

MAREK KITA

LOGOS WIĘKSZY NIŻ RATIO

DWA ŚWIADECTWA
CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MODELU RACJONALNOŚCI
U PROGU EPOKI WSPÓŁCZESNEJ



Wydawnictwo WAM
Kraków 2012

„Myśl Teologiczna”

seria założona przez ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ
od 70 tomu pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ
i ks. Roberta Woźniaka

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT*, w *Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J.E. Vercruyse SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M.R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Bliżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z.J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005

48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008
61. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009
65. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota*, 2009
66. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 2010
67. Fergus Kerr, *Teolodzy XX wieku. Od neoscholastycyzmu do mistyki oblubieńczej*, 2010
68. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, 2010
69. F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, 2011
70. J. Bolewski SJ, *Misterium Mądrości*, 2012
71. A. Napiórkowski OSPPE, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, 2012
72. Marek Kita, *Logos większy niż ratio*, 2012

© Wydawnictwo WAM, 2012

Recenzja naukowa
ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski

Redakcja
ks. dr Robert J. Woźniak

Korekta
Agnieszka Caba

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7767-197-9

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

Prolog:

EKUMENIZM W FILOZOFII I CHRZEŚCIJAŃSKA ODPOWIEDŹ NA RACJONALIZM.....	5
---	---

I. WSPÓLNOTA PRAWEGO ROZUMU..... 11

Wprowadzenie.....	11
1. Ekumeniczne odkrycie zeloty.....	13
2. Włoski spirytualizm.....	27
3. Rosyjski realizm mistyczny.....	39
Podsumowanie.....	67

II. ROZUMNOŚĆ INTEGRALNA..... 69

Wprowadzenie.....	69
4. Problem „ontologizmu”.....	72
5. Rozum biblijny czy platoński?.....	94
6. Duch Aleksandrii, Augustyn i Tomasz.....	114
Podsumowanie.....	130

III. OD ROZUMU DO MĄDROŚCI..... 133

Wprowadzenie.....	133
7. Myślę, więc jest Bóg.....	135
8. Oblicza „teozofii”.....	155
9. Mądrość i miłość.....	175
Podsumowanie.....	192

Epilog:

SERDECZNY ROZUM WIARY.....	195
----------------------------	-----

Bibliografia.....	200
-------------------	-----

Indeks osób.....	211
------------------	-----

PROLOG:

EKUMENIZM W FILOZOFII I CHRZEŚCIJAŃSKA ODPOWIEDŹ NA RACJONALIZM

A jednak wszystkie dzieci Mądrości przyznały jej słusność (Łk 7, 35).

Jak daleko ma rozum ludzki do Boga, zanim jeszcze spotka się z historycznym Objawieniem? Czy jego samotna droga urywa się nad przepaścią agnostycyzmu, czy jednak ją omija, biegnąc zakosami argumentacji; czy też raczej już na samym progu refleksji stajemy w Łagodnym Świetle (*Kindly Light* kardynała Newmana), które cicho czeka na rozpoznanie? Rozum może być sam dla siebie świadkiem Absolutu, jeżeli tylko nie zapomniał, gdzie mieszka. Zagubiony rozum abstrakcyjnego (a więc oderwanego) racjonalizmu kultury zachodniej może odnaleźć Boga, niczym marnotrawny syn z Ewangelii, „przyszedłszy do siebie”, *εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν* (Łk 15, 17). Mieszkańcem rozumu jest bowiem nie kalkulujący „mózg”, ale „serce” w znaczeniu biblijnym, głębokie centrum osoby, gdzie współlistnieją w harmonii „arystotelesowska” klarowność myśli i „platońska” kontemplacja ich „metafizycznej zawartości”, a spokojne wniknięcie w istotę myśli o Bogu odsłania jej epifaniczny w gruncie rzeczy charakter – jak przypomina chrześcijański Wschód¹. Czy tylko on?

Prezentowana książka przywołuje dwa niesłusznie zmarginalizowane wątki historii filozofii XIX i XX wieku, a mianowicie zaistniałe w pewnym momencie na gruncie tzw. „rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego” spotkanie prawosławnej, neoromantycznej rekonstrukcji i relektury patrystycznej *philosophia christiana* z wcześniejszym od niej o pół wieku katolickim, neoaugustyńskim spirytualizmem włoskim, jak również same

¹ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. KLINGER, IW PAX, Warszawa 1964, 19-21 oraz TENŻE, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. LIDUCHOWSKA, Wyd. M, Kraków 1996, 13-14. 86-88.

narodziny i rozkwit tego ostatniego nurtu. Tytuł *Logos większy niż ratio* nawiązuje do rozróżnienia sformułowanego przez reprezentanta strony rosyjskiej, Władimira F. Erna. Myśliciel ten, zaciekle krytyk abstrakcyjnie sformalizowanego i zafiksowanego epistemologicznie zachodniego *racjonalizmu*, przeciwstawiał mu filozofię wierną *logosowi* swych początków: „ontologiczną”, personalistyczną i „witalną”, otwartą w sposób naturalny i konieczny na doświadczenie religijne. Będąc prawdziwym zelotą prawosławia, Ern dokonał zarazem ekumenicznego odkrycia wewnętrznego pokrewieństwa zachodzącego między religijną myślą rosyjską a włoskim nurtem katolickiego „ontologizmu” (problem jego ortodoksyjności zostanie w odpowiednim miejscu dokładniej omówiony), związanym z nazwiskami Antonia Rosminiego i Vincenza Giobertiego. To dokonanie nie znalazło jednak szerszego oddźwięku w historii filozofii (ani też w ekumenicznej refleksji teologicznej) – najprawdopodobniej w związku z przedwczesną śmiercią Erna i pewną marginalizacją jego myśli oraz odium herezji, jakie po stronie katolickiej zaciążyło w pewnej mierze na spuściznie rehabilitowanego dopiero niedawno (i beatyfikowanego w roku 2007) Rosminiego. W ojczyźnie tego ostatniego pojawiają się obecnie pierwsze jaskółki odnowionego zainteresowania współbrzmieniem jego dyskursu z myślą prawosławną². Studiowanie owego świadectwa niewygasłej wspólnoty dzieci Mądrości ze Wschodu i Zachodu wydaje się ważne bynajmniej nie tylko ze względów historycznych, ale także w kontekście aktualnego dialogu między naszymi wyznaniem³.

