

Barbara Czardybon

Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka

Twórczość S.L. Franka (1877-1950) ewoluowała od tzw. legalnego marksizmu, przez neokantyzm i idealizm, do filozofii zorientowanej religijnie. Rosjanin współpracował z wieloma kulturalnymi i religijno-filozoficznymi czasopismami¹. Przekładał na język rosyjski prace F. Nietzschego, F.D.E. Schleiermachera, W. Windelbanda oraz K. Fischera. Redagował tłumaczenie *Badań logicznych* E. Husserla. Frankowska myśl filozoficzna jest myślą niezwykle bogatą, daleko przekraczającą tradycję rosyjskiej filozofii przełomu wieków.

Problem przedmiotu x

Podczas II Polskiego Zjazdu Filozoficznego Frank stwierdził:

Kant nazwał „skandalem filozofii” to, iż rzeczywiste istnienie świata zewnętrznego jest dotychczas przedmiotem ślepej wiary, nie zaś naukowo udowodnioną prawdą. Opinia ta jest zupełnie słuszna. Znaczenie jej wzrasta jeszcze przez to, że dzięki badaniom Kanta i jego uczniów, stało się rzeczą jasną, że zagadnienie rzeczywistości jest częścią zagadnienia transcendentności przedmiotu².

Bez pojęcia transcendentności upada pojęcie immanentności. Ten wzajemny stosunek otwiera drogę do rozwiązania zasadniczego problemu gnoseologii. By zbliżyć się doń, należy wpierw zrozumieć pojęcie przeciwne pojęciu transcendentności, tj. pojęcie immanentności.

¹ „Uczestwował w zbiorach *Problemy idealizmu* (1902), *Wiechi* (1909), redaktował polityczeskije żeżenedielniki *Polarnaja zwiezda* i *Swoboda kultury* (1905-1906) [*Swoboda i kultura* – przyp. B.Cz.]”, P.W. Aleksejew (red.), *Filosofy Rossii XIX-XX stoletij (biografii, idei, trudy)*, Moskwa 1993, s. 195.

² Sz. Frank, „Zagadnienie rzeczywistości”, w: *Księga Pamiątkowa Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Warszawa 1927), Przegląd Filozoficzny 1928*, t. XXXI, z. 1, s. 95. Pisownia oryg. – B.Cz.

Frank kolejno analizie poddaje stanowisko idealistyczne oraz stanowisko realistyczne. Okazuje się, że idealizm opiera się na negacji samego zagadnienia rzeczywistości w jego ścisłym znaczeniu i stanowi sprzeczną w sobie próbę sprowadzenia transcendentności do immanentności. Realizm – twierdzi myśliciel – jest znów z góry oparty na pojęciu transcendentności. Rozwiązanie fundamentalnego problemu gnoseologicznego wymaga zejścia do pierwotnego bytu.

Tem, co pierwotne – głosi Frank – jest nie moja świadomość, czy też jaźń, nie ten lub inny wycinek bytu, bo wtedy musielibyśmy zapytać: „czy to, co jest poza tem, istnieje?” – lecz właśnie jednia, tło ogólne, czyli podłoże wszystkiego, co można pomyśleć. Pomyśleć zresztą nie jako dane, odsłonięte, jawne, tylko jako niewiadome, ukryte, ciemne. W ten sposób rozwiązuje się zagadnienie transcendentności³.

I dalej:

Kant był u progu rozwiązania tego zagadnienia, kiedy pojęcie przedmiotu sprowadził do ostatecznej najwyższej jedni; wykazał, że być – to oznacza należeć do pierwotnej wszechogarniającej jedni. Lecz Kant widział błędnie tę jednię w jedni transcendentalnej apercpcji, w jedni świadomości. Świadomość zaś zarówno indywidualna, jak „świadomość w ogóle” jest częścią, nie całością; przedmiot swój ma na zewnątrz siebie. Wystarczy zrozumieć, że ta jednia jest nie jednią świadomości, lecz jednią bytu, czyli jednią absolutną, konstytuującą sam byt, aby otrzymać poprawne rozwiązanie zagadnienia. Dla naszej świadomości całość na zewnątrz nas (po odrzuceniu nas samych) jest transcendentna. Lecz nasz byt, tylko z zewnątrz związany z bytem wszystkiego, w swej głębi tkwi w bycie wszechjedni. Ten byt znamy; bowiem jesteśmy w nim⁴.

Filozof stwierdza, że rzeczywistość, jako pierwiastek transcendentny, jest czymś pewnym, gdyż stanowi część tego pierwotnego bytu, oczywistość którego pochodzi stąd, że my sami doń należymy, jesteśmy nie do pomyślenia poza nim. Indywidualizm i racjonalizm świadomości ludzkiej ukrywa podłoże bytu i uniemożliwia rozwiązanie zagadnienia gnoseologicznego. Rozwiązanie zagadki gnoseologicznej zawiera się w idei bytu jako przenikającego nas wszechogarniającego życia⁵. Dla I. Kanta przedmiot *x* pełnił funkcję syntetyzującą – umożliwiał formalną jedność w świadomości tego, co różnorodne w przed-

³ Ibid., s. 97. Pisownia oryg., emfaza usunięta – B.Cz.

⁴ Ibid., s. 99. Pisownia oryg., emfaza usunięta – B.Cz.

⁵ Ibid. Zob. S.L. Frank, „Z historii dowodu ontologicznego”, w: idem, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, wyb., przekł. i wstęp T. Obolevitch, Kraków 2007, s. 47n.

stawieniach⁶. Autor *Krytyki czystego rozumu* traktował ów przedmiot czysto subiektywnie. Frank tymczasem uważa go za obiektywnie istniejący *par excellence*. Nie jest on już konstruktem umysłu, a podstawą każdego procesu poznawczego, polegającego na coraz to precyzyjniejszym określaniu treści zawartych w przedmiocie⁷. Przedmiot *x* w ujęciu Franka to wszechjedność⁸.

