

Siemion L. Frank

O nacjonalizmie w filozofii¹

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft...
So hab ich dich schon unbedingt.

(J. W. Goethe)

I siłoj razuma i prawa –
Wsieczelowieczeskich naczał –
Wozdwigłas' Zapada dierzawa.

(W. Sołowjow)

W czasopiśmie „Moskowskij Jeżeniedielnik” zamieszczony jest artykuł W. F. Erna *Kilka słów o Logosie, filozofii rosyjskiej i duchu naukowym*². Artykuł nosi podtytuł: *Z powodu nowego czasopisma filozofii*

Siemion L. Frank (1877–1950) – rosyjski filozof, wykładowca na uniwersytetach w Petersburgu, Saratowie i Moskwie, a następnie, po wydaleniu z Rosji w 1922 r., w Niemczech, Francji oraz Wielkiej Brytanii. Nawiązywał do religijnej koncepcji metafizyki wszechjedności W. S. Sołowjowa.

Barbara Czardybon – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Autorka około czterdziestu opracowań naukowych. Jej zainteresowania obejmują przede wszystkim myśl rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego oraz rosyjski neokantyzm.

¹ Tekst *O nacjonalizmie w filozofii* po raz pierwszy opublikowany został w 1910 roku, w 9. numerze czasopisma „Russkaja mysl”, a po 46 latach od śmierci S. L. Franka jego reprint zamieszczono w książce pod redakcją A. A. Jermiczowa pt. *Russkoje mirowozzrenienje* (Sankt-Pietierburg 1996, s. 103–112). Przekładu na język polski według rosyjskiego przedruku z 1996 roku dokonała Barbara Czardybon. Tłumaczka uzupełniła także brakujące dane bibliograficzne występujące w przedkładanej uwadze Czytelnika pracy.

² W. F. Ern, *Nieczto o Logosie, russkoj filozofii i naucznosti. Po powodu żurnala „Logos”, „Moskowskij Jeżeniedielnik”* (1910) nr 29–32 (por. polski przekład fragmentów tej rozprawy: W. Ern, *Kilka słów o Logosie, filozofii rosyjskiej i duchu naukowym. Z powodu nowego czasopisma filozoficznego „Logos”*, tłum. M. Bohun, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. II, red. i wyb. L. Kiejzik, Łódź 2002, s. 221–230). Por. też M. Bohun, *Bitwa o Logos*, [w:] tegoż, *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008, s. 41–60; L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003, s. 30–34; V. Miroshny-

ficznego „Logos” i bezpośrednio poświęcony jest krytyce tego czasopisma. Autor [artykułu] pojął jednak swoje zadanie nader szeroko: po to, aby ocenić czasopismo „Logos”, którego ogólnym celem jest zaszczerpienie w Rosji filozofii naukowej w [jej] zachodnioeuropejskiej postaci, konieczne jest – uważa on – przedstawienie zasadniczej oceny zachodnioeuropejskiej i rosyjskiej twórczości filozoficznej. Dzięki temu artykuł W. F. Erna nabiera uniwersalnego znaczenia, dalece przekraczającego granice krytycznej recenzji rzeczzonego zjawiska literackiego. Uniwersalne pytania, jakie on generuje, jak też odpowiedź, którą na nie daje, są ciekawe i zasługują na uwagę zupełnie niezależnie od tego, w jaki sposób będziemy odnosić się do celów nowego czasopisma filozoficznego i do ich faktycznej realizacji.

Ogólny sens krytycznej opinii Erna sprowadza się do tego, że cele i drogi czasopisma „Logos” są pozbawione wszelkich podstaw, ponieważ usiłuje ono zaszczerpić w Rosji niższą, racjonalistyczną postać filozofii, która utrzymała się w myśleniu zachodnioeuropejskim, podczas gdy religia i przynależna jej filozofia w Rosji są już prawdziwą, wyższą postacią twórczości filozoficznej, jako jedyna zasługująca na nazwę „filozofii Logosu”. Idzie zatem nie o to, że rosyjska redakcja czasopisma „Logos” („Logos”, jak wiadomo, jest międzynarodowym czasopismem, a rosyjskie jego wydanie jest zaledwie jedną gałęzią powszechnego literackiego przedsięwzięcia) źle wykonała swe zadanie, nie o to, że mądrości nie zaczerpnęła ona w Atenach, lecz w „Marburgu i Fryburgu”, ale o zauważoną przez Erna w pierwszym numerze czasopisma „śmieszna niezgodność między tym, co... *rzeczywiście* ono powiedziało”, a tym, co „*chciałoby* powiedzieć”. Naszym zadaniem nie jest bynajmniej obrona rzeczywistego charakteru tego czasopisma i tendencji w nim dominujących. Co więcej, osobiście podzielamy awersję Erna do panujących postaci współczesnej filozofii niemieckiej, które wywarły tak silny wpływ na redakcję czasopisma „Logos”; nie sposób nie przyznać, że współczesny neokantyzm jest dość ubogi, formalistyczny

