

Janusz Dobieszewski: Jakob Böhme i platońsko-neoplatońskie tendencje filozofii rosyjskiej

Próbując usytuować swoją filozofię i jej źródła w dziejach filozofii, najczęściej i z najsilniejszą deklaracją odwoływał się Bierdiajew do Jakoba Böhme. Böhme pojawia się afirmatywnie niemal we wszystkich publikacjach książkowych Bierdiajewa, poświęcone mu zostały dwa obszerne szkice, zaś w podsumowującej drogę twórczą Autobiografii filozoficznej zalicza Bierdiajew Böhme do najważniejszego grona swych inspiratorów i mistrzów filozoficznych – mówił Janusz Dobieszewski na międzynarodowej konferencji „Jacob Böhme – oddziaływanie, recepcja, konteksty. Nowożytność i ponowożytność”. Na łamach „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Böhme. Bezdeń, Absolut i dialektyka” publikujemy treść referatu.

Idee Jakoba Böhme pojawiły się w Rosji już w XVII wieku, i to w sposób nie zdawkowy i nie okazjonalny – już raczej znaczący i mocno zauważalny. Przyniósł je do Rosji – na fali popiotrowego otwarcia na Zachód, a zarazem w atmosferze nastrojów eschatologicznych i mesjanistycznych – holenderski entuzjasta Böhmego Quirinus Kuhlmann. Jednak spory w kręgu rosyjskich (zazwyczaj pochodzących z Niemiec) protestantów doprowadziły do oskarżeń Kuhlmana o herezję, a następnie do spalenia go na stosie w Moskwie w roku 1689, w czym raczej nie należy doszukiwać się prawosławnego dogmatyzmu, izolacjonizmu i wrogości wobec zachodniego chrześcijaństwa. Tym bardziej, że nie wstrzymało to oddziaływania myśli Böhmego, przeciwnie, przez cały wiek XVIII pojawiały się tłumaczenia jego dzieł,

krążące zazwyczaj w kopiowanych rękopisach, a szczególny przypływ rzeczywiście szerokiej obecności Böhme'go w rosyjskim życiu intelektualnym i duchowym związany był z energiczną działalnością rosyjskiej masonerii oraz, w jakiejś mierze towarzyszącym jej, wczesnym rosyjskim schellingianizmem (który reprezentowali tacy myśliciele jak Siemion Gamaleja, Aleksander Łabzin, Danił Wełłanski, Michaił Pawłow, Aleksander Galicz, Włodzimierz Odojewski). Dodajmy, że idee Böhme'go cieszyły się względną sympatią ze strony Kościoła prawosławnego, co ugruntowywało jego pozycję poważnego myśliciela religijnego. Z kolejną falą zainteresowania czy wręcz fascynacji Böhmem mieliśmy do czynienia w kręgu rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego – najpierw u inicjującego go Włodzimierza Sołowjowa, a następnie, w sposób szczególnie silny i wpływowy, u Nikołaja Bierdiajewa oraz Siergieja Bułgakowa.

Te fakty historyczne są oczywiście nadzwyczaj ważne i rozliczne, ale nie tyle one, co kryjące się za nimi jakieś najwyraźniej teoretyczne, intelektualne i duchowe pokrewieństwo między myślą Böhme'go i filozofią rosyjską, będzie tu obiektem naszego zainteresowania. To zaś z kolei wiąże się z naszym przekonaniem – nieszczęśliwie przecież oryginalnym, bo bardzo często spotykanym u znawców problemu – o neoplatonickim charakterze filozofii rosyjskiej; i to w jej całości czy całokształcie, poczynając od różnych wersji filozofii społeczno-politycznej (w tym marksizmu i liberalizmu), po oczywiście różne kształty rosyjskiej filozofii religijnej. To z kolei – przy dość szerokiej ogólnej akceptacji – wiąże się z rozlicznymi alternatywnymi, a i spornymi ujęciami oraz ocenami neoplatonizmu, bezpośrednio związanego z nim platonizmem, a także z próbami wyrwania się poza taką kwalifikację, często wynikającymi z wątpliwości co do chrześcijańskiej prawowierności neoplatonizmu czy platonizmu. I otóż filozofia Böhme'go, uważana za jedno z najświetniejszych osiągnięć

tendencji neoplatonickiej w dziejach filozofii, wydaje się znakomitym narzędziem rozpoznawania, ujmowania i porządkowania pojawiających się tu różnic, debat i prób rozstrzygnięć, a szczególnie obiecująca byłaby tu zapewne wspomniana już i emblematyczna obecność Böhme u Bierdiajewa i Bułgakowa – u pierwszego wyraźnie afirmatywna, u drugiego krytyczna [1].

