**UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE**
**WYDZIAŁ FILOZOFICZNY**

ROMAN TUROWSKI

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

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

**KRAKÓW 2022**

# OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY

Autor: Roman Turowski

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

Typ pracy: doktorska

Promotor: s. prof. dr hab. Tereza Obolevich

Promotor pomocniczy ks. dr Marek Sołtysiak

Kraków 2022

Liczba stron: 359

**Abstrakt**

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

**Słowa kluczowe:**

a. imienne: *Sergiusz Choruży, Grzegorz Palamas, Maksym Wyznawca, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Søren Kierkegaard, Michel Foucault, René Girard, Christos Yannaras, Joannis D. Zizioulas*
b. rzeczowe: *antropologia, fenomenologia, hezychazm, patrystyka, egzystencjalizm, energia, ontologia, episteme, Postsekularyzm, kryzys ekologiczny, wirtualizacja*
c. geograficzne: *Rosja, ZSRR, Moskwa, Synaj, Atos, Europa, Francja, Polska*

# SPIS TREŚCI


## Wstęp

1. Cele rozprawy (s. 7)
2. Specyfika piśmiennictwa Sergiusza Chorużyja (s. 7)
3. Przyjęta metoda badawcza, założenia metodologiczne i językowe (s. 8)
4. Uzasadnienie oraz prezentacja przyjętej formy rozprawy (s. 10)
5. Znaczenie rozprawy i podziękowania (s. 11)

Rozdział I

## Główne cele, założenia i historia powstawania Antropologii Synergicznej

### §1. Główne cele i założenia Antropologii Synergicznej

1. Cele Antropologii Synergicznej oraz jej ontologiczne przesłanki (s. 15)
2. Nakreślenie nowych granic pomiędzy nauką empiryczną, filozofią i teologią (s. 17)
3. Nieklasyczne (nie „esencjalne") podejście do człowieka w „dyskursie energii" (s. 20)
4. Pojęcia „Granicy", „Otwarcia" oraz „Synergii" w Antropologii Synergicznej (s. 23)

### §2. Osobowość Sergiusza Chorużyja. Studium przypadku

1. Rodzina: między Imperium Rosyjskim, II Rzeczpospolitą oraz Rosją Radziecką (s. 27)
2. Formowanie osobowości twórczej Chorużyja i jego aktywność na polu akademickim (s. 31)

### §3. Logika i historia kształtowania Antropologii Synergicznej

1. Źródła i początki Antropologii Synergicznej (połowa lat 70. – 1991) (s. 35)
2. Zdystansowanie się od nurtów Srebrnego Wieku oraz Syntezy Neopatrystycznej. Badania nad praktyką hezychazmu i formowanie własnej szkoły naukowej (1991–1998) (s. 37)
3. Od „Paradygmatu Duchowych Praktyk" ku ogólnemu modelowi człowieka (1999–2003) (s. 44)
4. Wypracowanie pragmatyki Antropologii Synergicznej (od 2004) (s. 47)
5. Dalsze perspektywy rozwoju Antropologii Synergicznej (stan na 2022) (s. 60)

Rozdział II

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

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


1. Antyczne inspiracje i kontrowersje: człowiek w myśli Platona, Plotyna, stoików i Arystotelesa (s. 65)
2. Antropologia Boecjusza jako „punkt bifurkacji". Problematyka osoby oraz specyfika myśli o człowieku na chrześcijańskim Zachodzie i Wschodzie (s. 72)
3. Ascetyczna tradycja hezychazmu oraz zawarty w niej obraz człowieka (s. 80)


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


1. „Paradygmat Praktyki Duchowej" jako uniwersalny paradygmat antropologiczny (s. 87)
2. Pojęcie synergii. Jego synergetyczne, teologiczno-ascetyczne i antropologiczne aspekty (s. 95)
3. Synergia jako uniwersalny paradygmat oddziaływania energii zewnętrznej (s. 107)
4. „Dyskurs Energii" jako ontologiczna podstawa Antropologii Synergicznej (s. 114)


### §6. Kwintesencja Antropologii Synergicznej jako „Antropologii Granicy"


1. Od „Antropologii Centrum" ku pluralistycznej „Antropologii Granicy" (s. 135)
2. Konstytucja ontologicznego toposu „Granicy Antropologicznej" (Granicy Ontologicznej) (s. 140)
3. Konstytucja ontycznego toposu „Granicy Antropologicznej" (Granicy Ontycznej) (s. 144)
4. Konstytucja wirtualnego toposu „Granicy Antropologicznej" (Granicy Wirtualnej) (s. 147)
5. Hybrydowe toposy „Granicy Antropologicznej" (s. 151)


### §7. Antropologia Synergiczna jako nowa ἐπιστήμη dla nauk humanistycznych


1. Pojęcie ἐπιστήμη oraz epistemiczna zasada organizacji wiedzy humanistycznej (s. 159)
2. Antropologia Synergiczna jako metodologiczna podstawa nowej ἐπιστήμη (s. 164)
3. Logika zastosowania Antropologii Synergicznej jako narzędzia metodologicznego (s. 169)


## Rozdział III

## Przykłady zastosowania Antropologii Synergicznej

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


1. Pojęcie „Radykalnych Praktyk Antropologicznych" oraz ich klasyfikacja (s. 177)
2. Metoda i przykłady diagnostyki radykalnych trendów antropologicznych (s. 184)
3. Historyczne przykłady sterowania trendami antropologicznymi (s. 193)
4. Zarys możliwej „matrycy sterowania" współczesnymi trendami antropologicznymi (s. 198)


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

1. Konteksty oraz inspiracje (1.1. Kulturowo-historyczna psychologia L. Wygotskiego; 1.2. Interpretacja dziejów duchowości rosyjskiej w myśli o. G. Florowskiego; 1.3. Antropologiczny zwrot w humanistyce: historia jako historia człowieka; 1.4. Historiozofia oraz filozofia czasu Lwa Karsawina) (s. 202)
2. Metodologia oraz aparat pojęciowy (2.1. Pojęcie Tradycji oraz klasyfikacja poszczególnych tradycji ze względu na wewnętrzną zawartość i sposób translacji; 2.2. Pojęcia Tradycji Duchowej oraz Praktyki Duchowej; 2.3. Pojęcie Religijnej, Kulturowej oraz Ludowej Tradycji; 2.4. Relacje między poszczególnymi tradycjami: tradycje wiodące a tradycje przyległe) (s. 211)

**§10. Fenomen Postsekularyzmu w perspektywie Antropologii Synergicznej**

1. Fenomen Postsekularyzmu (s. 223)
2. Relacja Religijnego i Sekularnego w myśli zachodniej: Rawls, Habermas, Taylor, Bonhoeffer i Ratzinger (s. 225)
3. Antropologiczny wymiar Religijnego w świetle Synergicznej Antropologii (s. 230)
4. Antropologiczny wymiar Sekularnego w świetle Synergicznej Antropologii (s. 235)
5. Antropologiczna misja Postsekularyzmu (s. 243)

**§11. Ekologiczny wymiar współczesnego człowieka w perspektywie Antropologii Synergicznej**

1. Zwrot ekologiczny a zwrot antropologiczny, eschatologiczne ujęcia fenomenu techniki w myśli rosyjskiej (s. 249)
2. Ontologiczne ujęcie fenomenu techniki przez Heideggera: τέχνη versus *das Gestell* (s. 254)
3. Antropologiczna diagnostyka (lokalizacja) obecnego kryzysu ekologicznego (s. 257)
4. Idea Liturgii Kosmicznej, jej patrystyczne korzenia oraz antropologiczne implikacje (s. 261)
5. Praktyki Liturgii Kosmicznej oraz powrót Człowieka Ontologicznego (s. 269)

**§12. Człowiek i społeczeństwo u progu wirtualizacji**

1. Ontologia rzeczywistości wirtualnej w ujęciu Synergicznej Antropologii (s. 275)
2. Współczesne trendy antropologiczne w kontekście fenomenu wirtualizacji (s. 279)
3. Fenomen wirtualnej komunikacji oraz jej antropologiczna ambiwalencja (s. 285)
4. Człowiek Wirtualny, Postczłowiek oraz sposoby ich socjalizacji (s. 290)
5. Ontyczna redukcja „Alternatywy Bytowej". Perspektywa „gatunkowej eutanazji" człowieka (s. 300)

## Uwagi końcowe

1. Antropologia Synergiczna w krajobrazie współczesnej myśli zachodniej (s. 307)
2. Antropologia Synergiczna w kontekście dzisiejszej myśli prawosławnej (s. 313)
3. Prezentacja i ocena polemiki wokół Antropologii Synergicznej (s. 318)
4. Własne zastrzeżenia i wątpliwości wobec Antropologii Synergicznej (s. 324)
5. Główne przesłanie Antropologii Synergicznej (s. 328)

## Bibliografia

1. Teksty autorstwa Chorużya w języku rosyjskim (s. 331)
2. Teksty autorstwa Chorużyja w języku polskim (s. 340)
3. Teksty autorstwa Chorużyja w języku angielskim (s. 341)
4. Literatura pomocnicza w języku rosyjskim (s. 342)
5. Literatura pomocnicza w języku polskim, angielskim i in. (s. 346)

# WSTĘP

*1. Cele rozprawy*

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

*2. Specyfika piśmiennictwa Sergiusza Chorużyja*

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

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

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

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

### *3. Przyjęta metoda badawcza, założenia metodologiczne i językowe*

Podejmuję próbę zrekonstruowania SA, bazując przede wszystkim na oryginalnych źródłach autora, dążąc do zrozumienia autora u źródeł jego myśli. Przyjętą przeze mnie metodę badawczą można określić jako fenomenologię hermeneutyczną lub też rodzaj hermeneutyki opisowej. Źródłowe

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

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

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

Przyjęta perspektywa badawcza oraz ograniczenia co do objętości rozprawy zmusza mnie do pójścia na pewne kompromisy. Nie zostawiam zbyt dużo miejsca na prezentację polemiki toczącej się w Rosji wokół SA. Ograniczam się tylko wzmiankami na jej temat lub bardzo krótką prezentacją konkretnych zarzutów ze wskazaniem w przypisach na odpowiednie pozycje bibliograficzne. Ponadto dokonuję krótkiego przeglądu i podsumowania zarzutów wobec SA w

uwagach końcowych rozprawy. To samo dotyczy moich własnych zarzutów wobec myśli Chorużyja.

*4. Uzasadnienie oraz prezentacja przyjętej formy rozprawy*

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

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

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

Na całość mojej rozprawy składają się trzy części. We wstępnej części pierwszej (I) o charakterze **opisowym** prezentuję główne cele i założenia SA (§1), przedstawiam sylwetkę jej autora (§2) oraz logikę i historię kształtowanie jego myśli antropologicznej (§3). Część druga (II) ma charakter **teoretyczny**. Przedstawiam w niej historyczne, filozoficzne, ascetyczne oraz synergetyczne konteksty SA w diachronicznym (§4) oraz synchronicznym, metodologicznym (§5) kontekstach. Następnie prezentuję istotę i strukturę samej koncepcji Chorużyja jako „Antropologii Granicy" (§6). W zamykającym część drugą paragrafię nakreślam perspektywy SA jako nowej *episteme* dla nauk humanistycznych (§7). Część trzecia (III) ma charakter **praktyczny**. Jest ona poświęcona możliwym zastosowaniom idei Chorużyja do diagnostyki dzisiejszych tendencji antropologicznych oraz ich prognozowania (§8), do interpretacji procesów cywilizacyjnych (§9) oraz do głębszego zrozumienia fenomenu Postsekularyzmu (§10). Przedstawiam ponadto zaproponowaną przez Chorużyja interpretację w kluczu antropologicznym ekologicznego wymiaru współczesnego człowieka (§11). Wreszcie, w ostatnim paragrafie rozprawy o charakterze podsumowującym ukazuję, w jaki sposób filozof rosyjski stosuje aparat SA do filozoficznego (antropologicznego) zinterpretowania, dokonującej się na różnych płaszczyznach społecznego oraz indywidualnego życia, wirtualizacji (§12). Przy tej okazji przedstawiam też dokonaną przez Chorużyja ocenę kondycji współczesnego człowieka.

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

*5. Znaczenie rozprawy i podziękowania*

W moim przekonaniu dana rozprawa sprzyja dialogowi międzykulturowemu i międzyreligijnemu, doskonale wpisuje się w program ekumeniczny Kościoła Katolickiego. Sam ekumenizm natomiast odpowiada najgłębszej teologicznej i duszpasterskiej misji Kościoła Chrześcijańskiego. Warto też dodać, że sam Choruży osobiście spotykał się z papieżem Janem Pawłem II, był prawosławnym chrześcijaninem otwartym na katolicyzm, autorem szukającym głębszych przestrzeni do dialogu pomiędzy obu kościołami chrześcijańskim. Wyrazem tego stała się m.in. seria jego gościnnych wykładów na UPJPII w marcu 2013 roku.

W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować mojej czcigodnej promotorce s. prof. dr hab. Teresie Obolevich za opiekę, twórcze inspiracje, cenne uwagi, otwartość i cierpliwość w czasie

powstawania tej rozprawy. Jestem też bardzo wdzięczny promotorowi pomocniczemu dr Markowi Sołtysiakowi za jego wnikliwe merytoryczne, formalne i językowe uwagi, które uczyniły tekst mojej rozprawy bardziej precyzyjnym i przejrzystym.

