

praca pobrana ze strony:
www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl

**UNIwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii
Instytut Filozofii**

Łukasz Leonkiewicz

**Antropologia synergiczna
w ujęciu S. S. Chorużyja**

Praca magisterska
na kierunku filozofia
w zakresie filozofii rosyjskiej

Praca wykonana pod kierunkiem
dr hab. Janusza Dobieszewskiego
Instytut Filozofii UW

Warszawa 2009

Streszczenie

Antropologia synergiczna jest nauką stworzoną przez Siergieja Chorużyja, współczesnego rosyjskiego filozofa, który stara się rozwijać idee nakreślone przez neopatrystyczny nurt w filozofii rosyjskiej. Rozpoczyna od krytyki metafizyki europejskiej, pozostawia dyskurs klasyczny i poszukuje nowego, adekwatnego dla wyrażenia sytuacji egzystencjalnej, języka. Taki sposób filozofowania, w którym człowiek jako byt integralny stanowi sedno dyskursu, Chorużyj odnajduje w prawosławnej myśli ascetycznej, a szczególnie w nauce św. Grzegorza Palamasa. Nową antropologię buduje na gruncie praktyk duchowych prawosławia, jak również korzysta z wypracowanego w XX wieku nieklasycznego dyskursu filozofii odwołując się tym samym do egzystencjalizmu i fenomenologii. Antropologia synergiczna jest swego rodzaju nową możliwością rozwoju filozofii rosyjskiej, jak również myśli europejskiej.

Słowa kluczowe:

antropologia, synergia, transcendowanie, granica antropologiczna, istnienie, energia, przebóstwienie, fenomenologia, kryzys antropologiczny.

WSTĘP	4
 ROZDZIAŁ I	
NIEOBECNOŚĆ PROBLEMATYKI CZŁOWIEKA W DISKURSIE FILOZOFICZNYM	9
I. 1. Antropologia Arystotelesa.....	11
I. 2. Kartezjański <i>Homo sapiens</i>	17
I. 3. Nieznany człowiek sam w sobie.....	24
 ROZDZIAŁ II	
ANTROPOLOGIA HEZYCHAZMU	37
II. 1. Antropologiczny zwrot w filozofii europejskiej.....	37
II. 2. „Odkrycie” hezychastycznej koncepcji człowieka i tekstów św. Grzegorza Palamasa	41
II. 3. Antropologia hezychazmu	46
II. 3. 1. Serce i rozum	48
II. 3. 2. Modlitwa	53
II. 3. 3. Energie i przebóstwienie	57
 ROZDZIAŁ III	
ANTROPOLOGIA SYNERGICZNA	63
III. 1. Siergiej Siergiejewicz Chorużyj – fizyk, matematyk, filozof i teolog	64
III. 2. Historia powstania antropologii synergicznej.....	67
III. 3. Metoda antropologii synergicznej.....	73
III. 3. 1. „Granica antropologiczna”	77
III. 3. 2. Współczesny energetyzm	83
III. 3. 3. Człowiek jako punkt wyjścia i kres antropologii synergicznej	89
III. 4. Synergiczna antropologia jako jedna z koncepcji „przewyciężenia metafizyki”	94
III. 5. Z życia antropologii synergicznej	98
III. 5. 1. Antropologia synergiczna w Rosji	98
III. 5. 2. Antropologia synergiczna na Zachodzie	100
III. 6. Przyszłość Antropologii synergicznej	101
ZAKOŃCZENIE	103
BIBLIOGRAFIA	105

Wstęp

Uczęszczając, podczas IV-go roku studiów, na przedmiot, który poświęcony był dydaktyce filozofii, bardzo często słyszałem pytanie, stawiane przez prowadzącego, o to jakie miejsce we współczesnym świecie odgrywa filozofia. Czym jest dziś filozofia dla człowieka oraz co może ona człowiekowi zaprezentować, by jej rola w kształtowaniu rzeczywistości ponownie stała się znaczącą? Przecież od czasów starożytnych filozofia miała za zadanie kształtować umysły i przemieniać ludzi, by ci stawali się lepsi, szlachetniejsi. Dzięki filozofii człowiek mógł dokonać samopoznania oraz poznania drugiego człowieka. To przecież Sokrates rozpoczął dialog z mędrcami, by odnaleźć w nich przejawy mądrości, to on nauczył następne pokolenia tego, co w filozofii najważniejsze – myślenia. Myślenie sokratesowe polegało na wyzbyciu się złudzeń o świecie i człowieku, odkrywało przed człowiekiem nową, dotąd nieznaną, perspektywę poznawczą, która go uwalniała. Nauczyciel myślenia rozpoczął nową epokę, która stała się podłożem średniowiecznej i nowożytnej myśli. Filozofią zajmowali się ci, którzy popychani pragnieniem poznania prawdy o świecie i człowieku nadali samej filozofii charakter sakralny. Jeszcze przedsokratejscy filozofowie skupiali się w związkach czy grupach (np. pitagorejczycy) o charakterze religijnym, szczególną rolę w rozwoju filozofii odegrali orficy, zaś posokratejscy myśliciele stworzyli szkoły filozoficzne, które odmieniły oblicze dotychczasowej rzeczywistości. Pokusiłbym się o stwierdzenie, że w starożytności filozofia zajęła miejsce wierzeń religijnych i stała się jakby nową religią¹. Zafascynowany światem idei Platon, jednostkę podporządkował idealnym zasadom, Arystoteles w Pierwszym Poruszyteli dostrzegł przyczynę, od której zależne jest niebo i cała przyroda², stoicy pogodnie zgadzali się z boskim logosem, którym przeniknięta była cała natura. W starożytności zauważalny był religijny charakter filozofii, bowiem miała ona zaspokoić pragnienia nie tylko intelektualne, ale także religijne. Potrzeby religijne człowieka były równoważne potrzebom intelektualnym, z tego powodu filozofia dawała pełną odpowiedź na wszelkie potrzeby człowieka. Rola jaką filozofia odgrywała w starożytności była równie ważna jak rola religii, z tego powodu istniał w niej ciągle dyskurs antropologiczny. Filozofia była potrzebna

¹ Por. T. Mazur, *Kapryśni bogowie Sokratesa*, Wyd. Marek Derewecki, Kęty 2008, s. 11.

² Por. Arystoteles, *Metafizyka*, PWN, Warszawa 1984, s. 304.

człowiekowi, a człowiek jako myślący podmiot był gwarantem przekazywania sokratejskiej tradycji. Rozpoczęta przez Sokratesa metoda poszukiwania mądrości w ludziach spowodowała, że człowiek wraz z wszelkimi przejawami swojej działalności był tematem dyskursu filozoficznego. Zakres filozofii starożytnej oczywiście nie ogranicza się wyłącznie do jej religijnego czy antropologicznego charakteru, ale z pewnością stanowi to jej fundament. Do tej tradycji filozoficznej nawiązuje chrześcijaństwo pierwszych wieków, jak również średniowieczni i pierwsi nowożytni filozofowie, choć z biegiem czasu zmieniło się podejście do samej filozofii. Filozofia od czasów nowożytnych zaczęła przybierać inny charakter – niereligijny, czego pełnię osiągnęła w klasycznej filozofii niemieckiej. Dyskurs antropologiczny został zniekształcony przez redukcję człowieka jako takiego do poszczególnych jego przejawów, do centrum, którym w klasycznej filozofii był rozum. Człowiek jako psychofizyczny podmiot poznawczy będący w relacji z innymi ludźmi i metafizycznym Innym został od czasów Kartezjusza sprowadzony do nieredukowalnych pojęć, które odzwierciedlają jego specyficzne stany umysłu. Odejście od religijnego i antropologicznego charakteru filozofii sprawiło, że myśl europejska zaczęła się rozwijać nurtem analitycznym, zapoczątkowanym przez empiryzm angielski, by następnie przejść w filozofię analityczną XX-go wieku. Spowodowało to, że dyskurs antropologiczny w filozofii został zmarginalizowany, a religijny charakter, jaki filozofia miała u swych początków został zapomniany. Filozofia stała się dziedziną dla specjalistów, przestała jednocześnie odgrywać znaczącą rolę kulturotwórczą. O ile zachodnioeuropejska filozofia daje zarys człowieka ukrytego, tajemniczego, rozbitego na mniejsze fragmenty (czysty rozum, Ja), o tyle w XIX-tym wieku w drugim krańcu Europy, w Rosji, rozpoczyna się zupełnie inne uprawianie filozofii. Rosyjscy myśliciele powracają do tradycji starożytnej filozofii zaczynają traktować jako metodę umożliwiającą sformułowanie odpowiedzi na pytania dotyczące antropologii, a przede wszystkim problemów związanych z nurtującymi Rosję od wieków pytaniami o Boga i religię. Dzięki specyficznemu podejściu do filozofii, jakie mają rosyjscy myśliciele, polegającym na włączeniu w dyskurs filozoficzny pojęć i problematyki teologicznej, filozofia rosyjska przybrała religijny charakter³, co sprawiło, że można ją było nazwać kontynuatorką myśli starożytnej. Ponownie w orbicie zainteresowań filozofii pojawił się człowiek, który wraz z przejawami swojej działalności, wraz z ciałem i rozumem, stał

³ Por. M. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik, *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź, 2001, s. 21–31.

się przedmiotem badań filozoficznych. Tak zwany „Srebrny Wiek” w filozofii rosyjskiej spowodował odrodzenie i twórcze kontynuowanie problematyki religijnej, co umożliwiło podjęcie przez filozofię nowych, nie poruszanych dotychczas, problemów. Wydaje się, że Rosjanie w XIX-tym wieku powrócili do sokratejskiej metody uprawiania filozofii, która stała się nie tylko modą, ale także ważnym czynnikiem kulturotwórczym, dzięki któremu nawet po tragicznych wydarzeniach roku 1917 takie podejście do filozofii było kontynuowane i do dnia dzisiejszego ma swoich zwolenników. Renesans rosyjski spowodował, że religijny charakter stanowił główną cechę filozofii, która stała się nie tylko dziedziną przeznaczoną dla wąskiego grona specjalistów, ale wielu ludziom objawiła metodę na życie, czym ponownie przypomina filozofię w wydaniu Sokratesa. Przedwczesny koniec renesansu religijno-filozoficznego w Rosji, spowodowany rewolucją, nie umożliwił jednak pełnego rozwoju tematyki antropologicznej, która znalazła do 1917 r. jedynie ogólny zarys. Pierwsze prace o tematyce ściśle antropologicznej pojawiły się już na emigracji i były owocem badań takich myślicieli jak: Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułhakow, Paweł Floreński, Gieorgij Florowski, John Meyendorf czy Wasilij Krywoszejn. Ostatni z nich zaliczani są do nurtu neopatrystycznego, który zachował religijny charakter filozofii rosyjskiej, nie przemienił jej w akademicką teologię, a utrzymał jej pierwotny kierunek rozwoju kładąc nacisk na problematykę antropologiczną. Wydaje mi się, że to właśnie ta gałąź filozofii rosyjskiej kontynuowała zadania postawione jeszcze podczas Srebrnego Wieku przed myślą rosyjską i twórczo rozwijała się ukazując nowy nieklasyczny dyskurs. Etap neopatrystyczny nie zakończył się w połowie ubiegłego wieku, ale w sposobie prowadzenia dyskursu trwa nadal znajdując swoich zwolenników. Współczesna myśl rosyjska nadal odróżnia się od zachodniej filozofii swoim religijnym charakterem, a przede wszystkim dyskursem antropologicznym, który dziś jest szczególnie intensywnie rozwijany. Powrót do tematyki antropologicznej daje możliwość przezwyciężenia kryzysu antropologicznego, w jakim znalazła się filozofia w XX-tym wieku. Filozofia ponownie może się stać metodą na życie, dzięki której poznanie człowieka wiązać się będzie z samopoznaniem i poznaniem drugiego człowieka. Dzięki poruszaniu problematyki antropologicznej filozofia może przywrócić swoją rolę kulturotwórczą we współczesnym świecie. Za przykład takiej działalności może posłużyć współczesny rosyjski filozof Siergiej Chorużyj, który stworzył koncepcję antropologii synergicznej, rozwijaną następnie w założonym przez siebie Instytucie Synergicznej Antropologii. W koncepcji tej główną rolę odgrywają praktyki duchowe wczesnochrześcijańskiego

monastycyzmu, które swój najpełniejszy wyraz osiągnęły w twórczości Grzegorza Palamasa. W niniejszej pracy postaram się przeanalizować koncepcję synergicznej antropologii oraz ukazać, że teza stawiana przez Chorużyja, iż jego działalność ma na celu danie odpowiedzi i ukierunkowanie filozofii ku przełamaniu kryzysu antropologicznego, w jakim filozofia, według niego⁴, ciągle się znajduje, jest w pełni uzasadniona.

Niniejsza praca składa się z trzech rozdziałów, w których zajmuję się tematyką antropologii synergicznej Chorużyja. Pierwszy rozdział jest poświęcony analizie tematyki antropologicznej w klasycznej filozofii europejskiej i ukazaniu kryzysu antropologicznego, który swój dojrzały wyraz osiągnął w klasycznym idealizmie niemieckim, będąc jednocześnie zwieńczeniem dotychczasowej metafizyki. Dyskurs antropologiczny nie dotyczył już człowieka jako całości, wszelkich jego działań, a sprowadzony został do płaszczyzny epistemologicznej. Człowiek jako pełnoprawny podmiot przestał istnieć, został zredukowany do swego centrum – do rozumu. Srebrny Wiek myśli rosyjskiej, będąc pod wpływem filozofii niemieckiej, był zdominowany przez klasyczny dyskurs. Tematyka antropologiczna w myśli rosyjskiej i wypracowanie swoistego, nieklasycznego dyskursu została podjęta dopiero na etapie neopatrystycznym. Myśl filozofów tego okresu stała się fundamentem dla badań Chorużyja, które rozpoczęły się od solidnego przestudiowania dziejów duchowości prawosławnej, czemu będzie poświęcony kolejny rozdział mojej pracy. W rozdziale drugim postaram się pokrótce przedstawić antropologię prawosławną, która jest podstawą antropologii synergicznej Chorużyja. Podejmując dyskurs praktyk duchowych wschodniego chrześcijaństwa zobaczyć można, że przed filozofią odkrywają się nowe perspektywy poznania człowieka, objawiającego się jako istnienie energetyczne oraz nowe perspektywy postrzegania działań człowieka w świecie. Ascetyczne ujęcie tematyki antropologicznej wywodzi się z biblijnej antropologii, w której takie pojęcia jak serce, rozum czy praktyki duchowe stanowią sedno dyskursu. Po zapoznaniu się ze źródłem myśli Chorużyja można będzie przejść do opisu jego metody i nowej nauki antropologicznej, jaką do dziś rozwija. Trzeci rozdział w całości jest poświęcony antropologii synergicznej, która jako kontynuacja nurtu neopatrystycznego w myśli rosyjskiej jest jednocześnie koncepcją, która przywraca dyskursowi antropologicznemu miejsce we współczesnej filozofii. W konfrontacji z zachodnioeuropejską filozofią XX-

⁴ Por. S.S. Chorużyj, *Kryzys jęwopejskiego czelowieka i resursy christianskoj antropologii*, ISA, Moskwa 2006 – wykład na konferencji międzynarodowej w Wiedniu 03.05.2006.

go wieku antropologia synergetyczna nie jest jedynie mało znaczącym nurtem, a rozwija ciekawą koncepcję, która okazuje się wspólna, w wielu punktach, z współczesną filozofią zachodnią. Dyskurs, jaki rozwija Chorużyj, przez cały czas w swoim centrum stawia człowieka, co sprawia, że cel postawiony przez niego na początku – odrodzenie dyskursu antropologicznego, został osiągnięty i kontynuowany jest nadal, co w rozdziale trzecim postaram się ukazać.

Rozdział I

Nieobecność problematyki człowieka w dyskursie filozoficznym

Poszukując w historii filozofii problematyki dotyczącej człowieka, jako zasadniczego oraz całościowego przedmiotu dyskursu filozoficznego, można dostrzec, że owa problematyka wcale nie była często podejmowana. Człowiek w filozofii znacznie częściej zajmował miejsce nie jako przedmiot poznania, a jedynie jako podmiot poznający. Sprawilo to, że w klasycznej koncepcji antropologicznej wyodrębniono jedynie poszczególne elementy składowe człowieka, które pełniły funkcję tylko poznawczą. Taka antropologia nie zajmowała się człowiekiem w ogóle, człowiekiem jako takim, ale poszczególnymi jego częściami, co prowadziło do tego, że człowiek przestał funkcjonować jako byt integralny, przestał być jedną całością, a stał się bytem podzielonym, niejednorodnym, który przejawia się przez działanie swoich poszczególnych części, a nie przez działanie totalne. Począwszy od Arystotelesa tego rodzaju antropologia zaczęła zajmować dominujące miejsce w myśli europejskiej, a dopełniona koncepcją Kartezjusza i Kanta spowodowała, że w dyskursie filozoficznym początku XIX wieku, w okresie niemieckiego idealizmu, filozofia w istocie odczłowieczyła człowieka. W dyskursie filozoficznym zapomniany został człowiek jako byt integralny, zapomniano o różnego rodzaju działaniach, w których przejawia się on jako metafizyczna pełnia, a uwagę skupiono jedynie na kwestii poznawczej.

Jednak poza klasyczną antropologią o nastawieniu epistemologicznym dostrzec można również myślicieli, którzy zajmowali się człowiekiem w całości, nie tylko jego rozumem, myślą, ale człowiekiem jako takim. W historii filozofii można odnaleźć próby stworzenia koncepcji, zajmujących inne, niż klasyczna antropologia, stanowisko w stosunku do człowieka. Starły się one ujmować problematykę antropologiczną w taki sposób, by nie zaciemnić obrazu człowieka w jego pełni. Za taki nurt w myśli wschodnioeuropejskiej należy uznać palamizm, który wypracował antropologię, w centrum której znajdował się człowiek integralny wraz z przejawami swojej integralnie uwarunkowanej działalności. Na Zachodzie bezpośrednio po sformułowaniu kartezyjskiej koncepcji antyantropologicznej, polegającej na tym, że człowiek nieobecny jest właśnie jako integralna całość, pojawia się myśliciel, który odbiega od

kartezjańskiego, dominującego w tej epoce, poglądu. Jest nim Pascal, który reprezentuje mniejszość filozoficzną swego stulecia i z należytą troską zajmuje się sprawami człowieka. Kartezjańskie podejście do problematyki antropologicznej natychmiast wzbudziło wobec siebie alternatywę. Pascal widzi irracjonalne czynniki życia i umysłu, przez co daje wyraz odmiennemu rozumieniu człowieka⁵. Za swoistego, choć nie bezpośredniego, kontynuatora Pascala uznać można Kierkegaarda, który w centrum zainteresowań postawił konkretnego człowieka – jego egzystencję, jego jednostkowe i indywidualne istnienie. W XIX wieku, w którym dominował klasyczny – teoriopoznawczy – pogląd na człowieka, zaczyna się pojawiać alternatywa dla niemieckiego idealizmu. Nie tylko wspomniany już Kierkegaard, ale także Nietzsche, a później, między innymi, cały nurt egzystencjalizmu czy personalizmu stają w opozycji wobec filozofii, która zapomina o człowieku jako takim. Człowiek staje się tu niemal jedynym przedmiotem badań filozoficznych, a jego różnorodna działalność właściwym fenomenem, którym zajmuje się filozofia.

W drugiej połowie wieku XIX-go swoisty filozoficzny „zryw” przeżywa Europa Wschodnia, a zwłaszcza Rosja, problematyka antropologiczna zajmuje tu znaczące miejsce. Religijno-filozoficzny renesans rosyjski miał duży wpływ na odnowienie dyskursu antropologicznego także w europejskiej filozofii. Wystarczy wspomnieć o Bierdiajewie⁶ czy Karsawinie⁷ i ich pracach poświęconych problematyce antropologicznej, by uświadomić sobie rolę filozofów rosyjskich w odnowieniu nurtu antropologicznego w całej filozofii europejskiej. XX wiek stał się w znacznej mierze próbą przełamania kryzysu antropologicznego, postawienia człowieka, i to w jego integralnej całości, w centrum zainteresowań filozofii. Człowieka, który nie jest definiowany jako czysty rozum, ale człowieka, który w całej swej pełni jest przedmiotem (choć i jednocześnie podmiotem) zainteresowań filozofii. Nowa nauka o człowieku, jaka zaczęła powstawać pod koniec XIX-go i na początku XX-go wieku wyprowadziła dyskurs antropologiczny z zapomnienia, a jednocześnie stała się odpowiedzią na nowe oczekiwania ludzi wobec filozofii. Jednak by zająć się nową antropologią, należy wcześniej sprecyzować pojęcie kryzysu antropologicznego. Zdaniem Chorużyja, klasyczna antropologia, nie jest w stanie sprostać problemom

⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii t. II*, PWN, Warszawa 1981, s. 60.

⁶ *O naznaczeniu człowieka, Sens twórczości, Sens historii, Niewola i wolność człowieka, Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka.*

⁷ *Saligia, ili wes'ma kratkoje i duszepoleznoje razmyszlenije o Bogie, mire, czelowiekie, zle i semi smieertnych grzechach, Cerkow, licznos't, gosudarstwo, O licznosti.*

nowej epoki. Burzliwy XX–ty wiek sprawił, że język klasycznej filozofii nie nadawał się już do opisywania rzeczywistości. Jak możliwe jest nauczanie o „czystym rozumie” po doświadczeniu obozów koncentracyjnych czy łagrów? Historia dwudziestego stulecia nauczyła nas, że imperatyw kategoryczny nie zadziałał, a człowiek wcale nie musi być samoświadomą myślą. Kryzys antropologiczny polega więc na tym, że dotychczasowe podejście filozofii do problemów człowieka było niezadowolające, ponieważ nie ujmowało działań człowieka jako takiego, w jego pełni, a jedynie jego postulowane centrum, czyli rozum. Należy także wspomnieć o rozwoju cywilizacyjnym, jaki dokonał się w ostatnim stuleciu i wpływie internetu oraz wirtualnych praktyk na współczesnego człowieka. By móc mówić o człowieku w ogóle, należy zrezygnować z klasycznego podejścia i zająć inne stanowisko, które umożliwi jak najszerze uchwycenie problematyki antropologicznej.

Zajmując się kryzysem antropologicznym S.S. Chorużyj w swej książce „Wieszcz w rabotie” przedstawia historyczny rozwój klasycznej antropologii europejskiej i wykazuje przyczyny, które spowodowały kryzys antropologiczny w filozofii. Jego zdaniem problem ten zaczął narastać już w starożytności za sprawą Arystotelesa, a następnie działalność Kartezjusza i Kanta sprawiła, że problematyka człowieka osiągnęła swoją klasyczną formę. Na początek chciałbym zająć się przedstawieniem klasycznej wizji człowieka w filozofii europejskiej, by potem zestawić z nią ideę synergicznej antropologii S.S. Chorużyja.

I. 1. Antropologia Arystotelesa

Przyczyn kryzysu antropologicznego należy szukać u podstaw dyskursu antropologicznego w filozofii, czyli w esencjalnej⁸ metafizyce Arystotelesa, bowiem na jego myśli oparta została europejska nauka o człowieku i klasyczna europejska metafizyka.

W myśli europejskiej został wypracowany model człowieka opierający się na dwóch głównych pojęciach – istota ($\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ ⁹) i podmiot (subiekt), z których pierwsze jest zasługą Arystotelesa, a drugie Kartezjusza.

Pojęcie istoty dla Stagiryty nie jest kategorią wyłącznie antropologiczną, a zajmuje centralne miejsce w całym jego systemie pojęciowym. Istota charakteryzuje

⁸ Opartej na głównej kategorii Arystotelesa $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ (substancja, istota, esencja).

⁹ Termin $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ będę tłumaczył jako *istota*, bądź rzadziej jako *esencja*, ponieważ te terminy lepiej oddają rozróżnienie między $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ a $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\upsilon\alpha$, które wprowadzone przez Arystotelesa, w dalszej części pracy będzie wiodącym tematem.

cały porządek rzeczy u Arystotelesa i obejmuje sobą wszystko, co istnieje. Gdy człowieka charakteryzujemy używając pojęcia istoty, to jednocześnie dokonujemy uniwersalizacji całego bytu ludzkiego. Pojęcie istoty odnosi się nie tylko do sfery zmysłowej człowieka (ciała), ale także do jego sił rozumowych, dzięki czemu człowiek jawi się jako *istotowa kompilacja*, czyli człowiek integruje się w porządku esencjalnym, który obejmuje zarówno zmysłowe, jak i rozumowe jakości. Kategoria ta jednoczy w sobie cały arystotelesowski porządek rzeczy, a człowiek znajduje się, pod pewnymi względami, w tym samym porządku, co inne żywe stworzenia. Jako istota jest w stanie, tak jak wszystkie inne, zrodzić istoty podobne do siebie¹⁰, ale jednak poza bytowaniem w porządku istotowym człowiek posiada pewne umiejętności, które go wyróżniają i wywyższają ponad cały ten porządek rzeczy. Zgodnie ze słowami Arystotelesa, tym, co go wyróżnia i wywyższa nad poziom istotowy jest rozum i życie rozumowi podporządkowane. Stagiryta utożsamia człowieka z rozumem: „ten właśnie pierwiastek boski, w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego”¹¹. Rozum jest traktowany przez Arystotelesa jako możliwość osiągnięcia pierwszych zasad, podstaw pewnego poznania naukowego. Dla człowieka powinno być najważniejsze życie podporządkowane boskiemu pierwiastkowi znajdującemu się w nim, a tym jest rozum, i dlatego mówi Arystoteles: „w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się łączy, od czynności, w których się poza tym łączy dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka”¹². W przytoczonym cytacie można zauważyć, że jego druga część jest rozwinięciem pierwszej, tzn., że cechą odróżniającą naturę człowieka jest nie tylko sam rozum, ale przede wszystkim sterowana przez niego działalność człowieka. Człowiek jest zasadą, którą można utożsamić z rozumem i jego działalnością. Swoistym dla człowieka sposobem życia jest działanie (życie) zgodne z rozumem¹³, „ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem”¹⁴.

Można dostrzec, że arystotelesowski człowiek scharakteryzowany jako „działający rozum”, zostaje rozdzielony na dwie części – lepszą i gorszą. Rozum wartościując postępowanie człowieka na uczynki bardziej i mniej szlachetne

¹⁰ Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1996, 1187 b (wszystkie następne cytaty z dzieł Arystotelesa będę czerpał właśnie z tego wydania).

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1178ab.

¹² Tamże, 1177b.

¹³ Por. Tamże, 1098a.

¹⁴ Tamże, 1178a.

wprowadza aksjologię, która wyróżnia w człowieku coś lepszego, wyższego (rozum) oraz coś gorszego, przy czym to gorsze nie interesuje filozofa. Dlatego Arystoteles uważa, że tym, co jest najwyższe w człowieku jest rozum: „rozum jest najlepszą naszą częścią, i z przedmiotów poznawalnych najlepsze są te, które są przedmiotami rozumu”¹⁵. Widzimy, że aksjologia arystotelesowska przekłada się także na sferę praktyczną, na różnego rodzaju uczynki. Dobre jest wszystko to, co jest zgodne z działaniem rozumu, Stagiryta takim uczynkom nadaje moralny charakter i stwierdza, że tylko one mogą uszczęśliwić człowieka. Rozum w całej działalności jest uprzywilejowany, staje się centrum człowieka, od którego zależy życie szczęśliwe. Można stwierdzić, że Arystoteles wprowadza szczególne uprzywilejowanie rozumu w człowieku, poprzez co zaburza się jednolitość i całościowość antropologii.

Od razu daje się zauważyć, że następuje przeskok ze sfery teoretycznej do praktycznej, umysł będący w relacji z rzeczami najwyższymi od razu jest ukierunkowany na najwyższe przedmioty aksjologiczne. Tym samym działalność człowieka też jest od razu ukierunkowana na to, by służyć temu, co najwyższe: „Należy ... czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze”¹⁶. Tym samym ze wszystkich kategorii uczynków wydzielona zostaje najważniejsza kategoria, czyli uczynki, służące realizacji powołania człowieka, które nazwane zostają uczynkami moralnymi. Zaś pełnia realizacji powołania człowieka jest niczym innym jak szczęściem (ευδαιμονία).

Ta klasyczna koncepcja Arystotelesa stała się podstawą dla europejskiego dyskursu etycznego i antropologicznego, przez co można nazwać go ojcem późniejszej antropologii europejskiej. Jak zauważa Chorużyj, Stagiryta wydziela rozum jako coś szczególnego i wyższego w człowieku, co kieruje jego postępkami i ukierunkowuje jego działania na konkretne cele, które mają doprowadzić do szczęścia najwyższego¹⁷. Wynika z tego utożsamienie szczęścia i przeznaczenia człowieka z teoretyczną kontemplacją (βίος θεωρητικός)¹⁸ – życiem samowystarczalnym, nie związanym z empirycznymi przyjemnościami. Takie życie (taka działalność) nie ma żadnych innych celów poza sobą, jest pełnym szczęściem człowieka¹⁹, który jeżeli przejawia siebie w

¹⁵ Tamże, 1177a.

¹⁶ Tamże, 1178a.

¹⁷ Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, Instytut Sinergijnoj Antropologii (ISA), Moskwa 2006, s.7.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a.

¹⁹ Por. Tamże, 1177b.

działalności rozumu staje się najszlachetniejszym i rzeczywiście najszcześniejszym²⁰. Wydzielenie z dyskursu antropologicznego rozumu i podniesienie jego godności zbliża arystotelesowską koncepcję człowieka do dualizmu, w którym człowiek ukazany jest jako diada przeciwnych sobie nawzajem pierwiastków – śmiertelnego ciała i nieśmiertelnej duszy (ducha). Ten starożytny nurt dualistyczny, mający podstawy u orfików i pitagorejczyków oraz kontynuowany przez Platona i gnostyków, nie przestał oddziaływać także w epoce chrześcijańskiej. Europejski idealizm przejmuje antyczny „kult” rozumu, przy czym dualizm staje się jeszcze bardziej wyraźny, ponieważ chrześcijaństwo w odróżnieniu od antycznej ontologii jednego bytu, utrzymywało rozłam, ontologiczny dystans między tym, co doczesne i empiryczne, a tym, co absolutne i boskie. Wydawałoby się, że Hegel zaledwie powtarza Arystotelesa²¹ pisząc, że: „Rozum jest boskim początkiem w człowieku”²², jednak w tych słowach wprowadza w naturę człowieka nieznaną antycznemu światu, ontologiczne rozdzielenie. Inna zaś, holistyczna wizja człowieka jest prezentowana przez funkcjonujący w chrześcijaństwie nurt patrystyczny, który nie jest jedynie chrześcijańską wersją neoplatonizmu. Nurt patrystyczny stoi na straży judaistyczno-chrześcijańskiej wizji człowieka, nie ma w nim dualizmu w antropologii, intelektualizmu czy idei intelektualnej kontemplacji w etyce. Owa wizja opiera się na holistycznym obrazie człowieka, w którym rozum stanowi jedność z całym ludzkim jestestwem (problematyka ta będzie przedstawiona szerzej w następnym rozdziale).

Działalność człowieka, według Arystotelesa, sprowadzona jest do eudejmejskiej, intelektualnej etyki, a życie człowieka jest uwarunkowane funkcjonującym w rzeczywistości ciągiem przyczynowo–skutkowym. Tak argumentując Chorużyj wyprowadza od Stagiryty klasyczny model antropologiczny, który następnie przejęli i rozwijali Kartezjusz i Kant.

W antropologii Arystotelesa należy zwrócić szczególną uwagę na jedno z wprowadzonych przez niego pojęć, które w dalszej części mojej pracy będzie odgrywało fundamentalną rolę. Oto w celu wyrażenia aspektów statyczności (niezmienności) i dynamiczności (zmiany) w antropologicznej rzeczywistości, Arystoteles wprowadza pojęcie energii (*ενεργια*)²³. W antycznej metafizyce stan

²⁰ Por. Tamże, 1179a.

²¹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b: „...rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka...”.

²² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii, t. I*, przeł. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2006, s. 33.

²³ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IX, PWN, Warszawa 1984.

ontologii antropologicznej należy scharakteryzować jako statyczny; we wszystkim, co dokonuje się z człowiekiem i czego on dokonuje jego natura pozostaje niezmienna. Jednocześnie z tym pojawia się także element procesu (ruchu, zmiany), który towarzyszy realizacji etycznego ideału, osiągnięcia szczęścia. Jednak ten element zawiera się tylko w tym, by ukierunkować działalność człowieka, jego życiową praktykę, na realizację tego, co w człowieku najwyższe – rozumu. Tego typu proces jest charakterystyczny dla metafizyki Stagiryty i tłumaczy rolę energii w dyskursie antropologicznym. Pojęcie istoty, według Arystotelesa, zawiera w sobie aspekt *stawania się*, aktualizacji, czyli realizację potencjalności istoty w aktualizacji²⁴. Aspekt ten wyrażony jest przez pojęcia entelechii i energii, tzn., że istota, w której zakorzenione są jej potencje aktywizuje się w energii i staje się aktualizacją – entelechią. Można powiedzieć, że entelechia to istota będąca w związku z energią, widziana w elemencie energiczności. „Poprzez te pojęcia metafizyka Arystotelesa poszerza sposób postrzegania rzeczywistości, włączając w nią czynności i procesy. Jednocześnie od razu jest ona ograniczona przez to, że każdy proces, każda działalność postrzegana jest jako entelechia, jako aktualizacja pewnej istoty (substancji), co w późniejszej filozofii może okazać się zbyt wąskim sposobem postrzegania rzeczywistości”²⁵.

Należy zauważyć, że w antropologii Arystotelesa, a przede wszystkim w etyce, pojęcia energii i entelechii w ogóle nie funkcjonują, choć stanowią najgłębszy poziom filozoficznej analizy. Nie powinno to dziwić, bo przecież filozofia w starożytności nie była antropocentryczna, za przykład czego może posłużyć arystotelesowska „Metafizyka”, w której w ogóle nie funkcjonuje dyskurs antropologiczny. Stagiryta nie skupiał się na problematyce człowieka, która w jego filozofii teoretycznej była nieobecna, a zajmowała miejsce wśród nauk praktycznych – w etyce, polityce. Dyskurs antropologiczny nie był jeszcze rozwinięty, ani w starożytności, ani podczas odrodzenia myśli antycznej w filozofii europejskiej. Problematyka dotycząca człowieka od czasów Arystotelesa do Kartezjusza nie rozwinęła się, ani nie objęła człowieka w jego pełni. Nadal dyskurs antropologiczny charakteryzował się dualizmem i niepodejmowaniem tematyki *stawania się* człowieka.

Chorużyj opierając się na powyższej koncepcji człowieka u Arystotelesa wyprowadza w cytowanej wyżej książce wniosek, że już w klasycznym okresie filozofii

²⁴ Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 8.

²⁵ S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 9.

starożytnej doszło do podziału tematyki antropologicznej na dwa rodzaje dyskursu filozoficznego. Jeden, kontynuowany przez Kartezjusza i Kanta, dotyczy rozumu ludzkiego, a drugi dotyczy filozofii praktycznej, nie rozwijanej szczególnie przez filozofię, ale w innych dyskursach (np. teologicznym, a od XIX-go wieku przez nauki szczegółowe). We wskazywaniu u Arystotelesa takiego antropologicznego podziału na dyskurs o rozumie i o życiu praktycznym, należy być jednak bardzo ostrożnym. Arystoteles nie rozdziela człowieka na elementy składowe, nie odrywa od człowieka rozumu, ciągle jego antropologia stanowi integralną całość. Nawet gdy czytamy u Stagiryty w drugiej części X-tej księgi „Etyki nikomachejskiej” o wyższości rozumu i teoretycznej kontemplacji nad wszystkimi innymi sferami życia człowieka, to nie należy zapominać o tym, co napisał w pierwszej części tejże księgi. Arystoteles pisząc o przyjemnościach opiera się na integralnej wizji człowieka. Tak jak cała księga dziesiąta stanowi integralną całość, tak też należy odczytać w niej antropologiczną koncepcję, w której w człowieku nie ma podziału na rozum i sferę zmysłową. Rozum stanowi całość z ciałem i działalnością człowieka w ogóle. Stagiryta odrzuca pogląd, że przyjemność jest jedynym dobrem, jak również pogląd, że dobrem nie jest. Wybiera charakterystyczny dla siebie umiar, według którego przyjemności są „właściwe człowiekowi”²⁶. „Każda istota żyjąca zdaje się też mieć swoistą przyjemność, tak jak ma swoją funkcję: przyjemność ta bowiem odpowiada owej funkcji”²⁷. Zmysłowe przyjemności są tym, czego każdy pragnie, są nieodłączne od działania: „Przyjemność jest zaś uwieńczeniem poszczególnych czynności, a tym samym życia, którego oni pragną. Nic też dziwnego, że dążą także do przyjemności; gdyż dla każdego człowieka stanowi ono dopełnienie życia, którego on pragnie.”²⁸. Widzimy, że Arystoteles nie dokonuje podziału człowieka, postrzega go w całości, a rozum stanowi jedynie najwyższą sferę jego działalności. Dlatego uważam, iż twierdzenie, że od Stagiryty nastąpił podział integralności człowieka w antropologii może być zbyt daleko idącym uproszczeniem. Jednak i dla takich wywodów można znaleźć uzasadnienie, ale nie na płaszczyźnie ontologicznej, a aksjologicznej. Arystoteles mimo integralnej koncepcji antropologicznej wyraźnie wartościuje i wyróżnia w człowieku rozum oraz jego działalność. O ile ontologicznie człowiek jest jednością, to pod względem aksjologicznym jest wyraźny podział na to, co wyższe i to, co niższe w człowieku: „Bo

²⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1176a.

