

## KONCEPCJE CZŁOWIEKA

MAGDALENA SŁAWIŃSKA

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

### ANTROPOLOGIA SIERGIEJA CHORUŻEGO. CZŁOWIEK W DYNAMICE ROZWOJU WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Siergiej Choruży, założyciel Instytutu Synergijnej Antropologii, profesor w Instytucie Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, jest fizykiem oraz filozofem religii, który rozwinął fenomenologiczne podejście do religii oparte na badaniach wschodniochrześcijańskiej duchowości i ascetyki. Jest twórcą nowej interdyscyplinarnej szkoły, która wyrasta z teologii neopalamistycznej<sup>1</sup> i rozwija jej filozoficzny potencjał. Choruży w swoich pracach, opierając się na doświadczeniu mistycznym prawosławnej tradycji, ale też na duchowej tradycji jako takiej, proponuje alternatywę dla kartezjańskiego pojęcia „podmiotu”, które nie jest w stanie przekazać wspomnianego doświadczenia. Tworzy on model synergijnej antropologii. Warto zaznaczyć, że choć jego kariera naukowa do lat 90. kojarzona była z naukami ścisłymi, to Choruży równolegle działał w obszarze filozofii religijnej, jednak jego prace nie były publikowane w czasie komunizmu<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Teologia ta opiera się na myśli św. Grzegorza Palamasa (XIV w.), nazywanego teologiem „egzystencjalnym”, gdyż nie odwoływał się do abstrakcyjnych teorii i pojęć, ale do żywego doświadczenia świętych. W nauce o przeobstwieńniu „stosuje rozróżnienie-w-jedności pomiędzy Bożą istotą a Bożymi energiami: zachowuje misterium i transcendencję Boga, a odrzuca panteizm, lecz jednocześnie wszędzie podkreśla dynamiczne zaangażowanie Boga w stworzony porządek oraz możliwość bezpośredniego widzenia «twarzą w twarz»”. Zob. G. Mantzaridis, *Przeobstwieńcie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 16.

<sup>2</sup> Więcej informacji biograficznych można znaleźć na stronie internetowej Instytutu Synergijnej Antropologii: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=421](http://synergia-isa.ru/?page_id=421) (dostęp: 11.11.2012) oraz Wydziału Filozoficznego

Rozpoczynając od badania myśli srebrnego wieku, Choruży przeszedł do problematyki związanej z hezychazmem – mistyczno-ascetyczną tradycją prawosławia. Dokonał rekonstrukcji ontologicznego modelu leżącego u podstaw hezychastycznej praktyki, poświęcając wiele uwagi rozumieniu pojęć energii i istoty. Odrzucenie antycznego pojęcia „istoty” jako czegoś niezmiennego doprowadziło go do scharakteryzowania człowieka jako granicznie pluralistycznego bez zadanej niezmiennej istoty. Taki model człowieka był dla niego punktem wyjścia w opisie współczesnej sytuacji antropologicznej, w tym różnych aspektów człowieczeństwa w dynamice kultury. Spojrzenie na kulturę jest u Chorużego spojrzeniem wybitnie antropologicznym, stąd niemożliwość przedstawienia jego analizy zjawisk kulturowych w oderwaniu od postulowanego przez niego modelu człowieka.

Siergiej Choruży opisuje kulturową sytuację współczesnego świata jako obraz złożony z bardzo różnych barw i odcieni. Proces kulturowy stał się, według niego, pewnym poszukiwaniem w otwartej i bezgranicznej przestrzeni pozbawionej uniwersalnych punktów odniesienia. Trudno w nim zobaczyć wyraźnie zaznaczony główny bieg, stały kierunek czy jakiegokolwiek jednoczące koncepcje<sup>3</sup>. Dyskusja o dynamice kultury, jej głównych tendencjach i czynnikach ukierunkowujących, obserwuje Choruży, skupia się głównie na zewnętrznych socjohistorycznych charakterystykach, takich jak globalizacja, zjawiska wielokulturowości, mechanizmy rynkowe czy kultura masowa. Nie zaprzeczając ważności tych procesów, Choruży koncentruje swoją uwagę na odkryciu wewnętrznej, immanentnej natury kulturowej działalności człowieka, co uważa za główne zadanie stojące obecnie przed humanistyką<sup>4</sup>.

Choruży, ażeby odkryć charakter działalności człowieka, przystępuje najpierw do opisanego przyjętego przez siebie modelu. Punktem wyjścia jest dla niego przyjęcie negatywnego werdyktu wydanego przez współczesną myśl filozoficzną dla esencjalistycznego<sup>5</sup> i substancjalistycznego modelu człowieka-podmiotu Arystotelesa-Kar-

---

Moskiewskiego Państwowego Uniwersytetu: <http://old.philos.msu.ru/fac/history/fmu/horujy.html> (dostęp: 11.11.2012).

<sup>3</sup> Opis ten przypomina charakterystykę daną postmodernizmowi przez Richarda Tarnasa: „Umysłowość postmodernistyczną określić można jako otwartą, nieokreśloną grupę postaw ukształtowanych przez ogromną różnorodność nurtów umysłowych i kulturowych: począwszy od pragmatyzmu, egzystencjalizmu, marksizmu i psychoanalizy, aż po feminizm, hermeneutykę, dekonstrukcjonizm i postempirystyczną filozofię nauki”. Zob. R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, przeł. M. Filipczuk, J. Ruzzkowski, Poznań 2002, s. 465.

<sup>4</sup> С.С. Хоружий, *Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности*, [http://royallib.com/read/horugiy\\_serгей/antropologicheskie\\_faktori\\_i\\_strategii\\_v\\_kulturnoy\\_dinamike\\_sovremennosti.html#0](http://royallib.com/read/horugiy_serгей/antropologicheskie_faktori_i_strategii_v_kulturnoy_dinamike_sovremennosti.html#0) (dostęp: 10.11.2013).