Idąc tropem ekumenicznej wskazówki Erna, zamierzam więc na kartach prezentowanej pracy przypomnieć i uwydatnić obecność w łonie nowożytnego katolicyzmu (postrzeganego zwykle jednostronnie przez pryzmat „szkolnego” tomizmu) tych samych intuicji filozoficznych oraz (*avant la lettre*) teologiczno-fundamentalnych, które zachwycają admiratorów rosyjskiej filozofii religijnej. Dzięki temu chcę wnieść kolejny przyczynek do osłabienia wciąż pokutującego stereotypu radykalnej odmienności katolickiej i prawosławnej kultury myślenia w wierze⁴. Co więcej, uwzględniając, iż

² Zob. R. AZZARO PULVIRENTI, *Ern e Rosmini. Una sorprendente familiarità interiore*, Wyd. Trauben, Torino 2006.

³ Por. M. KITA, *Filozofie siostrzane? O pokrewieństwie duchowym rosyjskich i włoskich „ontologistów”* [w:] T. OBOLEVITCH, W. KOWALSKI (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Wyd. Biblos, Tarnów 2009, 164.

⁴ W kontekście polskim ów pogląd o jakoby istotowej różnicy umysłowości między spadkobiercami Rzymu i Bizancjum stanowi element tezy o przepaści dzielącej ducha Rosji i Europy Zachodniej, która notabene na gruncie „teologicznie neutralnej” porównawczej historii idei została „podważona w sposób zasadniczy”. Zob. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyj-*

filozoficzny projekt Rosminiego cieszył się swego czasu poparciem najwyższych autorytetów świata katolickiego i niekoniecznie musiał przegrać (jak to faktycznie miało miejsce) konkurencję z neotomizmem jako propozycja teoretycznej bazy kościelnych studiów wyższych, pragnę wskazać sferę po „neoplatońsku” kontemplacyjnej, religijnej i „teologicznej”, głęboko sapiencjalnej filozofii jako pole zbliżenia wspomnianych tradycji wyznaniowych. Analiza porównawcza dwóch kongenialnych wersji chrześcijańskiej odpowiedzi na postoświeceniowy racjonalizm ma wydobyć syntetyczny obraz rekonstruowanej w nich *philosophiae perennis*, wypełnionej w objawieniu Wcielonego Logosu, by dostarczyć inspiracji do jej kontynuowania przez chrześcijan naszych czasów.

Zwięzłe omówienie wspomnianych wątków ma bowiem w przedkładanej książce posłużyć przypomnieniu filozoficznego – a nawet więcej: sofijnego (by nawiązać do określenia drogiego wielu myślicielom prawosławnym) – potencjału i wymiaru chrześcijaństwa. Obok ożywczego dla teologii odnowienia tradycji sapiencjalnego rozumienia Ewangelii (któremu nie przeszkadza jej, więcej niż profetyczne, „szaleństwo” zawarte w proklamacji *λόγου τοῦ σταυροῦ*)⁵ ważne jest także, w kontekście dialogu i solidarności z całym kulturowym uniwersum Europy i świata, powracanie do pierwotnych inspiracji filozoficznych, odświeżenie patosu pytań o Sens i Byt. Z pewnością warto się przyjrzeć omawianym w niniejszej pracy, nie tracącym bynajmniej na aktualności, próbom rewitalizacji filozofii niebędącej jedynie dyscypliną akademicką, a zarazem powrotu do teologii we właściwy sposób „filozofującej”, to znaczy integrującej refleksję w wierze nad Objawieniem z rozmyślaniem o pierwszych zasadach i racjach ostatecznych. Formalne *rozróżnienie* filozofii i teologii nie musi (a w imię logiki Wcielenia wręcz nie może) oznaczać ich *rozdzielenia*.

Prezentowana praca ma więc, oprócz historyczno-filozoficznego (uwi-docznionego w podtytule), jeszcze cztery zasadnicze, przenikające się aspekty: ekumeniczny, metafizyczny i metateologiczny oraz apologetyczny. Chodzi w tym przypadku o ekumenizm w jego sensie teologicznym, lecz odkrywany na intelektualnym szlaku filozofii chrześcijańskiej, przy czym w omawianych nurtach zarysowuje się na nowo dyskutowana dosyć długo kwestia specyficznego charakteru tejże filozofii, a także natury filozofii jako takiej. Odzyskiwanie zaś pierwotnego ducha filozoficznego,

skiej. *Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, 173.

⁵ Przecistawiając „słowo krzyża” mądrości „tego świata” Apostoł dodaje po chwili: „a jednak głosimy mądrość” (zob. 1 Kor 1, 17-25; 2, 6-13).

z jego niezbywalnym pierwiastkiem religijnym i ascetycznym (w sensie, o którym pisze Pierre Hadot), winno pobudzić do rachunku sumienia również teologię, której rozum (*ratio* czy *λόγος*?) w ostatnich stuleciach nierzadko zachowywał się trochę jak starszy brat z przywołanej na wstępie przypowieści: pozostawał „zewnątrznie” w ojcowskim domu, lecz okazywało się, że nie rozumie logiki jego funkcjonowania (por. Łk 15, 28-31). Filozofia na powrót „racjonalno-kontemplacyjna” demaskuje wewnętrzne zagubienie teologii zanadto „racjonalistycznej”. Wreszcie, *last but not least*, apologia „prawego rozumu” pozwala zobaczyć we właściwym świetle problematykę obrony rozumności wiary, oczywiście także w jej sensie biblijnym, bynajmniej nie „fideistycznym”. Gdy mowa o *fides et ratio* – albo raczej, by użyć formuły współbrzmiającej z przywołanym w tytule przedkładanej pracy rozróżnieniem: *πίστις και λόγος* – dobrze jest znać właściwy charakter członów koniunkcji, gwarantującej poznanie Prawdy o charakterze ostatecznym i osiągnięcie Mądrości niebędącej ze świata, lecz przez ten świat prześwitującej i w końcu w nim proklamowanej, a nawet uobecnionej (oraz ucieleśnionej).

Jeśli chodzi o sposób zaprezentowania na kartach niniejszej pracy owych dwóch przywołanych świadectw chrześcijańskiego modelu racjonalności, „siostrzanych”⁶ wersji filozofii chrześcijańskiej (jako ochrzczonej „filozofii wieczystej”), to relatywnie więcej uwagi (choć niekoniecznie najwięcej miejsca w tekście) poświęciłem przybliżeniu poglądów Antonia Rosminiego – ze względu na wciąż dosyć słabą na polskim gruncie znajomość jego imponującego dorobku⁷. W związku z wiodącą rolą, jaką odegrał, oraz wspomnianym już wyniesieniem na ołtarze (co w perspektywie teologii katolickiej wzmacnia jego reprezentatywność), postać Rosminiego przyćmiewa w niniejszym studium sylwetki innych przedstawicieli włoskiego spirytualizmu katolickiego, spośród których zresztą tylko dwóch: Vincenzo Gioberti i Michele Federico Sciacca, zasługuje na wspomnienie w ramach syntetycznej prezentacji. Myśl rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego referowana jest z kolei mniej szczegółowo, w związku z faktem jej stosunkowo szerokiego spopularyzowania, jednak wewnętrzne zróżnicowanie

⁶ Określenie to nawiązuje, rzecz jasna, do koncepcji „siostrzanych” tradycji eklezjalnych Wschodu i Zachodu, o której pisał już w wieku XIX jezuitski teolog Theodore de Regnon. Zob. Y.M.-J. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, tom III: *Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie*, tłum. L. RUTOWSKA, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1996, 10.