i mało owocny, oraz że w niektórych swych przejawach, jak na przykład w „szkole marburskiej”, wyradza się w zupełnie bezpłodną i czczą scholastykę. Wydaje się nam, że w istocie całkiem słuszne są niektóre zjadliwe uwagi Erna na temat niekrytycznej fascynacji redakcji czasopisma „Logos” niemieckimi „najgorszymi produktami twórczości filozoficznej” („*filosofskimi towarami samej posledniej wydielki*”)³. Chodzi jednak – powtarzamy – wcale nie o to. Pomijając wstępne uwagi Erna, bezpośrednio skierowane na krytykę czasopisma, a wczytując się w jego ogólną historycznofilozoficzną ocenę rosyjskiego i zachodnioeuropejskiego światopoglądu, dochodzi się do wniosku, że gdyby „Logos” redagowali nie panowie Hessen i Stiepun, ale pisarze, którzy co do siły myślenia nie odstawaliby od klasycznych filozofów Zachodu, opinia Erna o wartości takiego czasopisma w Rosji *w gruncie rzeczy* nie zmieniłaby się. Tym, co Ern odrzuca, są nie tylko „najgorsze produkty twórczości filozoficznej” i nie tylko kantyzm, lecz w ogóle cała „nowożytna świadomość filozoficzna Zachodu” („*nowoje filosofskoje soznanije Zapada*”), która, będąc, w jego opinii, przeniknięta wewnątrznie nieprzekonującą zasadą *ratio*, zupełnie obca jest idei Logosu, która mocno wyraziła się dopiero w rosyjskiej religii i filozofii.

Artykuł Erna jest absolutnym panegirykiem rosyjskiej myśli filozoficznej, całkowitym potępieniem każdego przejawu „nowożytnej świadomości filozoficznej Zachodu”. Taka ogólnikowa i bezgranicznie nacjonalistyczna zarozumiałość na gruncie filozofii była dotąd przez nas czymś niespotykanym. Wykorzystując staroświecką, dawno zardzewiałą i nieużyteczną broń słowianofilską – ostre przeciwstawienie zachodniej „spekulacji” (*zapadnoj „rassudocznosti”*) wschodniej „integralności” (*wostocznoj „celostnosti”*) – wali on [Ern – przyp. tłum.] prosto z mostu, niszcząc Kanta, Berkeleya, Hume’a, a nawet Hegla (wyjątek stanowi tutaj tylko Schelling, którego źródło filozofii upatrywane jest w mistyce wschodniej), a także w nieznanym dotąd sposób wywyższa filozofów

³ Zresztą, pod względem filozoficznym na jednym poziomie z takim niekrytycznym entuzjazmem znajduje się ta nieuzasadniona negacja współczesnej filozofii niemieckiej oraz jej bezceremonialne zniszczenie w kilku słowach, których wzór stanowią rozważania Erna.

rosyjskich, zaczynając od Skoworody, kończąc [zaś] na Łopatinie, Kozłowie i Sergiuszu Trubeckim. Przykładowo, być może w sposób najpełniejszy ze wszystkich filozofów nowożytności wykorzystujący idee antyczne oraz najgłębiej owładnięty patosem *antycznego* Logosu, Hegel w przekonaniu Erna jest tylko jednym z przedstawicieli „racjonalistycznego meonizmu” („*rationalisticzkiego meonizmu*”). Do niego też Ern z satysfakcją odnosi niesprawiedliwe i niewdzięczne słowa Pieczerina, że „Niemcy nawet w filozofii są pospolitym narodem”. Z charakterystyki Erna wynika, że przeniknięta zasadą *ratio* filozofia zachodnia jest w całości „meoniczna” (tzn. jest iluzjonistyczna, czyli obca bytowi), z jednym tylko wyjątkiem Schellinga. Niestety, sama ta idea pochodzi z Zachodu; jak wiadomo, należy ona do Jacobiego. Zresztą, nie przeszkadza to jej być całkiem błędną. Czy „meoniczna” jest filozofia Spinozy, największego i klasycznego *racjonalisty* w ścisłym sensie tego słowa – filozofia, ufundowana na pojęciu *causa sui*, „tego, czego istota zakłada istnienie”? I czyż nie racjonalizmowi zawdzięczamy próby [stworzenia] „ontologicznego” dowodu na istnienie Boga, który – niezależnie od naszej jego oceny – świadczy o namiętym dążeniu rozumu, aby sięgnąć bytu? Czy meoniczna jest filozofia Leibniza i Lotzego? Dziwi i to, że wedle uznania Erna do rozkwitu „meonizmu” doszło w filozofii Berkeley’a i Hume’a, która jako empiryzm w żadnym razie nie może być typowym wytworem zasady *ratio*. Wreszcie sam Ern w sposób nader naiwny obala własną konstrukcję, odnotowując, że filozofia rosyjska czyni „szereg znaczących prób obrony pryncypialnego ontologizmu przed atakami *ratio* i stara się pokonać *ratio* jego własną bronią”⁴ (w postaci dzieł Łopatina, Kozłowa, S. Trubeckiego). Jeżeli jednak myślicielom rosyjskim udaje się przy pomocy *ratio* obronić i odrodzić ontologizm, to znaczy to, iż *ratio* niekoniecznie wiedzie do „meonizmu”. Czy cudotwórcza moc ducha narodu zdolna jest przekształcać meoniczną truciznę *ratio* w balsam „ontologizmu”? Jedno z dwóch: albo *ratio* rzeczywiście może uzasadnić ontologizm, a wtedy konstrukcja Erna jest nieprzekonująca,

