

Andrzej Koszczka

<https://orcid.org/0000-0002-7309-3784>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Między wiarą a rozumem. Doświadczenie prawzorcze u Hansa Ursa von Balthasara a Absolutnie Niepojęte u Siemiona Ludwigo-wicza Franka

Zestawienie Hansa Ursa von Balthasara i Siemiona Franka – postaci będących przedstawicielami dwóch różnych dyscyplin i tradycji religijno-kulturowych – nie jest zabiegiem przypadkowym. Każdy z nich posiadał odrębną metodę, zgodnie

z którą poszukiwał odpowiedzi na najbardziej nurtujące pytanie dotyczące istnienia Boga i wypływających z tego konsekwencji. Dwa spojrzenia: katolickiego teologa i prawosławnego filozofa zapowiadają ciekawą przygodę intelektualną, w ramach której postaram się ukazać punkty styczne i różnice między doświadczeniem prawzorczym w interpretacji Balthasara a Absolutnie Niepojętym w rozumieniu Franka. Balthasar opisuje doświadczenie prawzorcze jako doświadczenie Boga, który przyjmuje postać ludzką, by spotkać się z człowiekiem i być doświadczonym w sposób w pełni ludzki. Natomiast Absolutnie Niepojęte Franka to doświadczenie „Świętości” wiążące się z faktem naszej ograniczoności poznawczej oraz istotą samej poznawczej rzeczywistości. Dla filozofii religii doświadczenie Boga ma fundamentalne znaczenie, stąd determinacja autora, by wnikliwie przyrzeć się temu problemowi i ukazać to, co stanowi jego istotę oraz wyróżnia obu myślicieli w jej pojmowaniu.

Obaj żyli i tworzyli niemal w tym samym czasie. Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar żył w latach 1905–1988, z wykształcenia był

Andrzej Koszczka – teolog, doktorant filozofii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, doświadczony pedagog poszukujący natchnień na pielgrzymich szlakach Europy oraz górskich ścieżkach. Główne zainteresowanie naukowe: filozofia religii.

germanistą, co wówczas skutkowało posiadaniem doktoratu z filozofii. To zresztą korespondowało z jego zainteresowaniami czerpiącymi z bogactwa myśli filozoficznej różnych epok. Przez Henriego de Lubaca był „nazywany najbardziej wykształconym człowiekiem dwudziestego wieku”<sup>1</sup>. Z kolei Siemion L. Frank – Żyd nawrócony na prawosławie, były marksista, w końcu jeden z najwybitniejszych myślicieli religijnych XX wieku<sup>2</sup> – żył w latach 1877–1950 (w 1922 roku zmuszony do emigracji najpierw do Niemiec, a następnie do Francji i Anglii). Według świadectwa samego Franka największy wpływ na jego twórczość wywarły myśl Plotyna i niemiecki idealizm, a przede wszystkim wpłynął nań Mikołaj z Kuzy<sup>3</sup>.

## Absolutnie Niepojęte

Siemion Frank w sposób szczegółowy i systematyczny problem doświadczenia religijnego podjął w książce *Niepojęte: ontologiczny wstęp do filozofii religii*<sup>4</sup> (pracę tę w wersji rosyjskiej drukiem ogłosił w 1939 roku w Paryżu). Główna myśl, którą rozwija w swym *opus vitae* – to wykazanie niemożliwości adekwatnego, intelektualnego wyrażenia rzeczywistości transcendentnej posiadającej przekraczający racjonalność charakter. Porusza również zagadnienia ontologiczne, epistemologiczne, teologiczne, antropologiczne i estetyczne. Dla naszych badań istotnym zagadnieniem jest kategoria Absolutnie Niepojętego utożsamiana ze „Świętością”, czyli „Bóstwem”<sup>5</sup>. W sposób szczególny Frank przeciwstawiał się uprawianiu teologii, która rościłaby sobie pretensje do posiadania ostatecznej prawdy o Bogu. Podążając za myślą rosyjskiego filozofa, należy wyróżnić tzw. niepojęte dla nas oraz niepojęte z istoty. Niepojętość niepojętego w pierwszym przypadku określa faktyczną słabość albo ograniczoność naszej zdolności

1 H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele*, „Communio” 48 (1988) nr 6, s. 10.

2 Zob. T. Obolevitch, *Żyd, który przyjął chrześcijaństwo. Wokół filozofii Siemiona Franka*, Zielona Góra 2021, s. 5.

3 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte: ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 15.

