

T e r e s a O b o l e v i t c h

Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)

Słowa kluczowe: apofatyizm, G. Florowski, S. Frank, L. Karsawin, patrystyka, Mikołaj z Kuzy

1. Wstęp

Myśl religijno-filozoficzną Srebrnego Wieku w Rosji cechuje apofatyizm, świadomość granic ludzkiego poznania, szczególnie poznania rzeczywistości transcendentnej. Apofatyczne podejście można spotkać niemal u wszystkich filozofów rosyjskich wspomnianego okresu, począwszy od Włodzimierza Sołowjowa aż po Aleksego Łosiewa, aczkolwiek u różnych autorów przybiera ono rozmaity stopień intensywności i posiada własną specyfikę, co powoduje, że niekiedy chociażby Sołowjowa traktuje się jako „racjonalistę” w duchu Hegłowskiego panlogizmu, podczas gdy np. Lwa Szestowa – jako radykalnego „fideistę” i wroga katafatyki. Owa różnorodność i zniuansowanie postaw – w tym wypadku dotyczących apofatycznego aspektu myśli – zdaje się stać na przeszkodzie nakreśleniu jakiejś wyczerpującej charakterystyki danego problemu. Niemniej jednak można spróbować wyróżnić dwie linie, dwie drogi rozwoju apofatyizmu w rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym. Wyznaczają je dwie wielkie tradycje intelektualne: dziedzictwo greckich i bizantyjskich Ojców Kościoła (a raczej pisarzy wczesnochrześcijańskich, gdyż ważną rolę odegrał tu również np. Pseudo-Dionizy Areopagita, anonimowy autor niezaliczany w poczet Ojców) oraz – w znacznym stopniu nawiązująca do pierwszej, wcześniejszej tradycji – myśl filozofów niemieckich, począwszy od Mistrza Eckharta i Mikołaja z Kuzy, poprzez Jakuba Boehmego i skończywszy na XIX-wiecznych romantykach (zwłaszcza późnym Schellingu). Obie linie recepcji, zgłębiania

i rozwoju apofatyizmu w myśli rosyjskiej reprezentowane są odpowiednio przez dwóch emigracyjnych filozofów: Georgija Fłorowskiego (1893–1979) i nieco starszego odeń Siemiona Franka (1877–1950). Wokół wschodniochrześcijańskiej i niemieckiej idealistycznej tradycji koncentrowała się twórczość – w taki czy inny sposób – także pozostałych myślicieli rosyjskich XX wieku. W niniejszym artykule przeanalizuję obie wymienione drogi, charakterystyczne dla dorobku Fłorowskiego i Franka, oraz rozważę ich skrzyżowanie obecne w refleksji Lwa Karsawina (1882–1952).

2. W szkole patrystyki: G. Fłorowski

Postulat stworzenia oryginalnej myśli rosyjskiej odwołującej się do dziedzictwa pisarzy chrześcijańskiego Wschodu głosili już słowianofile. Iwan Kirejewski zastrzegał przy tym, że „miłość mądrości (*любомудрие*) Świętych Ojców jest tylko zarodkiem przyszłej filozofii, której domaga się całokształt współczesnej rosyjskiej edukacji – zarodkiem żywym i wyraźnym, lecz potrzebującym rozwoju i jeszcze niebędącym samą nauką filozofii”¹. Głosząc postulat ukształtowania samodzielnej myśli rosyjskiej, Kirejewski zwracał uwagę, że należy unikać zachodniej spekulacji, lecz uprawiać filozofię na gruncie wiary chrześcijańskiej. Kilkadziesiąt lat później, w 1924 roku, na jednym z posiedzeń emigracyjnego Bractwa św. Sofii w Pradze Georgij Fłorowski, przejęty powyższymi wskazówkami, powiedział:

Iwan Kirejewski jako pierwszy nawoływał nas do [zglobiania] dzieł Ojców Kościoła. Nadszedł czas, by realizować to zadanie².

Jak wiadomo, twórczość Fłorowskiego ewoluowała od początkowych sympatii do ruchu euroazjatyckiego w kierunku profesjonalnego uprawiania patrologii (od 1926 r., w którym został profesorem patrologii w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu) i rozwoju na tej bazie myśli religijno-filozoficznej. Niejako odwracając swe pierwotne zamiłowania uważał, że „europeizmowi” należy przeciwstawić „bizantyzm”, czyli zwrócenie się w stronę greckich i bizantyjskich Ojców Kościoła. To właśnie Fłorowski w 1936 r. w Atenach ponownie wysunął postulat odrodzenia patrystyki – jednak odrodzenia nie tylko według litery, ale przede wszystkim według ducha, czyli nie tyle odtworzenia myśli Ojców, co jej rozwoju we wskazanym przez nich kierunku. W *Drogach teologii*

¹ И. Киреевский, *Отрывки*, [w:] И.В. Киреевский, П.В. Киреевский, *Полное собрание сочинений*, т. 1, Калуга: Гриф 2006, s. 187.

² *Протокол совещания членов Братства во имя св. Софии 14/27 марта 1924 г. (Прага)*, w: Н.В. Струве (ред.), *Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939*, Москва: Русский путь, Париж: YMCA-Press 2000, s. 26.

rosyjskiej Fłorowski komentował przytoczony wyżej fragment Kirejewskiego w następujących słowach:

Kirejewski nawołuje nie do chronologicznego powrotu, lecz do wejścia w głębię Kościoła. (...) Również powrót do Ojców rozumie on nie w sensie zwykłego powtórzenia czy naśladowania. Naśladować nie jest tym samym, co powtarzać. (...) On nie spodziewa się znaleźć u Ojców gotowych odpowiedzi na wszelkie pytania; o wiele ważniejsze jest przyswojenie sobie metody poznania czy poszukiwania, by następnie poszukiwać³.

