

S. S. Horužija antropoloģiskais pagrieziens: uz filozofijas, teoloģijas, psiholoģijas un fizikas robežas

Elizabete Taivāne, Dr.teol., LU Teoloģijas fakultātes docente

S. S. Horužijs, matemātikas un fizikas doktors, vadošais Krievijas Zinātņu Akadēmijas Filozofijas institūta līdzstrādnieks, prominentais hesihasma tradīcijas pētnieks, nav vienīgais, kas mūsdienās runā par antropoloģisko pagriezienu. Turklāt cilvēka diskurss nav kļuvis aktuāls tikai tagad. P. S. Gurevičs kādā antoloģijas krājumā ar nosaukumu *Cilvēka fenomens*, kas ir izdots gandrīz pirms 20 gadiem, ir uzsvēris, ka 19.gs. beigās - 20.gs. sākumā filozofijā notika intensīva jaunas ar cilvēku saistītas pētnieciskās paradigmas meklēšana.¹

Gurevičs norāda arī uz 20.gs. beigu antropoloģisko renesansi jeb pagriezienu Rietumu filozofijā, kas pēc viņa domām bija saistīta ar vēl nebijušām cilvēka eksistences problēmām. Kā pirmo pētnieks min racionālisma sabrukumu. Cilvēku vairs neapmierināja prāta argumenti. Viņam parādījās tieksme uz mītu, sapni un intuitīva rakstura vīzijām. Cilvēks pārstāja uzskatīt, ka zinātne ir spējīga sniegt atbildes uz visiem jautājumiem. Gluži pretēji, pasaule sāka šķist neizzināma, bet zinātne zaudēja metafizisko, tikumisko dimensiju un uzticamību. Neraugoties uz ģenētiskās inženierijas tālejošajiem plāniem, cilvēki nebija spējīgi apkarot neauglības epidēmiju Rietumu pasaulē, bet tas lika aizdomāties par genofonda izsīkumu. Dabas katastrofas 20. gs. beigās sāka vēstīt par cilvēka pilnīgu neaizsargātību. Bija apdraudēta ne vien dzīves bioloģiskā, bet arī psiholoģiskā puse. Cilvēks zaudēja savas identitātes formēšanai nepieciešamos orientierus un pievērsās bīstamiem eksperimentiem ar paša apziņu. Tas, savukārt, varēja veicināt mistifikāciju pasaules radīšanu, kas gala rezultātā aizstātu reālo pasauli.² Tā Gurevičs apraksta „mūsdienu apokalipsi”³ deviņdesmito gadu sākumā.

Ir pagājušas gandrīz divas desmitgades, un situācija ir vēl vairāk saasinājusies. S. S. Horužijs norāda, ka tagad visās cilvēces dzīves jomās ir vērojama pastiprināta interese par *antropoloģisko pagriezienu* un pat *apvērsumu*. Viņš norāda, ka ilgu laiku cilvēkam ir bijusi pakārtota loma. Pirmajā vietā allaž ir bijusi pasaules makrodinamika, t.i. ekoloģiskie, ekonomiskie, politiskie makroprocesi. Mazāk svarīgas ir izrādījušās norises, kas skar atsevišķas valstis un tautas. Uz zemāka hierarhijas pakāpiena ir atradušās mazāku grupu problēmas; visniecīgāko nozīmi piešķir cilvēkam. Pastāvēja priekšstats, ka cilvēks nav apveltīts ar patstāvīgu dinamiku. Viņš vienmēr esot pakļauts augstāk minētajiem makrolīmeņa procesiem. Un tieši šis viedoklis pēc Horužija domām piedzīvo krīzi, jo raksturīgākā mūsdienu iezīme ir antropoloģiskas dabas fenomenā, vai tas būtu terorisms, narkomānija vai ģenētiskie un ar dzimumu saistītie eksperimenti, kurus, savukārt, veic neapdomāti, bez sajēgas par iespējamām sekām. Pētnieks secina, ka cilvēks nekontrolējami, strauji un bīstami mainās. Tāpēc antropoloģiskajai dinamikai globālajā sistēmā tiek ierādīta

¹ П. С. Гуревич, «Антропологический ренессанс» // сост. П. С. Гуревич, *Феномен человека. Антология* (Москва: Высшая школа, 1993), с. 3.

² Ibid., сс. 5-7.

³ Ibid., с. 5.

visnozīmīgākā vieta.⁴ Antropoloģisko pagrieziena Horužijs dēvē arī par antropoloģisko revolūciju, uzstājot, ka sociālo, vēsturisko, ekonomisko diskursu primārs ir jāaizvieto ar antropoloģiskā diskursa primāro lomu.⁵

Tātad, šajā jaunajā situācijā ir nepieciešams veltīt pastiprinātu uzmanību cilvēkam. Viņam ir jāklūst par svarīgāko pētniecības objektu. Savukārt, antropoloģija nedrīkst kļūt par pētīšanu pētīšanas dēļ. Tai ir jāpiedāvā gan prognozes, gan stratēģijas, kas līdzētu mums sadzīvot ar sevi un apkārtējo pasauli. Antropoloģijai ir plašs pētniecības lauks, kas nedrīkst aprobežoties ar filozofisku, teoloģisku, socioloģisku, psiholoģisku vai kādu citu šauri ievirzītu skatījumu. Cilvēks ir holistiska būtne, viņš ir veselums, tādēļ ir nobriedusi nepieciešamība izstrādāt tādu cilvēka modeli, kas darbotos starpdisciplinārā līmenī un sniegtu pēc iespējas pilnīgāku problēmas risinājumu. Tieši to mēģina darīt S. S. Horužijs.

Viņš atzīmē, ka kaut arī Rietumu teoloģijā bieži izskan aicinājums uz *antropoloģisko revolūciju*, cilvēka statuss tik un tā nemainās. Cilvēku vēl joprojām pakārto sociālā rakstura dominantei. Tāda pati situācija ir vērojama politoloģijā, vēsturē, psiholoģijā. Visās šajās zinātnes nozarēs antropoloģiskā pagrieziena pārstāvjiem tā arī nav izdevies veikt korektu un pabeigtu konceptualizāciju. Šo situāciju Horužijs sauc par „cilvēka atstāšanu novārtā” („забвение человека”). Viņš arī norāda, ka kaut arī poststrukturālisms un postmodernisms veiksmīgi kritizēja veco cilvēka modeli, tie nepiedāvāja neko tā vietā. Pat, ja jaunā cilvēka koncepcija būtu radīta, tas vēl nozīmētu, ka tā jau ir kļuvusi par humanitāro diskursu kopsaucēju, kas ļautu lielāko humanitāro diskursu daļu apvienot, organizēt, tos visus balstot vienotā antropoloģiskā epistēmā.⁶

Krievu pētnieks strādā pie starpdisciplināra cilvēka modeļa, piedāvājot *sinerģijas antropoloģijas* jēdzienu. Pēc viņa domām tas varētu kļūt par iecerētās epistēmas „radošo kodolu”.⁷ Sinerģijas antropoloģija nepārstāv nevienu atsevišķu zinātni par cilvēku, jo tās pamatu veido idejas un jēdzieni, kas aizgūti no dažādām disciplīnām: no filozofijas, teoloģijas, psiholoģijas utt. Tādēļ šāds cilvēka modelis ir *starpdisciplinārs*. Tas ir spējīgs ne tikai sintezēt idejas, bet arī attīstīt tās kā metodoloģisku un konceptuālu kopumu. Sintēzei domātās idejas ne tikai pieņem kā nepieciešamus jaunās antropoloģijas konstruktus, bet arī transformē, veicinot universālā cilvēka modeļa izveidi. Tādēļ *sinerģijas antropoloģija* ir drīzāk *transdisciplināra*, nevis *starpdisciplināra*. Kaut arī Horužijs šajā gadījumā runā par specifiski humanitāru zinātņu jomu, viņš uzskata, ka jaunais cilvēka modelis varētu būt *pandisciplinārs* jeb derīgs visiem ar cilvēka izpēti saistītiem diskursiem.⁸

Kas attiecas tieši uz teoloģijas antropoloģizāciju, jāatzīmē, ka Rietumu pasaulē ir izveidojies priekšstats par pareizticības konservatīvo raksturu, kas, bez šaubām, ir pareizi. Austrumu domāšana patiešām ir statiska, un, lietojot K. G. Junga un M. Eliades valodu, *arhetipiska*, t.i. tai ir pilnīgi sveša totalā gremdēšanās vēstures procesā un profānajā dzīves jomā. Bet neraugoties uz to arī Austrumos ir vērojamas izmaiņas. Par to liecina pastiprinātā pareizticīgo teologu pievēršanās cilvēka un pieredzes

⁴ «Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)» // С. С. Хоружий, *Очерки синергической антропологии* (Москва: Институт синергической антропологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005), сс. 165-166.

⁵ «Глобалистика и антропология» (2004) // *Очерки синергической антропологии*, сс. 374-375.

