiej), ale na gruncie doświadczenia antropologicznego przeżywanego przez strony dialogu. Aby było to możliwe, należy wyeksplikować antropologiczne treści prawosławnej wersji paradygmatu postsekularnego,

Według Chorużyja w dialogu ze świadomością sekularną „świadomość katolicka dąży do utwierdzenia przede wszystkim uniwersalnej wartości rozumu, wiary jako drogi do prawdy”¹⁰⁶⁹. Natomiast uczestnicząca w dialogu z Sekularnym świadomość prawosławna „utwierdza ogólnoludzką wartość i autentyczność żywego doświadczenia duchowego, jego niezbędność [...] do kształtowania całościowej osoby ludzkiej”¹⁰⁷⁰. Biorąc pod uwagę specyfikę prawosławnego pojmowania relacji Religijnej i Sekularnej, „w konkretnych wcieleniach dialogu postsekularnego szczególną rolę musi odgrywać relacja osobowa”¹⁰⁷¹. Dzieje się tak dlatego, że jako że „dialog na gruncie przeżywanego doświadczenia, tym bardziej doświadczenia duchowego, jest ciężko realizować w formalnych oraz instytucjonalnych ramach”¹⁰⁷². W takim dialogu bowiem „przekazywane są treści egzystencjalne niosące na sobie pieczęć unikatowości, osoby oraz jej [niepowtarzalnej] drogi”¹⁰⁷³. Dlatego, w przekonaniu Chorużyja, dialog postsekularny powinien przybierać formę nieformalnych relacji, spotkań nieformalnych grup. Ich treścią będzie wymiana przeżytych doświadczeniem.

Jednak temat relacji osobowej dotyczy nie tylko i nie tyle zewnętrznych form postsekularnego dialogu. Dla duchowości prawosławnej pojęcie osoby ściśle się wiąże z kategorią Boskiej hipostazy. W chrześcijaństwie wschodnim „Boski byt jest przedstawiany jako osobowy byt-relacja, praktyka ascetyczna jest zaś widziana [...] jako relacja z Bogiem (*Богообщение*)”¹⁰⁷⁴. Owocem uprawiania tej praktyki są „coraz doskonalsze formy [świado-

¹⁰⁶⁷ С.С. Хоружий, *Православный взгляд на...*, op. cit., s. 77.

¹⁰⁶⁸ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

¹⁰⁶⁹ С.С. Хоружий, *Православный взгляд на...*, op. cit., s. 77.

¹⁰⁷⁰ Ibidem.

¹⁰⁷¹ Ibidem.

¹⁰⁷² Ibidem.

¹⁰⁷³ Ibidem.

¹⁰⁷⁴ Ibidem.

mości poznania] aż do ujrzenia Boga twarzą w twarz”¹⁰⁷⁵. W perspektywie świadomości prawosławnej, jako uczestnika dialogu postsekularnego, „relacja osobowa stanowi nie tylko preferowany sposób takiego dialogu, ale [...] sam jego przedmiot”¹⁰⁷⁶. Dialogiczne partnerstwo ze świadomością sekularną jest w tym przypadku budowane nie na płaszczyźnie epistemologii, ale na gruncie przeżywanego doświadczenia. Treścią ostatniego jest „budowanie osoby poprzez udział w Boskim bycie, próba odpowiedzi na główne pytanie życiowe: *kim jesteś?*”¹⁰⁷⁷. Jak podkreśla Choruży, uczestnicząc w postsekularnym dialogu, świadomość prawosławna dąży do umiejscowienia tego pytania w problematykę osobowych struktur współczesnego człowieka. Wchodząc w dialog z rozumem sekularnym, taka świadomość musi podkreślać ogólnoludzką wartość prawosławnego obrazu człowieka.

Zagłębienie w problematykę relacji oraz osoby prowadzi do poszerzenia dialogu postsekularnego. Prawosławna koncepcja osoby stanowi część prawosławnej antropologii. Jej istotną cechą jest całościowość (*холизм*), integralność. W perspektywie prawosławnej „aktualizacja konstytutywnej relacji człowieka ku Bogu jest sprawą nie tylko intelektu lub świadomości człowieka”¹⁰⁷⁸. Taka aktualizacja dotyczy całej ludzkiej istoty, biorą w niej udział „wszystkie poziomy ludzkiej organizacji, łącznie z wymiarami cielesnymi”¹⁰⁷⁹. Inaczej mówiąc, w antropologii prawosławnej „człowiek jest postrzegany nie jako kartezjański podmiot poznania lub kantowski podmiot etyczny, nie jako opozycja duszy i ciała, jak w pogańskim platonizmie: on stanowi całościową jedność ducha, duszy i ciała”¹⁰⁸⁰. Tę antropologię budowano nie jako abstrakcyjny teoretyczny dyskurs, ale dyskurs wychodzący z bezpośredniego ascetycznego doświadczenia wznoszenia się ku Bogu. Właśnie w takim doświadczeniu miała się kształtować osoba oraz tożsamość człowieka.

Biorąc pod uwagę powyższą specyfikę myśli prawosławnej, Choruży tworzy własną koncepcję Postsekularnego. On podkreśla, iż kategorie Religijnego i Sekularnego postrzega się zazwyczaj jako dwie odmienne formacje świadomości. W tej perspektywie pierwsza wyz-

¹⁰⁷⁵ Ibidem.

¹⁰⁷⁶ Ibidem, s. 77–78.

¹⁰⁷⁷ Ibidem, s. 78.

¹⁰⁷⁸ С.С. Хоружий, *Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t. 2, РХГА, Санкт Petersburg 2012. s. 300.

¹⁰⁷⁹ Ibidem, s. 300–301.

¹⁰⁸⁰ С.С. Хоружий, *Православный взгляд на...*, op. cit., s. 78.

nacza się poprzez konstytutywną relację ku transcendentnemu (Absolut, Bóg), druga zaś – poprzez relację ku immanentnemu (nieświadomość, społeczeństwo). Sekularna świadomość oraz świadomość religijna realizują odmienne paradygmaty osobowej konstytucji i dlatego odpowiadające im indywidua mają odmienne struktury tożsamości¹⁰⁸¹.

Mimo że pojęcie osoby stanowi dla Chorużyja bazową antropologiczną kategorię, on nie utożsamia poziomu antropologii z poziomem personologii. „Formacja antropologiczna” nie jest dla niego tożsama z „formacją personologiczną”. Według filozofa rosyjskiego dowolna formacja antropologiczna może zawierać w sobie naraz odmienne personologiczne formacje. Dwa wymienione wyżej typy świadomości, religijny oraz sekularny, mogą należeć zarówno do jednej, jak i do różnych formacji antropologicznych¹⁰⁸². Ponadto Choruży nie utożsamia „konstytucji osoby” z „konstytucją człowieka”. Ostatnia obejmuje bowiem też „konstytucję cielesną”. Religijnej oraz sekularnej świadomości odpowiadają nie tylko odmienne konstytucje osoby, ale też odmienne paradygmaty konstytucji człowieka, odmienne „formacje antropologiczne”. W kontekście SA można więc mówić o „Człowieku Religijnym” oraz „Człowieku Sekularnym”¹⁰⁸³. W ten sposób pojęcie Postsekularnego uzyskuje wymiar antropologiczny. Teraz ono się jawi jako „dualistyczna antropologiczna konfiguracja” zawierająca w sobie zarówno Religijnego, jak i Sekularnego Człowieka, konfiguracja realizująca ich dialogiczne partnerstwo. Inaczej mówiąc, relacja Religijnego i Sekularnego jawi się w SA jako relacja dwóch odmiennych paradygmatów konstytucji człowieka¹⁰⁸⁴.

Dalej rozpatrzymy sam postsekularny paradygmat pod względem jego antropologicznych treści i zakładanych w nim struktur osobowych. Przedstawię analizę relacji Religijnego i Sekularnego oraz fenomenu Postsekularyzmu dokonaną przez Chorużyja. Prześtawimy formacje antropologiczne odpowiadające religijnej i sekularnej świadomości.

Jak podkreśla filozof rosyjski, w każdej ze światowych religii rolę jądra, wyrażającego sposób realizacji aktualnej relacji lub spotkania z innym horyzontem bytowym, pełni odpowiednie doświadczenie religijne. W nim powinno dojść do „ontologicznego otwarcia” człowieka. Osiągnięciu podobnej otwartości służy meta-antropologiczna praktyka duchowa, znajdująca się u podłoża każdej niemalże religii¹⁰⁸⁵. W swej istocie taka praktyka jest rodza-

¹⁰⁸¹ Cf. С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

¹⁰⁸² Cf. ibidem, [s.n.].

¹⁰⁸³ Cf. ibidem, [s.n.].

¹⁰⁸⁴ Cf. ibidem, [s.n.].

¹⁰⁸⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 22.

jem „praktyki siebie” opisaną przez Foucaulta jako konsekwentna droga samoprzemiany człowieka. Jednak, w odróżnieniu od tych ostatnich, w praktyce duchowej dochodzi do aktualnej przemiany samego sposobu istnienia człowieka. Wypracowaniu oraz kultywowaniu praktyki duchowej zajmuje się „Tradycja Duchowa” rozumiana jako wspólnota. Aktualizując doświadczenie ontologicznego otwarcia, praktyka duchowa uzyskuje konstytutywny antropologiczny charakter. W trakcie jej realizacji kształtują się bowiem struktury osoby i tożsamości człowieka, powstaje formacja Człowieka Ontologicznego¹⁰⁸⁶.

Tradycja Duchowa stanowi stosunkowo marginalną wspólnotę adeptów danej religii. Społeczna rola takiej wspólnoty może się wydawać nieistotną. Z drugiej jednak strony, formacja Człowieka Ontologicznego konstytuowana w łonie tej tradycji odgrywa fundamentalną antropologiczną rolę. Pozostając dominującą formacją w ciągu stuleci, ona bowiem realizuje jeden z trzech bazowych toposów Granicy Antropologicznej¹⁰⁸⁷. W perspektywie SA kultywowane w Tradycji Duchowej doświadczenie jest źródłem pełnowymiarowej konstytucji człowieka. Tradycja Duchowa uzyskuje kluczowe znaczenie dla kształtowania struktur osobowości i tożsamości, mimo iż nigdy nie staje się tradycją o szerokim społecznym zasięgu. Wypracowywane w niej „doświadczenie samoprzemiany człowieka w kierunku aktualnej bytowej transformacji – to specyficzna sztuka, w której rządzą ściśle wyrafinowane metody”¹⁰⁸⁸. Takie doświadczenie stanowi „kwintesencję tego, co dana religia określa jako cel człowieka, jako jego przeznaczenie; dlatego w powszechnej świadomości jest ono postrzegane jako wysoce wartościowe i atrakcyjne”¹⁰⁸⁹.

W ten sposób Tradycja Duchowa staje się jądrem różnorodnych pozainstytucjonalnych praktyk i strategii życiowych. Na przykład w obszarze Prawosławia niepodważalny autorytet tradycji hezychazmu spowodował wyłonienie, już poza jej obszarem, licznych świeckich praktyk. Kultywowano w nich elementy hezychastycznej sztuki modlitwy i uwagi, walki z namiętnościami oraz wyciszenia, sięgano po radę starców¹⁰⁹⁰. Tę klasę praktyk Choruży określa jako „praktyki przylegające” (*примыкающие практики*), natomiast wspólnotę kultywującą je – jako „warstwę przylegającą” (*примыкающий слой*) odpowiedniej Tradycji

¹⁰⁸⁶ Cf. ibidem, s. 23.

¹⁰⁸⁷ Cf. ibidem.

¹⁰⁸⁸ Ibidem, s. 24.

¹⁰⁸⁹ Ibidem.

¹⁰⁹⁰ Cf. ibidem.

Duchowej¹⁰⁹¹. W tej warstwie doświadczenie praktyki duchowej jest przekazywane na poziom społecznego bycia. Jest to miejsce spotkania świadomości religijnej ze świadomością świecką. Za pośrednictwem „przylegającej warstwy” pewne elementy doświadczenia zdobywanego, weryfikowanego i przekazywanego w praktyce duchowej utrwalają się w rzeczywistości społecznej, stają się podstawą całej formacji antropologicznej. Jeśli z Tradycji Duchowej do warstwy przylegającej są przekazywane wzorce wewnętrznie spójnej konstytucji ludzkiej, dominującą formacją antropologiczną w danym społeczeństwie staje się Człowiek Ontologiczny¹⁰⁹².

Wobec powyższego stwierdzamy za Chorużyjmem, że w wymiarze antropologicznym sferze religijnej odpowiada formacja Człowieka Ontologicznego. Jest ona wiązana przede wszystkim „nie z instytucjami religijnymi, ale z duchowym jądrem religii, z Tradycją Duchową oraz Praktyką Duchową”¹⁰⁹³. Natomiast „w oddalonych od jądra danej religii obszarach antropologiczne struktury ich uczestników mogą być dalekie od Człowieka Ontologicznego”¹⁰⁹⁴. W sytuacji, gdy religię, wraz z odpowiednią Praktyką duchową, usuwa się z życia społecznego, wyeliminowaniu ulega też formacja Człowieka Ontologicznego.

10.4. Antropologiczny wymiar Sekularnego w świetle Antropologii Synergicznej

Przejdźmy do opisu Sekularnego w kategoriach SA. Choruży przestawia go w ujęciu historycznym, jako proces sekularyzacji, który ściśle się łączył ze zmianami dominującej „formacji antropologicznej”. Filozof rosyjski zakłada, iż „w każdym okresie historii istnieje pewna dominująca formacja antropologiczna”¹⁰⁹⁵. Odpowiednio, „proces historyczny może być przedstawiony w swej antropologicznej treści, jako następstwo tych dominujących formacji”¹⁰⁹⁶. W Średniowieczu Sekularne jeszcze nie istniało jako autonomiczny, w stosunku do Religijnego, obszar społecznego bycia. Taki obszar zaczyna się kształtować, początkowo w ideologicznym i filozoficznym wymiarach, dopiero w Renesansie. Wówczas „człowiek

¹⁰⁹¹ Cf. ibidem.

¹⁰⁹² Cf. ibidem.

¹⁰⁹³ Ibidem, s. 25.

¹⁰⁹⁴ Ibidem.

¹⁰⁹⁵ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

¹⁰⁹⁶ Ibidem, [s.n.].

stopniowo odrzuca ontologiczne otwarcie jako zasadę własnej konstytucji”. Przy tym, „relacja do Granicy Ontycznej człowieka jeszcze nie ujawnia się, podczas gdy relacja ku Granicy On-tologicznej jest aktywnie wypierana. W ten sposób człowiek traci relację z Granicą Antropo-logiczną jako taką”¹⁰⁹⁷.

Cezurę w istnieniu Sekularnego jako zwartej stanowiska obejmującego własną wizję świata i społeczeństwa, własny kognitywny paradygmat i system wartości, stanowi dla autora SA, filozofia Kartezjusza. W tej myśli „nie tylko zostaje odrzucona aktualizacja relacji ku Bogu, czyli ontologiczne otwarcie, w roli drogi oraz zasady konstytucji człowieka, [...] ale zaznacza się też konstruktywna alternatywa, pewien odmienny paradygmat konstytucji [człowieka]”¹⁰⁹⁸. Choruży przekonuje, że Kartezjusz widzi człowieka przede wszystkim jako podmiot poznania. Głównym zadaniem tak rozumianego człowieka jest intelektualne odkrywanie otaczającego świata. Wobec tego „paradygmat konstytucji człowieka odpowiada w danym przypadku konstytuowaniu człowieka w poznaniu”¹⁰⁹⁹. Przy tym, „nie negując istnienia rzeczywistości boskiej, Kartezjusz usuwa ją z horyzontu poznania, przyjmując, że relacja człowieka do niej ma inny, niekognitywny charakter”¹¹⁰⁰. Taka sekularyzacja rozumu implikuje głębszą, antropologiczną sekularyzację: „Człowiek Kartezjusza, człowiek nowożytny, konstytuuje się już nie poprzez aktualizację swojej relacji ku Bogu. W ten sposób on przestaje być Człowiekiem Ontologicznym. Jego konstytucja formuje się w poznawaniu empirycznego świata natury – w poznawaniu, które ponadto zakłada instrumentalne i technologiczne oswajanie”¹¹⁰¹.

W każdym akcie poznania, zarówno empirycznego jak też intelektualnego, człowiek otwiera się na poznawany przedmiot. Odpowiednio, „konstytucję przez poznanie” można traktować jako jedną z reprezentacji „uniwersalnego paradygmatu konstytucji człowieka”. Jednak doświadczenie poznawania rzeczy zewnętrznych nie jest, z punktu widzenia SA, granicznym doświadczeniem człowieka. Tak rozumiane poznanie nie należy do Granicy Antropologicznej. Zatem „w podobnym «kognitywnym otwarciu» może się formować je-

¹⁰⁹⁷ С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2010, s. 644– 645.

¹⁰⁹⁸ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 25.

¹⁰⁹⁹ Ibidem.

¹¹⁰⁰ Ibidem.

¹¹⁰¹ Ibidem.

dynie częściowa (*участняющая*), nie zaś pełna konstytucja człowieka jako takiego”¹¹⁰². Kartezjusz opisuje człowieka odwołując się do klasycznej metafizyki wraz z jej bazową koncepcją niezmiennej natury człowieka. W takim ujęciu konstytucja człowieka podobnie jak i konstytucja dowolnego fenomenu kształtuje się przez aktualizację jego wewnętrznej natury (istoty). Przy tym aktywność poznawcza była jednym ze sposobów aktualizacji natury człowieka. Jednak w aktach empirycznego poznania „nie mogła się kształtować pełna konstytucja człowieka, która by odzwierciedlała wszystkie wymiary jego istnienia i świadomości”¹¹⁰³. Wobec tego koncepcja „kognitywnej konstytucji” człowieka musiała być uzupełniona przez postulowaną nieskończoność świata oraz procesu jego poznania¹¹⁰⁴.

Powyższa formacja nie jest związana z Granicą Antropologiczną. W tym przypadku konstytuujące człowieka doświadczenie „nieskończonego poznawania nieograniczonego świata” nie ma bowiem charakteru granicznego. Na skutek przyjęcia tezy o nieskończoności świata oraz jego poznania, odrzucono sama możliwość jakiegokolwiek granicznego doświadczenia. Taką antropologiczną formację Choruży określa więc jako Człowieka Bezgranicznego. Z pozycji „Antropologii Granicy” konstytucja takiego człowieka, dokonująca się poza jakimkolwiek „doświadczeniem Granicy”, nie może być pełną. Jak podkreśla filozof rosyjski, „«nieskończony Wszechświat», traktowany jako konstytuujące Inne dla człowieka, okazuje się ułomną, nieokreśloną instancją. Jej kluczowy predykat, nieskończoność, ma bowiem negatywną naturę – utwierdza raczej nie posiadanie [jakiegokolwiek jakości] ale brak. Predykat nieskończoności nie odsyła do żadnych pozytywnych treści, poprzez relację do których człowiek mógłby się formować”¹¹⁰⁵. Relacja z nieskończonością obdarza człowieka jedynie predykatem „możliwości nieskończonego rozwoju”¹¹⁰⁶. Nieskończoność nie może wystąpić w roli formotwórczego czynnika. Dlatego Człowiek Bezgraniczny uzyskuje „mieszaną konstytucję”. Składają się na nią, oprócz elementów kognitywnej i instrumentalnej konstytucji, także elementy innych formacji antropologicznych¹¹⁰⁷.

¹¹⁰² Cf. *ibidem*, s. 26.

¹¹⁰³ *Ibidem*.

¹¹⁰⁴ Cf. *ibidem*; С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, *op. cit.*, s. 645.

¹¹⁰⁵ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, *op. cit.*, s. 26.

¹¹⁰⁶ Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, *op. cit.*, s. 646.

¹¹⁰⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, *op. cit.*, s. 26.

Człowiek Bezgraniczny jest formacją odpowiadającą nowożytnej i oświeceniowej sekularyzacji¹¹⁰⁸. Według Chorużyja właśnie z nią się wiąże strategia wyparcia i marginalizacji religii, doktryna nieskończonego poznania świata oraz technologicznego postępu¹¹⁰⁹. Człowiek Bezgraniczny (wraz z opisaną w następnym rozdziale formacją *Homo technicus*, konstytuowaną w wyniku technicznej aktywności człowieka), mimo utraty dominującej pozycji, zachowuje swój wpływ do dziś. Dana formacja jest oparta na absolutyzacji rozumu, na kulcie rozumu¹¹¹⁰. Rozum stanowi w tej formacji instancję, w której obszarze aktualizuje się relacja człowieka ze Wszechświatem. Aby spełniać tę funkcję, rozum musi być potencjalnie nieskończonym i wszechmogącym. Ta koncepcja rozumu jest nieodłączna od Człowieka Bezgranicznego¹¹¹¹. Człowiek Ontologiczny nie lekceważył relacji z nieświadomością, zdawał sobie sprawy z jej wpływu, oceniając ten wpływ jako pokusę (namiętności), której nie należy ulegać. Natomiast Człowiek Bezgraniczny ignoruje nieświadomość. On interpretuje namiętności już w kluczu epistemologicznym, jako błąd. Paradoksalnie, na skutek takiego przedefiniowania nieświadomości, jej wpływ na rzeczywistość antropologiczną konsekwentnie się nasilał: „kult rozumu prowadził w królestwo szaleństwa”¹¹¹².

Od drugiej połowy XIX wieku formacja Człowieka Bezgranicznego stopniowo była wypierana przez Człowieka Ontycznego, kierującego się w swoim postępowaniu irracjonalnymi popędami¹¹¹³. Ta nowa formacja konstytuowała się przez aktualizację relacji ku ontycznie Innemu. Tego rodzaju Inny znajduje się poza horyzontem ludzkiej świadomości i doświadczenia, ale wciąż należy do tego samego co człowiek horyzontu bytowego. Podstawową reprezentacją ontycznie Innego jest dla Chorużyja nieświadomość. Odpowiadając takiemu Innemu formacją antropologiczną jest „człowiek Freuda” będący przedmiotem badań w psychoanalizie. Ta reprezentacja Człowieka Ontycznego jest konstytuowana przez aktualizację relacji z nieświadomością. W XX wieku freudyzm staje się światopoglądem, „wzorce

¹¹⁰⁸ Cf.: „[...] nie określono żadnej granicy rozwojowi ludzkich uzdolnień, że człowiek posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się, że jego postęp niezależny jest od wszelkich potęg, które chciałyby go zahamować, że jedynym jego kresem jest kres trwania globu na który rzuciła nas natura” (Nicolas de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957, s. 5).

¹¹⁰⁹ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 27.

¹¹¹⁰ Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 647.

¹¹¹¹ Cf. ibidem.

¹¹¹² Cf. ibidem, s. 648.

¹¹¹³ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

nieświadomości” uzyskały natomiast status dominującej formy granicznego doświadczenia człowieka¹¹¹⁴. Filozof rosyjski zauważa, że w utwierdzeniu dominacji Człowieka Ontycznego istotną rolę odegrały praktyki artystyczne. Według niego „kultura modernizmu ewoluowała od obszaru Człowieka Bezgranicznego, gdzie ona graniczyła z romantyzmem, do królestwa człowieka Szalonego. Początkowo artysta przeżywał «doświadczenie szaleństwa» jako w najwyższym stopniu autentyczne, odpowiedzialne i śmiertelnie niebezpieczne (świadczeniem czego są jaskrawe i tragiczne losy). Jednak już w surrealizmie artysta zaczyna świadomie eksploatować to doświadczenie. Następnym krokiem po świadomej eksploatacji była inscenizacja, była to już strategia nie w pełni zaktualizowanych przejawów należących do toposu wirtualnego”¹¹¹⁵. Szczegółowo o tym toposie, jak i odpowiadającej mu formacji Człowieka Wirtualnego będzie mowa w ostatnim rozdziale naszej rozprawy.

W kontekście omówienia fenomenu Postsekularyzmu warto pokazać relację Człowieka Ontycznego ze sferą Religijnego¹¹¹⁶. W przypadku Człowieka Bezgranicznego relacja ta wyglądała jako marginalizacja. Natomiast Człowiek Ontyczny przyjmuje wobec religii postawę odrzucenia lub jej zredukowania do mechanizmów działania nieświadomości¹¹¹⁷. Zdaniem autora SA, przyczyną podobnego radykalizmu jest nieusuwalna sprzeczność pomiędzy formacjami Ontycznego i Ontologicznego Człowieka. Ich konstytuowanie dokonuje się bowiem w dwóch odmiennych rodzajach granicznego doświadczenia¹¹¹⁸. Dla człowieka aktualizującego całym sobą relację z ontycznie Innym już nie istnieje ontologicznie Inne. Dlatego „Człowiek Ontyczny i Człowiek Ontologiczny, ontyczne oraz ontologiczne otwarcie w doświadczeniu granicznym wykluczają się nawzajem”¹¹¹⁹. W tym kontekście warto podkreślić, że formacja Człowieka Bezgranicznego, który się konstytuuje nie poprzez graniczne

¹¹¹⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая...*, op. cit., s. 648.

¹¹¹⁵ Cf. ibidem, s. 648–649.

¹¹¹⁶ Cf.: „Neuroza zastępuje w naszych czasach klasztor, do których wycofywali się wszyscy ci, których życie rozczarowało, lub też ci, którzy wobec życia czuli się słabi w stosunku do życia” (Z. Freud, *O psychoanalizie. Pięć odczytów wygłoszonych na uroczystość jubileuszu założenia Clark University w Worcester Mass* [wykład V], tłum. L. Jekels, Nakładem Księgarni H. Altenberga, Lwów 1911, s. 64–65).

¹¹¹⁷ Cf. A. Posacki, [hasło:] *Psychoanaliza*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 2, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2009, s. 206–211; Cf.: „prawdziwą formułą ateizmu jest nie *Bóg umarł*, [...] prawdziwa formuła ateizmu – to *Bóg jest nieświadomością*” (J. Lacan, *Four fundamental Concepts of Psycho-analysis*, tłum. A. Sheridan, W.W. Norton & Company 1986, Nowy Jork – Londyn 1998, s. 59).

¹¹¹⁸ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 27.

¹¹¹⁹ Ibidem, s. 28.

doświadczenie, nie jest całkowicie sprzeczna z Człowiekiem Ontologicznym i jako taka – nie wyklucza istnienia sfery Religijnego.

Ontycznie Inne, w relacji do którego konstytuuje się Człowiek Ontyczny, znajduje się poza horyzontem doświadczenia i świadomości człowieka. Pozostaje ono jednak w tym samym co człowiek horyzoncie bytowym: „ontycznie Inne stanowi dla Człowieka Ontycznego *niedostępny obszar* w granicach jego [własnego] sposobu bycia. Jest to *lokus ontycznie Innego*, wyeliminowany z percepcji oraz świadomości człowieka, podobnie do pewnego niedostępnego obszaru lub nieprzenikalnej plamy”¹¹²⁰. Zdaniem Chorużyja, obecność podobnej „plamy” nadaje konstytucji Człowieka Ontycznego fundamentalny predykat immanentnej niewystarczalności. Przykładem może tu służyć „człowiek Freuda”, który się konstytuuje w relacji z nieświadomością. Ten człowiek ma charakter pluralistyczny, albowiem „nieświadomość indukuje szereg form, swoistych *wzorców Nieświadomego* jak kompleksy, nerwice, fobie czy manie. Każdej z takich form odpowiada własny sposób konstytucji człowieka – neurotyczny, paranoidalny i inne”¹¹²¹.

Człowiek Ontyczny pozostawał dominującą formacją przez większą część wieku

Równolegle, ważne znaczenie zachowywała formacja Człowieka Bezgranicznego. Choruży zwraca uwagę, że formacja Człowieka Ontycznego znajduje się u podłoża fenomenu totalitaryzmu XX wieku, do którego on zalicza państwo nazistowskie w Niemczech oraz, bardzo arbitralnie, projekt Radziecki. Z kolei formacja Człowieka Bezgranicznego odpowiada, jego zdaniem, państwom liberalnym. Filozof zwraca przy tym uwagę, że we wszystkich trzech przypadkach miał miejsce negatywny stosunek do religii. Podobna sekularna postawa wobec religii jest charakterystyczną dla dwóch opisanych wyżej formacji antropolog-

¹¹²⁰ Ibidem.

¹¹²¹ Ibidem.

icznych¹¹²². W kontekście problematyki sekularyzmu, zarówno Bezgranicznego jak i Ontycznego Człowieka należy traktować jako „antropologiczne podłoże” procesu sekularyzacji.

Zgodnie z logiką zmian formacji antropologicznych zaproponowaną przez Chorużyja, pod koniec XX wieku dominujące pozycje uzyskuje Człowiek Wirtualny. On się konstytuuje „poprzez wyjście do wirtualnej antropologicznej rzeczywistości”¹¹²³. Podobne wyjście nie zakłada spotkania z zewnętrznym wobec doświadczenia czy świadomości Innym. Mimo to zdaniem Chorużyja mamy w tym przypadku do czynienia z doświadczeniem granicznym. Odpowiadające Wirtualnemu człowiekowi wirtualne przejawy należy uważać za graniczne z racji ich odmienności od jakichkolwiek aktualnych antropologicznych przejawów¹¹²⁴. Wobec tego Człowiek Wirtualny stanowi „reprezentację człowieka jako takiego” i posiada pełnowymiarową konstytucję. Przy tym wszelkie wirtualne fenomeny, praktyki czy struktury – to niepełne aktualizacje takich lub innych aktualnych zjawisk. W logice SA każdy fenomen odnoszący się do aktualnej rzeczywistości ma swój własny wirtualny odpowiednik. Dlatego Człowiek Wirtualny jest „nie tyle nową, samodzielną formacją antropologiczną, ile zbiorem «niepełnych aktualizacji» lub wcielen w s z y s t k i c h a k t u a l n y c h f o r m a c j i antropologicznych”¹¹²⁵. Takie wirtualne wersje aktualnych formacji realizują praktyki o charakterze wirtualnym. W ten sposób dochodzi do wirtualizacji całej sfery działalności człowieka.

W przekonaniu rosyjskiego filozofa, wymienione cechy Człowieka Wirtualnego nadają nowy charakter całej antropologicznej oraz społecznej rzeczywistości. Fundamentalny

¹¹²² Cf. С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.]. Podobna antropologizacja dyskursu politologicznego pozwala głębiej spojrzeć na znane fenomeny polityczne, ale wymaga głębszej analizy, którą w tym miejscu pominiemy. Zwróćmy jedynie uwagę, że modne dziś postawienie w jeden szereg niemieckiego nazizmu oraz próby zbudowania społeczeństwa komunistycznego jest zabiegiem wątpliwym i nieuzasadnionym. Projekt Radziecki bowiem, mimo iż w pierwszych latach istnienia wykazywał pewne powiązania z formacją Człowieka Ontycznego (np. postulowanie stworzenia nowego człowieka), z czasem przybierał coraz wyraźniejsze cechy wariacji projektu oświeceniowego i co za tym idzie, *homo sovieticus* należy, w naszym mniemaniu, postrzegać raczej jako mieszaną formację, na którą się składa nie tylko Ontyczny oraz Człowiek Bezgraniczny, ale też – Człowiek Ontologiczny. Cechy tego ostatniego przejawiały się m.in. w takich odległych od siebie fenomenach jak irracjonalne bohaterstwo w czasie Wielkiej Wojny Ojczyźnianej oraz kinematograf radziecki w schyłkowym okresie istnienia tego państwa. Oba zjawiska są, naszym zdaniem, wyrazem „doświadczenia ontologicznego otwarcia”. Jeśli popatrzeć na wspomniane wypróbowania wojenne jako pewien rodzaj czystego, granicznego antropologicznego doświadczenia, to zwycięstwo Radzieckie można postrzegać jako triumf radzieckiego Człowieka Ontologicznego nad Człowiekiem Ontycznym reprezentowanym przez stronę nazistowską.

¹¹²³ С.С. Хоружий, *Православный взгляд на...*, op. cit., s. 79.

¹¹²⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 29.

¹¹²⁵ Ibidem.

brak pełnej aktualizacji właściwy dla wirtualnych fenomenów powoduje, że sama wirtualna konstytucja też nie jest w pełni zaktualizowana. Odpowiednio, „każdy element w strukturach osobowości czy tożsamości Człowieka Wirtualnego może się okazać nie w pełni zaktualizowanym lub nieobecnym”. Wskutek tego podobne struktury stają się ułomne¹¹²⁶. Podobne braki Choruży zauważa też w strukturach Człowieka Ontycznego. Jednak w przypadku Człowieka Wirtualnego ułomność się pogłębia: „wzorce (*намтеры*) nieświadomości implikowały nie dowolne, ale ściśle określone zaburzenia tożsamości, które dawało się klasyfikować i korygować; natomiast w żywiole wirtualnym mogą być obecne niepełne aktualizacje dowolnego rodzaju, zasadniczo niedające się usystematyzować lub skontrolować”¹¹²⁷. Dlatego po zastąpieniu Człowieka Ontycznego przez Człowieka Wirtualnego dochodzi do „pogłębienia rozpadu sfery osobowej oraz nasilania destruktywnych tendencji w rzeczywistości antropologicznej”¹¹²⁸.

Kolejna zmiana formacji antropologicznych wpłynęła też na proces sekularyzacji. W wirtualnych wersjach Bezgranicznego i Człowieka Ontycznego antagonizm wobec religii przybiera charakter wirtualny. W rzeczywistości wirtualnej bowiem wszelkie konflikty czy sprzeczności nie aktualizują się w pełni. Te same sprzeczne ze sobą aktualne zjawiska w rzeczywistości wirtualnej przestają być sprzeczne. Zarazem, dochodzi do powrotu Człowieka Ontologicznego w wersji wirtualnej. Zdaniem filozofa rosyjskiego, owocem takiego powrotu jest „wirtualny powrót religii”. Przejawia się on m.in. w psychotechnikach wykorzystujących elementy praktyk duchowych oraz w rozmaitych *quasi*-religijnych ruchach¹¹²⁹.

Zdaniem Chorużyja, dziś wzajemna relacja Religijnego i Sekularnego, zarówno na antropologicznym jak też – na społecznym poziomie, przestaje mieć charakter konfrontacji i wyparcia religii ze sfery społecznej. Relacja ta przechodzi z sekularnego do postsekularnego paradygmatu. Dzieje się tak dlatego, że „wirtualna formacja antropologiczna nie odrzuca żadnej alternatywnej [wobec siebie samej antropologicznej] formacji. Wręcz przeciwnie, ona zawiera je wszystkie w sobie i zależy od nich”¹¹³⁰. Człowiek Wirtualny z łatwością akceptuje postsekularną ideę dialogu pomiędzy religijną a sekularną świadomością.

¹¹²⁶ Ibidem.

¹¹²⁷ Ibidem.

¹¹²⁸ Ibidem.

¹¹²⁹ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

¹¹³⁰ Ibidem, [s.n.].

Proces wirtualizacji dokonuje się „bądź jako pogrążenie człowieka w pewną sztucznie wytworzoną wirtualną sferę albo też jako transformacja i przejście świadomości oraz władz perceptywnych do pewnej *rozmytej optyki*, [jako] cząstkowe rozluźnienie i odłączenie funkcji kontroli, analitycznego myślenia i koncentracji”¹¹³¹. W zjawiskach wirtualnych pozostaje niezaktualizowanym szereg fundamentalnych charakterystyk aktualnego zjawiska wyznaczających jego wewnętrzną strukturę. Pogłębienie wirtualizacji niesie ze sobą niebezpieczeństwa zarówno dla osobowości człowieka (wymiar antropologiczny), jak i dla jego relacji ze światem (wymiar społeczny i ekologiczny).

Obok wirtualizacji Choruży wymienia inne trendy antropologiczne współczesności, przede wszystkim – trendy podążania ku Postczłowiekowi, hipotetycznej istocie mającej zastąpić człowieka. Przejście ku Postczłowiekowi jest postrzegane najczęściej jako problem technologiczny rozwiązywany albo w przestrzeni technologii komputerowych (Postczłowiek jako Cyborg) albo w przestrzeni technologii genetycznych (Postczłowiek jako Mutant). Najbardziej radykalną odmianą trendu podążania ku Postczłowiekowi jest trans-humanizm postulujący odejście od biologicznego podłoża istoty ludzkiej i sformatowanie świadomości człowieka w postać kodu maszynowego. Stojąca za tymi trendami formacja – to przede wszystkim Człowiek Bezgraniczny wciąż obecny obok Człowieka Wirtualnego¹¹³². Potencjalne ryzyko obecnej sytuacji, wysokie prawdopodobieństwo globalnych ekologicznych katastrof, militarnych konfliktów czy ekonomicznego kryzysu, jest tematem od dawna dyskutowanym¹¹³³. Choruży jednak mówi o innego rodzaju zagrożeniach – o antropologicznych ryzykach, o niebezpieczeństwach dla istnienia Człowieka jako takiego. Bardziej szczegółowo powiemy o nich w ostatnim rozdziale rozprawy.

10.5. Antropologiczna misja Postsekularyzmu

Podsumowując rozważania dotyczące roli poszczególnych formacji antropologicznych w kształtowaniu relacji pomiędzy Religijnym a Sekularnym, filozof rosyjski stwierdza, iż Człowiek Wirtualny jest formacją szczególnie odpowiednią do wdrażania paradygmatu postseku-

¹¹³¹ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 30.

¹¹³² Cf. ibidem, s. 31.

¹¹³³ Cf. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004.

larnego. Wciąż obecna formacja Człowieka Bezgranicznego też może się okazać zdolną do przyjęcia tego paradygmatu. Warunkiem tego będzie uświadomienie przez racjonalny rozum bezalternatywności paradygmatu postsekularnego w obliczu ryzyka „gatunkowej eutanazji” człowieka¹¹³⁴. Natomiast podporządkowana wzorcom nieświadomości formacja człowieka Ontycznego jest definitywnie niezdolna do zmiany wrogiej postawy wobec religii oraz do dialogu z nią¹¹³⁵.

Powyższe wywody pozwalają rosyjskiemu filozofowi na stworzenie całościowego obrazu relacji Sekularnego i Religijnego w antropologicznej perspektywie. Na scenie cywilizacji europejskiej, po wyparciu Człowieka Ontologicznego, które Choruży postrzega jako „antropologiczny aspekt zapomnienia bycia”¹¹³⁶, w roli dominującej formacji kolejno występowały Bezgraniczny, Ontyczny i Wirtualny Człowiek. Dzisiejszą sytuację antropologiczną autor SA widzi jako początek dominacji człowieka Wirtualnego. Obok niego wciąż ważną pozostaje formacja Człowieka Bezgranicznego odpowiedzialna za rozwój współczesnych technologii.

Od czasów Nowożytności przemianom formacji antropologicznych towarzyszy proces konsekwentnej redukcji, uproszczenia struktur osobowości i tożsamości człowieka¹¹³⁷. Już Człowiek Bezgraniczny, pozbawiony konstytuującego go Innego, posiadał niepełną konstytucję. On uzupełniał własne struktury osobowe w sposób eklektyczny, czerpiąc z różnych źródeł. Człowiek Ontyczny nie tworzył nawet takiej nadbudowy. Jego struktury tożsamości zawierają patologiczne braki, które w przypadku „Człowieka Freuda” mają charakter patologii, defektów czy traum. U Człowieka Wirtualnego te braki jeszcze bardziej się pogłębiły, co się przejawia w różnych wymiarach jego tożsamości oraz w realizowanych przez niego praktykach. Stopniowo ulegał przemianie sam sposób istnienia człowieka – środowiskiem naturalnym stała się dla niego nie aktualna rzeczywistość, ale nie w pełni zaktualizowana, wirtualna rzeczywistość. Dzisiejsze tendencje antropologiczne Choruży podsumowuje jako „trend Odejścia”. Jego istotą jest pełna „gatunkowa eutanazja” człowieka, zastępowanie gatunku ludzkiego przez Postczłowieka¹¹³⁸.

¹¹³⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Этанасия*, [w:] idem, *Очерки синергической антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 110–122.

¹¹³⁵ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

¹¹³⁶ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и ситуация...*, op. cit., [s.n.].

¹¹³⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и антропология*, op. cit., s. 31–32.

¹¹³⁸ Cf. *ibidem*, s. 32.

Rozpatrywany w wymiarze społecznym proces sekularyzacji jest zwykle podawany jako stopniowe uwolnienie człowieka i społeczeństwa z krępującej obecności religijnych instytucji oraz religijnych dogmatów. Jednak w perspektywie SA sekularyzacja jawi się przede wszystkim jako „utrata przez człowieka zdolności do ontologicznego sposobu otwarcia i co za tym idzie – zanik odpowiedniego paradygmatu konstytucji”¹¹³⁹. Taka tendencja inicjuje „pro-ces konsekwentnej redukcji człowieka, degradacji struktur jego osobowości, unicestwienia jego tożsamości”¹¹⁴⁰. Proces ten prowadzi w ostateczności do odejścia człowieka jako gatunku¹¹⁴¹.

Antropologiczna perspektywa patrzenia na sekularyzację implikuje nowe rozumienie relacji Sekularnego i Religijnego oraz fenomenu Postsekularyzmu. W przekonaniu Chorużyja, w Religijnym najważniejszymi są aspekty, które się wymykają analizie przeprowadzonej na poziomie społecznym. Te aspekty należy rozpatrywać na poziomie antropologicznym. Właśnie wielkie religie światowe, instytucje oraz dogmaty religijne „wytworzyły jądro doświadczenia, w którym wypracowano i przechowywano paradygmat konstytuowania człowieka poprzez ontologiczne otwarcie”¹¹⁴². Taki paradygmat zajmuje szczególne miejsce wśród innych paradygmatów konstytuowania wewnętrznych struktur człowieka. Tylko bowiem w „paradygmacie otwarcia na bycie” (ontologicznym paradygmacie otwarcia) człowiek „realizuje siebie jako obecność, tylko w nim «człowiek i bycie wzajemnie do siebie należą». On dostarcza człowiekowi maksymalny zakres i największą pełnię samorealizacji”¹¹⁴³. To właśnie „konstytuowanie człowieka poprzez jego przemienienie w układ Osoby (*превращение в строй Личности*) powołuje do życia maksymalnie zróżnicowane i złożone struktury tożsamości”¹¹⁴⁴.

W świetle powyższego „praktyki [duchowe] stanowiące jądro światowych religii i wyrażające kwintesencję ich duchowego oraz antropologicznego doświadczenia – to jedyne

¹¹³⁹ Ibidem.

¹¹⁴⁰ Ibidem.

¹¹⁴¹ Cf. ibidem.

¹¹⁴² Ibidem.

¹¹⁴³ Ibidem, s. 32–33. W tym kontekście można by stwierdzić, iż istota sekularyzacji polega na „realizacji odmowy być obecnym”, niechęci uczestniczyć w wydarzeniu (*Ereignis*). Cf.: „I’m not afraid of dying. I just don’t want to be there when it happens” (W. Allen, *Without Feathers*, Random House, Nowy Jork 1975, [s.n.]).

¹¹⁴⁴ Ibidem, s. 33.

źródło, w którym przechowuje się i odtwarza się formacja Człowieka Ontologicznego”¹¹⁴⁵. Dziś, w przekonaniu Chorużyja, istnieje potrzeba powrotu tej formacji antropologicznej. Z Człowiekiem Ontologicznym wiążą się bowiem realizacje strategii pomocnych w podołaniu lub skorygowaniu niekorzystnych trendów antropologicznych. Ostatnie są ściśle związane z procesem sekularyzacji i zagrażają istnieniu człowieka. Powrót Człowieka Ontologicznego „stwarza możliwość de-redukowania ludzkiej tożsamości, odnowienia całościowości struktur osobowości”¹¹⁴⁶.

Przeprowadzona przez Chorużyja analiza antropologiczna ukazuje fenomen Postsekularyzmu jako nowy sposób zbudowania relacji między Religijnym a Sekularnym. Jego zdaniem „przejście do paradygmatu postsekularnego dokonało się w odpowiedzi na antropologiczne zapotrzebowanie, ono jest uzasadnione od strony antropologii. Nowa konfiguracja nie tylko odpowiada obecnej rzeczywistości, ale spełnia też misję antropologicznej korekcji, harmonizowania i uzdrowienia”¹¹⁴⁷. Warunkiem tego uzdrowienia, w przekonaniu filozofa rosyjskiego, jest nie tyle powrót religii, ile powrót Człowieka Ontologicznego. Według niego bowiem „w palecie współczesnego antropologicznego doświadczenia znowu musi się pojawić autentyczne doświadczenia ontologicznego otwarcia człowieka”¹¹⁴⁸. Właśnie z Człowiekiem Ontologicznym wiąże się duchowe i antropologiczne jądro Religijnego, które musi być „przechowywane i przekazywane, pozostając przy tym sobą samym”¹¹⁴⁹. Co zaś dotyczy innych elementów składających się na fenomen Religijnego, to „zostaną one w znaczącym stopniu zmodyfikowane i poddane transformacji, ponieważ nowa konfiguracja z założenia nie może być przywróceniem żadnej sytuacji z przeszłości”¹¹⁵⁰.