Filozofia rosyjska ukształtowała się ze sporym opóźnieniem wobec filozofii europejskiej, bo właściwie dopiero w wieku XIX; ukształtowała pod przemożnym wpływem inspiracji europejskiej (zwłaszcza klasycznej filozofii niemieckiej), ale też szybko osiągnęła względną odrębność, sporą samoświadomość historyczną i intelektualną swej sytuacji, a także pewną oryginalność. Próbując określić te ostatnie okoliczności wskazywalibyśmy na:

- po pierwsze, koncentrację na kwestii Absolutu; Absolutu rozumianego bardzo różnorodnie, począwszy od ujęć właściwie materialistycznych aż po fideistyczne, ale zarazem niemal zawsze ujmowanego na sposób dynamiczny. Wczesnoantycznym modelem takiej wizji Absolutu była filozofia Heraklita, późnoantycznym – Plotyna, średniowiecznym – Eriugeny, Mistrza Eckharta i Mikołaja z Kuzy, a dojrzałym kształtem nowożytnym – systemy Hegla oraz Schellinga; również we współczesności bez trudu daje się zidentyfikować ten sposób uprawiania filozofii, choćby u Bergsona czy Teilharda de Chardin, a także w niektórych miejscach fenomenologii.

- po drugie, relacja między Absolutem a światem określona zostaje na drodze konkretyzacji, drodze od całości do części, od jedności do wielości; poznawczym punktem wyjścia jest tu uchwycenie, doznanie

jedności, całości świata czy to w idei, czy w wiedzy bezpośredniej, czy w jakiejś postaci intuicji;

- po trzecie, ontologizm i postulat odrodzonej, nowej metafizyki – filozofia musi powrócić do kwestii bytu, co w znacznej mierze umożliwia religia, przeżycie religijne, i w ten sposób przewyciężyć nowożytny epistemologizm, zagrożenie solipsystyczne oraz narastającą już we współczesności tendencję pozytywistyczno-scjentystyczną;

- po czwarte, integralność człowieka, przybierająca postać akcentowania takich władz poznawczych jak intuicja, serce, natchnienie, empatyczny wgląd, czemu towarzyszą pochwały aktywizmu, wysublimowanego kolektywizmu, odnowy człowieka (przebóstwienia);

- po piąte, ujmowanie Boga, Boskości jako Trójcy Świętej, czego filozoficznym rozwinięciem w filozofii rosyjskiej były idee sofiologii, bogocześnictwa i wszechjedności; intensywnie poszukiwano tu przestrzeni zapośredniczenia tego, co boskie i tego, co ludzkie (ziemskie); Trójca Święta wyraża w jakiś sposób niewystarczenie Boga samemu sobie, jakieś jego poszukiwanie dopełnienia, potwierdzenia w świecie stworzonym, co wychodzi z kolei naprzeciw ponadczasowym, boskim aspiracjom człowieka, drogą realizacji których jest kultura, historia, aspiracje duchowe i różne postacie poznania intuicyjnego.

Jak się wydaje, jest to charakterystyka niezłe oddająca istotę i sens nurtu neoplatonickiego w dziejach filozofii, nurtu – dodajmy – którego najważniejsi przedstawiciele nie tylko tworzą pewną odrębną tradycję,

ale również nie bez racji mogą być uznawani za najświetniejsze owoce kolejnych epok filozoficznych: Plotyn – Starożytności, Mikołaj z Kuzy – Średniowiecza, Hegel – Nowożytności. Filozofia rosyjska byłaby tu więc usytuowana nie tylko jako przynależna do pewnej trwałej linii rozwojowej filozofii powszechnej, ale też jako kontynuatorka linii rozwojowej o szczególnej jakości, choć też osierocanej co i raz przez główne tendencje myśli europejskiej – tendencje o charakterze scholastycznym, racjonalistycznym (w sensie kartezjańskim), pozytywistycznym i analitycznym.