⁶ Сергей Хоружий, «От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергической антропологии (Заседание семинара 12.09.2007)», *Точки-Пункта* 1-4/8/2008 (Москва: Институт Св. Фомы), сс. 285-288.

⁷ Ibid., с. 289.

⁸ Ibid., сс. 291-293.

tematikai. Kaut arī pareizticīgo diskurss allaž ir dziļi sakņojies antropoloģijā⁹, tajā arvien biežāk vērojama tendence teoloģiski korektu un intelektuālu izklāstu aizstāt ar izpētes priekšmeta pārvērtēšanu reliģisko jūtu un mistiskās pieredzes gaismā. Uzskatāms piemērs ir Vladislava Svešnikova darbs par liturģikas tēmu¹⁰. Jāatzīst, ka tieši liturģijas prakse mūsdienu Rietumu pasaulē ir gandrīz pilnībā zaudējusi savu aktualitāti.¹¹ Nevajadzētu aizmirst arī tos darbus, kas ir veltīti tieši antropoloģijai. Šajā sakarā var minēt, piemēram, fundamentālo V. Korževska grāmatu *Askēzes propedētika*¹². Mūsdienu Krievijā atkārtoti tiek izdoti arī vecie darbi, kas ir veltīti antropoloģijas tematikai. To vidū ir 19. gs. otrās puses autora Stefana Kašmenska (1817-1889) grāmata *Svēto tēvu mācība par dvēseli*¹³.

Kaut arī pareizticīgo diskurss vienmēr ir bijis antropoloģisks pēc savas būtības, mācība par cilvēku tomēr ir palikusi apslēpta aiz dogmatikas un askēzes veidola. Vienkāršam prātam tā neesot bijusi viegli izprotama. Horužijs atzīmē, ka vēstures gaitā kristīgās antropoloģijas neartikulētais raksturs ir veicinājis vienkāršo cilvēku atsvešinātību pret to un sabiedrības dekristianizāciju kā Rietumos, tā Krievijā. Viņš piesauc prominēto pareizticīgo teologu I. Meiendorfu, kurš rakstīja: „Tagad ir plaši pieņemts apgalvot, ka mūsdienu teoloģijai ir jāpārņem par antropoloģiju. Pareizticīgo teologs var un viņam arī vajadzētu iesaistīties dialogā uz šīs bāzes.”¹⁴ Lai paskaidrotu, cik konservatīvu ceļu iet pareizticīgo antropoloģiskā pagrieziena pārstāvji, Horužijs min analogisku antropoloģizācijas norisi Rietumu protestantisma teoloģijā sākot ar Šleiermaheru un Štrausu. Ja protestantisms ir gājis doktrīnas racionalizācijas un redukcijas ceļu, tad pareizticība ir centusies iedzīvināt Dieva pieredzes kvintesenci, kas ir klātesoša patristikas un pareizticīgo askēzes saskares punktā.¹⁵

Un tomēr, neraugoties uz to, ka pareizticīgo teoloģijas antropoloģizācija ir konservatīva pēc savas būtības, tai ir nepieciešams jauns rīks, proti, jauna valoda, kas ļautu izteikt pieredzi. Tradicionālais pieredzes izteiksmes veids ir izrādījies pārāk specifisks. Askēzes valoda ir instrumentāla un neizmanto jēdzienus. Tās arsenālā ir tikai zīmes, simboli un instrumentāli termini. Novērotājam, kura rīcībā varētu būt zinātniski-filozofiskā pieredzes apraksta metode, šī šifrētā valoda nav spējīga atklāt lietas būtību. Un sakarā ar to, ka divi pieminētie izteiksmes veidi nepārklājas, ir nepieciešama kāda jauna, trešā valoda, kas kļūtu par vidusceļu starp tām.¹⁶ Un šeit mēs atkal atgriezamies pie jaunās epistēmas, jaunā cilvēka modeļa, ko Horužijs solās radīt. Jau iepriekš ir skaidrs, ka sinerģiskās antropoloģijas sirds ir pareizticīgo

⁹ Сергей Хоружий, «Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека» // *Православное учение о человеке: избранные статьи* (Москва, Клин: Синодальная Богословская Комиссия: Христианская жизнь, 2004), сс. 155-156.

¹⁰ Протоиерей Владислав Свешников, *Полет Литургии: Созерцания и переживания* (Москва: Никея, 2011).

¹¹ Par pierādījumu tam var kļūt Pasaules kristīgās meditācijas kopienas centieni piešķirt liturģijai lūgšanas, precizējot, meditācijas statusu, kas padara liturģiju par neobligātu praksi.

¹² Иерей Вадим Коржевский, *Пропедевтика аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии* (Москва: Центр Информационных Технологий Информатики и Информации, 2004).

¹³ Протоиерей Стефан Кашменский, *Систематический свод учения св. Отцов Церкви о душе человеческой*, из серии *Святоотеческая христология и антропология*, выпуск 3 (Пермь: Православное общество «Панагия», 2002).

¹⁴ Прот. Иоанн Мейендорф, *Православие в современном мире* (Нью-Йорк, 1981), с. 175. (Рёс Сергей Хоружий, «Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека» // *Православное учение о человеке: избранные статьи*, с. 157.

¹⁵ Сергей Хоружий, «Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека», сс. 155-158.

¹⁶ Ibid., с. 160.

antropoloģiskās tradīcijas tulkošana universālajā cilvēka diskursu valodā un tās maksimāla paplašināšana. No šauri ievirzītās un nedaudziem domātās askēzes metodoloģijas tai ir jātop par pandisciplināru paradigmu.

Nedaudz atkāpjoties no Horužija pārdomām, ir būtiski atzīmēt, ka līdzīgs antropoloģizācijas process spontāni norisinās mūsdienu populārajā kristietībā. Pēdējā laikā īpaši populāras ir kļuvušas tādas kustības, kā harizmātisms, mariāniskā kustība, kristīgā meditācija un ekumēnisms, kas ir pārstāvēts, piemēram, Taizē kopienā Francijā. Visas šīs kustības akcentē aiziešanu no formālās un abstrakti ievirzītās reliģiozitātes un pievēršanos intīmo attiecību ar Dievu realitātei.

Bet kāds tad ir jaunais cilvēka modelis, ko kultivē sinerģijas antropoloģija? Būtu jāskaidro ar to, ka mūsu laikmeta jauno prasību vārdā Horužijs atsakās no vecās Rietumu antropoloģiskās paradigmas, kas vērtē cilvēku pēc būtības principa, un pasludina viņu par būtni, ko konstruē enerģijas. Otrkārt, cilvēka izpratnei svarīgs ir tāds jēdziens, kā robeža. Cilvēks ir robežbūtne.

Kas attiecas uz pirmo principu, tad pētnieks uzskata veco esenciālo antropoloģiju par novecojušu. Pateicoties vispārpieņemtajām Aristoteļa filozofijas kategorijām Rietumu filozofijas un teoloģijas pasaulē līdz pat mūsdienām cilvēks ir ticis interpretēts kā tāds, kas ir apveltīts ar *būtību*, vai tā būtu garīgā, tikumiskā vai kāda cita būtība. Cilvēku mēdza uzskatīt par tikumisko, tiesisko vai kādu citu subjektu. Tomēr šāds skatījums uz cilvēku vairs nav spējīgs atklāt, kas īsti notiek ar mūsdienu cilvēku, kurš turpina strauji mainīties.¹⁷

Lai izteiktu cilvēka eksistences dinamiku, Horužijs aicina vērtēt cilvēku, izmantojot *enerģiju* kritēriju. Cilvēcisko būtni konstruē liels skaits dažādu enerģiju. Un kaut arī šo jēdzienu plaši izmanto hesihasma tradīcijā, pētnieks uzskata par vajadzīgu paskaidrot, ka *enerģijas* jēdziens nav svešs Rietumu domāšanai. Gan *būtības* (*substances, esences*), gan *enerģijas* princips ir Aristoteļa filozofijas kategorijas. Atgriežoties pie Aristoteļa shēmas, S. Horužijs izdara zīmīgu labojumu dižā filozofa sistēmā, lai esenciālo pamatprincipu aizstātu ar enerģijas dominanti.

Vispirms Horužijs paskaidro, ka enerģijas (Gr. *ἐνέργεια*) jēdziens ir atrodams Aristoteļa filozofijā. Diemžēl tas praktiski nav izmantots Rietumu filozofijā tāpēc, ka latīņu valodā tas tulkots kā *actus*, tā vienkāršā iemesla dēļ, ka nebija izdevies atrast precīzu termina ekvivalentu. Tomēr *actus* pēc savas nozīmes ir daudz tuvāks grieķu vārdam *ἔργον* (*darbība*), nevis *ἐνέργεια*. Tādējādi Rietumu filozofijā *enerģijas* jēdziens ir zudis. Pētnieks aicina atgriezties pie Aristoteļa ontoloģisko jēdzienu triādes *Δύναμις-Ἐνέργεια-Ἐντελέχεια* (*potence, aktualizācijas process, piepildījums*) kā pie realitātes notikuma likumsakarības. Triāde parāda, kādā veidā ar enerģijas palīdzību no iespējamības jeb potences top visas mums apkārt esošas lietas līdz tās ir pilnīgi realizējušās un īstenojušās. Aristoteļa shēmā ar *būtību* ir saistīta *entelehija*, jo „būtība kā forma arī ir entelehija”¹⁸.

