

## **Tomasz Herbich: Filozoficzne problemy ze stworzeniem. Wokół „Niepojętego” Siemiona Franka**

Siemion Frank przeciwstawia się teologii stworzenia opartej na idei creatio ex nihilo. Mamy zatem do czynienia ze znaczącym zjawiskiem – autor, który jest bliski świadomości religijnej, a zarazem nie zatracając ściśle filozoficznego wymiaru swoich rozważań, z pewnych przyczyn musi znacząco zmodyfikować treść wiary w stworzenie, aby móc ją przyjąć na gruncie swojej filozofii – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Stworzenie.

„Niepojęte” Siemiona Franka należy do najwybitniejszych dzieł dwudziestowiecznej filozofii religii. Jego szczególne znaczenie wynika stąd, że została w nim wypracowana taka struktura pojęciowa oraz taki pogląd na ontologiczne podstawy doświadczenia religijnego, które mimo swojej filozoficzności nie są obce świadomości religijnej i nie narzucają jej czegoś wobec niej zewnętrznego, lecz pozwalają uchwycić jej zasadnicze elementy składowe. Choć rosyjski filozof czerpie z pism filozofów przedkarterzyjskich i ich nowożytnych kontynuatorów – przede wszystkim z chrześcijańskiego neoplatonizmu, a w sposób szczególny z poglądów Mikołaja z Kuzy[1] – to równocześnie podejmuje podstawowe zagadnienia transcendentalizmu, dzięki czemu jego dzieło można uznać za próbę przywrócenia filozofii pokantowskiej samej możliwości ontologicznie ufundowanego myślenia o religii.

Frank doprowadza swoich czytelników niezwykle daleko. Czyni tak również w ostatnim rozdziale książki, w którym próbuje filozoficznie uchwycić treść wiary w stworzenie świata. Tym ciekawszy jest jednak fakt, że przy tej okazji stanowczo występuje przeciwko tradycyjnym wyobrażeniom religijnym: „Jednakże jest samo przez się oczywiste, że tradycyjnej nauki o «stworzeniu świata» w jego popularnej formie – [danej] na podstawie ogólnego objawienia, z którego wychodzimy – nie możemy przyjmować w *dosłownym* sensie, mianowicie jako sprawozdania o pewnym, aczkolwiek cudownym, to jednak *przyczynowym* związku między Bogiem a «powstaniem» świata”[2]. Frank – co stanie się jasne w dalszej części artykułu – nie przeciwstawia się wyłącznie „popularnej” formie tej nauki, lecz przede wszystkim teologii stworzenia opartej na idei *creatio ex nihilo*. Mamy zatem do czynienia ze znaczącym zjawiskiem – autor, który jest bliski świadomości religijnej, a zarazem nie zatraca ściśle filozoficznego wymiaru swoich rozważań, z pewnych przyczyn musi znacząco zmodyfikować treść wiary w stworzenie, aby móc ją przyjąć na gruncie swojej filozofii. To czyni z Franka szczególnie wiarygodnego świadka pewnych obiektywnych, ogólnofilozoficznych problemów z wiarą w stworzenie świata. Problemy te mają swój wymiar historyczny, związany z faktem, że filozofia przedchrześcijańska nie wypracowała żadnej koncepcji pochodzenia rzeczywistości, która byłaby podobna do tej wprowadzonej przez chrześcijaństwo. Idea stworzenia jest czymś dodanym do filozofii, niewypracowanym przez nią samą – będę starał się wykazać, że ta powszechnie znana historyczna okoliczność nie jest przypadkowa i wynika z samej natury poznania filozoficznego, wskazuje na jego ograniczenia i na potrzebę dopełnienia przez treści przychodzące z zewnątrz.