Sam Fłorowski niejednokrotnie powtarzał, że należy nie tyle *powrócić* do Ojców, co raczej *iść do przodu* wraz z nimi, twórczo rozwijając ich spuściznę. Używając określenia św. Ireneusza z Lyonu pisał, że dziedzictwo patrystyczne stanowi dla niego *depositum juvenscens* – skarbnicę odnawiającą się⁴, nie zaś zastępyły, skamieniały dar.

Podobnie jak Kirejewski, Fłorowski ostro sprzeciwiał się zachodniemu racjonalizmowi, odsłaniając tym samym wewnętrzną sprzeczność tego stanowiska. Jako antidotum na jałowe spekulatywne rozważania Rosjanin wskazywał konieczność uświadomienia sobie nierozwiązywalnej tajemnicy Boga, a w związku z tym – „niemocy rozumu” próbującego Go zgłębić. Filozofia nie może być rozważaniem *sub specie aeternitatis*, lecz winna opierać się na doświadczeniu religijnym, uwzględniać konkretną sytuację duchową człowieka poszukującego Boga i nawiązującego z Nim modlitewny kontakt. Zaś owo doświadczenie wymownie ukazuje zarówno prawdę o transcendencji Boga, jak też o Jego immanencji, bliskości względem stworzenia. Bóg nie jest „wszechjednością” czy „organiczną całością”, w której pograżony jest świat, ale pozostaje oddzielony od niego granicą (jak powiedzieliby Ojcowie Kościoła – „diastemą”). Może być ona pokonana nie ontologicznie, kosztem „zrównania” porządku empirycznego i ponadempirycznego, lecz poprzez modlitwę i ascezę.

Zdaniem Fłorowskiego, ograniczenie możliwości poznania Boga pociąga za sobą fakt, że cała teologia jest uwikłana w antynomie. Wobec nieosiągalnej Tajemnicy wszelkie rozumowania są nieadekwatne, niewspółmierne, jedynie umowne. Również cała „[historia] doktryn filozoficznych jest skryształizowanym latopisem nieustannych porażek umysłu, który próbuje ogarnąć przewyższają-

³ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Минск: Издательство Белорусского Экзархата 2006, s. 255–256.

⁴ G. Florovsky, *The function of Tradition in the Ancient Church*, [w:] *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Vaduz: Buchervertriebsanstalt 1987, s. 79; tenże, *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, [w:] tamże, s. 106. Zob. także: А.В. Черняев, *Философское формирование Георгия Флоровского*, [w:] Н.В. Мотрошилова (ред.), „Историко-философский ежегодник 2003”, Москва: Наука 2004, s. 224; С. Хоружий, *Шаг вперед, сделанный в рассеянии*, [w:] tenże, *Опыты из русской духовной традиции*, Москва: Парад 2005, s. 425.

ce rozum stworzony Objawienie Boskie⁵. Poznanie ludzkie jedynie stopniowo zbliża się do ujmowanego przedmiotu (a tym bardziej Boga!) i nigdy nie wyczerpuje go. Jeżeli zatem teolog rości sobie pretensje do tego, by nadać swym twierdzeniom powszechny, obowiązujący charakter, to popada w herezję.

Wnikliwe studium pisarzy wczesnochrześcijańskich utwierdziło Fłorowskiego w przekonaniu o zasadniczej niemożliwości poznania przez człowieka Boga-w-sobie. Rosyjski autor dawał temu wyraz nie tylko wtedy, gdy referował poglądy Ojców Kościoła⁶, ale także – dzieląc wprowadzone przez nich rozróżnienie między niepoznawalną istotą Boga a poznawalnymi energiami (działaniami, mocami) – w oryginalnych publikacjach filozoficznych⁷. To między innymi dzięki Fłorowskiemu owa dystynkcja, wprowadzona przez Ojców Kapadockich i głoszona przez szereg kolejnych pisarzy okresu patrystycznego, stała się przedmiotem namysłu i owocnego wykorzystania w religijno-filozoficznych poszukiwaniach myślicieli rosyjskich XX wieku, zarówno w kraju, jak i na emigracji.

Jednocześnie Fłorowski podkreślał, że apofatyzm nie tylko nie wyklucza katechetyki, ale wręcz domaga się pozytywnego wykładu prawd wiary. Paryski teolog dobrze przyswoił sobie lekturę Ojców Kościoła, którzy przestrzegali przed wyłącznie negatywnym ujęciem rzeczywistości Boskiej. Już Grzegorz z Nazjanzu pisał:

[Ten], kto dokładnie bada naturę rzeczy istniejących, nie poprzestanie na tym, że powie, czym one nie są. Musi jeszcze do wypowiedzi o tym, czym nie są, dołączyć wypowiedź o tym, czym są, i to tym bardziej, że łatwiej jest coś jednego myślą objąć, aniżeli wszystko po kolei biorąc zaprzeczyć. (...) Ten zaś, kto mówi, czym jakaś dana rzecz nie jest, a milczy, czym jest, postępuje podobnie jak ten, kto pytany, ile jest dwa razy pięć, odpowiada, że to nie jest dwa ani trzy, ani cztery, ani pięć, ani dwadzieścia, ani trzydzieści, ani też – by to krótko powiedzieć – żadną liczbą poniżej dziesięciu lub pomiędzy wielokrotnościami dziesięciu – a nie powie, że to jest dziesięć, i nie zadowoli pytającego o to, co bada⁸.