Czymże jest wszechjedność? Jest to ostateczna podstawa, dla której i ze względu na którą cokolwiek w ogóle jest, i dlatego i ze względu na to, że w ogóle jest. Ten prafundament stanowi ośrodek konwergencji i wszelkiego wypływu⁹. W odniesieniu doń wszystko pozostałe jest tylko peryferium, czymś samo w sobie nieugruntowanym, nieuzasadnionym, co – gdyby nie wzięło zeń swego bytu, swej trwałości i swego znaczenia – musiałoby ulec zniszczeniu. Prapodstawa, będąc *principium*, sama uzasadnia i w tym sensie powołuje do istnienia wszystko inne. Transcenduje granice bytu. Jest to pierwotna realność, w porównaniu z którą wszelki byt jest czymś wtórnym, podlegającym uzasadnieniu i urzeczywistnieniu¹⁰. A zatem, w odniesieniu do wszechjedności wszelki byt jest – by użyć Hegłowskiego wyrażenia – „tylko bytem zapożyczonym”, „tylko pozorem bytu”¹¹. Pierwotna realność ujawnia się w dwóch przeciwstawnych światach, tj. w świecie naszego bezpośredniego bytu-w-sobie i w przedmiotowym świecie zewnętrznej realności. Jedność, o której mowa, jest prawdziwym punktem zejścia się tych dwóch różnych warstw, składających się na byt w ogóle. Wszechjedność panuje nad całym bytem – przenika i ogarnia go. Wszechjedność to zasada, która nie zna niczego poza sobą:

⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, wyd. II, s. 138n [A105], 141 [A109], 145 [A116-A117] i n. [A118], 159 [B139], 264 [A250].

⁷ Zob. S.L. Frank, „Pierwsze określenie i istota intuicji”, przeł. B. Czardybon, *Logos i Ethos* 2008, nr 2 (25), ss. 165-183.

⁸ T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*, Tarnów 2006, ss. 86-87; eadem, „Ontologizm, czyli Siemiona Franka polemika z pokantowskim epistemologizmem”, *Roczniki Filozoficzne* 2007, t. LV, nr 2, s. 71.

⁹ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, II, 13, s. 177 i III, 1, s. 183n.

¹⁰ S.L. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 231n.

¹¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 88.

Wszegjedność jest kategorią ontologii, uznającą zasadę wewnętrznej formy doskonałej jedności wielości, zgodnie z którą wszystkie elementy takiej wielości są tożsame między sobą i są tożsame z całością, ale w tym samym czasie nie zlewają się w nierozróżnioną i nieprzerwaną jedność, lecz tworzą polifoniczną strukturę, transracjonalną jedność oddzielności i wzajemnego przenikania¹².

Panenteizm

Zdaniem M.O. Łosskiego, filozofia Franka ma wybitnie panteistyczny charakter¹³. Twórca rosyjskiego intuicjonizmu wyraża przekonanie, iż braki systemu Franka, zbyt ściśle wiążącego Boga ze światem i istoty stworzone z sobą, można poprawić drogą rezygnacji z koncepcji absolutu jako wszegjedności. „Metakosmiczna zasada”, Bóg jako metalogiczny podmiot teologii negatywnej, stanowi całkowicie odrębną sferę, wznoszącą się nad światem. Bóg to osnowa świata: stwarza świat jako coś zupełnie różnego od samego siebie, nowego w porównaniu z sobą i zewnętrznego w stosunku do siebie¹⁴. Przypisanie Frankowi panteistycznej orientacji jest bezpodstawne. Próba wprowadzenia przez Łosskiego „metakosmicznej zasady” w miejsce absolutu-wszegjedności świadczy o błędnym odczytaniu przezeń Frankowskiej filozofii. Frank – jak się dalej okaże – głosi niewystarczalność teologii negatywnej, zaś propozycja Łosskiego ogranicza się do takiego właśnie ujęcia. Powtórzmy raz jeszcze: Frank nie jest panteistą. Jest on panenteistą. Panenteizm oznacza, iż świat jest w Bogu, ale Bóg jest czymś więcej niż świat:

Wszelako Bóg [...]nie tylko nie jest częścią lub elementem bytu przedmiotowego – nie jest on jakakolwiek szczegółową treścią także bytu bezwzględnego. Zatem Bóg nie jest – lecz nie w tym sensie, iż on jest „iluzją” i musi być wykreślony ze składu autentycznego bytu, ale tylko w tym sensie, że jego realność, jako realność absolutnej prapodstawy czy prazródła bytu, przewyższa wszelki byt. To nie Bóg jest w bycie, ale przeciwnie, wszelki byt jest w nim z niego. Tak jak byt

¹² S.S. Chorużyj, *Posle pierierywa. Puti russkoj filosofii*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 33. Cytuję za: Je. Namli, „Filosofija simfoniczeskoj licznosti Lwa Karsawina. K woprosu ob ontologičnosti russkoj etiki”, w: F. Björling (ed.), *On the Verge. Russian thought between the nineteenth and the twentieth centuries*, Lund 2001, s. 37. Por. B. Czardybon, „Cogito, ergo est ens absolutum. Ontognoseologia S.L. Franka”, w: W. Kowalski i T. Obolevitch (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów 2009, s. 139n.

¹³ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 317n.

¹⁴ *Ibid.*, s. 320.

nie „jest”, ale „bytuje”, tak też Bóstwo nie jest, ale „bóstwuje” – „święci” i tworzy sam byt¹⁵.

We Frankowskim realizmie chrześcijańskim mamy do czynienia z nierozzerwalną dwujednią transcendencji i immanencji zasady Boskiej i świata. Myśliciel twierdzi, że pojęcie absolutnej transcendencji Boga względem świata, sprzecznej z Jego immanencją, jest fałszywe tak pod względem religijnym, jak i filozoficznym: implikuje ono wszakże wyobrażenie odległości człowieka względem Boga, odczucie nieobecności Boga w świecie, z łatwością przechodząc w swoje przeciwieństwo, tj. w czysty ateizm; przy takim pojęciu Boga nie wyjaśnionym pozostaje sam fakt poznania Boga i obcowania z Nim. Relacja Bóg – świat nie może być wyrażona ani przez termin transcendencji, ani przez termin immanencji wzięty z osobna, lecz winna być rozumiana jako relacja łącząca w sobie obie te zasady. To właśnie na tej dwujedni polega sama natura uczucia religijnego, pozostająca całkowicie niezależną od takich czy innych doktryn teologicznych¹⁶. W pracach: *Z nami Bóg...* oraz *Światło w ciemności...* autor wprost pisze, że chrześcijaństwo może być nazwane panenteizmem¹⁷. Mianem tym należy określić też Sołowjowską filozofię wszechjedności. Panenteizm jest – jak twierdzi Frank – percepcją świata jako przenikniętego i prześwieconego Boskim prądródłem. W filozofii W.S. Sołowjowa dochodzi do uhipostazowania tej immanentnej światu Boskości jako Sofii, tj. osobnej istoty, występującej w różnych kontekstach pod różnymi nazwami, jednak zawsze pełniącej funkcję pośrednika między stworzeniem a Stwórcą¹⁸.

