



Filozofia rosyjska

BARBARA CZARDYBON

**REALIZM
MISTYCZNY
SIEMIONA L.
FRANKA**

Realizm mistyczny Siemiona L. Franka

Barbara
Czardybon

Copyright by Barbara Czardybon & e-bookowo 2008

ISBN 978-83-61184-23-2

www.e-bookowo.pl

Kontakt: wydawnictwo@e-bookowo.pl

Wszelkie prawa zastrzeżone.
Kopiowanie, rozpowszechnianie części lub całości bez zgody wydawcy zabronione

Wydanie I 2008

www.e-bookowo.pl

*Z wyrazami wdzięczności dla
s. dr Teresy Obolevitch*

Spis treści

Wykaz skrótów	5
Wstęp	7
Rozdział pierwszy	
<i>Cogito, ergo est ens absolutum. Ontognoseologia</i>	15
1.1. GNOSEOLOGIA	15
1.2. PROBLEM PRZEDMIOTU <i>X</i>	16
1.3. WSZECHJEDNOŚĆ – ASPEKT ONTOLOGICZNY	17
Rozdział drugi	
Frankowska wersja intuicjonizmu	18
2.1. KRYTYKA WIEDZY ABSTRAKCYJNEJ	18
2.2. WIEDZA ŻYWA	19
2.3. WSZECHJEDNOŚĆ – ASPEKT GNOSEOLOGICZNY	20
Rozdział trzeci	
Franka spojrzenie na filozofię i religię	22
3.1. NIEPOJĘTE	22
3.2. NEOPLATONIZM FILOZOFA RELIGIJNEGO	23
3.3. DYSKURS ZWANY „UCZONĄ NIEWIEDZĄ”	24
Rozdział czwarty	
Życie religijne	27
4.1. NATURA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO	27
4.2. WIARA <i>VERSUS</i> NIEWIARA	28
4.3. ANTROPOLOGIA TEANDRYCZNA	29
Rozdział piąty	
<i>Also muss auf Nikolas von Cues zurückgegangen werden!</i>	
Mikołaj z Kuzy – filozoficznym przewodnikiem Franka	30
5.1. POZNANIE LUDZKIE A POZNANIE BOSKIE	30
5.2. IMIONA PRZYPISYWANE BOGU	31
5.3. PANTEISTA?	32
Zakończenie	34

WYKAZ SKRÓTÓW

Аб – С. Л. Франк: *Абсолютное*.

ДЧ – С. Л. Франк: *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*.

ЗВ – С. Л. Франк: *Знание и вера*.

Нп – С. Л. Франк: *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*.

ПВМ – С. Л. Франк: *Предсмертное. Воспоминания и мысли*.

ПЗ – С. Л. Франк: *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*.

РФ – С. Л. Франк: *Русская философия, ее характерная особенность и задача*.

СЖ – С. Франк: *Смысл жизни*.

SN – S. L. Frank: *S nami Bog. Tri razmyszlenija*.

AN – S. Frank: *Absolutnie niepojęte: „Świętość”, czyli „Bóstwo”*.

BF – S. Frank: *O bezsilności filozofii. List do przyjaciela*.

DO – S. L. Frank: *Dowód ontologiczny istnienia Boga*.

FR – S. L. Frank: *Filozofia a religia*.

HDO – S. L. Frank: *Z historii dowodu ontologicznego*.

IW – S. Frank: *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*.

RaN – S. L. Frank: *Religia a nauka*.

RiN – S. L. Frank: *Religia i nauka w świadomości współczesnej*.

ZRz – Sz. Frank: *Zagadnienie rzeczywistości*.

„Dla człowieka miarą wciąż jest sposób, w jaki Bóg, pozostający nieznany, objawia się. To «pojawianie się» Boga jest miarą, którą mierzy siebie człowiek. Odstanianie jest tym, dzięki czemu możemy ujrzeć to, co się skrywa. Nie chodzi o gwałtowne zdzieranie zasłony, lecz o zachowanie w «ukryciu» tego, co się skrywa. Dziwna to miara! Żadnego uchwytowania, tylko gesty odpowiadające braniu tej miary. Tylko ta miara daje miarę natury człowieka. Człowiek «zamieszkuje» [świat] mierząc ową przestrzeń pomiędzy niebem a ziemią.”

M. Heidegger: *Revue de théologie et de philosophie*. Tłum. fr. R. Savioz. Lausanne 1951, IV, s. 298. Cyt. za: H. Duméry: *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*. Tłum. I. Kania. Kraków 1994, s. 121.

„Słowo nie związane organicznie z milczeniem staje się pustą gadaniną; milczenie nie związane organicznie z mówieniem staje się niemotą.”

R. Guardini: *Język religijny*. W: idem: *Bóg daleki. Bóg bliski*. Wyb. I. Klimmer. Tłum. J. Koźbiał. Poznań 1991, s. 297.

WSTĘP

Pojęcie rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego posiada wiele zakresowo zachodzących na siebie, aczkolwiek treściowo wyraźnie różnych znaczeń. Obecnie bywa ono uważane, w sensie chronologicznym, za określenie postpozytywistycznego okresu w dziejach kultury rosyjskiej od przełomu wieków do rewolucji październikowej. Rosyjscy myśliciele religijni pojęciu renesansu nadawali inny sens, a mianowicie sens normatywny, postulatyczny, nawet profetyczny. Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew (1874-1948) uważa, że „[b]ył to renesans kulturowy, trudno jednak mówić o renesansie religijnym. Dla odrodzenia religijnego zabrakło silnej i skoncentrowanej woli, przeszkadzała tu zbyt duża sublimacja intelektualna i elementy dekadentki w nastrojach warstwy kulturowej, a także nadmierna hermetyczność tej warstwy”¹. Rosjanin mówi o „rosyjskim renesansie duchowo-kulturalnym”², i dalej dopowiada: „Rosyjskim renesansem nazywam ten twórczy wzlot, który nastąpił u nas na początku wieku. Nie przypominał on jednak swoim charakterem wielkiego Renesansu europejskiego czasów nowożytnych. Nie poprzedzało go średniowiecze, lecz doświadczona przez inteligencję epoka oświecenia. Rosyjski renesans należałoby raczej porównać z niemieckim romantyzmem XIX wieku, który również poprzedzała epoka oświecenia”³.

¹ M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*. Tłum. J. C.-S. W. Warszawa 1999. Wyd. II, s. 230.

² Ibidem, s. 231.

³ Ibidem, s. 261. Por. M. Bierdiajew: *Rosyjski renesans kulturowy początków XX wieku. Spotkania z ludźmi*. W: idem: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2002, s. 122-149, zwł. s. 133-136. Mówiąc o rosyjskim renesansie, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden jego aspekt: „Будущее России виделось таким, чтобы в нем гармонично соединились практические и полезные удобства европейской цивилизации с отечественными духовными ценностями, накопленными столетиями. Россия отроет новую «органическую эпоху». «Серебряный век» нашей культуры, русский духовный ренессанс был и выражением и отражением русской идеи всепримиряющего синтеза Востока и Запада, религии и культуры, церкви и общественности, нравственности и права под знаком христианского гуманизма. Славянофильская идея об особом пути России была возобновлена усилиями людей, вполне осознавшими достоинства европейской культуры. Более того, как показывает пример наставника юношеских лет С. Л. Франка и его друга П. Б. Струве, именно культурный европеизм русской интеллигенции склонял ее к принятию «русской идеи». «Я старый воробей, меня на славянофильской мякине не проведешь –

Do czołowych przedstawicieli Srebrnego Wieku kultury rosyjskiej zalicza się m.in. Siemiona Ludwigoicza Franka (16/29 I 1877-10 XII 1950). Rosjanin współpracował z wieloma kulturalnymi i religijno-filozoficznymi czasopismami.⁴ Przekładał na język rosyjski prace Friedricha Nietzschego (1844-1900), Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachersa (1768-1834), Wilhelma Windelbanda (1848-1915) oraz Kuno Fischera (1824-1907). Redagował tłumaczenie Husserlowskich *Badań logicznych*. Razem z Bierdiajewem założył „Akademię kultury duchowej”, która organizowała szereg publicznych wykładów o tematyce filozoficznej, religijnej i ogólnokulturowej. Jego twórczość ewoluowała od (legalnego) marksizmu, przez neokantyzm i idealizm, do filozofii zorientowanej religijnie.⁵ Sam swoją własną filozofię określał mianem „chrześcijańskiego realizmu, przyjmującego Boską ośnowę bytu”.⁶

Na gruncie polskim idee Franka są jeszcze słabo znane. Pierwsza polska monografia dotycząca myśli Rosjanina ukazała się w 2003 roku, a jej autorem jest pracownik Uniwersytetu Jagiellońskiego – Leszek Augustyn.⁷ Janusz Dobieszewski, recenzując tę pracę, wyraził przekonanie, iż zainteresowanie filozofią Franka to kwestia przyszłości.⁸ W słowach tych tkwiła – jak się niebawem okazało – niemała prekognicja. I tak, w czerwcu 2005 roku na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pod przewodnictwem ks. Michała Hellera, obroniona została rozprawa doktorska s. Teresy Obolevitch, poświęcona zagadnieniu konkordyzmu wiary i wiedzy w myśli Włodzimierza Siergiejewicza Sołowjowa

говаривал П. Б. Струве, – я – западник и потому я националист». Эти рассуждения П. Б. Струве дают подсказку относительно славянофильского начала в ренессансе”. А. А. Ермичев: *С. Л. Франк – философ русского мировоззрения*. W: С. Л. Франк: *Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург 1996, s. 8.

⁴ „Участвовал в сборниках *Проблемы идеализма* (1902), *Вехи* (1909), редактировал политические еженедельники *Полярная звезда* и *Свобода культуры* (1905-1906) [*Свобода и культура* – przerw. В. Cz.]” *Философы России XIX-XX столетий (биографии, идеи, труды)*. Ред. П. В. Алексеев. Москва 1993, s. 195. Рог. И. И. Евлампиев: *Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка*. W: С. Л. Франк: *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург 1995, s. 6-7.

⁵ *Философы России XIX-XX столетий...*, s. 195. Zob. С. Л. Франк: *Предсмертное. Воспоминания и мысли* [1986]. W: idem: *Русское мировоззрение...*, s. 54 [dalej cytuję jako **ПВМ**]; L. Augustyn: *Zagadnienie etyczne w ewolucji „od marksizmu do idealizmu”*. *Siemion L. Frank – przykład nie tylko indywidualny*. W: *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*. Red. A. Ochotnicka, W. Rydzewski. Kraków 2004, s. 81-96.

⁶ J. Dębowski: *Природа в философии роsyjsкого православия*. Olsztyn 1998, s. 126.

⁷ Zob. L. Augustyn: *Мышление з wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków 2003.

⁸ J. Dobieszewski: *Neoplatonizm dzisiaj*. „Nowe Książki” 2004, nr 8, s. 62.

