

Leszek Augustyn

Pełnia doświadczenia religijnego a apofatyczność rozumu. Ontologia religijna Siemiona L. Franka

[Frank] był przekonany, iż właśnie w doświadczeniu osobistym, jeśli tylko jest ono szczere i niezawężone przez przesady oraz przeszkody, nie tylko jest możliwe, ale wręcz jest koniecznością dojście do Prawdy, tj. do Boga¹.

Jego Bóg był Bogiem harmonii i jedności².

Słowa kluczowe: *filozofia rosyjska, filozofia religii, ontologizm, metafizyka wszechjedności, Bogocztowieczeństwo, dialogika*

I. Wstępne uwagi. Próba prezentacji syntetycznej

Filozofia religijna Siemiona Franka budzi od lat zainteresowanie zarówno w Rosji, jak i w kręgach filozoficznych Zachodu³. Fakt ten wart jest nie tylko przypomnienia, lecz również domaga się rozjaśnienia. W niniejszym tekście postaramy się nieco bliżej przyjrzeć niektórym zagadnieniom istotnym dla zrozumienia pro-

¹ G. Florowskij, „Religioznaja metafizika S.L. Franka”, w: *Sbornik pamiaty Siemiona Ljudwiegowicza Franka*, red. W. Zienkowskij, München 1954, s. 147.

² Ph. Boobbyter, *S.L. Frank. The Life and Work of A Russian Philosopher. 1877–1950*, Athens, Ohio 1995, s. 80.

³ O czym mogą świadczyć m.in. przekłady podstawowego dzieła *Niepostizimoje* na wiele języków zachodnich: włoski (*L'inattigibile*, tłum. P. Modesto, Milano 1977), angielski (*The Acknowable*, tłum. B. Jakim, Athens, Ohio 1983), niemiecki (*Das Underglündliche*, tłum. A. Haardt, Freiberg-München 1995), francuski (*L'inconcerable*, tłum. P. Caussat, Paris 2007), polski (*Niepojęte*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007). Należy nadto zauważyć, iż wszystkie ważniejsze pozycje książkowe rosyjskiego filozofa zostały przełożone na języki zachodnie.

pozycji filozoficznej rosyjskiego myśliciela, którego dojrzała twórczość przypadła na pierwszą połowę XX wieku.

Chociaż Frank za jedynego swojego mistrza w filozofii uznawał Mikołaja z Kuzy, to jednak nie sposób nie odnieść jego stanowiska filozoficznego do bliskich mu nowożytnych myślicieli (co sam zresztą chętnie robił, dając tym wyraz swojej niekłamanej skromności). Wyrósł on ze środowiska neokantowskiego. Początkowo związany z czasopiśmem „Logos” (członkami rosyjskiej redakcji tego słynnego pisma filozoficznego byli m.in. S.I. Hessen i F.A. Stiepun), następnie oddalił się od krytycyzmu, aby ostatecznie opowiedzieć się za ontologizmem w filozofii. W opinii badaczy jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii wszechjedności. Niemniej wczesne zainteresowanie filozofią krytyczną zaowocowało między innymi jego szczególnym zainteresowaniem problematyką gnozeologiczną, której wyrazem stała się książka *Przedmiot wiedzy* (1915).

Sam myśliciel wskazywał na podobieństwo swojego stanowiska do francuskiej „filozofii ducha” Louisa Lavelle’a i René Le Senne’a, którzy potwierdzili to przekonanie filozofa rosyjskiego, wydając francuski przekład jego dzieła *Przedmiot wiedzy* (*La connaissance et l'être*, Paris 1937), opatrując ponadto książkę własną przedmową. Spośród innych myślicieli Frank wskazywał przede wszystkim na Maksa Schelera i Gabriela Marcela. Nie krył bliskiego związku z filozofami dialogu: Martinem Buberem oraz z „głębokim współczesnym religijnym myślicielem” Ferdynandem Ebnerem⁴. Świadomy był także zbieżności własnej myśli z ontologią fundamentalną Heideggera (a należy zauważyć, iż podstawy swojej koncepcji, w której ramach każda prawdziwa filozofia musi być ontologią, wypracowywał już co najmniej dziesięć lat wcześniej przed – wydaną w 1927 roku – głośną rozprawą Heideggera *Bycie i czas*, por. NPP, 113). W ten sposób myśliciel określił swe miejsce na mapie współczesnej mu filozofii europejskiej.

Frank był przede wszystkim filozofem (myślicielem) religijnym – i takim pozostaje właściwie w całokształcie swej filozofii:

Tematyka religijna u niego wcale nie zanika, wprost przeciwnie, w miarę rozwoju jego światopoglądu sytuuje się ona w samym centrum, ponieważ całe pojmowanie i oświetlenie tematyki religijnej od początku określiło się [w oparciu] o ideę wszechjedności⁵.

Siłą rzeczy niniejsza prezentacja Frankowskiej filozofii religii nie będzie kompletna, gdyż nie ujmie wszystkich szczegółowych jej rozwinąć, niemniej mamy nadzieję, iż obejmie ona sobą przynajmniej najważniejsze momenty analizowanej myśli filozoficznej, konieczne do przedstawienia obranego tematu.

⁴ S.L. Frank, *Niepojęte*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 168, 251 [Dalej cytowane w tekście jako NPP wraz z podaniem strony. Jeśli odwołanie będzie dotyczyć rosyjskiego oryginału stosowany będzie skrót NPr wraz z podaniem strony. Oryginał rosyjski cytujemy według wydania: S.L. Frank, „Niepostizimoje”, w: tenże, *Soczinienija*, Moskwa 1990].

⁵ W.W. Zienkowski, *Istoria russkoj filosofii*, Rostow-na-Donu 1999, t. 2, s. 453.

Przed kilkoma laty zaproponowałem interpretację koncepcji Franka opartą na „intuicjonistycznej wersji dowodu ontologicznego” (wyróżniając jego trzy poziomy: 1. poziom ontognozeologiczny; 2. poziom antropologiczny; 3. poziom teologiczny)⁶. Podobne, chociaż nierozwinięte, ujęcie podstaw metafizyki Franka znajdujemy w opracowaniu Josefa Schmidta, poświęconym teologii filozoficznej i pochodzącym z tego samego 2003 roku⁷. W prezentowanym szkicu proponujemy nieco inną optykę, odwołującą się do dialektyki immanencji i transcencji.

Należy zatem uznać Franka za filozofa religijnego – co wcale nie wyczerpuje charakterystyki jego myśli; dodajmy zatem, iż jest on ponadto ontologistą. Obydwa bowiem określenia są zasadnicze dla zrozumienia specyfiki jego propozycji filozoficznej. To, że oparł swą filozofię na intuicyjnej „prawdzie bytu” i rozwinął ją w ontologię (będącą jako całość rozwinięciem podstawowej intuicji dowodu ontologicznego), decyduje o jego przynależności do nurtu filozofii, którą można określić mianem ontologizmu – a z punktu widzenia tematyki tego szkicu interesujące jest to, iż za rosyjskich ontologistów przede wszystkim można uznać właśnie przedstawicieli filozofii wszechjedności. Wskazana przynależność Franka do rosyjskiej tradycji filozofii wszechjedności ma niebagatelne znaczenie przy próbie ujęcia specyfiki jego myśli. Co prawda świadomość ta nie towarzyszyła mu od początku własnej drogi filozofowania, niemniej po odkryciu jej – czytaj: filozofii Włodzimierza Sołowjowa – stała się ona dlań odtąd stałym punktem odniesienia, nadając jego koncepcji ogólny metafizyczny charakter i jednocześnie – co warto tutaj podkreślić – ściśle łącząc się z zachodnią tradycją filozofii neoplatońskiej, zwłaszcza w jej intrygującym opracowaniu danym przez Mikołaja z Kuzy. We Frankowskim ujęciu metafizyka wszechjedności odwołuje się do zasady *coincidentia oppositorum*. Ponadto przyjmuje, iż wszechjedność w swoich najwyższych piętach jest pogrążona (sc. utwierdzona) w Niepojętym, a jedyna możliwa – i najwyższa – wiedza o tym to *docta ignorantia*, *umudriennoje niewiedienije*. Mikołaj z Kuzy jawi się u Franka niemalże jako jeden z przedstawicieli – mogący wręcz pretendować do roli fundatora – filozofii wszechjedności⁸.

Stawia to myśl Franka w opozycji do głównego nurtu filozofii współczesnej zorientowanej, z jednej strony, na analizy podmiotowe, z drugiej zaś – analityczno-językowe. Nawiązując do tak przełomowego w myśli europejskiej wyda-

⁶ Por. L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003, s. 8–9.

⁷ Por. J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006, s. 141.