<sup>5</sup> W tym miejscu należy wspomnieć o filozofii egzystencjalnej, która wyrosła z krytyki racjonalistycznego poglądu na rzeczywistość i tradycyjnego rozróżnienia pomiędzy esencją a egzystencją: „Egzystencja» pochodzi od *existere*, znaczy *heraustreten*, czyli «pojawiać się» i oznacza w swoim pierwotnym sensie «bycie» w całości Bytu, odróżnieniu od «nie bycia». Dasein [...] dodaje element konkretyzacji, «bycia w określonym miejscu», bycia *da*, czyli «tu». Scholastyczne rozróżnienie pomiędzy *essentia* i *existentia* stanowiło pierwszy krok w kierunku nadania słowu «egzystencja» istotnego znacze-

tezujsza-Kanta. Dotychczasowy obraz człowieka został podważony. Jak pisze Richard Tarnas, badając dzieje umysłowości zachodniej:

W miarę skutecznego stosowania zasad redukcjonizmu do analizy natury, a następnie także natury ludzkiej, sam człowiek został zredukowany [...]. Było zatem ironią intelektualnego postępu nowoczesności, że ludzki geniusz odkrywał kolejne zasady determinizmu – kartezjańskiego, newtonowskiego, darwinowskiego, marksistowskiego, freudowskiego, behawiorystycznego, genetycznego, neurofizjologicznego, socjobiologicznego – który systematycznie osłabiał wiarę w wolność ludzkiego rozumu i woli, eliminując jednocześnie poczucie, iż człowiek jest czymś więcej niż ubocznym i krótkotrwałym epizodem w ewolucji materii<sup>6</sup>.

Postulaty klasycznej nauki nowożytnej również zostały podważone pod koniec trzeciej dekady XX w., kiedy zanegowano atomy jako stałe, niezniszczalne i odrębne elementy natury oraz czysto mechanistyczną przyczynowość zjawisk – materia przestała tworzyć zasadniczą koncepcję wszechświata. Materia i energia stały się wymienne. Pojęcie substancji rozpuściło się w prawdopodobieństwach i tendencjach do istnienia. Relacje formalne i dynamiczne procesy zastąpiły materialne, odrębne obiekty, jak pisze Tarnas<sup>7</sup>. Owa rewolucja w fizyce pozwoliła odczuć, że stary materialistyczny obraz świata został zakwestionowany i nastąpił moment na nowe humanistyczne potraktowanie aspiracji człowieka. To nowe podejście do człowieka Choruży odnajduje w duchowej tradycji i praktykach prawosławia, z których wyprowadza wiele antropologicznych pojęć i zasad, budując z nich konceptualną całość. Tak powstały model charakteryzujący dwie cechy: energijność i graniczność<sup>8</sup>.

### W stronę synergii: energijność i graniczność

Energijność wyraża odejście od pojęć substancji, istoty i podmiotu i oznacza taką charakterystykę człowieka, w której występuje on dla samego siebie jako pole rozwoju pewnej autotransformującej strategii. Całość jego różnych przejawów (wewnętrznych, zewnętrznych, psychicznych, cielesnych) analizowana jest przez świadomość, następnie poddana kontroli i zgodnie z określoną metodą przekształcona. Człowiek jawi się więc jako energijne istnienie, a wszelkie przejawy antropologiczne nazwane są energiami<sup>9</sup>.

---

nia. W rozróżnieniu tym «esencja» znaczy: Jaka, *pistis* czyli *quid Est* rzecz; «egzystencja» znaczy: Ta, która, *opistis*, czyli *quo Est*. *Essentia* zatem oznacza to, co jako ponadczasowy przedmiot wiedzy tkwi w czasowej i zmiennej rzeczy, czyniąc ją możliwą”. P. Tillich, *Filozofia egzystencjalna* [w:] *Kierunki filozofii współczesnej*, red. J. Pawlak, Toruń 1995, s. 125.

<sup>6</sup> R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, przeł. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Poznań 2002, s. 390–391.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 420–421.

<sup>8</sup> С. С. Хоружий, *Антропологические факторы...*

<sup>9</sup> *Ibidem*.

Owe przejawy człowieka są konstytuowane, ukonkretniane przez swoją granicę. Człowiek jako całość określany jest przez energijną granicę, nazwaną przez Chorużego granicą antropologiczną. Jest ona tą sferą w energijnym wymiarze, w której zaczynają się zmieniać fundamentalne predykaty ludzkiego istnienia, gdyż w nich zostaje odzwierciedlony stosunek człowieka do Innego-bycia (nie jest to pojęcie rozumiane osobowo), znajdującego się poza horyzontem ludzkiego istnienia. Inne oznacza coś, co na jakiejś podstawie nie może już być uważane za leżące w horyzoncie/zakresie istnienia człowieka, jednak stosunki z czym określają go i formują jego granicę. Wchodząc w relację z Innym, człowiek dokonuje otwarcia siebie, swojego horyzontu na spotkanie. To, co inne niż człowiek, położone poza horyzontem jego istnienia, może mieć różny charakter. Jeśli człowiek jest nosicielem, reprezentantem jakiegoś rodzaju bytu, wtedy tym, co inne w stosunku do niego, jest inny rodzaj bytu. Tak więc jeśli bycie człowieka (Choruży mówi tutaj o tu-byciu, *Dasain*) charakteryzuje się śmiertelnością, to inny w stosunku do niego jest taki rodzaj bytu, który jest wieczny – Bóg. Relacja z tak rozumianym Innym to życie religijne i praktyka duchowa. Choruży podkreśla, że nie zawsze decydujący dla człowieka jest stosunek do Boga, gdyż, by on zaistniał, muszą być spełnione określone warunki. Człowiek musi być ontologicznie upelnomocniony, czyli musi być prawdziwym, pełnomocnym reprezentantem tu-bycia – nie mogą istnieć dla niego żadne zamknięte, niedostępne dziedziny, dziury w ramach horyzontu bycia<sup>10</sup>.