(1853-1900) oraz (co mnie obecnie bardziej interesuje) w myśli Franka.⁹ Autorka *Problematycznego konkordyzmu...* niedługo potem przełożyła na język polski jedno z ważniejszych dzieł Franka – traktat *Непостижимое...*¹⁰

Myśl filozoficzna Franka jest myślą niezwykle bogatą. Rosjanin wypowiadał się nie tylko w kwestiach dotyczących ontologii¹¹ i gnoseologii, ale także w sprawach etyki i estetyki. W kręgu jego zainteresowań znajdowała się też filozofia społeczna. Do głównych prac Franka należą: *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания* (1915), *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию* (1917), *Очерк методологии общественных наук* (1922), *Духовные основы общества* (1930), *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* (1939), *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии* (1949), *С нами Бог. Три размышления* (1964).¹²

⁹ Zob. T. Obolevitch: *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*. Tarnów 2006.

¹⁰ Zob. S. L. Frank: *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii* [1939]. Tłum. T. Obolevitch. Tarnów 2007. Wcześniej Piotr Przesmycki i Bożena Walicka przetłumaczyli fragment tego traktatu. Zob. S. Frank: *Absolutnie niepojęte: „Świętość”, czyli „Bóstwo”* [1939]. Tłum. P. Przesmycki i B. Walicka. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. Cz. II*. Red. L. Kiejzik. Łódź 2002, s. 71-87 [dalej cytuję jako *AN*]. W niniejszej pracy korzystam jednak z własnego przekładu.

¹¹ Przywołajmy Franka rozumienie ontologii: „Całokształt bolesnych wątpliwości, poszukiwań i osiągnięć doświadczenia religijnego, składających się na tematykę «sensu życia» – problem winy, odwetu i przebaczenia, osobistej odpowiedzialności i ludzkiej niemocy, predestynacji i wolności, rzeczywistości zła i dobra, kruchości istnienia empirycznego i niezniszczalności osoby – jako prawowity i konieczny temat wchodzi w skład ontologii, zasługującej na miano nauki o bycie”. S. L. Frank: *Filozofia a religia* [1923]. Tłum. T. Obolevitch. „Logos i Ethos” 2005, nr 2, s. 31 [dalej cytuję jako *FR*]. Przedruk w: idem: *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*. Wyb., tłum. i wstęp T. Obolevitch. Kraków 2007, s. 20. Jeśli nie zaznaczono inaczej – emfaza oryg. Taki sposób pojmowania ontologii może przywołać na myśl Heideggerowską ideę antropologicznego ugruntowania metafizyki. Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989, s. 229-274; idem: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2005. Wyd. II, s. 3-52. Na temat bliskości ontologii fundamentalnej Martina Heideggera (1889-1976) oraz wyjściowych pojęć i zasad filozofii Franka zob. И. И. Евлампиев: *Человек перед лицом абсолютного бытия...*, s. 29-33. Zob. też L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia...*, s. 96-100.

¹² Nad pracą *Предмет знания...* Frank pracował w latach 1913-14, przebywając m.in. w Berlinie i Marburgu. W pisemnej rekomendacji na wyjazd w celu napisania dysertacji magisterskiej Aleksander Iwanowicz Wwiedziński (1856-1925) polecał Frankowi uczęszczać na wykłady Otto Liebmann (1840-1912), Wilhelma

Niniejsza praca będzie prezentacją Frankowskiego realizmu mistycznego. Rozdział pierwszy będzie dotyczyć ontognoseologii Franka, czyli – używając słów Augustyna – „wewnętrznej, intymnej więzi bytu i poznania”.¹³ W rozdziale tym przedstawię podstawowe założenia gnoseologii Franka, wyjaśnię pojęcie ontologizmu, zarysuję problem przedmiotu *x*, a także omówię pojęcie wszechjedności pod względem *stricte* ontologicznym. Rozdział drugi będzie poświęcony Frankowskiej wersji intuicjonizmu. Opierając się na fundamentalnym dziele *Предмет знания...*, przedstawię krytykę wiedzy abstrakcyjnej, a następnie scharakteryzuję ideę wiedzy żywej. Wrócę też do pojęcia wszechjedności i omówię je pod względem gnoseologicznym. W rozdziale trzecim przyjdzie mi pochylić się nad Franka rozumieniem filozofii i religii. Tutaj skoncentruję się na pojęciu *непостижимого*. Dalej, wyjaśnię, w jakim sensie Frank jest filozofem religijnym. Mówiąc zaś o uczonej niewiedzy, wytłumaczę, czym jest monodualizm antynomiczny. W rozdziale kolejnym przedstawię Frankowskie ujęcie doświadczenia religijnego. Omówię nadto antropologię teandryczną Rosjanina. Przedmiotem rozważań rozdziału piątego będą wybrane problemy filozofii Mikołaja z Kuzy (1401-64). Rozdział ten ma za zadanie uzmysłwić ogromny wpływ, jaki niemiecki filozof wywarł na sposób filozofowania Franka.¹⁴ Wreszcie, spróbuję dokonać krytyki myśli Rosjanina.

Myśl Franka daleko przekracza tradycję rosyjskiej filozofii religijnej przełomu wieków. Jego filozofia stanowi bowiem próbę syntezy myśli wschodnio- z myślą zachodnioeuropejską. Nie chcę przez to jednak powiedzieć, iżby sama różnica między rosyjską i zachodnią myślą filozoficzną była różnicą absolutną. Trzeba sobie zdawać sprawę z faktu, że „[t]ożsamość nowożytnej filozofii, a także myśli, kultury, samowiedzy rosyjskiej jest od trzech przynajmniej

Windelbanda oraz Edmunda Husserla (1859-1938). Publiczna obrona obszernej pracy odbyła się 15 maja 1916 roku. Oponentami byli m.in. Mikołaj Onufryjewicz Łoski (1870-1965) oraz Wwiedziński. Komisja rozważała nawet możliwość nadania Frankowi stopnia doktora. Znany przedstawiciel rosyjskiego neokantyzmu stwierdził jednak, że Franka stać na napisanie jeszcze jednej pracy. Rok później była gotowa rozprawa doktorska, tj. praca *Душа человека...*, ale okoliczności polityczne uniemożliwiły autorowi jej obronę. Dzieła *Предмет знания...* i *Душа человека...* wraz z traktatem *Духовные основы общества* składają się na tryptyk, zawierający fundamentalne idee filozoficznego systemu Rosjanina.

¹³ L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia...*, s. 101.

¹⁴ To właśnie Kuzańczyka myśliciel rosyjski uważa za swojego jedynego nauczyciela filozofii: „Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии”. С. Л. Франк: *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* [1939]. Dostęp online z 22 I 2007 r.: <http://www.vehi.net/frank/nepost/00.html> [dalej cytuję jako **Hn**]. Por. S. L. Frank: *Z historii dowodu ontologicznego*. W: idem: *Dowód ontologiczny...*, s. 30 [dalej cytuję jako **HDO**].

stuleci zasadniczo zapośredniczona przez jej zachodni kontekst i zachodnie pierwiastki kulturowe, które włączają one w swe konstrukcje myślowe, pozostając w konsekwencji w pewnej przynajmniej mierze dialogicznymi wobec swych europejskich odpowiedników. [...] Z jednej strony, kultura i myśl rosyjska pozostają, co sprzyja ich modernizacji, w określonym stopniu otwarte na wpływy zachodnie i przejmują stamtąd wiele konceptów, idei, wartości itp.; z drugiej wbudowują treści zachodnie we własne matryce myślowe i kulturowe, reinterpreterują ich sens, traktując je jako punkt pozytywnego bądź negatywnego odniesienia”¹⁵.

W twórczości Franka nurt fenomenologii spotyka się z logiczną analizą możliwości poznania, nawiązującą do dorobku neokantystów, jednakowoż przewyciężającą ich subiektywizm.¹⁶ Filozof w swych pracach odwołuje się nadto do pragmatyzmu i psychoanalizy, myśli Henriego Bergsona (1859-1941) i Alfreda Northa Whiteheada (1861-1947), Martina Bubera (1878-1965) i Martina Heideggera. Frank interesował się też filozofią języka. Utrzymywał bliski kontakt z Maxem Schelerem (1874-1928). W latach 1929-30 korespondował z Albertem Einsteinem (1879-1955). Poznał też Gabriela Marcela (1889-1973).¹⁷

Istotną kwestię stanowi fakt przynależenia filozofii Rosjanina do nurtu myśli neoplatonickiej.¹⁸ Początek tradycji tej dał Plotyn (ok. 204-ok. 269). Wiąże się z nią też –

¹⁵ M. Broda: *Pytać o Rosję, pytać o siebie... Uwagi badacza*. W: *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*. Red. L. Augustyn, W. Rydzewski. Kraków 2007, s. 57. Por. „Z powodzeniem można powiedzieć, że ani jedno choćby trochę znaczące dokonanie zachodnioeuropejskiej filozofii nie przeszło nie zauważone przez Rosjan. Z tym samym powodzeniem można powiedzieć, że ze wszystkich osiągnięć zachodnioeuropejskiej filozofii największy wpływ wywarła na Rosjan filozofia niemiecka”. A. Jermiczow: *Filozofia zachodnioeuropejska i filozofia rosyjskiego renesansu*. Tłum. S. Mazurek. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, t. 43, s. 159. Cyt. za: T. Obolevitch: *Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą*. W: S. L. Frank: *Dowód ontologiczny...*, s. XII, przyp. 3. Zob. O. Belyakova: *Jakub Böhme a filozofia rosyjska*. W: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*. Red. J. Dobieszewski. Warszawa 2007, s. 120.

¹⁶ Zob. С. Л. Франк: *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания* [1915]. W: idem: *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург 1995, nr. s. 44 [dalej cytuję jako **ПЗ**].

¹⁷ Por. A. Haardt: *Einleitung*. Do: S. L. Frank: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion* [1939]. Hrsg. und eingeleitet von A. Haardt. München 1995, s. 11-12 i 19-20.