# CZĘŚĆ I

# GŁÓWNE CELE, ZAŁOŻENIA I HISTORIA POWSTAWANIA ANTROPOLOGII SYNERGICZNEJ

## §1. Główne cele i założenia Antropologii Synergicznej

### *1.1. Cele Antropologii Synergicznej oraz jej ontologiczne przesłanki*

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

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

---

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

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

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

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

fenomenologii czy egzystencjalizmu[5]. SA bazuje właśnie na tej drugiej. Choruży zastanawia się raczej nie nad istotą człowieka, ale nad sposobami konstytuowania osoby. Jednym ze sposobów takiego konstytuowania się jest dla filozofa ascetyczna praktyka wschodniego chrześcijaństwa jako strategia „wyjścia z esencjalnego wymiaru komunikacji w kierunku ontologicznie innej w stosunku do człowieka Rzeczywistości (*Инстанции*)”[6]. Przy tym praktyka duchowa służy Chorużyju ogólną inspiracją, ale nie jest źródłem dla jego filozoficznej wizji człowieka.

Według autora SA dzisiejsza sytuacja człowieka w świecie („sytuacja antropologiczna”) ma wyraźne cechy kryzysu, a nawet katastrofy. Ich przyczyn należy doszukiwać się nie w ekologicznym czy społecznym wymiarze, ale przede wszystkim w aspekcie antropologicznym, w wewnętrznych przemianach samego człowieka, w jego wewnętrznej dezorientacji i braku jego wewnętrznej koherencji. Dziś tendencje takie „uzyskują decydującą rolę w zjawiskach globalnych, przybierają charakter nagłych i radykalnych przemian, które już nie mogą być postrzegane jedynie jako implikacje procesów społecznych lub historycznych”[7]. Zdaniem filozofa rosyjskiego, obecnie „doszła do głosu radykalna, nieograniczona zmienność, ruchliwość, plastyczność, dotycząca nie tylko wybranych atrybutów czy akcydencji człowieka, ale samej jego natury”[8]. Centrum myśli filozoficznej przy tym przesunął się z Ja (*ego*, podmiotu) na Innego. Jest to wyraz „rozpadu i zaniku centrum” w samym człowieku[9]. Zdaniem Chorużyja, na naszych oczach powstaje nowa rzeczywistość antropologiczna pozbawiona „niezmiennego istotowego jądra” (*сущностного ядра*), wobec czego „dzisiejszego człowieka z przełomu tysiącleci, z czasu psychoanalizy oraz internetu, doświadczenia totalitarnego, radykalnych psychotechnik, psychodelicznych czy wirtualnych praktyk, rewolucji w obszarze ludzkiej płciowości, nie można uważać za ten sam klasyczny podmiot, który był [niegdyś] rozpatrywany w antropologii i metafizyce europejskiej”[10]. W opinii filozofa rosyjskiego, dotychczasowe koncepcje nie wyjaśniają dzisiejszych globalnych przemian człowieka. Aktualną więc staje się potrzeba odnalezienia nowych podstaw i zasad dla antropologii.

---

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

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

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

[8] Ibidem.

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

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

Choruży postrzega SA jako „transdyscyplinarny kierunek”[11] oparty na nieklasycznym wyobrażeniu o człowieku jako „fenomenie energijnym” (*энергийный феномен*). Przy tym, filozof rosyjski dąży do uczynienia tej koncepcji „nauką nauk o człowieku”, nową *episteme* (ἐπιστήμη) humanistyki[12]. Przy tym obszar zainteresowań SA różni się od tradycyjnego przedmiotu antropologii. Składają się na niego przede wszystkim „przejawy graniczne człowieka” oraz dynamika ich przemian. Przejawy te stają się dla autora SA podstawą do zbadania logiki przemian (*мамаморфоз*) człowieka na przestrzeni historii oraz fundamentem metodologicznym dla analizy współczesnych trendów antropologicznych[13]. Tworząc nowe kategorie antropologiczne, on buduje nową metodologię badań humanistycznych. Jej podstawy filozof rosyjski znajduje w praktyce hezychazmu[14] ujętej w ramy dyskursu filozoficznego, bazującego m.in. na założeniach analizy fenomenologicznej. W dużym stopniu Choruży inspiruje się też myślą egzystencjalną i w mniejszym stopniu – postmodernizmem[15].

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

Globalizacja, ułatwiona wymiana kulturowa, kryzys podstaw wielu dyskursów humanistycznych, zmiana ich bazowych paradygmatów, zatarcie granic pomiędzy nimi – wszystko to prowadzi, zdaniem Chorużyja, do stanu, w którym nowe fenomeny i koncepcje z obszaru humanistyki łączą w sobie najróżniejsze nurty i tradycje. W ten sposób „heterogeniczność [antropologii] staje się cechą pożądaną, a nawet konieczną do tego, aby w sposób pełny przedstawić obraz człowieka

---

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

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

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

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

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

współczesnego i zrozumieć zmiany, które z nim się dokonują”[16]. SA nie jest tu wyjątkiem, będąc wyrazem doświadczenia rozmaitych dyskursów i dyscyplin. Jej metodologiczne i konceptualne podstawy są owocem „refleksji w ramach dwóch odmiennych pól przedmiotowych – rozważań wokół dalszego rozwoju tradycji rosyjskiej filozofii oraz kryzysu klasycznej antropologii europejskiej”[17].

Program SA ukształtował się w kontekście myślenia o człowieku nieograniczonego przez ramy jakiejkolwiek szczegółowej dyscypliny humanistycznej. Powstał on w polu współdziałania nauki empirycznej, filozofii oraz teologii[18]. Celem Chorużyja jest sformułowanie programu „nowej organizacji całego kompleksu wiedzy humanistycznej, budowanego na podstawie nowej konfiguracji poszczególnych dyscyplin, nowej metodologii oraz epistemologii”[19]. Wobec powyższego SA można postrzegać jako przykład „realizacji kognitywnej strategii desegregacji wiedzy humanistycznej”, jako wzór twórczej syntezy wiedzy o człowieku[20]. Podobna synteza staje się możliwa za sprawą sięgnięcia po dotychczasowe projekty antropologiczne w celu ich zaangażowania w rozwiązywanie aktualnych zagadnień związanych z poznawaniem człowieka. Tworzona przez filozofa rosyjskiego koncepcja jawi się jako „nowy model antropologiczny łączący w sobie dawne i współczesne doświadczenia i odpowiadający nowemu paradygmatowi wiedzy, u którego fundamentów leży nowy system relacji pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami”[21]. Nowy, integralny dyskurs antropologiczny jest ilustracją tego, w jaki sposób dawne doświadczenia mogą posłużyć rozwiązywaniu aktualnych problemów[22].

W SA przyjmuje się, że najbardziej reprezentatywnym dla człowieka jako takiego jest „doświadczenie antropologiczne”, którego praktyczne i teoretyczne aspekty były wypracowane, weryfikowane, przechowywane i przekazywane w ascetycznej tradycji hezychazmu[23]. W myśl

---

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

[17] Ibidem.

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

[19] С.С. Хоружий, *Синергийная антропология: цели, основания, результаты*, лекция в Институте теологии БГУ, Mińsk 2015, s. ??.

[20] Cf. *Синергийная антропология Сергея*..., op. cit., s. 342.

[21] С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко*…, op. cit., s. 30.

[22] Cf. *Синергийная антропология Сергея*..., op. cit., s. 342.

[23] Cf. ibidem.

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

Powyższa „antropologia ascetyczna” pozwala, ponadto, uwolnić się spod dominacji esencjalizmu, stanowi ona program praktycznego przekroczenia obecnego wymiaru bytowego wbrew jej własnej aktualnej ograniczoności. W ten sposób, fenomen hezychazmu należy odnieść ku „granicznym obszarom antropologicznej rzeczywistości”[29], ku tym obszarom, na których podobne doświadczenie przybiera charakter transgresywny[30]. Zdaniem Chorużyja, istota doświadczenia chrześcijańskiego jako takiego w dużej mierze polega właśnie na podobnym transcendowaniu. Takie doświadczenie, „akcentując na aktualnym charakterze transcendowania natury ludzkiej w akcie θέωσης, […] reprezentuje sobą najbardziej radykalne «zerwanie» z obecnym «starym» człowiekiem, [wyraża] przełamanie fatalnego przeznaczenia ludzkiego do bycia w świecie”[31].

Integrująca kognitywna postawa, metodologiczna otwartość, leżąca u fundamentów SA, pozwala na wypracowanie takich epistemicznych ram, wewnątrz których stosowność (*релевантность*) jakiejkolwiek antropologicznej koncepcji wyznacza się nie przez jej wiek lub hermetyczność jej metody, ale ze względu na stopień jej heurystycznej efektywności w

---

[24] С.С. Хоружий, *Исихазм как пространство философии*, «Вопросы философии» 1995, №9, s. 86.

[25] *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 342.

[26] С.С. Хоружий, *Исихазм как пространство…*, op. cit., s. 86.

[27] Ibidem, s. 87.

[28] *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 342.

[29] С.С. Хоружий, *Исихазм как пространство…*, op. cit., s. 84.

[30] *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 342.

[31] С.С. Хоружий, *Исихазм как пространство…*, op. cit., s. 87.

rozwiązywaniu aktualnych problemów antropologicznych[32]. Zdaniem Chorużyja, najwyższym stopniem podobnej odpowiedniości wykazuje się właśnie hezychastyczny model antropologiczny, który, jak już powiedziano, filozof rosyjski uczynił podstawą swej antropologii. Przy tym, „wychodząc od autentycznej bizantyjskiej koncepcji synergii[33], traktowanej jako paradygmat antropologiczny, SA tworzy szereg jego uogólnień, nadając mu status uniwersalnego paradygmatu konstytucji człowieka – «paradygmatu otwarcia (*размыкание*) antropologicznego». Dany paradygmat staje się jądrem nieklasycznej antropologii nowego typu, aspirującej ku temu, by zostać integrującym dyskursem lub podstawą [nowej] ἐπιστήμη dla całego kompleksu wiedzy humanistycznej"[34]. W ten sposób hezychazm okazuje się nie tyle gotowym i ekskluzywnym Ὄργανον (narzędzia teoretycznego w sensie arystotelesowskim) współczesnej antropologii, ile „antropologiczną postawą pozwalającą ujmować w ramach dyskursu teoretycznego problematykę istnienia ludzkiego jako takiego"[35], polem do zbudowania wielodyscyplinarnego dyskursu na temat człowieka.

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

W SA człowiek jest rozpatrywany nie w perspektywie jego domniemanej istoty, ale z punktu widzenia sposobów konstytuowania jego osoby i tożsamości. Akcent więc się przenosi ze statycznego *quidditas* (*quo quid erat esse*), odpowiadającego greckiemu τὸ τί ἦν εἶναι[36], na dynamiczny układ i zmienny porządek, z tego, co jest wyjściowo „dane" na to, co „zadane", osiągalne poprzez odpowiednią organizację wysiłków osoby. Inaczej mówiąc, „stosownym z antropologicznego punktu widzenia staje się epistemiczne zaakcentowanie na celowym *działaniu*

---

[32] Cf. *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 342–343.

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

[34] С.С. Хоружий, *Что такое Synergeia?*…, op. cit., s. 21.

[35] *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 343.

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

(energii), w którym działający staje się *samym sobą*”[37]. W tradycji wschodniochrześcijańskiej „droga ascetyczna od początku jest rozumiana jako strategia posiadająca autentyczną treść ontologiczną[38]. Jest to droga pełnej realizacji przez człowieka swojego przeznaczenia bytowego”[39]. Energia jest tu rozumiana „na sposób personalistyczny”, w odróżnieniu od myśli arystotelesowskiej, gdzie ενέργεια stanowi kategorię „esencjalną”[40]. Każde działanie na drodze ascetycznej przedstawia się jako dokonujące się nie w ontycznej próżni, ale w polu licznych interakcji z energiami, ontycznie lub ontologicznie zewnętrznych wobec człowieka Rzeczywistości (*Инстанции*)[41]. Zwieńczeniem tej drogi ma zaś być „transgraniczna συνεργεία z ontologicznie Innym”[42]. Choruży podkreśla, że „nauki o dostąpieniu Łaski, o synergii, o przebóstwieniu, ściśle ze

---

[37] Cf. *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 343.

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

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

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

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

[42] *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 343.

sobą przeplatają się, tworząc jedyne jądro energetyzmu prawosławnego[43]. Podstawę lub «jądro jądra» ostatniego tworzy dogmat [Grzegorza] Palamasa o pojednaniu energii człowieka z Łaską jako niestworzoną Boską energią. Z tą nauką wiąże się klasyczna teologiczna problematyka form i dróg relacji z Bogiem (*богообщение*), granic jedności z Bogiem (*богопричастия*), Łaski i wolności woli, zbawienia poprzez uczynki i wiarę"[44].

W przekonaniu Chorużyja dyskurs na temat człowieka utrzymany „w stronie energijnej" pozwala uniknąć redukcjonizmu ontologicznego, będącego implikacją przyjęcia „esencjalnej metafizyki" bazującej na pojęciach substancji oraz istoty. W akcie synergii „energia stworzona łączy się z energią Boską, przy tym nie dochodzi do pojednania [ludzkiej i Boskiej] istot, co jest możliwe jedynie pod warunkiem, że energia stworzona przestaje być «energią arystotelesowską» aktualizującą istoty stworzone. Powstaje idea odmiennej, nie arystotelesowskiej, poddanej w tym przypadku «deesencjalizacji» energii, która powinna dopuszczać odmienne powiązania pomiędzy zjawiskami, generować inną rzeczywistość, bardziej swobodną i otwartą, pozbawioną sztywnego determinizmu i teleologizmu świata arystotelesowskiego. Osiągane na tej drodze poszerzenie horyzontu opisu [człowieka] i jego przeniesienie z dotychczasowych kategorii esencjalnych do zbudowanego na nowo «dyskursu energii», do wymiaru bytu-działania (*бытие-действие*), implikuje istotne skutki także dla problematyki antropologicznej, dla koncepcji człowieka oraz świadomości"[45]. Rozumienie osoby jako normatywnie zorganizowanego procesu pozwala Chorużyju uniknąć zredukowania podmiotu ku temu, co jest „obecnie dane" (*наличная данность*)[46]. W centrum uwagi filozofa rosyjskiego okazują się „fenomeny graniczne ludzkiego

---

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

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

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

[46] Cf. *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 344.

bycia", zadające „topos samo-stanowienia człowieka poprzez przekroczenie (transcendowanie) siebie samego w akcie podążania ku ontologicznie Innemu"[47].