²⁷ Tamże, *Etyka nikomachejska*, 1176a.

²⁸ Tamże, 1175a.

czynność każdego zmysłu łączy się z przyjemnością, a tak samo czynność myślenia dyskursywnego i czynność teoretycznej kontemplacji; najprzyjemniejsza jednak jest ta, która jest najdoskonalsza”²⁹. Teoretyczna kontemplacja jako czynność rozumu zgodna z jego swoistą dzielnością stanowi doskonale szczęście, i taki stan Arystoteles wywyższa i wyróżnia, twierdząc, że dzięki takiemu stanowi dochodzimy do pełni człowieczeństwa. Utożsamiając rozum z człowiekiem³⁰ Arystoteles daje podłoże do tego, by dyskurs antropologiczny stał się w przyszłości dyskursem nie o człowieku, a o jego rozumie. Dlatego Chorużyj uważa, że to począwszy od Stagiryty rozpoczął się proces odczłowieczania człowieka przez filozofię i dlatego antropologiczną koncepcję Arystotelesa obarcza winą za przyszłość ujęcia człowieka w filozofii europejskiej.

I. 2. Kartezjański *Homo sapiens*

Fundamenty klasycznej antropologii europejskiej stworzył Arystoteles, zaś do ostatecznej formy doprowadzili ją Kartezjusz i Kant. Nowożytna filozofia człowieka, począwszy od Kartezjusza, redukowała i dzieliła obraz człowieka, stając się przez to antyantropologiczną³¹. Dla takiej myśli czymś nieobecnym był człowiek jako całość, w pełni swych integralnych działań i objawień. Takie podejście nazwane zostało we współczesnej filozofii „śmiercią podmiotu (*subiektu*)”³², co odsyła nas do przypomnienia sobie kartezjańskiej koncepcji człowieka. Współczesna krytyka takiej wizji antropologicznej jest jednocześnie odejściem od klasycznej metody filozofowania o człowieku, nie polegającej na mówieniu o istocie, a o wystaczaniu³³, nie o centrum, czy rzeczy samej w sobie, ale o jej przejawach w świecie. By jednak zająć się modernistyczną antropologią, należy przedtem zapoznać się z poglądami na człowieka Kartezjusza i Kanta, czyli z poglądami tych myślicieli, zasługą których jest to, co Chorużyj nazywa *antropologią esencjalną*³⁴.

Cała filozofia Kartezjusza opiera się na słynnym „cogito ergo sum”, które miało stać się fundamentem nowej nauki i metody filozoficznej. Kartezjusz, którego możemy

²⁹ Tamże, 1174b.

³⁰ Tamże, 1178a.

³¹ Por. S.S. Chorużyj, *Sowremiennaja antropologičeskaja situacija w swietie sinerģijnoj antropologii*, wykład na seminarium naukowym odczytany w kwietniu 2006 r. na Wydziale Filozofii Nowogrodzkiego Uniwersytetu, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.

³² S.S. Chorużyj, *Człowiek: suszczėje, trojako razmykajuszczėje siebia*, ISA, Moskwa, s. 7.

³³ Por. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, ALETHEIA, Warszawa 1999, s. 10 – 14, 19 – 24.

³⁴ S.S. Chorużyj, *Krizis jewropejskowo czelowieka i resursy chriścianskoj antropologii*, wykład na międzynarodowej konferencji „Podarować duszę Europie. Misja i odpowiedzialność Kościołów”, Wiedeń 3-5 maj 2006 r.

nazwać wieszczem nowej filozofii, starał się odnowić dyskurs filozoficzny. Pierwszym etapem do osiągnięcia tego było wszechogarniające kartezjańskie wątpienie, które doprowadziło go do ugruntowania istnienia podmiotu filozoficznego – JA. Stosując metodę negacji wszystkiego Kartezjusz dochodzi w końcu do jedynej pewności, której zanegować nie jest w stanie, do stwierdzenia, że istnieje myślące JA, zawierające w sobie prawdziwą rzeczywistość, w której nie istnieje nic poza aktywnością myślenia. Upewniwszy się, poprzez zabieg rozumowy, o istnieniu jedynie myślącego JA, dokonuje się zarazem odłączenie od niego właściwości cielesnych, jak również związku JA z ciałem oraz z jakimkolwiek miejscem w przestrzeni. Można więc stwierdzić, że następuje również zerwanie „samomyślącej myśli” z całym kartezjańskim porządkiem przestrzennym – charakteryzowanym pojęciem rozciągłości. Takie zdanie można wyczytać u samego Kartezjusza: „Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą lub przyrodą jest jeno myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż to JA, tzn. dusza, przez którą jestem tem, czem jestem, jest zupełnie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania, niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim czem jest.”³⁵. Kartezjańskie JA, Duch, Dusza, Umysł czy Myśl są synonimami i oznaczają właśnie „rzecz myślącą” (człowieka), która nie jest związana z niczym, co przynależy ciału³⁶. Filozof dochodzi w tym miejscu do uznania drugiej niepodważalnej prawdy, do fundamentalnej dla jego filozofii dychotomii na to, co myślące i rozciągle – res cogitans i res extensa. Podkreślona jest przez to różnica między cielesnym i duchowym elementem w człowieku. Ciało we wszystkim jest różne od duszy (myślenia i świadomości), nie jest też od niej zależne, by móc istnieć całą swoją normalną aktywnością. W dychotomii duszy i ciała spostrzec można podłoże do postrzegania ciała jako maszyny (mechanicyzm). Oba bieguny są sobie przeciwstawne – Dusza jest niepodzielna, prosta i niezniszczalna, zaś ciało złożone, niszczone i śmiertelne. Dychotomia między JA i ciałem jest głęboka na tyle, że znaczeniem terminu JA jest „rzecz myśląca” („...moja istota polega na tym, że jestem rzeczą myślącą. ... zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć...”³⁷), a pod terminem „ciało”, tak jak ujął to Kartezjusz w książce „Człowiek. Opis ciała ludzkiego”, kryje się

³⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, De Agostini, Warszawa 2002, s. 91.

³⁶ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii* [*Medytacja IV*, §53], Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s.73.

³⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii* [*Medytacja VI*, §78], Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 93.

pojmowanie człowieka jako samej cielesności³⁸. W takim wypadku pewna całość, którą przyjęto nazywać człowiekiem, staje się pozbawiona nazwy. Choć Kartezjusz zachowuje termin „człowiek” dla nazwania jedności Ducha i Ciała, to jednak nigdy w jego dyskursie JA nie jest człowiekiem. Jest oddzieloną od wszystkiego, co cielesne i rozciągle, czystą aktywnością myśli.

Tak więc od razu można zauważyć, że antropologia Kartezjusza w swej istocie jest antyantropologią, ponieważ podstawowa teza o człowieku mówi o jego nieobecności jako pełnej jedności bytu. Dychotomia bytu ludzkiego, jego podział na *res cogitans* i *res extensa* wprowadza fundamentalne rozdzielenie, rozpad człowieka³⁹. Nieobecne jest tu wspólne, całościowe ujęcie przeciwstawnych sobie substancji – „rzeczy myślącej” i „cielesnej maszyny”. Człowiek jako jednolita całość, z całą złożonością swoich myśli, pragnień oraz dążeń zostaje zapomniany, Kartezjusz w swej filozofii go pomija. W centrum dyskursu znajduje się to, co jest w stanie zrealizować misję poznawania – myśl, która odłączona jest od wszystkiego, co nią nie jest, czyli wszystkiego, co związane ze sferą zmysłowo–cielesną (rozciągliwością). Faktem jest, że pisząc o namiętnościach („Namiętności duszy”) Kartezjusz mówi o wzajemnym działaniu duszy i ciała, ale to wzajemne działanie sprowadza się jedynie do nieistotnych aktów spotkania, kontaktu dwóch przeciwstawnych sobie substancji.

Chorużyj wyróżnia w antropologii Kartezjusza elementy spełniające określone funkcje, są nimi: „podmiot”, „ciało” („maszyna”) i „namiętności”. Podkreśla, że najważniejszą z nich jest, według Descartesa, „podmiot”, myśl, w której działalności także można z kolei wyróżnić bardziej szczegółowe, pełnione przez nią funkcje. Myśl w swym istnieniu i funkcjonowaniu zawiera w sobie jeszcze inne aktywności: wyobraźnię oraz wolę, które są różne od zrozumienia i pojmowania, ale wchodzą w skład *res cogitans* i są przeciwstawne *res extensa*. W „Medytacjach” Kartezjusz głosi, że pod pojęciem myśli rozumiane jest wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, żebyśmy mogli powoli i bezpośrednio sobie to uświadomić. Tym samym poucza nas, że wszystkie poruszenia woli, rozumienia, wyobrażenia i uczuć są myślą. Na podstawie tych słów Kartezjusza Choruzij wyprowadza wniosek o strukturalnym charakterze JA-myśli, stwierdza również, że „*Res Cogitans*” jest raczej czymś, co dziś nazywamy świadomością, ponieważ jej działalność nie jest zawężona jedynie do działalności rozumu, jej aktywność jest obszerniejsza. Poznający rozum jest podmiotem wyższej

³⁸ Por. R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, PWN, Warszawa 1989, s. 3.

³⁹ Por. S.S. Choruzij, *Wieszcz w robotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 20.

misji świadomości, swą działalnością ma doprowadzić do ukonstytuowania aktu poznania, co stanowi dla Kartezjusza sedno wiedzy. Wszelkie starania Kartezjusza były ukierunkowane na stworzenie ideału poznania naukowego, jednak filozof, chcąc stworzyć nową naukę, wpadł w sidła swojej metody. Najpierw posłużył się metodą negacji, tzn. zanegował sferę zmysłową, sprowadził ją do myśli, natomiast gdy już znalazł pewność w cogito, to chcąc przywrócić to, co wcześniej zanegował, stanął przed problemem jak tego dokonać. Z jednej strony nowa metoda miała służyć naukom szczegółowym, a z drugiej strony pojawił się problem z materialnością, która tak na prawdę nie wiadomo czy i jak miała by istnieć. Kartezjusz, jak wielu późniejszych filozofów, chwyta się Boga, który ratuje jego system. Jego dyskurs pozostał na rozstaju dróg, bowiem z jednej strony chciał poznać zjawiska przyrody, a z drugiej strony nie był w stanie oprzeć się zwątpieniu w doświadczenie zmysłowe. Dowierzał jedynie rozumowi i jego wewnętrznym normom, co doprowadziło go między innymi do dychotomii duszy i ciała.

Chorużyj, starając się objaśnić problem Kartezjusza, przeciwstawia Kartezjusza–metafizyka Kartezjuszowi–naturaliście⁴⁰. Ten drugi próbuje stworzyć koncepcję naukowego eksperymentu, który oparty być musi na doświadczeniu zmysłowym, zaś pierwszy nieustannie podważa i ucieka od danych zmysłowych. Związek rozumu z doświadczeniem byłby konieczny, by stworzyć podstawy dla nauk szczegółowych, dla naukowego eksperymentu, ale fundamentalne dla filozofa przeciwieństwo myśli i doświadczenia tworzyło tu problem.

Na początku dochodzenia do wiedzy prawdziwej Kartezjusz konstytuuje podmiot, któremu odpowiada jego *perspektywa epistemologiczna*⁴¹, w której musi dokonywać się nie tylko samopoznanie, ale również poznanie jakichkolwiek rzeczy. W tej subiektywistycznej perspektywie Kartezjusz sytuuje własne istnienie i ustanawia rzeczywistość zewnętrzną. Kartezjusz pisze: „Jednak zanim przystąpię do zbadania, czy jakieś takie rzeczy istnieją poza mną, muszę rozważyć ich idee, o ile są w mojej myśli”⁴². Subiektywistyczna perspektywa polega na tym, że myśl nie może korzystać ze zmysłowego i intelektualnego doświadczenia. Z tego powodu z podejrzeniem Kartezjusz odnosi się także do tradycji filozoficznej, która uznaje opinie innych i głosi, że należy je odrzucić (zanegować) jako wiedzę z autorytetu. W subiektywistycznej

⁴⁰ S.S. Choruzhij, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 22.

⁴¹ Tamże, s. 23.

⁴² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii [Medytacja V §63]*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 82.

perspektywie nie powinno się znaleźć żadne doświadczenie innych, chyba że zostanie ono wprowadzone w osobistym doświadczeniu podmiotu. Chorużyj dopatruje się w tym podstaw do wyalienowania i oddzielenia podmiotu poznającego od wszystkich „innych”⁴³, co doprowadza podmiot do utraty wspólnej bazy pojęciowej z „innymi”, do utraty międzyludzkiego sposobu kontaktowania się i relacji z doświadczeniem innych⁴⁴. W kartezjańskiej koncepcji podmiotu pojawia się problem Innego (Boga), jakże aktualny dla filozofii europejskiej XX-go wieku. Subiektywistyczna perspektywa uniemożliwia kartezjańskiej myśli odnalezienie Innego, odrzuca jego zdanie, uniemożliwia dialog i akceptację. Inny musi być najpierw ukonstytuowany przez myśl, nie może być z nią niezgodny. Przez takie podejście los Innego stał się losem podmiotu, Inny nie mógł samoistnie zaistnieć. W dzisiejszej filozofii koncepcja skrajnie subiektywistycznego podmiotu w zasadzie już nie istnieje, zaginęła, stała się ofiarą własnej „doskonałości”. Subiektywność podmiotu była tak czysta i pełna, że w granicach jego istnienia żadnej zadowalającej decyzji dotyczącej problemu Innego, bądź problemu intersubiektywności, nie udało się postawić.

Ciekawe wydaje się podejście Kartezjusza do sfery uczuć człowieka, które należą do „rzeczy myślącej”. W odróżnieniu od rozumu, czy nawet wyobraźni, uczucia są zepchnięte przez filozofa ku granicom sfery subiektywnej, znajdują się one na swoistym uboczu, stanowią bowiem tę część „rzeczy myślącej”, która jest w najbliższej relacji z „rzeczą rozciągłą”. Uczucia, jak uważa Chorużyj, stanowią dla Kartezjusza zespół różnych myśli duszy, pochodzących z ruchów powstałych w mózgu na drodze przekazywania impulsu nerwowego⁴⁵. Mimo tak bliskiej relacji myśli z rozciągłością, filozof zachowuje dychotomię. Wydarzenia w mózgu związane są z myślami wyłącznie na sposób przyczynowo – skutkowy, nie ma między nimi innej relacji, nadal ciało i dusza pozostają sobie przeciwne, ponieważ ze swej natury i właściwości empiryczny fenomen wyjściowy (działalność mózgu) i ostateczny fenomen nie mają z sobą nic wspólnego. Dychotomia zostaje przez Kartezjusza zachowana tak, by dusza i ciało nie znalazły ze sobą żadnej wspólnej relacji. Nawet poruszając kwestię uczuć i namiętności Kartezjusz ukazuje, że w swojej naturze i strukturze jednoczą one oba krańce dychotomii, przynależąc do sfery „myślącej” oraz „rozciągłej”. Za sprawą uczuć między tymi sferami powstaje relacja, której możliwości zachodzenia Kartezjusz

⁴³ Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, 25.

⁴⁴ Tamże, s. 25.

⁴⁵ Tamże, s. 30.

niestety nie tłumaczy. Wszelkie starania przykłada ku temu, by udowodnić różnicę natur dwóch krańców swojej dychotomii oraz ich absolutną różnicę i nieobecność w nich wspólnych właściwości czy wspólnej sfery ich działania. Dla „res cogitans” i „res extensa” nie istnieje możliwość spotkania, jak również miejsce gdzie ono mogłoby się dokonać. Swoją drogą, jak miałyby się owe spotkanie dokonać, jeżeli rozciągłość znajduje się w przestrzeni, a myśl nie?

W konstytucji podmiotu jako „res cogitans” Kartezjusz zamyka całego człowieka pozbawiając go ciała. To podmiot poznaje, działa, napędza materialną maszynę, jest substancją, która dla swego istnienia potrzebuje wyłącznie samej siebie (i oczywiście Boga jako gwaranta). W kartezjańskim podejściu problematyka człowieka zawiera się w procesie poznania, w którym główną instancją jest poznający rozum. W rzeczywistości rozumowy podmiot nie znajduje się sam, kartezjańska realność wyczerpuje się w trzech podstawowych substancjach: Bóg – Duch (substancja, której główną cechą jest myślenie) – ciało.

Ciało (materialność) nie może myśleć, mimo tego, że pojawia się sfera wspólnej relacji z podmiotem. Kartezjusz utrzymuje, że nie należy mózgowi w procesie myślenia nadawać znaczącej roli. Cieleśność stawia jako przeciwległy kraniec dychotomicznej rzeczywistości, która nie jest podmiotem i nie pełni żadnej wspólnej z rozumem funkcji. Jednak pozytywne nacechowanie cieleśności także można wyczytać ze słów filozofa. Ciało także jest substancją, jego istnienie nie zależy od czegokolwiek innego, przez co staje się ono tak samo równoprawne jak dusza. Ciałem Kartezjusz nazywa wszystko to w człowieku, co nie jest myśleniem, tym samym ciało nie jest jedynie materią, ale cieleśnością działającą, funkcjonującą z wszystkimi wewnętrznymi systemami. Ciało żyje normalnym życiem, tyle że pozbawione jest wszelkich przejawów myślenia, co stanowi jego istotę funkcjonowania jako substancji. Nawet jeśli w ciele nie byłoby żadnej duszy, to nie przestałoby ono istnieć i funkcjonować w taki sposób, w jakim funkcjonuje z duszą⁴⁶. Zauważalna jest od razu różnica z Arystotelesem, u którego dusza musiała ożywić ciało, nadać mu funkcjonalny charakter. Dla Kartezjusza ciało jest maszyną, pozbawioną myślenia, która nawet bez duszy we właściwy sobie sposób funkcjonuje. Tym samym Kartezjusz negatywnie wartościuje ciało względem duszy.

Kartezjusz w swojej koncepcji dualistycznego człowieka wydaje się być podobny do całej dotychczasowej dualistycznej myśli europejskiej. Niechęć do ciała i

⁴⁶ Por. Tamże, s. 34.

jego odrzucenie charakteryzowało orfików, pitagorejczyków i cały nurt platoński w filozofii. Negowanie cielesności, uważanie jej za zbędny element, poprzez który dusza musi cierpieć i nie może w pełni się wyzwolić, by uciec w inną, lepszą rzeczywistość, jest tu cechą jak najbardziej charakterystyczną. Jednak Kartezjusz nie jest kontynuatorem tej tradycji filozoficznej, nie można go umiejscowić w nurcie platońskim. Dychotomia dla Kartezjusza niesie epistemologiczną treść polegającą na tym, że z dwóch krańców w człowieku, poznającym i myślącym jest jedynie dusza, zaś wszelkie jej zmieszanie z ciałem jest przyczyną złudzenia, zakłamania poznania. Kartezjusz wyraża antycielesne tezy, ale nie z powodu tego, że ciało jest złe. Nieufność wobec ciała ma charakter epistemologiczny, bowiem złe nie jest ciało, ale błędy w poznaniu, do których doprowadza nas zmysłowość. Z tego powodu Kartezjusza nie można uznać za dualistę w znaczeniu starożytnym. Trafnie opisuje to Choruzj twierdząc, że choć dualistą Kartezjusz jest, to jego dualizm nie jest tradycyjny, bo zapoczątkowuje on dualizm epistemologiczny, antropologiczny. Kartezjusz odchodzi w swej koncepcji człowieka od starożytnej, jak również chrześcijańskiej wizji życia człowieka, odchodzi od meta-antropologicznego transcendowania ku metafizycznemu Innemu, a działalność człowieka ukierunkowuje na *telos*, na cel ludzkiego życia, jakim jest rozumowe poznanie. Kartezjusz nie potrzebuje oświecenia, ponieważ, jego rozum już jest boski, a poza „res cogitans” jego boskość nie wykracza.

Starożytność i chrześcijaństwo postrzegają człowieka jako dążącego do osiągnięcia innego istnienia; jest to koncepcja człowieka wychodzącego ku Innemu w sensie ontologicznym. Zaś celem tego wychodzenia (podążania) jest ontologiczna transformacja (oświecenie, zjednoczenie, przebóstwienie). Kartezjusz pozostawia na boku ten sposób myślenia i rozpoczyna swoją, nową drogę, która stanie się wzorem dla przyszłej myśli europejskiej. W kartezyjańskim poznaniu rozum nie dokonuje ontologicznego transcendowania ku Innemu, ponieważ jak już wspomniałem jest boski od początku i takim pozostaje. Jedyne w czym można porównać rozum do wcześniejszej myśli jest to, że rozum może się doskonalić, ale już nie ontologicznie, a epistemologicznie. Od Kartezjusza już tylko jeden krok pozostaje do Kanta, który wielbić będzie czysty rozum. Porzucenie przez Kartezjusza dotychczasowej tradycji filozoficznej spowodowało zmianę dyskursu filozoficznego w tradycji europejskiej, co oznaczało odejście od ontologicznej perspektywy filozofowania i przejście na płaszczyznę epistemologiczną. W tym przejściu można zauważyć, że zaczęło się

znacząco zmieniać także podejście do problematyki człowieka oraz jego granic, czyli jego najdalszych możliwości.

W nowożytnej metodzie filozofii wypracowana została nowa antropologia, którą Chorużyj obarcza odejściem od zagadnień dotyczących człowieka w ogóle⁴⁷. Uważa on także, że wydzielenie przez Kartezjusza podmiotu, czyli substancjalnej „rzeczy myślącej”, spowodowało, że termin „podmiot” zaczął lepiej charakteryzować człowieka niż samo pojęcie substancji; stał się w kartezjańskiej myśli imieniem człowieka⁴⁸. Bezcielesny podmiot zajął miejsce człowieka w jego pełni, a misją podmiotu stał się proces poznania; nie ontologicznego doskonalenia się, a racjonalnej wiedzy. W taki sposób podmiot u Kartezjusza staje się zsekularyzowany, co sprawia, że sekularyzacja staje się jego przeznaczeniem. Problem człowieka w filozofii Kartezjusza zostaje zastąpiony problemem podmiotu. Taka filozoficzna dekonstrukcja ma odbicie na poziomie pojęciowym. Kiedy przedstawienie człowieka jako całości stało się filozoficznie puste, wtedy sam termin „człowiek” stał się także pusty, przez co wprowadzał nieporozumienie. U Kartezjusza, po rozdzieleniu myśli i ciała, termin „człowiek” odnosił się do maszyny cielesnej, natomiast w żaden sposób nie do sumy myśli i ciała. Dlatego można stwierdzić, co robi Chorużyj, że w nauce Kartezjusza, w jego obrazie rzeczywistości, nie ma człowieka, ponieważ nie ma żadnej jasnej wizji (a tym bardziej pojęcia) człowieka jako takiego, „całego człowieka”, w pełni jego treści, struktury i właściwości⁴⁹. Wcześniejsze dualistyczne poglądy skupiały się na problematyce ontologicznej i często nosiły charakter religijny, bądź nawet spirytualistyczny. Nauka Kartezjusza została natomiast pozbawiona takiego zabarwienia, przeniosła poglądy na człowieka w zsekularyzowany nurt epistemologiczny, w czym przejawiał się duch nadchodzącej, nowej, zapoczątkowanej właśnie przez Kartezjusza, epoki. Antyantropologia Kartezjusza stała się podstawą dla rozwoju całej nadchodzącej myśli filozoficznej, tym samym kartezjański człowiek stał się swego rodzaju wzorem, klasycznym europejskim człowiekiem, którym zajmować się będzie cały nurt filozoficzny nadchodzącego idealizmu niemieckiego.

I. 3. Nieznany człowiek sam w sobie

⁴⁷ S.S. Chorużyj, *Sowremiennaja antropologičeskaja situacija w swietie Sinergijnoj Antropologii*, Nowogród 2006, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.

⁴⁸ S.S. Chorużyj, *Nieotmienimyj antropokontur*, [w:] *Woprosy filozofii* nr 1/2005, Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa 2005, s. 56.

⁴⁹ Tamże, s. 60.

Klasyczna europejska antropologia znalazła w krytycznej filozofii Kanta swój pełny wyraz; myśl, która pojawiła się po raz pierwszy u Kartezjusza otrzymała w niej pełną formę. Cechą filozofii człowieka u Kartezjusza była jej antyantropologiczność, co Chorużyj określa jako „nieobecność człowieka jako integralnej całości”. Na przykładzie filozofii Kanta, do której odwołują się wszystkie systemy ostatnich stuleci, można pójść o krok dalej i wytłumaczyć na czym polega owa nieobecność człowieka w klasycznej filozofii europejskiej. We wspomnianej już książce „Wieszcz w rabotie” Chorużyj stara się ukazać wszystkie cechy klasycznej antropologii europejskiej, które sprawiły, że tematyka dotycząca pełni człowieka jest w niej nieobecna. Nieobecność polega na braku określenia człowieka w jego całości, wraz z predykatami i kryterium jedności, pełni i celowości.

Filozofia Kanta także jest antyantropologiczna, nie jest próbą całościowego ukonstytuowania człowieka, nadal niesie na sobie piętno kartezjańskiej dychotomii, choć w zupełnie innym stopniu. Zauważamy tu pewną paradoksalność polegającą na tym, że im bardziej filozofia odbiegała od problematyki antropologicznej, tym bardziej stawała się interesującą i odgrywała znaczącą rolę kulturotwórczą. Postkantowska filozofia bazowała na transcendentalnej filozofii profesora z Królewca, doprowadzając, w okresie idealizmu niemieckiego, dyskurs filozoficzny do skrajnej antyantropologizacji. Charakteryzując filozofię, a raczej myśl antropologiczną, Kanta Chorużyj wykorzystuje komentarze Heideggera do filozofii transcendentalnej. Używając fenomenologicznej metody rosyjski filozof stara się wyjaśnić dlaczego myśl Kanta dokonuje „odczłowieczenia” człowieka. Jednocześnie fenomenologia umożliwia mu inne ujęcie problematyki antropologicznej, obejmującej człowieka w jego pełni, czym zajmę się w dalszej części pracy. Chorużyj, opisując klasyczną europejską antropologię, postrzega Kanta i idealizm niemiecki jako zwieńczenie procesu kształtowania się filozoficznej koncepcji człowieka w myśli europejskiej. Proces ten jest zarazem ciągłą antyantropologizacją filozofii, dlatego już w XIX-tym wieku rozpoczyna się bunt przeciwko takiej filozofii i odchodzenie od dzielenia podmiotu filozoficznego na rzecz antropologii integralnej, ukazania człowieka jako całościowego, działającego bytu. Kant, tym samym, jest ostatnim ogniwem w procesie kształtowania filozofii człowieka w myśli klasycznej, dlatego należy się z uwagą przyjrzeć jego antropologii.

Wyżej wspomniałem, że Chorużyj zauważa u Kanta definitywny podział człowieka, rozdzielenie antropologii, przez co doprowadza do odczłowieczenia

człowieka w dyskursie filozoficznym. Nie trudno zauważyć, że tego rodzaju podział następuje, ale chyba wbrew filozofowi, który nie miał na celu usunięcia człowieka ze swej filozofii. Kant, jak nikt inny, stara się w filozofii transcendentalnej ukazać przedmiot dociekań filozoficznych możliwie najobszerniej. Jeżeli weźmiemy pod uwagę proces rozwoju filozofii transcendentalnej, to zauważymy, że Kant podąża do ukazania człowieka w jego pełni. Dwie „Krytyki”, czystego i praktycznego rozumu, są wejściem w tematykę transcendentalną i dopiero otwierają drogę do zagadnień antropologicznych, które pojawią się w późniejszym okresie życia filozofa z Królewca. Kant nie traktuje antropologii jako centrum swej myśli, ale pytanie o to, kim jest człowiek jest przez niego postawione i rozwijane. Zauważany zwrot zainteresowań Kanta od zagadnień przyrodniczych ku człowiekowi, jak pisze A. Bobko: „ma głębokie merytoryczne uzasadnienie, bo źródłem i fundamentem naturalnego porządku rzeczy jest ostatecznie rozum. A rozum możemy badać jedynie poprzez poddanie analizie procesów, w których człowiek posługuje się swoimi władzami (myśli, poznaje, odczuwa, pożąda). Tym samym filozofia jako krytyka rozumu stawia w swoim centrum właśnie człowieka.”⁵⁰. U Kanta można znaleźć, co podkreśla także Chorużyj⁵¹, usystematyzowanie antropologicznych pojęć, realną charakterystykę człowieka i jego sytuacji, ale mimo to prawdziwy człowiek jest ciągle nieobecny w jego dyskursie. Człowiek jako taki, jako przedmiot, którego dotyczy pytanie: „Kim jest człowiek?” nie mieści się w kategoriach rozumu. Choć Kant, w celu możliwie najobszerniejszego przedstawienia przedmiotu filozoficznego, wypracował cały zestaw czystych pojęć rozumu (kategorii), to jednak jeżeli postaramy się w nim umieścić człowieka w jego pełni, to z pewnością będzie to zestaw niewystarczalny. Okazuje się, że antropologia Kanta nie znajduje swej pełni w kategoriach rozumu, ale jest gdzieś pomiędzy nimi, co prowadzi do otrzymania zamazanego obrazu człowieka. Mimo tego, że wiedza powinna być subiektywno–obiektywna, to w kontekście człowieka jej brakuje. Formalizm kantowski nie prowadzi do odkrycia człowieka w jego pełni, a do jego podziału, do rozłamu ontologicznego. Wiedza o człowieku nie stanowi integralnej całości, przez co obraz człowieka także nie może być integralny. Wydzielony dyskurs o rozumie, choć Kant wszystkimi siłami stara się nie pominąć sfery zmysłowej, kształtuje obraz człowieka i nadaje mu intelektualny, a nie integralny charakter. W myśli Kanta nie ma

⁵⁰ A. Bobko, *Wstęp [do:] Antropologii w ujęciu pragmatycznym*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005, s. X.

⁵¹ S.S. Chorużyj, *Nieotmienimyj antropokontur*, [w:] *Woprosy filosofii* nr 1/2005, s. 74.

podstaw do stwierdzenia, że jego transcendentalna analiza przedstawia pełną transcendentalną systematyzację człowieka jako takiego, tak jak rzecz ma się z innymi przedmiotami transcendentalnej filozofii. Człowiek nie ukazuje się jako przedmiot metody transcendentalnej, jego status w filozofii Kanta jest bardziej złożony niż innych przedmiotów. Nad dyskursem transcendentalnym u Kanta można dostrzec meta-dyskurs, pewien meta-poziom, z którego cały system jest rozpatrywany w inny, już całościowy sposób. Ów meta-dyskurs należy nazwać antropologią, ponieważ to w nim Kant stara się odpowiedzieć na pytanie „kim jest człowiek?”⁵². Z perspektywy meta-dyskursu siatka kategorii kantowskich ujawnia wiele cech antropologicznych, a człowiek jako przedmiot pytania: „kim jest człowiek?” występuje nie jako przedmiot a meta-przedmiot, nie jako dana treść, a raczej poszukiwany cel transcendentalnej filozofii. Ta problematyka została jednak jedynie zasugerowana przez Kanta i nikt z późniejszych jego kontynuatorów nie zajął się jej rozwinięciem i dokończeniem. Przedmiotem zainteresowań europejskiej filozofii pozostała bezpośrednia antropologia Kanta, której główną cechą jest antyantropologiczność. Z tego też powodu postaram się poniżej scharakteryzować antropologiczną naukę Kanta w jej bezpośrednim ujęciu, nie odnosząc się do zasugerowanego przez Chorużyja meta-dyskursu. Został on bowiem dopiero przez Heideggera opracowany, ukazując inną możliwość odczytania Kanta⁵³.

Zarówno u Kanta, jak wcześniej u Kartezjusza, nie można znaleźć antropologii, która byłaby jednolita i przedstawiałaby sobą integralną całość. Chorużyj jednak zauważa, że w nauce Kartezjusza choć nie istnieje już integralny człowiek, to próba integracji części składowych człowieka doprowadza do stworzenia antropomorficznego obrazu, który można nazwać „człowiekiem Kartezjusza”⁵⁴. Z kolei u Kanta to przedmiot dyktuje sposób obchodzenia się z nim. Rekonstrukcja antropologii Kanta powinna zaczynać się od postawienia pytania o zasadność i sposób rekonstrukcji, od pytania: „Jak możliwa jest rekonstrukcja?”. Jednak próba rekonstrukcji kantowskiej antropologii na drodze transcendentalnej (o czym powyżej było już wspomniane) kończy się na stworzeniu meta-dyskursu wobec filozofii transcendentalnej. Chorużyj nie podąża tym tropem, ale stara się rozpatrzyć transcendentalną filozofię jako przedmiot zewnętrzny, przeprowadza deskrypcję jej antropologicznej treści, przy czym także dopełnia ją głęboką analizą. Celem jego jest dotarcie do integralnej antropologii,

⁵² Por. Tamże, s. 74.

⁵³ Por. M. Heidegger, *Kant i problem metafizyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 3, 7.

⁵⁴ Por. S.S. Chorużyj, *Nieotmienimyj antropokontur*, [w:] *Woprosy filosofii*, nr 1/2005, s. 54.

co u Kanta staje się niemożliwe z uwagi na nieprzejrzystość antropologicznego dyskursu niemieckiego filozofa. Jest ona spowodowana tym, że dyskurs Kanta u swych podstaw nie posiada już żadnej antropomorficzności oraz zgodności z człowiekiem, przez co rekonstrukcja nie może się ziścić⁵⁵.

Dla Kanta, podobnie jak dla Kartezjusza, centrum antropologicznej treści stanowi poznający podmiot, jednak metodologicznie Kant różni się od Kartezjusza. Przyjmując myślące Ja, Kant nie twierdzi, jak jego poprzednik, że wszystko, co myśli, istnieje. Mówiąc „Ja myślę” Kant nie twierdzi, że Ja w tej tezie jest tożsame z empirycznym ja, ono raczej jest czysto intelektualne, ponieważ przynależy myśleniu w ogóle⁵⁶. W krytycznym podejściu do kartezjańskiej koncepcji podmiotu Kant dokonuje jego transcendentalnej przemiany, transformacji w dyskurs transcendentalny. Podmiot dla Kanta nie stanowi już obrazu człowieka, jakim był dla Kartezjusza, a jest przeniesiony do transcendentalnego dyskursu, by móc uczestniczyć w filozofii krytycznej. Różnica między podmiotem u Kanta i Kartezjusza nie dotyczy jego cech, ale przede wszystkim jego miejsca i roli w filozofii. Podmiot zachowuje nadal swoje wcześniejsze nazwy (Ja, dusza – „Ja, jako myślący, jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i nazywam się duszą”⁵⁷), nadal jest substancją („Dusza jest substancją”⁵⁸, „... Ja myślące, dusza jest prosta”⁵⁹). Natomiast nowe właściwości, jakie podmiot posiada, to: dzieli się on na (empiryczne) zjawisko i (inteligibilną) rzecz w sobie⁶⁰. Za pośrednictwem podmiotu, myślącego i poznającego „agenta”, określone zostają i wprowadzane w analizę kognitywnego aktu wszystkie pojęcia i kategorie tej analizy.

„Rozum ludzki jest w swej naturze architektoniczny, tzn. traktuje wszelkie poznanie jako należące do pewnego możliwego systemu”⁶¹, tym samym domaga się pewnej nie empirycznej jedności rozumowej. Podmiot jest dla Kanta środkiem, przez który wprowadzone zostają kategorie, które w architektoniczności rozumu do podmiotu się nie odnoszą. W relacji z nim są jedynie przez niego przyniesione, a owo formalne pochodzenie, wspólne dla wszystkich kategorii, w ogóle nie jest istotne dla wszystkich rzeczywistych i bardzo ważnych funkcji, jakie one odgrywają w poznaniu. Inaczej

⁵⁵ Por. S.S. Chorużyj, *Nieotmiemimij antropokontur. Kantowy antropotopiki*, [w:] *Woprosy Filosofii*, nr 2/2005.

⁵⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu t. II*, tłum. Roman Ingarden, PWN, Kraków 1957, s. 53, 54, 58 (cały rozdział „O paralogizmach czystego rozumu”).

⁵⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu t. II*, tłum. Roman Ingarden, PWN, Kraków 1957, s. 52.

⁵⁸ Tamże, s. 60 – 61.

⁵⁹ Tamże, s. 70.

⁶⁰ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu t. II*, tłum. Roman Ingarden, PWN, Kraków 1957, s. 138 – 141.