¹⁸ „Inni współcześni myśliciele rosyjscy, jak np. Frank oraz głęboki i wielokrotnie wnikliwy Łoski, są, jeżeli nie wyznawcami gnozy, to w każdym razie [...] przedstawicielami myśli neoplatonickiej. Prawda, że neoplatonizm [...] choć jest czynnikiem wysoce charakterystycznym dla chrześcijaństwa wschodniego, posiada jednak zasięg uniwersalny, toteż, w miarę przewagi pierwiastka neoplatonickiego nad gnostyckim, charakter

poprzedzająca Plotyna – myśl Platona (ok. 427-347 p.n.e.), ale i Heraklita (ok. 540-480 p.n.e.). Kolejnymi znakomitymi jej reprezentantami są przede wszystkim: Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI w.), Jan Szkot Eriugena (ok. 810-ok. 877), Mistrz Eckhart (ok. 1260-ok. 1327), Mikołaj z Kuzy (właśc. Mikołaj Kryfta/Krebs), Jakub Böhme (1575-1624). W październiku 2004 roku na konferencji zorganizowanej przez Zakład Filozofii Rosyjskiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego Dobieszewski wygłosił referat na temat tendencji neoplatonickiej w filozofii rosyjskiej.¹⁹ Badacz, w pierwszej kolejności, wymienił właściwości rosyjskiej myśli filozoficznej. Były to: filozofia absolutu, maksymalizm (całościowość, integralność), płynność granicy między filozofią a religią, ontologizm, intuicjonizm (*vel* mistycyzm) o silnym aspekcie racjonalistycznym, antynomiczność (dialektyzm), dynamizm, materializm religijny, nastawienie historiozoficzne, a także antropologizm z akcentem na wspólnotowy wymiar bytu ludzkiego.²⁰ Następnie stwierdził, że to zestawienie zarazem oddaje charakter, istotę i sens nurtu neoplatonickiego w dziejach filozofii: „Filozofia rosyjska nie tylko więc przynależałaby do pewnej trwałej linii rozwojowej filozofii powszechnej, byłaby nie tylko kontynuatorką linii rozwojowej osieroconej przez najnowsze tendencje myśli europejskiej, ale byłaby również spadkobierczynią tradycji o szczególnej jakości i wartości w dziejach myśli powszechnej”²¹. A to już wyznaczenie samego Franka: „Podstawą całej mojej myśli jest ta *philosophia perennis*, którą dostrzegam w platonizmie, zwłaszcza w tej formie, w jakiej on pod postacią neoplatonizmu i chrześcijańskiego platonizmu przechodzi przez całą historię filozofii europejskiej, zaczynając od Plotyna, Dionizego Areopagity i Augustyna aż do Baadera i

twórczości filozofów rosyjskich traci nieco na «rosyjskości» i zbliża się do ogólnoeuropejskiej myśli filozoficznej, mówiąc ściślej, do niektórych jej prądów”; „Frank włączył się w dzieło tworzenia kultury rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego od strony ponadwyznaniowej filozofii profesjonalnej (przypominając pod tym względem Mikołaja Łoskiego), świadomie wspierając dominującą, neoplatonicką tendencję rosyjskiego idealizmu”. B. Jasinowski: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*. Kraków 2002, s. 204; A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków 2005, s. 704.

¹⁹ Zob. J. Dobieszewski: *Tendencja neoplatonicka w filozofii rosyjskiej*. W: *Granice Europy – granice filozofii...*, s. 43-50. Zob. też hasło „neoplatonizm”. W: *Идеи в России. Идеи в России. Лексикон российско-польско-английский*. T. 3. Red. A. de Lazari. Łódź 2000, s. 268-274.

²⁰ Por. M. Broda: *Pytać o Rosję, pytać o siebie...*, s. 52. Zob. M. Bierdiajew: *O charakterze filozofii rosyjskiej*. W: *Księga Pamiątkowa Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Warszawa 1927)*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. XXXI, z. 1, s. 42-43. Zachowuję oryg. pisownię – B. Cz.

²¹ J. Dobieszewski: *Tendencja neoplatonicka...*, s. 49-50.

Włodzimierza Sołowjowa. Filozofia tutaj w zasadzie zbiega się z racjonalną mistyką²². Główny temat neoplatonizmu stanowi relacja absolutu do świata. Jest to relacja obustronnie istotna, wskutek czego koncepcje te często uznawane są za panteistyczne.²³ Odnośnie do „filozofii pierwszej” – jest ona „[...] rzeczywiście pierwszym, na niczym innym już nie opierającym się badaniem podstawowych zasad bytu, na gruncie których po raz pierwszy jest możliwe rozróżnienie między wiedzą i przedmiotem wiedzy; w stosunku do tej nauki zarówno «gnoseologia», jak i «ontologia» w wąskim sensie są tylko podległymi i wzajemnie-powiązanyymi szczegółowymi sferami wiedzy”²⁴.

Chociaż w pismach Franka nigdzie *explicite* nie odnajdziemy odwołań do mistycznej teologii hezychazmu, to musimy pamiętać, iż w swej refleksji ontologicznej filozof odwołuje się do pokrewnych z nią idei. Rosjanin bazuje na dorobku Kuzańczyka, a ten – jak wiadomo –

²² „Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новолатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева. Философия здесь в принципе совпадает с умозрительной мистикой.” *Hn*, 00. Jest to jedno z nielicznych miejsc, w jakich Frank mówi o „neoplatonizmie”. W większości przypadków na oznaczenie czy to neoplatonizmu Plotyna, czy to renesansowego neoplatonizmu Mikołaja z Kuzy używa on terminu „platonizm”. Zob. *ПЗ*, s. 40. Nie było to zjawisko wyjątkowe. Bierdiajew, pisząc, iż jego własna filozofia religijna nie jest filozofią monistyczną, zaznacza, że nie może też być – jak o. Sergiusz Mikołajewicz Bułgakow (1871-1944), o. Paweł Aleksandrowicz Florenski (1882-1943), Frank i inni – nazwany platonikiem. [M. Bierdiajew: *Rosyjska idea...*, s. 254.] Por. „Kontakt Kuzańczyka z tekstami Platona wydaje się niekiedy za mało bliski, a niektóre przytoczenia wskazują raczej na korzystanie z jego pism w sposób tylko pośredni”. M. F. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*. Lublin 1958, s. 74.

²³ Panteizm jest to filozoficzny pogląd, uznający tylko jeden rodzaj rzeczywistości i utożsamiający całą rzeczywistość (świat) z Bogiem lub bytem absolutnym. [*Leksykon klasycznej filozofii*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 420. Podaję za: R. Kuliniak, T. Małyszek: *Wprowadzenie*. Do: M. Mendelssohn: *Do przyjaciół Lessinga*. Tłum. R. Kuliniak i T. Małyszek. Kraków 2006, s. 9.] Panteizm jako system istniał już w czasach starożytnej Grecji, Indii i Chin, ale sam termin *explicite* po raz pierwszy został użyty w 1709 roku przez J. Fay w pracy *Defensio religionis*. [R. S. Niziński: *Między teizmem a panteizmem. Charlesa Hartshorne'a procesualna filozofia Boga*. Lublin 2002, s. 75.]

²⁴ „[...] действительно первое, ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия, на почве которых впервые возможно различение между знанием и предметом знания; в отношении этой науки как «gnoseология», так и «онтология» в узком смысле суть лишь подчиненные и взаимно-связанные частные сферы знания.” *ПЗ*, s. 39.

rozwijał myśl jednego z prekursorów hezychazmu, Pseudo-Dionizego.²⁵ Mnisi z klasztorów na Górze Athos, nawiązując do rozróżnienia św. Bazylego Wielkiego (329-379) na istotę Boga oraz Jego przejawy, wzmocnili pogląd o niepoznawalności Boskiej natury. Boskie energie są tutaj pojmowane jako objawienie substancji Boga. Wpływu teorii energetyzmu teologicznego na filozofię Franka dopatruje się też Augustyn.²⁶

²⁵ T. Obolevitch: *Problematyczny konkordyzm...*, s. 292. Zob. M. Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. III: *Od Mahometa do wieku Reform*. Tłum. A. Kuryś. Warszawa 1995, s. 140, a także J. Kolarzowski: *Filozofowie i mistycy. Na drogach neoplatonizmu*. Warszawa 2005, s. 45; S. Swieżawski: *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*. Warszawa 2002. Wyd. II, s. 178; M. F. Tokarski: *Filozofia bytu...*, s. 82.

²⁶ Zob. L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia...*, s. 151.

ROZDZIAŁ PIERWSZY:

COGITO, ERGO EST ENS ABSOLUTUM.

ONTOGNOSEOLOGIA

1.1. GNOSEOLOGIA

Piotr Przesmycki, określając gnoseologię Siemiona Ludwigo-wicza Franka, wskazuje na jej dwa główne elementy: na analizę ludzkiej świadomości oraz na bezpośrednie odczucie metafizycznej koncepcji świata.¹ Rosyjski myśliciel mówi o trzech rodzajach poznania: empirycznym, racjonalnym i intuicyjnym. To ostatnie jest dlań najważniejsze. Bezpośrednia intuicja przedmiotu i jego metalogicznej jedności stanowi „poznanie pierwsze”. Wyróżnionym rodzajom poznania odpowiadają trzy ujęcia bytu. I tak: poznanie empiryczne odkrywa przed człowiekiem zmienność rzeczywistości², poznanie racjonalne wyraża jej jedność, zaś poznanie intuicyjne odsłania wszechjedność świata. Zdaniem Franka, proces poznawania zawsze przechodzi od starego, zwykłego, już znanego do nowego, interesującego, zasadniczego, po raz pierwszy poznawanego i uwytłonionego.³

¹ P. Przesmycki: *Komentarz do: AN*, s. 88.

² „«Действительность» есть то, что явственно, как бы осязаемо отличается от всего «кажущегося», «иллюзорного», от содержания фантазии, снов и мечтаний, от всякого рода явлений «субъективного» порядка.” *Ип*, 03. Jest to jedno z dwóch określeń rzeczywistości, jakie Frank pozostawił na kartach swego traktatu. Jest to negatywna definicja rzeczywistości. Definicję pozytywną przytoczę w podrozdziale traktującym o niepojętym.

³ *ПЗ*, s. 43. Por. Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997, I, 11, s. 67.

1.2. PROBLEM PRZEDMIOTU X

Frank z przychylnością wypowiada się na temat typu rozwiązania problemu przedmiotu transcendentnego w duchu immanentnego obiektywizmu. Rozwiązanie to wychodzi z przekonania, że problem stosunku świadomości indywidualnej do przedmiotu w ogóle jest fałszywie postawiony. Samooczywistą podstawą, z której winno pochodzić gnoseologiczne rozmyślanie jest nie świadomość, lecz sam fakt wiedzy. Wiedza jako taka jest absolutnym i wszechobejmującym kosmosem. Z analizy wewnętrznej struktury wiedzy można poznać, czym takim jest jej przedmiot – nie w sensie czegoś, na co jest ona skierowana i co spoczywa poza nią, – lecz w sensie szczególnego wewnętrznego rysu, właściwego wiedzy samej. Przy tym okazuje się, że życie wiedzy nie jest zakończonym, nieruchomym trwaniem, ale procesem rozwoju, wiecznym ruchem rozszerzenia i pogłębienia, wieczną pracą samookreślenia i samonaprawiania. Życie wiedzy ma z istoty swojej charakter pytania-problemu i jego rozwiązania, przy czym każde rozwiązanie problemu stawia tym samym nowy problem. Przedmiotem w każdym momencie nazywa się tutaj ten cel, który wiedza stawia samej sobie, to x , które winno być określone w danym równaniu. Toteż wiedza nie jest powtórzeniem, odtworzeniem już danego, ale określeniem nieznanego. Nieznane nie oznacza jednak czegoś, co spoczywa poza granicami wiedzy, a tylko kierunek, w którym porusza się sama wiedza i który ona na podstawie swoich własnych danych nakazuje sobie samej. Na skutek tego to, co w danym momencie jest x , przedmiotem, w następnym okazuje się już tylko środkiem dla określenia dalszego x itd. *ad infinitum*. Ten pogląd na pojęcie przedmiotu został z pełną wyrazistością nakreślony już przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831), a później został rozwinięty w zgrabny system w logicznym idealizmie szkoły marburskiej.⁴

⁴ Ibidem, s. 93. Por. „Nie poznajemy «przedmiotów» – tak jak gdyby one już od początku niezależnie były określone i dane jako przedmioty – ale poznajemy przedmiotowo (*gegenständlich*), przez tworzenie pewnych ograniczeń i powiązań wewnątrz jednolitego strumienia treści świadomości. Tak rozumiane pojęcie przedmiotu nie stanowi żadnego ostatecznego kresu poznania, lecz przeciwnie, jest właśnie podstawowym środkiem, za pomocą którego wszystko to, co stało się jego trwałą własnością, jest wyrażane i zachowywane”. E. Cassirer: *Pojęcie rzeczywistości*. Tłum. P. Parszutowicz. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2006, t. 50/51, s. 235. Cyt. za: T. Obolevitch: *Ontologizm...*, s. 72-73.