Niepojęte

Celem badań Frankowskich jest wykazanie możliwości samoobjawienia nieskończonego bytu absolutnego w przeżyciu skończonego podmiotu ludzkiego.

¹⁵ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 239. Podkr. usunięte – B.Cz.

¹⁶ S.L. Frank, „Religia i nauka w świadomości współczesnej”, w: idem, *Dowód ontologiczny*, op. cit., s. 199 n.

¹⁷ Zob. T. Obolevitch, S. Wszolek, „Dowód ontologiczny w ujęciu Siemiona L. Franka”, *Analecta Cracoviensia* 2004, nr XXXVI, s. 45, przyp. 24.

¹⁸ Por. A. Walicki, „Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski”, w: A. Ochotnicka i W. Rydzewski (red.), *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 21n.

Jestem jednak filozofem na tyle, – wyznaje Frank – aby nie sądzić, że znalazłem właściwe pojęcie Boga, a wszystkie atrybuty przez człowieka Mu przypisywane mają tylko względny i symboliczny charakter [...]. W samej rzeczy, Bóg jest niepojęty! [...] Gdziekolwiek i jakkolwiek, ale już poza granicami ludzkiej myśli, wszystkie zagadki powinny znaleźć rozwiązanie, więc ufamy, że wtedy pojmemy to, co teraz jest niepojęte, i „ujrzemy” prawdziwego Boga¹⁹.

Jedno z ważniejszych imion, jakie Frank nadaje absolutowi, brzmi niepojęte²⁰. Idąc za Frankiem, wyróżniamy niepojęte dla nas oraz niepojęte z istoty. Niedostępność niepojętego w pierwszym przypadku określa faktyczną słabość albo ograniczoność naszej poznawczej zdolności, w drugim zaś – istotę samej poznawanej rzeczywistości.

Na gruncie filozofii Frankowskiej poznanie to widzenie czegoś na tle tego, co nieznanne. I tak, każdy sąd da się sprowadzić do postaci *A* jest *x* (właśc. *A* jest częścią *x*), gdzie przez *A* rozumiemy to, co ujmujemy w akcie poznania, zaś przez *x* – sferę nieznanego, określaną przez Franka mianem przedmiotu poznania (wszechjedności). Żaden akt poznawczy nie jest w stanie usunąć sfery nieznanego z pola naszego widzenia. Choć poznanie będzie zataczać coraz to szersze kręgi, zawsze pozostanie pewien obszar nieznanego, czyli niepojęte dla nas. Niepojętym dla nas jest, zatem, to wszystko, co pozostaje, na skutek niedoskonałości władz poznawczych człowieka, poza zasięgiem jego poznania.

Bytem, którego niepoznawalność wynika z samej jego natury, jest niepojęte z istoty. Do modalnych form niepojętego z istoty Frank zalicza rzeczywistość i byt-dla-siebie. Jako że w odniesieniu do niepojętego reguły Arystotelesowskiej logiki pozostają bezużyteczne, przeto można powiedzieć, że owe manifestacje są i nie są tym samym oraz że każda z nich jest i nie jest tożsama z niepojętym. Wyjaśnijmy teraz relację, jaka zachodzi między rzeczywistością a rzeczywistością. Otóż, „rzeczywistość” jest tym, co jest w rzeczywistości pojmowalne [...]; sama jednak rzeczywistość, z której wyłania się owa rzeczywistość – właśnie na mocy zbiega-

¹⁹ S. Frank, „O bezsilności filozofii. List do przyjaciela”, przeł. K. Misiejczuk, *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 1998, nr X, s. 177.

²⁰ „Podstawą, na polu filozoficznym, na polu poetyckim, intuicją stanowiącą *spiritus movens* metafizycznej myśli Franka jest poczucie obecności niepojętego, niepoznawalnego, nieuchwytnego, bo te właśnie trzy znaczenia skupia w sobie rosyjskie słowo *niepostizymoje*”, S. Mazurek, „Frank Siemion Ludwigoicz: Niepostizymoje. Ontologiczneskoje wwidienije w filozofiju rieligii”, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Warszawa 1997, s. 142. Zob. L.J.

nia się z samą konkretnością – stanowi niepojęte z istoty”²¹. Zakres rzeczywistości jest mniejszy od zakresu realności: rzeczywistość stanowi zracjonalizowany fragment realności. Odnośnie do bytu-dla-siebie: jest on płynnością, stawaniem się. Ponieważ jest czymś chwiejnym, pozbawionym podstawy, to musi poszukiwać swego podłoża, musi transcendować. Frank wyróżnia transcendencję skierowaną na zewnątrz oraz transcendencję skierowaną w głąb, ale w obu przypadkach byt-dla-siebie poszukuje czegoś, co zbliżałoby się do jego istoty. Gdy byt-dla-siebie transcenduje na zewnątrz, zwraca się ku innemu „ja”, gdy transcenduje w głąb – wówczas następuje zwrot ku sferze duchowej. Dusza, przekraczając granice samej siebie, styka się z czymś, co nie jest już nią samą. Kolejną formą modalną niepojętego z istoty, wymykającą się jednoznacznym określeniom, jest duch. Tym, co możemy o nim orzec, to to, iż jest – analogicznie jak dusza – życiem, a przy tym – w przeciwieństwie do niej –, że jest bytem obiektywnym, nie zaś subiektywnym. Relacja występująca między duchem a jednoznaczą się z nim duszą może być opisywana wyłącznie w terminach monodualizmu antynomicznego²².