⁶¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu t. II*, tłum. Roman Ingarden, PWN, Kraków 1957, s. 216.

mówiąc, kantowska konstytucja czystego poznania to analiza samowystarczalnego „stowarzyszenia” kategorii. Oznacza to, że w kantowskiej konstytucji poznania dokonuje się deprecjacja znaczenia podmiotu. Przystaje on zajmować miejsce konstytuującej zasady, nie jest twórczą zasadą dyskursu filozofii transcendentalnej. Dla opisania tej jego roli Kant znajduje inne określenie: „... pojęcie lub, jeżeli kto woli sąd: „Myślę” ... jest motorem wszelkich pojęć w ogóle, a więc i transcendentalnych, ... Zdanie: „Myślę” zawiera formę każdego sądu intelektualnego i towarzyszy wszelkim kategoriom jako ich motor”⁶². Kant z myśli wyprowadza kategorie, które stanowią podstawę czystego poznania; myśl (podmiot) wyprowadza kategorie, które mogą dokonywać jednoczenia poznania, przy czym sama myśl (podmiot) pełni jedynie instrumentalną funkcję. Kant ukazuje także mechanizm funkcji „transportowania” pojęć przez podmiot pisząc, że w twierdzeniu „Myślę” wypowiedziane jest spostrzeżenie samego siebie, a „owo wewnętrzne spostrzeżenie nie jest bowiem niczym innym jak tylko samą apercepcją transcendentalną: „Myślę”, umożliwiającą nawet wszystkie pojęcia transcendentalne, w których się mówi: Myślę o substancji, przyczynie, itd.”⁶³.

W filozofii transcendentalnej zmienia się konstytucja poznania, która z ukierunkowanej na podmiot, jako centrum organizacji poznania (u Kartezjusza), przechodzi w formę systematyzacji samowystarczalnego „stowarzyszenia” kategorii, transcendentalnych predykatów. Uzasadnienie tej przemiany struktury u Kanta pozostawia wrażenie, że za nią znajdują się przedmiotowe argumenty, jak również wszystkie subiektywne motywy. Ta przemiana prowadzi także do antropologicznych zmian. Już organizując filozofię wokół rozumu, który nie ma zbyt wiele wspólnego z człowiekiem, Kant wyraża antyantropologiczność swojej filozofii. Natomiast, gdy rola podmiotu jest przesunięta na dalszy plan, to filozofia Kanta przemienia się w dyskurs, który organizuje się bez podmiotu, bez jednej określonej figury. U Kanta dokonuje się więc ostateczny krok ku deantropologizacji filozofii.

Chorujący nie zatrzymuje się jednak na powyższym stwierdzeniu, a stara się udowodnić i ukazać stopień odczłowieczenia filozofii przez Kanta, to, w jaki sposób dokonało się usunięcie człowieka z tematyki filozoficznej w filozofii transcendentalnej. Rozszczępienie człowieka nie osiągnęło u Kanta granic możliwości, bowiem człowiek ciągle funkcjonuje, choć w bliżej niesprecyzowany sposób. Owo rozszczępienie polega na odłączeniu podmiotu od procesu poznania, co uniemożliwia w dużej mierze

⁶² Tamże, s. 52, 57.

⁶³ Tamże, s. 53.

prowadzenie dyskursu o nim. Nie można nawet mówić o podmiocie przez jego działania, ponieważ w filozofii transcendentalnej mamy do czynienia nie z samymi działaniami, a jedynie z ich odbiciami, ich różnorodnymi projekcjami (działania transcendentalnej analizy lub dialektyki, paralogizmy, antynomie czy ideały). Stworzyć z takich odzwierciedleń obraz działającego podmiotu jest niemożliwe, a tym bardziej niemożliwe jest stworzenie koncepcji człowieka. Chorużyj precyzując powyższy wniosek stwierdza, że odpowiedź na pytanie: „kim jest człowiek?” jest w filozofii transcendentalnej rzeczą niemożliwą.

W analizie poglądów Kanta nie należy zatrzymywać się jednak wyłącznie na „Krytyce czystego rozumu”, ponieważ obecność podmiotu w filozofii Kanta nie ogranicza się jedynie do jego swoistej *obecności w nieobecności*. Ukazana w „Krytyce czystego rozumu” perspektywa stanowi sedno myśli Kanta, z którego wyłaniają się wszystkie pozostałe działy jego filozofii. Tym samym odkryte w niej antropologiczne treści należy uważać za główną część antropologii Kanta. Nie należy przy tym zapominać, że ta właśnie część stanowi cechę charakterystyczną klasycznej europejskiej koncepcji człowieka, jaką nadał jej Kant. Można oczywiście zauważyć, że w innych działach filozofa z Królewca, przede wszystkim w etyce, człowiek występuje bardziej jawnie, nieskrycie. W „Krytyce praktycznego rozumu” filozof z Królewca konstytuuje człowieka z nieco innej strony. Ugruntowując w swej filozofii sferę moralną Kant porusza także problem religijności, istnienia Boga i nieśmiertelności duszy. Problemy te stanowią sferę działań podmiotu, która przez filozofa zostaje włączona do praktycznej filozofii. Najpierw Kant uzasadnia, z argumentu praktycznej konieczności, że wolność, obowiązek, prawo moralne są obiektywną rzeczywistością, a uzasadniającym dla tego jest fakt, że dla sfery moralnej, o czym każdy człowiek powinien się przekonać, pierwszą zasadą jest „praktyczna ontologia” – religia. Dalej idąc Kant wprowadza pojęcia dobra wyższego, Boga, które mają mu pomóc w ukonstytuowaniu sfery moralnej. Ważnym dla Chorużyja wydaje się być fakt, że Kant opisując rolę religii w sferze praktycznej odrzuca w zupełności doświadczenia mistyczne i doświadczenie religijne w ogóle. Kant podkreśla, że dla spekulatywnego rozumu religijne pojęcia i idee choć „teoretycznie problematyczne”, to pozostają zawsze jedynie jako „transcendentne i regulatywne” i nie wnoszą nic w dziele poszerzenia poznania. Doświadczenie religijne jest uprawnione jedynie jako uzasadnienie dla etyki. Choć człowiek w sferze praktycznej staje się u Kanta bardziej integralnym i widzialnym, to jednak do pełni człowieka jeszcze mu daleko. Etyka Kanta przysłania religię, redukując ją do

wypełnienia uzasadniającej ją funkcji, z kolei etyczny podmiot w całości przysłania podmiot religijny, a pojęcie Boga staje się pojęciem czysto moralnym. Bóg dla Kanta jest niezbędny jako gwarant prawa moralnego, a religia w granicach rozumu przyjmuje formę służalczą w stosunku do etyki. Religijność, stanowiąca jedną ze sfer działań człowieka, nie jest przez Kanta uwzględniana w odrębnym dyskursie antropologicznym, a jedynie w dyskursie etycznym. Stawiając religię w służbie własnemu celowi, moralny podmiot podnosi swoją wartość i znaczenie, a poza tym ustala się prymat dyskursu etycznego w systemie wartości. Kant głosi, że „prawo moralne jest święte”⁶⁴, a człowiek, który żyje zgodnie z tym prawem posiada pełną godność, co świadczy o tym, że istnieje moralna wartość osobowości, a nie tylko wartość działań człowieka. Religijne uzasadnienie etyki okazuje się u Kanta uzasadnieniem humanistycznego dyskursu o wartości i godności człowieka.

Charakteryzując filozoficzny model europejskiego człowieka Choruzżyj wyróżnia pięć głównych cech, które składają się na klasyczny obraz człowieka w europejskiej myśli. Tymi cechami są: indywidualność, dualistyczność, substancjalność, epistemologiczność⁶⁵ i sekularyzacja. Opisują one los filozofii człowieka przed Kantem. By umieścić antropologiczną myśl Kanta w nurcie wcześniejszej europejskiej antropologii filozoficznej, rosyjski filozof dokonuje analizy powyższych cech w filozofii transcendentalnej. Interesuje go to, czy w filozofii krytycznej dokonuje się rozwój tych cech, czy Kant zmienia ich znaczenie w swej myśli i czy następuje zmiana w przedstawianiu problematyki człowieka? Należy pamiętać, że Kant kończąc swoją krytyczną filozofię pisze dzieło antropologiczne: „Antropologia w ujęciu pragmatycznym”, którym potwierdza, że w jego filozofii problematyka człowieka zajmuje znaczące miejsce. U Kanta nauka o człowieku osiągnęła ściśle sprecyzowanie. O ile wcześniej można było mówić o pewnym filozoficznym modelu człowieka, to u Kanta mamy do czynienia z pełną antropologią (oczywiście w specyficznym, wyżej ukazanym, ujęciu).

Kartezjańska „rzecz myśląca”, podmiot, został przyjęty przez Kanta, choć nie funkcjonuje u niego na pierwszym planie. W myśli Kanta podmiot nie stanowi jedyne określenia człowieka, jak również nie istnieje dychotomia między rzeczą myślącą a rzeczą rozciąglą. Podmiot dla Kanta staje się granicą indywidualności, w jego

⁶⁴ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Benedykt Bornstein, Wyd. De Agostini, Warszawa 2004, s. 218.

⁶⁵ W tekście używa on słowa gnoseologiczność, co jest charakterystyczne dla filozofów rosyjskich.

antropologii pojęcia „podmiot” i „indywiduum” stanowią jedność. W jego myśli kartezjańska dychotomia zanika, ale na jej miejsce pojawia się inna dychotomia, która odpowiada perspektywie czystego poznania. Ta nowa dychotomia pojawia się między sferą doświadczenia empirycznego a sferą czystego rozumu, między tym, co dostępne dla zmysłowej sfery podmiotu a tym, co dostępne dla czystego rozumu podmiotu. Dychotomia Kanta odgrywa znaczącą rolę nie w antropologii, a w procesie czystego poznania. Kartezjusz swą dychotomię odniósł bezpośrednio do człowieka, natomiast Kant odnosi ją jedynie do uzasadnienia czystego poznania.

Antropologia Kanta niesie piętno wcześniejszej europejskiej myśli; choć filozof starał się zbudować nową wizję, to jednak elementy wcześniejszego rozwoju myśli antropologicznej u niego pozostają. Filozofia Kanta ma charakter substancjalny, więc substancji z podmiotem jest sama przez się zrozumiała, ponieważ „substancja, tj. coś, co może istnieć tylko jako podmiot, lecz nigdy jako sama cecha”⁶⁶. Tworząc transcendentalną wspólnotę kategorii, Kant pojęciu substancji także nadaje transcendentalny charakter. Epistemologiczność myśli Kanta odróżnia się od kartezjańskiej, prowadzi do opracowania nowej metody, dzięki której możliwa będzie nowa filozofia. Rozwijając teorię poznania, Kantowi nie chodziło jedynie o wywyższenie roli poznania, ponieważ wyższą wartość przyznał słuzeniu prawu moralnemu. I mimo tego założenia myśl Kanta ciągle pozostaje zsekularyzowaną. Stosunek człowieka do Boga nie został odrzucony, ale nie odgrywa znaczącej roli w samorealizacji człowieka. Sfera religii, co wyżej było już powiedziane, jest uzasadnieniem dla etyki, i nie staje się charakterystycznym pojęciem dla antropologii Kanta. Owa sekularyzacja antropologii nie jest, jakby się wydawało, jedynie procesem historycznym, a jest ukonkretyzowaniem świadomości religijnej zachodniego, postreformacyjnego człowieka. Chorużyj uważa, że istotę religii stanowi realizacja stosunku człowieka wobec Innego, bądź wobec granicy własnego bytu⁶⁷, a centrum tego stosunku stanowi „meta–antropologiczne przekroczenie – transcendowanie”⁶⁸. Odmienna natura celu, *telosu* tej strategii sprawia, że nie może być ona podporządkowana żadnej innej, ponieważ, jeżeli *telos* ma inną naturę, to nic, poza podporządkowaną mu strategią, nie doprowadzi do osiągnięcia tego celu. U Kanta stosunek człowieka do Boga traci charakter osobowego kontaktu. Jeżeli podporządkuje

⁶⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu t. I*, tłum. Roman Ingarden, PWN, Kraków 1957, s. 257.

⁶⁷ Chorużyj nazywa ową granicę: „ontologiczną, antropologiczną granicą”.

⁶⁸ S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 94.

się religię jakimkolwiek innemu celowi (co ma miejsce u Kanta, ponieważ religia służy etyce), to niemożliwe stanie się osiągnięcie owego trans-celu, jaki religia stawia przed człowiekiem. Oczywiście podporządkowanie może dokonać się z zachowaniem wszystkich innych cech religii, ale wtedy religia stanie się pozbawiona swego sedna, centrum. Tym samym sekularyzacja dotyka antropologii, ponieważ jeżeli religia pozbawiona zostanie cechy transcendowania, to utraci także cechę antropologiczną. Można wtedy mówić o sekularyzacji antropologii, co powoduje, że z antropologicznego doświadczenia usunięta zostanie strategia wychodzenia ku Innemu, a tym samym stosunek człowieka z granicą swego bytu (fundamentalny dla Chorużyja). U Kanta dokonuje się więc antropologiczna sekularyzacja, wyeliminowana zostaje relacja człowieka ze swoją granicą. Dla niego pełna realizacja wolnej woli i moralności jest konieczna dla rozumnej i skończonej istoty, by uczestniczyła ona w nieskończonym procesie moralnego doskonalenia się⁶⁹. Nadanie większej roli podmiotowi moralnemu i sferze etycznej sprawia, że w filozofii praktycznej większą rolę przyznaje się samorealizacji człowieka. Te dwie cechy rozdzielają jedność podmiotu, ukazują go w innych perspektywach, za sprawą czego następuje pełna dekompozycja podmiotu, co oddala transcendentalną filozofię od antropomorficznego obrazu człowieka i świadczy o jej antyantropologicznym charakterze.

W antropologii Kanta nieobecne są także egzystencjalne aspekty człowieka oraz sfera intersubiektywnych zjawisk antropologicznych. Podobnie rzecz się ma z dyskursem o ciele, który prawie nie funkcjonuje w filozofii Kanta. Można stwierdzić, że obraz człowieka, jaki ukazuje Kant jest adekwatny do mentalności ludzi jego czasów. Antropologia, etyka, filozofia polityki służyły stworzeniu i wzmocnieniu fundamentów, wspólnotowych i osobistych, całego ówczesnego świata. Kantowska myśl dawała metafizyczną, moralną, a nawet religijną podstawę dla sformułowania i wychowania indywidualnej jednostki. Kant w swej filozofii jest zgodny z duchem swojej epoki, w jego antropologii „burżuazyjne indywiduum”, jak nazywa Chorużyj człowieka doby oświecenia, zostało zabezpieczone i usprawiedliwione. Europejski człowiek epoki Kanta odkrywał w jego myśli samego siebie, odnajdywał w nim swoją europejską samoświadomość.

Nie należy zapominać, że transcendentalna metoda filozoficzna pozbawiła model człowieka sfery aktywnej i energicznej oraz wszelkich ku niej przesłanek. Z tego

⁶⁹ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Benedykt Bornstein, Wyd. De Agostini, Warszawa 2004, s. 211.

powodu Chorużyj nie nazywa już tej koncepcji modelem człowieka, albowiem obraz człowieka w pełni swych przejawów, w całości, stał się tu niedostępny. Chorużyj przez całą analizę europejskiej myśli o człowieku starał się konfrontować klasyczną wizję człowieka z wizją człowieka w pełni jego przejawów, z wizją „pełni i bogactwa ludzkiej osobowości”⁷⁰. Uważa on, że obraz człowieka, który nie zna pełni swoich oddziaływań, swych konturów, okazuje się hermetycznie zamknięty, niedoskonały, a ta niedoskonałość ma praktyczne odzwierciedlenie. Jedynie pojęcie człowieka w jego pełni może pomóc w ukazaniu nowego modelu antropologicznego. W przeciwnym razie człowiek ciągle będzie pozostawał sobie nieznanym, nie będzie wiedział, czego może i czego nie może od siebie oczekiwać, do czego jest zdolny, a do czego nie. Tym samym człowiek pozostaje ciągle w dezorientacji, pozostaje bezbronny wobec siebie. Jeśli człowiek nie zacznie zajmować się horyzontem swojego bytu, to ów horyzont zacznie „zajmować się” nim. Jeżeli świadomość odrzuca istnienie tego horyzontu, w którym człowiek urzeczywistnia swój byt, to tym samym otwiera możliwość, daje wolną drogę dla pojawienia się i działania nieświadomości (Chorużyj uważa, że psychoanaliza Freuda wniosła znaczącą treść do antropologii⁷¹). Można się pokusić o stwierdzenie, że ostatecznym dopełnieniem deklaracji o „nieograniczoności” człowieka i jego rozumu jest „głupota”. Chorużyj zauważa, że kantowski model funkcjonował w kulturze i stał się europejskim antropologicznym modelem, który oddziaływał na całą epokę⁷².

Transcendentalna filozofia Kanta stała się fundamentem rozwoju myśli w Niemczech. Następujący bezpośrednio po Kancie okres klasycznego idealizmu niemieckiego był twórczą kontynuacją zapoczątkowanej przez filozofa z Królewca metody uprawiania filozofii. Fichte, Schelling i Hegel, jako kontynuatorzy Kanta, rozwinęli filozofię, w której problematyka (integralnego) człowieka nie była podejmowana. Fichteańskie JA stało się nosicielem wszelkich antropologicznych cech, ale w żadnym wypadku nie stało się człowiekiem. W okresie idealizmu niemieckiego człowiek coraz bardziej zanikał, każdy następny filozof dokładał swoją część do odczłowieczenia dyskursu filozoficznego. O ile pokorny temperament Kanta ochronił

⁷⁰ S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 100.

⁷¹ Por. S.S. Chorużyj, *Człowiek: suszczaje, trojako razmykajuszczaje siebia*, ISA, Moskwa, s. 14-15.

⁷² Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 100.

go od całkowitej deantropologizacji człowieka, o tyle jego następcy dokończyli (niekoniecznie celowo) rozpoczęte przez niego dzieło. Ten etap w historii filozofii europejskiej okazał się dla człowieka nie tyle nieprzychylny, ile szkodliwy. Niemożliwa staje się odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek?”, ponieważ pojęcie „człowiek” w idealizmie niemieckim nie niesie ze sobą prawie żadnej treści. Nie chciałbym bynajmniej głosić tezy o całkowitej nieobecności problematyki antropologicznej u myślicieli tego okresu, ponieważ tak nie jest. Uważam jednak, że treść antropologiczna, dotycząca integralnego człowieka, jest tam bardzo uboga. Człowiek jest sprowadzony nie tylko do czystego rozumu, jak to miało miejsce u Kanta, ale do podmiotowo – przedmiotowego JA (u Fichte), które poznaje wszystko i jednocześnie jest poznawane przez siebie. W nim jako w poznającym podmiocie wszystko się znajduje, ale i wszystko od niego zależy. Tematyka antropologiczna była podejmowana, ale nie został z niej wyprowadzony obraz człowieka. Człowiek ciągle jest skryty, czy nawet nieobecny, choć nieustannie ma stać się centrum filozofii. Można to nazwać obecnością w nieobecności, co charakteryzuje myśl idealizmu niemieckiego. W każdym systemie tego okresu człowiek jako pełnowartościowy przedmiot filozoficzny jest nieobecny, choć w każdym z nich na inny sposób. Spekulatywna metoda uprawiania filozofii niesie za sobą izolację człowieka w swej pełni i redukowanie go do czegoś, co można nazwać centrum człowieka (JA, rozum, dusza, duch). Owa redukcja przeprowadza jednocześnie deantropologizację człowieka jako przedmiotu filozoficznego. I choć tematyka człowieka nie zostaje usunięta z filozofii, to jej antyantropologiczność stawała się coraz mocniejszą cechą przekształcającą antropologię w antyantropologię, która w niemieckiej filozofii XIX-go wieku górowała nad tą pierwszą. Rozwój filozofii po Kancie i idealizmie niemieckim nie mógł już dokonywać się w duchu klasycznym, ponieważ w klasycznym dyskursie Niemcy nie pozostawili miejsca dla zorientowanej na antropologię myśli. W klasycznym idealizmie niemieckim, można powiedzieć, została zasygnalizowana droga rozwoju europejskiej filozofii: u Kanta – jako śmierć Boga (w redukcji religii do etyki), a u Hegla – jako śmierć człowieka (w jego przekształceniu w produkt Ducha)⁷³. Myśl Kanta i jego następców rzutowała na całą epokę, będąc przyczyną pogłębiania się kryzysu klasycznego modelu człowieka i upadku myśli o człowieku. Chorużyj stwierdza, że odrzucenie problematyki człowieka sprawiło, iż filozofia przestała się zajmować bytem jako takim, a szansa wyjścia z

⁷³ Por. S.S. Chorużyj, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006, s. 132.

owego kryzysu nie była możliwa w nurcie klasycznej filozofii, a jedynie poza nim⁷⁴.
Możliwość przezwyciężenia kryzysu zaistniała w postaci protestu antropologicznego, którego podjął się Kierkegaard. Niemal w tym samym czasie, co Hegel pojawił się więc myśliciel, który wyprzedził wszystkich następnych, podejmując próbę uprawiania filozofii ukierunkowanej na problematykę antropologiczną. Późniejsze argumenty krytykujące myśl klasyczną można odnaleźć już u niego. Myśl o porzuceniu spekulatywnej filozofii dojrzewała jednak powoli, wypracowanie nowego systemu pojęć, niezbędnego do dyskusji z klasyczną metodą, trwało do końca XIX-go wieku. Wtedy spekulatywna metafizyka wraz z jej antyantropologią stała się obiektem systematycznej krytyki i pojawiły się próby przezwyciężenia takiego rodzaju filozofii.

⁷⁴ Tamże.

Rozdział II

Antropologia hezychazmu

II. 1. Antropologiczny zwrot w filozofii europejskiej

W pierwszej części pracy starałem się ukazać los człowieka w klasycznej filozofii europejskiej, czego krytyka stała się dla Chorużyja podstawą w formułowaniu nowej koncepcji antropologicznej. Brak i niemożliwość całościowego ujęcia problematyki człowieka w myśli klasycznej spowodowały, że filozofia potrzebowała innej, nieklasycznej metody uprawiania filozofii, co sygnalizuje choćby Heidegger w swoich wykładach⁷⁵. Poruszanie się w granicach języka klasycznej filozofii uniemożliwiało integralne ujęcie człowieka. Potrzeba nowego języka filozoficznego spowodowała pojawienie się nowego nurtu, który początkowo zajmował marginalną pozycję w filozofii europejskiej, by z czasem zająć miejsce klasycznej filozofii. Za początek tego nowego nurtu można uznać myśl prekursora egzystencjalizmu Kierkegaarda, który rozpoczyna „bunt” wobec filozofii bez człowieka. Jego zainteresowanie człowiekiem i chęć przywrócenia go do dyskursu filozoficznego dokonuje się w okresie rozwoju klasycznego idealizmu niemieckiego. Kierkegaard, podobnie jak Pascal, jest głosem sprzeciwu wobec wiodącego w jego epoce nurtu. Stara się ukazać i uprawiać filozofię w innym kontekście niż niemieccy myśliciele. Człowiek, wraz ze swoimi wewnętrznymi rozterkami, staje się punktem odniesienia filozofii Duńczyka. Według niego, przed filozofią postawione jest ważniejsze zadanie niż racjonalizowanie poznania, ważniejszą funkcją filozofii jest odegranie roli w życiu człowieka niż rozwijanie analitycznego nurtu. Jej zadanie posiada kulturotwórczą rolę, filozofia bez człowieka staje się pułapką, w którą wpada wyalienowany rozum ludzki. Pytanie o sens życia stało się głównym zagadnieniem interesującym egzystencjalistów, miejsce człowieka w świecie oraz pytanie o teodyceę stały się nieodłącznym problemem stawianym przed filozofią. Kierkegaard zaczął posługiwać się nowym językiem, pozostawił z boku, jakże modne w jego czasach, pytanie o rolę rozumu ludzkiego, o abstrakcyjne JA czy o obiektywnego Ducha. Buntując się wobec

⁷⁵ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, ALETHEIA, Warszawa 1999, s. 80.

klasycznej filozofii otwiera tym samym nową drogę dla nieklasycznej myśli, która będzie w stanie przywrócić człowieka dla filozofii. Tę samą metodę, choć w bardziej skrajny sposób, obrał Nietzsche. W jego dziełach antropologiczny bunt przybiera możliwie największy rozmiar. Charakteryzuje go niechęć do klasycznej filozofii, niezadowolenie przeciętniactwem, a minimalizowanie roli człowieka w świecie stało się dla niego czymś nieznośnym. Hodowla nadczłowieka, którą głosił, miała na celu wyprodukować jednostkę silną, będącą w pełni człowiekiem, pozbawioną niedoskonałości i uchybień. Człowiek Kanta był pozbawiony woli mocy, nie był w stanie działać z głoszoną przez Nietzschego siłą, nie był w stanie osiągać granic swego istnienia. Nie był nośnikiem siły destrukcyjnej, jak również wielkiej siły twórczej. Funkcjonalne rozdzielenie rozumu praktycznego i rozumu teoretycznego oraz podkreślenie roli etyki u Kanta, stało się dla Nietzschego powodem wręcz wyśmiania filozofa z Królewca⁷⁶. Podział na poznający rozum i jego aktywność jest według niego zbędnym nadużyciem, bo przecież działający podmiot jest tożsamy ze swoim działaniem. W abstrakcyjnej filozofii klasycznej wyraża się wrogość wobec życia; pozbawienie człowieka emocji oraz namiętności jest dla Nietzschego poniżeniem człowieka. Klasyczna wizja poznającego podmiotu jako czystego, bezwolnego i beczasowego jest оголоceniem człowieka z jego człowieczeństwa. Wykluczenie woli, chcenia, uczuć z dyskursu o człowieku Nietzsche nazywa „kastrowaniem intelektu”⁷⁷. W myśli Nietzschego powraca to, co ludzkie, znaczącą rolę odgrywają uczucia, pragnienia determinują człowieka ku działaniu, do którego jest powołany. Zauważamy, że wraz z pojawieniem się nowych dzieł, człowiek stopniowo przywracany był filozofii; od tego momentu rozpoczyna się nieklasyczna filozofia człowieka, która dopiero w wieku XX-tym stanie się wiodącym nurtem filozofii europejskiej.

Podobne zainteresowanie człowiekiem ma miejsce po drugiej stronie kontynentu, gdzie filozofia przeżywa swój złoty („srebrny”) wiek. Filozofia rosyjska swój rozwój zawdzięcza dwóm czynnikom. Pierwszym jest wpływ idealizmu niemieckiego na pisarzy rosyjskich XIX-go wieku, zaś drugim odrodzenie życia religijnego w Rosji, związane z działalnością Paisjusza Wieliczkowskiego, Serafima z Sarowa oraz starców z pustelni w Optino. Wpływ zachodnioeuropejskiej filozofii na myśl rosyjską spowodował ukierunkowanie jej w tym samym kierunku, w jakim filozofia rozwijała się na Zachodzie. Dzięki temu filozofia rosyjska stała się filozofią

⁷⁶ Por. F. Nietzsche, *Antychryst*, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 12-13.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności [III, 12]*, Gdańsk 2000, s. 59.

europijską, aczkolwiek zachowującą swoisty charakter. Rola Schellinga i Hegla (jak również mistyków niemieckich) stała się znaczącą dla rozwoju myśli rosyjskiej. Z uwagi na to, że ich filozofie, jako zwieńczenie neoplatonizmu europejskiego, odegrały rolę fundamentalną dla kształtującej się myśli rosyjskiej, filozofia Rosjan stała się przesiąknięta neoplatonizmem oraz różnymi religijnymi ideami chrześcijańskiego Wschodu. Zdaniem Chorużyja w okresie renesansu religijno-filozoficznego w Rosji nie dokonało się zbyt wiele dla przywrócenia człowiekowi filozofii⁷⁸. Neoplatoński język, jakim posługiwała się nawet religijna myśl tego okresu, uniemożliwił przełamanie dualizmu, panującego w filozofii zachodniej. Wydaje się to naturalnym biegiem rzeczy, ponieważ jeżeli filozofia idealizmu niemieckiego miała wielki wpływ na filozofię Srebrnego Wieku, to ta ostatnia musiała oczywiście przejąć metodę filozoficzną, jaką posługiwała się jej poprzedniczka. Filozofia Srebrnego Wieku nie była jednak kopiowaniem idei niemieckich myślicieli, a była żywym, twórczym i przy tym oryginalnym etapem rozwoju myśli europejskiej. Filozofia rosyjska tego okresu zsyntetyzowała specyfikę kulturową Wschodu z myśleniem filozoficznym Zachodu. Dlatego przy rozważaniach nad myślą rosyjską nie należy zapominać o twórczym wpływie idei religijnych, związanych z prawosławną duchowością i odradzającym się w tym samym czasie nurtem hezychastycznym. Wydaje mi się, że niedocenianie obydwu tych czynników, jako mających realny wpływ na rozwój filozofii Srebrnego Wieku, prowadzi do tendencyjnego zubożenia treści tej filozofii. O ile niepodważalny jest wpływ filozofii niemieckiej (zachodniej) na pisarzy rosyjskich tego okresu, to tyleż niepodważalny jest również wpływ hezychastycznych, charyzmatycznych mnichów z pustelni w Optino. Myśl rosyjska korzystała w tym czasie z obydwu nurtów, co umożliwiło jej rozwijanie się na różnych płaszczyznach, nie tylko czysto racjonalnej, ale także mistycznej. Srebrny Wiek rozpoczął ważny etap w filozofii rosyjskiej, ponieważ filozofia ta rozpoczęła rozwój w różnych kierunkach. Pojawiły się kierunki analityczne, jak również metafizyczne, a wśród nich neoplatońskie, jak również ortodoksyjnie chrześcijańskie. Problematyka antropologiczna nie została na tym etapie rozwinięta, bowiem filozofia nie zdążyła wypracować nowej metody, w której człowiek stałby się fundamentalnym zagadnieniem dla filozofii. Jednak w całym ogromie idei, jakie pojawiały się w tym czasie, rozpoczął się także proces, który, zdaniem Chorużyja⁷⁹, z czasem, w następnym stuleciu, przywróci człowiekowi filozofii. Z mnóstwa

⁷⁸ Por. S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 115.

⁷⁹ Por. S.S. Chorużyj, *Russkaja mysl i poiski obnowlenija jewropejskoj filozofii*, ISA, Moskwa 2007.

nurtów, jakie pojawiły się w okresie Srebrnego Wieku Chorużyj akcentuje nurt neopatrystyyczny, który jego zdaniem, bezpośrednio czerpiąc z tradycji hezychastycznej, niesie z sobą wartość antropologiczną, której filozofia zachodnioeuropejska nie posiadała od początków średniowiecza. Już w czasie patrystyki cielesność stanowiła problem dla teologów i filozofów chrześcijańskich na Zachodzie, co nie mało miejsca na Wschodzie. Chorużyj słusznie zauważa, że tradycja patrystyczna, a szczególnie ascetyczna, chrześcijaństwa wschodniego odkrywa przed filozofią drogę ku przekroczeniu dualizmu powstałego na skutek wyalienowania człowieka z filozofii. Treść hezychastycznej nauki o człowieku umożliwia inne podejście wobec problematyki antropologicznej niż to miało miejsce na Zachodzie. Kryzys antropologiczny, który zaczął nawet na Zachodzie doskwierać filozofom (wspomniani już Kierkegaard i Nietzsche), jest możliwy do pokonania jedynie wtedy, gdy powróci się do nauki o człowieku, w której jako całościowy, psychosomatyczny byt, człowiek stanie się punktem wyjścia dla analizy działalności rozumu, woli i innych targających nim sił (namiętności, uczuć). Dlatego przywrócenie takiego dyskursu filozoficznego skłania do powrotu ku religijnemu filozofowaniu, czego dokonuje Chorużyj, bowiem dotychczasowa metoda, klasyczna metoda filozoficzna okazała się tu niekorzystna. Istnieje możliwość stworzenia zupełnie nowej metody filozofowania o człowieku, na co w XIX-tym wieku było jeszcze za wcześnie, bądź przywrócenia starej, ale sprawdzonej metody, która, z uwagi na zawirowania historyczne, nie zdążyła się upowszechnić i zrealizować leżących u jej podstaw kwestii antropologicznych.

Filozofowie rosyjscy zdawali się upominać o człowieka; uprawiana przez nich filozofia nie nosiła piętna antyantropologiczności, była raczej próbą pogodzenia filozofii klasycznej z tradycją religijną, a tym samym z rolą człowieka w świecie. Wpływ hezychazmu przejawiał się nie tyle w metodzie filozofowania, choć późniejszy nurt neopatrystyyczny doświadczenie mistyczne obierze za fundament dla filozofowania, ile w myśleniu religijnym filozofów rosyjskich. Filozofia rosyjska jest wyraźnie religijna, nawet najbardziej liberalni myśliciele, chcący abstrahować od kwestii metafizycznych, piszą w sposób religijny. Bierdiajew, choć odległy od Kościoła, staje się głóścicielem swojej prawdy, a zarazem prawdy religijnej. Pisząc o człowieku odkrywa w nim te same cechy, o których pisali chrześcijańscy asceci, co zauważalne jest w licznych odniesieniach do tradycji patrystycznej. Z tego powodu filozofii rosyjskiej nie można oderwać od nurtu hezychastycznego, który, jeżeli nie w bezpośredni, to w pośredni sposób odzwierciedla się w twórczości myślicieli rosyjskich.

II. 2. „Odkrycie” hezychastycznej koncepcji człowieka i tekstów św. Grzegorza Palamasa

Tradycja monastyczna na Rusi zaczęła się rozwijać wraz z pojawianiem się chrześcijaństwa. Wieki XIV i XV odkryły nową jakość życia monastycznego, gdy na ziemi słowiańskie za sprawą Grzegorza z Synaju⁸⁰, przyniesiona została tradycja hezychastyczna. Rozwój hezychazmu na ziemiach ruskich był związany między innymi z działalnością Sergiusza z Radoneża i Nila Sorskiego, którzy rozpowszechnili monastyczną tradycję Góry Atos w monasterach ruskich. Chęć przeniesienia tradycji atoskiej na grunt ruski, organizowanie wspólnot na wzór Świętej Góry, oraz cała bizantyńska praktyka życia religijnego mnichów, niestety nie stały się fundamentem życia monasterskiego w powstającym Państwie Moskiewskim. Reorganizacja klasztorów spowodowała nieuchronne odejście od pierwowzorów atoskich. Tradycja, która stała się przyczyną duchowego rozwoju Rusi w XV w., została zapomniana, a co z tym się wiąże, nieznaną stała się także cała intelektualno–duchowa wartość hezychazmu. Odejście od tej tradycji spowodowało zubożenie życia religijnego, jak również uniemożliwiło rozwój hezychazmu i jego recepcję wśród środowisk pozamonasterskich. Niejasne stało się przesłanie intelektualne hezychazmu, ponieważ teksty Palamasa nie były jeszcze znane na Rusi. Praktyki duchowe Góry Atos, jakie przeszły na teren Rusi, dotyczyły jedynie życia kontemplacyjnego, metod modlitewnych, walki z namiętnościami oraz panowania nad umysłem. Nieznajomość tekstów Palamasa powodowała zamknięcie się myśli w murach monasterskich, co trwało do XVIII w. Zawirowania polityczne w Bizancjum (najazd Turków i upadek Cesarstwa) i na Rusi (tworzenie się Państwa Moskiewskiego i uzależnianie klasztorów od władzy) uniemożliwiły pełen rozwój myśli palamickiej na Wschodzie. Wyeksponowany został jedynie fragment nauki św. Grzegorza dotyczący praktyk duchowych, opanowywania wszelkich sił targających ciałem i duszą człowieka i

⁸⁰ Grzegorz z Synaju – mnich prawosławny, hezychasta, dzięki któremu kraje słowiańskie zostały zapoznane z XIII – sto wieczną tradycją hezychazmu. Pochodził z Azji Mniejszej, zaś przydomek swój zawdzięcza długiemu pobytowi w monasterze św. Katarzyny na Górze Synaj. Była tam ciągle żywa tradycja Jana Klimaka, dzięki czemu zapoznał się z tradycją ascetyczną i praktykami duchowymi, które w przyszłości kontynuował na Krecie i na Górze Athos. Wokół niego powstało zgromadzenie mnichów, którzy praktykowali „strzeżenie umysłu” i „czystą modlitwę”. Zmuszony, przez ciągle najazdy tureckie, do opuszczenia Athos, udał się do Tracji, skąd jego nauka zaczęła się rozprzestrzeniać do Bułgarii i na pozostałe kraje słowiańskie. Jego uczeń, Cyprian metropolita Kijowa przyniósł hezychazm na Ruś, gdzie zainicjował słynny piętnastowieczny ruch „starców” nadwożańskich.

koncentrowanie ich w jednym miejscu, jakim miało być serce człowieka (duchowe centrum, skupisko emocji). Pozostałe intelektualne walory jego myśli do XIX w. nie zostały docenione i nie doczekały się kontynuatorów. Z pewnością związane jest to także z tym, że na Rusi teksty św. Grzegorza nie były znane do XX w., a tradycja hezychastyczna dotarła nie przez jego dzieła, a przez teksty innych pisarzy chrześcijańskich (m.in. Grzegorza z Synaju), którzy rozpowszechniali atoską praktykę modlitewną. Warsztat intelektualny Palamasa został doceniony dopiero w pierwszej połowie XX-go wieku. Dzieła św. Grzegorza nie zamykały się jedynie w teoretycznym ujęciu praktyk duchowych, a zawierały także nowe, nieznane (albo mało znane) dotychczas treści filozoficzne, a w szczególności antropologiczne. Palamas choć stroni od jakiegokolwiek sympatii wobec filozofii greckiej, to sam kontynuuje i rozwija arystotelesowską koncepcję energii, która staje się wiodącym tematem w jego głównym dziele „Triady. W obronie hezychastów”. Właśnie koncepcją energii zajmie się w połowie XX-go wieku Chorużyj, który będzie twórczo kontynuował tematykę palamicką i obierze ją za fundament dla idei antropologii synergicznej, która pojawia się w dziełach rosyjskiego filozofa w latach 70-tych wieku ubiegłego.