1.3. WSZECHJEDNOŚĆ – ASPEKT ONTOLOGICZNY

Zdaniem Jana Krasickiego, najdalsze źródła metafizyki wszechjedności tkwią – z jednej strony – w nauce Heraklita o *ην και παν* i – z drugiej – w mistyce helleńskiej, w pogaństwie pierwszych wieków chrześcijaństwa na Rusi, w kulcie rosyjskiej ziemi. Jednakowoż, celem metafizyki wszechjedności nie jest roztopienie ducha w żywiołach materii, lecz przeniknięte intuicją podniesienie materii i ziemi ku niebu, jej przeistoczenie i przeduchowanie w bogomaterię.⁵ Twórcą pojęcia wszechjedności jest Włodzimierz Siergiejewicz Sołowjow. W systemie „ojca filozofii rosyjskiej” idea wszechjedności przeplata się z problematyką soziologiczną.⁶

Według Franka, byt podlega trzem zasadom. Po pierwsze, zasadzie określoności: byt jest tym, czym jest ($A \leftrightarrow A$). Po drugie, zasadzie nieokreśloności: byt jest dany na tle wszechjedności (ARx). I po trzecie, zasadzie jednostkowości: byt jest określonym momentem rozwoju odwiecznej wszechjedności, przeto ma unikalny charakter, a jego pojęcie uzyskuje się w wyniku negacji różnicującej, czyli $A=(x-BCD\dots)$.

⁵ J. Krasicki: „*Europejskość*” i „*rosyjskość*” *filozofii rosyjskiej*. W: *Granice Europy – granice filozofii...*, s. 24. „The idea of total-unity was to play a prominent role in later Russian philosophy, in the thought of Solovyev and in that of twentieth-century metaphysicians such as Semyon Frank. The idea goes back to Neoplatonism, even if it was proximately suggested by Schelling.” F. C. Copleston: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame 1986, s. 39. Por. G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków 1992, s. 9, przyp. 5.

⁶ *О России и русской философской культуре...*, s. 201 i 260.

ROZDZIAŁ DRUGI:

FRANKOWSKA WERSJA INTUICJONIZMU

2.1. KRYTYKA WIEDZY ABSTRAKCYJNEJ

Krytyka rozumu Zachodu ma swe źródło w myśli słowianofilów.¹ Leszek Augustyn uważa, że linię genealogiczną można w tym przypadku prowadzić począwszy od Iwana Wasiljewicza Kiriejewskiego (1806-56), Aleksego Stiepanowicza Chomiakowa (1804-60), poprzez „zachodni sylogizm” Piotra Jakowlewicza Czaadajewa (1794-1856) i „krytykę zasad abstrakcyjnych” Włodzimierza Siergiejewicza Sołowjowa, kończąc zaś na o. Sergiuszu Mikołajewiczu Bułgakowie i myślicielach mu współczesnych.² Omówienie poglądów wszystkich wyżej wymienionych myślicieli przekracza ramy niniejszej pracy. Ograniczę się więc do prezentacji stanowiska „ojca filozofii rosyjskiej”.³

¹ Zob. T. Stefaniuk: *Krytyka Europy i rozumu w myśli słowianofilskiej*. W: *Dylematy racjonalności. Między rozumem teoretycznym a praktycznym*. Red. Z. J. Czarnecki. Lublin 2001, s. 95-113.

² L. Augustyn: *Rosyjskie zmagania z rozumem Zachodu. Sergiusza Bułgakowa przyczynek do herezjologii filozoficznej*. W: *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*. Red. L. Augustyn, W. Rydzewski. Kraków 2007, s. 141. Frederick Charles Copleston zaznacza: „We must remember, however, that the twentieth-century Russian religious thinkers adhered to a line of thought going back to, for example, Kireevsky and continued by Solovyev, which was consciously opposed to Western ‘rationalism’. The representatives of this line of thought did not deny that logical argument has a role to play. What they maintained was that for an integral grasp of reality intuitive knowledge was also required. Whether or not we agree, the Russian religious thinkers were aware what they were doing. They did not accept the idea of philosophy which gives rise to the sort of impression mentioned above. Whatever our evaluation of their writings may be, we should be careful to avoid the presupposition that they were trying, but failing, to exemplify a concept of philosophy which they consciously rejected. Incidentally, when Berdyaev, for example, rejects rationalism, he is not thinking simply of atheist philosophers. He includes Thomism”. F. C. Copleston: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame 1986, s. 354-355.

³ Zaznaczmy, iż ambicją niniejszej pracy nie jest przedstawienie (ewentualnych) zależności myśli Siemiona Ludwiegowicza Franka od myśli Sołowjowa. Por. „Работы Трубецкого, Бердяева и Франка не являются Соловьевской философией в точном смысле этого слова, хотя все эти авторы унаследовали некоторые своеобразные черты творчества покойного мыслителя. Но это уже новое здание [...]”. В.

2.2. WIEDZA ŻYWA

Problem nieadekwatności wiedzy abstrakcyjnej można przezwyciężyć, nawiązując do koncepcji wiedzy żywej.⁴ Zgodnie z ideą wiedzy żywej, istnieje bezpośredni związek między podmiotem a przedmiotem, dzięki czemu dokonuje się pierwotne, całościowe ujęcie poznawanej rzeczywistości. Wiedza żywa jest panowaniem nad wewnętrzną, żywą naturą przedmiotu. Rozwój teorii wiedzy żywej został zapoczątkowany przez Iwana Wasiljewicza Kiriejewskiego. Teoria ta odegrała potem znaczącą rolę wśród jego zwolenników.⁵ Następnie Włodzimierz Siergiejewicz Sołowjow rozwinął ją w religijną koncepcję poznania. Pojęcie życiowo-intuicyjnego doświadczenia przenika całą myśl rosyjską. Autor traktatu *Предмет знания...* podejmuje próbę rozwinięcia pojęcia żywego doświadczenia w sposób systematyczny, w ramach ogólnie przyjętej teorii poznania, dzięki czemu, przynajmniej częściowo, obok głównych form: racjonalizmu, empiryzmu i krytycyzmu, zapoczątkowany zostaje nowy kierunek gnoseologiczny. Nowy nurt ma znane paralele w myśli zachodniej. Należy do nich: Blaise'a Pascala (1623-62) nauka o „logice serca” oraz „czującym rozumie”, nauka Friedricha Heinricha Jacobiego (1743-1819) o intuicji zmysłowej, filozofia Friedricha Wilhelma Schellinga ostatniego okresu, a także koncepcja „rozumienia” Wilhelma Diltheya (1833-1911).⁶ W pracy *Душа человека...* Rosjanin tłumaczy, w jakim sensie Diltheyowskie wewnętrzne „rozumienie” ma sens żywej wiedzy: „U Diltheya filozoficzno-historyczne

Вилинский: Владимир Соловьев. „Китеж” 1930, № 3, с. 83-84. Cyt. za: Л. Лещенко: *Польский вопрос в русской философско-религиозной мысли на рубеже XIX-XX веков. Владимир Соловьев, Дмитрий Мережковский, Николай Бердяев*. Wrocław 2006, s. 42. Emfaza moja – B. Cz. Zob. L. Szestow: *Spekulacja i Apokalipsa (Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa)*. W: idem: *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*. Tłum. J. Chmielewski. Kęty 2007, s. 21.

⁴ Józef Pawlak podkreśla zbieżność Frankowskiego przekonania o istnieniu poznania abstrakcyjnego i intuicyjnego z odróżnieniem wiedzy empirycznej i filozoficznej, jakiego dokonał Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854). Zob. J. Pawlak: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*. Toruń 1996, s. 143.

⁵ „Cóż to za wiedza, która nie jest wiedzą rozsądku? Jest to to, co w filozofii niemieckiej występuje nieraz pod wielce nieokreślonym mianem wiedzy bezpośredniej (*das unmittelbare Wissen*), to, co można nazwać wiedzą wewnętrzną, ale co w związku z dominującym charakterem całej dziedziny należałoby nazwać wiarą.” A. S. Chomiakow: *Z okazji fragmentów znalezionych w papierach I. W. Kirejewskiego*. W: A. Walicki: *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*. Warszawa 1961, s. 156. Cyt. za: T. Stefaniuk: *Krytyka...*, s. 108.

⁶ *IW*, s. 39.

zainteresowanie żywą jednostką ludzką i problemami jej życia doprowadziło do budowy pierwszego programu psychologii jako nauki, opartej na autentycznej wewnętrznej obserwacji, do stworzenia odrębnej «nauki o duchu», opartej na wewnętrznym «rozumieniu» (*Verstehen*) w sensie wiedzy żywej, w przeciwieństwie do abstrakcyjno-logicznego pojmowania (*Begreifen*) nauk o przedmiotowej rzeczywistości typu przyrodoznawstwa⁷. Dla Franka wiedza żywa to uniwersalna forma wiedzy, niezależna od jakichkolwiek częściowych jej treści. Sam termin filozof zaczerpnął od Plotyna.⁸ Tego rodzaju wiedza jest właściwa poznaniu najgłębszych pokładów duszy i ludzkiej psychiki w ogóle.⁹ W doktrynie o wiedzy żywej myśliciel akcentuje możliwość poznawczego ujęcia faktu aktualnego istnienia absolutu, dzięki któremu to dokonuje się jego przeżycie przez podmiot.

2.3. WSZECHJEDNOŚĆ – ASPEKT GNOSEOLOGICZNY

Mówiąc o intuicji, musimy odwołać się do pojęcia wszechjedności. Pojęcie to pojawiło się, co prawda, już na początku naszych rozważań, niemniej jego charakterystyka była wówczas niepełna. Brakowało w niej aspektu gnoseologicznego. Teraz zajmę się poszerzeniem tego opisu.

Zgodnie z tym, co głosi rosyjski myśliciel, wszelkie poznanie umożliwiające jest poprzez naszą ontologiczną łączność z wszechjednością. Poznanie to synteza o charakterze ontologicznym: „Poznawać – we wszystkich dziedzinach wiedzy – znaczy wiązać immanentny zmysłowy materiał poznania-przeżycia, [dany] pod postacią odczuć i obrazów, – z ponadczasową wszechjednością albo dostrzegać w tym materiale ślady systemu wszechjedności. [...] «Poznać» coś znaczy znaleźć jego miejsce w tej wszechjedności, dostrzec go w składzie wiecznej wszechobejmującej jedności bytu. Dlatego proces poznawania jest

⁷ „У Дильтея философско-исторический интерес к живой человеческой личности и проблемам ее жизни привел к построению первой программы психологии как науки, основанной на подлинном внутреннем наблюдении, к созданию особой «науки о духе», основанной на внутреннем «понимании» (*Verstehen*) в смысле живого знания, в противоположность отвлеченно-логическому постижению (*Begreifen*) наук о предметной действительности типа естествознания.” *ДЧ*, s. 444.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 592.