Przyglądając się swoim przejawom, energiom, człowiek dokonuje pewnego rozeznania. Sam proces włącza w siebie akt świadomości i woli, której zadaniem jest zarządzanie działaniami. To przez akty woli człowiek urzeczywistnia i nadaje pożądany charakter jednym energiom, a nie wyprowadza z pewnego zamętu/żywołu innych. Właśnie w sferze woli odkrywa on najważniejszą cechę wyróżniającą energie transcendowania: znajdują się one poza nią. Są tym samym zupełnie innym rodzajem energii – działają w człowieku<sup>11</sup>, jednak nie są od niego zależne. Odkrycie natury tych energii inicjuje ontologiczny akt zwrócenia się (*обращения*). Człowiek, który wcześniej postrzegał te energie jako własne, uznaje je za leżące poza nim i poza jego kręgiem doświadczeń – dokonuje tym samym ich eksterioryzacji. Dostrzega w nich energie źródła położonego poza nim samym i w tę stronę kieruje własne energie. Ten akt zwrócenia się jest więc zmianą sytuacji ontologicznej. Staje się ona bipolarna – wcześniej człowiek

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Przez to, że energie pochodzące z Innego źródła działają w człowieku, ażeby spotkać się z ich źródłem, człowiek powinien wstąpić na drogę poznawania siebie, co językiem prawosławnej teologii ujmuje w następujący sposób metr. Kallistos (Ware): „Człowiek zna Boga dzięki wiedzy o sobie samym; zagłębiając się w siebie, widzi Boga odzwierciedlającego się w czystości jego własnego serca. Wewnątrz każdej osoby – wewnątrz jej najprawdziwszego i najbardziej wewnętrznego siebie – istnieje punkt bezpośredniego zetknięcia i jedności z Niestworzonym. Poszukiwanie wewnętrznego królestwa stanowi jeden z głównych tematów spotykanych w dziełach Ojców. Klemens Aleksandryjski: «Największą ze wszystkich lekcji jest poznanie siebie; albowiem jeśli ktoś zna siebie, pozna i Boga; a jeśli ktoś zna Boga, stanie się taki jak Bóg»”. Zob. K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 59.

był dla siebie jedynym energijnym źródłem i centrum, lecz wraz z aktem zwrócenia się pojawia się drugie źródło. Akt zwrócenia zapoczątkowuje sytuację dialogiczną –

[...] współdziałanie energii człowieka z energiami transcendowania, eksterioryzowanymi jako energie Poza-Źródła. Dialog ma charakter ontologiczny, rozgrywa się w wymiarze bycia-działania, nie przyjmując żadnych esencjalistycznych przesłanek, nie posiada charakterystyki samopodtrzymywania, może się w każdej chwili zerwać. Jego podtrzymywanie możliwe jest przy spełnieniu szczególnego energijnego warunku – synergii – granicznego współdziałania energii człowieka z energiami Poza-Źródła<sup>12</sup>.

Gdybyśmy chcieli przełożyć wyżej omówioną koncepcję i pojęcia na język teologii, otrzymalibyśmy następujące elementy: idea łaski jako Bożej energii i idea przebóstwienia (zjednoczenia z łaską) jako nadrzędne powołanie człowieka. Synergię w tym kontekście należałoby rozumieć jako pełną wolności współpracę człowieka z łaską Bożą, jako jedyną drogę przebóstwienia<sup>13</sup>.

## Człowiek w dynamice kultury

Model antropologiczny wprowadzony z prawosławnego doświadczenia duchowego jest dla Chorużego punktem wyjścia w spojrzeniu na dynamikę kultury. Jeśli człowiek formuje siebie w obszarze energijnej antropologicznej granicy przez zwrócenie się w stronę tego, co uznaje za znajdujące się poza nim, to ta strategia transformacji powinna znaleźć odzwierciedlenie również w kulturze. Choruży, przyglądając się dziejom kultury, wydziela w niej pewne etapy, na podstawie stosunku człowieka do jego granicy. Pozwala mu to wyróżnić trzy okresy, w których następuje znacząca zmiana, a jednocześnie ukazać przyjmowany w nich model człowieka i wskazać na przestrzeń jego samorealizacji. Mówi kolejno o człowieku bezgranicznym, człowieku psychoanalizy i człowieku wirtualnym.

Choruży stwierdza, że przez wieki w stosunku człowieka do jego granicy obecna była stabilność: konstytuującym człowieka odniesieniem był stosunek do Boga. Epoka renesansu przyniosła znaczącą zmianę: nastąpiło odrzucenie, zaprzeczenie granicy<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> С. С. Хоружий, *Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H> (dostęp: 24.04.2014).

<sup>13</sup> С. С. Хоружий, *Синергийная антропология: концепция и метод*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H> (dostęp: 24.04.2014).

<sup>14</sup> Omawiając koncepcję granicy antropologicznej jako kluczowej dla człowieka w poznawaniu i formowaniu siebie, należy wspomnieć o teologicznym spojrzeniu na człowieka jako stworzonego na obraz i wezwanego do osiągnięcia podobieństwa Bożego. Teologia tutaj podziela intuicję Chorużego, że kluczowe dla człowieka jest zarówno postawienie go wobec Innego bytu – Boga, jak i współpraca z Nim – osiągnięcie podobieństwa. Metropolita Kallistos (Ware) tak pisze o odejściu od proponowanego przez teologię spojrzenia, co można potraktować jako opis człowieka „bezgranicznego”: „Człowiek odcięty

– człowiek zaczął uważać siebie za przeznaczonego do poznania nieskończonego kosmosu i w tym nieskończonym poznaniu nieskończenie doskonalącego się. Człowiek bezgraniczny, choć zdominował przestrzeń cywilizacji europejskiej i ją w większości stworzył, był przejściową formacją. Jego wyjście z obszaru ontologii uświadamiane było przez niego samego jedynie częściowo, stopniowo i stosunek do Inno-bycia przez długi czas był zasadą organizującą w większości sfer rzeczywistości. Jednak w konstrukcji człowieka bezgranicznego nie było już wystarczających podstaw dla tej zasady porządku świata – zasada związku z Inno-byciem przestała być nadrzędna i bazowa, a pozostałe po nim puste miejsce nie pretendowało już do statusu ontologicznego, więc mogli je zająć różni kandydaci. Człowiek bezgraniczny, ignorując granicę we wszystkich przejawach, a tym samym odchodząc od świadomych wysiłków jej poszukiwania, w nieunikniony sposób skierował się w stronę nieświadomego. Wtedy jego miejsce w kulturze zajął człowiek nieświadomego, nazwany przez Chorużego człowiekiem psychoanalizy lub szaleństwa.