Odkrycie tradycji hezychastycznej zbiega się z okresem zainteresowania filozofią niemiecką w Rosji. Zainteresowanie filozofią i religijne odrodzenie były między innymi spowodowane pojawieniem się nieznanych wcześniej klasycznych tekstów filozofii europejskiej z jednej strony, jak również – z drugiej strony – tekstów tradycji ascetycznej chrześcijańskiego Wschodu. Wpływ obydwu czynników jest oczywisty, choć filozofia rosyjska doby Srebrnego Wieku nie stała się ślepym naśladownictwem ani metody zachodniej, ani teologii wschodniej; specyfika tej filozofii zawiera się w charakterystycznym połączeniu solidnej filozofii z treścią religijną. Jednak by treść religijna teologii Wschodu mogła ujrzeć filozoficzne światło dzienne, należało do niej dotrzeć, bowiem w Rosji (i nie tylko) została ona zapomniana, a jej miejsce zajęła teologia szkolna (scholastyczna). Myśl religijna dopiero na przełomie XVIII i XIX w., zarówno w Grecji jako i Rosji, zaczynała się odradzać, a związane to było z nową recepcją tradycji hezychastycznej. Wraz z pojawieniem się przekładów na język słowiański, a następnie na język rosyjski tekstów „Filokalii” (ros. Dobrotolubija), rozpoczyna się odrodzenie tradycji hezychastycznej w Rosji. Nastąpił powrót do zapomnianej tradycji Świętej Rusi z XV-go w., który uwidocznił się w działalności

Paisjusza Wielickowskiego⁸¹, następnie Serafima z Sarowa i mnichów z pustelni w Optino. Ten pierwszy po długich, samotnych poszukiwaniach nauczyciela praktyk duchowych dotarł na Atos, gdzie zetknął się z tekstami ascetycznymi, które ukazywały proces zmagania się człowieka z samym sobą. Dotyczą one procesu poznawania siebie, pokonywania niedoskonałości ludzkiej natury, jej doskonalenie oraz transcendowania człowieka ku Bogu („Innemu”). „Filokalia”, które przez Paisjusza zostały przetłumaczone na język słowiański, okazały się nie tylko podręcznikiem zmagania duchowych, ale także swoistą encyklopedią wiedzy o człowieku, a mówiąc językiem heideggerowskim o *byciu* człowieka. Analiza procesów duchowych, odróżnienie poszczególnych etapów ascezy i dokładna analiza procesu transcendowania ku „Innemu” ujmowana jako synergia energii, wszystko to okazało się odkryciem zapomnianej tradycji. Przetłumaczenie „Filokalii” na język słowiański spowodowało odnowienie monastycyzmu na ziemiach słowiańskich oraz rozprzestrzenianie się tekstów, a wraz z nimi praktyki ascetycznej w monasterach (nie tylko rosyjskich, ale również mołdawskich czy rumuńskich). Dzięki temu nastąpił powrót do tradycji hezychastycznej i zmieniło się dotychczasowe podejście do problematyki człowieka. Oczywiście nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne podejście, dzięki czemu w przyszłości dokonano filozoficzne ugruntowanie zastanych zjawisk (fenomenów) w myśli rosyjskiej. Nurt zapoczątkowany przez Paisjusza Wielickowskiego można nazwać proto–neopatrystyką, ponieważ to dzięki niemu pojawiło się w Rosji zainteresowanie problematyką hezychastyczną. Kontynuatorzy dzieła św. Paisjusza Serafim z Sarowa i mnisi z Optino, zajmowali się praktycznym ujęciem tradycji hezychastycznej. Wcielali w życie naukę ascetyczną, a może lepiej byłoby stwierdzić, że potwierdzali prawdziwość tej nauki własnym doświadczeniem. Rozwój hezychazmu dokonywał się na dwóch płaszczyznach: nauczaniu praktycznym oraz nauczaniu intelektualnym. Pierwotne w praktyce hezychazmu jest doświadczenie, i to właśnie w nim bierze swój początek dyskurs intelektualny. Tradycja związana z pustelnią w Optino mówi nam, że monaster ów stał się miejscem, z którego czerpano wiedzę o hezychazmie przede wszystkim praktyczną, ale z czasem także intelektualną. Jeden ze starców tej pustelni, Makary, współpracował z profesorami Uniwersytetu Moskiewskiego w wydaniu dzieł Paisjusza Wielickowskiego, przewodniczył także

⁸¹ Wraz z pojawieniem się tłumaczeń „Filokalii” na język słowiański pojawiły się także dzieła Nikodema Hagioryty, mnicha atoskiego, które rozpowszechniły hezychazm.

teologicznemu kręgowi, który utworzył się wokół monasteru⁸². Wraz z pojawieniem się życiowej, praktycznej potrzeby odrodzenia hezychazmu pojawiło się także intelektualne zainteresowanie tą tradycją. Pierwotnie zainteresowanie to pojawiło się w środowisku mnichów, zaś potem teologów i filozofów⁸³. Optino stało się miejscem, do którego podążali najwybitniejsi pisarze i myśliciele rosyjscy (Dostojewski czy Sołowjow); inspiracją dla ich twórczości stała się religijna tradycja hezychazmu, która silnie zakorzeniona była w kulturze rosyjskiej. Odkrycie tekstów Palamasa w połowie XX-go w. i odnowienie myśli palamickiej było zwieńczeniem zainteresowań tradycją hezychastyczną, ponieważ to w jego dziełach owa tradycja stała się jedną całością. Św. Grzegorz połączył naukę dogmatyczną z nauką praktyczną i ukazał jej integralność. Jednocześnie jego nauka nabrała wartości filozoficznych. W dobie kryzysu antropologicznego zachodniej filozofii palamizm był nowym nurtem, który w swoim dyskursie przywracał człowieka filozofii. Z tego powodu jego myśl stała się ciekawa i intelektualnie pociągająca. Podobnie jak tradycja ascetyczna, Palamas również w swej nauce ukazywał człowieka integralnego, nie dokonywał na nim żadnych zabiegów, mających na celu rozdzielenie go na odrębne dyspozycje. Nawet najbardziej abstrakcyjna nauka o przebóstwieniu człowieka, dotyczy u Palamasa całego człowieka, a nie tylko jego duszy czy umysłu. Jak zauważa trafnie Chorużyj, prawosławna myśl ascetyczna nie doprowadza do dezintegracji, a wręcz przeciwnie, odnajduje, skupia, jednoczy człowieka⁸⁴. Wpływ myśli Palamasa na teologię i myśl religijną jest widoczny po dzień dzisiejszy, a pewną modę na palamizm można wytłumaczyć antropologiczną potrzebą ugruntowania bytu ludzkiego, nadania mu statusu dynamicznego i ukierunkowania go na metafizyczny Byt (a raczej Bycie), który jest gwarantem jego istnienia.

Odrodzenie hezychazmu w Rosji spowodowało, że myśl rosyjska zaczęła rozwijać się swoją własną drogą. Niemiecka filozofia wyposażała Rosjan w niezbędny bagaż metodologiczny, zaś ożywiła ich tradycja rosyjskiego prawosławia. Filozofia ta stała się oryginalna przez włączenie do zagadnień ją interesujących treści religijnych. Jak pisze Mikołaj Łoski we wstępie do „Historii filozofii rosyjskiej”: „Początek samodzielnej myśli filozoficznej w Rosji XIX wieku związany jest z nazwiskami słowianofilów Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa. Ich filozofia była próbą

⁸² Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palmas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005, s. 113.

⁸³ Por. J. Meyendorff, *Żyżń i trudy swiatitiela Grigorija Palamy*, Sankt Petersburg 1997, s. 343.

⁸⁴ Por. S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 27.

odrzućenia niemieckiego typu uprawiania filozofii na bazie rosyjskiej egzegezy chrześcijaństwa, opierającej się na dziełach Ojców Kościoła Wschodniego i będącej rezultatem narodowej samodzielności rosyjskiego życia duchowego. Ani Kiriejewski, ani Chomiakow nie stworzyli żadnego systemu filozoficznego, ale przedstawili określony program i dali bodziec ruchowi filozoficznemu, który stał się najbardziej oryginalnym i cennym osiągnięciem myśli rosyjskiej. Mam w tym wypadku na uwadze próbę podjętą przez myślicieli rosyjskich, samodzielnego rozwijania światopoglądu chrześcijańskiego. Włodzimierz Sołowjow był pierwszym, komu przypadł honor stworzenia systemu filozofii chrześcijańskiej w duchu idei Kiriejewskiego i Chomiakowa. Jego następcy stanowią całą plejadę filozofów.”⁸⁵. Chorużyj zgadzając się z Łoskim pisze, że rozwój myślenia filozoficznego w Rosji był nieustannym spotykaniem się filozofii i prawosławia⁸⁶. Na gruncie filozofii rosyjskiej wykształciły się różne nurty, z których można wyróżnić nurt neoplatoński i neopatrystyczny. Pierwszy niejednokrotnie sprzeciwiał się drugiemu (np. w osobie S. Franka), nie chcąc uznać roli hezychazmu w kształtowaniu się rosyjskiego dyskursu filozoficznego, drugi (chyba najbardziej popularny), wręcz przeciwnie, otwarcie głosi swoje hezychastyczne korzenie. Wydaje mi się, że roli prawosławia w kształtowaniu się myśli rosyjskiej nie należy sztucznie pomniejszać. Neopatrystyczny nurt odegrał znaczącą rolę w myśli europejskiej, to dzięki niemu nastąpiła zmiana w religijnym filozofowaniu i teologizowaniu, poza tym ukazuje on inny sposób uprawiania filozofii, który można porównać z klasycznym filozofowaniem Greków. Neopatrystyczna idea wciąga człowieka nie tylko w racjonalne poznanie przedmiotu dociekań, ale wymaga egzystencjalnego zaangażowania, prowadzi człowieka przez racjonalne poznanie do poznania teologicznego. Siłą rzeczy nasuwa się skojarzenie z wymaganą przez Sokratesa konkretną postawą wobec filozofii, której myślowe ujmowanie wpływało na sposób życia człowieka. Taki sposób uprawiania myśli nie może być posądzony o abstrakcyjność czy o elitaryzm, jest po prostu życiem. Odsłania człowiekowi możliwość spełniania się, stawania się człowiekiem w pełni. Nurt neopatrystyczny był rozwijany w szczególności przez filozofów i teologów zgromadzonych wokół paryskiego Instytutu św. Sergiusza, jednak szybko idee neopatrystyki podjęte zostały przez Rosjan z innych zakątków świata.

⁸⁵ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, Antyk, Kęty 2000, s. 10.

⁸⁶ Por. S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, Sankt Petersburg 2000, s. 62.

Chorużyj zajmuje pozycję kontynuatora religijnej myśli rosyjskiej. Dla niego nurt neopatrystycki stał się tradycją, której on sam jest żywym przedłużeniem w wieku XXI–szym. Za swoich poprzedników uznaje wszystkich tych myślicieli, którzy na gruncie tradycji prawosławnej rozwijali religijną myśl rosyjską i aktualizowali ją w zmieniających się warunkach politycznych i kulturalnych. Za filary nurtu neopatrystycznego Chorużyj uważa W. Łoskiego, abp. W. Krywoszeina i ks. J. Meyendorffa. Według niego, główną cechą tradycji neopatrystycznej była chęć oczyszczenia języka teologicznego z naleciałości neoplatońskich. Wynika z tego, że nie każdego myśliciela religijnego, który zajmował się hezychazmem czy sprawami teologicznymi, można zaliczyć do nurtu neopatrystycznego. Chorużyj nie zalicza do niego nawet autora nazwy neopatrystyka – Gieorgija Florowskiego. Niemożliwość posługiwania się dłużej językiem filozoficznym w teologii tłumaczy się tym, że poznanie przedmiotu zainteresowań teologii jest nierównorzędne poznaniu filozoficznemu. I właśnie w tym zawiera się wierność neopatrystów wobec hezychazmu. Palmas, systematyk hezychazmu, dokonał absolutnego rozgraniczenia między filozofią i teologią (o czym szczegółowiej będzie mowa w następnym rozdziale), dokonał on oczyszczenia języka dyskursu teologicznego i rozpoczął nowy dyskurs, tym samym rozpoczynając nową jakościowo myśl. Podobnie rzecz się ma z nurtem neopatrystycznym. Każdy z myślicieli dokonał wkładu w stworzenie nowej metody mówienia o przeobstwieńiu, o poznaniu Boga, o procesie transcendowania. Odnowili oni tym samym myśl religijną i stworzyli jej nową przestrzeń funkcjonowania. Chorużyj sytuuje się właśnie w tym nurcie, gdyż zbliża się on do problematyki antropologicznej. Jak starałem się ukazać, tradycja hezychazmu ciągle towarzyszyła rosyjskiej myśli religijnej, jak również stale towarzyszy, a obecnie jest fundamentem, dla ostatniego z rosyjskich filozofów religijnych – Siergieja Chorużyja. Stanowi dla niego źródło wiedzy o człowieku, podstawę dla koncepcji synergicznej antropologii oraz jest punktem styczności między teologią i fenomenologiczną metodą filozofowania. Dlatego poniżej postaram się opisać to, co dla Chorużyja jest najważniejsze w myśli hezychastycznej.

II. 3. Antropologia hezychazmu

Przed rozpoczęciem analizy hezychastycznej nauki o człowieku należy wyjaśnić problem dwóch antropologii, o których pisał w swojej książce ks. J. Meyendorff⁸⁷. Myśl chrześcijańska Wschodu w przeciągu kilkunastu stuleci niosła na sobie piętno neoplatonizmu. Już na przełomie szóstego i siódmego wieku, w dobie sporów monofizycznych i monoteleckich, pojawił się problem rozumienia człowieka. Zetknęły się ze sobą dwie tradycje: ascetyczna i neoplatońska, obie głęboko umiejscowione były w świadomości teologicznej Bizancjum. Pierwsza z nich związana była ze środowiskiem ascetów mieszkających na pustyni, a w szczególności z osobą św. Makarego, zaś druga z osobą Ewagriusza z Pontu, jak również Grzegorza z Nyssy, mająca swych zwolenników wśród platonizujących teologów, związanych ze środowiskami aleksandryjskim i antiocheńskim. Zapoznając się z chrześcijańską tradycją monastyczną, w wielu przypadkach napotykamy tradycję ewagrijską. Terminy, jakich użył on do opisania doświadczeń mistycznych pojawiają się także u późniejszych pisarzy; przynależą one do tradycji neoplatońskiej, za co w przyszłości Ewagriusz zostanie osądzony przez V–ty Sobór Powszechny. Silny mistycyzm i idealizm, negowanie roli zmysłowości w doświadczeniu mistycznym spowodowały, że tradycja ewagrijska musiała zostać „skomentowana” w duchu chrystologicznym. Ojcowie Kościoła odchodzili od idealizmu platońskiego w opisywaniu stanów mistycznych, zaś główną w tym rolę odegrał wspomniany już Makary Wielki. Ciekawe jest, że u samych początków powstawania prawosławnego hezychazmu Ojcowie Kościoła chronili go przed wpływem platońskim, w czym Makary odegrał znaczącą rolę. Był on przedstawicielem odmiennej myśli niż Ewagriusz, psychofizycznej, a nie idealistycznej.

U podłoża konfliktu między tradycją ewagrijską a tradycją Makarego, znajdują się zupełnie różne poglądy antropologiczne. Bez trudności można zauważyć, że spory, jakie miały miejsce od V do XV wieku, wywarły znaczący wpływ na literaturę monastyczną Wschodu, zarazem przeciwstawiają sobie dwa różne poglądy na człowieka i jego praktyki duchowe. Pierwszy to biblijna antropologia z charakterystyczną dla niej terminologią, zaś druga to idealistyczna antropologia i platońska terminologia dotycząca procesu poznania. Te dwie antropologie wywierały wspólnie wpływ na rozwijający się ciągle ruch hezychastyczny, a pisarzy, którzy je rozwijali można podzielić na kontynuatorów Ewagriusza i kontynuatorów Makarego.

⁸⁷ Por. J. Meyendorff, *Żyć i trudy swiatitiela Grigorija Palamy*, Sankt Petersburg 1997, s. 191.

Obie tradycje wzajemnie się przeplatały, choć w ostatecznym rachunku to właśnie myśl Makarego została przyjęta przez hezychazm i Palamasa. Problem dotyczył wyboru między antropologią Platona i antropologią Biblii; to między nimi należy dokonać wyboru, by ustanowić wewnętrznie zgodne ze sobą zasady życia duchowego. Wybór zaś ten dotyka problemu tego, kim jest człowiek, czy jest on jedynie zamkniętym w materii rozumem (duszą), dążącym do wyswobodzenia z więzów ciała, czy też psychofizyczną całością, jednością, której wcielony Bóg przyniósł zbawienie. Czy łaska oddziałuje jedynie na *voûç*, oczyszczony ze wszelkich namiętności i pozbawiony jakiegokolwiek kontaktu z ciałem, czy może raczej cały człowiek otrzymuje możliwość cielesnego odrodzenia? Te pytanie charakteryzują obie antropologie; jedna podejmuje idealistyczną próbę transcendowania, zaś druga jest integralną koncepcją antropologiczną, podejmującą problematykę człowieka, a nie rozumu, czy innej strukturalnej części człowieka⁸⁸. Hezychastyczna wizja człowieka podąża za nauką Makarego, człowiek pozostaje tu w pełni człowiekiem zarówno ciałem, jak i duszą. Takie przeświadczenie hezychastów było spowodowane nie filozoficznym poznaniem, a religijnym doświadczeniem Innego, który poznawany jest nie jako bezosobowy byt, a jako żywy oddziałujący Inny – jako Byt, przy spotkaniu którego dokonuje się ontologiczna transformacja całego istnienia ludzkiego. Hezychazm osadzony został w myśli biblijnej, a jednym z podstawowych jego pojęć jest pojęcie serca – siedziska uczuć, energii. Ks. J. Meyendorff pisze, że „pojmowanie serca jako centrum organizmu i siedziby inteligencji będzie miało, jak się o tym przekonamy, wielki wpływ na rozwój mistycyzmu chrześcijańskiego Wschodu.”⁸⁹. Myśl Makarego stała się obca myśl Ewagriusza, który idealistycznie pojmował mistycyzm chrześcijański oraz nadmiernie eksponował intelektualizm w poznaniu mistycznym. Poniżej postaram się przedstawić kluczowe dla antropologii hezychastycznej pojęcia, które jednocześnie stały się kluczowymi dla koncepcji antropologii synergicznej Chorużyja.

II. 3. 1. Serce i rozum

Najwybitniejszym systematykiem hezychazmu jest św. Grzegorz Palamas, który w dziele „Triady w obronie hezychastów” zsyntezował ascetyczną tradycję chrześcijańskiego Wschodu. Analizując jego naukę odkrywamy kompendium wiedzy o modlitwie hezychastów oraz o całym procesie wychodzenia człowieka ku Bogu. W

⁸⁸ Por. Tamże, s. 192.

⁸⁹ J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005, s. 31.

procesie tym człowiek transcenduje, dąży ku przekroczeniu swego horyzontu bycia, w czym uczestniczy jako całość. Palamas opisuje ten proces ze wszystkimi jego szczegółami, a uwagę skupia przede wszystkim na sposobie modlitwy hezychastów oraz procesie opanowywania umysłu, sprowadzania umysłu do serca. Analizując to zjawisko Palamas porusza problematykę antropologiczną. Pisząc o praktykach antropologicznych, za jakie można uznać ascezę, św. Grzegorz stawia człowieka w centrum zainteresowań swojej myśli. Dzieło Palamasa składa się z trzech triad, a każda z nich – z trzech traktatów. Tematom antropologicznym poświęcone są dwa pierwsze traktaty w pierwszej i drugiej triadzie, zaś nauce o Bogu – końcowe traktaty tych triad i cała trzecia triada. Podział ten wynikał ze wspomnianej wyżej chęci obrony i wytłumaczenia praktyki modlitewnej hezychastów na Atosie i znaczenia wchodzących w nią elementów techniki psychosomatycznej (szczególna regulacja oddechu, określony układ ciała podczas modlitwy i inne). Jednakże można widzieć w tym inną, dużo poważniejszą przyczynę, którą sugeruje Chorużyj w pierwszej swojej książce poświęconej myśli palamickiej – „Dyptych milczenia”. „Głównym impulsem i stymulatorem całej twórczości teologicznej Palamsa, pisze Chorużyj, było przedstawienie żywego doświadczenia duchowego ascetów prawosławnych. W nurcie hezychastycznym było ono organizowane w następujący sposób: pierwszymi jego stopniami było doświadczenie człowieka – doświadczenie oczyszczenia ducha i duszy, poznania stworzonej natury człowieka i uleczenie jej żądz, sił chaosu i rozpadu, natomiast wyższy stopień stanowiła wspólnota z Bogiem – równoczesne kontemplowanie Boga i zjednoczenie z Nim.”⁹⁰. W dziele Palamasa podobnie rozwija się myśl, podążając od teologii człowieka do teologii Boga; opis dotyczy wstępowania ascety od ascezy „zewnątrznej” do „wewnętrznej”, od opanowania własnej natury do zjednoczenia z Bogiem. Palamas trafnie naśladuje naturalny przebieg doświadczenia duchowego. Punktem wyjścia jest człowiek, integralna całość natury ludzkiej, która ukierunkowuje się ku Bogu. Związek człowieka i Boga ogarnia całego człowieka; w tej relacji uczestniczy cały człowiek i żadna część jego natury nie jest uprzywilejowana możliwością kontaktu z Bogiem. Chorużyj nazywa człowieka „pierwotną i niepodzielną wielkością ontologiczną, punktem ontologicznym, niedopuszczającym w sobie żadnych podziałów”⁹¹. Palamas widzi zadanie człowieka w dążeniu do Boga i zjednoczenie z nim. Chorużyj twierdzi, że szczególną wartość filozoficzną w nauce Palamasa posiada

⁹⁰ S.S. Chorużyj, *Dyptych bezmówija*, Centrum Psychologii i Psychoterapii, Moskwa 1991, s. 20.

⁹¹ Tam że, s. 21.

myśl o człowieku jako „postaci bytowej”, która realizuje się w aktywności, czyli w dążeniu do Boga. I choć dążenie jest założeniem teologicznym, to dzięki niemu powstaje obraz człowieka, który się staje, który realizuje się przez aktywność.

Mówiąc w XXI wieku o człowieku jako jedności i integralności dziwnym się wydaje, że te stwierdzenia nie pasują do współczesnego człowieka. Człowiek dziś ciało oddaje na służbę różnym wypaczeniom i nadużyciom, dusza waha się między przeciwnymi żądaniami, zaś rozum błędzi poszukując złudnych sensacji. Stan, w jakim znajduje się człowiek najlepiej oddaje pojęcie chaosu, który trzeba przezwyciężyć, by dokonać ponownej integracji bytu ludzkiego. Praktyki duchowe hezychastów dają wskazówki jak można osiągnąć ten stan, ponieważ właśnie ku temu miały doprowadzić ćwiczących się w ascezie mnichów. Praca duchowa polega na skoncentrowaniu całego człowieka na pewnym punkcie, centrum, na skupieniu całego człowieka, na powrocie do jedności. Hezychastyczna tradycja w symboliczny sposób nazywa ten punkt skoncentrowania całego człowieka sercem. Wspomniana nauka Makarego Wielkiego odgrywa tu główną rolę. Owo serce jest centrum energetyczno–egzystencjalnym człowieka, w którym powinien on się skupiać, sprowadzać wszystkie swoje zdolności i siły, wszystkie zamiary i pragnienia⁹². Palamas kontynuując myśl Makarego serce nazywa „najgłębszym ciałem ciała”⁹³, przy czym serce rozumie, jak już wyżej wspomniałem, symbolicznie.

Serce w tradycji hezychastycznej nigdy nie było rozumiane wyłącznie jako metafora, ale miało ono charakter biblijny. Pojęcie to zostało zastosowane do opisania najważniejszych procesów w życiu człowieka, które umożliwiają mu poszukiwania i odnajdywanie prawdy o sobie. Rola serca polega na koncentrowaniu człowieka, co może się dokonać wyłącznie przy współdziałaniu całej jego natury w dążeniu do radykalnej przemiany siebie. Praca serca polega na tym, by wszelkie elementy natury człowieka, wszystkie jego możliwości działania można przemienić z potencjalnie zgubnych, na dobrze uporządkowane, które nie doprowadzą do zła. Co interesujące, żadna z części natury człowieka nie zostaje usunięta, zminimalizowana, a jedynie uporządkowana. W człowieku samo z siebie nic nie jest ani dobre, ani złe, a jedynie może doprowadzić do zła, i dlatego praca serca ma na celu zebrać wszystkie przejawy

⁹² Tamże, s. 23.

⁹³ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczytu swiaszczenno–bezmolstwujuszczych*, Sankt Petersburg 2004, (I, 2, 2).

działania człowieka w jednym punkcie i ukierunkować je na jeden cel⁹⁴. Przemienienie skoncentrowanych elementów natury człowieka – ciała, duszy czy rozumu – dokonuje się dla każdego z nich w inny sposób. „Rozum powinien zstąpić do serca, by na nowo odnaleźć w nim stałość i w ten sposób odbudować w człowieku wewnętrzną harmonię, zniszczoną przez grzech” – pisze ks. J. Meyendorff. W procesie „opanowywania” rozumu przez serce i jego przemieniania należy zamknąć rozum w sercu, uniemożliwić mu „ucieczkę”, a poprzez to ciągle uczyć się opanowywania swoich działań. Spotkanie rozumu i serca nie dokonuje się przez wstąpienie serca na poziom rozumu, lecz odwrotnie. Przemiana rozumu może się dokonać jedynie wtedy, gdy spocznie on w „głębiniach serca”⁹⁵, ponieważ tylko one dotykają głębin samego Boga, w którym rozum odnajduje wyciszenie i przedmiot swych poszukiwań. Rozum jako ta część w człowieku, która jest najbardziej dynamiczna, którą najtrudniej „zamknąć” w sercu, napotyka wiele przeszkód przed wyciszeniem. Przeszkody te wynikają częściowo przez (niewyciszoną) zmysłowość, która nieustannie przekazuje rozumowi bodźce motywujące do działania. Sam rozum jest dla siebie także przyczyną uniemożliwiającą odpoczynek w sercu, ponieważ starając się uwolnić od wszelkich myśli, stwarza tym samym złudzenie, że niczego nie rozważa, jednocześnie rozważając swoje nierozważanie. Nawet sama myśl o Bogu przerywa bezpośrednio do niego odniesienie i wyrывa rozum z głębin serca⁹⁶. Rozum należy wyciszyć, podobnie jak i ciało i duszę; proces koncentrowania człowieka musi się dokonywać integralnie, podobnie panowanie nad rozumem jest jednocześnie panowaniem nad ciałem i duszą.

Palamas w „Triadach” opisywał ważną rolę ciała, technik psychosomatycznych w modlitwie, ponieważ hezychasty jego czasów przyjmowali określoną pozycję przy rozpoczynaniu koncentrowania ciała, duszy i rozumu, i sprowadzaniu ich do centrum człowieka, do serca. Najwięcej dzieła ascetyczne mówią o przebudowie duszy, zawierają dokładne opisy przeżyć duchowych, charakteryzują się subtelnością i głębią w przekazie rzeczywistości duchowej, procesów zachodzących w duszy. To w duszy znajdują się żądze, namiętności, które skłaniają ją ku „nienaturalnym poruszeniom”. Stan duszy można opisać trójpoziomowo. Dokonując jednoczenia istnienia człowieka, należy ze stanu przeciwnego naturze duszy poprzez stan naturalny umożliwić

⁹⁴ Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 24.

⁹⁵ Ks. D. Staniloae, *Modlitwa i świętość*, Tyniec, Kraków 2004, s. 36.

⁹⁶ Por. Ks. D. Staniloae, *Modlitwa i świętość*, Tyniec, Kraków 2004, s. 38.

osiągnięcia stanu nadprzyrodzonego⁹⁷. Możliwe to będzie jedynie wtedy gdy przez pokutę, fundamentalną dla hezychazmu kategorię, zapanujemy nad swoimi żądzami, gdy wyciszmy działalność duszy i doprowadzimy ją do jedności w działaniu z rozumem i ciałem. Opanowanie żądz nie jest nienaturalną dla człowieka praktyką, nie jest odcięciem namiętności, ale ich przekształceniem. Palamas na ten temat pisze następujące słowa: „Brak żądz to nie jest uśmiercanie żadnej części duszy, a jej przejście od gorszego do lepszego⁹⁸... W duszy bez żądz i podobnej do Boga żadna część żyje i działa”⁹⁹. Opanowanie namiętności i skupienie powyższych części człowieka w sercu jest stanem, nazywanym w tradycji ascetycznej stanem „czystego serca”, który nie polega na pustce, a właśnie na pracy skupionych w sercu elementów składowych bytu ludzkiego. W nauce Palamasa odnajdujemy fragmenty mówiące o koncentracji rozumu: „...rozum i wszelkie myśli duszy znajdują się w sercu jak w swoim organie,..., rozum zjednoczony z ciałem posługuje się sercem jako mającym pierwszeństwo nad wszystkimi innymi organami cielesnymi”¹⁰⁰. Następuje proces koncentracji rozumu, który pozbawiony wszelkich myśli i wyobrażeń, ma na celu „gromadzenie z rozproszenia”, sprowadzanie do wewnętrznego centrum człowieka, do serca. Jest to przecież „hezychastyczna zasada „sprowadzenia umysłu do wnętrza” lub „trzymania umysłu wewnątrz ciała”, „strzeżenia umysłu””¹⁰¹. Te myśli palamickie wyrażają jedną regułę uczestniczenia rozumu wspólnie z wszystkimi siłami istnienia człowieka w „pracy serca” – w samogromadzeniu człowieka w jego centrum. Rola serca polega na odnajdywaniu siebie, odnajdywaniu w samym sobie tego, co naprawdę ludzkie. Rola, jaką w zachodniej filozofii odgrywa rozum (dążenie do czegoś boskiego, do poznania), w myśli palamickiej, i ogólniej ascetycznej, jest przypisana całemu człowiekowi. Człowiekowi, który całym sobą dokonuje samooczyszczenia od tego, co dlań nienaturalne, zmierza do samopoznania oraz dąży (wykraczając poza swój horyzont bytu) ku spełnieniu swojej działalności w Bogu.

Serce i rozum są centralnymi kategoriami antropologii hezychastycznej, przy czym nie są jedynie częściami składowymi człowieka, ale są przypisywane całemu człowiekowi jako część jego działania, jego misji w odniesieniu do samego siebie. Są,

⁹⁷ Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 27.

⁹⁸ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczytu swiaszczenno-bezmolstwujuszczich*, Sankt Petersburg 2004, (II. 2. 20).

⁹⁹ Tamże, (II. 2. 21).

¹⁰⁰ Tamże, (II. 2. 29).

¹⁰¹ S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 31.

tym samym, dynamicznymi, a nie statycznymi zasadami w człowieku, dzięki którym możliwy jest proces przebóstwienia¹⁰².

II. 3. 2. Modlitwa

To, co w teologii nazywane jest przebóstwieniem, nazwać można procesem odnajdywania siebie i przekraczania granic własnego istnienia. Hezychastyczny sposób modlitwy nie jest szybką metodą doprowadzenia bytu ludzkiego do mistycznych wizji, a jest powolnym procesem zdobywania doświadczenia o sobie, przetwarzania tego doświadczenia w sercu oraz wchodzenia we współpracę z bytem, który jest celem tego procesu. Hezychazm jest z założenia ukierunkowany na Boga, co odróżnia go od innych znanych praktyk religijnych (np. jogi czy zikru). Hezychaści stosowali praktyki psychosomatycznej modlitwy w celu możliwie najlepszego poznania Boga poprzez modlitwę. Sama metoda modlitwy była jedynie środkiem ku osiągnięciu synergii z Bogiem i realizacji bytu ludzkiego poprzez jego przebóstwienie. Skupienie wszelkich swoich działań w sercu jest pierwszym i niezbędnym etapem zdobywania łaski Bożej, w czym uczestniczyć musi cały człowiek. Drugim etapem tego procesu jest modlitwa, która jest bezpośrednim wyrazem wchodzenia człowieka w pole wyższych sił i łaski, jest pracą nad zdobywaniem łaski. Modlitwa jest zjawiskiem, dzięki któremu w hezychazmie następuje połączenie nauki o człowieku z nauką o Bogu, jest spoiwem łączącym dwa ontologicznie inne bycia. Chorużyj odnotowuje, że „w „Triadach” Palamas przedstawia ją (modlitwę) głównie w traktacie II. 2, dokładnie środkowym z dziewięciu”¹⁰³. Modlitwa prowadzi do pierwszych stopni poznania Boga, jest żywym z nim kontaktem. Wraz z modlitwą rozpoczyna się proces synergii człowieka z Bogiem, który umożliwia pełne z nim zjednoczenie¹⁰⁴. Modlitwa nie jest stanem raz osiągniętym, a jest działaniem, nieustannym wysiłkiem, do którego wzywa hezychazm. W modlitwie główną rolę odgrywa serce, które otwiera się na łaskę i poznanie Boga. Serce musi być aktywne jako źródło wszelkiego psychicznego i duchowego poruszenia, musi być żarliwe i otwarte na łaskę, ponieważ to przez serce łaska przechodzi do całej natury człowieka. Dlatego w tradycji ascetycznej niejednokrotnie słyszy się o konieczności „nieustannej modlitwy”, dzięki której możliwe jest zdobywanie łaski. Jednak pamiętać należy, że ta sama tradycja ascetyczna zaleca przerwanie tego wysiłku, gdy zdobywanie

¹⁰² Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 35.

¹⁰³ S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 36.

¹⁰⁴ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 186.

łaski, proces jednoczenia z Bogiem się zatrzymał i jest zagrożony utratą wcześniejszych „zdobyczy”. Nasuwa się w tym miejscu myśl o dynamicznej naturze łaski, która może „przyjść” i „odejść”; żaden, nawet najbardziej zaawansowany w modlitwie człowiek, nie może przypisać sobie zdobycia łaski czy jej zatrzymania w sercu, bowiem może ona w każdej chwili od niego odstąpić lub może ją utracić, ponieważ jest ona „wiecznie ruchomą”¹⁰⁵. Łaskę należy nieustannie strzec, modlitwa nie jest stanem, który raz osiągnięty samoczynnie trwa dalej, jest nieustannym wysiłkiem. Wysiłek ten polegać ma na chronieniu serca przez ducha/umysł, który jest „najwyższą częścią bytu ludzkiego, jest zdolnością kontemplacji, poprzez którą człowiek skłania się ku Bogu”¹⁰⁶.

Nierozzerwalnie z pojęciem serca w literaturze ascetycznej pojawia się pojęcie ducha/umysłu (voúç), który jest rozumiany jako najbardziej osobista część człowieka, odpowiada osobie, hipostazie ludzkiej, zawierającej w sobie całość natury – ducha/umysł, duszę i ciało. Bez ducha serce nie spełni swojej roli jednoczącej istnienie człowieka i nie doprowadzi do zjednoczenia z Bogiem, ponieważ to duch/umysł jest tym, co wprowadza łaskę do serca. „Bez serca duch jest bezsilny, a bez ducha serce jest ślepe, pozbawione kierownictwa”¹⁰⁷ – pisze Łoski, mając na myśli ascetyczną „straż ducha” nad sercem. Rolą serca jest gromadzenie łaski, co jednak nie może pozostać procesem nieświadomym, ponieważ takim też by pozostało zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dlatego duch/umysł odpowiada za harmonię między nim a sercem, by możliwe było prawidłowe zorganizowanie osoby w łasce. W tym procesie zakładana jest nieustanna czujność ducha, wysiłek woli, połączony z żarliwością serca, by nie stracić z uwagi łaski, która może przestać działać, gdy owa harmonia zostanie zachwiana. Sens tego najlepiej oddają słowa W. Łoskiego: „Ów ewangeliczny nakaz czuwania, przestroga przed zapadnięciem w sen, jest wiodącym przesłaniem Wschodniej ascezy, która od osoby ludzkiej wymaga pełnej świadomości na wszystkich stopniach drogi ku doskonałemu zjednoczeniu”¹⁰⁸. Modlitwa nie może być nieświadoma, dlatego wymagany jest od człowieka ciągły wysiłek i śledzenie swoich myśli, poruszeń serca oraz umysłu. Modlitwa hezychastyczna ustanawia tego rodzaju „chronienie umysłu” i je podtrzymuje, umożliwia także wstąpienie na wyższe poziomy;

¹⁰⁵ Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmowljwa*, CPiP, Moskwa 1991, s. 36.

