

*Jerzy Kapuścik*  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

„FILAR POSTAWY ANTY-BOŻEJ”  
IMMANUEL KANT W HORYZONCIE MYŚLI FILOZOFÓW ROSYJSKICH  
(Z PAWŁEM FLORENSKIM W TLE)

Od wizyty pisarza, historyka i myśliciela Nikołaja Karamzina w domu Immanuela Kanta w Królewcu, czyli Königsbergu w Prusach Wschodnich, która miała miejsce w brzemennym dla losów Europy roku 1789, minęły z górą dwa stulecia. Od tamtego zdarzenia myśl Kanta, która zgodnie z prognozą samego mistrza odegrała w dziejach filozofii rolę „przewrotu kopernikańskiego”, stanowi także — co warto podkreślić — stały punkt odniesienia „idei rosyjskiej”. Wtedy to, w roku Wielkiej Rewolucji, zdaniem współczesnego historyka, „Niemcy otworzyli przed Rosjanami arsenał własnej mądrości”<sup>1</sup>. Trzeba przyznać, że „idea rosyjska” to dość mgliste pojęcie, choć po dziś dzień nader popularne. Syntetyzuje ono, najogólniej biorąc, dwie sfery. Pierwszą, ogarniającą, zgodnie z intencją Fiodora Dostojewskiego (nawiasem mówiąc, twórcy owego pojęcia) namysł nad historią Rosji w ujęciu porównawczym do losów Europy oraz nad prognozowaną przyszłością (kiedy to, zgodnie z wizją pisarza, zrealizowany zostanie ideał „wszechczłowieka”, a kultura rosyjska uzyska wymiar ogólnoludzki). Na drugą sferę natomiast, intelektualnie „wspierającą” pierwszą, miałyby się składać filozofia, rozumiana jako rodzaj metafizyki, „nauki ogólnej”, czyli jako fundament wszelkiej nauki, a także religia „państwowa”, stanowiąca podstawę moralności i właściwych rosyjskiej wspólnoty — mentalności, gestów i zespołu zachowań.

Nie będzie zbyt przesady w stwierdzeniu, że wyrazem bliskości duchowej Niemców i Rosjan, potwierdzonej zakorzenioną w końcu XVIII wieku, dzięki spotkaniu Kanta z Karamzinem, wspólnotą światopoglądów, polegającą na uznaniu pierwszeństwa porządku moralnego i podstawowej

---

<sup>1</sup> А.В. Гулыга: *Русская идея как государственная проблема. В: Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей.* Сост. Е.А. Васильев. Москва 2004, s. 11.

roli państwa w jego utrzymaniu — stała się też cała, popularna w Rosji po kampanii napoleońskiej, nowożytna filozofia idealistyczna, w której, po ograniczeniu wpływów francuskiego oświecenia, umysł opanowała „idealna intuicja” jako klucz do poznania i rozumienia świata. Symbolicznym wyrazem „odnowienia” bliskości duchowej obu narodów, jak się wydaje, było złożenie 3 lipca 2005 roku przez goszczącego w rosyjskiej enklawie kanclerza Niemiec Gerharda Schrödera i prezydenta Federacji Rosyjskiej Władimira Putina wieńców pod tablicą upamiętniającą Immanuela Kanta — najślawniejszego obywatela dawnej stolicy Prus Wschodnich — miasta noszącego od sześćdziesięciu lat słowiańską nazwę Kaliningrad. Obaj politycy wykonali ten gest dla uczczenia 200. rocznicy śmierci wielkiego filozofa. Dodajmy, że rok wcześniej, dokładnie 22 kwietnia 2004 roku, w czasie uroczystych obchodów podwójnej Kantowskiej rocznicy — 280. urodzin i 200. śmierci — w Kaliningradzie, na tamtejszym Uniwersytecie im. Immanuela Kanta (dawnej Albertinie), została otwarta konferencja międzynarodowa „Kant między Zachodem i Wschodem”<sup>2</sup>.

Nikołaj Karamzin — autor znakomitych i wartościowych poznawczo *Listów podróżnika rosyjskiego* — w notatce z 19 czerwca 1789 roku ze spotkania z niemieckim mędrcem, którego Moses Mendelssohn nazwał *der alles zermalmende* (burzącym wszystko), skupił uwagę na poruszonych przez gospodarza kwestiach metafizycznych, takich jak: sens istnienia i działania człowieka w perspektywie śmierci, nieśmiertelność jako wypływające z istoty bytu ludzkiego oczekiwanie „nagrody”, będącej „rekompensatą” za niespełnienie i odniesione w realnym życiu rany, dalej — prawo moralne (zwane też sumieniem i kojarzone z naturalną zdolnością rozróżniania dobra od zła) i wreszcie — projektowanie życia jako dobra, które winno być oparte na „Wiecznym i Twórczym Rozumie”<sup>3</sup>. Kwestie te uznał niemiecki filozof za fundamentalne dla wolności człowieka, porządku moralnego, gwarantującego ludzkie doskonalenie, a także dla właściwej, czyli rozumnej organizacji życia. Można przypuszczać, że słowa, jakie Karamzin usłyszał od Kanta, nie były dla rosyjskiego arystokraty absolutną nowością, gdyż nawiązywały do problemów już wielokrotnie poruszanych przez filozofów. Jako człowiek wykształcony, autor *Listów* musiał wiedzieć o poszukiwaniach — prowadzonych już od czasów Platona, a „reaktywowanych” w okresie oświecenia — ideału społecznego, ideału, który winien połączyć wszystkich

<sup>2</sup> Katedra filozofii uniwersytetu kaliningradzkiego od czasu przemian ustrojowych (1991) przoduje w rosyjskich badaniach nad spuścizną Kanta. Zob.: *Российский Государственный университет имени Иммануила Канта. История и современность*. Отв. ред. А.П. Клемешев. Калининград 2007, s. 97.

<sup>3</sup> Н.М. Карамзин: *Сочинения в двух томах*. Т. 1. Ленинград 1984, s. 72–75.

ludzi żyjących we wspólnocie, niezależnie od epoki historycznej, różnic etnicznych i wyznaniowych.

Zainteresowanie Kantem, dające się zaobserwować już w pierwszej ćwierci XIX w., a przeżywające renesans na początku XX w., czyli w okresie „Srebrnego Wieku” kultury rosyjskiej, skłania do głębszej refleksji. Zainteresowanie to nie osiągnęło wprawdzie nigdy takiego poziomu, jakim cieszył się system Hegla — zwłaszcza jego filozofia przyrody rozumiana jako pomost do filozofii ducha — jednak warto zaznaczyć, że nasilało się ono — jak odnotowuje dzisiejsza badaczka — wówczas, gdy rodziła się „walka o wolność, demokrację i autonomię jednostki ludzkiej”<sup>4</sup>. Opinia ta wydaje się słuszna, zważywszy, że w Rosji — kraju, w którym reżim carski bezwzględnie dławił wszelką myśl odmienną od oficjalnej i w którym narastało pragnienie zmian społecznych, a z czasem także ustrojowych (w pierwszym rządzie likwidacji feudalizmu, haniebnego, uwłaczającego godności ludzkiej niewolnictwa chłopów), praw konstytucyjnych i wolności myśli (z tymi żądaniami, jak wiadomo, wystąpili dekabryści 14 grudnia 1825 r. na Placu Senackim w Petersburgu) — Kant jawił się jako najwyższej próby pragmatyk, racjonalista, myśliciel „konkretny”, „życiowy”, zachowujący, co równie ważne, lojalność wobec władzy, prawa, porządku państwowego. Przy tym widziano w nim szermierza postępu, pragnącego „urządzenia świata” na rozumnych prawach, entuzjastę aktywizmu i „wyzwolicielem” umysłu. Postrzegano go jako filozofa, który odważył się wydać walkę jałowemu teoretyzowaniu, właściwemu zarówno racjonalistycznej scholastyce, jak i wszelkiej filozofii roztrząsającej „nagie” pojęcia w zaciszu gabinetów — i przez to niepraktycznej, pozbawionej narzędzi służących zmianie porządku świata i obojętnej na bolączki ludzkie.

Podkreślić przy tym należy, że recepcja Kanta w Rosji w XIX w. i w pierwszym dwudziestoleciu XX w. nie była ani jednoznaczna, ani łatwa, ani — co wcale nie było zjawiskiem rzadkim — właściwa. Podziw dla jego geniuszu, widoczny wśród gruntownie wykształconych i profesjonalnych myślicieli doby renesansu religijno-filozoficznego przełomu XIX i XX w. — takich jak Władimir Sołowjow, Nikołaj Łoski i Siemion Frank — często przeplatał się z osądem jego nadmiernego krytycyzmu — mimo eksponowania przezeń siły ludzkiej myśli i wiary w rozum. Posądzano Kanta o nadmierny, zaszczepiony przez oświecenie racjonalizm, który niektórym nacjonalistycznie (słowianofilsko) nastrojonym Rosjanom jawił się jako pierwiastek „szkodliwy”, bo wyrastający z protestantyzmu — obcego jakoby duchowi prawosławia odłamu chrześcijaństwa zachodniego (ten pogląd wyrażali:

<sup>4</sup> П.В. Мотрошилова: *Мыслители России и философия Запада. В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк*. Москва 2006, s. 200.

Nikołaj Fiodorow, Siergiej Bułgakow, Władimir Ern, Jewgienij i Siergiej Trubeccy, Andriej Biety, częściowo Lew Szestow, a także Paweł Florencki). Stosunek ostatniego z wymienionych myślicieli do Kanta, jak wykażemy w dalszej części studium, był ambiwalentny i raczej negatywny, choć sam Florenski zapożyczył odeń wiele (m.in. dialektykę, koncepcję antynomii, myślenie oparte na matematycznej ścisłości, „naukowe”), a często nawet pozostawał w niewolniczej zależności od wielkiego Niemca. Obrońcy „czystości” religii rodzimej nie szczędzili autorowi *Krytyki czystego rozumu* niepocholebnych określeń w rodzaju: „genialny złoczyńca”, „diabeł-kusiciel”, „zdrajca prawdziwej wiary”. Najdosadniej (i całkowicie niesłusznie) niechęć doń wyraził miłośnik Platona i reprezentant „filozofii Logosu” Władimir Ern (1882–1917), zaliczając Kanta — na fali patriotycznego uniesienia w czasie pierwszej wojny światowej — do pionierów pruskiego militarysty i obarczając go moralną odpowiedzialnością za niemiecki kult siły i pychę narodową. Z merytorycznie uzasadnionych etykietek, jakie wystawił Kantowi Ern, zupełnie niewinnie brzmi taka oto: „[Kant] to propagator najczystszej formy *immanentyzmu absolutnego*”<sup>5</sup>.

Jak wielokrotnie bywało w przypadku „importu” idei zachodnich, których recepcja w Rosji budziła z reguły przeciwstawne emocje — także tutaj z postawą apologetyczną wobec twórcy *Metafizyki moralności* ściera się postawa polemiczna, przechodząca dość nieoczekiwanie — w okresach zawirowań historycznych — w otwarcie negatywną. Ta ostatnia postawa, wypuklając obojętność Kanta wobec kultury rosyjskiej — od swego zarania odległej od immanentyzmu, „zwierzęcego ducha”<sup>6</sup> oraz wszelkiego fenomenalizmu — miałyby być przyczyną wciąż obecnego w refleksji nad nim „syndromu nienawiści”<sup>7</sup>.

Chronologicznie rzecz ujmując, na niejednoznaczność stanowisk wobec autora słynnych *Krytyk* wpłynął początkowo brak przekładów jego prac na język rosyjski. Rozmaicie więc — na ogół nie najlepiej (także z przyczyn „technicznych”, wynikających z zawiłej kompozycji *Krytyki czystego rozumu* i jego zawiłej składni) — odbierano w Rosji nowy system filozoficzny. Jednak z czasem namysł nad Kantem był coraz pełniejszy i bardziej gruntowny<sup>8</sup>. Dostrzeżono orientację krytyczną jego systemu oraz wyeksponowanie w nim problematyki moralnej i prawnej. Całkowicie w duchu nowoczesnej epoki pozostawały też takie aspekty, jak autonomia, godność

<sup>5</sup> В.Ф. Эрн: *От Канта к Круппу*. W: Тегоз: *Сочинения*. Москва 1991, s. 309.

<sup>6</sup> Tamże, s. 318.

<sup>7</sup> П.В. Мотрошилова: *Мыслители...*, s. 195.