Przestrzenią, w której realizował siebie człowiek psychoanalizy, a jednocześnie bazą danych i główną sceną nieświadomości, była sztuka. Choruży jako przykład podaje surrealizm, dla którego praktyka artystyczna jest określonym rodzajem procesów i mechanizmów antropologicznych kierowanych tym, co nieświadome, oraz ekspresjonizm i neoprymitywizm. Wzorce nieświadomości to w dużej mierze wzorce psychicznych anomalii, które z zasady sprzeciwiają się kontroli świadomości, która trzymałaby je w granicach określonej sfery istnienia. Charakteryzuje je ekspansja<sup>15</sup>, dążenie do zniesienia granicy między praktyką artysty i jego życiem. Stosunek do nieświadomego pojawia się i rozwija samoczynnie, nieświadomie i tylko świadomym wysiłkiem można przeciwdziałać rozrostowi tej sfery. Modernistyczny artysta interpretuje dążenie nieświadomego do ekspansji jako twórczy maksymalizm, przyjmuje je i wzmacnia, stając się przez to gotowym na spotkanie z szaleństwem, nocą, śmiercią. Tak Choruży widzi stereotyp biografii artysty w epoce, w której króluje nieświadome<sup>16</sup>.

---

od Boga jest w stanie bardzo nienaturalnym. Dogmat o obrazie oznacza, że Bóg stanowi najbardziej wewnętrzne sedno istnienia człowieka. Boskość jest elementem decydującym w naszym człowieczeństwie; tracąc poczucie tego, co boskie, tracimy również poczucie tego, co ludzkie. Ta koncepcja potwierdzana jest przez to, co dzieje się na Zachodzie – rosnącej laicyzacji towarzyszy pogłębiające się odczłowieczenie społeczeństwa – przykład stanowi leninowsko-stalinowska wersja komunizmu w ZSRR. Odrzucenie Boga było równoczesne z okrutną represją wolności osobistej człowieka. Jedyną bezpieczną podstawą nauki o ludzkiej wolności i godności jest wiara, że każdy człowiek to obraz Boży”. Zob. K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 56.

<sup>15</sup> Ekspansywny charakter, a raczej wielkość sfery nieświadomego, można wyprowadzić ze słów samego Freuda tak opisującego relację świadomości i nieświadomości za pomocą wyobrażenia przestrzennego: „Porównujemy więc system nieświadomego do dużym przedsionkiem, w którym roją się dążenia psychiczne na kształt jednostek. Z tym przedsionkiem graniczy pokój ciasniejszy, rodzaj salonu, w którym przebywa świadomość. Lecz na progu między tymi dwoma pomieszczeniami pełni swą służbę strażnik, który rewiduje pojedyncze dążenia duchowe, cenzuruje je i nie wpuszcza do salonu, jeśli mu się nie spodobają”. Zob. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kemperówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1982, s. 275.

<sup>16</sup> C. C. Хоружий, *Антропологические факторы...*

Pod koniec XX w. człowiek nieświadomego ustępuje miejsca człowiekowi wirtualnemu. Rosyjski filozof, pochylając się nad zagadnieniem wirtualnej rzeczywistości, zauważa, że większość twierdzeń jej dotyczących zatrzymuje się na poziomie intuicji, pozostaje daleko od naukowych pojęć i koncepcji filozoficznych. Choruży, fizyk z wykształcenia, przypomina, że idea wirtualności pojawiła się po raz pierwszy w kontekście podstaw klasycznej dynamiki. Prawa poruszania wyrażane tam były za pomocą wariacji zasad, w które włączone były „wirtualne ruchy” opisywane za pomocą tych samych wielkości, co realne mechaniczne ruchy, jednak bez uwzględnienia realnie istniejących sił, stąd nie mogły zaistnieć w rzeczywistości. Podobnie psychologicznie wirtualna rzeczywistość jest szczególnego rodzaju obrazem rzeczywistości, który występuje jako rzeczywiste środowisko określonej działalności człowieka. Człowiek postrzega siebie jako przebywającego w danej rzeczywistości i tak też się zachowuje. Rzeczywistość ta ma więc cechy zwykłej empirycznej realności, jednak jest pozbawiona części jej podstawowych predykatów. Wirtualna rzeczywistość charakteryzuje się pewnym częściowym czy też nie-do-końca-wcielonym istnieniem, niedostatkiem. Właściwe jest jej niepełne istnienie, które nie osiąga stałości, samopodtrzymującej się obecności. Właśnie to niepełne, niedokończone wcielenie, defekt energijności budującej formę, Choruży uważa za podstawową charakterystykę wirtualności<sup>17</sup>. Choruży w przyjęciu wirtualnej sfery granicy antropologicznej widzi genezę założeń postmodernizmu. Skoro wirtualna rzeczywistość nie może rodzić nowych norm, jest tylko zbiorem wszystkich możliwych wirtualizacji zjawisk z pełnej rzeczywistości, jednak nie do końca ukształtowanych pod względem formy, zjawiska wirtualne okazują się zgodne ze sobą. Brak pewnych istotnych kształtujących elementów sprawia, że wszystkie wartościujące i hierarchizujące uporządkowania poprzedniej kultury tracą grunt<sup>18</sup>. Podobnie postrzega postmodernizm Richard Tarnas, podkreślając, że nie może być mowy o postmodernistycznym obrazie świata, gdyż postmodernistyczny paradygmat jest z samej natury zaprzeczeniem wszelkich paradygmatów. Jego istotę stanowi postrzeganie rzeczywistości jako wielorakiej, lokalnej i temporalnej, pozbawionej fundamentów, które można udowodnić<sup>19</sup>. Tak więc te trzy typy w dziejach kultury: człowiek bezgraniczny, człowiek nieświadomego i wirtualnego, są wynikiem kształtowania siebie w odniesieniu do granicy, gdzie nie dochodzi do odkrycia jej elementu ontologicznego.