¹⁰⁶ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 190.

¹⁰⁷ Tamże, s. 191.

¹⁰⁸ Tamże, s. 191.

taka modlitwa w tradycji ascetycznej nazywana jest „modlitwą umysłu”. „Modlitwa umysłu”, czysta modlitwa nie przekształca się jedynie w działanie intelektu oderwanego od ciała. Palamas, jak pisze ks. Meyendorff, przeciwstawia platońskiej myśli, którą cytował (jego przeciwnik w sporach hezychastycznych) Barlaam, monistyczną koncepcję człowieka¹⁰⁹. Na straży jedności bytu ludzkiego ma stać umysł, ponieważ „nie jest możliwe by strzec całego siebie czymś innym. Uczyń go stróżem duszy i ciała, ponieważ z nim z łatwością wybawisz się od niepotrzebnych żądz cielesnych i żądz duszy. Podporządkuj samego siebie, nakazuj samemu sobie, sprawdzaj sam siebie, a dokładniej – podporządkuj się, bądź posłuszny i nie wypróbuj. W taki sposób ty podporządkujesz nieokiełznane ciało duchu, a w sercu twoim nigdy nie pojawi się ukryte słowo”¹¹⁰. Tymi słowami Palamas scharakteryzował szczególny stan świadomości człowieka, w którym nie ma przeciwieństwa między aktywnością i pasywnością, a stopniowo realizuje się celowość – teleologiczność bytu ludzkiego odkrywająca energiczne treści świadomości.

Modlitwa, którą rozpatrywać należy jako antropologiczny fenomen, jest procesem „wchodzenia w górę”, posiada tym samym wewnętrzną strukturę, którą można opisać. Z literatury ascetycznej dowiadujemy się o różnych stopniach „modlitwy umysłu”, których opisanie podjął się także Palamas. „Modlitwa umysłu” i opisanie jej wyższych stopni jest jednym z najważniejszych dokonań św. Grzegorza w „Triadach”. Przechodząc poszczególne stopnie modlitewne dokonuje człowiek wstępowania od tego, co naturalne do tego, co nadnaturalne. Stopnie wstępowania człowieka w modlitwie noszą nazwę θεωρία, co przyjęło się po polsku nazywać „teorią”, „widzeniem” bądź „kontemplacją”. Opisując „teorię” Palamas odkrywa jej strukturę, wyodrębniając poszczególne jej cechy. „Teoria” polega na zjednoczeniu, które nie dokonuje się poprzez „zmysłowe spojrzenie bądź też przez spojrzenie umysłu, czyli poznanie, a nadprzyrodzoną „zdolność umysłową” i zawiera w sobie zjednoczenie z kontemplowanym”¹¹¹. Oczywiście Choruzemu chodzi o energiczne zjednoczenie, które dokonuje się w sferze bycia, a nie bytu (mówiąc językiem Heideggera). Kolejną ważną cechą podkreślającą odrębność „teorii” jest to, że człowiek, który kontempluje i jednoczy się z łaską Bożą, postrzega ją jako światłość. Sama „teoria” jest kontemplowaniem Boga jako światłości, Palamas wyraża w tym momencie

¹⁰⁹ Por. J. Meyendorff, *Żyzń i trudy swiatitiela Grigorija Palamy*, Sankt Petersburg 1997, s. 200.

¹¹⁰ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczycie swiaszczenno – bezmolstwujuszczich*, Sankt Petersburg 2004, (I. 2. 9).

¹¹¹ S.S. Choruzyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 37.

najważniejszą doktrynę duchowości prawosławnej. Kto odrzuca możliwość jedności z Bogiem w jego światłości odrzuca także wszelką chrześcijańską cnotę i prawdę, ponieważ one nieuchronnie prowadzą do poznania Boga jako niestworzonej światłości¹¹². Zwieńczeniem „teorii”, „kontemplacji” jest przebóstwienie człowieka, czyli oglądanie niestworzonej światłości. Temat ten jest wiodący w całych „Triadach”, Palamas broni doświadczenia Boga w Kościele, które zostało poddane krytyce przez Barlaama. „Przebóstwienie jest kontemplowane jako duchowa światłość, a ściślej, sama światłość tych, których przebóstwia czyni duchową światłością. Powiedziane bowiem jest: Nagrodą za cnotę jest stać się Bogiem i być przenikniętym najczystsza światłością, ...”¹¹³. Tymi słowami św. Grzegorz stara się podkreślić realizm doświadczenia Bożej światłości jako główny punkt całego życia mistycznego prawosławia. Broniąc tego doświadczenia Palamas w „Triadach” najwięcej miejsca poświęca tej kwestii, można zatem stwierdzić, że jest ona dla niego fundamentalna, a bez prawidłowego jej zrozumienia niemożliwy jest cały proces transcendowania.

Ważny także wydaje się fakt, że w sporach z Barlaamem Palamas bronił za wszelką cenę niestworzoneści Boskiej światłości. Uznanie jej za stworzoną prowadzi do stwierdzenia, że w całym procesie wstępowania modlitewnego, jednoczenia się z Bogiem, człowiek nie wchodzi w relację z niczym nadprzyrodzonym, boskim, a jedynie doświadcza najwyższych stanów swojej świadomości. Jak pisze Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi, Palamas stosując symbolikę, broni realizmu poznania¹¹⁴, ponieważ jeżeli uznamy światłość za stworzoną, to „teoria” jako kontemplacja–zjednoczenie nie będzie kryła w sobie żadnej treści nadprzyrodzonej. Tym samym modlitwa i asceza chrześcijańska stracą swoje znaczenie, ponieważ człowiek w psychofizycznym sposobie modlitwy nie osiągnie żadnej nadprzyrodzonej natury, ani nie nastąpi przyobleczenie stworzenia w Boskość. Komentując obronę Palamasa wobec Barlaama, Chorużyj stwierdza, że jeżeli światłość nie jest niestworzona, to „człowiek w ogóle nie ma żadnych dróg wejścia w bezpośredni kontakt z bytem niestworzonym Boskim. Cała sfera Boskości w całości zostaje oddalona od człowieka, jest dla niego nieprzenikalna i nie mająca wspólnoty z nim oraz pozostająca taką na zawsze, bez

¹¹² Por. Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczytu swiaszczenno – bezmolstwujuszczich*, Sankt Petersburg 2004, (I. 3. 15).

¹¹³ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczytu swiaszczenno – bezmolstwujuszczich*, Sankt Petersburg 2004, (III. 1. 34).

¹¹⁴ Por. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, Przegląd Filozoficzny, Warszawa 2000, nr 4 (36), wyd. IFiS PAN, s. 62.

względu na to, jakie wyżyny będzie człowiek osiągał w życiu mistycznym.”¹¹⁵. Przekreślając tę jedną kwestię myśli palamickiej musi się odrzucić także całą treść antropologiczną, jaką ona z sobą niesie. „Widzenie” Boskiej światłości jest zwieńczeniem całego wysiłku człowieka; już na początku jest on ukierunkowany na Boga, na przekroczenie własnego horyzontu bycia. Obrona hezychastów i ich metody modlitewnej odnosi się także do każdej ludzkiej egzystencji z osobna, ponieważ w niej zostały przedstawione antropologiczne cechy naszego bytu. Palamas okazał się więc solidnym antropologiem.

II. 3. 3. Energie i przebóstwienie

Ciągle powracająca w myśli Palamasa nauka o przebóstwieniu i niestworzonej światłości niesie z sobą liczne pytania i wymaga uzasadnienia. Dopiero uzasadniając tę naukę św. Grzegorz buduje nową, dotychczas jedynie delikatnie zasugerowaną przez Ojców Kościoła naukę o energiach Bożych. W nauce o energiach Palamas dokonuje pełnej syntezy prawosławnej mistyki, doprowadza ją do doskonałej dojrzałości i systematyczności. Nauka o duchowej światłości musiała zostać objaśniona, ponieważ będąc Boską, pochodzącą z bytu doskonałego, nie daje wyjaśnienia, w jaki sposób ujawnia się ona człowiekowi. Powstające pytania i zarzuty wobec hezychazmu dotyczyły miejsca światłości w sferze Boskiej, roli jaką w niej odgrywa oraz tego, w jakiej jest relacji do znanego już rozróżnienia na istotę Bożą i hipostazę. W trzeciej triadzie Palamas odpowiada na te pytania w następujący sposób: „Uważamy ... światłość nie za istotę, a za energię istoty ... Bóg nie jest kontemplowany w swojej nadprzyrodzonej istocie, a ... w swojej energii”¹¹⁶. Światłość Boża i łaska oraz wszelki przejaw Boskości, bezpośrednio ujawniający się człowiekowi, dopuszczający kontakt ze sobą, nie jest istotą i nie jest hipostazą Bożą, ale energią Bożą. Wprowadzając kategorię energii Palamas ugruntował ją na gruncie teologicznym, wyjaśnił, czym owa energia jest i jakie specyficzne cechy posiada Boża energia. Jako filozoficzna kategoria energia nie pojawia się w „Triadach”, gdyż już w myśli klasycznej, u Arystotelesa, była znana. Palamas akceptuje minimum założeń na temat energii, nie odwołując się wcale do arystotelizmu. Świadomie nie pozwala na odniesienie jego nauki do jakiegokolwiek nurtu filozoficznego, ponieważ jest głosicielem autonomicznej myśli chrześcijańskiej, niezależnej od innych nurtów. Jego nauka nie jest ani arystotelizmem, ani platonizmem

¹¹⁵ S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 37.

¹¹⁶ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczytu swiaszczenno – bezmolstwujuszczich*, Sankt Petersburg 2004, (III. 1. 24 i 29).

czy neoplatonizmem, nie odpowiada także chrześcijańskiemu neoplatonizmowi Pseudo-Dionizego. W pierwszej triadzie św. Grzegorz dokonuje krytyki poznania filozoficznego z perspektywy doświadczenia hezychastów; chce tym samym odróżnić swoją naukę od modnych w jego czasach nurtów filozoficznych. Ucieczka od filozofii była spowodowana tym, że ówczesna filozofia nie była zdolna do przekazania doświadczenia mistycznego hezychastów bez deformacji.

Dla św. Grzegorza istnienie Boga (Boskości) nie jest jednym i tym samym, co istota; istnienie uzewnętrznia istotę, czyni ją działającą i umożliwia jej poznanie. W „Odpowiedzi Akindynosowi” Palamas stwierdza, że „To, co nie posiada energii nie jest proste, lecz nie istnieje”¹¹⁷, zaś w „Triadach” pisze: „energii jest jedynie pozbawione to, co nie istnieje”¹¹⁸. Powtarza w tych słowach myśl pojawiającą się już u pisarzy chrześcijańskich, m.in. u Bazylego Wielkiego, który wprost stwierdzał, że nie ma naturalnej istoty bez energii, ani energii bez istoty. Istotę rozpoznać człowiek może przez istnienia – energie; dlatego nie można mówić o istocie, jeżeli nie zostało się pouczonym wcześniej przez wypływające z niej energie. Każda energia trwa przy swoim istnieniu i należy do tego samego horyzontu bycia, co istota. Ontologia prawosławna zna dwa horyzonty bytowe: byt stworzony i niestworzony, a tym samym wyróżnia dwa rodzaje istoty: stworzoną i niestworzoną, istotę bytu stworzonego i istotę niestworzoną¹¹⁹, o czym mowa jest w „Triadach”: „Nie mająca początku jest nie tylko istota Boża, ale także każda z jej sił ... św. Ojcowie wyraźnie mówili, że wszystkie siły i energie istoty niestworzonej są niestworzone”¹²⁰. Zaś o drugim rodzaju energii pisze: „istota, której energii są stworzone, sama z konieczności jest stworzona”¹²¹, tego rodzaju energiami są chcenia i aktywności człowieka, zaś energiami niestworzonymi są łaska przebóstwiająca i Światłość Boża.

Nauczając o energiach Palamas znajduje się w samym centrum myśli patrystycznej. Nie uczy on o hipostatycznym charakterze energii, a o tym, że wspólna natura hipostaz Św. Trójcy stanowi absolutnie niepoznawalną i nieosiągalną istotę, ale mimo tego, dzięki energiom, następuje realne objawienie żywego Boga. W Boskich energiach uczestniczy, przejawia się Trójca, nie oznacza to jednak plotyńskich emanacji

¹¹⁷ Św. G. Palamas, *Odpowiedź Akindynosowi*, cytat za: G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, Lublin 1997, s. 111.

¹¹⁸ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczycie swiaszczenno – bezmołstwujuszczych*, Sankt Petersburg 2004, (III. 2. 7).

¹¹⁹ Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmołwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 42.

¹²⁰ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczycie swiaszczenno – bezmołstwujuszczych*, Sankt Petersburg 2004, (III. 2. 5; II, 1, 24).

¹²¹ Tamże, (III, 1, 31).

Trójcy, ani istnień różnych od Boga. Nieustannie Palamas podkreśla, że energie nie posiadają swojej hipostazy, ani nie istnieją oddzielnie od istoty¹²². Pochodzą one od Boskich Hipostaz, są siłami wyrażającymi realne istnienie Boga. Energie można nazwać naturalną emanacją Boskiej obecności, objawieniem Boga i Jego mocą. Nie należy też energii utożsamiać ze skutkami Bożej Przyczyny, jak mówi W. Łoski, „ponieważ nie zostały one stworzone, wytworzone z nicości, lecz wiecznie wypływają z jednej istoty Trójcy”¹²³. Energie świadczą o sposobie istnienia Boga, który istnieje w niedostępnej istocie oraz poza nią zarazem. W Bogu można wyróżnić istotę, trzy hipostazy, które posiadają jedną energię, przyczyną której jest Boska natura. Nie należy energii przypisywać funkcjonalnej roli wobec stworzenia, jak również emanacja energii nie oznacza wcale nieskończoności i współwieczności Bogu świata, ponieważ energie nie pociągają konieczności stworzenia. Energie nie są jakimś oddzielnym bytem, „nigdy ich nie uważano za boskie emanacje czy też za pomniejszonego Boga. Są one Boskim życiem udzielonym przez Boga Jego stworzeniom ...”¹²⁴. Nauka o energiach nie jest abstrakcyjna, dotyczy ona bowiem rzeczywistości religijnej, w której człowiek spotyka się z energiemi. Przy tym spotkaniu człowiek poznaje nie jakiś atrybut Boga, ale samego Boga; energie objawiają jedność i niezłożoność Boga, jak również są Jego siłami, przez które oddziałuje na świat. Relacja między Bogiem i tym, co Bogiem nie jest bierze swoją genezę w akcie stworzenia. Bóg tworząc wszystko energiemi (energia jako siła stwórcza) sam siebie ograniczył, ponieważ wieczne promieniowanie Boga stało się przyczyną bytu skończonego, który nieustannie, siłą swojej woli utrzymuje w istnieniu (energia jako siła podtrzymująca byt stworzony w istnieniu). „Wola (Boża) stworzyła wszystko poprzez energie, aby byt stworzony dobrowolnie doszedł do zjednoczenia z Bogiem w samych tych energiach”¹²⁵ – tymi słowami można przejść do tematyki przeobstwienia człowieka. Przeobstwienie możliwe jest dzięki czynnikowi komunikującemu człowieka z Bogiem – dzięki energiom, które umożliwiają człowiekowi spełnienie swego *telosu*.

Każde działanie człowieka w procesie transcendowania powodowane jest nadzieją na zrealizowanie tego procesu. Rola serca i modlitwy, o czym była mowa

¹²² Por. Ks. J. Meyendorff, *Żyżń i trudy swiatitiela Grigorija Palamy*, Sankt – Petersburg 1997, s. 293.

¹²³ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 75.

¹²⁴ Ks. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 64.

¹²⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 88.

powyżej, miały na celu przygotować istnienie ludzkie do spotkania i rozpoczęcia synergii z Bogiem, a ściślej mówiąc z jego energiami. Ich rola jednak nie jest jedynie wstępną, przygotowującą człowieka do przyjęcia Boskiej światłości, ponieważ to cały człowiek uczestniczy w przebóstwieniu, a serce, skupiające ciało, duszę i rozum, przez umysł w modlitwie chronione od dekoncentracji, przyprowadza całego człowieka do granicy jego istnienia. Człowiek osiągnąwszy horyzont swego bytu, swojego istnienia, staje przed granicą, której sam nie jest w stanie przekroczyć. Wszystkie przejawy człowieka także są energiami jego istoty, ale tak jak istota ta jest stworzona, tak też energie są stworzone. Człowiek nie ma możliwości przekroczenia granicy, którą wyznacza jego stworzony byt. Możliwość przekroczenia antropologicznej granicy, jak nazywa ją Chorużyj¹²⁶, istnieje za sprawą niestworzonych energii Boskich, które są dostępne człowiekowi i z którymi może on wejść we współpracę. Synergia energii stworzonych z niestworzonymi prowadzi do przebóstwienia, do stanu, w którym energie człowieka, a wraz z nimi całe istnienie, od którego pochodzą, przeżywają swoją ontologiczną transformację, stając się Bogiem z łaski. Mantzaridis pisze, że „... przebóstwiony człowiek łączy się z Bogiem tylko w łasce i energii. Zważywszy, że ta łaska i energia są naturalnym blaskiem Boskiej natury, możemy powiedzieć, że Boża natura staje się dostępna człowiekowi, chociaż sama w sobie jest niedostępna”¹²⁷. Można się pokusić o stwierdzenie, że człowiek w stanie przebóstwienia posiada inny status ontologiczny, dopiero wtedy jest człowiekiem naprawdę, posiada pełnię poznania, zrealizował swoje powołanie w „energetycznym zjednoczeniu” z Bogiem. Przebóstwienie jest połączeniem natury stworzonej z niestworzoną, a co z tego wynika, jest przezwyciężeniem natury stworzonej: „Przebóstwienie ukazuje się tutaj jako autentyczna przemiana ontologiczna, jako ontologiczny akt przemienienia ludzkiej natury”¹²⁸. Możliwe jest to dlatego, że Bóg obecny jest w każdej z energii: „dzięki niepodzielności swojej istoty, Bóg całkowicie jest obecny w każdej energii ... żyje w każdej z energii ... zupełnie nierozdzielnie trwa w każdej z nich”¹²⁹. Na tej podstawie Palamas głosi, że przebóstwienie, zjednoczenie z energiami Bożymi, jest bezpośrednim zjednoczeniem człowieka z samym Bogiem. Przy czym należy mieć na uwadze, że pełnia przebóstwienia, jego doskonały charakter, nastąpi w wieku przyszłym, czemu

¹²⁶ Por. S.S. Chorużyj, *Człowiek suszczeje trojako razmykajuszczeje siebia*, ISA, Moskwa 2007.

¹²⁷ G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, Lublin 1997, s. 114.

¹²⁸ S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 48.

¹²⁹ Św. G. Palamas, *Triady. W zaszczytu swiaszczenno – bezmolstwujuszczich*, Sankt Petersburg 2004, (III. 2. 7-9).

będzie odpowiadało eschatologiczne spełnienie bytu. Zaś teraz, na ziemi człowiek może uczestniczyć w mistycznym doświadczeniu „teorii” częściowo.

Myśl palamicka jest podobna do myśli egzystencjalnej, która również ucieka od klasycznej formy filozofowania, odrzuca klasyczny abstrakcyjno–spekulatywny charakter myśli, problematykę epistemologicznej analizy myślenia, oraz nie stroni od światopoglądu religijnego, często znajdując w nim odpowiedzi i inspiracje. W centrum jej zainteresowań, tak jak w myśli hezychastycznej, znajduje się nieklasyczny człowiek – rozpatrywany jako nierozdzielna całość. Podział na istotę i energię w dużej mierze przypomina tomistyczny podział *essentia-existentia*, choć rozpatrywanie nauki św. Grzegorza w tej dychotomii nie wyczerpuje wszystkich aspektów jego myśli. Palamizm można przyrównać do egzystencjalizmu w jego treści antropologicznej, z jakże podobnym podejściem do problematyki człowieka. Takie przyrównanie stosuje Chorużyj w celu lepszego wyjaśnienia i zrozumienia kategorii energii jako autonomicznej zasady, przynależnej i nieoddzielnej od istoty. Energizm jest tematem, który zbliża myśl Palamasa do niektórych nurtów współczesnej myśli europejskiej, w szczególności do fenomenologii (w wersji Heideggera), ale również personalizmu i filozofii dialogu.

Należy jednak pamiętać, że św. Grzegorz celowo unikał utożsamiania swojej myśli z jakąkolwiek myślą filozoficzną „modną” w jego czasach. Żadna bowiem nie była w stanie przekazać treści tradycji hezychastycznej. On zaś swoją pracę poświęcił syntezie dogmatyki i mistyki, dowodząc, że nie istnieją one oddzielnie. Dzięki niemu tradycja hezychamu nie jest tylko odległym epizodem z historii, ale ciągle żywą praktyką. Przez Palamasa „ostatecznie wypracowany został główny nurt, w którym do dziś płynie, jako praktyka duchowa, życie Prawosławia”¹³⁰.

Krytyka klasycznej metody filozofowania stała się jednym z dwóch filarów, na których Chorużyj oparł swoją koncepcję antropologii synergicznej. Drugim jest myśl hezychastyczna, wschodnia tradycja patrystyczno–ascetyczna, która umożliwia rozpoczęcie nowego filozofowania. Palamizm stał się dla niego inspiracją w filozofowaniu. Chorużyj przez pryzmat hezychazmu postrzega los człowieka w filozofii

¹³⁰ S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolvija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 52.

europejskiej i przez pryzmat hezychazmu stara się stworzyć alternatywę dla europejskiego rozumienia człowieka. Wzmocniony tradycją fenomenologiczną stworzył własną filozoficzną koncepcję antropologiczną, której fundamentem jest energizm i synergia. Chorużyja można umiejscowić w rosyjskiej filozofii religijnej po stronie nurtu neopatrystycznego, ale też bez problemu można go zaliczyć do grona fenomenologów. Niewątpliwie w gronie badaczy i znawców palamizmu i tradycji hezychastycznej zajmuje dziś pierwsze miejsce. Można go porównać do cytowanych przez niego samego Bazylego Krywoszeina, J. Meyendorffa czy W. Łosskiego, czyli światowych klasyków myśli palamickiej. Jego największą zasługą jest to, że potrafił dokonać recepcji myśli Palamasa w okresie, gdy człowiek w filozofii, jak i w realnym świecie znalazł się w głębokim kryzysie. Wyeksponowanie w nauce św. Grzegorza wątków antropologicznych i stworzenie na ich gruncie systemu filozoficznego zasługuje na szczególne uznanie.

Rozdział III

Antropologia synergiczna

Niniejszy rozdział chciałbym poświęcić analizie systemu filozoficznego S. S. Chorużyja, który nosi nazwę antropologii synergicznej. Już sama nazwa odwołuje nas do głównego terminu – *synergii*, który związany jest z prawosławną tradycją hezychastyczną. Pojęcie to stanowi podstawę myśli ascetycznej prawosławia, zgodnie z którą między Boską energią (łaską) i energią człowieka (wolą) następuje pełna współpraca, zgodność i harmonia prowadząca do zjednoczenia człowieka z Bogiem. W swej istocie pojęcie *synergii* jest syntezą myśli patrystycznej i ascetycznej, zostało sformułowane w nauce teologicznej i w dyskursie doświadczenia ascetycznego. Odsyła nas nie tylko do sfery teoretycznej, ale także do sfery działania, praktyki. Chorużyj celowo używa tego pojęcia w nazwie swojego systemu, by od razu zasygnalizować czytelnikowi, że stara się podjąć nową, nietradycyjną próbę opisu człowieka. Drugi człon nazwy wskazuje i ukonkretnia pole zainteresowania rosyjskiego filozofa. Chorużyja interesuje antropologia, człowiek, ale nie w tym znaczeniu w jakim opisywał go Kartezjusz czy Kant. Chorużyj występuje z ostrą krytyką klasycznej metody filozofowania, szczególnie w dziedzinie zagadnień antropologicznych. Uważa, że język klasycznej filozofii nie jest adekwatny do wyrażenia antropologicznej rzeczywistości XX-go i XXI-go wieku, a tym bardziej do wyrażenia duchowości prawosławnej. Krytykując klasyczną metafizykę, wraz z jej abstrakcyjnymi próbami opisu człowieka, Chorużyj z przychylnością odnosi się do nieklasycznych prób uprawiania filozofii, jakie pojawiły się w XX-tym wieku w ramach krytyki metafizyki klasycznej. Uważa on, że próba klasycznego opisywania bytu jako pewnej całości nie jest współcześnie dobrą metodą, że język klasycznej metafizyki nie jest w stanie opisać rzeczywistej sytuacji człowieka.

Klasyczna metafizyka nosi piętno esencjalizmu, do jej opisania używane są pojęcia substancji, istoty, i tymi samymi pojęciami opisuje człowieka. Taki opis człowieka sprowadzany jest do rozumienia go jako bytu pełnego, skończonego, co zdaniem Chorużyja uniemożliwia zdanie relacji z doświadczenia antropologicznego. Uważa tak, ponieważ język klasycznej metafizyki nie nadaje się do opisania praktyki antropologicznej, nie odwołuje się do ludzkiego doświadczenia. Opisywanie człowieka w klasycznych pojęciach wymusza nieustanne tworzenie abstrakcyjnych pojęć, które samego człowieka czynią abstrakcyjnym i niezrozumiałym. Chorużyj, w swym zainteresowaniu problematyką antropologiczną, okazuje się wiernym (pod tym względem) kontynuatorem myśli Heideggera. Bliska jest mu metoda fenomenologiczna, ponieważ odrzuciwszy klasyczną metodę filozofii, umożliwia inne podejście do problematyki bycia (u Heideggera), a dla Chorużyja problematyki człowieka. Chorużyj na nowo wprowadza człowieka do filozofii, stara się stworzyć naukę współczesną wobec dnia dzisiejszego i współczesną wobec człowieka, która w zmieniających się warunkach zawsze będzie w stanie twórczo odnosić się do sytuacji człowieka. Moskiewski profesor ciągle rozwija swoje idee i choć nie jest jeszcze w pełni ukończona, synergiczna antropologia staje się tym kierunkiem filozoficznym, który w dobie kryzysu filozofii rozwija filozofię o silnym charakterze antropologicznym.

III. 1. Siergiej Siergiejewicz Chorużyj – fizyk, matematyk, filozof i teolog

Myśl rosyjska, jak cała filozofia na świecie, przeżywa obecnie deficyt nowych idei i w dużej mierze sprowadzana jest do rozwoju historii filozofii. Wiek dwudziesty, a szczególnie jego pierwsza połowa, nakreślił możliwe kierunki rozwoju myśli rosyjskiej, z których jeden jest kontynuowany przez S.S. Chorużyja. Jego działalność można zakwalifikować jako przedłużenie i filozoficzne dopełnienie nurtu neopatrystycznego. Antropologia synergiczna jest związana z filozofią fenomenologiczną, a wspólne idee odnajduje również z innymi kierunkami filozofii zachodniej, np. z filozofią polityki, dialogu i innych. Chorużyj w ostatnich latach jest najbardziej znanym i najaktywniej działającym filozofem rosyjskim, można stwierdzić, że z wielkich myślicieli rosyjskich obecnie pozostał już tylko on jeden. Jest on świadom specyfiki filozofii rosyjskiej jako nierozzerwalnie związanej z prawosławiem, dlatego sam umiejscawia się w nurcie filozofii religijnej. Przed rozpatrzeniem stworzonej przez niego nowej koncepcji antropologicznej, uważam, że stosowne jest zapoznanie się z jego osobą, a w

szczególności z jego pierwszymi książkami, ponieważ może się to okazać pomocne w zrozumieniu jego poglądów dotyczących filozofii rosyjskiej.

Profesor Siergiej Siergiejewicz Chorużyj urodził się w 1941 r. w niedużym mieście okręgu riazańskiego - Skopinie, gdzie spędził dzieciństwo wychowywany przez rodzinę matki. Nie miał możliwości poznania rodziców, ponieważ w wyniku działań wojennych w 1941 r. stracił ojca, zaś rok później matkę. Wykształcenie uzyskał studiując fizykę na Uniwersytecie Moskiewskim, po czym przez długi czas zajmował się naukami ścisłymi – fizyką i matematyką, w których okazał się wybitnym specjalistą. Kontynuował studia w Instytucie Matematyki Akademii Nauk, które ukończył w 1967 r. broniąc pracy na temat „Problemy aksjomatycznej teorii rozproszenia”. Od tego momentu został pracownikiem Instytutu Matematyki, w którym w 1976 r. uzyskał tytuł doktora nauk fizyczno–matematycznych za pracę pt. „Algebraiczna kwantowa teoria pola z zasadami superwyboru”. Wtedy też pojawiła się jego pierwsza książka dotycząca teoretycznej matematyki, która nosi tytuł „Wprowadzenie do algebraicznej kwantowej teorii pola”. Wydawałoby się, że utalentowany młody naukowiec powinien mieć wszelkie możliwości dla rozwoju zainteresowań ze swojej dyscypliny. Jednak w czasach radzieckiej Rosji nie miał możliwości swobodnego poruszania się po świecie w celu rozwoju projektów badawczych, był jak to sam potem przyzna „*niewyjezdnoj*”¹³¹, nie mógł podróżować do państw nie będących „przyjaciółmi” Związku Radzieckiego. I tu pojawia się istotne pytanie, dlaczego młody fizyk teoretyk nie mógł kształcić się w światowych centrach nauki? Odpowiedź wyda się prosta, gdy spojrzymy na lata, w jakich powstały jego pierwsze poważne prace dotyczące myśli rosyjskiej. Pierwsza z nich, dotycząca światopoglądu Pawła Florenskiego, została napisana w 1974 r., zaś „Dyptych milczenia”, który stał się pierwszą manifestacją antropologii synergicznej, został napisany w 1978 r. Jednocześnie z pracą fizyka–matematyka zajmował się więc Chorużyj filozofią i myślą chrześcijańską. Z pewnością ważnym, jeśli nie przełomowym momentem w życiu Chorużyja był rok 1968, w którym jako dorosły człowiek przyjmuje chrzest i rozpoczyna aktywną działalność na polu filozofii religijnej. Z przyczyn ideologicznych nie był takim naukowcem, jakim go w Związku Radzieckim chciano widzieć, dlatego musiał zejść do „podziemi”, by móc zacząć twórczą działalność filozoficzną. Od tego momentu rozpoczyna się najistotniejszy etap życia Chorużyja – pojawiają się idee filozoficznego ujęcia doświadczenia mistycznego

¹³¹ Autorski wywiad z profesorem przeprowadzony 26.01.2009 r. w Moskwie.

prawosławia i ukazania, że tradycja hezychazmu wskazuje nową możliwość filozofowania o człowieku. Już w okresie studiów, jak i wcześniej, interesował się rosyjską myślą Srebrnego Wieku, spotykał się i dyskutował na tematy filozoficzne z późniejszymi wybitnymi filozofami rosyjskimi, np. W.W. Bibichinem. Lektura dzieł rosyjskich filozofów religijnych Srebrnego Wieku, odkrycie teologii hezychazmu oraz zafascynowanie Heideggerem wywarły na Chorużyja wielki wpływ i na trwałe połączyły go z filozofią. Pierwszy tekst filozoficzny Chorużyja („Niczto”) pojawił się w 1967 r. w „Encyklopedii filozofii”, jednak następne nie ukazały się już do końca radzieckiego reżimu. Prace, jakie powstały przed wyzwoleniem Rosji spod niewoli komunizmu, krążyły w środowisku ludzi zainteresowanych tą tematyką. Mówiąc o Chorużym, nie należy zapominać o działającym w ZSRR podziemiu (SAMIZDAT¹³²), które skupiało ludzi zainteresowanych oficjalnie zakazaną myślą. Był on jednym z działaczy tego ruchu, z tym że jego działalność ograniczyła się do pisania tekstów o tematyce religijnej oraz rozpowszechniania nowych idei filozoficznych. Chorużyj nigdy nie był działaczem politycznym, a swoją aktywność celowo ograniczał jedynie do działalności naukowej.

Filozofia rosyjska, której rozwój został przerwany przez rewolucję, była w ZSRR zmanipulowana przez komunistyczną władzę, a teksty „niewygodnych” pisarzy nie miały możliwości wyjścia na światło dzienne. Podobnie było z pracami Chorużyja, które dopiero po 1991 r. doczekały się swojego wydania. Moskiewski filozof uważa, że istnieje szczególnego rodzaju duchowość i szczególnego rodzaju autentyczna religijna myśl, która charakterystyczna jest jedynie dla prawosławia, a dokładniej dla tradycji hezychastycznej. Z kolei fenomenologia prezentuje metodę, dzięki której możliwe jest filozoficzne ujęcie i opisanie tej myśli. Właśnie od rozmyślań nad duchowością prawosławia i fenomenologią Heideggera Chorużyj rozpoczyna swoją drogę do stworzenia nauki o antropologii synergicznej.

Nauka, którą dziś nazywa się antropologią synergiczną, posiada dwa źródła. Pierwszym jest krytyka klasycznej metafizyki europejskiej, czemu poświęcony jest pierwszy rozdział tej pracy. Chorużyj śledząc koncepcje antropologiczne myśli europejskiej dostrzega ich słabe strony, sprawiające, że jego zdaniem są one przestarzałe i nieadekwatne do opisywania współczesnych sposobów bycia człowieka. Cechą wspólną całej klasycznej metafizyce jest jej esencjalność, o czym powyżej

¹³² Tą nazwą określano nieoficjalny strumień rozpowszechniania tekstów, które oficjalnie, w Związku Radzieckim, z przyczyn ideologicznych były zabronione.

wspomniałem. W klasycznej filozofii opisuje się człowieka sprowadzając go do nieredukowalnych pojęć, które tak naprawdę nie odpowiadają rzeczywistości antropologicznej (np. opisywanie człowieka pojęciami duszy czy rozumu daje wyraz tylko jednemu z aspektów przejawiania się człowieka). Dostrzeżenie niemożliwości filozofowania o człowieku starymi metodami Chorużyj przypisuje Kierkegaardowi i podążającemu za nim nurtowi egzystencjalizmu, dzięki któremu dotychczasowa metafizyka europejska z czasem zostanie porzucona i rozpocznie się nowe filozofowanie dotyczące człowieka. Pierwszym więc źródłem powstawania idei antropologii synergicznej jest tradycja zachodniej filozofii i namysł nad nią jako nad czymś już nieaktualnym. Drugie zaś źródło stanowi opisana w rozdziale drugim tradycja chrześcijaństwa wschodniego, w szczególności myśl hezychastyczna, usystematyzowana w nauce św. Grzegorza Palamasa. Stanowi ona metodologię antropologii synergicznej, to z niej Chorużyj czerpie pojęcia i sposób opisywania doświadczeń człowieka. Zarówno jedno jak i drugie źródło wywarły wpływ na powstawanie nowej koncepcji antropologicznej, natomiast ona sama nie jest ani tym pierwszy, ani drugim. Synergiczna antropologia łączy myśl neopatrystyczną z nieklasyczną filozofią zachodnią, kontynuuje myśl rosyjską i jednocześnie w wielu miejscach jest zbieżna ze współczesną filozofią europejską. W Synergicznej antropologii znajduje swój wyraz specyfika rosyjskiej kultury w ogóle, a filozofii szczególnie, polegająca na usytuowaniu w swym centralnym miejscu nurtu religijnego - prawosławnego.

Postaram się teraz przedstawić historyczną drogę rozwoju idei hezychazmu w filozofii Srebrnego Wieku i jej kontynuację w myśli neopatrystycznej. Chorużyj bowiem nadając religijny charakter myśli rosyjskiej, nakreśla charakterystyczny rozwój tejże filozofii w cieniu prawosławia, nie odrzucając jednak wpływu filozofii zachodniej, zwłaszcza idealizmu niemieckiego na filozofów Srebrnego Wieku.

III. 2. Historia powstania antropologii synergicznej

Chcąc mówić o historycznej genezie antropologii synergicznej nie należy zapominać o specyfice myśli rosyjskiej. Chorużyj stara się ukazać, że stworzony przez niego system nie jest czymś absolutnie nowym, a jest zwieńczeniem, być może nieostatecznym, procesu rozwoju filozofii rosyjskiej. Uważa zarazem, że synergiczna antropologia stanowi także pewien rozdział światowej filozofii, że jest jednym z efektów „protestu” przeciw klasycznej filozofii europejskiej. Chorużyj nadaje zarówno

rosyjsko–prawosławny charakter swojej myśli, jak i ukazuje jej bezpośrednie związki z filozofią zachodnią.

Najpierw chciałbym podjąć się przedstawienia pokrótce wizji rozwoju filozofii rosyjskiej, jaką prezentuje Chorużyj we wszystkich swoich pracach poświęconych tejże myśli. Uważa on, że nie można w Rosji odłączyć filozofii od prawosławia, że spotkanie tych dwóch sfer na gruncie rosyjskim sprawia, że obie znajdują się w ścisłej więzi. Relacje między prawosławiem a filozofią nigdy nie zostały do końca sprecyzowane. Podobnie rzecz się miała w Rosji w okresie Srebrnego Wieku, kiedy to wpływ prawosławia na rozwijającą się filozofię był, zdaniem Chorużyja, czynnikiem głównym, ale nie jedynym.