<sup>8</sup> Nowe światło na obfitującą w nieścisłości naukę Kanta rzuciły dopiero prace neokantystów z tzw. szkoły marburskiej, m. in. Hermanna Cohena (*Kommentar zur Kritik der Reiner Vernunft*. Leipzig 1907).

i wolność jednostki oraz przeświadczenie o absolutnym charakterze dobra. Nie podważano również tezy Kanta o potrzebie „czystego”, bezinteresownego obowiązku jednostki wobec wspólnoty. Pozostawało to zresztą w zgodzie z wyrażonym przez Karamzina w przedmowie do *Historii państwa rosyjskiego* (*История Государства Российского*, 1816–1829) poglądem (sformułowanej, być może, pod wpływem Kanta) głoszącym oczywisty charakter dobrej woli, która wyrasta u prawdziwego patrioty z miłości do ojczyzny i dyktuje, w sposób całkowicie spontaniczny i arbitralny, jego wystąpienie w obronie narodowych wartości wówczas, gdy znajdują się one w zagrożeniu. Trzeba dodać, że w sferze teorii poznania przeciwstawne emocje, z przewagą dezaprobaty, budziło Kantowskie przeświadczenie o antynomicznym charakterze „czystego rozumu”, a ponadto dla niektórych rosyjskich filozofów-profesjonalistów niepokojąco zabrzmiała teza Kantowska o absolutnym, idealnym charakterze czasu i przestrzeni<sup>9</sup>.

Podkreślmy, że poszczególne aspekty systemu królewieckiego myśliciela ówczesnie brzmiały świeżo, korespondując z „wiekiem światła”, który, jak wiadomo, rzucając wyzwanie Kościołowi, jego nauce i teologii, oraz postulując oczyszczenie przestrzeni życia publicznego z przejawów *sacrum*, uczynił człowieka jedynym autorytetem, prawomocnym źródłem poznania i „twórcą” samego siebie. Nie może więc dziwić to, że zorientowanych religijnie myślicieli rosyjskich (a właśnie oni stanowili większość) bynajmniej nie zachwycał Kantowski racjonalizm, gdyż właśnie ta orientacja światopoglądowa, absolutyzując pierwiastek ludzki, odsunęła w cień wiarę religijną, dogmat chrześcijański, co więcej — zakwestionowała samo istnienie sfery *sacrum*. „Samowystarczalność” człowieka, jego zdążanie do wiedzy pewnej drogą naturalną, wykluczającą objawienie, uważano za przejaw pychy, rodzaj szkodliwej herezji, buńczuczne sprzeniewierzenie woli Bożej i autorytetowi Kościoła. Wydaje się, że z powodu odcięcia od idei zachodnich pod koniec XVIII wieku Rosjanie nie do końca uświadomili sobie fakt, iż skutkiem oświecenia stał się konflikt autorytetu i rozumu, tradycji i wolności. Tymczasem na Zachodzie zaczęło odtańczać się owo przeciwstawienie wiary w świętość tradycji — posługiwaniu się własnym rozumem<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Pierwsze artykuły rosyjskich historyków filozofii poświęcone Kantowi pojawiły się dopiero na przełomie XIX i XX w. Oto one: М.М. Филиппов: *Необходимость и свобода. Критика третьей антиномии Канта*. „Научное обозрение”. Санкт-Петербург 1899, nr 4–5; А. Орлов: *Учение Канта об антиномиях чистого разума*. „Вера и разум”. Харьков 1903, nr 9–10. Na kanwie Kanta, choć nieraz w opozycji doń, kształtowała się myśl filozoficzna większości ówczesnych oświeconych Rosjan: Władimira Sołowjowa, Siergieja Trubeckiego, Lwa Łopatina, Nikołaja Grota, Pawła Nowgorodcewa, Nikołaja Łoskiego i — częściowo — Jewgienija Trubeckiego. Zob. szerzej na ten temat: *Кант и философия в России*. Moskwa 1994.

<sup>10</sup> O „starcium” wiary w autorytet z rozumem w czasach nowożytnych szczegółowo pisze Hans-Georg Gadamer; zob. tegoż: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Prze-

Kant zaczął także niepokoić i kusić etyką — nauką, w jego wydaniu, pozbawioną uzasadnienia teologicznego (takie właśnie, „aprioryczne” uzasadnienie jest możliwe na gruncie filozofii religii), lecz za to poddaną ścisłej dyscyplinie rozumu. O fascynacji etyką Kanta w Rosji, podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do innych przedstawicieli idealizmu filozoficznego (Schelling, Hegel, Schleiermacher, Fichte, Schopenhauer), jak się wydaje, zdecydował wspomniany na wstępie czynnik światopoglądowy. Polegał on na tym, że filozofa z Królewca potraktowano jako reprezentanta myśli obcej wprawdzie, lecz mimo to, z racji doniosłości i aktualności problematyki inspirującej do naprawy moralnej — godnej studiowania, bo bliskiej wszystkim ludziom i dlatego pożytecznej. Trzeba jednak odnotować, że w recepcji myśli zachodniej w Rosji — a przypadek Kanta nie jest odosobniony — zazwyczaj obowiązywał biegunowy — „apologetyczny lub polemiczny punkt odniesienia”<sup>11</sup>.

W postoświeceniowej dobie rewolucji i wojen, później zaś politycznych rozejmów i układów (Kongres Wiedeński), które zawierały między sobą mocarstwa europejskie i które utrzymane były w duchu konserwatyzmu, w Europie na powrót zaczęto poszukiwać „światopoglądu skończonego, systemu, który umożliwiłby znalezienie odpowiedzi na wszystkie «przekłęte pytania»”, związane z urządzeniem życia przez jednostkę i społeczeństwo<sup>12</sup>. Ów światopogląd miałby obejmować wartości ponadczasowe, służące trwałej odnowie życia, oparte na racjonalnych zasadach korzyści i obowiązku oraz dające rękojmię harmonii społecznej w świecie, jak powiedziałby Kant, „wiecznego pokoju”. Wcześniej o tym byli przekonani tak różniący się między sobą myśliciele, jak średniowieczni scholastycy czy oświeceniowi polemicy, którzy — jak stwierdził Sergiej Awierincew — „mieli jedną cechę wspólną: wychodzili z założenia, że myśl powinna posiadać ukierunkowanie uniwersalistyczne, wspólne dla całej ludzkości, uwolnione od grupowych i plemiennych namiętności, od irracjonalizmu rasowej i klasowej stadności [...]”<sup>13</sup>. Tęsknota za pewnością i uniwersal-

---

łożył i wstępem opatrzył Bogdan Baran. Warszawa 2007 (rozdz. II: *Zarys doświadczenia hermeneutycznego*, część B, s. 367–400). Filozof ten pisze: „Autorytet osób nie ma jednak ostatecznej podstawy w akcie poddania i abdykacji rozumu, lecz w akcie **uznania i poznania** — mianowicie poznania tego, że inny przewyższa czyjs osąd i pogląd i że dlatego jego sąd ma pierwszeństwo, tj. dzierży prym wobec osądu tego kogoś” (s. 385; podkr. moje — J. K.). Podkreśla przy tym, że w owym „akcie uznania i poznania” ważne jest nie „ślepe posłuszeństwo”, lecz „dobrze pojęty sens autorytetu”, oparty na „wolności i rozumie” (tamże).

<sup>11</sup> G. Przebinda: *Rola „kantyzmu” w myśli Bierdiajewa*. W: Tegoż: *Między Moskwą a Rzymem, Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*. Kraków 2003, s. 159.

<sup>12</sup> M. Heller: *Historia imperium rosyjskiego*. Przeł. E. Melech i T. Kaczmarek. Warszawa 2000, s. 555.

<sup>13</sup> С. Аверинцев: *Заметки о европейском контексте русских споров. Славянофилы, Владимир Соловьев, „почвенники”*. W: Tegoż: *Собрание сочинений. София, Логос. Словарь*. Киев 2006, s. 779–780.

nością myśli nie była naówczas czymś nowym, nie tylko w Rosji zresztą, lecz argumenty Kanta — zawierające krytykę „praktycznego rozumu”, zdolnego skutecznie, a zarazem zgodnie z zasadą racjonalności, ustanawiać bezwyjątkowe prawa moralne — były na tyle mocne, że mogły zwiastować kres niepewności etycznej, przynosząc obietnicę rychłej realizacji wolności — zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym.

Sytuacja zmieniła się w okresie romantyzmu, który do przedstawionego wyżej obrazu wniósł istotną korektę: wartości posiadające uniwersalną doniosłość zaczęto wiązać nie z jednym, powszechnym i ponadczasowym, lecz różnymi, tym razem narodowymi, źródłami — takimi jak historia określonej wspólnoty, jej język, religia, zachowania i obyczaje<sup>14</sup>. Wnioskowano przy tym, że pomyślność poszczególnych narodów i państw miałyby zależeć od ich zakorzenienia w tradycji — specyficznej „rzeczy rodzimej produkcji”<sup>15</sup> — i czerpania właściwych nauk z historii kraju ojczystego, jawiącej się jako prawdziwa nauczycielka życia (*vitae magistra*), a zarazem zwrócona ku przyszłości siła kierująca praktyką, działaniem, polityką. Platońską Duszę Świata (*anima mundi*), odkrytą powtórnie przez Schellinga, stanowiącą rdzeń wszystkiego, wkrótce zastąpił „duch narodu”. Jakkolwiek wciąż trwały poszukiwania narodowej tożsamości w wielu krajach Europy, nie było już odwrotu od Kantowskiego krytycyzmu. Myślenie krytyczne, czyniąc jednostkę podmiotem, odsunęło na plan dalszy autorytet zewnętrzny, tradycję i inne „obiektywne” uwarunkowania. W dziewiętnastowiecznej Rosji, jak zauważył Awierincew, wciąż paradoksalne było to, że przez całe stulecie utrzymywała się w tym kraju „tendencja do zbliżenia nacjonalizmu z pojętymi konserwatywnie wartościami, jakie zachowała tradycja chrześcijańska”<sup>16</sup>. W procesie tym można zaobserwować następującą logikę: odrzucając racjonalizm doby oświecenia, konserwatyzm zwrócił się ku temu, co „przedświadome” i „znalazł kryterium pewności wiedzy nie w indywidualnym umyśle, ale raczej poza nim, w religii objawionej, obyczajach lub zwyczajach charakterystycznych dla danej wspólnoty lub w spontanicznie wykształconych zasadach [...]”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> „Romantyzmowi zawdzięczamy — pisze Gadamer w swej *Prawdzie i metodzie* — tę korektę oświecenia, że mianowicie poza racjami rozumowymi także tradycja zachowuje swe prawa i w szerokiej mierze określa nasze wytwory i zachowanie. Wyższość starożytnej etyki nad nowożytną filozofią moralną cechuje właśnie to, że ta pierwsza uzasadnia niezbędnością tradycji przejście etyki w «politykę», sztukę słusznego prawodawstwa. Nowożytne oświecenie jest w porównaniu do tego abstrakcyjne i rewolucyjne” (H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda...*, s. 387).

<sup>15</sup> Д. Володихин: *Весть отечественного производства*, W: *Традиция и русская цивилизация*. Red. Л. Володихин, С. Алексеев, К. Бенедиктов, Н. Иртенева. Москва 2006, s. 5.

<sup>16</sup> С. Аверинцев: *Заметки о европейском...*, s. 779.

<sup>17</sup> B. Szlachta: *Konserwatyzm*. W: *Słownik społeczny*. Praca zbiorowa pod redakcją Bogdana Szlachty. Kraków 2004, s. 574.

Nawiasem mówiąc, koncepcja klasyków słowianofilstwa, mówiąca o „soborowej” naturze świadomości (Iwan Kiriejewski, Aleksiej Chomiakow), była krytyczną reakcją na ideę Kanta, w której — jak uważał Siergiej Trubecki (1862–1905) — błędnie spleciona została „świadomość transcendentálna” z subiektywną, czyli indywidualną, konkretną. Trubecki — podobnie jak inni myśliciele rosyjscy o orientacji słowianofilskiej — twierdził, że myśl jednostkowa jest częścią „świadomości kosmicznej”, upodobnionej do antycznego Logosu, który opromieniając świadomość osobniczą, zapewnia jej więź z pierwiastkiem „soborowym”<sup>18</sup>. Myśliciel ten swą krytyką Kantowskiej pozycji dał dowód przywiązania do żywotnych wówczas w Rosji, a — przypomnijmy — „reaktywowanych” w pierwszej połowie XIX wieku przez Schellinga, koncepcji Świętej Sofii-Mądrości Bożej, będącej jednym z argumentów na rzecz filozofii pozytywnej. Kategoria Sofii dla wielu myślicieli stała się fundamentem filozofii wszechjedności oraz dała asumpt do umocnienia tezy teologicznej o więzi Boga i Człowieka w Chrystusie jako rękojmi Boskiego charakteru wszystkiego, co stworzone, ziemskie.