⁷ Tę lukę w świadomości polskich czytelników zaczęło już wypełniać kilku uczonych (m.in. P. Borkowski, A. Wierzbicki, K. Wroczyński), koncentrując się przede wszystkim (choć nie wyłącznie) na rosminiańskiej filozofii społecznej i politycznej, etyce oraz filozofii prawa.

tego nurtu i większa liczba wybitnych indywidualności sprawia w tym przypadku, że trzeba w poszczególnych punktach bądź zestawiać razem idee kilku myślicieli, bądź też dokonywać między nimi wyboru. Za postacie najbardziej reprezentatywne zostali w tym kontekście uznani „ojciec” całego nurtu Władimir Sołowjow, jego najbliższy uczeń Jewgienij Trubieckoj, najwybitniejsi „sofiologowie”: Paweł Florienski i Siergiej Bułgakow, oraz klasyk „filozofii wszechjedności” Siemion Frank.

Zasadniczy korpus książki stanowi dziewięć rozdziałów, składających się na jej trzy części. Pierwsza poświęcona jest ukazaniu w sposób ogólny kongenialności omawianych nurtów i referuje w kolejnych rozdziałach studia Erna nad myślą Rosminiego i Giobertiego, charakterystykę włoskiego spirytualizmu w wydaniu rosminiańskim oraz panoramę religijnej filozofii rosyjskiej. Kolejne części dostarczają dokładniejszego opisu realizowanego w obu nurtach modelu „racjonalności integralnej”, przy czym część druga czyni to, rozważając jednocześnie stosunek włoskiego i rosyjskiego „ontologizmu” do kościelnej (zachodniej i wschodniej) ortodoksji, badając stosunek znajdującego w nich wyraz „chrześcijańskiego platonizmu” do umysłowości i wizji świata poświadczonych w Biblii, a także identyfikując związki zachodzące między omawianymi nurtami a wielkimi tradycjami teologicznymi. Część trzecia podejmuje temat teologiczno-sapiencjalnego ukierunkowania omawianych nurtów, przedstawiając dokonaną w nich rehabilitację i rewitalizację opacznie rozumianego w przeszłości „argumentu ontologicznego”, opisując dążenia do uzyskania teologiczno-metafizycznej „wiedzy integralnej” oraz modyfikacje idei żywej, filozoficznie postulowanej, lecz dopiero teologalnie osiągalnej Mądrości.

Praca nad przedkładanym poniżej studium była doświadczeniem niezwykle inspirującym, choć niełatwym wskutek konieczności ogarnięcia bardzo obszernego i czasem trudno dostępnego materiału oraz wniknięcia w kwestie wyjątkowo nieraz subtelne. Jednak obcowanie z autorami tak udanie łączącymi w swym warsztacie (według najlepszych wzorców patrystycznych, do których nawiązywali)⁸ erudycję, inteligencję i pobożność dostarcza ogromnej satysfakcji, budząc chęć medytowania wraz z nimi.

⁸ Jak również zgodnie z algorytmem badań teologicznych podanym w średniowieczu przez św. BONAWENTURĘ: „Niech nikt nie wierzy, że wystarczy mu czytanie bez namaszczenia, badanie bez pobożności, dociekanie bez podziwu, rozważanie bez radości, pilność bez czci, wiedza bez miłości, pojętność bez pokory, zapal bez łaski Bożej i zgłębianie bez wlanej przez Boga mądrości” (*Droga duszy do Boga*, Prolog, 4, tłum. C. NAPIÓRKOWSKI [w:] *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. NAPIÓRKOWSKI, C. NIEZGODA, S. KAFEL, Wyd. Klub Książki Katolickiej, Poznań 2001, 17).

„Kontemplacyjny” charakter opracowywanej myśli wręcz zaprasza, by nie poprzestać na postawie neutralnego badacza, ale snuć nad nią refleksję w podobnym duchu – starając się zarazem nie uchybić standardom akademickiej naukowości. Piękno tej intelektualnej i duchowej przygody rodzi w sercu wdzięczność dla Boga oraz studiowanych mistrzów.

Wdzięczność należy się także osobom oraz instytucjom, które pomogły mi dotrzeć do potrzebnych źródeł. W obecnych czasach duże możliwości w tej dziedzinie stwarza wprawdzie Internet, ale przecież nie zastąpi on całkowicie kontaktu z niewirtualnymi publikacjami i księgozbiorami. Podziękowania za życzliwość i pomoc zechcą niniejszym przyjąć: s. dr hab. Teresa Obolevitch, Małgorzata Zielonka, dr Massimiliano Signifredi, personel biblioteki Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, o. Hyacinthe Destivelle i paryskie dominikańskie Centrum Studiów Ekumenicznych „Istina”, Yuri Vestel i kijowskie ekumeniczne Centrum św. Klemensa oraz ks. Umberto Muratore i dr Samuele F. Tadini z Międzynarodowego Centrum Studiów Rosminiańskich w Stresie we Włoszech.

I

WSPÓLNOTA PRAWEGO ROZUMU

WPROWADZENIE

Nowożytne wyswobodzenie filozofującego i tworzącego naukę rozumu spod kurateli wiary, a w końcu przeciwstawienie sobie w kulturze europejskiej wyniesionej na piedestał *ratio* i co najmniej zlekceważonej *fides*, nie spowodowały wycofania się myśli chrześcijańskiej do przysłowiowej kruchty. Wprawdzie w okresie od przełomu XVII i XVIII stulecia do początków wieku XIX pogłębiały się dekadencja i marazm szkolnej teologii¹ – niezdolnej do zmierzenia się z wyzwaniem „epoki filozofizmu” – jednak problematyka wyprowadzona z Objawienia pozostawała obecna w heterodoksyjnej refleksji niemieckich idealistów², zaś pod koniec wspomnianego okresu pojawiły się próby odświeżenia zarówno teologii *sensu stricto*, jak i filozofii uprawianej w wierze, niezbędnej dla zachowania witalności tej pierwszej. Konieczność rekonstrukcji takiej filozofii stwierdzała, jak wiadomo, encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z roku 1879, jednak już przed publikacją tego dokumentu – w świecie katolickim oraz zupełnie od

¹ Zob. J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia teologii*, tłum. P. RAK, Wyd. M, Kraków 1997, 317-321. 367-371. Autor przywołanych stronic (J.L. Illanes) zwraca uwagę na opłakany stan ówczesnej teologii katolickiej i protestanckiej, którą to konstatację wypada uzupełnić przypomnieniem o stagnacji w teologii prawosławnej w związku z trudną sytuacją tego Kościoła nie tylko na obszarze krajów pozostających pod panowaniem Imperium Otomańskiego, ale również w Rosji po reformach Piotra I (tzw. „okres synodalny” w dziejach Cerkwi rosyjskiej). Por. K. WARE, *Kościół prawosławny*, tłum. W. MISIYUK, Wyd. Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2002, 129-130.