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

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

---

[47] С.С. Хоружий, *Предисловие*, op. cit., s. 16.

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

[49] Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко…*, op. cit., s. 31

[50] Cf. ibidem, s. 32.

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

[52] Ibidem.

kierunku „Wirtualnego" jako „Innego" w stosunku do rzeczywistości aktualnej[53], co w formie skrajnej staje się źródłem, odpowiednio, „praktyk opętania" oraz „praktyk imitacji"[54].

Wyodrębnienie trzech powyższych sposobów „otwarcia" człowieka pozwala Chorużyju na stworzenie oryginalnej matrycy kognitywnej, za pomocą której staje się możliwy opis ludzkiego bytu w jego dynamice. Zakłada on przy tym, zgodnie z przyjętą przez siebie ontologią, że człowiek stanowi byt otwarty[55]. Jak podkreśla filozof rosyjski, przewodni paradygmat antropologicznej deskrypcji, „paradygmat otwarcia antropologicznego, występuje [tu] jako uniwersalny paradygmat ludzkiej konstytucji"[56]. Przy tym, Choruży przyjmuje, że powyższy paradygmat posiada trzy i tylko trzy bazowe realizacje (będące implikacjami ontologicznego, ontycznego i wirtualnego otwarcia). Odpowiednio, „Synergiczna Antropologia opisuje typy konstytucji człowieka, odpowiadające tym trzem bazowym formom, i na podstawie struktur konstytucji (osoby i tożsamości) buduje się analiza przewodnich praktyk antropologicznych, które kształtują rzeczywistość antropologiczną"[57]. Ostatnia może być kształtowana w akcie transcendowania (poprzez otwarcie na ontologicznie Inne), opętania (otwarcie na ontycznie Inne) lub też – imitacji (otwarcie na Wirtualne). Przy tym, jedynie „ontologiczne otwarcie" konstytuuje taką formę tożsamości, która rzeczywiście jest osobową i de-esencjalną, a więc – realizuje się w polu wzajemnej energijnej relacji. W tej perspektywie „nie tylko kontemplacja przedstawia się jako komunikacja, ale też sama komunikacja jawi się jako niezwykły polilog [synonim pojęcia dialog], jako swoisty żywioł uniwersalnej, wszystkich ze wszystkimi, komunikacji: [jako] uniwersum doskonałej komunikacji"[58], czyli prawdziwej synergii.

W SA komunikacja jest rozumiana „na sposób ontologiczny", jako doskonałe współdziałanie energii o dwóch odmiennych naturach. Jak podkreśla Choruży, „w prawosławiu dostąpienie stanu Łaski pojmuje się jako aktualne pojednanie stworzonych energii człowieka i Niestworzonych energii Boskich. Pojednanie, z kolei, oznacza zgodne działanie obu rodzajów energii […] odpowiadające greckiemu pojęciu συν-εργεία"[59]. Jest to takie współdziałanie, w którym zostaje zachowana odmienność natur współdziałających stron, nie dochodzi do ich fuzji w pewną

---

[53] Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко…*, op. cit., s. 33.

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

[55] Cf. *Синергийная антропология Сергея…*, op. cit., s. 344.

[56] С.С. Хоружий, *От синергийной антропологии…,* op. cit., s. 724.

[57] Ibidem.

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

[59] С.С. Хоружий, *Аналитический словарь…*, op. cit., s. 86.

jedność substancjalną, synergia bowiem dokonuje się „w horyzoncie energii", nie zaś „w horyzoncie istoty"[60].

Według filozofa rosyjskiego metafizyka monistyczna przewiduje jedynie „substancjalną komunię" wielości i Jedności, w której świetle pojedyncze byty są ontycznie redukowalne do bytu-jako-całości. Przy tym, pomiędzy podmiotem i jego absolutnym Początkiem, z reguły, mieszczą się liczne przejściowe formy i poziomy. Natomiast w prawosławiu utwierdza się, zdaniem Chorużyja, odmienny od powyższego rodzaj relacji pomiędzy Bogiem a światem. Jest to „relacja energijna, która, w odróżnieniu od relacji istotowej, nie jest utrwalona i pozostaje problematyczną, domaga się, z jednej strony, nieustannego wysiłku «rozumowego» (*умное делание*), z drugiej strony – jest to relacja bezpośrednia, bez jakiegokolwiek pośrednictwa"[61]. Inaczej mówiąc, stan synergii jest skutkiem działania osobowej i świadomej woli, która nie tylko zachowuje swój osobowy i świadomy charakter, ale ponadto – uzyskuje w stanie synergii wsparcie ze strony osobowego, ontologicznie innego wobec niej Źródła. Tak rozumiana synergia nie ma charakteru nieodwracalnego aktu, ona bowiem trwa jedynie pod warunkiem odpowiedniej nieustannej, aktywnej postawy, odpowiedniego ukierunkowania człowieka jako jednego z dwóch podmiotów synergii[62].

W ten sposób „osobowo zorientowana energijna aktywność człowieka – to jedyny sposób osiągnięcia rzeczywistego uwolnienia od esencjalnego zamknięcia w bycie [doczesnym] takim, jakim on jest"[63], jedyna strategia pozwalająca nadać bytu charakter osobowy. Podkreślmy, że synergia różni się od transu tym, że ma charakter osobowy[64], osoba nie jest tu „anihilowana", ale raczej „sublimowana" za sprawą relacji z Bogiem jako absolutnie Innym w stosunku do człowieka. Wobec takiej radykalnej odmienności Boga, jego istota pozostaje niedostępna dla człowieka ograniczonego przez własną doczesną naturę. Natomiast otwarcie na Niestworzone, Boskie energie dale możliwość przybliżyć się ku Niemu. Bóg jest dla człowieka zarazem dostępny i niedostępny, jego osiągalność nie ma charakteru naturalnego, niezależnego od woli i rozumu ludzkiego. Bóg staje się dostępny jedynie na skutek świadomego, osobowego wyboru i uczynku człowieka, za sprawą odpowiedniego otwarcia i ukierunkowania energii ludzkich[65].

---

[60] Cf. *Синергийная антропология Сергея*…, op. cit., s. 345.

[61] С.С. Хоружий, *Перепутья русской софиологии*, [w:] idem, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000 s. 160.

[62] Cf. *Синергийная антропология Сергея…,* op. cit., s. 345.

[63] Ibidem.

[64] Cf. С.С. Хоружий, *Созерцание и общение*…, op. cit., s. 24–25.

[65] Cf. *Синергийная антропология Сергея…*, op. cit., s. 345–346.

Więc synergia, o której jest mowa w hezychazmie i teologii prawosławnej, może być ogólnie zrozumiana jako „energijny paradygmat ontologicznego transcendowania dokonywanego przez dwa rodzaje energii o dwóch odmiennych źródłach i będącego aktualnym przejściem do innego rodzaju bytu, w odróżnieniu od form transcendowania, opisywanych w egzystencjalnej oraz innych filozofiach”[66]. W tych ostatnich podmiot jest rozpatrywany wyłącznie wewnątrz obecnego horyzontu bytowego jako w jedynym możliwym dla tego podmiotu ontycznym statusie[67]. SA, jako program epistemologiczny, dostarcza instrumentarium pozwalające zidentyfikować i opisać człowieka jako specyficzny byt określony na sposób nie „esencjalny”, ale „energijny”. Daje to możliwość spojrzeć na człowieka jako byt wolny, zdolny do twórczej realizacji tejże wolności na drodze osobowego transcendowania we współdziałaniu z dostępną jedynie w akcie osobowej synergii, absolutnie inną, ale również – osobową, Rzeczywistością. Pod tym względem SA jawi się jako radykalna, ale zarazem – pozytywna wersja „antyesencjalizmu”, która pozwala, po pierwsze, odnaleźć umykający dzisiejszej myśli przedmiot antropologicznej wiedzy, po drugie zaś – dokładnie diagnozować i prognozować procesy dokonujące się dziś z człowiekiem w obszarze jego tożsamości.

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

---

[66] С.С. Хоружий, *Исихазм как пространство…*, op. cit., s. 93.

[67] Cf. *Синергийная антропология Сергея…*, op. cit., s. 346.

## §2. Osobowość Sergiusza Chorużyja. Studium przypadku

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

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

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

Sergiej Choruży jest synem Wiary (ros. Вера) Chorużej (27 IX 1903, Bobrujsk – 1942, Witebsk [?]), aktywistki podziemia komunistycznego działającego w latach 20. na terenach II Rzeczpospolitej oraz na ziemiach okupowanych przez hitlerowców na początku Wielkiej Wojny

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

Matka autora SA urodziła się w rodzinie policjanta Zachara Chorążego (ros. Захар Хорунжий), miała rodzeństwo – siostry Nadzieję i Lubow, oraz brata Bazylego. Na skutek błędu w papierach, od pewnego momentu jej nazwisko rodowe zaczęto pisać jako Choruża (*Хоружая*, *Харужа*). Po ukończeniu szkoły w Mozyrzu w 1919 krótko pracowała jako nauczycielka w domu zamożnych rolników, następnie – w wiejskiej szkole[68]. Znała języki: jidysz, białoruski, rosyjski, polski oraz niemiecki. Jako bardzo młoda osoba, zgłosiła się na ochotnika do Armii Czerwonej, w 1920 brała m.in. udział w walkach z jednostkami Stanisława Bułak-Bałachowicza, w 1921 została członkiem partii komunistycznej. Po ukończeniu wojny domowej pracowała w strukturach partyjnych radzieckiej Białorusi, w latach 1922–1923 studiowała w szkole partyjnej w Mińsku, objęła też stanowisko redaktorki czasopisma „Młody rolnik" (*Малады араты*). Po ukończeniu partyjnej szkoły pracowała w Mińsku jako wychowawczyni bezdomnych i osieroconych dzieci, wykazując się wielkim talentem pedagogicznym[69]. W 1923 poślubiła Stanisława Martensa-Skulskiego, polskiego komunistę i działacza Kominternu.

Na początku 1924 Choruża wyjeżdża do Polski w celu uczestnictwa w działaniach podziemia komunistycznego. Podając się za nauczycielkę Weronikę Korczewską, zatrzymuje się w Białymstoku, gdzie prowadzi propagandową i konspiracyjną działalność[70]. Jednocześnie obejmuje stanowisko sekretarza podziemnego Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Zachodniej Białorusi działającej wówczas na ziemiach polskich[71]. Została aresztowana jesienią tegoż roku w

---

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

[69] Ibidem, s. 11–14.

[70] Ibidem, s. 15.

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

Białymstoku i na początku 1926 skazana na sześć lat więzienia, jednak w kolejnym procesie z 1928 okres ten wydłużono do lat ośmiu. Chorużej zarzucono m.in. działalność separatystyczną na rzecz oderwania wschodnich trenów Polski od macierzy w celu ich przyłączenia do ZSRR. W 1930 zaocznie nadano jej order Czerwonego Sztandaru Pracy, w 1931 ukazały się zaś w osobnej książce jej listy pisane najpierw z więzienia w Białymstoku, a następnie – z Fordonu (obecnie dzielnica Bydgoszczy)[72].

W 1932 roku odzyskała wolność w ramach realizacji umowy między II Rzeczpospolitą a ZSRR dotyczącej wymiany więźniów politycznych. Po powrocie do Rosji Radzieckiej Choruża zaczęła pracę w Moskwie w komitecie wykonawczym polskiej sekcji Kominternu. Na skutek wniosku byłego już na ten moment męża, sugerującego, iż w czasie pobytu w polskim więzieniu mogło dojść do jej współpracy z Defensywą (jak wówczas określano kontrwywiad polski), Choruża została pozbawiona nadanego wcześniej orderu. Na taką decyzję miała też wpływ okoliczność, iż w czasie jej działalności w Polsce, ojciec aktywistki pozostawał czynnym policjantem polskim. W 1935 Wiera wyjeżdża do miasta Bałchasz w Kazachstanie do pracy propagandowej przy jednej ze strategicznych budowli[73]. Tam też wyszła ponownie za mąż za Sergiusza Korniłowa, lotnika polarnego i działacza partii. W 1936 przychodzi na świat ich pierwsze dziecko, córka Ania. W 1937 Wiera zostaje zatrzymana pod zarzutem pracy dla polskiego wywiadu i przewieziona do więzienia NKWD w Mińsku. Trwające około 2 lata śledztwo zakończyło się jej uniewinnieniem i zwolnieniem. Po upadku Polski we wrześniu 1939 i przyłączeniu części jej terenów do ZSRR, działaczka zaczęła pracę w dziale propagandy i agitacji Wojewódzkiego Komitetu Partii w Pińsku.

Tuż po rozpoczęciu Wielkiej Wojny Ojczyźnianej (trwającej w latach 1941–1945 pomiędzy III Rzeszą a ZSRR jako część Drugiej Wojny Światowej), wraz z mężem, funkcjonariuszem miejskiego Komitetu partii w Pińsku, Choruża wzięła udział w organizacji grupy samoobrony obywatelskiej (przekształconej w jednostkę partyzancką tuż po okupacji miasta) liczącej około 60 osób pod przewodnictwem Wasilija Korża. Prowadziła też działalność propagandową wśród miejscowej ludności. Na początku lipca 1941 osobiście uczestniczyła w potyczce z hitlerowcami w okolicach Pińska, w której ginie Korniłow[74]. Wkrótce po śmierci męża Choruża, będąc w zaawansowanej ciąży, wraz z kilkoma partyzantami, po przejściu na piechotę kilkuset kilometrów, przekracza linię frontu. Dociera do Homla, dostarczając do sztabu armii

---

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

[73] Ibidem, s. 25.