⁹ *IW*, s. 36. Myśl tę rozwinę w kontekście omawiania zadań, jakie – zdaniem Franka – stoją przed filozoficzną psychologią.

procesem włączenia świadomości do ponadczasowej wszechjedności”¹⁰. Frankowska koncepcja intuicji wszechjedności jest eksplikacją tezy, że poznanie to partycypacja w przasadzie wszechświata: jako że byt indywidualny jest zakorzeniony w absolicie, jako we wszechjedności, stąd każdy przedmiot jeszcze przed jakimkolwiek jego poznaniem znajduje się w bezpośrednim kontakcie z nami, jesteśmy bowiem złączeni z nim w samym naszym bycie.¹¹ W ten sposób wyjaśniona zostaje możliwość istnienia intuicji. Intuicja pozwala odsłonić ontologiczną pełnię istnienia, jej konkretność oraz spójność. To jedność wiedzy i życia. Holizm koncepcji wyraża się w przekonaniu, iż niemożliwym jest poznanie jakiegokolwiek aspektu rzeczywistości, pozbawione znajomości miejsca, jakie zajmuje on w systemie wszechjedności.¹² Paradoksalność poznania bierze się stąd, że poznajemy częściowo, ale jest to równocześnie częściowe poznanie całości.

¹⁰ „Познавать – во всех областях познания – значит связывать имманентный чувственный материал познания-переживания, в лице ощущений и образов, – со сверхвременным всеединством или усматривать в этом материале следы системы всеединства. [...] «Познать» что-либо значит найти его место в этом всеединстве, усмотреть его в составе вечного всеобъемлющего единства бытия. Поэтому процесс познания есть процесс приобщения сознания к сверхвременному всеединству.” *ДЧ*, s. 560-561. Por. „Poznanie nie jest dla Bergsona sprawą umysłu, ale sprawą integralnego doświadczenia, swoistą iluminacją, bezpośrednim spotkaniem świadomości z tajemnicami życia”. I. Wojnar: *Bergson*. Warszawa 1985, s. 77-78.

¹¹ Por. H. Paprocki: *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*. Bydgoszcz 2001, s. 216.

¹² Zob. *Ип*, 02. Por. В. В. Зеньковский: *История русской философии*. Т. II. Ч. 2. Ленинград 1991, s. 178, przyp. 182.

ROZDZIAŁ TRZECI:

FRANKA SPOJRZENIE NA FILOZOFIĘ I RELIGIĘ

3.1. NIEPOJĘTE

W pewnym liście Siemion Ludwigo­wicz Frank przywołuje dwa odmienne pojęcia Boga, jakie funkcjonują w chrześcijańskiej myśli religijnej i teologii: pojęcie „filozoficzne” oraz pojęcie „religijne” Boga. Wzorem pierwszego jest pojęcie wypracowane przez św. Tomasza z Akwinu (1225-74), a jeszcze wcześniej przez Arystotelesa (384-322 p.n.e.). Drugie jest tym, które Blaise Pascal określa mianem „Boga Jezusa Chrystusa”.¹ Bóg Akwinaty to absolutna przyczyna, wszechobjmująca i wszystko ustanawiająca siła. Do takiego Boga, przy zachowaniu trzeźwości myśli, nie sposób modlić się ani szukać Weń pocieszenia. Bóg Jezusa Chrystusa jest natomiast Bogiem serca ludzkiego, miłością i jej przedmiotem, radością, pocieszeniem. Bezsprzecznie istnieje i jeden, i drugi Bóg. Pierwszy odkrywany jest przez rozum, drugi – przez serce. Filozof rosyjski wyklucza możliwość sprowadzenia ich obu do wspólnego mianownika.² „Jestem jednak filozofem na tyle, – wyznaje Frank – aby nie sądzić, że znalazłem właściwe pojęcie Boga, a wszystkie atrybuty przez człowieka Mu przypisywane mają tylko względny i symboliczny charakter (jak i u św. Tomasza). W samej rzeczy, Bóg jest niepojęty! [...] Gdziekolwiek i jakkolwiek, ale już poza granicami ludzkiej myśli,

¹ Por. J. Krasieński: *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*. Sandomierz 2002, s. 131-132; A. Siemianowski: *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*. Poznań 1998, s. 40.

² „Jeśli większości wydaje się to możliwe, – pisze on – to tylko dlatego, że istnieje pewne psychiczne ogniwo – «trzeci Bóg», a mianowicie Bóg Starotestamentowy, Bóg jako dobry i potężny władca, który stworzył świat jako mieszkanie człowieka. Bóg, który okazuje człowiekowi miłość i sprawuje nad nim opiekę, pod warunkiem, że człowiek jest posłusznym poddanym. Ten Bóg został faktycznie przez Chrystusa odsunięty w cień, zastąpiony Bogiem-ojcem, Bogiem miłości; a tego Boga nie znał nauczyciel św. Tomasza – Arystoteles, dla którego Bóg jest jeszcze tylko «Pierwszą Przyczyną» i «Czystą Myślą».” S. Frank: *O bezsilności filozofii. List do przyjaciela* [1977]. Tłum. K. Misiejczuk. „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1998, nr X, s. 177 [dalej cytuję jako **BF**]. Por. M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2002, s. 9 i 16.

wszystkie zagadki powinny znaleźć rozwiązanie, więc ufamy, że wtedy pojmiemy to, co teraz jest niepojęte, i «urzymy» prawdziwego Boga.”³ Wykazanie możliwości samoobjawienia nieskończonego bytu absolutnego w przeżyciu skończonego podmiotu ludzkiego – oto cel badań Frankowskich. Bóg to niewyczerpane bogactwo.⁴

3.2. NEOPLATONIZM FILOZOFA RELIGIJNEGO

Teraz proponuję przejść do rozumienia filozofii przez naszego bohatera. Filozofia – głosi Rosjanin – jest w swej istocie kontemplacją absolutu i wyrażeniem go w systemie pojęć, pełniącym funkcję logicznego odtworzenia bezpośrednio postrzeganego wzajemnego związku części lub aspektów wszechjedności. Inaczej jeszcze: filozofia stanowi opis dostrzeżonego obrazu świata w języku pojęć logicznych.⁵ To właśnie intuicja religijna leży u podstaw wszelkiej wiedzy filozoficznej. Intuicyjną podstawę myśli logicznej dostrzegali wcześniej m.in. Heraklit, Platon, Filon z Aleksandrii (ok. 25 p.n.e.-ok. 50 n.e.), neoplatonicy, chrześcijańscy mistycy filozoficzni, Mikołaj z Kuzy, Baruch Spinoza (1632-77), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Friedrich Wilhelm Schelling i Georg Wilhelm Friedrich Hegel.⁶ Filozof zaznacza, iż „[m]ożna lepiej lub gorzej, wyraźniej bądź mgliściej widzieć tę prawdziwą i wszechogarniającą prazasadę, lecz bez jej dostrzeżenia, co więcej, bez jej odczucia, niejako bez «oddychania» tym niewidzialnym powietrzem, nie można w ogóle uprawiać filozofii, ale tylko

³ *BF*, s. 177. Emfaza moja – B. Cz. Por. „Nieskończony jest więc Bóg i niepojęty, i tylko to jedno można w Nim pojąć: nieskończoność i niepojętość. Aczkolwiek mówimy o Bogu w formie twierdzenia, nie wyraża to Jego natury, lecz tylko przejawy natury. Nie jest bowiem żadnym z istniejących bytów – nie jakoby nie był, ale dlatego, że wznosi się ponad wszystkie byty i nawet ponad samo istnienie. Jeśli bowiem nasze poznanie jest takie, jakie są byty, wtedy to, co jest ponad poznaniem oczywiście musi też być ponad bytem. I odwrotnie, to, co jest ponad bytem, musi też być ponad poznaniem”. Jan Damasceński: *Wykład wiary prawdziwej*. Tłum. B. Wojkowski. Warszawa 1969, s. 28. Cyt. za: W. Łoski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Tłum. M. Szczaniecka. Warszawa 1989, s. 32.

⁴ Por. S. Bułgakow: *Dogmat Bogoczości*. Tłum. L. Kiejzik. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.* Cz. II. Red. L. Kiejzik. Łódź 2002, s. 189.

⁵ *FR*, s. 23 [8]. Por. G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii religii*. T. I. Tłum. Ś. F. Nowicki. Warszawa 2006, s. 26-27.

⁶ Por. M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji...*, s. 10-11.

wypowiadać puste «filozoficzne» słowa i gromadzić jałowe, nieistotne, niezrozumiałe i niepotrzebne, rzekomo filozoficzne, zaś w gruncie rzeczy czysto deklaratywne «myśli». Bez zwrócenia się całą swą istotą w kierunku absolutu nie można w ogóle być filozofem, czyli posiadać filozofii; można tylko udawać filozofa, «zajmować się» filozofią, tj. obciążać swój umysł gołosłownymi pojęciami z książek filozoficznych»⁷. Filozofia Franka nakierowana jest na przewyższenie idei abstrakcyjnych. Poszukuje on „mądrości” – prawdy rozumu i serca.⁸ Podsumowując, filozofia pośredniczy między wiedzą wyższą i niższą, tzn. między postrzeżeniem Bóstwa a tą racjonalną wiedzą o świecie, która stanowi fundament poznania naukowego, ale i praktycznego odniesienia do rzeczywistości.⁹ A jak Frank pojmuje rolę filozofa? Bycie filozofem oznacza dlań bycie jednocześnie myślicielem intuicyjnym oraz mistrzem myśli abstrakcyjnej. Filozof winien umiejętnie godzić twórcze rozszerzanie horyzontów ludzkich i odkrywanie nowych dróg życiowych oraz celów z naukowym uzasadnianiem idei i ich ściśle logicznej systematyzacji. Odwołując się do Włodzimierza Siergiejewicza Sołowjowa, można rzec, iż bycie filozofem oznacza posiadanie „systemu wiedzy integralnej”, a więc posiadanie swojej własnej wiary i zdolności jej potwierdzania jako wiedzy.¹⁰

3.3. DYSKURS ZWANY „UCZONĄ NIEWIEDZĄ”

Rola logiki, jaką Frank posługuje się w swojej dysertacji magisterskiej, ogranicza się do podprowadzenia do absolutu, który to stanowi warunek wszelkiego poznania. W sferze Boskiej przestają obowiązywać reguły logiczne.¹¹ Jako że absolut jest niepojęty, przeto jedynym środkiem jego poznania myśliciel czyni uczoną niewiedzę (ros. *ведаящее неведение*). Do

⁷ FR, s. 23 [9]. Zob. M. Kita: *Granice zachodniej filozofii i wschodniej ortodoksji w rosyjskiej myśli religijnej*. W: *Granice Europy – granice filozofii...*, s. 35.