Horužijs saista vārdu *entelehija* ar *τέλος* (*mērķis, pabeigtība*). Tas nozīmē, ka būtiskākais Aristotelim ir tieši *entelehija* kā tapšanas procesa rezultāts, kas ir tā pati būtība. Enerģija, savukārt, ir *pakārtota* primārajai realitātei, jo ir rīks, kas padara par iespējamu mērķa sasniegšanu. Šeit Horužijam šķiet svarīgi tas, ka triādes veidā Aristotelis apraksta *ontisko*, t.i., šai pasaulei piederošo aktualizāciju jeb piepildījumu.

¹⁷ «Новая антропология (разговор с Александром Гордоном 27 октября 2003 г.)» // *Очерки синергической антропологии*, сс. 146-147.

¹⁸ Аристотель, *О душе* 412 a21. *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 1 (Москва, 1976), с. 394. (Pēc Sergej Horužij, «Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии» // отв. ред. Ш. М. Шукуров, *Совершенный человек: теология и философия образа* (Москва: Институт Востоковедения: Валент, 1997), с. 60.

Entelehija nepārsniedz pasaulīgā robežas un līdz ar to it kā noslēdz tapšanas procesu šeit. Ja mēs runājam par cilvēku, tad tas nozīmē, ka cilvēkam ir liegta iespēja gūt piepildījumu aiz šīs pasaules robežām. *Entelehija*, kas ir īstenojusies šajā pasaulē, it kā aizzīmogo, noslēdz tapšanas procesu un neļauj cilvēkam tiekties tālāk.¹⁹

Tieši šādu cilvēka redzējumu S. Horužijs uzskata par novecojušu. Ir jāsaka, ka Horužija iebildums pret Aristoteļa shēmas noslēgtību un statiskumu ir pilnīgā saskaņā ar mūsdienu laikmeta prasībām. Pētnieks cenšas atbrīvot cilvēka realitāti no jebkādam likumsakarībām, kas traucē dinamiskumu. Nav noslēpums, ka analizējot reliģijas fenomenu Rietumu postmodernā reliģiju zinātne arī cenšas izvairīties no jebkādas pabeigtības un statikas. Tieši tādēļ tā ir atteikusies no klasiskās fenomenoloģijas arhetipu principa, dodot priekšroku dinamiskām un kultūrvēsturiskajā kontekstā topošām struktūrām. Šķiet, S. Horužijs ir saklausījis mūsdienu Rietumu intelektuāļu balsis. Tieši tādēļ viņš piedāvā atcelt *entelehijas* rāmjus un tuvināt *enerģijas* (ἐνέργεια) principu *potencei* jeb *iespējamībai*, (δύναμις)²⁰, padarot cilvēka realitāti par dinamisko principu, kas ir aicināts ietiekties bezgalībā, aiz šīs pasaules robežām, jeb, pareizāk sakot, viņpus cilvēka robežām, pretī Citai realitātei. Citiem vārdiem sakot, runa ir par cilvēka robežu transcendēšanu, kad mērķis ir maksimāli attālināts no cilvēka, kad šaipus cilvēka realitātes *entelehijas* vietā stājas pārcilvēciskais „transcensus” jeb metapiepildījums. Tas nozīmē, ka cilvēks kļūst atvērts situācijai, kad viņš ir aizvērts ar *entelehijas* „vāku”.²¹ Šāda veida dinamiskais cilvēka predikāts būtu nepieciešams jaunās antropoloģijas elements. Ar tā palīdzību būtu iespējams adekvāti analizēt mūsdienu cilvēka tieksmi pēc nemitīgām izmaiņām, bet vienlaicīgi radītu autentisko gultni jeb izpausmes veidu viņa enerģijām.

Otra, ne mazāk svarīga cilvēka iezīme, ir tā sauktā *robeža*. Robežas jēdziens ir saistīts ar esenciālās pieejas noliegšanu. Cilvēka būtība bez šaubām asociējas ar centru, un, ja nav iespējams izprast cilvēku pēc būtības, t.i. pēc centra kritērija, tad iezīmējas alternatīva – vērtēt cilvēku, izmantojot viņa robežu kritēriju. S. Horužijs apgalvo, ka saskaņā ar klasiskās filozofiskās loģikas pamatprincipiem lietu var definēt, ja nosaka realitāti, kas kardināli atšķiras, kas ir citāda, un līdz ar to konstituē šīs lietas robežas. Viņš piesauc arī Hēgeli, kurš ir teicis: „Tikai pateicoties savām robežām kaut kas ir tas, kas ir.” Sekojoši antropoloģijas jēga ir „antropoloģisko robežu” aprakstīšana, kuras uzdevums ir parādīt visu cilvēka izpausmju un iespēju robežas, cilvēka eksistences robežas. Mūsdienu cilvēks nemitīgi tiecas pēc robežu sasniegšanas.²²

Apjēgt robežas nozīmi palīdz filozofs A. Ahutins, kurš piedaloties ar S. Horužiju vairākos kopīgi veidotajos semināros, cenšas papildināt Horužija ierosināto antropoloģisko modeli ar filozofiskiem argumentiem. Neraugoties uz to, ka S. Horužijs uzsver sinerģijas antropoloģijas autohtono raksturu²³, A. Ahutins skaidro viņa *antropoloģiskās robežas* jēdzienu, izmantojot Kanta *transcendentālā* kategoriju.

Nav noslēpums, ka galvenais Kanta ieguldījums Rietumu filozofijā ir tieši viņa atziņa par cilvēka transcendentālo raksturu. Tas nozīmē, ka cilvēks nepazīst

¹⁹ Сергей Хоружий, «Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии», сс. 58-61.

²⁰ Асīmredzot to Horužijs domāja, kad sauca enerģijas kategoriju par aktu-pie-saknēm («акт-у-корней»). (С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу» // *Очерки синергийной антропологии*, с. 105.)

²¹ Ibid., с. 61.

²² С. С. Хоружий, «Человек: сущее, трояко размыкающее себя» (2001) // *Очерки синергийной антропологии*, сс. 15-16.

²³ Сергей Хоружий, «От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии», с. 291.

esamību tādu, kāda tā ir. Viņam ir īpašs esamības redzējums, un viņš nevar no tā atbrīvoties. Viņš nevis dzīvo esamībā, bet pārdzīvo esamību. Cilvēks, līdz ar to, ir būtne ar esamības izpratnes robežām, kad lietu patiesā daba viņam nav izdibināma. Kants nav paredzējis šīs robežas pārvarēšanu, bet ja būtu, tad cilvēks, kurš to būtu pārsniedzis, pārstātu būt cilvēks un pārvērstos par tīro esamību, kur nav pieredzes subjekta un objekta. Šeit gan Ahutins pieskaras kādai ļoti interesantai tēmai, pie kuras vēl atgriezīsimies. Šajā brīdī ir svarīgi atzīmēt, ka *sinerģijas antropoloģijas* atskaites punkts ir tāds pats, kā Kantam. Cilvēks ir galīgs, viņam ir horizonts jeb robeža, esamības izzināšanas robeža. Tomēr, tāpat kā gadījumā ar Aristoteļa *entelehiju*, Kanta antropoloģisko robežu Horužija sistēmā var pārvarēt. Kad cilvēks pārsniedz savu robežu, viņš piedzīvo kardinālas izmaiņas, kuras sauc par *ontoloģisko transformāciju*.²⁴

Visbeidzot, sinerģijas antropoloģijai ir ārkārtīgi svarīgs sinerģijas jēdziens, bet lai to izprastu, ir nepieciešams sīkāk iepazīties ar Horužija robežas kategoriju, kas nemaz neparedz tās vienveidību. Cilvēkam dzīves laikā mēdz būt darīšana ar vairākiem robežas „nogriežņiem”, areāliem. Un atkarībā no tā, kādu robežpiederzi cilvēks grib iegūt, veidojas tālākā viņa eksistences perspektīva, vai tā būtu ontoloģiskā transformācija jeb dievišķošana vai nāve.