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

informacje niezbędne do nawiązania kontaktów z grupą Korża. Z Homla wywieziono ją do Moskwy, skąd Wiara samodzielnie wyjeżdża do Skopina w obwodzie riazańskim, do siostry Nadziei. Tam 5 października 1941 przychodzi na świat jej syn, który po zmarłym ojcu otrzymuje imię Sergiusz[75]. Na skutek zbliżania się frontu, pod koniec października, wraz z dwójką dzieci, z matką i siostrą z dwoma córkami, Choruża ewakuuje się w głąb kraju, do województwa permskiego u stóp gór Ural. W lutym 1942, pozostawiając syna pod opieką siostry, ona z własnej inicjatywy wraca do Moskwy, aby przygotowywać się do pracy na tyłach wroga. W sierpniu 1942, wraz z przeszkoloną grupą przekracza linię frontu i w październiku dociera do okupowanego Witebska[76]. Zadaniem grupy było zorganizowanie sieci informatorów oraz zdobycie danych potrzebnych do zbombardowania niemieckich magazynów wojskowych niedaleko miasta. W listopadzie 1942 prawdopodobnie na skutek zdrady Choruża zostaje pochwycona przez Gestapo, torturowana przez kilka tygodni, po czym, najprawdopodobniej, rozstrzelana.

Po wojnie, w 1948 rodzina partyzantki (matka Wiary, jej brat Bazyli, siostry Lubow i Nadzieja wraz z dziećmi) otrzymała od państwa dom w Moskwie, gdzie dorastał przyszły filozof[77]. W 1960 Chorużą pośmiertnie uhonorowano orderem Bohatera Związku Radzieckiego[78]. Dziś w szeregu miejscowości na Białorusi istnieją ulice i płace nazwane na jej cześć. Jej imieniem (Wiera Choruża) nazwano jedną z odmian lilaku pospolitego.

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

Po ukończeniu szkoły średniej w Moskwie w 1958 Sergiej Choruży studiował na wydziale Fizyki Państwowego Uniwersytetu w Moskwie, uzyskując w 1964 dyplom z zakresu Teorii kwantowej i fizyki statystycznej. Swoją naukę kontynuował w Instytucie matematyki im. Stieklowa w Moskwie, broniąc w 1967 doktorat „Zagadnienia aksjomatycznej teorii rozpraszania" (*Проблемы аксиоматической теории рассеяния*). Przyszły filozof pracował nieprzerwalnie w tejże placówce do 2006, broniąc w 1976 rozprawę habilitacyjną „Algebraiczna kwantowa teoria pola z zasadami superpozycji" (*Алгебраическая квантовая теория поля с правилами суперотбора*)[79]. Jako fizyk

---

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

[76] Ibidem, s. 340–345.

[77] Ibidem, s. 35.

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

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

i matematyk Choruży jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych oraz dwóch monografii z zakresu fizyki kwantowej[80]. Jest on także twórcą systematycznego ujęcia algebraicznej aksjomatyki relatywistycznej teorii kwantów. Ponadto, w dziedzinie modeli teorii cząstek elementarnych, rozwinął on twarde sformułowanie BRST-metody kwantyzacji układów z ograniczeniami[81].

Pierwszy tekst filozoficzny Choruży napisał w 1967[82]. W 1968 został on ochrzczony przez znanego wśród ówczesnej inteligencji moskiewskiej kapłana prawosławnego Aleksandra Mienia (1935–1990)[83]. W dziedzinie filozofii oraz teologii przyszły autor SA pozostał właściwie samoukiem. Należąc do pokolenia intelektualistów lat 60. (*шестидесятники*), żywo się interesował duchowością prawosławną oraz intuicjami religijnymi obecnymi w rosyjskiej filozofii religijnej. Jeszcze będąc studentem wydziału fizyki i matematyki, jako młody naukowiec Choruży uczestniczył w działaniu kółka filozoficznego prowadzonego przez wybitnego radzieckiego marksistę Ewalda Ilienkowa (1924–1979). Zaznajomił się wówczas m.in. z nurtem filozofii rosyjskiej z początków XX wieku określanym dziś jako Srebrny Wiek lub Renesans Religijno-filozoficzny[84]. W latach późniejszych filozof sam przyczynił się do popularyzacji tej myśli filozoficznym w Rosji i poza jej granicami. Bardzo ważną dla kształtowania jego własnej myśli stała się trwająca przez kilkadziesiąt lat przyjaźń z Włodzimierzem Bibichinym (1938–2004), wieloletnim sekretarzem Aleksego Łosiewa, oryginalnym filozofem, tłumaczem dziel Heideggera na język rosyjski, znawcą filozofii antycznej[85]. Zachęcony przez niego, Choruży formułuje pierwsze zarysy SA[86]. W ten sposób, postać Bibichina stała się niejako łącznikiem pomiędzy

---

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

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

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

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

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

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

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

filozofią Srebrnego Wieku, teologią energii Grzegorza Palamasa, myślą Aleksego Łosiewa, Marcina Heideggera oraz SA.

Choruży jest uznanym tłumaczem dzieł Jamesa Joyce'a na język rosyjski. Wspólnie z Wiktorem Hinkinsem dokonał pełnego tłumaczenia *Ulissesa* na język rosyjski, pisząc też obszerny komentarz do tej powieści[87]. Poza tym filozof przetłumaczył na język rosyjski całą wczesną twórczość irlandzkiego pisarza, powieści *Objawienia*, *Bohater Stephen* oraz *Portret artysty z czasów młodości*, a także zbiórkę opowiadań klasyka *Dublińczycy*, opatrując tłumaczenia szczegółowymi komentarzami oraz obszernymi artykułami wstępnymi[88]. Choruży napisał kilkanaście literaturoznawczych artykułów[89] oraz osobną monografię zatytułowaną *Ulisses w rosyjskim odbiciu* poświęconą pisarstwu Joyce'a, powiązaniom jego twórczości z Rosją, poetyce głównej powieści pisarza, a także historii jej rosyjskich tłumaczeń[90]. Oprócz angielskiego Choruży dobrze znał język włoski, niemiecki i francuski. Jego liczne artykuły i niektóre monografie zostały przetłumaczone na język angielski, polski, niemiecki, francuski, chiński oraz serbski.

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

- Pracownik naukowy w dziale „Teologia i nauka" Rosyjskiej Akademii Nauk Przyrodniczych;
- Członek (*академик*) Instytutu filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk;
- Pracownik naukowy Katedry UNESCO (Filozofia w dialogu kultur) Instytutu filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk;
- Członek biblijnej i teologicznej komisji przy Świętym Synodzie Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi;
- Profesor wizytujący na Państwowym Uniwersytecie w Nowogrodzie Wielkim;
- Członek zespołu redakcyjnego czasopisma „Teologia wizualna" (*Визуальная теология*) wydawanego przez Uniwersytet Państwowy w Nowogrodzie Wielkim;

---

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

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

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

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

- Członek zespołu redakcyjnego rocznika „Prace teologiczne” (*Богословские труды*) wydawanego przez Moskiewski Patriarchat Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego;
- Członek zespołu redakcyjnego Międzynarodowego czasopisma kultury chrześcijańskiej „Symbol” (*Символ*) wydawanego przez katolicki Instytut św. Tomasza w Moskwie;
- Redaktor naukowy rocznika antropologicznego „Człowiek.RU” (*Человек.RU*) wydawanego przez Państwowy Uniwersytet Ekonomii i Zarządzania w Nowosybirsku;
- Założyciel i główny redaktor międzynarodowego antropologicznego rocznika „Latarnia Diogenesa: człowiek w rozmaitości praktyk” (*Фонарь Диогена: человек в многообрази практик*) wydawanego przez Instytut Synergicznej Antropologii (od 2015);
- Członek komisji redakcyjnej czasopisma „Antropologia filozoficzna” (*Философская антропология*) wydawanego przez Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk;
- Założyciel Laboratorium Synergicznej Antropologii przy Instytucie człowieka Rosyjskiej Akademii Nauk (1993);
- Jeden z założycieli oraz dyrektor Instytutu Synergicznej Antropologii działającym przy Humanistycznym Uniwersytecie „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie;
- Jeden z założycieli Centrum Synergicznej Antropologii, wspólnego projektu Instytutu Synergicznej Antropologii i Humanistycznego Uniwersytetu „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie.

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

- *Psychologiczne problemy Synergicznej Antropologii*, Psychologiczno-Pedagogiczny uniwersytet w Moskwie (2000);
- *Antropologia chrześcijańska, hezychazm oraz problem stworzenia współczesnego modelu człowieka*, Uniwersytet Państwowy w Saratowie (2004);
- *Duchowa i kulturowa tradycje w Rosji*, Humanistyczny Uniwersytet „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie (2005, 2008);
- *Nowa rzeczywistość antropologiczna oraz zasady jej rozumienia*, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2006);
- *Myśl bizantyjska: koncepcje autochtoniczne oraz optyka spekulatywnego myślenia*, Humanistyczny Uniwersytet „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie (2007);
- *Filozofia Kierkegaarda jako antropologia otwarcia*, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2008);

- *Stanowienie nowego antropologizmu w myśli europejskiej XIX–XX wieków*, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2011);
- *Heidegger plus: filozofia Heideggera i jej wyjścia w problematykę myśli współczesnej*, Państwowy Uniwersytet w Nowogrodzie Wielkim (2015);
- *Podstawy antropologii prawosławno-ascetycznej*, Monaster św. Sawy Storożewskiego w Zwienigorodzie (2015, 2016)[91].
- *Czas myśleć po-nowemu: wektory ruchu myśli humanistycznej* (autorski cykl wykładów), Dom A.F. Łosiewa. Biblioteka naukowa i muzeum, Moskwa (2019–2020)[92].

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

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

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

## §3. Logika i historia kształtowania Antropologii Synergicznej

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

Idee, które stały się podstawą SA, formowały się od połowy lat 70. w środowisku trzech zaprzyjaźnionych ze sobą filozofów moskiewskich: Anatolia Achutina (ur. 1940), Włodzimierza Bibichina (1938–2004) oraz Sergiusza Chorużyja (1941–2020). Postawili sobie oni za cel rozwinąć filozoficzną interpretację oraz ukazać filozoficzny potencjał prawosławnego sposobu myślenia. Przyczyną zwrócenia ku wschodnio-chrześcijańskiemu dyskursowi była przede wszystkim próba odnalezienia właściwego sposobu kontynuacji rosyjskiej myśli filozoficznej[93]. Powyżsi autorzy, nie należąc do dominującego w Związku Radzieckim nurtu marksizmu, odcinali się też od tradycji religijnej filozofii rosyjskiego Srebrnego Wieku. Dążyli natomiast do wypracowania nowego filozoficznego dyskursu wolnego od założeń zarówno marksizmu jak też neoplatonizmu chrześcijańskiego. Chodziło im o nowy styl filozofowania oparty na zasadach myślenia właściwych dla „teologii energii" Palamasa traktowanej jako intelektualny wyraz doświadczenia kultywowanego w ascetycznej tradycji hezychazmu[94].

Wyrazem krytycznej postawy wobec możliwości bezpośredniego kontynuowania filozofii Srebrnego Wieku stał się szereg wczesnych tekstów Chorużyja poświęconych autorom należących do tej tradycji. W 1974 roku powstaje jego monografia *Światopogląd Florenskiego*, w której pojawia się kluczowe dla późniejszej myśli filozofa rozróżnienie pomiędzy „dyskursem energii" (*энергийный дискурс*) a „dyskursem istoty" (*энергийно-эссенциальный дискурс*). Przykładem pierwszego jest tradycja hezychazmu oraz teologia Palamasa, wyrazem drugiego – „chrześcijański neoplatonizm" Florenskiego[95]. Owocem wszechstronnego zainteresowania tradycją prawosławnej ascezy stało się pojawienie się w 1975 roku pierwszego rosyjskiego tłumaczenia *Triad* Palamasa, dokonanego przez Bibichina. W 1978 Choruży i Bibichin napisali przedmowę do planowanego w prawosławnym piśmie „Prace teologiczne" (*Богословские труды*) wydania *Triad*, rozpatrując myśl greckiego teologa w kontekście myśli Heideggera. Część napisana przez Bibichina ukazała się

---

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

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

[95] Cf. С.С. Хоружий, *Миросозерцание Флоренского*, Водолей, Tomsk 1999.

dopiero w 1984 w „Piśmie Moskiewskiej Patriarchii" (*Журнал Московской Патриархии*)[96], natomiast tekst Chorużyja opublikowano jako część monografii *Dyptyk milczenia. Ascetyczna nauka o człowieku w teologicznym oraz filozoficznym ujęciu* w 1991 roku[97]. Jak pisze w przedmowie sam autor, w książce „jest rozwijana tradycja rosyjskiej myśli religijnej zapoczątkowanej przez czołowych filozofów rosyjskich – Sołowjowa, Bierdiajewa, Florenskiego. Autor [monografii] wprowadza do obszaru filozofii nowe treści, obecne [od początku] w doświadczeniu ascetycznej tradycji hezychazmu […]. Ta dawna bizantyjska tradycja otrzymała drugą ojczyznę na Rusi i głęboko wpłynęła na oblicze i układ kultury rosyjskiej. Celem autora jest zrozumieć korzenie oraz istotę tego wpływu, przybliżając obraz człowieka, ukryty w mistyce ascetów-hezychastów"[98]. Pierwsza część książki jest poświęcona ujętym filozoficznie podstawowym kategoriom ascetycznej praktyki hezychazmu jak serce, rozum, modlitwa, przebóstwienie oraz synergia. Natomiast w części drugiej Choruży podejmuje się próby wyartykułowania „paradygmatu synergii", który by służył podstawą nowej „analityki synergicznej" opisującej rozmaite zjawiska antropologiczne. Monografia stała się wstępnym szkicem późniejszej SA[99].