² W związku z czym można w ich przypadku (i nie tylko w tym jednym) mówić o „filozofii chrześcijańskiej” w szerokim sensie owego terminu – por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, 76.

niego niezależnie – poza obszarem rzymskiego katolicyzmu pojawiały się ważne i zasadniczo udane próby takiego zabiegu. Zdają się one odpowiadać zarysowanemu przez Leona XIII programowi odnowy filozoficzno-religijnej, nawet jeśli podążają ścieżką odmienną od neotomizmu, którego rozkwit na katolickich wydziałach filozoficznych i teologicznych zainspirowała wspomniana encyklika. Niezależnie od zapoczątkowanej wówczas „opcji tomistycznej” wypada uznać, że intencją Magisterium było (jak wyjaśniał po z górą stu latach Jan Paweł II) przede wszystkim przywołanie ducha syntezującej rozum i wiarę refleksji Akwinaty, nie zaś kanonizacja szczegółowych rozstrzygnięć filozoficznych³. Zgodnie ze słowami encykliki *Fides et ratio* „każdy system filozoficzny, choć zasługuje na szacunek (...), musi uznawać pierwszeństwo myślenia filozoficznego, z którego bierze początek”, natomiast źródłem prawidłowego filozoficznego myślenia pozostaje uchwytyjący intuicyjnie „pierwsze i uniwersalne zasady istnienia” *ὁρθὸς λόγος*, „prawy rozum”⁴. O taki właśnie głębszy rozum upominali się chrześcijańscy myśliciele różnych nurtów w swoim sporze z nowożytnym paradygmatem racjonalizmu.

Nie od dziś przyciąga uwagę badaczy fenomen rosyjskiej filozofii religijnej, zainicjowanej w połowie dziewiętnastego stulecia, a następnie rozwijanej w początkach wieku dwudziestego. Prezentuje ona – w zróżnicowanych, gdy chodzi o szczegóły, wersjach – doprawdy fascynującą propozycję nowej syntezy tradycji intelektualnej helleńsko-judeochrześcijańskiej Europy, skonfrontowanej z dziedzictwem Oświecenia. Stała się też jednym z istotnych zaczynów odrodzenia życia umysłowego w duchu chrześcijańskim nie tylko w środowiskach prawosławnych. Zdecydowanie mniej znany wydaje się za to inny projekt rewitalizacji myśli i kultury chrześcijańskiej, zrodzony w dziewiętnastowiecznych Włoszech w kręgu oddziaływania rzymskiego katolicyzmu – swego czasu konkurencyjny wobec neoscholastyki. Chodzi o szczególną odmianę zreinterpretowanego w świetle późniejszej tradycji łacińskiej (w tym również tomistycznej) augustiańskiego neoplatonizmu, związaną przede wszystkim z nazwiskiem Antonia Rosminiego-Serbatiego (1797-1855). Jego zestawienie z religijną filozofią rosyjską ma głęboki sens ze względu na frapującą kongenialność (przy braku kontaktu na etapie formowania się doktryn), wskazującą, jak się zdaje – wbrew dzielącym stereotypom i niezależnie od faktycznego zróżnicowania tradycji – na istotne

³ Por. *Fides et ratio*, 78.

⁴ Zob. tamże, 4.

i niezbywalne pokrewieństwo nie tylko ducha⁵, ale i umysłowości podzielonych chrześcijan europejskiego Wschodu i Zachodu⁶.

1. EKUMENICZNE ODKRYCIE ZELOTY

Fascynującą z historyczno-filozoficznego punktu widzenia oraz interesującą w perspektywie studiów ekumenicznych zbieżność fundamentalnych intuicji „rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego” i dziewiętnastowiecznego włoskiego spirytualizmu w wydaniu wspomnianego Rosminiego oraz Vincenza Giobertiego (1801-1852) uchwycił – rzecz godna uwagi – płomienny apologeta pierwszego z nurtów, „rycerz filozofii rosyjskiej”, Władimir Francewicz Ern (1882-1917)⁷. Odkrycie miało miejsce w ogniu tradycyjnego dla nowożytnej myśli rosyjskiej sporu o charakter rodzimej filozofii oraz jej stosunek do kultury europejskiej, na swoistym przedłużeniu kontrowersji między „okcydentalistami” i „słowianofilami”, zapoczątkowanej przez *Listy filozoficzne Czaadajewa*⁸.

⁵ Przykładem przezwycięzania stereotypu opozycji między rzekomo radykalnie odmienną duchowością chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu może być śmiała próba niedawno zmarłego ekumenisty, kard. Tomáša Špidlika, ukazania zasadniczej zgodności między duchowością ignacjańską i ascetyczną tradycją *Filokalii* NIKODEMA HAGIORYTY. Zob. T. ŠPIDLIK, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu*, tłum. Ł. SKUZA, Wyd. WAM, Kraków 2001.

⁶ Zob. M. KITA, *Filozofie siostrzane? O pokrewieństwie duchowym rosyjskich i włoskich „ontologistów”* [w:] T. OBOLEVITCH, W. KOWALSKI (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, 144-145. 164.

⁷ Znawcy problematyki zwracają uwagę, że Ern, któremu nie sposób odmówić wielkiego talentu filozoficznego, pozostaje w literaturze przedmiotu raczej ukryty w cieniu innych rosyjskich myślicieli religijnych (takich jak np. jego przyjaciel z ławy szkolnej i lat studenckich Paweł Fłorienski) nie tylko z powodu przedwczesnej śmierci w trakcie budowania zrębów własnej doktryny, ale również właśnie wskutek nadmiernego ulegania wojowniczymu temperamentowi – przez co lewoszyjczyk krytycznej myśli zbyt często był przez niego przekuwany na miecz służący polemicznej szermierce, z pewną szkodą dla wnikania w głębię dyskusyjnej problematyki. Notabene ten żarliwy obrońca prawosławia na niwie filozofii angażował się także w konspiracyjną działalność polityczną zmierzającą do reformy rosyjskiego państwa oraz Kościoła, zakładając wraz z W. Swiencickim tzw. Chrześcijańskie Bractwo Walki. Zob. M. BOHUN, *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, 25-39.