Specyfika myśli rosyjskiej jest spowodowana tym, że jeszcze w X w. Ruś przyłączyła się do wschodniego chrześcijaństwa, które w swej historii nie wypracowało takiego jak na Zachodzie sposobu filozofowania. Na Zachodzie rozwój dyskursów teologicznego i filozoficznego dokonywał się na fundamencie antycznej tradycji intelektualnej. Z kolei w Bizancjum taki sposób myślenia nie odgrywał znaczącej roli, ponieważ wschodnia świadomość opierała się na prymacie doświadczenia. Głównym celem doświadczenia chrześcijańskiego, a zarazem celem rozumu, było autentyczne zjednoczenie z łaską (energiją) Bożą, ukierunkowanie na Boga działań człowieka i realizacji w jedności z nim istnienia ludzkiego. Odróżniało to myśl wschodniochrześcijańską od myśli zachodniej, która z czasem zaczęła rozwijać się jako nauka i nie była oparta na doświadczeniu. Bezpośredni związek Rusi z Bizancjum spowodował przeniesienie tradycji i myśli bizantyjskiej na grunt ruski. Ruska świadomość przejęła wschodniochrześcijański, doświadczalny dyskurs, który odzwierciedlił się w całej kulturze rosyjskiej. Mimo to nigdy nie nastąpiło w ruskiej, a później w rosyjskiej kulturze sprecyzowanie i usystematyzowanie tego dyskursu w zwięzły system. Wschodnia myśl rozwijała się w formie ludowej, teologicznej, zaś systematyczną formę filozoficzną osiągnęła dopiero w XIX–tym wieku w pismach Sołowjowa. Dopiero wtedy rosyjska myśl osiągnęła poziom profesjonalnego dyskursu filozoficznego i wniosła wkład do filozofii europejskiej. Wszystkie główne idee Sołowjowa i wszystkie cechy jego twórczości odbiły się na filozofii licznych jego następców, tworząc tym samym całą atmosferę Srebrnego Wieku. Chorużyj podkreśla, że ranga, jaką posiada ten etap w historii filozofii rosyjskiej nie wynika jedynie z ogromu literatury, jaka po nim pozostała, ale dotyczy samej istoty tego okresu religijno – filozoficznego odrodzenia, która bardzo mocno wpłynęła na cały dalszy rozwój

kultury rosyjskiej. Nigdy przedtem w Rosji nie pojawiło się tak dużo aktywnie działających filozofów, którzy swą nauką do dziś fascynują. Florenski, Bułgakow, Bierdiajew, Szestow, Frank, Iwanow, Karsawin – każdy z nich pozostawił po sobie liczne dzieła i naukę, która doczekała się szeregu opracowań. Osobowość każdego z tych filozofów składała się na atmosferę ich czasów. Chorużyj starając się ukazać ewolucyjną drogę powstawania idei antropologii synergicznej chce atmosferę renesansu religijno-filozoficznego ukazać bardziej ogólnie, jako etap spotkania się profesjonalnej filozofii i obecnego od dawna w Rosji dyskursu teologicznego, opartego na prawosławnym doświadczeniu mistycznym. Dlatego pyta o to, w jakiej relacji znajdują się filozofia Srebrnego Wieku i wschodniochrześcijański dyskurs oraz co zmieniło daną filozofię w procesie rozwoju rosyjskiej myśli i jak dokonała się ta zmiana? Te pytania stają się dla Chorużyja fundamentalne, ponieważ interesuje go opisanie relacji między tymi dwiema sferami myśli rosyjskiej. W procesie rozwoju tej myśli nieustannie dopatruje się i podkreśla wzajemne na siebie oddziaływanie obu tych sfer. Nie odrzuca wpływu zachodniego na myśl rosyjską, a jedynie ukazuje, że tradycja prawosławna, hezychastyczna, była wobec niego pierwotna. To na gruncie rosyjskim, prawosławnym filozofia Sołowjowa, a za nim cała myśl Srebrnego Wieku, otrzymuje swój filozoficzny wyraz. Dla rosyjskiej, prawosławnej świadomości filozofia zachodnia otworzyła nowe możliwości samowyróżnienia siebie. Filozofia Srebrnego Wieku, co podkreśla Chorużyj, była „konkretną, samodzielną szkołą w ramach klasycznej zachodniej teologiczno-filozoficznej tradycji”¹³³. Właśnie z tej, zachodniej, tradycji filozoficznej zostały przejęte podstawy ontologii, metodyka i aparat pojęciowy, w czym największy wpływ wywarł idealizm niemiecki. Natomiast oryginalny rosyjsko-prawosławny element nie został odsunięty z pola zainteresowań filozofii, i pozostał w dobie Srebrnego Wieku czymś istotnym. Element wschodniochrześcijański nadal obecny był w tej myśli; mimo silnych wpływów filozofii zachodniej nie doszło do zastąpienia przez nią podstaw rosyjskiej świadomości, związanej z duchowością prawosławną. Choć w swej istocie myśl chrześcijańska nie była rozwijana w filozofii Srebrnego Wieku, to nadal filozofowie starali się wyrazić językiem filozofii autentyczne doświadczenie rosyjskiej historii, duchowości oraz mentalności. Innymi słowami można powiedzieć, że filozofia umożliwiła rozmowę o tym, co zawierał w sobie dyskurs wschodniochrześcijański. A tym samym filozofii zostały postawione własne zadania i idee do zrealizowania za

¹³³ S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologija kak zwieno tradicii russskoj mysli*, [w:] *Człowiek.ru*, Nowosybirsk 2007, s. 22.

pomocą środków zachodniej filozofii. Potrzebowała jedynie języka, pojęć o zmieszanej naturze, które właściwie przynależałyby zachodniemu dyskursowi filozoficznemu, a przy tym niosłyby treści odpowiadające dyskursowi wschodniochrześcijańskiemu. Jako pierwszy filozofię rosyjską skierował na ten tor Sołowjow, który zbudował pierwszą koncepcję tego typu. Stworzony przez niego system wszechjedności okazał się wszakże jedynie pierwszym przykładem nowych szlaków filozofii. Późniejsi myśliciele rozwijali ten nowy dla europejskiej filozofii nurt, nurt metafizyki wszechjedności, w którym odnaleziony został wspólny grunt klasycznej metafizyki europejskiej oraz wschodniochrześcijańskiego postrzegania świata, człowieka i Boga. Systemy wszechjedności stworzone przez Florenckiego, Bułakowa, E. Trubieckiego, M. Łosskiego, Franka czy Karsawina, wyrażały wiele wspólnych cech takiego postrzegania Boga i świata, na przykład naukę o harmonijnej jedności bytu i soborowym, wspólnotowym charakterze społeczeństwa.

Jednak bardzo szybko okazało się, że między tymi dwiema sferami, filozofią i prawosławną świadomością, wyczerpuje się wspólny grunt. Inne, nie mniej ważne cechy wschodniochrześcijańskiego dyskursu, nie mogły być wyrażone językiem klasycznej filozofii, pozostawały poza jej granicami i nie mogły wejść w ten nowy dyskurs. Cechy te dotyczyły osobowej i energetycznej natury dyskursu wschodniochrześcijańskiego, co odróżniało go od esencjalnej natury metafizyki klasycznej. Prawosławny dyskurs opiera się na prymacie doświadczenia, którym jest autentyczne doświadczenie Boga. Opis tego doświadczenia jest przekazany w tradycji ascetycznej, która ukazuje je jako proces wznoszenia się człowieka ku realizacji swego istnienia w energetycznej relacji z Boskim Byciem. Człowiek dąży do przemienienia, do odnalezienia utraconego człowieczeństwa, przy czym nie jest charakteryzowany przez jakieś metafizyczne abstrakty, a przez własne rzeczywiste przejawy, energie. Chorużyj dostrzega w tym sedno myśli prawosławnej – człowiek jest w niej postrzegany jako energetyczne istnienie, do opisanego którego potrzebna jest także nowa „energetyczna antropologia”¹³⁴, różna od klasycznej antropologii Arystotelesa–Kartezjusza–Kanta. W języku zachodniej filozofii spekulatywnej tego (energetycznego) doświadczenia człowieka, w procesie transcendowania ku Bogu, filozofia Srebrnego Wieku nie była w stanie wyrazić. Jak pisze Chorużyj w „O starom i nowom”, problem dotyczący tego, czy klasyczna filozofia europejska może dać wyraz temu

¹³⁴ Por. Tamże, s. 23.

doświadczeniu, od którego wychodziła filozofia rosyjska, nie został przez żadnego z myślicieli Srebrnego Wieku podjęty. Stało się to oczywiście dopiero na późniejszym etapie rozwoju myśli rosyjskiej¹³⁵. W Srebrnym Wieku starano się zrealizować jak najlepiej zadania postawione przed filozofią rosyjską jeszcze przez Sołowjowa. Renesans religijno-filozoficzny był próbą zrealizowania tych zadań, rozpoznania i „uprawosławnienia” filozofii czy też filozoficznego ujęcia myśli prawosławnej. Niestety, posługiwanie się klasycznym językiem skutkowało w znacznej mierze sprowadzeniem myśli rosyjskiej do platonizmu oraz do mistyki Plotyna, w czym jednak treść tej myśli utraciła swoje wyróżniające cechy i z myśli chrześcijańskiej przekształciła się w rosyjską myśl neoplatońską (zarówno u Sołowjowa, jak i u Florenskiego, Franka czy Bułgakowa). Chorużyj stara się ukazać niemożliwość innego efektu realizacji tego zadania, wynikającą z faktu, że nowy język, nowa metoda opisywania doświadczenia nie zostały jeszcze wypracowane. Niezbędny był etap przejściowy, który nadszedł wkrótce, wraz z końcem Srebrnego Wieku.

Tragedia, jaka dokonała się w Rosji w 1917 r., wymusiła emigrację inteligencji rosyjskiej poza granice ojczyzny. Tak się stało, że na krytykowanym przez Rosjan Zachodzie dokonało się wkroczenie religijnej myśli rosyjskiej w nowy etap swego rozwoju. Już wcześniej, podczas sporów *imiastacew*, rozpoczynał się proces uświadamiania, że we współczesny języku filozoficznym niemożliwe jest przekazanie pełni treści własnej kultury, własnej tradycji. Fundamentem nauki prawosławnej jest ascetyczna nauka o człowieku i jego powołaniu, usystematyzowana przez św. Grzegorza Palamasa; nic dziwnego, że sygnał powrotu do tej starożytnej metody przekazu doświadczenia duchowego nastąpił z duchowego centrum prawosławia, jakim jest Góra Atos. Mnich z Atosu, Bazyli Krywoszejn, w roku 1936 napisał artykuł poświęcony ascetycznej nauce św. Grzegorza Palamasa, który stał się inspiracją dla poszukiwań, zainteresowań i badań nad tradycją hezychastyczną, a w szczególności nad myślą palamicką. Autor tekstu powraca do pisania o duchowości prawosławnej w formie teologicznej. Już nieco wcześniej pojawiła się nieufność wobec myśli Srebrnego Wieku, wobec, dziś można powiedzieć, nieudanej próby wyrażenia filozofii prawosławnej. Georgij Florowski sformułował koncepcję „neopatrystycznej syntezy”, która miała polegać na powrocie do źródeł, na porzuceniu niesprawdzonej metody filozofowania Srebrnego Wieku i na powrocie do mówienia o duchowości

¹³⁵ Por. S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 40.

prawosławnej językiem teologii. Etap neopatrystyczny w myśli rosyjskiej jest odrodzeniem charakterystycznej dla niej więzi z duchowością wschodniochrześcijańską. W pismach Florowskiego, Krywoszeina czy Łoskiego dokonuje się przywrócenie myśli rosyjskiej jej naturalnego charakteru, dokonuje się wzniesienie nauki hezychastycznej i energetyzmu na właściwy im poziom. Mając w pamięci kryzys antropologiczny, o którym pisałem w pierwszym rozdziale, można za Chorużym stwierdzić, że etap neopatrystyczny stanowi sprzeciw, podobnie jak myśl Kierkegaarda i Nietzschego, wobec klasycznej metafizyki i opartego na niej uprawiania filozofii religijnej. Pojawiający się etap neopatrystyczny cechował się krytyczną oceną i nieprzychylną postawą wobec całej filozofii Srebrnego Wieku. Spowodowane to było skostniałą formą przekazu, jak również niemożliwością utrzymania klasycznych, przede wszystkim neoplatonickich, koncepcji, co było nieuchronne, jeżeli pozostawało się pod wpływem tej filozofii. Poszukiwanie nowej, adekwatnej dla duchowości prawosławnej, formy filozofowania, doprowadziło myślicieli nurtu neopatrystycznego do oczyszczenia myśli prawosławnej z naleciałości i pozostałości filozofii. W działalności tej wielką rolę odegrał John Meyendorff, który w swym najważniejszym dziele, poświęconym nauce Grzegorza Palamasa, ukazał naukę o energiach jako ciągle aktualną i wartościową. Pojawienie się tej książki zasadniczo zmieniło pojmowanie myśli prawosławnej na całym świecie. Zapoczątkowane przez Krywoszeina i kontynuowane przez Łoskiego oraz Meyendorffa studia nad nauką św. Grzegorza Palamasa doprowadziły do odnowienia energetyzmu, który odtąd stał się główną nauką duchowości prawosławnej.

Prawosławny energetyzm rozwijany w etapie neopatrystycznym jest koncepcją czysto teologiczną, która, w odróżnieniu od myśli Srebrnego Wieku, zrealizowała postawione przed nią zadanie wyrażenia religijnej treści. Oddanie hezychastycznej tradycji i doświadczeniu doprowadziło teologów i filozofów XX-go wieku do zrealizowania także tych zadań, jakie nie zostały zrealizowane w minionej epoce religijno-filozoficznego odrodzenia. Paradoksalne może się wydawać, że w nurcie neopatrystycznym filozofia rosyjska twórczo realizowała się przez odrzucenie swych podstaw i powrócenie do teologii. Renesans religijno-filozoficzny zrealizował się właśnie w etapie neopatrystycznym i choć wydawać by się mogło, że filozofia na tym ucierpiała, to jednak w końcowym rozrachunku to właśnie ona skorzysta na tym najbardziej.

Chorużyj opisując etap neopatrystyczny stwierdza, że był on nie tylko dopełnieniem filozofii rosyjskiej, ale także zwieńczeniem myśli prawosławnej. Dzięki

niemu można porównać proces rozwoju myśli wschodniej z zachodnią. O ile zachodnia filozofia religijna rozwinęła się w następujący sposób: Ojcowie IV-go wieku – Augustyn–Tomasz–Kartezjusz i zsekularyzowany idealizm, to myśl prawosławna rozwijała się następująco: Ojcowie IV-go wieku – Maksym Wyznawca–Palamas–energetyzm XX-go wieku¹³⁶. Ostatni, neopatrystyczny etap rozwoju myśli prawosławnej dokonał się za sprawą rosyjskich myślicieli XX-go wieku.

Powrót do energetyzmu jest punktem wyjścia Chorużyja ku tworzeniu antropologii synergicznej. Pisze on, że „po nieodzownym odejściu, „modulacji” rosyjskiej myśli w stronę dyskursu teologicznego, następnie koniecznym jest powrót do filozoficznej refleksji, jednak już na nowym poziomie...”¹³⁷. Właśnie to stara się robić Chorużyj, pragnie by energetyzm prawosławny, by „ten sposób myślenia, ostatecznie wyraził się w filozofii”¹³⁸. Antropologia synergiczna jest filozoficznym wyrazem światopoglądu prawosławnego, ujętym w pojęciach współczesnej filozofii.

III. 3. Metoda antropologii synergicznej

Antropologia synergiczna, jak sam przyznaje moskiewski profesor¹³⁹, zaczęła kształtować się wraz z pojawieniem się nowego podejścia do duchowości prawosławnej wśród rosyjskich myślicieli emigracyjnych. Pierwszym tekstem, w którym dokonuje się jednocześnie tradycyjne, teologiczne, oraz nowe, filozoficzne, ujęcie duchowości prawosławnej, jest wspomniany już „Dyptych milczenia”. Jest on podzielony, co wskazuje już sama nazwa, na dwie części, z których pierwsza poświęcona jest analizie duchowości prawosławnej i jest napisana językiem teologicznym. Druga zaś poświęcona jest filozoficznej refleksji nad istnieniem człowieka, dla której podstawę stanowi energetyzm Palamasa. Chorużyj w książce tej wyraźnie oddziela dwie sfery, teologię i filozofię, ukazując zarazem genezę swoich rozważań. Z refleksji filozoficznej nad duchowością prawosławia, a szczególnie nad myślą Grzegorza Palamasa, rodzi się nowa myśl, rozwijana już nie na teologicznym, a na filozoficznym gruncie. I choć w „Dyptychu milczenia” nie ma jeszcze synergicznej antropologii, to jest już to, co Chorużyj nazywa „synergiczną analizą”¹⁴⁰. Już w tej książce pojawiają się pojęcia i sposób prowadzenia dyskursu, które w przyszłości otrzymają nazwę antropologii

¹³⁶ Por. S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*. ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 52.

¹³⁷ S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologija kak zwienu tradicii russkoj mysli*, ISA, Moskwa 2007, s. 13.

¹³⁸ S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*. ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 116.

¹³⁹ Por. S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja Antropologija: koncepcja i metod*, ISA, Moskwa – www.synergia-isa.ru

¹⁴⁰ Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmolwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 7.

synergicznej. W tej książce Chorużyj prowadzi rozważania filozoficzne, wyrastające z wcześniej opisanej tradycji mistyczno–ascetycznej. Zastanawia się nad pytaniem o status ontologiczny człowieka i stara się wykazać, że człowiek dokonując refleksji nad samym sobą, wychodzi od swego istnienia do Bycia Innego, porównuje siebie z kimś Innym, tym samym doświadcza „uczucia orientacji bytowej”¹⁴¹ na kogoś „z zewnątrz”. Zaś gdy zwróci swoją uwagę ku Innemu, dostrzega, że łączy ich wspólna przestrzeń, w której istnieje możliwość działania człowieka. Jeśli człowiek nie byłby w stanie podejmować jakichkolwiek działań wobec Innego, to okazało by się, że jest sam, a relacja z Innym jest niemożliwa. U podstaw dążenia ku Innemu leży praktyka, pewne doświadczenie, w którym człowiek poznaje i jest poznawany. Poznając Innego człowiek rozpoczyna dążenie do niego i naśladowanie go. Dąży do upodobnienia się do przedmiotu dążenia, do tego, by mógł mówiąc mówić w jego imieniu i by całym sobą doświadczał Innego. Owo doświadczenie możliwe jest jedynie wtedy, gdy poznający nieustannie pragnie, gdy nieustannie stawia pytanie o Innego. Pytanie to, by mogło być płodne, musi stanowić autentyczne trwanie człowieka w pytaniu, ciągłą chęć poznania Innego, którego obecność jest gwarancją otrzymania odpowiedzi na stawiane pytanie.

Chorużyj stara się dokonać filozoficznego przetworzenia tradycji mistyczno–teologicznej jako jednego z wyrazów nieustannego pytania, trwania w pytaniu o Innego i jego poznawania. Charakterystycznym wydaje się, że Chorużyj swoje dociekania rozpoczyna od człowieka. Kim jest człowiek? Starając się odpowiedzieć na to pytanie, podkreśla poczucie niezadowolenia, niezrealizowania człowieka w samotności. Człowiek musi się uzewnętrznić, dlatego dąży ku Innemu, co stanowi swego rodzaju, jak je nazywa Chorużyj, „fundamentalne dążenie”¹⁴² poza samego siebie. Jedną, choć nie jedyną, ze sfer przekraczania siebie jest w doświadczeniu człowieka religijność. Człowiek nieakceptujący swojej sytuacji, pragnący przewyciężyć siebie, dąży do czegoś innego, różnego od siebie, w czym będzie mógł zrealizować swe fundamentalne pragnienie. Pragnienie przekroczenia swojej sytuacji bytowej, rzeczywistości, w której człowiek jest pogrążony, całego sposobu istnienia, prowadzi do wyjścia poza granice siebie, gdzie istnieje inna, różna od ludzkiej rzeczywistość. Istnieje ona, bo przyciąga człowieka, oddziałuje na niego i umożliwia mu aktywność ku niej skierowaną. Chorużyj przyjmuje, że przedmiot dążenia człowieka powoli odkrywa przed nim inną rzeczywistość, lepszą, doskonalszą od zastanej przez człowieka. Sprawia to, że

¹⁴¹ Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmołwija*, CPiP, Moskwa 1991, s. 55.

¹⁴² Por. Tamże, s. 63.

człowiek uświadamia sobie swoją niedoskonałość, brak pełni i niespełnioną realizację swojego bytu. W obliczu innej rzeczywistości człowiek odczuwa prawdę o sobie i możliwość swojego spełnienia, dlatego też, jak powie Chorużyj, ta inna rzeczywistość jest jego fundamentalnym dążeniem¹⁴³. Umożliwia to rosyjskiemu filozofowi uznanie, że człowiek, który jest dlań punktem wyjścia, jest jednocześnie niezrealizowany, nie jest tak naprawdę sobą, bo realizację ontologiczną osiągnie dopiero w innej rzeczywistości, w której stanie się człowiekiem pełnym, integralnym. Dążąc do tej rzeczywistości człowiek poznaje, że Inny, od którego zaczął się proces realizacji własnego istnienia, ma charakter Osoby, że działa i doświadcza aktywności człowieka. Znajduje się jednak ciągle poza bytem człowieka, który jedynie podąża ku Osobie. To dążenie ma charakter ontologiczny i transcendentny, bowiem polega na samoprzezwyciężaniu i samoprzekraczaniu własnego istnienia, a jeżeli tak jest, to człowiek przekraczając siebie musi przekroczyć swoją granicę bytu. Człowiek nie jest nieograniczony, posiada swoją granicę, która stanowi kres jego działalności, aktywności, która określa horyzont bycia człowiekiem. W nauce Chorużyja uwidacznia się powoli pewna struktura bytu człowieka, który posiada określoną budowę, układ, wewnętrzne różnice i podziały. Jeżeli mowa jest o granicy bytu, to należy też jakoś tę granicę poprowadzić. Chorużyj uważa, że jest ona wyznaczana przez przejawy aktywności człowieka, które nazywa energiami. Samo dążenie człowieka ku Innemu (ku Osobie, jak woli Chorużyj) jest energią, przejawem, ale o nieco innym charakterze niż pozostałe energie. Człowiek wyraża aktywność swego bytu przez energie, które wychodzą od niego jako całości, zaś energia dążenia ku Innemu, jako przejaw dążenia fundamentalnego, chęci przekroczenia granic własnego istnienia, wprowadza człowieka w charakterystyczną relację z Innym. To właśnie energia Innego przyciąga człowieka, to w niej Inny się przejawia realności człowieka; ta energia Innego jest zasadą dominującą, która realizuje się przez określone energie. Zauważyć należy, że energia Innego przyciąga, a energia człowieka podąża. Tworzy się między człowiekiem a Innym (Osobą) swoista energiczna więź, polegająca na współpracy – synergii, gdzie energie Innego i człowieka łączą się „w jednym akcie ontologicznej transformacji tutejszego bytu”¹⁴⁴. W synergii realizuje się proces fundamentalnego dążenia człowieka, jest to proces podwójny, obustronny, w którym człowiek doznaje objawienia upragnionego Innego, a Inny (Osoba) „przyciąga” człowieka do siebie. Proces ten

¹⁴³ Por. Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 66.

Chorużyj nazywa synergizowaniem, które można też określić jako realizację fundamentalnego dążenia człowieka.

Chorużyj od powyższych ustaleń rozpoczyna rozmyślenia o antropologii synergicznej, dokonuje przełożenia pojęć i dyskursu teologii na pojęcia i dyskurs filozofii. Dostyc jasna wydaje się być analogia praktyk ascetycznych z synergizowaniem. Jednocześnie okazuje się, że duchowa treść prawosławia może rzeczywiście wnieść mnóstwo nowych i ciekawych koncepcji do filozofii. Chorużyj tworząc antropologię synergiczną stara się przez cały czas pozostać filozofem, stara się przenieść i wyrazić doświadczenie duchowe językiem filozoficznym.

U podstaw nowej antropologii Chorużyja leży przeświadczenie, że w prawosławnej duchowości, w jej części praktycznej – w mistyce i w ascetyce, ukryty jest ciekawy, całościowy pogląd na człowieka, na jego przeznaczenie i na możliwości realizacji tego przeznaczenia. W ascetycznej tradycji uwidacznia się nowa, nieklasyczna, doświadczalna antropologia. Zawiera ona specyficzne, nowe rozumienie człowieka, wypracowała nowy obraz człowieka i sposób odnoszenia się człowieka do samego siebie (praktyki duchowe). Nie należy też zamykać jej w historii, w okresie rozwoju monastycyzmu, ponieważ niesie ona w sobie treść odpowiadającą każdej bytowej sytuacji człowieka. Cała ta nauka o człowieku rozwinęła się na gruncie doświadczenia, nie została przez nikogo jeszcze opisana, dopiero Chorużyj, jako pierwszy, dokonuje współczesnej recepcji tej nauki i rozwija ją w spójny system antropologiczny. Uważa, że „obraz człowieka, stworzony przez prawosławną antropologię, jest zachwycający w swej wielowymiarowości i plastyczności, w połączeniu w nim surowości duchowych zasad i absolutnego pozbawienia wszelkiego dogmatyzmu”¹⁴⁵. Według tego sposobu postrzegania człowieka, okazuje się on dynamiczną całością, której nie da się rozdzielić i która nakierowana jest na osiągnięcie pełni swojego bytu. Człowiek okazuje aktywność ku przemienieniu swojego bytu, polegającą na „mistycznym zgromadzeniu swego tutejszego bytu w jednym ognisku i osiągnięciu ontologicznej transformacji, przemienieniu w inny byt, wolny od skończoności i śmierci”¹⁴⁶. Ostatnie słowa charakteryzują Chorużyja w jego postrzeganiu współczesnego człowieka, widzi on, że w dobie kryzysu filozofii, kryzysu moralnego współczesnej cywilizacji, człowiek znajduje się w potrzebie moralnego i ontologicznego odnowienia swojego bytu. Stara się udowodnić, że jego sposób

¹⁴⁵ S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologia: koncepcja i metod*, ISA, Moskwa 2006, s. 1.

¹⁴⁶ Tamże, s. 2.

filozofowania jest odpowiedzią na sytuację, w jakiej znalazł się człowiek, a najbardziej pomocna jest w tym wschodnia praktyka duchowa. Odkrywa ona bowiem przestrzeń badań antropologicznych, które są wspólne różnym kulturom, tradycjom i wierzeniom. Umożliwia filozofii i nauce wyjście z kryzysu antropologicznego, w którym obie się znalazły, i zmanifestowanie innego poglądu na człowieka, w którym możliwa jest realizacja pełni bytu ludzkiego.

Problem człowieka w historii filozofii był sprowadzany do poszukiwania jego centrum, co starałem się ukazać w rozdziale pierwszym tej pracy. Ciągłe poszukiwanie tego centrum i jego poznawanie było celem klasycznej filozofii i doprowadziło do odpodmiotowania człowieka i odczłowieczenia filozofii. Dlatego nowa antropologia powinna polegać na innym opisanu człowieka. Od wspomnianego już powyżej pojęcia granicy człowieka Chorużyj rozpoczyna budować swoją nową antropologię, mówi, że „jeżeli nie można już człowieka charakteryzować przez jego centrum, to pozostaje charakteryzować go przez jego „peryferie”, a ściślej mówiąc granicę”¹⁴⁷. Pojęcie to zdaje relację z antropologicznej rzeczywistości nie mniej niż klasyczna formuła centrum człowieka, sformułowana przez zachodnią metafizykę. Określenie przedmiotu (człowieka) wymaga ukazania Innego, tego, co jest różne, co umożliwia ukonstytuowanie granicy, kresu. Cytując Hegla Chorużyj stwierdza, że „opisać przedmiot można przez jego granicę, ponieważ jedynie dzięki swojej granicy coś jest tym, czym jest”¹⁴⁸. Uważa, że można rozwijać antropologię jako opisanie „antropologicznej granicy”, czyli kresu sfery wszystkich przejawów i możliwości człowieka, horyzontu istnienia człowieka. Pojęcie „antropologicznej granicy” pomaga w przeorientowaniu antropologii, ukierunkowaniu jej nastawienia z centrum, które okazało się fikcją, ku granicy człowieka. Ukonstytuowanie „antropologicznej granicy” jest alternatywą dla klasycznej antropologii, a sensowność jej stworzenia wyraża się we współczesnym doświadczeniu człowieka. Chorużyj odwołuje się do współczesnych praktyk człowieka, które skłaniają go do rozwijania nowej antropologii, a raczej, jak sam twierdzi, nie tyle nowej antropologii, co „antropologii granicy”, która ma być przeciwieństwem klasycznej „antropologii centrum”.

III. 3. 1. „Granica antropologiczna”

¹⁴⁷ S.S. Chorużyj, *Człowiek: suszczeje, trojako razmykajuszczeje siebia*, ISA, Moskwa 2007, s. 2.

¹⁴⁸ Tamże.

Rozwijając poglądy o „granicy antropologicznej” Chorużyj wprowadza do swojego dyskursu coś, co w relacji między przedmiotem a czymś innym wobec niego, stanowi trzeci element – jest nim właśnie granica, która rozdziela przedmiot z czymś innym wobec niego. Na etapie konstytuowania „antropologicznej granicy” Chorużyj stara się nie nadużywać nazwy „człowiek”, ponieważ wydaje się mu, że na tym etapie istnieje możliwość opisywania człowieka klasycznym sposobem, od którego stara się uwolnić. Dopiero otoczenie antropologicznej rzeczywistości granicą umożliwia opisanie człowieka. Umieszczenie „antropologicznej granicy” między przedmiotem a jego innym, zakłada relację, możliwość spotkania, które zrealizować się może w momencie przekraczania tej granicy. Człowiek pojawia się, gdy chce przekroczyć granicę własnego bytu, gdy przejawia swą obecność, albo, używając pojęcia hiedeggerowskiego, gdy się *wyistacza*. W tym momencie Chorużyj wprowadza „człowieka” i dokonuje jego opisu, charakteryzując go nie jako przedmiot, a jako „horyzont istnienia”. Człowiek jest dla niego czymś w rodzaju kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, nie jest dany bezpośrednio. Bezpośrednio dane i doświadczane są przejawy człowieka, jego aktywność w wychodzeniu poza granice własnego istnienia. I wobec zespołu tych przejawów określany jest wobec niego ów Inny i sama „antropologiczna granica”. Człowiek przejawia się w relacji z Innym, zaś „granica antropologiczna” stanowi coś w rodzaju rozdzielenia, ustanawia odległość i miejsce zetknięcia człowieka z Innym. Jeżeli granicę można traktować jako miejsce zetknięcia człowieka z Innym, bądź jako moment przekraczania swojego bytu, to można ją opisać jako „pełne zjednoczenie krańcowych przejawów”¹⁴⁹ człowieka. Tym samym nauka Chorużyja odstępuje od klasycznej antropologii esencjalnej.

„Granica antropologiczna” jest trudna do opisanego, ponieważ dotyczą jej wszelkie aktywności i przejawy człowieka, których dynamiczna natura sprawia kłopot z ich ujęciem. Do przejawów człowieka, czy jego aktywności, należą nie tylko zakończone jego działania, ale także przejawy potencjalne – zamiar i wola działania, wewnętrzne poruszenia, które stanowią pierwszy etap jego działania, często nigdy nie przemieniający się w czyny. Chorużyj stara się nie ograniczać do opisywania człowieka jedynie przez jego akty, czyny, ponieważ nie zdają one w pełni relacji z antropologiczną sytuacją człowieka. Analizuje on zatem to, co dzieje się przed czynami, czyli sferę, w której czyny – akty powstają i się realizują. W tym momencie

¹⁴⁹ Por. S.S. Chorużyj, *Człowiek: suszczeje, trojako razmykajuszczeje siebia*, ISA, Moskwa 2007, s. 3.

widoczny jest związek myśli Chorużyja z ascetyczną tradycją prawosławną. To z niej rosyjski filozof czerpie bazę pojęciową oraz metodę badania źródeł myśli i wewnętrznych poruszeń człowieka. Rozwijając antropologię granicy Chorużyj wchodzi w bardzo głęboką więź i zależność myśli od praktyk duchowych. Można powiedzieć, że cała antropologia synergiczna jest utworzona na fundamencie wschodnich praktyk duchowych, na tradycji hezychastycznej. Z uwagi na to, że praktyka duchowa jest jednocześnie praktyką antropologiczną, Chorużyj wprowadza ją we własne pole zainteresowań. Czerpie bowiem z niej doświadczalną wiedzę o człowieku, płynącą z praktyk duchowych, jak również rozwija ją twórczo w swojej koncepcji antropologicznej. Chorużyj uznaje prawdziwość praktyk duchowych w życiu człowieka. Są one fenomenem, który wspólny jest różnym religiom, grupom ludzi, pragnących zrealizować w ten sposób swoje istnienie. Język praktyk duchowych rozwija bardzo subtelną umiejętność panowania nad przejawami człowieka, nad jego energiami. Chorużyj widzi w dawnych praktykach duchowych i we współczesnej myśli coś wspólnego, choćby już to, że rozwijają one nieklasyczne podejście do problematyki człowieka. Współczesne nurty filozoficzne, praktyki współczesnego człowieka oraz praktyki duchowe rozwijają w swych poszukiwaniach dyskurs o subtelnych przejawach człowieka, jego aktywności, o chęci przekroczenia własnych możliwości, i to je do siebie zbliża.

Rola „antropologicznej granicy” polega na stworzeniu koncepcji przejawów człowieka. Pomoc i zasługę praktyk duchowych w tworzeniu tej koncepcji można sprowadzić do jednego pojęcia – energia. Prawosławny hezychazm rozwinął pełną koncepcję „mikroanalizy” przejawów człowieka, którym nadał wspólną nazwę – energii. Pojęcie energii, ostatecznie rozwinięte przez św. Grzegorza Palamasa, ma na celu wspólne nazwanie różnych przejawów człowieka. Określa ono elementarne aktywności człowieka, jego zamiary, chęci i działania, tak więc można człowieka określić jako „konfigurację energii”, wspólnotę energii, które dążą do realizacji, do przekroczenia granicy. Z terminem „energia” nieuchronnie wiąże się zbliżenie dyskursu praktyk duchowych z dyskursem filozofii europejskiej. Jednak zbliżenie to następuje nie poprzez wprowadzenie dyskursu praktyk duchowych do języka filozofii. Wykorzystując dla opisu ludzkich przejawów język energii Chorużyj porównuje go z filozoficznym ujęciem pojęcia energii i poprzez to przekształca dyskurs doświadczenia w filozoficzną antropologię.

Stosując pojęcie energii do opisanego krańcowych przejawów człowieka Chorużyj stosuje je też do sposobu przejawiania się Innego, z którym człowiek w „antropologicznej granicy” się spotyka. Miedzy człowiekiem a Innym zachodzi energiczne spotkanie oraz współpraca energii, która najlepiej jest wyrażona w pojęciu synergii, wypracowanym przez bizantyjską teologią na bazie doświadczenia hezychastycznego. Poprzez pojęcie synergii Chorużemu łatwiej jest wyrażać duchową, antropologiczną rzeczywistość charakteryzującą współczesnego człowieka. Synergia następuje w momencie spotkania się w „antropologicznej granicy” energii człowieka i kogoś Innego wobec niego. Chorużyj używając terminu Inny, nie chce go zredukować do pojęcia Boga z tradycji ascetycznej, choć jak najbardziej taka relacja między człowiekiem i Bogiem jest idealnym wzorem synergii. Moskiewski filozof stara się ukazać Innego jako coś, co jest przeciwne podmiotowi ku niemu dążącemu. Z uwagi na niejednorodność energii, przejawów człowieka, nie istnieje jeden Inny, cel ich dążenia. Za przykład może posłużyć nieświadomość, która jest dla świadomości Innym, a jeżeli za jeden z predykatów człowieka uznajemy świadomość, to nieświadomość będzie Innym także dla człowieka. Z takiego ujęcia problemu wynika rola „granicy antropologicznej”, która jest trzecim elementem relacji, rozdzielającym i łączącym zarazem dwa bieguny: człowieka oraz to, co wobec niego Inne. W antropologii synergicznej Chorużyj zajmuje się opisywaniem „antropologicznej granicy” oraz różnego rodzaju synergii człowieka z Innym¹⁵⁰.

Koncepcja „granicy antropologicznej” może okazać się ważną dla niektórych współczesnych kierunków filozoficznych. Określony przez swoją granicę człowiek posiada status „horyzontu bycia”. Chorużyj przyrównuje taki sposób opisywania człowieka do filozoficznego ujęcia człowieka przez Heideggera, który opisuje go jako Dasein – istnienie, obecność, bycie. Chorużyj, bazujący na praktykach duchowych nie stwierdza wprawdzie, że ujęcie Heideggera jest identyczne z jego, ale posiada te same cechy na początkowym etapie¹⁵¹. Granica człowieka staje się wtedy skupieniem takich energii człowieka, poprzez które dokonuje się jego przemienienie w Innego. Na granicy człowieka, u horyzontu możliwości jego przejawów dokonuje się transcendowanie, aktualna zmiana, pokonanie własnego bytu, transformacja ontologiczna człowieka, polegająca na przemienieniu jego obecnych predykatów, związanych ze skończonością i

¹⁵⁰ Por. S.S. Chorużyj, *Człowiek i jego tri dalnych udiela. Nowaja antropologija na bazie drewniego opyta*, [w:] *Woprosy filozofii*, 2003/1, s. 43.