⁴ Cyt. wg polskiego tłumaczenia M. Bohuna, *Kilka słów o Logosie...*, s. 227–228 [przyp. tłum.].

albo istotnie jest to niemożliwe, wtedy zaś wskazani filozofowie rosyjscy są niekonsekwentni, a zatem ich próby nie są niczym niezwykłym z filozoficznego punktu widzenia. Ale faktycznie racjonalne uzasadnienie realizmu (czy „ontologizmu”) wcale nie jest przywilejem filozofii rosyjskiej. Najgłębsza jego postać jest dziełem Spinozy, rozwijał je Schelling, stykając się nie z mistyką wschodnią, ale z filozofią tegoż Spinozy oraz Leibniza, obecnie przeprowadza je Spencer, Avenarius, angielska szkoła metafizyczna. Dlatego, mimo całego szacunku względem naukowych zasług wskazanych filozofów rosyjskich, w żadnym razie nie można twierdzić, jakoby im jedynym udało się cudownie zniszczyć rzekomo nieunikniony związek *ratio* i meonizmu⁵.

Nie będę zatrzymywać się na tak ostro podkreślanym przez Erna przeciwieństwie *ratio* i Logosu; pojęcie *ratio* nakreślone jest przezeń, jak mi się zdaje, nie dość jasno. Nie można, oczywiście, negować podstawowej różnicy między czysto racjonalnym poznaniem, które kieruje się wyłącznie bezosobowymi kryteriami logicznymi, a poznaniem mistyczno-intuicyjnym, które uświadamia sobie własne źródło jako realną boską siłę, a siebie samo jako żywe obcowanie z Bóstwem (*żywoje obszczenije c Bożestwom*). Historyczne rozdzielenie tych dwóch pojęć u Erna jest jednak nadzwyczaj uproszczone, a w pewnym sensie nawet całkiem błędne. Można, oczywiście, zgodzić się i z tym, że zasada

⁵ Potrzeba w ogóle najwyższego stopnia nacjonalistycznego zaślepienia (*nacionalnogo osliepienija*) albo nader małej znajomości filozofii zachodniej, ażeby całemu „nowożytnemu myśleniu europejskiemu” przeciwstawiać prace Łopatina, Kozłowa, S. Trubeckiego. Z jednej przeciwie strony, Kozłow i przynajmniej po części też Łopatin są leibnizjanistami, a S. Trubecki pozostawił jedynie szkic swych samodzielnych konstrukcji filozoficznych. Z drugiej, bez reszty doceniając naukowe znaczenie wspomnianych myślicieli rosyjskich, nie można jednak zapominać, że obecnie także na Zachodzie, a nawet w samych Niemczech ukazuje się wiele tak samo znakomitych prac, przenikniętych tymi samymi w istocie tendencjami. Spośród niemieckich dzieł filozoficznych tylko ostatnich lat wskażę na uzasadniającą ontologię witalistyczną książkę Sterna *Person und Sache*, na *Weltanschauungslehre* Heinricha Gomperza, która zawiera trafną krytykę kantyzmu i „ideologizmu”, a także na mistrzowską walkę z panującymi przesądami gnoseologii idealistycznej [zawartą] w książce Freda Bona *Die Dogmen der Erkenntnisstheorie*. Ze starszych współczesnych filozofów niemieckich wystarczy wspomnieć nazwiska Hartmanna i Volkelta, aby dla wszystkich choć trochę zorientowanych osób stało się oczywiste, że krytyka kantowskiego „meonizmu” oraz obrona „ontologizmu” nie są czymś zaskakującym we współczesnej filozofii niemieckiej.