Nie należy zatem niniejszego artykułu traktować ani jako analizy poglądów Franka, ani tym bardziej jako ich krytyki. Prześledzenie stanowiska, jakie rosyjski filozof zajmuje wobec idei stworzenia, ma wprowadzić do tytułowego zagadnienia. Już sam fakt, że Frank może swojego czytelnika doprowadzić aż do określenia pewnych ogólnofilozoficznych trudności z ideą stworzenia, należy uznać za okoliczność przemawiającą zdecydowanie na jego korzyść. Dlatego, choć w znacznej części poniższego artykułu koncentruję swoją uwagę na „Niepojętym”, czynię to wierząc, że ta książka doprowadzi mnie do problemu bardziej ogólnego – do wskazania tego, co w samym poznaniu filozoficznym sprawia, że owa „tradycyjna” nauka o stworzeniu musi zostać przez Franka odrzucona.

### **„Bóg, ja i świat”**

Dziesiąty rozdział „Niepojętego” Frank poświęca relacji między Bogiem a światem. Dopiero w tym momencie rozważań – a więc po tym, gdy „Bóstwo odsłoniło się (...) jako prapodstawa i ojczyzna mojej osoby”[3] – możliwe jest jego zdaniem właściwe postawienie zagadnienia świata, wcześniej rozumianego jako rzeczywistość zewnętrzna i byt przedmiotowy, a obecnie postrzeganego jako „jedność lub całość wszystkiego, co doznaję jako coś wewnątrznie nieprzejrystego dla mnie i w tym sensie *obcego i niezrozumiałego* «mnie samemu» - jako całość wszystkiego, co albo jest mi dane przedmiotowo, albo jest doznawane przeze mnie od wewnątrz tak, iż ma ono *charakter przymusowo, na siłę narzucającej się mi faktycznej realności*”[4]. Następstwo to nie jest przypadkowe – świat zostaje dołączony do relacji Boga z ja, ponieważ samo zagadnienie świata ma swoje źródło w

problemie człowieka[5]. Wywód Franka podąża następnie od wyjściowej obcości świata i związanego z nim tragizmu[6] do końcowej jedności świata i ja w Bogu, wykazanej na gruncie filozofii wszechjedności[7].

Frank szuka odpowiedzi na dwa pytania: pierwsze z nich dotyczy zasady, czyli „pochodzenia” świata, a drugie – natury, czyli „pochodzenia” zła[8]. Ze względu na temat moich rozważań będzie mnie interesowało jedynie pierwsze z nich. Umieszczenie zasady świata poza nim samym ma wynikać z zdaniem Franka z jego „niezrozumiałości, nieprzekonywalności i niesamooczywistości”[9]. Ta relacja ma jednak charakter transracjonalny, wiąże bowiem ze sobą dwie istotowo przeciwstawne i należące do innego porządku rzeczywistości – byt bezosobowy, faktyczny i pozbawiony wewnętrznej prawdy pochodzi z zdaniem rosyjskiego filozofa od ponadbytovej Prawdy[10].

Aby dobrze zrozumieć ten punkt wyjścia rozważań nad zagadnieniem zasady świata, należy zwrócić uwagę na to, że chrześcijański neoplatonizm łączy się w nim z transcendentalizmem. Postawiona teza – dotycząca antynomicznego związku między Bogiem a światem, należącymi do radykalnie różnych porządków, związku przekraczającego pojmowanie – niewątpliwie zbiega się z poglądami reprezentowanymi choćby przez Mikołaja z Kuzy. Z drugiej jednak strony sam Frank wspomina w tym fragmencie o „myśleniu transcendentalnym”, a w dodatku sam sposób, w jaki stawia on i rozstrzyga wyjściowe zagadnienie, jest pod pewnymi względami niezwykle zbliżony do tego, który prezentował choćby Fichte w „Pierwszym wprowadzeniu do Teorii Wiedzy”, gdy twierdził, że podstawa całego doświadczenia musi znajdować się poza nim samym, a następnie umieścić ją w samodzielnym Ja[11]. Ta zbieżność dowodzi, że w rozważaniach Franka dochodzą do głosu nie jedna, lecz dwie tradycje

filozoficzne, nawet jeżeli tylko jedną z nich świadomie wybiera. Pod względem samego sposobu stawiania pytań i rozstrzygania zagadnień Rosjanin co najmniej nawiązuje do współczesnej mu, postkantowskiej tradycji filozoficznej, ale chce ją „rozszerzyć”, wypełniając ją treścią właściwą dla bliskiego mu chrześcijańskiego neoplatonizmu.