Neoplatonizm, co oczywiste, wywodzi się z filozofii Platona i pozostaje z nią w związku, ale też – pamiętając o wszystkich podobieństwach – zwróćmy uwagę na pewne zasadnicze i nadzwyczaj ważne różnice między Platonem (i jego idealizmem obiektywnym) a Plotynem (i jego emanacjonizmem): o ile pierwsza filozofia (platońska) jest statyczna, dualistyczna, racjonalistyczna, ahistoryczna i apersonalistyczna, o tyle druga (zapoczątkowująca nurt neoplatoński): dynamistyczna, monodualna, intuicjonistyczna, historystyczna oraz personalistyczna (to ostatnie znajduje wyraz choćby w różnicy między negatywnym Platonem i pozytywnym Plotynem stosunkiem do sztuki).

Akcentowalibyśmy tu różnice między obydwojoma typami filozofii, a spektakularnym argumentem na rzecz siły tej różnicy niechaj będzie to, że często dla objaśnienia charakteru i genezy neoplatonizmu spotykamy się z odwołaniami do mocno przedplatońskiego i pozaplatońskiego Heraklita – filozofa zróżnicowanej i dynamicznej jedności (całości), uchwytywanej rozumem intuicjonistycznym.

Wybitnym, wyrazistym i radykalnym przedstawicielem owej rosyjskiej tendencji neoplatońskiej jest Nikołaj Bierdiajew. I oto próbując usytuować swoją filozofię i jej źródła w dziejach filozofii, najczęściej i z

najsilniejszą deklaracją odwoływał się Bierdiajew do Jakoba Böhme. Böhme pojawia się afirmatywnie niemal we wszystkich publikacjach książkowych Bierdiajewa, poświęcone mu zostały dwa obszernie szkice wydrukowane w piśmie „Put’” w roku 1930, a zatytułowane *Из этюдов о Я. Беме*, zaś w podsumowującej drodze twórczą *Autobiografii filozoficznej* (w rosyjskim oryginale zatytułowanej *Самопознание. Опыт философской автобиографии*) zalicza Bierdiajew Böhme do najważniejszego grona swych inspiratorów i mistrzów filozoficznych [2].

Bierdiajew widział w Böhmem filozoficznego i duchowego nowatora, którego – z racji braku filozoficznego wykształcenia – można nazwać również wizjonerem, który z własnych przeżyć, ze swego ducha, ale także z odczuwania stanu kryzysu świata wysnuwał idee współgrające z egzystencjalnymi (duchowymi, religijnymi) wyzwaniem stojącymi przed człowiekiem oraz otwierał odświeżające ścieżki dla filozoficznej refleksji nad tymi wyzwaniami. Jako te oryginalne i odnawiające aspekty filozofii Böhme Bierdiajew wskazywał:

- ideę ruchu, rozwoju, opierającego się na walce, na sprzeczności, co znakomicie wyraża czy symbolizuje ogień, ognistość bytu, i co oczywiście odsyła nas do Heraklita, którego dynamiczny koncept filozoficzny przesłonięty został przez statyczność i schematyczność scholastyki, a następnie przez podobne nastawienie nowożytnego dążenia do wiedzy jasnej i pewnej;

- dynamiczne ujęcie Boskiego Absolutu, którego charakteryzuje nie niezmienność, nie brak jakiegokolwiek braku, co właśnie wyklucza wszelki ruch i gdzie ów bezruch jest miarą Boskiej doskonałości; u

Böhmeego znamieniem doskonałości Absolutu jest życie, ruch, aktywność;

