

Wywiad z Sergiuszem Chorużyjem¹

Łukasz Leonkiewicz: *Co skłoniło Pana do stworzenia koncepcji nazwanej antropologią synergiczną? Przecież w Związku Radzieckim nie było sprzyjających warunków ku temu, by zajmować się filozofią religijną, myślą chrześcijańską, a taka jest istota tego projektu?*

Sergiusz Chorużyj: Wyraził się Pan bardzo delikatnie mówiąc, że nie było ku temu sprzyjających warunków, ponieważ w Związku Radzieckim miały miejsce prześladowania chrześcijaństwa. Oficjalnie radziecki reżim był reżimem ateistycznym i mimo że nie dotknęły mnie bezpośrednio prześladowania za poglądy chrześcijańskie, to jednak moich bliskich znajomych one spotykały. Jako przykład mogę podać przypadek jednego z moich kolegów, bardzo dobrego, wybitnego fizyka, któremu pewnego razu w jednej z leningradzkich cerkwi podczas nabożeństwa ktoś położył na ramię rękę i powiedział: „Wydźmy”. Następnie nieznajomi mu ludzie wyprowadzili go z cerkwi i zapytali: „Czy jest Pan komsomolcem?”. Zajście to miało miejsce bardzo dawno, wszyscy byliśmy wtedy młodzi i oczywiście musieliśmy należeć do *Komsomola*. Gdy ów kolega odpowiedział twierdząco, usłyszał: „W takim razie pójdzie Pan z nami”. To jeden z charakterystycznych epizodów tego okresu. Mnie, powtarzam, nie dotknęły bezpośrednie formy prześladowania, jednak wszelkie możliwe niedogodności odczuwałem, np. nie było literatury i nie było możliwości jej otrzymania. Poza tym istniały różne delikatniejsze formy prześladowań. Byłem dość znanym fizykiem teoretykiem, związanym z kręgiem najnowszych badań naukowych. Moi koledzy wyjeżdżali do światowych centrów fizyki teoretycznej, gdzie mogli się kontaktować z najświetniejszymi badaczami i wspólnie pracować. Ja w tym czasie byłem – jak to w Związku Radzieckim mówiono – „*niewyjezdnoj*”; nie wypuszczano mnie poza granice ZSRR. Oczywi-

¹ Wywiad przeprowadzony 26 stycznia 2009 r. w Moskwie w domu S.S. Chorużyja przez studenta Instytutu Filozofii UW Łukasza Leonkiewicza.

ście, nie był to *lagier*, ale właśnie owa delikatna forma prześladowania; jak inaczej określiła to Achmatowa: „wegetariańska” forma obchodzenia się z człowiekiem. Jeśli natomiast ktoś pasjonował się myślą religijną, to istniała tylko jedna sfera jej uprawiania i rozwijania – *underground*. W ostatnim okresie istnienia ZSRR ów *underground* rzeczywiście istniał na znaczącą skalę, odbywały się w nim dyskusje na religijne tematy, wydawane były nieoficjalne czasopisma, pojawiały się teksty, o których – wprawdzie ciągle w wąskim gronie – dyskutowano. W Polsce swego czasu to zjawisko wcale nie było, jak wiem, mniej znane niż w Rosji. W jakiejś mierze powstała nawet bratnia więź z polskim chrześcijańskim *undergroundem*. Między innymi dzięki temu rozpoczęła się moja znajomość i przyjaźń z księdzem Henrykiem Paprockim. Dlatego twierdzę, że w Rosji chrześcijańska myśl była, rozwijała się, aczkolwiek jej rozwój był oczywiście bardzo utrudniony. To właśnie wtedy zaczęły się rozwijać moje pomysły i idee, które dziś noszą nazwę antropologii synergicznej. Jeszcze w tamtym okresie pojawiła się moja niewielka książka pod tytułem *Dyptyk milczenia*, w której wprawdzie jeszcze nie ma antropologii synergicznej, ale pojawia się jej wstępna forma, którą nazwałem „synergiczną analityką”. Wspomniana książka napisana została w latach siedemdziesiątych i w zasadzie można ją uznawać za początek antropologii synergicznej.

W czasach reżimu radzieckiego działał Pan w Samizdacie. Proszę nam trochę przybliżyć działalność legendarnego Samizdatu.

Samizdat był prawdziwie niezależnym niemal królestwem (ze względu na swój ogrom) ostatnich dziesięcioleci marksistowskiego reżimu. Atmosfera była wówczas odpowiednio korzystna, ponieważ do więzienia wsadzano już niewielu ludzi, a sama władza już nie bardzo chciała działać według takiej samej jak kiedyś miary. Dlatego nieoficjalna myśl i nieoficjalne rozpowszechnianie tekstów stanowiło bardzo szeroką sferę życia społeczeństwa. Poza tym istniało jeszcze inne, nie mniej popularne niż Samizdat słowo, mianowicie Tamizdat, co oznaczało teksty, które wydawane były za granicą, a których treści nie były dopuszczalne w Rosji z przyczyn ideologicznych. Teksty te licznie przybywały do Rosji i były szeroko rozpowszechniane. Dlatego mówić można o dwóch sąsiadujących ze sobą sferach: Samizdat – powstawanie i rozpowszechnianie tekstów powstałych w ZSRR, i Tamizdat – powstawanie i rozpowszechnianie książek, także o charakterze religijnym, ale wydanych za granicą. Można powiedzieć, że w ostatnim okresie ZSRR te dwie sfery właściwie zjednoczyły się ze sobą. Na przykład pojawiały się przedsięwzięcia wydawnicze we współpracy z europejskimi organizacjami chrześcijańskimi, w ramach których pisane w ZSRR teksty przemycano za granicę, a następnie z zagranicy – już wydrukowane – z powrotem.

W tamtym okresie nie byłem aktywnym politykiem, nie uczestniczyłem w politycznej działalności dysydenckiej, byłem nawet przeciwny działalności dysydentów.

I nie dlatego, że byłem zwolennikiem komunistycznego reżimu. Przeciwnie, byłem świadomym i przekonany antykomunistą. Budziły natomiast mój sprzeciw niektóre cechy i sposoby działalności dysydenckiej. Dlatego nie byłem aktywnym politykiem i specjalnie nie starałem się rozpowszechniać swoich tekstów, wśród których były teksty o filozofii chrześcijańskiej, z zakresu filozofii religijnej. Jednak niektóre z tych tekstów i tak docierały do czytelników niezależnie ode mnie, o czym nawet nie wiedziałem. Wspomniany już *Dyptyk milczenia* grupa wierzących, związanych z cerkwią ludzi na dalekiej rosyjskiej prowincji w obwodzie iwanowskim, wydrukowała w nakładzie stu egzemplarzy. To właśnie był ów najprawdziwszy Samizdat, nieoficjalny strumień, którym płynęły do czytelników także i moje teksty.

Kiedy pojawiła się w Pana myśleniu potrzeba systematyzacji chrześcijańskiej antropologii i jaka była tego przyczyna?

Nie bardzo rozumiem pytanie, ponieważ ja nie tworzyłem i nie rozwijałem własnych idei z dziedziny antropologii chrześcijańskiej, więc i wcale nie zamierzałem czegokolwiek tu systematyzować. Domyślałem się jednak, czemu Pan postawił takie pytanie, ponieważ faktem jest, że powoli, krok po kroku, projekt antropologii synergicznej przyjmował formę najpierw mniejszej, potem większej syntezy, a w końcu rzeczywiście przyjął formę systematycznej teorii. Jednak systematyzacja nie była moim celem, po prostu z czasem idee, które rozwijałem, stawały się coraz bardziej rozległe i dziś antropologia synergiczna rzeczywiście posiada formę pozwalającą nazwać ją antropologiczną syntezą. Jednak podkreślam raz jeszcze, że w moich planach nie było systematyzacji; jak każdy filozof miałem pewne własne idee, które starałem się rozwijać, natomiast rezultat okazał się niewspółmierny ze skromnym punktem wyjścia.