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

---

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

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

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

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

100 Ibidem.

psychologicznych rozpatrywanych z punktu widzenia duchowej praktyki hezychazmu[101]. Już od lat 70. obaj autorzy byli aktywnymi uczestnikami nieformalnych seminariów dotyczących psychotechnik, które kontynuowano do czasu powstania sekcji „Psychologiczne praktyki świadomości i kultury" przy Instytucie Człowieka Rosyjskiej Akademii Nauk w 1993. W ich trakcie idee przyszłej SA przybierały coraz to bardziej dopracowany kształt.

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

Ukazanie się drukiem *Dyptyku milczenia* można uważać za cezurę w kształtowaniu SA. Od tego momentu jej formowanie znacznie się przyspieszyło, chociaż w pierwszych latach po upadku Związku Radzieckiego Choruży poświęcał też sporo uwagi badaniom z historii rosyjskiej filozofii religijnej. Jednym z ich owoców stała się opublikowana w 1994 monografia *Po przerwie. Drogi filozofii rosyjskiej*, na którą się składał szereg artykułów dotyczących myślicieli rosyjskich XIX i XX wieków. W książce znalazło się też kilka tekstów poświęconych przyszłości filozofii w Rosji, antropologii hezychazmu oraz projektowi SA[102]. Właśnie w tym okresie zaznaczył się oryginalny charakter SA. Stała się bowiem oczywistą jej zasadnicza odmienność od rosyjskiej filozofii Srebrnego Wieku z przełomu XIX–XX wieków. Nie można jej było też odnieść do teologicznego nurtu Syntezy Neopatrystycznej rozwijanego w rosyjskim środowisku emigranckim pierwszej połowy XX wieku[103].

Jak podkreśla Choruży, SA nie odwołuje się bezpośrednio do filozofii Srebrnego Wieku. Według niego bowiem ani problem współczesnego człowieka, ani prawosławny światopogląd nie może być wyrażony w języku klasycznej metafizyki bazującej na pojęciach podmiotu, substancji

---

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

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

[103] Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология: вехи…*, op. cit., s. 14.

oraz istoty. Odpowiednio, filozofia Srebrnego Wieku, wyrastająca z neoplatonizmu oraz tradycji niemieckiego idealizmu, nie była zdolna wyrazić myśli rosyjskiej głęboko zakorzenionej w tradycji prawosławnej[104], nie mogła też służyć postawą dla nowej antropologii, która byłaby w stanie opisać obecną kondycję i sytuację człowieka w świecie[105]. Jedna z kluczowych koncepcji filozofii Srebrnego Wieku, Sofia, jest przez Chorużyja traktowana jako „archaiczny kierunek filozofii", jako koncepcja, która „nie została dobrze rozwinięta na płaszczyźnie filozoficznej" i pozostaje „zbyt zależna od pojęć teologicznych, a nawet nie pojęć, ale mitów"[106]. Filozof rosyjski jest też krytycznie nastawiony wobec teologicznej w swej istocie i neoplatońskiej w duchu, koncepcji Imiesławia, bardzo ważnej dla autorów Srebrnego Wieku[107]. Choruży deklaruje, że „Synergiczna Antropologia praktycznie nie opiera się w sposób systemowy na żadnym z filozofów rosyjskiego renesansu [religijnego]"[108].

Warto zaznaczyć, iż mimo zdystansowania się od myśli Srebrnego Wieku, Choruży istotnie przyczynił się do popularyzacji tego nurtu rosyjskiej filozofii religijnej oraz kluczowej dla niego postaci Włodzimierza Sołowjowa[109]. Był on zaangażowany w edycję tekstów autorów Srebrnego

---

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

[105] Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология. Томские*…, op. cit., s. 62–63.

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

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

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

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

Wieku[110], poświęcał ponadto ich myśli liczne artykuły[111]. Poza tym filozof napisał kilka tekstów dotyczących autorów rosyjskich spoza nurtu Srebrnego Wieku jak Aleksiej Chomiakow[112], Aleksiej Łosiew[113] czy też Władimir Bibichin[114], interpretując ich dzieła w ramach własnych założeń metodologicznych, umieszczając je w kontekście filozofii zachodniej i współczesnej antropologicznej problematyki.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

prawosławnej[117] raczej niż teologia bizantyjska. Filozof rosyjski postrzega doświadczenie ascetyczne jako „czyste antropologiczne doświadczenie", które jest „epistemologicznie przejrzyste oraz antropologicznie reprezentatywne"[118]. Takie doświadczenie mogło już służyć jako podstawa dla „nowej analitycznej lub fenomenologicznej deskrypcji całego pola antropologicznego doświadczenia, która prowadzi do powstania eksperymentalnej antropologii"[119]. W tym celu Choruży dokonuje m.in. systematyzacji doświadczenia ascetycznego opisywanego w hezychazmie, postrzegając go jako „najbardziej reprezentatywne doświadczenie antropologiczne"[120].

Okazało się jednak, że do rekonstrukcji i systematyzacji tak bardzo specyficznego fenomenu brakuje odpowiedniego instrumentarium teoretycznego. Zadaniem SA stało się zatem też stworzenie hermeneutyki zjawisk antropologicznych w rodzaju praktyki hezychazmu lub innych praktyk duchowych. W celach ich systematyzacji oraz uogólnienia filozof sięga po narzędzia fenomenologii i hermeneutyki[121]. Filozoficzne ujęcie złożonych wewnętrznych struktur doświadczenia hezychastycznego pokazało, iż są one ułożone w postaci swoistego „wewnętrznego organonu" (*внутренний органон*), interpretacji naukowej którego można dokonać w kontekście pewnego „zewnętrznego organon" (*внешний органон*) stworzonego specjalnie w tym celu. Pełne zrekonstruowanie diady składającej się z dwóch powyższych „organon" mogło uczynić możliwym

---

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

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

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

[120] Ibidem.

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

„całościowe antropologiczne odszyfrowanie, ukazanie swoistego genomu rozpatrywanego zjawiska”[122]. Złożony proces realizacji zadania zbudowania organonu duchowej praktyki hezychazmu znalazł swój wyraz w opublikowanej w 1998 roku monografii rosyjskiego autora *Ku fenomenologi ascezy*[123].

Inspiracją do sięgnięcia po myśl hezychazmu był dla Chorużyja teologiczny nurt Syntezy Neopatrystycznej, u którego początków stali tacy autorzy prawosławni jak o. Gieorgij Fłorowski (1893–1979), Włodzimierz Lossky (1903–1958) oraz o. John Meyendorff (1926–1992)[124]. W ramach tego nurtu stawiano cel „powrotu do Ojców”, oczyszczenia prawosławnej teologii od naleciałości zachodniej scholastyki oraz filozofii świeckiej. Zarazem, nawiązując do takich autorów jak Maksym Wyznawca, Jan Damasceński, a przede wszystkim – Palamas, który odrzuca platonizm oraz neoplatonizm chrześcijański, przedstawiciele Syntezy Neopatrystycznej dążyli do nawiązania dialogu ze współczesnymi nutami filozoficznymi, pozostając przy tym w ramach dogmatyki chrześcijańskiej[125]. Poza tym, w danym nurcie podkreślano rozumienie Kościoła jako wspólnoty eucharystycznej, apofatyczny wymiar teologii, jej powiązania z praktyka duchową, znaczenie teologicznych pojęć jak „przebóstwienie” (θέωσης) czy „synergia” (συνεργία)[126]. Odrodził się też interes do ascetycznej tradycji hezychazmu. Wszystko to stwarzało płaszczyznę dla nowego postawienia problemu współczesnego człowieka w ramach dyskursu teologicznego[127].

Mimo istotnych podobieństw wynikających z zakorzenienia w „teologii energii” Palamasa oraz leżącej u jej podstaw ascetycznej tradycji hezychazmu uwidoczniła się niezależność SA od Syntezy Neopatrystycznej, kierunku w swej istocie bardziej historycznego i teologicznego aniżeli filozoficznego[128]. Postrzegając siebie jako bezpośredniego kontynuatora powyższego nurtu, Choruży dąży do postawienia problemu antropologicznego raczej w ramach dyskursu

---

[122] С.С. Хоружий, *Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя*, op. cit., s. 20–21.

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

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

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

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

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

[128] Cf. С.С. Хоружий, *Синергийная антропология: вехи развития*, op. cit., s. 14.

filozoficznego. W tym celu on sięga po narzędzia teoretyczne wypracowane w egzystencjalizmie, fenomenologii oraz w hermeneutyce. Przy tym jednak, lekceważąc myśl filozoficzną powstającą na terenie ZSRR z wyjątkiem takich autorów jak Michaił Bachtin (1895–1975) czy Lew Wygocki (1896–1934), twórca SA przyjmuje, iż właściwym, po Srebrnym Wieku, etapem rozwoju myśli rosyjskiej był właśnie nurt Syntezy Neopatrystycznej[129].

Warto podkreślić, że spojrzenie na myśl Syntezy Neopatrystycznej z antropologicznego punktu widzenia pozwala Chorużyju na nowo zinterpretować relację zachodzącą pomiędzy teologią a filozofią[130]. Heidegger traktował teologię klasyczną jako racjonalną, bardziej prymitywną od filozofii formę wiedzy. Jako taka, teologia nie pozwala ująć najgłębszych ontologicznych zagadnień. Natomiast filozof rosyjski zauważa, że prawosławne ujęcie teologii zasadniczo się różni od jej protestanckiego rozumienia. Tradycja prawosławna kładzie bowiem nacisk na te aspekty teologii, które odnoszą się do bezpośredniego duchowego doświadczenia, nie zaś do czysto intelektualnych aspektów doktryny chrześcijańskiej[131]. Choruży rozumie relację pomiędzy filozofią a teologią jako relację „filozofii i pewnego konkretnego rodzaju doświadczenia oraz konkretnych sposobów wyrażania tego doświadczenia"[132]. Podkreśla on, że w chrześcijaństwie wschodnim termin „teologia" nie oznacza „teoretycznego dyskursu o Bogu", lecz raczej „bezpośrednie interpretowanie lub wyrażanie doświadczenia ludzkiego dążenia w stronę Boga"[133]. Wobec tego możliwym staje się sięgnięcie po tradycję prawosławną jako źródło uniwersalnego antropologicznego doświadczenia, które może służyć za podstawę nowego spojrzenia na człowieka. Wypracowanie takiego obrazu stało się głównym zadaniem SA[134].

---

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

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

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

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

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

[134] Cf. С.С. Хоружий, *Исихастская формация богословия и ее современные перспективы*, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 256–263; Idem, *Аскетика православия и идея синергии*, «Вестник Российского гуманитарного фонда» 1996, №1, s. 130–136.

* * *

Na omawianym etapie rozwoju SA otrzymała też formę instytucjonalną. W 1993 roku, z inicjatywy Chorużyja, w ramach Instytutu Człowieka Rosyjskiej Akademii Nauk utworzono Laboratorium Synergicznej Antropologii, wokół którego zgromadzono środowisko akademickie składające się z psychologów, antropologów oraz historyków tradycji duchowej[135]. Należy tu wymienić takie ważne dla dalszego rozwoju SA osoby jak wspomniany wyżej teoretyk sztuki, psycholog i filozof Oleg Genisaretski (ur. 1942), cybernetyk, filozof i tercjarz zakonu dominikanów Julij Szneider (1927–1998) oraz psycholog i religioznawca Mikołaj Muscheliszwili (ur. 1945), dyrektor prowadzonego przez jezuitów Instytutu św. Tomasza w Moskwie[136]. W ramach Laboratorium początkowo badano głównie tradycję hezychazmu, następnie w pole zainteresowań włączono też inne duchowe praktyki i tradycje, psychologiczne praktyki oraz tradycje psychologicznej kultury[137]. Wyniki pracy Laboratorium zostały ujęte w postaci pracy zbiorowej *Synergia. Problemy ascetyki i mistyki Prawosławia* poświęconej głównie tradycji hezychazmu oraz jej filozoficznym, psychologicznym czy kulturologicznym projekcjom[138]. Książka zawiera też słownik pojęć tradycji hezychazmu oraz obszerną bibliografię tekstów poświęconych badaniom tejże tradycji.

Poczynając od 1997 roku, wyżej wymienione osoby tworzyły jadro uczestników międzynarodowego (Grecja, Rosja, Bułgaria, Jugosławia, Rumunia, Gruzja) projektu mającego na celu zgromadzenie, tłumaczenie i krytyczne wydanie wszystkich zachowanych tekstów należących do tradycji hezychazmu. Owocem wieloletnich prac stał się wydany pod ogólną i naukową redakcją Chorużyja fundamentalny wolumin *Hezychazm. Bibliografia z adnotacjami*, znamionujący ważny etap w badaniach nad tradycją hezychazmu. Ta bardzo obszerna bibliografia hezychazmu zawiera ponad 10 000 pozycji bibliograficznych napisanych w 20 starożytnych i nowożytnych językach. W

---

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

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

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

[138] Cf. *Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия*, red. С.С. Хоружий, Издательство Ди-Дик, Moskwa 1995.

14 rozdziałach tej swoistej encyklopedii hezychazmu wymieniono zarówno materiały krytyczne badaczy hezychazmu, jak i źródła ułożone alfabetycznie według autorów. W pracy uwzględniono teksty powstające na przestrzeni niemalże piętnastu wieków w Egipcie, Syrii, Imperium Bizantyjskim, Grecji, Rosji, Bułgarii, Serbii, Rumunii oraz Gruzji[139].