Tymczasem romantyzm dostarczył nowych argumentów przemawiających za odmiennością kulturową Rosji. Odpowiedzią na idee narodowe i patriotyczne, stworzone na gruncie niemieckim przez Herdera, Fichtego i Schleiermachera, było wypracowanie w cesarstwie rosyjskim przez bliskie władzy elity „idei rosyjskiej” — koncepcji, która uzyskała wymiar oficjalny w znanej formule carskiego ministra oświaty Siergieja Uwarowa z 1832 r.: „prawosławie, samodzierżawie, ludowość”. „Idea rosyjska” miała także wymiar nieoficjalny i była reakcją na Piotra Czaadajewa (1794–1856) mroczną wizję Rosji, przedstawioną w jego słynnych „listach filozoficznych”. Wiadomo, że rychło wszystko to znalazło wyraz w głośnych sporach słowianofilów z okcydentalistami na temat roli jednostki i wspólnoty w dziejach, w sporach (nową jakość nadała im myśl Hegla), których przedmiotem była Rosja, jej historia, złożone relacje z Zachodem, kultura kształtująca się na styku zapożyczeń, z jednej strony, i wykorzystania elementów rodzimych — z drugiej, jak również odmienność religii i ustroju politycznego. Roztrząsano sprawy związane z mentalnością Rosjanina (ewenement „duszy rosyjskiej” — skupiska wartości moralnych, których obrona jakoby uprawomocnia Rosję do podjęcia „chrześcijańskiej misji ocalenia świata”<sup>19</sup>) jako swego rodzaju „wypadkowej” owych różnicujących okoliczności. Jak już odnotowaliśmy na wstępie, z „ideą rosyjską” — wraz z całą podbudową filozoficzną tej

<sup>18</sup> В.В. Зеньковский: *Основы христианской философии*. Москва 1996, s. 31. Mimo krytyki Kanta przez Trubeckiego, Zienkowski wiąże jego koncepcję z właśnie z Kantowskim transcendentalizmem.

<sup>19</sup> O. Figes: *Taniec Natasy. Z dziejów kultury rosyjskiej*. Przeł. W. Jeżewski. Warszawa 2007, s. 50.

wieloaspektowej metafory, obejmującej takie szczegółowe zagadnienia jak: byt i powinność, relacje między świadomością jednostkową i wspólnotową („soborową”), geneza i granice poznania, sens istnienia, wolność, a także namysł nad tym, co łączy wiarę, naukę i filozofię — krzyżowała się Czaadajewowska (równie powikłana i niekonsekwentna, łącząca kwestie dotyczące wiary i objawienia, historii i filozofii) „romantyczna idea regeneracji ludzkości”<sup>20</sup>. Historyk literatury i kulturoznawca Ernest Radłow, bodaj jako pierwszy z Rosjan, w tym osobliwym splocie refleksji filozoficznej — obejmującej także problemy praktyczne, o rodowodzie oświeceniowym — z mistycyzmem słusznie dostrzegł stały rys filozofii rosyjskiej<sup>21</sup>.

Od zarania istnienia państwa rosyjskiego ideom zachodnim dość trudno udawało się przeniknąć na słowiański Wschód. Zazwyczaj nie uzyskiwały one tam większego rozgłosu, ginąc pod presją przez wieki strzeżonej tradycji, zwłaszcza religii i kapitulując przed autorytetem władzy oraz historycznie utrwalonymi, konserwatywnymi normami i zasadami społecznymi. Sytuacja zmieniła się dopiero w dobie nowoczesności (od XVIII w., a ściślej — od Piotra I), kiedy przeszczepienie nauk filozofów zachodnich odbywało się żywiołowo i wiązało się z potrzebą „przekucia” ich na praktykę życiową, z wydobyciem na światło dzienne niesprzecznych z nakazami wiary prawosławnej zasad moralnych. Roztrząsając praktyczne wykorzystanie obcych idei, przestrzegano równocześnie przed potencjalnymi szkodliwymi ich wpływami<sup>22</sup>. Analizowano je zarówno w gabinetach ministrów i cenzorów, jak również dyskutowano na ich temat w salonach arystokracji, w kółkach inteligenckich, w uniwersytetach i redakcjach czasopism. W tym kontekście nie dziwi fakt, że w zachodnich tekstach wolnomyślicielskich czujni cenzorzy tolerowali, dopuszczając do upowszechnienia, jedynie treści bliższe żywiołowi rosyjskiemu: ideologii państwowej i kulturze zanurzonej w prawosławiu. Ideologia państwowa gwarantowała jedność narodu, z religii natomiast czerpano wiedzę o wartościach i sensie życia. Jak słusznie zauważył Tomasz Masaryk — „myśliciele rosyjskich nie zadowala poszukiwanie abstrakcyjnego sensu życia, lecz dążą oni do wykrycia sensu życia rosyjskiego, rosyjskiego porządku społecznego i jego historii”<sup>23</sup>. Oficjalny

<sup>20</sup> L. Suchanek: *Piotr Czaadajew, czyli umysł ukarany*. W: P. Czaadajew: *Listy*. Wybór, wstęp i opracowanie L. Suchanek. Przeł. M. Leśniewska i L. Suchanek. Kraków 1992, s. 28.

<sup>21</sup> Э. Радлов: *Очерки истории русской философии*. Санкт-Петербург 1917.

<sup>22</sup> Na ile poważny był to problem dla władz państwa, niech zaświadczy fakt zamknięcia w 1850 r. katedr filozofii w uniwersytetach rosyjskich na mocy dekretu ówczesnego ministra oświaty, S. Szyrińskiego-Szychmatowa, który tłumacząc swą decyzję w rozmowie z jednym z profesorów filozofii, wyznał szczerze: „Польза философии не доказана, а вред от нее возможен”; cyt. za: *Летопись русской философии 862–2002*. Редактор-составитель Александр Замалеев. Санкт-Петербург 2003, s. 139.

<sup>23</sup> Т.Г. Масарик: *Россия и Европа*. Санкт-Петербург 2000, s. 193.

punkt widzenia zakładał uznanie za „swoje” tylko tych wartości, które mogłyby służyć wspólnocie w taki sposób, by władza zawsze mogła sprawować kontrolę nad społeczeństwem. W Rosji, jak wiadomo, „wspólne dobro” [общее благо], nawet jeśli posługiwało się ono złem (niewolnictwo chłopów), realizowano w imieniu cara-samodzierzcy. Nota bene, taki punkt widzenia był zbieżny ze stanowiskiem Kanta — lojalnego obywatela państwa pruskiego i, na przekór przeświadczeniu o niektórych złych wyborach politycznych swego monarchy — wiernego poddanego króla Fryderyka<sup>24</sup>.

Gdy chodzi o recepcję zachodnich idei filozoficznych przez inteligencję rosyjską, to warto przypomnieć, iż — zupełnie inaczej niż miało to miejsce na Zachodzie — częstokroć wymierna, praktyczna „korzyść” płynąca z tych idei była przez tę warstwę społeczną absolutyzowana, wykształcając wśród wielu entuzjastów filozoficznych systemów zachodnich „nawyk doprowadzania idei i pojęć do najsłabszych, choćby absurdalnych konkluzji”<sup>25</sup>. Hołubiona przez dziewiętnastowieczną inteligencję rosyjską niemiecka szkoła idealistyczna, jak podkreśla Richard Pipes, „usunawszy w cień empiryzm”, uczyniła z umysłu ludzkiego „najwyższą siłę twórczą”, sprawiła, że ów umysł stał się „aktywnym uczestnikiem procesu poznania”. „«Myśl» w sensie szerszym — dodaje historyk amerykański — obejmującym uczucia, doznania, a nade wszystko twórcze impulsy artystyczne, została zrównana z «Naturą». Wszystko pasowało do siebie, nic nie było dziełem przypadku: intelekt musiał tylko uchwycić, w jaki sposób zjawiska mają się do idei”<sup>26</sup>. Zwrot ku idealizmowi niemieckiemu nie był incydentalny, bo w pierwszej połowie XIX wieku ogarnął niemal wszystkie środowiska intelektualne skupione na poszukiwaniu więzi między duchem i materią, myślą i bytem, ideą i rzeczywistością. Inspiracje filozofii niemieckiej były nader rozległe, co potwierdzają także przykłady z literatury rosyjskiej<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Kant pisał w 1784 roku: „Mówiąc o publicznym użytku ze swego rozumu, mam na myśli taki jego użytek, jaki ktoś jako uczony czyni ze swego rozumu wobec całej publiczności i czytającego świata. Użytkiem prywatnym natomiast nazywam taki jego użytek, jaki wolno zeń czynić człowiekowi na powierzonym mu publicznym stanowisku czy urzędzie. Rzecz się ma tak, że w pewnych sprawach zahaczających o interesy społeczności konieczny jest pewien mechanizm, przy którym wystarczy, by niektóre czony tej społeczności zachowywały się choćby tylko pasywnie, aby rząd mógł, przez stworzoną w ten sposób sztuczną jedność, skierować je ku celom publicznym albo przynajmniej powstrzymać od zniszczenia tych celów. W tych sprawach jakieś zastanawianie się jest oczywiście niedozwolone; trzeba słuchać”. I. Kant: *Co to jest oświecenie?* [*Was ist Aufklärung?*]. Przeł. A. Landman. „Gazeta Wyborcza” 2004, 14–15 II, s. 22.

<sup>25</sup> A. Kelly: *Wstęp. Nic nie jest proste*. W: I. Berlin: *Rosyjscy myśliciele*. Przeł. S. Kowalski. Postłowiemi opatrzył A. Walicki. Warszawa 2003, s. XVII.

<sup>26</sup> R. Pipes: *Rosja carów*. Przeł. W. Jeżewski. Warszawa 2006, s. 266.

<sup>27</sup> Weźmy jeden przykład — Władimira Lenskiego z Puszkinińskiego *Eugeniusza Oniegina*, którego romantyczną sylwetkę autor kreśli następująco: „[...] С душою прямо геттингенской

W romantyzmie rosyjskim, w pewnym sensie przez pośrednictwo niemieckie, znalazło swe apogeum zainteresowanie filozofią antycznej Hellady, skupioną na poszukiwaniu *arche*, bezradną natomiast wobec tego, co empiryczne — zmienności, czasu, zjawiskowej różnorodności i „nieprzystawalności”. Refleksji tej towarzyszyła wiara w cudowną moc myśli — moc, dodajmy, dostrzeżoną już przez Platona i innych starożytnych apologetów rozumu — która antycypowała krytycyzm Kanta, mający dla intelektualistów pierwszej połowy XIX wieku stać się fundamentem przyszłej „regeneracji ludzkości”. To, jak wiadomo, równało się podniesieniu rangi podmiotu, poszerzeniu przestrzeni jego wolności, a co za tym idzie — wzrostowi człowieczeństwa, zrzuceniu jarzma „zwierzęcości”, natury. Zasianie ziarna krytycyzmu było podłożem niepokoju intelektualnego i otwierało drogę do indywidualnego rozumienia świata. Twórca *Krytyk* przynosił bowiem propozycję nowej filozofii — metafizyki „naukowej”, nie mającej, podkreślmy, nic wspólnego z tradycyjną, transcendentną wykładnią metafizyki. Była to propozycja filozofii odpowiedzialnej, ufundowanej na solidnych zasadach poznawczych (miejsce centralne zajmuje tu „podmiot gnoseologiczny”, a nie „podmiot empiryczny”), a więc filozofii przełamującej ograniczonosc myślenia rozsądkowego — zdolnego jedynie do rozpoznania, porządkowania i klasyfikowania faktów i zjawisk, do ustalania reguł logicznych i ich opisu. Jak wiadomo, Kantowi chodziło o stworzenie podwalin pod nowy typ myślenia — myślenia nieograniczonego do sfery empirycznej, zwróconego także ku poza-empirycznym, ale skutecznym w dochodzeniu do prawdy rodzajom poznania. W przekonaniu niemieckiego idealisty filozoficznego poznanie „pewne” i rzetelne pod względem metodologicznym<sup>28</sup> winno dotyczyć zarówno przyczynowości opartej na prawach przyrody, jak i przyczynowości zupełnie innego rodzaju, bo wiążącej się ze sferą szczególną — sferą „naszego ludzkiego świata, którego widzialne, zmysłowe kontury wymagają umocowania w podstawach «niewidzialnych», czyli takich właśnie, jakie Kant nazywa *metafizycznymi*”<sup>29</sup>. Położenie przez twórcę krytycyzmu nacisku na konieczność splotu poznania wywodzącego się z empirii, doświadczenia — z takim rodzajem poznania, które dotyczy

/ Красавец, в полном свете лет, / Поклонник Канта и поэт / Он из Германии туманной / Привез учености плоды; / Вольнолюбивые мечты, Дух пылкий и довольно странный, / Всегда восторженную речь / И кудри черные до плеч” (część II, strofa VI).

<sup>28</sup> Jak pisze Władysław Tatarkiewicz, „w pojęciu wiedzy leżało, że ma być pewna i powszechna”. W tym sensie Kant był „nie nowatorem, lecz wyrazicielem tradycji”; W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii. Filozofia nowożytna do roku 1830*. Tom 2. Wyd. VII. Warszawa 1970. s. 165.

<sup>29</sup> E. Nowak: *Przedmowa od tłumacza*. W: I. Kant: *Metafizyka moralności*. Przeł., przypisyami opatrzyła i przedmową poprzedziła E. Nowak Warszawa 2005, s. XII (kursywa autorki).

samych warunków możliwości poznania (poprzez krytykę ludzkich władz poznawczych i podważenie dotychczasowych roszczeń rozumu do wiedzy pełnej) — oznaczało orientację na rzeczywistość w sensie „totalnym”, czyli wypełnioną zarówno naocznymi przedmiotami i zjawiskami, jak i specyficznymi „przedmiotami” — takimi choćby jak dusza, powinność, czas, przestrzeń, wieczność, dobro etc. Łącząc dwie sfery — empiryczną i poza-empiryczną — filozof niemiecki wkraczał na obszar bliskiego wielu rosyjskim myślicielom poznania mistycznego.