W tymże duchu Fłorowski – nie tylko kustosz, ale i odnowiciel tradycji patrystycznej – wskazywał na niebezpieczeństwo fideizmu, do którego zali-

⁵ Г. Флоровский, *Метафизические предпосылки утопизма*, [w:] tenże, *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии*, Санкт-Петербург: Издательство РХГА 2005, s. 217.

⁶ Zob. np. Г. Флоровский, *Восточные отцы Церкви*, Москва: АСТ 2003, s. 114–115, 119, 148–159, 185–203, 439–450.

⁷ Zob. np. G. Florovsky, *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, s. 115–118; *Тварь и тварность*, [w:] tenże, *Христианство и цивилизация*, dz. cyt. s. 299–309; tenże, *Идея творения в христианской философии*, [w:] tamże, s. 333–339; tenże, *Тайна Фаворского света*, [w:] tamże, s. 776–777.

⁸ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 28 (Teologiczna II). Poznanie Boga*, [w:] tenże, *Mowy wybrane*, tłum. zbior., Warszawa: IW PAX 1967, s. 292.

czał również „judaizm” czy „hebraizm”, a więc uprawianie teologii bazujące wyłącznie na Piśmie Świętym, bez wykorzystania refleksji filozoficznej. Jego zdaniem „ludzki język bynajmniej nie osłabia mocy Boskiego Słowa”⁹. Tym samym Rosjanin zachęcał do postawy „hellenizmu chrześcijańskiego” – filozofowania o Bogu, które jest „spełnieniem religijnego obowiązku i powołania człowieka”¹⁰. Jak zauważał, nawet Tertulian, uchodzący za „pioniera” fideizmu, „nie zdołał uniknąć «badań» i «sporów» i podczas obrony wiary chrześcijańskiej bez wahania odwoływał się do mądrości greckiej”¹¹.

Apofatyzm Fłorowskiego nie jest tak radykalny, jak u niektórych kontynuatorów jego myśli, np. Włodzimierza Łosskiego czy Johna Meyendorffa¹². Wykorzystując schemat Ojców, zgodnie z którym istota Boga jest niepoznawalna, zaś Jego energie poznawalne, kładł on nacisk nie tylko na pierwszy element owego schematu (tezę o niepoznawalności), ale dążył także do ukazania dróg poznania Boga, m.in. poprzez badanie świata stworzonego – owocu Jego działania. Takie podejście doskonale odpowiada duchowi tradycji patrystycznej.

3. W szkole Cusanusa: S. Frank

Inną linię przyswojenia apofatyizmu w myśli rosyjskiej zeszłego wieku uosabiał Siemion Frank. Podobnie jak Fłorowski, filozof ten w 1922 r. znalazł się na wymuszonej emigracji (mówiąc dokładnie – na wygnaniu). Wraz z Fłorowskim należał do Bractwa św. Sofii, jako *visiting lector* wykładał filozofię w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu. Również Frank w latach 30. wygłosił swego rodzaju programowe przemówienie, w którym wyraził przekonanie o niemożliwości poznania Boga-w-sobie i konieczności odrodzenia teologii negatywnej. Miało to miejsce w 1934 r. w Pradze na VIII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym (przebiegającym pod hasłem „Filozofia i życie”), na którym myśliciel zaprezentował odczyt pt. *Die gegenwärtige geistige Lage und die Idee der nega-*

⁹ Г. Флоровский, *Богословские отрывки*, [w:] tenże, *Христианство и цивилизация*, s. 441; tenże, *Revelation, Philosophy and Theology*, [w:] *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3: *Creation and Redemption*, Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company 1976, s. 22. Por. tenże, *Промысел Святого Духа в Богооткровении*, [w:] tenże, *Христианство и цивилизация*, s. 478–480.

¹⁰ Г. Флоровский, *Богословские отрывки*, dz. cyt., s. 448.

¹¹ Г. Флоровский, *Вера и культура*, [w:] tenże, *Христианство и цивилизация*, dz. cyt., s. 663. Por. wypowiedź samego Tertuliana: „Rozum (...) jest rzeczą Boga. Bóg stwórca wszechrzeczy wszystko urządził, uporządkował i wolą swoją ustalił, wszystkim więc rozum rządzi i wszystko przenika”, *De poenitentia*, 1; przekł. pol. *O pokucie*, [w:] K.S.F. Tertulian, *Wybór pism*, przeł. E. Stanuła, Warszawa: ATK 1970, s. 175.

¹² Por. П. Гаврилюк, *О полемическом использовании категории „запад” в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. I: Богословие. Философия”, 1 (29) (2010), s. 75–76.

tiven *Theologie (Współczesna sytuacja duchowa a idea teologii negatywnej)*¹³. W tym wystąpieniu Frank przedstawił najważniejsze aspekty swych przemyśleń, które następnie zostały rozwinięte w pracy *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, ukończonej (po niemiecku) w 1935 r. i wydanej (w wersji rosyjskiej) w Paryżu w roku 1939. We wszystkich wyżej wymienionych dziełach motywem przewodnim jest *docta ignorantia* – „uczona niewiedza”, stanowiąca – zdaniem autora – egzemplifikację teologii negatywnej¹⁴.