Skąd wzięło się Pana zainteresowanie akurat problematyką antropologiczną w filozofii?

Zaczynałem od zainteresowań rosyjską filozofią religijną. W tamtym okresie środowiska chrześcijańskie w Rosji interesowały się przede wszystkim myślicielami tzw. Srebrnego Wieku, którzy byli nieznani w Rosji, choć raczej należałoby powiedzieć, że wprowadziliśmy wiedzieliśmy o ich istnieniu, ale nie mieliśmy dostępu do ich dzieł. Do Rosji dochodziły jedynie pojedyncze fragmenty ich prac, po przeczytaniu których widzieliśmy doskonale, że jest to niezwykle cenny i niezwykle silny „błysk” myśli chrześcijańskiej, który jest nam jakże bliski i potrzebny. Dlatego moje zainteresowania dotyczyły właśnie tego okresu w historii filozofii rosyjskiej. Jeszcze przed wydaniem *Dyptyku milczenia* napisałem niewielką książkę o ojcu Pawle Floreńskim, która była moją pierwszą książką filozoficzną. Również była to praca z nurtu typowego Samizdatu.

Poza tym interesowała mnie oczywiście współczesna myśl zachodnia, a w niej największy na mnie wpływ wywierał Heidegger. Heideggerem bardzo poważnie zajmował się również niedawno zmarły mój najbliższy przyjaciel, filozof, Włodzimierz W. Bibichin. Był on rosyjskim tłumaczem dzieł Heideggera, przetłumaczył *Bycie i czas* oraz mnóstwo innych prac. Bibichin był moim najbliższym filozoficznym współrozmówcą; zajmował się także i rosyjską filozofią religijną, był sekretarzem, pomocnikiem i bliskim znajomym ostatniego z wielkich rosyjskich filozofów religijnych Aleksieja Łosiewa. Poprzez Bibichina, który był specjalistą w dziedzinie filozofii antycznej, a zwłaszcza koncepcji energii w tejże filozofii, odnaleźć można pewną niebezpośrednią więź moich poglądów z Łosiewem i myślą Srebrnego Wieku. Właśnie z Bibichinem już wiele lat temu często dyskutowaliśmy o podstawach i zarysie antropologii synergicznej.

Do jakiego nurtu filozofii europejskiej można zaliczyć antropologię synergiczną? Czy można w ogóle ją porównać z jakimkolwiek nurtem filozofii europejskiej?

Na to pytanie można dać dwie odpowiedzi. Po pierwsze, można wskazać, jacy autorzy mieli rzeczywisty na mnie wpływ przy pracy nad antropologią synergiczną. Można też, co wydaje mi się słuszniesze, opisać sytuację *post factum, a posteriori*. Istnieje już dziś kompleks idei, który możemy nazwać właśnie antropologią synergiczną, i możemy postarać się określić nurty myśli europejskiej, którym okazuje się ona bliska. Postaram się odpowiedzieć na pytanie przede wszystkim w tym drugim kontekście.

Zauważyłem, że los antropologii w klasycznej metafizyce europejskiej raczej nie był szczęśliwy. W metafizyce europejskiej zagubiono pojęcie człowieka w jego pełni, człowieka integralnego, całościowego. Zamiast tego antropologia dokonywała „rozdrabniania” czy rozdzielania człowieka na poszczególne elementy i sprowadzała go do któregoś z nich. Już w okresie renesansu oddzielony został od antropologii dyskurs o rozumie ludzkim i zagadnienie to ukształtowało się z czasem w oddzielną naukę filozoficzną. Klasyczny idealizm niemiecki był przede wszystkim właśnie nauką o rozumie. Natomiast antropologia – można powiedzieć – zajęła miejsce na poboczu głównych zainteresowań filozofii. Niemal zapomniano przy tym, że rozum właściwy jest człowiekowi i że jeśli rozwijać będziemy antropologię jako naukę o człowieku w jego pełni, to refleksja o rozumie musi oczywiście stać się jej częścią. Tymczasem w filozofii europejskiej miała miejsce odwrotna sytuacja: najpierw budowana była metafizyka jako nauka o rozumie, jako filozofia spekulatywna, a jednym z jej działów była antropologia. Dokonywała się alogiczna inwersja, w której rola antropologii była pomniejszana. Powoli zaczęto to dostrzegać i rozpoczął się w filozofii europejskiej ruch, który nazwałbym „protestem antropologicznym”. Różni filozofowie mieli przeżucie, że w dotychczasowym sposobie filozofowania, przede wszystkim w meto-

dzie klasycznego idealizmu niemieckiego, człowiek jest uchwycony wadliwie, jest przedstawiany nieprawidłowo i niewystarczająco. Pierwszy ważny „antropologiczny protest” znalazł wyraz w osobie i filozofii Kierkegaarda. W jednej ze swych prac rozwijam właśnie pewien projekt, w którym dokonuję przeglądu całej historii filozofii europejskiej z punktu widzenia losu w niej człowieka, a podążając drogą „antropologicznego protestu”, rozpoczynam ją od Kierkegaarda.

Drugim ważnym filozofem tej tendencji jest Nietzsche, wraz z którym powoli ów proces protestu zaczyna przewyższać główny dotychczas szlak filozofii europejskiej. Rozpoczyna się to, co zostało nazwane procesem przewyższania metafizyki klasycznej, a którego formę nakreślił właśnie Nietzsche. Klasyczna metafizyka poddawana jest coraz mocniejszej krytyce, a w końcu zostają naruszone same jej podstawy. W rezultacie dochodzi do jej kryzysu, a następnie do jej „zejścia ze sceny”. Zaś nowy nurt filozofii, który zaczynał funkcjonować jako marginalny filozoficzny protest, jako głos w obronie człowieka integralnego, zapomnianego przez klasyczny idealizm, powoli nabierał mocy i stawał się tendencją przeważającą.

Należy także powiedzieć, że „antropologiczny protest” nie był jedyną linią krytyki metafizyki klasycznej; krytkowano ją także i z innych punktów widzenia. Na przykład klasyczna fenomenologia również powstała jako krytyka metafizyki. Wieloaspektowość tej krytyki doprowadziła do tego, że już w połowie XX wieku klasyczna metafizyka okazała się należeć do przeszłości. Jednak jej miejsce nie zostało zastąpione przez nową syntezę antropologiczną, ale początkowo przez strukturalizm, który rzeczywiście więcej uwagi poświęcał człowiekowi, ale i on opierał się na nieintegralnym, „rozszczepionym” obrazie człowieka. Z tego powodu strukturalizm nie mógł jeszcze stanowić zadowalającej syntezy antropologicznej. Nic więc dziwnego, że doszło do krytycznego rozrachunku ze strukturalizmem, dokonany przez filozofię postmodernistyczną, która w miarę sprawiedliwie krytkowała nie tylko klasyczną metafizykę, ale i te nurty krytyczne, które próbowały ją przewyżżyć. W postmodernizmie owa krytyka przyjęła totalny i generalny charakter. Wszelkie fundamentalne zasady filozofowania okazały się wątpliwe, poddano je krytyce i stało się oczywiste, że nowe filozofowanie nie może być rozwijane na starych zasadach. Wszystko zostało zdekonstruowane i pozostał jedynie czysty grunt. Dziś można powiedzieć, że postmodernizm wykonał już w całości swą pracę krytyczną, wypełnił i wyczerpał swoje zadania, i że nadchodzi czas nowej i pozytywnej budowy. Jestem przekonany, że ta nowa pozytywna filozofia może mieć wyłącznie charakter antropologiczny, a w jej centrum musi znaleźć się nowe, całościowe pojmowanie człowieka. I właśnie jednym z wariantów takiego nowego rozumienia człowieka jest proponowana przeze mnie antropologia synergiczna.