⁸ Co nie oznacza, iż stąd bierze ona początek. Na jej antyczne – jeżeli nie wręcz archaiczne, mitologiczno-filozoficzne korzenie – wskazuje S.S. Chorużyj (por. tenże, *Posle pierierywa. Puti russkoj filosofii*, Sankt-Petersburg 1994, s. 33). Wedle M. Bierdiajewa Frankowska wersja wszechjedności – przedstawiona w *Przedmiocie wiedzy* – to próba syntezy dwóch typów światopoglądu: parmenidejskiego i heraklitejskiego, odzwierciedlających jedność i wielość w ramach jednej ontologii (por. tenże, *Typy religioznej myśli w Rosji*, Paris 1989, s. 642).

zenia, jakim było Kartezjańskie ustalenie dualistycznego rozdziału między *res cogitans* i *res extensa*, myśli i materii, rosyjski filozof będzie uparcie powtarzał: *cogito, ergo est esse absolutum* – co pociąga za sobą mocną tezę ontologizmu w postaci: *Primus esse, deinde cognoscere*. Dlatego oczywistym dlań stanie się postulat powrotu do myślenia *sub specie unitatis*, obejmującego sobą całość bytu (wszechjedności), z jednoczesną troską, aby budowana ontologia nie zamykała się w sobie, nie była „prostym monizmem”, lecz była „ontologią otwartą”, aby – innymi słowy – immanencja utwierdzała się w transcendencji, o czym w dużej mierze będzie traktował poniższy tekst.

II. Dwie drogi, lecz jeden „filar prawdy”

Wedle Igora Jewłampijewa, w filozofii Franka mamy do czynienia z napięciem między „nową” i „starą” ontologią, między ontologią jako „fenomenologią bytu ludzkiego” a ontologią rozumianą jako „opis obiektywnych form objawienia Absolutu”, a zatem między ontologią zbliżoną do typu Heideggerowskiego a ontologią wyrastającą z mistyki filozoficznej⁹. Zauważmy, iż Karl Albert w swym *Wprowadzeniu do filozoficznej mistyki* wyróżnił doświadczenie mistyczno-filozoficzne, a w następnej kolejności odpowiadające mu pojęcia i system¹⁰. Podobnie Frank rozumie mistykę spekulatywną (filozoficzną) właśnie jako doświadczenie i próbę intelektualnego uzmysłowienia istotowej relacji Bóstwa do wszystkiego, co istnieje. Miałaby to więc być próba zrozumienia realnych relacji w sensie, o którym mówimy poniżej (por. NPp, 237). Pojęcie „realności” będzie zatem wymagało od nas dalszego rozwinięcia. Niemniej, w związku z powyższą uwagą Jewłampijewa, należałoby się zastanowić nad jej zasadnością – tym bardziej, iż tekst ten zamierzamy poświęcić prezentacji Frankowskiej filozofii religii. Czy rzeczywiście filozoficzne dzieło Franka rozpada się na dwa nieprzystające do siebie sposoby rozumienia ontologii? Wczesne („fenomenologiczne”), które zostało wyłożone w pracach *Przedmiot wiedzy* (1915) i *Dusza ludzka* (1916), a także częściowo w *Niepojętym* (1939); oraz późne (powracające do klasycznych ujęć „ontologii obiektywnej”), znajdujące swój wykład w końcowej partii *Niepojętego* i przede wszystkim w *Realności i człowieku* (1949, publ. 1956)? Rozstrzygająca odpowiedź wymagałaby osobnych i nazbyt obszernych – w stosunku do ambicji tego szkicu – badań szczegółowych. Postaramy się również jednak przynajmniej zarysować możliwe stanowisko wobec tego zarzutu.

Wydaje się czymś charakterystycznym, iż obecne w myśleniu Franka pojęcie „realność” (*realnost'*), a także odpowiadające mu pojęcia pokrewne są przeciw-

⁹ I.I. Jewłampijew, *Istorijskaja metafizika w XIX–XX wiekach*, Sankt Petersburg 2000, t. II, s. 77.

¹⁰ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, *passim*.

stawione pojęciu „rzeczywistość” (*diejstwitielnost*)¹¹. Odpowiada to bowiem dwóm – przynależnym sobie – drogom poznania. Po pierwsze, mówimy o poznaniu „przedmiotowym”, *vel* „zewnętrznym”: wiodącym od „postrzeganego przedmiotu” do „rzeczywistości obiektywnej”, co wyraża się w naszej „wiedzy”, i po drugie – o wiele bliższej nam, jako istotom samoświadomym – drodze poznania „podmiotowego”, *vel* „wewnętrznego”, kierującej naszą uwagę na podstawę jedności zarówno podmiotowej, jak i przedmiotowej, oraz ostatecznie przekraczającej sam podział na podmiot i przedmiot: jest to „realność samo-odsłaniająca się”, czyli „żywa wiedza”. Jednakże, mimo skrajności tego ujęcia, dualizm realności i rzeczywistości pozostaje nadal, poprzez przynależność do wyższej jedności, w stanie „jedności rozdwojonej”, ujętej w ramach monodualizmu¹². Przyjrzyjmy się owym dwóm ścieżkom, po których kroczy myślenie Franka, aby odsłonić (a to zarazem oznacza: otworzyć się na „objawienie”) samą realność i jej prapodstawy w postaci „świętej realności”: Boskości, Boga. Jednocześnie możemy powiedzieć, iż jest to próba „rozpisania” przez myśliciela relacji „świat”–„ja”, która będzie dotyczyła również rozumienia tego, czym jest religia.

Pierwsza droga wiedzie ku bytowi przedmiotowemu, ujmowanemu w akcie poznawczym. Oczywiście nie może to być wiedza abstrakcyjna, gdyż zawsze jest ona „dana” na tle „istniejącego”, jej treść jest już zatem treścią bytową – możemy więc uznać, iż mamy tutaj do czynienia z wiedzą ontologiczną. Myśliciel wyróżnia jej dwa etapy:

1. *Poznanie i byt*. Odwołując się do zasady określoności, można wskazać na to, co określone (*sc.* przedmiotowe), i tym samym wyodrębnić – jednak zawsze częściowo – system określoności (przedmiotowości); poza nim rozciąga się niepojęte-dla-nas, co w zasadzie może stać się pojętym-dla-nas¹³. Ale zważywszy na to, iż to, co niepojęte, zawsze towarzyszy temu, co pojęte, powinniśmy również

¹¹ Por. S.L. Frank, *Riealnost' i czelowiek. Metafizika czelowieczeskogo bytija*, Moskwa 1997, s. 210–245. Pojęcie „realności” zawiera się u Franka w takich określeniach, jak – „byt absolutny”, „byt bezwzględny” czy nawet „byt duchowy”; dlatego można wręcz mówić o jego „realizmie mistycznym”, z zastrzeżeniem, iż „realność”, o której tutaj mowa, to „realność naszego świata, realność samego bytu”, por. I.I. Jewlampijew, „Czelowiek pieried licom absolutnego bytija: misticzeskij realizm Siemiona Franka”, w: S.L. Frank, *Priedmet znaniija. Dusza czelowieka*, Sankt Petersburg 1995, s. 15–16.

¹² Jeżeli szukać u Franka śladów „jawnego dualizmu”, to należałoby prześledzić jego koncepcję, rozpoczynając od wcześniej koncepcji wszechjedności w *Przedmiocie wiedzy* i *Duszy ludzkiej*, poprzez monodualizm i „nadpękniałą wszechjedność” w *Niepojętym*, i kończąc na dualizmie „świata” i „ciemności” w książce *Światło w ciemności* (*Swiet wo t'mie*, 1949) – tak sądzi S.A. Lewickij (por. tenże, *Oczerki po istorii russkoj filozofskoj i obszczestwiennoj mysli*, Frankfurt 1981, t. 2, s. 110). Chociaż to, czy mamy do czynienia z dualizmem w sensie ścisłym, jest rzeczą dyskusyjną, zwłaszcza jeśli zgodzić się, że: „[...] metafora »świata i ciemności« nie tyle wskazuje na przeciwieństwo, co na nieprzystawalność zasad, oddzielenie, transcendencję jednej poprzez odniesienie do drugiej” (S. Pétremont, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris 1946, s. 104).

¹³ W postaci: „jeśli z x wynika A , to jednocześnie x dzieli się na A i $non-A$, w ten sposób, że przeczące odniesienie się do $non-A$ ($non-non-A$) całkowicie i jednoznacznie określa A ”. Szerzej o zasadzie określoności piszę w: *Myślenie z wnętrza objawienia*, s. 69–70.

przyjąć, że niepojęte-dla-nas nigdy w całości nie będzie mogło zostać uchwycone w procesie poznawczym – a to dlatego, że wraz z poznaniem uobecnia się „cała reszta” tego, co niepoznane jako niepoznane, niejako „głębia” rzeczywistości, co określił myśliciel jako Niepojęte-samo-w-sobie. Aby to rozjaśnić, rozpoczniemy od próby uchwycenia racjonalnej strony rzeczywistości. Otóż z każdą określonością, przedmiotem *A*, dana jest cała reszta x^{14} . Z każdą określonością bytową dane jest to, co istniejące (*imiejuszczesja*), a to jest warunkiem określenia jednych bytów względem innych i ich jedności podstawowej (jedności ciągłej). W ten sposób nawet w poznaniu bytu przedmiotowego dochodzimy do uznania istnienia „czegoś więcej” i „czegoś innego” niż suma bytów określonych; można wręcz w tym przypadku mówić o transcendowaniu w sferze epistemicznej – w sensie przekraczania czysto podmiotowego pola poznania. Wedle myśliciela to, o czym tutaj mówimy – a co jest obecne właśnie na sposób nieobecny – można uznać za byt absolutny (sc. bezwarunkowy)¹⁵. Tak więc już na tym poziomie obowiązuje zasada *attingitur inattingibile inattingibiliter* („pojąć to, co niepojęte przez samą niepojętość”)¹⁶. Proces poznawczy stopniowo odsłania poziomy rzeczywistości „prześwitującej” poprzez rzeczywistość, aby jednocześnie ją ująć jako: 1. już-pojęte, 2. jeszcze-nie-pojęte, 3. już-pojęte-jako-nie-pojęte, czyli uobecnione dla poznającej świadomości „Niepojęte-samo-w-sobie”¹⁷. Realność staje się „mostem” między podmiotem i przedmiotem w sensie ogólnym, a więc rzeczywistością.