W obliczu nieuniknionego pluralizmu obecnej antropologicznej sytuacji nie jest już jednak możliwa dominacja Człowieka Ontologicznego. Wobec tego „człowiek jako istota plu-ralistyczna nie ma innego wyjścia, innej strategii do przeżycia jak tylko zostać istotą dialog-iczną”¹¹⁵¹. Podobny postsekularny dialog będzie służyć normalizacji globalnej sytuacji antropologicznej. Warunkiem jest oparcie tego dialogu nie tylko na instytucjonalnej komu-

¹¹⁴⁵ Ibidem.

¹¹⁴⁶ Ibidem.

¹¹⁴⁷ Ibidem.

¹¹⁴⁸ Ibidem.

¹¹⁴⁹ Ibidem.

¹¹⁵⁰ Ibidem.

¹¹⁵¹ Ibidem.

nikacji, ale też – na komunikacji osobowej. Ponadto sukces w usunięciu niebezpieczeństwa na poziomie antropologicznym zależy od relacji pomiędzy uczestniczącymi w dialogu formacjami antropologicznymi. Wobec tego „antropologiczna misja Postsekularyzmu polega na powrocie Człowieka Ontologicznego oraz zainicjowanie dialogu wewnątrz pluralistycznej sytuacji antropologicznej”¹¹⁵². Choruży podkreśla, że postsekularny dialog ma charakter wielowymiarowy. Jest to „nie tylko dialog Religijnego i Sekularnego, ale też – dialog religii, w każdej z których powrót Człowieka Ontologicznego będzie się dokonywał we własny sposób”¹¹⁵³. Przy tym, „kształtowanie współczesnej postaci Człowieka Ontologicznego, stworzenie struktur postsekularnego dialogu – to nowe, głęboko twórcze zadanie. [...] Postsekularny paradygmat może się stać owocnym jedynie wówczas, gdy będzie mógł realizować ukryte w nim zadania antropologicznej twórczości”¹¹⁵⁴.

W paradygmacie postsekularnym buduje się dialogiczna relacja między sekularną a religijną świadomością, co „zakłada zwrócenie się ku sferze religijnego doświadczenia oraz religijnych praktyk człowieka”¹¹⁵⁵. To bowiem w nich konstytuuje się formacja Człowieka Ontologicznego. W przekonaniu filozofa rosyjskiego „odnawiając te praktyki, człowiek pokonuje zapomnienie bycia, podąża bowiem ku samorealizacji nie w bycie, ale w byciu”¹¹⁵⁶. Przy tym religijna i sekularna świadomość tworzą nową, nieznaną przed tym, konfigurację. Dlatego Postsekularyzm nie sprowadza się ku „powrotowi religii”. Misja Postsekularyzmu polega na tym, aby „w dialogu z niereligijną, sekularną świadomością [...] pokazać, w jaki sposób współczesna sytuacja człowieka może służyć nie powodem odrzucenia siebie samego, ale polem twórczej samorealizacji we wszystkich wymiarach ludzkiego istnienia”¹¹⁵⁷.

W obecnej, złożonej pod względem antropologicznym sytuacji, postsekularny dialog może, zdaniem Chorużyja, skupić się na zwalczaniu radykalnych trendów jak wspomniany „trend Odejścia”¹¹⁵⁸. Przedmiotem takiego dialogu powinna się stać analiza negatywnych antropologicznych tendencji zarówno z religijnego jak też – sekularnego punktu widzenia oraz wspólne poszukiwania odpowiedzi na nie. W przekonaniu filozofa rosyjskiego „podobne

¹¹⁵² Ibidem, s. 34.

¹¹⁵³ Ibidem.

¹¹⁵⁴ Ibidem.

¹¹⁵⁵ С.С. Хоружий, *Постсекуляризм и ситуация...*, op. cit., [s.n.].

¹¹⁵⁶ Ibidem.

¹¹⁵⁷ Ibidem, [s.n.].

¹¹⁵⁸ С.С. Хоружий, *Православный взгляд на...*, op. cit., s. 79.

partnerstwo, skupione na losie człowieka i biorące pod uwagę kluczową rolę antropologicznego doświadczenia, odpowiada prawosławnemu rozumieniu postsekularnego paradygmatu”¹¹⁵⁹. SA, łączącą w sobie religijne i sekularne podejścia do człowieka, można postrzegać jako dyskurs będący wyrazem przyjęcia postsekularnej postawy, jako dyskurs rozwijany wewnątrz postsekularnego paradygmatu¹¹⁶⁰.#

¹¹⁵⁹ С.С. Хоружий, *Антропологические измерения...*, op. cit., [s.n.].

¹¹⁶⁰ Cf. К. Штёкль, *К определению «постсекулярного»*, op. cit., s. 52.

§11. Ekologiczny wymiar współczesnego człowieka w perspektywie Antropologii Synergicznej

11.1. Zwrot ekologiczny a zwrot antropologiczny. Eschatologiczne ujęcia fenomenu techniki w myśli rosyjskiej

Celem SA jest realizacja trans-dyscyplinarnego zadania formowania nowej *episteme* wiedzy humanistycznej. Pomocną w tym jest przyjęta przez Chorużyja strategia „antropologicznej ekspansji”¹¹⁶¹. To zadanie jest spełniane w dwóch aspektach: (a) transformacja pojęciowych, epistemologicznych i metodologicznych podstaw wybranego humanistycznego dyskursu; (b) ekspansja SA w obszar najbardziej aktualnych problemów współczesności. Realizacji drugiego aspektu służy wypracowany przez filozofa rosyjskiego aparat formacji i trendów antropologicznych¹¹⁶². Za jego pomocą Choruży analizuje obecną sytuację antropologiczną, opisuje antropologiczne aspekty postsekularnego paradygmatu, interpretuje proces historyczny itd. W tym rozdziale przedstawię, wykorzystując powyższe narzędzie, obecną ekologiczną sytuację, którą filozof rosyjski ocenia jako kryzysową. Ponadto, uczyniwszy tę diagnozę za punkt wyjścia, prześlę, w jaki sposób rozumie on relację teologicznego, antropologicznego i naukowego dyskursów. W tym celu zwrócę się do filozoficznego ujęcia fenomenu techniki jako ogniwa łączącego wymiar antropologiczny z ekologicznym. Sięgnę też do koncepcji Liturgii Kosmicznej, będącej próbą wyrazić „ekologiczną misję” chrześcijanina jako pośrednika między Stwórcą a Stworzeniem w dziele „ontologicznej przemiany” tego ostatniego.

Zdaniem Chorużyja, kryzys ekologiczny przyjmuje dziś formę globalnego niebezpieczeństwa. Odpowiedzią na tę sytuację jest pogłębiająca się świadomość społeczna w kwestiach ekologicznych oraz będący jej owocem ruch ekologiczny¹¹⁶³. Pozwala to mówić o

¹¹⁶¹ Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций синергийной антропологии*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2014, №9, s. 148.

¹¹⁶² Cf. С.С. Хоружий, *Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2011, №7, s. 13–28.

¹¹⁶³ Cf. A. Papuziński, *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, [w:] J. Dębowski (red.), *Religia a ruchy ekofilozoficzne. Materiały II Olsztyńskiego Symposium Ekologicznego*, Olsztyn 1996, s. 54–63; Idem, *Filozofia ekologii: geneza, pojęcie, stanowiska, nurty*, „Problemy Ekologii” 1998, nr 2, s. 68–71.

dokonanym „zwrocie ekologicznym” implikującym zmiany w strukturze nauk przyrodniczych i humanistyki¹¹⁶⁴. Zarazem, jednym z założeń SA jest idea dokonanego w dyscyplinach humanistycznych „antropologicznego zwrotu”, zgodnie z którą „w zjawiskach i procesach współczesnej rzeczywistości wyznaczająca rola należy do [jej] antropologicznego poziomu”¹¹⁶⁵. Wobec powyższego, aby poddać ocenie ekologiczną sytuację, filozof rosyjski analizuje wzajemne powiązania ekologicznego oraz antropologicznego zwrotów. W trakcie tej analizy on nakreśla antropologiczny horyzont problematyki ekologicznej oraz wskazuje na ekologiczne wymiary zwrotu antropologicznego.

Wypracowana w SA strategia „antropologicznej lokalizacji” lub „diagnostyki trendów antropologicznych”¹¹⁶⁶, służy Chorużyju do wydobywania antropologicznych mechanizmów kształtujących obecną ekologiczną sytuację. Istota powyższej metody polega na tym, że „do wybranej dziedziny fenomenów i procesów jest przypisywana odpowiednia dziedzina antropologicznych przejawów. Ostatnim odpowiadają konkretne formacje antropologiczne, które należy wskazać”¹¹⁶⁷. Takie „antropologiczne odszyfrowanie” pozwala dostrzec formację antropologiczną stojącą za wybranym fenomenem czy procesem.

Analiza problemu ekologicznego w takim kluczu domaga się poszerzenia fenomenalnej sfery SA. W centrum jej uwagi okazuje teraz świat natury oraz relacja człowieka do niego. Ogniwem łączącym antropologię z tymi obszarami służy Chorużyju fenomenowi techniki. To bowiem za pośrednictwem techniki i technologii człowiek współdziała z otaczającym środowiskiem i naturą¹¹⁶⁸. Na poziomie empirycznym powiązania między nimi są przejrzyste – niekontrolowany wzrost produkcji oraz użycia zasobów naturalnych są głównymi przyczynami pogorszenia ekologicznej sytuacji¹¹⁶⁹. Aby jednak zgłębić antropologiczne czynniki kryzysu ekologicznego, potrzebne jest już nie *empiryczne*, ale *filozoficzne* podejście do fenomenu techniki.

¹¹⁶⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 149.

¹¹⁶⁵ Ibidem.

¹¹⁶⁶ Cf. С.С. Хоружий, *Аналитика размышления человека как методология диагностики антропологических трендов*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 13–36.

¹¹⁶⁷ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 149.

¹¹⁶⁸ Cf. С.С. Хоружий, *Восточно-христианский дискурс и проблема техники*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 553–554.

¹¹⁶⁹ Cf. A. Papużyński, *Przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego jako problem filozoficzny*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1998, nr 34, s. 99–108.

Dążąc do ujęcia problemu technicznego w wymiarze antropologicznym, autor SA odwołał się przede wszystkim do myśli Heideggera. Ten ostatni nadał rozważaniom wokół techniki wymiaru ontologicznego. Ponadto, Choruży sięga po doktrynę ekologiczną obecną *implicite* w dyskursie teologicznym chrześcijaństwa wschodniego. Oprócz tego filozof rosyjski zwraca się w stronę rodzimej tradycji filozoficznej, gdzie problematyka techniki (technologii) pojawia się głównie na marginesie antropologicznych oraz ontologicznych rozważań. W celu zrozumienia kontekstu i źródeł antropologicznej interpretacji problemu ekologicznego zaproponowanej przez autora SA niżej przedstawię wybrane koncepcje techniki wypracowane przez myślicieli rosyjskich. Następnie powiemy krótko o koncepcjach zachodnich, skupiając się przede wszystkim na filozofii techniki Martina Heideggera.

Choruży zauważa, że „w rosyjskiej religijnej świadomości wyraźne jest powiązanie, korelacja techniki z eschatologią”. Dostyc często w myśli rosyjskiej „techniczną przebudowę świata, niewyobrażalne nowości techniki intuicyjnie kojarzono z czasami ostatecznymi”¹¹⁷⁰. Zdaniem Borisa Wyszesałwcewa (1877–1954), słynną opowieść o Antychryście Włodzimierza Sołowjowa należy interpretować jako opis technokratycznego społeczeństwa: „Antychryst Sołowjowa jest prawdziwym technokrata, [...] inżynierem i czarownikiem, który zachwyca świat cudami techniki”¹¹⁷¹. Technicznemu postępowi towarzyszy „technokratyczna ideologia implikująca ogromny moralny regres, [bowiem] techniczna zasada: cel domaga się zastosowania wszystkich niezbędnych środków – przenosi się do sfery moralności, prawa i polityki”. Na skutek tego regresu w człowieku pojawia się „coś absolutnie nowego, coś głęboko starożytnego i atawistycznego, ogromny postęp łączy się z ogromnym regresem, pojawia się neandertalczyk uzbrojony bombą nuklearną”. On już „nie jest zdolny do moralnego osądzania, brakuje mu logiki serca”¹¹⁷².

Mikołaj Bierdiajew (1874–1948) z kolei zauważa, iż „nasza historyczna epoka jest zabarwiona w kolory ekonomizmu”, natomiast „życie duchowej człowieka trafiło do niewoli życia materialnego”. Podobne zniewolenie ekonomizmem „jest skutkiem utraty wszelkiej

¹¹⁷⁰ С.С. Хоружий, *Русская религиозно-философская мысль и проблема техники*, доклад на семинаре «Отношение Церкви к новым информационным технологиям (антропологический аспект)», Троице-Сергиева Лавра, май 2015 г., [on-line] <https://synergia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022].

¹¹⁷¹ Б.П. Вышеславцев, *Кризис индустриальной культуры. Марксизм, неосоциализм, неолиберализм*, Изд-во им. Чехова, Нью-Йорк 1953, s. 281; Cf. W. Sołowjow, *Krótką powieść o Antychryście*, tłum. L. Posadzy, Lumen, Wrocław 1998.

¹¹⁷² Cf. *ibidem*, s. 279–280, 283.

sakralnej sankcji życia gospodarczego”¹¹⁷³. Zadania gospodarcze, które stawia przed sobą dziś człowiek, mają bowiem na celu przede wszystkim „opanowanie natury oraz sterowanie destrukcyjnymi siłami żywiołów”. Według filozofa maszyna „burzy organiczny rytm naturalnego życia, niszczy wszelką organiczną jedność ducha i materii”¹¹⁷⁴. W ostateczności „maszyna unicestwi jedno z najdoskonalszych przejawów organicznej natury – ludzkie ciało”¹¹⁷⁵. Z drugiej jednak strony, nie da się powrócić do stanu sprzed pojawienia maszyny. Zatem „życie duchowe człowieka musi szukać całościowości i piękna na innych drogach”¹¹⁷⁶. Należy przy tym być świadomym ambiwalentnych skutków pojawienia maszyny, ona bowiem „nie tylko zniewala ludzki duch, ale zarazem uwalnia go od ograniczeń materii”¹¹⁷⁷. Wobec tego „świat powinien przejść przez triumf maszyny, ludzki duch musi wytrwać w tym procesie, musi ostatecznie uwolnić się i dojść ku wyższej całościowości”¹¹⁷⁸. Zanegowanie maszyny byłoby zaś „powrotem człowieka ku pierwotnej, niewolniczej zależności od sił żywiołu”¹¹⁷⁹. Zarazem „maszyna zawiera w sobie pierwiastek czarnej magii. Za współczesną techniką stoi psychologia czarnych magów, właściwe dla nich pożądanie władzy nad siłami natury osiąganego za pomocą zewnętrznych środków”¹¹⁸⁰. Przez technikę ujawnia się też „bardziej jasna magia bazująca na wielkiej miłości ku istocie natury. Na historyczną rolę maszyny należy patrzeć w sposób dialektyczny, o niej nie można powiedzieć po prostu «tak» lub «nie»”¹¹⁸¹. W ostateczności jednak „technika ma się przерodzić w magię, obnażyć swoją prawdziwą naturę. Obecny w technice element czarnej magii uwalnia siły, których działanie nie jest jeszcze znane i nie jest na tyle bezpieczne, jak się może wydawać”¹¹⁸².

¹¹⁷³ Н.А. Бердяев, *Философия неравенства*, Институт русской цивилизации, Москва 2012, s. 251–252 [M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2003].

¹¹⁷⁴ Ibidem, s. 255,

¹¹⁷⁵ Ibidem, s. 259.

¹¹⁷⁶ Ibidem, s. 260.

¹¹⁷⁷ Ibidem.

¹¹⁷⁸ Ibidem, s. 260.

¹¹⁷⁹ Ibidem, s. 261.

¹¹⁸⁰ Ibidem.

¹¹⁸¹ Ibidem.

¹¹⁸² Ibidem, s. 263.

Paweł Floriński (1882–1937) wysunął hipotezę pochodzenia techniki z kultu jako formy sakralnego działania (*фeyргия*). Według niego „obrzędek, zadowolając wszystkie potrzeby człowieka, zawiera w sobie też wymiar utylitarny. Ten wymiar, pozbawiony sensu duchowego, leży u źródeł gospodarki i techniki [...]. Wzrost materialnej techniki dokonuje się równoległe z szerzeniem racjonalnego pojmowania życia”¹¹⁸³. Nauka i technika rozwija się kosztem sakralnych praktyk człowieka. Należy je postrzegać jako znaki upadku: „nauka jest podobna do dwutlenku węgla lub pary, technika zaś – do popiołu po spalaniu”¹¹⁸⁴.

Najbardziej oryginalne i spójne intuicje dotyczące techniki myśl rosyjska zawdzięcza Mikołajowi Fiodorowi (1829–1903)¹¹⁸⁵. W swoim projekcie „wspólnego czynu” (*общее дело*) sugerował on, iż celem technicznej aktywności człowieka jest m.in. uzyskanie zdolności do „poznania i sterowania wszystkimi molekułami i atomami świata otaczającego”¹¹⁸⁶. Taką działalność on określa jako „liturgię poza świątynią” (*внехрамовая литургия*)¹¹⁸⁷ będącą przedłużeniem „liturgii świątynnej” (*храмовая литургия*). Połączenie ze sobą tych dwóch liturgii staje się podstawą „aktywnego chrześcijaństwa”, którego celem jest zbudowanie Królestwa Niebieskiego. Filozof postrzega postęp techniczny raczej jako proces zgodny z duchem Chrystusowym aniżeli dzieło Antychrysta, jak to czynił Sołowjow¹¹⁸⁸.

¹¹⁸³ П.А. Флоренский, *Философия культа. Опыт православной антропологии*, [w:] idem, *Собрание сочинений*, Мысль, Moskwa 2004, s. 76; cf. J. Krocak, *Paweł Florenski oczami Sergiusza Chorużego*, „Roczniki filozoficzne” 2014, 3(62), s. 5–17.

¹¹⁸⁴ Ibidem.

¹¹⁸⁵ Twórczość Fiodorowa autor SA określa jako „parafilozoficzną [...] zawierającą swoistą energię, przyciągającą siłę” właściwą raczej dla „sfery ruchów okultystycznych, charyzmatycznych sekt” aniżeli dla dyskursu filozoficznego” (cf. Ł. Leonkiewicz, *Wywiad z Sergiuszem Chorużym*, „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 2(74), s. 379).

¹¹⁸⁶ Н.Ф. Федоров, *Собрание сочинений в четырех томах*, составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой, Прогресс, Moskwa 1995–2000, t.1, s. 421 [N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński i M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012].

¹¹⁸⁷ Cf. ibidem, s. 7, 24, 89, 111.

¹¹⁸⁸ Określenie „wspólny czyn” pojawia się u Fiodorowa jako dosłowne tłumaczenie greckiego λειτουργία, które pierwotnie oznaczało właśnie „wspólny czyn” (cf. M. Milczarek, *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 129). Podobna idea Liturgii Kosmicznej pojawiająca się w dziełach Maksymy Wyznawcy służy Chorużuju podstawą do antropologicznego ujęcia problemu ekologicznego. Autor SA podkreśla, że „Liturgia Kosmiczna bazuje na ascetycznym fundamencie pozyskiwania łaski” (cf. С.С. Хоружий, *Русская религиозно-философская мысль...*, op. cit.). Jednak w koncepcji „liturgii poza świątynią” Fiodorowa kategorie łaski oraz ascezy są nieobecne.

Myśl Fiodorowa wpłynęła (od strony filozoficznej) na szereg mniej lub bardziej utopijnych teorii powstałych w pierwszej połowie XX wieku w Rosji¹¹⁸⁹. Chodzi przede wszystkim o nurt kosmizmu obejmujący rozmaite teorii postulujące potrzebę opanowania natury oraz eksploracji kosmosu¹¹⁹⁰. Do jego wybitnych przedstawicieli zalicza się Włodzimierza Wiernadskiego (1863–1945), twórcę koncepcji noosfery¹¹⁹¹ oraz Konstantego Ciołkowskiego (1857–1935), jednego z pionierów kosmonautyki¹¹⁹².

11.2. *Ontologiczne ujęcie fenomenu techniki przez Heideggera: τέχνη versus das Gestell*

Będąc świadom głębokiego powiązania zachodzącego pomiędzy rozumieniem człowieka w konkretnej epoce a panującymi w niej ekologicznymi strategiami, amerykański historyk Lynn Townsend White (1907–1987) doszukiwał się korzeni obecnego kryzysu ekologicznego już w średniowiecznym chrześcijaństwie. Podkreślając dualizm człowieka i natury, myśl średniowieczna stworzyła, zdaniem uczonego, podstawę do przedmiotowego traktowania natury w późniejszych epokach¹¹⁹³. Choruży natomiast sięga po filozoficzne ujęcie techniki wypracowane przez Marcina Heideggera w szeregu prac z przełomu lat 40. i 50.¹¹⁹⁴. Rozwijane w nich traktowanie techniki zawiera antropologiczny oraz ontologiczny aspekty. Heidegger kładzie nacisk na ontologiczny wymiar fenomenu techniki stanowiący wyraz powiązania człowieka i bycia. Niemiecki filozof wskazuje na ontologiczne aspekty ekologii, na powiąza-

¹¹⁸⁹ Naszym zdaniem, owocnym może być przemyślenie powyższych teorii, a przede wszystkim – projektu Fiodorowa oraz Ciołkowskiego pod względem ich potencjału dla dyskursu postsekularnego. Miało by to jednak sens jedynie pod warunkiem rozumienia Postsekularyzmu nie jako powrotu religii ale raczej w kluczu antropologicznym, jako nowego sposobu wybudowania relacji Religijnego do Sekularnego. Zresztą, w takim duchu można by na nowo poddać analizie ideowe podwaliny całego projektu radzieckiego, których częścią była właśnie myśl Ciołkowskiego. Z pewnością jednak, Choruży, postrzegający projekt radziecki przede wszystkim jako formę totalitaryzmu (cf. podobne, być może bardziej ideologiczne aniżeli filozoficzne, ujęcie tematu przez J. Tischnera), nie zgodziłby się z podobnym postawieniem sprawy. Kwestia słuszności podobnej interpretacji wymaga jednak głębszego namysłu wykraczającego poza temat niniejszej rozprawy.

¹¹⁹⁰ Cf. T. Obolevitch, *Między nauką a metafizyką: filozofia rosyjskiego kosmizmu*, „Semina Scientiarum” 2007, nr 6, s. 45–58.

¹¹⁹¹ Cf. В.И. Вернадский, *Биосфера и ноосфера*, Айрис-пресс, Moskwa 2012.

¹¹⁹² Cf. К.Э. Циолковский, *Космическая философия*, Эдиториал УРСС, Moskwa 2001.

¹¹⁹³ Cf. L.T. White, *The historical roots of our ecological crisis*, „Science” 1967, nr 155, s. 1205.

¹¹⁹⁴ Cf. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Wólicki, Czytelnik, Warszawa 1977.

nia ekologii z ontologią. Istotną cechą podejścia Heideggera do fenomenu techniki jest przeciwstawienie (a) rozwijanej od czasów Nowożytności współczesnej techniki (b) działaniom człowieka z użyciem narzędzi oraz instrumentów we wcześniejszych okresach historycznych. Jego zdaniem w Nowożytności doszło do przemiany samej natury techniki.

Według Heideggera instrumentalna działalność człowieka w antycznej Grecji miała charakter τέχνη – jedności rzemiosła i sztuki, technicznej oraz artystycznej aktywności człowieka. Ta szczególnego rodzaju praktyka, oprócz empirycznych celów, miała głęboką antropologiczną oraz ontologiczną treść. Właśnie poprzez tak rozumianą technikę miało się dokonywać wydobywanie (*Hervorbringen*) z ukrycia do jawności prawdy rzeczy¹¹⁹⁵. Technika w swej antycznej reprezentacji była „specyficzną aktywnością, w której wyrażała się sama unikatowa istota greckiej antyczności: służąc bezpośrednio praktycznym, codziennym celom, ona, jednocześnie była zjawiskiem, którego natura była wyznaczana przez ontologiczne oraz artystyczne strony stanowiące jedność”¹¹⁹⁶. „Wydobywanie z ukrycia do jawności” jest tym samym co ontologiczny akt „wychylenia się w otwartość (*Lichtung*) bycia”¹¹⁹⁷ oraz estetyczny akt wytworzenia¹¹⁹⁸. Jest tu zarazem obecny wymiar antropologiczny – wychylenie się w prześwit bycia stanowi misję człowieka, sposób jego samorealizacji, w którym on aktualizuje własną naturę. Jak uważa filozof niemiecki, jedność gospodarczego, estetycznego oraz ontologicznego aspektów technika zachowała do czasów Nowożytności.

W czasach Kartezjusza rodzi się natomiast fenomen współczesnej techniki, która, zdaniem Heideggera, miała zupełnie inną naturę. Filozof niemiecki wyraża ją poprzez pojęcie

¹¹⁹⁵ Pojęcia jawności oraz prawdy są kluczowymi ontologicznymi koncepcjami Heideggera – „wydobywanie się z ukrycia do jawności” oznacza wprowadzenie w perspektywę bycia, postawienie w związek z byciem. „Zawsze poprzez wydobywanie ujawnia się zarówno to, co wyrasta przyrodą, jak i to, co sporządzone zostaje rękodziełem i sztuką. Jak jednak dzieje się wydobywanie, czy to w przyrodzie, czy w rękodziele i w sztuce? Czym jest wydobywanie, w którym rozgrywa się poczwórny sposób spowodowania? Spowodowanie dotyczy wystaczania się tego, co za każdym razem ujawnia się w wydobywaniu. Wydobywanie dobywa ze skrytości w nieskrytość. Wydobywanie ma miejsce o tyle tylko, o ile skryte przechodzi w nieskryte. Przechodzenie polega na odkrywaniu, pulsuje w nim. Grecy mają na to słowo ἀλήθεια. Rzymianie tłumaczą je jako «veritas». My powiadamy «prawda» i rozumiemy zazwyczaj jako słuszność przedstawiania. [...] Cóż ma do czynienia istota techniki z odkrywaniem? Odpowiedź: wszystko. Bowiem na odkrywaniu zasadza się wszelkie wydobywanie”. (M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, op. cit., s. 230–231).

¹¹⁹⁶ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 151.

¹¹⁹⁷ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. J. Tischner, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 112.

¹¹⁹⁸ Cf.: „τέχνη nie jest nazwaniem czynności i umiejętności wyłącznie rękodzielniczych, lecz również wysokiej sztuki i sztuk pięknych. τέχνη należy do wydobywania, do ποιήσις; jest czymś poetyckim” (M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, op. cit., s. 231).

„Zestaw” (niem. *das Gestell*, ros. *nocmas*, ang. *the Framework*)¹¹⁹⁹. Taka nowa technika jest włączona w procesy produkcji. Jej sensem wciąż jest „wydobywanie z ukrycia do jawności”. Dokonuje się ono jednak w inny sposób niż w przypadku antycznego τέχνη. Heidegger przeciwstawia sobie produkcję oraz wytwarzanie. *Wytwarzanie* przedstawia „wydobywane z ukrycia” w jego własnej naturze, w powiązaniu z prawdą i byciem. Natomiast *produkcja* dostarcza „wydobywane z ukrycia” do wykorzystania jako produktu do dalszej produkcji lub konsumpcji. Pojęcie „Zestawu” odsyła do właściwości lub funkcji techniki, dzięki którym technika już nie realizuje wytwór, ale dostarcza produkt. *Das Gestell* jest teraz rozumiane nie jako przedmiot, ale jako działanie lub nastawienie na działanie¹²⁰⁰.

Zdaniem Heideggera, w swej nowej reprezentacji technika przestaje być harmonijną jednością gospodarczego, ontologicznego oraz estetycznych aspektów ludzkiego życia. Technika wyzbywa się zarówno estetycznej jak też ontologicznej natury. Teraz ona realizuje jedynie przetworzenie ukrytego w produkt do wykorzystania. Stawiając w centrum życia działalność techniczno-produkcyjną, człowiek aktualizuje siebie wyłącznie jako coś obecnego do udziału w tej działalności, rozumie siebie właśnie jako obecność¹²⁰¹. Na skutek tego, człowiek traci zdolność do „wydobywania z ukrycia”. W ten sposób traci on zdolność do „wychylenia się w otwartość bycia”. Zagroza to relacji człowieka z byciem, prowadzi do przemiany ontologicznej struktury rzeczywistości, do ontologicznego kryzysu¹²⁰². W tej sytuacji człowiek traci zdolność do uprawiania praktyk mających naturę τέχνη, w których realizuje się jedność gospodarczych, ontologicznych oraz artystycznych aspektów.

Przedstawiona wyżej postawa „wydobywania z ukrycia w obecny produkt”, postawa *das Gestell* ma agresywny w stosunku do świata natury charakter. Każdy element lub aspekt

¹¹⁹⁹ „Ze-staw (*Gestell*) oznacza to, co skupiające w owym stawianiu, które ustawia człowieka, tzn. stawia go wobec wyzwania, by rzeczywiście odkrywał trybem nastawiania, jako skład. Ze-staw oznacza sposób odkrywania rządzący w istocie współczesnej techniki, sam zaś nie będący bynajmniej czymś technicznym. Do techniczności należy natomiast wszystko, co znamy jako zespoły rusztowań, pomostów i suwnic i co jest częścią składową tak zwanego montażu” (M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, op. cit., s. 239).

¹²⁰⁰ „Słowo „stawiać” w nazwie „ze-staw” oznacza nie tylko wyzwanie; winno ono przypominać o innym jeszcze „stawianiu”, od którego pochodzi, mianowicie o do-stawianiu i przed-stawianiu, które w sensie ποιήσις wwdzą w nieskrytość to, co się wystacza” (Ibidem).

¹²⁰¹ „Kiedy to, co nieskryte, nie dotyczy już człowieka nawet jako przedmiot, lecz wyłącznie jako skład, człowiek zaś w obrębie nieprzedmiotowości jest już tylko nastawiaczem składu – wówczas idzie on samym skrajem przepaści, tam mianowicie, gdzie jego samego wypadnie ujmować jako skład jedynie. Tymczasem właśnie zagrożony w ten sposób człowiek przybiera pyszną pozę władcy świata” (Ibidem, s. 245).

¹²⁰² Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 152.

tego świata może bowiem teraz być potraktowany jako przedmiot wciągany w proces produkcji. Postawa *das Gestell* „nie zawiera w sobie żadnych ekologicznych zasad uznających własną wartość otaczającego środowiska”¹²⁰³. Ona „nie dostrzega w środowisku naturalnym wewnętrznych sposobności, których autentyczne odsłonięcie skutkowałoby powstaniem już nie produktu, ale czegoś zawierającego ontologiczne i estetyczne wymiary”¹²⁰⁴. W wyniku przyjęcia postawy *das Gestell*, niczym nieograniczona ekspansja technicznej aktywności człowieka prowadzi do coraz głębszych kryzysów ekologicznych. Natomiast traktowanie techniki jako τέχνη pozwala dostrzec nie tylko gospodarcze, ale też ontologiczne i estetyczne aspekty środowiska, daje możliwość docenić wewnętrzną wartość środowiska¹²⁰⁵.

Przedstawiłem za Heideggerem dwa odmienne traktowania techniki. Technika widziana jako τέχνη była praktyką realizującą ontologiczną relację człowieka z byciem. Taka praktyka zakładała jedność gospodarczych, ontologicznych oraz artystycznych aspektów ludzkiej działalności. Technika jako τέχνη nie burzyła ekologicznej równowagi otaczającego środowiska. Późniejsze przededefiniowanie techniki, jej potraktowanie już jako *das Gestell* było wyrazem ontologicznego kryzysu wywołanym wyparciem i osłabieniem relacji człowieka z byciem. Ta zmiana prowadziła do coraz bardziej nieodwracalnego kryzysu ekologicznego.

11.3. Antropologiczna diagnostyka (lokalizacja) obecnego kryzysu ekologicznego

Przejdę teraz do antropologicznej diagnostyki obecnej sytuacji ekologicznej. Za autorem SA powiążę dzisiejszy kryzys ekologiczny z konkretną konfiguracją formacji antropologicznych. Wskazałem na powiązania obecnej sytuacji ekologicznej ze zmianą w rozumieniu techniki, do której doszło w Nowożytności. Prześledzę więc, jakie formacje antropologiczne dominowały od początków Nowożytnych do dziś. Przypomnę, że Choruży rozumie formację antropologiczną jako „reprezentację ludzkiej istoty realizującą pewien paradygmat konstytucji człowieka jako takiego”. Każdy taki paradygmat odpowiada konkretnemu sposobowi otwarcia człowieka w doświadczeniu granicznym¹²⁰⁶.

¹²⁰³ Ibidem, s. 153.

¹²⁰⁴ Ibidem.

¹²⁰⁵ Cf. ibidem.

¹²⁰⁶ Cf. ibidem, s. 154.

Wraz z nadejściem epoki chrześcijaństwa dominującą staje się formacja Człowieka Ontologicznego, człowieka konstytuującego się w ontologicznym otwarciu. Ta formacja panowała do czasów nasilania się procesów sekularyzacji. Antropologiczna istota sekularyzacji polegała na tym, iż relacja ku innemu obrazu bycia, ku Bogu, przestaje być relacją konstytutywną. Od czasów Nowożytności dochodzi do zmiany panującej formacji antropologicznej¹²⁰⁷. Podmiot Kartezjusza, jako *Res cogitans*, konstytuuje się już przez aktywność poznawczą oraz techniczną. Obie te aktywności są skierowane na nieskończony świat, pojmowany jako całość wszystkiego, co istnieje¹²⁰⁸. W ten sposób rodzi się z samej definicji niedokończona, otwarta formacja antropologiczna – Człowiek Bezgraniczny. On jest konstytuowany przede wszystkim w potencjalnie nieskończonym procesie poznawania i samorozwoju¹²⁰⁹. Taki człowiek przyjmuje wobec techniki postawę *das Gestell*. Skutkiem tego staje się nieograniczona ekspansja produkcyjno-technicznej działalności człowieka w otaczające środowisko. *Korzystanie* ze środowiska przemienia się w jego *wykorzystywanie*¹²¹⁰. Taki „kolisty ruch wykorzystywania, które dokonuje się gwoli pożytku, jest jedynym procesem charakteryzującym dzieje świata, co stał się bezświeciem (*Unwelt*)”¹²¹¹. Ten etap dziejów Heidegger określa jako epokę totalnego wykorzystywania i opustoszenia ziemi¹²¹².

Powyższe wywody Heideggera służą filozofowi rosyjskiemu do analizy genezy i obecnego kryzysu ekologicznego, do ukazania ekologicznych wymiarów Człowieka Bezgranicznego¹²¹³. Jednak antropologiczne odszyfrowanie ekologicznego kryzysu nie powinno tym się ograniczyć. Człowiek Bezgraniczny nie jest już obecnie dominującą formacją

¹²⁰⁷ Heidegger określa ten czas jako *die Zeit des Weltbildes*, określając jego istotę jako krzyżowanie procesów przekształcania świata w obraz oraz człowieka w podmiot (cf. M. Heidegger, *Czas światoo-brazu*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 145).

¹²⁰⁸ Cf. ibidem, s. 147.

¹²⁰⁹ Ibidem, s. 155.

¹²¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 307.

¹²¹¹ Ibidem, s. 311.

¹²¹² Ibidem, s. 308, 315.

¹²¹³ Cf.: „W proces ten zostaje wciągnięty także człowiek, który nie kryje już dłużej tego, że sam jest najważniejszym z surowców. Człowiek jest „najważniejszym surowcem”, ponieważ pozostaje podmiotem wszelkiego wykorzystania, i to tak, że bezwarunkowo angażuje w ten proces swą wolę i skutek tego staje się zarazem „obiektem” opuszczenia przez bycie” (Ibidem, s. 307).

antropologiczną¹²¹⁴. Aby ukazać antropologiczne podstawy dzisiejszej sytuacji ekologicznej, należy też przeanalizować rolę innych, istniejących dziś formacji antropologicznych.

Zgodnie z logiką SA, główną cechą formacji Człowieka Bezgranicznego była absolutyzacja rozumu. Ten człowiek „nie był w stanie zbudować wyważonej relacji z nieświadomością, całkowicie ją ignorował. Zarazem Człowiek Bezgraniczny nie potrafił oprzeć się wpływowi nieświadomości, które nasilały się w sposób niekontrolowany i niczym nie ograniczony”¹²¹⁵. W ten sposób na Zachodzie stopniowo doszło do zmiany dominującej formacji antropologicznej. Jej miejsce zajął Człowiek Ontyczny konstytuujący się właśnie przez wzorce nieświadomości. Specyficzne cechy tej formacji naznaczonej irracjonalnością najwyraźniej przejawiały się, zdaniem rosyjskiego filozofa, w dziedzinie literatury i sztuki. Natomiast w sferze techniki, nauki oraz gospodarki do dziś dominuje formacja Człowieka Bezgranicznego. Odpowiednio, sytuacja ekologiczna wciąż jest skutkiem aktywności przede wszystkim Człowieka Bezgranicznego¹²¹⁶.

Przykładem wypracowanego w ramach formacji Ontycznego całościowego spojrzenia na otaczające środowisko służy Chorużyju rozumienie relacji człowieka do natury propagowane w Niemczech nazistowskich. Deklarowano tam nie cel opanowania natury (jak w przypadku, oświeceniowego projektu radzieckiego), ale raczej ideał podążania za naturą, podporządkowania się jej. Sam pomysł uczynienia przyrody podległą miał być, zdaniem Adolfa Hitlera, „żydowska idea”, albowiem „nie człowiek panuje nad przyrodą, ale przyroda nad nim”¹²¹⁷. Zgodnie z ideologią nazistowską, najważniejsze prawo natury – to „prawo rozwoju rasy”. Podporządkować się prawu natury – to, zdaniem Hitlera, tyle, co zabezpieczyć dominację wyższej rasy. Deklarowanym celem nazistów niemieckich było „stworzenie swoistej eko-utopii, życie czystej rasy na czystej ziemi, zgodnie z pierwotnymi ludowymi zwyczajami w harmonii z naturą, w duchu wyidealizowanego chłopskiego Średniowiecza”¹²¹⁸. Na drodze ku realizacji podobnej utopii Aryjczyk miał spełnić trudną misję opanowania nowej przestrzeni życiowej. Temu celowi miały służyć trzy rodzaje praktyk lub inaczej – trzy rodzaje „maszyn”: (a) „antropologiczna maszyna” kształtująca totalitarnego człowieka, głównie za

¹²¹⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 156.

¹²¹⁵ Ibidem.

¹²¹⁶ Ibidem.

¹²¹⁷ Cf. A. Hitler, *Moja walka*, tłum. [??], Wydawnictwo XXL, Wrocław 2005, rozdz. XI.

¹²¹⁸ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 157.

pomocą techniki przymusowej synergii¹²¹⁹; (b) „maszyna wojny” powołana do prowadzenia działań wojennych oraz totalnej militaryzacji całego układu życia; (c) „maszyna zabijania”, której celem było „ostateczne rozwiązanie” (*die Endlösung*) kwestii rasowej¹²²⁰.

Według SA, pod koniec XX wieku Człowiek Ontyczny stopniowo zastępuje Człowiek Wirtualny. Jego konstytucja formuje się poprzez wyjście w wirtualną rzeczywistość (cyberprzestrzeń). Otwarcie człowieka dokonujące się wskutek wyjścia w wirtualną rzeczywistość jest w dużej mierze tym samym otwarciem, które miało miejsce w przypadku poprzednich formacji antropologicznych. Jednak wirtualne otwarcie jest otwarciem nie w pełni zaktualizowanym. Nie zaktualizowanymi pozostają też kształtowane w takim otwarciu struktury osobowości i tożsamości. Człowiek Wirtualny jawi się zatem jako mieszanka, „wirtualny *re-make* wszystkich poprzednich formacji”¹²²¹.

Choruży pokazuje, w jaki sposób opisane właściwości Człowieka Wirtualnego wpływają na jego podejście i strategie ekologiczne. W porównaniu z epoką panowania Człowieka Bezgranicznego, jego niepowściągliwą ekspansją w otaczające środowisko, dzisiejsza sytuacja ekologiczna jest znacznie bardziej zróżnicowaną i niejednoznaczna. Kryzys ekologiczny wciąż się pogłębia. Jednak sytuacja ekologiczna stała się dziś przedmiotem systematycznych badań. Wypracowano mechanizmy prawne mające na celu ochronę środowiska, szerzy się też ruch ekologiczny. Zdaniem filozofa rosyjskiego, taka wielość ekologicznych tendencji wiąże się ze zróżnicowaniem obecnej sytuacji antropologicznej będącej skutkiem pogłębiającej się wirtualizacji¹²²².

Wymienione tendencje i środki są z reguły skierowane na podołanie kryzysu ekologicznego, ale ich skuteczność nie jest oczywista. Mają one bowiem na celu walkę z symptomami kryzysu nie zaś z jego przyczynami przedstawionymi wyżej. Jak wyżej pokazałem, ekspansja produkcji jako aktywności skierowanej na uobecnienie rzeczywistości (modalność *das Gestell*) prowadzi do obumierania relacji człowieka do bycia. W logice SA taki stan rzeczy wiąże się z odejściem Człowieka Ontologicznego. W pewnym momencie jego zastąpił Bezgraniczny, a następnie – Człowiek Wirtualny. Według Choręzyja właśnie dwie ostatnie formacje antropologiczne są odpowiedzialne za strategie prowadzące ku kryzysowi ekologicz-

¹²¹⁹ Cf. С.С. Хоружий, *Эволюция культурно-исторических форм русского сознания*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2011, № 27, s. 137–138.

¹²²⁰ Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 158.

¹²²¹ Ibidem.

¹²²² Cf. ibidem, s. 159.

icznemu. Dlatego „radikalne podołanie kryzysu ekologicznego, oddziaływanie na jego korzenia, musi przyjąć formę technicznej i gospodarczej transformacji działań człowieka, przejścia z modalności *das Gestell* w modalność *τέχνη*”¹²²³.

Antyczny i średniowieczny człowiek, któremu Heidegger przypisywał traktowanie techniki w modalności *τέχνη*, jest dziś czystą abstrakcją. Próba powrotu do tej konstytucji nie może się stać realną strategią podołania kryzysu. Istnieje jednak inny sposób realizacji powyższej transformacji zakładający nową aktualizację relacji człowieka ku byciu. W SA jest mowa o powrocie Człowieka Ontologicznego. Jak pokazał Choruży, antyczny lub średniowieczny człowiek nie wyczerpuje wszystkich możliwych reprezentacji Człowieka Ontologicznego¹²²⁴. Zdaniem filozofa rosyjskiego, taki człowiek konstytuuje się w praktykach duchowych stanowiących podstawę religii światowych. Zdaniem Chorużyja, bazową reprezentacją Człowieka Ontologicznego jest człowiek konstytuowany w ascetycznej praktyce hezychazmu. Według niego „efektywną strategią podołania kryzysu ekologicznego może służyć powrót Człowieka Ontologicznego w jakiegokolwiek z jego reprezentacji – istniejącej wcześniej czy też nowej, zrodzonej przez współczesność”¹²²⁵. Ważne jest przy tym, aby Człowiek Ontologiczny traktował technikę w modusie *τέχνη*.

Dalej przeanalizuję ekologiczną świadomość Człowieka Ontologicznego, aby się przekonać, iż on faktycznie przyjmuje wobec techniki *τέχνη*. Uczynię to na przykładzie człowieka chrześcijańskiego jako jednej z możliwych reprezentacji Człowieka Ontologicznego. Zanim to uczynię, nakreślę szerszy kontekst chrześcijańskiego ekologizmu, który znalazł swój wyraz m.in. w koncepcji Liturgii Kosmicznej.

11.4. Idea Liturgii Kosmicznej, jej patrystyczne korzenia oraz antropologiczne implikacje

Autorem określenia „Liturgia Kosmiczna”, ilustrującego relację pomiędzy Stworzycielem, człowiekiem a Stworzeniem, jest Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Szwajcarski teolog

¹²²³ Ibidem, s. 160.

¹²²⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2010, s. 642–643.