Jaką rolę odegrała problematyka antropologiczna w renesansie filozoficznym w Rosji w XIX wieku? Czy pojawiły się wtedy problemy, którymi Pan się teraz zajmuje?

Antropologia synergiczna, co już powiedziałem, była w swej genezie mocno związana z rosyjską filozofią religijną. Rosyjscy filozofowie byli owym „żywym materiałem” moich rozmyślań i poszukiwań. Dlatego można powiedzieć, że antropologia synergiczna wyrasta niejako z dwóch korzeni. Pierwszy związany jest z refleksją nad rozwojem idei antropologicznych w filozofii zachodniej, o czym już wystarczająco powiedziałem. Drugi korzeń czy źródło stanowi tradycja wschodnia, prawosławna, z którą związana jest filozofia rosyjskiego Srebrnego Wieku. Generalnie jednak rosyjski Srebrny Wiek przynależy także do klasycznej metafizyki europejskiej i był w istocie jedną z jej gałęzi. Dlatego też lekceważenie antropologii, sposób jej uprawiania właściwy dla klasycznej metafizyki, charakteryzuje również rosyjską filozofię Srebrnego Wieku. Z tego też powodu posiadała ona ograniczone możliwości, by na jej gruncie rozpocząć rozwijanie nowej antropologii. Jednak rosyjska filozofia rozwijała się w inny sposób niż metafizyka za Zachodzie. Jak wiadomo, filozofia Srebrnego Wieku została przerwana przez rewolucję bolszewicką, a główni jej autorzy kontynuowali swoją twórczość na Zachodzie. Ich następcy w kręgach rosyjskiej emigracji na Zachodzie kontynuowali bujny rozwój myśli religijnej, już jednak nie w filozoficznej, ale w teologicznej formie. Pojawiło się nowe pokolenie teologów rosyjskiej emigracji, które należało już do następnego, młodszego pokolenia, luźniej związanego z filozofami Srebrnego Wieku. Teolodzy ci, wśród których należy wymienić Włodzimierza Łoskiego, mnicha Bazylego Krywoszeina, do których następnie dołączyli się ks. Gieorgij Florowski i inni autorzy, bardzo krytycznie odnosili się do filozofii Srebrnego Wieku. Uważali, że w języku klasycznej metafizyki nie można wyrazić istoty prawosławnego stosunku do świata. Filozofowie Srebrnego Wieku chcieli połączyć klasyczny, metafizyczny sposób uprawiania filozofii ze specyficznym dla prawosławia stosunkiem do Boga i człowieka; chcieli wyrazić duchowe podstawy prawosławia w języku zachodniej metafizyki. Natomiast młodzi teologowie emigracyjni twierdzili, że takie połączenie musi być nieudane, a w ostatecznym rezultacie jest niemożliwe. Uważali, że wyrażenie duchowej treści zawartej w prawosławiu wymaga zupełnie innej filozofii, że sposobem klasycznej metafizyki nie sposób tej treści przekazać. Myśliciele ci nie rozpoznać jednak poszukiwań owej innej, adekwatnej filozofii. Postanowili, że nie będą szukać jakiegos alternatywnego sposobu filozofowania, uznali bowiem, że duchową treść prawosławia można przekazać w języku teologii. Teologicznej formie przekazu niezbędne było wówczas nowe i twórcze podejście, gdyż istniejąca w tym czasie teologia prawosławna nie była w pełni zdalna do wyrażenia owych duchowych podstaw, przykuwających uwagę myślicieli emigracyjnych. Wskazywali oni zdecydowanie, że w centrum duchowości prawosławnej znajdu-

je się prawosławna praktyka, praktyka prawosławnego życia religijnego, która zawarta jest przede wszystkim w prawosławnym ascetyzmie, w tradycji hezychastyjnej. Dlatego teologiczne wyrażanie duchowości prawosławnej powinno być teologicznym wyrażeniem duchowości hezychastyjnej. Wskazywali oni, że dotychczasowa teologia prawosławna źle radziła sobie z tym zadaniem. Dostrzegli także, że niezbędne podstawy teologiczne rozwinięte zostały w prawosławiu już dużo wcześniej, w XIV wieku w Bizancjum – przede wszystkim w teologii św. Grzegorza Palamasa. Niestety, późniejsza myśl prawosławna nie rozwinęła tej teologii, a nawet prawie o niej zapomniała. Zadaniem więc dla nowego, współczesnego ujęcia duchowości prawosławnej jest powrót do zasad teologii palamickiej i teologii hezychazmu XIV wieku. I właśnie tego zadania podjęli się rosyjscy teolodzy połowy XX wieku – Florowski, Meyendorff, W. Łoski, Krywoszejn.

Czy może Pan któregoś z nich uznać za poprzednika antropologii synergicznej?

Niewątpliwie! Wprawdzie antropologia synergiczna nie powstała jako nauka teologiczna; aktywnie wykorzystuje ona doświadczenie teologiczne, ale sama jest budowana raczej w języku filozoficznym. Dotycząc wspólnych idei, wspólnych duchowych sytuacji, pozostaje właściwie w pełnej zgodności z teologią emigracyjną, o której powiedziałem. Trochę uproszczając, można powiedzieć, że idee nowej teologii emigracyjnej, teologii energii, którą rozwijał Palamas, antropologia synergiczna przekłada na język filozofii. Tak więc ja nie wysuwam jakichś zasadniczo nowych idei. Zgadzam się z tymi ideami, które były tworzone i rozwijane przede wszystkim przez Florowskiego, a także Łoskiego i Meyendorffa. Natomiast na bazie tych idei rozwijam filozofię, a w szczególności antropologię.

Antropologia synergiczna jest odpowiedzią na antropologiczny kryzys filozofii zachodniej. W XX wieku na Zachodzie pojawiły się jednak próby przezwyciężenia tego kryzysu, czego przykładem mogą być personalizm, fenomenologia czy filozofia dialogu. W jakiej relacji znajdują się te nurty filozofii europejskiej do rozwijanej przez Pana antropologii synergicznej?

Żaden z tych nurtów nie wywarł bezpośredniego wpływu na antropologię synergiczną. Jednak można uznać, że podążają one w tym samym kierunku co antropologia synergiczna. Antropologia synergiczna także podejmuje bardzo ważną kwestię relacji (wspólnoty) i na tym gruncie spotyka się z filozofią dialogu. Ja w swoich książkach wykorzystuję niektóre pojęcia Michaiła Bachtina, w szczególności pojęcie uczestnictwa i współuczestnictwa w myśleniu. Jeszcze większy jest związek i współzależność z fenomenologią. W stosunku do fenomenologii antropologia synergiczna nie rozwija jakiegoś nowego punktu widzenia, raczej

