



MICHAŁ PODSTAWSKI
UNIWERSYTET ŚLĄSKI

UCIEKINIERZY Z ATEN. ROSYJSKA FILOZOFIA XIX I XX WIEKU WOBEC 'NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA'

Przełom XIX i XX stulecia był dla myśli rosyjskiej okresem niezwykłego ożywienia. Choć dążeń do przedstawienia duchowości prawosławnej jako zagadnienia *stricte* filozoficznego nie można uznać za żadną nowość, to już próba ujęcia jej w nowożytnych pojęciach, wiodących się z Kantowskiego idealizmu transcendentalnego, była zmianą rewolucyjną. W istocie: szybko okazało się, że duchowość Wschodu – najzwyczajniej – nie przystaje do rodzącego się intelektualistycznego etosu, który pragnął przykroić transcendencję do skromnych ram logiki ludzkiego umysłu. Wrażenie, że religijność prawosławna przekracza zasięg snutych w Baden i Marburgu dyskursów, stało się fundamentalnym zarzewiem tego potężnego intelektualnego odrodzenia, nie przez przypadek nazwanego przez historyków idei 'srebrnym wiekiem filozofii rosyjskiej'. Zresztą, przypadku nie ma również w fakcie, że właśnie druga połowa XIX stulecia przyniosła to ożywienie - przecież właśnie wtedy Rosja na dobre otworzyła się na wpływy myśli zachodniej, a dla rosyjskich intelektualistów, uzbrojonych teraz w cały arsenał filozoficznych nowinek i odkryć, palącą kwestią stało się ustalenie, jak należy odnieść się do głośnych koncepcji, które wstrząsały uniwersytetami Niemiec, Anglii i Francji, a które tak bardzo różniły się od codzienności własnego doświadczenia.

Temat jest o tyle ciekawy, o ile inspirował rosyjskie elity intelektualne przynajmniej przez pół stulecia. Niekoniecznie trzeba nawet czytać filozofów, by dotrzeć do sedna poruszanych zagadnień - bo przecież te same kwestie, które miały wkrótce stać się podstawą filozoficznych koncepcji, znalazły wyraz także w dziełach dwóch największych rosyjskich powieściopisarzy tamtego okresu, Lwa Tołstoja

i Fiodora Dostojewskiego. Szczególnie w tym drugim przypadku inspiracja prawosławną duchowością jest oczywista. Nie chodzi nawet o to, że na kartach niemal każdej książki znajdziemy postać *starca*, postaci tak blisko związanej z przeżywaniem wschodniego chrześcijaństwa; dalece ważniejszy jest fakt, że sama sfera moralności, rodzące się w jej obrębie aporie i dylematy - podjudzane były specyficznym dla prawosławia, nieco archaicznym pojmowaniem Absolutu. Na czym u podstaw polegał 'eksperyment' Stawrogina w *Biesach*? Przede wszystkim na tym, by sprawdzić, czy istnieje absolutne zło, za które pomsta ze strony Boga byłaby nieunikniona. Wnioskowanie Stawrogina jest jasne i dość typowe dla prawosławia: do Absolutu docieramy na zasadzie osobistego przeżycia; jeśli jednak ten Absolut nie znajduje żadnego absolutnego zagruntowania - chociażby dialektycznie, w odniesieniu do absolutnego zła - przestaje być sensowny. Z tego powodu tak ważny okazuje się horyzont 'cudu', czyli możliwości bezpośredniej boskiej interwencji: przecież w istocie tylko dzięki niemu można utwierdzić się w przekonaniu, że Absolut istnieje, że przekracza porządek *ratio* - a tym samym otwiera ten horyzont bycia, w którym ludzka egzystencja uzyskuje swoje uzasadnienie¹.