Należy jednak pamiętać, że apofatyczne wątki w twórczości Franka pojawiły się znacznie wcześniej. Już w pracy magisterskiej zatytułowanej *Przedmiot wiedzy* (1915) pisał o wadliwości racjonalizmu (wymowny jest podtytuł rozprawy: *O zasadach i granicach wiedzy abstrakcyjnej*). W książce tej (a zwłaszcza w „Dodatku” pt. *Z historii dowodu ontologicznego*) Frank zaznaczał, że wiedza abstrakcyjna, czyli wyłącznie racjonalna i empiryczna, jest wtórna wobec całościowej intuicji wszechjedności, a więc Boga. Podczas gdy Fłorowski rozwijał idee apofatyzmu odwołując się do wschodniochrześcijańskiej tradycji patrystycznej, Frank – począwszy od wspomnianej tu dysertacji – opierał swe rozważania na koncepcji Plotyna oraz Mikołaja z Kuzy¹⁵. Tym

¹³ Zob. С. Франк, *Философия и жизнь (Международный философский съезд в Праге)*, „Путь” 45 (1934), s. 73–74; О. Назарова, *Философия толерантности С.Л. Франка. VIII Международный философский конгресс. Прага, 1934*, „Философские науки” 4 (2008), s. 107–121; Ф. Буббайер, *С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа*, пер. Л.Ю. Пантиной, Москва: РОССПЭН 2001, s. 188–189. Należy także wspomnieć o niemieckim artykule z 1934 r. *Idealismus* (w rosyjskim przekładzie – *Абсолютное*).

¹⁴ Zob. С. Франк, *Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия*, пер. О. Назаровой, „Философские науки” 4 (2008), s. 122, 125–127; tenże, *Абсолютное*, пер. А.Г. Власкина, А.А. Ермичева, [w:] tenże, *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург: Наука 1996, s. 69–70; tenże, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolovitch, Tarnów: Biblos 2007, s. 103–123.

¹⁵ Zob. П. Элен, *Николай Кузанский и Семен Франк*, пер. О. Назаровой, [w:] Н.В. Мотрошилова (ред.), *Историко-философский ежегодник 2005*, Москва: Наука 2005, s. 331–357; tenże, *Введение в специфику философского мышления Франка*, пер. О. Назаровой, „Логос” 1 (2004), s. 186–208; tenże, *Николай Кузанский как учитель Семена Франка*, пер. О.А. Коваль, К.В. Лощевского, [w:] О.Э. Душин et al. (ред.), „Verbum”, вып. 9: *Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета 2007, s. 204–221; П. Гайдено, *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*, Москва: Прогресс-Традиция 2001, s. 286–294; Г.С. Аляев, *Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика вседності в контексті пошуків нової онтології*, Київ: ПАРАПАН 2002, s. 27–28, 57–63, 140–144. W *Przedmiocie wiedzy* Frank zaznaczał, że zwrócił się do twórczości Kuzańczyka już po ukształtowaniu się jego poglądów filozoficznych (zob. С.Л. Франк, *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*, [w:] tenże, *Предмет знания. Душа человека*, Санкт-Петербург: Наука 1995, s. 40). To sugeruje, iż chodzi nie o bezpośredni wpływ kardynała z Kuzy na myśl Rosjanina, ale o pokrewieństwo ich systemów. Jednak w książce *Niepojęte* autor otwarcie przyznawał się do inspiracji myślą Kuzańczyka, nazywając go „swym jedynym nauczycielem filozofii” (S. Frank, *Niepojęte*, dz. cyt., s. 15).

samym autor *Przedmiotu wiedzy* reprezentuje linię apofatyizmu wywodzącą się z niemieckiego mistycyzmu, aczkolwiek również ona ostatecznie sięga swymi korzeniami dziedzictwa pisarzy wczesnochrześcijańskich, m.in. św. Augustyna oraz Pseudo-Dionizego Areopagity¹⁶, których przecież często i chętnie cytował również Frank.

Główna idea Franka zaczerpnięta od Kuzańczyka to przekonanie o niepoznawalności Boga¹⁷. Oddaje ją nie tylko tytuł *opus vitae* rosyjskiego myśliciela: *Niepojęte*, jak i motto wspomnianej książki: *Attingitur inattingibile inattingibiliter*: „Niepojęte jest pojmowane poprzez pojmowanie jego niepojętości”¹⁸. Autor przy tym odróżnia „niepojęte dla nas” od „niepojętego samego w sobie” (lub „niepojętego z istoty”), czyli to, co jest pojmowalne, choć w sposób ograniczony (rzeczy empiryczne), od tego, co z zasady jest niedostępne dla poznania (Bóg). Pisze: „Na równi z niepojętym *dla nas*, jako «ciemnym», «ukrytym», «nieosiągalnym», jedynie «poszukiwanym», w intuicyjnej, metalogicznej wiedzy ujmujemy *niepojęte w sobie* – niejako jawną, jasno oświetloną, widzialną tajemnicę, która nie przestaje być tajemnicą przez to, że *otwarcie ukazuje się nam i jest przez nas kontemplowana*”¹⁹. Byt bezwzględny jest tajemnicą, której, w odróżnieniu od zagadki, nie da się rozwikłać, zgłębić. Jedyne sposoby jego rozumowego poznania i określenia, jaki dopuszcza (za Kuzańczykiem) Frank – to stwierdzenie, że absolut „pojęty”, tzn. ujęty za pośrednictwem pojęć, przeczy samej istocie absolutu²⁰. Narzędziem i zarazem rezultatem poznania Boga-w-sobie jest zatem uczona lub oświecona niewiedza – pokorne uznanie niemożliwości Jego pojęciowego, racjonalnego poznania. *Docta ignorantia* jest metodą kenotyczną, polegającą na wysiłku poznawczego „unicestwienia”²¹. Ma ona charakter antynomiczny: „Element *niewiedzy* wyraża się w niej właśnie w antynomicznej treści stwierdzenia, zaś element *wiedzy* – w tym, iż owo poznanie jednak posiada formę *sądu* – mianowicie formę dwóch przeczących sobie na-

¹⁶ Zob. Д. Дюклов, *Мистическая Теология и Интеллект у Николая Кузанского*, пер. Л.В. Цыпиной, [w:] О.Э. Душин et al. (ред.), *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву*, Санкт-Петербург: Алетейя 2010, s. 191–195; О.В. Любохонская, *Световой символизм у Дионисия Ареопагита и Николая Кузанского*, [w:] tamże, s. 339–350.