⁸ BF, s. 174. „Но «сердце» не есть, как это часто принято думать, некая отдельная инстанция, противоположная «разуму»; оно есть именно сердцевина целостного, всеобъемлющего внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и «разум».” *Hn*, 08.

⁹ FR, s. 35 [26].

¹⁰ Пор. С. Л. Франк: *Новая книга о Вл. Соловьеве* [1913]. W: idem: *Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург 1996, s. 387.

¹¹ Na temat niewystarczalności logik parakonsystentnych w logice wiary zob. M. Heller: *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*. Tarnów 2002, s. 109. (Jest to spojrzenie *sensu stricto* teologiczne!)

wiedzy tej dociera się, przekraczając racjonalne granice myśli. Prekursorem tezy o uczonej niewiedzy jest dla Rosjanina Sokrates (469-399 p.n.e.), powiadający „wiem, że nic nie wiem”.¹² Leszek Augustyn proponuje, by filozofię Franka określać mianem „filozofii mistycznej”: „[...] biorąc pod uwagę to, iż Frank świadomie kontynuuje myślenie Mikołaja z Kuzy, i to, że ostatecznie obaj mówią o poznaniu jako oświeconej niewiedzy – to wydaje się, że można określić taką koncepcję jako filozofię mistyczną [...]; inną propozycją terminologiczną mogłaby być nazwa supraracjonalizm”¹³. Warto przypomnieć w tym miejscu istotę mistyki niemieckiego filozofa. W tym celu przytoczmy właściwy fragment rozprawy o Mikołaju Franciszka Tokarskiego: „Teoria «uczonej niewiedzy» zbliża się do mistyki tak pod względem tej samej władzy poznawczej oraz bezpośredniego oglądu intelektualnego, jak i rezultatów owego poznania Bytu absolutnego. Wynikiem poznania «uczonej niewiedzy» jest mianowicie pewna słodycz, pokój i jakby «zakosztowanie» życia wiecznego. Tak więc ostatecznie dzięki «uczonej niewiedzy» Absolut jest coraz jaśniej oglądany przez ciemności, które Go zakrywają; dokonuje się zatem intelektualne zetknięcie bytu skończonego, z bytem nieskończonym – człowiek niejako zyskuje bezpośrednio «doświadczenie» Boga, jakkolwiek jeszcze w sposób niedoskonały na ziemi”¹⁴. Kuzański typ filozofowania możemy – za przykładem Josepha Bernharta – określić jako „*Philosophieren, das mystifiziert*”, czyli jako taki sposób uprawiania filozofii, który przy pomocy samych tylko pojęć zmierza do tego

¹² Hn, 01. Odnośnie do Sokratejskiego sensu pojęcia uczonej niewiedzy u Kuzańczyka por. J. Bańka: *Archeologia niewiedzy w koncepcji Mikołaja z Kuzy*. „Folia Philosophica” 2003, t. 21, s. 13; idem: *Mikołaj z Kuzy. Agnostycyzm filozoficzny a etyka prostomyślności*. Katowice 2003, s. 88 i 113; P. Böhner, E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*. Tłum. S. Stomma. Warszawa 1962, s. 606-607.

¹³ L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia...*, s. 141-142. Frankowski mistycyzm jest realizmem mistycznym: „[...] мистицизм Франка – это мистический реализм, приемлющий весь мир и все в мире, но не ограничивающийся простым принятием данного, а требующий углубления в каждый элемент мира ради усмотрения в нем Абсолюта, всей полноты бытия (в трансцендентно-имманентном акте живого знания)”. И. И. Евлампиев: *Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка*. W: С. Л. Франк: *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург 1995, s. 16. Zob. W. Krzemień: *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku*. Warszawa 1979, s. 18.

¹⁴ M. F. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*. Lublin 1958, s. 217. Por. K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty 2002, s. 5.

samego poznania absolutu, jakie ma zamiar osiągnąć mistyka.¹⁵ *Docta ignorantia* jest więc mistyką o charakterze intelektualnym. Mikołaj z Kuzy odbiega w swej spekulacji mistycznej od Mistra Eckharta: „Ogólnie można powiedzieć, że mistyk niemiecki w porównaniu z filozofem z Kuzy jest raczej praktykiem: spekulacja bowiem pierwszego nie została oderwana od doświadczenia duchowo-mistycznego, podczas gdy drugi jest raczej filozofem mistyki, a jego dialektyka prowadzi tylko do poznania i zjednoczenia mistycznego. [...] Ponadto Mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy różnią się pojmowaniem samego procesu dojścia do zjednoczenia mistycznego. U Eckharta nie jest on czynny i postępowy, złożony z przeciwieństw, przewyciężeń i wzniesień, lecz bardziej bierny i absolutny. Wyrzeczenie się w ogóle wszelkiej wiedzy, ogołocenie umysłu z wszelkiego poznania, a nawet pragnienia Boga, jest warunkiem nieodzownym «ubóstwienia»; Bóstwo objawia się w *Arcus increatus* duszy w wyniku jej zupełnej bierności. U Kuzańczyka natomiast proces ten jest zupełnie przeciwny, a mianowicie spekulatywny, intelektualny. Zjednoczenie bowiem duszy dokonuje się na skutek wysiłku, który wzrasta w nieograniczoność. Szczęście zaś, wynikające ze zjednoczenia się duszy z Bogiem, nie ma być kresem i celem, lecz raczej tylko «pokarmem na drodze nieustannego wysiłku». To pojęcie zjednoczenia posiada charakter nieskończonego dynamizmu, zgodnie z całokształtem jego filozofii”¹⁶.

¹⁵ J. Bernhart: *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. München 1922, s. 9 i n. Podaję za: M. F. Tokarski: *Filozofia bytu...*, s. 15.

¹⁶ M. F. Tokarski: *Filozofia bytu...*, s. 71-72. Na temat mistycznego sensu uczonej niewiedzy zob. P. Böhner, E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 607-608. Leszek Kołakowski pisze jednak: „W ramach tego właśnie przypuszczenia chcielibyśmy rozważyć filozoficzną spekulację Mikołaja z Kuzy, a także główną orientację jego mistyki. Nie była to wprawdzie, jak chce autor omawianej rozprawy [o. Tokarski – przyp. B. Cz.], «mistyka intelektualna» albo była nią tylko w tym, niezgodnym z tradycją terminologiczną, znaczeniu słowa «intelekt», jakie u Kuzańczyka występuje; była to w każdym razie autentyczna mistyka albo raczej teoria mistyki. Pozostaje do zbadania, w jakim stopniu dzieliła ona również te cechy mistyki renesansowej, które tak często czyniły ją podejrzaną z punktu widzenia ortodoksji”. L. Kołakowski: *W sprawie ortodoksji Mikołaja z Kuzy*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 2 (11), s. 178.

ROZDZIAŁ CZWARTY:

ŻYCIE RELIGIJNE

4.1. NATURA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Siemion Ludwigoicz Frank z uznaniem wypowiada się o dokonanej przez Williama Jamesa (1842-1910) analizie doświadczenia religijnego; wskazuje przy tym na obecne w całym nurcie współczesnej mu psychologii empirycznej tendencje redukcjonistyczne.¹ Według amerykańskiego psychologa i filozofa, *differentia specifica* doświadczenia religijnego to „[...] poczucie obecności obiektywnej, jakaś percepcja czegoś bardziej ogólnego i głębszego niż wszystkie czucia poszczególne, które psychologia zwykła przyjmuje za przejawy istniejącej dla nas rzeczywistości”².

Doświadczenie religijne u Rosjanina to doświadczenie niepojętego: „A kiedy uświadamiamy sobie to niepojęte, – czytamy w traktacie *Непостижимое...* – kiedy zanurzamy się w ten wymiar bytu, wtem zaczynamy widzieć inaczej i zwykły dla nas świat przedmiotowy, i nas samych: wszystko znajome, zwykłe, powszednie jakby znika, wszystko odradza się w nowym, jakby zmienionym obliczu, zdaje się [być] napełnione nową, tajemniczą, wewnętrznie-ważną treścią”³. To objawienie prapodstawy nie oznacza jednak logicznie jasnego zrozumienia treści tego, co się ujawnia, tj. przewyciężenia jego niepojętości. Przeciwnie, wszelkie

¹ Uznanie dla *Doświadczeń religijnych* wyraża też Mikołaj Onufryjewicz Łoski. Zob. M. Łoski: *Ideal doskonałości absolutnej. Bóg i deifikacja stworzenia*. Tłum. R. Sapeńko. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.* Cz. II. Red. L. Kiejzik. Łódź 2002, s. 94.

² W. James: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Kraków 2001, s. 51. Warto też przyjrzeć się Van der Leeuwowskiej definicji przeżycia religijnego. Zob. G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1978, s. 501.

³ „И когда мы сознаем это непостижимое, когда мы, погружаемся в это измерение бытия, мы вдруг начинаем видеть другими глазами и привычный нам предметный мир, и нас самих: все знакомое, привычное, будничное как бы исчезает, все возрождается в новом, как бы преобразенном облике, кажется наполненным новым, таинственным, внутренне-значительным содержанием.” *Hn*, 00.

objawienie – w odróżnieniu od wiedzy przedmiotowej – jest z samej swojej istoty objawieniem niepojętego jako takiego.⁴ Gerardus van der Leeuw (1890-1950) wyraża podobną myśl: „Religijny sens rzeczy to taki sens, za którym nie może już kryć się żaden sens dalszy czy głębszy. Jest to bowiem sens całości. Jest to ostatnie słowo. Ale sens ten nigdy nie będzie zrozumiany, a słowo to nigdy nie zostanie wypowiedziane. Pozostaną zawsze czymś nas przewyższającym. Sens ostateczny jest tajemnicą, która ciągle się objawia, aby mimo to zawsze pozostać ukryta. Oznacza drogę aż do ostatecznej granicy, gdzie już rozumie się tylko jedno: że wszelkie rozumienie znajduje się «po tamtej stronie». Sens ostateczny jest zarazem granicą sensu”⁵. W innej rozprawie filozof rosyjski definiuje doświadczenie religijne w następujący sposób: „Doświadczenie religijne jest doświadczeniem takiej realności, którą rozumiemy jako warunek wszelkiego doświadczenia i wszelkiej myśli – jako wspólne tło, oparcie, glebę, ostatecznie ukoronowanie wszystkiego, co nam dane i czym żyjemy. Świadome spotkanie z tą realnością, tj. fakt, że uwaga nasza spotyka i ją poznaje, jest właśnie faktem, takim samym jak inne [...]. Właśnie dlatego mówimy tutaj o doświadczeniu – które oczywiście możemy mieć, albo i nie mieć. Ale raz doświadczając, raz spotkawszy się z tą realnością, uświadomiamy sobie z pełną wiarygodnością to, że ona sama jest, istnieje zawsze i wszędzie, że jej bytowi przysługuje charakter absolutnej konieczności [...]”⁶.