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

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

Tego rodzaju paradygmat, postrzegany jako uniwersalny metodologiczny aparat doświadczenia ascetycznego, przede wszystkim doświadczenia opisywanego w tradycji hezychazmu, stał się jednym z kluczowych pojęć jego monografii *O starym i nowym*, kategorią spinającą w całość poruszone w książce zagadnienia[141]. Pierwszym z nich jest przedstawienie własnej interpretacji dziejów filozofii rosyjskiej. Choruży podkreśla fundamentalną dla jej kształtowania rolę dyskursu wschodnio-chrześcijańskiego[142]. Drugim ważnym tematem omawianej książki jest zdefiniowanie szczególnego rodzaju „energijnej ontologii", właściwej dla powyższego dyskursu oraz nowa, odmienna od arystotelesowskiej, interpretacja filozoficznej kategorii

---

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

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

[141] Cf. С.С. Хоружий, *О старом и новом*, Алетейя, Sankt Petersburg 2000.

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

energii[143]. W monografii jest mowa także o „energijnej antropologii" wyrastającej z „energijnej ontologii" i rozpatrującej człowieka „w wymiarze energii". W jej centrum uwagi znajdują się fenomeny i strategie „Granicy Antropologicznej", której osiągnięcie implikuje transformację całego sposobu bycia człowieka w świecie[144].

Choruży eksplikuje też bardziej ogólny i uniwersalny antropologiczny paradygmat obecny w hezychazmie – „paradygmat synergii" wraz z leżącym u jego podstaw fenomenem „otwierania się" (*размыкание*) człowieka[145]. Jak to ujmuje filozof rosyjski, w praktyce hezychazmu człowiek kieruje swoje energie ku meta-empirycznemu celowi, dąży do pojednania z energiami osobowego *Telosu*, znajdującego się poza horyzontem empirycznym. Asceta, osiągając w synergii zjednoczenia z takim *Telosem*, czyni siebie otwartym na działanie energii Innego Bycia (*Инобытие*)[146]. Przejawy, w których dochodzi do wyjścia ku granicom horyzontu ludzkiej egzystencji, Choruży określa jako „przejawy graniczne" (*предельные проявления*). Dzięki nim człowiek jest w stanie samorealizować się w maksymalnie pełny sposób, w spotkaniu z Innym Byciem dochodzi do ukonstytuowania się jego osoby i tożsamości[147].

Odpowiednio, na tym etapie swojego rozwoju, SA wzbogaciła się o kategorie „Inne" (*Инное*), „otwarcie" (*размыкание*), oraz „graniczne antropologiczne przejawy" (*граничные антропологические проявления*)[148]. Wszystkie one opisują nie tylko człowieka realizującego praktyki duchowe, ale też człowieka jako takiego. Kategorie te są więc przez filozofa rosyjskiego postrzegane jako uniwersalne, odpowiednie do opisu człowieka jako takiego.

Następnie, wykorzystując powyższe pojęcia, Choruży przechodzi od badania praktyk duchowych ku zbudowaniu ogólnego antropologicznego modelu. Przyjmując założenie, że osoba i tożsamość są kształtowane w „doświadczeniu granicznym" (*предельный опыт*), poprzez „graniczne antropologiczne przejawy", wprowadza on kolejne pojęcie – „granica antropologiczna" (*антропологическая граница*), rozumiane jako pełny zbiór granicznych przejawów człowieka[149].

---

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

[144] Cf. С.С. Хоружий, *Шесть интенций на бытийную…*, op. cit., s. 60.

[145] Cf. С.С. Хоружий, *Человек: сущее, трояко…*, op. cit., s. 35.

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

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

[148] Cf. С.С. Хоружий, *К антропологической модели…*, s. 119, 129.

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

Pojęcie to zawiera już pełną informację o granicznym doświadczeniu człowieka i w ten sposób całkowicie wyznacza struktury jego osobowości i tożsamości. Na tej drodze filozof rosyjski formułuje nowy sposób deskrypcji człowieka w terminach „granicznych antropologicznych przejawów". Opis konkretnej antropologicznej formacji, właściwej dla konkretnej kultury lub okresu dziejów, Choruży sprowadza do wyjaśnienia struktury odpowiedniej dla tej formacji Granicy Antropologicznej[150]. Na omawianym etapie dochodzi on do wniosku, że taka granica składa się z trzech obszarów lub toposów: toposu zawierającego graniczne przejawy właściwe dla praktyk duchowych; toposu składającego się z granicznych przejawów „indukowanych" (*индуцируемые*) przez Nieświadome; i wreszcie – toposu obejmującego wirtualne antropologiczne przejawy[151] (szczegółowo znaczenie tych pojęć wyjaśnimy w następnym rozdziale niniejszej rozprawy).

W ten sposób, przyjmując najbardziej ogólne antropologiczne założenia bazującego na „teologii energii" nurtu Syntezy Neopatrystycznej, filozof tworzy nowe uniwersalne podejście antropologiczne, w ramach którego człowiek jest postrzegany jako „energijny obraz" (*энергийный образ*)[152]. SA stopniowo uzyskuje pojęciowe ramy i alternatywny charakter wobec klasycznego podejścia do człowieka, bazującego na kategoriach istoty, substancji oraz podmiotu. Pierwszym syntetycznym ujęciem nowej koncepcji jako „nowego kierunku w transdyscyplinarnych antropologicznych badaniach" stała się wydana w 2005 monografia *Eseje z Synergicznej Antropologii*[153]. Składa się na nią dwa obszerne, programowe artykuły stanowiące próbę całościowego przedstawienia SA[154], trzy stenogramy z wywiadów oraz dziewięć tekstów poświęconych pierwszym próbom zastosowania rodzącej się koncepcji do takich aktualnych fenomenów jak sztuka współczesna, globalizacja czy też do przeanalizowania kulturowej dynamiki współczesności.

### *3.4. Wypracowanie pragmatyki Antropologii Synergicznej (od 2004)*

---

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

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

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

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

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

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

W tym okresie dalszemu rozwojowi uległ ponadto instytucjonalny status SA. W 2004 roku wspomniany już wyżej Instytut Człowieka został wchłonięty przez Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, na skutek czego należało szukać nowej formy istnienia dotychczasowego Laboratorium Synergicznej Antropologii. W 2005 roku Choruży, wraz z Genisaretskim, założył *non-profit* organizację Instytut Synergicznej Antropologii, zostając jej dyrektorem. Natomiast od 2006 roku przy Humanistycznym Uniwersytecie „Wyższa Szkoła Ekonomii" w Moskwie działa Centrum Synergicznej Antropologii, powstałe jako wspólny projekt Instytutu Synergicznej Antropologii oraz powyższej uczelni[155]. Instytut prowadzi badania w następujących obszarach: rozwój i zastosowanie SA w szerokim zakresie ludzkiej aktywności; antropologia praktyk duchowych i jej wpływ na cywilizację i kulturę: badanie „najnowszych trendów i zjawisk w sferze antropologicznej" jak „antropologia wirtualna, antropologia sztuki współczesnej, ekstremalne i psychodeliczne praktyki, praktyki transgresji oraz terroryzm"; wypracowanie nowej *episteme* dla dyscyplin humanistycznych jako całości[156]. Natomiast Centrum Synergicznej Antropologii powstało jako jednostka skierowana na działalność pedagogiczną. W jego ramach były są prowadzone wykłady monograficzne mające na celu popularyzację wyników badań prowadzonych przez Instytut[157]. Dwie powyższe sfery aktywności są uzupełniane przez działalność informacyjną i popularyzatorską. Ma ona za zadanie zapoznać z ideami SA szerszą rzeszę badaczy działających w różnych dziedzinach humanistyki[158]. Celem zarówno Instytutu, jak i Centrum jest „kontynuacja badań naukowych w ramach nowego, oryginalnego kierunku antropologicznego, rozwijanie szeroko zakrojonej działalności pedagogicznej mającej na celu zapoznanie studentów, doktorantów i nauczycieli akademickich z ideami oraz problemami rozwijanymi w ramach tego kierunku, wciągając ich do pracy badawczej i budując w ten sposób profesjonalne i twórcze centrum upowszechniające nowe antropologiczne myślenie"[159]. Po śmierci Chorużyja stanem na początek 2022 roku, dalsze losy obu jednostek pozostają nieznane.

---

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

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

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

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

[159] *Институт синергийной антропологии / об институте*, op. cit.

Od 2005 roku w ramach Instytutu Synergicznej Antropologii działa otwarte naukowe seminarium „Fenomen człowieka w jego ewolucji i dynamice". Za życia filozofa posiedzenia odbywały się z reguły co miesiąc. Ich tematyka oscylowała wokół „konceptualno-teoretycznego jądra" SA i „humanistycznych strategii oraz praktyk zorientowanych na to jądro"[160]. Jak dotychczas, przeprowadzono ponad 80 posiedzeń z udziałem filozofów, psychologów, teologów, tłumaczy, poetów oraz reżyserów teatralnych[161]. W ich trakcie omawiano takie tematy jak upadek klasycznej antropologii, nadejście Postczłowieka, antropologiczne aspekty współczesnej sztuki itd.[162].

Jak już wyżej powiedziano, SA aspiruje do roli nowej *episteme* dla humanistyki jako całości[163], „transdyscyplinarnego dyskursu", metodologicznego narzędzia „nowej konceptualizacji wszystkich podstawowych dyskursów w humanistyce"[164], uniwersalnego paradygmatu, „metodologicznego łącznika" pomiędzy teologią, antropologią oraz synergetyką[165]. W przekonaniu filozofa rosyjskiego, charakteryzując człowieka poprzez jego „przejawy graniczne", SA „posiada heurystyczny potencjał uniwersalnej metody deskrypcji oraz analizy dowolnych antropologicznych fenomenów"[166]. W ramach tej koncepcji opracowano procedurę „antropologicznej lokalizacji", która polega na przypisaniu do konkretnej klasy fenomenów antropologicznych odpowiednich „toposów Granicy Antropologicznej"[167]. W ten sposób, dowolny humanistyczny dyskurs można

---

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

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

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

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

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

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

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

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

przedstawić w synergiczno-antropologicznej perspektywie. Istota tej metody polega na przyporządkowaniu do danej dziedziny procesów czy fenomenów odpowiedniej klasy „przejawów antropologicznych", którym odpowiada konkretna „antropologiczna formacja" rozumiana jako reprezentacja ludzkiej istoty realizującej pewien paradygmat konstytucji człowieka. Każdy taki paradygmat odpowiada pewnym sposobom otwarcia człowieka w „doświadczeniu granicznym"[168].

Przykładem podobnej „antropologicznej lokalizacji" jest **antropologizacja historii** (por. §9 niniejszej rozprawy). W takim ujęciu proces historyczny jawi się jako następstwo szeregu odmiennych „antropologicznych formacji". SA opisuje człowieka jako pluralistyczną istotę, której struktury osoby oraz tożsamości są wyznaczane przez odmienne „toposy Granicy Antropologicznej". Jak już wspomniano, Choruży wymienia trzy takie toposy: ontologiczny, ontyczny (lub też „topos Nieświadomego") oraz wirtualny. Zgodnie z metodologią interpretacji historii przyjętą przez niego, w każdej konkretnej historycznej epoce dominuje jeden z trzech powyższych toposów. Według filozofa rosyjskiego, w okresach prehistorycznych topologiczna natura „przejawów antropologicznych" nie była jeszcze wyraźnie wyartykułowaną. Toposy „Granicy Antropologicznej" znajdowały się wówczas niejako w formie zrośniętej, Choruży więc mówi w tym przypadku o archaicznych, przedosobowych antropologicznych formacjach[169]. W przypadku Średniowiecza mamy natomiast do czynienia z „człowiekiem ontologicznym", który kształtuje własne struktury osobowe poprzez otwarcie na granicę z ontologicznie Innym wobec niego. Nowożytność – to czas przejściowej, nieotwierającej się na żadną granicę, formy „Człowieka Bezgranicznego" („Człowieka Kartezjusza"), kultywującego iluzję bezgranicznego postępu w poznawaniu otaczającej rzeczywistości jako główne zadanie i strategię człowieka. Powyższą formację zastępuje „Człowiek Ontyczny" („Człowiek Freuda"), kształtujący struktury własnej tożsamości w otwarciu na Granicę Ontyczną, na granicę własnej świadomości. Wreszcie, obecnie mamy do czynienia z „Człowiekiem Wirtualnym" kształtującym siebie poprzez otwarcie na Granicę z Wirtualnym.

Choruży stosuje powyższą metodologię interpelacji dziejów do pokazania **przemian człowieka europejskiego** (por. §4 niniejszej rozprawy), która zarazem służy swoistym uzasadnieniem SA pokazującym jej miejsce w dziejach antropologii europejskiej[170]. W monografii *Latarnia Diogenesa. Krytyczna retrospektywa europejskiej antropologii* wydanej w 2010, filozof rosyjski śledzi proces stopniowego kształtowania „klasycznego antropologicznego modelu",

---

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

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

170 Cf. Ibidem, s. 54.

opartego na pojęciach istoty, substancji oraz podmiotu, w myśli Arystotelesa, Boecjusza, Kartezjusza, Kanta, Fichtego i Hegla. Następnie pokazuje on logikę powstania obrazu człowieka przeciwstawiającego się powyższemu modelowi w myśli Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera i Foucaulta[171]. W tym celu Choruży sięga po wypracowane w SA kategorie „Granica Antropologiczna", „Człowiek Ontologiczny", „Człowiek Ontyczny", „dyskurs esencjalny" oraz „dyskurs energii"[172]. Odpowiednio, przedmiotem tej monografii jest „człowiek w jego relacji z własną Granicą: wyznaczany, konstytuowany przez Granicę – w filozofii, pociągany przez nią, wypróbowujący ją – w życiu"[173]. Podobna retrospektywa klasycznej europejskiej myśli o człowieku pozwala nie tylko zrozumieć te czynniki, które doprowadziły do obecnego antropologicznego kryzysu, ale też ukazać zalążki nowych, alternatywnych idei, do których należy odnieść i samą SA jako „radykalnie nieklasyczny" model człowieka.