¹⁷ Zdaniem S. Lewickiego, „w całej literaturze filozoficznej (z wyjątkiem Plotyna i Mikołaja z Kuzy) nie znajdujemy tak głębokiej analizy kategorii Niepojętego (...), jak w książce Franka”. С. Левицкий, *Очерки по истории русской философии*, т. II, Москва: Канон 1996, s. 335, 352.

¹⁸ S. Frank, *Niepojęte*, dz. cyt., s. 11; por. także s. 248, 325; tenże, *Z historii dowodu ontologicznego*, przeł. T. Obolevitch, [w:] tenże, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, Kraków: WN PAT 2007, s. 63. Por. Mikołaj z Kuzy, *Idiota de sapientia*, fo 75b.

¹⁹ S. Frank, *Niepojęte*, dz. cyt., s. 65.

²⁰ Por. tamże, s. 107–108.

²¹ Por. L.J. Shein, *Concept of the Unfathomable (Nepostizhimoe) in S. L. Frank's Epistemology*, „Canadian Slavic Studies”, vol. II, 1 (1968), s. 16.

wzajem sądów²². Występuje tu sławna *coincidentia oppositorum* – zbieganie się przeciwieństw²³.

Dokonane przez Franka rozróżnienie „niepojętego dla nas” i „niepojętego samego w sobie” dotyczy poznawczego oddzielenia – jak zaznaczyłam – sfery empirycznej (w terminologii rosyjskiej filozofia: „rzeczywistości”) od sfery boskiej („realności”), apofatycznej *par excellence*. Ale nie tylko. Powyższą dystynkcję można zastosować również w odniesieniu do samego Boga, wydzielając w Nim odpowiednio moment immanencji i transcendencji, co koresponduje z patrystycznym (akcentowanym przez Fłorowskiego) wyróżnieniem absolutnie niepoznawalnej istoty i poznawalnych energii. Na taką możliwość interpretacyjną wskazywał sam Frank, pisząc, że jego rozróżnienie dwóch stron w Bogu „nie pokrywa się, lecz ma pewną analogię z nauką XIV-wiecznego bizantyjskiego mistyka i teologa Grzegorza Palamasa²⁴.

Powyższa uwaga pozwala wysnuć wniosek, że apofatyzm głoszony przez Franka, podobnie jak w przypadku Fłorowskiego, nie jest skrajny, konsekwentnie prowadzący do agnostycyzmu. W pracy *Realność i człowiek. Metafizyka ludzkiego bytu* (1949) odnajdujemy następującą wypowiedź:

Jeżeli rozpatrywać negację w jej zwykłym logicznym sensie, należałoby powiedzieć: negacja wszelkich dostępnych i dających się pomyśleć cech, poczyniona względem jakiegoś przedmiotu, czyni ten przedmiot pozbawionym treści; negować *wszystko* znaczy po prostu nie afirmować niczego; w takiej interpretacji teologia negatywna zostałaby sprowadzona do agnostycyzmu względem Boga – stwierdzenia, że o Bogu w ogóle niczego nie możemy wiedzieć²⁵.

Właściwie rozumiana teologia negatywna polega na ukazaniu ponadracjonalnego, czyli – w terminologii Franka – metalogicznego charakteru Boga, a nie tylko na negacji jakichś atrybutów, które mogą być przypisywane Bogu. Tak właśnie rozumiał teologię apofatyczną Pseudo-Dionizy, a za nim – Mikołaj z Kuzy.

Ponadto rosyjski myśliciel z całą mocą podkreślał aspekt immanencji, obecności Boga w świecie. Bóg Franka nie jest wyłącznie Bogiem odległym, okrytym nieprzenikalną zasłoną, ale jest Tym, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Oba wymiary są związane ze sobą: „Kto nie odczuwa odmienności i transcendencji Bóstwa wobec wszystkiego pozostałego, ten w ogóle go nie posiada; lecz nie posiada go również ten, kto nie doznaje jego *obecności we wszystkim*, tajemniczego podobieństwa doń *wszystkiego*”²⁶.

²² S. Frank, *Niepojęte*, dz. cyt., s. 119.

²³ Por. Mikołaj z Kuzy, *De beryllo*, XXI, 15.

²⁴ С. Франк, *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия*, [w:] tenże, *С нами Бог*, Москва: АСТ 2003, s. 414.

²⁵ Tamże, s. 189.

²⁶ S. Frank, *Niepojęte*, dz. cyt., s. 256.

Co więcej, autor *Niepojętego* zaznacza, iż to właśnie byt absolutny, w którym zawarte są wszystkie rzeczy empiryczne, warunkuje wszelkie poznanie²⁷. Boga nie da się ogarnąć racjonalnie, za pomocą pojęć, lecz nie oznacza to, że droga do Niego jest całkowicie zamknięta. Wprost przeciwnie, jest On dostępny poprzez żywe doświadczenie, akt wiary, intuicję, która jest korelatem Objawienia²⁸.