Jeśli więc pod koniec 'srebrnego wieku' Lew Szestow uznał za zasadne wprowadzenie podziału europejskiej myśli na część będącą bezpośrednią spadkobierczynią *Aten* i część, opierającą się na dziedzictwie *Jerozolimy* - czerpał z długiej już, dobrze ugruntowanej tradycji²; jeśli i my zaczynamy od tej wyrazistej dychotomii, która wyłoniła się w trakcie rozwoju prawosławnego intelektualizmu: to dlatego, że jest ona użyteczną kliszą, pozwalającą na interpretacyjne rozjaśnienie tego okresu. Czym są *Ateny* i *Jerozolima* dla Szestowa? *Ateny* symbolizują porządek rozumu, który stara się zmieścić całość doświadczenia w ramach logiki i precyzyjnie określonych pojęć; jeśli istnieje w nim Absolut, to jedynie jako epifenomen niezwywalnych praw Wszechświata. Naturalnie, autor „Filozofii tragedii” utożsamia *Ateny* z filozofią Zachodu. *Jerozolima* jest światem zupełnie odmiennym; światem, dla którego rzeczywistością pierwotną jest rzeczywistość Objawienia, kładąca możliwość cudu nad regułami logiki i fizyki.

1 Zob. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche: filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1987

2 Zob. Tenże, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Wyd. Znak, Kraków 2009.

Oczywiście, i tu możliwa jest nauka, ale w tym wypadku wyłącznie jako uzupełnienie Objawienia, zawierającego pełnię Prawdy.

Pytaniem pozostaje, czy ta malownicza metafora jest metaforą celną. Powrót do pism myślicieli, którzy najpoważniej wpłynęli na przebieg 'srebrnego wieku' – Sergiusza Bułgakowa, Włodzimierza Sołowiowa, Pawła Florenskiego – wskazywałby, że wręcz przeciwnie. Dlaczego zatem w ogóle warto przywoływać opinię Szestowa? Głównie dlatego, iż najogólniejsza intuicja tego podziału jest słuszna - myśl Wschodnia nie znajdowała wyczerpania w ścisłym racjonalizmie, którym w tym okresie posługiwała się Zachodnia Europa (szczególnie jej protestancka część). Tyle, że filozofia prawosławna nigdy nie stała w opozycji do Aten (bo i dla Aten filozofia była od samego początku przede wszystkim *ars vitae*), ale raczej do Getyngi i Fryburga. Nie jest to zresztą idea obca intelektualistom 'srebrnego wieku'. Przecież już w "Świecie wieczności", jednym z dzieł podsumowujących czas największego ożywienia w prawosławnej myśli, Bułgakow napisał:

Wyostrenie ostatecznych pytań świadomości religijnej wydaje się jak gdyby duchową mobilizacją do wojny w wyższej, duchowej dziedzinie, w której mają swój początek, i w znacznej mierze także rozstrzygają się, zewnętrzne wydarzenia. Dotyczy to zwłaszcza od dawna dojrzewającego zderzenia ducha germańskiego ze światem rosyjskiego prawosławia, które zewnętrznie ujawniło się właśnie teraz, które jednak poprzedzone zostało prawdziwą wojną duchową. Już od dawna z niemieckiego zachodu napływa do nas suchy wiatr, a wraz z nim wysuszający piasek, który pokrywa rosyjską duszę warstwą popiołu, uniemożliwia jej normalny rozwój. Zjawisko to, dające się odczuć od momentu, kiedy Piotr wyrąbał swoje okno na Niemcy, na początku tego wieku stało się naprawdę niebezpieczne. I rzecz jasna istotniejsze było tutaj nie zewnętrzne «panowanie» Niemiec, lecz ich duchowy wpływ, dla którego decydujące stało się swoiste przełamanie chrześcijaństwa przez pryzmat niemieckiego ducha. To ariański monofizytyzm, ciągle wysubtelniający się i przyjmujący różne formy: «immanentyzmu» i «monizmu» - od protestantyzmu do socjalistycznego ubóstwienia człowieka (...). Tak słabo daje się w nim odczuć dystans między Stwórcą i stworzeniem, że «immanentyzm» ów w fatalny sposób zbliża się do ubóstwienia świata i człowieka w rozmaitych jego [ubóstwienia] odcieniach i przejawach. Jednocześnie jednak mamy tu do czynienia z różnorodnymi odmianami chłystostwa *zachodniego* typu, religijnie zależnego od naszego chłystostwa, a do pewnego stopnia także równoważnego z nim w swoim *tonosie*. Chłystostwo stanowi zawsze obecną pokusę