Pēc pētnieka domām robežai ir trīs areāli, kas būtu ontoloģiskais un divi ontiskā tipa areāli. Bez šaubām tas, kas padara areālu par ontoloģisku vai ontisku, ir realitāte, kas atrodas aiz robežas. Aiz ontoloģiskās robežas ir tā sauktā Cita realitāte («Инобытие») jeb dievišķā realitāte, uz ko cilvēks tiecas, apzinādamies savas eksistences robežu, galīgumu jeb mirstīgumu. S. Horužijs akcentē to pašu nāves nepieņemšanas argumentu, ar ko reliģijas fenomenu pamato prof. Andrejs Zubovs²⁵. S. Horužijs uzsver, ka cilvēks ir apveltīts ar galīguma predikātu, tādēļ viņš tiek pie dzīves jēgas tikai tad, kad ir izpratis nāves jēgu. Tieši šī situācija liek cilvēkam apzināties viņā esošo imanento un neiznīcināmo Protoprincipu. Šis sauciens ved meklētāju pretī robežai un liek viņam to pārsniegt. Citiem vārdiem viņš atver sevi Citai realitātei. Bet sakarā ar to, ka dabisko cilvēka eksistences stāvokli nosaka galīgums jeb robeža, tad aiz robežas viņš nevar saglabāt savu veco eksistences formu. Viņš piedzīvo ontoloģisko transformāciju. Un tas notiek vienīgi tādēļ, ka cilvēks nokļūst Citā realitātē.²⁶

Ontiskā tipa robežas areāli ir divi. Pirmais ir tas, kas nodala cilvēka apziņu no bezapziņas. Neraugoties uz to, ka šeit pastāv nepieciešamā binārā opozīcija, t.i. apziņa-bezapziņa, un kaut arī bezapziņa ir apveltīta ar patstāvīgu enerģētiku, tā tomēr nav ontoloģiska jeb patstāvīga mūžīgo dzīvību dāvājošā realitāte. Horužijs nesniedz nevienu argumentu par labu bezapziņas šaipus realitātes raksturam. Bet ņemot vērā to, ka pētnieka atskaites punkts ir kristīgais monoteisms, un to, ka tieši ontoloģisko robežu pētnieks dēvē par autentisko, patieso antropoloģisko robežu («подлинный антропологический рубеж»)²⁷, kļūst saprotams viņa aksiomātiskais apgalvojums. Līdz ar to S. Horužija pieeju nevar uzskatīt par pilnīgi objektīvu, jo tā operē ne tikai ar loģiskiem argumentiem un verificējamām parādībām, bet arī ar ticības patiesībām.

²⁴ Анатолий Ахутин, Сергей Хоружий, «Диалоги об опыте. 1. Опыт в философии и религии: отправляясь от Канта (заседание семинара 19.10.2005)», *Точки-Пункта* 1-4/8/2008 (Москва: Институт Св. Фомы), сс. 233-235.

²⁵ А. Б. Зубов, *Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге* (Москва: Никея, 2009), с. 9.

²⁶ С. С. Хоружий, «Человек: сущее, трояко размыкающее себя», сс. 26-29.

²⁷ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 113.

Kaut arī pētnieks izmanto *bezapziņas*, nevis *zemapziņas* apzīmējumu, viņš izprot šo kategoriju freidisma garā. Bezapziņa, pēc viņa domām, ir psihisko anomāliju: neirožu, psihožu, fobiju un kompleksu glabātuve. Šis ir neprāta areāls.²⁸ Ja Cītu realitāti Horužijs sauc par Supra-Avotu, tad bezapziņa pilda Sub-Avota lomu.²⁹ Ja ontoloģiskā robeža it kā atrodas cilvēka apziņas virsotnē, tad robeža, kas nodala to no bezapziņas, ir vizzemākais apziņas līmenis.³⁰ Tas nozīmē, ka cilvēks nevar vienlaicīgi iet garīgās tapšanas un psihozes ceļu.

Bez šaubām tas, ka Horužijs interpretē bezapziņu Freida garā, nav nejaušība. Ja viņš pieņemtu K. G. Junga bezapziņas interpretāciju, viņš būtu spiests pieņemt bezapziņas un augstākminētā Protoprincipa pārklāšanos. Lai tas notiktu, ir nepieciešams iet reliģiskā relatīvisma ceļu, kas nav pieņemams konservatīvajam pareizticīgo domāšanas veidam. Un, ja prominentais krievu pētnieks patiešām nenovirzās no pareizticīgo antropoloģijas pamatiem, tad Sub-Avota tēlā mums būtu jāaskata dēmoniska realitāte, kas ir kārdinājumu un kaislību avots. S. Horužija ārkārtīgi pārdomātā sistēma patiešām paredz šāda veida ļaunuma valstības un bezapziņas areāla sakrītību.³¹ Zinātnieka nopelns ir specifiskās un nesaprotamās pareizticīgo askēzes valodas tulkošana mūsdienu psiholoģijas valodā.

Otrais ontiskās robežas areāls ir durvis uz virtuālo pasauli, kas ir 20. gs. beigu fenomens. Virtuālais atšķirībā no Cītaš realitātes un bezapziņas ir apveltīts ar savādāku konstitūciju un dabu. Tam nav autonomas eksistences, to nevar kvalificēt kā citādu attiecībā uz parasto cilvēka eksistences formu. Virtuālā realitāte nav nekas cits, kā aktualizācijas un piepildījuma trūkums. Virtuālais parādības apvalks ir pati šī parādība tās nepilnīgā veidolā, pilnībā neaktualizējusies parādība («недо-актуализованное»). Aiz šī apvalka, t.i. aiz virtuālā robežas areāla, nekā nav.³²

Virtuālajā realitātē netop jaunas formas, tur drūzmējas reāli eksistējošo formu vēl pilnībā neīstenojušies veidoli («недо-воплощения»). Virtuālā antropoloģija ir ontoloģiskā un bezapziņas areāla nepilnīgo elementu sajaukums. Un, ja minam pirmo, t.i. ontoloģisko jomu, tad mūsdienu Rietumu cilvēks izrāda lielu interesi par dažāda veida garīgām praksēm, kas pavisam noteikti ir atviegloti, adaptēti un stipri izmainīti autentisko psihotehniku varianti. Šķiet, ka virtuālais ir kaut kas pilnīgi jauns, lai gan patiesībā tās ir bezgalīgas gabalu, fragmentāru mājienu par jau bijušo rekombinācijas.³³ Pārsteidzoši, bet šāda virtuālā aina ļoti atgādina postmodernās reliģijas fenomenoloģijas krusttēva N. Smarta reliģijas definīciju. Pēc viņa domām reliģija nav apveltīta ar kodolu, bet līdzinās kolāžai, ko veido salasītie un kopā saliktie vēstures, metafizikas, reliģisko tekstu, pieredžu, rituālu u.c. fragmenti, gabali („pieces”).³⁴

Mūsu atsaucei uz postmodernismu nav gadījuma raksturs. Horužijs saista virtuālās realitātes īpatnības tieši ar postmodernismu. Pēc viņa vārdiem virtuālais cilvēks plauj tur, kur nav sējis. Viņš kā mazs bērns ir sajūsmināts par to, ka ir mācējis izjaukt pulksteni. Tomēr viņš nav spējīgs radīt un tādēļ kļūst nikns uz aktuālo, reāli

²⁸ «Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)», сс. 167-169.

²⁹ С. С. Хоружий, «Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема» // *Очерки синергической антропологии*, с. 213.

³⁰ С. С. Хоружий, «Человек: сущее, тройко размыкающее себя», с. 39.

³¹ Ibid., сс. 39-40.

³² Ibid., с. 42.

³³ «Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)», с. 170.

³⁴ Ninian Smart and Steven Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), p. 42.

pastāvošo. Niknums liek viņam ne tikai „atskrūvēt” aktuālo, bet arī „palaist peli aiz ikonas dārgmetāla apkaluma, un izmodulēt fekāliju diskursā” – šāds pēc pētnieka domām ir „virtuālās kultūras (precizējot, postmodernisma) pirmdzimtais grēks”.³⁵

Ir interesants pētnieka vērojums par šķietamu brīvību, ko cilvēks iegūst, sasniedzot virtuālo robežu. Tāda brīvības sajūta rodas tādēļ, ka atceļ ierobežojumus un likumus, kas pastāv reālajā pasaulē. Virtuālais līdz ar to izskatās cilvēkam kardināli citādāks. Bet neskatoties uz to, ka virtuālā pasaule, piemēram, interneta vide, tādām patērētājam ir īsta brīvības valstība, viņš tomēr nav apmierināts, jo attiecībā uz reālo pasauli šī brīvība ir relatīva. Protestu pret vispārpieņemtām normām un formām ilustrē rokdziedātājs, kas sasiņ savu ģitāru. Viņš cenšas pakārtot reālo pasauli tam pašam virtuālās pasaules principam, laužt visus principus, imitēt aktuālo, spēlēties, dzīvojot pa jokam.³⁶

Tāpat ir svarīgi tas, ka pēc Horužija domām virtuālais nav apveltīts ar pietiekamu enerģijas sakārtojošo principu. Tieši tādēļ nākas runāt par nepabeigtu aktualizāciju. Bet sakarā ar to, ka jebkura parādība ir pakļauta iespējamai strukturēšanas nepabeigtībai, to apņēm visdažādāko virtualizāciju mākonis.³⁷