W tym kontekście należy podkreślić, że zarówno dla Fłorowskiego, jak i dla Franka prawdziwa filozofia jest spokrewniona z teologią, a nawet mistyką.

Chrześcijański myśliciel – pisał Fłorowski – nie czyni różnicy między wiarą a rozumem. Filozofia chrześcijańska *zaczyna się od prawd wiary i w nich dostrzega światło rozumu*²⁹.

Natomiast u Franka czytamy:

Twórczość filozoficzna zakłada więc religijne nastawienie i religijne dążenie ducha; u podstaw wszelkiej wiedzy filozoficznej leży *intuicja religijna*. (...) Te dwie, w istocie różnorodne formy życia duchowego zbiegają się jednak ze sobą, bowiem osiągnąć je można tylko przez skierowanie świadomości na ten sam obiekt – na Boga, ściślej mówiąc, są osiągnąć poprzez żywe, doświadczalne postrzeżenie Boga³⁰.

Uprawianie teologii filozoficznej czy filozofii teologicznej powinno – zdaniem wyżej omówionych autorów – bazować na żywym doświadczeniu, wierze (nazywanej przez Franka również intuicją). Tylko w tym wypadku zostanie za-

²⁷ Zob. np. S. Frank, *Zagadnienie rzeczywistości*, [w:] *Księga Pamiątkowa II Polskiego Zjazdu Filozoficznego, Warszawa 1927*, „Przegląd Filozoficzny” XXXI (1928), s. 97–98; tenże, *Предмет знания*, dz. cyt., s. 155–156; tenże, *Русская философия последних пятнадцати лет*, per. A. Ермичева, [w:] tenże, *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург: Наука 1996, s. 618; tenże, *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*, Москва: Факториал 1998, s. 207.

²⁸ Zob. A. Drozdek, *Defying Rationality: Florenski and Frank*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 22 (2008), s. 185. Zob. także: К.М. Антонов, *Проблемы философии религии в „Непостижимом” С.Л. Франка*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. I: Богословие. Философия”, 2 (26) 2009, s. 77–78.

²⁹ Г. Флоровский, *Идея творения в христианской философии*, dz. cyt., s. 316.

³⁰ Por. S. Frank, *Filozofia a religia*, przeł. T. Obolevitch, [w:] tenże, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, dz. cyt., s. 9, 11; tenże, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, przeł. E. Matuszczyk, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź: Ibidem 2001, s. 34; tenże, *Реальность и человек*, dz. cyt., s. 134, 159, 257; tenże, *Niepojęte*, dz. cyt., s. 15–16. Zob. także: Е.Н. Некрасова, *Семен Франк*, „Вече”, вып. 2 (1995), s. 171–174; Г. Аляев, *О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С.Л. Франка)*, „Ученые записки Таврического национального университета” 1 (2006), s. 14–16; L. Augustyn, *Prawda i religia. Problem filozofii religijnej w twórczości filozoficznej Sergiusza N. Bułgakowa i Siemiona L. Franka*, [w:] T. Obolevitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów: Biblos 2009, s. 111–116.

chowany należny respekt dla Tajemnicy, której nie da się zgłębić i przedstawić za pomocą suchych rozumowych schematów.

4. W szkole wschodnich i zachodnich mistyków: L. Karsawin

Obie wyżej przedstawione linie XX-wiecznego apofatyizmu, wschodnio-patrystyczna i zachodnia, niejako przecinają się w twórczości Lwa Karsawina³¹. Na jego zainteresowanie zarówno dziedzictwem Ojców Kościoła, jak i Mikołaja z Kuzy wpływ miał niewątpliwie fakt, iż Karsawin był historykiem z wykształcenia, ze specjalizacją w mediewistyce. Wraz z Fłorowskim należał do ruchu euroazjatyckiego, a przez pewien czas (do 1929 r.) był nawet przywódcą jego lewego skrzydła, choć następnie zerwał z euroazjatami. Warto odnotować, że to Siemion Frank w 1926 r. m.in. rekomendował Karsawina (który już w 1923 r. zwracał uwagę, że tradycja patrystyczna w Rosji została zaniedbana³²) jako wykładowcę patrologii w Akademii Religijno-Filozoficznej (przekształconej w Instytut św. Sergiusza) w Paryżu³³, jednak stanowisko to zajął – z inicjatywy Sergiusza Bułgakowa – właśnie Georgij Fłorowski. W tymże 1926 r. roku ukazała się książka *Święci Ojcowie i nauczyciele Kościoła*, pomyślana przez Karsawina jako podręcznik do przyszłych wykładów. W pracy tej autor – podobnie jak później to uczyni Fłorowski w swych pismach *Ojcowie pierwszych wieków*, *Ojcowie wschodni IV wieku* i *Ojcowie wschodni V–VIII wieku*³⁴ – jedynie streszczał poglądy pisarzy wczesnochrześcijańskich, wskazując na ich apofatyczne podejście, obecne zwłaszcza w myśli św. Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego Areopagity³⁵, lecz w innych publikacjach wyraźnie wykorzystywał

³¹ Należy zaznaczyć, że obie linie były obecne już w twórczości Włodzimierza Sołowjowa, który – za słowianofilami – nawiązywał do dziedzictwa Ojców, a zarazem był autorem pierwszego rosyjskiego tekstu o Mikołaju z Kuzy, opublikowanego w *Encyklopedii Brockhousa-Efrona*. W XX wieku dziedzictwo patrystyki i Cusanusa wyznaczało – oprócz Karsawina – także myśl Aleksego Łosiewa.

