

**TRZY RODZAJE REALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO – PRÓBA
ALTERNATYWNEJ ANTROPOLOGII W KONCEPCJI ANTROPOLOGII
SYNERGICZNEJ S. CHORUŻYJA**

Лука Леонкевич. Три вида антропологического реализма – попытка альтернативной антропологии в учении С. Хоружия. В статье рассматривается современная антропологическая модель русского философа Сергея Хоружего. Его синергийная антропология является попыткой создания неклассической антропологии, характеристической чертой которой является энергизм. Человек описывается не эссенциально, не как субъект, а через свои проявления и действия, которые и есть энергии. Ссылаясь на византийский энергизм Григория Паламы, Хоружий применяет его к описанию антропологической реальности. Таким образом, человек проявляется в своем бытии, через которое стремится к актуализации своего существа. Эта актуализация может совершаться в разных сферах – онтологической, онтической и виртуальной, в которых человек вступает в разные реляции с Иным, и в них постоянно актуализируется.

Ключевые слова: антропология, реализм, синергетика, энергизм, онтология, сущность.

Filozoficzne rozważania większości wielkich myślicieli XX wieku były próbą przywrócenia filozofii człowieka jako takiego, jako integralny, obecny tu oto byt, ale nie jako zamknięty przedmiot rozważań, a otwarty uobecniający się nieustannie podmiot. Analityka egzystencjalna Heideggera odegrała w tym znaczącą, jeśli nie fundamentalną rolę, ale również ci myśliciele, dzięki którym Heidegger mógł zaistnieć – Kierkegaard, Nietzsche, Scheler, Husserl, próbowali przezwyciężyć owy kryzys antropologiczny. Metoda fenomenologiczna umożliwiła inne, nieklasyczne postrzeganie człowieka, uwzględniające jego codzienną rzeczywistość oraz ją filozoficznie ugruntowujące i ukazujące wszelakie możliwości, całą potencjalność bycia człowieka. Do tego sposobu mówienia o człowieku przynależy współczesny rosyjski filozof Sergiusz Chorużyj, który w swej koncepcji „antropologii synergicznej” łączy metodę fenomenologiczną z prawosławną tradycją ascetyczną. Owocem zaś tej syntezy jest nowa perspektywa postrzegania rzeczywistości antropologicznej, której cechą charakterystyczną jest energia. To właśnie pojęcie energii Chorużyj obrał za fundament swej antropologii i w myśl maksymy, że „możliwość jest czymś więcej niż rzeczywistość” zajmuje się energią, a nie substancją. Wykracza poza esencjalną metafizykę i wkracza w żywioł energii, w którym wszystko jest w ruchu, wszystko jest aktem, a nie aktualizacją, jest realizacją potencji, ale jeszcze nie entelechią. Zastosowanie takiej (energicznej) metody do antropologii skutkuje właśnie zmianą perspektywy postrzegania człowieka, możemy już mówić o energicznej antropologii, która ma zastosowanie do różnych sfer bycia człowieka. Może się on aktualizować w relacji z Innym jako Bogiem, drugim człowiekiem, nieświadomością, a współcześnie w dobie Internetu z rzeczywistością wirtualną. Bycie w relacji z Innym pociąga za sobą różne konsekwencje, a co za tym idzie tworzy inną rzeczywistość, w obliczu której codzienność zmienia charakter z esencjalnego na energiczny, sama rzeczywistość jest energiczna, dynamiczna, ciągle się zmieniająca i niepozwalająca się zatrzymać, uwieścić, skopiować.