⁸ Por. A. SIVAK, *Rosmini nella filosofia russa. Rassegna degli scritti di Vladimir Ern sul pensiero rosminiano*, „Rivista Rosminiana” 2007, zeszyt I, 25. Piotr Czaadajew (1794-1856), przesładowany przez władze za swe poglądy historiozoficzno-kulturologiczne rosyjski myśliciel chrześcijański, zawarł we wspomnianych pismach refleksje na temat historycznej izolacji Rosji wobec reszty Europy.

W sytuacji względnego sukcesu, jakim zakończyła się trwająca przez cały wiek XIX walka o restytucję pierwiastka religijnego w życiu intelektualnym kraju⁹ i w kontekście zmagania środowiska „neosłowianofilów” (skupionego wokół wydawnictwa „Путь”)¹⁰ z kolejną wersją zachodniego racjonalizmu – tym razem neokantowską¹¹ – wybijała się, stanowiąc ostatecznie nawet swoiste wyjście przed szereg¹², ideowa batalia prowadzona przez Erna pod sztandarem hellenistyczno-chrześcijańskiego „logizmu” (czy też „logoizmu”, jak proponuje go nazywać Michał Bohun)¹³. Chodziło o światopogląd oferowany przez filozofię klasyczną (by użyć z kolei terminu, jakim posłużył się Stefan Swieżawski w odniesieniu do metafizycznie zorientowanej myśli europejskiego antyku i średniowiecza)¹⁴, której kontemplacyjny i witalny¹⁵ charakter Erna podkreślał:

⁹ Por. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ, *Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей*, YMCA-Press, Париж 1955, 218.

¹⁰ Moskiewskie wydawnictwo „Путь” („Droga”) – powołane do życia w roku 1910 pod egidą Margerity Morozowej, wskutek inicjatywy członków Towarzystwa Religijno-Filozoficznego im. Władimira Sołowjowa: Nikołaja Bierdiajewa, Siergieja Bułgakowa, Jewgienija Trubieckoja, Grigorija Raczinskiego oraz właśnie Władimira Erna – skupiało wokół siebie grono zwolenników „filozofii chrześcijańskiej” (a zarazem poszukiwaczy rosyjskiej „filozofii narodowej”) nawiązujących do programu dziewiętnastowiecznych słowianofilów, lecz bez popadania w ton narodowego szowinizmu, jakim naznaczona była spuścizna ideowa Chomiakowa. Zob. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, 771-775.

¹¹ Jak wiadomo, główny cel kontrofensywy ideowej klasyki słowianofilstwa, Chomiakowa, stanowił heglowski „idealizm absolutny”, natomiast patronujący neosłowianofilom Sołowjow wystąpił na początku swej kariery filozoficzno-naukowej „przeciw pozytywistom” (jak głosił podtytuł jego dysertacji *Kryzys filozofii zachodniej*).

¹² Dokonywana przez Erna krytyka racjonalistycznych tendencji w nowożytnej myśli niemieckiej znalazła w latach pierwszej wojny światowej swój finał w mocnym oskarżeniu doktryny kantowskiej o zainspirowanie (poprzez fenomenalizm, pozbawiający kulturę transcendentnego fundamentu i stanowiący „teoretyczne Bogobóstwo”) technokratycznego i militarystycznego, lucyferycznego w istocie reżimu, z którym właśnie zmagają się na polach bitew bogobojna Rosja. Artykułujący te poglądy odczyt *Od Kanta do Kruppa* wywołał nie tylko sprzeciw zwolenników filozofii zachodniej, ale także pewną konfuzję wśród ideowych przyjaciół autora. Zob. M. BOHUN, *Oczyszczenie przez burzę*, 68-96.

¹³ Zob. *Oczyszczenie przez burzę*, 48. Zaproponowany przez tego wnikliwego badacza myśli rosyjskiej neologiczny przekład używanego przez Erna terminu *логизм* miał na celu oddalenie ewentualnych skojarzeń z dziedzina logiki formalnej. Z jednej strony propozycja brzmi kusząco, z drugiej strony jednak literatura filozoficzna zna już terminy wieloznaczne, nabierające odmiennego sensu w dyskursie różnych szkół. Być może więc pomimo wszystko nie warto mnożyć językowych bytów?

¹⁴ Zob. *Słowo wstępne* [w:] S. SWIĘŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, XI.

¹⁵ Na temat poznania angażującego „intuicję życia”, manifestującego się w empirycznych faktach – gdyż „poznanie prawdy to wejście w kontakt z żywą rzeczywistością”, my zaś

Jeśli racjonalizmem nazywa się filozofia świadomie wybierająca jako narzędzie swych badań *ratio*, tzn. formalny *rozsądek*, oderwany od pełni i nieskończonej różnorodności życia, to wolno nazwać logizmem taką filozofię, która neguje racjonalizm u samych korzeni, wybierając za narzędzie swoich rozumowań *Λόγος* – tzn. *rozum*, wzięty *poza* oderwaniem od żywej i konkretnej rzeczywistości, współczujący z nią oraz immanentnie ją przenikający. Logos to radykalna i najgłębsza jedność *pojmującego* i *pojmowanego*, jedność poznającego i owego obiektywnego *sensu*, który jest poznawany¹⁶.

Słynny cykl stanowiących narzędzie wspomnianej batalii artykułów (zebranych następnie w cytowanym wyżej tomie, którego pierwodruk pochodzi z roku 1911) stał się rozbudowanym odzewem na deklarację programową redakcji rosyjskiej edycji almanachu „Logos”¹⁷. Bezpośrednią odpowiedź na ukazanie się pierwszego numeru rzeczzonego pisma był pamflet-recenzja *Нечто о Логосе, русской философии и науности*, gdzie mowa najpierw o bezprawnym zawłaszczeniu czcigodnego starożytnego terminu przez neokantystów. Wbrew bowiem sugestii, wyrażonej zarówno w tytule periodyku, jak i w doborze zdobiącej jego okładkę ilustracji – przedstawiającej podobiznę Heraklita i wizerunek fryzu z ateńskiego Partenonu – oferowana czytelnikom treść miała się zdaniem myśliciela całkiem nijak do helleńskiej tradycji filozofowania: „pod grecką maską, włożoną naprędce i niezgrabnie, wszędzie daje się dostrzec znajome: *made in Germany*”¹⁸. Nad dziedzictwo starożytnych Aten i Aleksandrii autorzy przedłożyli nowożytną spuściznę uniwersytetów we Fryburgu, Marburgu lub Heidelbergu, oferując wypracowaną tam „filozofię naukową” zacofanym Rosjanom, pograżonym rzekomo w irracjonalizmie. Ern, deklarując względną tolerancję

(zgodnie ze stwierdzeniem Iwana Kirejewskiego) „poznajemy to, co przeżywamy” – zob. T. ŠPIDLIK, *La teologia simbolica come giustificazione dell'arte* [w:] T. ŠPIDLIK, M.I. RUPNIK, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Wyd. Lipa, Roma 2010, 38.