4 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 15.

5 Por. T. Obolevitch, *Żyd, który przyjął chrześcijaństwo*, s. 133.

poznawczej, w drugim zaś – istotę samej poznawczej rzeczywistości<sup>6</sup>. W celu doświadczenia rzeczywistości należy według Franka przekroczyć pewne ograniczenia uniemożliwiające dotarcie do tej rzeczywistości. Myśliciel rosyjski dostrzega taką możliwość we wnikięciu w głębszy wymiar bytu: „Transcendowanie do wnętrza, w głąb to transcendowanie do tej podstawy lub gruntu, w relacji do których bezpośredni samobyt jako taki odnajduje brakującą mu obiektywność”<sup>7</sup>.

Wśród przeszkód powodujących trudności w doświadczeniu niepojętego filozof dostrzega tkwienie w „światku” ograniczeń metodycznych. Wskazuje na konieczność otwarcia i umiejętność widzenia rzeczywistości we właściwej perspektywie. Dostrzeganie niewidocznego jako takiego – całej sfery transcendencji – stanowi konieczny warunek w podejściu do rzeczywistości, która prowadzi do postawienia pytania i tym samym poznania i wiedzy. Tragizm ludzkiego życia – bytu (a raczej samobytu) rzuconego w świat przedmiotowy, pełen dwoistości i niezgodności – zmusza do poszukiwania sensu i wyjścia z tej sytuacji. Bycie w świecie jest ciężkim i gorzkim losem duszy. Stanowi naturalną okoliczność do postawienia pytania o fundamentalny problem całego naszego życia, ostateczny cel całej myśli ludzkiej: czy można w tej rzeczywistości znaleźć miejsce, gdzie nasz bezpośredni samobyt w swej rozpaczliwej sytuacji w świecie mógłby się ukryć, gdzie mógłby się czuć bezpiecznie i znaleźć dla siebie twarde oparcie i niezawodną ochronę?<sup>8</sup> Ta sytuacja – według Franka – w ostatecznym rozrachunku prowadzi do uświadomienia, iż wszelki byt w ogóle jest zakorzeniony we wszechjedności niepojętego jako transracjonalnego, a zarazem jest formą ukazania się niepojętego jako takiego. Należy zauważyć, że owo niepojęte, mimo rozpadania się na dwa różnorodne światy, tworzy całość, a dwoistość, pomimo istniejących różnic w obydwóch częściach, pozostaje dwujednością. Filozof wskazuje, że zakorzenienie się w niepojętym nie jest tą jednością, której poszukujemy jako bezpośredni samobyt. Prowadziłoby

6 Por. B. Czardybon, *Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka*, „Principia” 54–55 (2011), s. 42.

7 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 189.

8 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 210.

to do roztopienia we wszechjedności, jak ma to miejsce w hinduizmie. Frankowi zależy na właściwej wszechjedności z zachowaniem naszego samobytu w całej swej pełni i metafizycznej głębi. Wskazówkę do zachowania takiej jedności świata „wewnętrznego” i „zewnętrznego” dostrzega w doświadczeniu piękna. Jak zauważa: „To, co piękne zawsze jest «obrazem», «wizerunkiem», niezanalizowaną całością – przedmiotem czystego, zmysłowego oglądu, a nie analizującej, rozdrabniającej myśli”<sup>9</sup>.