³² Л.П. Карсавин, *Путь православия*, [w:] tenże, *Путь православия*, Москва: АСТ, Харьков: Фолио 2003, s. 547–548: „Cerkiew rosyjska (...) przechowywała tradycję Ojców, lecz jej nie zgłębiała, nie poszukiwała w niej odpowiedzi na zadawane przez życie pytania i, w najlepszym wypadku, jedynie powtarzała stare, przez nikogo niezrozumiałe słowa”.

³³ Zob. List S. Franka do S. Bułgakowa z 27.07.1926 r., [w:] Н.В. Струве (ред.), *Братство Святой Софии...*, dz. cyt., s. 234.

³⁴ Fłorowski niesłusznie podkreślał, że jego prace mają być pierwszymi rosyjskojęzycznymi podręcznikami patrologii. Zob. List G. Fłorowskiego do F. Lieba z 28.10.1930 r., [w:] В. Янцен, *Материалы Г.В. Флоровского в архиве Ф. Либана*, [w:] М.А. Колеров, Н.С. Плотников (ред.), *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005*, Москва: Модест Колеров 2007, s. 549–550.

³⁵ Zob. Л.П. Карсавин, *Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях)*, Москва: Издательство МГУ 1994, s. 120–122, 148 i n.

i rozwijał ich rozwiązania. Jednak największy wpływ na twórczość Karsawina (podobnie jak na Franka³⁶) wywarł Mikołaj z Kuzy, kontynuujący apofatyczną tradycję Pseudo-Dionizego i innych wcześniejszych myślicieli, i określający Boga jako *non aliud* – „to, co nie-inne”. Powyższe określenie oznacza – według słów Karsawina – że „Niepojęty jest w samym sobie i «innym», i «nie-innym», przewyższając w nieosiągalnej jedności wszelkie przeciwieństwa”³⁷.

Rozwijając motyw „uczoney niewiedzy” w pracy zatytułowanej *Saligia, czyli bardzo krótkie i pożyteczne dla duszy rozmyślanie o Bogu, świecie, człowieku, złu i siedmiu grzechach głównych* (1919), Karsawin pisał:

Teologia negatywna to wielka nauka i najlepsza droga do ponad-inteligibilnego (*заумное*) postrzeżenia ponad-inteligibilnego Bóstwa. (...) Wszelka prawdziwa negacja domaga się głębokiej wewnętrznej podstawy, która polega na w jakiś sposób postrzeganej przez nas jedności przeciwieństw. Dzięki temu możemy mówić o Bogu: „Bóg nie jest dobrem” i „Bóg jest dobrem” lub: „Bóg jest Wszechjednością” i „Bóg nie jest Wszechjednością”. (...) Zatem Bóg jest czczony przez uczoną niewiedzę³⁸.

Oznacza to, że teologia negatywna jest zarazem teologią superlatywną, ukazującą fakt, że Bóg przewyższa wszelkie możliwe określenia i nazwy, gdyż kategoria jakości, czyli określoności „zakłada jakąś granicę, jakieś «nie»”³⁹ i nie może być zastosowana w odniesieniu do Absolutu-wszechjedności.

Jednocześnie Karsawin bynajmniej nie kwestionował samej możliwości poznania Boga. Podobnie jak wyżej przedstawieni autorzy, przestrzegał przed niebezpieczeństwem radykalnego apofatyizmu, a co za tym idzie – agnostycyzmu. W tym kontekście filozof zadawał retoryczne pytanie: „Czy twoje zamiłowanie do sprzeczności lub teologii negatywnej (godne najwyższej pochwały, o ile jest zachowana właściwa miara, albowiem Bóstwo najlepiej postrzega się przez negację i niewiedzę) nie graniczy z całkowitą rezygnacją z prób zbliżenia się do poznania Boga?”⁴⁰. Niejako odwracając wcześniej przytoczoną sentencję Kuzańczyka i Franka (choć zgodnie z ich intencją): *Attingitur inattingibile inattingibiliter*, Karsawin pisze: „Poznanie tego, co absolutne, polega bowiem na przewyciężeniu jego niepojmowalności, przewyciężeniu konceptualnym i realnym jako nieprzerwany proces przebóstwienia człowieka, rozpoczynający

³⁶ Zob. И.И. Евлампиев, *Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин)*, „Вопросы Философии” 5 (2010), s. 125–138.

³⁷ Л. Карсавин, *Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах*, [w:] tenże, *Путь православия*, dz. cyt., s. 26.

³⁸ Tamże, s. 34. Por. Л. Карсавин, *Поэма о смерти*, [w:] tenże, *Путь православия*, dz. cyt., s. 519.

³⁹ Л.П. Карсавин, *О добре и зле*, [w:] tenże, *Малые сочинения*, Санкт-Петербург: Алетейя 1994, s. 257.

⁴⁰ Л. Карсавин, *Saligia*, dz. cyt., s. 25.

się tutaj na ziemi, a nie przenoszony gdzieś w zaświaty...⁴¹ Albowiem już wtedy, „gdy nasz rozum wierzy, dotykamy wiecznej prawdy”⁴². Zatem przezwyciężenie niepojmowalności, o którym wspominał myśliciel i które umożliwia dostęp do Boga, dokonuje się – podobnie jak u Franka – za pośrednictwem wiary, czyli „żywej wiedzy”, będącej wypadkową wiedzy racjonalnej i irracjonalno-intuicyjnej.