- źródłem zaś Boskiego życia, autentycznego życia, nie ugruntowanego jakimś wątpliwym trwałym schematem, porządkiem, strukturą czy harmonią, przy tym przenikniętą wyłącznie pozytywnymi, „miękkimi” wartościami, jest poprzedzająca Boga, choć zarazem kryjąca się w nim, mroczna otchłań (*Ungrund*), nicość, irracjonalność, wolność (przypominająca wcześniejszą Boskość przeciwstawioną Bogu u Mistra Eckharta oraz późniejszą podstawę w Bogu przeciwstawioną Bogu u Schellinga); jeśli bóg jest bytem, to byt jest poprzedzony przez tę ciemną, otchłanną wolność;

- ta mroczna otchłań jest irracjonalną wolą, brakiem, dążeniem, napięciem, sprzecznością, głodem, żądzą stania się czymś [3] – Bogiem, bytem, któremu jednak towarzyszy zawsze moment, cień, pozostałość owej otchłani poprzedzającej Boga, z której Bóg się ukształtował; byt ma więc u swego źródła charakter wolicjonalny (woluntarystyczny), co nadaje Bogu napięcie, sprzeczność, dramatyzm, ale tym samym życie, życie żywe, autentyczne – a nie biernie ilustrujące jakiś schemat czy „algorytm”;

- źródłowa otchłań, irracjonalność, ślepa wola sprawiają, że samoukształtowany Bóg jest żywą sprzecznością jasności i mroku, dobra i zła, miłości i gniewu, zaś cień tych opozycji pada na wszelki dalszy przez Boga tworzony byt, co sprawia, że zło jest czymś pochodzącym „z kręgu Boga”, a nie jest brakiem dobra, wyrastającym z marności doczesnego istnienia (świata naturalnego); ale też „zyskiem” z tej pozytywności zła jest realna, nieredukowalna wolność bytów

stworzonych; wszystko to zaś oznacza, że stworzenie świata jest nie komedią (w której wszechmocny i wszechwiedzący Bóg prowadzi grę z samym sobą), ale tragedią zmagania Boga z sobą, w których uczestniczy – z twórczą powagą, realnością i odpowiedzialnością – całe stworzenie;

- takie ujęcie Boga (z wewnętrzną dramaturgią i zmaganiem z „własną” otchłanią, uobecniającą się następnie w świecie stworzonym) implikuje szczególną, realną, strukturalną i metafizyczną rangę człowieka, ludzkiej wolności, sprawczości, twórczości, co – w przekonaniu Bierdiajewa – nadaje filozofii Böhme’go mocną tendencję antropologiczną, której dodatkowym wyrazem jest silny motyw chrystologiczny.

Choć w tym obrazie poglądów Böhme’go mamy do czynienia ze znacznym ograniczeniem wszechmocy, wszechwiedzy, transcendencji Boga; choć Bóg jest tu znacznie przybliżony do stworzenia, a nawet znajduje się w jakiejś wolnej i ryzykownej „wymianie” dyspozycji i walorów ze światem, co zdaje się charakteryzować panteistyczne ujęcie relacji między Bogiem i światem i który to zarzut powszechnie wysuwa się wobec neoplatonizmu, to Bierdiajew omija to oskarżenie wobec Böhme’go, a to nieco gołosłownym oświadczeniem o braku takiego niebezpieczeństwa, a to poważniejszym (wprawdzie według niektórych zupełnie fasadowym, ale według innych w pełni przekonującym) odwołaniem się i powołaniem się na znoszący opozycję teizmu i panteizmu panenteizm, często przecież i chętnie przypisywany licznym postaciom neoplatonizmu (Eriugenie, Kuzańczykowi, a nawet Plotynowi, czy też niedalekiej wobec Bierdiajewa filozofii Siemiona Franka). Jednak istotą rzeczy jest tu nadzwyczajny dla Bierdiajewa „uzysk” z takiego niedoktrynerskiego, nieortodoksyjnego ujęcia Boga: jego „żywe życie” (a nie „martwa” doskonałość) oraz jego wolność,