2. *Rzeczywistość i realność*. Jak już z powyższego wiemy: poprzez rzeczywistość docieramy nie wprost do realności. Byt bowiem w swoich podstawach jest metalogiczny, co oznacza, iż ani pojedyncze określoności, ani ich suma nie wyczerpują go, pozostaje on zawsze „czymś więcej”. Wyróżnia następnie Frank kolejne momenty irracjonalności. Samą irracjonalność można rozumieć jako to, co pozostaje poza bytem poddanym zasadzie określoności (odnajdywane poza, a może raczej ponad, relacjami ustanawiającymi wielość przedmiotów). Moment irracjonalności decyduje o indywidualności bytu (tego, co konkretne, w odróżnieniu od wszystkich innych wyszczególnionych bytów). Konkretna realność jest zatem indywidualna, transdefinitywna (naddefiniowalna) – gdyż zawsze jest

¹⁴ S.L. Frank, „Priedmiot znania. O priedielach i osnowach otwleczennogo znania”, w: tenże, *Priedmiot znania. Dusza czelowieka*, s. 51–58.

¹⁵ Wydaje się, że termin byt absolutny, używany przez Franka w *Przedmiocie wiedzy i Duszy ludzkiej*, odpowiada pojęciu bytu bezwzględnego w *Niepojętym*. Prawdopodobnie zmieniając terminologię filozof miał na celu „zmiękczenie” jego absolutności w zestawieniu z – pojawiającą się w *Niepojętym* – jeszcze wyższą metafizyczną „instancją”: Bóstwa czy Świętości. (Byt absolutny jawił się jako zbyt statyczny – uważa z kolei I.I. Jewłampijew, por. tenże, *Istorija russkoj mietafiziki...*, s. 63).

¹⁶ Por. Mikołaj z Kuzy, *Idiota de sapientia* (75v): „Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter”, w: tenże, *Opera omnia*, vol. 5, Hamburgi MCMLXXXIII, s. 13.

¹⁷ Przywoływany już I.I. Jewłampijew mówi o trzech rodzajach wiedzy: (1.) jeszcze-nie-pojętym, (2.) niepojętym-samym-w-sobie, (3.) pojętym (por. tenże, *Istorija russkoj mietafiziki...*, s. 65).

czymś więcej, niż w niej poznajemy, oraz transfinitowna (nadskończona) – zawsze bowiem jest czymś więcej niż wszystko, co możemy o niej pomyśleć. Nadto należy o niej powiedzieć, iż ona „staje się”, jest zatem potencjalnością. Byt w swoich podstawach jest „istniejącą mocą” (*Possest*), która z kolei jest tożsama momentowi wolności (dynamiczności). Ponadto wskazuje Frank na kolejny supratemporalny wymiar ontologiczny w postaci bytu idealnego. Jest to platoński, a właściwie pło-tyński *kosmos noetos*, rozumiany jako świat możliwości urzeczywistnienia swoich treści (możliwość bowiem pozostaje zawsze w stosunku do rzeczywistości), co w konsekwencji prowadzi do zbiegania się bytu idealnego i bytu faktycznego (idealrealizmu). We Frankowskim „myśleniu bytu” odkrywamy zatem byt bezwzględny (sc. absolutny), czyli „Niepojęte-z-istoty”, w którym wszelkie określenia zbiegają się. Realność jest ujmowana jako jedność bytu i prawdy, dlatego można rzec, iż jest samowiedzą. W niej bowiem to, co dane, i to, co istniejące, posiadający i posiadane, świadomy i uświadamiane schodzą się. Realność zatem jest rozumiana jako podmiotowość obejmująca sobą całość przedmiotowości i nigdy jej sobie nieprzeciwstawiająca. Aby opisywaną sytuację nam uzmysłowić, myśliciel odwołuje się także do upaniszadowej relacji tożsamościowej, na mocy której ostatecznie Brahman jest atmanem. W związku z ową naddefiniowalnością i nadskończonością realności indywidualnej pisze:

Owa realność w ogóle już nie jest nam „dana”; ona jest dana *tylko* samej sobie – a nam o tyle, o ile sami jesteśmy tą realnością (NPP, 99).

W ten sposób zbliżamy się do szczególnego miejsca w rozważaniach Franka, czyli do „realności, którą jestem” („jesteśmy”); wkraczamy zatem na drugą drogę, po której filozof wędruje w swoich intelektualnych poszukiwaniach i na której podejmuje filozoficzny wysiłek, mający na celu odsłonięcie wymiaru „świętości bytu”. Wspomnianą drugą drogą jest *bezpośredni samobyty* (*nieposredstwiennie samobytyje*), który – jak to ujmuje Frank – stanowi formę „jestem” bycia (NPP, 135). W innym miejscu napisze, iż „ja jestem” jest „*samoobjawieniem* bytu jako osobowego wewnętrznego bytu”¹⁸. Odtąd rozważania Franka poszerzają się o dialogiczne przekroczenie samotności bytu ludzkiego. Ruch transcendencji (w sensie „przekraczania” kolejnych warstw ontologicznych) ukierunkowanej w sferze gnozeologicznej na byt przedmiotowy i to, co w nim jawi się jako podstawa, następnie zaś w sferze ontologicznej w sensie węższym ukierunkowanej na realność „przeświecającą” poprzez rzeczywistość, zostaje rozszerzony o transcendowanie w płaszczyźnie antropologicznej – z tego względu można tutaj mówić wręcz o objawieniu antropologicznym. Na czym ono polega?

Po pierwsze, dotyczy ono objawienia bezpośredniego samobytu. A po drugie, filozof przyjmuje, iż na dwójjedność bezpośredniego samobytu składa się *byt*

¹⁸ S.L. Frank, „Absolutnoje”, w: tenże, *Russkoje mirowozzrienije*, Sankt Petersburg 1996, s. 66.

bezpośredni (ewentualnie: byt intymny – *nieposredstwiennie bytje*) i *samość* (ewentualnie: sobość – *samost'*) (NPr 328–340). Na czym zatem polega intymność, bezpośredniość bytu odsłanianego w bycie ludzkim? Byt w swej najgłębszej istocie („tajemnicy bytu”)¹⁹ – jako Niepojęte-z-istoty, objawia się w podmiotowości (*subiektywny*), której bynajmniej nie należy rozumieć jako iluzoryczności (*subiektywny*), lecz jako podmiotowość bytową ufundowaną w rzeczywistości swego istnienia.

Bycie samego podmiotu nie jest „iluzoryczne” („*subiektywno*”); nie przynależy do składu rzeczywistości przedmiotowej, pozostaje bowiem prawdziwe, [jest] w oczywistym sensie samoistną, mocno utwierdzoną *pierwotną rzeczywistością*²⁰.

Z tego względu myśliciel mówi o nieodłączności bytowego momentu *sum* od *esse*, „mojego bytu” od „bytu samego w sobie”, i ich tożsamości. Samoobjawienie bytu, rzeczywistości, dokonuje się w bycie ludzkim jako jego fundament bytowy i poznawczy. Poznajemy siebie tylko dzięki temu, iż niejako byt poprzez nas pozwala poznać sam siebie. Sfera podmiotowości staje się w ten sposób uprzywilejowaną „przestrzenią”, w której mamy dostęp do rzeczywistości. W każdym akcie samoświadomości mamy do czynienia z samoobjawieniem rzeczywistości. Nieco uogólniając ten opis, można uznać, iż w samej świadomości podmiotowej, jej immanencji, mamy do czynienia z przejawem bytu transcendentnego. Tak oto pisze o tej sytuacji Frank:

Transcendowanie, konstytuujące „ja” albo „samoświadomość”, w istocie jest bezgraniczne, nie zna granicy ani przeszkody. To samo transcendowanie, na którym opiera się byt mojego „ja”, jednocześnie wytwarza w innym wymiarze więź mojego „ja” z „nie-ja”. Być samoświadomym – być sobą jako „ja” – oznacza *uznawać się za współuczestnika nieskończonego, wszechobjemującego bytu* i tym samym też swój związek z bytem zewnętrznym wobec „ja”. *Być* – oznacza należeć do wszechobjemującego bytu, być w nim zakorzenionym²¹.