Choruży podkreśla, że kwestia granicy i zbliżania się do niej jest zasadniczą cechą antropologicznej sytuacji jako takiej, również współcześnie, co kieruje jego uwagę szczególnie na dwie kwestie: zjawisko transgresji oraz translacji.

W zjawisku transgresji, przekraczaniu granicy, które wysunęło się na pierwszy plan w zachodniej myśli, Choruży zwraca uwagę na wrogość wobec granicy jako

---

<sup>17</sup> С. С. Хоружий, *Под или недород?*

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, s. 472.

takiej. Przedstawiana jest ona jako odważny bunt przeciw jej władzy, dążenie do przekroczenia, krańcowy gest potwierdzenia wolności i godności człowieka. Józef Koziński, zajmujący się psychologią transgresji, nazywa ją pasją przekraczania granic. Jego zdaniem ludzie:

[...] dążą do ciągłego przekraczania swoich dotychczasowych osiągnięć i dokonań. Pragną wyjść poza to, czym są i co posiadają. Pragną obejść prawa natury i prawa historii. Dzięki tym aktom transgresji [...] rozszerzają swój świat, tworzą nowe wartości materialne i symboliczne, rozwijają naukę i technikę, sztukę i religię. Wykraczanie poza dotychczasowe granice jednostki i społeczeństwa to jakby kolejne akty stwarzania świata. Czymże jest kultura, jeśli nie systemem wytworów czynów transgresyjnych podejmowanych przez pokolenia?<sup>20</sup>

Choruży patrzy na tak opisaną pasję przekraczania granic z niepokojem, gdyż nie dotyczy ona wymiaru ontologicznego. Przekraczanie granic, tak jak rozumie je Koziński, jest tylko jednym z elementów w budowie granicy antropologicznej, dotyczy sfery ontycznej, a nie ontologicznej. Jeśli zastosować model energijny, w owym przekraczaniu nie ma odkrycia drugiego energijnego źródła, ku któremu człowiek się zwraca<sup>21</sup>. Praktyki transgresji, które według Choruzego mają na celu przekroczenie pewnego zakazu: religijnego, etycznego, prawnego, biologicznego, skoncentrowane są na samej transgresji – samo przekraczanie jest celem, mniej ważne jest – czego<sup>22</sup>. Pojęcie granicy horyzontu ludzkiego istnienia nie jest tutaj obecne. Brakuje tej sfery w energijnym wymiarze, w której zaczynają się zmieniać fundamentalne predykaty ludzkiego istnienia.

Choruży, odnosząc się do korzystania w ramach praktyk transgresyjnych z różnych praktyk duchowych, podkreśla głęboki związek samej praktyki z duchową tradycją. Telos, wyższy duchowy stan, decydujący element w strukturze praktyki, nie jest wypracowywany w samej praktyce, lecz pochodzi z zewnątrz, z szerszego kontekstu tradycji religijnej, gdzie występuje jako religijny ideał. Tylko na bazie tradycji możliwe jest wypracowanie takiego doświadczenia, którego rezultatem będzie hierarchia kolejnych form energijnych i które będzie wspierać człowieka w jego dążeniu do elementu ontologicznego granicy antropologicznej<sup>23</sup>. Hierarchia ta określona jest przez metaantropologiczny telos, a poszczególne etapy są tak ściśle i nierozłącznie związane ze sobą, że ingerencja w dowolny element tego łańcucha grozi zniszczeniem całe-

<sup>20</sup> J. Koziński, *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996, s. 11.

<sup>21</sup> С. С. Хоружий, *К антропологической модели третьего тысячелетия*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H> (dostęp: 11.01.2013).

<sup>22</sup> С. С. Хоружий, *Глобализация и поиск новой модели человека*, [http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005\\_07.html](http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005_07.html) (dostęp: 11.01.2013).

<sup>23</sup> Jedną z kluczowych pozycji na drodze doskonalenia duchowego, ważną również współcześnie w prawosławnej tradycji monastycznej, jest *Drabina raju* autorstwa św. Jana Klimaka, mnicha żyjącego w VI w. Zob. J. Klimak, *Drabina raju*, przeł. W. Polanowski, red. E. Osek, Kęty 2011.



go procesu. Choruży twierdzi tym samym, że jakkolwiek eklektyzm, zmieszanie różnych tradycji czy praktyk nie jest w stanie stworzyć nowej tradycji lub duchowej praktyki i nie prowadzi do granicy ontologicznej<sup>24</sup>.

## Tradycja duchowa a tradycja kulturowa

Mówiąc o tradycji duchowej oraz kulturowej, Choruży zwraca uwagę na to, co wspólne dla nich obu. Podkreśla on, że dla każdej tradycji, społecznej, kulturowej, religijnej, właściwy jest mechanizm translacji, przekazywania, choć to, co przekazywane, może się w sposób radykalny zmieniać. Choruży skupia się na tradycji duchowej, gdyż to ona przekazuje wyjątkowe antropologiczne doświadczenie synergijnego wznoszenia się ku Innemu. Przedmiotem translacji jest konkretne doświadczenie, natomiast we współczesnej kulturze dominują translacje arystotelesowskie, odnoszące się do materiału substancjalnego, istotowego: wartości, norm, instytucji. W nich głównym mechanizmem kultury jest szkoła, rozumiana nie tylko jako instytucja edukacyjna, lecz także określona szkoła myślenia. Duchowa tradycja zaś przekazuje materiał czysto energijny, doświadczeniowy, którego nie da się wyrazić w języku normatywnym. Przekazuje go przez osobistą relację. Osobowy pierwiastek wyróżnia duchową tradycję w porównaniu z innymi tradycjami, gdzie nie jest on warunkiem koniecznym. Ten osobowy pierwiastek widoczny jest w tradycji kulturowej w doświadczeniu estetycznym, artystycznym, które przekazywane jest emocjonalnie. Jednak tradycja kulturowa w całości nie jest związana w sposób konieczny z żywiołem osobowym, może być też impersonalna, tak jak instytucja ją przekazująca. W tradycji duchowej natomiast element uczenia jest realizowany w specyficznej antropologicznej diadzie: nauczyciel/starzec – uczeń. Wewnątrz tej diady następuje translacja tego niearystotelesowskiego doświadczenia przez relację, a nie przyswojenie norm, idei, wartości lub praw. W tym Choruży widzi główną różnicę w procesie translacji między tradycją kulturową i tradycją duchową<sup>25</sup>.