Neoplatonizm filozofa religijnego

Teraz proponuję przejść do rozumienia filozofii przez Franka. Filozofia – głosi Rosjanin – jest w swej istocie kontemplacją absolutu i wyrażeniem go w systemie pojęć, pełniącym funkcję logicznego odtworzenia bezpośrednio postrzeganego wzajemnego związku części lub aspektów wszechjedności²³. U podstaw wszelkiej wiedzy filozoficznej leży intuicja religijna. Filozof zaznacza, iż

można lepiej lub gorzej, wyraźniej bądź mgliściej widzieć tę prawdziwą i wszechogarniającą prazasadę, lecz bez jej dostrzeżenia, co więcej, bez jej odczucia, niejako bez „oddychania” tym niewidzialnym powietrzem, nie można w ogóle uprawiać filozofii, ale tylko wypowiadać puste „filozoficzne” słowa i gromadzić jałowe, nieistotne, niezrozumiałe i niepotrzebne, rzekomo filozoficzne, zaś w gruncie rzeczy czysto deklaratywne „myśli”. Bez zwrócenia się całą swą istotą w kie-

Shein, „The Concept of the Unfathomable (Nepostizhimoe) in S.L. Frank’s Epistemology”, *Canadian Slavic Studies* 1968, II, no. 1, ss. 14-27.

²¹ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 101. Podkr. usunięte – B.Cz.

²² *Ibid.*, s. 196.

²³ S.L. Frank, „Filozofia a religia”, w: idem, *Dowód ontologiczny*, op. cit., s. 8.

runku absolutu nie można w ogóle być filozofem, czyli posiadać filozofii; można tylko udawać filozofa, „zajmować się” filozofią, tj. obciążać swój umysł gołosłownymi pojęciami z książek filozoficznych²⁴.

Frank poszukuje „mądrości” – prawdy rozumu i serca²⁵. Bycie filozofem oznacza dlań bycie jednocześnie myślicielem intuicyjnym oraz mistrzem myśli abstrakcyjnej. Filozof winien umiejętnie godzić twórcze rozszerzanie horyzontów ludzkich i odkrywanie nowych dróg życiowych oraz celów z naukowym uzasadnianiem idei i ich ściśle logicznej systematyzacji. Przywołując Sołowjowa, można rzec, iż bycie filozofem oznacza posiadanie „systemu wiedzy integralnej”, a więc posiadanie swojej własnej wiary i zdolności jej potwierdzania jako wiedzy²⁶.

Źródłem religii jest osobiste doświadczenie Boga. Odwołanie się do tradycji i autorytetów religijnych spełnia rolę pomocniczą. Filozofia to znów nie spekulacja nad istotą absolutu, ale opis metalogicznej wszechjedności poddanej kontemplacyjnemu oglądowi. Filozofia i religia to sfery wzbogacające siebie nawzajem: gdyby filozofię pozbawić jej charakteru religijnego, nie byłaby ona w stanie odpowiedzieć na pytanie o ostateczną zasadę rzeczywistości, zaś religia wyzuta z filozoficznej refleksji nie zdołałaby uzmysłowić transcendentnej natury Boga, co stanowi przecież warunek *sine qua non* pogłębienia życia duchowego. Frank kolejno zapytuje o to, czy Heraklitejski Logos stanowi intuicję religijną, czy może pojęcie filozoficzne; czy Platońskie dobro samo to przedmiot uczucia religijnego, czy też najbardziej wysublimowane pojęcie filozoficzne; czy hymn stoika Kleantesa do Zeusa-Logosu należy zaliczyć do religii, czy do filozofii; do czego odniesiemy Plotyńską wizję Jedna, a do czego naukę św. Augustyna o Bogu jako żywej prawdzie? Analogiczne pytania można by postawić odnośnie do *amor intellectualis* B. Spinozy, nauki N. Malebranche’a o widzeniu wszystkich rzeczy w Bogu, religijno-filozoficznych zmaganiach idealistów niemieckich czy też twórczości mistyków²⁷. Oddajmy głos Frankowi:

W rzeczywistości filozofia i religia mają zupełnie odmienne zadania; są to w istocie różne formy działalności duchowej. Religia to życie w obcowaniu z Bogiem, mające na celu zaspokojenie osobistej potrzeby duszy ludzkiej poprzez osią-

²⁴ Ibid., s. 9. Emfaza usunięta – B.Cz.

²⁵ S. Frank, „O bezsilności filozofii”, op. cit., s. 174.

²⁶ Por. S.L. Frank, „Nowaja kniga o Wl. Sołowiewie”, w: idem, *Russkoje mirowozzrieniye*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 387.

²⁷ S.L. Frank, „Filozofia a religia”, op. cit., s. 10n.

gnięcie zbawienia, odnalezienie ostatecznej trwałości i satysfakcji, radości i niezachwianego pokoju. Natomiast filozofia jest w gruncie rzeczy całkowicie niezależnym od jakichkolwiek osobistych korzyści wyższym, szczytowym zrozumieniem bytu i życia poprzez dostrzeżenie ich absolutnej pra-zasady. Lecz te w istocie różnorodne formy życia duchowego zbiegają się z sobą w tym punkcie, że obydwie są osiągnięte tylko poprzez skierowanie świadomości na ten sam obiekt – na Boga, ściślej mówiąc, są osiągnięte poprzez żywe, doświadczalne postrzeżenie Boga²⁸.

Widzimy, że choć między filozofią a religią nie da się przeprowadzić wyraźnej linii demarkacyjnej, to wcale nie wynika z tego tożsamość tych dziedzin.