przyłącza się do tego, co głoszą w punkcie wyjścia fenomenologowie. Fenomenologię Husserla można rozumieć nie tylko jako nowy, oryginalny i szczególny kierunek filozoficzny. Można ją postrzegać jako wspólną metodologiczną podstawę dla całego kompleksu innych dyscyplin, innych dyskursów. Ja w filozofii religijnej wykorzystuję te metodologiczne możliwości fenomenologii. Staram się jak najkonkretniej ukazywać, że fenomenologiczny aparat pojęciowy może być owocnie wykorzystany w deskrypcji praktyki duchowej, a w szczególności prawosławnej praktyki duchowej hezychazmu. Takie zastosowanie fenomenologii okazuje się twórczo korzystne także dla samej fenomenologii, ponieważ ujawnia, że zwykła fenomenologia w klasycznym Husserlowskim ujęciu nie jest w stanie opisać niektórych zjawisk doświadczenia religijnego. Podkreślał to zresztą od samego początku Husserl, dlatego jako bardzo ostrożny i sumienny filozof ostrzegał przed nieostrożnym przenoszeniem fenomenologii na obszar mistyki. W zupełności zgadzam się z Husserlem co do tego, ale podążam dalej, mówiąc, że narzędzia fenomenologii można w określony sposób uogólnić, rozwinąć na fenomenologicznym fundamencie pojęcia bardziej uniwersalne, bardziej „operatywne”, które będą w stanie ogarnąć również doświadczenie mistyczne. Takiego typu uogólnienia fenomenologii Husserlowskiej starałem się dokonać w książce *Ku fenomenologii ascezy*, która jest systematycznym opisaniem praktyki duchowej hezychazmu, można powiedzieć, że jest systematyzacją praktyki hezychastycznej w języku filozofii współczesnej, przede wszystkim w języku właśnie fenomenologii. Jednocześnie, co z czasem dostrzegłem, gdy podejmujemy się poważnych filozoficznych zadań wobec praktyki duchowej, bardzo ważną okazuje się hermeneutyka. Jest to w pełni zrozumiałe, ponieważ należy umieć objaśniać, interpretować to specyficzne doświadczenie człowieka, które pojawia się w praktykach duchowych; stają tu przed nami niezwykle interesujące zadania hermeneutyczne. Starałem się je zaprezentować we wspomnianej książce już dziesięć lat temu, choć zasygnalizowałem wtedy jedynie wstępnie, jakie zadania należy wykonać. Uważam, że obszar hermeneutyki doświadczenia duchowego wypełniony jest nadzwyczaj szerokim zbiorem interesujących i twórczych zagadnień i zadań dla współczesnej myśli. Hermeneutyka jest żywym nurtem filozofii współczesnej, dlatego uważam, że hermeneutyka praktyk duchowych jest i perspektywiczną, i efektywną sferą badań dla filozofów współczesnych.

Powiedział Pan, że w młodości mocno wpłynęła na Pana filozofia Heideggera. Czy może Pan powiedzieć, co z nauki Heideggera przejmują antropologia synergiczna?

Tak, oczywiście, był to wpływ bardzo duży. Ale też w ostatecznym rezultacie okazało się, że z idei i pojęć Heideggera prawie nic nie weszło w skład antropologii synergicznej. Na początkowych etapach jej rozwoju Heidegger niewątpliwie wywierał wpływ istotny, jednak im dalej postępowała praca nad antro-

logią synergiczną, tym więcej pojawiało się różnic z Heideggerem. Z kolei Husserl, nauczyciel Heideggera, okazywał się coraz bardziej pomocny jako źródło pojęć i wskazówek metodologicznych. U Heideggera pojawiał się zbyt duży wpływ idei i ideologii, który prowadził w zupełnie innym kierunku. Myślę jednak, że pewien znaczący wpływ Heideggera pozostał, a jest nim Heideggerowskie traktowanie bycia jako obecności. Takie pojmowanie bycia posiada, jak mi się wydaje, bardzo dużą siłę uogólniającą i wartość. Rozumienie bycia jako obecności uważam za wspólną cechę myśli religijnej jako takiej oraz nie tylko religijnie inspirowanej myśli antropologicznej. Tak więc ontologiczny aspekt antropologii synergicznej obejmuje rozumienie autentycznego bycia człowieka jako obecności. Heideggerowskie pojęcie *Dasein* wydaje się mieć swoje odzwierciedlenie w antropologii synergicznej. Z kolei jeśli chodzi o konkretne treści analizy egzystencjalnej Heideggera, to z czasem dostrzegłem, że w stosunku do klasycznej praktyki duchownej analiza egzystencjalna znajduje się w stosunku inwersji, odwraca ona pojęcia praktyki duchowej. Napisałem na ten temat specjalną pracę, w której ukazywałem, że analiza, która jest przedstawiona w Heideggerowskim *Byciu i czasie*, budowana jest jako praktyka duchowa. Heidegger nakreśla także pewien stopniowy proces podobny do drabiny duchowego wstępowania w praktyce duchownej, w szczególności właśnie w hezychazmie. Jednak – jak wiadomo – w chrześcijaństwie, w hezychazmie, wstępowanie ukierunkowane jest na określony koniec, *telos*, którym jest boskie Bycie, przebóstwienie, *theosis*. Natomiast w wypadku Heideggera te stopnie ukierunkowane są na całkowicie przeciwny *telos*, który polega na określonym stosunku do śmierci. Rolę *telosu* w analizie egzystencjalnej, nawet jeżeli ukażemy ją jako praktykę duchową, odgrywa śmierć i niebyt (nicość). Właśnie to jest dokładną inwersją, w której drabina wstępowania, w porównaniu z chrześcijańską, zostaje odwrócona.

Proszę powiedzieć, dlaczego myśli Pan, że antropologia synergiczna jest dobrą odpowiedzią na kryzys antropologiczny filozofii zachodniej? Co najbardziej ciekawego i inspirującego może dać antropologia synergiczna współczesnej filozofii?

Odpowiedź może być bardzo konkretna i krótka. Kryzys antropologiczny ma dwa oblicza: praktyczne i teoretyczne. W praktyce, co nie jest tematem naszej rozmowy, bo rozmawiamy przecież o filozofii, wraz z człowiekiem rozwijają się i w jego życiu dokonują różne negatywne zjawiska. Człowiek kultywuje bardzo groźne praktyki: odcina się od zasad etycznych, doświadcza bardzo gwałtownych zmian, o kierunku których sam nie wie nic, okazuje się także podmiotem procesów, których praw sam nie rozumie i nie ma na nie żadnego wpływu. To praktyczna strona kryzysu antropologicznego.

Niezależnie od powyższego kryzys dokonuje się także w sferze teoretycznej. Polega on na tym, że dla współczesnego doświadczenia antropologicznego oka-

zuja się niepotrzebne wszystkie zasadnicze pojęcia i koncepcje, za pomocą których człowieka opisywała antropologia klasyczna – pojęcie kartezjańskiego *Podmiotu*, pojecie substancji i w końcu nawet pojęcie istoty. W XX wieku bardzo wybitny filozof, Max Scheler, określił antropologię filozoficzną jako badanie istoty człowieka. Jednak kryzys antropologiczny polega akurat na tym, że nawet pojęcie istoty człowieka okazuje się nieadekwatne do realności antropologicznej, z którą dziś mamy do czynienia. Dlatego mimo że Scheler to już filozofia dwudziestowieczna i że uznawany jest za jednego z głównych przedstawicieli antropologii XX wieku, to nawet podstawę jego antropologii postrzegamy dziś jako po prostu nieprzydatną. I właśnie na tym polega cały kryzys.