¹⁵¹ Por. Tamże.

śmiercią. Dla Chorużyja przykładem transcendowania jest chrześcijańskie przeobstwienie, w którym dokonuje się aktualizacja istnienia ludzkiego w Byciu boskim – w Boskich energiach.

Z powyższego wydaje się wynikać, że na granicy człowieka i Innego mogą mieć miejsce różne procesy. Czym innym jest proces transcendowania ku Bogu, związany z ontologiczną transformacją, a czym innym jest spotkanie świadomości z nieświadomością człowieka, mające ontyczny charakter. Za nieświadomością nie skrywa się inny byt, który przemienia człowieka, dlatego granica człowieka jest ustanawiana w tym samym ontologicznym horyzoncie, w którym człowiek istnieje. Natomiast w przypadku przeobstwienia sprawa ma się inaczej, ponieważ Inny – Bóg i człowiek znajdują się w różnych ontologicznie rzeczywistościach, dlatego granica między człowiekiem i Bogiem, źródłem energii znajdującym się poza człowiekiem, także będzie znajdowała się poza człowiekiem¹⁵². Chorużyj wyróżnia trzy rodzaje „antropologicznej granicy”, wśród których pierwszą nazywa ontologiczną – między Bogiem a człowiekiem, drugą ontyczną – np. między świadomością a nieświadomością oraz trzecią, jeszcze nie wspomnianą przeze mnie, wirtualną, która najbardziej chyba odpowiada współczesnej sytuacji człowieka w świecie.

Konstruując granicę człowieka Chorużyj wyróżnia trzy sfery, w których człowiek dąży do swojej samorealizacji. Korzystając niejednokrotnie z terminologii Heideggera, który wywarł na młodego Chorużyja duży wpływ, wyodrębnia owe trzy sfery: sferę bycia, sferę istnienia i sferę wirtualną, coraz bardziej rozpowszechnioną współcześnie¹⁵³. „Granica antropologiczna” jednoczy w sobie te trzy sfery, ponieważ tworzą ją wszystkie przejawy człowieka, różne mechanizmy jego aktualizacji. Zachodzi to w praktykach duchowych, w których człowiek może dokonywać samorealizacji w byciu¹⁵⁴ oraz uświadamia siebie jako istnienie, będące konkretnym rodzajem bycia (charakteryzującego się skończonością i śmiercią) i konstytuujące się w aktualizacji swojej relacji z innym rodzajem bycia, Innym – Bogiem, poprzez wyjście naprzeciw jego energiiom. Owo wyjście naprzeciw energiiom, dążenie ku byciu Innego, ma charakter ontologiczny, a krańcowe przejawy antropologiczne, w których ono się

¹⁵² S.S. Chorużyj, *Człowiek: suszczeje, trojako razmykajuszczeje siebia*, ISA, Moskwa 2007, s. 6.

¹⁵³ Por. S.S. Chorużyj, *Człowiek: suszczeje, trojako razmykajuszczeje siebia*, ISA, Moskwa 2007, s. 7-18.

¹⁵⁴ Chorużyj odróżnia od siebie pojęcia bycia (*bytija*) i istnienia (*suszczeje*). Pierwsze jest sposobem aktywności Boga, a drugie człowieka. Dlatego w tytule swojego artykułu używa pojęcia *suszczeje*, którym charakteryzuje człowieka.

dokonuje, tworzą konkretną sferę „granicy antropologicznej”, którą Chorużyj nazywa „ontologiczną granicą”.

Drugi typ granicy człowieka ma miejsce w relacji człowieka z nieświadomością. Chorużyj pisze, że „nauce dawno już jest wiadome, że człowiek może się ukonstytuować w procesie oddziaływania na niego nieświadomości”¹⁵⁵, o czym poucza nas psychoanaliza. Nieświadomość oddziałuje, wpływa na człowieka poprzez swoje energie, przejawy. W tym przypadku człowiek w relacji z nieświadomością okazuje się kimś rozmazanym i niejasnym, uczestkowanym w swoich przejawach. Ta relacja jednak nie dokonuje się w byciu, a w istnieniu człowieka, ponieważ nieświadomość nie stanowi innego rodzaju bycia. Ma ona charakter nie ontologiczny, ale ontyczny, a zgodnie z tym przejawy człowieka, odpowiadające tej relacji, tworzą kolejny typ granicy – „granicę ontyczną”. Chorużyj odróżnia od siebie oba typy granic tym, że energiczna sfera spotkania człowieka z nieświadomością jest procesem pozbawionym ontologicznej treści, natomiast posiada interesującą treść topologiczną. Mówi, że „we współpracy z człowiekiem nieświadomość działa jako czynnik ukierunkowujący człowieka, kierujący nim w przestrzeni jego świadomości, co następnie odzwierciedla się w zachowaniu i ruchach, a w sferze istnienia tworzą się efekty tej relacji”¹⁵⁶. Wynika z tego tyle, że pod wpływem działania nieświadomości człowiek zaczyna stosować w strukturach świadomości i w zachowaniu pewne pochodzące z nieświadomości schematy. Charakteryzując ten rodzaj współpracy człowieka z Innym, Chorużyj odwołuje się do filozofii francuskiej, starając się ukazać podobieństwa i ten sam co Foucault i Deleuze sposób filozofowania o człowieku¹⁵⁷.

Ostatnią sferą, w której moskiewski filozof dopatruje się możliwości określenia granicy człowieka jest wirtualna rzeczywistość. „Wirtualne fenomeny”, jak je nazywa, odróżniają się od pozostałych tym, że ich aktualizacja i wcielenie nie dokonuje się w pełni, że nie posiadają one żadnych aktualizacji w sferze istnienia. Z tego też powodu funkcjonują jako niezrealizowane w istnieniu. Sam Chorużyj, pisząc o tym sposobie aktualizacji energii człowieka, twierdzi, że „wirtualna rzeczywistość nie występuje jako

¹⁵⁵ S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologija kak nowyj podchod k metodologii gumanitarnogo znanija*, ISA, Moskwa 2007, s. 4. - wykład w Państwowym Uniwersytecie w Nowgorodzie wygłoszony 19.04.2007, www.synergia-isa.ru.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Por. S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologija kak nowyj podchod k metodologii gumanitarnogo znanija*, ISA, Moskwa 2007, s. 4.

autonomiczny rodzaj bycia, ontologiczny horyzont... Ona nie jest rodzajem, a jedynie niespełnionym rodzajem bycia”¹⁵⁸.

Zgodnie z takim opisaniem „granicy antropologicznej”, człowiek jest przedstawiany jako istnienie pluralistyczne, ponieważ realizuje się w trzech, wyżej opisanych sferach, jako człowiek ontologiczny, ontyczny i wirtualny. Przy tym należy pamiętać, że między tymi sferami także mogą zachodzić relacje, tworząc charakterystyczne dla nich granice. Jednak ta tematyka antropologii granicy nie została jeszcze przez Chorużyja opisana w pełni. Człowiek zatem istnieje jako wspólnota powyższych możliwości realizacji własnego istnienia. W każdej z tych sfer dokonuje się inny rodzaj synergii, można powiedzieć, że każda posiada swoją antropologię, różną od pozostałych. Tematyka ta, co podkreśla Chorużyj, nie jest obca filozofii, ani antropologii, każda ze sfer aktywności człowieka weszła w pole zainteresowań myślicieli zajmujących się problematyką humanistyczną¹⁵⁹. Chorużyj wyrażając się w ten sposób, jakby chciał dodatkowo uargumentować słuszność swojej koncepcji antropologicznej. W dyskursie granicy, który systematycznie został przez niego opracowany, dokonuje się jednak jeszcze jedna ważna rzecz. Wszystkie te sfery aktywności człowieka ujął on jako pierwszy w jednym systemie, ukazując tym samym możliwość systematycznego rozwoju tej problematyki w przyszłości, przy wykorzystaniu jego metody. Do dziś istniały raczej przeczące sobie antropologiczne próby opisanie człowieka. Przez psychoanalizę od początku nie była przyjmowana religijność człowieka jako autonomiczna sfera jego aktywności. Chorużyj stara się urzeczywistnić całościowe spojrzenie na człowieka i jego sposoby realizacji siebie. Szczegółowo analizuje każdą ze sfer, by wypracować wspólny wobec nich metadyskurs, w którym różne sfery działalności człowieka sprowadzają się do zdania relacji o człowieku jako energicznej konfiguracji.

III. 3. 2. Współczesny energetyzm

Kolejnym etapem rozwoju antropologii synergicznej jest rozwinięcie pojęcia energii, którym opisany zostaje człowiek. Pojęcie energii ma swój filozoficzny rodowód. Już u Arystotelesa, w „Metafizyce”, pojawia się energia jako aktualizacja

¹⁵⁸ S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 345.

¹⁵⁹ Por. S.S. Chorużyj, *Sinergijnaja antropologija kak nowyj podchod k metodologii gumanitarnogo znanija*, ISA, Moskwa 2007, s. 5.

istoty. Chorużyj, odwołując się do prac Bibichina¹⁶⁰ o Heideggerze¹⁶¹, stara się zastosować to pojęcie do nauki antropologicznej. Uważa, że dzięki niemu można lepiej, niż przez klasyczne pojęcia istoty czy substancji, zdać relacje z sytuacji antropologicznej. „Energia jest miarą bycia”¹⁶², pisze w jednej ze swych prac, zaś ontologia antropologii synergicznej opiera się na konfiguracji energii. Pojęcie to stanowi dla niego fundament rozważań antropologicznych, jak również fundament jego ontologii. Chorużyj opisując człowieka nigdzie nie używa pojęcia istoty, stara się odejść od tego typu filozofowania, natomiast to, z czym realnie każdy ma kontakt, to energie, przejawy istoty, do której dostępu nie mamy.

Realizując własny projekt energicznej ontologii dokonuje Chorużyj wnikliwej analizy samego pojęcia energii. Wywodząc je od Arystotelesa ukazuje jego zrealizowanie w myśli palamickiej, natomiast sam dalej rozwija i rozszerza to pojęcie, by odpowiadało współczesnemu doświadczeniu. Właściwości energii w praktykach duchowych nie są takie same jak w klasycznej filozofii, dlatego należy pojęcie energii uogólnić, by odpowiadało antropologicznej rzeczywistości. Chorużyj stara się zlikwidować związek energii z istotą, odwołując się do deesencjalistycznej formy energii.

Analizując arystotelesowskie ujęcie energii, Chorużyj ukazuje je w pewnej konstrukcji, w szerszej wspólnotce. Ujmuje je w związku: Δύναμις–Ενέργεια–Ἐντελέχεια. Δύναμις rozumie jako możliwość, potencjalność, która za sprawą ενέργειας – energii, działalności czy aktualizacji, realizuje się w εντελέχειας – entelechii, zaktualizowaniu. W tej relacji centralnym pojęciem jest pojęcie energii, które można różnie rozumieć. Stagiryta pojmował energię jako działanie, łącząc ją tym samym ze zrealizowaniem. Energia jest istnieniem rzeczy ku jej urzeczywistnieniu¹⁶³, czyli aktualizacji istoty. W takim podejściu Arystoteles nadał pojęciu energii charakter esencjalny, a łącząc ją z entelechią dał też wyraz starożytnego, parmenidesowskiego, rozumienia ontologii jako teorii jednego bytu. Powołując się na Heideggera Chorużyj stara się rozwinąć nieco inne podejście do pojęcia energii. Uważa on bowiem, że

¹⁶⁰ W.W. Bibichin – filozof rosyjski, przyjaciel Chorużyja, który, między innymi, zajmował się analizą pojęcia energii w filozofii antycznej. Dokonał licznych przekładów dzieł Heideggera na język rosyjski i kontynuował heideggerowskie ujęcie energii.

¹⁶¹ Rozmyślania nad pojęciem energii Chorużyj rozpoczął od lektury Heideggera i jego, jak sam się wyraził, „nieklasycznej i neoklasycznej zarazem syntezy myśli europejskiej”. Więcej o analizie heideggerowskiej pojęcia energii można znaleźć w artykule: S.S Chorużyj, *Istoriko – metodologiczeskij seminar*, ISA, Moskwa 2007.

¹⁶² S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 318.

¹⁶³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, PWN, Warszawa 1983, s. 224 (1047a,b).

pojęcie to nawet u Arystotelesa można zinterpretować inaczej niż chciałby tego sam Stagiryta. Przyczyna tego jest taka, że wprowadzone przez Arystotelesa pojęcie okazało się szersze niż podany przez niego sposób jego interpretacji. Energię można więc rozumieć także w nieco inny, nieesencjalistyczny sposób, czego Chorużyj stara się dowieść. Uważa, że z przedstawionej wyżej relacji potencji, energii i entelechii można wyprowadzić nowy, nieesencjalistyczny dyskurs¹⁶⁴. Arystoteles obrał entelechię jako czynnik dominujący w powyższej relacji, a razem z nią pojęcie istoty, która realizuje się w entelechii. Pozostałe kategorie dyskursu, energia i potencja, są podporządkowane i zdystansowane wobec entelechii. Wydarzenie, w którym realizuje się istota, staje się u Arystotelesa zamknięte, zrealizowane, i nie potrzebuje uaktualnienia. „Rzeczywistość tak opisana jest zamknięta, wszystkie przedmioty, zjawiska, nie tylko realizują określone istoty, ale także są podporządkowane systemowi esencjalnych zasad, przyczyn, form, itd.”¹⁶⁵. Rozwinięty na takich podstawach dyskurs ujmuje energię w kontekście entelechii, sprowadzając jej rozumienie do stwierdzenia, że wszelka istota ma energiczny charakter, zaś wszelka energia jest sprowadzana do realizacji istoty (jest esencjalna). Dyskurs ten Chorużyj nazywa „esencjalno–energicznym”, a za jego przykład w historii podaje filozofię Plotyna, w której poprzez energię istota urzeczywistnia się (np. emanacja Jedni). Inny zaś sposób interpretacji relacji potencji, energii i entelechii może prowadzić do oddzielenia energii od entelechii i zbliżenia jej do potencji. Tak ujmując energię okazuje się, że może być ona wyzwolona od podporządkowania jakiemuś celowi, co umożliwia jej skoncentrowanie w sobie całej istotowej treści; energia w takim rozumieniu staje się aktywnym, dominującym czynnikiem, nie realizującym w określony sposób istoty, ale ją uzewnętrzniający, ukazujący jej możliwości, jej potencję. Sama entelechia jest usunięta na dalszy plan i jest negatywnie nacechowana, ponieważ w takim ujęciu byty mnożą się przez nią ponad potrzebę. U Arystotelesa energia pełniła określoną entelechię, spełniającą funkcję istoty, u Chorużyja zaś energia zbliża się do potencji, urzeczywistnia ją, jest pierwotnym działaniem prowadzącym do przejścia od możliwości do rzeczywistości.

Ukazując dominującą rolę energii należy zauważyć, że wraz z tym zmienia się określany przez energię obraz rzeczywistości, który przejmuje właściwości i predykaty energii, tak jak wcześniej był zależny od istoty i entelechii. Nowy obraz rzeczywistości przestaje być spełniony i zrealizowany, a staje się dynamiczny i otwarty, nie jest

¹⁶⁴ Por. S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 320.

¹⁶⁵ S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 322.

zależny od określonych celem zasad i praw, a jest opisywany jako energiczna dynamika dowolnej, ale określonej aktualizacji. Zmieniając dyskurs z esencjalnego na energiczny Chorużyj w antropologii synergicznej porusza się już wyłącznie w jego obrębie. Przemieniony, filozoficzny dyskurs jest rozwijany w perspektywie energii, podąża za energią, bada to, co się z nią dokonuje. Dyskurs taki w filozofii nigdy nie był rozwijany, właściwie dopiero moskiewski profesor zapoczątkowuje go w postaci właśnie antropologii synergicznej. Natomiast ujawnił się on wstępnie na dwóch zupełnie różnych płaszczyznach. W historii dyskurs ten był obecny w starożytnych szkołach praktyki mistyczno–ascetycznej (w tym hezychazm), zaś współcześnie rozwijany jest w fizyce kwantowej i kosmologii (tu pojawia się kolejna, dotychczas nie wspomniana inspiracja Chorużyja, który będąc fizykiem z wykształcenia, zapewne również w badaniach fizycznych dostrzegł metodę, którą do dziś stara się realizować w filozofii).

Dyskurs energii, rozwijany i stworzony na gruncie filozofii przez Chorużyja, może być prawidłowo rozumiany jedynie w kontekście antropologicznym. A ukonkretniając, może on być zrozumiały, gdy główna jego rola zostanie przypisana pewnemu, konkretnemu doświadczeniu człowieka – doświadczeniu dynamiki, transcendowania ku Innemu. Takie doświadczenie na gruncie europejskim zostało systematycznie wyrażone w hezychazmie, który można uznawać nie tylko za nurt ascetyczny, ale także za szkołę antropologicznego i meta-antropologicznego doświadczenia, do dziś kultywowanego doświadczenia, relacji człowieka do Boga i jej urzeczywistniania. Bazując na materiale danym przez tradycję hezychastyczną Chorużyj włącza do niego jednak i inne tradycje duchowych praktyk, by wypracować wspólne wnioski o naturze i strukturze praktyk duchowych jako fenomenu antropologicznego. Autentyczne doświadczenie transcendowania człowieka zawiera w sobie praktyczno – teoretyczny kanon organizacji, kontroli i interpretacji tego doświadczenia. Doświadczenie to jest procesem wchodzenia, wznoszenia się, ma strukturę stopniową, której analiza odkrywa antropologiczną uniwersalność. Opierając się na hezychazmie, przeciwnym ze swej natury filozofii, odkrywamy, że niesie on zarazem dla niej nowe zadania, odkrywając nieklasyczną możliwość rozwoju antropologii filozoficznej. Wprowadzając doświadczenie hezychastyczne w pole zainteresowań filozofii okazuje się, że jest to „doświadczenie antropologiczne, w którym ukazuje się konkretny obraz człowieka, model świadomości i działalności,

metody kontroli, zmiany, transcendowania wewnętrznej rzeczywistości człowieka”¹⁶⁶. Okazuje się, że doświadczenie religijne, dokonujące się poza doświadczeniem filozoficznym, zawiera w sobie ważną aktualną treść, która może służyć jako materiał dla filozofii mówiącej o człowieku. Hezychastyczna antropologiczna praktyka energetycznego przebóstwienia proponuje filozofii nowe podejście do antropologii i nową drogę rozwoju. Można powiedzieć, że przyniesiona przez hezychazm asceza służy filozofii jako praktyczna krytyka człowieka¹⁶⁷. Dla współczesnej świadomości samo pojęcie praktyk duchowych stało się niezrozumiałe, archaiczne, zaś praktyczne jego ujęcie czymś skrajnie podejrzanym, nieracjonalnym i zabobonnym. Filozofia podobnie się odnosiła i odnosi wobec religijności w ogóle, natomiast Chorużyj chce podkreślić, że dla energetycznego ujęcia antropologii doświadczenie mistyczne jest jego najlepszym, bo uniwersalnym wyrazem. W ujęciu energetycznym „doświadczenie mistyczne jest rodzajem doświadczenia, mającym swoją ontologiczną treść i charakter. Jest to doświadczenie „zdarzenia transcendowania”, które tworzy szczególny ontologiczny horyzont w byciu, rozumianym w energetycznym aspekcie, ... Takie doświadczenie ma charakter ontologiczny, ponieważ przejawia się jako doświadczenie bycia”¹⁶⁸. Oczywiście doświadczenie mistyczne jest bardzo unikalne i nie wyczerpuje sobą całego doświadczenia bycia. Powyżej wspomniane zostało, że bycie zawiera w sobie również inne horyzonty doświadczenia, np. oddziaływania nieświadomości bądź wirtualnej rzeczywistości. Jednak, jak podkreśla Chorużyj, to „odczucie transcendowania objawia możliwą pełnię, doskonałe spełnienie bycia i tylko w doświadczeniu transcendowania może rozwinąć się pełna samorealizacja człowieka”¹⁶⁹. Przebóstwienie, czy jak kto woli ontologiczna transformacja człowieka, jest wyrazem energetycznej realizacji bycia człowieka. Odwołując się do doświadczenia mistycznego, antropologia otrzymuje doświadczalną bazę, na której może się rozwijać i która otwiera jej nowe perspektywy rozwoju.

To doświadczenie, które niesie ze sobą tradycja praktyk duchowych, stanowi jedną część wkładu Chorużyja we współczesną antropologię. Drugą część stanowi cały kompleks wskazówek, procedur dotyczących organizowania i interpretacji doświadczenia mistycznego. Chorużyj czerpie z języka praktyk duchowych pojęcia, dokonuje analizy doświadczenia duchowego, co umożliwia mu dostrzeżenie subtelnych

¹⁶⁶ S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 272.

¹⁶⁷ Por. S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000, s. 274.

¹⁶⁸ S.S. Chorużyj, *K fenomenologii askiezy*, Izdatielstwo Gumanitarnoj Literatury, Moskwa 1998, s. 6.

¹⁶⁹ Tamże, s. 7.

różnic na poszczególnych etapach procesu transcendowania. Proces ten jest wielostopniowy, każdemu z kolejnych stopni odpowiada inna realność antropologiczna, człowiek doświadcza subtelności swojego bycia. Inaczej mówiąc, proces transcendowania jest swoistym przeżyciem skrajnych stanów ludzkiej egzystencji. W fenomenie praktyk duchowych ujawnia się pewna uniwersalna treść antropologiczna. Hezychazm w swej praktyce rozwija własny pogląd na człowieka, którego bycie polega na swoistej konfiguracji wszelkich możliwych i różnie ukierunkowanych energii. Zwrot ku tradycji hezychastycznej okazał się w myśli Chorużyja nadzwyczaj twórczy, ponieważ na bazie tej tradycji potrafił on rozpoznać nowy rodzaj przejawów antropologicznych. Nigdy wcześniej ten rodzaj nie był brany przez naukę pod uwagę, choć miał fundamentalne znaczenie dla rozumienia fenomenu człowieka. W hezychazmie dokonuje się praktyka samorealizacji człowieka w byciu, jest to praktyka, w której na głównym miejscu znajdował się wymiar ontologiczny i ontologiczna charakterystyka człowieka. Przedmiot tej praktyki był formułowany przez tworzenie ontologicznej relacji człowiek–Bóg, albo inaczej, relacji człowieka wobec tego, co wobec niego Inne, ale ujawniające się. Właśnie takie postrzeganie człowieka stanowi najważniejszą treść praktyk duchowych, które za „specyficznym dyskursem wschodniochrześcijańskiej religijności, bizantyjskich i rosyjskich mnichów, za bardzo technicznym językiem ascetycznej praktyki skrywają podstawy energicznej antropologii”¹⁷⁰.

Współczesny energetyzm, jak można scharakteryzować koncepcję synergicznej antropologii, jest skrajnym przykładem dążenia filozofii ku jej deesencjalizacji. W dyskursie energii cały człowiek występuje jako działające centrum. Praktyki duchowe dają wyraz wewnętrznemu dążeniu człowieka ku Innemu, czyli opisują ruch wewnętrznych energii i proces synergii z energiami Innego. Chorużyj jednak nie ogranicza bycia człowieka do sfery wewnętrznej i wyróżnia także energie innego rodzaju, które również aktualizują jego bycie. Chorużyj konstruuje człowieka jako „bycie-działanie”, którego energie stanowią zarówno treści, jak i realizacje. Adekwatnie do opisanych powyżej trzech aspektów „granicy antropologicznej” wyróżnia on trzy horyzonty „bycia-działania”: zdarzenie transcendowania, polegające na spełnieniu swego bycia w bycie Innego, zdarzenie uświadamiania, dokonujące się w ontycznej sferze bycia, jak również zdarzenie wirtualne. Człowiek nie jest postrzegany przez

¹⁷⁰ Zob. S.S. Chorużyj, *Istoriko – metodologiczeskij seminar*, ISA, Moskwa 2007.

jeden konkretny przejaw swojego bycia, zamiast tego Chorużyj przedstawia go jako trzy oddzielne horyzonty ontologii energicznej, znajdujące się w porządku ontycznym względem siebie i tworzące wspólnie jeden horyzont–miarę bycia. Energiczna antropologia za centrum swoich zainteresowań obiera zasady egzystencjalne, a zamiast klasycznych dyskursów normatywnych rozwija dyskurs nowego typu, który umożliwia mówienie nie o tym, jaką drogą człowiek ma iść, ale o tym, jaką drogą podąża, w jakim kierunku realizuje się jego bycie.

III. 3. 3. Człowiek jako punkt wyjścia i kres antropologii synergicznej

Traktowanie człowieka jako energicznej konfiguracji ukierunkowuje Chorużyja ku antropologizacji filozofii. Jego dyskurs przyjmuje formę antropologiczną, i odróżnia się od klasycznego dyskursu filozoficznego tym, że celowo sprowadzony został tylko do poruszania się w obrębie bycia–działania. Dyskurs energii wytworzył model człowieka, który oparty jest na danych doświadczalnych, i który czerpie idee z różnych dyscyplin – filozofii, teologii, psychologii i innych. Można powiedzieć, że koncepcja antropologii synergicznej wypracowała międzydiscyplinarny model człowieka. Nie polega on jednak na zaczerpnięciu idei z różnych dziedzin i dyskursów, i ułożeniu z nich nowego obrazu człowieka. Antropologia synergiczna opisuje sferę swoich zainteresowań nie poprzez łączenie dyskursów, a wypracowuje swój dyskurs, którego dziedziną przedmiotową jest człowiek, co stanowi jej unikalność i osobliwość. Wszystkie dziedziny nauk o człowieku mogą w antropologii synergicznej się zjednoczyć, gromadzi ona i jednoczy w sobie wszystkie właściwe treści antropologiczne. Chorużyj w swojej koncepcji antropologicznej stara się uchwycić cały kompleks dyskursów dotyczących człowieka. Tworzy, konstytuuje on antropologiczny model człowieka, który okazuje się być adekwatny wobec współczesnych dążeń antropologicznych, przejawów całej bytowej sytuacji człowieka. Według niego w XX-wiecznej świadomości europejskiej dokonywał się swoisty powrót do antropologizacji szeroko rozumianej kultury, w której to „kulturze, jak również nauce dokonuje się antropologiczny powrót, silna antropologiczna orientacja, zwrócenie się jej ku człowiekowi, przeświadczenie o tym, że za wieloma ważnymi problemami współczesności znajdują się antropologiczne przyczyny”¹⁷¹. Tym samym antropologia synergiczna okazuje się nowym, współczesnym odzewem na antropologiczny kryzys

¹⁷¹ S.S. Chorużyj, *Filosofija pod antropologičeskom ugłom zrenija*, ISA, Moskwa 2007, s. 11.

nie tylko w teoretycznym, ale także praktycznym ujęciu. Jeżeli dążenie antropologiczne współczesnej kultury ma na celu zorientowanie się wokół człowieka, to antropologia synergiczna jest tego najlepszym wyrazem. Rozwija ona bowiem praktyczną stronę bycia człowieka, jego dążenia i zainteresowania, porusza tematykę twórczości¹⁷² i sztuki, w analizie doświadczenia transcendowania i w opisach wewnętrznych stanów świadomości zbliża się do współczesnej psychologii. Antropologia synergiczna jest wyrazem filozoficznego namysłu nad sytuacją myśli europejskiej i chęcią sprowadzenia jej do problematyki człowieka. Chorużyj uważa, że jego metoda daje w pewnym stopniu możliwość innym dyscyplinom zajęcia się problematyką antropologiczną. Sugeruje sprowadzenie współczesnego dyskursu dyscyplin zajmujących się człowiekiem do dyskursu antropologii synergicznej¹⁷³. Podkreśla jednak, że jest to trudne zadanie na przyszłość, ponieważ tak jak każdy inny dyskurs zależny jest od swojej specyfiki, również antropologia synergiczna posiada tę cechę, która sprawia, że nie może być ona w pełni przyjęta na poziomie uniwersalności.

Mimo braku absolutnej uniwersalności antropologia synergiczna z pewnością ukazuje kierunek dążenia ku antropologizacji myśli. Pierwszym etapem, jaki musi się dokonać jest antropologizacja dyskursu. Chorużyj opisuje fenomeny człowieka, jego przejawy, w taki sposób każdy inny dyskurs o człowieku powinien opisywać pewną antropologiczną rzeczywistość. Należy rozszyfrować człowieka, umiejscowić go w dyskursie po to, by nie okazał się w rzeczywistości nieobecny (jak np. w klasycznej metafizyce europejskiej). Antropologia synergiczna opisuje antropologiczną rzeczywistość w pojęciach mówiących o skrajnych przejawach człowieka, przynależących do trzech rodzajów „antropologicznej granicy” – ontologicznej, ontycznej i wirtualnej. Chorużyj stawia sobie za kolejne zadanie ustanowienie więzi sfery antropologicznych przejawów z opisanymi już skrajnymi przejawami człowieka, chce zrealizować więź sfery fenomenalnej człowieka z trzema rodzajami „granicy antropologicznej”. Poprzez to chce wprowadzić wszelkie antropologiczne przejawy w pole zainteresowań antropologii synergicznej, co okazuje się rzeczą bardzo trudną. Wymagana jest do tego szczegółowa analiza danej sfery fenomenów, znajomość ich „wewnętrznego życia”, jak nazywa to Chorużyj, oraz porównanie ich z „granicą antropologiczną”; konkretne ukazanie ich roli w ostatecznym horyzoncie bycia

¹⁷² Por. S.S. Chorużyj, *Diptich bezmołwija*, CPiP, Moskwa 1991, s 95-125 – rozdział piąty drugiej części Dyptychu: „Twórczość, teurgia, eschatologia”.

¹⁷³ Por. S.S. Chorużyj, *Filosofija pod antropologičeskom ugłom zrenija*, ISA, Moskwa 2007, s. 11.

człowieka. Realizacja tego zadania odkrywa przed nami bardzo ważną rolę i naturę praktyk „ucząstkowania”¹⁷⁴ człowieka. Unikalna ich specyfika polega na tym, że stanowią one bardzo wąski i nie masowy rodzaj praktyk, które poprzez swoje oddziaływanie rozprzestrzeniają się na cały kompleks praktyk antropologicznych. Choruzjy wprowadza bardzo subtelne pojęcia, którymi stara się badać sferę przejawów człowieka, rozróżniać i opisywać różne energie, w celu ukazania więzi wybranej sfery fenomenalnej z którymś z rodzajów „granicy antropologicznej”. Wtedy dopiero taki dyskurs zaczyna być antropologicznym i można go wprowadzić w orbitę badań antropologii synergicznej. Wprowadzając w taki sposób nową problematykę do antropologii synergicznej dokonuje się swoista modulacja wprowadzanego dyskursu, po to, by wyciągnąć z problematyki, jaką wnosi, treść ważną w kontekście horyzontu bycia. Dopiero przetworzenie tej problematyki na bazie antropologii synergicznej rzuca nowe światło na nowe problemy. Fenomeny, będące przedmiotem takiego dyskursu okażą się bezpośrednimi działaniami i realizacją istnienia człowieka. Ich dyskurs przyjmie formę antropologiczną i w taki sposób, jeżeli będzie to procedura spełniona, będzie można mówić o przejmowaniu przez inne dyskursy naukowe charakteru antropologicznego, a co za tym idzie o tworzeniu wspólnej, antropologicznej dziedziny zainteresowań, jeśli nawet nie wszystkich, to przynajmniej kilku dyskursów naukowych.

Choruzjy sugeruje możliwość rozwoju nauk w kontekście antropologicznym, ale mówi jednocześnie, że jest to dopiero początkowy tego projekt, któremu poświęcić należy jeszcze dużo czasu. Do jego realizacji należy stworzyć procedurę, dotychczas tylko zasygnalizowaną, współpracy różnego rodzaju dyskursów. Problematyka ta zapewne zostanie pozostawiona do realizacji w przyszłości. Z powyższego wydaje się widoczny charakter nowej myśli, wszystko, co ma wejść w orbitę jej zainteresowań, musi mieć część wspólną z antropologiczną rzeczywistością. Antropologia synergiczna porusza problematykę człowieka z możliwie wszelkich jej stron, przy czym nadaje człowiekowi aktywny charakter, charakter działania, który porusza wybrany aspekt bycia człowieka.

¹⁷⁴ Ujmując człowieka jako kompilację energii Choruzjy podkreśla różnorodność kierunków i poruszeń energii, które nie działają wspólnie, a dowolnie, nie są niczym uwarunkowane. By określić taki stan bycia człowieka moskiewski filozof używa rosyjskiego pojęcia „razmykanie”, którym charakteryzuje działalność wszystkich energii. Polega ono na tym, że bycie człowieka, o którym pisze Choruzjy, sprowadza się do ucząstkowania, rozdrobnienia, jego w działalności, którą nazywa praktyka „ucząstkowania” człowieka.

„Antropologia synergiczna nie przynależy do sfery antropologii filozoficznej oraz nie jest jakąś jej odmianą”¹⁷⁵ pisze Chorużyj, ponieważ nie chce, by kojarzona była ona z klasyczną i współczesną antropologią filozoficzną. Ten stan rzeczy wydaje się być oczywisty, bo „jeżeli przez antropologię filozoficzną rozumieć będziemy to, co Max Scheler określał jako nauka o istotowej (substancjalnej) strukturze człowieka, to powstanie dyskurs na wskroś esencjalny”¹⁷⁶. W kontekście wszystkiego, co zostało powyżej napisane o antropologii synergicznej oczywisty wydaje się fakt, że Chorużyj nie uznaje swojej nauki za filozoficzną. Jeżeli rozpatrywać będziemy, a sugeruje to moskiewski profesor, jego naukę jako próbę stworzenia wspólnej dziedziny (wiedzy) dla innych nauk o człowieku, to człowiek występuje w niej jako stwarzający ją, jako miejsce, w którym powstają różne dyskursy, jak również miejsce, w którym te dyskursy się schodzą w jednym punkcie. W takim ujęciu antropologia synergiczna jest nie tylko nauką o człowieku, ale także nauką człowieka. Pierwsza rozpatruje, bada człowieka (czego dokonuje też antropologia filozoficzna), zaś druga jest konstytuowana przez człowieka, który występuje jako „alfa i omega dyskursu”¹⁷⁷. Ten drugi aspekt ważny jest dlatego, by potencjalnej nowej wiedzy, o jakiej pisze Chorużyj, właściwy był tylko antropologiczny charakter. Wszystkie dyskursy nie tylko mają mówić o człowieku, ale także mają za sprawą człowieka powstawać, będąc swoistymi fenomenami antropologicznej rzeczywistości. Z kolei w antropologii filozoficznej nie istnieje taka rzeczywistość; dziedzina ta prezentuje wąskie, bardzo zredukowane podejście do fenomenu człowieka.

Filozofia spekulatywna, jak również nieklasyczna filozofia XX-go wieku, operują niewystarczającym aparatem pojęciowym i niewystarczającym doświadczeniem człowieka, by móc w adekwatny sposób zdać możliwie najobszerniej relację ze sposobu bycia człowieka. Antropologia synergiczna pokonuje redukcjonizm antropologiczny antropologii filozoficznej, Chorużyj kontynuuje tu jakby myśl nakreśloną wcześniej przez Heideggera. Niemiecki filozof jako pierwszy dostrzegł braki w metodzie filozoficznej i ukazał Inną możliwość jej rozwoju. Cała problematyka „Bycia i czasu”, wraz z problemem istnienia człowieka, nie była dla Heideggera antropologią filozoficzną. Pod tym względem można powiedzieć, że nauka Chorużyja i Heideggera są do siebie podobne. Rozwijając antropologię synergiczną Chorużyj odstąpił nie tylko

¹⁷⁵ S.S. Chorużyj, *Filosofija pod antropologičeskom ugłom zrenija*, ISA, Moskwa 2007, s. 14.