Tak więc „klucz do transcendencji” leży w subiektywności. Jak to rozumieć? Możemy powiedzieć, iż właśnie w subiektywności – traktowanej jako brak ontologicznego ugruntowania – po raz pierwszy uwyrażnia się potrzeba „otwarcia się” bezpośredniego samobytu i szukania oparcia w „innym” bycie, w „bycie prawdziwym”, a stąd wypływa także możliwość samookreślenia. Subiektywność bowiem to potencjalność (a zatem u jej podstaw odsłania się wolność), zdolna do nadawania sobie bytowej formy oraz przekraczania bezpośredniości bytu, w którym się zakorzenia – mowa tu zatem o momencie samości. Innymi słowy, jest to możliwość stawania się „ja” w opozycji do „nie-ja”, a ponadto – i to będzie tutaj zasadnicze – wobec „ty”, co zapoczątkowuje specyficzny ruch transcen-

¹⁹ Por. G. Florowskij, „Religioznajna metafizika S.L. Franka”, w: *Sbornik pamiaty...*, s. 153.

²⁰ S.L. Frank, *Rielność i człowiek*, s. 231–232.

²¹ Tamże, s. 240; por. L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, s. 120.

dencji. W ten oto sposób myśliciel obok bezpośredniości bytu, jego intymności, stawia „wyróżniony moment bytowy”, niejako „pryzmat” ontologiczny, przez który prześwieca całość bytu. Zapytajmy więc o to, czym jest samość. Pozwólmmy przemówić filozofowi:

Właśnie ten moment bezpośredniego samobytu, dzięki któremu oddziela się on od wszystko pochłaniającej jedności bytu bezwzględnego i przeciwstawia mu siebie – moment „samości” – okazuje się być najbardziej adekwatnym wyrazem najgłębszej istoty niepojętego, jako konkretnej wszechjedności (NPP, 141).

Struktura ontologiczna – wszechjedność w rozumieniu Franka – przybiera zatem formę „królestwa duchów”. Jedność rozdzielności i wzajemnego przenikania, która charakteryzuje opisywaną strukturę, jest tą samą jednością, z jaką spotykamy się w przypadku bezpośredniego samobytu: dwójjedności bytu bezpośredniego i samości. Poszerzeniem „pola” bezpośredniego samobytu staje się dialogika. Dialogiczność bytu wyraża się w dwóch zasadniczych formach transcendowania. Należy zgodzić się z Frederickiem Coplestonem, iż u Franka właśnie w relacjach dialogicznych najpełniej przejawia się realność²². Do uwagi tej możemy dodać, że to analiza relacji dialogicznych prowadzi nas wprost do Frankowskiego sposobu ujęcia tego, czym jest religia.

Transcendencja na-zewnątrz jest dążeniem „ja” ku „ty” i otwarciem się tego pierwszego na „ty”; podyktowane jest to napotkaniem przez „ja” „aktywnej realności” „ty”, skąd z kolei wynika symetryczność opisywanej relacji: „ty” bowiem powinno być rozumiane jako „drugie ja”. Realność, o której tutaj mowa, to sieć relacji zachodzących pomiędzy wieloma nawzajem siebie konstytuującymi „ja”. Spotkanie „ja” i „ty” jest wydarzeniem, w którym mamy do czynienia z objawieniem (jeszcze nie w teologicznym znaczeniu), które charakteryzuje się, po pierwsze, tym, iż jest „aktywnym samoodśłonięciem” realności skierowanej na „mnie”, po drugie – że jest to objawienie realności jako takiej: Niepojętego (NPP, 156). Wydaje się, że to nieteologiczne znaczenie objawienia można potraktować jako *praeambulum* do religijnego objawienia „absolutnego Ty”. Przyjrzyjmy się bliżej korelacji „ja–ty”. Wiemy już, że „ja” staje się wobec „ty”, a „ty” – jest w tej diadycznej relacji zawsze „drugim ja”. Transcendowanie „ja” ku „ty” możliwe jest dzięki temu, iż „ty” (jako „drugie-ja”) także transcenduje ku „ja”. Bezpośredni samobyty jest zatem rozważany jako byt ze swojej istoty otwarty. Sytuując się w nieco sztucznej pozycji „opisywacza”, „analityka” czy po prostu „obserwatora”, można właściwie powiedzieć, iż w przedstawianym przypadku wydarza się „spotkanie” konstytuujące zarówno „ja”, jak i „ty” („drugie ja”) i ustanawiające ich jedność – jedność duchową – poprzedzającą wyróżnione człony relacji w postaci

²² F.C. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, University of Notre Dame 1996, s. 357.

bytu „my”. Powie Frank, iż spełnioną (w sensie: pozytywnie zakończoną) transcendencją ku „ty” jest miłość. Tak oto opisuje ten moment:

[...] w samym przelotnym spotkaniu dwóch par oczu zachodzi jakaś cyrkulacja jednego życia, jakiś wspólny duchowy krwioobieg [...] „ja” i „ty”; ich spotkanie jest [...] tylko przebudzeniem w nich obojgu wyjściowej duchowej jedności, i tylko dzięki przebudzeniu tej jedności mogą się oni stać dla siebie nawzajem „ja” i „ty”²³.

Przyjrzyjmy się bliżej owej szczególnej „sytuacji dialogicznej”. Miłość zatem jest dla myśliciela najpełniejszym wcieleniem monodualizmu antynomicznego, w ramach którego mamy do czynienia z jednoczesną sytuacją zamknięcia i otwarcia, zbliżenia i oddalenia, jedności i wielości. Mówi Frank, iż „my” to jedność różnicy i wzajemnego przenikania się, a to pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Relacje te przyjmują składający się z wielu odcieni i w związku z tym złożony charakter, który najogólniej można próbować określić przez podwójny charakter stosunku dialogicznego jako *mysterium fascinans et tremendum*. Już sam fakt przejęcia i spożytkowania tych dwóch pojęć Rudolfa Otto, transponowania ich ze sfery *numinosum* w przestrzeń dialogiczną, wskazuje wyraźnie na religijny potencjał Frankowskiej wersji dialogiki. Ważne jest to, że właściwie rzecz ujmując *tremendum* poprzedza *fascinans*. Dla świadomości pogrążonej w świecie „ty” jawi się zrazu jako „obcy”, „inny”, a więc potencjalnie „mi” zagrażający. Dla „ja” wynika stąd pokusa zamknięcia się, oddalenia samej możliwości zranienia. Niemniej jednocześnie „ty” jawi się jako „mi-podobny”, bliźni, dzięki któremu odkrywam realność, jaką sam jestem: „ja” buduje się w oparciu o „ty”, przekracza własną samotność i zamkniętość i pomimo przeszkód owo „ja” właśnie w „ty” odnajduje „my” – realność przejawiającą Niepojęte-z-istoty²⁴. W ten sposób buduje Frank „socjomorficzną” (a więc będącą formą „bytu my”) i co za tym idzie policentryczną strukturę realności, gdyż „byt jest królestwem duchów”, w którym „jedno-jest-dla-drugiego”, „z-drugim” i „w-drugim” (NPP, 177) – oto, rzecz można, Frankowska wersja metafizyki wszechjedności. Zauważmy, że w tym momencie myśliciel zdecydowanie przekracza – co w żadnym razie nie oznacza, że znosi – sytuację opisywaną wcześniej jako głęboką tożsamość realności jako takiej i pierwotnej realności bytu ludzkiego (co oddawał przez odwołanie się do tożsamości Brahmana i atmana). Na miejsce relacji tożsamościowej, odnajdywanej u podstaw doświadczenia z zakresu mistyki filozoficznej, wkracza teraz policentryczny „żywy byt”.

Jak stwierdziliśmy powyżej, to, co zewnętrzne, odsyła do tego, co wewnętrzne. Ruch transcendencji ku drugiemu prowadzi do odkrycia najbliższej nam drogi

²³ S.L. Frank, „Duchownyje osnovy obszczestwa”, w: N. Bierdiajew, S. Frank, *Russkoje zarubieże: iz istorii socjalnoj i prawoj myśli: własť i prawo*, Leningrad 1991, s. 294–295.

²⁴ Opis ten zbliża się do „dialektyki pradystansu i relacji”, o której pisze M. Buber (por. tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 129–130).

transcendencji do-wnętrza, „w głąb” bytu duchowego, a przez to również odśrośnięcia sensu naszego bytu jako osoby. „Byt my” dotyczy bowiem wymiaru bytu duchowego. Otóż dzięki temu, iż „ja” zakorzenia się w „my” i poprzez to „istnienie”, dokonuje się „przekroczenie samotności” bytu ludzkiego. (Ale zapytajmy: czy można mówić o „ja” przed „my”? Czy można uznawać istnienie części bez całości? Wszystko to, o czym tutaj mowa, zachodzi w granicach – jak zwykł mawiać filozof – wszechobejmującego bytu). Byt duchowy to „realność będąca w nas samych, zrośnięta z nami wewnątrznie i nam się objawiająca”²⁵. Jest tym, co w nas najbardziej wewnętrzne i zarazem najdalsze – przez co zarysowuje się coraz wyraźniej relacja immanencji i transcendencji. (Jak już wiemy, w „duszy człowieka” najdalsze jest tym, co najbliższe – niewątpliwie jest to rys neopłatońsko-augustyński omawianego fragmentu koncepcji rosyjskiego myśliciela. Podobnie zatem jak u biskupa Hippony: *in interiore homine habitat veritas* – a dopowiedzmy w duchu Franka, iż owa *veritas* powinna być zamienna z *realitas*)²⁶.