Nieco od innej strony, ale też na podstawie kluczowych kategorii SA, jej autor interpretuje **cywilizacyjny i kulturowy proces w Rosji** (por. §9). Filozof postrzega go jednak nie tyle jako następstwo kolejnych formacji antropologicznych, ile przede wszystkim w perspektywie ewolucji form świadomości rosyjskiej będącej skutkiem dynamicznego współdziałania w specyficzny sposób rozumianych duchowej, kulturowej oraz ludowej tradycji[174]. W najszerszym sensie każda tradycja – to proces „translacji" w czasie i przestrzeni pewnych treści posiadających wartość dla danej społeczności oraz wewnętrzną spójność. Częścią tradycji są także odpowiednie społeczności, instytucje czy szkoły, które służą przechowaniu oraz przekazaniu w czasie treści danej tradycji. Odpowiednio do istniejącego w SA podziału na „dyskurs energii" oraz „dyskurs istoty", Choruży wprowadza podział tradycji na takie, które przechowują i przekazują w czasie „treści energijne" oraz takie, które opiekują się „treściami esencjalnymi". W momencie, gdy w danej tradycji zaczynają dominować „treści esencjalne" kosztem treści „energijnych", ona traci „cywilizacyjną dynamikę", stopniowo ulegając rozkładowi. Przyczyną takiego fenomenu jest m.in. zmiana dominującej Granicy Antropologicznej z „toposu ontologicznego" na „topos ontyczny". Odwołując się do powyższej metodologii, Choruży pokazuje, iż w okresach harmonijnego współdziałania duchowej, religijnej oraz kulturowych tradycji (Ruś Kijowska w X–XII, Złoty wiek kultury

---

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

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

173 Ibidem, s. 9.

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

rosyjskiej w XIX wieku) dochodziło do wzmożenia dynamiki cywilizacyjnej oraz rozkwitu w rozmaitych obszarach. Natomiast w okresach, gdy przeciwstawiano sobie religijną i duchową tradycję (Ruś Moskiewska XVII wieku) lub też one się rozwijały niezależnie od siebie (Rosja początków XX wieku), rychło dochodziło do załamania całego kulturowego oraz politycznego organizmu[175]. Problematyka podobnej antropologicznej interpretacji dziejów Rosji stała się jednym z kluczowych tematów obszernej monografii *Studia z rosyjskiej tradycji duchowej* wydanej w 2005 roku[176].

Śledząc przemiany kolejnych antropologicznych formacji czy struktur świadomości na przestrzeni wieków, zarówno w wymiarze europejskim jak też rosyjskim, Choruży dąży do ukazania dzisiejszych antropologicznych tendencji oraz do tworzenia możliwych scenariuszy ich realizacji[177]. Bazując na ideach SA, filozof rosyjski analizuje **radykalne trendy antropologiczne** (por. §8 oraz §12) jak posthumanizm oraz transhumanizm, które, w jego przekonaniu, są wyrazem „trendu odejścia" lub „trendu eutanazji" człowieka jako gatunku. Poza tym SA jest wykorzystywana przez jej autora do analizy rozmaitych psychotechnik, „transformatywnych antropologicznych praktyk", ekstremalnych cielesnych oraz wirtualnych praktyk. W przekonaniu filozofa, diagnozowanie, deskrypcja oraz sterowanie powyższymi trendami może pomóc w podołaniu nasilających się negatywnych tendencji, o których była mowa wyżej[178].

Omawiane trendy są szczególnie widocznie w **sztuce współczesnej**, do której interpretacji też dobrze się nadają narzędzia wypracowane w SA. Autor rosyjski podkreśla, że dziś sztuka jest doskonałym wskaźnikiem zmian antropologicznych, wychwytując te zmiany i nawet je przepowiadając. Jak zauważa Choruży, „to, co kiedyś nazywaliśmy sztukami pięknymi, z przyzwyczajenia wciąż tak określamy, ale nic wspólnego między tym, co się dawniej działo w

---

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

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

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

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

obszarze sztuk wizualnych oraz tym, co w nim dzieje się dziś, absolutnie nie ma”[179]. Według niego bazowe pojęcia estetyczne jak „akt twórczy” oraz „przedmiot sztuki” nadal istnieją, ale ich sens radykalnie się zmienił, obecnie należy przedefiniować to, co przez wieki określano jako obszar piękna lub estetyki. Zdaniem filozofa, w dzisiejszej sztuce mamy do czynienia z eksperymentami o charakterze nie estetycznym, ale raczej antropologicznym[180].

Choruży klasyfikuje antropologiczne praktyki ze względu na ich *telos* (ostateczny cel). Wyróżniony status mają dla niego „praktyki konstytutywne”, w których dochodzi do kształtowania jądra osoby, struktur tożsamości[181]. Według SA człowiek się konstytuuje w doświadczeniu granicznym. Wyodrębnia się tu trzy paradygmaty konstytucji człowieka odpowiadające trzem toposom „Granicy Antropologicznej”. Tym paradygmatom, z kolei, odpowiadają klasy konstytutywnych „praktyk siebie”[182], przede wszystkim są to praktyki duchowe, które, jako jedyne, „konstytuują człowieka w byciu”. Inne konstytutywne „praktyki siebie” wiążą się z obszarem Nieświadomego oraz Wirtualnego. Reszta codziennych praktyk nie dotyczy struktur osoby, nie dochodzi w nich do przemian osoby. Istnieją też praktyki, które, nie mając charakteru konstytutywnego dla osoby oraz tożsamości, jedynie krystalizują takie, już istniejące, struktury. Do tej klasy Choruży odnosi praktyki kulturowe i artystyczne, w tym też – teatralne, które „nie tworzą jądra osobowego, ale są zdolne skutecznie go kultywować, wzbogacać i rozwijać”[183].

Ilustracją do tego służy autorowi rosyjskiemu wizja teatru jako systemu antropologicznych praktyk zaproponowana przez Jerzego Grotowskiego (1933–1999)[184]. Odwołując się do kategorii opracowanych w SA, filozof porównuje ze sobą „praktykę teatralną” Teatru Laboratorium z „praktyką duchową” hezychazmu[185]. Staje się to możliwe dzięki temu, że w obu przypadkach zakłada się priorytet antropologicznego nad społecznym, psychologicznym, estetycznym czy

---

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

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

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

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

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

[184] Por. Z. Osiński, *Szlakiem Grotowskiego: od Teatru Źródeł ku Nienadówce*, [w:] A. Jamrozek-Sowa (red.), *Źródła pamięci. Grotowski – Kantor – Szajna*, Wydawnictwo Mitel, Rzeszów 2011, s. 9–61.

[185] Cf. ibidem, s. 360–362.

religijnym. W tej perspektywie przedstawienie teatralne jawi się jako „praktyka siebie", w której aktor „pracuje ze sobą samym i sam dla siebie"[186]. Wobec zadań antropologicznych wszystkie pozostałe zadania teatru (estetyczne, psychologiczne, społeczne lub religijne) mają dla reżysera polskiego charakter wtórny. Te pierwsze są stawiane w wymiarze praktyk antropologicznych, natomiast pozostałe realizują się w wymiarze tekstu literackiego. Dlatego „teatralna antropologia" prowadzi do deprecjonowania dramaturgii oraz literatury na korzyść „laboratorium antropologicznych treningów". Grotowski, podobnie jak to czyni Choruży, rozpatruje człowieka jako „twór energijny" wyznaczany przez własne granice. Porównując ze sobą „teatralna antropologiczną praktykę" z „praktyką duchową", autor rosyjski zauważa, że *telosem* obu jest przemiana prowadząca do „wewnętrznego scalania człowieka". Aktor nie gra, ale uprawia „praktykę siebie", „dokonuje sondażu obszaru własnego doświadczenia", czyni „akt całkowity" wyrastający z impulsów pochodzących z głębi ciała i scalający wszystkie władze człowieka. W takim akcie dochodzi do pokonania opozycji „maski" oraz „człowieka naturalnego"[187]. Maska reprezentuje wszystkie zewnętrzne „automatyzmy" życia, bezosobowe działania i reakcje wypełniające istnienie, punkt wyjścia dla aktora zmierzającego do wewnętrznej przemiany w „akcie całkowitym" osiąganym na drodze wysiłku obnażania siebie, w swoistym granicznym doświadczeniu[188].

Warunkiem scalania w obu przypadkach jest wytworzenie pewnego wewnętrznego centrum. W hezychazmie mówi się o „rozumie-biskupie" sterującym wszystkimi władzami człowieka[189]. Reżyser polski zaś postuluje cel wytworzenia centrum sterującego świadomością. W interpretacji SA, w obu przypadkach chodzi o scalanie ze sobą energii należących do różnych poziomów ludzkiej istoty – rozumu i serca w przypadku tradycji hezychazmu oraz ciała i rozumu w systemie Grotowskiego, o „sztukę sterowania źródłami i nurtami energii w człowieku", stąd, teatralna antropologia polskiego reżysera jest przez Chorużyja traktowana jako przykład „energijnej antropologii"[190]. Ponadto, obie praktyki są oparte na ścisłej metodzie służącej zagwarantowaniu odtwarzalności doświadczenia ascetycznego oraz „aktu całkowitego" odpowiednio. Tak praktyka

---

[186] Cf. ibidem, s. 360.

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

[188] Cf. ibidem.

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

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

hezychazmu jest ujęta w postaci organon (w sensie arystotelesowskim), praktyka Grotowskiego zaś – w „partyturę fizycznych i wokalnych działań" obejmującą „partyturę ruchów każdej części ciała osobno"[191]. Partytura nie jest sformalizowanym zapisem, ona się składa z „impulsów, wznoszących się z głębi ciała w kierunku tego, co jest na zewnątrz"[192]. Podobne wstępne impulsy, jako „zalążki aktów" rejestruje też SA w praktykach duchowych. W interpretacji Chorużyja partytura Grotowskiego jawi się jako „partytura nie aktów, ale energii, partytura konfiguracji energii"[193]. W tej perspektywie, pomiędzy „teatralną antropologiczną praktyką" a „praktyką duchową" istnieją też zasadnicze różnice. W „akcie całkowitym" scalanie dokonuje się za sprawą oddziaływań na podświadomość ze strony „Granicy Ontycznej", nie ma tu mowy o otwarciu na inny horyzont bytowy, osiągnięciu „Granicy Ontologicznej", jak to ma miejsce w duchowej praktyce hezychazmu. Poza tym, w „akcie całkowitym" dochodzi jedynie do „wcielenia siebie", wyartykułowania „ludzkiego jądra". Natomiast w praktyce duchowej postuluje się transcendowanie, przekształcenie siebie, kształtowanie samego tego jądra[194].

Odwołując się do SA, filozof rosyjski podkreśla też znaczenie antropologicznego wymiaru **fenomenu postsekularyzmu** (por. §10), konieczność prowadzenia dialogu pomiędzy Religijnym a Świeckim. Ma on się odbywać nie tylko na płaszczyźnie politycznej, społecznej lub epistemologicznej, co jest cechą sekularnego, protestanckiego oraz katolickiego podejścia do postsekularyzmu, ale przede wszystkim na gruncie „antropologicznego doświadczenia" będącego udziałem zarówno sekularnej, jak i religijnej świadomości[195]. Podobne podejście do dialogu jest, zdaniem Chorużyja, wyrazem swoistości tradycji prawosławnej, podkreślającej nie tyle wartość wiary jako drogi do prawdy, ile znaczenie „żywego doświadczenia duchowego, jego niezbędność […] do kształtowania całościowej osoby ludzkiej"[196]. Przy tym, dialog na płaszczyźnie „antropologicznego doświadczenia" jest możliwy nie tyle w wymiarze politycznym, społecznym czy intelektualnym, ile przede wszystkim – jako więź osobowa, w której dochodzi do wymiany

---

[191] Ibidem, s. 367.

[192] Ibidem, 368.

[193] Ibidem.

[194] Cf. ibidem, s. 368–369.

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

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

„treściami egzystencjalnymi”[197]. Filozof rosyjski postrzega Religijne i Sekularne jako „alternatywne paradygmaty konstytucji człowieka”, kształtujące się w otwarciu na transcendentne (np. Absolut, Bóg) oraz immanentne (np. Nieświadome, społeczeństwo) odpowiednio. W ten sposób, dialog między Religijnym a Sekularnym jest przez Chorużyja postrzegany przede wszystkim jako dialog pomiędzy „człowiekiem religijnym” a „człowiekiem sekularnym”. Pierwszy realizuje „paradygmat ontologicznego otwarcia”, kształtuje się w otwarciu na Rzeczywistość należącą do innego (w stosunku do człowieka) horyzontu bytowego. Drugi natomiast jest wyznaczany jedynie przez predykat „bycia niereligijnym” i nie posiada żadnego konkretnego konstytuującego go paradygmatu[198]. „Człowiek sekularny” jest więc przez filozofa rosyjskiego określany jako „mieszana antropologiczna formacja” zawierająca cechy „człowieka bezgranicznego” (aktualizującego kognitywną i technologiczną relację w stosunku do rzeczywistości empirycznej postrzeganej jako nieskończony Wszechświat), „Człowieka Ontycznego” (konstytuującego się w otwarciu na Nieświadome) oraz „Człowieka Wirtualnego” (konstytuującego się w otwarciu na rzeczywistość wirtualną). W ten sposób SA interpretuje fenomen postsekularyzmu jako „dualistyczną antropologiczną konfigurację” realizującą „dialogiczne partnerstwo” dwóch odmiennych paradygmatów konstytucji człowieka[199].