¹⁶ *Предисловие* [w:] В. ЭРН, *Борьба за Логос; Г. Скворода. Жизнь и учения*, Изд. Харвест-АСТ, Минск-Москва 2000, 3.

¹⁷ Pismo wydawane od roku 1910 w Petersburgu przez moskiewskie wydawnictwo „Musaget”, pod kierownictwem Siergieja Hessena oraz Fiodora Stiepuna, próbujące notabene godzić (piórem Hessena) neokantowską optykę filozoficzną z tradycją wschodniochrześcijańską przez odwołanie się do dziedzictwa teologii apofatycznej – doktryna o nieadekwatności kategorii ludzkiego rozumu w odniesieniu do Boga miałyby korespondować z wyrażeniem się przez filozofię mocnych tez metafizycznych. Zob. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej*, 779-780; por. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. PAPROCKI, Wyd. Antyk, Kęty 2000, 367.

¹⁸ В. ЭРН, *Нечто о Логосе, русской философии и науности* [w:] ТЕНЗЕ, *Борьба за Логос*, 71.

wobec prezentacji obcych sobie poglądów¹⁹ i gotowość śledzenia tego rodzaju publikacji, sprzeciwił się jednak okrzykiwaniu edycji nowego pisma mianem jakiegoś przełomu kulturalnego. Wystąpił też stanowczo przeciwko pseudogreckiej „maskaradzie”, którą uznał za wręcz świętokradzką w obliczu zakorzenionej na ojczystym gruncie religii Logosu – Słowa z Czwartej Ewangelii. Poznanie tegoż Logosu w łonie chrześcijaństwa uznawał, rzecz jasna, za rozwinięcie (w ramach powszechnego procesu historiozbawczego)²⁰ załączkowych intuicji metafizyczno-religijnych stoików i Filona.

Znajomość objawionego Logosu Boga (jakiej dali wyraz święci, począwszy od apostołów i wczesnochrześcijańskich pustelników z Tebaidy, a kończąc na Serafinie Sarowskim) z jednej strony pozostaje głęboko ukryta w eklezjalnej glebie prawosławia, trwa otulona *silentium sacrum* w intymnym doświadczeniu wiary, a więc jest możliwa do przeoczenia dla umysłów dowierzających jedynie poznaniu zmysłowemu. Jednak z drugiej strony owo „podskórne” dynamiczne obcowanie ze Słowem stawało się także przedmiotem „statycznej”, filozoficznej kontemplacji ze strony autorów czyniących zrealizowaną mądrość przedmiotem intelektualnego oglądu²¹. Takimi filozofami okazali się wielcy myśliciele wschodniej patrystyki, z Pseudo-Areopagitą, Grzegorzem z Nyssy i Maksymem Wyznawcą na czele. Przy tym myśl filozoficzna dotykająca wspomnianego misterium „błyskawicznie

¹⁹ Deklaracja ta stanowiła, jak się zdaje, wyraz rycerskiej kurtuazji wobec przeciwnika, z którym skądinąd zamierza się walczyć absolutnie bez pardonu, o czym będzie mowa poniżej. Na temat połączenia w sposobie bycia Erna łagodności w towarzyskich relacjach z ideowymi adwersarzami i zaciekleści w toczonych z nimi w druku polemikach zob. M. BOHUN, *Oczyszczenie przez burzę*, 34.

²⁰ Mistrz neosłowianofilów, Władimir Sołowjow całe dzieje religii i filozofii (a także dzieje człowieka i wszechświata w ogóle) pojmował jako proces urzeczywistniania wielkiej unii Stwórcy ze stworzeniem, której sens i model zawiera się odwiecznie w Drugiej Hipostazie Boskiej, aktualizującej w sobie zbiorczy archetyp kosmosu i ludzkości – Sofię, Mądrość Bożą. Jeśli chodzi o Erna, to odpowiadając w tomie *Борьба за Логос* na zastrzeżenia jednego z krytyków omawianego artykułu (opublikowanego pierwotnie w piśmie „Московский еженедельник” nr 29-32), uściśla, że nie chodzi mu o całkowitą tożsamość Logosu filozofów antycznych i Logosu-Chrystusa chrześcijan, lecz uznaje chrześcijańską wizję Logosu za owoc organicznego rozwoju jego idei z „antycznego ziarna” (stwierdzenie to przywodzi oczywiście na myśl Justynową koncepcję *logoi spermaticoi* i z pewnością do niej nawiązuje). W konkluzji Ern akcentował zasadniczą ciągłość między starogreckim i chrześcijańskim obrazem świata w przeciwstawieniu do przepaści oddzielającej tenże obraz od światopoglądu nowożytnej filozofii zachodniej. Zob. *Нечто о Лозосе*, 76.

²¹ Kontemplacja intelektualna obecności i działania Wcielonego Logosu w życiu ludzi stanowiła dla Erna niższy poziom filozofowania w stosunku do mistycznego przeżywania komunii z tymże Logosem, przypominając biblijne spojrzenie Mojżesza na ziemię obiecaną ze szczytu góry Nebo. Zob. *Нечто о Лозосе*, 74.

i świadomie wkraczała w *witalny żywioł Logosu*”, owocując systemem głębokiej refleksji spekulatywnej bez żadnego popadania w abstrakcyjny schematyzm. Dziedzicząca tradycję prawosławną Rosja dysponowała zatem autentyczną filozofią Logosu o liczącej ponad dwa tysiące lat historii, z którą to filozofią niewiele wspólnego miał neokantyzm redaktorów oświecicielskiego pisma, uzurpującego sobie przez tytuł i okładkę heraklityjskie koneksje. Racjonalizm ich wypracowywanej systematycznie, na niemiecką modłę, gabinetowej nauki wtfaczał bowiem żywą, przepojoną konkretem myśl w siatkę sformalizowanych sądów, pozbawiając tę myśl integralności, witalności i autonomii, odcinając ją od „wewnętrznej zasady dynamizmu”:

„Rozum nie sądzi, sądzi jedynie wola”. Ta formuła Malebranche’a wyraźnie odsłania samą istotę racjonalistycznej koncepcji myśli. Będąc sama w sobie nieruchoma, pozbawiona wewnętrznego życia – niepokrywającego się z rzeczywistą istotą myśli – *ratio* prowadzi jedynie *życie iluzoryczne* w świadomości nowej filozofii, niczym pewna aberracja, niczym nieurzeczywistniony zamiar samookreślenia, które się nie powiodło²².