Jak należy ujmować wyróżniony moment bytu, którym jest osoba? Odpowiedzi dostarcza wprost sam myśliciel:

Osoba to samość, która znajduje się przed obliczem wyższych, duchowych, mających obiektywne znaczenie sił i zarazem jest przeniknięta nimi i je reprezentuje – jest to pierwiastek bytu nadnaturalnego, nadprzyrodzonego, który ukazuje się w samym bezpośrednim samobycie (NPP, 201).

Osoba istnieje więc w sposób realny i można ją uznać za – używając słów Ferdynanda Ebnera²⁷ – „subiektywność obiektywną”. W niej wyższa, duchowa „samość” przekracza poziom subiektywności, czyli „samości” psychologicznej. Osoba stwarza się w stałej relacji samości z bytem duchowym. Jednocześnie można powiedzieć, iż osoba jest wcieloną antynomią, gdyż to, co w osobie jest najbardziej immanentne, realizuje się w „immanentnym transcendowaniu poprzez czystą immanentną psychiczność” (NPP, 201). Tym, co ważne w osobowej charakterystyce bytu ludzkiego, jest przyjęcie tezy, że byt duchowy jest przestrzenią twórczości, realizacji twórczej mocy realności. W takim ujęciu osoba jest rozumiana jako „nośnik twórczości”. Oczywiście, z twórczością wiąże się wolność, traktowana jako niezbywalna podstawa i warunek tej pierwszej. W bycie duchowym spotyka się to, co boskie, z tym, co ludzkie. Wolność człowieka jest źródłowo wolnością samej realności w sposób spontaniczny przejawiającej się w bycie duchowym. Jak przyznaje myśliciel, w bycie duchowym ponadto dane jest człowiekowi bezpośrednio (bo odkrywane wewnątrz samego siebie) doświadczenie zła. Dlatego zło przede wszystkim będzie u Franka problemem metafizycznym,

²⁵ S.L. Frank, „Duchowne osnowy obszczestwa”, s. 327.

²⁶ Por. św. Augustyn, „O prawdziwej wierze”, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 788.

²⁷ Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 106.

a dopiero w drugiej instancji – antropologicznym²⁸. Byt duchowy wiedzie do najwyższego określenia podstawy bytowej (ponadontologicznej, na kształt *hyperousía* Pseudo-Dionizego) Boskości, Świętości. Wedle Franka, pogłębione samopoznanie (jednakże uzupełnione „światopoznaniem”) wiedzie do „Bogopoznania”²⁹. I wcale nie na mocy zwykłej analogii, lecz antynomicznej zasady „tożsamości i różnicy” (oraz tego, co napisaliśmy powyżej – dodajmy) słusznie może stwierdzić Igor Jewłampijew, że na gruncie filozofii Franka właśnie:

[...] dlatego mamy pełne prawo do nazywania Absolutu osobą; oznacza to tylko to, że w fenomenie osoby (ludzkiej!) Absolut realizuje swą niepojętą istotę w najbardziej adekwatnej formie [...] ³⁰.

Jest to bez wątpienia uwaga intrygująca, zwłaszcza w kontekście filozofii religii: u Franka bowiem wszechjedność będzie „przekładalna” na koncepcję Wszechjednego.

Zauważmy, że już w *Duszy człowieka* myśliciel podkreślał, iż u podstaw duszy ludzkiej leży nadpsychiczna sfera ducha, a stąd wynika to, co moglibyśmy określić „unią” antropologiczną: „jednością niez mieszaną” tego, co ludzkie (duszy), i tego, co ponadludzkie (ducha). Można wręcz – jak czyni to jeden z interpretatorów myśli Franka – snuć tutaj analogię z „unią hipostatyczną”, czyli Bogoczłowieczeństwem Chrystusa, co otwiera możliwość uznania bliskości stanowiska Franka do patrystycznej koncepcji deifikacji (*theosis*)³¹. Nie ulega wątpliwości, iż idea Bogoczłowieczeństwa odgrywa w omawianej filozofii religii rolę bardzo ważną, dlatego też końcowe partie niniejszych rozważań *nolens volens* doprowadzą nas z powrotem do tej problematyki.

III. Jeden byt i jedna prawda: czym jest religia?

Dualizm na swych różnych poziomach, a w najogólniejszym ujęciu w przeciwstawieniu bytu i nie-bytu (ale nie „nicości” – ta bowiem, jak uczył starożytny mędrzec Parmenides, nie „istnieje”), jest odpowiednikiem wiary i niewiary. Paralelność filozofii i religii jest tutaj wyraźna, wypływa bowiem ze źródłowości doświadczenia ontologicznego (NPp, 212). Co oznacza to doświadczenie? Mówi Frank, iż wiara jest dla niego u swych podstaw „zawierzeniem bytowi”³² – jednakże bytowi rozumianemu w sensie policentrycznym, „socjomorficznym”, dialogicznym i duchowym. Byt rozumiany na sposób metafizyczny jest jeden. Monizm zatem

²⁸ W.W. Zienkowskij, „Uczenije S.L. Franka o czelowiekie”, w: *Sbornik pamiaty...*, s. 82.

²⁹ S.L. Frank, *Rielnost' i czelowiek*, s. 445; por. L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, s. 80.

³⁰ I.I. Jewłampijew, *Istorija russkoj mietafiziki...*, s. 77.

³¹ Ph.J. Swoboda, „»Spiritual Life« versus Life In Christ”, w: *Russian Religious Thought*, J.D. Kornblatt & R.F. Gustafson (eds.), Madison, Wisc. 1996, s. 239, 241–242.

³² Por. W.S. Frank, „Siemion Ljudwigowicz Frank (1877–1950)”, w: *Sbornik pamiaty...*, s. 4.

leży u podstaw wszelkich pochodnych rozróżnień, wszystkich częściowych dwój-jedności. Każdy dualizm jest możliwy tylko dzięki uprzedniemu, metafizycznemu zakorzenieniu w jedności.

Jak rozumieć samo pojęcie religii? Po pierwsze, dotyczy ono faktu nieunik-nionego zderzenia dwóch zasad metafizycznych: wiary i niewiary, będących w gruncie rzeczy dwiema odmiennymi postawami religijnymi. Wiara opowiada się za monizmem bytu (uznaje i „powierza się” bytowi), niewiara zaś ustanawia nieprzewycięzalny przez nią dualizm bytu i nie-bytu (NPp, 211). Po drugie, religia jest „zawierzeniem bytowi”. Drugie określenie wydaje się dotyczyć „wiary dojrzałej”, która pokonała (chyba nigdy ostatecznie) swe wątpliwości i niewzru-szenie stoi wobec „otchłani” nie-bytu, w sensie czystej negatywności. Odwołując się jednak do zasady antynomicznego monodualizmu, myśliciel utrzymuje, że dualizm dualizmu i monizmu jest w głębszym, ontologicznym sensie przewy-ciężany: ich jedność zachowuje, co prawda, wewnętrzną dwoistość, niemniej jest to już dwójjedność. Otwiera to możliwość dostrzeżenia najgłębszych, źródłowych i konwergencyjnych pokładów bytu i ponadbytu: Niepojętego, świętości i Boga. Ważne jest to, iż wiara w sensie Frankowskim przyjmuje wyraźny rys ontologiczny, jest zawsze „wiarą ontologiczną”. Można też powiedzieć, że religia jest drogą przewyższania sprzeczności, na której włada zasada *coincidentia oppositorum*. Jest próbą zniesienia napięcia pomiędzy bezpośrednim samobytem i bytem świa-towym, pomiędzy wnętrzem i zewnątrz. Wreszcie próbą pogodzenia człowieka ze światem. Czy w przypadku Franka była to próba udana? Można mieć zasadne wątpliwości – ale do tego jeszcze powrócimy w naszych rozważaniach.

Tymczasem wydawałoby się, że mamy do czynienia z postawą, którą mogliby-śmy określić mianem uwewnętrznionego „indywidualizmu religijnego” czy „misty-ki filozoficznej” – postawą bądź co bądź zaskakującą w przypadku myśliciela dialogizującego. Być może pewna powściągliwość w tej materii podyktowana była tym samym lękiem przed polityczną dezinterpretacją, co i w przypadku wcze-sniejszych analiz „duchowych podstaw społeczeństwa”, czyli przed odczytaniem jego myśli jako pochwały kolektywizacji³³. Nie zapominajmy również o tym, iż byt w rozumieniu Franka przyjmuje policentryczny charakter, a zatem o „samotności ontologicznej” w sensie mocnym w ogóle mowy być nie może – chyba że mówimy o szaleństwie, manii jako równoznacznej samo-zamkniętości bezpośredniego samobytu (NPp, 33; 147). Ów mniemany „indywidualizm” religijny możliwy jest zatem tylko przy założeniu „socjomorfizmu” ontologicznego.