Frank przeczuwał, że jego myśl będzie rozmaicie interpretowana, co więcej – że będzie ona krytykowana tak przez filozofów, jak i przez teologów. Próbując zawczasu obronić się przed zarzutami z obydwu stron, przypomina deklarację, jaką złożył już w pracy *Niepojęte...*:

Przewiduję, że moja książka nie zadowoli żadnego z dwóch obozów, na które rozpadło się współczesne życie duchowe. Filozofom i ludziom niewierzącym będzie ona wydawać się nieprawomocnym pomieszaniem niezależnej racjonalnej myśli z tradycyjną wiarą religijną; teologowie i po prostu wierzący bez wahań uznają za nieprawomocną samą próbę wolnego filozoficznego uzmysłowienia zagadnień, na które jedyną odpowiedź znajdują oni w autorytecie pozytywnego objawienia i tradycyjnej nauki Kościoła. [...] W odpowiedzi wystarczy po prostu oświadczyć, że podążam za klasyczną tradycją filozoficzną. Pozostaje niepodważalnym faktem, że we wszystkich okresach [...] filozofia była zarazem i niezależną, i religijną²⁹.

Wydawać by się mogło, iż Frank może być uznany za filozofa religijnego pod takim oto warunkiem, że za filozofię religijną uznamy całą tradycję neoplatońską. W komentarzu do powyższego fragmentu T. Obolevitch i S. Wszolek piszą jednak, że trudność w wypadku myśli Franka dotyczy pojęcia intuicji, utożsamianej tutaj z wiarą (doświadczeniem religijnym). Pojęcie intuicji u Franka ma charakter metafizyczny, nie zaś psychologiczny; nie jest sprawnością uzależnioną od jakichś zdolności czy treningu. Intuicja to nic innego, jak bezpośrednie postrzeżenie prazródła wszelkiego bytu³⁰. W świetle tego, co zostało wyżej powiedziane, okazuje się, iż

²⁸ Ibid., s. 11. Podkr. usunięte – B.Cz.

²⁹ S. Frank, „Riealnost' i czełowiek”, *Wiestnik Moskowskogo uniwersitieta. Sierija 7. Filosofija* 1992 (5), s. 134. Cytuję za: T. Obolevitch, S. Wszolek, „Dowód ontologiczny”, op. cit., s. 46.

³⁰ T. Obolevitch, S. Wszolek, „Dowód ontologiczny”, op. cit., s. 46.

Filozof religijny nie jest filozofem w tym znaczeniu, jakie zazwyczaj przypisujemy temu terminowi w Europie zachodniej. Nie jest to również teolog, którego funkcja polega na pogłębianiu rozumienia objawienia. Sposób patrzenia filozofa religijnego wynika raczej ze swoistego daru prorokowania: usiłuje on odczytać wszystko w świetle objawienia [...]. Filozof religijny oświeca innym światłem wszystkie dziedziny istnienia. Nie jest on specjalistą, zaś specjaliści chętnie go napiętnują jako poetę czy też duchowego awanturnika. Co zresztą doskonale do niego pasuje, gdyż jest to człowiek żywy³¹.

Dyskurs zwany „uczoną niewiedzą”

Frankowski absolut stanowi warunek wszelkiego poznania. W sferze Boskiej przestają obowiązywać reguły logiczne. Jako że absolut jest niepojęty, przeto jedynym środkiem jego poznania myśliciel czyni uczoną niewiedzę. Do wiedzy tej dociera się, przekraczając racjonalne granice myśli. L. Augustyn proponuje, by filozofię Franka określać mianem „filozofii mistycznej”: „Biorąc pod uwagę to, iż Frank świadomie kontynuuje myślenie Mikołaja z Kuzy, i to, że ostatecznie obaj mówią o poznaniu jako oświeconej niewiedzy – to wydaje się, że można określić taką koncepcję jako filozofię mistyczną [...]; inną propozycją terminologiczną mogłaby być nazwa supraracjonalizm”³². Warto przypomnieć w tym miejscu istotę mistyki niemieckiego filozofa. W tym celu przytoczmy właściwy fragment rozprawy o. M.F. Tokarskiego:

Teoria „uczonej niewiedzy” zbliża się do mistyki tak pod względem tej samej władzy poznawczej oraz bezpośredniego oglądu intelektualnego, jak i rezultatów owego poznania Bytu absolutnego. Wynikiem poznania „uczonej niewiedzy” jest mianowicie pewna słodycz, pokój i jakby „zakosztowanie” życia wiecznego. Tak więc ostatecznie dzięki „uczonej niewiedzy” Absolut jest coraz jaśniej oglądany przez ciemności, które Go zakrywają; dokonuje się zatem intelektualne zetknięcie bytu skończonego, z bytem nieskończonym – człowiek niejako zyskuje bezpośrednio „doświadczenie” Boga, jakkolwiek jeszcze w sposób niedoskonały na ziemi³³.

T. Obolevitch wyróżnia cztery aspekty Frankowskiej uczonej niewiedzy³⁴. Po pierwsze, *docta ignorantia* spełnia u Franka funkcję gno-

³¹ O. Clement, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 132. Por. B. Czardybon, „Cogito, ergo est ens absolutum”, op. cit., ss. 125-129.

³² L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003, s. 141n.

³³ M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 217.

³⁴ Zob. T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm*, op. cit., ss. 168-177.

seologiczną. Filozof podkreśla nieadekwatność zastosowania względem rzeczywistości Boskiej ludzkich środków wyrazu. Bóg to rzeczywistość metalogiczna, a zatem conceptualne ujęcie nie może być adekwatnym sposobem Jego poznania. *Docta ignorantia* jest skorelowana z poznaniem intuicyjnym, albowiem to właśnie intuicja stanowi jedyny sposób uchwycenia Boskiej sfery. Po drugie, Frankowska *docta ignorantia* ma wymiar ontologiczny. Myśliciel wychodzi poza konstatację całkowitej niepoznawalności absolutu. W odniesieniu do Boga używamy wyrazów pozytywnych, wszak nie potrafimy myśleć inaczej. Takimi określeniami są m.in. wszechjedność, realność. Żadne z nich, oczywiście, nie oddaje Boga w pełni, gdyż przekracza On wszelkie kategorie. Natury Boga nie jest w stanie oddać także teologia negatywna: negacja to konstytutywna zasada poznania abstrakcyjnego i dlatego nie nadaje się ona do postrzeżenia tego, co samo w sobie jest transracjonalne. Ani *via affirmationis*, ani *via negationis*, wzięta z osobna, nie jest wystarczająca. Bóg jest ponad i przed poszczególnymi określeniami i ich negacjami. Może być opisany jako zbieżność przeciwieństw. Wiedza o Bogu ma charakter antynomiczny. Pozycja zajmowana przez Franka okazuje się być najbardziej odpowiednim stanowiskiem w odniesieniu do poznania rzeczywistości Boskiej. Trzeci aspekt uczonej niewiedzy ma charakter metodologiczny. Ta funkcja uczonej niewiedzy wyraża właściwy stosunek między filozofią a religią. *Docta ignorantia* to pomost łączący te dwie dziedziny. Uczona niewiedza ma również wymiar ascetyczno-praktyczny, i jest to jej czwarty aspekt. Nawiązanie żywego kontaktu z Bogiem – oto cel wiedzy religijnej.