przenoszące się następnie na wszystkie szczeble jego aktywności, sprawczości, stworzeniowości. Co więcej, Bierdiajew, doceniając całe nowatorstwo i przełomowość Böhme w powyższej sprawie, jeszcze bardziej poszerza i radykalizuje dynamiczność oraz wolność Absolutu wiążąc ją już nie tylko z własną (choć mroczną, tajemniczą i otchłanną) przestrzenią Absolutu, ale z jakimś horyzontem wobec Absolutu zewnętrznym, co niejako umacnia aspekt Boskiej transcendencji, ale także moment dynamiczności, życia oraz współzależności Boga z człowiekiem i światem w realizowaniu swej Boskości. Jak objaśnia to Bierdiajew: „u Böhme *Ungrund*, czyli według mego rozumienia wolność pierwotna, znajduje się w Bogu [dodajmy z innego fragmentu: „jako Jego tajemnicza zasada”], u mnie natomiast poza Bogiem. Wolność pierwotna jest zakorzeniona w [dodajmy: w pozaboskiej, przedboskiej] nicości, *meonie*” [4].

Bierdiajew – jak już zaznaczyliśmy – realizuje w postaci radykalnej czy nawet spektakularnej typ filozofowania, dominujący w kręgu rosyjskiej filozofii religijnej, określający, w moim przekonaniu, oryginalność, szczególną jakość, a i uniwersalne usytuowanie filozofii rosyjskiej. Filozofia rosyjska niejako „dopilnowuje” zdobyczy filozofii neoplatońskiej, wyrastających z całych dziejów filozofii powszechnej. Innymi wybitnymi przedstawicielami tej specyfiki i oryginalności filozofii rosyjskiej byłiby: Włodzimierz Sołowjow, Siemion Frank, Lew Karsawin, Iwan Iljin, Dymitr Mereżkowski, Wasilij Rozanow, Nikołaj Fiodorow, u których znajdujemy kluczowe dla ich filozofii odwołania do Psudo-Dionizego, Joachima z Fiore, Mikołaja z Kuzy, Hegla, czy Schellinga.

Choć jest to nurt najważniejszy i najszerszy w kręgu rosyjskiej filozofii religijnej, to ma również swoich krytyków oraz alternatywy, a najważniejszą z nich byłby kierunek reprezentowany przez Sergiusza Bułakowa i Pawła Florenskiego – rosyjskiego platonizmu religijnego (czy też chrześcijańskiego platonizmu). Jest on odrębny i opozycyjny wobec nurtu neoplatonistycznego, ale też, za sprawą zarazem przecież powinowactwa, aczkolwiek przede wszystkim z powodu ambicji konfesjonalnych, wyraźnie rozmywający i dyskredytujący dla neoplatonizmu. W przypadku Bułakowa odwołania do Böhmego są względnie rozbudowane, systemowe i orientujące dla rozrachunków z tendencją neoplatonistyczną, dlatego to jemu poświęcimy tu chwilę uwagi.

Przede wszystkim więc poglądy Bułakowa (choć i Florenskiego), jego ujęcia relacji między Bogiem a światem, a także natury świata stworzonego wydają się grzeszyć sztywnym i statycznym właśnie platonizmem, powierzchownym i radykalnym dualizmem bytu, sprowadzaniem świata zjawiskowego do poziomu jedynie symbolu lub przyrodniczo-historycznego ilustrowania pewnego z góry danego bosko-sofiologicznego porządku bytu, co z kolei trywializuje sens i specyfikę istnienia ludzkiego. Mamy tu esencjalną, ilustracyjną wizję ludzkiej indywidualności (wobec wiecznej i trwałej istoty człowieka), wizję radykalnie sprzeczną na przykład z dynamiczną antropologią Dostojewskiego, ale także Sołowjowa czy oczywiście Bierdiajewa.

To z tej perspektywy „rozliczał” Bułakow filozofię Böhmego jako negującą w sobie, w swoim rozwinięciu i w swoich źródłach chrześcijańską prawowierność, a przede wszystkim transcendencję Boga, Boską stwórczość oraz hierarchiczną relację między Bogiem a światem. To płynące od Plotyna, a znajdujące rozwinięcie u Eriugeny,