Z kolei antropologia synergiczna właśnie dlatego jest warta zainteresowania, że nie wykorzystuje elementów ze starego fundamentu. W miejsce klasycznego fundamentu metafizycznego wykorzystuje źródłowe dane tradycji doświadczeń duchowych. Wskazuje, że w tradycjach duchowych obecne było, oczywiście nie w formie filozoficznej czy systematycznej, inne, alternatywne, a w dodatku bogato opisane podejście do człowieka. Oferuje alternatywny pogląd, w którym człowiek nie jest charakteryzowany jako *Podmiot*, nie jest charakteryzowany jako substancja i nawet nie mówi się o człowieku jako o istocie. Ta alternatywa jest konkretna i była przez tradycje duchowe od dawna wykorzystywana. Człowiek opisywany jest tutaj jako jedność, wspólnota swych przejawów. Stawiany był tu przed nim określony duchowy cel, który człowiek winien realizować. W praktyce duchowej człowiek zobowiązany był dążyć do zjednoczenia z Bogiem i tylko to było ważne. Żadne abstrakcyjne, metafizyczne charakterystyki człowieka nie były tu potrzebne. Należało tak opisać człowieka, by określić jego sposób działania, sposób przemieszczania się ku *telosowi*, praktykę tego procesu. Okazało się w związku z tym, że istnieje całkiem dobrze usystematyzowany język tego procesu, i jest to język energii człowieka. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o chrześcijańskie praktyki duchowe, choć ekwiwalentny język został rozwinięty także w innych religiach. Także w buddyzmie człowiek nie był charakteryzowany jakimiś metafizycznymi abstrakcjami, ale swoimi przejawami, swoimi energiami. Tyle że nie występował tam termin energia; zastępowały go inne określenia, które nie były pojęciami w sensie filozofii europejskiej i które nie najlepiej odpowiadają europejskiemu stylowi myślenia. Tym niemniej niosą podobną treść co mój projekt filozoficzny, ponieważ służyły jako alternatywna niemetafizyczna antropologia. Przede wszystkim należy powiedzieć o języku dharm². Podobnie jak w chrześcijańskiej praktyce duchowej człowiek rozpatrywany był jako wspólnota różnych energii, tak w buddyzmie jest on rozpatrywany jako wspólnota DHARM. Jest to ów alternatywny język, który – co podkreśla antropologia synergiczna

² Chorużyj uważa praktykę buddyjską za dalekowschodni odpowiednik hezychazmu europejskiego, którego sposób opisywania doświadczenia mistycznego jest podobny do metody hezychastycznej (Ł.L.).

– może być wykorzystany w celu przekształcenia praktyki duchowej w systematyczną teorię antropologiczną. Energie można rozróżniać; już w samej praktyce duchowej pojawiają się bardzo różne energie. Mówi się więc o energiach umysłu, które nazywa się myślami, zamysłami. Asceza rozwinęła szczegółowo konstruktywną naukę o zamysłach z bardzo subtelnymi pojęciami. Już samo to może wniesić wiele inspiracji do nowej antropologii. Asceza dotyczy także energii cielesnych, z czego także można wyprowadzić bardzo interesujące konstrukcje teoretyczne. Sprawa ludzkiej cielesności jest w ogóle bardzo interesująca dla współczesnej filozofii. I oto w odniesieniu nawet do tej tematyki już dawno powstały w tradycjach duchowych ogromnie interesujące prace, dotyczące cielesności człowieka i tego, jak z nią może postępować, czego człowiek może dokonywać z własną cielesnością. Trzeci obszar dotyczy sfery psychologicznej, o której w żaden sposób nie można zapominać i w której język energii także okazał się bardzo przydatny. W ten sposób pojawia się podstawa nowego języka antropologicznego, który wykorzystuję w antropologii synergicznej i który okazuje się wspólny wielu tradycjom religijnym. Inną oczywiście jest sprawą, że wschodnie religie wykorzystują radykalny i bardzo specyficzny język, i dlatego choć możemy tu dostrzec wspólne podejście do problematyki, to jednak praktycznie nie bardzo możemy zapożyczać od nich ich zupełnie swoistych pojęć i idei. Natomiast możemy wystarczająco skutecznie i owocnie zbudować wspólny fundament, który pozwoli wschodnie praktyki duchowe ujmować i opisywać. W opracowywanym obecnie przeze mnie projekcie wykorzystuję między innymi badania nad buddyzmem zen. Na bazie antropologii synergicznej staram się przeanalizować i zrozumieć buddyzm zen.

Jak się ma Pana koncepcja do nurtu neopatrystycznego w religijnej myśli rosyjskiej?

Sporo już o tym powiedziałem. Widzę historyczną drogę myśli rosyjskiej w taki sposób, że najpierw była filozofia Srebrnego Wieku, a następnie właśnie etap neopatrystyczny, który był odejściem od języka filozoficznego z powodu jego nieadekwatności wobec duchowości wschodniochrześcijańskiej. Etap neopatrystyczny jest adekwatnym, współczesnym wyrażeniem duchowych podstaw prawosławia w języku teologii. Następnym etapem, który ja staram się reprezentować, jest ponowny powrót do filozofii. Na fundamencie, który został położony przez myślicieli etapu neopatrystycznego, staram się budować antropologię synergiczną, jednak korzystam na nowo z języka filozofii, a nawet można powiedzieć, że staram się rozwijać nowy język współczesnej filozofii.

Czy dziś rozwijane są pozostałe kierunki filozofii rosyjskiej, które swoją genezę mają w Srebrnym Wieku? I czy można mówić w ich kontekście o jakichś osiągnięciach?

Z tego obrazu procesu filozoficznego, który zarysowałem, widać chyba wyraźnie, że uważam bezpośrednią filozoficzną kontynuację Srebrnego Wieku za nieowocną. Jednak widoczne jest to tylko wtedy, gdy spojrzymy globalnie na cały ten proces i jeżeli będziemy mieli na myśli rozwijanie zasadniczych idei i próby wyjaśnienia podstaw duchowości prawosławnej, ponieważ filozofia Srebrnego Wieku w rzeczywistości była głównie temu poświęcona. Jednak nie w całości. Filozofią Srebrnego Wieku były również takie poglądy filozoficzne, które stawiały przed sobą inne zadania. I do nich nie odnosi się mój negatywny pogląd. Za przykład może posłużyć twórczość Gustawa G. Szpeta, którym dziś bardzo interesują się na Zachodzie. Szpet nie mieścił się w głównym nurcie filozofii religijnej, renesansu filozoficzno-religijnego. Kontynuował on i rozwijał myśl Husserla oraz filozofię hermeneutyczną, która do dziś się nie zestarzała, zaś jego dzieła czytane są ciągle i na Zachodzie, i w Rosji. Myślę, że może on współcześnie znaleźć kontynuatorów, którzy będą rozwijać jego idee. Z dużym uznaniem odnoszę się także wobec myśli ks. Pawła Floreńskiego, choć główne jego idee należą do platonizmu, który był obiektem zdecydowanej krytyki ze strony nurtu neopatrystycznego. Tym, co odrzucała neopatrystyka, była właśnie tendencja platońska, formacja idealizmu chrześcijańskiego. Gdy zaczęto zajmować się prawosławną filozofią XIV wieku, przede wszystkim uświadomiono sobie, że ma ona charakter antyplatoński, jak i antyneoplatoński. W tym ostatnim punkcie pozostaje jeszcze sporo miejsca dla wnikliwej pracy historycznofilozoficznej, która rzeczywiście ukazałaby, że w myśli prawosławnej, w teologii energii, opisującej praktykę prawosławia, obecny jest nie tylko motyw antyplatoński, ale również antyneoplatoński. To nie zostało jeszcze w pełni i przekonująco wykazane, choć jest to bardzo ważne zadanie, jedno z najważniejszych, jakie stoi przed filozofią rosyjską. Wprawdzie na poziomie ogólnym nie ma już co do tego żadnej wątpliwości, ale właśnie na poziomie szczegółowych badań historycznofilozoficznych i historycznoteologicznych nie zostało to jeszcze dokonane. Nie posiadamy ciągle żadnego dzieła, które by bezpośrednio pokazywało, że filozofia prawosławia to antyplatonizm, ale i antyneoplatonizm. Pozostaje tu jeszcze dużo pracy, choć – jak mówiłem – na poziomie generalnym jest to już oczywiste.

Proszę wyrazić swój pogląd na rosyjską filozofię, poczynwszy od XIX wieku do dziś. Czy wyczerpała ona postawione przed sobą problemy?