Najwyższym punktem, jaki może zostać osiągnięty w poznaniu antynomicznym, jest antynomiczny monodualizm: jedna rzecz nie jest inną, a równocześnie jest inną. Stąd wniosek, iż rzeczywistość jest zawsze troista i trójjedyna. To, co trzecie, jest najwyższym poziomem. Jest to absolutnie transracjonalna synteza, niewyrażalna w żadnych pojęciach czy sądach³⁵. Jednym z przykładów monodualizmu antynomicznego jest pewien sposób bycia – forma „ja jestem”; człowiek to rzeczywistość absolutna i nieabsolutna zarazem. Najdoskonalszym wyrazem monodualizmu antynomicznego jest miłość. W niej to zachodzi wypełnienie idei zbieżności przeciwieństw. Frank opisuje wydarzenie spotkania „ja” z „ty” następująco: „W samym przelotnym

³⁵ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 122 n.

spotkaniu dwóch par oczu zachodzi jakaś cyrkulacja jednego życia, jakiś wspólny duchowy krwiobieg [...] 'ja' i 'ty'; ich spotkanie jest [...] tylko przebudzeniem w nich obojgu jakiejś wyjściowej pierwotnej jedności, i tylko dzięki przebudzeniu tej jedności mogą się oni stać dla siebie nawzajem 'ja' i 'ty'³⁶. „Ja” i „ty” to człony relacji, które nie mogą zaistnieć samodzielnie. Obydwa te punkty realności wyrastają z pierwotnej jedności kategorycznie różnorodnego bytu osobowego, z „my”. Sfera „my” nie jest sumą wielości poszczególnych „ja”, ale stanowi rozszerzenie „ja”. Jako że „ty” objawia się jako drugie „ja”, to relacja „ja” – „ty” ma charakter ambiwalentny. Z jednej bowiem strony, „ty” stojące naprzeciw „ja” ukazuje się jako obcy, jako zagrożenie. W takiej relacji „ja” będzie próbowało się zamknąć. Dominującym dla „ja” uczuciem będzie *mysterium tremendum*. Z drugiej znów strony, „ty”, jako podobne do „ja”, staje się obiektem szczególnie mu bliskim. To w „ty” „ja” odkrywa objawienie niepojętego. Tutaj dominującym uczuciem będzie *mysterium fascinosum*. Żywa relacja stanowi jedność *mysterium tremendum* i *mysterium fascinosum*. „Miłość ze swej istoty – twierdzi Rosjanin – nie jest po prostu 'uczuciem', emocjonalną reakcją do innego; pierwotny sens fenomenu miłości polega na tym, iż ona stanowi zaktualizowane, zakończone transcendowanie do 'ty' jako autentycznej, 'mnie-podobnej', istniejącej z siebie i dla siebie realności, odkrywanie i dostrzeżenie 'ty' jako tego rodzaju realności i znalezienie w nim ontologicznego punktu oparcia dla mnie”³⁷. Opis relacji „ja” – „ty” Frank przejął od R. Otto³⁸.

Natura doświadczenia religijnego

Doświadczenie religijne u Rosjanina to doświadczenie niepojętego: „Gdy uświadamiamy sobie owo niepojęte, gdy zanurzamy się w tym wymiarze bytu, nagle zaczynamy postrzegać innymi oczyma także nasz zwyczajny świat przedmiotowy i nas samych: wszystko zwyczajne,

³⁶ S.L. Frank, „Duchownyże osnowy obszczestwa”, w: N. Bierdiajew i S. Frank, *Ruskoje zarubieże: iz istorii socialnoj i prawowoj mysli: vlast' i prawo*, Leningrad 1991, s. 294n. Cytuję za: L. Augustyn, *Myslenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 126. Podkr. usunięte – B.Cz.

³⁷ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 172. Podkr. usunięte – B.Cz.

³⁸ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999, ss. 17-37 i 43-53.

znajome, powszednie poniekąd znika i odradza się w nowej, jakoby przemienionej postaci, i wydaje się być wypełnione nową, tajemniczą, wewnętrznie doniosłą treścią³⁹. To objawienie prapodstawy nie oznacza jednak logicznie jasnego zrozumienia treści tego, co się ujawnia, tj. przewyciężenia jego niepojętości. Przeciwnie, wszelkie objawienie – w odróżnieniu od wiedzy przedmiotowej – jest z samej swojej istoty objawieniem niepojętego jako takiego. W innej rozprawie filozof rosyjski definiuje doświadczenie religijne w następujący sposób:

Doświadczenie religijne jest doświadczeniem takiej realności, którą rozumiemy jako warunek wszelkiego doświadczenia i wszelkiej myśli – jako wspólne tło, oparcie, głębę, ostatecznie ukoronowanie wszystkiego, co nam dane i czym żyjemy. Świadome spotkanie z tą realnością, tj. fakt, że uwaga nasza spotyka i ją poznaje, jest właśnie faktem, takim samym jak inne [...]. Właśnie dlatego mówimy tutaj o doświadczeniu – które oczywiście możemy mieć, albo i nie mieć. Ale raz doświadczając, raz spotkawszy się z tą realnością, uświadamiamy sobie z pełną wiarygodnością to, że ona sama jest, istnieje zawsze i wszędzie, że jej bytowi przysługuje charakter absolutnej konieczności⁴⁰.