Eckharta i Böhme, „neoplatońskie odchylenie myśli i uczuć – ostrzegał Bułgakow – jest niebezpieczeństwem, które stale czyha na filozofię chrześcijańską” [5]. I tak „system Böhme jest systemem emanacyjnym i w tym względzie zbliża się do systemu Plotyna. Myśl o stworzeniu świata za pomocą niepojętego i wolnego aktu Boga znajduje w Böhmem świadomego filozoficznego i religijnego przeciwnika” [6]; u Böhme mieliśmy mieć tu do czynienia co najwyżej z rodzeniem, wiecznym rodzeniem, co wikła Boga w sytuację monistyczną i panteistyczną, jawnie wyrażoną nieco później przez Spinozę, czemu w dodatku towarzyszy – i u Spinozy, i u Böhme – pochopny racjonalizm („ciągłość myślenia” [7]) w odniesieniu do sfery Boskości. Stawiał również Bułgakow zarzut, że „kościelną doktrynę o trójhipostatyczności Boga i teologię Böhme dzieli przepaść”, co szczególnie istotny wyraz znajduje w tym, że u Böhme „osoba jest dla Chrystusa czymś bardziej charakterystycznym w Jego ludzkości niż boskości” [8]. Panteistyczna bliskość czy wręcz jedność Boga oraz świata prowadzi – zdaniem Bułgakowa – i u Böhme, i w neoplatonizmie w ogóle, do „obrzydzenia do świata (...), do nieprzyjmowania świata, do jego odrzucenia” [9], do jakiegoś więc roztopienia świata w Bogu, choć „na boskich warunkach”. W ostatecznym zaś rachunku – przekonywał Bułgakow – świat dla Böhme „nie zasługuje na przeobrażenie, a jedynie na zniszczenie” [10]. W duchu niemalże tomistycznym Bułgakow przekonywał, że tylko radykalna i prawowierna Boska transcendencja oraz Boski akt stwórczy miałyby gwarantować (wprawdzie i tak względną) realność i autonomię świata.

Z filozofii Bułgakowa zdaje się wynikać, że od czasów Platona, a jeszcze bardziej od schryistianizowania Platona przez św. Augustyna, nic właściwie nowego i istotnego nie pojawiło się w filozofii [11]; były to już jedynie dzieje racjonalistycznych i heretyckich pokus,

wyolbrzymionych domniemań o ludzkiej twórczości i sprawczości (zwłaszcza gdyby miało chodzić o jakiś głębszy i istotniejszy metafizyczny wymiar twórczości, jak to było u Bierdiajewa), domniemań umniejszających absolutność Boga, jego wyłączną i całkowitą rolę zbawczą oraz wspomagające go w tym, a płynące z objawienia i tradycji, zadania kościoła, obrzędu (kultu) i dogmatyki. To wiara, religia i teologia właściwie stawiają przed człowiekiem zadania i szanse zarówno zbawienia, jak i wiedzy oraz orientacji moralnej; „i dlatego – pisał Bułgakow – niemożliwa jest irreligijna, «niezależna», «czysta» filozofia”, a „«filozofia w ogóle» jest mirażem i przesądem” [12]. Prowadzi to niekiedy badaczy do opinii o archaicznym i dogmatycznym „platońsko-średniowiecznym stylu myślenia filozoficznego Bułgakowa”, przeciwstawnego oryginalnej i nowatorskiej w tym kontekście „filozofii mistyczno-panteistycznej” [13], do której zaliczani są Böhme, Mikołaj z Kuzy, Giordano Bruno, Spinoza, Hegel, Schelling, a więc reprezentanci nurtu neoplatońskiego w historii filozofii.

I to właśnie rosyjskich przedstawicieli tendencji neoplatońskiej uważamy za najświetniejszych i najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej (*nota bene*, co powtórzmy, da się w tej tendencji umieścić także myślicieli nurtu filozoficzno-społecznego, i to łącznie z marksistami, a tu zwłaszcza przedstawicieli tzw. bogostroicielstwa). Nie oznacza to oczywiście jakiejś pozycji monopolistycznej rosyjskiego neoplatonizmu, zaś krytyki tendencji neoplatońskiej traktowalibyśmy oczywiście jako poszerzające przejawy żywotności i bogactwa filozofii rosyjskiej. Jako opozycyjne alternatywy wskazuje się zazwyczaj nurt neopatrystycki (Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski), antropologię synergiczną (Siergiej Chorużyj) oraz ów związany z Bułgakowem (i Florenskim) nurt platońsko-konfesjonalny, któremu poświęcimy jeszcze chwilę uwagi.