Izņemot trīs nosauktās alternatīvas, pastāv jaukti robežas stāvokļi, kurus pētnieks dēvē par hibrīdiem. Robežas var arī daļēji pārklāties. Tā askēts var pašam nemanot novirzīties no īstā ceļa. Būdams pārliecināts par to, ka viņš iet ontoloģiskās transformācijas ceļu, viņš patiesībā grimst arvien dziļāk bezapziņas valgos. Šajā gadījumā ir noticis ontoloģiskā un ontiskā bezapziņas areāla pārklājums, kas tomēr nenozīmē pilnvērtīgu sintēzi, bet gan pāreju no viena areāla uz otru. Ontoloģiskā un virtuālā sintēze notiek tad, kad cenšas iegūt misticismā aprakstītos apziņas stāvokļus, lietojot narkotiskās vielas, kas nemaz nenozīmē, ka ontoloģiskais areāls spēlē jēlkādu lomu. To aizstāj virtuālais viltojums. Virtuālās un bezapziņas realitātes, savukārt, ir spējīgas pilnvērtīgi sadarboties. Par piemēru var kalpot psihiski slims cilvēks, kurš pavada daudz laika interneta pasaules šķietamībā.³⁸

Visi trīs robežstāvokļi, ontoloģiskais un divi ontiskie, ir saistīti ar tālejošo perspektīvu. Vispār robeža nozīmē cilvēka galīgumu, t.i. nāvi, ko nedrīkst izprast biofizioloģiskā gala nozīmē. Ontoloģiskās robežas sasniegšana un pārsniegšana jebkādas garīgās prakses rezultātā sola nevis nāvi, bet transcendēšanu. Pat *nirvāna* kā parastās eksistences formas pārvarēšana ir transfigurācija („преображение sui generis”).³⁹ Citu reliģisko tradīciju reāliju pieminēšana Horužija darbos ir īpaša tēma, pie kuras atgriezīsimies nedaudz vēlāk.

Pašreiz būtu jāpiebilst, ka ontoloģiskās robežas sasniegšana neapšaubāmi ir nāve, bet tāda nāve, kas iet pa priekšu atdzimšanai. Kristīgajā tradīcijā Kristus Augšāmcelšanās ir ne tikai soterioloģiski papildīts vēsturisks notikums, bet plašākā nozīmē arī garīgās tapšanas prototips. Gan hagiogrāfijā, gan kristīgo mistiķu darbos var bieži sastapt nomiršanas un atdzimšanas motīvu. Mistiķi liecina, ka lai notiktu būtiskā transformācija, ir jāiztukšojas no radītās būtnes atribūtiem. Sv. Avilas Terēze, piemēram, raksta: „Kad iztukšosim sevi no visa radītā, atņemdami to sev mīlestības uz Dievu dēļ, pats Kungs papildīs mūsu dvēseles”.⁴⁰ Arī Jānis no Krusta uzsver

³⁵ «Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)», с. 170.

³⁶ С. С. Хоружий, «Человек: сущее, трояко размыкающее себя», сс. 43-44.

³⁷ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 117.

³⁸ С. С. Хоружий, «Человек: сущее, трояко размыкающее себя», сс. 46-49.

³⁹ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 115.

⁴⁰ Teresa of Avila, *Interior Castle or the Mansions* (7.2.9), trans. The Benedictines of Stanbrook, revised, with Notes and Introduction by the Fr. Benedict Zimmerman, O.C.D., 3rd edn. (London: Thomas Baker, 1921), p. 274.

atsacīšanos pirms saņemšanas: „Lai iegūtu visu, nevēlies neko. Lai kļūtu par visu, vēlies būt nekas”.⁴¹ Savukārt Starecs Siluāns nosauc šāda veida iztukšošanas jeb pāreju no mirstīgā cilvēka statusa pie neirstošās dievišķās Gaismas skatīšanas par robežstāvokli un izģērbšanās tumsu („тьма совлечения”).⁴²

Ontisko robežas areālu gadījumā šāda veida atdzimšana nemaz nav paredzēta, jo cilvēks ir no vienas puses atvērts ontiskās robežas pieredzei, bet no otras puses ir aizvērts autentiskajai ontoloģiskajai transformācijai. Šāda veida noslēgtība ontiskajā, citiem vārdiem pasaulīgajā, nodrošina nāves scenāriju. Bet sakarā ar to, ka ontiskais areāls ir divējāds, ir divi nāves scenāriji.

Bezapziņas pieredzi Horužijs saista ar nāvi tāpat kā to dara psihoanalīzes tēvs Zigmunds Freids. Pēc S. Horužija vārdiem Freids nav definējis cilvēku kā polifonisku jeb ar dažādu areālu robežu apveltītu būtni. Viņš ir skatījis cilvēku kā tādu, kas robežojas tikai ar bezapziņu, un, ja cilvēks tiecas pēc nāves, tad viņš tiecas tikai pēc nāves un ne pēc kā cita. Un, kaut arī Horužijs pieņem to, ka bezapziņas areāla sasniegšana sola cilvēkam nāvi, viņš ir kritiski noskaņots pret Freida „monismu” un aicina mūs saskatīt cilvēkā ne tikai prātā jukušās būtnes dimensiju, bet arī virtuālo un būtiski atšķirīgo no tās ontoloģiskās transformācijas horizontu. Sakarā ar to, ka bezapziņas pieredze ir saistīta ar vēlmēm (to skaitā ar vēlmi mirt), tās kļūst par iemeslu enerģiju sakāpinājumam. Sakāpinātajai enerģijai savukārt ir ekstāzes veida tieksme izlādēties, kā tas notiek orgasma laikā. Līdz ar to prātā jukušā cilvēka nāvei ir anihilācijas orgasma un pašiznīcināšanas ekstāzes raksturs.⁴³

Virtuālā nomiršana ir citāda, jo enerģiju sakāpinājumu šeit nomaina nepietiekama enerģiju strukturēšanās, kas ir par iemeslu dzīvei kā nepabeigtībai, imitācijai un spēlei. Nāve šeit arī ir imitācija un spēle, būdama gandrīz nemanāms process. Horužijs salīdzina to ar eitanāziju.⁴⁴

Pētnieka atziņas mudina uz pārdomām un asociācijām. Šajā sakarā nāk prātā krievu režisores Kiras Muratovas filma *Meldiņš mūzikas kastei*⁴⁵, kas ir izpelnījusies vairākas balvas kinofestivālos un nopietnu kritiku kādā no Aleksandra Gordona televīzijas programmām⁴⁶. Filma ir par diviem bāreņiem: meiteni un zēnu, kas Ziemassvētku priekšvakarā pilsētas ielās meklē savus tēvus, jo viņu kopīgā māte ir mirusi. Garais briesmīgu piedzīvojumu ceļojums beidzas ar to, ka bērni pazaudē viens otru un zēns, nosalis, nomirst kādas mājas bēniņos.

No vienas puses sižets atgādina H. K. Andersena pasaku *Meitene ar sērkokoņiem*. Ļoti līdzīgs stāsts par maza puisīša nāvi ir arī F. M. Dostojevskim⁴⁷. No otras puses ir kāda nozīmīga atšķirība. Filmas uzdevums ir tikai pievērst skatītāja uzmanību sociālā rakstura problēmām un cilvēku vienaldzībai, kas, starp citu, ne uzreiz ienāk prātā, jo uzņemtā naratīva kariķējošais stils uz to nevedina. Stāstam ir atņemta pārpasaulīgā dimensija, kas ir jūtama Dostojevskā un Andersena darbos. Tas parāda K. Muratovas bērna nāvi kā bezcerības bezdibeni. Ne velti A. Gordona programmas dalībnieki ir raksturojuši mākslas filmu kā grotesku, bet programmas

⁴¹ Saint John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel* (1,13,11) // *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh, O.C.D. and Otilio Rodriguez, O.C.D. (Washington: ICS Publications: Institute of Carmelite Studies, 1979), pp. 103-104.

⁴² *Старец Силуан: жизнь и поучения* (Москва, Новоказачье, Минск: Православная община, 1991), с. 169.

⁴³ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», сс. 115-117.

⁴⁴ *Ibid.*, сс. 117-119.

⁴⁵ Реж. Кира Муратова, худ. фильм *Мелодия для шарманки* (Россия: ООО «СОТА Синема Групп», 2009).

⁴⁶ Програма Александра Гордона *Закрытый показ* 20.01.2012 Pirmajā Baltijas kanālā.

⁴⁷ Ф. М. Достоевский, *Мальчик у Христа на елке*. Sk. tiešsaisti <http://tululu.ru/read68500/3/>.

autors A. Gordons ir uzdevis režisorei jautājumu par filmas veidošanas nolūku. Ir jāpiezīmē, ka saturīgu atbildi viņš tā arī nav saņēmis.

Filma ir teicama S. Horužija virtuālās pasaules un virtuālās nāves ilustrācija, jo tajā ir realizēts gan klasisko rakstnieku piedāvāto sižetu imitācijas princips, gan bezjēdzīgas un ar atdzimšanas perspektīvu neapveltītas nāves motīvs. Šķiet, dzīvei un nāvei nav jēgas, bet tieši tā ir spilgta mūsdienu virtuālā laikmeta cilvēka pasaules redzējuma iezīme.