## **Stworzenie i emanacja**

W dalszej części dziesiątego rozdziału „Niepojętego” Frank rozstrzyga między dwoma sposobami wyjaśniania pochodzenia świata – ideą stworzenia i emanacją. Rosjanin najpierw stanowczo odrzuca teorię emanacji, twierdząc, że tylko stworzenie wyraża transracjonalność relacji między Bogiem a światem, polegającą na tym, że świat ma swoje źródło w czymś, co należy do radykalnie innego, przeciwnego mu porządku istnienia[12]. Znaczenie nauki o stworzeniu polega zatem zdaniem Franka na tym, że łączą się w niej „świadomość wewnętrznej, immanentnej bezzasadności świata jako takiego ze świadomością transracjonalności relacji, dzięki której ma on autentyczną podstawę swego bytu w Bogu”[13]. Tak rozumiana idea stworzenia musi jednak skonfrontować się z całkowitą innością Boga, która – zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami Franka – „będąc rozdzieleniem, jest zarazem *pozytywną, łączącą, «spokrewniającą»* relacją, która *sama wynika z wyższej, transracjonalnej jedności i ją wyraża*”[14]. W ten sposób świat okazuje się także pewnym „dalekim podobieństwem Bożym”[15], a odrzucona teoria emanacji powraca w tej swojej części, którą Rosjanin chce zachować – przyjmuje postać przekonania o wewnętrznej jedności i pokrewieństwie między Bogiem a światem[16]. Okazuje się zatem, że radykalny charakter Bożej inności i pokrewieństwo świata z Nim zakładają się wzajemnie, co więcej – ponieważ Bóg jest wszechjednością, to „samo «istnienie poza Bogiem»

– sam moment «*poza*» i «*osobno*» (jak też w ogóle wszystko) *znajduje się w Bogu*»[17]. Te słowa Franka pozwalają nam rozpoznać w jego filozofii wszechjedności zdecydowany rys panenteistyczny, który jest następnie tłumaczony w sposób sofiologiczny, właściwy dla tradycji zapoczątkowanej w myśli rosyjskiej przez Włodzimierza Sołowjowa. Dokonuje się to poprzez wprowadzenie „świata idealnego” i umieszczenie go równocześnie w Bogu i w bycie świata oraz poza jednym i drugim: „(...) byt świata jest zakorzeniony w *bycie ponadświatowym* – bycie bezwzględny i, tym samym, we wszechobejmującej *realności*. Ten ponadświatowy, idealno-realny byt, z którego wyrasta byt świata i na którym on się opiera, już niejako stoi na samym progu prapodstawy Bóstwa. On niejako znajduje się pośrodku między Bogiem a światem”[18]. Dzięki temu Frank dochodzi do pogodzenia zachowanych elementów teologii stworzenia i emanacjonizmu jako dwóch komplementarnych wyjaśnień zasady świata: „Realność w swej absolutności, jako wieczna i wszechobejmująca jedność, z której po raz pierwszy powstaje czy wypływa «byt świata», znajduje się niejako pośrodku między «emanacją» Bóstwa a «stworzeniem». Jest ona Boskim pierwiastkiem w bycie świata i jednocześnie odwiecznie pierwotnym pierwiastkiem bytu świata w samym Bóstwie – lub, jak już powiedzieliśmy, bezwzględnie niewymownym «*ani tym, ani tym*»”[19].