Wymienione wyżej mechanizmy translacji w konkretnym społeczeństwie nie pozostają w izolacji, lecz przeplatają się i oddziałują na siebie. Jakie mogą być stosunki między tradycją kulturową a tradycją duchową? Tradycja kulturowa może rozumieć siebie jako związaną z konkretną duchową tradycją, nie utożsamiać się z nią, lecz być zbliżoną do niej. W ten sposób powstaje relacja harmonijna. Warto dodać, że żadne kulturotwórcze formy nie są przez to wykluczone *a priori*. Kultura istnieje niezależnie, jednak sens nadaje ona sobie przez związek z określoną duchową tradycją, przez aktywne/uczestniczące skierowanie ku niej. Kultura może też rozumieć

<sup>24</sup> С. С. Хоружий, *К антропологической модели...*

<sup>25</sup> С. С. Хоружий, *Духовная практика и духовная традиция. Концепт*, <http://www.intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm> (dostęp: 10.10.2014).

siebie jako coś nadrzędnego, niezależnego od tradycji duchowej, tu jako przykład Choruży podaje kulturę zachodnioeuropejską, lub jako coś jej przeciwnego – tu przykładem jest Rosja<sup>26</sup>.

W analizowaniu kultury Chorużego interesuje przede wszystkim kwestia, jak człowiek realizuje swój stosunek do granicy antropologicznej. Badacz wysuwa postulat kultury zorientowanej antropologicznie. Głównym zadaniem miałyby być analiza wzajemnych oddziaływań praktyk kulturowych ze strategiami granicy<sup>27</sup>. Takiej analizy dokonuje Choruży dla wielu zjawisk kultury zachodnioeuropejskiej. Odwołując się do struktury granicy, widzi on duchowe praktyki jako relację z ontologicznym wymiarem granicy, psychoanalizę – z ontycznym wymiarem, eutanazję – z wirtualnym<sup>28</sup>. Zwraca też uwagę na globalizację jako zjawisko bezosobowe i przez to zakłócające translację doświadczenia duchowego.

Według Chorużego, w zachodnioeuropejskiej kulturze nie ma ani harmonijnego współistnienia tradycji duchowej i kulturowej, ani szczególnej konfliktowości między nimi, gdyż to tradycja kulturowa w wyraźny sposób dominuje nad duchową. Jako przykład podaje cywilizację amerykańską, która, jego zdaniem, istnieje w ogóle bez duchowej tradycji, niejako poza nią. W głównej mierze odpowiedzialny jest za to protestantyzm. Choruży zwraca uwagę, że instrumenty tradycji duchowej tworzone są przez stulecia dzięki monastycyzmowi. Choć monastycyzm nie jest konieczną instytucją, to w historii nie ma przypadków, kiedy instrukcja drogi (duchowej praktyki) zostałaby stworzona bez pomocy mnichów. Protestantyzm, odrzuciwszy instytucję monasteru, dokonał radykalnej zmiany w stosunku do tradycji duchowej: osłabił związek z nią i przez to znalazł się w bardzo ambiwalentnym stosunku do praktyki duchowej. Choruży twierdzi, że indywidualna droga do Innego-bycia, droga poza tradycją jest niemożliwa, tak samo jak niemożliwe jest osiągnięcie tego celu przez mieszanie różnych praktyk duchowych. W pierwszym przypadku może nastąpić tylko ruch w stronę nieświadomego, w drugim zaś już samo stwierdzenie pomieszczenia praktyk równoznaczne jest z zejściem z drogi. Każda część składowa jest niepowtarzalna i wiedzie do swojego jedyne go celu, tak więc wyeliminowanie jednej z nich oznacza porzucenie praktyki i znalezienie się w innym miejscu, poza drogą. Duchowe tradycje obecnie przedstawiają sobą „obraz pomieszczenia pomieszkań”. Z jednej strony można obserwować duże zainteresowanie nimi, z drugiej zaś ich wulgaryzację, redukcję, powstawanie przeróżnych wariacji na ich temat. Każda tradycja jest obecnie zagrożona<sup>29</sup>.

Z zaburzeniami w procesie translacji, przekazywania tradycji duchowej, mają związek globalizacja oraz wirtualność. Choruży zwraca uwagę, że globalizacja i na-

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> С. С. Хоружий, *Антропологические факторы...*

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> С. С. Хоружий, *Духовная практика...*

rzucany przez nią światowy porządek odbierane są emocjonalnie i psychologicznie jako narzucone z zewnątrz przez bezosobowe instytucje, które nazywa cyklopicznymi i obcymi człowiekowi, ponieważ ignorują one jego wewnętrzny świat i porządek życia<sup>30</sup>. Ruch antyglobalizacyjny jest protestem antropologicznym. Choruży daleki jest od demonizacji zjawiska globalizacji, które właściwe jest dyskursowi publicystycznemu, a nie naukowemu. Stwierdza, że również współczesna antropologia ponosi winę za obecny stan rzeczy. Nawet gdyby globalizacja poświęcała uwagę człowiekowi, to współczesna europejska antropologia nie potrafiłaby dostarczyć odpowiednich środków analizy<sup>31</sup>.