S. Horužijs skata cilvēku tieksmi pēc vienas vai otras alternatīvas arī vēsturiskās hronoloģijas kontekstā. Tā viņš uzsver, ka bezapziņas areāls sākot ar Freidu ir kļuvis populārs 20. gs., bet 21. gs. cilvēks jau pieder virtuālajai pasaulei.⁴⁸ Bet kas tad bija pirms tam? Cilvēces vēsture taču nesākās ar ontoloģisko posmu, bet gan ar fāzi, kad cilvēks nepiederēja nedz ontoloģiskajai, nedz ontiskajai perspektīvai. Neko vairāk Horužijs par šo vēstures posmu nepasaka. Tad pienāk laiks ontoloģiskajam cilvēkam, kurš apzinās Citu realitāti un to robežu, kas nodala viņu no Cita. Sekularizācijas procesu kontekstā sākot ar Renesansi cilvēks noliedz ontoloģiskās robežas atklāšanas iespējamību. Pirms bezapziņas robežas areāls pieņemas spēkā un kļūst par valdošo perspektīvu 20. gs., cilvēks atrodas starpstāvoklī. Vecās attiecības ar ontoloģisko robežu ir izjauktas, jaunās attiecības ar ontisko robežu nav vēl izveidotas. Tādēļ cilvēks zaudē robežas orientieri jeb pārstāj tiekties pēc savas dabas pārsniegšanas. Šādas parādības sekas ir ieslīgšana pasaulīgajā un cilvēciskajā. Cilvēks sāk interesēties par bezgalības, t.i. par pasaules bezgalības lietām un pozicionējas kā tās izziņas subjekts. Un ja pasaule ir bezgalīga, tad tās izziņa arī ir bezgalīga un bezgalīgs ir pats cilvēks. Šāda ir *Bezgalīgā Cilvēka* formācija, kas izpilda pārejas no ontoloģiskā pie ontiskā lomu. Ir skaidrs, ka šīs formācijas pamats ir prāta cildināšana, prāta kults.⁴⁹

20. gs. sākuma cilvēka pieslēgšanās bezapziņas pasaulei notiek neapzināti. Cilvēka ontoloģiskajā vēstures posmā viņam arī bija attiecības ar bezapziņu. Atcerēsimies, ka Horužijs saista bezapziņu ar dēmonisko realitāti. Tādēļ ontoloģiskās transformācijas programma, t.i. askētisma tradīcija, noteikti ir paredzējusi īpašas attiecības, īpašu stratēģiju cīņā pret bezapziņu. Renesanses cilvēks zaudēja ticību gan dievišķajam, gan dēmoniskajam areālam. Citiem vārdiem sakot, viņš pārstāja tos apzināties. Un, Renesanses cilvēkam nezinot, bezapziņas iedarbība viņā iesakņojās un pieauga. Tāpēc S. Horužija vārdiem runājot „*prāta kults ieved bezapziņas valstībā*”.⁵⁰ Šāds skatījuma fokuss ļauj domātājam antropoloģizēt vēsturisko diskursu. Viņš mēģina analizēt vēsturi kā cilvēka un viņa robežas attiecību vēsturi. Tādā veidā vēsture kļūst par antropoloģijas aspektu.⁵¹

Visbeidzot par svarīgāko jaunā antropoloģiskā modeļa kategoriju, kas ir *sinerģija* (συνεργεία). Ontoloģiskā transformācija ir iespējama un ir uzskatāma par autentisko jeb patieso cilvēka eksistences mērķi vienīgi pateicoties ārējam enerģijas avotam. Cilvēks, kas sastāv no milzīga enerģiju skaita, sadarbojas ar ārējo enerģijas avotu jeb Dievu. Tikai divu enerģiju plūsmu (dievišķās un cilvēciskās) sadarbības jeb *sinerģijas* rezultātā ir iespējama cilvēka enerģiju jeb viņa eksistences formas totālā pārveidošana no ierobežotības, nāves režīma dzīvībā.

S. Horužijs ontoloģiskās transformācijas gaitu skaidro sekojoši. Viss sākas ar attieksmes maiņu pret empīrisko realitāti. Tas kļūst par cēloni grēku nožēlai

⁴⁸ «Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)», с. 169.

⁴⁹ Сергей Хоружий, «От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергичной антропологии (Заседание семинара 12.09.2007)», с. 302.

⁵⁰ Ibid., с. 303.

⁵¹ С. С. Хоружий, «Человек: сущее, трояко размыкающее себя», с. 53.

(μετάνοια), kas savukārt izjauc cilvēka enerģiju pierasto stabilitātes jeb līdzsvara stāvokli. Tomēr šāda vecās enerģiju konfigurācijas izjaukšana ir darba un laika ietilpīgs process. Cilvēks apkaro kaislības jeb bezapziņas enerģijas līdz brīdim, kad iegūst bezkaislības stāvokli. Tālāk sākas būtiski atšķirīgs posms garīgās tapšanas procesā, kad cilvēka enerģijas sāk sadarboties ar ārējo enerģijas avotu, t.i. Dievu. Dieva enerģija ir tā pati Dieva žēlastība. No cilvēka puses ir nepieciešama piekrišana un aktīva tieksšanās pēc transformācijas. Šāda cilvēka aktivitāte paredz divus paņēmienus: lūgšanu un uzmanību. Uzmanība it kā izveido nožogojumu ap cilvēka enerģiju lauku un ļauj veikt enerģiju transformāciju, bet pareizāk sakot transcendēšanu, visā pilnībā.⁵²

Tāpat svarīgākais ontoloģiskās pārveidošanas aspekts ir *sinerģija*, ko Horužijs salīdzina ar analogisku procesu fizikas pasaulē. Tā viņš norāda, ka fiziskajā līmenī ārējās enerģijas plūsma, kas iedarbojas uz atklāto un no līdzsvara izvesto sistēmu, ir spējīga sabiezināt (akumulēt) un spontānā veidā strukturēt tās enerģijas līdz pat būtiskajai to pārejai uz kvalitatīvi jaunu stāvokli. Tā notiek, piemēram, vadāmas kodoltermiskas reakcijas uzsākšanas *tokamakā* (plazmas slazdā ar magnētiskām sienām) gadījumā. Magnētiskais lauks silda plazmu *tokamakā*, kamēr plazma iegūst pilnīgi citu stāvokli.⁵³ Sistēmas izvešana no līdzsvara un enerģiju mijiedarbe ir kopīgais fiziskā un garīgā līmeņa pārveidošanas procesā. *Sinerģija* abos līmeņos nozīmē burtisku ārējā avota enerģijas noķeršanu.⁵⁴

Tajā pat laikā pētnieks gan norāda, ka nedrīkst likt vienādības zīmi starp garīgo un fizisko transformāciju, tomēr viņš aicina saskatīt šajā paralēlē universālu ārējās enerģijas strukturējošu efektu dažādos realitātes līmeņos⁵⁵, kas liecina par to, ka H. aizsāk jaunu strukturālisma virzienu. Nav noslēpums, ka klasiskā strukturālisma moto ir saskatīt vienus un tos pašus epistemoloģiskos principus eksaktajās un humanitārajās zinātnēs. Citiem vārdiem sakot, metodoloģija, ko izmanto eksaktās pētniecības laukā, būtu derīga arī reliģiju pētniecībai.

Lai noslēgtu pārdomas par jauno antropoloģisko modeli ar secinājumiem, ir nepieciešams atgriezties pie tēmas, kas tika apspriesta raksta sākumā, un tā ir „mūsdienu apokalipse”. Līdzīgi Gurevičam Horužijs akcentē mūsu laikmeta īpatnības, kad cilvēks strauji mainās un atrodas jaunu izaicinājumu priekšā. Horužijs norāda, ka jaunajā situācijā ir bīstama cilvēka atteikšanās no ontoloģiskās transformācijas jeb mirstīguma pārvarēšanas perspektīvas un pievēršanās ontiskajai realitātei, kas noliedz dzīvības ceļu un pieņem nāves perspektīvu. Tieši tas, nevis kādi draudi no ārpusē, vai tās būtu dabas katastrofas, saules atdzišana vai kas cits, ir par iemeslu mūsu tuvajai nāvei.⁵⁶

S. Horužijs pieiet problēmai vēl nopietnāk, norādot, ka tiek zaudēta cilvēka autentiskā identitāte. Atgādināsim, ka identitāti nosaka cilvēka attiecības ar Cita

⁵² С. С. Хоружий, «Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема» // *Очерки синергической антропологии*, сс. 194-196.

⁵³ Jānis Āboliņš, Dr.fiz., precizē šo Horužija atziņu šādi: „Nekādu magnētisko **sienu** tokamakā nav; plazma atrodas īpašas konfigurācijas magnētiskā laukā, kurš to notur lokalizētu relatīvi nelielā telpā (tilpumā), tādēļ „magnētiskā siena” jāsaprot pārnestā nozīmē. Magnētiskais lauks neļauj plazmai izplesties un izplešoties atdzist – zaudēt pievadīto enerģiju. **Plazmas** stāvoklis (T, U) mainās nepārtraukti, bet, sākoties kodolsintēzes reakcijai, enerģija sāk izdalīties un mainās plazmas sastāvs.” (No privātās e-vēstules doktorantam Ramūnam Tupčiauskam 24.02.2012.)