¹²²⁵ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 160.

używał to pojęcie do interpretacji myśli św. Maksyma Wyznawcy (ok. 580–662) ¹²²⁶. Benedykt XVI zauważa, że „w centrum tej podniosłej «liturgii» pozostaje zawsze Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata. Skuteczność Jego zbawczego działania, które ostatecznie zjednoczyło wszechświat, gwarantuje fakt, że choć jest we wszystkim Bogiem, jest także w pełni człowiekiem – włącznie z «energią» i wolą człowieka; [...] Chrystus wskazuje nam, że wszechświat ma stać się liturgią, chwałą Boga, i że adoracja jest początkiem prawdziwej przemiany, prawdziwej odnowy świata” ¹²²⁷. Koncepcja Liturgii Kosmicznej wyraża dostrzeżone już w patrystyce podobieństwo pomiędzy chrześcijańskim przeznaczeniem człowieka a losem Stworzenia¹²²⁸. Ma ona swą genezę w trzech patrystycznych założeniach wyartykułowanych przez św. Maksyma.

Po pierwsze, Maksym stwierdza, że przeznaczeniem człowieka jest przebóstwienie (θεώσις) rozumiane jako dynamiczna jedność (περιχώρησις) ludzkiej i Boskiej natury. Człowiek, który wszedł w komunie z Bogiem, stał się „tym, w którym tylko Bóg działa [...], tym, który został bez reszty ogarnięty przez całego Boga i stał się wszystkim, czym jest Bóg, z wyjątkiem Jego natury”¹²²⁹. Ze względu na ułomną ludzką naturę, warunkiem koniecznym przebóstwienia było Wcielenie Syna Bożego. Za Ireneuszem z Lyonu (ok. 140 – ok. 220) Maksym umieszcza ostateczną komunie człowieka z Bogiem w kontekst mistycznego wydarzenia rekapitulacji (*anakephalaiōsis*). Treścią ostatniego będzie odnowa i ponowne

¹²²⁶ Cf. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna, 3/2 Teologia, Część 1 (Stary Testament)*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 64–76; H.U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco 2003; E. Theokritoff, *Cosmic Liturgy and the Problems of Human Priesthood*, wykład w Seminarium Świętego Włodzimierza, Nowy Jork, w dniu 3 września 2014 [on-line] www.listennotes.com/de/podcasts/voic-es-from-st/cosmic-liturgy-and-the-uOns20qzHUF [dostęp: 12.01.2022].

¹²²⁷ Benedykt XVI (papież), *Św. Maksym Wyznawca*, audiencja generalna 25 czerwca 2008 [on-line] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_25062008.html [dostęp: 12.01.2022].

¹²²⁸ Cf. S.S. Horujy, *The Patristic Idea of Cosmic Liturgy as the Basis of the Relationship between Orthodox Theology and Science*, [w:] *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential*, ed. by G. Woloschak. V. Makrides, Brepols Publishers, Turnhout 2018, s. 85.

¹²²⁹ Cf. Maximus the Confessor, *Ambigua ad Iohannem*, II, XLI, [w:] PG 91, 1076C, 1308B.

zjednoczenie całego stworzenia [Ef 1, 10] w Chrystusie jako w nowym Adamie¹²³⁰. Rozumienie przebóstwienia przez św. Maksyma ma więc charakter chrystocentryczny.

Po drugie, przebóstwienie ma wymiar kosmiczny. Jego pierwsze urzeczywistnienie dotyczyło ludzkiej natury Chrystusa, ale teraz obejmuje też osobę ludzką oraz całe Stworzenie. Przebóstwienie jest zatem koncepcją syntetyczną, zarazem chrystologiczną, antropologiczną oraz kosmologiczną¹²³¹. Aspekt kosmologiczny pojawia się w patrystyce już w dziele Grzegorza z Nazjanzu (ok. 330–390), który stwierdza, że „istota ludzka została stworzona [...], aby wszystko zostało wypełnione Chwałą Bożą”¹²³². Tę ideę rozwinął św. Maksym w koncepcji „Nowego człowieka” jako przebóstwioną jedność wszystkich stworzeń. Myśli on ponadto o człowieku jako „mikrokosmosie stworzonym do wypełnienia zadania pojednania wszystkich poziomów świata stworzonego w Bogu”¹²³³. Św. Maksym rozwinął chrześcijańską intuicję przeznaczenia człowieka¹²³⁴ (jako ponownego zjednoczenia z Chrystusem) w wyrafinowany schemat pokonywania rozłamów i powrotu stworzenia do jedności. Jest to typowa dla neoplatonizmu epistemologiczna konstrukcja, żeby wspomnieć o koncepcji Epistropy (ἐπιστροφή) jako ponownego złączenia z Zasadą¹²³⁵. Św. Maksym sformułował kosmologię opartą na schemacie pięciu rozłamach świata stworzonego (*divisions of being*). Te rozłamy istnieją jako pary opozycji stworzony – niestworzony, inteligibilny – zmysłowy, Niebios – Ziemia, Raj – Ekumena oraz męski – żeński¹²³⁶. Spełnienie kosmologicznego as-

¹²³⁰ Cf.: „Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia, przez to, że nam oz-najmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 8–10). Koncepcja rekapitulacji wyrasta z „opartej na mitycznej narracji Księgi Rodzaju antropologii hebrajskiej” (cf. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007).

¹²³¹ Cf. S.S. Horujy, *The Patristic Idea of...*, op. cit., s. 86.

¹²³² Gregory the Theologian. *Oratio XXXIX, In Sancta Lumina*, [w:] PG 36, 548.

¹²³³ T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Londyn 2008, s. 228; cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Chicago 1995.

¹²³⁴ Cf.: „Człowiekowi, stworzonemu na Jego obraz i podobieństwo, Bóg powierzył misję zjednoczenia wszechświata. I tak jak Chrystus zjednoczył w sobie istotę ludzką, w człowieku Stwórcy zjednoczył kosmos. Pokazał nam, jak zjednoczyć kosmos we wspólnocie z Chrystusem i w ten sposób rzeczywiście dojść do odkupionego świata; [...] Mamy żyć zjednoczeni z Bogiem, aby tym samym być zjednoczonymi z sobą i wszechświatem, nadając jemu samemu i ludzkości właściwą postać” (Benedykt XVI (papież), *Św. Maksym wyznawca*, op. cit.).

¹²³⁵ Cf. F. Lauritzen, *Pagan energies in Maximus the Confessor: the influence of Proclus on the Ad Thomam 5*, „Greek Roman and Byzantine Studies” 2012, nr 52, s. 226–239.

¹²³⁶ Cf. A. Louth, *Cosmic Theology*, [w:] idem, *Maximus the confessor*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1996, s. 72–74.

pektu przebóstwienia polega na podołaniu tych wszystkich rozłamów. Upadły człowiek może to uczynić tylko przez Chrystusa i w Chrystusie¹²³⁷. Kosmologia św. Maksyma jest więc zintegrowana z soteriologią i ma charakter chrystocentryczny.

Po trzecie, chrystocentryczny charakter przebóstwienia zakłada dogłębne powiązania pomiędzy przebóstwieniem a liturgią. Oba te fenomeny mają soteriologiczny charakter, są formą uczestnictwa w Chrystusie. W tekście poświęconym Eucharystii św. Maksym stwierdza, że „udzielanie sakramentów [...] przemienia tych, którzy go przyjmują w sposób właściwy i czyni ich [...] posiadaczami wszystkiego, co należy do Niego”. Za sprawą Łaski uczestniczący w Eucharystii „zostają nazwani bogami, jako że cały Bóg wypełnił ich, nie pozostawiając niczego poza Jego obecnością”¹²³⁸. W przytoczonym tekście pokazano powiązanie pomiędzy celebrowaniem liturgii a historią zbawienia zaczynającą się od Wcielenia. Kolejne etapy celebrowania Eucharystii są reprezentacją logiki eschatologicznego dramatu.

Maksym Wyznawca wyróżnia ponadto kosmiczny aspekt przebóstwienia. Według niego, człowiek, Kościół oraz kosmos stanowią, w pewnym sensie, odbicie jedno drugiego. Odpowiednio, Kościół może być widziany jako obraz kosmosu¹²³⁹. Św. Maksym odwołuje się do Pseudo-Dionizego Areopagity wskazującego na podobieństwa pomiędzy liturgią (eu-charystia, chrzest, namaszczenie, pogrzeb) a kosmicznym porządkiem jako hierarchiczną rzeczywistością. Każdy element tej ostatniej służy przekazywaniu Boskiej chwały oraz przywoływaniu wszystkich istot do ponownego zjednoczenia z Boskością. Dla Areopagity kosmos stanowi zarazem ziemską i niebiańską wspólnotę. Każdy jej element ma się przyczyniać do oczyszczenia, oświecenia i udoskonalenia pozostałych elementów¹²⁴⁰. W tej perspektywie przebóstwienie uzyskuje wymiar kosmiczny. Jego sercem staje się liturgia. Dlatego „liturgia jest w pewnym sensie kosmiczna, natomiast istnienie kosmosu jest, w tym samym sensie, liturgiczne, jego dzieje korespondują bowiem z fazami liturgii”¹²⁴¹. Powyższa formuła jest dwuznaczna: „Liturgia Kosmiczna jest zarazem liturgią rozpatrywaną w jej kosmicznych implikacjach, jak też kosmosem (mianowicie, sumą wszystkich stworzonych bytów) rozpatrywanym w liturgicznej treści jego istnienia [...], przebóstwieniem w jego złożonej naturze jako

¹²³⁷ Cf. Maximus the Confessor, *Ambigua ad Iohannem* XLI, [w:] PG 91, 1308D–1312B.

¹²³⁸ Maximus the Confessor, *Mystagogia*, XXI, XXIV, [w:] PG 91, 697, 704; idem, *The Church's Mystagogy*, [w:] idem, *Selected Writings*, tłum. G.C. Berthold, Paulist Press, Mahwah 1985.

¹²³⁹ Cf. A. Louth, *Cosmic Theology*, op. cit., s. 76–80.

¹²⁴⁰ Cf. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, t.2, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 59–61.

¹²⁴¹ S.S. Horujy, *The Patristic Idea...*, op. cit., s. 87.

sakramentalnym, antropologicznym oraz kosmicznym (w tym właśnie porządku!) wydarzeniem”¹²⁴².

Św. Maksym podkreśla konieczność ascetycznej pracy. Mówi on o triadzie *Praxis – Theoria – Theologia*, struktura której jest podobna do drabiny doskonałości w hezychazmie¹²⁴³. W samej praktyce duchowej hezychazmu ideę przeobstwienia przyjęto w dojrzałym okresie jej rozwoju. Dopiero Grzegorz Palamas (1296–1359), autor (kolejnej po św. Maksymie) wschodniochrześcijańskiej syntezy teologicznej, przedstawił teologiczną interpretację fenomenu kontemplacji światła niestworzonego. Uznano wówczas, iż podobne doświadczenie hezychastów jest bliskie doświadczeniu Apostołów na górze Tabor. W nim ludzkie energie miały wchodzić w synergię z energiami Boskimi postrzeganymi jako światło Taboru i przemieniającymi całą naturę ludzką¹²⁴⁴. Przeobstwienie stało się więc *telosem* praktyki hezychazmu należącym już nie do ziemskiego, ale do boskiego bytu. Podążanie ku przeobstwieniu postrzegano jako „proces, w którym energie Boskie są przekazywane (*transmitted*) człowiekowi, przenikają i wypełniają go, w ten sposób przeobstwienie staje się doskonałą i kompletną jednością ludzkich i Boskimi energii”. Taka perspektywa pozwala dostrzec wewnątrz powiązania przeobstwienia z liturgią. Liturgię można teraz interpretować w kategoriach Boskich energii. Celebрую ją kapłan „na mocy własnej charyzmy przekazuje dary Łaski Bożej, mianowicie energie Boskie, wspólnocie”¹²⁴⁵.

Jak podkreśla Choruży, „przekazywanie Boskich energii w świat może się dokonywać także [poza liturgią] w pewnych ludzkich praktykach zanurzonych w świecie”¹²⁴⁶. Dzięki ascetycznym praktykom człowiek jest w stanie łączyć swoje energie z działającymi w nim Boskimi energiami. W ten sposób staje się możliwe „emitowanie” energii Boskich do całego Stworzenia. Narzędziem do tego służą najróżniejsze praktyki (społeczne, naukowe, artystyczne itd.) skierowane na przemianę otaczającego środowiska. Te praktyki mają się stać swoistym przedłużeniem liturgii oraz rozwinięciem praktyk duchowych. Właśnie w tym kontekście należy rozumieć przyjętą w hezychazmie strategię porzucenia świata przez ascetę i

¹²⁴² Ibidem.

¹²⁴³ Cf. ibidem, s. 88; J. Klimak, *Drabina rajy*, tłum. W. Polanowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

¹²⁴⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Аналитический Словарь Исихастской Антропологии*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.1 (*К феноменологии аскезы*), ПХГА, Санкт Петербург 2012, s. 108–117.

¹²⁴⁵ S.S. Horujy, *The Patristic Idea...*, op. cit., s. 89.

¹²⁴⁶ Ibidem, s. 90.

późniejszego powrotu (po osiągnięciu odpowiedniego stopnia doskonałości) w świat¹²⁴⁷. Według Chorużyja takie „praktyki powrotu” można uznać za „poszerzenie granic” liturgii Kościoła. On podkreśla, że „istota ludzka jest jedynym możliwym pośrednikiem [między Stwórcą stworzeniem], człowiek jest bowiem jedyną stworzoną istotą posiadającą Przymierze z Bogiem i zdolną do pozyskania Łaski niezbędnej do kosmicznej deifikacji”. Takie „przebóstwienie implikuje przemianę (*transfiguration*) kosmosu i transcendowanie stworzenia, inicjuje przemianę jego podstawowych predykatów”¹²⁴⁸.

Jak zauważa Choruży, do niedawna poza praktyką chrześcijańską (mającą na celu przebóstwienie całego Stworzenia), żadna z istniejących praktyk nie miała na celu spowodowania tak radykalnych, ontologicznych w swej istocie, globalnych zmian. Dziś jednak antropologiczna dynamika się nasila, człowiek zmienia się coraz szybciej. Ulega zmianie jego relacja do otaczającego świata, powstają nowe praktyki wywołujące radykalne zmiany w środowisku zarówno na mikro- jak też na makro-poziomie. Według filozofa „podobne praktyki zbliżyły się już do granic, po których przekroczeniu dojdzie do zmiany podstawowych predykatów naszego świata oraz samego jego istnienia”¹²⁴⁹. To oznacza, że pięć wymienionych przez Maksyma rozłamów bytowych zostało dziś włączone w orbitę ludzkich praktyk, staje się możliwą ich aktualną przemianą. Wskutek tego „praktyki człowieka mogą teraz wpływać na to, co się odbywa w kosmicznym wymiarze przebóstwienia. Mogą one to czynić na dwa sposoby: albo służyć kosmicznemu przebóstwieniu poprzez intensyfikację procesu przekroczenia rozłamów bytowych, albo też zapobiegać takiemu przekroczeniu”¹²⁵⁰. Jeśli zaś chodzi o Liturgię Kosmiczną, „ta formuła Balthasara, pierwotnie pomyślana jako quasi-metaforyczna, wyraża obecnie złożony ontologiczny dramat łączący w sobie symboliczne, antropologiczne oraz technologiczne wymiary”¹²⁵¹.

Od prezentacji idei Liturgii Kosmicznej przejdźmy do jej antropologicznych implikacji. Omówimy ekologiczny wymiar chrześcijańskiej reprezentacji Człowieka Ontologicznego w kontekście idei Liturgii Kosmicznej. Zgodnie z nomenklaturą SA, możliwe są różne reprezentacje Człowieka Ontologicznego. Na Zachodzie taką reprezentacją jest chrześ-

¹²⁴⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Аскеза как стратегия социализации*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2 (*Многогранный мир исихазма*), РХГА, Санкт Петербург 2012, s. 314–318.

¹²⁴⁸ S.S. Huruji, *The Patristic Idea...*, op. cit., s. 90.

¹²⁴⁹ Ibidem, s. 90–91.

¹²⁵⁰ Ibidem, s. 91.

¹²⁵¹ Ibidem.

cijanin. Dlatego analiza antropologiczna problematyki ekologicznej dokonana przez rosyjskiego filozofa zawiera przegląd praktyki duchowej hezychazmu. Właśnie w niej bowiem konstytuuje się Człowiek Ontologiczny. Poza tym Choruży analizuje pod względem zawartych antropologicznych treści myśl Maksyma Wyznawcy, jednego z pierwszych autorów chrześcijańskich, którzy w sposób systematyczny ujmowali „ekologiczny” wymiar misji człowieka w świecie.

Zagadnienia ekologiczne nie należą do najistotniejszych treści nauki chrześcijańskiej. Stosunek do środowiska nie jest dla chrześcijanina relacją konstytutywną. On bowiem konstytuuje się przede wszystkim w osobowej relacji do Boga nie zaś w relacji do środowiska. Ekologiczne pozycje chrześcijaństwa można zrozumieć w kontekście chrześcijańskiego antropologizmu. Jego istotę Choruży ujmuje w trzech tezach:

Człowiek znajduje się w ontologicznej jedności ze Światem. Człowiek i świat, jako część stworzenia, są ontologicznie oddzielone od niestworzonego Boga;

Pomimo jedności ze Światem, człowiek zajmuje w nim pozycję uprzywilejowaną. On bowiem posiada władzę nad całym stworzeniem nadaną mu przez Boga;

Będąc oddalony od Boga, człowiek zawarł z nim przymierze. Człowiek zachowuje permanentną, duchową i egzystencjalną relację z Bogiem. Ta relacja ma decydujące znaczenia dla dalszych losów Stworzenia¹²⁵².

W chrześcijańskiej wizji stworzenia, człowiek zajmuje nie tylko „pozycję badającego [świat] despota, pana wśród niewolników, ale także pozycję kapitana łodzi, przewodnika podróżujących, lekarza wśród cierpiących, kapłana służącego Bogu”¹²⁵³. To ostatnie rozumienie jest najbliższe duchowi chrześcijaństwa. Jak podkreśla Choruży, „postawa chrześcijańska łączy w sobie deklarację wyjątkowej pozycji człowieka z utwierdzeniem wspólnego przeznaczenia całego Stworzenia. To połączenie staje się faktyczną podstawą odpowiedzialności człowieka za wspólne [z całym Stworzeniem] przeznaczenie”¹²⁵⁴.

¹²⁵² Cf. С.С. Хоружий, *Космическая литургия как экологический принцип православной культуры*, «Философия и культура» 2016, № 2(98), s. 270.

¹²⁵³ S.S. Horujy, *Eastern-christian civilisation and ecological consciousness*, the text for the opening dialogue at the Songshan Forum „Humanistic Spirit and Ecological Consciousness”, Songshan, Dengfeng, China, September 5–8, 2013 [on-line] <https://synergia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022].

¹²⁵⁴ Ibidem.

Powyższe zasady wyrażają ścisły związek człowieka z Bogiem. Bóg jest podstawą bytową człowieka i świata. Konstytucja człowieka formuje się bowiem w relacji do Boga (teocentryzm), która jest aktualizowana w dążeniu ku zjednoczeniu z Chrystusem (chrystocentryzm). Chrześcijański antropologizm jest więc podporządkowany zasadom teocentryzmu oraz chrystocentryzmu. Relacja Człowiek – Bóg odgrywa w dyskursie chrześcijańskim podobną rolę do tej, którą ma relacja Człowiek – Bycie w ontologii Heideggera. Człowiek, na mocy swojej ontologicznej jedności ze stworzeniem, jawi się jako ontologiczna instancja. Wznoszenie człowieka ku pojednaniu z Bogiem stanowi zaś praktykę z nietrywialną ontologiczną treścią. Osiągnięcie stanu przebóstwienia (θέωσις) jako doskonałego pojednania ludzkich i Boskich energii, można postrzegać jako aktualne ontologiczne wydarzenie, przemienienie całego stworzenia. Dlatego „aktualizacja relacji Człowiek – Bóg, która powinna się realizować przez człowieka (w relacji z Bogiem i za pomocą Jego energii), musi zarazem obejmować pewne działanie człowieka w świecie, działanie przekształcające właściwości tego świata jako całości”¹²⁵⁵. Samorealizacja chrześcijanina, w której on aktualizuje swoją relację do Boga, ma w sobie wymiar kosmiczny. Chrześcijaninowi powierzono kosmiczną misję by-towej przemiany całego stworzenia.

Podobny „ontologiczny antropologizm” jest także cechą filozofii Heideggera. On nadał człowiekowi misję aktualizacji relacji bytu (stworzenia) do bycia. Filozof niemiecki traktuje człowieka jako „pasterza bycia [...], którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy”¹²⁵⁶.

Nakreślona relacja chrześcijanina do świata implikuje jego ekologiczne postawy i strategie. W tradycji prawosławnej pojednanie człowieka z Chrystusem jest przedstawiane jako stan przebóstwienia, doskonałe współdziałanie stworzonych energii ludzkich z niestworzonymi energiami Boskimi. Te ostatnie dokonują fundamentalnej przemiany ludzkiej istoty. Kontynuacją i spełnieniem tej przemiany jest przemiana całego stworzenia dokonująca się przez Niestworzone Boskie energie. Na mocy ontologicznego antropologizmu, zbieranie Boskich energii dokonuje się tylko przez człowieka. To właśnie on gromadzi Boskie energie i działając w świecie – przemienia go¹²⁵⁷. Inaczej mówiąc, kierując w świat otrzymane na

¹²⁵⁵ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 162–163.

¹²⁵⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, op. cit., s. 104.

¹²⁵⁷ Cf. J. Zizioulas, *Preserving God’s Creation. Three Lectures on Theology and Ecology*, „King’s Theological Review”, 1989: nr 1(12), s. 1–5, nr 2(12), s. 41–45; 1990, nr 1(13), s. 1–5.

mocy otrzymanej Łaski Boskie energie przemieniające świat, człowiek jak kapłan celebryje Liturgię Kosmiczną.

W idei Liturgii Kosmicznej znajdują swój wyraz nie tylko cele duchowe, zewnętrzne w stosunku do świata stworzonego. Ponadto, zdaniem filozofa rosyjskiego, Liturgia Kosmiczna „rozwija pewne tendencje i potencje właściwe dla świata na wszystkich poziomach jego organizacji, a w szczególności – w świecie ożywionym. Są to potencje wzajemnych zależności i samoorganizacji. We wspólnotach żywych organizmów przyjmują one formę wzajemnej pomocy. We wspólnotach ludzkich te potencje uzyskują najpierw etyczne, a następnie – ontologiczne i duchowe zabarwienie, aby wreszcie przyjąć kształt praktyki Liturgii Kosmicznej”¹²⁵⁸. Przemienienie stworzenia dokonujące się w Liturgii Kosmicznej jest w prawosławiu pojmowane jako przejście stworzenia w inny, doskonały modus istnienia. Mówiąc językiem Heideggera, w Liturgii Kosmicznej jest „wydobywana z ukrycia do jawności prawdziwa natura rzeczy oraz istot żywych”¹²⁵⁹. Liturgia Kosmiczna stanowi rodzaj chrześcijańskiej praktyki, analogicznej do antycznych praktyk realizowanych w postawie τέχνη. Taka liturgia jest „chrześcijańskim paradygmatem ekologicznej harmonii analogicznym do antycznego paradygmatu τέχνη”¹²⁶⁰.

Między tymi dwoma paradygmatami zachodzą jednak istotne różnice. Heidegger opisuje τέχνη jako pojednanie rzemiosła i sztuki, jako aktywność techniczną w kluczu estetycznym. Natomiast Liturgia Kosmiczna – to „przekazanie w świat Boskich energii będących energiami miłości Chrystusowej, w jej praktykach aktywność techniczna człowieka jest prześlągnięta nie tyle artystycznymi, ile etycznymi pierwiastkami, są to techniczne praktyki w kluczu etycznym, w kluczu wszechogarniającej miłości do stworzenia”¹²⁶¹.

11.5. Praktyki Liturgii Kosmicznej oraz powrót Człowieka Ontologicznego

Zdaniem Chorużyja, kształtowane w hezychazmie rozumienie relacji człowieka do świata natury może pomóc w wypracowaniu współczesnego podejścia do kwestii ekologicznych. Świadectwem ważnej roli ekologicznych zagadnień w ascezie są liczne ustępy z żywotów

¹²⁵⁸ С.С. Хоружий, *Космическая литургия как...*, op. cit., s. 272.

¹²⁵⁹ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 165.

¹²⁶⁰ Ibidem.

¹²⁶¹ С.С. Хоружий, *Космическая литургия как...*, op. cit., s. 272–273.

świętych pustelników opisujące ich troskę i modlitwy o zwierzęta i ptaki¹²⁶². Przykładem obecności kwestii ekologicznych w eschatologii jest myśl jednego z czołowych przedstawicieli tradycji hezychazmu św. Izaaka Syryjczyka (VII–VIII w.). Ten autor podkreśla ścisły związek ekologicznego i etycznego wymiarów chrześcijańskiej egzystencji oraz konieczność zbawienia całego stworzenia¹²⁶³. Ideę prawosławnego ekologizmu rozwinął Sylwan z Athos (1866–1938) głoszący potrzebę przemiany i zbawienia dla całego stworzenia¹²⁶⁴.

Według Chorużyja praktyka duchowa hezychazmu może być rozpatrywana jako jedna z dróg realizacji Liturgii Kosmicznej. To ostatnie zadanie, podobnie do opisanej wyżej antycznej postawy *τέχνη*, ma zarazem głęboki sens ontologiczny¹²⁶⁵. Autor SA zwraca uwagę na pokrewieństwo ascezy i ekologii. Przedmiotem ekologii są nie tylko relacje człowieka oraz wspólnot ludzkich do otaczającego środowiska. Jej celem jest też osiągnięcie harmonii i uporządkowania w tych relacjach. Z kolei asceza, zwracając się do świata wewnętrznego, też ma na celu wykorzenienie z niego namiętności oraz osiągnięcie w nim ładu. Dlatego „asceza może być rozpatrywana jako ekologia duszy, ekologia wewnętrznego świata, podczas gdy ekologię można traktować jako ascezę skierowaną na świat natury, na zewnętrzny świat; [...] zasadę ekologicznej równowagi w świecie natury można skojarzyć z zasadą hezychii – skupionego pokoju, swoistej równowagi w świecie wewnętrznym”¹²⁶⁶.

Istnieją jednak ważne różnice między ascezą a ekologią. Aktualizacja konstytutywnej dla człowieka relacji z Bogiem jest w prawosławiu przedstawiana jako droga ascetyczna, mająca na celu osiągnięcie przebóstwienia. Natomiast cele ekologii, czyli zachowanie i podtrzymywanie w istnieniu środowiska naturalnego, odnoszą się do świata empirycznego. Inaczej mówiąc, „asceza – to nie tylko *wewnętrzna* ekologia! Co jest ważniejsze, jest to *onto-logiczna* lub *transcendentalna* ekologia. Zadaniem ascezy jest nie tyle harmonizacja

¹²⁶² Cf. *Apostegmaty Ojców Pustyni*. t. I–III, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 1994–2011.

¹²⁶³ Cf. А.Р. Фокин, *Апокатастасис в сирийской христианской традиции: Евагрий и Исаак*, [w:] *Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие*, ред. митрополит Волоколамский Иларион, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва 2014, s. 173–187.

¹²⁶⁴ Sofroniusz (Sacharow), archimandryta, *Święty Sylwan z Atosu*, Orthdruk, Białystok 2007, s. 76.

¹²⁶⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 168.

¹²⁶⁶ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема в свете исихастской духовности*, доклад на конференции «Афон — уникальное духовное и культурное достояние современного мира», Белград, июнь 2013 г., [on-line] <https://synergia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022], [s.n.].

wewnętrznego świata [człowieka] i całej ludzkiej istoty, ile ich wznoszenie do innego, Boskiego obrazu bytowego”¹²⁶⁷.

Choruży wyodrębnia osobną klasę „praktyk Liturgii Kosmicznej”. Proces przebóstwienia dotyczy całego stworzenia. Dlatego takie praktyki mają do czynienia ze wszystkimi obszarami stworzenia. Są to więc praktyki o charakterze religijnym, antropologicznym, społecznym, kulturowym, naukowym i technologicznym. Praktyki liturgiczne służą przekazaniu Łaski na wiernych. Podobnie też praktyki Liturgii Kosmicznej przenoszą w świat ubóstwiającej Boskie energie. Tylko one są w stanie przekroczyć fundamentalne bytowe rozłamy i doprowadzić do „harmonijnego porządku rzeczy, który obejmuje doskonałą zgodność pomiędzy człowiekiem a otaczającym środowiskiem, całym światem natury”¹²⁶⁸.

Praktyki Liturgii Kosmicznej zakładają osiągnięcie ekologicznej harmonii. Ich celem jest ponadto „przebóstwienie świata”, jego przemiana dokonująca się „mocą miłości Chrystusowej”¹²⁶⁹. Praktyki Liturgii Kosmicznej mają więc wymiar ekologiczny (technologiczne i naukowe praktyki) oraz ascetyczny (praktyki duchowe). Choruży stwierdza, że praktyki naukowe i technologiczne stają się częścią praktyk Liturgii Kosmicznej wówczas, gdy są „napędzane przez miłość Chrystusa”, gdy służą podolaniu rozłamów bytowych w świecie. W tej perspektywie teologia jawi się jako „praktyka oceny praktyk i wprowadzenia ich w kontakt z miłością Chrystusa”¹²⁷⁰. Nauka i teologia stanowią więc „dwa rodzaje praktyk uczestniczących w Liturgii Kosmicznej działających w jednym polu: jeden reprezentuje praktyki kultywujące wiedzę, drugi – praktyki poruszane przez miłość Chrystusa. Ich powiązanie ujawnia się w relacji pomiędzy wiedzą a miłością”¹²⁷¹. Przy tym filozof rosyjski mówi o „heurystycznej supremacji” miłości nad wiedzą: Boska miłość inspiruje człowieka do

¹²⁶⁷ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 169.

¹²⁶⁸ S.S. Horujy, *The Patristic Idea of...*, op. cit., s. 92–93.

¹²⁶⁹ Ibidem, s. 93. Idea pokrewieństwa ekologii i ascezy jest dziś aktywnie dyskutowana żeby tylko wspomnieć ideę „integralnej ekologii” (cf. Franciszek I (papież), *Encyklika Laudato Si\$+Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom* [on-line] www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html [dostęp: 12.01.2022]; cf. W. Bołoz, S. Jaromi, Z. Karaczun, Z. Łepko, A. Papuziński, *Ekologiczne przesłanie encykliki Laudato Si\$, „Studia Ecologiae et Bioethicae”* 2016, nr 4(14), s. 109–128).

¹²⁷⁰ S.S. Horujy, *The Patristic Idea...*, op. cit., s. 94.

¹²⁷¹ Ibidem.

poszukiwania wszystkiego, co zbliża do Niego¹²⁷². Praktyki Liturgii Kosmicznej mają ustalić właśnie taki porządek miłości i wiedzy, teologii i nauki.

W przekonaniu Chorużyja dzisiejsze zasady nauk i technologii nie odpowiadają zasadom Liturgii Kosmicznej. Zasady te muszą zatem ulec zmianie¹²⁷³. Podobnie jak postawa τέχνη, Liturgia Kosmiczna zakłada radykalną przemianę nauki i technologii. Muszą one bowiem łączyć w sobie poznawcze, technologiczne i ontologiczne funkcje. W odróżnieniu od τέχνη pełniącej ontologiczną funkcję ze względu na obecność w niej pierwiastku estetycznego, praktyki Liturgii Kosmicznej muszą pozostawać zgodne z miłością Chrystusa. Kluczowym dla tych praktyk jest etyczny, personalistyczny i chrystocentryczny wymiary. W przekonaniu autora SA takie „chrześcijańskie τέχνη” nie neguje przyjęcie „greckiego τέχνη”. Ich wzajemna relacja musi się stać postawą nowego paradygmatu, paradygmatu „ochrzczonego hellenizmu”¹²⁷⁴.

Jak podkreśla Choruży, kluczową cechą Liturgii Kosmicznej i składających się na nią praktyk jest ekologiczna strategia ścisłego powiązania *empirycznej* ekologii z ekologią *duchową* (z ascetyczną praktyką). Idea celebrowanej przez Człowieka Ontologicznego Liturgii Kosmicznej zawiera w sobie podstawy nowej, „integralnej ekologii”. Mają w niej się łączyć empiryczna oraz duchowa ekologia. Jak podkreśla badacz hezychazmu Kallistos Ware

1272 Cf.: „«Wiedza przywołuje pychę», mówi: «podczas, gdy miłość buduje» (1 Kor 8, 1). Widzisz czym jest wiedza bez miłości, nie tylko nie oczyszcza duszy, ale oddala ją od miłości, która jest szczytem, korzeniem i centrum każdej cnoty? Jak zatem wiedza, która nie buduje żadnego dobra – to jest dzieła miłości – przedstawia to jako obraz dobra? Jeśli oczywiście ta forma wiedzy, która zgodnie ze słowem apostoła daje wyzwanie zarozumiałości, nie pochodzi z natury, ale z wiary i jeśli ta wiedza daje wyzwanie zarozumiałości bardziej niż tamta wiedza, o której jest teraz mowa to dlatego, że jest ona naturalna i pasuje do starego [dawnego] człowieka (Ef 4, 22; Kol 3, 9). Ta naturalna wiedza po-maga obcemu nauczaniu, duchową natomiast stać się nigdy nie może, chyba że razem z wiarą złączy się także z miłością Boga, lub lepiej jeśli odrodzi się za pomocą miłości i łaski, która z niej pochodzi i staje się inna, różna od poprzedniej – nowa i boska, czysta, spokojna, łagodna, uległa, pełna słów, które budują tamtych, którzy ich słuchają i owocna w dobro, którą nazywacie niebiańską mądrością (Jk 3, 17), i mądrością Boga (1 Kor 1,21, 24, 2, 7; Ef 3, 10) i w jakiś sposób duchową, ponieważ jest podporządkowana mądrości duchowej, która poznaje i akceptuje dary Ducha Świętego. Tymczasem wiedza, która taka nie jest, jest wiedzą ziemską, zmysłową (psychiczną), demoniczną (Jk 3, 15)” (G. Palamas, *W obronie świętych Hezychastów*, t. 1–2, tłum. I. Zogas-Osadnik, Theos-Logos, Głogów 2019, Pierwsza odpowiedź, 9).

1273 Cf. S.S. Horujy, *The Patristic Idea...*, op. cit., s. 95.

1274 Cf. Г.В. Флоровский, *Христианство и цивилизация*, [w:] idem, *Избранные богословские статьи*, Пробел, Moskwa 2000, s. 218–227. Myśl samego Chorużyja, która łączy w sobie szereg filozoficznych metod jak fenomenologia czy hermeneutyka z nieustannym odwołaniem do patrystycznej i ascetycznej tradycji, może być odniesiona do nurtu tzw. neopatrystyki (cf. T. Obolevitch, *Filo-zofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Florowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Coper-nicus Center Press, Kraków 2014, s. 284–285).

(ur. 1934), u podłoża dzisiejszego kryzysu ekologicznego leży kryzys antropologiczny¹²⁷⁵. Taka ocena ze strony teologa dobrze współbrzmi z filozoficzną diagnozą przeprowadzoną przez Heideggera. W obu przypadkach się twierdzi, iż źródeł kryzysu ekologicznego należy szukać w antropologicznych wymiarach. Wyjścia z niego nie można zaś odnaleźć jedynie na drodze działań w obszarze technologii czy gospodarki.

Odwołując się do SA, stwierdzamy, iż obie powyższe interpretacje kryzysu ekologicznego mówią o odejściu Człowieka Ontologicznego i potrzebie jego powrotu. Jest to jedyna strategia umożliwiająca podolewanie sytuacji kryzysowej. Powrotowi Człowieka Ontologicznego na towarzyszyć sformułowanie nowej, ontologicznej ekologii. W ramach teologii Człowiek Ontologiczny może być rozumiany jako ten, który siłą miłości Chrystusowej celebrował Liturgię Kosmiczną. Natomiast w interpretacji Heideggera jest to człowiek, który w swoim traktowaniu otaczającego świata przyjmie postawę τέχνη wyrażającą jedność rzemiosła i sztuki.

Wobec odmiennych interpretacji Człowieka Ontologicznego, jego powrót nie może się dokonać „ani w formie powrotu religii, ani, tym bardziej, w formie utopijnego odrodzenia greckiej antyczości. Może on nastąpić jedynie wskutek twórczego aktu w wymiarze obecnej rzeczywistości”¹²⁷⁶. Przy tym przejściu do paradygmatu postsekularnego, umożliwiającego powrót Człowieka Ontologicznego, czyni przyszłe formy tego człowieka mniej przewidywalnymi¹²⁷⁷. Z drugiej strony, strategia powrotu Człowieka Ontologicznego musi opierać się na tych obszarach, na których jest on już obecny. Należy więc się zwrócić ku wciąż żywej tradycji patrystycznej i hezychazmu. Pokazałem wyżej, że dziś hezychazm może wystąpić w roli unikatowej szkoły konstituowania osobowości oraz strategii socjalizacji. Ponadto, duchowość i antropologia hezychazmu może służyć „źródłem nowej ekologicznej strategii. W

¹²⁷⁵ „To, co określamy jako kryzys otaczającego środowiska, tak naprawdę jest kryzysem w ludzkim sercu. Jeśli powietrze staje oraz bardziej zanieczyszczone, woda – coraz brudniejsza, giną lasy, to problemu należy szukać nie w otaczającym środowisku, ale w samym człowieku, który w sposób niewłaściwy korzysta ze stworzenia. W ten sposób, rozwiązania należy szukać wewnątrz nas samych, w zmianie naszego postrzegania świata materialnego. Nam należy postrzegać siebie samych nie jako gospodarzy ale służących, nie tyranami ale kapłanami stworzenia, wraz z którym jesteśmy powołani powrócić ku Bogu, ku pierwotnej doskonałości” (K. Ware, *Dumnezeu vrea să ne ajute, dar și noi tre-buie să facem partea noastră*, wywiad przeprowadzony przez N. Hulpoi w 2006 r., [online] <https://doxologia.ro/viata-bisericii/interviu/ips-kallistos-ware-dumnezeu-vrea-sa-ne-ajute-dar-noi-trebuie-sa-facem> [dostęp: 12.01.2022]).

¹²⁷⁶ С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 170.

¹²⁷⁷ Cf. ibidem.

ramach tej strategii współczesny człowiek będzie w stanie osiągnąć skorygowania, uzdrowienia swoich relacji z otaczającym środowiskiem”¹²⁷⁸.

W powyższej analizie współczesnej sytuacji ekologicznej Choruży opiera się jedynie na chrześcijańskiej reprezentacji Człowieka Ontologicznego. Jednak w SA filozof rosyjski opracował ogólną koncepcję praktyk duchowych. Dlatego przedstawione wywody można ekstrapolować na szereg innych duchowych tradycji. W tradycjach Daoizmu czy Buddyzmu, zorientowanych mniej antropologicznie i bardziej ekologicznie, relacji człowieka do otaczającego środowiska udziela się znacznie więcej uwagi, niż to ma miejsce w chrześcijaństwie¹²⁷⁹. W ten sposób analiza spektrum duchowych tradycji pod względem ich antropologicznych i ekologicznych treści mogłaby się stać podstawą do wypracowania strategii ekologicznych skutecznych w podłożeniu obecnych wezwań¹²⁸⁰.

¹²⁷⁸ Ibidem.

¹²⁷⁹ Cf. С.С. Хоружий, *Космическая литургия как...*, op. cit., s. 269.

¹²⁸⁰ Cf. С.С. Хоружий, *Экологическая проблема с позиций...*, op. cit., s. 171.

§12. Człowiek i społeczeństwo u progu wirtualizacji

12.1. *Ontologia rzeczywistości wirtualnej w ujęciu Antropologii Synergicznej*

Niżej nakreślę zaproponowany przez Chorużyja obraz procesu wirtualizacji człowieka i społeczeństwa. Ponieważ istotną funkcję w konstytucji człowieka mają praktyki relacji międzyludzkich, poświęcimy też uwagę skutkom dzisiejszej wirtualizacji osobowych relacji.

Jean Baudrillard (1929–2007) kojarzy fenomen wirtualizacji z pojęciem symulakru. Według niego cywilizacja we wszystkich swych wymiarach zmierza dziś w kierunku „świata symulacji”¹²⁸¹. W SA taka sytuacja jest określana jako przejście człowieka do wirtualnego toposu, jako początek dominacji Człowieka Wirtualnego. Zdaniem Chorużyja, to właśnie wirtualne praktyki są najbardziej odpowiedzialne za „trend Odejścia, samo-usunięcia człowieka”¹²⁸². On wymienia kilka przyczyn „triumfalnie postępującej wirtualizacji”. Wirtualne praktyki, „zadowolając dążenie człowieka ku Granicy, są zarazem najbardziej dostępne. One nie wymagają od człowieka radykalnych wysiłków lub przestrzegania ścisłej metody, jak to było w przypadku praktyk duchowych. Wirtualne praktyki nie są ryzykowne i nie wywołują trwogi jak wiążące się z chorobami oraz niebezpieczeństwem wzorce szaleństwa”¹²⁸³. Zdaniem filozofa rosyjskiego, fenomen wirtualnych praktyk jest bliski do praktyk artystycznych. Podczas gdy „topos szaleństwa był bliski do twórczej i egzystencjalnej praktyki modernizmu”¹²⁸⁴, wirtualny topos Granicy Antropologicznej jest spokrewniony ze sztuką postmodernistyczną.

W SA podjęto próbę sformułowania filozoficznej koncepcji wirtualności¹²⁸⁵. Zazwyczaj filozoficzne analizy rzeczywistości wirtualnej koncentrują się na jej społecznym,

¹²⁸¹ Cf. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 45; idem, *Słowa i klucze*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 36–42.

¹²⁸² С.С. Хоружий, *Человек и общество на пороге виртуализации*, [w:] idem, *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, Kazan 2016, s. 373.

¹²⁸³ С.С. Хоружий, *Человек: суцее, трояко размыкающее себя*, [w:] ibidem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2005, s. 56.

¹²⁸⁴ Cf. ibidem.

¹²⁸⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Sankt Petersburg 2000, s. 311–339.

politycznym oraz kulturowym wymiarach¹²⁸⁶. Choruży natomiast zastanawia się nad antropologicznymi przesłankami wirtualizacji oraz jej antropologicznych skutkach. Analizując historyczne źródła pojęcia wirtualności, filozof rosyjski odwołuje się m.in. do kinematyki Galileo Galilei (1564–1642). Prawa ruchu wyrażono w niej poprzez odwołanie do wirtualnych, wyidealizowanych ruchów (krzywe, trajektorie) i wielkości (prędkości, siły, przyspieszenia). Ponadto, kojarzy on wirtualność z monadologią i koncepcją możliwych światów Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1746–1716)¹²⁸⁷. Autor SA sięga też po pojęcie wirtualnego fotonu w kwantowej teorii pola. On podkreśla, że „wirtualny przedmiot” posiada te same charakterystyki co foton realny, chociaż nie spełnia wszystkich warunków i ograniczeń właściwych dla istnienia ostatniego (energia, masa, trajektoria). Ponadto, pojęcie rzeczywistości wirtualnej może się odnosić do rzeczywistości psychologicznej. Wirtualne obrazy powstające w wyobraźni tworzą rzeczywiste środowisko dla ludzkiej aktywności, człowiek postrzega siebie jako działającego w tej rzeczywistości. Można więc stwierdzić, iż rzeczywistość wirtualna posiada charakterystyki zwykłej empirycznej rzeczywistości. Jest ona przy tym pozbawiona części predykatów ostatniej. W powyższych przykładach zaczerpniętych z fizyki i psychologii uwidaczniają się podstawowe cechy rzeczywistości wirtualnej. Zjawiska wirtualne charakteryzują się cząstkowym, nie do końca wcielonym istnieniem. Brakuje im pewnych cech rzeczywistości aktualnej. One mają „zredukowany stopień obecności” (*умаленное наличествование*), nie osiągają „stanu trwałej dostępności (*наличие*) i obecności (*присутствие*)”¹²⁸⁸.

Jak pokazałem wyżej, fundamentalnym dla SA jest przeciwstawianie „energii Innego” (zewnętrznych wobec ludzkiego horyzontu istnienia) „energiom ludzkim” (mającym źródło w doczesnym horyzoncie bytowym). W kontekście tego podziału rzeczywistość wirtualna nie występuje jako autonomiczny rodzaj bytowy czy osobny ontologiczny horyzont. Jawi się ona w roli swoistego sub-horyzontu wewnątrz horyzontu doczesnego, jako nie w pełni określony rodzaj bytowy (*недород бытия*)¹²⁸⁹.

¹²⁸⁶ Cf. D. Bell, *An introduction to cybercultures*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005.

¹²⁸⁷ Cf.: „(53) Że zaś w ideach Boga tkwi nieskończoność możliwych światów, a może z nich istnieć tylko jeden, musi być jakaś racja dostateczna wyboru Boga, skłaniająca go do jednego raczej niż do drugiego. (54) Racja ta zaś może się znajdować tylko w stosowności, czyli w stopniach doskonałości, jaką te światy zawierają: ile że każda możliwość ma prawo domagać się istnienia w miarę zawartej w niej doskonałości” (G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo UMK, Toruń 1991, s. 58).