W związku z powyższym postaram się poniżej opisać trzy typy rzeczywistości w jakich może uczestniczyć człowiek. Stanowią one sferę, w której może wydarzyć się spotkanie człowieka z Innym, ale uwytatniają też różniące je cechy. Oczywiście te trzy typy nie wyczerpują sobą całości treści antropologicznej, ale precyzyjnie szufladkują doświadczenie antropologiczne i wyróżniają główne sfery, w których człowiek próbuje się nieustannie aktualizować. I wraz z trzema sferami, trzema rzeczywistościami, jakie się wyłaniają w sferze energii można też wyodrębnić trzy rodzaje „granicy antropologicznej”, która wyznacza krańce możliwości oraz mówi o wydarzeniu jakim jest spotkanie Innego. Wyjaśnijmy więc czym jest owa „granica antropologiczna”?

„Granica antropologiczna”. Rozwijając poglądy o „granicy antropologicznej” Chorużyj wprowadza do swojego dyskursu coś, co w relacji między przedmiotem a czymś innym wobec niego, stanowi trzeci element – jest nim właśnie granica, która rozdziela przedmiot z czymś innym wobec niego. Na etapie konstytuowania „antropologicznej granicy” Chorużyj stara się nie nadużywać nazwy „człowiek”, ponieważ wydaje się mu, że na tym etapie istnieje możliwość opisywania człowieka klasycznym sposobem, od którego stara się uwolnić. Dopiero otoczenie antropologicznej realności

granica umożliwia opisanie człowieka. Umiejscowienie „antropologicznej granicy” między przedmiotem a jego innym, zakłada relację, możliwość spotkania, które zrealizować się może w momencie przekraczania tej granicy. Człowiek pojawia się, gdy chce przekroczyć granicę własnego bytu, gdy przejawia swą obecność, albo, używając pojęcia hiedeggerowskiego, gdy się wyistacza. W tym momencie Chorużyj wprowadza „człowieka” i dokonuje jego opisu, charakteryzując go nie jako przedmiot, a jako „horyzont istnienia”. Człowiek jest dla niego czymś w rodzaju kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, nie jest dany bezpośrednio. Bezpośrednio dane i doświadczane są przejawy człowieka, jego aktywność w wychodzeniu poza granice własnego istnienia. I wobec zespołu tych przejawów określany jest wobec niego ów Inny i sama „antropologiczna granica”. Człowiek przejawia się w relacji z Innym, zaś „granica antropologiczna” stanowi coś w rodzaju rozdzielania, ustanawia odległość i miejsce zetknięcia człowieka z Innym. Jeżeli granicę można traktować jako miejsce zetknięcia człowieka z Innym, bądź jako moment przekraczania swojego bytu, to można ją opisać jako „pełne zjednoczenie krańcowych przejawów”^[i] człowieka. Tym samym nauka Chorużyja odstępuje od klasycznej antropologii esencjalnej.

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

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

Granica człowieka staje się wtedy skupieniem takich energii człowieka, poprzez które dokonuje się jego przemienienie w Innego. Na granicy człowieka, u horyzontu możliwości jego przejawów dokonuje się transcendowanie, aktualna zmiana, pokonanie własnego bytu, transformacja ontologiczna człowieka, polegająca na przemienieniu jego obecnych predykatów, związanych ze skończonością i śmiercią. Dla Chorużyja przykładem transcendowania jest chrześcijańskie przebóstwienie, w którym dokonuje się aktualizacja istnienia ludzkiego w Byciu boskim – w Boskich energiach.

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

wspominaną przeze mnie, wirtualną, która najbardziej chyba odpowiada współczesnej sytuacji człowieka w świecie.

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

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

Granica wirtualna. Ostatnią sferą, w której moskiewski filozof dopatruje się możliwości określenia granicy człowieka jest wirtualna rzeczywistość. „Wirtualne fenomeny”, jak je nazywa, odróżniają się od pozostających tym, że ich aktualizacja i wcielenie nie dokonuje się w pełni, że nie posiadają one żadnych aktualizacji w sferze istnienia. Z tego też powodu funkcjonują jako niezrealizowane w istnieniu. Sam Chorużyj, pisząc o tym sposobie aktualizacji energii człowieka, twierdzi, że „wirtualna rzeczywistość nie występuje jako autonomiczny rodzaj bycia, ontologiczny horyzont... Ona nie jest rodzajem, a jedynie niespełnionym rodzajem bycia”^[ix].