### Doświadczenie piękna

Doświadczenie estetyczne przekonuje nas o jedności wbrew narzucającej się rozbieżności i niezgodności między dwoma światami. W momencie rozkoszy estetycznej przestajemy być samotni, odnajdujemy w otaczającej nas zewnętrznej rzeczywistości pewną odwieczną ojczyznę naszej duszy. Frank jest świadomy krytyki względem takiego postrzegania rzeczywistości i zarzutu ulegania jakiejś iluzji, jednak nie poddaje się pozytywistycznym argumentom uznającym tylko przedmiotową rzeczywistość. Odwołuje się do opisu fenomenologicznego, który ukazuje, że ludzki duch znajduje w doświadczeniu estetycznym „gotową”, bezpośrednio daną w składzie samej rzeczywistości cechę wyrazistości, w której bezpośrednio objawia mu się wewnętrzne znaczenie, sens, psychopodobny charakter rzeczywistości<sup>10</sup>. Nasza aktywność natomiast w ramach wolności może sprowadzać się do otwarcia i uwrażliwienia na tę rzeczywistość lub do sztucznego zamknięcia. W doświadczeniu piękna objawia się nam niepojęta z istoty jedność rzeczywistości jako takiej, przejawiająca się w pokrewieństwie między intymnym światem ludzkiej psychiczności a podstawą tego, co ukazuje się nam jako zewnętrzny świat rzeczywistości przedmiotowej. Pomimo zakorzenienia całej rzeczywistości w boskiej wszechjedności, piękno nie jest pierwotną, ontologicznie trwałą i głęboką jednością, która stanowiłaby prapodstawę bytu. Również intuicja Balthasara podąża w tym kierunku, gdy teolog wskazuje, że piękno to nie tylko prosta przystawalność istoty i zjawiska, budząca

9 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 216.

10 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 220.

zadowolenie estetyczne, lecz całkowicie niepojęte stwierdzenie, że istota rzeczywiście jawi się w zjawisku (które przecież nie jest istotą), i to jawi się jako istota, która wiecznie jest czymś więcej niż ona sama, która zatem nigdy nie może jawić się ostatecznie<sup>11</sup>. Poszukiwania Franka podążają w kierunku stwierdzenia, że byt w swej podstawie i wszechobjemującej pełni swego składu zawsze i wszędzie zbiega się z niepojętym. Mimo ułomności drogi poszukiwania ostatecznej jedności bytu, dostrzega możliwość dotarcia do niej w granicach samego świata subiektywnego, w zagłębieniu się w świat życia wewnętrznego. Filozof wskazuje na samooczywistą prawdę ukazującą naszą ojczyznę w innej sferze rzeczywistości i kontrastuje ją ze światem przedmiotowym, bezdusznym i bezosobowym. Samoświadomość postrzega swój własny byt jako autentyczną rzeczywistość, zakorzoną w rodzimym gruncie pierwotnej rzeczywistości i stanowiącą stały grunt, niewidocznie związany z tym gruntem, na którym stoimy my sami. W tym momencie wkraczamy w świat bytu duchowego, w którym konstytuuje się byt duszy jako autentyczna rzeczywistość. Dusza, przekraczając granice samej siebie, styka się z czymś, co nie jest już nią samą.

## Duch – podstawa prawdy

Kolejną formą modalną niepojętego z istoty, wymykającą się jednoznacznym określeniom, jest duch. To, co możemy o nim orzec to to, że jest – analogicznie jak dusza – życiem, a przy tym – w przeciwieństwie do niej – że jest bytem obiektywnym, nie zaś subiektywnym<sup>12</sup>. W myśli Franka byt duchowy z jednej strony stanowi najgłębsze, intymnie-wewnętrznie, istotowe pokrewieństwo z bezpośrednim samobytem, autentyczną podstawą tego ostatniego – grunt, w którym on się urzeczywistnia, a z drugiej strony byt duchowy wskazuje poza granice bezpośredniego samobytu, przeciwstawia się mu jako obiektywność<sup>13</sup>. W ten sposób dociera do przasady,

11 Zob. H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 206–207.

12 Por. B. Czardybon, *Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka*, s. 43.

13 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 228.