Podobnie jak inni niemieccy filozofowie-idealiści, Kant — w poszukiwaniu wiedzy pewnej, niewzruszonej, absolutnej, a także podejmując próbę odpowiedzi na „pytania ostateczne” — łączył namysł racjonalny ze spekulatywnym. Będąc profesjonalnym matematykiem i fizykiem, chciał równocześnie odsonić — posługując się z natury ograniczonym, ułomnym rozumem osobniczym — regiony tajemnicze, wykryć i opisać świat „rzeczy samych w sobie”. To przecież, jak twierdził Hegel w swej krytyce Kanta, świat nieuchwytny dla rozumu, przynoszący zamiast pewności — rozterki i wątpliwości, a wszystko to służy umocnieniu „potęgi negacji”<sup>30</sup>. Efektem tego są *antynomie* rozumu — sprzeczne twierdzenia, ale zawierające równie zasadne pod względem logicznym, a więc przekonywające dla rozumu, „tezy” i „antytezy”<sup>31</sup>. Stąd dla filozofa płynął wniosek o niewystarczalności logiki formalnej (bezradnej, na przykład, wobec takiego zagadnienia jak określenie natury wszechświata) i przeświadczenie o istnieniu „innego rozsądku” — niedyskursywnego, intuicyjnego, poza-doświadczalnego, zdolnego do tworzenia wiedzy apriorycznej. Umocowując nasz świat w „podstawach «niewidzialnych»”, filozof ogarniał przestrzeń wiary religijnej, dociekał natury Boga i poszukiwał dowodów na Jego istnienie (świadczy o tym jego *Krytyka czystego rozumu*; II, 3, par. 4)). Te jego aspiracje dały asumpt znakomitemu rosyjskiemu myślicielowi i teologowi Georgijowi Florowskiemu (1893-1979) do włączenia systemu Kanta do *teologii*. Przemawiały za tym, jak argumentował, takie jego aspekty, jak obecność pierwiastka „spekulatywno-teologicznego” przy roztrząsaniu

<sup>30</sup> O pojęciu sprzeczności w nauce Hegla i miejscu tego filozofa w refleksji Rosjan pisze Piama Gajdienko: П.П. Гайденко: *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*. Москва 2001 (rozdz. 3, podrozdz. 2, 3; zwłaszcza s. 95–108).

<sup>31</sup> Wielu rosyjskich myślicieli religijnych (oprócz Pawła Florenskiego i Siergieja Bułgakowa) upatruje w zasadzie sprzeczności niedoskonałość systemu Kanta. W pracy *Етыка Ероса преобразенного* Borysa Wyszelsławcewa (1877–1954) czytamy: „Настоящий Кант [...] гениально противоречив и непоследователен: он колеблется между трансцендентальной и трансцендентной сферой. Его «вещь в себе» обеспечивает и делает неустрашимым выход в трансцендентное. Уничтожьте этот второй транс, и Кант перестает быть Кантом, получится ранний Фихте и Шеллинг” — Б.П. Вышеславцев: *Этика преобразенного Эроса*. Москва 1994, s. 130.

problemów natury ontologicznej i gnoseologicznej, a także ambitne, szeroko zakrojone i przez to pokrewne teologii „zamysły i cele filozofowania”, dające wiedzę „pewną”, choć równocześnie uświadamiającą istnienie granic ludzkiego poznania. System Kantowski nakreślał przeto nadzwyczaj szeroką „panoramę” „rozumnej świadomości”, świadomości umocowanej w intuicji zmysłowej i uwikłanej w to, co immanentne i transcendentne, widzialne i niewidzialne<sup>32</sup>. System ten skupiał uwagę na człowieku jako istocie myślącej, która czuje, przeżywa, kontempluje i poznaje, a wszystko to zmierza do wykrycia sensu. Zagłębiając się w siebie, człowiek dąży do wykrycia tego, co można by określić jako rdzeń rozumności. W poszukiwaniach tych korzysta on z „podszeptów” — by użyć słów Lwa Szestowa (1866–1938) — „niewidzialnego suflera”, czyli wewnętrznego probierza dobra, podstawy moralnej.

Zasadnicze Kantowskie przesłanie — „racjonalna etyka prowadzi nieuchronnie do religii” — opierało się na „czynniku ludzkim”, na rozumowych predyspozycjach człowieka jako jednostki. Wszelako przestrzeń religijna ogarnia wiele podmiotów, toteż zasadniczą rolę winno pełnić w niej nie myślenie osobnicze, ale intersubiektywne, odgrywające rolę siły kulturotwórczej, odsłaniającej i urzeczywistniającej uniwersalną racjonalność<sup>33</sup>. Przeświadczenie to odsyła bezpośrednio do wczesnego helleńskiego myślenia filozoficznego, które akcentowało finityzm i skończoność doskonałości, myślenia postrzegającego człowieka jako część natury wszechświata i jego odwzorowanie. Co więcej, namysł Kanta nad istotą religii był oparty na szczególnego rodzaju pragmatyzmie, odwoływał się do doświadczenia i weryfikacji przez rozum. W tym sensie, jak wolno sądzić, przypomina on Ksenofonta — starożytnego krytyka mitu, filozofa kładącego nacisk, jak zauważył Werner Jaeger, na „weryfikację przez skuteczność raczej”, a nie „przez obiektywną prawdę”, myśliciela „wywodzącego religię z subiektywnej konstytucji duchowej ludzkości”<sup>34</sup>.

Właściwy zwrot Rosjan ku filozofii królewieckiego mistrza dokonał się wówczas, kiedy zauważono, że połączyła ona w spójną całość dwie sfery: wiedzę i poznanie oparte na racjonalizmie — z jednej strony, z wiarą, która przekracza zdolności rozumu — z drugiej. Warto przypomnieć przy okazji, że problematyka *stricte* filozoficzna niewiele interesowała myślicieli

<sup>32</sup> Г. Флоровский: *Спор о немецком идеализме*. W: Тегож: *Из прошлого русской мысли*. Москва 1998, s. 412.

<sup>33</sup> Szerzej pisze o tym Aleksander Bobko w pracy *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera* (Kraków–Rzeszów 2007; por. rozdział III, § 22 *Od etyki do religii*).

<sup>34</sup> W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Przedmowa J. Domański. Kraków 2007, s. 266.

rosyjskich, którzy chętnie przenosili ją na grunt *etyki* i *religii*, a więc tam, gdzie liczy się najbardziej *nie* sfera empiryczna, lecz region nierozpoznany, tajemniczy — to, co niewidzialne, noumenalne, metafizyczne<sup>35</sup>. Na tym gruncie wiedza (prawda) staje się tożsama z wiedzą objawioną, przed którą kapituluje rozum. Jeśli prawda objawiona oddawana jest pod osąd rozumu („wiera rozumowa”), to w rezultacie rodzą się herezje, fałszywe „objawienia”, utopijne wizje i prorocтва. Wierzyć naprawdę, wedle tej logiki, znaczy powściągać myśl, starać się okiełznać i miarkować krytycyzm, mniej zawierać samemu sobie, bardziej natomiast — „sile wyższej”. „Rosyjska filozofia etyczna — pisze Masaryk — w sposób naturalny i konsekwentny przeradza się w filozofię religii”<sup>36</sup>. Bowiem religia, wyrывая człowieka z codzienności, realnego świata rzeczy i zjawisk, i umacniając w nim wiarę w to, czego on — jako istota słaba i ograniczona poznawczo — ujrzyć nie może, stawia go bezpośrednio („twarzą w twarz”) przed światem „rzeczy samych w sobie”, przed tym, co noumenalne, metafizyczne, idealne<sup>37</sup>. Dla osoby wierzącej, jak wiadomo, jest to zarazem sytuacja szczególna, uwalniająca ją z tonącego w złu świata zewnętrznego, otwierająca horyzont Boski, będący uosobieniem dobra, miłości i opieki. Bóg — inaczej niż to rozumiał Kant — staje się dla wyznawcy religii objawionej najważniejszym autorytetem, źródłem etyki, trwałego porządku moralnego.

Uwagi powyższe pozwalają zrozumieć, dlaczego świat kultury dla rosyjskich myślicieli religijnych o orientacji słowianofilskiej tak spontanicznie i najpełniej realizował się na gruncie religii „państwowej”, czyli prawosławia. Przekonywali oni, że na bazie dogmatu, obrzędu religijnego i kultu prawosławia wypracowało właściwe więzi moralne, uformowało światopogląd człowieka, jak również wpłynęło na obejmujący wszystkie sfery jego życia zespół zachowań, gestów, wyborów i działań. Tak argumentując, niektórzy myśliciele (Florenski) nawet utrzymywali, że kultura wywodzi się z kultu<sup>38</sup>. Prawosławie, pojęte w wymiarze światopoglądowym, a więc totalnym, ab-

<sup>35</sup> „Religia prawosławna — jak twierdzi przywołany już na początku niniejszego studium historyk filozofii Arsenij Gułyga — stawia człowieka w sytuacji świata noumenalnego, nakazując postępować wbrew zasadom obowiązującym w świecie empirycznym”: zob.: А.В. Гулыга: *Русская идея как постсовременная проблема...*, s. 13.

<sup>36</sup> Т.Г. Масарик: *Россия...*, s. 194.

<sup>37</sup> Jak zauważa Motroszyłowa — powołując się na artykuł А. Achutina (А. Ахутин: *София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики*. „Вопросы философии” 1990, nr 1) — Kant jawił się Rosjanom, z jednej strony — jako „subtelny i doświadczony życiowo teolog”, „mitotwórca «wspólnego czynu»”, „poeta-symbolista” i pisarz „potrafiący przeniknąć tajemnice ducha”, z drugiej zaś — jako „diabeł”, „wróg [...] jawiący się w poblasku ognia piekielnego”; zob.: Н. В. Мотрошилова: *Мыслители России...*, s. 197.

<sup>38</sup> Zwolennikiem tej koncepcji był m. in. Paweł Florenski, który z całą powagą określał kult jako „pączek kultury”, „źródło integralności duchowej”, „ziarno, z którego wzrasta teurgia”; zob.: П.А. Флоренский: *Культ, религия и культура*. W: Священник Павел Флоренский:

solutnym, lub inaczej: „uniwersalistycznym”, „wszechświatowym” (Fiodor Dostojewski twierdził, że Rosjanin to „wszechczłowiek” — „всечеловек”<sup>39</sup>), stało się trwałą opoką wspólnoty (zasada *soborowości* czy „eklezjalności” proklamowana przez Aleksieja Chomiakowa). Teologowie prawosławni podkreślali równocześnie, że jest to wiara oparta na odkrytej jeszcze przez starożytnych jedności prawdy, dobra i piękna jako trzech fundamentach (ontologicznym, etycznym i estetycznym) rzeczywistości kosmicznej (*oikoumena*). Hanna Kowalska przypomina w swej pracy, że rzeczywistość ta, w opinii Greków starożytnych, miała rządzić się swoimi prawami, formującymi człowieka i określającymi jego działania. Myśl grecka była wszakże — jak zauważył Hegel, kontynuator zapoczątkowanego przez Kanta krytycyzmu — „niezdolna do ujęcia absolutu jako ducha, życia i samoświadomości”, a co więcej, myśl Platona — jak uzupełniał Hegla Martin Heidegger — w swym zapatrzeniu na idee i ideały uczyniła „rozstrzygający krok w kierunku zapomnienia o byciu”<sup>40</sup>. Wniesiona przez chrześcijaństwo korekta do myśli helleńskiej, wedle Kowalskiej, polegała na tym, że Kosmos uznany został za *oikos nomos* — „obszar, na którym człowiek może przybliżyć się do Boga”, poznać Prawdę, a więc (poprzez, dodajmy, myślenie w formie *logosu* lub *noesis*) osiąść „wiedzę o istocie bytu”<sup>41</sup>.

Oba stanowiska — pierwotne, czyli „pogańskie”, i chrześcijańskie — wychodziły ze wspólnego założenia. Było nim przeświadczenie o istnieniu sfery ponadmysłowej. Sferę tę uznano już w czasach Parmenidesa, a następnie

---

*Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии).* Москва 2004, s. 58.

<sup>39</sup> Tak właśnie pojmował prawosławie Dmitrij Chomiakow, syn słynnego słowianofila, Aleksieja Chomiakowa. Religia ta, budząca powszechny szacunek, jego zdaniem, zajmuje miejsce pośrednie między instytucją Cerkwi a państwem; zob.: Д.А. Хомяков: *Православие, самодержавие, народность*. Минск 1997, s. 13–15. Lucjan Suchanek trafia w sedno, gdy postrzega w prawosławiu więź wiary, kultury i ideologii. Dla jedności tej rozstrzygającym okresem była pierwsza połowa XIX w., a za apogeum tej idei można uznać Władimira Sołowjowa koncepcję „socjalnej trójcy”, „obejmującą — jak pisze Suchanek — państwo, społeczeństwo i Cerkiew”; zob.: L. Suchanek: *Православие jako wiara, культура i идеология*. W: *Дзедзичтво хрысціянскага Вшчоду і Заходу. Міжы паміцяі а oczekiwaniem* Red. U. Cierniak i ks. J. Grabowski. Częstochowa 2006, s. 146.