⁵⁴ С. С. Хоружий, «Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема» // *Очерки синергической антропологии*, сс. 198-202.

⁵⁵ Ibid., с. 201.

⁵⁶ «Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)», сс. 170-171.

realitāti, tieksme pēc robežas atklāšanas un dzīvības programmas pieņemšana. Mūsu laikmetā cilvēks dod priekšroku virtuālajām praksēm, kas var būt dažādas, sākot ar reducēto un atviegloto Austrumu psihotehniku praktizēšanu un beidzot ar bodiartu un pirsingu, virtuālo interneta vidi nemaz neminot. Visas šīs prakses ir tieksme veidot viltusidentitāti. Turklāt jaunās, t.i. , virtuālās prakses nemaz pilnībā neizstumj // neaizstāj vecās prakses. Tas kļūst par izeju kolosālam antropoloģiskam haosam un cilvēka identitātes struktūru, vērtību kritēriju izjaukšanai. Cilvēks atrodas dziļas dezorientācijas un apjukuma situācijā.⁵⁷

Īpašu vietu virtuālās identitātes veidošanā ieņem teroristiskie akti un pašnāvības programmas. Tās visas ir raksturojamas kā identitātes tapšanas nepabeigtie modeļi.⁵⁸ Gribas piebilst, ka virtuālās pašiznīcināšanās programmu graužošo ietekmi uzskatāmi parāda mūsdienu Eiropā un Krievijā strauji pieaugošais pusaudžu pašnāvību skaits. Iedvesmu šāda veida aicinājumam bērni atrod interneta vidē. Problēma patiesi ir nopietna un ir izpelnījies pastiprinātu uzmanību masu medijos.

Tādēļ S. Horužijs nāk klajā ar jauno antropoloģisko modeli kā pestīšanas līdzekli, kas glābtu no dezorientācijas un nāves. Viņš konstatē, ka cilvēki mūsdienās aizraujas ar Austrumu psihotehnikām, kas atspoguļo viņu meklējumus pēc ontoloģiskās pārtapšanas. Kaut arī Horužijs ar cieņu izturas pret citu reliģisko tradīciju mantojumu, viņš arī norāda, ka to teorētiskā bāze jeb mācība praktiski nav skaidrojama jūdaiski-kristīgo jēdzienu valodā. Tādēļ gribot negribot Austrumu reliģiju devums tiek izkropļots, reducēts un pielāgots Rietumu patērētājam, kas automātiski nodrošina šo prakšu fragmentāciju un virtualizāciju. Tādēļ, ja mēs vēlamies iet ontoloģiskās transformācijas ceļu, mums būtu jāatgriežas pie mūsu pašu labi saprotamā Austrumu kristietības garīgā mantojuma.⁵⁹ Bet sakarā ar to, ka tas mūsdienu cilvēkus vairs nav spējīgs ieinteresēt, to ir nepieciešams rekonceptualizēt jeb iztulkot mūsdienu valodā. S. Horužijs atzīmē, ka vecā askētiskā pieeja cilvēkam ļauj apzināties un arī pārvarēt cilvēka krīzi.⁶⁰

Tātad no vienas puses pētnieks piedāvā savu jauno antropoloģiju izmantot kā universālu pamatu visiem ar cilvēku saistītajiem diskursiem, no otras puses viņš rosina to darīt tālejoša un ne vairs akadēmiska mērķa vārdā, proti, mūsdienu cilvēka glābšanai no nāves perspektīvas. Un ja askētiskais diskurss lieto īpašu instrumentālu valodu, kas nav saprotama mūsdienu cilvēkam, tad sistēmas tulkošana racionālajā filozofijas, psiholoģijas un eksakto zinātņu valodā spēj nodrošināt tās aktualitāti.

Horužija antropoloģiskais modelis ir aktuāls arī tādēļ, ka būdams konservatīvs, tas tomēr ievēro postmodernā laikmeta prasības. Tādēļ hesihasmā izmantoto enerģiju jēdzienu pētnieks pielāgo mūsdienu situācijai un tajā balsta savu cilvēka definīciju. Jau tika norādīts uz to, ka postmodernās reliģiju zinātnes prasība ir izvairīties no statiskām formām, būtības jēdziena, *arhetipiem* jebkāda pētījuma ietvaros. Reliģiju ir pieņemts definēt kā plūstošu un nekādā veidā neierobežotu parādību. Tāpat tiek interpretēts arī cilvēks: kā dinamisks psiho-fizioloģisks veselums. Horužijs sadzird šīs prasības. Viņam lieliski izdodas radīt antropoloģiju , kas ir brīva no augstāk pieminētajām „novecojušām” pamatkategorijām. Cilvēks viņa izpratnē ir dinamiska ar

⁵⁷ «Новая антропология (разговор с Александром Гордоном 27 октября 2003 г.)» // *Очерки синергической антропологии*, сс. 162-163. С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 93.

⁵⁸ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 93.

⁵⁹ «Новая антропология (разговор с Александром Гордоном 27 октября 2003 г.)» // *Очерки синергической антропологии*, сс. 162-163. С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 149.

⁶⁰ Сергей Хоружий, «Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека», с. 167.

enerģijām apveltīta būtne. Turklāt pētnieks atceļ cilvēkam jebkādas robežas, kas ļauj paskatīties uz viņu kā tādu, kas ir apveltīts ar bezgalīgu potenciālu.

Pētnieka piedāvātais modelis ir aktuāls arī tāpēc, ka piesaucot citas reliģiskās tradīcijas, viņš iezīmē tām un kristietībai kā kopīgo, tā atšķirīgo. Kaut arī viņš atzīst arī citus reliģiskos ceļus kā ontoloģiskās transformācijas alternatīvus līdzekļus, viņš tomēr skaidri parāda, ka pastāv atšķirība starp identitātes pilnveidošanas (kristietība) un identitātes iznīcināšanas (budisms, daoisms) ceļu⁶¹, starp Personas un Kosmosa reliģijām⁶². Tā rīkojoties, viņš neiekrīt *perennialismā*, t.i. necenšas visās reliģijās saskatīt kopsaucēju. Un arī šeit viņš darbojas saskaņā ar postmodernās reliģiju zinātnes tendenci, saskatīt reliģijā primāri kultūrvēsturiskā fona veidotās formas un līdz ar to salīdzināt reliģijas tikai tad, kad starp tām ir bijis reāls kultūrvēsturisks kontakts.

Bet kādi tad ir jaunās antropoloģijas trūkumi? Vispirms būtu jāatgādina, ka S. Horužijs pievērš ļoti lielu nozīmi dialogam (starp Dievu un cilvēku) ontoloģiskās transformācijas procesā. Viņš īpaši uzsver to, ka dialogs ir vajadzīgs ne tikai pašam pārtapšanas procesam, tas ir arī dzīvību ieguvušā cilvēka jaunās identitātes pamatprincips. Vēl vairāk: cilvēks iegūst trīsvienīgo identitāti, kas ir personiskās (hipostātiskās) esamības-saskares („бытие-общение”) predikāts.⁶³ *Teozi* (θέωσις) jeb *dievišķošanu* Horužijs definē kā *teocentrisko personālismu*.⁶⁴

Tālāk būtu jāatgriežas pie Ahutina pārdomām par cilvēka robežas atcelšanu Kanta filozofijas kontekstā, kur viņš uzdod būtisku jautājumu S.S. Horužijam: un ja cilvēks šķērso robežu un iepazīst esamību tādu, kāda tā ir, vai viņš nepārstāj būt cilvēks? Vai izziņas subjekts neizzūd, nesaplūst ar izziņas objektu, kas ir esamība? Kur tad paliek cilvēka un Dieva attiecības, ja manī dzīvo Kristus?⁶⁵ Šis jautājums paliek neatbildēts no S. Horužija puses, un tā nav nejaušība.

Arī paša Horužija pārdomas par ontoloģiskās transformācijas iespējām citās reliģijās nenoved viņu pie konkrētiem secinājumiem. Viņš apgalvo, ka alternatīvie ontoloģiskie ceļi pastāv, tanī pat laikā ir būtiska atšķirība starp kristīgo dialogisko pārtapšanu un, piemēram, ieiešanu *nirvānā*, kuras ietvaros dialogs nav iespējams. Pētnieks velk veiksmīgas paralēles starp līdzīgām koncepcijām kristietībā un budismā, bet atkal neko neseicina. Viņš nesauc budistu, daosu u.c. reliģiskos ceļus par maldīgiem jeb ontiskiem. Tanī pat laikā viņš arī neizvēlas otro opciju, t.i. viņš nepasludina viena visu pasaules reliģiju kopsaucēja pastāvēšanu. Kādēļ tāda nenoteiktība un sistēmas nenoslēgtība?