Ów iluzoryczny w istocie rozum filozofii abstrakcyjnej, samowładnie jednak rządzący nowożytną świadomością, przekształcił w końcu w iluzję całą ogarnianą intelektualnym spojrzeniem rzeczywistość. Doktryna idealizmu subiektywnego Berkeleya przygotowała drogę dla twierdzeń Hume’a, u którego także świat doznań psychicznych pozbawiony jest substratu. Kantowski transcendentalizm (mimo pewnych, przewyżczających racjonalizm, intuicji samego Kanta, wykorzystanych twórczo przez Schellinga) wieńczy rozwój „meonicznej” (od greckiego *μη ὄν* – „niebyt”) wizji świata, w której fiksacja epistemologiczna skutkuje w końcu odrealnieniem wszystkich jawiących się danych. W odniesieniu do tak zarysowanego paradygmatu zasadniczy model teoretyczny filozofii dawnej Hellady i chrześcijańskiego Orientu okazuje się zdecydowanym przeciwieństwem: *Logos* Heraklita, Filona i Maksyma Wyznawcy ma się nijak do nowożytnej *ratio*. Nie jest ona wynikiem abstrakcji, niwelującej żywy konkret do uśrednionego schematu, lecz stanowi szczególną intensyfikację świadomości, aktualizację ofiarowanego każdemu w możliwości (zgodnie z tezą Ottona Weininger²³) geniuszu i natchnienia. „To nie zasada, w obojętności której tonie

²² *Нечто о Лозосе*, 77-78.

²³ Przywołane z aprobatą przez Erna twierdzenie tego austriackiego filozofa pochodzenia żydowskiego pochodzi z głośnej książki WEININGERA *Pleć i charakter*, opublikowanej w Wiedniu w roku 1903, na kilka miesięcy przed samobójczą śmiercią młodego autora.

wszelka różnorodność *osobowości*, ale aktywny żywioł, w którym osobowość ujawnia się i pogłębia²⁴. A zatem, jak zaznaczał Ern w cytowanej już przedmowie do swej apologii „logizmu”, nawiązanie do klasycznej tradycji wymaga w istocie powrotu „od scholastyki i abstrakcji” do kontemplacji życia w jego autentycznej treści – ujawniającej wrażliwemu interpretatorowi swój „Boski sens i ukrytą radość”²⁵, a także immanentne owemu życiu zadania. Pomocą w tym filozoficznym, a zarazem religijnym nawróceniu służyć może rdzennie rosyjska filozofia, zainicjowana już przez Skoworodę²⁶ – lokująca się w sferze pośredniej między podlegającą nieustannemu wrzeniu myślą filozoficzną Zachodu i szybującą na „orlich wysokościach” refleksją Wschodu – bowiem łączy ona „substancjalne” nasylenie religią Słowa z głęboką empatią w stosunku do wspomnianej myśli zachodniej²⁷.

Niezwykle istotne było to, że broniona w cytowanym artykule *Co nie-co o Logosie, filozofii rosyjskiej i naukowości* oraz na kartach całego zbioru *Walka o Logos* filozofia „jedyna prawdziwa, zdrowa i potrzebna”²⁸ miała charakter zdecydowanie religijny, a nawet ostatecznie chrześcijański²⁹.

²⁴ *Нечто о Логосе*, 79.

²⁵ *Борьба за Логос*, 3.

²⁶ Oczywiście Hryhoryj Sawwicz Skoworoda (1722-1794), obecnie chluba Ukrainy i patron Instytutu Filozofii Ukrainńskiej Akademii Nauk, uznawany był przez współobywateli imperium za myśliciela rosyjskiego. Ern napisał na temat tego „ukraińskiego Sokratesa” (z którym, notabene, spokrewniony był Władimir Sołowjow) monografię, zatytułowaną *Г. Сковорода. Жизнь и учение*, opublikowaną w roku 1912. Zwięzłe przypomnienie nauczania Skoworody zostanie zaprezentowane w dalszym ciągu niniejszej pracy.

²⁷ Zob. *Нечто о Логосе*, 84 oraz 87. Można powiedzieć, że Ern wskazuje tutaj na ekumeniczne znaczenie i powołanie religijnej filozofii rosyjskiej, jakkolwiek w dalszym ciągu przywołanego tekstu ukaże również tę samą myśl rosyjską jako pole bitwy między *logosem* i *ratio*. Nie stanowi to jednak niekonsekwencji, gdyż ekumenizm nie jest irenizmem i nie wyklucza sporu o prawdę (której ziarna znajdują się wprawdzie zwykle po obu stronach ideowego frontu, lecz wcale nie koniecznie w równych proporcjach).

²⁸ Zob. tamże. Sformułowanie Erna stanowi wyraźne echo Justynowego *μὴν ἐῤῥισκὸν φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον* (*Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 8, 1).

²⁹ Zwracając uwagę, w kontekście omawiania specyfiki „rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego”, na tę właśnie cechę owej formacji intelektualnej, Sławomir Mazurek podkreśla zarazem swobodny, niekonfesyjny charakter refleksji, o której mowa. Niezależnie od perspektywy interpretacyjnej przywołanego autora – pochwalającego śmiało wyjście poza ramy szkolnej teologii, jako stworzenie, w postaci „filozoficznej” formy chrześcijaństwa, alternatywy dla „chrześcijaństwa ideologicznego”, „ocierającego się o fundamentalizm” (zob. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, 10-11) – warto może dostrzec we wspomnianej niekonfesyjności wyraz inkluzyjnego charakteru *philosophia christiana* pojmowanej jako *philosophia vera*. To właśnie na gruncie wyraziście „prawosławnej” filozofii rosyjskiej kiełkowały intu-

Jako miejsce zakorzenienia rozumu poznającego na sposób komunijny (we wspomnianej wyżej jedności umysłu i poznawanego sensu, *logosu*) oraz źródło zasady kierującej owym poznaniem – polegającym na *byciu w Prawdzie* pojmowanej *ontologicznie* – wskazywała rzeczywistość nadprzyrodzoną, wieczny Rozum:

Istota *Logosu* tkwi w jego *Boskości*. Nie jest to pryncypium subiektywno-ludzkie, lecz obiektywno-Boskie. *Logos* to przedwieczne określenie samego Absolutu. Bóg niepojęty w swej istocie, Bóg przewyższający wszelką myśl oraz wszelkie imię, Bóg, o którym możemy powiedzieć, że *jest*, lecz nie – *czym jest*; Bóg, którego niepojętość rozciągnie się nawet ponad nową ziemią przyszłego Królestwa w *misterium* nowego nieba – Bóg chrześcijan *pierwotnie* był Logosem, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος³⁰. (...) Wszechświat, kosmos, stanowi odsłonięcie i objawienie istniejącego od początku Słowa. Będąc tym odsłonięciem i objawieniem świat jest w swej najtajniejszej głębi „logiczny”, tzn. odpowiadający Logosowi i z nim zgodny, zaś każdy szczegół i każde zdarzenie w *tym* świecie stanowi ukrytą *myśl*, tajemne poruszenie przenikającego wszystko Boskiego Słowa. Logos jako zasada *ludzkiego* poznania nie jest innym Logosem, różnym od Logosu istotowo-Boskiego. To *ten sam* Logos, lecz w różnym stopniu *uświadomienia*³¹.