Zapytajmy teraz o to, co należy rozumieć pod pojęciem świata. Jak powie filozof, „świat” jest „realnością daną w żywym, całościowym doświadczeniu” (NPp, 296). I tym samym wcale nie pokrywa się ono z takimi pokrewnymi poję-

³³ Filozof nie wyrażał zgody na reedycję swojej książki *Duchownyje osnovy obszczestwa* (1928) – co zważywszy na organiczne powiązania jej treści z całokształtem myślenia Franka pozostaje faktem niezrozumiałym. Zwraca na to uwagę m.in. S. Lewicki (por. tenże, *Oczerki po istorii...*, s. 116).

ciami jak „rzeczywistość” czy „byt przedmiotowy”; tym, co łączy te trzy pojęcia, jest ich „faktyczność dania”. Byt światowy jest zakorzeniony w bycie ponadświatowym – bezwarunkowym (sc. absolutnym). Należy zatem przyjąć istnienie punktu konwergencji bezpośredniego samobytu i bytu przedmiotowego – co odsłania taki punkt jako jednoczący „mnie” i „świat” (NPP, 298). Frank opowiada się za teokosmizmem, w ramach którego „świat” jest ujmowany jako potencjalnie ludzki; a to prowadzi go do uznania „bogoświatowości” świata wraz z „bogoludzkością” ludzkości za dwie strony metafizyki wszechjedności (jedności „jedności i wielości”). Podjęcie przez myśliciela próby transracjonalnego rozwiązywania antynomii jedności i wielości prowadzi go do „uczonej niewiedzy”, rozumianej jako najwyższy stopień poznania.

Przyjrzyjmy się zatem tej Frankowskiej procedurze „myślenia transracjonalnego”. Wedle Franka stosunek transcendencji i immanencji³⁴ ma charakter antynomicznego monodualizmu, a więc zasady, jaką się odkrywa w myśleniu transracjonalnym, czyli takim, które na gruncie racjonalności dąży do przezwyciężenia ograniczeń wynikających z samej racjonalności. Nie jest to zatem negacja racjonalności, lecz ujęcie momentu racjonalności myślenia w wyższej jedności z tym, co tę racjonalność przekracza (a tym samym także jej dopełnienie, czyli irracjonalność). Odbywa się ono na drodze „negacji spotęgowanej”, bazującej na dyferencyjnej funkcji negacji, a więc operującej zawsze w granicach bytu. Analizę należy rozpocząć od określoności bytowych *A* i *non-A*, ustanawiających równoczesność momentu tożsamości i odmienności, co wyznacza dalszą drogę rozumowania. Każda określoność bytowa musi więc być „albo-tym-albo-tamtym”. Dokonując operacji negacji negacji, otrzymujemy „i-to-i-tamto”, poziom, któremu jednak grozi popadnięcie w sumaryczną całość, gubiącą jedność metalogiczną. Myśliciel przyjmuje zatem konieczność dokonania kroku kolejnego, przeprowadzenia jeszcze jednej negacji, w wyniku której otrzymamy „nie-to-i-nie-tamto” – ostatni poziom „tożsamości negatywnej” (*Non-Aliud, Nieinakowost*). Ostatecznie tym, co wedle myśliciela kończy proces potęgowania negacji i zarazem podtrzymuje uzyskany w jego wyniku „byt nie-względny”, jest uznanie jego zanurzenia (zakorzenienia) w Absolutcie. Widzimy, iż w ten oto sposób myślenie transracjonalne prowadzi Franka do przyjęcia „uczonej niewiedzy” za najwyższy stopień wiedzy. A zauważmy – idąc w ślad za trafną uwagą Josefa Schmidta – iż filozoficzna *docta ignorantia* jest w języku teologii niczym innym, jak właśnie

³⁴ Por. rozważania Karla Rahnera dotyczące relacji zachodzących pomiędzy immanencją i transcendencją: „Istota osoby obdarzonej duchowymi zdolnościami wraz z jej wolnością i tym samym jej ludzką historią, czyli innymi słowy jej »immanencja«, jest właśnie transcendencją” (K. Rahner, „Immanentne i transcendentne spełnienie świata”, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel SJ, t. 2, Kraków 2007, s. 120–121).

wiarą³⁵. W ten sposób filozoficzna kategoria *Niepostizimoje* przechodzi w wymiar relacji religijnej, znajdującej swój wyraz w *myśleniu religijnym*.

Spróbujmy zatem przyrzeć się temu, jak rozumie myśliciel fenomen i, co ważniejsze, samą istotę wiary. Frank wyróżnił jej dwa rodzaje, a może raczej stopnie: wiarę-wiarygodność i wiarę-zaufanie. Aby coś/ktoś było/był godnym zaufania, musi być wiarygodny. Wiarygodność łączy się z pojęciem objawienia – oczywiście w ramach doświadczenia religijnego – ujmowanego w jego źródłowości, czyli osobistej teofanii; jednakże nie znoszącej „całkowitej inności”. Należy bowiem pamiętać o konstytuującej osobę transcendencji w immanencji, z której dopiero wyłania się i kształtuje wiara-zaufanie w stosunku do objawienia pozytywnego (religijnego)³⁶. Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z wyraźną tendencją do interioryzacji doświadczenia religijnego (gdyż zawsze jest to „moje” doświadczenie, doświadczenie konkretnej osoby).

W jaki więc sposób należy rozumieć doświadczenie religijne? Jest ono przede wszystkim doświadczeniem realności, którą myśliciel traktuje jako warunek wszelkiego doświadczenia i wszelkiej myśli. Co prawda, spotkanie z tą realnością jest jednym z wielu faktów, jakie są doświadczane, ale raz jej doświadczywszy, raz się z nią spotkawszy – nie sposób nie uznać jej za wieczną i absolutnie konieczną³⁷. Doświadczenie religijne jest doświadczeniem Tajemnicy, Niepojętego. Dotyczy tego, co najbliższe i w czym objawia się to, co „całkowicie inne”, jest bowiem immanentnym doświadczeniem transcendencji. Jeżeli uznać ten dystans – który ma być najbliższy – to należy założyć aktywny stosunek podmiotu doświadczenia, jego wolę wiary jako wysiłku skierowania uwagi na to, co wyższe (z czym notabene spotkaliśmy się już w charakterystyce osoby ludzkiej). Uzupełniając tę charakterystykę, trzeba powiedzieć, że wiara ponadto umożliwia otwarcie na spotkanie z „absolutnym Ty”. Doświadczenie religijne otwiera byt ludzki na sferę Boskości – to niejako „dno wiary”, doświadczenie Boskości u podstaw bytu duchowego, jego źródło, miłość, będąca przecuciem nadchodzącego Boga. To, co Frank stara się uczynić w tym miejscu swoich rozważań, określiliśmy mianem „fenomenologii Boskości”³⁸, rozumiejąc pod nią wstępny, aczkolwiek konieczny etap na drodze do pełni doświadczenia religijnego, czyli metafizyki „spotkania” z Bogiem:

Boskość ze swej istoty jest zawsze „Bogiem-z-nami” (Emmanu-el), a w ostatecznym rozrachunku „Bogiem-ze-mną”. [...] Bóstwo staje się dla mnie „ty”, objawia się jako „ty”; tylko w charakterze „ty” ono jest Bogiem (NPP, 250–251; przekład nieznacznie zmieniony).

³⁵ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, s. 310.

³⁶ S.L. Frank, *S nami Bog. Tri razmyszlenija*, Paris 1964, s. 23.

³⁷ Tamże, s. 52.

³⁸ Por. L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, s. 150–159.

U samych podstaw możliwości doświadczenia religijnego stoi „fakt” objawienia – fakt jeden z wielu, który wydarzając się, staje się jedyny – i w związku z tym będący istotnym źródłem pewności:

Objawienie – jedno z tych słów czy pojęć, których żywy sens stał się od częstego używania w języku teologicznym – jest takim poznaniem, w którym realność *objawia się* nam w tej formie, że *objawia sama siebie*, kierując się ku nam, wchodząc w naszą duchowość i oddziałując na nas. W objawieniu mamy do czynienia z poznaniem realności nie poprzez *nasze rozumowe opanowanie* nią, ale przeciwnie, poprzez *jej własną obecność*, poprzez *jej aktywne opanowanie nami*, mocą czego ustępuje wszelka wątpliwość co do prawdziwości poznania³⁹.

Zgodnie z tym, co powyżej powiedziano, należy rozróżnić dwie strony objawienia *sensu stricto*, a mianowicie Boskość i Boga. W rozumieniu Franka Boskość nie jest tożsama z bytem, natomiast jest „czymś więcej niż byt”, gdyż jest jego źródłem. Pięknie oddaje to sam filozof:

Kak bytije nie „jest”, a „bytijstwuje”, tak i Bożestwo nie jest, a „bożestwuje” – „swiatit” i tworit samo bytije (NPr, 454)⁴⁰.