4.2. WIARA VERSUS NIEWIARA

Filozof rosyjski pisze, że „[s]łowo «wiarą» ma dwa znaczenia, które należy wyraźnie odróżniać od siebie. «Wiarą» w potocznym (pozareligijnym) sensie może oznaczać subiektywną pewność pozbawioną obiektywnych podstaw, pozwalających ją usprawiedliwić, czyli pozbawioną możliwości przekonania się o jej prawdziwości. W tym sensie można wierzyć, że, np. zaplanowane przeze mnie trudne przedsięwzięcie – powiedzie się; że wygram

⁴ Ibidem, 08. A zatem, Frank usiłuje pojąć religię raczej w płaszczyźnie pionowej, niżli w poziomej: „Religię możemy starać się zrozumieć w płaszczyźnie poziomej, czyli z naszego punktu widzenia. Możemy też pojąć, w jaki sposób istotę religii można by rozumieć tylko «z góry», wychodząc od Boga. Innymi słowy, możemy rozpatrywać religię – w wyżej wspomniany sposób – jako zrozumiałe przeżycie lub też możemy ją traktować jako niezrozumiałe już objawienie”. G. van der Leeuw: *Fenomenologia...*, s. 720.

⁵ Ibidem, s. 721. Emfaza moja – B. Cz.

⁶ S. L. Frank: *S nami Bog. Tri razmyszlenija* [¹1946 ang., ²1955 fr.]. Paris 1964, s. 52 [dalej cytuję jako *SN*]. Cyt. za: L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków 2003, s. 148. Por. W. James: *Doświadczenia religijne...*, zwł. s. 32-62.

w loterii; że dożyję starości itp. «Wierzyć» jednak może oznaczać coś zupełnie innego: specyficzną wiarygodność, niedającą się dowieść w zwykły, racjonalny sposób, ale bezpośrednio dostrzeganą w doświadczeniu o szczególnym, duchowym charakterze. W tym sensie «wierzę» swemu przyjacielowi; wierzę, że człowiek, którego bezpośrednio-intuicyjnie postrzegam jako człowieka uczciwego, nie może popełnić czynu niegodziwego, itp. Oczywiście jest to, że wiara religijna powinna być rozumiana w drugim sensie: jest ona «dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy», bezpośrednim poświadczeniem tego, co w zwykły sposób, tj. na drodze doświadczenia zmysłowego czy racjonalnej myśli, nie może być potwierdzone.”⁷ Wiara religijna stanowi podstawową, odwieczną własność ducha ludzkiego.⁸

4.3. ANTROPOLOGIA TEANDRYCZNA

U Franka problematyka antropologiczna ściśle wiąże się z refleksją o Bogu. Obiektem swego zainteresowania filozof czyni całą sferę życia duchowego człowieka, usiłującego rozpoznać, ustalić i opisać wszelkie zależności oraz więzi łączące go ze światem, będące podłożem jego stanów psychicznych i zachowań, a także źródłem jego aktywności twórczej. Żywy stosunek człowieka do rzeczywistości jest tym właśnie życiem, które może być rzeczywiście wewnątrznie spostrzeżone jedynie w samym jego przeżyciu, w nierozkładalnej jedności wiedzy żywej. Obiektywne badanie przez psychologiczną wiwisekcję jest tutaj bezużyteczne. Frank uważa za szczęśliwy przypadek to, iż Franz Brentano (1838-1917) przeszedł gruntowną szkołę średniowiecznej myśli filozoficznej. Okazało się, że istnieje potrzeba pogłębienia w religijnym ontologizmie średniowiecznej myśli, by przez ideę intencji po raz pierwszy postawić we współczesnej filozofii sam problem filozoficznej psychologii (albo antropologii), by do duszy ludzkiej podejść nie z zewnątrz, jak do ogółu zjawisk, dokonujących się w znanym, zewnętrznym porządku i towarzyszących znanym faktom świata zewnętrznego, lecz od wewnątrz, jak do żywej jednostki, życie której polega na szeregu stosunków podmiotu do świata i bytu.⁹

⁷ *DO*, s. 150.

⁸ *RaN*, s. 156.

⁹ *ДЧ*, s. 442-443. Zob. E. Husserl: *Posłowie do moich Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Wyb. i wstęp M. J. Siemek. Warszawa 1978, s. 71-77.

ROZDZIAŁ PIĄTY:

ALSO MUSS AUF NIKOLAS VON CUES ZURÜCKGEGANGEN WERDEN!

MIKOŁAJ Z KUZY – FILOZOFICZNYM PRZEWODNIKIEM FRANKA

5.1. POZNANIE LUDZKIE A POZNANIE BOSKIE

Siemion Ludwigo-wicz Frank świadomie kontynuuje myśl Kuzańczyka.¹ Filozofia kardynała stanowi dla Rosjanina szczytowe, syntetyczne osiągnięcie myśli europejskiej. Źródła myśli Mikołaja z Kuzy obejmują filozofię scholastyczną², zwłaszcza szkotystyczną i

¹ Nie możemy wykluczyć możliwości, jakoby Frank zainteresował się myślą Mikołaja z Kuzy za sprawą neokantystów. [T. Obolevitch: *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*. Tarnów 2006, s. 78, przyp. 32.] Pamiętać trzeba, że samego „odkrycia” myśliciela z Kuzy dokonali właśnie neokantyści. [A. Synowiecki: *Wprowadzenie*. Do: Mikołaj z Kuzy: *Kazanie na uroczystość Objawienia Pańskiego: Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?* Tłum. A. Synowiecki. „Studia Gdańskie” 1986, nr VI, s. 261.]

Na filozofii Kuzańczyka bazuje też Lew Płatonowicz Karsawin. Swoją filozofię buduje on na koncepcji absolutu jako wszechjedności i zbieżności przeciwieństw. Kategorię wszechjedności dopełnia pojęciem trójjedności, określającym byt stworzony jako odbicie Boskiej Trójcy. Por. M. Łoski: *Historia filozofii rosyjskiej*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2000, s. 336-353; S. Mazurek: *Kuzańczyk i Bruno w oczach rosyjskich myślicieli religijnych*. W: idem: *Filantrop czyli Nieprzyjaciół i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*. Warszawa 2004, s. 11-23; E. Намли: *Философия симфонической личности Льва Карсавина. К вопросу об онтологичности русской этики*. W: *On the Verge. Russian thought between the nineteenth and the twentieth centuries*. Ed. F. Björling. Lund 2001, s. 38 i n.; Л. Г. Филонова: *Лев Платонович Карсавин*. W: *Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология*. Сост. А. Л. Доброхотов и др. Москва 1993, s. 245 i 252.

² „Nasuwa się pytanie, czy Kuzańczyk w ogóle potępiał całą dotychczasową tradycję scholastyczną? Odpowiedź nie jest prosta. Można powiedzieć raczej, że on odwraca się przede wszystkim od współczesnej mu scholastyki zarówno starszego (*via antiqua*), jak i nowszego (*via moderna*) typu. Tych kierunków nie zastał

nominalistyczną, a także średniowieczne prądy mistyczne i neoplatońskie.³ Na poglądy Kuzańczyka wpływ wywarła też – o czym nie zawsze się pamięta – filozofia Rajmunda Lulla (1232/33-1316). Wpływ ten przejawia się m.in. w relacji między wiarą a wiedzą, teorii korelatywów, nauce o tzw. zasadach relatywnych, połączonej z koncepcją trynitarności ontologicznej interpretacji chrystologii, potrzebie irenizmu oraz idei nowej logiki.⁴ Do spotkania Mikołaja z Kuzy z myślą Katalończyka doszło prawdopodobnie w Padwie, na co – w przekonaniu Umberto Eco (1932-2006) – może wskazywać popularność lullizmu w Wenecji Euganejskiej końca XIV wieku.⁵

5.2. IMIONA PRZYPISYWANE BOGU

Myślenie Mikołaja z Kuzy naznaczone jest apofatyzmem⁶, wypływającym z przekonania o transcendencji Boga; Bóg znajduje się ponad wszelkim stworzonym porządkiem i dlatego jest niedostępny zarówno bytowo, jak i poznawczo.⁷ Teologia negatywna jest bliższa prawdy niż teologia pozytywna. Wszystkie imiona, jakie katafazyzm przypisuje Bogu, mają charakter metaforyczny. Są one zaczerpnięte z Pisma Świętego albo uformowane na podstawie poznania rzeczywistości stworzonej. Ten typ teologii, stanowiąc podstawę kultu i czci religijnej, niesie jednak niebezpieczeństwo idolatrii, gdyż umysł ludzki nie jest w stanie oddzielić obrazu prawdy od samej prawdy, symbolu od tego, co jest symbolizowane. Teologia

bowiem w pełni twórczego rozwoju, lecz w stanie rozkładu i najbardziej razi go formalizm oraz książkowa wiedza ich przedstawicieli. Kuzańczyk bezpośrednio odrzuca jedynie współczesną scholastykę, a tylko pośrednio – całą, gdyż nie uznaje w dziedzinie poznania intelektualnego zasady sprzeczności, na której opierały się dotychczasowe kierunki. Tak w przybliżeniu można by określić jego stosunek do scholastyki w okresie, gdy pisał swój pierwszy traktat *De docta ignorantia*. Z czasem to nieprzejednane stanowisko wobec scholastyki ulegnie złagodzeniu. Stanie się to u schyłku życia, gdy wpływ teorii «uczonej niewiedzy» nieco osłabnie w jego pismach i kiedy od teologii negatywnej zwróci się ku pozytywnej. Wówczas i logika Arystotelesa odzyska bodaj częściowo swą właściwą ocenę.” M. F. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*. Lublin 1958, s. 60-61. Emfaza moja – B. Cz.

³ Por. S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa-Wrocław 2000, s. 882-883.

⁴ J. Judycka: *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*. Lublin 2005, s. 74. Por. M. F. Tokarski: *Filozofia bytu...*, s. 78.

⁵ U. Eco: *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*. Tłum. W. Soliński. Gdańsk-Warszawa 2002, s. 82.

⁶ Apofatyzm stanowi główną cechę całej tradycji teologicznej Kościoła Wschodniego. Zob. W. Łoski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Tłum. M. Sczaniecka. Warszawa 1989, s. 23, 38 i n., 134 oraz 214.

⁷ A. Kijewska: *Wprowadzenie...*, s. 17.

afirmatywna jest narażona również na niebezpieczeństwo bluźnierstwa. W jednym ze swych kazań kardynał stwierdza, że istota bluźnierstwa tkwi w przypisywaniu Bogu tego, co nie jest Mu właściwe i odmawianiu Mu tego, co Mu się należy.