Choruży widzi konieczność antropologicznej odpowiedzi na bezosobowe zjawisko globalizacji i w tym celu wskazuje na duchową praktykę. Tym, co odróżnia ją od innych zjawisk, jest jej przekazywanie w sposób osobisty, które stwarza możliwość spotkania i wymiany doświadczenia ludzi należących do różnych tradycji. Jako przykład podaje on dialog ludzi należących do różnych tradycji religijnych. Dzięki ich dialogowi powstaje zjawisko należące już do sfery globalnej – dialog religii, do których owe tradycje należą. Dialog religii nabiera znaczenia również jako środek łagodzenia i rozwiązywania konfliktów religijnych. Możliwe jest to dzięki odkryciu głębokiego antropologicznego i osobistego horyzontu w zjawiskach kontaktów religijnych<sup>32</sup>.

Doświadczenie antropologiczne i jego translacja, realizowana w duchowej tradycji, jest wyrazem ciągłości oraz nagromadzenia doświadczenia wielu pokoleń w podobny sposób realizujących swój stosunek do ontologicznej sfery granicy. Ciągłość i niezmiennosc instrukcji drogi, kształtowania energijnego, pozwalałaby mówić o stałości samego człowieka. Natomiast obecnie, gdy proces translacji tradycji duchowej nie jest obecny we współczesnej kulturze, trudno mówić o stałości człowieka. Choruży stwierdza nawet, że człowiek nie jest już tym człowiekiem, co kiedyś. Podkreśla, że kiedyś był on gwarantem historii – niezależnie od tego, jak toczyły się światowe procesy, rozpadały systemy społeczne, królestwa czy imperia, a nawet całe historyczne formacje, historia trwała dalej dzięki człowiekowi. Pomimo wszystkich wymienionych rozpadów czy katastrof historia toczyła się dalej, gdyż żył człowiek i spełniał swoje życiowótórcze funkcje – przedłużenia rodu, założenia rodziny, zapewnienia warunków do funkcjonowania. Na tej podstawie znów powstawały i odradzały się układy społeczne i formy państwowości. Człowiek był więc gwarantem historii nie dzięki swojej woli czy społecznej umowie, lecz przez obecność i niezmiennosc w swojej istocie i naturze. Choruży jednak stwierdza, że model ten przestał obowiązywać, gdyż człowiek przestał postrzegać siebie w perspektywie niezmienności; okazało się, że nie ma w nim w ogóle żadnej istoty, zmiennej czy niezmiennej. Choruży

---

<sup>30</sup> С. С. Хоружий, *Глобализация и поиск новой модели человека*, [http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005\\_07.html](http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005_07.html) (dostęp: 11.01.2013).

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

podkreśla, że z człowiekiem zaczęły zachodzić wyraźne nieoczekiwane zmiany, stał się obiektem intensywnej dynamiki obejmującej wszystkie sfery jego istnienia, od duchowych po genetyczne. Właśnie taką dynamikę wyrażają dyskutowane powszechnie zjawiska współczesności – w sferze biologicznej: inżynieria genetyczna, sztuczne zapłodnienie; w sferze społecznej rewolucja gender; w sferze fenomenów świadomości: dostępność środków psychoaktywnych, popularność psychologii pogranicza jako konsekwencja psychodelicznej rewolucji i dążenie do uzyskania odmiennych stanów świadomości. W tych zjawiskach można zobaczyć niechęć do stałości oraz do wspomnianej wcześniej granicy. A skoro granica właśnie jest tym obszarem, w którym człowiek formuje swoje życiowe przejawy i dokonuje autotransformacji, jej odrzucenie uniemożliwia ukonstytuowanie tożsamości człowieka.

Choruży przedstawia interesujące spojrzenie na człowieka wirtualnego, jako następcę człowieka psychoanalizy, i zastanawia się, jaka kultura mogłaby być mu właściwa. Przypomina, że w sferze nieświadomości istotne było dążenie do śmierci i strategie antropologiczne były nią przesycone. Popęd ku śmierci kumuluje się i zagęszcza energicznie, rozbrajając się w ekstatycznych, wybuchowych aktach i mechanizmach. Śmierć człowieka psychoanalizy, a raczej jego życie rozumiane jako scenariusz śmierci, jest ekstazą samounicestwienia, śmiercią, która chce się stać kosmicznym wybuchem. Śmierć wirtualna jest natomiast przeciwieństwem. Jeśli jedną z cech wirtualności jest jej prywatność, brak pewnych wymiarów i kształtującej formę energii, pozostaje ona przez to niezaktualizowana, niewcielona do końca. Techniki wirtualizacji można podzielić na dwa typy: zdjęcie pewnych właściwości i praw rzeczywistości przez drogę izolacji, konstruowania wirtualnej sfery lub przez transformację świadomości i postrzegania w stronę rozmytej optyki, częściowego odłączenia, osłabienia funkcji kontroli. Wirtualne strategie są więc pozbawione kontroli/koordynacji i odpowiedzialności. Wirtualna świadomość nie jest w stanie całkowicie usunąć destrukcyjnej dla niej obecności rzeczywistości i musi przyznać, że jest światem iluzji i gry, protestem przeciw własnej wtórności. We współczesnej kulturze można zauważyć wirtualizację końca i śmierci. Pytanie „Czy rzeczywiście umrę?” nie może mieć pozytywnej odpowiedzi, tylko negatywną lub nieokreśloną. Koniec i śmierć nie dochodzą do świadomości w swojej określoności i nieuniknioności. Będąc wirtualnymi, rodzą świat wirtualnego umierania, gdzie wszystkie fenomeny są półprzezroczyste, mają element gry. Choruży twierdzi, że opis ten odpowiada zjawisku eutanazji – stworzeniu specjalnego świata-dla-umierania, skąd umieranie we wszystkich negatywnych przejawach byłoby usunięte. Następuje wirtualizacja umierania<sup>33</sup>. Wirtualizacja, dotykając w pewien sposób granicy człowieka przez temat końca, dotyka również istoty kultury. Najważniejszym momentem tutaj jest osłabienie, wirtualizacja bazowego mechanizmu, który tworzy i utrzymuje samą fakturę istnienia kultury – dziedzicznego mechanizmu

---

<sup>33</sup> С. С. Хоружий, *Этанасия*, [http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005\\_08.html](http://www.intelros.org/club/texts/20-12-2005_08.html) (dostęp: 6.05.2013).

translacji. Całkowita tożsamość przekazu jest tutaj koniecznym warunkiem, jednak tego nie jest w stanie zapewnić człowiek wirtualny. Tak przedstawia się spojrzenie Chorużego na kulturę zachodnią.