### **Krytyka tradycyjnej nauki o stworzeniu**

Prześledziwszy tok rozumowania Franka, muszę jeszcze określić, co skłania go do odrzucenia tradycyjnej nauki o stworzeniu. Rosyjski filozof koncentruje swoją uwagę na dwóch problemach: na fakcie, że „nic”, z którego miałby powstać świat, jest słowem nic nieoznaczającym, oraz że tradycyjnie rozumiane stworzenie zakłada

czas, a ten jest nierozzerwalnie związany z istnieniem świata[20]. W dalszej części swoich rozważań Frank przetwarza ideę *creatio ex nihilo* tak, aby wykazać, że owo „nic” to moment „nie” w łonie samego Boga, który utożsamia on z opisanym powyżej ujęciem inności świata względem Boga jako wypływającej z Niego[21]. Z kolei w odniesieniu do problemu czasu Rosjanin zauważa, że skoro stworzenie nie może realizować się w czasie, to nie może polegać ani na jednorazowym akcie stworzenia, ani na ciągłym stwarzaniu, a jego początek i koniec tkwią w innym wymiarze bytu[22].

Przed przejściem do dalszej części rozważań trzeba jeszcze wrócić do tej wypowiedzi Franka, którą przywołałem na początku artykułu: „Jednakże jest samo przez się oczywiste, że tradycyjnej nauki o «stworzeniu świata» w jego popularnej formie – [danej] na podstawie ogólnego objawienia, z którego wychodzimy – nie możemy przyjmować w *dosłownym* sensie, mianowicie jako sprawozdania o pewnym, aczkolwiek cudownym, to jednak *przyczynowym* związku między Bogiem a «powstaniem» świata”[23]. W przytoczonej wypowiedzi zostaje uwypuklona trzecia przyczyna, która skłania Franka do odrzucenia tradycyjnej nauki o stworzeniu – rosyjski filozof odrzuca w niej ideę przyczynowego związku między Bogiem a powstaniem świata. Dlaczego zdaniem Franka jest to „samo przez się oczywiste”? Wypowiedź tę można tłumaczyć na dwa sposoby: Rosjanin albo uznaje, że taka nauka o stworzeniu zbyt upraszcza samą tę ideę i wyklada ją za pośrednictwem wyobrażeń zbyt jednoznacznie pozytywnych, „przedmiotowych”, a więc nieprzystających do Boga, albo uznaje, że pojęcie przyczyny jest tu błędnie stosowane. Te w znacznej mierze zbieżne odpowiedzi powinniśmy przyjąć łącznie i zauważyć, że ponownie wiążą one ze sobą dwie tradycje filozoficzne – pierwszą z nich można bez trudu połączyć z chrześcijańską teologią negatywną, drugą zaś z kantowską *Krytyką czystego rozumu*, która wykazała

niemożność stosowania pojęcia przyczyny (wprowadzonego w analityce transcendentnej jako jedna z kategorii) poza obszarem możliwego doświadczenia.

## **Poznanie Wszystkiego a teologia stworzenia**

Dotychczasowe rozważania doprowadziły mnie do momentu, w którym mogę sformułować wniosek, że z nauki o stworzeniu Frank zachowuje wyłącznie ideę „stworzoności” jako współopisującą (razem z pozostałą po odrzuceniu teorii emanacji ideą „jedności”, „pokrewieństwa”) relację, w której świat pozostaje w stosunku do Boga. Zredukowana do tej roli nauka o stworzeniu traci jednak swoje znaczenie i zostaje zdegradowana do pozycji religijnego odpowiednika lub – ściślej – przedfilozoficznej przesłanki twierdzenia o immanentnej bezzasadności świata i o jego transracjonalnym związku z Bóstwem, tezy ważnej, aby panenteistyczny rys filozofii wszechjedności nie przekształcił się w odrzucony przez Franka panteizm.

Nie byłoby jednak sprawiedliwe wobec „Niepojętego” niedostrzeżenie faktu, że mimo owej degradacji rosyjski filozof potraktował naukę o stworzeniu w sposób poważny i wiele z niej wyniósł dla własnej filozofii. Połączenie tych dwóch spostrzeżeń pozwala postawić centralne pytanie mojego artykułu – skoro myślenie Franka jest tak bliskie świadomości religijnej i skoro potrafi on uznać teoretyczną doniosłość owego stworzonego charakteru świata, to dlaczego nie może przyjąć teologii stworzenia w jej klasycznej, chrześcijańskiej wersji?