<sup>40</sup> H.-G. Gadamer: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Przeł. Z. Nerczuk. Kęty 2002, s. 4–5.

<sup>41</sup> H. Kowalska: *Православна крытыка заходних канцэпцыі антропалогічных*. W: *Бізанцям. Праваславіе. Романтызм. Традыцыя усходня в культуры XIX wieku*. Red. J. Ławski i K. Korotkich. Białystok 2004, s. 33. Hannah Arendt pisze: „Jeśli dla Platona było aksjomatem, że niewidzialne oko duszy jest organem oglądania niewidzialnej prawdy w sposób pewny, to dla Kartezjusza stało się aksjomatem, [...] że istnieje zasadnicza zgodność pomiędzy prawami natury a prawami matematyki”. H. Arendt: *Myślenie*, Przełożyła H. Buczyńska-Garewicz. Przedmową opatrzył M. Król. Warszawa 1991, s. 38.

Platona — „najwybitniejszego filozofa intelektu”<sup>42</sup> i Plotyna — ostatniego helleńskiego myśliciela doby starożytnej (który zadekretował. iż fundamentem myśli aksjomat o Pierwszej Zasadzie i Przyczynie, Absolucie, Idei, Bogu jako Pełni Bytu i Myśli) — za jedność, realność „wyższą”, godną wiary, bo wyrażającą stałą, niezmienną istotę rzeczy, pełniejszą sensu niż to, co się pojawia.

W ten oto sposób teologia, „dokonując apologetycznej rozprawy z Grekami”<sup>43</sup>, zyskała wsparcie w filozofii, zwłaszcza w metafizyce — dziedzinie wiedzy zorientowanej na Całość, niezmienność, ład i harmonię. Jednak oblicze filozofii w czasach nowożytnych uległo zasadniczej zmianie — właśnie za sprawą Kanta, który był, przypomnijmy, z wykształcenia matematykiem i fizykiem i który nakazał — wzorem Kartezjusza — „myśleć matematycznie i przyrodoznawczo”<sup>44</sup>. W jego przekonaniu, filozofia winna być nauką ścisłą i objaśniać wszystko bez reszty — podobnie jak dotąd czyniła to teologia. „Okropną naukę”, czyli metafizykę, filozof ten zastąpił „metafizyką właściwą”, dla której „źródłem i całą materią” stał się „wyłącznie ludzki rozum”<sup>45</sup>. Inicjator krytycyzmu przekonywał, że środowisko kultury w zasadniczy sposób określa człowieka, bo to właśnie w nim dochodzi do „spotkania” natury i wolności, konieczności i wolnej woli, świata fenomenów i noumenu, czyli — używając języka filozofa — „rzeczy samej w sobie”. W przekonaniu Kanta, jak przypomina Stanisław Kowalczyk, „zwierzęcość to wyłącznie natura, natomiast człowieczeństwo obejmuje już sferę kultury”<sup>46</sup>. Wynikiem wspomnianej „konfrontacji”, czyli zetknięcia natury z wolnością jest wkroczenie człowieka na drogę prowadzącą do takiego „królestwa wolności”, którego granice wytyczyć i ogarnąć może jedynie nasz praktyczny rozum. Według Kanta, w gestii rozumu znajdują się „wszystkie środki i przywileje”, z jego też pomocą „człowiek może dowieść, że czuje w sobie Boga”<sup>47</sup>. Człowiek „posiada [...] zdolność określania siebie samodzielnie” — tak oto konkludował królewiecki mędrzec<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden. Kęty 2001, s. 620 (A 854, B 882).

<sup>43</sup> W. Beierwaltes: *Platonizm w chrześcijaństwie*. Przeł. P. Domański. Kęty 2003, s. 4.

<sup>44</sup> Т.Г. Масарик: *Россия...*, s. 196.

<sup>45</sup> E. Nowak: *Przedmowa...*, s. XIV.

<sup>46</sup> Ks. S. Kowalczyk: *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*. Lublin 2005, s. 9.

<sup>47</sup> *Записки петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903*. Ред. С.М. Половинкин. Москва 2005, s. 437. Przytoczone słowa należą do Siergieja Soller-tyńskiego — jednego z uczestników głośnych zebrań religijno-filozoficznych, na których w pierwszych latach XX wieku po raz pierwszy w historii Rosji otwarcie dyskutowano problemy dotyczące modernizacji Cerkwi i państwa.

<sup>48</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 443 (A 534, B 562).

Wkroczenie na drogę wolności przebiega tu inaczej niż dotąd: już nie na modłę starożytnych — przez bierną kontemplację, lecz polega ono na *odpowiedzialnym* myśleniu i *świadomym* działaniu. To podmiot ustanawia zasady etyczne i to one wyznaczają przestrzeń jego wolności (etyka autonomiczna), która ma charakter transcendentalny, gdyż nie podlega prawu przyczynowości i „nie zawiera nic zapożyczonego z doświadczenia”. W rozważaniach filozofa niemieckiego metafizyczne pytanie o Boga przekształca się w postulat rozumnego życia, w którym na plan pierwszy wysuwa się moralność. Lew Szestow — myśliciel-profesjonalista bardzo rosyjski, bo podążający na przemian tropami to filozofii, to wiary — widzi w tym jedyną szansę, jaką Kant daje zbłąkany ludzkości: „Weźcie się za swe moralne podstawy, inaczej zginiecie!”<sup>49</sup>. „Wyrzec się opieki moralności — dodaje autor *Ateny i Jerozolimy*, solidaryzując się z filozofem niemieckim (choć był jego zagorzałym antagonistą) — oddać je w czyjekolwiek ręce, znaczy zniszczyć świat, skazać go na wieczną zgubę”<sup>50</sup>. Dlatego, zdaniem Szestowa, tak potrzeba filozofii religijnej („programu zbawienia”, wedle określenia Cezarego Wodzińskiego<sup>51</sup>), zajętej nie „poszukiwaniem przedwiecznej zasady bytu”, „niezmiennej struktury tego, co istnieje” czy też kształceniem „umiejętności rozróżniania między dobrem a złem”, lecz poszukiwaniem „tylko poprzez wiarę” (którego celem, co istotne, nie jest wiedza) — „pierwotnej wolności i ukrytego w wolności boskiego *valde bonum*, po upadku rozszczępionego na nasze bezsilne dobro i wszechniszczące zło”<sup>52</sup>.

Obie scharakteryzowane wyżej koncepcje — umownie nazwijmy je teologiczną i „kantowską” — różnią się, w sposób zasadniczy, gdyż zgoła odmiennie traktują „królestwo wolności”. Dla osób wierzących Bóg to pozostająca „na zewnątrz” człowieka najwyższa zasada jedności świata, emanacja dobra i miłości oraz źródło mądrości i prawdy (używając języka filozoficz-

<sup>49</sup> *Tylko wiara. Antologia tekstów Lwa Szestowa*. Redakcja i tłumaczenie wybranych fragmentów P. Wyligala. Kraków 2004, s. 107 (wypowiedź Szestowa pochodzi z jego książki *Potestas clavium*, 1923). Podzielając pogląd Kanta o ogromnej doniosłości etyki, Szestow był równocześnie przekonany, iż — jak zaznacza Miłowit Kuniński — „filozofia i religia, rozum i wiara, Ateny i Jerozolima są sobie całkowicie przeciwstawne” (M. Kuniński: *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa*. W: *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Lucjanowi Suchankowi*. Red. L. Liburska. Kraków 2007, s. 281). Zdaniem Pawła Grabowskiego, Szestow „to myśliciel religijny i totalny, formułujący koncepcję filozofii jako sfery totalności, gdzie filozofia i religia są tożsame” (P. Grabowski: *Rozum czy wiara? Lwa Szestowa horyzonty poszukiwania Boga*. W: *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Między pamięcią a oczekiwaniem*. Red. U. Cierniak i ks. J. Grabowski. Częstochowa 2006, s. 194.

<sup>50</sup> Tamże, s. 119 (wypowiedź ta pochodzi z pracy *Ateny i Jerozolima*, 1938).

<sup>51</sup> C. Wodziński: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*. Warszawa 1991.

<sup>52</sup> L. Szestow: *Ateny i Jerozolima*. Tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył C. Wodziński. Kraków 1993, s. 87.

nego — to Absolut, Idea idei). Religia objawiona, taka jak chrześcijaństwo, sprawia, że człowiek wierzący zakotwicza swe istnienie w Rozumie uniwersalnym, zachowując jednocześnie w pamięci słowa Boże wypowiedziane przed upadkiem oraz realizując w swym postępowaniu ideał Chrystusowy. Zasady te stanowią dlań gwarancję przyszłego zbawienia. Prawda Boża, jak uczy Pismo, wyzwala i wprowadza na drogę prawdy i dobra.

Filozof niemiecki natomiast postrzegał człowieka jako istotę realizującą samą siebie poprzez takie myślenie i postępowanie, które dowodnie świadczy o jej zwycięstwie nad zwierzęcością, o świadomym podjęciu przez nią wyzwania ślepej naturze po to, by uwalniając się od niej, mogła ona stać się *osobą*, indywidualnością i podmiotem takiego prawa moralnego, które mogłoby uchodzić za ponadjednostkowe prawo powszechne. (słynny „imperatyw kategoryczny”). To właśnie prawo jest zasadniczym postulatem praktycznego rozumu<sup>53</sup>, a zarazem głównym prawem etyki, kryjącym się „wewnątrz” człowieka i stanowiącym gwarancję *absolutnej* realizacji jego wolności. Zdaniem Kanta, wspomniane prawo wyraża właściwe przeznaczenie człowieka. Jak zaznacza Barbara Skarga, Kant „umieścił źródło wolności w samej istocie bytu ludzkiego”<sup>54</sup>.

Nietrudno zauważyć, że stanowisko metafizyczne (idealistyczne, teologiczne, mistyczne) nie do końca daje się pogodzić z racjonalistycznym. I tu też, zdaniem badaczy, zawiera się różnica między żywiołem rosyjskim w filozofii, szukającym wsparcia w teologii, a żywiołem zachodnioeuropejskiego racjonalizmu, odżegnującym się od teologicznych domieszek. Przy bliższym wejrzeniu oba żywioły okazują się jednak nie tak odległe od siebie. Wystarczy przypomnieć, że tacy myśliciele jak Friedrich Schelling, Johann Fichte i Georg Hegel (ten ostatni — jako twórca panlogizmu — traktował Boga jako zasadę logiczną), którzy wprzęgali filozofię na usługi religii<sup>55</sup>, często u Rosjan wywoływali „pełen czci zachwyt”. Natomiast Kant, uprawiający spekulacje rozumowe, w których rezultacie Bóg buńczucznie został potraktowany jako „postulat praktycznego rozumu”, od samego początku uchodził za filozofa „podejrzanego”, niejednoznacznego, „naszego” i „nie naszego” zarazem. Wywoływał dwa przeciwstawne uczucia: podziw przemieszany z hołdem — z jednej strony, oraz gwałtowny sprzeciw, gniew i przerażenie — z drugiej [rosyjski oksymoron „благоговеиный ужас” najlepiej wyraża ów ambiwalentny stosunek do Kanta]<sup>56</sup>. Podkreślano, że nikt przed nim tak głęboko nie wniknął we właściwości rozumu, nie przeanalizował „pracy świadomości” i całej złożonej natury myślenia. Tym, co zbliżało go do

<sup>53</sup> Jak wiadomo, prawo to zostało wyłożone przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu* (1788).

<sup>54</sup> B. Skarga: *Kwintet metafizyczny*. Kraków 2005, s. 18.

<sup>55</sup> Т.Г. Масарик: *Россия и Европа...*, s. 193..

<sup>56</sup> Н.В. Мотрошилова: *Мыслители России...*, s.198.

myślicieli religijnych, było nastawienie antyindywidualistyczne (chciałoby się powiedzieć — „soborowe”), potraktowanie człowieka — nie jako niepowtarzalnej osoby, lecz ujęcie go w znaczeniu Platońskim — jako idei. Starano się podważyć jego rozumowe dowody, kwestionujące przedustawny, Boski porządek świata i dowieść, że całkowicie błędnie uznał człowieka za jedyny podmiot gnoseologiczny. Takie stanowisko było wszak nie do przyjęcia dla większości myślicieli rosyjskich, którzy zignorowali Kantowski krytycyzm, pozostali obrońcami naówczas już przestarzałego, przedkrytycznego, Platońskiego obrazu świata, ściślej zaś ujmując — obrazu zgodnego z kanonem chrześcijańskim, czyli opartym na Boskiej ekonomii.