Ponadto, Choruży sięga po SA, aby przedstawić **ekologiczny problem oraz problem techniki** (por. §11 niniejszej rozprawy) w nowej, antropologicznej perspektywie[200]. Wypracowana w jego koncepcji strategia „diagnostyki antropologicznych trendów”, ich „antropologicznej lokalizacji”, służy do ukazania antropologicznych mechanizmów wyznaczających dzisiejszą ekologiczną sytuację. W celu ujęcia problemu ekologicznego w perspektywie antropologicznej niezbędnym stało się zwrócenie się ku problemowi techniki jako sery łączącej antropologię z ekologią. Tworząc własną, „antropologiczną” interpretację fenomenu techniki, Choruży bierze pod uwagę już istniejące w myśli rosyjskiej ideę dotyczące techniki opracowane m.in. przez Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), Pawła Florenskiego (1882–1937) oraz Mikołaja Fiodorowa (1829–1903)[201]. Jednak w znacznie większym stopniu autor SA inspiruje się myślą Martina Heideggera

---

[197] Ibidem.

[198] Cf. С.С. Хоружий, *Антропологические измерения постсекулярной…*, op.cit.

[199] Cf. ibidem.

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

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

oraz patrystycznym rozumieniem zagadnienia relacji człowieka do świata stworzonego. Odwołując się do kluczowych dla opracowanej przez autora niemieckiego filozofii techniki, pojęć *das Gestell* oraz *τέχνη*, Choruży mówi o dwóch „modalnościach rozwoju techniki" – antyontologicznej oraz ontologicznej[202]. Właśnie ta pierwsza leży u podłoża agresywnej ekologicznej polityki właściwej dla naszej cywilizacji od czasów Nowożytności. Odpowiednio, podołanie obecnego kryzysu ekologicznego jest możliwe jako przejście od antyontologicznej do ontologicznej modalności, jako „powrót Ontologicznego człowieka" w jego tradycyjnej (chrześcijańskiej) lub też nowej, jeszcze nieistniejącej dziś, reprezentacji[203]. Autor rosyjski rekonstruuje ekologiczną świadomość „człowieka chrześcijańskiego" jako jednej z możliwych reprezentacji Ontologicznego człowieka. W tym celu on sięga po wywodzącą się z patrystyki ideę „Kosmicznej Liturgii", badając jej powiązania z ideą o przebóstwieniu człowieka i kosmosu. Ta ostatnia jest swoistą syntetyczną koncepcją, na którą się składają chrystologiczny, antropologiczny oraz kosmologiczny aspekty, spajane ze sobą poprzez teologicznie oraz antropologicznie rozumianą kategorię energii[204]. W kontekście SA Kosmiczna Liturgia może być rozumiana jako zestaw „praktyk antropologicznych", których celem jest nie tyle osiągnięcie ekologicznej harmonii (technologiczne i naukowe praktyki), ile przebóstwienie świata wykraczające poza stan wszelkiej immanentnej, ontycznej harmonii (praktyki duchowe)[205].

Innym fenomenem, który autor rosyjski tłumaczy z perspektywy SA, jest **globalny kryzys etyczny**[206]. Filozof wskazuje na jego powiązania z „klasycznym antropologicznym modelem" bazującym na zachodniej metafizyce. Następnie on analizuje europejskie oraz poza europejskie alternatywy do tego modelu, łącznie z nieklasyczną antropologią zawartą implicite w ascetycznej praktyce wschodniego chrześcijaństwa. Choruży pokazuje, w jaki sposób taka antropologia może

---

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

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

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

205 Cf. ibidem, s. 93.

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

generować nową, nieklasyczną etykę[207], którą on opisuje jako antykantowską, „nienormatywną", „nieuniwersalistyczną", „doświadczalną" oraz „fenomenologiczną"[208].

Teoretyczne narzędzia rozwinięte w SA są też wykorzystywane do zainicjowania opartego na nowych zasadach dialogu pomiędzy różnymi cywilizacyjnymi projektami[209] czy też dialogu pomiędzy rozmaitymi duchowymi tradycjami[210]. Rozwijając własny projekt m.in. jako konsekwentne uogólnienie antropologii zawartej w praktyce hezychazmu, filozof formułuje ogólny **Paradygmat Duchowej Praktyki** obejmujący też dalekowschodnie praktyki duchowe, co pozwala na ich analizę w ramach SA. Choruży porównuje hezychazm i zen buddyzm z punktu widzenia leżącego u ich podstaw ascetycznego doświadczenia, które autor rosyjski postrzega jako „doświadczenie antropologiczne". W obu przypadkach podobne doświadczenie jest ujmowane w formie duchowo-antropologicznego procesu mieszczącego się w paradygmacie drabiny – do osiągnięcia ostatecznego celu danej praktyki asceta musi przejść przez kolejne stopnie swoistej „drabiny doskonałości". Struktura tej drabiny jest jednak w obu praktykach odmienna, jak też odmiennym jest ontologiczny kształt *telosu* tychże praktyk. W praktyce zen jej ostateczny cel jest rozumiany jako stan Satori, w hezychazmie zaś – jako stan doskonałej synergii prowadzący do przebóstwienia. Poza tym Choruży dostrzega pewnych korelacji pomiędzy buddyjskim pojęciem Dharma a kategorią energii w teologicznej interpretacji praktyki hezychazmu[211]. Dla chrześcijańskiej praktyki duchowej najwyższym stanem duchowym jest horyzont dynamicznego, „osobowego bycia-relacji" należącego do innego niż człowiek „horyzontu bytowego". Natomiast *telos* ascetycznej praktyki zen ma charakter statyczny i stanowi jedynie pewien korelat Nicości, której bogatą i wyrafinowaną nomenklaturę opracowano w buddyzmie. Więc zastosowanie narzędzi

---

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

[208] С.С. Хоружий, *Кризис классической европейской…,* op. cit, s. 93–96.

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

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

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

wypracowanych w SA pozwala porównywać ze sobą rozmaite praktyki duchowe z punktu widzenia leżącego u ich podstaw „antropologicznego doświadczenia". W ten sposób „sięgnięcie po pojęcia odwołujące się do bezpośredniego doświadczenia oraz wyrastające z niego, pozwala, pozostając na gruncie własnej duchowej tradycji, w sposób wystarczająco głęboki zrozumieć tradycję odmienną, staje się możliwym *spotkanie w głębi*, dialog odmiennych tradycji w głębi doświadczenia"[212].

Ponadto, filozof rosyjski formułuje zasady stosowania SA do problematyki **filozofii społecznej**[213]. Przede wszystkim, on wprowadza pojęcie „interface antropologicznego i społecznego" jako obszaru, w którym fenomeny antropologiczne kształtują rzeczywistość społeczną. Przykładem takiego *interface* (łącznika, wspólnego obszaru) jest zjawisko samobójczego terroryzmu, które może być interpretowane jako ekstremalna antropologiczna praktyka (wyraz antropologicznego) oraz jako ekstremalna społeczna praktyka (wyraz społecznego). Aby opisać powyższe *interface*, Choruży wytycza konceptualne powiązania pomiędzy SA a filozofią społeczną oraz wskazuje na strukturalne i dynamiczne relacje zachodzące pomiędzy antropologicznym a społecznym wymiarami rzeczywistości. W perspektywie SA człowiek się jawi jako dynamiczna konfiguracja swoistych „antropologicznych przejawów" odpowiadających trzem toposom „Granicy Antropologicznej". Każda taka konfiguracja kształtuje odpowiednią rzeczywistość społeczną. Kategorią łączącą wymiar antropologiczny z wymiarem społecznym jest dla Chorużyja „praktyka antropologiczna". Wśród takich praktyk filozof wyodrębnia „praktyki duchowe" (w których formuje się konstytucja człowieka, struktury jego osoby oraz tożsamości), „praktyki przyległe" (zorientowane na duchową praktykę, w różnej mierze przyswajające jej cele i wartości, zasady samoorganizacji oraz postawy życiowe) oraz „praktyki podtrzymujące" (traktujące zapożyczone z duchowej praktyki treści na sposób twórczy, rozwijając je i poszerzając na coraz to nowe obszary antropologicznej oraz społecznej rzeczywistości). Trzy powyższe klasy praktyk tworzą hierarchiczną strukturę zarówno w wymiarze antropologicznym, jak i społecznym[214]. Podobna struktura umożliwia przejście od antropologicznego do społecznego dyskursu, od praktyk antropologicznych do praktyk społecznych, od strategii antropologicznych ku wzorcom społecznego zachowania[215]. Perspektywy zastosowania SA do zagadnień filozofii społecznej stały się tematem przewodnim wydanej w 2016 monografii *Społeczeństwo a synergia: kolonizowanie*

---

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

[213] С.С. Хоружий, *От синергийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максом Вебером*, [w:] *Фонарь Диогена. Проект синергийной*…, op. cit., s. 708–726; Idem, Аскеза как стратегия социализации, [w:] idem, *Исследования по исихастской традиции*, t.2, op. cit., s. 314–318.

[214] Cf. С.С. Хоружий, *От синергийной антропологии*..., op. cit., s. 714–715.

[215] Cf. ibidem, s. 724.

*interface*. Książka ta jest swoistym podsumowaniem pragmatyki wypracowanej w ramach SA. Składają się na nią teksty dotyczące niemalże wszystkich wyliczonych wyżej dziedzin zastosowania nowej antropologicznej koncepcji[216].

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

Podsumowaniem powyższych poszukiwań stała się praca zbiorowa *Latarnia Diogenesa. Projekt Synergicznej Antropologii we współczesnym humanistycznym kontekście*, która ujrzała światło dzienne w 2010 roku. Zawarto w niej teksty Chorużyja, jak też innych autorów z Austrii, Grecji, Polski oraz Rosji, w mniejszym lub większym stopniu odwołujących się do SA[217]. Zmierzając za Diogenesem, podjęli się oni poszukiwaniom Człowieka w horyzoncie współczesności, sięgając w tym celu po SA występującą tu w roli słynnej latarni greckiego filozofa. W swych transdyscyplinarnych dociekaniach wychodzą oni z ogólnego założenia, że człowiek jest konstytuowany poprzez uczynienie siebie otwartym. W monografii podjęto próbę ogarnięcia całego problemowego pola SA, dzieląc go na cztery działy. Rozdział I poświęcono filozoficznemu ujęciu „praktyk siebie" jako kluczowej kategorii do dalszego opracowania pragmatyki SA, problematyce osoby oraz tożsamości, nieklasycznym „modusom podmiotowości"[218]. W rozdziale II jest mowa o „praktykach duchowych", nie tylko chrześcijańskich, ale także buddyjskich, znalazły się tu też teksty poświęcone rekonstrukcji obecnych w tychże praktykach założeniom antropologicznym[219]. W rozdziale III zebrano teksty naświetlające możliwe powiązania SA z obszarem psychoterapii oraz psychologii[220]. Wreszcie, rozdział IV poświęcono problematyce interdyscyplinarnej oraz

---

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

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

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

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

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

perspektywom wykorzystania SA jako metodologicznego paradygmatu dla całej humanistyki[221]. Monografię zamyka stenogram czterogodzinnego wykładu Chorużyja poświęconego podstawom, historycznym oraz filozoficznym aspektom nowej antropologicznej koncepcji[222]. W książce znalazło się też miejsce na zwięzłą bibliografię dotyczącą SA.

Obecnie idee zawarte w SA są rozwijane przez szereg autorów w Rosji oraz poza jej granicami. Pośród innych, Ludmiła Gribanowa (Rosja) bada możliwości zastosowania koncepcji Chorużyja do dzieła muzycznego. Autorka postrzega muzykę jako wyraz dążenia człowieka do przekroczenia Ontologicznej, Ontycznej lub Wirtualnej Granicy Antropologicznej, co pozwala m.in. po nowemu spojrzeć na historię muzyki oraz na jej klasyfikację[223]. Natomiast Olga Bogdanowa (Rosja), inspirując się myślą Chorużyja, bada twórczość Fiodora Dostojewskiego, dokonuje „antropologicznej diagnostyki" dzieł rosyjskiego pisarza, przedstawiając wybrane, opisywane w nich, antropologiczne fenomeny z punktu widzenia SA. Analizując struktury świadomości bohatera oddającego się rozmarzeniu, Bogdanowa odwołuje się zarówno do kategorii pokusy ważnej dla ascezy hezychazmu jak też pojęcia „Człowieka Wirtualnego" jako jednej z antropologicznych formacji wyodrębnianych przez filozofa rosyjskiego[224]. Z kolei Kristina Stoeckl (Austria) wykorzystuję idee SA do spojrzenia na współczesną myśl polityczną, m.in. do porównania koncepcji wolności w filozofii Alasdaira McIntyre'a, Johna Rawlsa oraz Isaiah Berlina[225]. Badaczka aktywnie zajmuje się też popularyzacją myśli Chorużyja na Zachodzie[226]. Wadim Pawłow (Białoruś), zainspirowany SA, opracowuje nowy, „postklasyczny", „nienormatywny",

---

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

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

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

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

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

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

„energijny" dyskurs prawny[227]. Oleg Agapow (Rosja) rozwija przedstawione już wyżej wstępne intuicje dotyczące możliwości przyłożenia SA do obszaru nauk społecznych[228]. Poza tym Sergiusz Awanesow (Rosja) rozwija psychologiczne oraz personalistyczne aspekty idei wypracowanych przez Chorużyja[229]. Wreszcie, pomysły rosyjskiego filozofa pod względem możliwości ich zastosowania w różnych dziedzinach humanistyki są dziś studiowane także w Polsce[230]. Perspektywicznym wydaje się nam zastosowanie SA do nowego postawienia pytań z zakresu bioetyki wiążących się z kolizjami wokół rozumienia tożsamości. Uważamy bowiem, że idee Chorużyja mogą się okazać pomocne w rozpoznawaniu niebezpieczeństw dla zachowania tożsamości człowieka ze strony współczesnych medycznych czy genetycznych praktyk.

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

---

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

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

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

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