Otóż spotykamy się nierzadko z zamazywaniem różnicy między platońską i neoplatońską tendencją w filozofii rosyjskiej, co oczywiście nie jest formalnie trudne czy zupełnie bezasadne (przecież neoplatonizm wywodzi się z platonizmu), ale zarówno filozoficznie, jak i historycznie (a także teologicznie, a i konfesjonalnie) prowadzi to do intelektualnych fikcji, złudzeń czy wręcz zafałszowań. Oto więc przypisuje się niekiedy filozofii rosyjskiej silne, powszechnie dominujące nastawienie platońskie, wzbogacone następnie duchowością chrześcijańską, utożsamianą z prawosławiem, po czym w tę zasymilowaną platońsko-chrześcijańską kategorię filozoficzno-duchową milcząco wpisuje się całkowicie jakoby zależny czy podrzędny wobec platonizmu neoplatonizm, ten zaś podlega wówczas ocenie i badaniu jako mniej czy bardziej prawowierny rezultat obecności i oddziaływania platonizmu (teraz już zresztą chrześcijańskiego platonizmu) na filozofię rosyjską. Prowadzi to badaczy tego zagadnienia na przykład do wniosku iż „filozofia wszechjedności stanowi najbardziej platońską tradycję w całej historii rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej” [14]. W takiej postaci ta teza wydaje się jawnie fałszywa, co jej głosiciele próbują wybronić bezproblemową dla nich zamianą „platońska” na „neoplatońska”, co wszakże oznacza już zupełnie coś innego niż w brzmieniu pierwotnym (co próbowaliśmy krótko objaśnić na początku tego tekstu), a przy okazji dokonują jakiejś archaizacji filozofii rosyjskiej, sprowadzając ją do postaci filozoficznej, która od wieków nie występuje w swej źródłowej postaci (niezależnie od kluczowej i inspirującej pozycji platonizmu w dziejach filozofii), oraz do zależności czy mocnego związku ze światopoglądem prawosławnym. Od drugiej zaś strony przybiera to postać zaliczania hurtem do wspólnych „znakomitych form chrześcijańskiego platonizmu” Bułgakowa, Florenskiego, ale i Sołowjowa, Franka czy Karsawina oraz twierdzeń o platońskim charakterze i rezultatach

oddziaływania w Rosji na przykład filozofii Schellinga [15]. W każdym razie – przekonują nas zwolennicy takiego ujmowania natury filozofii rosyjskiej – „rosyjskie koncepcje filozoficzne okazywały się zawsze modyfikacjami chrześcijańskiego platonizmu”, „przybierały formę chrześcijańskiego platonizmu” i to platonizm umożliwił „narodziny autonomicznej rosyjskiej filozofii religijnej” – i w dodatku, ich zdaniem, „graniczy to z banałem” [16], zaś „poziom metodologicznego i technicznego uzależnienia filozofii rosyjskiej od niemieckiej jest absolutnie nieporównywalny z intensywnością jej metodologicznego związku z platonizmem” [17]. To jakoby myśl niemiecka zainfekowała niektórych filozofów rosyjskich, prowadząc ich myśl na manowce takiej postaci neoplatonizmu, która nie dała się już utrzymać we właściwym związku z platonizmem, a potrafiło się to przydarzyć nawet Włodzimierzowi Sołowjowowi [18] za sprawą mianowicie „jego niewystarczającej prawosławności” [19]. A przecież – twierdzi się tu – nawet rosyjska filozofia historii w swym właściwym rosyjskim kształcie ma u swych podstaw platonizm, czyli wiarę w świat idealny, a w tym przypadku – w „nadchodzącą świętą Ruś” [20]. Nie brzmi to ani przekonująco, ani zachęcająco.