Boskość jako niezapośredniczona jest wiarygodna, a odnosząc ją do bezpośredniego samobytu, należy powiedzieć, iż jest „korelatem” bytu bezpośredniego. Pojęcie Boga zaś odpowiada drugiemu wyznacznikowi bytu ludzkiego, a mianowicie samości. „Ty” niejako ogarnia, zawiera w sobie „ja” (NPp, 267). W sensie słabym można wręcz powiedzieć, że Bóg „rodzi się” z Boskości w sytuacji Bogoludzkiej dialogiki, albowiem wedle myśliciela: Bóg jest zawsze – przechodząc na tryb mówienia osobowego – „moim Bogiem” („Bogiem-ze-mną”, a to również zawsze oznacza „Bogiem-z-nami”)⁴¹. Na gruncie myślenia Franka dialogika służy do rozjaśnienia wewnętrznej dialektyki Bogoczłowieczeństwa: „to, co czyni człowieka człowiekiem – zasada *człowieczeństwa* w człowieku – to jego Bogoczłowieczeństwo”⁴². Jak zobaczymy poniżej, chociaż Bogoczłowieczeństwo logicznie „poprzedza” Bogoczłowieka, to niemniej osoba Bogoczłowieka – Chrystusa od pewnego momentu staje się w myśleniu Franka punktem centralnym.

³⁹ S.L. Frank, *Świat wo t'mie*, Moskwa 1998, s. 88–89.

⁴⁰ Polskie tłumaczenie oddaje to następująco: „Tak jak byt nie »jest«, ale »bytuje«, tak też Bóstwo nie jest, ale »bóstwuje« – »święci« i tworzy sam byt” (NPp, 239).

⁴¹ O konieczności przejścia w myśleniu dialogicznym na tryb „osobowy” (odejścia od mówienia w trzeciej osobie na rzecz pierwszej) mówi F. Ebner (por. tenże, *Słowo i realności duchowe*, s. 18).

⁴² Por. L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, s. 161 (tam: odsyłacze bibliograficzne).

IV. Transcendencja w immanencji. Konfrontacja wiary

Można przyjąć, że *docta ignorantia*, rozumiana jako graniczne doświadczenie myślenia filozoficznego (metafizycznego), łączy się u Franka z egzystencjalnym doświadczeniem *Emmanu-ela* (Boga-z-nami), co ponadto niejako od wewnątrz „rozpisuje się” na poszczególne – jeżeli możemy tak powiedzieć – onto-egzystencjały: „my-z-Bogiem”, „Bóg-ze-mną” i „ja-z-Bogiem”. Przyjrzyjmy się dialektyce Bogoczłowieczeństwa, jaką moglibyśmy wyprowadzić z koncepcji Franka. Wyróżnijmy jej dwa, nieoddzielne ze sobą splecione, poziomy:

1. „*Bóg-ze-mną*” (z jednej strony, rozszerzając to pojęcie, z drugiej zaś je „zakorzeniając”, należy powiedzieć: „Bóg-z-nami”) – co może być rozważane jako poziom *transcendencji w immanencji*. Jak wiemy, byt absolutny (sc. bezwzględny) odkrywany jest przez „zglobianie” wymiaru bytu przedmiotowego, oraz, co najważniejsze: bezpośredniego samobytu. Byt duchowy nie jest bynajmniej jeszcze Bóstwem ani tym bardziej Bogiem – to jednak tego wymiaru dotyczy sama możliwość transcendencji. Transcendowanie na-zewnątrz prowadzi jednocześnie do odkrycia, iż możliwe jest transcendowanie do-wewnątrz, „w głąb”, gdyż droga transcendencji na-zewnątrz jest drogą powrotną do siebie samego na głębszym poziomie. W ten sposób „ja” „staje się” w relacji do „ty” albo, inaczej mówiąc, „ja” staje się osobą duchową, tj. realną wtedy i tylko wtedy, gdy transcendencja na-zewnątrz w postaci objawienia „ty” staje się immanentna „ja” i jednocześnie – będąc transcendowaniem do-wewnątrz – tworzy transcendentno-immanentną podstawę bytu; gdy zakorzeniając „ja” w bycie „my”, prowadzi do objawienia się realności osoby. W ten sposób „otwiera się” na samo-odsłonięcie się Boskości i spotkania Boga jako „absolutnego Ty”. „Bóg-ze-mną” jest zatem równocześnie „ja-z-Bogiem”. Transcendencja Boga, Jego „całkowita inność” spotyka się z najbliższą „ja” immanencją, jego intymnością.

2. „*Ja-z-Bogiem*” (a także: „my-z-Bogiem” – relacja pomiędzy tymi pojęciami jest taka sama jak w punkcie 1) – co powinno prowadzić do odkrycia poziomu *immanencji w transcendencji*. Poziom, jaki tutaj rozważamy, to realność, „realność, jaką jestem” („realność, jaką jesteście”), czyli byt duchowy i osoba ujmowana w „immanentnym transcendowaniu”, co bynajmniej nie oznacza pozostawania w granicach immanencji, ale świadczy, iż transcendowanie możliwe jest tylko poprzez to, co najbardziej intymne w człowieku, co „jest” nim samym. W ten sposób powracamy do określenia bytu jako królestwa duchów i „socjomorficznej” ontologii świata.

Analiza idei Bogoczłowieczeństwa prowadzi Franka z powrotem do koncepcji wszechjedności, a tym samym potwierdza Sołowjowowski charakter analizowanej metafizyki. Ponadto analiza tych dwóch poziomów idei Bogoczłowieczeństwa każe zastanowić się nad tym, czy aby Frank nie dokonuje pewnej redukcji: redukcji religii do filozofii albo filozofii do religii w jej Frankowskim – powyżej scharakteryzowanym – rozumieniu?

W tym miejscu naszych rozważań spróbujmy odnieść się do przywołanego powyżej zarzutu Igora Jewlampijewa, który posądza Franka o niekonsekwencję jakoby tkwiącą wewnątrz jego systemu filozoficznego. Co prawda, myśliciel rosyjski wykazywał dużą ambicję systemotwórczą, jednak chyba ostatecznie nie o „system” mu chodziło. Prawda powinna przewycięzać system. Jak sam filozof przyznawał, jego „filozofia” zawsze zmierzała do przekroczenia abstrakcyjności myśli, do „wiedzącej niewiedzy”, czemu odpowiadała jego skłonność do odrzucenia wszelkich „wszechobejmujących” syntez filozoficznych⁴³. Jak już podkreślaliśmy, najwyższa wiedza filozoficzna, *docta ignorantia*, odpowiada – w innym, ale przecież paralelnym porządku teologicznym – pojęciu wiary. I nie jest to – jak by nam się tutaj bezwiednie nasuwało – obalenie rozumu w celu uczynienia miejsca dla wiary, lecz raczej jego potwierdzenie. Albo, używając słów myśliciela z Królewca, byłoby to uznanie kompetencji rozumu w „granicach samego rozumu”, aczkolwiek wcale nie umniejszające jego powagi, a tym bardziej jego ontologicznego statusu.

Zauważmy, że Frank z pełnym przekonaniem zgłasza swój akces do *philosophia perennis*, czyli mistyki filozoficznej, i dlatego też zarzut, iż jakoby porzuca on „fenomenologię bytu ludzkiego” na rzecz „opisu obiektywnych form objawienia Absolutu”, nie byłby z tego punktu widzenia zbyt ciężkim oskarżeniem. Wydaje się, że ostatecznie należy mówić tutaj o próbie łączenia tych dwóch form ontologii. Oczywiście, co do samej możliwości, zasadności oraz efektów podjętej przezeń próby można, a nawet powinno się dyskutować.

W filozofowaniu Franka dostrzegamy podejście „fenomenologiczne” przede wszystkim w porządku „odśniania” samych warunków doświadczenia. Wyśitek rosyjskiego myśliciela od początku nastawiony był (czy w pełni świadomie? – to rzecz dyskusyjna) właśnie na owo „odśnianie”, wychodzące od podmiotu i szukające jego ufundowania. Na pewnym etapie ta aktywność podmiotowa przechodzi w pasywność, gdyż sama podmiotowość zaczyna być doświadczana jako „darowana”, metafizycznie zakorzeniona w porządku ponadontologicznym, w samym źródle jej bytowania. Wydaje się, że u Franka w porządku myśli podejście „fenomenologiczne” przygotowuje wydarzenie „przełomu” (a właściwie: poszukuje go), jakim w jego rozumieniu powinno być doświadczenie religijne *sensu stricto*, wieńczące i – jak się okazuje – inicjujące duchowe potwierdzenie prawdy myśli. Jednocześnie to „odśnianie” możliwe jest tylko przy założeniu uprzedniości „objawienia” *sensu largo*.

Co w samym doświadczeniu religijnym decyduje o jego wspomnianej przełomowości? W ujęciu Franka istotną częścią doświadczenia religijnego jest doświadczenie metafizyczne, rozumiane jako doświadczenie wewnętrzne, żywa

⁴³ S.L. Frank, „O niewożmożności filozofii (Pismo k drugu)”, w: tenże, *Russkoje mirowozzrieniye*, s. 93 (przeł. polski: „O bezsilności filozofii”, tłum. K. Misiejczuk, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, X, Białystok 1998, s. 178).

wiedza i poczucie obecności Boskiego bytu osobowego⁴⁴. O ile doświadczenie fenomenologiczne dotyczyło poziomu bytu bezosobowego, to podejście metafizyczne jest już ufundowane na doświadczeniu osobowym. A zatem u podstaw doświadczenia religijnego leży doświadczenie mistyczne, a to jest doświadczeniem Boga ściśle złączonym z doświadczeniem bytu doświadczającego – mnie samego – i w tym sensie równoznaczne z immanencją Boga w człowieku⁴⁵. W ten sposób wymiary immanencji i transcendencji wzajemnie do siebie przynależą; zresztą w odosobnieniu tracą one jakikolwiek sens. A możemy dodać, że zachowanie sensu, w najogólniejszym znaczeniu „sensu bytu” (logosu) czy sensu istnienia (poczucia uczestnictwa podmiotu w sensie bytu), było podstawową „troską” filozofa. Oczywiście, troską skonfrontowaną z faktycznością zła.