Innymi słowy, myśl człowieka poznającego prawdę (w której intuicyjnie uchwytywaną obiektywność wierzy) ma oparcie w absolutnej Myśli stworczej, od której sama zależy i której objawienia doświadcza, postrzegając świat i siebie. Prawdziwość w rozumieniu logizmu, jawiąca się autentycznie rozumnej („logicznej” w sensie zakorzenienia w wiecznym Słowie-Sensie) świadomości, nie polega na domniemanej zgodności fenomenu z rzeczą w sobie (lub obiektywnej *res* z subiektywnym *intellectus*), lecz stanowi trwanie w tymże Logosie – „możliwe jedynie za sprawą *kształtowania* przez Logos, za sprawą łaski *rzeczywistego* przyswojenia Słowa”³². Ontologicznie i na swój sposób w gruncie rzeczy mistycznie zorientowana gnozeologia³³

icje uniwersalistycznie zorientowanej (jakkolwiek nie „pluralistycznej” w dzisiejszym rozumieniu tego terminu) teologii religii (zob. M. КИТА, *Wątek teologii religii w rosyjskiej filozofii religijnej*, Analecta Cracoviensia XLI, 2009, 189-208).

³⁰ J 1, 1.

³¹ В. ЭРН, *Нечто о Логосе*, 79-80.

³² *Нечто о Логосе*, 80.

³³ Bierdiajew, pisząc o filozofii religijnej – kroczącej ścieżką „wielkiego rozumu mistycznego”, Logosu, operującego w „integralnym życiu ducha”, w opozycji do „rozumu małego”, czyli funkcjonującego w oderwaniu *ratio* – używa określenia „gnozeologia ontologiczna”. Ta ostatnia bazuje na „pierwotnej niezracjonalizowanej świadomości”, w której dane jest „praodczucie bytu” i która zostaje restytuowana w oparciu o „wyższą świadomość”, bez po-

strzegła więc „realizmu mistycznego”³⁴, postawy alternatywnej w stosunku do fenomenalizmu, dla którego podłoże stanowił oderwany od intuicji bytu nowożytny epistemologizm. Tendencję przeciwstawną temu ostatniemu Ern nazywał ontologizmem³⁵. Właściwa owemu podejściu do rzeczywistości „dynamiczna teoria poznania” miała bazować na idei przeobstwienia człowieka i wiązać postęp wiedzy z ascetycznym wysiłkiem woli – kojarząc poznanie autentycznego bytu, „istności”³⁶, z poznaniem Boga oraz najwyższy poziom filozofowania świętym przypisując.

Ontologizm Wschodu znajduje swe urzeczywistnienie w pragmatyce chrześcijańskiego wysiłku duchowego (*нодвуза*), zaś duchowy wysiłek stanowi najgłębsze odsłonięcie i umocnienie wszelkich twórczych oraz istotowych aspektów jaźni, tego jądra życia kosmicznego³⁷.

padania w psychologizm. Zob. M. BIERDIAJEW, *Filozofia wolności*, tłum. E. MATUSZCZYK, Wyd. Orthdruk, Białystok 1995, 21 oraz 85.

³⁴ Termin, jakim Bierdiajew, w przedmowie do swego zbioru artykułów *Sub specie aeternitatis* określał własne stanowisko filozoficzne o charakterze postidealistycznym, odmienne od „iluzjonizmu”, zarówno w wersji idealistycznej właśnie (sprowadzającej byt do czystej myśli), jak i pozytywistycznej (redukującej rzeczywistość do empirii). Tenże Bierdiajew w roku 1911 na kartach monografii poświęconej klasykowi słowianofilstwa Chomiakowowi zastąpił sformułowania „iluzjonizm” oraz „realizm mistyczny” używanymi również przez Erna określeniami „meonizm” i „ontologizm”. Zob. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej*, 752. 777.

³⁵ W najogólniejszym sensie termin ten oznacza niewątpliwie „nastawienie na problematykę bytu, jej nadrzędność wobec kwestii poznania” (J. DOBIESZEWSKI, *Tendencja neoplatoniska w filozofii rosyjskiej* [w:] W. RYDZEWSKI, L. AUGUSTYN (red.), *Granice Europy – granice filozofii*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, 49), jednak właśnie w kontekście przywołanego przez autora powyższego objaśnienia chrześcijańskiego neoplatonizmu określenie „ontologizm” wiąże się też mocno ze wspomnianym „mistycznym” zabarwieniem gnozeologii, rodząc na gruncie katolickiej ortodoksji pewne kontrowersje, o których będzie jeszcze mowa.

³⁶ Ern z upodobaniem używał terminu *цущее* (dosłownie: „istniejące” lub „istne”), którym Sołowjow określał byt w najmocniejszym sensie, prawdziwy ontyczny konkret – w stosunku do którego wszelki „byt” ontologiczny (*бытие*), dany w empirii (czyli sprowadzony do zmysłowego doznania) lub poznawany na drodze racjonalistycznej (jako pojęcie), pozostaje czymś abstrakcyjnym i względnym. Jak pisał jeden z najbliższych uczniów autora *Krytyki zasad abstrakcyjnych* i wnikliwy komentator jego myśli: „Doznania i pojęcia, element empiryczny i logiczny naszego poznania, są w tej perspektywie dwiema możliwymi postaciami lub modusami bytu poznawanego w odniesieniu do nas. Samo zaś to, co poznawane, sam przedmiot naszego poznania, nie zamyka się ani w jednej, ani w drugiej postaci bytu względnego, nie jest ani doznaniem, ani pojęciem, lecz tym, co *jest* w doznaniu i pojęciu – tym, co zostaje odczute w każdym rzeczywistym doznaniu i pomyślane we wszelkim rozumnym pojęciu – to znaczy *istniejącym*” (Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ, *Мирозозерцание В.С. Соловьёва*, Московский Философский Фонд, Изд. „Медиум”, Москва 1995, tom I, 237).

³⁷ *Нечто о Логосе*, 82.