Tymczasem – powtórzmy – neoplatonizm charakteryzuje się, w przeciwieństwie do platonizmu (oraz schrystianizowanego platonizmu) odrzuceniem dualizmu bytu, statycznej wizji świata wyższego (Absolutu), za to akcentem na wolność, aktywizm, indywidualność (aczkolwiek twórczo uwikłane w historię, ryzyko, błąd), zaś religijny aspekt tych teorii zawsze wiązał się z jakąś przemianą i odnową chrześcijaństwa, zasługując sobie na powszechne zarzuty z kręgów kościelnych o herezję, racjonalizm, subiektywizm. Nawet mistycyzm – z racji właśnie swej subiektywności i samowolności – traktowany był z podejrzliwością, co Bułgakow niejako podsumowująco i rozliczająco kierował w stronę Böhmego: „Bułgakow zarzucał Böhmemu – pisze

autorka syntetycznego artykułu o losach myśli Böhme w Rosji – że ten w sposób nieograniczony ufa doświadczeniu mistycznemu, które może być zawodne, pozorne oraz ograniczone i dlatego wymaga ugruntowania i weryfikacji za pomocą dogmatów kościelnych” [21]. Bierdiajewowska kontra wobec takiego stawiania sprawy przez Bułgakowa byłaby zaś taka oto: „Chrześcijański platonizm, który głosi, że istnieje niebiańskie człowieczeństwo i w nim przedwiecznie wszystko jest zrealizowane, przemienia życie ziemskie człowieka w widmową komedię. Takiemu platonizmowi należy przeciwstawić inny światopogląd, według którego życie ziemskiego człowieczeństwa jest właśnie procesem, spełniającym się w niebie [22]. Wtedy jest do pomyślenia realny i absolutny wzrost procesu światowego” [23], czyli metafizyczna waga i powaga doczesności.

Prof. dr hab. Janusz Dobieszewski

Niniejszy tekst jest treścią referatu wygłoszonego przez prof. Janusza Dobieszewskiego w listopadzie 2023 roku na międzynarodowej konferencji „Jacob Böhme – oddziaływanie, recepcja, konteksty. Nowożytność i ponowożytność”, zorganizowanej w Nysie przez tamtejszą Państwową Akademię Nauk Stosowanych. Niemieckojęzyczna wersja referatu przygotowana jest do publikacji w wydawnictwie Brill.

Przypisy:

[1] O. Belyakova, *Jakub Böhme a filozofia rosyjska*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 119-137.

[2] „Mistrz Eckhart, Jakub Böhme i Anioł Ślązak są mi bliżsi niż wielu nauczycieli Kościoła”; „Böhme miał dla mnie szczególne znaczenie”; „Bardzo czciłem Böhme...” (M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kety 2002, s. 77, 162, 179).

[3] Por. J. Krasicki, Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, Warszawa 2012, s. 62.

[4] M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, *op. cit.*, s. 157, 89.

[5] S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Kety 2010, s. 231. Nieco wcześniej na tej samej stronie pisze Bułgakow nie tylko o niebezpieczeństwie, ale wręcz o „wrogości”.

[6] Tamże, s. 244.

[7] Tamże, s. 247.

[8] Tamże, s. 250.

[9] Tamże, s. 256.

[10] Tamże, s. 385.

[11] Por. И. И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, т. 1-2, С.-Петербург 2000, т. 2. s. 327.

[12] S. Bułgakow, Światło wieczności, op. cit., s. 128, 131. Zacytujmy jeszcze analogiczny w swym wydźwięku fragment dotyczący etyki: „autonomiczna etyka jest albo otwartym natrzęsaniem się z dobra, które ma miejsce w utylitarystycznym, albo afektacją i pozą, albowiem kochać etycznego «dobra», prawa, kategorycznego imperatywu nie można w imię ich samych, lecz wyłącznie w imię Boga” (tamże, s. 84).

[13] И. И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, op. cit., т. 2. s.360, 355.

[14] A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków 2004, s. 10.

[15] Tamże, s. 41, 60.

[16] Tamże, s. 62-63.

[17] Tamże, s. 71.

[18] Tamże, s. 81

[19] Tamże, s. 108.

[20] Tamże, s. 149-150, 151.

[21] O. Belyakova, *Jakub Böhme a filozofia rosyjska*, op. cit., s. 132.

[22] A więc procesem dynamicznym, wolnym, otwartym.

[23] M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 65.