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ Por. S.S. Chorużyj, *Filosofija pod antropologičeskom ugłom zrenija*, ISA, Moskwa 2007, s. 14.

od antropologii filozoficznej, ale powoli odstępuje także od samej filozofii. Podobnie jak u podstaw antropologii synergicznej był problem relacji filozofii z teologią, jak połączyć dwa rodzaje doświadczenia i dyskursu, to w ostatecznym jej rozwoju ten problem także powraca. Okazuje się, że filozofia i praktyki ascetyczne ukazują dwa zupełnie różne rodzaje transcendowania. Wybierając metodę praktyk duchowych Chorużyj podkreśla, że jego zdaniem jedynie ona jest autentyczną strategią antropologiczną, holistyczną. Obiera on paradygmat praktyk duchowych i wokół niego rozwija swoją myśl, która w perspektywie ontologicznej, mając za paradygmat synergii, rozwijana jest w języku teologiczno – antropologicznym; w perspektywie ontycznej opisywana jest językiem psychoanalizy, zaś w perspektywie wirtualnej podejmowana jest w niejednorodnym, zmieszanym dyskursie różnych „antropopraktyk”, jak określa je sam autor. W tym miejscu pojawiają się różnice między metodą filozoficzną a metodą antropologii synergicznej. Chorużyj nie dokonuje szczegółowego opisu tych różnic, podkreślając, że jego zamiarem było nadanie dyskursowi filozoficznemu charakteru antropologicznego i w takim podsztytm antropologią dyskursie metodą antropologii synergicznej odkryć treści i pojęcia antropologiczne. Filozofii antycznej i nowożytnej myśli europejskiej przeciwstawia Chorużyj swoją antropologiczną naukę, ukazując, że w całej historii myśli filozoficznej jedynie chrześcijańska nauka ascetyczna w dojrzałej formie wyrażała proces synergii, przedstawiając tym samym całościową wizję człowieka. Dopiero postklasyczna filozofia okazała się wносить znaczący wkład w naukę antropologiczną, dlatego można ją umiejscowić i rozpatrywać w perspektywie ontycznej i wirtualnej granicy człowieka. Antropologia synergiczna i współczesna europejska filozofia postklasyczna w wielu miejscach zbliżają się do siebie. Chorużyj w wielu pracach porównuje swoją metodę antropologiczną z nowymi nurtami zachodniej filozofii, odczytując tę ostatnią przez pryzmat antropologii synergicznej. O ile filozofia ujmowana w duchu antropologicznym zbliża się do antropologii synergicznej, o tyle relacji filozofii i religii nie można już tak łatwo sprowadzić do wspólnego mianownika. Synergiczna antropologia ma charakter religijny, w dążeniu do ontologicznej przemiany człowiek porusza się w niej ku Bogu osobowemu, który przez swoje energie umożliwia człowiekowi spełnienie w transcendencji własnego bycia.

Nie można natomiast przeczyć temu, że współczesna filozofia coraz bardziej skłania się ku antropologii. Chorużyj pisze o antropologii jako o nauce, która powoli

staje się „nauką nauk o człowieku”¹⁷⁸. Kryzys antropologiczny filozofii europejskiej jest przez tę samą filozofię powoli pokonywany. Doszło zaś do tego przez przeorientowanie filozofii współczesnej, przez jej zwrócenie się ku człowiekowi. Innymi słowy, odnowienie dyskursu filozoficznego dokonało się w horyzoncie antropologii. Począwszy od Heideggera i jego hasła powrotu do antropologii, filozofia europejska zaczęła zajmować się człowiekiem, różnymi sposobami interpretacji jego działań i dążeń. U M. Foucaulta filozofia ma charakter ascezy, jest działaniem człowieka, jego aktywnością. Powrót do antropologii w myśli zachodniej zbliża filozofię do antropologii synergicznej, jednak cytując Chorużyja należy stwierdzić, że „nie wszystko okazuje się proste. Wzajemny ruch zbliżający antropologię i filozofię musi spotkać z czasem przeszkodę, której nie przekroczy. Filozofia nie może osiągnąć utożsamienia z praktyką duchową”¹⁷⁹, a tym samym nie może zdać relacji z całościowego doświadczenia antropologicznego. Chorużyj bowiem jest przekonany, że „starożytne ascetyczne podejście do człowieka skrywa możliwości pokonania współczesnego kryzysu człowieka”¹⁸⁰. Antropologia synergiczna, będąca wynikiem namysłu nad rzeczywistą sytuacją człowieka, stanowi całościowe ujęcie człowieka i jako jedyna w pełni pokonuje antropologiczny kryzys. Chrześcijańska myśl, jaką jest synergiczna antropologia, nie musi się izolować od twórczej działalności światowej filozofii. Może bowiem z niej czerpać pojęcia i niezbędne dla osiągnięcia swoich celów środki, którymi także uświęci samą filozofię, znajdując w niej wartość do rozwijania aspekty. W podobny sposób rozwijała się myśl patrystyczna będąca dla prawosławia zawsze żywym przykładem, aktualizowała się w filozofii. Chorużyj w antropologii synergicznej nie tylko rozwija antropologię, ale w antropologii uaktualnia nurt tradycji prawosławnej, co czyni go myślicielem na miarę wielkich postaci filozofii rosyjskiej.

III. 4. Synergiczna antropologia jako jedna z koncepcji „przewyciężenia metafizyki”

Refleksja nad klasyczną filozofią europejską i dostrzeżenie jej końca, polegającego na hermetycznym zamknięciu się we własnym dyskursie, stało się przyczyną odrzucenia klasycznej metody filozofowania przez myślicieli nowej epoki. Rozpoczęty nurt oczyszczania filozofii z klasycznej metafizyki rozpoczął Kierkegaard;

¹⁷⁸ Tamże, s. 15.

¹⁷⁹ Tamże, s. 16.

¹⁸⁰ S.S. Chorużyj, *Prawosławno – askietyczna antropologija i krizis sowremennogo człoweka*, ISA, Moskwa 2006, s. 10.

w tym samym kierunku, choć dochodząc czasami do innych wniosków, podążali Nietzsche, na Wschodzie Sołowjow, następnie Bergson, Husserl, Russell i wielu innych. Charakteryzujący nową epokę krytyczny stosunek do panującej kilka stuleci metafizyki wszystkim im był wspólny. Przejawiała się w tym pewna nowa jakość europejskiej filozofii, która zjednoczyła wokół siebie różne współczesne jej nurty. Dwudziestowieczni filozofowie europejscy poszukiwali możliwości twórczego rozwoju myśli, która byłaby w stanie zdać relację z rzeczywistości powojennej. Poszukiwali sposobu wyrażenia doświadczenia obozów zagłady i łagrów, jak również odpowiedzi na pytanie o możliwość pozytywnego postrzegania człowieka i rzeczywistości w dobie totalitarnych reżimów i w ciągle zmieniającej się sytuacji człowieka. Krytyka klasycznej filozofii dotyczyła jej nieadekwatności wobec nowych warunków oraz jej sposobu wypowiadania się o człowieku. I być może dzięki tej krytyce oraz kategorycznemu odwróceniu się od starych zasad filozofowania, myśl europejska rozpoczęła nowy etap, charakteryzujący się ciągłym poszukiwaniem sposobu możliwie najlepszego i najdokładniejszego wyrażania autentycznego doświadczenia rzeczywistości. Synergiczna antropologia jest właśnie jedną z takich możliwości nowego sposobu filozofowania. Choć metoda Chorużyja nie jest sensu stricto filozoficzna, to jednak rozwija się w tym samym nurcie, co nieanalityczna filozofia europejska XX-go wieku. Myśl rosyjska, przeżywając twórczy kryzys po nadzwyczaj płodnym okresie Srebrnego Wieku, także wnosi swoją propozycję odnowienia filozofii europejskiej – właśnie w postaci antropologii synergicznej.

Chorużyj od dawna interesował się ideami, które dziś składają się na antropologię synergiczną, jednak dopiero w ostatnim dziesięcioleciu minionego stulecia jego myśl przyjęła systematyczny charakter. Chorużyj podjął próbę ukazania rosyjskiej możliwości rozwiązania problemu filozofii europejskiej, co stawia go na równi z zachodnimi myślicielami, którzy w ostatnich dziesięcioleciach rozwijali filozofię europejską. Niejednokrotnie cytowane przeze mnie dzieło „Dyptych milczenia”, napisane już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ukazuje początkowy kierunek myśli rosyjskiego filozofa. Już wtedy pojawiła się chęć odrodzenia tego, co w filozofii zostało zapomniane, człowieka i całej sfery jego istnienia. Przez blisko trzydzieści lat Chorużyj rozwijał swoją koncepcję filozoficzną – antropologiczną, by w uwolnionym od cenzury kraju móc w pełni swobodnie rozwinąć swoją myśl. Zawarte w „Dyptychu milczenia” idee przyjęły w napisanych później pracach dojrzały wyraz i nazwane zostały antropologią synergiczną. Od tego momentu można mówić o

wskazaniu alternatywy dla klasycznej myśli europejskiej. Chorużyj głosząc porzucenie języka klasycznej filozofii stworzył w pełni nieklasyczny system. W antropologii synergicznej nieobecne są stare fundamenty filozofii europejskiej. Wypracowane przez klasyków filozofii pojęcia i cały język dyskursu są przez Chorużyja pomijane bądź marginalizowane. Swoje podejście, jak również nieklasyczną myśl europejską, charakteryzuje cytując rosyjskiego myśliciela Michaiła Bakunina, głoszącego, że „Namiętność do niszczenia jest twórczą namiętnością”¹⁸¹. Jego zdaniem ta twórcza namiętność wyraziła się w filozofii egzystencjalnej, personalizmie, fenomenologii, hermeneutyce i innych nieklasycznych nurtach europejskiej filozofii XX-go wieku. Na przestrzeni ostatniego wieku w filozofii europejskiej aktywnie i twórczo rozwijała się myśl, dążąca do odnowienia filozofii. Powstawały nowe teorie, nowe ujęcia starej problematyki i nowe koncepcje. Pojawiające się nurty miały na celu nadać jeden konkretny kierunek filozofii, co świadczyło o tym, że znajduje się ona w kryzysie i poszukuje recepty na przyszłość. Powstałe w tym czasie kierunki filozoficzne, zrywając z klasyczną filozofią, odnowiły myśl europejską i stworzyły nowy sposób filozofowania. Rozpoczęty już pod koniec XIX-go wieku proces „oczyszczania” filozofii miał wśród różnych nurtów wspólne cechy, polegające na odcinaniu się od filozofii klasycznej.

Chorużyj opisując to zjawisko zauważa, że zaczęło się ono od odrzucenia ontologii platońskiej, od krytyki dychotomii. Etap ten w zachodniej myśli zakończony został już pod koniec XIX-go wieku, jedynie w filozofii rosyjskiej przetrwał on kilkadziesiąt lat dłużej. Następnie można stwierdzić, że odrzucony został kartezjański podmiot i ogłoszona została „śmierć podmiotu”, która, w perspektywie nieszczęść pierwszej połowy ubiegłego stulecia, zrealizowała się i zakończyła klasyczny okres rozwoju metafizyki europejskiej. Charakterystyczna dla klasycznej filozofii epistemologiczność uniemożliwiała bezpośrednie widzenie rzeczywistości i jej egzystencjalną interpretację; dlatego należało ją odrzucić. Doświadczenie drugiej wojny światowej i masowych mordów dokonywanych na ludziach zaprzeczyło praktycznemu rozumowi. Podmiot etyczny, kantowski człowiek, musiał odejść, bowiem nie sprawdziło się jego myślenie, a wraz ze śmiercią podmiotu etycznego klasyczna filozofia straciła sens swego istnienia. Jednak największą zasługą filozofii XX-go wieku było nadanie filozofii nowego charakteru. Wspomniany powyżej przeze mnie

¹⁸¹ Por. S.S. Chorużyj, *Russkaja mysl i poiski obnowlenija jewropejskoj filozofii*, ISA, Moskwa 2007 – wykład wygłoszony na Wydziale Filozofii w Uniwersytecie w Belgradzie 23 kwietnia 2007 r.

esencjalny charakter myśli, który został filozofii narzucony jeszcze przez Arystotelesa, w XX-tym wieku się nie sprawdza i zostaje odrzucony. Krytyka esencjalnej filozofii miała praktyczny i teoretyczny charakter. Myśl postmodernistyczna dokonała tejże krytyki, ukazała słabości klasycznego sposobu filozofowania i ostatecznie go zakończyła. Jednak postmodernizm nie dał żadnej wskazówki dla rozwoju filozofii; pozostawił jedynie filozofię w stanie zawieszenia i niepewności. Chorużyj określa ten stan mianem „paraliżu filozoficznego rozumu”, który krytykując klasyczną filozofię sam siebie podał w wątpliwość, to znaczy odebrał sobie, a tym samym filozofii, autonomiczny charakter i przyznał, że determinowany jest nie przez samego siebie, a przez którąś z zewnętrznych, niefilozoficznych sfer indywidualnej bądź socjalnej świadomości. Filozofia postmodernistyczna pełni służebną rolę wobec innych sfer życia i dlatego, zdaniem Chorużyja, jej dyskurs wymaga odrodzenia. Przed filozofią współczesną stoi zadanie, polegające na wyjściu z cienia rzuconego przez postmodernizm. Odnowienie filozofii nie może jednak polegać wyłącznie na odrestaurowywaniu wcześniejszego dyskursu, bo postmodernistyczna krytyka stanowi także istotny etap rozwoju myśli, o którym zapomnieć nie można. Stan postmodernizmu powinien być stanem wyjściowym dla współczesnej filozofii, która, zdaniem Chorużyja, nie powinna się opierać na relatywistycznych i nihilistycznych podstawach. Na drodze do przemienienia filozofii musiało się dokonać odrzucenie metafizyki, jej pełne przewyciężenie.

Tak postrzegając współczesną filozofię, Chorużyj stara się ukazać, że rosyjska myśl w wieku XX-tym, choć zupełnie w inny sposób, dążyła także do przewyciężenia metafizyki. Ukazując historię rozwoju myśli rosyjskiej, od Srebrnego Wieku do neopatrystyki, potwierdza swoją tezę o chęci przewyciężania metafizyki w filozofii rosyjskiej i wyjścia ze stanu postmodernizmu. Rozwijając nieradziecką myśl rosyjską Chorużyj pokazuje, że ostatnie jego prace, zrealizowane w nurcie antropologii synergicznej, można postrzegać jako konstruktywny wkład w poszukiwaniu filozoficznego odrodzenia. W nich myśl europejska może odnaleźć konkretny przykład postmetafizycznego, nieklasycznego i niearystotelesowskiego sposobu filozofowania. Synergiczna antropologia posiada odrębny, własny charakter, który zapożyczyła z dyskursu wschodniochrześcijańskiego, jest jednocześnie jedynym twórczym wyrazem postradzieckiej filozofii rosyjskiej. Można powiedzieć, że poprzez antropologię synergiczną filozofia rosyjska stara się być współodpowiedzialna z myślą europejską za rozwiązywanie głównych problemów związanych z przewyciężeniem kryzysu. W

poszukiwaniu tych rozwiązań „dokonuje się odbudowa jedności europejskiego rozumu”¹⁸².

Dziś można dostrzec, że powyższe stwierdzenia nie są jedynie idealistyczną wizją, nakreśloną przez twórcę antropologii synergicznej w celu podkreślenia roli własnej myśli w filozofii. Antropologia synergiczna współcześnie jest porównywana z myślą wybitnych filozofów XX-go wieku, przede wszystkim z myślą M. Foucault¹⁸³, w celu wypracowania jakiejś wspólnej perspektywy rozwoju filozofii europejskiej. Antropologia synergiczna sama w sobie stanowi propozycję alternatywną wobec filozofii klasycznej, natomiast Chorużyj chce także, by była ona czynnikiem procesu, który w przyszłości nada nowy charakter całej myśli europejskiej.

III. 5. Życia antropologii synergicznej

Po *pierestrojce*, w Rosji lat 90-tych, Chorużyja projekt nowej filozofii okazał się bardzo potrzebny. Antropologia synergiczna zaczęła z czasem być popularna w Rosji i pojawiły się różnego rodzaju odzewy na ten sposób uprawiania filozofii. Oczywiście na początku, po wyzwoleniu myśli rosyjskiej z komunistycznej cenzury, odzew na antropologię synergiczną był znacznie większy niż obecnie, ale było to związane ze zjawiskiem zainteresowania się Rosjan wszystkim, co nowe.

III. 5. 1. Antropologia synergiczna w Rosji

Nieoficjalna działalność Chorużyja, we współpracy z W. Bibichinem i A. Achutinem¹⁸⁴, rozpoczęła się już w latach 70-tych ubiegłego wieku. Łączyło ich zainteresowanie rosyjską filozofią religijną, jak również sytuacją współczesnej filozofii zachodniej. Wszyscy oni odczuwali w tamtym czasie kryzys filozofii i poszukiwali możliwości jego pokonania. Już podczas nieoficjalnych spotkań we własnym gronie w latach 70-tych pojawiły się idee, które dziś w antropologii synergicznej rozwija Chorużyj. W czasach radzieckich nie było możliwe oficjalne zajmowanie się myślą religijną, więc dopiero w roku 1991 pojawiła się możliwość „wyjścia z podziemi”. W 1993 r. przy Rosyjskiej Akademii Nauk, w Instytucie Człowieka, powstało

¹⁸² Por. Tamże.

¹⁸³ Por. S.S. Chorużyj, *Praktyki siebie i duchowne praktyki: dwie paradigmy nieklasycznej antropologii*, ISA, Moskwa 2008 – tekst, w którym Chorużyj dokonuje analizy twórczości M. Foucault oraz ukazuje wspólne cechy jego myśli z Synergiczną Antropologią.

¹⁸⁴ Anatol Walerinowicz Achutin (1940 -) – rosyjski filozof, współpracownik i przyjaciel Chorużyja, specjalista w dziedzinie filozoficznej historii nauki, historii filozofii i kulturologii. Z wykształcenia był chemikiem. Napisał wiele prac poświęconych filozofii antycznej, jak również współczesnemu ujęciu rosyjskiej religijnej filozofii.

zorganizowane przez S.S. Chorużyja, Laboratorium Synergicznej Antropologii. Od tego momentu rozpoczyna się dydaktyczna i czysto naukowa działalność Chorużyja nad tematyką antropologiczną. Wygłosił serie wykładów w Instytucie Człowieka, który badania nad tradycją hezychastyczną włączył w swój program naukowy. W powstałym Laboratorium Chorużyj starał się zgromadzić grono specjalistów, którzy chcieliby zająć się badaniami nad problemami antropologicznymi w tradycji prawosławnej. Bardzo szybko zorganizował grupę ludzi, którzy wnikliwie badali tradycję ascetyczną i dawali jej wyraz w dyskursie filozoficznym. Powstałe prace zaczęły być drukowane w zbiorze „SYNERGIA. Problemy ascezy i mistyki prawosławia”, który stał się swoistym manifestem nowej antropologii. Z czasem rozwijane przez nich idee zaczęły interesować specjalistów z innych dziedzin nauki, szczególnie psychologów, i to nie tylko w Rosji, ale i poza jej granicami. Pierwszy kontakt antropologii synergicznej ze środowiskiem zachodnim miał miejsce już w roku 1993, kiedy to Chorużyj przeprowadził serię wykładów na rosyjsko – amerykańskich kongresach poświęconych transpersonalnej psychologii. Rozwój antropologii synergicznej postępował bardzo szybko, liczne prace i konferencje spowodowały, że nowy nurt doceniony został przez władze państwowe, które w 1996 r. wspólnocie synergicznej antropologii przyznały status Szkoły Naukowej Federacji Rosyjskiej. Trud pracy nad hezychazmem został zwieńczony, gdy w 1998 r. pojawiła się pierwsza książka Chorużyja – „Ku fenomenologii ascezy”¹⁸⁵, która w systematyczny sposób ukazywała genezę Synergicznej Antropologii i kierunek jej rozwoju. Następne lata były już poświęcone badaniom antropologicznym w ogóle. Na bazie tradycji ascetycznej Chorużyj wypracował ogólny model człowieka, rozszerzył pole zainteresowań antropologii synergicznej z badań nad praktyką duchową do zakresu badań nad człowiekiem w ogóle. W tym czasie powstały dwie nowe książki – „Filozofia i asceza”¹⁸⁶ i „O starym i nowym”¹⁸⁷, które podjęły problematykę relacji filozofii do doświadczenia mistycznego. Chorużyj stara się w nich sprowadzić do wspólnego dyskursu filozofię i antropologię synergiczną. W tym okresie rozpoczyna także szeroką, międzynarodową działalność, dzięki czemu antropologia synergiczna staje się znana poza granicami Rosji. Obecnie, od 2005 r., przy Wyższej Szkole Ekonomicznej w Moskwie działa Instytut Synergicznej Antropologii, który zajmuje się działalnością naukową i dydaktyczną. Chorużyj

¹⁸⁵ S.S. Chorużyj, *K fenomenologii askezy*, Izdatielstwo Gumanitarnoj Literatury, Moskwa 1998.

¹⁸⁶ S.S. Chorużyj, *Filozofia i askieza*, Nowy York 1999.

¹⁸⁷ S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000.

corocznie prowadzi wykłady o antropologii synergicznej na wielu moskiewskich i rosyjskich uczelniach¹⁸⁸.

Antropologia synergiczna, jako myśl swoiście rosyjska, stała się w ostatnich latach powszechnie znana w Rosji. Raz w roku na Uniwersytecie w Nowgorodzie organizowana jest konferencja poświęcona Synergicznej Antropologii, podobne przedsięwzięcia mają także miejsce w Nowosybirsku. Na konferencjach, o czym pozwalają sądzić powstałe prace, poruszana jest tematyka nie tylko historyczna. Poza Moskwą i najbliższym gronem Chorużyja powoli wyklarowało się nieduże grono ludzi, którzy starają się samodzielnie rozwijać antropologię synergiczną. Problematyka przez nich poruszana dotyczy człowieka w ogóle, społeczności, a bardzo często nowych praktyk antropologicznych, pojawiających się w Rosji i na świecie. Instytut Synergicznej Antropologii wydaje rocznie kilka prac poświęconych tematyce antropologicznej, a także próbom nowego ujęcia rzeczywistości antropologicznej. Obecnie Chorużyj nie zamyka się jedynie w tradycji ascetycznej prawosławia, a swoją metodę stosuje do opisanie ciągle zmieniającej się sytuacji człowieka. Nie zajmuje się badaniem niezmiennej istoty człowieka, a podąża w swych poszukiwaniach za energiami, które są z natury dynamiczne i trudne do uchwycenia.

III. 5. 2. Antropologia synergiczna na Zachodzie

W ostatnim dziesięcioleciu Chorużyj starał się zapoznać zachodnie środowiska filozoficzne z rozwijaną przez siebie koncepcją. Często brał udział w międzynarodowych konferencjach filozoficznych, jak również był zapraszany z serią wykładów do innych państw. Jednak antropologia synergiczna, jak się wydaje, nadal nie jest w dostatecznej mierze znana poza granicami Rosji. Zapewne nazwisko jej twórcy nie jest obce komuś, kto interesuje się filozofią rosyjską, natomiast sama koncepcja ciągle pozostaje znana jedynie z pierwszego etapu jej rozwoju – religijnej filozofii bazującej na tradycji hezychastycznej. Sam Chorużyj z żalem mówi, że w języku angielskim nie ma jeszcze żadnej książki o antropologii synergicznej. Nie znaczy to jednak, że koncepcja antropologiczna Chorużyja nie porusza ważnych kwestii dotyczących także zachodniej filozofii. Współczesne polityczne koncepcje Rawlsa, McIntyre'a czy I. Berlina w wielu swoich aspektach zbiegają się z antropologią synergiczną, co umożliwia wspólne nad nimi rozważania.

¹⁸⁸ Por. www.synergia-isa.ru, 21.05.2009.

Powoli antropologia synergiczna staje się znana w Europie i w USA, ale dotychczas nie zorganizowało się grono specjalistów, którzy by twórczo wnosili nowy wkład do antropologii synergicznej. Istnieje zaledwie kilka osób na świecie współpracujących czynnie (naukowo związanych regularnym pisaniem prac) z Chorużym. On sam wspomina o doktor Krystynie Stöckl, z Austrii, z Uniwersytetu w Innsbrucku, która swoją pracę dyplomową poświęciła analizie jego antropologii synergicznej. Z jej inicjatywy w Europejskim Uniwersytecie we Florencji zorganizowane zostało sympozjum poświęcone antropologii synergicznej. Wskazane tam zostały sfery, w których antropologia synergiczna interesuje zachodnich myślicieli. Poza kwestiami politycznymi antropologia synergiczna okazuje się bliska filozofii francuskiej, w szczególności myśli M Foucault, o czym wcześniej już wspominałem. Jego koncepcja „technik (praktyk) siebie” porusza tę samą sferę zainteresowań człowiekiem co koncepcja Chorużyja. Zarówno Foucault jak i Chorużyj wydzielają te praktyki antropologiczne, w których człowiek przekształca siebie, wyróżniają praktyki autotransformacji człowieka. Na tym gruncie powstaje wspólnota myśli, bowiem u Foucault pojawia się nowe podejście do antropologii na gruncie technik (praktyk) siebie, a u Chorużyja pojawia się nowe podejście do problematyki antropologicznej na gruncie praktyk duchowych. Termin Foucaulta „techniki siebie” (praktyki siebie) Chorużyj często wykorzystuje w swoich pracach. Oczywiście wychodzą oni obaj z zupełnie różnych zasad, różnice i przeciwieństwa między ich metodami są znaczące, ale istnieją też podobieństwa, dzięki czemu właśnie tu pojawia się bardzo interesująca wspólna baza dla filozoficznego współdziałania. Na temat zbieżności myśli Chorużyja i myśli Foucault przeprowadzona była nieduża konferencja zatytuowana „Antropologia synergiczna i antropologia Foucault”, na której próbowano dostrzec i przeanalizować związki między nimi.

Co może budzić podziw, to wielkie zaangażowanie Chorużyja w różne przedsięwzięcia w celu szerzenia idei antropologii synergicznej. Miejmy nadzieję, że w przyszłości również w Polsce będzie można bezpośrednio zapoznać się z antropologiczną nauką moskiewskiego profesora.

III. 6. Przyszłość Antropologii synergicznej

Nowa antropologia rozwijana przez Chorużyja powstała z refleksji nad kryzysową sytuacją europejskiej filozofii. Tym samym jest próbą przełamania tego kryzysu i nieuchronnie wiąże się z teoretyczną jego stroną, o której mowa była w

pierwszym rozdziale. Jednak jest jeszcze druga strona antropologicznego kryzysu, która nie jest związana z filozofią „gabinetową”. Kryzys praktyczny dotyczy współczesnego człowieka bardziej niż kiedykolwiek, dotyka najintymniejszych jego sfer, z czym nie radzi sobie współczesna filozofia. Wraz z rozwojem człowieka powstają i rozwijają się w jego życiu różne negatywne zjawiska. Człowiek kultywuje bardzo groźne praktyki, człowiek odcina się od zasad etycznych, człowiek doświadcza bardzo gwałtownych zmian, o kierunku których on sam nic nie wie, okazuje się także przedmiotem procesów, których praw sam nie rozumie i nie ma na nie żadnego wpływu. Tak wygląda praktyczna strona kryzysu antropologicznego. Nauka Chorużyja, jako antropologia w dyskursie energii, jest w stanie wytłumaczyć, dlaczego te procesy zachodzą, zbadać je i nawet rozwiązać. Pod tym względem jest bliska psychoanalizie, ale pełni nie tylko sprawozdawczą funkcję. Antropologia synergiczna bada energie, podąża za ich kierunkiem i stara się poznać przyczynę ich poruszeń. Na gruncie praktyk duchowych została wypracowana metoda troski o duszę. Właśnie do tego sprowadzała się relacja mistrza (starca) z uczniem, kiedy ten pierwszy doświadczony w synergizowaniu i w panowaniu nad energiami, jest w stanie nauczyć kogoś niedoświadczonego, może mu wytłumaczyć przyczynę jego aktualnych stanów, ponieważ jest doświadczony w praktykach, które aktualnie poznaje uczeń. Antropologia synergiczna okazuje się nie tylko nauką o człowieku, ale i nauką dla człowieka. W dobie niebezpiecznych praktyk wirtualnych, narkomanii i rozwiązłości moralnej okazuje się ona potrzebna, bo posiada aparat pojęciowy do wytłumaczenia tych zjawisk. Może stać się pomocna innym dziedzinom nauki w celu rozwiązywania problemów. To, co uważam w niej za najbardziej ciekawe, dotyczy jej praktyczności i zakorzenienia w istnieniu człowieka. Nauka Chorużyja w swej istocie jest sokratejska, ponieważ angażuje całego człowieka, intelektualną i zmysłową stronę jego istnienia, i w każdym przypadku opisuje człowieka jako rzeczywistość, aktywną konfigurację energii, a nie jako abstrakcyjne puste modele. Człowiek ciągle do czegoś dąży, realizuje się i nieustannie poszukuje nowych sposobów realizacji swojego istnienia. Antropologia synergiczna, obierając istnienie człowieka za przedmiot swoich rozważań, jest w stanie podążać za energiami człowieka. W coraz szybciej zmieniającej się rzeczywistości nie musi obierać jakichś nowych fundamentów, bo nie podąża za Rzeczą Myślącą, ani za Rzeczą Rozciąglą, a za człowiekiem, którego istnienie zawsze będzie miało charakter energiczny.

Zakończenie

W niniejszej pracy starałem się przedstawić myśl obecnie żyjącego i działającego filozofa rosyjskiego. Siergiej Chorużyj rozwijając filozofię w Rosji zwrócił uwagę na to, że właśnie myśl rosyjska, prawosławna, może ukazać nową drogę dla rozwoju filozofii w ogóle. Jego pomysł nie jest jedynie wynikiem zafascynowania się teologią energii, ale przede wszystkim jest odpowiedzią na pytanie „co dalej?”. Filozofia klasyczna, w pewien sposób, przestała funkcjonować w życiu filozofii europejskiej, a w XX-tym wieku starano się ukazać nową drogę dla jej rozwoju. Współczesne nurty filozoficzne wydają się sugerować nowe filozofowanie, które powinno być filozofowaniem z człowiekiem i o człowieku. Owy, jak najbardziej antropologiczny, charakter filozofii okazuje się odpowiedzią na potrzeby współczesnego człowieka. Właśnie w takim kierunku jest także prowadzony dyskurs Chorużyja.

Chcąc przywrócić człowiekowi filozofii Chorużyj dokonał przejścia na dyskurs antropologiczny. Dokonał tego celowo, ponieważ w tym widział możliwość twórczego rozwoju i realizacji myśli filozoficznej. Filozofia jest dla niego integralna z życiem człowieka, powinna zrealizować się w wymiarze praktycznym. Wydaje mi się, że w tym miejscu objawia się cecha wspólna całej filozofii, a także mentalności, rosyjskiej, polegająca na swoistym postrzeganiu i przeżywaniu idei i filozofii w ogóle. Dla mentalności rosyjskiej mówienie o ideach jest tym samym, co obcowanie z nimi, można

to określić mianem *realizmu idealistycznego*. Filozofia, podobnie jak religia, jest sferą spotkania człowieka z ideami i żywym ich przeżywaniem i kontemplowaniem, co wyróżnia myśl rosyjską spośród innych europejskich nurtów filozoficznych. Myśl rosyjska począwszy od Sołowjowa rozwijała się jako religijna, w dyskursie filozoficznym zjednoczyły się sposoby myślenia - filozoficzny i teologiczny, które umożliwiły człowiekowi kontakt z ideami. Chorużyj w swojej myśli, bazującej na doświadczeniu religijnym, stara się jednak je od siebie oddzielić i ukazać różnicę w doświadczeniu filozoficznym i teologicznym. Dlatego za punkt wyjścia obiera dyskurs doświadczenia, w jego myśli doświadczenie filozoficzne i teologiczne mają inne podstawy. Doświadczenie filozoficzne jest, ewentualnie, kontemplacją i przeżywaniem idei i pojęć, dokonuje się w sferze ontycznej. Z kolei doświadczenie teologiczne, a raczej doświadczenie duchowe, wymaga pracy nad wyjściem poza siebie, odbywa się w sferze ontologicznej człowieka przy jego kontakcie z Bogiem. Ten podział umożliwia mu wskazanie różnic między filozofią a teologią, a na kolejnym etapie umożliwia przejście do badań nad człowiekiem. Dyskurs Chorużyja dotyczy strony praktycznej, a nie wyłącznie intelektualnej, celowo jest zmieniony jego charakter, by móc rozwijać nową antropologię filozoficzną.

Krytyka klasycznej metafizyki europejskiej oraz rozwijanie filozofii, która ma spełniać się w teoretycznej i praktycznej sferach człowieka, stanowią cechę charakterystyczną rosyjskiego filozofa. Mimo swojej krytycznej postawy wobec filozofii Srebrnego Wieku znajduje się on w tradycyjnym nurcie rosyjskiej myśli. Rosyjska filozofia, w konsekwencji swojego rozwoju, wypracowała dyskurs, który w XX wieku zbiegł się z dyskursem nieklasycznej filozofii zachodnioeuropejskiej. Wpływ fenomenologii, filozofii egzystencjalnej na współczesną myśl rosyjską jest nie mniejszy niż wpływ filozofii niemieckiej na myślicieli Srebrnego Wieku. I tak jak wcześniej filozofia rosyjska okazała się dopełnieniem filozofii europejskiej, tak dziś, między innymi, w myśli Chorużyja i innych filozofów (np. Bibichina, Achutina) ukazuje inną możliwość i kierunek uprawiania filozofii.

Bibliografia

1. Arystoteles, *Metafizyka*, PWN, Warszawa 1984.
2. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, PWN 1996.
3. Arystoteles, *Etyka wielka*, PWN, Warszawa 1996.
4. Bierdiajew Mikołaj, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik, *niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź, 2001.
5. Bobko Aleksander, *Wstęp [do:] Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005.
6. Chorużyj Siergiej, *Człowiek i jego tri dalnich udiela. Nowaja antropologija na bazie drewniego opyta*, [w:] *Woprosy filozofii*, nr 1/2003, Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa 2003.
7. Chorużyj Siergiej, *Człowiek: suszczuje, trojako razmykajuszczuje siebia*, ISA, Moskwa 2007.
8. Chorużyj Siergiej, *Diptich bezmołwija*, Centrum Psychologii i Psychoterapii, Moskwa 1991.
9. Chorużyj Siergiej, *Filosophija pod antropologiczeskim ugłom zrenija*, ISA, Moskwa 2007.
10. Chorużyj Siergiej, *Istoriko–metodologiczeskij seminar*, ISA, Moskwa 2007.

11. Chorużyj Siergiej, *K fenomenologii askiezy*, Izdatielstwo Gumanitarnoj Literatury, Moskwa 1998.
12. Chorużyj Siergiej, *Krizis jewropejskogo czelowieka i resursy christianskoj antropologii*, ISA, Moskwa 2006.
13. Chorużyj Siergiej, *Nieotmienimyj antropokontur*, [w:] *Woprosy filosofii* nr 1/2005, Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa 2005.
14. Chorużyj Siergiej, *Nieotmiemimyj antropokontur. Kantowy antropotopiki*, [w:] *Woprosy Filosofii*, nr 2/2005, Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa 2005.
15. Chorużyj Siergiej, *O starom i nowom*, ALETEIA, Sankt Petersburg 2000.
16. Chorużyj Siergiej, *Praktyki siebia i duchownyje praktyki: dwie paradigmy nieklasyckiej antropologii*, ISA, Moskwa 2008.
17. Chorużyj Siergiej, *Prawosławno–askietyckaja antropologija i krizis sowremiennoho czelowieka*, ISA, Moskwa 2006.
18. Chorużyj Siergiej, *Russkaja mysl i poiski obnowlenija jewropejskoj filosofii*, ISA, Moskwa 2007.
19. Chorużyj Siergiej, *Sinergijnaja antropologija kak nowyj podchod k metodologii gumanitarnogo znania*, ISA, Moskwa 2007
20. Chorużyj Siergiej, *Sinergijnaja antropologija kak zwieno tradicii russkoj mysli*, [w:] *Człowiek.ru*, Nowosybirsk 2007.
21. Chorużyj Siergiej, *Sinergijnaja antropologija: koncepcja i metod*, ISA, Moskwa 2006.
22. Chorużyj Siergiej, *Sowremiennoj antropologiczeskaja situacija w swietie sinergijnaj antropologii*, ISA, Nowogród 2006.
23. Chorużyj Siergiej, *Wieszcz w rabotie*, ISA, Moskwa 2006.
24. Descartes Rene, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, PWN, Warszawa 1989
25. Descartes Rene, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
26. Descartes Rene, *Rozprawa o metodzie*, De Agostini, Warszawa 2002.
27. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii religii t. I*, PWN, Warszawa 2006.
28. Heidegger Martin, *Kant i problem metafizyki*, PWN, Warszawa 1989.
29. Heidegger Martin, *Ku rzeczy myślenia*, ALETHEIA, Warszawa 1999.
30. Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu t. I i II*, PWN, Kraków 1957.
31. Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, Wydawnictwo De Agostini, Warszawa 2004.

32. Kant Immanuel, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
33. Łoski Mikołaj, *Historia filozofii rosyjskiej*, Antyk, Kęty 2000.
34. Łoski Włodzimierz, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
35. Mantzaridis Georgios I., *Przebóstwienie człowieka*, Lublin 1997.
36. Mazur Tomasz, *Kapryśni bogowie Sokratesa*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2008.
37. Meyendorff John ks., *Teologia bizantyjska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
38. Meyendorff John ks., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005.
39. Meyendorff John ks., *Żyć i trudy swiatitiela Grigorija Palamy*, Sankt Petersburg 1997.
40. Nietzsche Fryderyk, *Antychryst*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
41. Nietzsche Fryderyk, *Z genealogii moralności*, Gdańsk 2000.
42. Palamas Grzegorz św., *Triady. W zaszczycie swiaszczenno – bezmolstwujuszczich*, Sankt Petersburg 2004.
43. Stanioloae Dumitru, *Modlitwa i świętość*, Tyniec, Kraków 2004.
44. Świtkiewicz-Blandzi Agnieszka, *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, [w:] *Przegląd Filozoficzny* nr 4 (36), wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.
45. Tatkiewicz Władysław, *Historia filozofii t.II*, PWN, Warszawa 1981.