Zdaniem myśliciela, by móc w pełni opisać fenomen religijności, należałoby być geniuszem nie tylko religijnym, ale i artystycznym. Opis doświadczenia religijnego jest możliwy dopiero wtedy, gdy uwzględnimy moment estetyczny i agatologiczny tegoż doświadczenia.

Tym, co jest nam dostępne w doświadczeniu religijnym, jest Bóstwo. Bóstwo jest pojęciem szerszym od pojęcia osobowego Boga. Obecność Bóstwa jest oczywista; nie może być udowodniona ani dedukcyjnie, ani indukcyjnie⁴¹. Bóstwa nie da się wyodrębnić z rzeczywistości, gdyż Jego istota sprowadza się do tego, by być osnową i źródłem rzeczywistości. Bóstwo, umieszczając rzeczywistość poza sobą, ma ją w sobie i poprzez siebie. W przekonaniu Rosjanina, istnienie jest niejako „wpisane” w pojęcie Istoty Najwyższej. Inaczej bowiem utraciłaby ona swój absolutny charakter⁴². Tak więc, twierdzenie o istnieniu Boga Frank traktuje jako sąd analityczny, nie zaś syntetyczny. Myśliciel rosyjski polemizuje tym samym z głównym zarzutem, jaki wysuwał

³⁹ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 22.

⁴⁰ S.L. Frank, *S nami Bog. Tri razmyszlenija*, Paris 1964, s. 52. Cytuję za: L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 148. Emfaza usunięta – B.Cz. Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, s. 51.

⁴¹ S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 241n.

⁴² S.L. Frank, „Z historii dowodu ontologicznego”, op. cit., s. 62.

pod adresem argumentu ontologicznego Kant. Myśliciel z Królewca uważa, że istnienie nie jest predykatem, że nie należy ono do treści pojęcia. Nie ma mowy więc o przejściu od możliwości logicznej pojęć do możliwości faktycznej rzeczy, czego ilustracją jest znany przykład ze stoma talarami. Frank – idąc za G.W.F. Heglem – oponuje, że pojęcia talara nie można porównywać z pojęciem Boga. W pojęciu Boga możliwości logicznej nie można oddzielić od realnego istnienia⁴³.

Frank głosi, że nie można na podstawie widzialnych rzeczy wnioskować o Bogu. Winniśmy raczej, wychodząc od fundamentalnej konstatacji realności Boga, uzasadnić istnienie i możliwość poznania partycypujących w Nim rzeczy. Teza o absolutnym pierwszeństwie sfery Boskiej względem wszystkich istniejących i poznawanych przedmiotów jest właśnie ontologicznym dowodem istnienia Boga. Frankowski dowód ontologiczny jest przede wszystkim doświadczeniem Boga, postrzeżeniem Go w akcie intuicji intelektualnej; racjonalne uzmysłowienie faktu obecności Boga jest natomiast wtórnym procesem. Według Franka dowód ontologiczny jest tylko swoistą schematyczną projekcją zupełnej i żywej oczywistości Bóstwa na płaszczyznę myślenia. Rosjanin twierdzi, iż

dowód ontologiczny to nic innego jak ujrzenie samooczywistości absolutu jako takiego. Jest on bezpośrednim ujrzeniem prawdy. Stanowi on wyraz pewnej pierwotnej i bezpośredniej intuicji mistycznej oraz proste sformułowanie specyfiki mistycyzmu, czyli żywej wiedzy, w odróżnieniu od wiedzy abstrakcyjnej – przedmiotowej. Sens dowodu ontologicznego polega nie na tym, że za pomocą naszych idei i myśli dochodzimy do przekonania o istnieniu Boga, ale wprost przeciwnie, że „o Bogu” właściwie nie możemy mieć żadnej, różnej od Niego samego, idei, czy też żadnego pojęcia, jako czegoś, co przeciwstawia się samej realności Boga. [...]Boga [...]znamy tylko wtedy, gdy On Sam odsłania się nam w swej realności. Nasza idea Boga [...] jest [...]tylko obecnością, przebywaniem samego Boga w naszej świadomości, Jego ukazywaniem się nam, Jego objawieniem. [...]W wiedzy żywej to nie „my” postrzegamy realność za pośrednictwem wzroku zewnętrznego, ale sama realność odsłania się w nas i dla nas, niejako mówi o sobie przez samą swą obecność. Tak, i tylko tak, jest nam dana realność Boga. Wszelkie widzenie Boga to obecność samego Boga w nas i niejako aktualizacja w nas Jego samego⁴⁴.

Dowód ontologiczny jest dla Franka świadectwem istnienia Boga. Filozof zdaje sobie sprawę z tego, że „dowód” nie jest najlepszym wy-

⁴³ S.L. Frank, „Dowód ontologiczny istnienia Boga”, w: idem, *Dowód ontologiczny*, op. cit., ss. 150-154.

⁴⁴ Ibid, s. 138n.

razem, ale nadal posługuje się tym pojęciem. Co ważne, myśliciel rosyjski podkreśla, iż jego dowód ontologiczny nie jest „wykazaniem”, lecz „pokazaniem” bytu absolutnego. Autor traktatu *Niepojęte...* jest przekonany, że fundamentalnego faktu istnienia bytu absolutnego nie można udowodnić w sensie wnioskowania z jakichś stwierdzonych przesłanek, tj. sądów i pojęć. Można go jedynie pokazać, skierować nań uwagę.

Wprawdzie Bóstwo to metaosobowa zasada, ale ku człowiekowi jest Ono zwrócone tym aspektem siebie samego, w którym i Ono jest osobowe. Bóstwo objawia się nam jako „ty”⁴⁵. Absolutna inność to Jego cecha. Można powiedzieć, że wszystkie „ty” są podobne do Boskiego „ty”, ale ono samo nie przypomina żadnego z nich. Człowiek może bezpośrednio stykać się z tym, co Boskie w irracjonalnej wolności. Niepojęta istota realności odsłania się tylko przed tymi, którzy jej nie szukają, lecz jej doświadczają. Doświadczenie religijne można określić jako postrzeganie absolutnie głębokiej podstawy ducha ludzkiego. Pamiętać trzeba, że ludzka ślepotą i niedomyślnością nie może świadczyć o obaleniu realności tego, czego nie widzi ten wzrok⁴⁶.