Jest to zbyt rozległe pytanie i zakłada, że rozwój filozofii rosyjskiej był bardzo uporządkowany i teleologiczny, że był jednolitym i niemal sterowanym procesem, tymczasem rzeczywisty rozwój w historii zachodzi dużo swobodniej i bardziej przypadkowo. Aczkolwiek można rzeczywiście mówić o filozofii Srebrnego Wieku czy

raczej o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym jako o pewnej ideowej całości i w stosunku do tej całości można mówić o pewnych celach i zadaniach. Ja uważam, że to raczej nurt neopatrystyczny, który pojawił się jako krytyka i negacja renesansu religijno-filozoficznego, był w szerokiej historycznej perspektywie spełnieniem tych zadań. Uważam także, że w dużym stopniu to „duchowe przedsięwzięcie”, jakim była filozofia Srebrnego Wieku, okazało się czymś pomyślnym i owocnym jedynie pod tym warunkiem, jeśli uwzględni się jego neopatrystyczną kontynuację. Tak więc sukces Srebrnego Wieku dokonał się w sposób niejako paradoksalny, poprzez odrzucenie jego własnych podstaw; dokonał się wówczas, gdy myśliciele nurtu neopatrystycznego zanegowali te podstawy, i właśnie poprzez to zdołali oraz potrafili osiągnąć i zrealizować cele Srebrnego Wieku.

Czy uważa Pan, że tacy filozofowie jak Sołowjow, Bierdiajew czy Karsawin swoją rolę odegrali jedynie we współczesnej sobie epoce? Czy to, że nie należą do nurtu neopatrystycznego, czyni ich dziś nieaktualnymi?

Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wydał wielkie postacie. Byli to myśliciele wielkiego formatu i twórczość każdego z nich nie jest jedynie jakimś punktem czy jedną z idei, ale w każdym przypadku jest to obszerny kompleks idei. U każdego z tych autorów – u Bierdiajewa, Szestowa, Franka czy u Sołowjowa – można odnaleźć takie dzieła i takie idee, które do dziś mogą być rozpatrywane nie jako martwa skamielina historii, ale jako coś w pełni aktualnego. Dużo zajmowałem się twórczością Lwa P. Karsawina. Karsawin jest klasycznym przedstawicielem renesansu religijno-filozoficznego, jest autorem jednego z systemów metafizyki wszechjedności. W bardzo charakterystyczny sposób realizuje on ten typ filozofii, który określam mianem przestarzałego. Jest to sposób, który nie odpowiada dążeniu do wyrażenia podstaw duchowości prawosławnej. Jednak mimo to w filozofii Karsawina można odnaleźć wiele ważnych idei, które znajdują swoich kontynuatorów. Na przykład rozwijał Karsawin interesującą filozofię historii, filozofię czasu i z pewnością warto są one kontynuacji.

A czy powraca Pan w tematyce antropologicznej w sposób regularny do któregoś z filozofów Srebrnego Wieku?

Antropologia synergiczna praktycznie nie opiera się w sposób systemowy na żadnym z filozofów rosyjskiego renesansu. Jest zbyt w tym kontekście specyficzna, opiera się na nowych fundamentach, na nowych ideach, rozwija swój własny pogląd na człowieka jako na wspólnotę energii. Jest to zbyt dalekie od tego języka filozoficznego, który wykorzystywał Srebrny Wiek. Dlatego też w moich pracach praktycznie nie odwołuję się do filozofów rosyjskich. Już prędzej do Kierkegaarda, u którego znajdujemy przecież radykalnie wyrażoną ideę protestu antropol-

gicznego, głoszącą, że klasyczna metafizyka w roli antropologii jest nieprzydatna. Podobny krytycyzm prezentuje antropologia synergiczna i dlatego Kierkegaard jest szczególnie ważnym jej poprzednikiem. Filozofa, który byłby bezpośrednio bliski antropologii synergicznej, właściwie w rosyjskiej filozofii nie ma.

Co Pan sądzi o sofiologii Siergieja Bułgakowa? Czy są dziś w Rosji filozofowie, którzy zajmują się sofiologią i czy wywiera ona wpływ na współczesną filozofię rosyjską?

Sofiologia interesuje wielu filozofów i jest to nieuniknione. Sprawa ta łączy się z tym, że wraz z upadkiem ZSRR pojawiła się wreszcie możliwość swobodnego zapoznawania się z wszystkim, co dokonane zostało w filozofii rosyjskiej wcześniej. Było czymś nieuniknionym, że największym zainteresowaniem cieszyły się te kierunki, które pojawiły się najpóźniej, o których najmniej było wiadomo w radzieckiej Rosji. Takim zainteresowaniem cieszyły się w szczególności dwa kierunki. Pierwszy to sofiologia, drugi zaś to filozofia imienia, czyli *imiestawije*. Cieszyły się one zainteresowaniem jako coś właśnie nowego, nieznanego, współczesnego i dlatego też wiązano z nimi nadzieje. Uznawano je za najnowsze osiągnięcia wolnej rosyjskiej myśli religijnej i z tego też powodu sądzono, że z kierunkami tymi wiązać się poważne perspektywy intelektualne i kulturowe. Ale zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku nadzieje te nie zostały spełnione. Spróbujmy powiedzieć kilka słów o sofiologii, natomiast *imiestawije* zostawmy na boku, tym bardziej że sytuacja jest z nim podobna. Sofiologia nie jest w rzeczywistości niczym nowym, ale wręcz archaicznym kierunkiem filozofii. Koncepcja ta nie została przy tym dobrze rozwinięta na płaszczyźnie filozoficznej; jest zbyt zależna od pojęć teologicznych, a nawet nie pojęć, ale mitów. Samo pojęcie Sofii jest bardzo słabo opracowane na gruncie filozoficznym i dlatego do dziś pozostaje w swej istocie terminem teologicznym, a nie filozoficznym. Próby rozwijania sofiologii jako teorii filozoficznej podejmowano, poczynając od ojca sofiologii, W. Sołowjowa. Ciągle jednak, jako koncepcja kontrowersyjna, poddawana była krytyce i nie mogła osiągnąć ugruntowania. Okazywało się, że jeżeli filozofowie chcą kontynuować koncepcję sofiologiczną, to muszą wymyślać ciągle coś nowego – i to od podstaw. Przyznam, że nie dostrzegam w teoriach sofiologicznych żadnych inspirujących i aktualnych idei filozoficznych. Zgodnie ze swymi ontologicznymi podstawami sofiologia może być tylko filozofią platońską; może więc być rosyjskim platonizmem – i bez tego w żaden sposób nie może istnieć. Nurt ten jest dziś już raczej przebrzmiały i wyeksploatowany. Myślę zresztą, że ta przestarzałość sofiologii kategorycznie jest wyrażona w myśli prawosławnej niż w myśli katolickiej. Prawosławie, dzięki myślicielom nurtu neopatrystycznego, bardzo dokładnie wyraziło swój antyplatoński charakter, swoje nastawienie antyistotowe, nieesencjalne. Natomiast w myśli katolickiej sytuacja jest inna, jako że nigdy ona nie odżegnywała się od esencjalizmu, ciągle pozostaje esencjalna, czego najlepszym wyrazem jest tomizm, który

nie istnieje bez pojęcia istoty. Dlatego to w języku tomistycznym, w jego ramach, sofiologia może być dziś łatwiej i życzliwiej przyjęta. O ile się orientuję, ponieważ nie jestem zbyt dokładnie obeznany ze współczesnym nurtem sofiologicznym, to w środowiskach katolickich w ostatnich czasach pojawia się żywe zainteresowanie sofiologią, pojawiają się także prace na ten temat. Myślę, że w ramach katolickiego myślenia pozostaje więcej miejsca dla sofiologii niż w ramach prawosławia. Ujmę to tak: „romans” katolicyzmu z sofiologią może jeszcze trwać, zaś dla prawosławia jest on już zakończony.

Dziś w Polsce pojawiają się tłumaczenia rosyjskich filozofów, takich jak Sołowjow, Fiodorow czy Frank. Czy może Pan wyrazić swój stosunek do tych myślicieli i ich wpływu na rosyjską myśl?