Niewątpliwie Frank nie przyjmuje żadnych twierdzeń, których nie jest w stanie uzasadnić w drodze argumentacji filozoficznej. Pod tym względem jest on myślicielem bardzo ścisłym, zapewne najściślejszym spośród wszystkich przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Dodajmy jednak, że ta jego postawa nie oznacza zamknięcia się w jakimś elemencie „czystego myślenia” – wprost przeciwnie, myślenie Franka jest otwarte na dane przychodzące z zewnątrz i opiera się na zdecydowanie afirmatywnym stosunku do badanego doświadczenia religijnego. Samą ideę stworzoneści świata również wprowadza on z zewnątrz, wykazując następnie jej filozoficzną zasadność i doniosłość. Nie ulega jednak wątpliwości, że dokonane przez Franka przekształcenie „niczego” teologii stworzenia w pozostające w łonie Boga „nie” jest pozbawione związku z pozytywną treścią dogmatu religijnego, tak jak chrześcijańskie *creatio ex nihilo* niewiele ma wspólnego z przywoływanym przez Rosjanina kabalistycznym opisem, w którym „Bóg, jako pierwotnie wszechobejmująca, nieskończona pełnia, kurczy się, zamyka się w sobie, dzięki czemu wokół niego powstaje pusta «przestrzeń» (jakby Boskie «*nie*» czy «*nie jest*»), na którą on rzuca, rzutuje odbłask swej własnej istoty, mianowicie obraz «niebieskiego człowieka» i tym samym «tworzy świat»[24].

Wydaje się, że odpowiedzi na postawione pytanie należy szukać w ogólnej orientacji religijnej Franka – w jego panenteizmie. Nie chodzi – co należy stanowczo podkreślić – o jakieś automatyczne wykluczanie się panenteizmu i teologia stworzenia, taka relacja bowiem nie zachodzi. Pogląd ten, komplikujący proste rozróżnienie między teizmem a panteizmem poprzez uznanie, że świat istnieje w Bogu, lecz nie utożsamia się z nim, mimo swojej relatywnie niedługiej słownikowej kariery (liczy sobie ledwie dwieście lat) opisuje zjawisko

niezwykle ważne i bardziej uniwersalne dla czegoś, co można określić jako „filozoficzną religijność”. Dobrze znany jest fakt, że początkiem filozofii i zarazem jej rdzeniem jest dążenie do poznania zasady (lub zasad) wszystkiego. Tak postawiony problem tylko pozornie, ze względu na to, że jesteśmy z nim oswojeni, sprawia wrażenie neutralnego. Wyznaczając najszerszy możliwy horyzont badania – cały byt – stawia on przed filozofią ściśle określone zadanie, które za Franzem Rosenzweigiem można określić jako „myślące poznanie Wszystkiego”[25]. Pozornie określony w ten sposób przedmiot jest tak ogólny, że zawiera w sobie rzeczywiście wszystko, co w ogóle może istnieć – jednak owo Wszystko, aby nie utożsamiało się z niczym, zawsze musi ulec pewnemu ograniczeniu, bo inaczej będzie pozbawione wszelkiej treści. Jeżeli zgodzimy się z żydowskim filozofem, że przedmiotem „myślącego poznania Wszystkiego” jest „obiektywnie dające się pomyśleć Wszystko i myślenie tej obiektywności”[26], to uzyskujemy już pewne jakościowe określenie tego Wszystkiego – jest nim to, co daje się obiektywnie pomyśleć jako Wszystko. To określenie jest jednak pewnym ograniczeniem, co więcej – musi ono doprowadzić do immanentystycznego wychylenia całej refleksji filozoficznej, wynikającego z tego, że „myślące poznanie Wszystkiego” nie może samo z siebie dojść do niczego, co jest radykalnie zewnętrzne wobec „obiektywnie dającego się pomyśleć Wszystkiego”. Panenteizm dlatego jest „filozoficzną religijnością”, że mimo stanowiącego o jego istocie wprowadzenia momentu transcendencji do poznania, pojmuje on zarazem to Transcendentne jako będące jak gdyby „przy” owym Wszystkim. Filozofia wszechjedności Franka czyni z Boga źródło, podstawę Wszystkiego – i tylko w takim aspekcie, Boga jako *arche* całego bytu, stawia problem stworzenia i emanacji. Dlatego we wcześniejszych rozważaniach tak ważne było nawiązanie do Fichteńskiej teorii wiedzy – tak jak Fichte mógł uznać, że podstawa doświadczenia leży poza doświadczeniem, ale nie mógł uznać, że ta podstawa nie ujawnia się w pewien sposób w