Logosu w nowożytnej filozofii zachodniej wyraża się na ogół słabiej, niż w filozofii starożytnej i we wschodniej refleksji religijnej (*wostocznom religioznom umozrenii*). Po pierwsze jednak większość klasycznych filozofów nowożytności nie tylko faktycznie realizowała intuicję, ale także świadomie nadawała jej znaczenie, w istocie identyczne ze znaczeniem antycznego logosu. Nie mówię już o mistykach w rodzaju Malebranche'a, ale czyż Spinoza nie twierdził, że prawdziwe poznanie dokonuje się przez współuczestnictwo duszy ludzkiej w Bogu?; czyż Leibniz nie uznawał wyobrażenia metafizycznej podstawy bytu?; czyż Fichte, Schelling, Hegel, a częściowo już i Kant, nie przypisywali duchowi znaczenia metafizyczno-religijnego? O Kancie przynajmniej Sołowjow w swym pięknym wierszu „Emmanu-el” wypowiedział znane słowa:

I Słowo ponownie w duszy twojej się narodziło,
Narodzone w żłobie dawno⁶.

Czyż nawet idealizm subiektywny Berkeleya nie kończył się metafizycznym spirytualizmem, w istocie tożsamym z mistyczną nauką Malebranche'a, która z kolei ściśle związana jest z refleksją św. Augustyna? Jeden z najbardziej utalentowanych i wszechstronnie wykształconych myślicieli współczesnych Niemiec – Dilthey – przypuszcza nawet, że zasada filozofii nowożytnej w całości wcześniej już została dowiedziona w światopoglądzie św. Augustyna, w którym dokonało się przejście od antycznego naturalizmu do duchowego zagłębiania się nowej, stworzonej przez chrześcijaństwo świadomości, i po raz pierwszy odkryte zostało znaczenie świata wewnętrznego. Z drugiej strony, co najmniej tak samo pewne jest, że zasada *ratio* obecna jest w filozofii starożytnej i istotnie określa jej charakter. Zgodnie z elementarną myślą historii filozofii, filozofia starożytna po raz pierwszy umocniła i włączyła wiarę do czystego myślenia jako podstawę kontemplacji świata; historia filozofii starożytnej jest właściwie historią powstania nauki racjonalnej. Nawet najbardziej natchniony i religijnie usposobiony myśliciel

⁶ Przekład filologiczny – B. C.

starożytności – Platon – nie zadowala się samą mistyczną ekstazą, gardzi ludźmi, którzy nie mogą przytoczyć racjonalnych podstaw dla własnych poglądów, i uważa dialektykę, sztukę rozgraniczenia i określenia pojęć, za ogień Prometeusza i najwyższy dar bogów. I czyż logika, to samopoznanie (*samopoznaniye*) i samoutwierdzenie (*samoutwierždieniye*) abstrakcyjnego *ratio* (co nie przeszkadzało nauce tej, nawiasem mówiąc, zapożyczyć swoją nazwę od pojęcia „Logosu”), została odkryta nie w Atenach, lecz gdzieś „we Fryburgu albo Marburgu”?

Ogólnie mówiąc: zasada *ratio* jest charakterystyczna nie dla jakiejś szczególnej gałęzi albo epoki w dziejach filozofii; stanowi ona konstytutywną cechę *pojęcia filozofii*. Filozofowie mogą być mistykami i racjonalistami (w wąskim, ścisłym sensie tego słowa), empirystami i sceptykami, ale jeżeli są *filozofami* i chcą uprawiać *filozofię*, to wszyscy oni muszą rozprawiać i dowodzić, realizować boską sztukę dialektyki, tj. operować pojęciami abstrakcyjnymi i opierać się na regułach logicznych. Pod *tym* względem nie ma różnicy między filozofią starożytną i nowożytną, zachodnią i wschodnią.

Całkowicie autonomiczna i niewątpliwa działalność rozumu ludzkiego stanowi właściwy żywioł filozofii... Wielkie i trwałe dzieła w filozofii wymagają przede wszystkim wiary w uzasadnioną samą przez się (*samozakonnuju*) oraz nieograniczoną moc rozumu ludzkiego, w niewątpliwą wyższość czystego myślenia nad wszelkimi pozostałymi rodzajami aktywności [ludzkiej].