Są to trzy absolutnie różne osoby, które jednoczy jedynie to, że z jakiegoś powodu – jak Pan mówi – w Polsce wydają właśnie ich, a nie wydają innych. Więcej żadnego między nimi podobieństwa nie dostrzegam. Cóż mogę powiedzieć o Sołowjowie? Jest on podstawą rosyjskiej historii filozofii, założycielem rosyjskiej tradycji filozoficznej. To tak, jakby mnie zapytano o zdanie o Platonie. Cóż tu mówić, przecież to sam fundament tradycji filozoficznej.

Z kolei Fiodorow jest postacią zupełnie inną, raczej drugoplanową, prawie marginalną, której myśl ma charakter parafilozoficzny, paranaukowy. W jakim znaczeniu jest to myśl parafilozoficzna? W takim, że pojawia się u Fiodorowa specyficzny dyskurs, który nie jest dyskursem filozoficznym. Podobnie jak u wielu innych liderów i postaci literatury parafilozoficznej i paranaukowej, nie są tu rozwijane żadne myśli filozoficzne. W tekstach Fiodorowa zawarta jest swoista energia, jakaś przyciągająca siła, ale jest to właściwość charakterystyczna nie dla filozofii, ale dla zjawisk z zupełnie innych sfer – ze sfery ruchów okultystycznych, charyzmatycznych sekt itp. Historia nurtu Fiodorowskiego to coś z pogranicza między sferą filozoficzną a sferą życia charyzmatycznych grup lub sekt, zgromadzonych wokół pewnej okultystycznej czy podobnej nauki.

Srebrny Wiek nosi także nazwę renesansu religijno-filozoficznego. Jaki wpływ wywarła myśl tego okresu na rozwój teologii oraz w jakim stanie znajduje się dziś teologia w Rosji?

Jest to bardzo ważny problem, jak wyglądały relacje między filozofią a teologią w Rosji. Zmiany, które nastąpiły, były bardzo duże; ewolucja, jaka miała miejsce w tej sferze, była bardzo dogłębną. Jest to związane ze specyfiką myśli prawosławnej jako takiej. Jak wiadomo, samodzielna tradycja filozoficzna w Rosji zaczęła rozwijać się bardzo późno. Było to związane przede wszystkim z tym, że w prawosławiu w jego klasycznym okresie, w Bizancjum, myśl teoretyczna rozwijała się właś-

nie w formie teologii, natomiast formy filozofii rozwijały się w kulturze zachodniej, co sprawiało, że prawosławie z podejrzeniem spoglądało na filozofię. Dlatego panującym dyskursem był dyskurs teologiczny. Jakie było położenie i jakie prawa miała filozofia w prawosławiu – to pytanie zawsze było problemem i przejrzyściej na nie odpowiedzi nie dano, bo dać raczej nie sposób. Z twardego, dogmatycznego punktu widzenia najłatwiej było odpowiedzieć, że wszystkie prawdy wiary w prawosławiu wyrażane są w formie dogmatyczno-teologicznej. Natomiast myśl filozoficzna ma charakter świecki i w sferę religii w ogóle nie powinna wchodzić. Taki stosunek do filozofii w Rosji był bardzo rozpowszechniony i dlatego jeszcze nawet w pierwszej połowie XIX wieku były okresy, kiedy filozofia była zakazana, a fakultety filozoficzne zamykane. Jeden z rosyjskich ministrów oświaty wypowiedział historyczny aforyzm, w którym stwierdził, że „korzyść z filozofii jest wątpliwa, natomiast szkoda oczywista”. W takich ponurych formach odzwierciedlał się wyjściowy, niejasny status filozofii w świecie rozumu prawosławnego. Potem powoli zaczęło się to zmieniać, pojawiły się nawet dialogiczne relacje między obydwoma sferami. Najważniejszą rolę odegrał tu W. Sołowjow, który bardzo ożywił te relacje. I te dialogiczne relacje coraz bardziej się rozwijały. Rosyjska teologia w ostatnich dziesięcioleciach przed rewolucją stała się wielostronną i intensywną sferą twórczości. Pojawiali się wybitni specjaliści z zakresu choćby patrologii, pojawiały się również problemowe koncepcje i konstrukcje teologiczne. Nie pojawiały się one przy tym w ramach myśli czysto cerkiewnej, przede wszystkim dlatego, że najważniejsze zasoby tej ostatniej nie weszły jeszcze w aktywny horyzont zainteresowań myśli teologicznej. Mam oczywiście tu na względzie przede wszystkim myśl późnobizantyjską, palamizm. Jak wiemy, najważniejszy tekst prawosławnej teologii, *Triady w obronie hezychastów*, autorstwa św. Grzegorza Palamasa, pozostawał przez całe stulecia jedynie w rękopisach, nie miał ani jednego wydania drukowanego. Dopiero w roku 1959 J. Meyendorff jako pierwszy doprowadził do wydania tego dzieła w formie książkowej. Bliższe zaznajomienie się z najważniejszymi tekstami duchowości prawosławnej właściwie nie miało miejsca aż do uformowania się nurtu neopatrystycznego. I to niezależnie od tego, że teologia już wcześniej przeżywała żywą i twórczą więź dialogu z filozofią. W nurcie neopatrystycznym dokonana się reunifikacja myśli religijnej. Dziś można powiedzieć, że rażącego napięcia między sferami filozofii i teologii już nie ma. Oczywiście, zarówno aktywni filozofowie, jak i teologowie rozumieją różnicę dyskursów, różnicę w sferze przedmiotowej oraz różnice metodologiczne swych dyscyplin. Natomiast nie jest to już relacja wzajemnego niezrozumienia, a tym bardziej wrogości. Dziś te relacje mają charakter wyraźnie konstruktywny.

Czy są dziś w Rosji aktywnie wybitni teologowie?

Teologię, po całkowitym jej zlikwidowaniu w Związku Radzieckim, odradzać jest bardzo trudno, a zarazem jest to niezwykle ważna praca. Cerkiew wiele czyni

w tej sprawie; pojawiło się już nieduże, ale aktywnie działające grono teologów w dziedzinie patrologii. Jak wiadomo, jest to dziedzina bardzo trudna, wymagane są najwyższe standardy przygotowania naukowego, znajomości wielu języków oraz obszernych zakresów literatury źródłowej. Akurat tę barierę Cerkiew była w stanie pokonać i dziś mamy w Rosji dobrze wykwalifikowanych, młodych patrologów, którzy intensywnie pracują, dokonując opracowań źródłowych tekstów. Nie jest to może jeszcze szeroka i zorganizowana kadra; jest to raczej kilku ludzi, tym niemniej oni są i wiele dokonują. Co do nowych koncepcji teologicznych, to takie u nas na razie się nie pojawiają.

Jakie by Pan wskazał różnice między dyskursem teologicznym i filozoficznym?