¹²⁸⁸ Cf. С.С. Хоружий, *Под или недород...*, op. cit, s. 312–313.

¹²⁸⁹ Cf. ibidem, s. 344–345.

Filozof rosyjski podkreśla, że w wymiarze rzeczywistości wirtualnej zmienia się treść i sens większości pojęć filozoficznych. Dotyczy to m.in. czasownika „powstawanie”. Wydarzenia wirtualne nie powstają i nie mogą powstawać, powstawanie bowiem rozumie się zazwyczaj jako „postawienie do pewnego rodzaju”¹²⁹⁰. Można w tym przypadku mówić jedynie o „ułamnym powstawaniu”, co się wiąże z metaforą wirtualnej rzeczywistości jako „migoczącej rzeczywistości”. Choruży zauważa ponadto, że w rzeczywistości wirtualnej obowiązuje nieklasyczna przyczynowość. Wirtualne „ułamne powstawanie” nie posiada bowiem ani celowej, ani formalnej przyczyny, jego przyczyną sprawczą jest zaś energia¹²⁹¹.

Odwołując się do fenomenu „wewnętrznej świadomości czasu”¹²⁹², filozof rosyjski podkreśla specyficzność przebiegu czasowego w rzeczywistości wirtualnej. On wyróżnia czasowość (*темпоральность*) wydarzeń uobecnianych oraz nieuobecnianych. Ponadto, Choruży oddziela od siebie dyskretną (nie-trwającą) czasowość wydarzeń transcendowania oraz czasowość wydarzeń wirtualnych. W wydarzeniu transcendowania „czasowość nieuobecniiana konstytuuje się jako intensywnie zagęszczony i skoncentrowany w jednym punkcie nad-czas”¹²⁹³. Natomiast w wydarzeniu wirtualnym podobna czasowość jest konstytuowana jako „sub-czas”. Brakuje w niej albo pierwotnych (aktywnych, świadomych, twórczych) elementów świadomości czasu, albo też powiązania tych elementów w nieprzerwaną ciągłość. Zachowana jest przy tym pamięć pierwotna (retencja) służąca utrzymywaniu „przeszłości w ter-ażniejszości”¹²⁹⁴. Nie wiadomo natomiast, co się dzieje z pamięcią wtórną (reprodukcja). Brak też bardziej złożonych aktywności zakładających rozbudowaną intencjonalność. Nie jest na przykład kształtowany czas zobiektywizowany, który by się zgadzał z obiektywnie istniejącym, fizycznym czasem.

Ten ostatni brak, zdaniem Choruży, należy do najistotniejszych cech wydarzenia wirtualnego. Takie wydarzenie łamie więc fundamentalną husserlowską zasadę, zgodnie z którą „wrażenie, ujęcie, zajęcie postawy [...] współuczestniczy w *tych samych* przepływie czasu, oraz że zobiektywizowany absolutny czas z konieczności jest identyczny z tym, który

¹²⁹⁰ Cf. M. Хайдеггер, *О существе и понятии fisis. Аристотель, „Физика”, b1*, Moskwa 1995, s. 98; Wyd. niem.: M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B1*, [w:] idem, *Wegmarken (Gesamtausgabe 9)*, Klostermann, Frankfurt nad Menem 1976, s. 239–301.

¹²⁹¹ Cf. С.С. Хоружий, *Под или недород...*, op. cit., s. 346.

¹²⁹² Cf. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.

¹²⁹³ С.С. Хоружий, *Под или недород...*, op. cit., s. 346.

¹²⁹⁴ Cf. ibidem.

należy do wrażenia i do ujęcia”¹²⁹⁵. Oznacza to, że czas wydarzenia wirtualnego nie integruje się w normalną trwałość. Dlatego podobne wydarzenie należy do wydarzeń nieobecnianych. Podczas gdy, jak twierdzi filozof rosyjski, „nad-czas wchłania normalną trwałość w siebie, kompresując i transcendując ją w jedyną całościowość chwili, sub-czas nie stanowi całości, on nie wzmacnia, ale traci całościowość normalnej trwałości”¹²⁹⁶.

Dalej przedstawię refleksję Chorużyja wokół wirtualnych praktyk obecnych w kulturze współczesnej. Pokażę też w jaki sposób problematyka wirtualnej rzeczywistości wiąże się z aktualnymi kulturowymi i antropologicznymi procesami. Te ostatnie, zdaniem filozofa rosyjskiego, są wyrazem postrzegania rzeczywistości jako dopuszczającej alternatywne scenariusze, jako żywiołu gry. Przestrzeń gry jest podobna do rzeczywistości wirtualnej, o ile wprost do niej nie należy. Według Chorużyja, obecne tendencje prowadzą ku dogłębnej przemianie człowieka. Na każdym z poziomów samoorganizacji on się staje całkowicie zorientowany na rzeczywistość wirtualną. W sferze technologii komputerowych i kultury masowej, jako „dyskretnych, rozbłyskujących i zastępowanych jedno przez drugie blokach estetycznych”, aparat perceptywny człowieka ulega radykalnej przebudowie. On „dostraja się do wirtualności, wchodzi w szczególnego rodzaju wirtualny tryb”¹²⁹⁷.

Na skutek wirtualizacji „poszerza się doświadczenie oraz zdolności człowieka, ale dzieje się to kosztem zanurzenia w pomniejszoną i okrojona, nie w pełni wcielona i ukształtowaną rzeczywistość, w sferę zminimalizowanych, progowych wydarzeń i energetyki”. Podobne wydarzenia są symptomami „energijnego upadku człowieka i świata – upadku nie ilościowego, ale jakościowego: zredukowania formotwórczej woli i zdolności”¹²⁹⁸. Wszystko to prowadzi do pojawienia *homo virtualis*. Taki człowiek „dąży do zamknięcia się w horyzoncie rzeczywistości wirtualnej, z trudem go porzuca i wybiera specyficzne wirtualne stereotypy zachowania i działania”¹²⁹⁹. Choruży podkreśla, że „świat wirtualny nie tworzy własnych form i przez to jest skazany na operowanie już gotowymi formami, na ich rozmaite drobinie i ponowne zestawianie ze sobą”¹³⁰⁰. Taka wtórna, zależna pozycja wirtualnej rzeczywistości wobec obecnego świata ma psychologiczne skutki. Zanurzenie w niej „prowadzi do frustracji, protestu oraz dążenia ku uwolnieniu, które może się przejawiać jedynie poprzez zburzenie

¹²⁹⁵ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii...*, op. cit., s. 106.

¹²⁹⁶ С.С. Хоружий, *Под или недород...*, op. cit., s. 347.

¹²⁹⁷ Ibidem, s. 349.

¹²⁹⁸ Ibidem, s. 349–350.

¹²⁹⁹ Ibidem, s. 350.

¹³⁰⁰ Ibidem.

[istniejących] form i norm”¹³⁰¹. Chodzi o „wirtualne zburzenie, którego nieustanna imitacja jest główną treścią kultury masowej”. Inny dzisiejszy stereotyp zachowania – to twórczość wirtualna. Jest ona pozbawiona „podejmowania odpowiedzialności oraz aspiracji ku prawdziwości”¹³⁰². Jest to twórczość „nie do końca poważna, twórczość *na próbę*, dla żartu... twórczość postulująca, iż wszystko, co istnieje, czy to w sferze materialnej, czy to duchowej, jest jedynie wirtualnością”¹³⁰³. W perspektywie bytu-działania rzeczywistość wirtualna jawi się jako „nieokreślony rodzaj bytowy i horyzont minimalnych, nie w pełni uobecnionych wydarzeń”, podczas gdy rzeczywisty człowiek – to „aktywny łącznik pomiędzy wszystkimi horyzontami bytowymi”¹³⁰⁴.

12.2. Współczesne trendy antropologiczne w kontekście fenomenu wirtualizacji

Choruży analizuje możliwość sterowania wirtualnymi trendami i praktykami, które on ocenia jako niebezpieczne dla dalszego istnienia gatunku ludzkiego. Wspomniane praktyki mogą doprowadzić do zmiany dominującej formacji antropologicznej. Postuluje się w nich nie tylko radykalną zmianę zachowań czy sposobu myślenia człowieka, ale modyfikację cielesności i genetyki istoty ludzkiej¹³⁰⁵. Podstawą analizy służy Choruzyju kategoria „trend antropologiczny” rozumiany jako „spójny kompleks istotnych w danej przestrzeni społecznej praktyk antropologicznych”¹³⁰⁶.

Przypomnę, że w SA każda kolejna formacja antropologiczna jest definiowana przez odpowiadający jej paradygmat konstytucji człowieka. Ten paradygmat odpowiada jednemu ze trzech sposobów otwarcia człowieka w doświadczeniu granicznym. Po epoce dominacji onto-logicznego otwarcia (ku innemu obrazowi bycia) oraz ontycznego otwarcia (ku bezgranicznemu światu lub nieświadomości), pod koniec XX wieku nastąpił okres dominacji wirtualnego otwarcia (wyjście ku wirtualnej antropologicznej rzeczywistości). Każdemu z

¹³⁰¹ Ibidem.

¹³⁰² Cf. ibidem.

¹³⁰³ Ibidem.

¹³⁰⁴ Cf. ibidem.

¹³⁰⁵ Cf. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.

¹³⁰⁶ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 374.

wymienionych wyżej okresów odpowiadają trzy kolejne formacje antropologiczne – Ontologiczny, Ontyczny oraz Wirtualny Człowiek¹³⁰⁷.

Filozof rosyjski określa wirtualne otwarcie jako „otwarcie na siebie samego”¹³⁰⁸. Wychodząc z własnego rozumienia wirtualności, Choruży analizuje trend wirtualizacji oraz możliwość jego skorygowania. W tym celu autor SA postuluje wytworzenie „matrycy sterowania” (*матрица управления*) wirtualnymi praktykami (por. §8). Taka matryca ma zawierać poziom konceptualny, poziom wyposażenia oraz poziom operacyjny. Każdemu z tych poziomów odpowiada własny kompleks praktyk. Kluczowym poziomem jest poziom wyposażenia spełniający funkcję łącznika pomiędzy konceptualnym a operacyjnymi poziomami matrycy sterowania. Poziom wyposażenia dostarcza narzędzi do praktycznego wdrażenia teorii. Służy on instrukcją do „nieustannego przekształcania głęboko uкорzenionych w podmiocie narracji moralnie akceptowalnych zasad zachowania, instrukcją do przemienienia logosu w etos”¹³⁰⁹.

Zanim opiszę matrycę sterowania rzeczywistością wirtualną, wskażę na podstawowe rodzaje wirtualnych praktyk. Według Chorużyja „wszelki wirtualny fenomen jest niepełną aktualizacją konkretnego aktualnego fenomenu, dlatego z dowolną aktualną praktyką a priori kojarzy się nieskończona ilość wirtualnych praktyk, jako jej niepełnych aktualizacji”¹³¹⁰. Niemożliwym jest przejrzenie całego spektrum wirtualnych praktyk lub ich pełna klasyfikacja. Za filozofem rosyjskim podam jedynie kilka przykładów popularnych obecnie klas wirtualnych praktyk.

Indywidualne praktyki pogrążenia w cyberprzestrzeń. Wyjście w cyberprzestrzeń stało się dziś masową antropologiczną praktyką. Przy tym „cyberprzestrzeń uzyskuje coraz to bardziej złożoną i bogatą strukturę, niezmiennie wydłuża oraz intensyfikuje się czas przebywania człowieka w niej”¹³¹¹. Obecność człowieka w cyberprzestrzeni nieustannie się pogłębia kosztem życia w przestrzeni aktualnej. Skutkiem tego jest utrata zdolności orientacji w tej os-

¹³⁰⁷ Cf. ibidem, s. 375.

¹³⁰⁸ Cf.: „Lękać się może tylko byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi. Lękanie się otwiera za-groźenie tego bytu, jego zdanie na siebie samego” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 200–201).

¹³⁰⁹ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.

¹³¹⁰ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 382.

¹³¹¹ Ibidem, s. 383.

tatniej. Dziś do cyberprzestrzeni przenosi się sfera relacji międzyosobowych, stanowiących konstytutywną aktywność człowieka. Mamy w tym przypadku do czynienia z „trendem antropologicznym postępującego pogrążenia w cyberprzestrzeń”¹³¹².

Spoleczne praktyki wydarzeń masowych. W przypadku rozmaitych masowych imprez też dochodzi do wyjścia w rzeczywistość wirtualną. Za pomocą artystycznych i muzycznych środków osiąga się w tym przypadku „perceptywnego i emocjonalnego ataku”. Skutkiem ostatniego jest wytworzenie specyficznej atmosfery masowej egzaltacji. Podobne wydarzenia mają dużo wspólnego z rytuałem religijnym wewnątrz ekstatycznych sekt. Dochodzi w nich bowiem do imitacji aktualnej pełni wyrażania siebie oraz osobowej samorealizacji. Wobec tego powyższe praktyki należy odnieść do kategorii wirtualnych. Poszukiwana bowiem pełnia zakłada całościową przynależność do pewnej praktyki duchowej i tradycji. W opisywanych wydarzeniach podobna przynależność z definicji nie może być aktualizowana. Brak pełni w takich wirtualnych praktykach staje się przyczyną frustracji. Ostatnia przejawia się na dwa sposoby – w paradygmatach „wirtualnego buntu” oraz „wirtualnego karnawału”. Frustracja i jej rozładowanie doprowadzają do tego, że opisane wyżej praktyki łączą się z psychodelicznymi lub narkotycznymi praktykami¹³¹³.

Totalne praktyki aktualnej sztuki. W tych praktykach występują podobne do opisanych wyżej wirtualne fenomeny. Dochodzi w nich ponadto do swoistej totalizacji rozumianej jako graniczny, wszechogarniający twórczy akt. Liczne przykłady podobnych praktyk „totalnego twórczego aktu” można znaleźć w akcjonizmie, a także w teatrze zainspirowanym przez Antonina Artauda (1896–1948) oraz Jerzego Grotowskiego (1933–1999). W takim doświadczeniu totalności można dostrzec wyjście do rzeczywistości wirtualnej, albowiem „totalny akt twórczy – to zadanie absolutne i nieosiągalne, natomiast praktyki artystyczne produkują jedynie jego rozmaite inscenizacje, czyli nie w pełni zaktualizowane wersje, wirtualizacje”¹³¹⁴.

Wirtualne polityczne praktyki. Człowiek Wirtualny istnieje naraz w aktualnym oraz wirtualnym wymiarach. Niektóre bazowe elementy jego struktury są nieobecne lub są nie w pełni zaktualizowane. Dlatego świadomość Człowieka Wirtualnego nie tworzy całościowego

¹³¹² Ibidem.

¹³¹³ Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 43–44.

¹³¹⁴ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 385.

światopoglądu. Ona ma postać luźnego zestawienia „dyskretnych klocków”. Wobec tego Człowiek Wirtualny „nie jest do niczego całkowicie przekonany i nie odczuwa do tego żadnej potrzeby”¹³¹⁵. Jego świadomość nie jest wewnętrznie spójna. Spójność i niesprzeczność są kategoriami (wartościami) nieznanymi dla Człowieka Wirtualnego, on je „nie posiada i nie chce posiadać, jako że nic nie wie o ich istnieniu”¹³¹⁶. W przypadku Człowieka Wirtualnego mamy do czynienia z „końcem epoki jakichkolwiek całościowych systemów przekonań”¹³¹⁷. Zachowania człowieka w sferze polityki są dziś wyznaczone przez pojedyncze, niepowiązane ze sobą idee lub fragmentaryczne przekonania. Źródłem przekonań stają się dla Człowieka Wirtualnego przypadkowe zewnętrzne czynniki jak emocje, skłonności itd.¹³¹⁸.

W przekonaniu Chorużyja nadejście Wirtualnego jest „końcem epoki przekonań oraz ideologii” spełniającej funkcje „poziomu wyposażenia” matrycy sterowania trendami antropologicznymi. W przypadku trendów wirtualizacji „poziom wyposażenia” nie może być ideologią, należy zatem odnaleźć jakąkolwiek nową formę aktualizacji tego poziomu matrycy sterowania. W jej roli może wystąpić postideologia – zbiór zróżnicowanych, niepowiązanych ze sobą logicznie praktyk. Ich celem już nie jest ukształtowanie całościowego światopoglądu. Przykładem takich praktyk służą dzisiejsze technologie polityczne – środki osiągnięcia konkretnego politycznego efektu. Podobne strategie manipulacji są przeciwieństwem uczciwego prowadzenia polityki. Uczciwość staje się wręcz niemożliwą, albowiem „fragmentaryczna i niezaktualizowana natura wirtualnej politycznej rzeczywistości nadaje specyficznego charakteru jej celom oraz środkom ich osiągnięcia”¹³¹⁹. Na skutek wirtualizacji nie da się precyzyjnie sformułować cele działań politycznych oraz odpowiednie środki”¹³²⁰.

Jaj twierdzi filozof rosyjski, dziś w miejsce klasycznych technik przekonywania zakorzenionych m.in. w antycznej sztuce argumentacji, polemiki i retoryki, przychodzą techniki manipulacji. Wpływa się teraz nie tylko i nie tyle na rozum, ile przede wszystkim – na emocje i percepcje. W postideologii większą niż przed tym rolę odgrywają ustne deklaracje, slogany, reklama, rozmaite psycholingwistyczne strategie, „dyskretne, punktowe i krótkotrwałe

¹³¹⁵ Ibidem, s. 386.

¹³¹⁶ Ibidem, s. 386.

¹³¹⁷ Ibidem.

¹³¹⁸ Cf. ibidem, s. 387.

¹³¹⁹ Ibidem, s. 390.

¹³²⁰ Ibidem.

prowołujące oddziaływania”¹³²¹. Przykładem podobnej techniki służy sieciowa organizacja „kolorowych rewolucji” oraz polityczne czy artystyczne flash mob\$y (w rozmytej wirtualnej rzeczywistości granica między ostatnimi dwoma fenomenami pozostaje rozmyta). Uczestnicy podobnych akcji, w odróżnieniu od uczestników tradycyjnych mitingów, nie tworzą aktualnych wspólnot. Ci ludzie nie są nawet jednomyślni – łączy ich jedynie dane konkretne wydarzenie. Te wspólnoty uczestników wirtualnych akcji Choruży określa jako „migoczące wspólnoty” (*мерцающие сообщества*). One bowiem bardzo szybko się tworzą i tak samo szybko się rozpadają.

Cechą wirtualnego poziomu wyposażenia jest krzyżowanie ze sobą rozmaitych dyskursów – wiadomości sportu, polityki czy kultury. Wszystkie one mogą mieć wpływ na konkretne „dyskretne wirtualne wydarzenie” polityczne. Jak zauważa Choruży, w rzeczywistości wirtualnej w sposób radykalny zmienia się sytuacja epistemologiczna, ulega zmianie cały „kognitywny paradygmat”. Przed tym treści ideologii starano się przedstawiać jako prawdziwe, korzystne oraz naukowo udowodnione. Natomiast w postideologii nie zakłada się już ani wiarygodności, ani samej możliwości wiarygodności. Taka zmiana sposobu weryfikacji implikuje zmianę rozumienia polityki jako takiej. Nowa polityczna rzeczywistość odpowiada pewnej nowej formacji, którą Slavoj Žižek (ur. 1949) określił jako „postpolityka”. Brakuje w niej wymiaru uniwersalnego (*dimension of universality*) tradycyjnie obecnego w polityce¹³²². Tej tendencji towarzyszy fenomenom wirtualizacji prawdy oraz wirtualizacji polityki¹³²³. W przekonaniu Chorużyja wirtualizacja prawdy implikuje potrzebę sformułowania nowego kognitywnego paradygmatu dla strategii oraz celów procesu poznawczego.

Bliskimi wywodom Chorużyja na temat wirtualizacji polityki są analizy współczesności przeprowadzone przez niemieckiego socjologa Niklasa Luhmanna (1927–1998). On rozpatruje liczne praktyki i fenomeny, w których dostrzec można elementów wirtualizacji. Specyficzne cechy systemów wirtualnych są tu wyrażane w „dyskursie obserwacji i obserwatora”¹³²⁴. Sytuacja epistemologiczna, odpowiadająca opisanym efektom wirtualizacji, realizuje się w systemach zawierających obserwatora oraz wielopoziomową konfigurację obserwacji. Postawy poznawania oraz obserwowania są do siebie zbliżone. Luhmann bada daną

¹³²¹ Cf. ibidem.

¹³²² Cf. S. Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londyn – Nowy Jork 2000, s. 201.

¹³²³ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 393.

¹³²⁴ Cf. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007.

sytuację epistemologiczną, opisując w „dyskursie obserwacji i obserwatora stanu” funkcjonowanie mediów jako „sekwencję operacji obserwowania”. Autor niemiecki podkreśla, iż takie spojrzenie na media jest skutkiem obserwowania samych mediów, wynikiem przyjęcia „postawy obserwatora drugiego stopnia”, czyli „obserwatora obserwatorów”. Rzeczywistość mediów jawi się jako „rzeczywistość obserwacji drugiego stopnia”. Podobne powielanie stopni obserwacji ma poważne epistemologiczne skutki. Podczas gdy dla filozofa dostępnym jest jedynie obserwowanie obserwatora, rzeczywistość mediów jest jedynie tym, co dla niej samej wygląda jako rzeczywistość¹³²⁵.

Według Luhmanna media wytwarzają rodzaj „transcendentalnej iluzji” (złudzy) jako „subiektywnej konieczności łączenia naszych pojęć na rzecz rozumu odbieranej jako obiektywna konieczność wyznaczenia rzeczy w sobie”¹³²⁶. Choruży natomiast uważa, iż rzeczywistość mediów stała się dziś rodzajem wirtualnej rzeczywistości: to, co wygląda jako rzeczywiste, nie jest już w pełni zaktualizowane. Filozof rosyjski określa fenomen przerodzenia mediów w autonomiczny system konstytuowany przez „obserwatora drugiego stopnia” jako „wirtualizację mediów”. Stwierdza on, że pojęcie wirtualności jest bliskie pojęciu transcendentalnej iluzji. Pod wpływem takiej iluzji, to, co subiektywne jest odbierane jako obiektywne, „wirtualne jest przez nas [bowiem] odbierane tak samo, jak zwykle aktualne, odbieramy wirtualne zjawiska jako aktualne, taki odbiór nie ulega zmianie nawet wówczas, gdy nasz rozum wie o ich wirtualnym charakterze”¹³²⁷. Zarówno w fenomenie mediów (w interpretacji Luhmanna) jak też w fenomenach wirtualnych (w interpretacji SA) obecna więc jest transcendentalna iluzja.

Podobieństwo pomiędzy wirtualną rzeczywistością a luhmannowskim „systemem obserwatorów drugiego porządku” pozwala wyciągnąć wnioski na temat podmiotowości Człowieka Wirtualnego. Luhmann dokonuje przejścia od pojęcia podmiotu do systemu. Dąży on do „zastąpienia rozwijanego od Kartezjusza do Kanta pojęcia *podmiotu poznania* przez

¹³²⁵ Cf. N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1996.

¹³²⁶ Cf.: „Złudza transcendentalna [...] nie ustaje nawet wówczas, gdy się ją wykryło i jej nicość wyraźnie wykazało za pomocą krytyki transcendentalnej (np. złuda w twierdzeniu: świat co do czasu musi mieć początek). Przyczyną tego jest, że w rozumie naszym (rozważanym podmiotowo jako ludzka władza poznawcza) tkwią prawidła zasadnicze [*Grundregeln*] i maksymy jego użycia, mające całkowicie pozór zasad przedmiotowych, czym się dzieje, że podmiotowa konieczność pewnego powiązania pojęć naszych, dzięki rozsądkowi, uważaną bywa za przedmiotową konieczność określenia rzeczy samych w sobie” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Wolne lektury, [s.n.], s. 143).

¹³²⁷ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 395.

pojęcie *systemu* o rodowodzie cybernetycznym i biologicznym”¹³²⁸. Wychodząc od cech wspólnych systemu Luhmanna i wirtualnej rzeczywistości, Choruży stawia hipotezę, iż rzeczywistość wirtualna posiada podobne „modalności podmiotowości”.

Fenomeny jak postpolityka, postideologia, postprawda itd. wiążą się z wirtualizacją mediów oraz wirtualizacją relacji międzyludzkich. Obecnie badania nad wirtualizacją skupiają się jednak przeważnie wokół komputerowej wirtualnej rzeczywistości. Do dziś nie powstała filozoficzna interpretacja wirtualności. Brakuje definicji takich fenomenów jak antropologiczna, psychologiczna oraz społeczna wirtualne rzeczywistości. Możliwość ku temu daje SA oraz obecna w niej koncepcja Człowieka Wirtualnego. Wypracowany w tej antropologii „dyskurs wirtualności” może się stać narzędziem do zrozumienia obecnej, szybko zmieniającej się społecznej i antropologicznej rzeczywistości.

12.3. Fenomen wirtualnej komunikacji oraz jej antropologiczna ambiwalencja

Według Luhmanna wszystko, co się dzieje w społeczeństwie może być określone jako komunikacja będąca formą, w którą systemy społeczne przetwarzają sens. Habermas natomiast mówi o nadejściu „rozumu komunikacyjnego” przekraczającego aporie wpisane w nowożytnie pojęcie podmiotu. W ujęciu tych dwóch autorów rzeczywistość jawi się jako „rzeczywistość komunikatywna”. Poznanie jako takie staje się natomiast możliwe jedynie w perspektywie udziału w komunikacji¹³²⁹. Komunikacja coraz częściej przybiera dziś formę wirtualną. W ten sposób „komunikatywne nasycenie życia społecznego, całe istnienie współczesnego człowieka osiąga Granicę”¹³³⁰. Zarazem „postęp w komunikacji stanowi regres relacji międzyosobowych” za sprawą wdrażenia nowych komunikatywnych technologii¹³³¹.

Opiszę za Choryzyjem wirtualizację komunikacji osobowej. Wyjaśnimy, jakie zjawiska powstają w związku z tą tendencją oraz w jaki sposób wirtualizacja wpływa na antropologiczny i społeczny wymiar rzeczywistości. Jak pokazałem wyżej, kluczową cechą zjawiska wirtualnego jest brak pełni aktualizacji. Każdemu wirtualnemu zjawiskowi

¹³²⁸ Cf. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 413.

¹³²⁹ Cf. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, op. cit, s. 412–430.

¹³³⁰ С.С.Хоружий, *Проблемы общения и диалога*, [w:] idem, *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, Kazan 2016, s. 300.

¹³³¹ Cf. ibidem, s. 301.

odpowiada pewne aktualne zjawisko, od którego ono się różni jedynie stopniem aktualizacji oraz brakiem jakichkolwiek predykatów. Tak aktywność osoby w internecie – to rodzaj wirtualnej praktyki, która się różni od aktualnej praktyki podróżowania brakiem aktualizacji zamieszkiwania w rzeczywistej przestrzeni. W podobny sposób można stwierdzić, iż komunikacja w internecie – to nie do końca zaktualizowana komunikacja¹³³². Ona nie może osiągać „pełni autentycznej relacji”, u podstaw osobowej relacji znajduje się bowiem spotkanie twarzą w twarz. Takie spotkanie należy rozpatrywać jako „szczególnego rodzaju antropologiczny fenomen – taki, w którym osiąga się pełnia możliwości i maksymalna głębia relacji międzyludzkich”. Natomiast wirtualne komunikowanie się jest pozbawione „odpowiedzialności, którą niesie w sobie spotkanie twarzą w twarz, człowiek nie może przejawiać i realizować siebie [w wirtualnym komunikowaniu się] w swojej całościowości”¹³³³.

Choruzý proponuje uporządkować rozmaite formy wirtualnej komunikacji. W tym celu sięga on po hierarchię praktyk aktualnej osobowej komunikacji wypracowanej w tradycji hezychazmu jako „szkole najdoskonalszych form osobowej komunikacji”¹³³⁴. Na dolnym szczeblu tej hierarchii form komunikacji znajduje się diada „uczeń – mistrz”. Stanowi ona asymetryczną relację, w której „jedna ze stron na drodze komunikowania żywi osobowe wzrastanie drugiej strony”¹³³⁵. W tym przypadku komunikowanie osiąga takiej głębi, że mistrz uzyskuje pełny wgląd do wewnętrznej rzeczywistości ucznia. Uczeń zaś „doświadcza transformacji własnej rzeczywistości wewnętrznej i wstępuje na drogę prowadzącą ku bytowej przemianie”¹³³⁶. Natomiast na szczycie tejże hierarchii komunikacji znajduje się modlitewna relacja ascety z osobowym Bogiem jako „osobowym bytem-relacją” (*личное бытие-общение*). W kontekście SA wznoszenie ascety ku synergii i przebóstwieniu można określić jako dążenie ku maksymalnemu poszerzeniu przestrzeni komunikacji oraz wzbogaceniu jej form. Celem tego dążenia jest Bóg rozumiany jako jedność komunikujących Osób Trójcy (por. §5). Pełnia komunikacji jest w tym przypadku określana przez teologiczne pojęcie perychorezy (*περιχώρησις*). Jej treścią jest nie wymiana empirycznymi treściami, ale samym byciem pomiędzy Osobami Trójcy¹³³⁷.

¹³³² Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 400.

¹³³³ С.С.Хоружий, *Проблемы общения и диалога*, op. cit., s. 302.

¹³³⁴ Ibidem, s. 303.

¹³³⁵ Ibidem, s. 304.

¹³³⁶ Ibidem.

¹³³⁷ Cf. ibidem.

Wzorując się na powyższej hierarchii form komunikacji, filozof rosyjski klasyfikuje codzienne, aktualne relacje osobowe według głębi komunikowania się (stopień zaangażowania w komunikowanie się, stopień uzgodnienia wspólnych działań itd.) oraz szerokości przestrzeni komunikacji. Jeśli zaś chodzi o formy wirtualnego komunikowania się, to można je porządkować w hierarchię według głębi (stopnia) wirtualizacji¹³³⁸. Praktyki, w których dochodzi do pogrążenia w wirtualną rzeczywistość, w tym praktyki wirtualnego komunikowania się, zasadniczo różnią się od praktyk wznoszenia ku Bogu. Jak podkreśla filozof rosyjski, chrześcijańskie rozumienie Zbawienia zakłada przewrócenie całościowości ludzkiej istoty, drogę ascetyczną przechodzi człowiek jako całość (etymologicznie termin *σωτηρία* odsyła do działania skierowanego na przewrócenie całości). W taki proces są zaangażowane wszystkie władze ludzkie. Jego istotą jest konsekwentna koncentracja wszystkich energii ludzkich.

Natomiast człowiek, którego osoba i tożsamość kształtuje się w praktykach wirtualnych, nie jest w stanie osiągnąć całościowości¹³³⁹. Choruży zaznacza, że w praktykach pogrążenia w rzeczywistość wirtualną człowiek uzyskuje szczególnego rodzaju struktury osoby i tożsamości. W tym przypadku dochodzi do zmiany formacji antropologicznej¹³⁴⁰. W przypadku sieci społecznościowych często dochodzi do zastępowania osoby przez awatar. Anonimowość, unikanie własnego imienia i oblicza, stanowi pewną granicę w procesie wirtualizacji: „imię nadawane człowiekowi w sakramencie chrztu stanowi ontologicznie ważną stronę osoby, jego odrzucenie – to ontologicznie znaczący akt”¹³⁴¹. Anonimowy charakter komunikacji ma poważne antropologiczne skutki. W tym bowiem przypadku dochodzi do zredukowania stopnia odpowiedzialności uczestników komunikacji, co zasadniczo wpływa na jej zasady. Dalszym stopniem pogłębienia wirtualizacji jest komunikacja z wykorzystaniem *nickname*. Taka maska może służyć kanalizowaniu mało atrakcyjnych dla innych cech i pobudek ukrywającej się za nią osoby¹³⁴².

¹³³⁸ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 400–402.

¹³³⁹ Właśnie dlatego, zdaniem teologa prawosławnego Jana Ziziulasa (ur. 1931), wirtualne technologie należy z ostrożnością używać w życiu duchowym (cf. И. Зизиулас, *Церковь и Евхаристия*, Богородице-Сергиева Пустынь 2009, s. 192).

¹³⁴⁰ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 403. Nie wszystkie praktyki związane z wykorzystaniem komputera prowadzą do wirtualizacji. Gdy człowiek wysyła lub czyta maila, jego konstytucja nie ulega zmianom. Ta praktyka nie różni się od wcześniejszej praktyki pisania listów.

¹³⁴¹ Ibidem, s. 404.

¹³⁴² Cf. ibidem, s. 405.

Formy wirtualnej komunikacji można więc uporządkować w hierarchiczną strukturę według głębi takiej komunikacji. W odróżnieniu od prowadzącej ku pełni komunikacji drabiny Jakubowej w tradycji hezychazmu, w przypadku hierarchii form wirtualnej komunikacji mamy do czynienia z drabiną prowadzącą w dół – ku coraz większemu uproszczeniu i zredukowaniu komunikacji. Jest to drabina prowadząca do „coraz bardziej bezdusznych, powierzchownych i cząstkowych form” z obniżonym „egzystencjalnym, duchowym nasyceciem aktu komunikacji”. Na samym dole tej hierarchii plasuje się czysto formalna komunikacja pomiędzy poszczególnymi komputerami (komunikowanie się protokołów)¹³⁴³.

Współczesne technologie w znaczącym stopniu poszerzyły komunikację międzyludzką, wytworzyły globalne środowisko komunikacji. Niemniej jednak „postępowi technologii towarzyszy antropologiczna degradacja, [...] powstanie coraz bardziej ułomnych form komunikacji”¹³⁴⁴. Dochodzi do zubożenia treści komunikacji, do zaniku ludzkiej twarzy, prymitywizacji pojawiających się w tej komunikacji masek i ról. Przy tym „wyznaczającymi cechami wirtualizacji człowieka jest obniżenie stopnia wewnętrznej spójności, całościowości samoorganizacji jego wewnętrznego świata, jego zachowania i działalności, a także osłabienie zdolności do kontroli, samokontroli oraz samoobserwacji”¹³⁴⁵.

Brak wewnętrznej spójności prowadzi do ułomności aspektów poznawczych wirtualnej komunikacji, do zredukowania możliwości refleksji oraz logicznego wyводу. Z kolei brak samokontroli rujnuje adekwatną więź osoby z rzeczywistością aktualną, stwarza problemy z powrotem do niej oraz z dalszym w niej istnieniem. Na skutek tego dochodzi do degradacji środowiska komunikowania się, do zaburzenia więzi społecznych, do obniżenia zdolności koncentracji uwagi i adekwatnych reakcji na bodźce zewnętrzne. Zdaniem filozofa rosyjskiego, „pogłębienie wirtualizacji komunikowania się prowadzi do wzrostu depersonifikacji, co z kolei zwiększa dystans pomiędzy podmiotem komunikacji a samym aktem komunikacji, niweluje obecność osoby w akcie komunikowania się”¹³⁴⁶. Inaczej mówiąc, „podmiot komunikacji przestaje postrzegać własne działania jako w pełni własne i

¹³⁴³ Cf. С.С. Хоружий, *Проблемы общения и диалога*, op. cit., s. 303.

¹³⁴⁴ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 405.

¹³⁴⁵ Ibidem.

¹³⁴⁶ Ibidem, s. 406.

rzeczywiste”¹³⁴⁷. Na skutek tego dochodzi do wirtualizacji, zniwelowania etycznego aspektu postępowania osoby biorącej udział w wirtualnym komunikowaniu¹³⁴⁸.

Z powyższego opisu procesu pogłębienia wirtualizacji komunikacji wyłania się szereg antropologicznych zagrożeń. Zdaniem Chorużyja, „nowe technologie komunikowania, aspirujące do totalnego panowania w świecie, tworzą *zstępującą hierarchię* coraz to bardziej ułomnych, zredukowanych form komunikacji. Prowadzi to ku przekształceniu międzyludzkiej relacji w maszynowe „komunikowanie się protokołów”. Podobne tendencje zagrażają istnieniu człowieka jako gatunku: „głębokie, trwałe pograżenie w rzeczywistość wirtualną utrudnia relację człowieka z rzeczywistością aktualną, pogarsza zdolność do kontroli i sterowania sobą samym i otaczającą sytuacją, zwiększa ryzyko katastrof technologicznych”¹³⁴⁹. Ponadto, „rozwijające się postludzkie trendy knują projekty usunięcia człowieka, zastąpienia go przez Postczłowieka w postaci cyborga lub genetycznego mutantą”¹³⁵⁰ (por. §8).

Według autora SA kluczowym czynnikiem w podołaniu powyższych negatywnych tendencji będzie „obecność i udział ludzkiej osoby, powrót do żywiołu aktualnej między - ludzkiej komunikacji”¹³⁵¹. Tylko na tej drodze, „wznosząc się ku doskonałemu, bytowemu komunikowaniu się (*περιχώρησις*), człowiek staje się osobą”¹³⁵². Inaczej mówiąc, środkiem do skorygowania trendu wirtualizacji komunikacji może służyć „ponowne zwrócenie się ku formom komunikacji, które należą do wznoszącej się hierarchii [form komunikacji] i dlatego wzmacniają i wzbogacają osobowe pierwiastki i struktury człowieka: *przewracają komunikacji osobową modalność*”¹³⁵³. Zdaniem filozofa rosyjskiego, aktualna osobowa komu-

¹³⁴⁷ Ibidem.

¹³⁴⁸ Cf.: „gdybym żył przedtem na Księżycu, albo dajmy na to na Marsie, i gdybym popełnił tam jakiś najhaniebniejszy, najbezpieczniejszy uczynek, jaki w ogóle można sobie wyobrazić, i gdybym został tam z jego powodu pohańbiony i zbezczeszczonej tak, jak tylko można poczuć to i wyobrazić sobie chyba czasami we śnie, w koszmarze, i gdybym, znalazłszy się potem na Ziemi, zachował nadal świadomość tego, co popełniłem na innej planecie, a poza tym wiedziałbym, że już tam w żadnym wypadku nie wrócę – czy wtedy, patrząc z Ziemi na Księżyc, byłoby mi wszystko jedno czy nie?” (F. Dostojewski, *Sen śmiesznego człowieka*, [w:] idem, *Opowieści fantastyczne*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo literackie, Warszawa 2011, [s.n.]).

¹³⁴⁹ С.С. Хоружий, *Проблемы общения и диалога*, op. cit., s. 306.

¹³⁵⁰ Ibidem.

¹³⁵¹ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 407.

¹³⁵² Ibidem.

¹³⁵³ С.С. Хоружий, *Проблемы общения и диалога*, op. cit., s. 307.

nikacja „stanowi wartość antropologiczną i zasób w walce z kryzysem antropologicznym”, która służy powrotowi Człowieka Ontologicznego¹³⁵⁴.

Choruży podkreśla ambiwalentny charakter wirtualizacji. Z jednej strony, jej pogłębienie prowadzi ku zredukowaniu, zubożeniu komunikacji, ku odrzuceniu etyki oraz degradacji osoby. Z drugiej natomiast strony, wirtualna komunikacja poszerza przestrzeń relacji, co może służyć wstępnym etapem dla dalszego, już aktualnego osobowego komunikowania. Skutek wirtualizacji zależy od konkretnych decyzji osoby uczestniczącej w komunikacji, od jej zdolności rozróżniania pomiędzy właściwym a niewłaściwym wykorzystaniem możliwości stwarzanych przez rozwój technologii¹³⁵⁵. Ponowne zwrócenie się ku „formom wzrastającej hierarchii komunikowania” nie może mieć na celu odrzucenie najnowszych form i technologii komunikowania. Właściwą strategią jest nie ich wyparcie (co, zresztą, jest niemożliwe), ale ich skorygowanie. Narzędzi do takiego skorygowania dostarcza, zdaniem rosyjskiego filozofa, kształtujący się obecnie paradygmat postsekularny (por. §10). Ostatni ma m.in. na celu „wybudowanie dialogicznego partnerstwa religijnego i sekularnej świadomości, [...] odnalezienie harmonijnej równowagi pomiędzy starym a nowym”¹³⁵⁶.

12.4. Człowiek Wirtualny, Postczłowiek oraz sposoby ich socjalizacji

W przekonaniu Chorużyja dominacja Człowieka Wirtualnego może zainicjować radykalne przemiany antropologiczne. Ich treścią może się stać przekroczenie granic człowieka, jakim go znamy, pojawienie Postczłowieka jako istoty już niebędącej człowiekiem.

Jak zaznacza filozof rosyjski, spektrum nowych fenomenów i trendów antropologicznych stale się poszerza. Wśród nich Choruży wymienia wirtualne praktyki, technologie genetyczne, rewolucje i transformacje genderowe, psychodeliczne i transgresywne praktyki. Podobne fenomeny stają się coraz bardziej radykalne, coraz bardziej oddalają nas od klasycznych wyobrażeń o naturze ludzkiej¹³⁵⁷. Zdaniem Chorużyja, wszystkie wymienione tendencje prowadzą ku pojawieniu Postczłowieka. Dalej sięgając po narzędzia SA pokażę powiązanie tej postulowanej istoty z nurtem „transformatywnej antropologii”. Przeanalizuję

¹³⁵⁴ Ibidem.

¹³⁵⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 408–409.

¹³⁵⁶ С.С.Хоружий, *Проблемы общения и диалога*, op. cit., s. 307.

¹³⁵⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 410.

prowadzące ku Postczłowiekowi trendy i praktyki. Pozwoli to zrozumieć antropologiczne transformacje, do których dziś dochodzi. Za Chorużyjem ocenię wpływ tych transformacji na główne aspekty ludzkiego istnienia (konstytucja i struktury tożsamości człowieka, dominacja takich, a nie innych praktyk antropologicznych). Przedstawię wypracowana przez rosyjskiego filozofa „synergiczną hermeneutykę” trendów i praktyk podążania ku Postczłowiekowi. Odwołując się do tej hermeneutyki, spróbuję zrozumieć i ocenić antropologiczne perspektywy współczesności.

Zdaniem rosyjskiego filozofa, wśród praktyk prowadzących ku Postczłowiekowi jedynie trendy i praktyki wirtualizacji mają wyraźną antropologiczną treść. W perspektywie SA jawią się one jako wyraz granicznych antropologicznych przejawów i stanowią część „wirtualnego toposu Granicy Antropologicznej”. Według Chorużyja, w momencie, gdy one zaczynają dominować w przestrzeni społecznej, skokowo rośnie niebezpieczeństwo „gatunkowej eutanazji” człowieka.

Człowiek Wirtualny nie jest jeszcze cyborgiem z wszczepionymi do ciała sztucznymi elementami. Podobne wszczepienie może mieć rozmaite antropologiczne skutki – tak na przykład, jeśli do serca człowieka wszczepić jakiś sztuczny element, on nie stanie się cy-borgiem. Gdyby jednak łączyć mózg człowieka z pewnymi maszynami liczącymi, można już mówić o powstaniu cyborga. To samo dotyczy technologii genetycznych¹³⁵⁸. Dlatego należy stawiać przede wszystkim pytania dotyczące pracy mózgu i kondycji świadomości ludzkiej, osoby jako całości, stanu sfery emocjonalnej Człowieka Wirtualnego, jego komunikacji oraz społecznych wymiarów jego istnienia. Kluczowym w odpowiedzi na powyższe pytania będzie wybór konstytutywnego dla danej formacji człowieka paradygmatu antropologicznego otwarcia. Podobny paradygmat jest bowiem „wyznaczającym elementem konstytucji człowieka”. Kształt takiego paradygmatu stanowi „antropologiczne kryterium pozwalające oddzielić od siebie obszary człowieka i Postczłowieka”¹³⁵⁹.

W przypadku ontologicznego otwarcia ku dynamicznemu, osobowemu Innobyciu bazowym mechanizmem jest osobowa komunikacja, „wgląd w twarz Innego”. Właśnie taka komunikacja jest najbardziej intensywna i egzystencjalnie pełna. Twarz reprezentuje człowieka jako całościową istotę. Dlatego „czynnik twarzy” musi być brany pod uwagę w

¹³⁵⁸ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 425.

¹³⁵⁹ Cf. ibidem, s. 426.

transformatywnych antropologicznych strategiach¹³⁶⁰. Znaczenie twarzy oraz bezpośredniej komunikacji jest niepodważalne dla ontologicznego otwarcia człowieka¹³⁶¹.