Mówi to nie Kant i nie Rickert; mówi to „wschodni” filozof-mystyk Sołowjow⁷, mówi, rzecz jasna, po prostu dlatego, że rozumie właściwe znaczenie słowa „filozofia”. I pod *tym właśnie* względem istnieje nieprzekraczalna przepaść między filozofią i religią, a zatem i przepaść między antycznym i chrześcijańskim rozumieniem „Logosu”, którą Ern całkiem niepotrzebnie próbuje zniszczyć. I z naukowego, historycznofilozoficznego, i z religijnego punktu widzenia chrześcijaństwa trzeba przyznać, że chrześcijańskie rozumienie „Logosu” wniosło do tego antycznego

⁷ W. S. Sołow'iew, *Nacionalnyj wopros w Rossii*, Sankt-Pietierburg 1888, wyd. 2, s. 136.

pojęcia coś zasadniczo nowego i obcego; od momentu, gdy „Logos” z bezosobowej logiczno-metafizycznej siły przekształcił się w konkretną osobę boską i hipostazę i „Słowo stało się ciałem”⁸, antyczny „Logos” został zastąpiony przez istotnie nowe pojęcie, niezależnie od tego, jak ciasne byłyby historyczne nici, łączące to ostatnie [pojęcie] z jego antycznym poprzednikiem. Niezależnie od tego, jak bardzo filozofia nowożytna różniłaby się od starożytnej, teologia chrześcijańska różni się od niej jeszcze bardziej. „Logosowi” Heraklita bliżej jest jednak do [filozofii] Spinozy, Leibniza, Schellinga i Hegła, niż do prawosławia. Oczywiście, pogląd ten sam z siebie wcale nie przesądza kwestii porównania wartości filozofii zachodniej i religii wschodniej, a po prostu konstatuje [pewien] fakt historyczny.

Konstrukcja Erna zaciera w istocie wszelką różnicę między filozofią i religią. Kiedy twierdzi on, że rosyjska myśl filozoficzna jest „zawsze konkretna”, kiedy oznakę wyższej natury filozofii rosyjskiej upatruje w jej asystemowym charakterze, kiedy do filozofii rosyjskiej zalicza nie tylko utwory poetyckie Tiutczewa, Dostojewskiego, Tołstoja, ale nawet *życie osobiste* Gogola czy Piecznerina, którzy, według jego własnych słów, nie napisali ani jednego dzieła filozoficznego, a właśnie w osobistym, nieujawnialnym i nieujawnionym charakterze myśli rosyjskiej dostrzega jej największą zaletę filozoficzną⁹, to wszelkie określone pojęcie filozofii jako samoistnej i oryginalnej działalności duchowej, oczywiście, całkiem znika¹⁰. Można zestawić to z sytuacją, w której, wychwalając literaturę dowolnego narodu, powie się, że mimo iż w danym kraju ukazało się niewiele dzieł poetyckich, to jego mieszkańcy są usposobieni do interesującego, bogatego i romantycznego życia, albo gdy rozprawiając o wykształceniu narodu, wspomni się, że pomimo analfabetyzmu

⁸ J 1, 14 [przyp. tłum.].

⁹ Tutaj, nawiasem mówiąc, znów ujawnia się zaślepiiony nacjonalizm: czyż można uważać za wyjątkową cechę myślicieli *rosyjskich* to, że byli oni nie uczonymi gabinetowymi, ale żywymi, głębokimi osobowościami (*licznostiami*), których bogactwo ducha nie ogranicza się do pozostawionych na piśmie utworów? A Giordano Bruno, Spinoza, Fichte – czyż byli oni bezdusznymi twórcami systemów?

¹⁰ Por. polskie tłumaczenie M. Bohuna, *Kilka słów o Logosie...*, s. 226–227 [przyp. tłum.].

ludności, jest ona bardzo utalentowana. Byłoby jaśniej i prościej, gdyby Ern powiedział wprost: Rosja nie potrzebuje żadnej filozofii, ponieważ posiada religię oraz bogatą w myśli literaturę, które są bardziej wartościowe, niż wszelka filozofia. Taki sąd wywołałby, oczywiście, protest [ze strony] wszystkich filozofów i miłośników filozofii, którzy chcieliby, aby głębia i bogactwo filozofii rosyjskiej dorównywały poziomowi rosyjskiej literatury i wiary religijnej. Byłby on jednak całkiem jasny i niepodważalny: *contra principia negantem disputari non potest*¹¹. Ale co ma z tym wspólnego czasopismo „Logos”, a przy tym różnica między filozofią starożytną i nowożytną, zachodnią i rosyjską?