5.3. PANTEISTA?

Zasadniczą własnością wszystkich rzeczy stworzonych jest ich zależność od Boga. Bóg jest absolutną istotą każdego bytu⁸, zaś byt rzeczy sprowadza się do bycia obrazem, odbiciem (łac. *resplendentia*) bytu Stwórcy. Wszystko, cokolwiek umysł postrzeża, jest przejawem (łac. *apparitio*) samego *Posse*. Istota teofanii polega na tym, że ukazując – tym samym zakrywa. Teofania najlepiej wyraża więc Bożą transcendencję i immanencję. Każda rzecz we wszechświecie odzwierciedla Boga na swój własny, niepowtarzalny sposób, według właściwej sobie miary.⁹ Zdaniem Kuzańczyka, „[...] Największe znajduje się w każdej rzeczy i w żadnej. I nie jest to nic innego, tylko Największe, skoro tą samą zasadą tkwi w każdej rzeczy, podobnie jak każda rzecz tkwi w nim, będąc samą tą zasadą – Największym w sobie samym. Tak więc nie ma różnicy między stwierdzeniem, że Największe to skala i miara wszystkiego, a tezą, że Największe istnieje bezpośrednio [*simpliciter*] w sobie samym, czyli że Największe jest Największym. Żadna rzecz – poza Maksimum – nie istnieje w sobie samej, i każda rzecz jest w sobie samej, gdy jest w swej zasadzie [*ratio*], ponieważ jej zasadą jest Największe”¹⁰. Jeśli bytom odejmie się ich partycypację w Bycie, wówczas pozostanie sam tylko najprostszy Byt, stanowiący istotę wszechrzeczy. Byt ten można oglądać jedynie w uczonej niewiedzy, bowiem gdy usunie się z duszy wszelkie rzeczy partycypujące w Bycie, wyda się, jakoby nicość tam pozostała.¹¹ Przysługujący każdej rzeczy stopień kontrakcji decyduje o tożsamości i indywidualności danej rzeczy. Każda rzecz odzwierciedla Boga, ale i wszechświat jako całość oraz każdą inną rzecz z osobna, dzięki czemu rzeczywistość stworzona jest jednością w wielości i wielością w jedności, swoistym zespoleniem, porządkiem i ciągłością. „Dla substancji przeto i dla przypadłości – kontynuuje kardynał – jedna jest najstosowniejsza miara – owo najprostsze Największe. Samo ono, co prawda, nie jest ani substancją, ani przypadłością, z tego wszakże, cośmy uprzednio powiedzieli, jasno wynika, że najsmadniej można by mu

⁸ Ibidem, I, 16, s. 79.

⁹ Ibidem, I, 17, s. 82.

¹⁰ Ibidem, s. 83. Por. ibidem, I, 18, s. 85.

¹¹ Ibidem, I, 17, s. 83.

przysądzić raczej imię tego, co uczestniczy w nim bardziej bezpośrednio – a więc raczej substancji niż przypadłości. Toteż znakomity Dionizy nazywa je «więcej niż substancją» albo «ponadsubstancjalnością», nie zaś «ponadprzypadłością». Jakoż więcej znaczy «ponadsubstancjalne» niż «ponadprzypadłościowe»; stąd jest to określenie trafniejsze wobec Największego. «Ponadsubstancjalne» oznacza więc «niesubstancjalne» jako coś poniżej Niego, lecz powyżej substancji. Tym sposobem stosowniejsze jest dla Maksimum określenie negatywne [...].”¹²

¹² Ibidem, I, 18, s. 85-86.

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie warto byłoby przyjrzeć się głównym zarzutom, kierowanym wobec Frankowskiej filozofii. Zwięźle wykazane zostały one w końcowej części nieraz już przeze mnie przywoływanej pracy Leszka Augustyna: „Niewątpliwe są jednak i niedostatki filozofii Franka, szczególnie – wielokrotnie podnoszony zarzut panteizmu [por. 2.3. – przyp. B. Cz.], zrywania ciągłości myśli na rzecz ekspresji doświadczenia osobowego, a także łatwości, z jaką są rozwiązywane – a właściwie «przeskakiwane» – problemy przy zastosowaniu zasady antynomicznego monodualizmu [...]”¹.

Jak pamiętamy, podstawowym założeniem procesu poznania jest u Rosjanina element wiary. Przeświadczenie o tym, iż uzyskanie prawdziwego poznania nie może się odbyć bez żywego kontaktu z Bogiem, stanowiło sedno myśli słowianofilskiej. Także Włodzimierz Siergiejewicz Sołowjow był przekonany o tym, że tworzenie filozofii bez jakiegokolwiek odniesienia do wiary, czyli postawy człowieka w stosunku do Boga, z góry skazane jest na niepowodzenie, albowiem filozofia jako świadoma refleksja mija się wtedy z prawdą, a zatem z wszechogarniającym rozumem – Logosem.² „Ojciec filozofii rosyjskiej”, będąc przekonanym o potrzebie poznania prawdy, konstruuje model poznania całościowego. Model ten *de facto*

¹ L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków 2003, s. 257. Krytykę (dla mnie wątpliwą) filozofii Siemiona Ludwigo-wicza Franka odnajdziemy też na kartach *Historii...* Mikołaja Onufryjewicza Łoskiego. Zob. M. Łoski: *Historia filozofii rosyjskiej*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2000, s. 314-327. Na temat stosunku Fredericka Charlesa Coplestona do krytycznego ujęcia myśli Franka (i Lwa Płatonowicza Karsawina) przez Łoskiego zob. F. C. Copleston: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame 1986, s. 363-364.

² A. Ostrowski: *Ratio rerum et ratio subiectum – Rozum w filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. W: *Dylematy racjonalności. Między rozumem teoretycznym a praktycznym*. Red. Z. J. Czarnecki. Lublin 2001, s. 93. Zob. „Może się to wydać dziwne, a nawet oburzające, ale powiem od razu, że postawiwszy sobie za cel stworzenie filozofii religijnej, Sołowjow, nie zdając sobie z tego sprawy, zwabił religię w tę samą pułapkę, w którą Kant zwabił niegdyś metafizykę, i w ten sposób, wbrew własnej woli, stanął po stronie tego, kogo uważał za najstraszniejszego i najbardziej nieprzejednanego wroga ludzkości – wroga, którego wielu ludzi przed nim, a także on sam, nazywało Antychrystem”. L. Szestow: *Spekulacja i Apokalipsa (Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa)*. W: idem: *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*. Tłum. J. Chmielewski. Kęty 2007, s. 23.

opiera się na tym, co filozofowie przez wieki zdołali wypracować odnośnie do kwestii sposobów poznania. Poznanie całościowe uwzględnia bowiem zmysły, rozum i intuicję, zaś ich integralne ujęcie ma za zadanie znieść wszystkie mankamenty poznawcze, ujawniające się zawsze wtedy, gdy rzezone sposoby poznania są rozważane oddzielnie, tj. niezależnie od siebie. Wszelkie poznanie otrzymuje u myślicieli rosyjskich religijne zabarwienie, co można uznać za nadużycie.³ Należy jednak mieć na uwadze fakt, iż filozofia (przynajmniej) w ujęciu Franka nie jest tożsama z religią. Inaczej moglibyśmy postawić znak równości między pojęciem „filozoficznym” i „religijnym” Boga. Filozof wyklucza jednak taką możliwość [por. 3.1.]. Tak więc, wypada zgodzić się z s. Teresą Obolevitch, że „[p]rzekonanie Franka o ścisłym, immanentnym związku filozofii i religii stanowi jego «piętę Achillesową»: przecież nie wszyscy muszą uznawać, że filozofia ma wybitnie religijny charakter, że nie jest ona możliwa w oderwaniu od przesłanek zapożyczonych z chrześcijańskiej, czy innej tradycji religijnej. [...] Należy jednak pamiętać, że wszelka koncepcja filozoficzna bazuje na takich czy innych założeniach. Niewątpliwą zaletą Franka jest to, że otwarcie

³ „Właśnie konfrontacja filozofii i religii tworzy tragedię filozofii. [...] Konfrontację religii i filozofii określa ten faktor, że religia ma swój wyraz poznawczy w teologii, ma swoją sferę poznawczą. Filozofia zawsze stawiała i rozwiązywała te same problemy, które stawia i rozwiązuje teologia. [...] Podstawą religii jest objawienie. Objawienie samo z siebie nie wchodzi w konflikt z poznaniem. Objawienie jest tym, co objawia się mnie, poznanie natomiast jest tym, co ja odkrywam. Czy może dojść do konfrontacji tego, co odkrywam w poznaniu, z tym, co objawia mi religia? Otóż może dojść do takiej konfrontacji i konfrontacja ta może być tragiczna dla filozofa, gdyż filozof może być wierzący i uznawać objawienie. [...] Objawienie w czystej i pierwotnej postaci nie jest poznaniem i nie zawiera w sobie elementów poznawczych. Element poznawczy zostaje wniesiony przez człowieka jako reakcja myśli na objawienie. Nie tylko filozofia, ale także teologia jest poznawczym aktem człowieka. Teologia nie jest objawieniem, jest całkowicie ludzkim, a nie Boskim tworem. Teologia nie jest indywidualna, a jest społecznie zorganizowaną, kolektywną reakcją poznawczą na objawienie. Ze zorganizowanej kolektywności wynika patos ortodoksji. Właśnie w tym punkcie następuje zderzenie filozofii i teologii, myśli indywidualistycznej i myśli kolektywnej. Poznanie nie jest objawieniem. Jednak objawienie może mieć ogromne znaczenie dla poznania. Objawienie dla poznania filozoficznego jest doświadczeniem i faktem. Transcendencja objawienia jest immanentną daną dla filozofii. Poznanie filozoficzne ma charakter duchowo-doświadczalny. Intuicja filozofa jest doświadczeniem. [...] Przeciwno wolności poznania filozoficznego buntują się właśnie filozoficzne elementy teologii, które przyjęły formę dogmatu. Filozofia cierpi też od samej siebie, od dogmatyzowania niektórych elementów filozofii, a przy tym filozofii określonego typu. [...] Objawienie religijne może być oczyszczone z elementów filozoficznych i naukowych, stwarzających niezdane konflikty. Zmniejsza to tragizm sytuacji filozofa, ale nie usuwa tragizmu, gdyż pozostają religijne pretensje samej filozofii, ponieważ poznanie stawia sobie religijne cele.” M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Tłum. H. Paprocki. Kęty 2002, s. 8-9.

przyznaje się do swych preferencji, choć usiłuje przedstawić je jako powszechnie obowiązujące. Próbując ocalić pierwiastek religijny w okresie przymusowej ateizacji (w Rosji) oraz narastającej tendencji pozytywistycznej (głównie na Zachodzie), Frank uporczywie dążył do osiągnięcia syntezy zarówno filozofii i religii, jak też religii i nauki. Pozwala to zrozumieć, dlaczego myśliciel z takim zapałem bronił absolutnego pierwszeństwa sfery transcendentnej, odrzucając jakiegokolwiek próby ograniczenia badania do świata empirycznego. Stąd wynika także apologetyczny charakter prac Franka, płynne przejścia między ściśle filozoficznymi rozważaniami a bardziej luźnymi, osobistymi uwagami czy wręcz kaznodziejskimi *passusami*⁴. Filozof rosyjski pragnął pokazać możliwość pogodzenia poznania naukowego i religijnego, ostro krytykując przy tym zjawisko, określane przezeń mianem „podwójnej buchalterii”, tj. zjawisko polegające na odizolowaniu życia religijnego od działalności naukowej.

⁴ T. Obolevitch: *Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą*. W: S. L. Frank: *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*. Wyb., tłum. i wstęp T. Obolevitch. Kraków 2007, s. XXX-XXXI. Emfaza moja – B. Cz.