prawosławia i w tym sensie jest, jeśli można się tak wyrazić, jego normalnym odchyleniem w stronę mistycznego ubóstwienia człowieka, «chrystusowstwa», tzn. także monofizytyzmu. Jeśli zachodnie, niemieckie chłystostwo rodzi się i jest kultywowane w *dziennej* świadomości i dlatego generalnie grzeszy intelektualizmem, to chłystostwo rosyjskie gnieździ się w *nocnej* podświadomości, jego żywioł jest wrogi rozsądkowi - obcy intelektualizmowi: odsłania się w nim głębia chaosu, pierwotny bezkres, od dawien dawna znany Wschodowi³.

Na marginesie zostawmy jeszcze temat chłystostwa. Na razie ważniejsze jest podkreślenie faktu, że swoją niebywałą energię myśl rosyjska czerpała z konstatacji, iż żywioł prawosławia jest "żywiołem wrogim rozsądkowi". Cytowaliśmy Bułgakowa, ale już wcześniej ten wątek stał się podstawą narracji dwóch myślicieli, którzy na 'srebrnym wieku' wycisnęli piętno najtrwalsze i najbardziej wyraziste, Sołowjowa i Florenskiego. Jeśli pojęciowość Zachodnia nie przystaje do prawosławnego obrazu Boga, to właśnie dlatego, że w tym drugim przypadku bezpośrednio przeżycie jest jedyną drogą, która faktycznie może prowadzić do transcendencji. Gdzie mają źródło te koncepcje? Przede wszystkim właśnie w platonizmie i neoplatonizmie. Wystarczy przytoczyć opinię Sołowjowa, by geneza prawosławnej filozofii stała się jaśniejsza:

O ile znane nam zewnętrzne różnice jakościowe, należące do świata zjawisk, są względne, nietrwałe i przemijające, to różnice jakościowe właściwe istotom podstawowym, wiecznym i niezmiennym, muszą być również wieczne i niezmiennie, czyli bezwzględne. Owa bezwzględna jakość istoty podstawowej, pozwalająca jej być treścią wszystkich innych istot, i za sprawą której również te wszystkie inne istoty mogą być treścią każdej pojedynczej istoty; jakość, określająca wszystkie działania i wszystkie postrzeżenia istoty, albowiem nie tylko istota działa wedle tego, jaka jest, ale również postrzega działania innych istot zgodnie ze swą główną właściwością; otóż ta bezwzględna jakość określa właściwy, wewnętrzny i niezmienny charakter tej istoty, który czyni ją tym, czym ona jest, a mówiąc inaczej: stanowi jej ideę⁴.

3 S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 11-13.

4 W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczości*, przeł. J. Dobieszewski, Wyd. UW, Warszawa 2011, s. 80.

Taka charakterystyka bytu, kładąca nacisk w pierwszym rzędzie na jego metafizyczny wymiar, uwarunkowała również specyficzny arsenał narzędzi epistemologicznych. Właściwe idealizmowi transcendentalnemu połączenie empirii z racjonalizmem ustąpić musiało metodom na poły mistycznym, typowym dla koncepcji neoplatońskich – które bazowały zazwyczaj na iluminacji, reminiscencji, bądź intuicji. Myśliciele 'srebrnego wieku' wprost zresztą wyrażali podobne opinie; chociażby Florenski w swoim słynnym „Filarze i podporze Prawdy” stwierdził, że:

Prawda jest intuicją, która jest dowodliwa, tzn. dyskursywna. Ażeby być dyskursywną, intuicja nie powinna być intuicją ślepą, tępą i ograniczoną, lecz biegnącą w nieskończoność - intuicją, jeśli się można tak wyrazić, mówiącą, rozumną. Ażeby być intuicyjną, dyskurs nie powinien być dyskursem biegnącym w nieskończoność, nie powinien być dyskursem możliwym, lecz rzeczywistym, aktualnym. Intuicja dyskursywna powinna zawierać w sobie zsyntezowany nieskończony szereg swych uzasadnień; dyskurs intuicyjny powinien syntezować cały nieskończony szereg swych uzasadnień w skończoność, w jedność, w jedno. Intuicja dyskursywna jest intuicją różnicującą się do nieskończoności; dyskurs intuicyjny jest dyskursem integrującym się do jedności. A zatem, jeśli Prawda istnieje, jest ona realną rozumnością i rozumną realnością; jest ona skończoną nieskończonością i nieskończoną skończonością, albo - wyrażając się językiem matematyki - nieskończonością aktualną, Nieskończonością ujmowaną jako zintegrowana Jedność, jako jedyny, w sobie skończony Podmiot. Ale skończona w sobie, niesie ona ze sobą całą pełnię nieskończonego szeregu swoich podstaw, głębie swojej perspektywy. Jest ona słońcem, które zarówno siebie, jak i wszechświat oświetla swoimi promieniami. Jej otchłań jest otchłanią mocy, a nie nicości. Prawda jest nieruchomym ruchem i poruszającą się nieruchomością. Jest jednością przeciwieństw. Jest coincidentia oppositorum. A skoro tak, to rzeczywiście sceptycyzm nie może zniszczyć prawdy i prawda rzeczywiście «silniejsza jest od wszystkiego». Zawsze usprawiedliwia się ona przed sceptycyzmem, zawsze «gotowa jest udzielić odpowiedzi». Na każde «dlaczego?» istnieje odpowiedź, przy czym odpowiedzi te nie są dawane oddzielnie, nie są ze sobą szczone zewnątrz, lecz splecione w zwartą, zespoloną wewnątrz jedność. Jedna chwila postrzegania Prawdy daje ją ze wszystkimi jej podstawami (choćby nawet przez nikogo - nigdzie i nigdy - nie były one ujmowane oddzielnie!). Mgnienie oka daje całą pełnię wiedzy⁵.

5 P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu*

Nie trzeba dodawać, że zarówno sposób widzenia Prawdy, jak i metody jej poznawania, są przeniesione bezpośrednio z pism neoplatoników (za przykład – jeden z wielu - wystarczy już strukturalne podobieństwo Prawdy w filozofii Florenskiego do Plotyńskiego *hen*). Konfrontacja wizji neoplatońskiej z duchowością prawosławia przyniosła jednak w jej obrębie liczne i istotne modyfikacje; nawet jeśli aparat metodologiczny w dużej części został zapożyczony, to pojęcia fundamentalne dla filozofii 'srebrnego wieku' – takie jak *Bóg* i *wiara* – są oryginalnym wkładem Rosjan w rozwój myśli platońskiej⁶. Tu znów najważniejszą rolę gra osobiste 'przeżycie' drogi do Absolutu. Wydaje się wręcz, że prawosławna *wiara* to platońska *intuicja*, tyle, że tym razem udostępniła każdemu z osobna; innymi słowy: *wiara* stała się kluczem, przy użyciu którego „żywiół wrogi rozsądkowi” może – właśnie dzięki swojej wrogości wobec rozumu! („spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawic wierzących [1 Kor 1, 21]”) - uzyskać doskonałe poznanie. Warto spojrzeć, co pisał na ten temat Sołowjow:

Rzeczywistość zasady bezwzględnej, jako istniejącej samej w sobie, niezależnie od nas, czyli rzeczywistość Boga (jak i w ogóle wszelka niezależna rzeczywistość jakiegokolwiek innej istoty z wyjątkiem nas samych) nie może zostać wywiedziona z czystego rozumu, nie może zostać udowodniona na drodze czysto logicznej. Realizująca wyższe potrzeby człowieka konieczność zasady bezwzględnej, jej konieczność dla woli i działalności moralnej, dla rozumu i poznania, dla uczucia i twórczości - konieczność ta czyni rzeczywiste istnienie zasady boskiej tylko czymś w najwyższym stopniu prawdopodobnym; natomiast pełna i bezwzględna tego pewność może być dana jedynie w wierze⁷.