Gdyby Ern w swym artykule wprost wypowiedział ukrytą myśl własnych rozważań, a mianowicie [gdyby powiedział], że religia lepiej zastępuje wszelką filozofię, nie byłby zmuszony – w celu wywyższenia filozofii rosyjskiej – nic przesadnie naciągać, wywołując takie przygnębiające wrażenie. I tak, Skowrodę nazywa on „rosyjskim Sokratesem”, a Sołowjowa – „rosyjskim Platonem”¹². Znakomity rosyjski samouk Skowroda – twórca oryginalnego światopoglądu w duchu panteizmu, ukształtowanego być może pod wpływem spinozyzmu – może być przyrównany do Jakuba Böhme, czy lepiej – do Giordana Bruna. Nazywanie go jednak rosyjskim Sokratesem jest niesmaczne w stopniu niewiele tylko mniejszym od tego, który ujawnił niedawno na stronach czasopisma „Russkoje Bogatstwo” pan Rusanow, przyrównawszy do Sokratesa Czernyszewskiego¹³. Co tyczy się [zaś] określenia Sołowjowa jako „rosyjskiego Platona”, to jest wątpliwe, czy daje się ono pogodzić z wolnym szacunkiem dla tego wielkiego myśliciela rosyjskiego, który sam uświadamiał sobie, że teoretyczne uzasadnienie jego własnej filozofii jest niewystarczające, i już przy końcu życia powziął zamiar wypełnić tę lukę. Tak samo nieogarnione i wobec tego w złym guście jest następujące stwierdzenie Erna: „historyczna konkretność filozofii Sołowjowa i jego ogromne

¹¹ Z odrzucającym założenia nie ma co się spierać (łac.).

¹² Por. polskie tłumaczenie M. Bohuna, *Kilka słów o Logosie...*, s. 228 [przyp. tłum.].

¹³ Por. N. S. Rusanow, *Czernyszewskij w Sibiri*, „Russkoje Bogatstwo” (1910) nr 3–7 [przyp. tłum.].

zaciekawienie wszelkimi niuansami myśli europejskiej, ujmowanej w jej wielopostaciowości – nie waham się tego przyznać – są czymś zupełnie *niespotykanym* w dziejach filozofii”¹⁴. Przytacza się to na dowód kultury rosyjskiej myśli filozoficznej; „śmiałość” tego stwierdzenia nie jest jednak proporcjonalna [w stosunku do] jego solidności. Na pytanie Erna: „któż z filozofów Zachodu, jako tako równy mu [Sołowjowowi – przyp. tłum.] pod względem wielkości, może być postawiony z nim w jednym rzędzie co do nasycenia swej myśli przeszłością filozofii?” zmarły myśliciel rosyjski zapewne odpowiedziałby z właściwą prawdziwym filozofom rzetelnością, wskazując na jednego ze swych nauczycieli – Hegła, nieprześcignionego jak dotąd w sztuce kongenialnego pojmowania dziejów filozofii. Tymczasem dla Erna Hegel, ten – by tak rzec – właściwie jedyny inspirator filozofii narodu rosyjskiego, jest tylko „racjonalistycznym meonistą”, zasługującym na pogardę i do niczego nieprzydatnym z punktu widzenia „filozofii rosyjskiej”. I jeśli przykład Sołowjowa słusznie przypomina Ernowi myśl Dostojewskiego o wszechczłowieczeństwie ducha rosyjskiego (*wsieczelowiecznosti russkiego ducha*), to myśl ta dziwnie brzmi pośród rozważań dowodzących zasadniczej bezpodstawności całej „nowożytniej myśli filozoficznej” Zachodu.

W ogóle Sołowjow ma czego uczyć się od naszych najnowszych filozoficznych słowianofilów, uważających się za jego uczniów lub kontynuatorów. Sołowjow nie zaczerpnął mądrości, oczywiście, w Marburgu i Fryburgu, nie można oskarżyć go też o lekkomyślną pogardę [w stosunku] do rosyjskiej kultury duchowej, jednak w *Kwestii narodowościowej* stanowczo i przekonująco zniszczył on narodowe zarozumiałstwo filozoficzne. Jest oczywiste, że te [właśnie] strony miała na myśli rosyjska redakcja czasopisma „Logos”, kiedy odwoływała się do autorytetu Sołowjowa, sama nisko osądzając stan czystej wiedzy filozoficznej w Rosji. Piszącemu te słowa już przyszło cytować te słowa Sołowjowa, ale należy je dosłownie raz jeszcze przypomnieć w chwili, gdy zniechęcona przez Sołowjowa nacjonalistyczna pycha próbuje utrwalić się w filozofii.

¹⁴ Cyt. wg polskiego tłumaczenia M. Bohuna, *Kilka słów o Logosie...*, s. 226 (podkr. oryg.) [przyp. tłum.].

W ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci – pisał Sołowjow w 1884 roku (i powtarzał w drugim wydaniu w 1888 roku) – ukazywało się w Rosji dość bardziej albo mniej poważnych i ciekawych dzieł na różne tematy filozoficzne, ale filozofia w tych pracach jest zupełnie nierosyjska, a to, co jest w nich rosyjskie, ani trochę nie przypomina filozofii, a niekiedy nawet wcale do niczego nie jest podobne. Nie możemy wskazać żadnych rzeczywistych załączników oryginalnej filozofii rosyjskiej; wszystko, co uchodziło za takie, ograniczało się do jednego pustego roszczenia... Świetnie rozumiejąc i przyswajając sobie obce idee filozoficzne, nie dokonaliśmy tutaj niczego znaczącego, z jednej strony zatrzymując się na urywkowych szkicach, a – z drugiej – w karykaturalny i ordynarny sposób powielając rozmaite skrajności i jednostronności myśli europejskiej¹⁵.

Wspomniawszy dalej o wpływie heglizmu na myśl rosyjską w latach trzydziestych i czterdziestych, Sołowjow zaznacza: „Dziwnie to zabrzmiało: ten filozoficzny ruch doborowych umysłów, który zaczął się z takim splendorem i żarliwością, skończył się – przynajmniej dla filozofii – absolutnie niczym”. Wskazawszy na przedwczesną śmierć przywódcy kółka filozoficznego, Stankiewicza, kontynuuje:

Inny wybitny myśliciel, I. W. Kiriejewski (wpierw zwolennik orientacji prozachodniej i heglista, potem słowianofil), doszedł w swych badaniach filozoficznych do wniosku, że prawdziwą mądrość oraz autentyczną wiedzę posiadają wyłącznie ascetyczni pisarze prawosławnego Wschodu. Jego przyjaciele żywili nadzieję, że wydobędzie on z tego głębokiego źródła nową wschodnią filozofię, aby zwycięsko przeciwstawić ją zmarszałym spekulacjom (*umozrienijam*) zgniłego Zachodu, ale cała sprawa skończyła się na jednym gołosłownym twierdzeniu; filozofia ascetyczna pozostała w swej starej postaci w celach atroskich i optyńskich mnichów i nie przemieniła się w podstawę nowego słowiańsko-rosyjskiego oświecenia... Zasadniczo słuszna, ale nazbyt „ogólna” i powierzchowna *negacja* metafizyki niemieckiej w trzech czy czterech artykułach w czasopiśmie, no i niczym nieuzasadnione *żądanie* nowej wschodniej filozofii – oto wszystko, co mamy z tej strony¹⁶.

¹⁵ W. S. Sołow'iew, *Nacionalnyj wopros...*, s. 131–132. Zob. tenże, *Soczinienija w 2 t.*, t. 1: *Filosofskaja publicistika*, Moskwa 1989, s. 345.

¹⁶ Tenże, *Nacionalnyj wopros...*, s. 132–133.

Opisawszy dalej odejście prozachodniej części kółka od filozofii w imię idei społecznych i późniejszy spadek zainteresowania filozofią oraz pasjonowanie się materializmem i pozytywizmem, Sołowjow pokazuje wbrew Danilewskiemu, że to „prozachodnie naśladownictwo” (*„zapadniczeskaja podražatielnośť”*) rozprzestrzeniało się też na filozofię słowianofilską.

Pod tym względem słowianofilscy myśliciele nie mieli szczególnej przewagi, bowiem wszystkie ich przewodnie idee filozoficzne i teologiczne można odnaleźć po części u pisarzy francuskich takich, jak Lamennais, Bordas-Demoulin i in., a po części znów i u Niemców takich, jak Sartorius, Moeller¹⁷. Ale i w tych przypadkach, kiedy „zachodnim” błędom przeciwstawiali oni „wschodnią” prawdę (*istinu*), prawda ta ukazywała się nie w postaci żywej i czynnej myśli *filozoficznej*, lecz w postaci zwykłego odwołania się do mądrości starych pism mistyków i ascetów, z których zamierzali – choć i tak nie zdecydowali się – strzepnąć kurz wieków¹⁸.