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

Metoda antropologii synergicznej. Antropologia synergiczna, jak sam przyznaje moskiewski profesor[xi], zaczęła kształtować się wraz z pojawieniem się nowego podejścia do duchowości prawosławnej wśród rosyjskich myślicieli emigracyjnych. Pierwszym tekstem, w którym dokonuje się jednocześnie tradycyjne, teologiczne, oraz nowe, filozoficzne, ujęcie duchowości prawosławnej, jest wspomniany już „Dyptych milczenia”. Jest on podzielony, co wskazuje już sama nazwa, na dwie części, z których pierwsza poświęcona jest analizie duchowości prawosławnej i jest napisana językiem teologicznym. Druga zaś poświęcona jest filozoficznej refleksji nad istnieniem człowieka, dla której podstawę stanowi energetyzm Palamasa. Chorużyj w książce tej wyraźnie oddziela dwie sfery, teologię i filozofię, ukazując zarazem genezę swoich rozważań. Z refleksji filozoficznej nad duchowością prawosławia, a szczególnie nad myślą Grzegorza Palamasa, rodzi się nowa myśl, rozwijana już nie na teologicznym, a na filozoficznym gruncie. I choć w „Dyptychu milczenia” nie ma jeszcze synergicznej antropologii, to jest już to, co Chorużyj nazywa „synergiczną analizą”[xii]. Już w tej książce pojawiają się pojęcia i sposób prowadzenia dyskursu, które w przyszłości otrzymają nazwę antropologii synergicznej. W tej książce Chorużyj prowadzi rozważania filozoficzne, wyrastające z wcześniej opisanej tradycji mistyczno–ascetycznej. Zastanawia się nad pytaniem o status ontologiczny człowieka i stara się wykazać, że człowiek dokonując refleksji nad samym sobą, wychodzi od swego istnienia do Bycia Innego, porównuje siebie z kimś Innym, tym samym doświadcza „uczucia orientacji bytowej”[xiii] na kogoś „z zewnątrz”. Zaś gdy zwróci swoją uwagę ku Innemu, dostrzega, że łączy ich wspólna przestrzeń, w której istnieje możliwość działania człowieka. Jeśli człowiek nie byłby w stanie podejmować jakichkolwiek działań wobec Innego, to okazało by się, że jest sam, a relacja z Innym jest niemożliwa. U podstaw dążenia ku Innemu leży praktyka, pewne doświadczenie, w którym człowiek poznaje i jest poznawany. Poznając Innego człowiek rozpoczyna dążenie do niego i naśladowanie go. Dąży do upodobnienia się do przedmiotu dążenia, do tego, by mógł mówiąc mówić w jego imieniu i by całym sobą doświadczał Innego. Owo doświadczenie możliwe jest jedynie wtedy, gdy poznający nieustannie pragnie, gdy nieustannie stawia pytanie o Innego. Pytanie to, by mogło być płodne, musi stanowić autentyczne trwanie człowieka w pytaniu, ciągłą chęć poznania Innego, którego obecność jest gwarancją otrzymania odpowiedzi na stawiane pytanie.

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

Jeżeli mowa jest o granicy bytu, to należy też jakoś tę granicę poprowadzić. Chorużyj uważa, że jest ona wyznaczana przez przejawy aktywności człowieka, które nazywa energiami. Samo dążenie człowieka ku Innemu (ku Osobie, jak woli Chorużyj) jest energią, przejawem, ale o nieco innym charakterze niż pozostałe energie. Człowiek wyraża aktywność swego bytu przez energie, które wychodzą od niego jako całości, zaś energia dążenia ku Innemu, jako przejaw dążenia fundamentalnego, chęci przekroczenia granic własnego istnienia, wprowadza człowieka w charakterystyczną relację z Innym. To właśnie energia Innego przyciąga człowieka, to w niej Inny się przejawia rzeczywistości człowieka; ta energia Innego jest zasadą dominującą, która realizuje się przez określone energie. Zauważyć należy, że energia Innego przyciąga, a energia człowieka podąża.