Należy przy tym starannie podkreślić, że filozofii prawosławia tego okresu – mimo wyraźnej przecież pokusy – obce są mistycyzmy różnego rodzaju; to być może istotniejszy fakt dla opisu 'srebrnego wieku' niż sugerowałyby pierwszy rzut oka. Przypomnijmy, że historia zachodnich nurtów inspirowanych neoplatońską koncepcją Absolutu znalazła swoje zwieńczenie właśnie w działalności mistyków – od

listach, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 40-41.

6 Warto przy tym zaznaczyć, że historia znała podobne próby – chociażby w koncepcjach Szkoły Aleksandryjskiej i w filozofii niektórych Ojców Kościoła.

7 W. Sołowjow, dz. cyt., s. 55.

Hugona od świętego Wiktora i Mistrza Eckharta po świętą Teresę z Ávili. Dlaczego myśl prawosławna obroniła się przed tą możliwością? Głównie z tego powodu, że prawosławna *wiara* nigdy nie pozostaje wyłącznie w rękach jednostki. Zupełnie na odwrót: wyłącznie *wiara* ufundowana przez *eklezjalność*, która wspiera się na niewzruszonym autorytecie cerkiewnej tradycji, może być *wiarą* godną zaufania. Mówiąc wprost - prawosławne życie, zdaniem myślicieli Wschodu, wyłoniło z siebie Cerkiew jako naturalne wcielenie dążeń chrześcijańskiego ducha. Właśnie w tym kontekście należy rozumieć też uwagę Florenskiego:

Eklezjalność [cerkewność] pozostaje imieniem owego schronienia, gdzie umiera trwoga serca, gdzie przygasają roszczenia rozsądku, gdzie wielki pokój ogarnia rozum. Ani ja, ani nikt inny, nie mógł, nie może i, rzecz jasna, nie będzie mógł określić, czym jest eklezjalność! Usiłujący tego dokonać spierają się między sobą i formułują sprzeczne definicje eklezjalności! Czyż sama ta nieokreśloność eklezjalności, niemożliwość jej uchwycenia za pomocą logicznych terminów, niemożliwość jej wypowiedzenia nie dowodzi, że eklezjalność jest życiem, specjalnym, nowym życiem, danym ludziom, ale, podobnie jak wszelkie życie, niedostępnym intelektowi? I czy, z kolei, różnice poglądów przy definiowaniu eklezjalności, możliwość różnorodnych prób określenia słowami tego, czym jest eklezjalność, owa pstrokacizna niepełnych i zawsze niedostatecznych słownych formuł eklezjalności, nie potwierdzają dostatecznie tego, co zostało nam już powiedziane przez Apostoła; przecież Cerkiew jest ciałem Chrystusa, "pełnią (to pleroma) Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami" (Ef I, 23). I czyż możliwe jest zamknięcie owej pełni - to pleroma - Boskiego życia w ciasnym grobie określoności logicznej? Byłoby czymś śmiesznym mniemanie, jakby owa niemożność miała świadczyć przeciwko istnieniu eklezjalności; przeciwnie, niemożność ta istnienie owo uzasadnia. I ponieważ eklezjalność jest pierwotniejsza od swych poszczególnych przejawów, ponieważ jest ona owym bogocłowieczym żywiołem, z którego, jeśli można się tak wyrazić, wyodrębniają się i wykryształizowują w historycznym pochodzie ludzkości porządek sakramentów, formuły dogmatów, kanony, zasady, i po części nawet czasowy i zmieniający się porządek bytu cerkiewnego, to właśnie do niej, do owej pełni odnosi się nade wszystko prorocтво Apostoła: Zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia (dei kai airesis en humin einani) (1 Kor XI, 19), rozdwojenia w rozumieniu eklezjalności. Tym niemniej każdy, kto nie ucieka od Cerkwi, całym swoim życiem otwiera się na przyjęcie w siebie ogólnego żywiołu eklezjalności i wie, że eklezjalność istnieje i wie,

czym ona jest⁸.