Tę rzeczową charakterystykę Sołowjow uzupełnia wskazaniem przyczyn takiej słabości rosyjskiej myśli filozoficznej. Opierając się na przytoczonym wyżej wskazaniu, zgodnie z którym wiara w czyste myślenie stanowi podstawę i warunek konieczny filozofii, Sołowjow podkreśla charakterystyczną dla „uzdolnionego czystego Rosjanina” „głęboką pogardę [w stosunku] do abstrakcyjnych, spekulatywnych teorii, do wszystkiego, co w sposób wyraźny nie odnosi się do moralnego i materialnego życia”¹⁹. Ostateczna konkluzja Sołowjowa jest taka:

Jeśli więc nasza myśl filozoficzna jest teraz ukierunkowana mistycznie – nic bardziej pewnego o niej na razie powiedzieć nie sposób – to ona na pewno nie wyda żadnych owoców *na gruncie naszego narodowego mistycyzmu*. Skrajności tego ostatniego (właściwego, zresztą, nie tylko rosyjskim, ale i innym na wpół dzikim ludom Wschodu) świadczą oczywiście o pewnych możliwościach naszego ducha, które

¹⁷ Sołowjow czyni tutaj uwagę: „jeśli będzie trzeba, potwierdzę to cytatami”.

¹⁸ Tamże, s. 135.

¹⁹ Tamże, s. 136.

przy innych warunkach, przy bardziej prawidłowym i głębszym rozwoju oświaty i edukacji narodu, *mogłyby* wydać dobre owoce (przynajmniej w religii i moralności). W każdym razie jedno tylko jest niewątpliwe: tego rodzaju mistyczne usposobienie w połączeniu z bezgraniczną nieufnością [w stosunku] do *racjonalnego* czynnika w życiu człowieka i świata stanowi głębę dla myśli (*umstwiennuju poczwu*), zdecydowanie niesprzyjającą rozwojowi jakiegokolwiek samoistnej filozofii o charakterze naukowym²⁰.

Te sądy Sołowjowa są przeze mnie przytaczane bynajmniej nie w charakterze nienaruszalnego autorytetu; być może Sołowjow mylił się w swej ocenie filozofii rosyjskiej. Ale one przynajmniej dowodzą, że smutek z powodu niskiego stanu myśli filozoficznej w Rosji może wynikać nie z samego tylko pasjonowania się „najgorszymi produktami niemieckiej twórczości filozoficznej” i że można równocześnie głęboko rozumieć i wielbić wartościowe aspekty wschodniej religijności i rosyjskiej świadomości narodowej, ale jednocześnie z pokorą wyznawać słabość rosyjskiej kultury filozoficznej. Pod tym ostatnim względem opinia rosyjskiej redakcji czasopisma „Logos” zbiega się oczywiście z opinią Sołowjowa (nikt nie będzie przecież twierdził, że od 1888 roku stan filozofii rosyjskiej *istotnie* się zmienił, mimo że wzbogaciła się ona o poszczególne wartościowe prace). O wiele ważniejsza niż sama ocena filozofii rosyjskiej wydaje się jednak przytaczana przez Sołowjowa *przyczyna* jej niskiego stanu; przyczyna ta jest, krótko mówiąc, tą samą pogardą *ratio*, w której Ern widzi warunek wyjątkowej głębi filozofii rosyjskiej. Wszystko, co Sołowjow mówi o filozofii Kiriejewskiego, o bezpodstawności i nieprzekonywającym charakterze jej zasadniczej myśli, da się dosłownie odnieść do rozważań Erna. Różnicę można dostrzec chyba tylko w jednym: Sołowjow nie wyobrażał sobie, aby można było utożsamiać bezpośrednio życie religijne z filozofią teoretyczną w takim stopniu, że zniknie nawet samo *żądanie* i *poszukiwanie* filozofii rosyjskiej oraz że obwieści się jej koniec.

²⁰ Tamże, s. 138 (podkr. oryg.).

Wierni prawdziwej tradycji filozofii rosyjskiej, jak i rosyjskiej kulturze w ogóle – której jednym z najlepszych przedstawicieli jest Sołowjow – pozostaniemy prędkiej, gdy zachowamy w duszy pokorę i jak dawniej będziemy uczyć się od Zachodu, niż wtedy, kiedy za radą Erna dumnie zamkniemy się w „narodowej” filozofii rosyjskiej. Oczywiście, jest przykro, gdy młodzi rosyjscy filozofowie oddają cześć każdemu słowu Rickerta czy Cohena i nie czytają Sołowjowa i Łopatina albo nie zauważają filozoficznego znaczenia [dzieł tych ostatnich], ale, być może, jeszcze smutniejsze jest to nacjonalistyczne zarozumiałstwo, które w ocenie filozofii narodowej nie zna miary i perspektywy i zuchwale depcze wieczne wartości myśli europejskiej.

Wracając na koniec do czasopisma „Logos”, należy rzec: obojętne, czy redakcja źle czy dobrze zrozumiała i spełnia jego zadanie, samo to zadanie – wsparcie rozwoju kultury filozoficznej w Rosji, [pozostające] w bliskich stosunkach z filozoficznym życiem Zachodu – zasługuje na bezwzględną aprobatę i wszelkiego rodzaju poparcie.

tłum. Barbara Czardybon