doświadczeniu, tak i „filozoficzna religijność” musi założyć pewną ciągłość między różnym od świata Bogiem a owym Wszystkim. Sama filozofia nie może pójść dalej – nie może z samej siebie wypracować idei niczego, co byłoby radykalnie transcendentne.

Nietrudno zauważyć, że wszystkie argumenty Franka przeciwko tradycyjnej nauce o stworzeniu mieszczą się w tym właśnie porządku. Zauważmy przy tym, że Frank – taka jest też istota panenteizmu – niezwykle rozszerza granice owego „obiektywnie dającego się pomyśleć Wszystkiego”, aż tak, że jego argumenty dotyczą tylko konkretnych trudności i dlatego mają niezwykłą siłę przekonywania. Trudno przecież nie zgodzić się z nim, że nie potrafimy wyobrazić sobie, aby „nic” mogło w ogóle cokolwiek znaczyć, aby jakikolwiek akt (w tym przypadku akt stwórczy) był możliwy poza czasem oraz aby przyczynowy związek między Bogiem a światem był, nawet przy bardzo metaforycznym potraktowaniu owej „przyczynowości”, możliwy.

Trudno nam to sobie wyobrazić do momentu, w którym nie uznamy, że *creatio ex nihilo* mówi o akcie radykalnie transcendentnym, którego pojęcia sama filozofia nie może ani wypracować, ani logicznie wykazać, lecz może jedynie przyjąć z zewnątrz. Dlatego teologia stworzenia jako *creatio ex nihilo*, zwłaszcza wtedy, gdy dodatkowo uwzględnimy jej trynitarne ugruntowanie (charakterystyczne dla wczesnego chrześcijaństwa i niemożliwe dla Franka, który na gruncie filozofii może rozpatrywać jedynie relację między Bogiem a światem, a nie między Trójcą a światem – to kolejne ograniczenie filozofii wynikające z jej natury jako „myślącego poznania Wszystkiego”), nadające jej wewnętrznej spójności, wyznacza granice samej filozofii.

## Zakończenie

Czy filozofia może wznieść się ponad tę granicę? Sama myśl rosyjska – nie wspominając tak oczywistego kontekstu, jak teologia średniowieczna – dostarcza nam przynajmniej dwa jednoznaczne przykłady przekroczenia przez filozofię owej granicy. Są nimi poglądy Mikołaja Bierdiajewa i Lwa Szestowa, przy czym charakterystyczne jest to, że obaj dochodzą do nich w dość długich zmaganiach – wyraźniejszych w zmiennych kolejach losu myśli pierwszego, który dopiero w swojej późnej, emigracyjnej twórczości naprawdę staje się filozofem tego, co radykalnie transcendentne, ale widocznych także w chronologicznie późnym wprowadzeniu radykalnie transcendentnego Boga jako kluczowego elementu refleksji Szestowa. Broniona przeze mnie teza w mojej ocenie nie prowadzi – i nie może prowadzić – do porzucenia filozofii. Dowodzi ona tylko – i aż – konieczności otwarcia się filozofii na to, czego ona sama nie może wypracować.