Rozwój genetycznych oraz informatycznych technologii, ich zastosowanie w transformatywnych praktykach antropologicznych, jest procesem nieuniknionym. Ponadto, bycie empiryczne ma charakter temporalny i dynamiczny. Pograżony w niego człowiek przebywa w stanie ciągłej przemiany. Część podobnych zmian ma charakter auto-transformacji lub inaczej – praktyk transformatywnych. Już od zarania dziejów człowiek otacza siebie narzędziami i technologiami. Służą one swoistymi przedłużeniami, eksterioryzacją i ekstrapolacją aktywności organów ludzkich. Zdaniem filozofa rosyjskiego, problem stanowią nie same współczesne technologiczne strategie, ale „strategie wyboru strategii”. Niebezpieczeństwo kryje się nie w technologiach, ale w nasilającym się antropologicznym trendzie „gatunkowej eutanazji” człowieka. Współczesna sytuacja antropologiczna uzyskuje, zdaniem Chorużyja, „tragikomiczny i trawestacyjny koloryt”¹³⁶². Dziś szerzy się przekonanie w potrzebie „niewyobrażalnego wzmocnienia potęgi intelektu”¹³⁶³. Cel ten mają jednak realizować „krzykliwi pajace z intelektem kury, opętani posiadacze linearnego, jednowymiarowego intelektu”¹³⁶⁴.

Przejdę dalej od antropologicznych ku społecznym wymiarom Postczłowieka. W transformatywnej antropologii postawiono zadanie stworzenia doskonałego człowieka (antropologia) oraz doskonałego społeczeństwa (socjologia)¹³⁶⁵. Przy tym „konkretne rozumienie tego, kim [jakim] jest doskonały człowiek [...] głęboko wpływa na świadomość konkretnego człowieka, na kształt społecznych struktur oraz na sposób ich

¹³⁶⁰ Cf. G.R. Peterson, *Imaging God: Cyborgs, brain-machine interfaces and a more human future*, „Dialog. A Journal of Theology” 2005, nr 4(44), s. 345.

¹³⁶¹ Warto postawić pytanie, czy podobne osobowe treści zawiera też ręka człowieka oraz jakiegokolwiek inne elementy jego cielesnej konstytucji. Zdaniem Chorużyja, w celu adekwatnej oceny trendu posthumanistycznego należałoby stworzyć katalog podobnych istotnych elementów komunikacji (cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 427).

¹³⁶² Ibidem.

¹³⁶³ Ibidem.

¹³⁶⁴ Ibidem.

¹³⁶⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме постчеловека)*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 767–785.

funkcjonowania”¹³⁶⁶. Postczłowieka można rozpatrywać jako rozwinięcie idei doskonałego człowieka, chociaż są między nimi istotne różnice. Idea doskonałego człowieka jest ściśle związana z tradycją humanizmu. W tej tradycji zakładano, że natura już zawiera w sobie wszystkie możliwości i środki niezbędne do osiągnięcia antropologicznego ideału. Zadanie człowieka i społeczeństwa polegało na aktualizacji tych możliwości. Z kolei, idea Postczłowieka wiąże się z tradycją trans-humanizmu. Ta ostatnia głosi potrzebę przekształcenia człowieka w kod maszynowy, nieuniknioną zastąpienie człowieka przez pewną nową istotę. Postuluje się w tym przypadku konieczność przekroczenia samej natury człowieka nie zaś jej aktualizacji¹³⁶⁷. Dla humanizmu właściwą jest pozytywna i optymistyczna ocena natury i możliwości człowieka. W tran-humanizmie natomiast natura jest oceniana negatywnie, jako coś, co należy przekroczyć. Dziś „człowiek stoi nie w obliczu aktualizacji własnej natury, czeka na niego zejście ze sceny”¹³⁶⁸. Projekt Postczłowieka, podobnie jak idea doskonałego człowieka, staje się źródłem kompleksu praktyk antropologicznych i wspólnoty adeptów kultywujących takie praktyki. Postczłowiekowi odpowiada więc pewna postludzka wspólnota.

W celu zdefiniowania Postczłowieka w kategoriach SA Choruży przeprowadza analizę współczesnych praktyk antropologicznych prowadzących ku powstaniu tej formacji. Ponadto, dokonuje on filozoficzną analizę problemu. W ten sposób filozof rosyjski próbuje określić konceptualne granice Postczłowieka, jako kogoś różnego od człowieka, ale wciąż posiadającego rozum. Taka analiza przyjmuje formę „hermeneutyki synergicznej”. Ustala się w niej powiązanie badanych fenomenów z systemem bazowych formacji antropologicznych, paradygmatów konstytucji człowieka odpowiadających różnym sposobom jego otwarcia w doświadczeniu granicznym¹³⁶⁹.

W poprzednich rozdziałach przedstawiłem taką hermeneutykę dla trzech wersji Postczłowieka – cyborga, mutanta oraz klona. Teraz ustalę ich powiązanie z odpowiednimi formacjami antropologicznymi. Wszystkie trzy formy są tworzone w praktykach naukowo-technicznego osvajania świata, w paradygmacie Człowieka Bezgranicznego¹³⁷⁰. Formacja

¹³⁶⁶ С.С. Хоружий, *Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии*, [w:] *Совершенный человек. Теология и философия образа*, ред. Ш.М. Шукуров, Институт востоковедения РАН, Валент, Moskwa 1997, s. 41.

¹³⁶⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 430; cf. G. Elkins, *Transhumanism and the Question of Human Nature*, „American Journal of Intelligent Systems” 2011, nr 1, s. 16–21.

¹³⁶⁸ Cf. ibidem, s. 431.

¹³⁶⁹ Cf. ibidem, s. 432.

¹³⁷⁰ Cf. ibidem, s. 432–433.

Człowieka Bezgranicznego może być rozpatrywana jako antropologiczny aspekt ideologii nieograniczonego rozwoju ludzkich możliwości oraz poznania bezgranicznego wszechświata. Zarazem jednak w praktykach naukowo-technicznego osvajania świata człowiek postrzega siebie jako istotę, która już wyczerpała własne zasoby i zbliża się ku schyłkowi własnej historii, jako Człowieka Schyłkowego (*человек окончивающийся*)¹³⁷¹. Formacja Człowieka Bezgranicznego jest więc odstawą trendu podążania ku Postczłowiekowi. Przy tym, wymieniona formacja nie wyczerpuje całej antropologicznej treści tej nowej istoty. Aby ukazać tę treść, Choruży przegląda się kolejnym wersjom Postczłowieka.

W kategoriach SA, w „praktykach podążania ku cyborgowi” dochodzi do „poszerzenia *interface* mózg – maszyna” (obszaru ich współdziałania). Te praktyki łączą w sobie aktualną (implantacja elementów sztucznych w ciało człowieka) oraz wirtualną (zanurzenie człowieka w rzeczywistość wirtualną) cyborgizację. Aktualna cyborgizacja jako nowy etap transformatywnej antropologii dokonuje się przez „człowieka schyłkowego”. Na praktyki takiego człowieka składają się praktyki technologiczne, praktyki somatyczne oraz praktyki siebie. Z kolei w praktykach wirtualnej cyborgizacji aktualizuje się formacja Człowieka Wirtualnego. Praktyki mające na celu tworzenie cyborga są więc realizowane przez Schyłkowego oraz Człowieka Wirtualnego Człowieka¹³⁷².

Podobną antropologiczną treść mają „praktyki podążania ku mutantowi”. Te skoncentrowane wokół idei mutantu naukowo-technologiczne praktyki są realizowane przez Człowieka Schyłkowego. Może się wydawać, że Człowiek Wirtualny jest tu nieobecny. Jednak taki stan genomu ludzkiego, w którym on przechodzi przez niekontrolowane zmiany, można traktować jako wirtualizację genomu. Dlatego Choruży rozpatruje fenomen mutantu jako „postludzką formację z poddanym wirtualizacji genomem”¹³⁷³. W ten sposób uwidacznia się związek mutantu z formacją Człowieka Wirtualnego. Trend podążania ku Postczłowiekowi jest więc aktualizowany przez Schyłkowego i Wirtualnego Człowieka¹³⁷⁴.

Rozum poznający – to ten predykat, który pozostaje niezmienny w trakcie przejścia od człowieka ku Postczłowiekowi. W strategiach podążania ku tej nowej istocie zakłada się, że możliwości jej rozumu ulegną istotnemu rozszerzeniu. Postulowanie wzmocnienia rozumu jest jednym z głównych czynników inspirujących trend podążania ku Postczłowiekowi. W interpretacji SA nowa istota jawi się więc jako ekstrapolacją kartezjańskiego podmiotu pozna-

¹³⁷¹ Cf. ibidem, s. 433.

¹³⁷² Cf. ibidem.

¹³⁷³ Ibidem, s. 434.

¹³⁷⁴ Cf. ibidem.

jącego¹³⁷⁵. Każda inna właściwość człowieka, oprócz rozumu poznającego, w Postczłowiekowi może zaniknąć. Dotyczy to przede wszystkim integralnych przejawów i charakterystyk człowieka. Są to przejawy, w których człowiek występuje jako całość somatycznych, psychicznych oraz intelektualnych władz. Filozof rosyjski zauważa, że Postczłowiek całkowicie straci takie egzystencjalne predykaty jak bycie-ku-śmierci, troska, trwoga, miłość, wrażliwość estetyczną oraz zmysł mistyczny. A przecież właśnie w tych fenomenach „wyraża się sama kwintesencja tego, co ludzkie, człowiek w jego unikatowej swoistości we Wszechświecie”¹³⁷⁶.

Czy w doświadczeniu Postczłowieka będzie możliwe rozróżnienie pomiędzy byciem a bytem? Czy nowa istota będzie zdolna do ontologicznego otwarcia? Stwierdzająca odpowiedź jest warunkiem obecności religijnego wymiaru w fenomenie Postczłowieka. Zdaniem autora rosyjskiego, aby odpowiedzieć na to pytanie, należy rozróżniać odmienne formy religijności (odpowiednio – wersję ontologicznego otwarcia), z których każda posiada odmienną epistemologiczną treść¹³⁷⁷. Choruży dopuszcza istnienie podobnych form też u Postczłowieka. Według niego nie można *a priori* twierdzić, iż kategoria transcendencji jest wyłączona z rozumu domniemanej istoty¹³⁷⁸.

Jaka zachodzi relacja pomiędzy formacją Postczłowieka a Człowiekiem Wirtualnym? Jak już podkreśliłem przy okazji analizy fenomenu cyborga oraz mutanta, to właśnie formacja Człowieka Wirtualnego najbardziej się zbliża ku nowej istocie. Trend podążania ku Postczłowiekowi aktualizuje się bowiem „w toposie wirtualnym”. Człowiek Wirtualny kształtuje własną konstytucję w wirtualnych praktykach antropologicznych, w praktykach wyjścia do wirtualnej antropologicznej rzeczywistości. Dziś podstawowy rodzaj podobnych praktyk – to pogrążenia w rzeczywistość komputerową¹³⁷⁹. Jak pokazałem wyżej, wyznaczającą cechą Człowieka Wirtualnego jest to, iż on nie posiada własnego paradygmatu konstytucji. Konstytuuje się on na podstawie rozproszonych elementów należących do różnych formacji antropologicznych. Inną cechą Człowieka Wirtualnego jest to, iż nie przebywa on na stale w rzeczy-

¹³⁷⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2010, s. 79–81.

¹³⁷⁶ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 436.

¹³⁷⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Внеземные цивилизации и религиозное сознание: К постановке темы*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Москва 2018, [s.n.].

¹³⁷⁸ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 436.

¹³⁷⁹ Cf. ibidem, s. 437. Choruży wspomina ponadto o innych rodzajach wirtualnych praktyk jak mode-lowanie rozmaitych rodzajów psychologicznej wirtualnej rzeczywistości lub masowe muzyczne wydarzenia imitujące kultury.

wistości wirtualnej. Powrót do rzeczywistości aktualnej jest bowiem konieczny do podtrzymywania biologicznego istnienia oraz realizacji społecznych powinności.

Dzieląc swoje istnienie pomiędzy wirtualną a aktualną rzeczywistościami, Człowiek Wirtualny nie jest więc jeszcze w pełni wirtualny¹³⁸⁰. Filozof rosyjski się zastanawia, czy jest możliwe ostateczne, całkowite przejście człowieka do rzeczywistości wirtualnej? Wymagałoby to transformacji, radykalnej przemiany natury i konstytucji człowieka. Formacja, w której by się dokonało takie przejście, byłaby nie człowiekiem, ale Postczłowiekiem. Przykładami podobnych formacji są: cyborg (jako pełna realizacja komputerowej wirtualnej rzeczywistości), mutant (jako istota z wirtualnym genomem) oraz Postczłowiek w wersji trans-humanizmu. Wobec tego „Postczłowiek jawi się jako czysty Człowiek Wirtualny lub Człowiek Ultra-wirtualny – jako kres, po którego przekroczeniu człowiek przestaje być istotą ludzką”. Z kolei „Człowiek Wirtualny może być postrzegany jako formacja zmierzająca ku Postczłowiekowi, znajdująca się w połowie drogi ku niemu”¹³⁸¹.

Takie powiązania pomiędzy formacjami Człowieka Wirtualnego i Postczłowieka pozwalają opisać społeczne wymiary trendu podążania ku Postczłowiekowi. Według Chorużyja społeczna rzeczywistość budowana przez Człowieka Wirtualnego wyznacza się przez to, że jego świadomość nie jest w stanie przyjąć wewnętrznie spójnego systemu wyobrażeń. W związku z tym filozof rosyjski mówi o nadejściu „epoki końca przekonań”, gdy „w żadnej dziedzinie człowiek nie może już posiadać twardego systemu przekonań, który by był w stanie bronić. Człowiek nawet nie zamierza tego robić. Teraz w jego społecznym zachowaniu, politycznych i kulturowych strategiach brakuje konsekwencji oraz niesprzeczności”¹³⁸².

W sferze politycznej taki stan rzeczy prowadzi do coraz głębszej wirtualizacji oraz powstania nowych form i koncepcji określanych jako postpolityka, postideologia czy też postdemokracja. Pojęcie postpolityki, opracowane np. przez Jacquesa Rancière’a (ur. 1940) oraz Slavoję Žižeka (ur. 1949) odsyła do radykalnych transformacji wszystkich aspektów i wymiarów życia politycznego. Powstaje nowa organizacja przestrzeni politycznej, nowe formy politycznych wspólnot oraz politycznych mechanizmów¹³⁸³. W świetle tych zmian walka konkurujących ideologii czy partii staje się pozorem. Treścią procesów politycznych będzie walka liberalnych multi-kulturalistów oraz oświeconych technokratów. Będą oni w

¹³⁸⁰ Cf. *ibidem*, s. 438.

¹³⁸¹ *Ibidem*.

¹³⁸² *Ibidem*, s. 439.

¹³⁸³ Cf. J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2008.

stanie osiągnąć kompromis własnych interesów, polityka w jej klasycznym rozumieniu dobiegnie w ten sposób kresu¹³⁸⁴.

Takim tendencjom towarzyszy rozmywanie żywiołu politycznego jako takiego. Działania społeczne stają się bowiem politycznymi w momencie, gdy wiążą się z uniwersalnymi kategoriami politycznymi. Jednak właśnie tego nie dopuszcza logika postpolityczna, usuwająca wymiar powszechnego i uniwersalnego. Treść życia społecznego nie może więc być wprowadzona w „polityczny horyzont”. Stopień polityzacji społeczeństwa pozostaje więc niezaktualizowany. Dlatego w postpolityce przestrzeń polityczna i wspólnoty polityczne są realizowane tylko wirtualnie, natomiast sama polityka staje się „polityką wirtualną”¹³⁸⁵.

W przekonaniu filozofa rosyjskiego, w podobny sposób należy też rozumieć zaproponowane przez Colina Croucha (ur. 1944) pojęcie postdemokracji. W tej nowej formie demokracji politycy podtrzymują związek ze społeczeństwem za pomocą technik manipulacji bazujących na reklamie oraz badaniach marketingowych¹³⁸⁶. Postdemokracja, podobnie jak postpolityka, zakłada rozmywanie i dezintegrację sfery polityki wraz z jej tradycyjnymi strukturami i mechanizmami. Do nowej formy demokracji prowadzi rozdrobienie społecznej struktury postindustrialnego społeczeństwa na mnóstwo grup. Takie grupy już nie tworzą żadnych form własnej politycznej prezentacji. Zdaniem Chorużyja, imitacja (imitacja klasycznej demokracji) oraz manipulacja (stosowanie technik manipulacji) właściwe postdemokracji świadczą o wirtualizacji polityki¹³⁸⁷.

Manipulacja oraz imitacja mają jeszcze większe znaczenie w fenomenie postideologii. Jej pojawienie w społeczeństwie zdominowanym przez Człowieka Wirtualnego jest nieuniknione. Człowiek Wirtualny, jak już podkreśliłem, nie posiada i nie chce posiadać trwałych politycznych przekonań. Jego działania i cele są wyznaczone przez wyrwykowe przekonania, subiektywne skłonności i przypadkowe zewnętrzne czynniki. Ideologia wcielała się w systematycznych praktykach przekonywania, agitowania i propagandy. Postideologia natomiast wiąże się z najbardziej urozmaiconymi technikami wywoływania pożądanej reakcji. Są to techniki wpływające nie tyle na rozum, ile na emocje, na sferę zmysłów. Według Chorużyja składowe elementy postideologii mogą być określone jako „dyskretne

¹³⁸⁴ Cf. S. Žižek, *Kruchy absolut, czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 177; idem, *Raduj się swoim nardo-dem, jak sobą samym!*, tłum. A. Chmielewski, „Nowa Krytyka” 1999, nr 10, s. 84–88.

¹³⁸⁵ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 440.

¹³⁸⁶ Cf. C. Crouch, *Post-democracy*, Polity Press, Cambridge 2005.

¹³⁸⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 441.

provokujące oddziaływania”, które są efektywne tylko w danej konkretnej sytuacji. W postideologii rzeczywistość społeczno-polityczną jest postrzegana jako zestaw odosobnionych sytuacji, jako dyskretna i wewnętrznie niespójną przestrzeń¹³⁸⁸.

W przekonaniu autora SA dominacja wirtualnych praktyk prowadzi do radykalnej przemiany „faktury” całego społeczeństwa. Dziś powstają nowe rodzaje kulturowych i artystycznych praktyk na skrzyżowaniu gry, teatru, filmu oraz instalacji. Dochodzi do pomieszania ze sobą tych rodzajów sztuki, które od początku swojego istnienia zawierały w sobie elementy wirtualności. Kino staje się dziś rodzajem interaktywnego widowiska, wirtualnej praktyki będącej połączeniem gry komputerowej z opowieścią, na którą widz (będący zarazem graczem) może wpływać. Według Chorużyja, w przyszłości takie interaktywne filmy będą się łączyć z praktykami sieciowego komunikowania. Podobna synteza filmu, gry komputerowej oraz sieci społecznościowej może się stać przestrzenią, w której człowiek będzie spędzał najwięcej czasu¹³⁸⁹.

Właśnie tego rodzaju społeczności będzie w stanie generować Człowiek Wirtualny. Nie wiadomo jednak czy nadchodzący po nim Postczłowiek, na przykład w wersji posthumanistycznej, w ogóle będzie miał możliwość czy potrzebę generować jakiegokolwiek społeczności¹³⁹⁰. Filozof rosyjski się zastanawia, czy taka nowa istota zachowa w sobie świat emocji, duchowej kultury i sztuki odziedziczony po człowieku. Wszystko to ma zniknąć w „nowym pięknym świecie” na rzecz nowej Istoty. Głównym celem jej działań będzie, według Raymonda Kurzweila (ur. 1948), niekończące się poznawanie bezgranicznego świata, opanowanie kosmosu czy też wędrówki do nowych wymiarów¹³⁹¹. Dlaczego jednak mamy uważać podobną przyszłość za coś pożądanego, za najlepszą strategię rozwoju człowieka?

Jak zauważa Choruży, „Kurzweila pociąga wyjście w dodatkowe wymiary otaczającego świata, on zdaje się nie dostrzegać, że człowiek już posiada mnóstwo niedostrzeżonych [na co dzień] wewnętrznych wymiarów. W nich tętni bogate życie, one mogą się mnożyć, ich możliwości do dziś nie tylko nie są wyczerpane, ale nawet przymierzone. Ktoś zauważy, że są to jedynie wymiary wyobrażone, ale w epoce wirtualizacji podobna krytyka jest już niedorzecznością. W przestrzeni wewnętrznego życia człowieka odsłania się jego twórczość, jego intelektualne, artystyczne, etyczne oraz praktyki duchowe. Ta przestrzeń

¹³⁸⁸ Cf. *ibidem*, s. 441–442.

¹³⁸⁹ Cf. *ibidem*, s. 444.

¹³⁹⁰ Cf. *ibidem*, s. 445.

¹³⁹¹ Cf. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

wcale nie należy do sfery czysto subiektywnego, przypadkowego. Fenomeny życia wewnętrznego mogą bowiem być wprowadzane w horyzont transcendentalnej podmiotowości. Ich rzeczywistość jest nie tyle wyobrażona i subiektywna, ile transcendentalna oraz transsubiektywna, posiadająca własne zasady organizacji oraz kryteria wiarygodności. W rzeczy samej jest to rzeczywistość inna aniżeli rzeczywistość otaczającego nas świata. A przecież wirtualna rzeczywistość też jest inna, co jednak nie pozbawia jej pierwszorzędного znaczenia [dla dzisiejszego człowieka]. Wewnętrzny i zewnętrzny światy człowieka – to światy połączone, współdziałające i potrzebujące jedno drugiego. Z jakiej więc racji należy zniszczyć lub zredukować do pełnej nicości jeden z nich, oddając priorytet jednemu z nich?! Powtórzmy: wymiary wewnętrznego świata – to taka sama rzeczywistość [jak i aktualna] rządząca się własnymi prawami. To, co się dokonuje w tych wymiarach, posiada nie mniejszą wartość, są nie mniej ciekawe, aniżeli wydarzenia w świecie fizycznym, aniżeli wszystkie czarne dziury oraz loty kosmiczne. Tu, w przestrzeni wewnętrznej, mogą na nas oczekiwać nie mniej ważne i zachwycające odkrycia”¹³⁹².

Cele i wartości trendu podążania ku Postczłowiekowi nie są więc dla Chorużyja przekonujące. On nie widzi podstaw ku temu, aby uważać nadejście nowej istoty za najlepszy z możliwych scenariuszy rozwoju ludzkości, za optymalny finał jej dziejów. Warto więc zastanowić się nad strategią, która by pozwoliła na powstrzymanie lub skorygowanie trendu podążania ku Postczłowiekowi. Nie można tego dokonać poprzez żadne polityczne czy prawne ograniczenia. Mimo że „niektóre technologie od samego początku przerażają nas, tak że od razu jesteśmy zgodni co do potrzeby wprowadzenia kontroli ich rozwoju oraz zastosowania”¹³⁹³, efektywność podobnych ograniczających środków nie jest ani pewna, ani trwała. Zdaniem filozofa rosyjskiego, „rzeczywistego podołania [dowolnego] trendu antropologicznego można osiągnąć jedynie poprzez odpowiednie działania na poziomie antropologicznym. Trend podążania ku Postczłowiekowi – to trend (lub jeden z trendów) odejścia człowieka; *ergo*, przeciwstawianie się mu, jego podołanie ma polegać na zdecydowanym utwierdzeniu obecności człowieka”¹³⁹⁴. Innymi słowy, „trend podążania ku Postczłowiekowi stanie się niemożliwym, jeśli człowiek weźmie na siebie misję obecności: uświadomi sobie samego jako tego, kto nieodzownie jest obecny w rzeczywistości, jako «bycie obecne»”¹³⁹⁵.

¹³⁹² С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 446.

¹³⁹³ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje...*, op. cit.

¹³⁹⁴ С.С. Хоружий, *Человек и общество...*, op. cit., s. 447.

¹³⁹⁵ Ibidem.

W dyskursie Heideggera człowiek jako obecność, *Dasein* jest wyrazem „ontologicznej różnicy” pomiędzy byciem a bytem. Tak rozumiany człowiek stanowi pewną ważną ontologiczną instancję. W SA temu rozumieniu człowieka odpowiada formacja Człowieka Ontologicznego – człowieka, który konstytuuje się w granicznym doświadczeniu otwarcia siebie ku innemu ontologicznemu horyzontowi. Ta formacja dominowała w dyskursie zachodnim do czasów Nowożytności. Następnie doszło do jej stopniowego wyparcia przez formację Ontycznego, a następnie – Człowieka Wirtualnego, po którym ma nadejść Postczłowiek. Według Chorużyja strategią, która może się stać rzeczywistą alternatywą takiemu scenariuszowi, jest strategia powrotu Człowieka Ontologicznego. Da ona szansę człowiekowi jako takiemu na przyszłość. Powracający Człowiek Ontologiczny musi być adekwatny obecnej antropologicznej i społecznej rzeczywistości, co wymaga jego swoistej odnowy, nadejścia jego „nowego początku”. Należy więc postawić pytanie o kształt powracającego Człowieka Ontologicznego¹³⁹⁶.

12.5. Ontyczna redukcja „Alternatywy bytowej”. Perspektywa „gatunkowej eutanazji” człowieka

Przedstawiłem za Chorużyjem bytową alternatywę Postczłowiekowi w postaci paradygmatu praktyki duchowej (por. §5). Jej istotą jest pojednanie osoby ludzkiej z Inobyciem jako jej meta-antropologicznym *telosem*. W łonie duchowych tradycji wypracowano sztukę uczynienia człowieka „przejrzystym dla działania energii Innego”. Taka sztuka ma sprzyjać „spontanicznemu generowaniu energii prowadzących ku *telosowi*”¹³⁹⁷. Dziś alternatywne wobec codziennego istnienia strategie, służące wytworzeniu relacji człowieka z jego Granicą, stają się ważnym czynnikiem globalnych antropologicznych procesów. Zarazem dochodzi do zmian dotychczasowych treści podobnych strategii. Istotą tych zmian jest „ontyczna redukcja bytowej alternatywy”¹³⁹⁸. Inaczej mówiąc, w świadomości i strategiach człowieka ontologiczna alternatywa jest wypierana przez ontyczną. Ontyczna alternatywa jest zamknięta w ho-

¹³⁹⁶ Cf. *ibidem*.

¹³⁹⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Шесть интенций на бытийную альтернативу*, [w:] *idem, Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 112.

¹³⁹⁸ *Ibidem*.

ryzoncie doczesnego bycia. Ona odsyła już nie do ontologicznych, lecz do ontycznych obszarów Granicy Antropologicznej¹³⁹⁹.

W ramach SA dzieje są przedstawiane jako ewolucja relacji człowieka z własną Granicą. Zdaniem Chorużyja, już w prymitywnych religiach obecny był impuls skierowany ku bytowej alternatywie (ku osiągnięciu Ontologicznej lub Ontycznej Granicy). W miarę upływu czasu to dążenie przyjmowało coraz to nowe formy wyrazu. Na pewnym etapie dziejów pojawia się praktyka duchowa jako „szczyt, z którego staje się widoczna granica bytowa, jej okolice oraz drogi dotarcia ku niej”¹⁴⁰⁰. Podobna praktyka, z racji jej radykalizmu, nie stała się jednak powszechną antropologiczną strategią. Po okresie szerokiego rozpowszechnienia praktyk duchowych („apogeum w dziejach bytowej alternatywy”) nastąpił upadek, odejście od *Telosu* (Granicy Ontologicznej). Ten meta-antropologiczny paradygmat stopniowo był zastępowany przez nowe strategie. One nadal miały alternatywny i graniczny wobec codzienności charakter. Te nowe strategie straciły jednak meta-antropologiczną orientację właściwą praktykom duchowym. Były to „ontyczne redukcje alternatywy” skierowane już nie do Ontologicznej, ale ku Ontycznej Granicy (ku obszarowi szaleństwa lub wirtualności)¹⁴⁰¹.

Telosem tych, wciąż granicznych, ale zredukowanych antropologicznych strategii jest realizacja „scenariusza końca” człowieka. Nie chodzi w tym przypadku o koniec jako fizyczną śmierć konkretnego człowieka. Tak rozumiana śmierć jest konstytutywnym czynnikiem ludzkiego istnienia. Wiąże się ona z przekroczeniem doczesnego horyzontu istnienia, z tran-scendowaniem człowieka, z jego przemianą bytową¹⁴⁰². Właśnie tak jest postrzegana śmierć w „ontologicznych strategiach alternatywy”, w praktykach duchowych. Ich celem jest nie aktualizacja skończoności doczesnego bycia, ale jej przekroczenie. Realizowany w praktykach duchowych „scenariusz końca” jest zarazem „scenariuszem przemienienia” (*преображения*). Natomiast w „strategiach Granicy Ontycznej” jest realizowany „scenariusz końca” będący zarazem „scenariuszem śmierci”. Każdemu z dwóch obszarów Granicy Ontycznej, nieświadomości oraz rzeczywistości wirtualnej, odpowiada własny scenariusz śmierci – scenariusz „śmierci człowieka szalonego” oraz „śmierci Człowieka Wirtualnego”¹⁴⁰³.

¹³⁹⁹ Cf. ibidem.

¹⁴⁰⁰ Ibidem, s. 113.

¹⁴⁰¹ Cf. ibidem, s. 114.

¹⁴⁰² Cf. ibidem.

¹⁴⁰³ Cf. ibidem, s. 115–116.

Przejrzą się dalej scenariuszowi „śmierci człowieka szalonego”. Jako „obszar szaleństwa” Choruży określa dziedzinę antropologicznych przejawów indukowanych przez energie nieświadomości. Freud, a następnie Baudrillard, określili relację tych przejawów ze śmiercią jako popęd ku śmierci (*Tanatos*)¹⁴⁰⁴. Ojciec psychoanalizy utożsamiał obszar nieświadomości z całą Granicą Antropologiczną, z całym człowiekiem. Inaczej mówiąc, według Freuda człowiek jako taki jest wyznaczany wyłącznie przez granicę z nieświadomością. Choruży natomiast postrzega człowieka jako „istotę polifoniczną”. Granica tak rozumianego człowieka składa się z trzech obszarów (ontologicznego, ontycznego i wirtualnego).

Według „scenariusza śmierci Człowieka Szalonego” relacja człowieka z własną śmiercią jest określana jako popęd ku śmierci. Popędy służą „gromadzeniu i koncentracji energii, rozładowaniu tych energii w ekstatycznych, wybuchowych aktach”¹⁴⁰⁵. Wobec tego „śmierć Człowieka Szalonego, dokładniej jego życie wzięte jako scenariusz własnej śmierci, stanowi ekstatyczną śmierć, ekstazę samo-anihilacji, śmierć, która pragnie się stać kosmicznym wybuchem”¹⁴⁰⁶. Przykładem realizacji takiego scenariuszu śmierci służą filozofowi rosyjskiemu zamachy samobójcze w Nowym Jorku dokonane w dniu 11 września 2001 roku¹⁴⁰⁷.

Z kolei, „scenariusz śmierci Człowieka Wirtualnego” stanowi kontrast wobec scenariusza przytoczonego wyżej. Choruży wyodrębnia dwa sposoby wprowadzenia świadomości w wirtualny tryb funkcjonowania: bądź poprzez konstruowanie osobnej wirtualnej sfery (sieć internetowa), bądź poprzez transformację świadomości w kierunku osłabienia funkcji kontroli oraz sterowania (pohamowanie zdolności analitycznych). W obu przypadkach świadomość wirtualna nie wchodzi w adekwatną interakcję z empiryczną rzeczywistością¹⁴⁰⁸. W perspektywie świadomości wirtualnej otaczająca rzeczywistość jawi się jako irrealna. W związku z tym „wirtualne dyskursy końca i śmierci” dokonują wirtualizacji tej ostatniej. Świadomość wirtualna nie jest pewna własnej rzeczywistości oraz rzeczywistości własnej śmierci. Poddana wirtualizacji śmierć jest źródłem „świata wirtualnego umierania, w którym wszystkie to - warzyszące [śmierci] fenomeny też jawią się jako przezroczyście, nieoczywiste, nie w pełni

¹⁴⁰⁴ Cf. J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, V.

¹⁴⁰⁵ С.С. Хоружий, *Шесть интенций...*, op. cit., s. 117.

¹⁴⁰⁶ Ibidem.

¹⁴⁰⁷ Cf. ibidem.

¹⁴⁰⁸ Cf. ibidem, s. 118.

zaktualizowane, stanowią one część gry”¹⁴⁰⁹. Powyższy opis pasuje do coraz bardziej popularnej w „kulturze śmierci” praktyki eutanazji. Tę ostatnią Choruży definiuje jako „stworzenie świata-do-umierania: takiego świata, skąd umieranie i śmierć we wszystkich ich negatywnych przejawach zostałyby wyeliminowane”¹⁴¹⁰. W świadomości oraz w istnieniu człowieka taki iluzoryczny świat całkowicie zastępuje rzeczywistość empiryczną. Nowy świat staje się psychologiczną rzeczywistością wirtualną. Dochodzi w nim do wirtualizacji umierania. Wobec tego, „śmierć Człowieka Wirtualnego, jego życie rozumiane jako scenariusz jego śmierci, staje się eutanazją, wirtualizacją śmierci”¹⁴¹¹.

Spośród przedstawionych wariantów zakończenia historii bytowej alternatywy właśnie „scenariusz wirtualnej eutanazji” staje się dominującym w repertuarze granicznych strategii człowieka. Historię bytowej alternatywy Choruży widzi jako konsekwentną drogę w dół, jako „zejście w toposie Granicy Antropologicznej do obszarów z coraz mniejszą twórczą, formującą energią”¹⁴¹². Granicą takiego upadku jest „niestabilna, drżąca, na pół realna rzeczywistość wirtualna”¹⁴¹³. Finałem historii bytowej alternatywy stanie się wirtualizacja ludzkiego istnienia, zdominowanie praktyk wirtualnych nad pozostałymi praktykami oraz nad rzeczywistością aktualną. Pogłębienie tych tendencji prowadzi do „realizacji scenariuszu *eutanazji ludzkości*”¹⁴¹⁴. Choruży przewiduje, że człowiek będzie powracał z rzeczywistości wirtualnej do aktualnej coraz to z większym trudem. Będzie to prowadzić ku „degeneracji aktualnej rzeczywistości, zbliżeniu aktualnej i wirtualnej rzeczywistości, ubywaniu formującej i twórczej energii”¹⁴¹⁵ człowieka. Ze względu na opisaną wyżej specyfikę „wirtualnych trybów” pracy świadomości, „wygasanie Człowieka będzie miękkim i nieświadomym”¹⁴¹⁶. Funkcjonująca w „wirtualnym rybie” świadomość jest bowiem pozbawiona „zdolności do

¹⁴⁰⁹ Ibidem.

¹⁴¹⁰ Ibidem.

¹⁴¹¹ Ibidem.

¹⁴¹² Ibidem, s. 119.

¹⁴¹³ Ibidem.

¹⁴¹⁴ Ibidem.

¹⁴¹⁵ С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 57.

¹⁴¹⁶ Ibidem.

samokontroli i samoobserwacji, umiejętności rozróżnienia między aktualną rzeczywistością a jej imitacją”¹⁴¹⁷.

Warto się zastanowić, czy przedstawiona historia (ewolucja) relacji człowieka z własną Granicą odpowiada modelowi życia jako takiego (przechodzenie przez etapy rozkwitu, upadku i umierania). Jak zauważa filozof rosyjski, dla organizmu biologicznego zrodzenie nowego osobnika, zarazem odmiennego i tożsamego z nim samym, jest „wydarzeniem transcendowania, przetworzenia w Innego”¹⁴¹⁸. Taka przemiana stanowi apogeum życia biologicznego: „życie jest doskonałym w sobie, jego paradygmat zawiera w sobie jego spełnienie, ostatnie bowiem polega na spłodzeniu potomnych”¹⁴¹⁹. W odróżnieniu jednak od osobnika biologicznego człowiek posiada własną tożsamość. Ona nadaje dramatyzmu biologicznej śmierci człowieka. W tym kontekście „eutanzja może się wydawać przyjemnym i lekkim sposobem przekroczenia niewoli samotożsamości i stojącym za nią dramatyzmem śmierci”¹⁴²⁰. Czy taki scenariusz może służyć odpowiednim sposobem spełnienia człowieka jako jednostki? Choruży zwraca uwagę, iż sama kategoria spełniania odpowiada „paradygmatowi ontologicznego transcendowania, paradygmatowi przemiany w Innego, przekroczenia siebie samego rozumianego nie intelektualnie, jak to było w dawnej metafizyce, ale holistycznie”¹⁴²¹. Jak pokazała powyższa analiza alternatywy bytowej, „niezbędne do spełnienia [człowieka] połączenie rozmaitych strategii [...] musi być budowane w paradygmacie praktyki duchowej”¹⁴²². Autor SA traktuje więc praktykę duchową jako niezbędny warunek do spełnienia, którego zabrakło w repertuarze strategii współczesnego człowieka.

Filozof rosyjski jest jednak przekonany, że „bezgraniczna, prowadząca do eutanazji, wirtualizacja Człowieka – to tylko jeden z wielu możliwych scenariuszy”¹⁴²³. Nie istnieje bowiem prawo, które by czyniło podobny proces nieodwracalnym: „człowiek nieodzownie

¹⁴¹⁷ Ibidem. Cf.: „koniec świata będzie absolutnie bezpiecznym – zaniknie bowiem ten, komu by niebezpieczeństwo mogłoby zagrażać. Koniec świata będzie po prostu programem telewizyjnym” (В.О. Пелевин, *Generation «П»*, Варгрус, Moskwa 2000, s. 144–145).

¹⁴¹⁸ С.С. Хоружий, *Шесть интенций...*, op. cit., s. 119.

¹⁴¹⁹ Ibidem.

¹⁴²⁰ Ibidem, s. 120.

¹⁴²¹ Ibidem.

¹⁴²² Ibidem.

¹⁴²³ С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко...*, op. cit., s. 56.

pozostaje wolnym, charakter jego relacji z własną Granicą może w każdej chwili znowu ulec zmianie”¹⁴²⁴.

Podsumowując rozważania wokół dalszych losów gatunku ludzkiego, Choruży podkreśla niepewny charakter wszelkiego prognozowania: „poruszaliśmy się [w naszych rozważaniach] w logice rozważającej pojęcia i fakty, oceniającej tendencje i próbującej obliczyć skutki. Pragnąc trochę wznieść się ponad taką linearną logikę, bardziej się nadającą dla rozważań na temat mechanicznych pomarańczy, próbowaliśmy rozmawiać w poetyce synopsisy: w sposób dowolny dobierając akty, wydarzenia, układając je w rozmaite scenariusze. Odpowiada to takiej rzeczywistości, której topologia, tkanka splata się ze wszelkich możliwych i dających się pomyśleć scenariuszy. Podobna pstrokata tkanka jest znacznie bogatsza od żelaznej siatki linearnej logiki. Jednak od przyszłej rzeczywistości taka tkanka może się różnić jeszcze bardziej aniżeli od żelaznej logicznej siatki. Niema bowiem niczego bardziej obcego każdej predestynacji, przewidywalności aniżeli ta [przyszła] rzeczywistość. Niezależnie od tego, w jakim toposie Granicy okażemy się [w przyszłości], rzeczywistość [aktualna] nieustannie przekonuje nas, iż ona była i pozostaje nieprzewidywalną tak dla naszej logiki, jak też dla naszych scenariuszy. Ciągłe, dzięki Bogu, znajdujemy się w otwartym świecie – w otwartym morzu, natomiast pęd bytowy (*бытийная тяга*), od zawsze obecny w człowieku, może doczekać się rzeczywistego, nie zaś zredukowanego, spełnienia. Człowiek niezmiennie pozostaje wolny w swym wyborze być albo nie być: redukować siebie lub nie redukować – a jeśli będzie potrzeba – to nawet de-redukować. Ontologiczna otwartość jest otwartością na możliwość powrócić do otwartości. Wiąż z rzeczywistością i przyszłością jest budowana nie zgodnie z napisanymi [odgórnie] scenariuszami, ale przez *gest powrotu w otwartość*, de-redukowania siebie. Jest to gest żarliwego zwrócenia się z nadzieją usłyszeć odpowiedź: być wspomnianym. I w roli archetypowego duchowego gestu de-redukowania siebie, samych źródeł naszego świata dosięga, dotyka modlitwa dobrego łotra: «Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa» [Łk 23, 42]”¹⁴²⁵.

¹⁴²⁴ Ibidem.

¹⁴²⁵ С.С. Хоружий, *Шесть интенций...*, op. cit., s. 121–122.

UWAGI KOŃCOWE

1. Antropologia Synergiczna w krajobrazie współczesnej myśli zachodniej

Jednym z kluczowych założeń myśli Chorużyja jest przekonanie o dzisiejszym kryzysie ludzkości w wymiarze teoretycznym (brak adekwatnych teorii antropologicznych) oraz na płaszczyźnie praktycznej (nagle, nieprzewidywalne, przyspieszające zmiany dokonujące się z człowiekiem). Dostrzeganie głębokiego kryzysu (etycznego, epistemologicznego, etc.) – to klasyczna postawa filozoficzna, intuicja napędzająca filozofowanie znana co najmniej od czasów Platona¹⁴²⁶. Negatywna ocena aktualnej rzeczywistości, poczucie pograżenia w kryzys, dążenie do jego podołania jest jedną z form filozoficznego zdziwienia leżącego, zdaniem Platona i Arystotelesa, u podstaw wszelkiego filozofowania¹⁴²⁷. Ponadto, myśl Chorużyja doskonale się wpisuje w obecne dyskusje wokół istoty filozofii, jej miejsca wśród innych dyscyplin, jej pola przedmiotowego, wykorzystywanych w niej metod i stosowanych kryteriów¹⁴²⁸.

Wymieniłem na początku rozprawy filozofów, których myśl służyła bezpośrednią inspiracją dla autora SA: **Sørena Kierkegarda** (kategoria „otwarcia”), **Edmunda Husserla** (strategia „niewielkiej uratowanej części”), **Martina Heideggera** (pojęcie „różnicy ontologicznej”) i **Michela Foucaulta** (kategoria „praktyk siebie”). W tym miejscu warto wspomnieć o autorach, którzy bezpośrednio nie wpłynęli na myśl Chorużyja, do których on nie odwołuje

¹⁴²⁶ Cf. Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmuntowicz, Marek Derewiecki, Kęty 2017, s. 202–203 [700d–701b].

¹⁴²⁷ Cf. Platon, *Teajtet*, tłum. Wł. Witwicki, [w:] idem, *Dialogi*, Marek Derewiecki, Kęty 1999, t. 2, s. 351; Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 8. To właśnie dziwienie filozoficzne stanowi, zdaniem Heideggera, „dyspozycję, w której i dla której otwiera się Bycie bytu” (M. Heidegger, *Co to jest filozofia?*, tłum. S. Blandzi, [w:] C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 47).

¹⁴²⁸ Cf. *Filozofia 2.0. Paradygmaty i instytucje*, M. Soin, P. Parszutowicz (red.), IFiS PAN, Warszawa 2015.

się wprost, ale z którymi rosyjskiego filozofa łączy zbliżone podejście do antropologii, do problemów współczesnego świata, podobne rozumienie kondycji dzisiejszego człowieka. Zestawienie ich myśli z ideami zawartymi w SA pomoże lepiej zrozumieć i podsumować ten koncept Chorużyja, nakreślić strategię dalszych teoretycznych i praktycznych wykorzystywań tej antropologii w rozmaitych dziedzinach dzisiejszego życia.

Jak zaznacza autor rosyjski, jego własna postawa filozoficzna wpisuje się w tendencję „deterytorializacji filozofii”, która, zdaniem **Gillesa Deleuza** (1925–1995), polega na jej wejściu w obszar innych dyskursów i dyscyplin naukowych, odnalezieniu w nich własnych podstaw, pojęć i kryteriów¹⁴²⁹. Przy tym Choruży nie utożsamia siebie z postmodernizmem, raczej odcinając się od tego nurtu. Jego własny antropologiczny projekt ma być odpowiedzią na postmodernizm, próbą sformułowania alternatywy wobec niego.

Snując swoją myśl w nierozzerwalnym powiązaniu z „antropologicznymi praktykami”, przyjmując postawę deterytorializacji filozofii, Choruży w wielu punktach nawiązuje do idei sformułowanych przez **Alaina Badiou** (ur. 1937)¹⁴³⁰. Autora rosyjskiego łączy z nim poszukiwanie inspiracji na obszarach spoza filozofii, podobne rozumienie relacji filozofii do innych obszarów kultury, zbliżone traktowanie doświadczenia (praktyk antropologicznych) jako miejsca spotkania filozofii z nauką, politologią czy estetyką. Dla Badiou obszary polityki, nauki, sztuki oraz miłości stanowią „uwarunkowania filozofii”, są źródłem „procedur generacyjnych”, w których są wytwarzane prawdy filozoficzne¹⁴³¹. Samo w sobie filozofowanie nie jest taką procedurą i nie wytwarza żadnych prawd. Filozofię autor francuski postrzega jako pojęciowe uzupełnienie praktyk antropologicznych. Sensem filozofowania jest dla niego ujęcie w pojęcia prawd tworzonych w ramach czterech źródłowych dla filozofii obszarów: polityki, nauki, sztuki oraz miłości. W podobny sposób Choruży pozycjonuje SA, jako nową

¹⁴²⁹ Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo / obraz terytoria Warszawa 2000; С.С. Хоружий, *Глобальный тренд XXI века: детерриторизация философии*, «Вопросы философии» 2020, №7, s. 45–57.