Bodaj w tym cytacie najlepiej streszczone zostało sedno podjętego zagadnienia; tutaj najwyraźniej dostrzec można główny postulat 'srebrnego wieku' – logika ludzkiego rozumu jest wtórna zarówno wobec porządku Objawienia, jak i chrześcijańskiego życia. *Bóg jest niepoznawalny* – chyba, że zaprowadzi nas do niego autentyzm eklezjalnego przeżycia. Co więcej, jeśli zachodnie, *martwe* chrześcijaństwo potrzebuje innego niż *życie* gwaranta swojej prawdziwości – to w wypadku prawosławia zdaje się starczać jego ogrom i bogactwo. Autor „Filaru i podpory Prawdy” pisał dalej:

Tam, gdzie życie duchowe nie istnieje, niezbędny okazuje się jakiś element zewnętrzny, zabezpieczający eklezjalność. Określony urząd, papieżstwo albo wspólnota, system urzędów, hierarchia - oto kryteria eklezjalności dla katolika. Określona formuła wyznaniowa, symbol albo system formuł, tekst Pisma - oto kryteria eklezjalności dla protestanta. W ostatecznym rachunku, zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku, rozstrzygające okazuje się pojęcie, pojęcie kościelno-jurydyczne u katolików i pojęcie kościelno-naukowe u protestantów. Ale, stając się najwyższym kryterium, pojęcie czyni tym samym wszelkie przejawy życia czymś zbędnym. Mało tego, ponieważ żadne życie nie może być współmierne z pojęciem, wszelki ruch życia nieuchronnie wylewa się poza wyznaczone przez pojęcie granice i tym samym okazuje się czymś szkodliwym, niedopuszczalnym⁹.

Jeśli więc jedynie prawosławie mogło w swoim obrębie wykształcić ruch chłystowski, to właśnie dzięki przekonaniu, że przeżycie (wraz z cierpieniem) mogą każdego postawić w obliczu absolutnej Prawdy. Ale też z tego powodu w historii ludzkiej myśli mogło zaistnieć tak niecodzienne wydarzenie jak 'srebrny wiek', który (znow) udowodnił, że całości ludzkiego doświadczenia nie sposób zmieścić w sztywnych pojęciowych kliszach.

8 P. Florenski, dz. cyt., s. 12-13.

9 Tamże, s. 13.

ABSTRACT

REFUGEES FROM ATHENS.

Russian philosophy of the turn of the XIX and XX century and the 'unknowableness of God'

When we analyze the turn of the XXth and XIXth century in the Russian philosophy we often use the term „silver age” to emphasize its rapid development during that time. It is well known that the Orthodox Church with its principles remained independent from philosophy for a long time. It is only during the „silver age” that the efforts were taken to properly recognise the type of relations combining faith and science. However, it turned out that, regarding this matter, the experience of the East cannot be translated into the language of Western philosophy. This is why the greatest thinkers of this period, such as Pavel Florensky and Vladimir Solovyov, had to undertake a tremendous task of constructing the intellectual foundations for their spiritual tradition.

When it comes to summarizing this era, Lev Shestov wrote that in the European philosophy one can distinguish between two currents of thoughts. The first is the rational one that originates from Athens and is characteristic to the philosophy of the West. The second one comes from Jerusalem and is based on the Revelation, specifically – the miracles. It is characteristic to the thinking of the East. The question is whether Shestov properly grasped the core of the problem, and whether it is the Orthodox Church that is in fact closer to the Ancient Greek understanding of the philosophical reality.