⁴⁵ S.L. Frank, „Absolutnoje”, pier. s niem. A. Właskina i A. Jermiczewa, w: idem, *Ruskoje mirowozzrieniye*, op. cit., s. 71n.

⁴⁶ Por. „Frank feels that he is justified to conclude from his view of beauty as an expression of ultimate reality that beauty is the best evidence of some kinship between the inner and outer world, between the soul and the ground of the natural world; this kinship or unity supposedly reveals itself to us in all aesthetic experience. In that case, those who deny the existence of such a being are either by definition unable of aesthetic experience or are unaware that what they experience stems from this being and its unity with our soul. Frank probably would opt for the latter: ultimate reality knocks on the door of our aesthetic sensitivity and only through our misjudgment of this knock may we say that it is an illusion. Beauty points to the union of our soul and ultimate reality, but we may be and may want to be blind to it. However, Frank seems to overinterpret beauty when he says that everything revealed in aesthetic experience is akin to a living, soul-like being. It may very well be because union and harmony, as the content of beauty, is caused by an intelligible being from a different level of reality than ours, and intelligibility is hardly conceivable without life. But this does not have to mean that this aliveness is experienced aesthetically. Does the experience of beauty really have to be associated with the sensation of aliveness standing behind this beauty?”, A. Drozdek, „Frank on beauty”, *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 2006, nr XVIII, s. 112.

Wiara – niewiara

Dla Franka wiara i niewiara to dwa przeciwstawne sobie kierunki religijne. Wiara stanowi potwierdzenie monizmu bytu; jest przekonaniem, iż sfera naszego życia wewnętrznego i świat przedmiotowy, pomimo ich odmienności, są zakorzenione we wspólnym gruncie, wyrastającym z pewnego wspólnego źródła. Niewiara jest znów potwierdzeniem absolutnej ontologicznego dualizmu, tj. istnienia zupełnej, nieprzezwycięzalnej przeciwstawności między tymi światami. Możliwość pokonania niewiary filozof dopatruje się w fenomenie przeżycia estetycznego. W tym, co piękne odkrywamy wszakże jedność wartości i bytu.

Frank wyróżnia dwa typy wiary: wiarę-zaufanie oraz wiarę-wiarogodność. W wierze-zaufaniu osłabiony zostaje wymiar doświadczalny. Istota tego rodzaju wiary sprowadza się do zaufania i posłuszeństwa autorytetowi, a zatem mistrzom religijnym, świętym księgom, deklaracjom soborowym etc. Jest to ślepa, wymuszona wiara. W skrajnej postaci przechodzi ona w totalitaryzm. Wiara ta nie potrafi rozstrzygnąć o prawdziwości danego światopoglądu religijnego. To wiara-wiarogodność posiada kryterium prawdy. Wiara w autorytet zakłada doświadczenie potwierdzające to, iż autorytet rzeczywiście wyraża prawdę o Bogu. Wiara-zaufanie ostatecznie opiera się więc na wierze-wiarogodności⁴⁷. Posłuchajmy samego filozofa:

Wiara nie jest niczym innym, jak pełnią i zaktualizowaniem sił życiowych ducha – samopoznaniem, pogłębionym aż do ujżenia ostatniej głębi i absolutnej podstawy naszego życia duchowego – siłą gorejącego serca, która w swej doniosłości i wartości postrzegana jest jako coś wyższego i większego ode mnie⁴⁸.

I dalej:

Wiara wymaga od człowieka jakiegoś wysiłku woli, określonego ruchem moralnym poszukiwania tego, co posiada wyższą wartość [...]. Wola wiary nie jest niczym więcej – ale i niczym mniej – jak wolą skierowania uwagi na przedmiot doświadczenia religijnego i przy tym natężenia uwagi duchowej⁴⁹.

Frankowską wolę wiary można uznać za odpowiednik pojęcia *the Will to Believe*, ukutego przez W. Jamesa. Ogólna charakterystyka

⁴⁷ T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm*, op. cit., ss. 211-213.

⁴⁸ S.L. Frank, *S nami Bog*, op. cit., s. 67n. Cytuję za: L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 149. Emfaza usunięta – B.Cz.

⁴⁹ S.L. Frank, *S nami Bog*, op. cit., s. 80. Cytuję za: L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 149. Emfaza usunięta – B.Cz.

przedstawionego przez Franka doświadczenia religijnego nawiązuje właśnie – obok ujęcia Otto – do koncepcji Amerykanina⁵⁰.

W ramach podsumowania przytoczmy opinię S. Mazurka:

Jak się wydaje, znakomita większość jego [Franka – przyp. B.Cz.] istotnych konceptów i filozoficznych intuicji – a zaliczam do nich pojęcie *niepostępnego*, ideę oświeconej niewiedzy, tezę o intuicyjnym przedpoznawczym dostępie do całości bytu, antynomizm i panenteizm – pochodzi od Mikołaja z Kuzy. Pewne cechy filozoficznego piarstwa Franka sprawiają jednak, że choć jest ono powtórzeniem, to trudno byłoby po prostu zarzucić mu wtórność. Frank nie tylko „przekłada” Kuzańczyka na współczesny język filozoficzny, ale i stara się go zorientować wobec nowożytnych prądów, których jego mistrz z oczywistych przyczyn nie mógł znać. W wywody Franka zostaje więc wpleciona krytyka między innymi kandyzmu, marksizmu, fichteanizmu. Jednocześnie do swej filozofii włącza on pewne wątki rodem z Bergsona oraz czyni jej integralnym elementem idee zaczerpnięte z nie znanej wówczas szerzej filozofii dialogicznej. Wprowadza też wątki typowo rosyjskie, których źródła należy poszukiwać w ontologii bytu społecznego klasycznych słowianofilów⁵¹.

Okazuje się, zatem, że Frank nie jest bezkrytycznym naśladowcą niemieckiego myśliciela, ale twórczo rozwija jego idee.

Barbara Czardybon

⁵⁰ L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 149.

⁵¹ S. Mazurek, „Kuzańczyk i Bruno w oczach rosyjskich myślicieli religijnych”, w: idem, *Filantrop czyli Nieprzyjaciół i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004, s. 15.