która jest samooczywistością – samą prawdą. Autentyczną prazasadę tworzy prawda integralna, czyli prawda będąca uzasadnieniem zasady bytu, jego sensem, jednością bytu i prawa – zasadą bytu, która go uzasadnia przez to, że odsłania jego wewnętrzną prawowitość. Frank, podążając za tym rozumowaniem, dochodzi do wniosku: skoro sama ta prawda jest istniejącą prawdą, tj. realnością, to właśnie w tej postaci mamy najgłębszą, najbardziej pierwotną, dokładniej: absolutnie pierwotną realność<sup>14</sup>. To doprowadza go do stwierdzenia, że prawda w tym znaczeniu stanowi to, do czego zmierza każdy krok naszego życia, o ile zostajemy wyprowadzeni ze swej ostatecznej głębi – to, na co są skierowane wszystkie nasze dążenia, o ile zdajemy sobie sprawę z ich ostatecznej, najgłębszej istoty. Albowiem to, czego w ostatecznym rozrachunku poszukujemy w życiu, jest właśnie tą żywą, mającą wartość samą w sobie prawdą, która może stanowić autentyczny, „poprawny”, „prawdziwy” byt<sup>15</sup>. Słusznie zauważa Balthasar, że forma ta jest nam dana nie inaczej, jak tylko razem z nieskończoną, nieznaną, niedostępną treścią; jest ona w naszym duchu tym, co reprezentuje obecność Boga i dlatego pozostaje otoczona wszystkimi tajemnicami wieczności<sup>16</sup>. Należy podkreślić za Elio Guerriero, że prawda Boga zbiega się z samoobjawieniem trójjedynego Boga we wcieleniu Syna, które Duch Święty najpierw umożliwia, następnie wyjaśnia, interpretuje i przedłuża<sup>17</sup>.

## Prapodstawa

Filozof rosyjski podąża za tym rozumowaniem, nazywając prapodstawę (w sensie prazasady) „prażyciem” – żywym źródłem życia, przez które rozumiemy realność jako twórczość i samouzasadnienie. Fakt, iż prapodstawa jako taka stanowi punkt, w którym konwerguje i z którego wypływa wszelki byt w ogóle, świadczy o tym, że prapodstawa bytu przedmiotowego, a tym samym także bezwzględne, jest prażródłem życia, czyli

14 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 229–230.

15 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 230.

16 Zob. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, s. 235.

17 Zob. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 341.

prazyciem. Zgodnie z tym rozumowaniem Frank dochodzi do wniosku, że prapodstawa nie jest niczym innym, jak tylko niewysłowioną ostateczną głębią – ostateczną zasadą, dla której i ze względu na którą coś w ogóle jest<sup>18</sup>. Prapodstawa czy prazasada przekracza pojęcie bytu podobnie jak Platońskie dobro, a wszystko pozostałe względem niego staje się peryferyjne. Jest czymś więcej niż bytem – jest pierwotną realnością, w porównaniu z którą wszelki byt jest czymś wtórnym, co domaga się swego uzasadnienia. Jako żywa całościowa prawda i absolutne prazródło bytu nie może być poznana w zwykłym sensie tego słowa chociażby dlatego, że nie jest bytem pojmowanym ze swoją faktycznością i koniecznością. Prapodstawa jako prawda i życie objawia się nam w formie bezpośredniego objawienia, rozumianego jako ogólna istota swoistego samoukazania się czy samokomunikowania się, którą pod nazwą „objawienia” odróżniamy od wszelkiego „poznania”<sup>19</sup>.

Należy podkreślić, że nie nasza aktywność powoduje to poznawcze postrzeżenie, ale prapodstawa sama bierze nas we władanie i objawia nam siebie. Objawienie prapodstawy nie oznacza jasnego pojmowania zawartości lub treści tego, co się objawia, tj. przezwyciężenia jego niepojętości, lecz ze swej istoty jest objawianiem niepojętego jako takiego. Do istoty prapodstawy należy skrytość, a jej objawienie jest objawieniem skrytego jako takiego<sup>20</sup>. Z naszej strony możemy jedynie zagłębić się, by to światło zapłonęło w nas, stając się najbardziej wiarygodne ze wszystkiego, co może być nam dostępne. Prapodstawa jest w pewnym sensie niepojętym dla nas, stanowiąc niejako ostateczny punkt jakiejś drogi w głąb – bezwzględnie i absolutnie niepojętym dla nas. Jest prazródłem wszystkiego, twórczą i usensawniająco-uzasadniającą potencją wszystkiego. Stanowi zarazem absolutną jedność i jest zbieganiem się wszelkich przeciwieństw. W prapodstawie „istota” zbiega się z „istnieniem”, „idealne” z „realnym”, przyczyna z zasadą, a jedno i drugie – ze skutkiem czy działaniem; zaś

18 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 231.