Atbilde uz šo jautājumu ir vienkārša. Horužija modeļa pamatkonstrukts ir *sinerģija* jeb Dieva un cilvēka sadarbība. Un šeit nebūtu ne vainas, ja pētnieks neattiecinātu *sinerģiju* uz visiem eksistences līmeņiem, tai skaitā uz fizisko realitāti. Ja *sinerģija* ir absolūta universāla struktūra, tad tai ir jādarbojas arī citās reliģijās, bet sakarā ar to, ka tajās var nebūt *sinerģijas* jeb dialoga, to piedāvātie ceļi nevar būt autentiski. Bet šādu spriedumu Horužijs neatļaujas pat par labu universālajam *sinerģijas* principam.

⁶¹ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», сс. 89, 108.

⁶² С. С. Хоружий, «Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема» // *Очерки синергической антропологии*, с. 209.

⁶³ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 87.

⁶⁴ Сергей Хоружий, «Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии», с. 69.

⁶⁵ Анатолий Ахутин, Сергей Хоружий, «Диалоги об опыте. 1. Опыт в философии и религии: отправляясь от Канта (заседание семинара 19.10.2005)», с. 234.

Ir skaidrs, ka viņam būtu iespēja saskaņot *sinerģiju* un ne-dialogisko reliģiju paradigmu, ja viņš ietu *perennialisma* ceļu un relativizētu dialogisko savienību kā dogmatisku pieredzes iežogošanu. Piemēram, būtu iespējams akcentēt to, ka *teozes* koncepcija paredz cilvēka pārtapšanu par Dievu, Dieva eksistences formas pieņemšanu, kas pieredzes līmenī izpaužas kā cieša savienība, kad vairs nav divi, bet viens. Rietumu kristīgā misticisma kontekstā *teozi* apzīmē kā laulību ar Kristu. Tradīcijas pārstāve Avilas Terēze, piemēram, ir aprakstījusi to kā lietus ūdens iekrišanu upē⁶⁶, kas nozīmē totālu saplūšanu ar Dievu pieredzes līmenī. Šāda veida salīdzinājums ar ūdens plūsmu sajaukšanos ir, starp citu, sastopams Upanišadu tekstos. Tas ilustrē dvēseles saplūšanu ar *Brahmanu*. Tomēr šāda piekāpšanās Horužija darbos nenotiek. Un ja par atskaites punktu jaunā cilvēka modeļa konstruēšanā kļūtu *monisma*, nevis *teisma* modelis, tad *sinerģijas* principu vajadzētu anulēt un jaunā antropoloģija pajuktu. No tā var secināt, ka kaut arī Horužija diskurss ir piesātināts ar zinātniskiem terminiem un metodēm, tas ir un paliks tīri subjektīvs.

Šajā sakarā ļoti nozīmīgs ir Nadeždas Pazuhinas, Dr. art., paskaidrojums. Viņa uzsver, ka „S. Horužija koncepcijas problēma (un reizē arī – pārliecināšanas spēks) sakņojas visā krievu reliģiski filozofiskās domas paradigmā – tā ir vēlēšanās palikt Pareizticīgo tradīcijas gultnē, kuru uztver kā ontoloģisko pamatu, kas spēj nodrošināt Patiesību (autentiskumu) un neprasa racionālu verifikāciju. Horužija mēģinājums rast jaunu valodu askētiskās antropoloģijas tulkošanai mūsdienu cilvēkam, nenoliedzami, ir vērtīgs – gan kā mūsdienu cilvēka problēmu diagnozes versija, gan kā Austrumu kristietības antropoloģijas revīzija – tomēr jaunā diskursa veidošanai (uz ko, iespējams, pretendē autors) ir nepieciešama arī domāšanas paradigmas maiņa, ko tradīcija tieši neparedz.”⁶⁷

Kritiku neiztur arī S. Horužija *bezapziņas* interpretācija. Acīmredzot viņš izvēlās Freida *zemapziņas*, nevis Junga *bezapziņas* ideju par labu jaunajam cilvēka modelim. Un ja viņš izvēlētos Junga interpretāciju, tad viņam no vienas puses būtu jāpieņem visu reliģiju vienāda statuss. Iespējams, par reliģiju būtu jāuzskata arī cilvēka radītais virtuālais robežas areāls, bet tas Horužijam kā pareizticīgo teoloģijas pārstāvim nav pieņemams. No otras puses Junga bezapziņa neļautu pretstatīt Supra-Avotu (Dievu) un Sub-Avotu (bezapziņu), bet gluži pretēji: būtu jāpiekrīt tam, ka bezapziņa (kollektīvā bezapziņa) pārklājas ar ontoloģisko robežas areālu.

Trešais iebildums būtu sakarā ar Horužija pasludināto *autentiskā* kritēriju. Tā, piemēram, pētnieks runā par autentisko („подлинный”) antropoloģisko robežu, ko sasniedz tad, kad garīgo praksi kombinē ar reliģisko tradīciju.⁶⁸ Ir jāsaprot, ka tanī gadījumā, kad tiecamies pēc tīri akadēmiska modeļa izstrādāšanas, autentiskā kritēriju nevarētu izmantot, jo tas nav nekādā veidā verificējams. Tikpat labi par autentisko varētu pasludināt bezapziņas ceļu, it īpaši, ja izprot to Junga garā.

Ceturto iebildumu varētu izpelnīties lineārā laika modelis, ko Horužijs laiku pa laikam piemin. Piemēram, tad, kad pētnieks apspriež cilvēka attiecības ar robežu vēstures kontekstā, ir runa arī par cilvēka attiecību ar robežu aizvēsturi, kad viņš vēl nebija nodibinājis nekādas attiecības ar robežu. Šādu mājienu uz cilvēka reliģiskās apziņas evolucionēšanu, kad reliģijas rašanās periodam pa priekšu iet ateisms, reliģijas antropoloģijas ietvaros ir apgāzis vēl Tailors. Lineārā laika koncepcija parādās arī tad, kad Horužijs apspriež jautājumu par laika beigām un Dieva tiesu, kas atklās divu ceļu, t.i. Personas un Kosmosa reliģiju, jēgu. Tiesa gan, šeit autors izvairās

⁶⁶ Teresa of Avila, *Interior Castle or the Mansions* (7,2,5), p. 272.

⁶⁷ Nadeždas Pazuhinas un Elizabetes Taivānes privātā sarakste 2012. g. 7. aprīlī.

⁶⁸ С. С. Хоружий, «Шесть интенций на бытийную альтернативу», с. 113.

no patiesā un nepatiesā kritērijiem, dodot iespēju lemt augstākajai Instancei.⁶⁹ Un atkal, šīm pārdomām nebūtu ne vainas, ja *sinerģijas* diskurss un līdz ar to arī lineārā laika koncepcija ar tai piederošo eshatoloģisko perspektīvu nebūtu attiecināma uz cilvēku kopumā, ja tā nebūtu padarīta par universālu. Nav taču noslēpums, ka lineārā laika koncepcija nav tradicionālajā Āzijas pasaules skatījumā. Tas nozīmē, ka aziātiem Horužija universālais cilvēka modelis nebūtu pieņemams.

Visbeidzot pēdējais iebildums. S. Horužijs raugās uz pasauli un cilvēku tajā caur Austrumu kristietības prizmu, kas, savukārt, ir tapusi spēcīga platonisma un neoplatonisma ietekmē. Pieminētā antīkā filozofija ir kļuvusi par iemeslu īpaši pareizticīgo metaantropoloģijai, kad cilvēks pilnīgi zaudē cilvēciskos predikātus ontoloģiskās pārtapšanas jeb *teozes* gadījumā. Šāda paradigma, kas ir pašsaprotama pareizticīgo tradīcijas piekritējam, nav pieņemama Rietumu kristiešiem.⁷⁰ Tas no jauna liek uzsvērt, ka piedāvātais jaunais cilvēka modelis ir subjektīvs, jo nedarbojas pat vienas reliģiskās tradīcijas robežās, nemaz nerunājot par citām reliģijām.

Un kaut arī mēs kritiski izvērtējam Horužija antropoloģijas stiprās un vājās puses, ir jāapliecina tās īpašais šarms un aktualitāte Rietumu pasaulē. Piedāvātā garīgās tapšanas programma patiešām iederas judejiski-kristīgajā pasaulē daudz labāk, nekā hinduistu, budistu, daosu piedāvātā alternatīva. Un pat ja krievu pētnieka ierosinātā ontoloģiskā transformācija nekļūst par mūsdienu Rietumu vai vismaz krievu cilvēka identitātes atgūšanas programmu, tā būs spējīga pamudināt Horužija auditoriju vērot pakāpenisko cilvēces bojāeju no metaantropoloģijas skatpunkta un meklēt izeju no nāves labirinta.

⁶⁹ Ibid., c. 92.

⁷⁰ Sk. sīkāk par tēmu fundamentālo J. Doveiko monogrāfiju par Ignatija Brjančaninova teoloģiju: Юрис Довеико, *Онтологическая трансформация человека в богословии Игнатия Брянчанинова: критическое осмысление* (Рига: Академическое издательство Латвийского Университета, 2011).