A przecież w czasach nowożytnych, jak podkreśla Hannah Arendt, myślenie stało się domeną i „służebnicą nauki, zorganizowanego poznania”; w czasach tych „nauką nauk stała się matematyka, wiedza *par excellence* nie-empiryczna”, której prawa, jak sądził wielki poprzednik Kanta, Kartezjusz, zgodne są z prawami natury<sup>57</sup>. Równocześnie powróciły dawne wątpliwości, bo okazało się, iż rozum ludzki nie jest w stanie wykryć całej prawdy o rzeczywistości, o tym, co nie-empiryczne, najbardziej abstrakcyjne, gdyż dramatycznie wplątuje się on [czyli rozum] w sieć sprzeczności i alogiczności. Autor *Krytyk* doszedł do wniosku, że aktywność myślowa, otwierająca „oczy rozumu”, wcale nie prowadzi do wiedzy, lecz służy — poprzez wysiłek umysłowy oraz towarzyszące temu procesowi rozterki, zwątpienia, a nierzadko również dolegliwy „ból duszy” — wykrzyciu *sensu, znaczenia*<sup>58</sup>. Aktywność ta, by użyć obrazowych słów Emmanuela Lévinasa, kształtuje zdolność „przyjmowania otrzymanej rany”, która pozwala „przekształcić ją [tj. ranę — przyp. J. K.] w syntezę”, w „synoptyczną równoczesność obecności”. Wspomniana aktywność osiąga więc, zdaniem Lévinasa, „granicę rozumności” (czujności). Zauważa on, że rozumność, ograniczona początkowo u Kanta do porządku poznania, nabrała tu innego, *moralnego* sensu, zachowując ze wspomnianej „pierwszej przygody, istotnej dla człowieka Zachodu”, „swoją pretensję do działania”<sup>59</sup>. Inaczej ujmując, etyka, świadectwo etyczne, nabrało — zarówno w systemie Kanta, jak i w nauce autora *Całości i nieskończoności*, który sferę etyki uznał za rodzaj objawienia<sup>60</sup> — walor większy od poznania.

<sup>57</sup> H. Arendt: *Myślenie...*, s. 30.

<sup>58</sup> Vittorio Possenti twierdzi, że Kant — podążając za Kartezjuszem, lecz kładąc przy tym nacisk na indywidualne, okupione wątpliwościami poszukiwanie sensu — „zniósł ontologię i zastąpił ją psychologią” (V. Possenti: *Filozofia i wiara*. Przeł. K. Kubis. Kraków 2004, s. 56).

<sup>59</sup> E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska, przedmowa T. Gadacz SP. Kraków 1994, s. 64.

<sup>60</sup> Tamże, s. 31 (*Przedmowa* T. Gadacza).

Zaznaczmy, że w obu przypadkach zasadniczą rolę odgrywa myślenie *krytyczne*, naukowe, czyli takie, dzięki któremu — jak podkreśla Masaryk — „jedne rzeczy wyprowadzane są z innych na bazie szczegółowej obserwacji i porównania; człowiek myślący krytycznie — kontynuuje czeski uczoney — uogólnia i abstrahuje, czyli właśnie myśli w sposób naukowy i krytyczny”<sup>61</sup>. Upraszczaając, można powiedzieć, że Platoński rozum w wizji Kanta osiągnął fazę krytycyzmu, stając się fundamentem ludzkiego *doświadczenia*<sup>62</sup>. Dla myślicieli doby nowoczesnej otworzyło to nową przestrzeń badawczą, polegającą na ustaleniu koniecznych warunków i okoliczności owego doświadczenia, obejmującego, by posłużyć się słowami Siergieja Bułgakowa (1871–1944), dwie sfery — z jednej strony to, co „jawi się immanentnie-naukowo-empiryczne, czyli «ten świat»” z drugiej natomiast wkraczającego w sferę tego, co „transcendentne, religijne, mistyczne i magiczne zarazem, rdzeń [корень] rzeczy, *Ding an sich*”<sup>63</sup>.

Jak już stwierdziliśmy, etyka u myślicieli rosyjskich, jako ważny atrybut religii, zawsze zajmowała miejsce uprzywilejowane. Ich zdaniem, człowiek, poszukując sensu życia i warunków realizacji dobra, gwarancję tych wartości upatruje w najwyższej zasadzie bytu, czyli — jak uczy chrześcijaństwo — w Bogu żywym, absolutnie osobowym. Jak uczył popularny w Rosji na początku XX wieku Benedykt Spinoza, Bóg to substancja wszystkiego, absolut, którego istnienia nic nie warunkuje (*causa sui*), co więcej — to On właśnie stanowi warunek wszystkiego (*causa omnium*). Władimir Sołowjow (1853–1900) — największy autorytet w filozofii rosyjskiej XIX wieku — głosząc religię Bogoczłowieczeństwa i „usprawiedliwiając” istnienie dobra w świecie (traktat *Usprawiedliwienie dobra. Filozofia moralności — Оправдание добра. Нравственная философия*, 1899), pierwiastka pochodzącego od Boga i przenikającego naturę ludzką i całą przyrodę — uważał dobro za wartość największą, „samą w sobie”. Jej brak bowiem oznaczałby utratę orientacji w świecie, a zatem relatywizm i chaos etyczny. Dlatego głośna propozycja Nietzschego dotycząca relatywizacji wartości — które dotąd nie sprawdziły się, doprowadzając do nihilizmu — była dlań nadzwyczaj szkodliwa, podważała bowiem wszystko to, co uświęciła tradycja — to, czym dotąd żyła i wciąż żyje kultura. Jak podkreśla Motroszyłowa, specyfika ducha rosyjskiego polega na odwiecznym zajmowaniu się „tragicznymi, duchowo-etycznymi losami całej ludzkiej cywilizacji”. Dodaje przy tym, że dla wyznawców prawosławia liczy się tylko Bóg żywy,

<sup>61</sup> Т. Масарик: *Россия...*, s. 199-200.

<sup>62</sup> Tak uważał wybitny ukraiński filozof religijny Pamfil Jurkiewicz (1826–1874). Zob na ten temat: *История русской философии*. Ред. М.А. Маслин и др. Москва 2001, s. 293.

<sup>63</sup> *Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым*. Общая редакция игумен Андроник (Трубачев). Томск 2001, s. 60.

należący do *innej* racjonalności i znaczenia, Bóg osobowy, który jako pełnia sensu, stanowi równocześnie rękojmię sensu w ludzkich myślach i czynach<sup>64</sup>. Obdarzony — wedle określenia Ernesta Radłowa — „geniuszem moralnym”, Sołowjow swą filozofią moralności, mówiącą o Dobru jako „istocie ontologicznej, urzeczywistnianej poprzez wszystko” i traktującej normy moralne w kontekście ontologicznym — otworzył drogę całej rzeszy myślicieli, którzy identycznie lub podobnie postrzegali tę problematykę<sup>65</sup>. W duchu autora *Usprawiedliwienia dobra* — nie tylko jako etyka, lecz także jako filozofa „totalnego” (wypracował on koncepcję „wszechjedności” jako spójni teorii, doświadczenia i intuicji) — rozwijała się rosyjska myśl filozoficzna, „nadbudowująca się” nad religią i podążająca tropem dokonanych przezeń — by użyć słów Włodzimierza Erna — „wielkich odkryć w metafizyce”, takich jak idea wiecznej kobiecości<sup>66</sup>. Podobne odkrycia, zapładniające wyobraźnię artystów „srebrnego wieku”, były możliwe dlatego właśnie, że Sołowjow, wbrew narzuconym przez Kanta rygorom „logicznego schematyzmu” i „bezw warunkowego racjonalizmu” (ta orientacja jest podstawą

<sup>64</sup> Н.В. Мотрошилова: *Мыслители России...*, s. 201.

<sup>65</sup> И.Ю. Алексеева: *Вместо послесловия. Философия в современной России и русская философия*. W: *Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды*. Издание второе, переработанное и дополненное. Главный редактор П.В. Алексеев. Москва 1995, s. 735. Warto zwrócić uwagę, że poglądy Sołowjowa na etykę zmieniały się. Jak zauważył Jan Krasicki — „[...] o ile u podstaw *Krytyki zasad abstrakcyjnych* leży teza o bezpośredniej zależności etyki od metafizyki i religii objawionej (pozytywnej”, „chrześcijańskiej”), o tyle w *opus vitae* Sołowjowa, w *Uzasadnieniu Dobra* rzecz przedstawia się całkiem odwrotnie — całe to dzieło jest próbą wykazania autonomii etyki i jej niezależności od metafizyki i religii”; J. Krasicki: *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław 2003, s. 284. Krytyczne spojrzenie na naukę Sołowjowa o dobru pojawia się u Iwana Iljina (1882–1954), którego traktat *O sprzeciwianiu się złu siłą* (*O сопротивлении злу силою*, 1925) ściągnął nań ogromną falę sprzeciwu ze strony wielu rosyjskich myślicieli oraz posądzeń o relatywizm etyczny i kult siły. O tym, że lektura traktatu była niewłaściwa i częstokroć pobieżna, niech zaświadczy jeden fragment, który przytaczamy w oryginale: „Постановка проблемы о допустимости борьбы со злом посредством физического сопротивления требует от философа прежде всего наличности верного духовного опыта в восприятии переживании *зла, любви и воли* и, далее, *нравственности и религиозности*. Ибо вся эта проблема состоит в том, что *нравственно благодарная* душа ищет в своей *любви религиозно-верного, волевого* ответа на буйный напор *внешнего зла*, Истолковывать эту проблему иначе — значит обходить его или снимать ее с обсуждения”: zob.: И.А. Ильин: *O сопротивлении злу силою. Pro et contra. Полемика вокруг идей И.А. Ильина о сопротивлении злу силою*. Москва 2005, s. 83 [kursywa autora]. Z fragmentu tego wynika, że Iljin właściwą i odpowiedzialną reakcją na zło uzależnia od zakorzenienia podmiotu w moralności i religii, które formują świadomość, kształtują postawy i wyznaczają granice jego wolności. Pełnię wykładu rosyjskiego filozofa na ten temat przynosi dwutomowy traktat *Aksjomaty doświadczenia religijnego* (*Аксиомы религиозного опыта*, 1953).

<sup>66</sup> В.Ф. Эрн: *Гносеология В.С. Соловьева*. W: *O Владимире Соловьеве*. Гл. ред. Е. Кольчужкин. Томск 1997, s. 121–122.

idealizmu subiektywnego), przywiązywał wielką wagę do doświadczenia życiowego, w tym także mistycznego. Potwierdzeniem owego doświadczenia były opisane przez myśliciela we wczesnym poemacie *Trzy spotkania — Три свидания* prorocze „widzenia” Sofii-Mądrości Bożej — mistycznego źródła wszystkiego, co dobre i wzniosłe, uosobienia piękna, harmonii oraz „prawdziwej jedności” świata. Dla filozofa rosyjskiego była to zarazem tajemnicza kategoria, pozwalająca zrewidować dowody logiczne i podporządkować je „żywej idei i żywemu sensowi wszystkiego, co istnieje”<sup>67</sup>. Sołowiow reprezentował myślenie szczególne, oparte na przekonaniu, iż doznania osobnicze stanowią cząstkę takiego nurtu, który można by nazwać „myśleniem powszechnym”, uniwersalnie doniosłym. Osiągając, jak podkreśla Aleksiej Łosiew, „wysoki pułap” wolności w sferze wyobraźni i intuicji, poszukującej i znajdującej „żywą ideę”, „żywy sens” pośród tego, co nietrawne — myślenie takie potwierdza przynależność Sołowjowa do idealizmu obiektywnego<sup>68</sup>, kierunku przeciwstawnego idealizmowi subiektywnemu Kanta.

Uznanie trwałości i rozumnej podstawy bytu za docelowy wniosek świadomości myślącej musiało klócić się z dociekaniem Kanta, a szczególnie z jego tezą o istnieniu — na poziomie „czystego rozumu” — antynomii, aporii, nierozwiązywalnych zagadek. Już zde gustowany niemocą jednostki Piotr Czaadajew — pierwszy poważny filozof rosyjski, podważający indywidualizm i wolność osoby — uzasadniał swój pogląd tym, że rozum jednostki izolowanej to rozum sztuczny, subiektywny, „uniemożliwiający prawdziwe poznanie”, „oderwany od źródła mądrości” (Boga)<sup>69</sup>. Podobnie sądziło wielu innych myślicieli — zwłaszcza tych o horyzoncie religijnym. Niektórzy jednak spośród nich — z Siergiejem Bułgakowem, Pawłem Florenskim na czele, nie wyłączając takich „adogmatyków” i „paradoksalistów”, jak Lew Szestow i Wasilij Rozanow, dla których nauka Kanta była stałym punktem odniesienia — potraktowali Kantowską krytykę rozumowych zdolności poznawczych pozytywnie i uczynili z niej — już na poziomie „praktycznego rozumu” — przyczynek do własnych studiów antropologicznych i poszukiwań człowieka „duchowego” — istoty, która na przekór potwierdzanej nieodparcie przez życiowe doświadczenie logice zła, sprzeczności i tragizmu, potrafiłaby obronić tożsamość i mężnie wierzyć w spełnienie

<sup>67</sup> А.Ф. Лосев: *Владимир Соловьёв и его время*. Москва 2000, s. 168. Zagadnienie związków Sołowiowa z Kantem szczegółowo omawia Motroszyłowa w wielokrotnie przywoływanej w niniejszym studium pracy (zob. przyp. 3); zwłaszcza w rozdziale: *Вл. Соловьёв о Канте*, s. 204–219.