W odniesieniu do kultury rosyjskiej natomiast Choruży podkreśla, że duchowa tradycja, czyli tradycja hezychastyczna, przez stulecia istniała oddzielnie od tradycji kulturowej. Stała się ona fenomenem niższej kultury: monastycznej oraz prostego ludu. Rosyjska kultura, kształtowana przez ostatnie trzy stulecia, była jej zupełnie obca. Działo się tak dlatego, że zarówno duchowa, jak i kulturowa tradycja w Rosji nie realizowały się w całej pełni, nie we wszystkich aspektach. Pełnia rozwoju hezychastycznej tradycji nastąpiła w ciągu ostatniego półtora wieku istnienia Imperium Bizantyjskiego, w XIV w. Tradycja na poziomie praktyki, doświadczenia mistycznego, obejmowała również wysoko rozwinięte wymiary kultury. Kultura późnego Bizancjum realizowała się właśnie w paradygmacie związku z duchową tradycją, natomiast na Rusi silnie rozwinięta mistyka nie wypracowała kulturowych wymiarów. Tradycja kulturowa pozostała obca, sprawiała wrażenie, jakby doświadczenie relacji człowieka z Innym-byciem nie istniało. Zmiana w kierunku harmonijnego istnienia obu tradycji dokonała się dopiero na emigracji<sup>34</sup>. Etap ten jest mniej znany od myśli srebrnego wieku, a to w nim właśnie dokonało się wyjście z dyskursu filozoficznego w stronę teologicznego, choć niepozbawionego strony filozoficznej. Przejście to związane było z takimi postaciami jak o. Giоргij Florowski, o. Jan Meyendorff, Włodzimierz Łoski. Choruży twierdzi, że kultura rosyjska potrzebuje zwrotu rosyjskiej myśli filozoficznej w stronę ruskiej duchowej tradycji, potrzebuje jej przemyślenia i nadania sensu za pomocą języka teologii.

## Zakończenie

Choruży, wywodząc swój model antropologiczny z doświadczenia ascetycznego, wskazuje, że doświadczenie religijne jako takie jest zawsze aktualne. Wymiar duchowy istnieje w człowieku i jest z niego nieusuwalny. Zauważa też, że stosunek człowieka do jego własnej granicy obecnie, jak nigdy wcześniej, stał się dla niego kluczowy i decydujący. Dziś człowiek nie czuje się już dobrze wewnątrz własnego horyzontu bycia. Opisanie człowieka jako zespołu strategii wiodących do granicy antropologicznej jest więc wyjątkowo trafne. Należy jednak pamiętać, że Choruży rozumie ową granicę nie substancjalnie, materialnie, lecz energijnie i dynamicznie, działaniowo. Jego model antropologiczny jest odczytaniem hezychazmu na nowo, z przyjęciem i zachowaniem jego głównej idei oraz z pewnym przełożeniem jej na język filozofii, z widocznym związkiem z filozofią egzystencjalną XX w., co czyni

---

<sup>34</sup> С. С. Хоружий, *Духовная практика...*

go uniwersalnym i dostępnym dla współczesnej myśli<sup>35</sup>. Taka antropologia kształtuje spojrzenie na kulturę przez pryzmat realizowanego w niej stosunku człowieka do jego granicy. Tak odczytuje Choruży wspomniane wcześniej zjawiska: psychoanalizę, transgresję, rozwój nauki i sztuki, wirtualną rzeczywistość, globalizację czy eutanazję. Pozwala mu to zauważyć widoczny współcześnie akcent na zmienność człowieka samego w sobie, niemożliwość jego konsolidacji, zjednoczenia oraz transformacji. Choruży nie daje jednak żadnych prognoz oraz unika mówienia o związkach przyczynowo-skutkowych, jako liniowych związkach obowiązujących w odrzuconym arystotelesowskim systemie. Wskazuje on jedynie na doświadczenie przez człowieka ontologicznego elementu w strukturze granicy, które prowadzić może do zmiany jego sytuacji ontologicznej. Choruży obserwuje też zakłócenia w samym mechanizmie translacji, kluczowym dla każdej tradycji, w tym kulturowej. Proces translacji może zachować ciągłość jedynie dzięki przekazywaniu doświadczenia osobistego/osobowego. Skoro osobiste doświadczenie i jego przekazywanie są podstawą mechanizmu translacji, czytelnik prac Chorużego mógłby chcieć odnaleźć dogłębną analizę spotkania mistrza i ucznia duchowego, tak charakterystycznego dla kultury monastycznej, i spojrzeć na taką relację jako na spotkanie z Innym, tym razem w perspektywie personalistycznej, tak jak ma to miejsce choćby w przypadku filozofii Emmanuela Levinasa, a nie ontologicznej. Personalistyczna myśl znalazła swoje rozwinięcie w pracach innych badaczy tradycji prawosławnej, zwłaszcza u metropolity Jana Zizioulasa. Możliwe, że zaczerpnięcie z tych obu źródeł myśli prawosławnej, próbującej wykazać aktualność dziedzictwa duchowego w kontekście rozwoju współczesnej kultury, pozwoliłoby w całościowy sposób ukazać bogactwo tradycji duchowej w udzielaniu odpowiedzi na wyzwania współczesności<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> А. Мельников, *Синергийная антропология как современная интерпретация исихазма*, <http://www.dissercat.com/content/sinerjiinaya-antropologiya-kak-sovremennaya-interpretatsiya-isikhazma> (dostęp: 16.01.2013).

<sup>36</sup> Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na pracę J. Zizioulasa, *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2007.