Pytanie to liczy sobie już dwa tysiące lat; tak się złożyło, że i ja dosyć poważnie się nim zajmowałem. Trudno dziś na nie odpowiedzieć, gdyż problem jest bardzo złożony i w dwóch słowach opisać się go nie da. Po pierwsze, filozofia przeżywa obecnie kryzys, poszukuje nowego sposobu filozofowania i choćby dlatego również relacje filozofii i teologii powinny otrzymać nowy kształt. Chociażby dlatego pytanie nie jest proste. Należałoby prześledzić poprzednie etapy rozwoju, i zobaczyć jak to się stało, że relacje są dziś takie, a nie inne. Tym problemem zajmował się Heidegger; stworzył on koncepcję, która w ogólnym zarysie przypomina teorię Hegla, w tym sensie, że filozofii przyznawany jest priorytet wobec teologii. Heidegger postrzegał dyskurs filozoficzny jako najwyższy i ostateczny sposób mówienia o rzeczach ostatecznych. Ontologiczny dyskurs realizował on w formie filozoficznej – i w niej widział najpełniejsze wyrażenie problematyki początków i zasad bytu. Natomiast dyskurs teologii traktował jak dyskurs właściwie naukowy, zaś sama nauka miała w oczach Heideggera status niższej formy wiedzy. Taki jest pogląd Heideggerowski, na rzecz którego można wskazać istotne racje. Filozof na tyle stanowczo i przekonująco formułował swój pogląd, że bardzo trudno mu się przeciwstawić, szczególnie w zakresie myśli protestanckiej, w której teologia była postrzegana właśnie jako nauka, co znaczy, że na podstawach dogmatycznych budowany jest pewien naukowy dyskurs. Heidegger wskazuje natomiast, że rozmowa o początkach i zasadach nie może być prowadzona jako dyskurs naukowy. Jeśli teologia ma być nauką, to stoi ona niżej niż filozofia i nie może adekwatnie mówić o początkach. Rzecz jednak w tym, że w prawosławiu sytuacja jest inna, ponieważ inne jest też pojmowanie teologii. Teologia w ujęciu prawosławnym nie jest przede wszystkim dyskursem naukowym, jest czymś innym. Dlatego i sam problem powinien być inaczej postawiony. W prawosławiu teologia jest dyskursem opartym na doświadczeniu duchowym. Już z tego powodu oczywiste jest, że problem relacji filozofia–teologia musi być postawiony zupełnie inaczej, ponieważ nie jest już to relacja między filozofią i nauką, ale relacja filozofii i pewnego konkretnego rodzaju doświadczenia oraz konkretnych sposobów wyrażania tego doświadczenia.

Przygotowuje się Pan do wydania książki o antropologii synergicznej po angielsku. Czy na zachodzie Europy i w USA znana jest Pana myśl? Czy poza granicami Rosji ma Pan współpracowników?

Antropologia synergiczna staje się coraz bardziej znana i słyszalny jest już odzew na tę myśl. Ale, niestety, projekt, o którym Pan wspomniał, nie istnieje. Powiedział Pan, że przygotowywane jest wydanie książki o antropologii synergicznej po angielsku. Jest wprawdzie kilka innych projektów, ale takiego nie ma. Opublikowałem natomiast sporo oddzielnych tekstów po angielsku – zebrało się ich już prawie trzydzieści – które są wydane w różnych miejscach Europy i Ameryki. Myślę, że z czasem powinna się pojawić także osobna książka, ale obecnie nie mam możliwości się tym zająć. Przygotowywanych jest dużo innych projektów, z których jeden ma opisać rozwój i stan antropologii synergicznej w chwili obecnej. W projekcie tym bierze udział kilkunastu autorów, nie tylko z Moskwy i nie tylko z Rosji. Poza tym istnieje pewien aktywnie działający filozof europejski, który zajmuje się antropologią synergiczną, jest nim Krystyna Stockl. Pochodzi z Austrii, obecnie pracuje na Uniwersytecie w Innsbrucku, a wcześniej pracowała w Europejskim Uniwersytecie we Florencji. Obroniła tam pracę dyplomową poświęconą antropologii synergicznej. Jakiś czas temu zorganizowane zostało pierwsze międzynarodowe sympozjum poświęcone antropologii synergicznej. Przeanalizowano tam sfery, w których antropologia synergiczna jest ciekawą i inspirującą propozycją dla współczesnej myśli europejskiej. Dokonano też analitycznego przeglądu takich pojęć jak podmiot, człowiek, wspólnota – jako zagadnień ważnych nie tylko dla myśli filozoficznej, ale i politycznej na Zachodzie. Moi europejscy koledzy przekonują mnie, że antropologia synergiczna jest propozycją świeżą, interesującą i inspirującą. Dla przykładu, w pracach Krystyny Stockl znajdujemy zestawienie i „przejsię” między antropologią synergiczną a współczesną europejską myślą polityczną – i dotyczy to najnowszych koncepcji wolności w myśli zachodniej, jak choćby McIntyre’a, Rawlsa, a także poszukiwań I. Berlina, w szczególności jego koncepcji wolności pozytywnej i negatywnej. W tej dziedzinie antropologia synergiczna już wnosi chyba interesujący wkład do filozofii światowej. Myślę jednak, że nie jest to jedyny grunt, na którym antropologia synergiczna spotyka się ze współczesną myślą filozoficzną Zachodu. Ważna wydaje mi się choćby sfera możliwego współdziałania z filozofią francuską, a przede wszystkim z pracami Foucaulta i z jego koncepcją technik rozwijania siebie. Praktyki samorozwoju człowieka to kwestia kluczowa zarówno dla antropologii synergicznej, jak i dla późnej teorii Foucaulta. Ze zbioru tych praktyk i antropologia synergiczna, i Foucault wyróżnia i akcentuje te praktyki, w których człowiek istotnie siebie przekształca, praktyki autotransformacji człowieka. Terminologia Foucaulta jest jak najbardziej wykorzystywana w antropologii synergicznej. Oczywiście, wychodzimy z zupełnie różnych zasad; różnice i przeciwieństwa między naszymi

metodami są nie mniej głębokie niż podobieństwa, ale nie mam wątpliwości co do możliwości interesującego filozoficznego współdziałania. Właściwie już się ono rozpoczęło: całkiem niedawno odbyła się konferencja, której temat brzmiał: „Antropologia synergiczna i antropologia M. Foucaulta”.

Jakie ma Pan plany na przyszłość?

Planów mam bardzo dużo, ponieważ antropologia synergiczna jest dziedziną intensywnie się rozwijającą. Z jednej strony powinienem być z tego zadowolony, ale z drugiej okazuje się, że mam coraz mniej możliwości dla prowadzenia spokojnej pracy filozoficznej w celu dalszego rozwijania antropologii synergicznej. Bardzo dużo jest ważnych idei, które do tej pory zostały zaledwie zaznaczone, natomiast coraz więcej sił pochłania rozpowszechnianie antropologii synergicznej. Interesuje się nią coraz więcej ludzi w rosyjskich ośrodkach akademickich, powstają nawet osobne, specjalistyczne grupy badaczy. Muszę im oczywiście pomagać, odwiedzać ich, prowadzić wykłady, uczestniczyć w debatach. Działalność tego rodzaju stale się poszerza i dlatego pozostaje mi coraz mniej czasu i możliwości, by tworzyć nowe teorie i poszerzać materiał badań.

A co sądzi Pan o filozoficznej przyszłości Rosji?

Dzięki Bogu obecnie u nas w Rosji jest korzystna pod tym względem sytuacja – tak jak w normalnym państwie nie ma żadnych zewnętrznych ograniczeń dla poszukiwań i twórczości filozoficznej. Jednak, jak wiemy, filozofia w skali światowej nie znajduje się aktualnie w najlepszej sytuacji. Nie pojawiają się nowe, twórcze, dynamicznie rozwijające się kierunki. Oto odchodzi w przeszłość filozofia francuska ostatnich dziesięcioleci – wspomniany już Foucault, a także J. Deleuze, J. Derrida i inni wybitni myśliciele – nie pojawia się żaden inny, równie twórczy i dynamiczny kierunek, który kreowałby równie wybitnych myślicieli. Podobny swego rodzaju wakat nowej twórczości filozoficznej dotknął także i Rosję, a i inne kultury narodowe. Mamy więc dziś w Rosji raczej deficyt nowych, dynamicznych kierunków filozoficznych oraz wybitnych osobowości, wokół których mogłyby tworzyć się nowe nurty filozoficzne. To oczywiście odbija się na sytuacji filozofii, powodując, że z powodzeniem rozwijają się badania historycznofilozoficzne, natomiast tworzenie nowych idei stanowi słaby punkt kultury filozoficznej w Rosji, aczkolwiek odnosi się to również do filozofii innych kultur.

Bardzo dziękuję za rozmowę.