¹⁴³⁰ Cf. A. Badiou, *On a Finally Objectless Subject*, [w:] E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (red.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1991, s. 24–32.

¹⁴³¹ Cf. A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, PWN, Warszawa 2015, s. 92; Cf.: Nie należy mylić uwarunkowań filozofii z uprawianiem filozofii sztuki, filozofii nauki, z namysłem nad fenomenem miłości czy zaangażowania politycznego. Filozofia nauki – rozumiana jako namysł nad ukrytymi przesłankami nauki, krytyka naukowej metodologii, itd. – nie jest prawdziwą filozofią. Tym bardziej nie chodzi o zastąpienie przez filozofię nauk (przyrodniczych, ścisłych, ilościowych). Filozofia nie bierze za przedmiot tych praktycznych dziedzin jako takich, ale praktyki z nimi związane o tyle, o ile stanowią o pojawieniu się wydarzeniowej prawdy” (J. Terecz, *Filozofia i to, co na zewnątrz. Wokół Manifestów dla filozofii Alaina Badiou*, [on-line] <http://machinamysli.org/filozofia-i-to-co-na-zewnatrz-wokol-manifestow-dla-filozofii-alaina-badiou> [30.04.2022])

episteme dla wszystkich dyscyplin humanistycznych (por. §7). Dla Badiou praktyki z zakresu nauki, politologii, sztuki czy miłości pełni rolę „procedur generycznych” wytwarzania prawd filozoficznych. Podobnie też dla autora rosyjskiego praktyka hezychazmu (dyskurs zewnętrzny wobec filozofii), leżące u jej podstaw doświadczenie antropologiczne, jest jednym z uwarunkowań, inspiracją dla nowego sposobu opisu człowieka jako takiego (por §5 niniejszej rozprawy).

Projekt Choruzyja warto zestawić z ideami **René Girarda** (1923–2015), który określa swą myśl jako antropologię niestanowiącą jednak działu filozofii. Można ją pozycjonować jako osobną dyscyplinę (projekt transdyscyplinarny) opartą na własnej, nie filozoficznej metodologii i słownictwie¹⁴³². Podobnie jak w SA, nie chodzi tu o antropologię filozoficzną (opartą na refleksji filozoficznej), kulturową (opartą na badaniach polowych) czy strukturalistyczną (opartą na refleksji filozoficznej i badaniach polowych). Autor francuski tworzy samodzielny, spójny dyskurs, na który się składa kilka ściśle powiązanych ze sobą idei (mimetyczne pożądanie i rywalizacja, mechanizm kozła ofiarnego). Jak i w przypadku myśli Choruzyja, dyskurs Girarda nie ma charakteru teorii opartej na wyraźnej epistemologii i metodologii. Nie stanowi on też nauki praktycznej opartej na faktach uzyskanych w badaniach empirycznych.

Na własnej idei mimetycznego pożądania i rywalizacji oraz na paradygmacie (mechanizmie) kozła ofiarnego Girard buduje m.in. ogólną koncepcję religii i kultury. W tym celu sięga on po teksty literackie oraz badania etnograficzne, szukając w nich opisów wzorców antropologicznych (mechanizmu mimetycznego, paradygmatu kozła ofiarnego czy zabójstwa rytualnego). Osoba i działania bohatera literackiego, opis rytuału religijnego – to fakty literackie lub etnograficzne, nie zaś fakty o człowieku. Stanowią one wtórny materiał dla antropologii Girarda, ich antropologiczną treść należy dopiero ukazać. Autor francuski nie zwraca się *zu den Sachen selbst*, sięga natomiast po opisy oraz interpretacje znanych faktów. Podobną strategię stosuje Choruży, jednak źródłem do antropologicznych badań służy mu przede wszystkim asceza chrześcijańska. Właśnie stąd filozof rosyjski wydobywa treści antropologiczne ujmowane w swoisty zewnętrzny *organon* nadbudowany nad wewnętrznym *organon* praktyki hezychazmu (por. §3).

Bardzo ważnym wątkiem dla obu autorów jest kondycja współczesnego człowieka i świata. Choruży określa ją jako dążenie do gatunkowej eutanazji człowieka (por. §12). Girard,

¹⁴³² Cf. R. Girard, G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paryż 2014, s. 88; C.C. Хоружий, *Как читать Жирана*, «Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. Международный антропологический журнал» 2016, №2, s. 18.

podobnie jak autor rosyjski, zwraca uwagę na ścisłe powiązanie cywilizacyjnej, ekologicznej i antropologicznej sytuacji. Wskazuje on ponadto na niepoahamowany wzrost przemocy, określa współczesność jako epokę graniczną, jako przejście w apokaliptyczną i eschatologiczną konfigurację. Ilustracją tego jest m.in. zjawisko samobójczego terroryzmu (nowej konfiguracji przemocy, inwersji archaicznego aktu składania ofiary)¹⁴³³. Autor francuski zauważa, iż w dzisiejszych czasach doszło do pomieszania porządku kultury i porządku natury, fikcji z rzeczywistością. W podobnym kluczu wyraża się Choruży, w którego przekonaniu obecnie mamy do czynienia z pomieszaniem różnych antropologicznych formacji, odmiennych toposów Granicy Antropologicznej (por. §6, §8 oraz §12 niniejszej rozprawy).

Zdaniem obu autorów, możliwość przeciwdziałania powyższym apokaliptycznym tendencjom jest założona w chrześcijaństwie. Podobnie jak prawosławny autor SA, katolik Girard podkreśla unikatowy charakter chrześcijaństwa. Uprawiając swoistą apologię tej tradycji, dąży on do ukazania jej uniwersalnego antropologicznego wymiaru¹⁴³⁴. Według autora francuskiego szczególny charakter chrześcijaństwa wynika z destrukcji, pozbawienia sakralnej mocy paradygmatu kozła ofiarnego w akcie ofiarowania Chrystusa. Przy tym paradygmat naśladowania Chrystusa jest określany jako pozytywna *mimesis* zawierająca w sobie mediację wewnętrzną (*médiation intime*), w odróżnieniu od zwykłej, wzbudzającej rywalizację i przemoc, negatywnej *mimesis* zakładającej mediację zewnętrzną.

Choruży też dostrzega unikatowość chrześcijaństwa, chrześcijańskiej praktyki duchowej przede wszystkim w płaszczyźnie antropologicznej. Hezychasta realizuje siebie w akcie ontologicznego otwarcia. Taki akt pozwala ascecie zjednoczyć się z transcendentnym i osobowym *Telosem*. Podobne rozumienie strategii ascetycznej zainspirowało filozofa rosyjskiego do spojrzenia na człowieka jako na istotę konstytuowaną w doświadczeniu granicznym. Dochodzi w nim do spotkania z ontycznie lub ontologicznie Innym. Kluczowy moment tych granicznych praktyk – osiągnięcie synergii, współdziałania energii człowieka z energiami Innego. Takie energie konstytuują, dokonują transformacji istoty ludzkiej. Dla Girarda konstytucja człowieka ma charakter mimetyczny, człowiek konstytuuje się w naśladowaniu przyjmującym formę pożądania, rywalizacji i przemocy. Konieczną do tego jest mediacja (obecność) Innego. Odpowiednio, zbawienie autor francuski rozumie w sensie antropologicznym, jako dogłębną przemianę natury pragnienia, przekształcenie mechanizmu negaty-

¹⁴³³ Cf. R. Girard, *Achever Clausewitz*, Edition Flammarion, Paryż 2011, s. 57, 130.

¹⁴³⁴ Cf. С.С. Хоружий, *Современность и эсхатология: Рене Жирар и парадигма спасения в последний миг*, «Вопросы философии» 2018, №6, s. 111–120.

wnej *mimesis* (pożądania i rywalizacji wzbudzających przemoc) w mechanizm pozytywnej *mimesis*. Podobną przemianę pragnienia można porównać z koncepcją synergii w ujęciu Chorużyja¹⁴³⁵.

Dystansując się od klasycznej antropologii zachodniej i leżących u jej podstaw kategorii podmiotu i substancji, filozof rosyjski wpisuje się we współczesną dyskusję (program badawczy) wokół przyszłości kategorii podmiotu ludzkiego, i szerzej – wokół rozumienia filozofii jako takiej, snutą w fenomenologii francuskiej. **Michel Henry** (1922–2002)¹⁴³⁶, podobnie jak autor SA, inspiruje się chrześcijaństwem, odwołując się przy tym raczej do bezpośredniego doświadczenia chrześcijańskiego niż do teologii¹⁴³⁷. Płaszczyzną spotkania fenomenologii i teologii dla obu autorów służy antropologia (doświadczenie antropologiczne). Łączy ich dystansowanie się od kategorii substancji oraz uwypuklenie dynamicznych aspektów bytowych wyrażanych w takich kategoriach jak „życie”, „wcielenie”, „objawienie” (Henry) albo „energia”, „synergia” czy „przebóstwienie” (Chorużyj)¹⁴³⁸.

Podobne podejście do kategorii podmiotu reprezentuje **Jean-Luc Nancy** (1940– 2021). Zastanawiając się nad pytaniem „Kto nadchodzi po pomociu?”, stwierdza on, iż „jedną z najważniejszych cech myśli współczesnej jest podważanie rzeczywistości «podmiotu» od strony struktury, znaczenia i wartości kojarzonych z tym pojęciem w myśli nowożytnej [...]. Decyzją, inicjującą myśl współczesną – także tą deklarującą zerwanie z metafizyką i jej nieudolnie stawianymi pytaniami, myśl spod znaku «dekonstrukcji» metafizyki, przeniesienia za-pytywania o Bycie do zapytania o życie, o Innego, o język, etc. – było wystawienie [kategorii] podmiotowości na próbę. Wbrew rozpowszechnionemu dziś dyskursowi głoszenia całkowitej likwidacji podmiotu, wszystko wskazuje nie na konieczność «powrotu podmiotu» [...], ale wręcz przeciwnie, na nieuniknioną konieczność ruchu do przodu w kierunku kogoś – *kogoś innego* w jego miejsce [...]. Kto to będzie? Jak on się zaprezentuje? Jak będziemy

¹⁴³⁵ Czy praktyki mimetyczne stanowią część konstytucji jakiegokolwiek z wymienianych przez Chorużyja antropologicznej formacji? Wydaje się, że Człowiek Ontologiczny nie jest człowiekiem mimitycznym, obca mu też jest przemoc. Mimetyzm, praktyki przemocy oraz paradygmat kozła ofiarnego są natomiast obecne w Ontycznym oraz Wirtualnym człowieku (cf. С.С. Хоружий, *Как читать Жюльяна*, op. cit., s. 42–43).

¹⁴³⁶ Cf. M. Henry, *Cztery zasady fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, [w:] *O fenomenologii*, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 113–144.

¹⁴³⁷ Cf. A. Gielarowski, *Fenomenologia i teologia w filozofii człowieka M. Henry’ego*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, WSFP Ignatianum, WAM, Kraków 2010, s. 188.

¹⁴³⁸ Cf. M. Henry, *Chrześcijaństwo – ujęcie fenomenologiczne*, tłum. A. Dwulit, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, WUW, Warszawa 2017, s. 361–374.

mogli go nazwać? Czy określenie «kto» jest tu dorzeczne? (powyższe moje sformułowania zakładają, iż żadne z istniejących desygnatów [podmiotu], na przykład *Dasein* lub «indywiduum» nie może być odpowiednim. Jednakże moją intencją jest oczywiście pozostawienie otwartą każdą możliwość¹⁴³⁹. Kontynuując rozważania na temat przyszłości podmiotu oraz pojawienia jego substytutów, Nancy zapytuje: „czy dorzecznym będzie określić coś [co przyjdzie po podmiocie] jako punktowość (*punctuality*), syngularność (*singularity*), albo też zasadę jednostkowania (*haecceitas*) jako miejsce emisji, recepcji albo przekazywania (afektu, działania, języka), co będzie jego cechą szczegółową?”¹⁴⁴⁰. Powyższe słowa współbrzmia z założeniem Chorużyja, zgodnie z którym nowa antropologia ma być „Antropologią Granicy” raczej niż „Antropologią Centrum” (por. §6 niniejszej rozprawy).

Podsumowując refleksję wokół miejsca SA w krajobrazie zachodniej myśli filozoficznej, warto zwrócić uwagę jeszcze na dwóch, nieco wcześniejszych, autorów. Podkreślając rolę kategorii „Granicy”, postrzegając człowieka jako rzeczywistość otwartą wyznaczaną przez własną granicę, myśl Chorużyja wywołuje skojarzenia z refleksją antropologiczną, z ontologią człowieka (m.in. pojęcie „Granicy” oraz „Innego”) **Karla Jaspersa** (1883–1969)¹⁴⁴¹. Oprócz tego, rozumienie człowieka reprezentowane w SA kojarzyć się może z ideami i ogólną postawą filozoficzną twórcy tzw. personalizmu otwartego (personalizmu wspólnotowego) **Emmanuela Mouniera** (1905–1950)¹⁴⁴². Z tym ostatnim Chorużyja łączy podobne rozumienie relacji chrześcijaństwa do filozofii, płaszczyzną dla spotkania których jest antropologia, zbliżone, nawiązujące do myśli patrystycznej, traktowanie historii oraz problemów ekologicznych w kluczu antropologicznym¹⁴⁴³.

¹⁴³⁹ J.-L. Nancy, *Introduction*, [w:] E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (red.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1991, s. 5.

¹⁴⁴⁰ Ibidem.

¹⁴⁴¹ Cf. K. Jaspers, *Sytuacje Graniczne*, tłum. M. Skwieciński, [w:] K. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–233.

¹⁴⁴² Cf.: „osoba – to całościowa objętość człowieka, zgodność jego długości, szerokości i głębi, natężenie, istniejące pomiędzy trzema duchowymi wymiarami: tym, co się wznosi od dołu i się wciela; tym, co kieruje się do góry (*celle qui monte*) wznosząc się na poziom uniwersalności; tym, co kieruje się poziomo i prowadzi do jedności (*communion*). Powołanie, wcielenie, współudział – oto trzy wymiary osoby” (E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Fernard Aubier, Paryż 1935, s. 69–70).

¹⁴⁴³ E. Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, tłum. E. Krasnowolska, Biblioteka Więzi, Warszawa 1968.

2. Antropologia Synergiczna w kontekście dzisiejszej myśli prawosławnej

SA stanowi oryginalną twórczą syntezę myśli rosyjskiej rozwijanej na emigracji (Synteza Neopatrystyczna, Personalizm, Historiozofia) z ideami opracowywanymi na terenie ZSRR (Kulturowo-historyczna psychologia, Cybernetyka, Synergetyka). Choruży stanowczo odcina się od idei rozwijanych w nurcie Srebrnego Wieku (Sofiologia, Metafizyka Wszechejedności) powszechnie utożsamianym na Zachodzie z całą filozofią rosyjską. Ponadto, dystansuje się on od określenia „filozof prawosławny”, powołując się na Heideggera, dla którego „nie istnieje nic takiego, jak filozofia chrześcijańska – to po prostu «drewniane żelazo»”¹⁴⁴⁴.

Powiązania Chorużyja z wcześniejszą myślą rosyjską opisałem w §9 oraz §11, natomiast w §3 wskazałem na jego miejsce w krajobrazie współczesnych myślicieli oraz na rolę jego idei w dalszym rozwoju filozofii rosyjskiej. W tym miejscu warto pokazać powiązania (inspiracje, zakorzenienie) SA ze współczesną myślą antropologiczną istniejącą w ramach tradycji prawosławnej, przede wszystkim tej rozwijanej poza granicami Rosji.

Od połowy XX wieku zagadnienia antropologiczne są coraz częściej obecne w pismach teologów prawosławnych. Wiązało się to m.in. z potrzebą zabrania głosu w polemice wokół osoby ludzkiej, wolności człowieka oraz jego praw, toczącej się wśród autorów należących do egzystencjalizmu, personalizmu, nihilizmu czy pragmatyzmu¹⁴⁴⁵. **Włodzimierz Łoski** (1903–1958), teolog prawosławny piszący na emigracji, dostrzegał podstawy swojego rozumienia człowieka w Chrystologicznym i Trynitarnym dogmatach. Odwołuje się on też do wprowadzonego przez Ojców Kapadockich rozróżnienia pomiędzy istotą (οὐσία) a osobą (ὑπόστασις, πρόσωπον). Według Łoskiego osoby ludzkiej nie można wyrazić za pomocą

¹⁴⁴⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 295–296, s. 134, cyt. za: Gałecki, *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „Ruch filozoficzny” 2016, nr 3(122), s.

Kwestia możliwości filozofii chrześcijańskiej jest ważnym zagadnieniem, którego rozstrzygnięcie wychodzi za ramy obecnej rozprawy. W tym miejscu jedynie przypomnę, że istnieją stanowiska różniące się od tego przyjmowanego przez Heideggera. Cf.: „za *filozofię chrześcijańską* uznać trzeba [...] wszelką filozofię, która rozgraniczając dwa porządki poznania (wiarę i rozum) uznaje Objawienie chrześcijańskie zawarte w Biblii nie tylko za niezbędną pomoc dla rozumu ale i konieczną inspirację, bez której pewne problemy filozoficzne nie zostałyby podjęte w ogóle” (É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958, s. 38–39).

¹⁴⁴⁵ Cf. K. Leśniewski, *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 12, s. 71–95; A. Papanikolaou, *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology*, [w:] M.B. Cunningham, E. Theokritoff (red.), *The Cambridge Companion To Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 232–245.

żadnych pojęć lub definicji¹⁴⁴⁶. Podobne stanowisko przyjął też inny teolog prawosławny, **Paul Evdokimov** (1901–1970)¹⁴⁴⁷. Zgodnie z reprezentowaną przez wymienionych autorów apofatyczną postawą wobec osoby ludzkiej, człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest przedmiotowo niepoznawalny, tak samo, jak niepoznawalnym jest jego Boski Archetyp. Podobne podejście do antropologii widać u Chorużyja. Filozof rosyjski unika jakichkolwiek definicji człowieka czy osoby ludzkiej, koncentrując uwagę na jego przejawach (energiach), postrzegając byt ludzki jako dynamiczny i otwarty na transcendencję¹⁴⁴⁸. Przy tym, teologia czy myśl Ojców Kapadockich nie stała się podstawą, lecz tylko ogólną inspiracją SA (por. §5).

W późniejszej teologii prawosławnej sformował się nurt, którego przedstawiciele chętnie sięgali po pojęcia antropologiczne wypracowane w egzystencjalizmie czy w fenomenologii, nie redukując przy tym misterium osoby ludzkiej do żadnej racjonalnej i wewnętrznie spójnej teorii. Do takich autorów należy odnieść **Panayiotisa Nellas** (1936–1986). W jego przekonaniu antropologia patrystyczna nie ma charakteru raz i na zawsze sformułowanego, zamkniętego systemu. Wiele wprowadzonych przez Ojców Kapadockich określeń i pojęć odnoszących się do człowieka dziś może być niezrozumiała. Aby przybliżyć ich sens współczesnemu czytelnikowi, należy wypracować nowy język¹⁴⁴⁹. Podobną interpretacyjną i metodologiczną postawą wobec antropologii patrystycznej widzimy w myśli Chorużyja.

¹⁴⁴⁶ Cf. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007. Cf. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu pa-trystycznego: o. Gieorgij Florowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 209–218.

¹⁴⁴⁷ Cf. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, PAX, Warszawa 1964; Idem, *Sztuka ikony teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999; Idem, *Gogol i Dostojewski czyli Zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Homini, Bydgoszcz 2002; Idem, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Wydawnictwo M, Kraków 1996.

¹⁴⁴⁸ Cf.: „W teologii prawosławnej ukształtowało się pojęcie obrazu bożego, jako tego elementu, który jest darem bożym ofiarowanym lub też Jego tchnieniem w człowieku. Natomiast podobieństwo zakłada pewien dynamizm, jest ono tym elementem, który powinien być zdobywanym, lub też ku któremu człowiek powinien dążyć” (A. Kuźma, *Antropologia Ojców Kościoła pierwszych czterech wieków*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 12 (21–22), s. 45); Cf. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, op. cit., s. 100–118.

¹⁴⁴⁹ Cf. P. Nellas, *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, tłum. N. Russell, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood NY 1987, s. 16–17.

Nikos A. Nissiotis (1924–1986)¹⁴⁵⁰ dostrzega potrzebę dialogu antropologii prawosławnej ze świecką myślą o człowieku wypracowaną w naukach empirycznych, w socjologii oraz w psychologii. Inspirując się personalizmem Bierdiajewa, teolog grecki podaje krytyce scjentystyczne traktowanie osoby ludzkiej. Zastanawiając się nad relacją pomiędzy antropologią a kosmologią, podkreśla on wyjątkowość człowieka w kosmosie jako pośrednika pomiędzy Stwórcą a Stworzeniem, akcentuje na jego powiązaniu z naturą oraz historią. Zbliżone rozumienie miejsca człowieka we Wszechświecie reprezentuje Choruży. Jego stanowisko w kwestii powiązania ekologii z antropologią zostało wyrażone w koncepcji Liturgii Kosmicznej (por §11). Nissiotis określa prawosławną myśl na temat człowieka jako „chrystologiczną antropologię przebóstwienia”. To bowiem przebóstwienie jest warunkiem bycia w pełni człowiekiem, warunkiem jego samorealizacji. Przebóstwienia jest też jedną z ważnych kategorii dla Chorużyja i stanowi podstawę Paradygmatu Duchowej Praktyki (por. §5). Jego zdaniem, tylko w akcie ontologicznego otwarcia możliwa jest pełna bytowa realizacja człowieka.

W podobnym duchu twierdzi **Christos Yannaras** (ur. 1935). Według niego „człowiek, stworzony na obraz Boga, który jest współistotny (*homoousios*) i trójosobowy, jest sam *homoousios* według osób (*prosopa*). Każdy ludzki byt jest wyjątkową i неповtarzalną osobą (*prosopon*), ale wszystkie te wyjątkowe i неповtarzalne osoby są «współistotne» (*homoousia*), są z jednej identycznej istoty (*ousia*). Z tego też względu ludzki byt urzeczywistnia swą *hipostasis* jako *prosopon* jedynie wtedy, gdy znajdzie się w komunii miłości z innymi osobami”¹⁴⁵¹. Podobnie jak to czyni autor SA, Yannaras rozwija nieklasyczną ontologię osoby ludzkiej uwzględniającą filozofię Heideggera¹⁴⁵². Przedstawił on relacyjną definicję osoby, zgodnie z którą „*Prosopon* czy osoba, jest określana jako odniesienie oraz relacja i sama określa się jako odniesienie i relacja. Pierwotna zawartość semantyczna tego słowa nie daje nam możliwości, abyśmy interpretowali bycie osobą jako indywidualność poza polem relacji. Znaczenie, które termin ‘relacja’ osiąga w odniesieniu do osoby będzie stopniowo wyjaśniane. We wszystkich przypadkach, wskazuje nie na abstrakcyjną analogię czy porównania, ale na fakt ‘bytu naprzeciw kogoś/czegoś’. To, co jest ‘naprzeciw kogoś/czegoś’, czyli osoba,

¹⁴⁵⁰ N.A. Nissiotis, *Secular and Christian Images of Human Person*, „Theologia” 1962, nr 33, s. 947–989, „Theologia” 1963, nr 34, s. 90–122.

¹⁴⁵¹ X. Γιανναράς, *Καταφύγιο ιδεών-Μαρτυρία*, Ίκαρος, Ateny 2011, s. 258, cyt. za: K. Leśniewski, *Antropologia w pismach...*, op. cit., s. 83.

¹⁴⁵² X. Γιανναράς, *Το Οντολογικόν περιεχόμενον της θεολογικής εννοίας του προσώπου*, Βιβλιοθήκη Θεολογικής Σχολής, Ateny 1970.

oczywiście przedstawia jednostkę, ale jednostkę w relacji, dynamiczną aktualizację wspólnoty”¹⁴⁵³.

Osoba jest dla teologa greckiego „wydarzeniem relacyjnym” nieredukowalnym do jakiegokolwiek wspólnej wszystkim ludziom natury. Yannaras, podobnie jak Choruży, w swych rozważaniach nad osobą ludzką niechętnie sięga po pojęcie natury. Rozróżnienie osoby ludzkiej (*prosopon*) od istoty (*ousia*) rozumie on jako „relację” lub „wydarzenie”. Według niego osoba stanowi tylko „sposób istnienia” człowieka, natomiast relacja z innymi – to „sposób aktualizacji” człowieka. Taka aktualizacja wiąże się z wyjściem człowieka poza własne granice (*ἔκστασις*)¹⁴⁵⁴. Choruży (por §6) mówi natomiast o trzech sposobach otwarcia człowieka (toposach Granicy Antropologicznej) jako odmiennych drogach konstytuowania struktur osobowości i tożsamości.

Yannaras jest przekonany, że bez wyjścia poza własne granicy człowiek pogrąży się w samym sobie, ulega fragmentaryzacji i rozpadowi (*ἀποστασία*). Podobne zamykanie w sobie jest istotą grzechu. Przy tym, stawanie się osobą ludzką nie jest spełnieniem natury, ale aktem upodobnienia do złożonej i dynamicznej struktury Trójcy (*περιχώρησις*). Pozostając w ramach takiego dynamicznego rozumienia osoby (Choruży określa go jako „dyskurs energii”), Yannaras twierdzi, iż moralność „nie jest obiektywną miarą oceny charakteru i zachowania, lecz dynamiczną odpowiedzią osobowej wolności na egzystencjalną prawdę i autentyczność człowieka. Wolność niesie z sobą ostateczną możliwość podjęcia ryzyka, że człowiek może zaprzeczyć swej egzystencjalnej prawdzie oraz autentyczności, wyalienować i wypaczyć swą egzystencję, swój byt”¹⁴⁵⁵.

Podkreślając trynitarne źródła osoby ludzkiej i jej tożsamości, **Joannis D. Zizioulas** (ur. 1931) analizuje antropologiczną treść doświadczenia liturgicznego¹⁴⁵⁶. Według niego „doświadczenie Boga w Eucharystii jest zarówno podstawą, jak i urzeczywistnieniem bycia osobą ludzką”¹⁴⁵⁷. W koncepcji Liturgii Kosmicznej (por. §11) mamy do czynienia z podob-

¹⁴⁵³ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, tłum. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline MA 2007, s. 5–6.

¹⁴⁵⁴ *Ibidem*, s. 17–18.

¹⁴⁵⁵ Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, tłum. E. Briere, St. Vladimir’s Seminary Press, Crest-wood NY 1984, cyt. za: K. Leśniewski, *Antropologia w pismach...*, op. cit., s. 87.

¹⁴⁵⁶ J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Londyn 1985; Idem, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, Bloomsbury, Londyn 2007.

¹⁴⁵⁷ K. Leśniewski, *Antropologia w pismach...*, op. cit., s. 88.

nymi założeniami. Autor SA porównuje egzystencję Człowieka Ontologicznego w świecie (jego stosunek do stworzenia) do aktu odprawiania Liturgii Kosmicznej przez kapłana.

Teolog grecki podkreśla, że odnosząc do człowieka pojęcia *prosopon* oraz *hipostasis*, Ojcowie Kapadoccy dokonali ontologicznej i antropologicznej rewolucji. W ich myśli „jest znoszona metafizyka hellenistyczna na rzecz autentycznie chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości, w którym to już nie ogólniki (*generalities*), lecz osoba ma ontologiczne pierwszeństwo; [w ich tekstach] upadek jest rozumiany jako poddanie się niewoli natury i depersonalizacja ludzkości”¹⁴⁵⁸. Według Zizioulasa ontologiczny sens zbawienia należy określić jako przekształcenie osoby ludzkiej z *prosopon* w *hipostasis* za sprawą działania Łaski (En - ergie Niestworzone)¹⁴⁵⁹, jako przemianę biologicznego, poddanego namiętnościom, istnienia człowieka w „istnienie eklezjalne” (egzystencję)¹⁴⁶⁰. Podobny sposób myślenia o człowieku jako otwartym, dynamicznym, konstytuowanym przez wyjście poza własną Granicę, przez współdziałanie z zewnętrzną wobec niego Rzeczywistością, leży u podstaw SA.

Wśród innych autorów prawosławnych opracowujących nowe, skrojone na potrzebę czasu, antropologiczne podejścia, warto też wymienić rumuńskiego teologa **Dumitru Stăniloae** (1903–1993)¹⁴⁶¹, prawosławnego biskupa brytyjskiego **Kallistosa Ware’a** (ur. 1934)¹⁴⁶² oraz francuskiego pisarza prawosławnego **Oliviera Clémenta** (1926–2009)¹⁴⁶³. Otwartym pozostawiam pytanie o bezpośredni wpływ myśli wymienionych autorów na kształtowanie SA. Wymagałoby ono głębszych studiów wykraczających poza ramy danej rozprawy. W tym rozdziale moim celem było jedynie ukazanie szerszego kontekstu antropologii pra-wosławnej, w który był niewątpliwie pogrążony filozof rosyjski.

¹⁴⁵⁸ M. Mühling, *The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy*, [w:] D.H. Knight (red.), *The Theology of John Zizioulas: Per-sonhood and the Church*, Burlington 2007, s. 88.

¹⁴⁵⁹ Cf. J.D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Per-sonhood*, „Scottish Journal of Theology” 1975, nr 5(28), s. 401–447.

¹⁴⁶⁰ J.D. Zizioulas, *Being as Communion...*, op. cit., s. 50.

¹⁴⁶¹ D. Stăniloae, *Jesus Christ or the Restoration of the Man*, Arad, [s.l.] 2013.

¹⁴⁶² Cf. T. Ware, *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, [w:] P. Clayton, A. Peacocke (red.), *Whom We Live and Move and Have Our Being: Panen-theistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World.*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2004.

¹⁴⁶³ Cf. O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne: wprowadzenie do teopoetyki ciała*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999.

Przegląd prawosławnej refleksji antropologicznej ostatnich dziesięcioleci, rozważań na temat potencjału myśli zainspirowanej ideami Ojców Kapadockich dla dzisiejszej antropologii, można podsumować następującymi słowami Patriarchy Konstantynopolu: „oto do tych budowniczych katedry [sic!] Europy dołączają się budowniczy – których pragnie być rzecznikiem – przybywający z *innej* Europy (która jest także Europą), zrodzonej z chrześcijaństwa helleńskiego. Z Europy, która została usiana światłem i pięknem przez wielonarodowe imperium, Cesarstwo Rzymsko-Bizantyjskie, i przez wielonarodową federację klasztorów kontemplacyjnych, świętą Górę Atos. Z Europy Wschodniej, tak długo uciskanej przez inne imperium, *ateokratyczne* z kolei, które chciało zniszczyć wszelkie zakorzenienie człowieka w tajemnicy, a więc we własnym człowieczeństwie”¹⁴⁶⁴.

3. Prezentacja i ocena polemiki wokół Antropologii Synergicznej

W przedstawionej rozprawie nie kładłem nacisku ani na polemikę z autorem SA, ani na apologię tego konceptu. Jak zasygnalizowałem na początku, moim celem było maksymalnie wierne, zgodne z intencjami samego Chorużyja, zrozumienie i zaprezentowanie SA. Starając się nakreślić jej pełny obraz, nie można jednak pominąć krytyki. Ograniczę się do zreferowania głównych zarzutów, poddając je ocenie. Przytoczę następnie kilka własnych zastrzeżeń merytorycznych wobec filozofa rosyjskiego. Krytyka myśli Chorużyja w rosyjskiej przestrzeni akademickiej oraz w środowiskach prawosławnych skupia się głównie wokół trzech tematów: jego autorskiej interpretacji dziejów zachodniej antropologii¹⁴⁶⁵, ujęcia hezychazmu wykorzystującego własną terminologię oraz metodologię filozoficzną¹⁴⁶⁶, naukowej i heurystycznej wartości SA¹⁴⁶⁷.

¹⁴⁶⁴ O. Clément, *Prawda was wyswobodzi. Rozmowy z patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Ver-bum, Warszawa 1998, s. 239–240, cyt. za: H. Paprocki, *Prawosławie we współczesnym świecie*, „ЕЛПΣ” 1999, nr 1(1), s. 67.

¹⁴⁶⁵ Ю.В. Пуцаев, *Рецензия на книгу: С.С. Хоружий. «Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии»*, «Вопросы Философии» 2012, №1, s. 174–176.

¹⁴⁶⁶ Cf. И.А. Едошина, В.В. Розанов и святи. П.А. Флоренский на страницах книги С.С. Хоружего «Исследования по исихастской традиции», «Энтелехия» 2013, № 28, s. 107–115.

¹⁴⁶⁷ Cf. С.Ф. Васильев, *Критический анализ концепции синергийной антропологии С.С. Хоружего*, „Человек и мир человека: Сборник статей всероссийской научной конференции”, 31 октября 2008 г., Рубцовск, 2008, №5, s. 58–72; Cf. И.И. Иванов, «По энергии, а не по сущности». *интерпретации концепта* [tekst nieopublikowany w posiadaniu autora].

Po przeanalizowaniu szeregu tekstów zawierających krytykę SA stwierdzam, że przytłaczająca większość zawartych w nich uwag wynika z trzech okoliczności. Po pierwsze, ze słabej znajomości myśli Chorużyja oraz wyrwania z właściwego kontekstu pewnych sformułowań, sprawiających z tego powodu wrażenie enigmatycznych i niejednoznacznych. Po drugie, krytyka jest najczęściej formułowana z pozycji, które sam filozof rosyjski określa jako „dyskurs istoty”. Podobna strategia badawcza nie jest metodologicznie poprawna. Choruży bowiem wielokrotnie podkreśla swoistość własnej filozofii budowanej w „dyskursie energii”. Po trzecie, czasami się pomija lub błędnie się interpretuje inspiracje autora SA myślą prawosławną, rozumienie przez niego relacji teologii prawosławnej do jego własnego konceptu filozoficznego.

Często spotykanym zarzutem wobec SA jest, jak się mylnie zakłada, podjęta przez Chorużyja **próba ujęcia doświadczenia chrześcijańskiego w ramy postmodernistycznej narracji**. Jak pisze jeden z krytyków, „prawosławna, chrześcijańska tradycja ma duch personalistyczny, rozumie Stwórcę i stworzonego przez niego człowieka jako osoby, co oznacza przyjęcie ich duchowej substancjalnej podstawy. Natomiast postmodernizm utracił człowieka, osobę, podmiot, autora, czytelnika, utracił wrażliwość na substancjalne podstawy życia. Dlatego ich połączenie w jednej koncepcji jest nienaturalne, rozsadza ją od środka”¹⁴⁶⁸. Powyższy cytat jest przykładem metodologicznej niekonsekwencji, o której była mowa wyżej. Filozofia określana przez jej autora jako „dyskurs energii” jest krytykowana z pozycji „dyskursu istoty” (por. §5). Ponadto, kategoria osoby nie musi pozostawać nierozzerwalnie związana z kategoriami „podmiotu”, „istoty” czy „substancji”, o czym świadczy przedstawiona w poprzednim podrozdziale antropologia rozwijana przez współczesnych autorów prawosławnych. Odrzucając trzy wspomniane kategorie zakorzenione w klasycznej metafizyce, Choruży występuje przede wszystkim jako przedstawiciel antropologii prawosławnej raczej niż autor postmodernistyczny¹⁴⁶⁹. Zamiarem filozofa rosyjskiego wcale nie było łączenie postmodernistycznej narracji z dyskursem duchowości prawosławnej. Raczej, przyjmując postawę otwartości i wczuwania się, stara się on odnaleźć potwierdzenia dla własnych antropologicznych intuicji

¹⁴⁶⁸ С.Ф. Васильев, *Критический анализ концепции...*, op. cit., s. 1.

¹⁴⁶⁹ Nie wolno zapominać, że postmodernizm jest złożonym, wewnątrznie zróżnicowanym fenomenem. Jego oddziaływanie (konstruktywne czy destruktywne) na całą zachodnią kulturę jest faktem niezaprzeczalnym. Przy tym nie można traktować postmodernizmu na sposób ideologiczny, jako syn-onimu relatywizmu czy impersonalizmu. Właśnie taką postawę bardzo często przyjmują autorzy deklarujący swą przynależność do katolickiej lub prawosławnej tradycji.

w tekstach autorów należących do bardzo różnych nurtów. Przy tym ani tradycja duchowa hezychazmu, ani postmodernizm nie są punktem wyjścia dla SA.

Oto kolejny fragment z cytowanego wyżej tekstu krytycznego: „czyż antropologia nie jest nauką o człowieku? Jeśli zaś mówimy o człowieku jako takim, to mówimy o *idei* człowieka, o jego *istocie*. Bez tego antropologia jest nie do pomyslenia”¹⁴⁷⁰. Podobna krytyka wydaje się niedorzeczną. Skojarzenie człowieka z kategorią „idei” lub „istoty” nie jest strategią bezalternatywną. W ramach „dyskursu istoty” jakiegokolwiek fenomenu nie można pomyśleć w oderwaniu od skojarzonej z nim istoty (istot). Substancja i jej akty są w takim dyskursie nierozzerwalnie ze sobą związane. Podobne założenia są zgodne z samą gramatyką metafizyki klasycznej. W przypadku Chorużyja mamy natomiast do czynienia z próbą (bardziej lub mniej udaną) stworzenia zgoła nowego podejścia do człowieka opartego na innej, nie klasycznej, ontologii. A jednak, **czy można mówić o doświadczeniu antropologicznym, odrzucając pojęcia substancji oraz istoty?** W moim przekonaniu – tak, przedstawiona w tej rozprawie SA jest ilustracją takiego mówienia. Zarazem jednak nie można jednoznacznie stwierdzić na podstawie tekstów Chorużyja, czy on odrzuca istnienie „istoty człowieka” czy raczej uznaje ją za niepoznawalną i jako taką – wyklucza kategorię istoty z własnego dyskursu filozoficznego?¹⁴⁷¹ Wydaje się, że filozof rosyjski przyjmuje drugą opcję. Pozostawiam tę kwestię do głębszej refleksji wykraczającej poza pole problemowe danej rozprawy.

Innym punktem neuralgicznym SA, wokół którego toczy się polemika, jest **ocena aktualności klasycznej antropologii zachodniej** opartej na metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej. Według Chorużyja „wierność antropologicznemu doświadczeniu naszych czasów w jego pełni i jego autentycznej naturze wyklucza możliwość refleksji na temat tego doświadczenia w formie klasycznego metafizycznego lub teologicznego systemu”¹⁴⁷². W innym miejscu filozof rosyjski stwierdza, iż „z doświadczenia współczesności wyłania się pewne nowe oblicze człowieka, nowa rzeczywistość antropologiczna pozbawiona niezmienn-

¹⁴⁷⁰ С.Ф. Васильев, *Критический анализ концепции...*, op. cit., s. 1; Cf.: „w świetle pojęcia substancji uzyskuje sens i uzasadnienie wewnętrzna jedność naszego życia psychicznego przy zachowaniu różnorodności jego treści, właściwa dla niego stałość istniejąca obok jego niepojętej płynności” (Л.М. Лопатин, *Аксиомы философии. Избранные статьи*, Российская политическая энциклопедия, Moskwa 1996, s. 325).

¹⁴⁷¹ Cf. И.И. Иванов, *«По энергии, а не по сущности»...*, op. cit., s. 2–3.

¹⁴⁷² С.С. Хоружий, *Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя*, «Вопросы философии» 2007, №1, s. 75–85.

nego istotowego (*сущностного*) jądra. To [nowe] oblicze zdecydowanie mija się z tradycyjnymi europejskimi wyobrażeniami o człowieku. Człowieka z pogranicza tysiącleci, czasów psychoanalizy oraz internetu, niedawnego totalitarnego doświadczenia, radykalnych psychotechnicznych, psychodelicznych praktyk, rewolucji genderowych – nie można traktować tak samo, jak traktowano niegdyś klasyczny podmiot europejskiej antropologii i metafizyki¹⁴⁷³. Słuszność stwierdzeń zawartych w dwóch powyższych cytatach nie jest bynajmniej oczywista. Wydaje się, że nie mamy wystarczająco podstaw ani do odrzucenia, ani do zaakceptowania podobnych tez. W moim przekonaniu należy je traktować jako dopuszczalne hipotezy badawcze¹⁴⁷⁴.

Inną kwestią wątpliwą, na którą należy patrzeć w perspektywie wprowadzonego przez Choruzyja podziału na „dyskurs istoty” oraz „dyskurs energii”, jest **sensowność „Antropologii Granicy” jako alternatywy wobec „Antropologii Centrum”**. Czy pozbawiony „istotowego jądra” człowiek wciąż jest człowiekiem, czy taki człowiek w ogóle jest do pomyślenia?¹⁴⁷⁵ Za tym pytaniem kryje się bardziej fundamentalna kwestia: czy bez stałości możliwa jest zmiana, jaka jest relacja zmienności do stałości, wielości do jedności? W tym miejscu nie rozwiążemy tych pytań. Mają one, zresztą, charakter regulatywnej dla całej tradycji filozofii zachodniej. Czy jest tak, że jeśli opisujemy zmiany, musimy zakładać istnienie tego, co się zmienia? Czy ruch mógł istnieć „od zawsze”, czy do jego wszczęcia niezbędnym był Nieruchomy Poruszyciel?¹⁴⁷⁶

Powyższe zagadnienie można przedstawić w inny sposób – czy energia może istnieć bez swojego nosiciela? Postawienie pytania w podobny sposób może się wydawać absurdal-

¹⁴⁷³ С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, [w:] idem, *Очерки синергической антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2005, s. 14.

¹⁴⁷⁴ Zakładam przy tym arbitralnie, że filozofia rządzi się innym rozumieniem ścisłości niż nauki empiryczne, filozofia jest raczej pewną twórczą praktyką antropologiczną dopuszczającą pluralizm i otwartość, raczej niż dyscypliną podlegającą tym samym kryteriom, co nauki empiryczne. Uzasadnienie właśnie takiego rozumienia filozofii w tym miejscu mija się jednak z celem danej rozprawy.

¹⁴⁷⁵ Cf. С.Ф. Васильев, *Критический анализ концепции...*, op. cit., s. 3.

¹⁴⁷⁶ Cf.: „Na [uznaniu] tej trwałości opiera się z kolei poprawienie pojęcia zmiany (*Veranderung*). Powstawanie i przemijanie nie są zmianami tego, co powstaje lub przemija [przestaje istnieć]. Zmiana jest sposobem istnienia, który następuje po innym sposobie istnienia tego samego przedmiotu. Dlatego wszystko, co się zmienia, trwa nadal, a tylko jego stan się wymienia. Ponieważ wymiana ta dotyczy przeto tylko określeń, które mogą przestać istnieć lub zacząć istnieć, to posługując się wyrażeniem, które wydaje się nieco paradoksalne, możemy powiedzieć: tylko to, co trwa (substancja), ulega zmian-*ie*, natomiast to, co zmienne (*das Wandelbare*), nie ulega zmianie, lecz tylko wymianie, ponieważ pewne określenia przestają, a inne zaczynają istnieć” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. In-garden, PWN, Warszawa 1957, s. 349–350 [b231]).

nym. Jeśli jednak dobrze rozumiem Chorużyja, reguły „energijnego dyskursu” zakładają taką możliwość. Filozof mówi o „formach energijnych” (*энергоформы*), stabilnych węzłach, splotach rozmaitych strumieni energii. Nie chodzi jednak o żaden twór posiadający substancję lub istotę. Każda konkretna konfiguracja energii ma kieruje się ku odpowiednim *telosom*, „toposom granicy”. Te konfiguracje są zmienne, ale nie na mocy zawartej w nich niezmiennej istoty (lub substancji będącej podmiotem odpowiednich energii). Ich dynamiczny charakter wynika ze statusu ontologicznego energii. Mamy do czynienia z „dyskursem energii”, z „ontologią energijną”.

Można tu przywołać analogię z teorią względności, w ramach której to energia tworzy własnego nosiciela (będącego jednym ze sposobów wcielenia, obiektywacji tejże energii), nie na odwrót. Podobnej analogii w pismach Chorużyja nie spotkałem i jest to tylko możliwa interpretacja jego myśli. Innego przykładu takiego rozumienia kategorii energii można dostrzec w Synergetyce (omawiałem jej powiązania z kategorią synergii w §5). Badane w niej fenomeny należy traktować raczej jako dynamiczne, zmienne „twory energijne”, niż przejawy jakiegokolwiek substancji lub natury jakiegoś nosiciela energii.