Co to znaczy? Otóż w koncepcji Karsawina problem poznania Boga wyznaczony jest przez dialektykę panenteistycznej relacji między Absolutem a podmiotem⁴³. Absolut jest bowiem postrzegany w świecie stworzonym, który jest jego objawieniem, czyli teofanią. Co więcej, świat empiryczny jako wszechjedność „ściągnięta”, „skompresowana”, nie tylko ukazuje Boga, ale również realnie „ubogaca” Go. Absolut jest transracjonalny (lub – jak powiada Karsawin – irracjonalny), a zarazem w pewien sposób poddaje się racjonalnemu (choć ograniczonemu) opisowi na drodze poznania rzeczywistości empirycznej i samopoznania. Jak zauważa Igor Jewłampijew, „racjonalne poznanie nie może być uznane za wyłącznie «fałszywy» stosunek do świata, nie może po prostu zostać odrzucone; prawidłowe jego wykorzystanie zakłada i domaga się uzupełnienia przez irracjonalną «wiedzę» całej pełni Absolutu-wszechjedności”⁴⁴. Niepełny, ułomny wyraz wszechjedności, właściwy dla wiedzy abstrakcyjnej, ma swoją wartość, gdyż ujmuje pewien specyficzny *moment* prawdy absolutnej, aczkolwiek zdobyta w ten sposób wiedza symboliczna nie oddaje Absolutności jako takiej, która „przewyższa nasze rozumienie, nasze pojęcie absolutu zakładające przeciwstawienie względności”⁴⁵.

Szczegółowa analiza przedstawionych projektów rosyjskich myślicieli przekraczałyby ramy niniejszego artykułu. Wszyscy omówieni autorzy – choć z nie-

⁴¹ L. Karsawin, *Wschód, Zachód i rosyjska idea*, przeł. L. Kiejzik, M. Bohun, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego 2007, s. 56.

⁴² Л. Карсавин, *Святой Августин и наша эпоха*, пер. М. Мажейкис, Н. Мажейкене, „Символ” 28 (1992), s. 238. Por. tenże, *Диалоги. Об основных свойствах русского народа и царственном единстве добродетелей*, [w:] tenże, *Малые сочинения*, dz. cyt., s. 307.

⁴³ Zob. И.И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*, ч. II, Санкт-Петербург: Алетея 2000, s. 161, 207; A. Ostrowski, *Problem metafizycznej możliwości podmiotu w kontekście rozważań nad zagadnieniem Boga u Lwa Karsawina*, [w:] T. Obolevitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, dz. cyt., s. 72–80.

⁴⁴ И.И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, dz. cyt., ч. II, s. 199.

⁴⁵ Л.П. Карсавин, *Философия истории*, Санкт-Петербург: АО Комплект 1993, s. 77 (por. tłum. pol. *O wszechjedności wyższego rzędu*, przeł. L. Kiejzik, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksiowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. II, Łódź: Ibidem 2001, s. 65).

co różnych perspektyw – podkreślali wagę teologii negatywnej, mówiącej o niepoznawalności rzeczywistości transcendentnej, nie negując przy tym możliwości poznania Boga w akcie wiary, wspartym przez dostrzeżenie Jego obecności w świecie stworzonym. Rosyjski apofatyzm XX wieku jest wynikiem długiego procesu, sięgającego myśli greckiej, patrystycznej i niemieckiej, jednak niepolegającego wyłącznie na naśladowaniu wymienionych tradycji, ale ich owocnej asymilacji i rozwoju. Można zauważyć również oddziaływanie zachodzące w drugą stronę, mianowicie wykorzystanie propozycji rosyjskich emigracyjnych myślicieli przez zachodnich filozofów. Georgij Fłorowski stworzył całą szkołę patrologii, która miała istotny wpływ na badania prowadzone we Francji i USA, a w szczególności zainteresowanie twórczością dotychczas mało znanego na Zachodzie Grzegorza Palamasa. Siemion Frank wywarł wpływ na myśl szeregu niemieckich i francuskich filozofów. Z kolei Lew Karsawin po przesiedleniu do Kowna, a następnie do Wilna, przyczynił się do rozwoju studiów historycznofilozoficznych na Litwie.

Streszczenie

Myśl religijno-filozoficzną Srebrnego Wieku w Rosji cechuje apofatyzm. Można wyróżnić dwie linie, dwie drogi rozwoju apofatyizmu w rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym. Wyznaczają je dwie wielkie tradycje intelektualne: dziedzictwo pisarzy wczesnochrześcijańskich (obecne w twórczości Georgija Fłorowskiego) oraz nawiązująca do pierwszej, wcześniejszej tradycji – myśl filozofów niemieckich, zwłaszcza Mikołaja z Kuzy (prezentowana przez Siemiona Franka). Obie linie krzyżują się w refleksji Lwa Karsawina, który nawiązywał zarówno do tradycji patrystycznej, jak też myśli niemieckiej. Wokół wschodniochrześcijańskiej i niemieckiej idealistycznej tradycji koncentrowała się twórczość – w taki czy inny sposób – także pozostałych myślicieli rosyjskich drugiej połowy XX wieku. W niniejszym artykule przedstawiono i przeanalizowano obie wymienione drogi charakterystyczne dla dorobku Fłorowskiego, Franka i Karsawina. Pokazano, że rosyjska apofatyczna myśl filozoficzno-teologiczna podkreśla nie tylko transcendentny, ale również immanentny aspekt Boga.