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

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

Problem człowieka w historii filozofii był sprowadzany do poszukiwania jego centrum. Ciągłe poszukiwanie tego centrum i jego poznawanie było celem klasycznej filozofii i doprowadziło do odpodmiotowania człowieka i odczłowieczenia filozofii. Dlatego nowa antropologia powinna polegać na innym opisanie człowieka. Od wspomnianego już powyżej pojęcia granicy człowieka Chorużyj rozpoczyna budować swoją nową antropologię, mówi, że „jeżeli nie można już człowieka charakteryzować przez jego centrum, to pozostaje charakteryzować go przez jego „peryferie”, a ściślej mówiąc granicę”^[xvii]. Pojęcie to zdaje relację z antropologicznej rzeczywistości nie mniej niż klasyczna formuła centrum człowieka, sformułowana przez zachodnią metafizykę. Określenie przedmiotu (człowieka) wymaga ukazania Innego, tego, co jest różne, co umożliwia ukonstytuowanie granicy, kresu.

Uważa, że można rozwijać antropologię jako opisanie „antropologicznej granicy”, czyli kresu sfery wszystkich przejawów i możliwości człowieka, horyzontu istnienia człowieka. Pojęcie „antropologicznej granicy” pomaga w przeorientowaniu antropologii, ukierunkowaniu jej nastawienia z centrum, które okazało się fikcją, ku granicy człowieka. Ukonstytuowanie „antropologicznej granicy” jest alternatywą dla klasycznej antropologii, a sensowność jej stworzenia wyraża się we współczesnym doświadczeniu człowieka. Chorużyj odwołuje się do współczesnych praktyk człowieka, które skłaniają go do rozwijania nowej antropologii, a raczej, jak sam twierdzi, nie tyle nowej antropologii, co „antropologii granicy”, która ma być przeciwieństwem klasycznej „antropologii centrum”.

[i] Хоружий С.С., *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, ИСА, Москва 2007, s. 3.

[ii] Por. Хоружий С.С., *Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта*, [w:] *Вопросы философии*, 2003/1, s. 43.

[iii] Хоружий С.С., *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, ИСА, Москва 2007, s. 6.

[iv] Por. Хоружий С.С., *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, ИСА, Москва 2007, s. 7-18.

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

[vi] Хоружий С.С., *Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания*, ИСА, Москва 2007, s. 4 - wykład w Państwowym Uniwersytecie w Nowgorodzie wygłoszony 19.04.2007, www.synergia-isa.ru.

[vii] Тамże.

[viii] Por. Хоружий С.С., *Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания*, s. 4.

[ix] Хоружий С.С., *О старом и новом*, АЛТЕЙА, Санкт Петербург 2000, s. 345.

[x] Por. Хоружий С.С., *Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания*, s. 5.

[xi] Por. Хоружий С.С., *Синергийная антропология: концепция и метод*, ИСА, Москва 2006, www.synergia-isa.ru

[xii] Por. Хоружий С.С., *Диптих безмолвия*, ЦПиП, Москва 1991, s. 7.

[xiii] Por. Тамже, s. 55.

[xiv] Por. Тамже, s. 63.

[xv] Хоружий С.С., *Синергичная антропология : концепция и метод*, ИСА, Москва 2006, s. 1.

[xvi] Тамже, s. 2.

[xvii] Хоружий С.С., *Человек: сущее, трояко размыкающее себя*, ИСА, Москва 2007, s. 2.

© Leonkiewicz Łukasz, 2011.