Czy zastąpienie „Antropologii Centrum” przez „Antropologię Granicy” oznacza zaprzeczenie istnienia w człowieku centrum? Nie koniecznie. Chodzi raczej o swoistą postawę apofatyczną będącą wyrazem traktowania osoby ludzkiej jako niewyraźnego przedmiotowo (pojęciowo) misterium. Przy tym pojęcie tajemnicy może być nie tylko kategorią teologiczną, ale stanowić, podobnie jak kategoria „doświadczenia” czy „lęku”, część dyskursu filozoficznego. Wydaje się, że funkcję centrum człowieka może spełniać nie tylko jakakolwiek „substancja” czy „podmiot”, ale na przykład „imię”. Docieramy tu, jak się zdaje, do sedna myśli Chorużyja, do zrozumienia zasadniczej różnicy jego podejścia do człowieka od tego przyjętego w antropologii zbudowanej na pojęciach podmiotu, substancji i natury. Osoba pozostaje dla autora rosyjskiego nieredukowalną tajemnicą, stanowi niewyraźne pojęciowo centrum człowieka.

Kolejna często występująca uwaga dotyczy dokonanej przez filozofa rosyjskiego (por. §4) **interpretacji dziejów (krytycznej retrospektywy) zachodniej antropologii**¹⁴⁷⁷. Choruży występuje tu już nie tylko jako autor SA, ale też jako metodolog oraz historyk filozofii. Zaproponowana przez niego wizja może się wydawać uproszczona i tendencyjna. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że mamy do czynienia z autorską interpretacją.

¹⁴⁷⁷ Cf. С.С. Хоружий, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2010.

Nakreślenie logiki przemian europejskiej myśli o człowieku nie jest dla Chorużyja celem w sobie. Refleksja nad logiką ewolucji antropologii zachodniej służy okazją do pogłębienia przyjętych przez niego ontologicznych i antropologicznych przesłanek. Mówiąc o Człowieku Kartezjusza lub Człowieku Freuda, autor SA nie tyle interpretuje myśli Kartezjusza i Freuda, ile dąży do pokazania „projekcji” antropologicznej myśli tych autorów w kulturze. Innymi słowy, jego celem jest nie tyle nowa interpretacja klasyków filozofii, ile ocena roli konstruktorów Człowiek Kartezjusza oraz Człowiek Freuda w kształtowaniu kulturowej i cywilizacyjnej przestrzeni. Zarazem, w logice SA, konstrukty te są dwoma obliczami Człowieka Ontycznego. Interpretując klasyczną europejską antropologię w kontekście własnej filozofii, Choruży w oryginalny sposób zestawia ze sobą dotychczasowe koncepcje, dostarcza nowego klucza dla ich rozumienia, nie odrzucając przy tym żadnej, starając się zrozumieć właściwe dla każdej z tych koncepcji miejsce.

W dyskusjach wokół SA nieustannie pojawia się zastrzeżenie, iż myśl Chorużyja, odwołująca się do doświadczenia ascetycznego hezychazmu, nie ma charakteru uniwersalnej antropologii, **nie jest deskrypcją człowieka jako takiego, lecz opisem praktyki duchowej**. W innej formie zarzut ten przyjmuje następującą formę: chrześcijańskie doświadczenie ascetyczne nie może być przedmiotem refleksji filozoficznej, natomiast próba jego filozoficznej interpretacji graniczy z bałwochwalstwem. Warto więc tu wyjaśnić, jaką rolę w strukturze SA odgrywa odwołanie się do tradycji hezychazmu.

Dążąc do sformułowania fenomenologicznej deskrypcji doświadczenia antropologicznego, Choruży chce odnaleźć punkt oparcia, początek dla podobnego opisu. Inspiruje się on przy tym strategią Husserla, który szuka przejrzystego i zarazem reprezentatywnego „czys-tego doświadczenia”. Podobnym punktem wyjścia stała się dla twórcy fenomenologii kartez-jańskie doświadczenie *Cogito*, „zachowanej małej części świata jako tego jedyne, co jest dla filozofującego *ja* czymś niepodważalnym”¹⁴⁷⁸. W myśli Chorużyja rolę takiej „małej części” lub „nowego początku” dla refleksji antropologicznej występuje doświadczenie ascetyczne w hezychazmie. Filozof rosyjski opiera na tej „niewielkiej uratowanej części” interpretację całego doświadczenia antropologicznego (nie tylko ascetycznego). Zakłada bowiem, iż doświadczenie ascetyczne w hezychazmie jest rodzajem „czystego doświadczenia”, które ma charakter przejrzysty dla badacza (jest ujęte w zbiór reguł ascezy) i reprezentatywny dla

¹⁴⁷⁸ Cf. E. Husserl, *Medytacja pierwsza – Droga do transcendentalnego ego*, [w:] idem, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 41.

człowieka jako takiego (jest doświadczeniem ludzkim *par excellence*)¹⁴⁷⁹. Przyjmując taką strategię badawczą, Choruży inspirowany jest myślą Foucaulta i jego analizą stoickich „praktyk siebie”¹⁴⁸⁰. Ponadto widać w tym miejscu wpływ Lévi-Straussa, dla którego doświadczenie dzikich plemion Amazonii służy przykładem „doświadczenia czystego”, uniwersalnego i pierwotnego doświadczenia reprezentatywnego dla człowieka jako takiego. Właśnie na analizach „archaicznego”, „prymitywnego” doświadczenia badacz francuski buduje całą swą antropologię strukturalną¹⁴⁸¹.

Sięgnięcie Chorużyja po doświadczenie ascetyczne jest więc strategią szeroko stosowaną w zachodniej antropologii przynajmniej od połowy XX wieku. Zamiarem filozofa rosyjskiego nie było przy tym ujęcie filozoficzne tradycji hezychazmu, nie reinterpretacja duchowości prawosławnej w kategoriach filozoficznych, ale znalezienie przejrzystego i reprezentatywnego „czystego doświadczenia antropologicznego”.

4. Własne zastrzeżenia i wątpliwości wobec Antropologii Synergicznej

Choruży mówi o człowieku jako konstytuującym się poprzez otwieranie na trzy sposoby: „trzy opisane przez nas obszary [ontologiczny, ontyczny oraz wirtualny] wyczerpują Granicę Antropologiczną. Wynika to z energijnych zasad [?]: fenomeny Granicy mogą być konstytuowane albo przez energię Źródła Zewnętrznego, czyniące sam ruch w kierunku Granicy możliwym, albo, przeciwnie, przez brak, niewystarczalność energii aktualizacji, niezbędnej dla zjawisk obecnej [empirycznej] rzeczywistości. Z kolei, Źródło Zewnętrzne może mieć charakter ontycznej lub ontologicznej zewnętrzności (*внеположность*). Wymienione sytuacje dokładnie odpowiadają obszarom Ontologicznej, Ontycznej oraz Wirtualnej Granicy. Jest rzeczą oczywistą [?], że jakiegokolwiek inne obszary nie mogą istnieć”¹⁴⁸². Zastanawiającym jest to ostatnie zdanie. Nie jest jasne, **dłaczego Choruży ogranicza się do trzech toposów**

¹⁴⁷⁹ Cf. С.С. Хоружий, *Projekt antropologii synergicznej: praktyka duchowa jako podstawa nowej koncepcji człowieka*, [rękopis, tłum. wykładu *The Project of Synergic Anthropology: Spiritual Practice as the Basis for a New Conception of Man*], UPJP2 w Krakowie, 14 marca 2013 r., s. [s.n.].

¹⁴⁸⁰ Cf. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2016.

¹⁴⁸¹ Cf. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, Aletheia, Warszawa 2009; B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.

¹⁴⁸² С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, op. cit., s. 45.

Granicy i nie dopuszcza możliwości żadnego innego sposobu otwierania oraz innego sposobu konstytuowania człowieka. Wiąże się to, niewątpliwie, z ontologią, na której filozof rosyjski ufundował SA. W jego tekstach zabrakło jednak szczegółowego wyjaśnienia, na jakiej ontologicznej podstawie bazuje on właśnie taki, trzyczęściowy model Granicy Antropologicznej.

Wobec powyższej trudności przyjmuję zaproponowaną przez Chorużyja strukturę otwierania jako hipotezę badawczą oraz koncept roboczy. Na tym etapie nie mogę go ani odrzucić, ani uzasadnić. Kreśląc własny obraz człowieka, wychodząc od założenia o jego konstytuowaniu na trzy sposoby, autor SA upodabnia się do artysty, który tworzy portret, ograniczając się do kilku pociągnięć pędzlem. Pociągnięcia te są na tyle wierne i wyraziste, iż bezbłędnie rozpoznajemy w portretowanym człowieka współczesnego. Świadomie ograniczając opis do trzech sposobów otwierania, filozof rosyjski unika jednak redukcjonizmu ontologicznego i zostawia miejsce dla dalszych uzupełnień. Jak się zdaje, możliwe dopełnienia zasadniczo nie wpłyną na ostateczny obraz. Nie zapominajmy ponadto, że w przypadku Chorużyja mamy do czynienia z filozofią o wyraźnie egzystencjalnym tonie, z myślą zmierzającą się z tajemnicą, nie próbującą tę tajemnicę zredukować lub przededefiniować. SA ma charakter raczej otwartego na dalsze uściślenia konceptu (zespołu idei) niż zwartej koncepcji¹⁴⁸³. Ponadto, jej autor jest głęboko zakorzeniony w antropologii prawosławnej, wyróżniającej się swoistym apofatyzmem wobec prób tworzenia jakichkolwiek definicji czy systematyzacji człowieka. Jego obraz człowieka ma charakter pluralistyczny i otwarty.

Wątpliwości może też wzbudzać **skupienie Chorużyja na przejawach granicznych człowieka**. Czy w ten sposób nie pomija się innych, istotnych obszarów ludzkiej egzystencji? Dlaczego są pomijane relacje międzyludzkie, doznania estetyczne czy kontemplacja natury? W jakiej relacji są podobne doświadczenia do trzech bazowych granicznych doświadczeń opisywanych w SA? W moim przekonaniu każde codzienne (nie graniczne) doświadczenie człowieka jest niejako przesiąknięte, istnieje „w cieniu” jednego z trzech rodzajów doświadczenia Granicy. Wobec tego metoda przyjęta przez Chorużyja jest w pełni uzasadniona. Koncentrując się na przejawach granicznych, zakłada on, iż to właśnie takie przejawy konstytuują struktury osobowości i tożsamości człowieka. Codzienne doświadczenie mówi, że w sytuacjach skrajnych, granicznych uświadamiamy siebie, czynimy kolejny krok, kształtujemy się. Szereg ćwiczeń duchowych jest oparty właśnie na takich doświadczeniach jak na przykład

¹⁴⁸³ Cf. Ł. Leonkiewicz, *Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, [w:] „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 2(74), s. 367.

rozważania wokół własnej śmierci¹⁴⁸⁴. Podobną intuicję odnaleźć można nie tylko u Jaspersa, ale też u Hegla, według którego każdy przedmiot jest wyznaczany przez własną granicę lub poprzez wskazanie na rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do tegoż przedmiotu¹⁴⁸⁵.

W tym miejscu mam kolejną trudność w rozumieniu myśli Choruzyja. Mówiąc o konstytuowaniu struktur osobowości i tożsamości człowieka w akcie ontologicznego, ontycznego lub wirtualnego otwarcia, filozof, jak się zdaje, **nie wyjaśnia szczegółowo samego mechanizmu podobnego konstytuowania**. Autor SA mógł po prostu nie zdążyć wyjaśnić tego istotnego wątku albo też rzecz mogła mu się wydawać oczywistą, nie wymagającą dalszych wyjaśnień. Przypuszczam, iż powyższy mechanizm konstytuowania można próbować wyjaśniać poprzez odwołanie do Teorii systemów autopojetycznych czy też Teorii aktora-sieci¹⁴⁸⁶. Uwagę należy przy tym zwracać na metodologiczną poprawność oraz niebezpieczeństwo ontologicznego redukcjonizmu. Zagadnienie to wymaga dalszych badań wykraczających poza ramy danej rozprawy.

Następna uwaga dotyczy **pozycjonowania SA przez jej autora**. Czy jest ona jedną z możliwych współczesnych antropologii? Czy też jej przyjęcie dezaktualizuje inne istniejące dziś sposoby filozoficznej interpretacji człowieka? Wydaje się, że Choruży wypowiada się za drugą opcją. Pod tym względem filozofowi rosyjskiemu można by zarzucić to samo, za co się krytykuje Marksa, Wittgensteina czy Girarda. Czasami autor, któremu się udało stworzyć oryginalny sposób ujęcia dziejów powszechnych, przemian gospodarczych czy języka potocznego, opisać ciekawe mechanizmy antropologiczne, nie potrafi zdystansować się wobec własnych odkryć. W tej sytuacji jest on skłonny przeceniać rolę i znaczenie tychże odkryć dla filozofii i całej kultury, nadając im charakteru ponadczasowego i uniwersalnego. Zachwył

¹⁴⁸⁴ Cf.: „Związany z medytacją śmierci motyw wartości chwili obecnej odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich szkołach filozoficznych. W sumie jest on uświadomieniem sobie wolności wewnętrznej i można go streścić w formułach w rodzaju: potrzebujesz tylko siebie, żeby znaleźć się od razu w stanie pokoju wewnętrznego, wyrzekając się troski o przeszłość i przyszłość. Możesz być szczęśliwy od ter-az albo nie będziesz nigdy” (P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 283).

¹⁴⁸⁵ Cf.: „Coś jest bezpośrednim, samo do siebie odnoszącym się istnieniem i posiada granicę przede wszystkim jako przeciwstawne temu, co inne” (G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t.1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2011, s. 166).

¹⁴⁸⁶ Cf. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Rei-del Publishing Company, Boston–Londyn 1980; N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007; K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008.

wobec potencjału własnej koncepcji może osłabiać pokorę intelektualną autora. Jednakże uleganie tej pokusie bynajmniej nie niweluje wartości idei wymienionych autorów.

W przypadku SA warto się zastanowić, czy jej potraktowanie jako uniwersalnej „Antropologii Granicy” czyni niedorzecznymi inne, bardziej tradycyjne ujęcia, które Choruży określa jako „Antropologie Centrum”? Być może te dwa, pod wieloma względami – alternatywne, dyskursy antropologiczne nie należy traktować jako się wykluczające. Czy ich wzajemny stosunek nie można porównać do relacji zachodzącej pomiędzy fizyką newtonowską a fizyką einsteinowską? Jak się zdaje, tę samą intuicję antropologiczną czasami jest lepiej wyrazić w „dyskursie istoty”, czasami – w „dyskursie energii”¹⁴⁸⁷. Traktując filozofię jako sztukę raczej niż naukę, wybór może być kwestią gustu. Nie będziemy tu jednak czynić rozstrzygnięć w kwestii właściwego rozumienia filozofii.

Ostatnia wątpliwość dotyczy perspektyw **zastosowania SA do interpretacji procesów cywilizacyjnych**. Czy w proponowanym przez Chorużyja antropologicznym ujęciu dziejów, w jego własnej interpretacji logiki przemian filozofii są uwzględniane czynniki gospodarcze, klimatyczne, etc.? Czasami przyjęta przez filozofa rosyjskiego metodologia dobrze się sprawdza (np. w przypadku interpretacji Wieku Złotego kultury rosyjskiej), czasami się sprawdza gorzej. Mówiąc np. o człowieku średniowiecznym jako Człowieku Ontologicznym, Choruży czyni metodologiczne uproszczenie. Można się tu doszukiwać kolejnej odsłony mitu Złotego Wieku umieszczanego tym razem w zachodnim Średniowieczu. Sugerowany przez filozofa rosyjskiego powrót Człowieka Ontologicznego jako odpowiedź na obecną sytuację kryzysową człowieka wywołuje skojarzenia z modernistyczną tęsknotą za wymagowanym Średniowieczem lub utraconą antyczną Grecją¹⁴⁸⁸.

Należy pamiętać, że Choruży, podobnie jak Bierdiajew czy Nietzsche, nie jest historykiem. Twórczość filozoficzna kieruje się innymi kryteriami niż nauka historyczna. Uproszczoną wizję człowieka średniowiecznego czy renesansowego filozof rosyjski wprowadza przede wszystkim na potrzeby zilustrowania własnych idei filozoficznych. To samo dotyczyć może bardzo ważnej i nieustannie powtarzanej przez Chorużyja tezy o dzisiejszym „antropologicznym kryzysie”¹⁴⁸⁹. Przekonanie o gwałtowności zachodzących dziś zmian wokół człowieka oraz w nim samym jak kryzys tożsamości, eksperymenty z cielesnością oraz prak-

¹⁴⁸⁷ Cf. И.И. Иванов, «По энергии, а не по сущности»..., op. cit., s. 23–24.

¹⁴⁸⁸ Cf. M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Aletheia, Warszawa 2003; F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1907.

¹⁴⁸⁹ Cf. Ł. Leonkiewicz, *Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, op. cit., s. 369, 371, 381.

tyki transgresji (por. §8), podkreślanie wyjątkowości tej sytuacji, jest punktem wyjściowym dla refleksji antropologicznej Chorużyja. Stanowi ono jedno ze źródeł „zdziwienia filozoficznego” autora SA¹⁴⁹⁰. Patrząc jednak w szerszej perspektywie historycznej, nie możemy jednoznacznie stwierdzić, iż obecna sytuacja faktycznie jest unikatowa¹⁴⁹¹. Pozostawmy tę kwestię do dalszych dyskusji.

5. Główne przesłanie Antropologii Synergicznej

Jak się zdaje, najważniejsze kwestie stawiane w filozofii od zarania jej istnienia można przedstawić jako problem relacji jedności do wielości oraz stałości do zmienności. W myśli Chorużyja pytania te przyjmują kształt antropologii, są aktualizowane i konkretyzowane w postaci pytania o człowieka, o jego misję życiową, o jego miejsce we współczesnym świecie i wreszcie - ciwą strategię jego samorealizacji¹⁴⁹².

Filozof rosyjski rozpatruje człowieka jako rzeczywistość dynamiczną i otwartą, w swych decyzjach i postępowaniu oscylującą pomiędzy trzema toposami Granicy Antropologicznej – Ontycznymi (wewnętrznym i zewnętrznym) oraz Ontologicznym (transcendentnym). Poprzez własny, świadomy i konsekwentny wysiłek człowiek jest w stanie na nowy sposób kreślić mapę tych trzech obszarów, zarówno w sobie samym, jak i w przestrzeni otaczającej.

Starając się właściwie zrozumieć Chorużyja, stwierdzam, że według niego człowiek jest powołany do włączenia do obszaru transcendentnego dwóch ontycznych obszarów – obszaru własnej psychiki oraz otaczającego świata empirycznego. W ten sposób człowiek zbawia, w sensie ontologicznym, siebie oraz cały otaczający go świat. Człowieka świadomie skierowanego na osiągnięcie podobnego celu filozof rosyjski określa jako Człowieka Ontologicznego. Jego nadejście ma być ratunkiem przed finałem, który autor SA określa jako „gatunkowa eutanazja człowieka”. Dzisiejsze negatywne tendencje są nie tylko wyrazem upadku lub kryzysu, zapowiadają być może wejście w czasy eschatologiczne i apokalipty-

¹⁴⁹⁰ Cf. J. Hersch, *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieła filozoficznego zdziwienia*, tłum. K. Waker, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 7–8.

¹⁴⁹¹ Choruży nie jest osamotniony w swoim przekonaniu o wyjątkowym charakterze, gwałtowności i głębi dokonujących się dziś zmian antropologicznych (cf. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992).

¹⁴⁹² Cf.: „Bóg chce zbawienia człowieka, chce spełnienia człowieczeństwa według tej miary, jaką On sam w nim zamierzył” (Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, KUL, Lublin 2005, s. 172).

czne. Filozof rosyjski nawołuje stanąć po stronie życia w sytuacji, gdy cała cywilizacja, jak on uważa, zmierza ku śmierci. Chodzi mu o uratowanie obrazu człowieka stworzonego „na obraz i podobieństwo Boże” [Rdz 1, 26], o zachowanie w człowieku „obrazu Boga niewidzialnego” [Kol 1, 15]. Pod tym względem myśl Chorużyja ma charakter chrześcijański *par excellence*. Współbrzmi ona doskonale z ideą stanowiącą główne przesłanie encykliki papieskiej *Evangelium Vitae* (1995): „człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga”¹⁴⁹³.

¹⁴⁹³ Cf. Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, TUM, Wrocław 2021.

BIBLIOGRAFIA+

1. Teksty autorstwa Chorużyja w języku rosyjskim

- Хоружий С.С., *Алексей Хомяков и его дело*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 79–194.
- Хоружий С.С., *Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви*, «Богословские труды» 2002, №37, s. 153–179.
- Хоружий С.С., *Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 13–36.
- Хоружий С.С., *Аналитический словарь исихастской антропологии*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, Издательство Русской христианской гуманитарной академии, Sankt Petersburg 2012, t.1, s. 17–126.
- Хоружий С.С., *Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко)*, «Вопросы философии» 2016, №8, s. 89–102.
- Хоружий С.С., *Антропологические измерения постсекулярной парадигмы*, [w:] *Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе. Материалы Международной научно-практической конференции. Казань, 14–15 октября 2011 г.*, КГУ, Kazan 2011, s. 534–552.
- Хоружий С.С., *Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ. Заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко*, «Вопросы философии» 2016, №8, s. 89–102.
- Хоружий С.С., *Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 327–346.
- Хоружий С.С., *Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева*, [w:] idem, *После перерыва. Пути русской философии*, Алетейя, Sankt Petersburg 1994, s. 208–253 [tekst powstał w 1989].

- Хоружий С.С., *Аскеза как стратегия социализации*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, т.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 314–318.
- Хоружий С.С., *Аскетика православия и идея синергии*, «Вестник Российского гуманитарного фонда» 1996, №1, s. 130–136.
- Хоружий С.С., *Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. ??–??.
- Хоружий С.С., *Бибихин Хайдеггер Палама в проблеме энергии*, [on-line] www.youtube.com/watch?v=jmn0-fQ4Xzs [dostęp: 19.06.2021].
- Хоружий С.С., *Богословие – Исихазм – Антропология*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, т.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 264–275.
- Хоружий С.С., *Богословие – Исихазм – Антропология*, «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» 2009, №4, s. 57–69.
- Хоружий С.С., *Введение в алгебраическую квантовую теорию поля*, Наука. Главная редакция физико-математической литературы, Moskwa 1986.
- Хоружий С.С., *Введение: О духовной традиции вообще и о русской в частности*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 7–19.
- Хоружий С.С., *Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия*, [w:] Idem, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000, s. 182–206 [tekst powstał w 1994].
- Хоружий С.С., *Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия*, «Богословские труды» 1997, № 33, s. 233–245.
- Хоружий С.С., *Внеземные цивилизации и религиозное сознание: К постановке темы*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, [s.n.].
- Хоружий С.С., *Восточно-христианский дискурс и проблема техники*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 553–567.
- Хоружий С.С., *Входя в мир Бибихина*, «Журнальный клуб Интелпрос. Историко-философский ежегодник» 2005, s. 121–126.
- Хоружий С.С., *Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели*, [w:] *Антропологические матрицы XX века Л. С. Выготский – П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог – Приглашение к диалогу*, ред. Андрюшков А. А., Глазунова О. И., Прогресс-Традиция, Moskwa 2007, s. 122–123.
- Хоружий С.С., *Герменевтика телесности в исихастском опыте*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, т.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 175–193.
- Хоружий С.С., *Глобализация и поиск новой модели человека*, [w:] *Кризис цивилизации сквозь призму антропологии. Материалы к заседанию клуба «Красная площадь» 20 декабря 2005 г.*, s. 3–11.
- Хоружий С.С., *Глобалистика и антропология*, [w:] idem, *Очерки синергичной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 368–396.
- Хоружий С.С., *Глобалистика: идеи к постановке проблемы*, [w:] *Диалог цивилизаций и международные отношения*, ред. О.А. Колобов, Издательский дом Медина, Moskwa 2009.

- Хоружий С.С., *Глобальная динамика универсума и духовная практика человека*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 240–263.
- Хоружий С.С., *Глобальный тренд XXI века: детерриторизация философии*, «Вопросы философии» 2020, №7, s. 45–57.
- Хоружий С.С., *Две формации исихастской этики*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 4–25.
- Хоружий С.С., *Дзэн как органон*, [w:] idem, red., *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 522–572.
- Хоружий С.С., *Диалог Джойса и Бахтина на тему о легком чтении (размышления по поводу одной из недавних книг)*, «Диалог. Карнавал. Хронотоп» 1992, №1, s. 123–??
- Хоружий С.С., *Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания*, [w:] *Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке*, red. Д. Спивак, Н. Табар, ФКИЦ ЭЙДОС, Sankt Petersburg – Wejrut 2009, s. 160–171.
- Хоружий С.С., *Диалогическая природа христианской метафизики Карсавина*, „Revue des Études Slaves”, 1996, № 68(3), s. 346–351.
- Хоружий С.С., *Диптих Безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении*, Центр психологии и психотерапии, Moskwa 1991.
- Хоружий С.С., *Дискурсивные трансформации в построении новой эпистемы для гуманитарного знания*, [w:] *Методология науки и дискурс-анализ*, ИФРАН, Moskwa 2014, s. 68–85.
- Хоружий С.С., *Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя*, «Московский психотерапевтический журнал» 2003, № 3(38), s. 5–25.
- Хоружий С.С., *Для чего размыкать себя? Новая антропология из древнего принципа синергии*, «Бюллетень библиотеки Дом А.Ф. Лосева» 2012, № 15, s. 213–220.
- Хоружий С.С., *Додумать Жирара*, «Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. Международный антропологический журнал» 2015, №2, s. 17–59.
- Хоружий С.С., *Духовная и культурная традиции России в их конфликтном взаимодействии*, лекция прочитанная 23 сентября 2004 в клубе-литературном кафе Bilin-gua в рамках проекта «Публичные лекции Полит.ру» [on-line] <https://synergia-isa.ru/bib-lioteka> [dostęp: 12.01.2022].
- Хоружий С.С., *Духовная и культурные традиции в России. Современный этап*, курс лекции в Высшей Школе Экономики, Moskwa 2008 [on-line].
- Хоружий С.С., Штейнер Е.С., *Дхарма, дзэн и синергийная антропология. Преамбула*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. idem, Прогресс-Традиция, Moskwa 2011, s. 477–479.
- Хоружий С.С., *Естественная теология и исихастское умозрение*, [w:] *Исследования по исихастской традиции*, t.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 276–288.

- Хоружий С.С., *Жизнь и учение Льва Карсавина*, [w:] *Лев Платонович Карсавин*, red. С.С. Хоружий, Ю.Б. Мелих, РОССПЭН, Moskwa 2012, s. 30–96.
- Хоружий С.С., *Задачи управления антропологическими трендами*, [w:] idem, *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, Kazan 2016, s. 112–113.
- Хоружий С.С., *Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе*, «Вопросы философии» 1999, №3, s. 55–84.
- Хоружий С.С., *Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов*, «Вопросы философии» 2017, №9, s. 104–120.
- Хоружий С.С., *Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире*, referat na konferencji «Соборность и демократия», czerwiec 2012, Trebinje.
- Хоружий С.С., *Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной...*, s. 274–292.
- Хоружий С.С., *Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000, s. 207–260.
- Хоружий С.С., *Исихазм и феноменология*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. ??–??.
- Хоружий С.С., *Исихазм как пространство философии*, «Вопросы философии» 1995, №9, s. 80–94.
- Хоружий С.С., *Исихазм сегодня: православный подвиг как общехристианское достояние*, «Символ. Журнал христианской культуры» 2007, № 52, s. [s.n.].
- Хоружий С.С., *Исихазм, синергийная антропология и диалог богословия и науки*, referat na konferencji «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», listopad, Kazan.
- Хоружий С.С., *Исихастская антропология в Братьях Карамазовых*, [w:] *Исследования по исихастской традиции*, t.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 193–223.
- Хоружий С.С., *Исихастская формация богословия и ее современные перспективы*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 256–263.
- Хоружий С.С., *Исследования по исихастской традиции*, t.1, *К феноменологии аскезы*, РХГА, Sankt Petersburg 2012.
- Хоружий С.С., *Исследования по исихастской традиции*, t.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012.
- Хоружий С.С., *Как читать Жирара*, «Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. Международный антропологический журнал» 2016, №2, s. 17–58.
- Хоружий С.С., *К антропологической модели третьего тысячелетия*, [w:] *Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности*, red. В.И. Аршинов, Л.П. Киященко, П.Д. Тищенко, ИФ РАН, Moskwa 2002, s. 108–136.

- Хоружий С.С., *К науке управления антропологическими трендами*, [w:] *Спектр антропологических учений*, red. П.С. Гуревич, ИФРАНМ, Moskwa 2012, s. 37–56.
- Хоружий С.С., *К проблеме глобальной динамики*, [w:] idem, *После перерыва. Пути русской философии*, Алетейя, Sankt Petersburg 1994, s. 412–416.
- Хоружий С.С., *К феноменологии аскезы*, Издательство гуманитарной литературы, Moskwa 1998 [wyd. I].
- Хоружий С.С., *Карсавин и время*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 293–307.
- Хоружий С.С., *Карсавин, евразийство и ВКП*, «Вопросы философии» 1992, №2, s. 78–87.
- Хоружий С.С., *Карсавин и время*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 293–307.
- Хоружий С.С., *Карсавин и де Местр*, «Вопросы философии» 1989, №3, s. 79–92.
- Хоружий С.С., *Ключий клад: византийское наследие в его обоюдоострой актуальности*, Журнальный клуб Интелрос «Развитие и экономика» 2012, №4, s. 180–191.
- Хоружий С.С., *Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии*, [w:] *Совершенный человек. Теология и философия образа*, red. Ш.М. Шукуров, Институт востоковедения РАН, Moskwa 1997, s. 41–71.
- Хоружий, С.С., *Космическая литургия как экологический принцип православной культуры*, «Философия и культура» 2016, № 2(98), s. 268–274.
- Хоружий С.С., *Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии*, «Церковь и время» 2006, №2, s. 137–148.
- Хоружий С.С., *Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя*, «Вопросы философии» 2007, №1, s. 75–85.
- Хоружий С.С., *Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя*, Доклад на Рабочей встрече «Субъект и сообщество в европейской философии и теологии: Взгляд с Востока и Запада», Центр Роберта Шумана и Европейский Университет, Флоренция, Май 2006.
- Хоружий С.С., *Ключий клад: византийское наследие в его обоюдоострой актуальности*, «Журнальный клуб Интелрос. Развитие и экономика» 2012, №4, s. 180–191.
- Хоружий С.С., *Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя*, «Вопросы философии» 2007, №1, s. 75–85.
- Хоружий С.С., *Контур методологии: антропологические тренды и их диагностика*, [w:] *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, Kazan 2016, s. 71–109.
- Хоружий С.С., *Концепция неопатристического синтеза на современном этапе*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, [s.n.].
- Хоружий С.С., *Космическая литургия как экологический принцип православной культуры*, «Философия и культура» 2016, № 2(98), s. 268–274.
- Хоружий С.С., *Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе*, «Этика науки», Институт философии РАН, Moskwa 2007, s. 85–97

- Хоружий С.С., *Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, т.2, *Многогранный мир исихазма*, РХГА, Sankt Petersburg 2012, s. 289–302.
- Хоружий С.С., *Мирозерцание Флоренского*, Водолей, Tomsk 1999.
- Хоружий С.С., *Наследие Владимира Соловьева столетие спустя*, [w:] Idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 195–230 [tekst powstał w 2000].
- Хоружий С.С., *Неопатристический синтез и русская философия*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Sankt Petersburg 2000, s. 35–61
- Хоружий С.С., *Неопатристический синтез и философия личности*, [w:] *Традиции России и Китая в глобализирующемся мире*, red. В.П. Рожков, Изд-во Саратовского университета, Saratow 2012, s. 44–50.
- Хоружий С.С., *Нищие и Соловьев в кризисе европейского человека*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 230–260.
- Хоружий С.С., *Ничто* [hasło], [w:] *Новая философская энциклопедия*, red. В.С. Степин, Мысль, Moskwa 2010, s. ??; *Новая философская энциклопедия (Электронная библиотека ИФ РАН)*, <https://iphlib.ru/greenstone3/library> [11.01.2021].
- Хоружий С.С., *Новая антропология как наука наук о человеке*, [w:] *Этические и антропологические характеристики современного права в ситуации методологического плюрализма*, red. В.И. Павлов, А.Л. Савенок, Академия МВД РБ, Mińsk 2015, s. 5–20.
- Хоружий С.С., *Образ человека в православном подвижничестве*, [w:] *Культура и будущее России. Череповецкие Чтения 1991–1992*, red. [s.n.], Moskwa 1992, s. 3–16.
- Хоружий С.С., *Об управлении практиками и трендами в виртуальной реальности*, [w:] *Гуманитарные чтения РГГУ 2014*, ред. Е.И. Пивовар, Российский государственный гуманитарный университет, Moskwa 2015, s. 187–198.
- Хоружий С.С., *О духовной традиции вообще и о русской в частности*, [w:] Idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. 7–19.
- Хоружий С.С., *О матрице управления виртуальными практиками и трендами*, доклад на Первой Международной конференции «Электронные СМИ и православное пастырское душепопечение», Афины, май 2015 г. [on-line].
- Хоружий С.С., *О некоторых особенностях суфийской практики*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 229–239.
- Хоружий С.С., *О нравственной катастрофе и миссии регистратора*, «Вестник Свято-филаретовского института» 2019, № 31, s. 54–74.
- Хоружий С.С., *О старом и новом*, Алетея, Sankt Petersburg 2000.
- Хоружий С.С., *Об управлении практиками и трендами в виртуальной реальности*, [w:] *Гуманитарные чтения РГГУ. 2014*, ред. Е.И. Пивовар, РГГУ, Moskwa 2015, s. 187–198.
- Хоружий С.С., *Опыт как органон*, «Философские науки», №1, s. 12–??.
- Хоружий С.С., *От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии*, «Точки. Puncta» 2008, № 1–4, s. 283–310.

- Хоружий С.С., *От синергийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максом Вебером*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. Idem, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 708–726.
- Хоружий С.С., *От социальной ботаники к экклезиологии соборности: современная актуальность Хомякова*, referat na konferencji «Алексей Степанович Хомяков: философ, богослов, поэт», październik 2017, Woguczarowo.
- Хоружий С.С., *О философии священника Павла Флоренского*, [w:] Флоренский П.А., *Столп и утверждение истины*, Правда, Moskwa 1990, s. VI–XVI.
- Хоружий С.С., *Переputья русской софиологии*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Sankt Petersburg 2000, s. 140–168.
- Хоружий С.С., *Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, Moskwa 2018, s. ??–??.
- Хоружий С.С., *Портрет художника*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2008, №4, s. 115–130.
- Хоружий С.С., *После перерыва. Пути русской философии*, Алетея, Sankt Petersburg 1994.
- Хоружий С.С., *Последний проект Мишеля Фуко в призме синергийной антропологии*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2009, №5, s. 11–43.
- Хоружий С.С., *Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики*, [w:] idem, *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2010, s. 492–684.
- Хоружий С.С., *Постсекуляризм и антропология*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2012, №8, s. 15–34.
- Хоружий С.С., *Постсекуляризм и ситуация человека*, [w:] *Светское и религиозное. Этика взаимодействия в условиях социального многообразия*, ред. М.О. Орлов, ИЦ «Наука», Saratow 2014, s. 3–9.
- Хоружий С.С., *Постчеловек, виртуальный человек и их социум*, «Вестник МГОУ» 2016, №3, s. 2–17.
- Хоружий С.С., *Постчеловек и постчеловечество: будущее цивилизации ли ее конец?*, «Вестник Московского государственного областного университета» 2016, №3, s. 2–?.
- Хоружий С.С., *Поэтика Джойса: русские связи и соответствия*, «Российский литературоведческий журнал» 1993, №1, s.[s.n.]
- Хоружий С.С., *Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека*, referat na konferencji «Учение Церкви о человеке», 5-8 listopada 2001, Moskwa, *Материалы*, Moskwa 2002, s. 160–173.
- Хоружий С.С., *Православный взгляд на концепцию «постсекулярного»*, «Журнал Московской Патриархии» 2012, №2, s. 75–79.
- Хоружий С.С., *Практики себя и духовные практики: две парадигмы неклассической антропологии*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 74–239.
- Хоружий С.С., *Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии*, «Философские науки» 2008, №2, s. 10–31.

- Хоружий С.С., *Проблематика рисков современности: концептуальные основания и ведущие подходы*, «Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал» 2015, №1, s. 131–157.
- Хоружий С.С., *Проблемы общения и диалога*, [w:] idem, *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, Kazan 2016, s. 297–372.
- Хоружий С.С., *Проводы русского идеализма*, [w:] idem, *О старом и новом, Алетея*, Sankt Petersburg 2000, s. 169–181.
- Хоружий С.С., *Психология врат как врата метаспихологии*, «Московский Психотерапевтический журнал» 1999, №2, s. 118–145.
- Хоружий С.С., *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Sankt Petersburg 2000, s. 311–350 [tekst powstał w 1996].
- Хоружий С.С., *Русская религиозно-философская мысль и проблема техники*, referat na konferencji «Отношение Церкви к новым информационным технологиям (антропологический аспект)», maj 2015, Ławra Troicko-Siergijewska. [on-line] <https://syner-gia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022].
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология: веки развития*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, № 3(3), s. 13–19.
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология, или духовная практика как трамплин для новой концепции человека*, synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H [11.01.2021].
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология как звено традиции русской мысли*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, № 3(3), s. 20–33.
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология как научный фонд семинара и эпистемологическая программа*, [w:] *Феномен человека в его эволюции и динамике*, С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, red., Институт философии РАН, Moskwa 2009, s. 7–21.
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания*, доклад в Новгородском государственном университете, 19 апреля 2007 [on-line] <https://synergia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022].
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология. На путях к новой конституции антропологического дискурса*, «Спектр антропологических учений» 2008, №2, s. 3–32.
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология. Томские лекции, I–II*, «Вестник Томского государственного университета» 2008, № 1(2), s. 54–88.
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология. Томские лекции, III–IV*, «Вестник Томского государственного университета» 2009, № 2(6), s. 97–132.
- Хоружий С.С., *Синергийная антропология: цели, основания, результаты*, лекция в Институте теологии БГУ, Mińsk 2015.
- Хоружий С.С., *Слегка неожиданное родство: духовная практика и экзистенциальная аналитика*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетея, Sankt Petersburg 2000, s. 451–472.
- Хоружий С.С., *Слово синантропологов*, «Человек. RU. Гуманитарный альманах» 2007, №3, s. 11–12.

- Хоружий С.С., *Современная антропологическая ситуация в свете синергической антропологии*, «Актуальные проблемы современности сквозь призму философии» 2007, №1, s. 9–20.
- Хоружий С.С., *Современность и эсхатология: Рене Жирар и парадигма спасения в последний миг*, «Вопросы философии» 2018, №6, s. 111–120.
- Хоружий С.С., *Созерцание и общение: две парадигмы духовной практики*, «ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики» 2015, № 3(5), s. 11–27.
- Хоружий С.С., *София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова*, «Вопросы Философии» 1989, № 12, s. [s.n.]
- Хоружий С.С., *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), Kazan 2016.
- Хоружий С.С., *Трансформативная антропология глазами синергической антропологии (к проблеме постеловека)*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 767–785.
- Хоружий С.С., *Три школы внимания: Гурджиев – Гуссерль – исихазм*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 596–619.
- Хоружий С.С., *Труды и дни ИСА ЦСА*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, № 3(3), s. 53–60.
- Хоружий С.С., *«Улисс» в русском зеркале*, Азбука, Sankt Petersburg 2015.
- Хоружий С.С., *Управление антропологическими трендами: подступы к проблематике*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2011, №7, s. 13–28.
- Хоружий С.С., *Философия и теология: новые парадигмы отношений*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000, s. 289–310 [tekst powstał w 1995–1998].
- Хоружий С.С., *Философия Л.П. Карсавина в судьбах европейской мысли о личности*, [w:] idem, *Опыты из русской духовной традиции*, Институт св. Фомы, 2018, Moskwa 2018, s. [s.n.].
- Хоружий С.С., *Философия под антропологическим углом зрения*, «Философский журнал» 2009, № 2(3), s. 22–38.
- Хоружий С.С., *Философский процесс в России как встреча философии и православия*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000, s. 62–116.
- Хоружий С.С., *Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки*, [w:] idem, *Пути русской философии*, Алетейя, Sankt Petersburg 1994, s. 100–130.
- Хоружий С.С., *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2010.
- Хоружий С.С., *Хомяков и принцип соборности*, [w:] idem, *После перерыва. Пути русской философии*, Алетейя, Sankt Petersburg 1994, s. 17–31.
- Хоружий С.С., *Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта*, «Вопросы философии» 2003, №1, s. 38–62.
- Хоружий С.С., *Человек и искусство в мире Джеймса Джойса*, «Вопросы философии» 1993, №8, s. 46–??.

- Хоружий С.С., *Человек и общество на пороге виртуализации*, [w:] idem, *Социум и синергия: колонизация интерфейса*, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, Kazan 2016, s. 373–447.
- Хоружий С.С., *Человек как эпистема: синергийная антропология в ландшафте современной мысли*, доклад в Европейском университете в Санкт-Петербурге, 25 мая 2018 [on-line].
- Хоружий С.С., *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 13–57.
- Хоружий С.С., *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, «Человек. RU. Гуманитарный альманах» 2006, №2, s. 29–56.
- Хоружий С.С., *Что такое Synergeia? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы*, «Вопросы философии» 2011, № 12, s. 19–36.
- Хоружий С.С., *Шесть интенций на бытийную альтернативу*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 58–122.
- Хоружий С.С., *Школа – традиция – трансляция: эстетическая проблема в антропологическом освещении*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 347–367.
- Хоружий С.С., *Эволюция культурно-исторических форм русского сознания*, «Человек.RU» 2011, №7, s. 124–146.
- Хоружий С.С., *Эвтанасия*, [w:] idem, *Очерки синергийной антропологии*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Moskwa 2005, s. 110–122.
- Хоружий С.С., *Экологическая проблема в свете исихастской духовности*, referat na konferencji «Афон — уникальное духовное и культурное достояние современного мира», cz-erwiec 2013, Bielgrad. [on-line] <https://synergia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022].
- Хоружий, С.С., *Экологическая проблема с позиций синергийной антропологии*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2014, №9, s. 148–171.
- Хоружий С.С., *Этапы большого пути: 1917 как веха исторического упадка России*, «Вопросы философии» 2019, №4, s. 94–107.

2. Teksty autorstwa Choruzýja w języku polskim

- Antropologia synergijna* [rękopis w posiadaniu autora, wykład z serii „Hezychazm zawsze”, Wydział Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, 22 maja 2014].
- „*Bracia Karamazow*” z perspektywy antropologii hezychastycznej, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Fiodora Dostojewskiego: Almanach myśli rosyjskiej*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2017, s. 135–178.
- Człowiek: istnienie rozszczepiające się na trzy sposoby*, „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 19(2), s. 327–360.

- Filozofia i teologia: stare i nowe paradygmaty relacji*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 12, s. 221–244.
- Hezychazm i kultura*, „ΕΛΠΙΣ” 2014, nr 16, s. 143–149 [wersja drukowana wykładu *Hezychazm a kultura* z serii „Hezychazm zawsze”, Stołeczne Centrum Edukacji Kulturalnej, Warszawa 20 maja 2014].
- Hezychazm dzisiaj: asceza prawosławna jako dziedzictwo ogólnochrześcijańskie*, „Zeszyty naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2011, nr 7, s. 9–34 [wersja drukowana wykładu *Hezychazm dziś* z serii „Hezychazm zawsze”, Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowe, Warszawa, 21 maja 2014].
- Kosmos hezychazmu*, „Przegląd prawosławny” 2004, nr 9(231) [wywiad przeprowadzony przez A. Radziukiewicz].
- Myśl prawosławna i filozofia współczesna*, „ΕΛΠΙΣ” 2014, nr 16, s. 137–142 [wersja drukowana wykładu *Od Palamasa do Habermasa. Hezychazm a filozofia współczesna* z serii „Hezychazm zawsze”, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, Warszawa, 23 maja 2014].
- Niespodziewane pokrewieństwo: praktyka duchowa i analityka egzystencjalna*, tłum. Łukasz Łukasiewicz. „ΕΛΠΙΣ” 2014, nr 16, s. 127–135.
- Projekt antropologii synergicznej: praktyka duchowa jako podstawa nowej koncepcji człowieka*, [rękopis, tłum. wykładu *The Project of Synergic Anthropology: Spiritual Practice as the Basis for a New Conception of Man*], UPJP2 w Krakowie, 14 marca 2013 r.
- Synergia*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko–polsko–angielski*, Tom 8, Ibidem, Łódź 2014, s. 390–404.
- Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2010, nr 2(74), s. 365–383 [wywiad przeprowadzono w dniu 26 stycznia 2009 r. w Moskwie przez Ł. Leonkiewicza].
- Wschodniochrześcijański dyskurs i filozofia rosyjska: podstawowe struktury i współczesne problemy* [rękopis w posiadaniu autora, tłum. wykładu *Eastern-Christian Discourse and Russian Philosophy. Basic Structures, Modern Problems*], UPJP2 w Krakowie, Kraków, 13 marca 2013 r.