<sup>68</sup> Tamże, s. 169.

<sup>69</sup> *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1961, s. 9 (ze *Wstępu*).

powszechnego ideału. Wiarą tą Bułhakow i Florenski przekroczyli nakreślone przez autora *Metafizyki moralności* granice humanizmu i włączyli się we właściwy XX stuleciu, a ściślej — „srebrnemu wiekowi”, proces budowy „nowego humanizmu”, który podjął problem człowieka w jego relacji ze społeczeństwem („ja” i „my”), pragnąc „połączyć wolność indywidualną z wyzwoleniem całego społeczeństwa”<sup>70</sup>. Na ile skuteczny okazał się ów „nowy humanizm” — to już osobna kwestia...

Większość filozofów rosyjskich uważała, że dokonując krytyki rozumu, Kant zakwestionował poznawcze aspiracje jednostki jako podmiotu poznania. Odpowiadało to ich własnemu przeświadczeniu, iż świadomość jednostkowa może być tylko „funkcją pewnego wyższego (soborowego) pierwiastka”<sup>71</sup>. Pierwiastek ten, jak wiadomo, w języku filozofów-idealistów uzyskiwał różne określenia: „podmiotu gnoseologicznego” (w odróżnieniu od „podmiotu empirycznego”), „świadomości w ogóle” (*Bewußtsein überhaupt* u Kanta), „absolutnego «Ja»” u Fichtego czy też „świadomości bezwarunkowej” [безусловное сознание] u Jewgienija Trubeckiego. Wasilij Zieńkowski stwierdził stanowczo: „Jedno jest pewne: w skład świadomości empirycznej wchodzi pierwiastki transcendentalne, ponad-empiryczne — toteż powinniśmy badać, skąd biorą się te pierwiastki oraz jak i dlaczego opanowują one świadomość indywidualną”<sup>72</sup>. Tutaj właśnie, dodajmy, tkwi cały problem, dotyczący odwiecznego poszukiwania harmonii między tym, co indywidualne i tym, co wspólnotowe — problem, którego nie uda się rozwiązać w sposób zadowalający wszystkich uczestników sporu.

Rosyjscy myśliciele stoją na gruncie — wedle określenia Siemiona Franka — „MY-filozofii”. Jest ona związana z ontologizmem i głosi, po pierwsze, powszechność zbawienia, po drugie, jedność oraz niepodzielność Trójcy Świętej, po trzecie, traktuje — w wypracowanej w ramach tej filozofii koncepcji miłości — mężczyznę i kobietę jako pełnię obrazu i podobieństwa Bożego<sup>73</sup>. Wyżej odnotowaliśmy, że filozofia ta w zasadzie nie widzi podmiotu myślącego w roli odkrywcy-rewelatora czy też **rozumnego** twórcy norm moralnych. Jak już była mowa, większość z nich kładła nacisk na pierwiastek wspólnotowy, na „świadomość powszechną”, czerpiącą siłę z prawosławia jako specyficznego „archetypu naszej ery, prawdziwego źródła wiedzy, „światła życia”. To zarazem religia będąca, jak zaznacza autor współczesny (powtarzając znaną myśl Nikołaja Bierdiajewa z jego *Idei rosyjskiej*) — fundamentem „wszystkich religii rosyjskich, nie wykluczając rosyjskiego

<sup>70</sup> Л.Г. Березовая, Н.П. Бурлякова: *История русской культуры в двух частях*. Часть 2. Москва 2002, s. 120.

<sup>71</sup> В.В. Зеньковский: *Основы христианской философии...*, s. 32.

<sup>72</sup> Tamże, s. 57.

<sup>73</sup> И.Ю. Алексеева: *Вместо предисловия...*, s. 736.

ateizmu”, ponieważ odziedziczyły one „prawosławny sposób odczuwania świata” [мирочувствование православия]<sup>74</sup>. Ortodoksja, ogarniająca wszystkie sfery życia, jest więc dla Rosjanina zasadniczym imperatywem myślenia i filozofowania. „Dość już — pisał Florenski — filozofowano *ponad* religią i *na temat* religii, trzeba filozofować *w* religii — całkowicie zanurzywszy się w jej środowisku”<sup>75</sup>. Metafizyka moralności Kanta, nieobojętna Rosjanom w sferze argumentacji odwołującej się do rozsądku, nie mogła zadowalać w pełni. Aby uzyskać wymiar powszechny, metafizyka ta winna być „przefiltrowana” i „oczyszczona” przez prawosławie — religię, która głosi, że wola podmiotu stanowi wypadkową zarówno rozumu [ум], jak i uczuć [чувства]<sup>76</sup>.

I tu ponownie nasuwa się uwaga poczyniona na początku niniejszego studium. Otóż można zaryzykować stwierdzenie, że niemal cały rosyjski spór o Kanta — którego system filozoficzny (nie wyłączając filozofii religii) wiązano z duchem protestanckim — sprowadzał się do postulatu „oczyszczenia” jego myśli z „pierzwiastka ludzkiego”, będącego świadectwem pychy i ślepego zadufania w rozum. Zakorzenie filozofa z Królewca w protestantyzmie oraz jego myśl, odziedziczona przez odrodzenie, reformację i oświecenie — to wszystko w sposób najzupełniej logiczny prowadziło, zdaniem myślicieli rosyjskich, do „podważenia autorytetu Boga” jako Stwórcy i ostoi porządku moralnego<sup>77</sup>. Konsekwencją tego było głoszenie fałszywego poglądu, iż to człowiek skonstruował świat wedle praw rozumu i że tylko on odpowiada za dziejące się w nim zło...

Dla ilustracji recepcji nauki Kanta w Rosji warto pokrótce scharakteryzować myśl filozoficzno-religijną ojca Pawła Florenskiego, kilkakrotnie już wymienionego w niniejszym studium, i nie bez kozery, gdyż w swej „metafizyce konkretnej” zogniskował on tak typowe dla Kanta dążenie do połączenia ścisłości i logicznej precyzji wywodów z pragnieniem powszechności ich znaczenia i ponadczasowej prawdziwości. Mimo tego, bliższe zapoznanie się z myślą Rosjanina pozwala wnioskować, iż wielki niemiecki filozof był dlań specyficznym „przyjacielem-wrogiem”, który po raz pierwszy w dziejach filozofii w sposób tak radykalny ośmielił się zakwestionować teologię, podporządkowując ją całkowicie dyscyplinie rozumu. Jak słusznie stwierdził jeden z badaczy, typowe dla myślicieli rosyjskich,

<sup>74</sup> А.И. Зеличенко: *Свет жизни. История человечества в психосфере Земли*. Москва 2006, s. 575.

<sup>75</sup> Сут. за: В.В. Сербиненко: *Русская философия. Курс лекций*. Москва 2005, s. 349. Tezę o prawosławnym wymiarze życia szczegółowo omawia Florenski w szkicu *Православие* (1909).

<sup>76</sup> Прот. Г. Нефедов: *Основы христианской нравственности*. Москва 2006, s. 66.

<sup>77</sup> Н.В. Мотрошилова: *Мыслители России...*, s. 203.

szczególnie tych reprezentujących katedry uniwersyteckie, było trzymanie się tradycyjnego schematu, wedle którego filozofia to „sługa teologii”, gdyż tylko „wiara religijna daje podstawę filozoficznej żądy wiedzy”. Za naturalne następstwo takiej postawy należy więc uznać fakt, iż w myśli rosyjskiej tak ważną rolę odgrywa moralizatorstwo, pouczanie, osądzanie, tłumaczenie, a także kwestia relacji między wiarą a wiedzą oraz psychologizm, zdradzający światopogląd spirytualistyczny. Do tego dochodzi jeszcze podejrzliwość wobec wirtuozerii logicznej oraz obojętność wobec teorii i pojęć — tak istotnych na gruncie scholastyki, lecz bezużytecznych dla etycznej praktyki<sup>78</sup>. W świetle tych uwag nie dziwi, że w dokonanej przez Florenskiego ocenie systemu królewieckiego filozofa zdecydowanie dominują określenia negatywne — w rodzaju „kat prawdziwej moralności”, „uzurpator” mądrości czy „filar postawy anty-bożej” .

Myśl Florenskiego — jednego z luminarzy epoki — kształtowała się w atmosferze kryzysu, towarzyszącego rosyjskiemu życiu kulturowemu początku XX wieku. Atmosfera ta, między innymi, wyrastała — jak dowiedli autorzy głośnych zbiorów artykułów filozoficznych *Problemy idealizmu* (*Проблемы идеализма*, 1902) oraz tekstów poświęconych inteligencji rosyjskiej *Drogowskazy* (*Беху*, 1909) — z przeświadczenia o bezkrytycznym hołdowaniu w Rosji ideom zachodnim, które doprowadziło do rozprężenia moralnego społeczeństwa i chaosu światopoglądowego. Odnotowany przez autorów obu wymienionych zbiorów, reprezentujących wyłącznie światopogląd religijny, upadek autorytetu Cerkwi w słabnącym i targanym protestami społecznymi państwie wynikał z utrwalonej w XIX wieku bezkrytycznej fascynacji Zachodem i był efektem zakwestionowania, a nawet całkowitego zignorowania przez inteligencję rosyjską, chrześcijańskich norm etycznych. Niezakorzenieniem inteligencji, jej odejściem od wiary prawosławnej tłumaczono całe zło, nagromadzone zarówno w życiu publicznym, jak i w kulturze. Przyczynę zła upatrywano zwłaszcza w „religii człowiekoboga” Ludwiga Feuerbacha, w antropocentryzmie wyrastającym z ducha filozofii Nietzschego, wreszcie w „bogostroicielstwie” — rosyjskiej odmianie tej ostatniej orientacji myślowej. Zgubną rolę odegrały także wcześniejsze zjawiska, wkraczające na początku XX wieku w groźącą wybuchem fazę rozwoju, gdy myśl zaczął wspierać czyn: nihilizm, socjalizm i marksizm. Szczególnie negatywny, wręcz szkodliwy wpływ na umysły, jak orzekli autorzy obu zbiorów, stale wywierał racjonalizm zachodni, postrzegany w Rosji jako „produkt” świadomości kierującej się interesami własnego „ja”. Myśliciele rosyjscy argumentowali, że świadomość indywidualna służy wy-

<sup>78</sup> С.А. Чернов: *Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии»*. W: *Кант и философия в России...*, s. 186.

łącznie atomizacji, powoduje odcięcie od wspólnoty, wewnątrznie „ogółaca”. Humanizm, ukształtowany na takich właśnie, czyli wątpliwych, podważających mądrość zbiorową wartościach, traktowano jako zamach na wartości autentyczne, zakorzenione w religii „państwowej” i znajdujące realizację w życiu. W tym kontekście warto przypomnieć, że kulturę rosyjską „srebrnego wieku”, na fali demaskacji manowców skrajnego antropocentryzmu i ułudy racjonalizmu, zdominował światopogląd, uznający rzeczywistość za emanację Boga. Dlatego główny wysiłek poetów, artystów i filozofów jął zmierzać w kierunku wykrycia owego Boskiego pierwiastka<sup>79</sup>.

Opisane negatywne zjawiska, świadczące o upadku kultury, wielce niepokoiły współczesnych, a wśród nich Pawła Florenskiego — uczonego-matematyka i przyrodoznawcę oraz teologa i duchownego w jednej osobie. Argumenty naukowe, filozoficzne i religijne, wysuwane przezeń dla postawienia diagnozy powszechnego duchowego rozprzężenia i dla znalezienia środków służących odnowie kultury, stanowiły dlań niepodważalną całość w oglądzie świata. Wzorem Sołowiowa i jego kontynuatorów, ponad wszystkie argumenty stawiał on wszakże te, które zyskiwały podbudowę religijną, a więc ponad-empiryczną, intuicyjną i psychologiczną<sup>80</sup>. Będąc z wykształcenia matematykiem (Kant też nim był), cenił tę naukę, podobnie jak jego mistrz — niemiecki matematyk Georg Cantor (1845–1918), głównie za jej charakter abstrakcyjny i możliwość zastosowania „wszędzie tam, gdzie funkcjonuje świadomość”<sup>81</sup>. Wszakże logikę i ścisłość matematyki (i w stopniu o wiele większym każdej innej nauki) składał on na ołtarzu tego, co ponad-rozumowe i posiadające doniosłość dlatego, że właśnie to, co wymyka się racjonalnemu oglądowi, stanowi pełnię, całość [целое]. „Uchwycić” tę całość może tylko intuicja intelektualna, a nie jednostkowy rozum ludzki (rozsądek), który charakteryzuje się chwiejnością, niespójnością i skłonnością do rozdrobnienia wiedzy o przedmiotach [расколотость, раздробленность разума]. Cechą namysłu Florenskiego jest więc niedowierzanie nauce, chociaż właśnie z jej źródła wielokroć czerpał on dowody potwierdzające prawdziwość intuicyjnych (apriorycznych, a używając terminologii Kanta „transcendentalnych” — przekraczających granice doświadczenia) przeczuć i twierdzeń, z których płynął krzepiący duszę

<sup>79</sup> Л.Г. Березовая, Н.П. Берлякова: *История русской культуры...*, часть 2, s. 119.