Wydaje się, że drogę myśli Franka moglibyśmy określić jako prowadzącą od wiary filozoficznej (ontologicznej) do wiary religijnej. Przejście to jest szczególnie widoczne w konfrontacji „myśli” z „faktem” zła. Jak rozumie myśliciel samo „wydarzenie” zła? Czym właściwie jest zło? Jest ono przede wszystkim bezpodstawne, a to pociąga za sobą wewnętrzny brak uzasadnienia. Jest realnością, która sama chce być pozbawiona uzasadnienia. Niemożliwa jest zatem teodycea racjonalna, ponieważ – o ile pokusilibyśmy się o jej „skonstruowanie” – byłaby ona większym skandalem niż sam „fakt” zła, byłaby bowiem usprawiedliwieniem zła. Zdaje się mieć rację Sergiusz Lewicki, który podkreśla, że problem zła okazał się nie tyle problemem transracjonalnym – co byłoby zgodne z ogólną tendencją systemu Franka – co raczej problemem irracjonalności zła. Z tego punktu widzenia myśliciel poniósł „teoretyczną” porażkę⁴⁶. Niemniej „porażka” ta koresponduje z samym rozumieniem zła jako tego, co jest pozbawione jakiegokolwiek podstawy i uzasadnienia. Owa wola braku uzasadnienia, a więc bezpodstawsza realność i istniejąca „otchłań”, prowadzi do przyjęcia istnienia „pęknięć” w empirycznej wszechjedności (*nadtriesnutoje vsejedinstwo*). Świat, o jakim mowa, jest światem upadłym, „nadpękniętym”, „niedoskonałym”. Co odpowiada za ową niedoskonałość? Otóż moment „nie” – negacja dyferencjująca („wzbogacająca”) byt poprzez utwierdzanie indywidualności bytowej, wnosząca weń moment wolności i w sposób wolny ustanawiająca więź każdego bytu we wszechjedności – zbliża się niepokojąco do swej własnej możliwości samostanowienia, wyosobnienia się i samowykluczenia z bytu – i tym samym „psuje” byt. Otóż to: *initium peccati superbia* – jak mawiał św. Augustyn – rozumiane jako dążność do samowolnego potwierdzenia swego prawa do samoistnego istnienia⁴⁷. Aczkolwiek w perspektywie myślenia Franka to nie człowiek wybiera zło – to zło wybiera człowieka (w związku z tym przypomnijmy o prymacie zła metafizycz-

⁴⁴ S.L. Frank, *Rielnost' i czelowiek*, s. 297 i 313.

⁴⁵ Tamże, s. 351.

⁴⁶ Por. S.A. Lewickij, *Oczerki po istorii...*, s. 108.

⁴⁷ Por. L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 97.

nego nad złem antropologiczno-indywidualnym), a przecież mimo to człowiek jest odpowiedzialny za zło (gdyż „upadek świata” – jest zawsze „jego”, „moim” upadkiem). Złu zawsze towarzyszy cierpienie (powie Frank, iż zło niesie w sobie „immanentną karę”). W obliczu tak rozumianej odpowiedzialności, przynależącej do bytowo-egzystencjalnego uposażenia człowieka, jego winy metafizycznej i uznania przezeń własnej grzeszności, możliwa jest tylko jedna odpowiedź, a mianowicie: przyjęcie na siebie cierpienia i uczestnictwo we współcierpieniu bytu stworzonego. Jedyną zatem możliwą formą teodycei jest „żywa teodycea”, będąca odpowiednikiem „żywej wiedzy” na poziomie najgłębszej tajemnicy religii. Za jedyną i właściwą żywą teodyceę można uznać „ofiara Bogoczłowieka” (to dlatego wcześniej powiedzieliśmy, iż figura Chrystusa staje w centrum myślenia Franka), w której Bóg na równi z człowiekiem doświadcza cierpienia, a *kenosis* Boga łączy się z *theosis* człowieka. Wydarzenie to rozciąga się na całość (meta)historii i dokonuje się w każdym człowieku – a poprzez niego staje się kosmicznym *imitatio Dei*. W uszczegółowieniu zaś – *imitatio Christi*. Jeżeli założyć – za Mikołajem z Kuzy – że świat jest *explicatio Dei*, to mielibyśmy wówczas do czynienia z odpowiedniością „odzwierciedlenia” i „naśladownictwa”. Także tutaj – a może należałoby powiedzieć: przede wszystkim tutaj – transcendentja łączy się z immanencją; co jeszcze raz mogłoby potwierdzać przyjętą przez nas w niniejszym tekście interpretację.

Próbując podsumować te rozważania, możemy powiedzieć, że droga myślenia Franka wiodła od „rzeczywistości” (rzeczowości) do „realności” (jako prapodstawy: Boga, człowieka, świata) i w tym sensie była śmiałą filozoficzną próbą wytyczenia drogi prowadzącej poprzez świat rzeczy i poznający go podmiot do „transcendencji w immanencji”: bezpośredniej obecności boskich potencji w świecie (nawiązanie do koncepcji *theosis*) w konfrontacji z obecnością zasad przeciwnych, „upadłych” (co znajduje swój wyraz w filozofii zła i koncepcji „nadpękniętej wszechjedności”). W ten sposób ontologia religijna stała się teoretyczną (w sensie antycznym: *theoria*) podstawą zrozumienia specyfiki wiary religijnej. Owa kontemplacja (*theoria*) znajduje swój odpowiednik w stanie określanym jako „jasny smutek”. Przywołajmy jego opis:

Myślę, że możemy przedstawić sobie Bóstwo nie jako czystą „szczęśliwość” w znaczeniu potocznym tego słowa, ale właśnie jako stan cichego jasnego smutku. [...] Droga poprzez cierpienie do cichego, oczyszczonego, jasnego smutku jest właśnie „wąską ścieżką” do „Królestwa Niebieskiego”. Ja przynajmniej staram się po niej kroczyć⁴⁸.

Wydaje się, że w ten oto sposób myśliciel rosyjski zdołał zachować równowagę pomiędzy skrajnościami. Pomiędzy „światłością” i „ciemnością”, ostatecznie jednak ze wskazaniem na „światło”. Zakończmy więc te rozważania pytaniem i, będąc

⁴⁸ L. Binswanger, „Wspominania o Siemionie Ljudwigowiczu Franku”, w: *Sbornik pamiaty...*, s. 34–35; por. L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, s. 114.

w pełni świadomości jego intymności, powstrzymajmy się od pokusy jednoznacznej na nie odpowiedzi: czy filozoficzne poszukiwanie *coincidentia oppositorum*, a zatem intelektualno-duchowa droga, po której starał się myśliciel wytrwale kroczyć, nie okazała się dlań prawdziwą nauczycielką religijnej pokory...?

The Fullness of Religious Experience and the Apophatic Reason – Religious Ontology of Semen L. Frank

Keywords: *Russian philosophy; religious philosophy; ontologism, metaphysics of all-unity; Godmanhood, dialogism*

This paper is an attempt at creating a synthetic image of the philosophy of Semen L. Frank (1877-1950), one of the most prominent representatives of the so-called Russian religious-philosophical renaissance. (In *A History of Russian Philosophy* V. V. Zenkovsky claims even that Frank was *the* most outstanding Russian philosopher). The analysis focuses on the main tenets of Frank's philosophy: ontologism as a version of the all-unity metaphysics, the anthropological dimension of being, dialogical relations, the dual understanding of transcendence as an opening the way for the phenomenology of mystery and, last but not least, the philosophy of God. This overview also includes, as it had to, the discussion of Frank's philosophical methods, the most important of which he himself called antinomian mono-dualism. It culminates in the boundary experience of language as *docta ignorantia* and in the existential experience of *Emmanu-el* (God with us). Frank's reflection progresses from factuality to reality (as a pre-basis of God, man and the world). In this respect it is a daring philosophical attempt to mark a path leading through the world of objects, and followed by the subject who learns his way among them, to the 'transcendence in immanence', or an unmediated presence of divine potencies in the world. Here a reference to the concept of *theosis* is found and it is confronted with the presence of its opposite, the 'fallen' principles, which underlie the philosophy of evil and the concept of the 'cracked total-unity'. Thus religious ontology becomes a theoretical basis (in the classic sense of the word *theoria*) for an understanding of the specific character of religious faith (the transition from philosophical to religious faith). On the one hand, Frank puts forward the hermeneutic key concept of Godmanhood ('God-with-me' and 'I-with-God'), which is connected with the dialogical method he uses in the metaphysics of all-unity. On the other hand, he also tries to mark out a space for the revelation of 'transcendence in immanence'.