Uważny czytelnik może zapytać, czy ta konieczność wynika jedynie z postawy religijnej autora artykułu? Dlaczego w zasadzie ograniczeniem filozofii miałyby być to, że nie potrafi ona wyprowadzić z samej siebie teologii stworzenia jako *creatio ex nihilo*? Na ten zarzut można jednak bez trudu odpowiedzieć – nie chodzi tu o to, że prawdziwość filozofii sprawdzamy z perspektywy teologii stworzenia, lecz o to, że napotykamy się na taki zespół twierdzeń, których filozofia ze względu na swój przedmiot po prostu nie może prawomocnie ocenić: może je jedynie przyjąć lub odrzucić. Twierdzenia te – co ważniejsze – dotyczą żywotnych spraw samej filozofii, nie zaś spraw jej obojętnych.

Na końcu wypada zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt owej radykalnej transcendencji. Przynajmniej od czasów Hegla sporą karierę w filozofii zrobił dogmat o Wcieleniu Słowa. Z pewnością wyraża on moment immanencji w teologii chrześcijańskiej, tak bliski temu, co określiłem jako „filozoficzna religijność”. Można wręcz przywołać go jako argument przeciwko mojej tezie – w końcu chrześcijańska teologia stworzenia posiada bezpośredni związek z prawdą o Wcieleniu Słowa, ta zaś z kolei ukazuje chrześcijaństwo jako religię Boga, który stał się człowiekiem. Prawda o Wcieleniu Słowa – o radykalnej immanencji Boga – w swojej religijnej wersji jest jednak możliwa tylko przy założeniu wyjściowej radykalnej transcendencji. Inaczej Wcielenie byłoby nieistotne – nie reprezentowałoby sobą niczego istotnego, żadnego prawdziwego przełomu w dziejach zbawienia. Przełomu, który wtórnie oddziałuje na samo stworzenie i sprawia, że jest ono radykalnie transcendentne tylko dla „myślącego poznania Wszystkiego” – wtedy zaś, gdy patrzy się na nie oczyma wiary, zawiera się w nim moment pochylenia się transcendentnego Boga nad stwarzanym światem.

[1] Por. wypowiedź samego Franka na ten temat: S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 15.

[2] Tamże, s. 291–292.

[3] Tamże, s. 288.

[4] Tamże, s. 287.

[5] Frank pisze o tym następująco: „Przypomnijmy na koniec, że cały problem relacji między Bogiem a światem, pochodzenia świata z lub przez Boga ma dla nas autentyczny sens nie jako teoretyczna konstrukcja, nie jako przedmiot «czczej ciekawości», ale wyłącznie jako żywe bytowe dostrzeżenie (czyli mające znaczenie dla *mnie*) relacji świata do pierwotnej realności «ja z Bogiem». Ja *sam* w charakterze *człowieka*, tj. istoty *duchowej*, w całej swoistości *mojej* istoty i istnienia, która już odsłoniła się nam, stanowią, w ostatecznym rozrachunku, *jedyny klucz, odmykający drzwi do tajemnicy relacji między Bogiem a światem*; poszukiwany związek między nimi znajduje się w ostatecznej głębi mnie samego” (tamże, s. 298).

[6] Por. tamże, s. 287.

[7] Por. tamże, s. 298.

[8] Por. tamże, s. 289.

[9] Por. tamże, s. 290–291.

[10] Por. tamże, s. 291.

[11] Por. J.G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii wiedzy* [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1996, s. 467–499.

[12] Por. S. Frank, *Niepojęte*, dz. cyt., s. 291.

[13] Tamże, s. 292.

[14] Tamże, s. 294.

[15] Por. tamże, s. 295.

[16] Por. tamże, s. 294.

[17] Tamże, s. 296.

[18] Tamże, s. 296.

[19] Tamże, s. 296.

[20] Por. tamże, s. 292.

[21] Por. tamże, s. 297.

[22] Por. tamże, s. 292–293.

[23] Tamże, s. 291–292.

[24] Tamże, s. 298.

[25] F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 194.

[26] Tamże, s. 195.