3. Teksty autorstwa Chorużyja w języku angielskim

- Horujy S.S., *Christianity in the Contemporary World: In search of New Perspectives of a Dialogue of Religions*, [w:] *World Religions in the Context of the Contemporary Culture: New Perspectives of Dialogue and Mutual Understanding*, red. D. Spivak, S. Shankman, Russian Institute for Cultural Research, Sankt Petersburg 2011, s. 16–24.
- Horujy, Sergey S., *Eastern-christian civilisation and ecological consciousness*, the text for the opening dialogue at the Songshan Forum „Humanistic Spirit and Ecological Consciousness”, Songshan, Dengfeng, China, September 5–8, 2013 [on-line] <https://synergia-isa.ru/biblioteka> [dostęp: 12.01.2022].
- Horujy S.S., *Eastern-Christian Discourse and Russian Philosophy: Basic Structures, Modern Problems*, [w:] *Faith and Reason in Russian Thought*, red. T. Obolevitch and P. Rojek, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 25–40.
- Horujy S.S., *The Patristic Idea of Cosmic Liturgy as the Basis of the Relationship between Orthodox Theology and Science*, [w:] *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Am-*

- biguities, Potential*, red. G.E. Woloschak, V.N. Makrides, Brepols Publishers, Turnhout 2018, s. 83–95.
- Horujy S.S., *The Project of Synergic Anthropology: Spiritual Practice as the Basis for a New Conception of Man*, 2013, synergia-isa.ru/biblioteka/teksty-na-anglijskom [07.01.2021].
- Horujy S.S., Ulysses in Russian Looking-Glass, „Joyce Studies Annual” 1998, Vol. 9, s. 69–157.
- Horujy S.S., Dadashyan K.Yu., *Causal independence of free quantum fields*, „Czechoslovak Journal of Physics” 1979, nr 29(1), s. 29–32.
- Horuzhy S.S., Voronin A.V., *BRST quantization of the Schwinger model*, „Journal of Mathematical Physics” 1989, nr 33(8), s. 2823–2841.
- Horuzhy S.S., Voronin A.V., *Field algebras do not leave field domains invariant*, „Communications in Mathematical Physics” 1986, nr 102(4), s. 687–692.
- Horuzhy S.S., Voronin A.V., *Remarks on mathematical structure of BRST theories*, „Communications in Mathematical Physics” 1989, nr 123(4), s. 677–685.

4. Literatura pomocnicza w języku rosyjskim

- Аванесов С.С., *Личность как синергичная конституция*, «Философские науки» 2008, №2, s. 33–46.
- Аванесов С.С., *Любовь как синергичная стратегия*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 87–94.
- Агапов О.Д., *Идея синергии в контексте современной социальной философии*, «Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал» 2015, №1, 91–114.
- Агапов О.Д., *Очерки синергичной социальной философии*, Познание, Kazan 2008.
- Агапов О.Д., *Синергично-антропологическое видение общества*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2008, №4, s. 130–139.
- Ахутин, А.В., *Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»)*, Наука, Moskwa 1988.
- Бахтин, Михаил, *Эстетика словесного творчества*, Искусство, Moskwa 1986.
- Башинджагян Н.З., Генисаретский О.И., Хоружий С.С., *Театральная антропология Ежи Гротовского*, [w:] *Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института Синергичной Антропологии*, red. С.С. Хоружий, НовГУ имени Ярослава Мудрого, Nowogród Wielki 2013, s. 351–396.
- Безносков В.Г., *Путь к духовному синтезу: О религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге*, «Звезда» 1993, №3, s. 164–172.
- Бердяев Н.А., *Судьба России*, Эксмо-Пресс, Moskwa 2000.
- Бердяев Н.А., *Философия неравенства*, Институт русской цивилизации, Moskwa 2012.
- Бибихин В.В., *Энергия*, Институт философии, телогии и истории св. Фомы, Moskwa 2010.
- Богданова О.А., *Человек Достоевского в свете синергичной антропологии*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2010, №6, s. 161–194.

- Богданова О.А., *Синергичная антропология как продуктивный метод литературоведческого анализа (на примере повести Ф.М. Достоевского «Хозяйка»)*, «Новый филологический вестник» 2012, № 1(20), s. 109–117.
- Бычков С., *Преодоление удушья. Воспоминания о Наталье Трауберг*, «Новый мир» 2010, № 11, s. 157–173.
- Васильев С.Ф., *Критический анализ концепции синергичной антропологии С.С. Хоружего*, „Человек и мир человека: Сборник статей всероссийской научной конференции”, 31 октября 2008 г., Рубцовск, 2008, №5, s. 58–72.
- Вениаминов В. [Бибихин В.В.], *Краткое сведение о житии и мысли св. Григория Паламы*, [w:] Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, Канон, Moskwa 1995, s. 344–381.
- Вернадский В.И., *Биосфера и ноосфера*, Айрис-пресс, Moskwa 2012.
- Вертов, Дзига, *Статьи. Дневники. Замыслы*, Искусство, Moskwa 1966.
- Влахос, Иерофей, *Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души*, пер. А. Крюков, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, Сергиев Посад 2004.
- Вышеславцев Б.П., *Кризис индустриальной культуры. Марксизм, неосоциализм, неолиберализм*, Изд-во им. Чехова, Nowy Jork 1953.
- Гадамер, Ханс-Георг, *Актуальность прекрасного*, пер. В.В. Бибихин [?], Искусство, Moskwa 1991.
- Генисаретский О.И., *Вразумление души: вопрос о синергично-антропологическом истолковании способностей ума, сознания и души*, [w:] С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский (red.), *Феномен человека в его эволюции и динамике*, Институт философии РАН, Moskwa 2009, s. 249–285.
- Генисаретский О.И., *Обретение формы: человек становящийся. Разговор с Ольгой Баллой*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2006, №2, s. 9–16.
- Генисаретский О.И., *Психопрактика культуры*, «Вопросы философии» 1993, №5, s. [s.n.].
- Генисаретский О.И., *Психопрактические горизонты синергии*, «Философские науки» 2008, №2, s. 101–119.
- Генисаретский О.И., Хоружий С.С., *Слово синантропологов*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2007, №3, s. 11–12.
- Грибанова Л.М., *Музыка как синергия и неклассическая модель человека*, «Обсерватория Культуры» 2020, № 1(17), s. 4–15.
- Гуссерль, Эдмунд, *Феноменология*, пер. В.И. Молчанов, «Логос» 1991, №1, s. 12–21.
- Джойс Дж., *Улисс*, tłum. В. Хинкис, С. Хоружий, Республика, Moskwa 1993.
- Джойс Дж., *Собрание ранней прозы*, tłum. С. Хоружий, Эксмо, Moskwa 2011.
- Добротолубие*, t. 1–2, Сибирская Благовозвонница, Moskwa 2014.
- Зизиулас, Иоанн, *Церковь и Евхаристия*, Богородице-Сергиева Пустынь 2009.
- «Идиотия» как стратегия современного искусства*, [różni autorzy], «Художественный журнал» 1999, № 26–27.
- Иванов, И.И., *«По энергии, а не по сущности». К интерпретации концепта [tekst nieopublikowany w posiadaniu autora rozprawu]*.

- Институт синергийной антропологии / об институте*, <http://synergia-isa.ru/ob-institute> [06.01.2021].
- Иоанн Кассиан Римлянин, *Писания*, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Siergijew Posad 1993.
- Исихазм. Аннотированная библиография*, red. С.С. Хоружий, А.Г. Дунаев, Издательский совет русской православной церкви, Moskwa 2004.
- Едошина И.А., В.В. Розанов и свящ. П.А. Флоренский на страницах книги С.С. Хоружего «Исследования по исихастской традиции», «Энтелехия» 2013, № 28, s. 107–115.
- Кайгородов П.В., *Трансгуманизм: образ человека и постчеловека*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2016, № 11, s. 126–132.
- Карсавин Л.П., *О началах. Опыт христианской метафизики*, YMCA Press, Sankt Petersburg 1994.
- Карсавин Л.П., *Прологомены к учению о личности*, [w:] idem, *Сочинения*, Паритет, Moskwa 1993, s. 459–470.
- Карсавин Л.П., *Философия истории*, Комплект, Sankt Petersburg 1993.
- Клепов Д.А., *Концепция времени в духовный практиках: исихазм и буддизм*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 449–476;
- Корнилов Сергей Гаврилович, http://nikolajkalko.blogspot.com/2018/04/blog-post_17.html [dostęp 1.01.2021]
- Котельников Б., *Жизнь – подвиг. очерк о жизни В. Хоружей*, [w:] В.З. Хоружая, *Письма на волю*, Молодая Гвардия, Moskwa 1962, s. 5–38.
- Кривошеин, Василий (архиепископ), *Ангелы и бесы в духовной жизни*, [w:] idem, *Богословские труды*, Христианская библиотека, Niżny Nowogród 2011, s. 259–291.
- Кривошеин, Василий (архиепископ), *Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы*, Христианская библиотека, Niżny Nowogród, s. 61–137.
- Курсы и публичные лекции*, <https://ioe.hse.ru/synan/coarses> [06.01.2021].
- Ласло, Эрвин, *Век бифуркации. К постижению меняющегося мира*, «Путь» 1995, №7, [s.n.].
- Лисица Ю.Т., *Памяти ушедшего Сергея Сергеевича Хоружего* [nota biograficzna], <https://politconservatism.ru/articles/pamyati-ushedshego-sergeya-sergeevicha-horuzhego> [15.12.2020].
- Лопатин Л.М., *Аксиомы философии. Избранные статьи*, Российская политическая энциклопедия, Moskwa 1996.
- Лосский В.Н., *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, Издание московской патриархии, Moskwa 1972, s. 9–128.
- Лосский В.Н., *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, «Богословские труды» 1944, №8.
- Мамардашвили, М.К., *Сознание как философская проблема*, «Вопросы философии» 1990, № 10, s. 3–18.
- Мейендорф И.Ф., *Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке*, YMCA-Press, Paryż 1990.
- Муравьев В.Н., *Культура будущего*, [w:] idem, *Овладение временем*, Российская политическая энциклопедия, Moskwa 1998.

- Оболевич, Тереза (сестра), *Единство духа. Восточно-христианский исихазм и японский дзен буддизм в творчестве Томаса Мертона и С.С. Хоружего*, «Соловьёвские исследования» 2017, № 2(54), s. 129–143.
- Оболевич, Тереза (сестра), *От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование*, Издательство ББИ, Moskwa 2014.
- Павлов В.И., *Синергийная антропология и постклассическая антропология права: к вопросу об антропологическом подходе к пониманию права*, «Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал» 2015, №1, s. 211–239.
- Павлов В.И., *Энергийно-правовой дискурс как постклассическая антропология права. К началам деконструкции классической модели юридической ответственности*, «Правоведение» 2012, №2, s. 14–39.
- Пелевин В.О., *Generation «П»*, Вагриус, Moskwa 2000.
- Пригожин И., Стенгерс И., *Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой*, Прогресс, Moskwa 1986.
- Пушаев Ю.В., *Рецензия на книгу: С.С. Хоружий. «Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии»*, «Вопросы Философии» 2012, №1, s. 174–176.
- Сахаров, Софроний (архимандрит), *Видеть Бога как Он есть*, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Essex 1985.
- Синергийная антропология Сергея Хоружего*, [w:] *Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека*, С.А. Смирнов (ред.), Nowosybirsk 2016, s. 341–346.
- Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия*, red. С.С. Хоружий, Издательство Дик, Moskwa 1995.
- Смирнов С.А., *О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 273–305.
- Спивак, Моника, *Мозг отправьте по адресу...*, Астрель, Sankt Petersburg 2010.
- Термос В., *Кризис желания. Размышления о точках пересечения психоанализа Лакана со святоотеческим богословием*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, red. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 679–693.
- Феномен человека в его эволюции и динамике*, red. С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, Институт философии РАН, Moskwa 2009.
- Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института Синергийной Антропологии*, red. С.С. Хоружий, НовГУ имени Ярослава Мудрого, Nowogród Wielki 2013.
- Феофан Затворник (святитель), *Письма о духовной жизни*, Директ-Медиа, Moskwa 2014.
- Фёдоров Н.Ф., *Собрание сочинений в четырех томах*, составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой, Прогресс, Moskwa 1995–2000.
- Федотов Г.П., *Три столицы*, [w:] *idem, Лицо России. Статьи 1918–1930*, YMCA-Press, Paryż 1988, s. 49–70.

- Флоренский П.А., *Философия культа. Опыт православной антропологии*, [w:] idem, *Собрание сочинений*, Мысль, Moskwa 2004.
- Флоровский, Георгий, *Восточные отцы IV века*, Издательство Белорусского Экзархата, Mińsk 2006.
- Флоровский, Георгий, *Империя и пустыня. Антиномии христианской истории*, [on-line] www.portal-credo.ru [dostęp: 16.08.2018].
- Флоровский Г.В., *Пути русского богословия*, Институт русской цивилизации, Moskwa 2009.
- Флоровский Г.В., *Христианство и цивилизация*, [w:] idem, *Избранные богословские статьи*, Пробел, Moskwa 2000, s. 218–227.
- Фокин А.Р., *Апокатастасис в сирийской христианской традиции: Евагрий и Исаак*, [w:] *Преподобный Исаак Сирийский и его духовное наследие*, ред. митрополит Волоколамский Иларион, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, Moskwa 2014, s. 173–187.
- Фонарь Диогена. *Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте*, ред. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010.
- Хайдеггер, Мартин, *Гераклит*, пер. А.П. Шурбелева, Владимир Даль, Sankt Petersburg 2011.
- Хайдеггер, Мартин, *О существе и понятии fuisis. Аристотель, „Физика”, b1*, Moskwa 1995.
- Хакен, Германн, *Интервью*, «Вопросы философии» 1999, №6, [s.n.]
- Хоружая В.З., *Письма на волю*, Молодая Гвардия, Moskwa 1962.
- Хоружая Вера Захаровна* [hasło], [w:] *Герои Советского Союза: Краткий биографический словарь*, ред. И.Н. Шкадов, Воениздат, Moskwa 1988, t.2, s. 692.
- Хоружий Сергей Сергеевич* [on-line], <https://iphras.ru/horujjy.htm> [05.01.2021].
- Циолковский, К.Э., *Космическая философия*, Эдиториал УРСС, Moskwa 2001.
- Шмеман А.Д., *Русское православие*, [w:] idem, *Исторический путь православия*, Книговек, Moskwa 2010, s. 268–304.
- Штейнер Е.С., *Хоружий Сергей Сергеевич* [on-line], www.hse.ru/org/persons/486081 [06.01.2021].
- Штейнер Е.С., Хоружий С.С., *Дхарма, дзэн и синергичная антропология*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте*, ред. С.С. Хоружий, Прогресс-Традиция, Moskwa 2010, s. 477–572.
- Штёкль К., *К определению «постсекулярного»*, «Человек.RU. Гуманитарный альманах» 2012, №8, s. 51–67.

5. Literatura pomocnicza w języku polskim, angielskim i in.

- A Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. Lampe, red., Clarendon Press, Oxford 1961.
- Abriszewski, Krzysztof, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008.
- Allen, Woody, *Without Feathers*, Random House, Nowy Jork 1975.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t.1, *Gerontikon (Księga Starców)* [różni autorzy], tłum. M. Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1994.

- Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t.2, *Kolekcja systematyczna* [różni autorzy], tłum. M. Kozera, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni*. t. I–III, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 1994–2011.
- Antoni [Wielki], św., *Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2005.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Etyka Wielka. Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t.2, PWN, Warszawa 2005.
- Arystoteles, *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1–2, tłum. T. Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972.
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t.3, PWN, Warszawa 2003.
- Augustyn, św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2018.
- Bachtin, Michaił, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Bachtin, Michaił, *Twórczość Franciszka Rabelaisa i kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
- Badiou, Alain, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, PWN, Warszawa 2015.
- Badiou, Alain, *On a Finally Objectless Subject*, [w:] E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (red.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1991, s. 24–32.
- Balthasar, Hans Urs von, *Chwała. Estetyka teologiczna, 3/2 Teologia, Część 1 (Stary Testament)*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Balthasar, Hans Urs von, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco 2003.
- Bańka, Józef, *O pięknej wizji odczytania wszechświata*, „Folia Philosophica” 2004, nr 22, s. 7–26.
- Baudrillard, Jean, *Słowa i klucze*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Baudrillard, Jean, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.
- Baudrillard, Jean, *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- Basic psychoanalytic concepts on metapsychology, conflicts, anxiety and other subjects*, H. Nagera, red., Routledge, Nowy Jork 2014.
- Bazyli Wielki, św., *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1972.
- Beck, Ulrich, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004.
- Beierwalter, Werner, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Bell, David, *An introduction to cybercultures*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005.

- Benedykt XVI (papież), *Św. Maksym Wyznawca*, audiencja generalna 25 czerwca 2008 [on-line] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_25062008.html [dostęp: 12.01.2022].
- Bierdiajew, Mikołaj, *Filozofia nierówności*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2003.
- Bierdiajew, Mikołaj, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Aletheia, Warszawa 2003.
- Bierdiajew, Mikołaj, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2002.
- Benedykt XVI (papież), *Św. Maksym Wyznawca*, audiencja generalna 25 czerwca 2008 [on-line].
- Bergoglio, Jorge Mario (Francesco), Scalfari, Eugenio, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi, Torino 2013.
- Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, [w:] idem, *Traktaty Teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Bołoz W., Jaromi S., Karaczun Z., Łepko Z., Papuźński A., *Ekologiczne przesłanie encykliki Laudato Si'*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 2016, nr 4(14), s. 109–128.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, W drodze, Poznań 1997.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Christian Kaiser Verlag, Monachium 1970.
- Bradshaw, David, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge – Nowy Jork 2004.
- Braudel, Fernand, *Histoire et Sciences sociales : La longue durée*, «*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*» 1958, t. 13, nr 4, s. 725–753.
- Brown, Peter, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nowy Jork 1988.
- Brun, Jeann, *Arystoteles i Liceum*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Cadava, Eduardo, Connor, Peter, Nancy, Jean-Luc (red.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1991.
- Cassirer, Ernst, Heidegger, Martin, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7–26.
- Castaneda, Carlos, *Nauki Don Juana*, tłum. A. Szostkiewicz, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2010.
- Chitty, Derwas J. *A pustynia stała się miastem...*, tłum. T. Lubowiecka, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008.
- Chryssavgis, John, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Clément, Olivier, *Ciało śmiertelne i chwalebne: wprowadzenie do teopoetyki ciała*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księża Marianów, Warszawa 1999.
- Clément, Olivier, *Prawda was wyswobodzi. Rozmowy z patriarchą ekumenicznym Bartłojem I*, Verbum, Warszawa 1998.
- Condorcet, Nicolas de, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.

- Conrad, Joseph, *Jądro ciemności*, tłum. M. Heydel, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2011.
- Crouch, Colin, *Post-democracy*, Polity Press, Cambridge 2005.
- Dekert, Tomasz, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paryż 2004.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2004.
- Deleuze, Gilles, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo / obraz terytoria, Warszawa 2000.
- Dilthey, Wilhelm, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, słowo / obraz terytoria, Warszawa 2005.
- Dostojewski, Fiodor, *Sen śmiesznego człowieka*, [w:] idem, *Opowieści fantastyczne*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo literackie, Warszawa 2011.
- Dybski, Henryk, *Modlitwa w ujęciu św. Jana Kasjana*, „Vox Patrum” 1999, nr 19(36–37), s. 335–348.
- Eckhart [Mistrz], *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988.
- Eder, Klaus, *Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, „Berliner Journal für Soziologie” 2012, nr 12, s. 331–343.
- Elkins, Garry, *Transhumanism and the Question of Human Nature*, „American Journal of Intelligent Systems” 2011, nr 1, s. 16–21.
- Ewagriusz z Pontu, *Pisma Ascetyczne*, t. 1–2, tłum. K. Bielawski, M. Grzelak i in., Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1999, 2008.
- Evdokimov, Paul, *Gogol i Dostojewski czyli Zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Homini, Bydgoszcz 2002.
- Evdokimov, Paul, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Wydawnictwo M, Kraków 1996.
- Evdokimov, Paul, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, PAX, Warszawa 1964.
- Evdokimov, Paul, *Sztuka ikony teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999.
- Filokalia, Teksty o modlitwie serca* [różni autorzy], tłum. i red. J. Naumowicz, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2012.
- Filozofia 2.0. Paradygmaty i instytucje*, M. Soin, P. Parszutowicz (red.), IFiS PAN, Warszawa 2015.
- Fiodorow, Nikołaj, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Foucault, Michel, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Foucault, Michel, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2016.
- Foucault, Michel, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

- Foucault, Michel, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. M. Czerwiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Foucault, Michel, *Technologies of the Self. Lectures at University of Vermont Oct. 1982*, [w:] *Technologies of the Self*, University of Massachusetts Press 1988, s. 16–49.
- Foucault, Michel, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Foucault, Michel, *Subjectivité et vérité*, [w:] idem, *Dits et écrits*, t.2, Gallimard, Paryż 2001.
- Foucault, Michel, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, [w:] idem, *Dits et écrits*, t.2, Gallimard, Paryż 2001.
- Franciszek I (papież), *Encyklika Laudato Si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom* [on-line] www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [dostęp: 12.01.2022].
- Fukuyama, Francis, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.
- Chorujy, Sergey, *Synergia*, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. J. Dobieszewski, t.8, Ibidem, Łódź 2014, s. 390–404.
- Chrystavgis, John, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Gadacz, Tadeusz, *Filozofia podróży – filozofia jako podróż*, „Podkowiński magazyn kulturalny” 2007, nr 54–55, s. [s.n.].
- Gadamer, Hans-Georg, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
- Gałecki, Sebastian, *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „Ruch filozoficzny” 2016, nr 3(122), s. 117–132.
- Gavrylyuk, Paul L., Coakley, Sarah (red.), *Duchowe zmysły*, tłum. A. Gomola, WAM, Kraków 2014.
- Gielarowski, Andrzej, *Fenomenologia i teologia w filozofii człowieka M. Henryego*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, WSFP Ignatianum, WAM, Kraków 2010, s. 185–214.
- Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992.
- Gilson, Étienne, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 92–106.
- Gilson, Étienne, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958.
- Girard, René, *Achever Clausewitz*, Edition Flammarion, Paryż 2011.
- Girard, René, Vattimo, Gianni, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paryż 2014.
- Goethe, Johann Wolfgang, von, *Próba objaśnienia metamorfozy roślin* [fragment], „Konteksty. Polska sztuka ludowa” 2019, 4(327), s. 120–121.
- Górny, Joanna, *Substancjalność człowieka według Martina Heideggera*, „Anthropos? Czasopismo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 2006, nr 6–7, [s.n.].
- Grabski, Andrzej F., *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

- Grotowski J., *Ku teatrowi ubogiemu*, [w:] idem: *Teksty zebrane*, redakcja, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Warszawa–Wrocław 2012.
- Gregory the Theologian. *Oratio XXXIX, In Sancta Lumina*, [w:] PG 36, 548.
- Gruenwald, Oscar, *The Yugoslav search for man: Marxist humanism in contemporary Yugoslavia*, Bergin & Garvey Publishers, South Hadley 1983.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, WAM, Kraków 2006.
- Habermas, Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas, Jürgen, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, tłum. A.M. Kaniowski [on-line] www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_ratzinger_tlumaczenie_i_v.doc [dostęp: 12.01.2022].
- Habermas, Jürgen, *Religion in the Public Sphere*, „European Journal of Philosophy” 2006, nr 1(14), s. 1–25.
- Habermas, Jürgen, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9(568), s. 103–115.
- Habermas, Jürgen, Ratzinger, Joseph, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius, San Francisco 2006.
- Hadot, Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Haken, Hermann, *Synergetics. An Introduction*, Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg – Nowy Jork – Tokyo 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2011.
- Heidegger, Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger, Marcin, *Co to jest filozofia?*, tłum. S. Blandzi, [w:] C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 33–51.
- Heidegger, Martin, *Czas światooobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] idem, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Heidegger, Martin, *Czas światooobrazu*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 128–167.
- Heidegger, Martin, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 295–296, s. 119–134.
- Heidegger, Martin, *List o „humanizmie”*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. J. Tischner, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76–127.
- Heidegger, Martin, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 284–315.
- Heidegger, Martin, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heidegger, Martin, *Pytanie o technikę*, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 224–255.
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B1*, [w:] idem, *Wegmarken (Gesamtausgabe 9)*, Klostermann, Frankfurt nad Menem 1976, s. 239–301.

- Heidegger, Martin, *Zeit und Sein*, [w:] R. Char, M. Heidegger, *L'Endurance de la pensée: pour saluer Jean Beaufret*, Plon, Paryż 1968.
- Heidegger, Martin, Fink, Eugen, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main 1970.
- Henry, Michel, *Chrześcijaństwo – ujęcie fenomenologiczne*, tłum. A. Dwulit, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, WUW, Warszawa 2017, s. 361–374.
- Henry, Michel, *Cztery zasady fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, [w:] *O fenomenologii*, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 113–144.
- Hersch, Jeanne, *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieła filozoficznego zdziwienia*, tłum. K. Waker, Proszyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Hitler, Adolf, *Moja walka*, tłum. [s.n.], Wydawnictwo XXL, Wrocław 2005.
- Humboldt, Wilhelm von, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. Elżbieta M. Kowalska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001.
- Husserl, Edmund, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- Husserl, Edmund, *Medytacja pierwsza – Droga do transcendentnego ego*, [w:] idem, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Jan Kasjan, *Metoda świętej modlitwy i uwagi*, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Wydawnictwo M, Tyniec, s. 216–227.
- Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t.1, tłum. A. Nocoń, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2002.
- Jan Klimak, św., *Drabina Raju*, tłum. E. Osek, W. Polanowski, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2013.
- Jan Paweł II (papież), *Evangelium Vitae*, TUM, Wrocław 2021.
- Jan Paweł II (papież), *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, KUL, Lublin 2005.
- Jaspers, Karl, *Sytuacje Graniczne*, tłum. M. Skwieciński, [w:] K. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–233.
- Jogasutry, Jogabhaszja*, tłum. L. Cyboran, PWN, Warszawa 2014.
- Jung, Carl Gustav, *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tawistockie*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1995.
- Juśkiewicz, Lucyna, *Giordano Bruno. Zmagania z nieskończonością*, Wydawnictwo naukowe Semper, Warszawa 2003.
- Kant, Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Wolne lektury, [s.n.].
- Kant, Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kijas, Zdzisław J., *Przebóstwienie człowieka i świata*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000.
- Kijewska, Agnieszka, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, „Biblioteka Teologii fundamentalnej” 2008, nr 3, s. 21–52.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX ATK, Warszawa 1994.

- Klimak, Jan, św., *Drabina raju*, tłum. E. Osek, W. Polanowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Krapiec, Mieczysław A., *Akt i możliwość*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [on-line] www.ptta.pl [dostęp: 06.06.2021].
- Krocak, Justyna, *Grzegorz Palamas wobec kontrowersji hezychastycznej*, „Logos i ethos” 2012, nr 1(32), s. 127–139.
- Krocak, Justyna, *Paweł Florenski oczami Sergiusza Chorużego*, „Roczniki filozoficzne” 2014, 3(62), s. 5–17.
- Kuffel, Józef, *Paradygmat Synergijny – szansa na integrację humanistyki*, „Politeja” 2013, nr 26, s. 587–598.
- Kurzweil, Raymond, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
- Kurzweil, Raymond, *The Age of Spiritual Machines. When Computers exceed Human Intelligence*, Viking Penguin, Londyn 1999.
- Kuźma, Andrzej, *Antropologia Ojców Kościoła pierwszych czterech wieków*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 12 (21–22), s. 41–49.
- Lauritzen, Frederick, *Pagan energies in Maximus the Confessor: the influence of Proclus on the Ad Thomam 5*, „Greek Roman and Byzantine Studies” 2012, nr 52, s. 226–239.
- Lawrence, George, *A Study of Gregory Palamas*, The Faith Press, Londyn 1964.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo UMK, Toruń 1991.
- Leloup, J.-Y., *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996.
- Leonkiewicz Ł., *Postrenesans rosyjski. Kierunki i perspektywy rozwoju współczesnej filozofii rosyjskiej na przykładzie koncepcji W. Bibichina i S. Chorużyja*, Wydawnictwo Naukowe Schol-ar, Warszawa 2019.
- Leonkiewicz Ł., *Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem*, [w:] „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 2(74), s. 365–383.
- Le Roy Laurie, Emmanuel, *Montaillou – wioska heretyków*, tłum. E.D. Żółkiewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.
- Leśniewski, Krzysztof, *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, No 12, s. 71–95.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Paryż 1974.
- Lévinas, Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, Aletheia, Warszawa 2009.
- Lorenz, Hendrik, *Ancient Theories of Soul*, [w:] „Stanford Encyclopedia of Philosophy”, <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul> [dostęp: 18 maja 2021].
- Lacan, Jacques, *Four fundamental Concepts of Psycho-analysis*, tłum. A. Sheridan, W.W. Norton & Company, Nowy Jork – Londyn 1998.
- Lacan, Jacques, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (II)*, 1954–1955, Seuil, Paryż 1978.
- Lacan, Jacques, *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, tłum. J. Waga, PWN, Warszawa 2017.

- László, Ervin, *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Louth, Andrew, *Cosmic Theology*, [w:] idem, *Maximus the confessor*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1996, s. 63–80.
- Luhmann, Niklas, *Die Realitat der Massenmedien*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1996.
- Luhmann, Niklas, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007.
- Łoski, Włodzimierz N., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Madejski, Sebastian, *Dietrich Bonhoeffer – Bezreligijne chrześcijaństwo*, „Kairos. Magazyn Koła Teologów Ewangelickich” 2015, nr 3, [b.n.].
- Malinowski, Bronisław, *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.
- Mandzaridis, Georgios I., *Przebóstwienie człowieka, nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 1997.
- Maturana, Humberto R., Varela, Francisco J., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Company, Boston–Londyn 1980.
- Maximus the Confessor, *Ambigua ad Iohannem*, II, XLI, [w:] PG 91, 1076C, 1308B.
- Maximus the Confessor, *Mystagogia*, XXI, XXIV, [w:] PG 91, 697, 704.
- Maximus Confessor, *The Church's Mystagogy*, [w:] idem, *Selected Writings*, tłum. G.C. Berthold, Paulist Press, Mahwah 1985.
- McFarland, James, *Walter Benjamin*, [w:] *Critical Theory to Structuralism: Philosophy, Politics, and the Human Sciences*, red. D. Ingram, Routledge, Nowy Jork 2014, s. 105–131.
- Maturana, Hunberto R., *The Organization of the Living: A Theory of the Living Organization*, „International Journal Human-Computer Studies” 1999, nr 51, s. 149–168.
- Meyendorff, John, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2005.
- Meyendorff, John, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Michalski, Krzysztof, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1997.
- Milczarek, Michał, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Mindell, Arnold, *Śnienie na jawie*, tłum. R. Palusiński, Wydawnictwo KOS, Katowice 2009.
- Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, tłum. K. Górski, M, Kraków 1993.
- Mounier, Emmanuel, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, tłum. E. Krasnowolska, Biblioteka Więzi, Warszawa 1968.
- Mounier, Emmanuel, *Révolution personnaliste et communautaire*, Fernard Aubier, Paryż 1935.
- Murphy, Michael, *The future of the body. Explorations into the further evolution of the human nature*, Jeremy P. Tarcher inc., Los Angeles, 1992.

- Mühling, Markus, *The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy*, [w:] D.H. Knight (red.), *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Burlington 2007.
- Nancy, Jean-Luc, *Introduction*, [w:] E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (red.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1991, s. 1–9.
- Nellas, Panayiotis, *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, tłum. N. Russell, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 1987.
- Nemejusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1907.
- Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2008.
- Nissiotis, Nikos A., *Secular and Christian Images of Human Person*, „Theologia” 1962, nr 33, 947–989, „Theologia” 1963, nr 34, s. 90–122.
- Obirek, Stanisław, *O sekularyzacji dialektycznie. Case study Habermas – Ratzinger*, „Humanio-ra. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 2(6), s. 13–25.
- Obolevitch, Teresa, *Między nauką a metafizyką: filozofia rosyjskiego kosmizmu*, „Semina Scientiarum” 2007, nr 6, s. 45–58.
- Obolevitch, Teresa, *S. Bułgakowa i A. Łosiewa filozofia imienia*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Scholar, Warszawa 2010, s. 77–87.
- Obolevitch Teresa, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Giorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Osiński, Zbigniew, *Szlakiem Grotowskiego: od Teatru Źródeł ku Nienadówce*, [w:] A. Jamrozek-Sowa (red.), *Źródła pamięci. Grotowski – Kantor – Szajna*, Wydawnictwo Mitel, Rzeszów 2011, s. 9–61.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków, WAM, 1996.
- Palamas, Grzegorz, św., *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, tłum. I. Zogas-Osadnik, „Logos i ethos” 2009, nr 1(26), s. 135–160.
- Palamas, Grzegorz, św., *W obronie świętych Hezychastów*, t. 1–2, tłum. I. Zogas-Osadnik, Theos-Logos, Głogów 2019.
- Palusińska, Anna, *Doktryna Grzegorza Palamasa jako przewyciężenie filozofii pogańskiej*, [w:] idem (red.), *Hellenizm a chrześcijaństwo w późnej starożytności i średniowieczu*, KUL, Lublin 2017, s. 115–136.
- Palusińska Anna, *Wiedza grecka a mądrość chrześcijańska. Drogi poznania Boga, czyli spór o mistykę Grzegorza Palamasa z Barlaamem z Kalabrii*, [w:] I. Kamiński, J. Person, J. Kulwicka-Kamińska (red.), *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, VI, Toruń 2014, s. 81–94.
- Papanikolaou, Aristotle, *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology*, [w:] M.B. Cunningham, E. Theokritoff (red.), *The Cambridge Companion To Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 232–245.
- Paprocki, Henryk, *Antropologia Ojców Kościoła IV–VIII wieków*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 21–22, s. 27–39.

- Paprocki, Henryk, *Prawosławie we współczesnym świecie*, „EΛΠΙΣ” 1999, nr 1(1), s. 55–68.
- Papuziński, Andrzej, *Filozofia ekologii: geneza, pojęcie, stanowiska, nurty*, „Problemy Ekologii” 1998, nr 2, s. 68–71.
- Papuziński, Andrzej, *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, [w:] J. Dębowski (red.), *Religia a ruchy ekofilozoficzne. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego*, Olsztyn 1996, s. 54–63.
- Papuziński, Andrzej, *Przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego jako problem filozoficzny*, „Studia Philosophiae Christianae” 1998, nr 34, s. 99–108.
- Peters, Ted, *The Soul of Trans-Humanism*, „Dialog. A Journal of Theology” 2005, nr 44(4), s. 381–395.
- Peterson, Gregory R., *Imaging God: Cyborgs, brain-machine interfaces and a more human future*, „Dialog. A Journal of Theology” 2005, nr 44(4), s. 337–346.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2014.
- Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Teologia Polityczna, Warszawa – Kraków 2017.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2021.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2020.
- Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmuntowicz, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2017.
- Platon, *Teajtet*, tłum. Wł. Witwicki, [w:] idem, *Dialogi*, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 1999.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Tower Press, Gdańsk 2000.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I–II, PWN, Warszawa 1959.
- Posacki, Aleksander, *Neopogaństwo*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t.2, s. 124–133.
- Posacki, Aleksander, *Odmiennie stany świadomości*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t.2, PWE, Radom 2009, s. 163–168.
- Posacki, Aleksander, *Psychoanaliza*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t.2, PWE, Radom 2009, s. 206–211.
- Posacki, Aleksander, *Scjentologia*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t.2, PWE, Radom 2009, s. 273–277.
- Posacki, Aleksander, *Szamanizm*, [w:] *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t.2, PWE, Radom 2009, s. 293–297.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [w:] idem, *Pisma teologiczne II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 45–114.
- Rancière, Jacques, *Na brzegach politycznego*, tłum. I. Bojadżijewa, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2008.
- Ratzinger, Joseph, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*. Wykład na uniwersytecie w Ratyzbonie w dniu 12 września 2006 r. [on-line] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html [dostęp: 12.01.2022].
- Rautenbach, Robert, *Procesy membranowe*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1996.
- Rawls, John, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Rawls, John, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2019.
- Rękas, Joanna, *Prawosławne pojmowanie zbawienia*, „EΛΠΙΣ” 2009, nr 11(19–20), s. 253–297.

- Rilke, Rainer Maria, *Elegie duinejskie i Sonety do Orfeusza*, tłum. A. Lam, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- Rohde, Erwin, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014.
- Sawicki, Doroteusz, *Krótką historią prawosławnego autonomicznego kościoła świętej góry Synaj*, „EΛΠΙΣ” 2010, nr 12, s. 365–386.
- Scheler, Max, *Człowiek i historia*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 150–190.
- Scheler, Max, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 80–123.
- Siemianowski, Andrzej, *Tomizm a palamizm: wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu*, PWT, Poznań 1998.
- Sławińska, Magdalena, *Antropologia Siergieja Chorużego. Człowiek w dynamice rozwoju współczesnej kultury*, [w:] *Słowiańskie kultury wobec problemów współczesności i przeszłości*, red. H. Kowalska-Stus, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2015, s. 7–20.
- Sobota, Daniel R., *Bycie czy byt? O dwóch podstawowych terminach filozofii Heideggera i problemach z ich polskimi przekładami*, „Analiza i Egzystencja” 2015, nr 31, s. 65–96.
- Sobota, Daniel R., *Kim jest Dasein?*, „Przegląd filozoficzny” 2011, nr 3(79), s. 255–271.
- Sofroniusz (Sacharow), archimandryta, *Święty Sylwan z Atosu*, Orthdruk, Białystok 2007.
- Sołowiow, Włodzimierz, *Krótką powieść o Antychryście*, tłum. L. Posadzy, Lumen, Wrocław 1998.
- Spiteris, Yannis, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2006.
- Stăniloae, Dumitru, *Jesus Christ or the Restoration of the Man*, Arad, [s.l.] 2013.
- Stoeckl K., *New frontiers in Russian religious philosophy: The philosophical anthropology of Sergey S. Horujy*, „Russian Studies in Philosophy” 2019, 57(1), s. 3–16.
- Stoeckl K., *Synergetic Anthropology and Freedom*, 2008, synergia-isa.ru/biblioteka/teksty-na-angijskom [06.01.2021].
- Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka, *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, Przegląd filozoficzny 2000, nr 4(36), s. 53–67.
- Taylor, Charles, *Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung*, „Transit. Europäische Revue” 2010, nr 39 (Den Säkularismus neu denken).
- Teinert, Zbigniew, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151–168.
- Tercz, Jakub, *Filozofia i to, co na zewnątrz. Wokół Manifestów dla filozofii Alaina Badiou*, [on-line] <http://machinamysli.org/filozofia-i-to-co-na-zewnatrz-wokol-manifestow-dla-filozofii-alaina-badiou> [dostęp: 30.04.2022].
- Theokritoff, Elizabeth, *Cosmic Liturgy and the Problems of Human Priesthood*, wykład w Sem-inarium Świętego Włodzimierza, Nowy Jork, w dniu 3 września 2014 [on-line] www.listen-notes.com/de/podcasts/voices-from-st/cosmic-liturgy-and-the-uOns20qzHUF [dostęp: 12.01.2022].
- Thunberg, Lars, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Chicago 1995.

- Tollefsen, Torstein Theodor, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Londyn 2008.
- Toynbee, Arnold J., *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Trakakis, Nick, *Gregory Palamas on the Relationship Between Philosophy and Theology*, „Theandros” 2005, nr 1(3), [s.n.].
- Tanev, Stoyan, *Energy in Orthodox Theology and Physics. From Controversy to Encounter*, Pickwick Publications, Eugene 2017.
- Tischner, Józef, *Bycie Sobą w perspektywie ontologicznej*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1991, [s.n.].
- Tischner, Józef, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia” 1986, nr 18, s. 61–84.
- Tofiluk, Jeży, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, „ΕΛΠΙΣ” 2002, nr 6(19), s. 87–106.
- Turowski R., *Synergetic Anthropology by Sergey Horujy as a Key to the Interpretation of the Historical Process: A Symphonic Unity of the Spiritual and Cultural Tradition*, [w:] *Religion and Culture in Russian Thought. Philosophical, Theological and Literary Perspectives*, red. T. Obolevitch, P. Rojek, Pickwick Publications 2014.
- Turowski R., *The Crisis of Classical Anthropological Model: Anthropological Mission of Post-Secularism according to Sergey Horujy*, [w:] *Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, red. T. Obolevitch, P. Rojek, Pickwick Publications 2015.
- Valliere, Paul, *Tradition*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones, Macmillan Reference USA, Nowy Jork 2005, t. 13, s. 9267–9281.
- Ware, Kallistos, *Dumnezeu vrea să ne ajute, dar și noi trebuie să facem partea noastră*, wywiad przeprowadzony przez N. Hulpoi w 2006 r. [on-line] <https://doxologia.ro/viata-bisericii/interviu/ips-kallistos-ware-dumnezeu-vrea-sa-ne-ajute-dar-noi-trebuie-sa-facem> [dostęp: 12.01.2022].
- Ware, Kallistos, *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, [w:] P. Clayton, A. Peacocke (red.), *Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2004.
- Ware, Timothy, *The Orthodox Church. An Introduction to Eastern Christianity*, Penguin Books, Londyn 1985.
- Warsonofiusz (Doroszkiwicz), *Antropologia i ascetyzm*, „ΕΛΠΙΣ” 2010, nr 21(2), s. 51–70.
- Weber, Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.
- Wehr, Gerhard, *Jakob Böhme*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Śląskie, Wrocław 1999.
- Wendland, Michał, *Miejsce i znaczenie języka w filozofii G.W.F. Hegla*, „Symbolae Europae” 2008, nr 2, s. 99–113.
- White, Lynn Townsend, *The historical roots of our ecological crisis*, „Science” 1967. vol. 155. s. 1203–1207.
- Wittgenstein, Ludwig, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1980.
- Wittgenstein, Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.

- Woszczyk, Agnieszka, *Koncepcja monopsychizmu a wymiary bytowania człowieka w „Enneadach” Plotyna*, „Folia Philosophica” 2009, nr 27, s. 115–127.
- Wygocki, Lew, *Myślenie i mowa*, [w:] idem, *Wybrane prace psychologiczne*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, PWN, Warszawa 1971, s. 159–488.
- Wygotki, Lew S., *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, tłum. B. Grell, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978.
- Yannaras, Christos, *Καταφύγιο ιδεών-Μαρτυρία*, Ίκαρος, Ateny 2011.
- Yannaras, Christos, *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and Areopagite*, tłum. H. Ventis, T&T Clark International, Londyn – Nowy Jork 2005.
- Yannaras, Christos, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, tłum. P. Chamberas, N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 2006.
- Yannaras, Christos, *Person and Eros*, tłum. N. Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline MA 2007.
- Yannaras, Christos, *The Freedom of Morality*, tłum. E. Briere, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood NY 1984.
- Yannaras, Christos, *To Ontologikón περιεχόμενον της θεολογικής εννοίας του προσώπου*, Βιβλιοθήκη Θεολογικής Σχολής, Ateny 1970.
- Yeats, William Butler, *Drugie przyjście*, tłum. A. Libera, „Kwartalnik artystyczny” 2008, nr 2(58), s. 92.
- Zizioulas, John D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Londyn 1985; Idem, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, Bloomsbury Publishing, Londyn 2007.
- Zizioulas, John D., *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, Bloomsbury Publishing, Londyn 2007.
- Zizioulas, John D., *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, „Scottish Journal of Theology” 1975, nr 5(28), s. 401–447.
- Zizioulas, John D., *Preserving God’s Creation. Three Lectures on Theology and Ecology*, „King’s Theological Review” 1989, nr 1(12), s. 1–5, nr 2, s. 41–45; 1990: nr 1(13), s. 1–5.
- Zogas-Osadnik, Iwona, *Przebóstwienie (Theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296–1359)* [praca doktorska], Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2009.
- Žižek, Slavoj, *Kruchy absolut, czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Žižek, Slavoj, *Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!*, tłum. A. Chmielewski, „Nowa Krytyka” 1999, nr 10, s. 49–97.
- Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londyn – Nowy Jork 2000.

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy licencjackiej/magisterskiej/doktorskiej.

Kraków, dnia

.....

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi (autorce) tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

Data

Własnoręczny podpis autora pracy