<sup>80</sup> W najważniejszym dziele Florenskiego *Filar i podpora Prawdy* (1914) czytamy: „Истинный предел наших рассуждений — внутренняя жизнь, а не мышление [...] ведь переживания внутреннего опыта для всех времен и народов, научные же мнения — дело текущей и изменчивой моды”. П.А. Флоренский: *Столы и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*. Москва 1914, s. 785.

<sup>81</sup> Священник Павел Флоренский: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2. Составление и общая редакция игумена Андроника (А.С. Трубочева), П.В. Флоренского, М.С. Трубочевой. Москва 1994, s. 284.

myśliciela wniosek o powszechnej jedności tego, co zjawiskowe i tego, co noumenalne. W tym kierunku szły jego różnorodne badania — między innymi nad elektrycznością (w tym materiałami izolacyjnymi), minerałami, wieczną zmarzliną, fizyko-chemiczną strukturą ziemi i budową kosmosu, anatomią człowieka, a nawet wodorostami. Imponujący, przypominający wysiłki wielkich ludzi renesansu, zasięg badań, które u Florenskiego obejmowały także dziedziny humanistyczne — historię, archeologię, filozofię, sztukę, języki starożytne i nowożytne, piśmiennictwo religijne i świeckie — może zdumiewać i onieśmielać każdego i rodzić pytanie: czy mógł tego dokonać jeden człowiek, zwłaszcza w czasach tak tragicznych, gdy w Rosji, po dwu dziesięcioleciach prawdziwego fermentu intelektualnego, zwanego renesansem religijno-filozoficznym, dokonał się bolszewicki eksperyment, który rychło wyrzucił — głoszoną przez myślicieli „srebrnego wieku” kultury — ideę „nowego humanizmu”.

Mimo istnienia między Kantem i Florenskim oczywistych różnic światopoglądowych, dających się zauważyć w samej strategii myślenia<sup>82</sup>, trzeba jednak przyznać, że w zakresie metody filozofowania, w rozległości namysłu oraz w dążeniu do ścisłości i przywiązywaniu ogromnej wagi do ustaleń, których doniosłość winna mieć charakter uniwersalny, królewiecki mistrz był dla Rosjanina prawdziwym wzorcem, a równocześnie był też dlań — jak wolno przypuszczać w oparciu o lekturę tekstów — obiektem (nieskrywanej) zawiści przemieszanej z oburzeniem<sup>83</sup>. To drugie, w przekonaniu

<sup>82</sup> Wielostronne zainteresowania Kanta (matematyka, geografia fizyczna, astronomia, przyrodznawstwo, antropologia, etyka, estetyka) i Florenskiego (wyżej je wymieniliśmy) tylko powierzchownie mogą świadczyć o pokrewieństwie obu myślicieli. Okres krytycyzmu u filozofa niemieckiego (po 1770 roku) ugruntował jego pozycję jako odkrywcy nowej teorii poznania („metafizyki naukowej”) oraz twórcy „metafizyki moralności”, Myśl Rosjanina, początkowo skupiona na kategorii wszechjedności i poszukiwaniu religijnej podstawy bytu i poznania (w świetle teodycei prawosławnej), w dojrzałym okresie weszła na drogę badań szczegółowych, rozproszonych (i w rezultacie niedokończonych), dotyczących „współdziałania” człowieka z Bogiem (antropodycea) w takich dziedzinach jak nauka, język (filozofia imienia i antynomie języka), technika, filozofia (zwłaszcza idealistyczna), sztuka, kult (rozumiany szeroko — jako kościec kultury), słowem — kultura jako całość duchowych i materialnych wytworów człowieka. „Drogi i skupiska” (tytuł jednej z prac) myśli Florenskiego, przy całej jej rozległości, były na tyle trudne do rozpoznania, wąskie i „wyboiste” (przez 40 lat dzieł filozofa nie wydawano), że — jak dotąd — nie odsłoniły one nowego horyzontu, nie wytyczyły żadnej „trajektorii”, jaką mogłyby pójść badania humanistyczne. Wyjątkiem są prace teologiczne myśliciela oraz dziedzina estetyki, która w jego osobie zyskała znakomitego znawcę i interpretatora sztuki (zwłaszcza ikony).

<sup>83</sup> System filozoficzny królewieckiego mędrca interesował Florenskiego przez całe życie, szczególnie w pierwszym okresie działalności. Świadectwem tego są *Antynomie kosmologiczne Immanuela Kanta* (1909) — tekst napisany i wygłoszony *pro venia legendi*, który zainicjował wykłady młodego uczonego i kapłana w Moskiewskiej Akademii Duchownej. Uwaga Rosjanina skupiała się głównie na opozycji dwu rodzajów idealizmu — Platona

Florenskiego negatywne oblicze nauki Kanta, wyłania się wówczas, gdy autor *Filara i podpory Prawdy*, zamiast kapitulować przed argumentami rozumowymi, z uporem podkreśla ich niewystarczalność i dyskredytuje intelekt jako wyłączne źródło wiedzy pewnej i trwałej. Paradoksalnie, nie przeszkadza mu to brać za dobrą monetę Kantowskiej nauki o antynomiach rozumu — sprzecznej z wiarą i stanowiskiem wielu teologów rosyjskich (Wasilij Zieńkowski, Georgij Florowski, Władimir Łoski). Naukę tę wykorzystał nawet tworząc teorię o antynomicznym charakterze poznaniu Boga. Jego oburzenie wywoływać musiało uczynienie człowieka „panem” samego siebie, gdyż w odróżnieniu od mędrca z Królewca, zupełnie zlekceważył on wolność jednostki i jej prawo do moralnej samokontroli, włączając, wzorem wielu rosyjskich poprzedników, świadomość osobniczą w obszar „świadomości wspólnotowej”, tworzącej „ponad-empiryczną naturę osobowości”<sup>84</sup>. Tym, co kładzie się szerokim cieniem na refleksji nie tylko Florenskiego, lecz także wielu rosyjskich myślicieli religijnych, jest upór trwania w myśleniu bezkrytycznym, oderwanym od konkretnych zadań i aspiracji jednostki. Słusznej konstatacji kryzysu kultury na początku XX wieku nie mogły więc towarzyszyć odważne, oparte na filozofii podmiotu oraz na rodzącej się — nie bez udziału Kantowskiego krytycyzmu — filozofii dialogu (uznającej, jak przekonywał Ludwig Wittgenstein, dążenie do pełni wiedzy, czyli tak pożądanego poznania „całości”, za główny cel dialogu) propozycje zmiany utrwalonego obrazu świata. Okoliczności te uczyniły Florenskiego zakładnikiem tradycji rodzimej i zdeterminowały jego konserwatyzm. Zdumiewać może także to, iż w swym zauroczeniu prawdą Bożą i jej ziemską emanacją, w odróżnieniu od Sołowjowa, nie chciał dostrzec całej złożonej problematyki etycznej, zwłaszcza nie dążył do rozszyfrowania logiki zła i usytuowania tego problemu w horyzoncie antropologii. Wiek XX, który rozwinął pomysły Kanta, dowiódł konserwatyizmu stanowiska Florenskiego, które broniąc „światopoglądu całościowego”, nie mogło przyczynić się do żywego rozwoju myśli.

---

(bliskiego Florenskiemu, bo uznawał on boską proveniencję prawdy) i Kanta — całkowicie obcego mu dlatego, iż filozof ten, stworzywszy „religię człowiekoboga”, opowiedział się za prawdą, której jedynym probierzem jest ludzki rozum. Dlatego filozofia tego drugiego często obrzucana jest przez myśliciela rosyjskiego niewybrednymi kalumniami („wymijająco śliska”, „zdradziecka”, „fałszywa”). Ukoronowaniem krytyki Kanta był poświęcony mu cykl wykładów *Kult a filozofia*, które Florenski wygłosił w 1918 r. (wydano je dopiero w 1977 r.).

<sup>84</sup> Zob. szerzej na ten temat: J. Kapuścik: *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku*. W: *Modernizm rosyjski i jego antycypacje*. Red. A. Gildner, M. Ochniak i H. Waszkielewicz. Kraków 2007, s. 21–47.

*Ежи Капусчик*

«СТОЛП ЗЛОБЫ БОГОПРОТИВНЫЯ».  
ИММАНУИЛ КАНТ В ГОРИЗОНТЕ МЫСЛИ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ  
(В ОСОБЕННОСТИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО)

Резюме

Статья представляет собой попытку представить, с одной стороны, отношение русских религиозных мыслителей к учению Иммануила Канта о пределах гносеологии и к его критике познания, основанного на разумном начале, а с другой — к его метафизике нравственности. Интерес к философской системе Канта в России, появившийся в 1789 году, когда кенигсбергский мудрец принял в своем доме Н.М. Карамзина, усилился в начале XIX столетия, а вершиной его стал период Серебряного века. Русские мыслители увлеклись наукой великого немца тогда, когда узрели в ней настоящую, конкретную и прагматическую философию, имеющую универсальную значимость. Не стремясь к установлению точных границ этого интереса, автор статьи отмечает, что восприятию Канта в духе универсализма способствовала эпоха романтизма, в которой в одном ряду ставились немецкие философы-идеалисты — Кант, Шеллинг и Гегель — открыватели новых путей мышления, ведущих к свободе личности, и новых горизонтов познания, основанного на двух началах — разуме и „идеальной интуиции”. Особенно долговечной оказалась философия автора *Критики практического разума*, который, несмотря на противоречивое его восприятие религиозно настроенными мыслителями, считается по сей день наставником и учителем русских. Русские мыслители, однако, упрекали кенигсбергского философа в чрезмерном доверии к человеческому разуму при одновременном невнимании к божественному началу мира. В статье подробно анализируются причины критического подхода к Канту, имя которого стало для большинства русских, в основном религиозных, мыслителей синонимом строгого, логического мышления, которое, не прибегая к доказательствам, принятым богословскими учениями, видит Бога как постулат практического разума, т.е. особую „вещь в себе”. Особенно бурную полемику вызывало понимание Кантом свободы личности, ставшее для русских, стоящих на почве МЫ-философии, основной помехой в положительной трактовке его учения. По мнению автора статьи, нравственная метафизика немецкого философа, исходящая из тезиса о том, что человек „делает себя сам”, а также его понимание правды и границ знания, стало очевидным камнем преткновения для Флоренского — одного из самых выдающихся мыслителей Серебряного века.

*Jerzy Kapuścik*

“A PILLAR OF ANTI-GOD ATTITUDE”.  
IMMANUEL KANT ON THE HORIZON OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT  
(PARTICULARLY THAT OF PAVEL FLORENSKY)

Summary

The article is an attempt to present the attitude of Russian religious thinkers to the teaching of Immanuel Kant on the problem of the limits of gnoseology and the critique of cognition based on the rational element, as well as to his metaphysics of morality. The interest in Kant's philosophical system in Russia, which dates back to the visit of Nikolai Karamzin in Kant's

house in Königsberg in 1789, developed in the first half of the 19th century and reached its apogee at the turn of the 19th century – the Silver Age of Russian culture. The Russians perceived the author of the Critique of Pure Reason as the inventor of “true” philosophy, which had general significance.

The article does not aim at specifying strict limits of interest in Kant, but looks for its source. Doubtless, it was the period of Romanticism, with its other popular idealistic philosophers such as F. Schelling and G. Hegel, that contributed to the reception of the great German philosopher in the spirit of universalism. They were considered to be discoverers of a new way of thinking, oriented to individual freedom and based on two elements — reason and “ideal intuition.” Among the philosophical systems, the one developed by Kant proved to be particularly long lasting. Regardless of the contradictory assessments by Russian religious thinkers, he has been regarded as the teacher of Russians until today. They criticized him, however, for excessive confidence in human reason and for questioning the divine order of the world.

The article discusses in detail the sources of the Russian “weakness” for Kant, who combined the strictly logical thinking and the idea of God as a peculiar “thing in itself” or, in other words, a postulate of practical reason. The understanding of individual freedom by the Königsberg scholar met with the polemic of Russian thinkers too, who represented a “we philosophy”. The author of the article notes that the problems of Kant’s metaphysics of morality, which assumed that man “makes himself,” as well as the gnoseological issues, such as understanding of the truth and limits of cognition, evoked a sharp critique of Pavel Florensky — one of the most prominent philosophers of the Russian Silver Age.