19 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

20 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

wszystko razem ze zwykłą obecnością; jedność zbiega się z wielością<sup>21</sup>. Wszystko zmierza do ostatecznego postawienia pytania o prapodstawę, które jest odpowiedzią na siebie samo, jako że prapodstawa jest warunkiem samego pytania. Racjonalnie jest czymś niepojmowalnym i antynomicznym, zarazem skrajnie niepojętym – niejako najgłębszym punktem, w którym zbiega się wszystko, co niepojęte, w swej niepojętości i z którego ono wypływa, w samym pryncypium tworzącym istotę niepojętości jako takiej. Frank próbuje zdefiniować prapodstawę w następujący sposób: „Prapodstawa jest najgłębszą, odwieczną, pierwotną tajemnicą realności jako takiej – tajemnicą, która w całej swej nieosiągalności niezrozumiałości, nierozwiązywalności w sposób zupełnie oczywisty objawia się jednak duchowi uświadamiającemu swe własne głębiny czy też, mówiąc dokładniej, objawia się mu jako sama oczywistość, jako sama prawda absolutna”<sup>22</sup>. Słowo ludzkie, jak określa Frank, odważyło się nazwać tę ostateczną realność, absolutnie niepojęte – Bogiem. Myśliciel, mając świadomość drogi, jaką przebył, wyjaśnia: „Jestem jednak filozofem na tyle, aby nie sądzić, że znalazłem właściwe pojęcie Boga, a wszystkie atrybuty przez człowieka Mu przypisywane mają tylko względny i symboliczny charakter [...]”. W samej rzeczy, Bóg jest niepojęty! Gdziekolwiek i jakkolwiek, ale już poza granicami ludzkiej myśli, wszystkie zagadki powinny znaleźć rozwiązanie, więc ufam, że wtedy pojmimy to, co teraz jest niepojęte, i «ujrzemy» prawdziwego Boga”<sup>23</sup>. W ten sposób Frank ukazuje, że próby wyczerpującego opisanego Absolutnie Niepojętego w ostateczności nacechowane są niedoskonałością, nie mogąc w pełni odnieść się do problemu w granicach obecnie posiadanych przez filozofa narzędzi badawczych.

21 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 235.

22 S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 236.

23 S.L. Frank, *O bezsilności filozofii. List do przyjaciela*, przeł. K. Misiejczuk, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 10 (1998), s. 177.



## Doświadczenie prawzorcze

W miejscu, w którym Frank dostrzega ograniczenia metodologiczno-poznawcze filozofii, otwierają się możliwości przed teologią, która pragnie sięgnąć swoimi metodami głębiej. Dobrym przykładem takich dążeń jest refleksja teologiczna Balthasara, którą pragnę skonfrontować z myślą rosyjskiego filozofa. Balthasar jest przekonany, że to, co boskie, nie może być dostrzegalne i oddziaływać, jeśli nie otworzymy się na przyjęcie i zrozumienie piękna odwiecznego, które ukazuje się pod widocznymi formami<sup>24</sup>. W przeciwieństwie do Franka ukazuje rzeczywistość, która oczekuje otwarcia się na Nią – spotkania, a nie zagłębienia się w siebie. Pomysł szwajcarskiego teologa, by przedstawić to, co w chrześcijaństwie wyjątkowe i niepojęte, w formie systematyzującego obrazu, doprowadził go do napisania planu trylogii, której pierwsza część poświęcona została teologicznej estetyce. To właśnie w niej mierzy się z doświadczeniem prawzorczym<sup>25</sup>. Pierwsze słowa autora wyznaczają kierunek rozważań: „Całe biblijne doświadczenie Boga w Starym i Nowym Przymierzu charakteryzuje się tym, że w istocie «niewidzialny» (J 1, 18) i «niedostępny» (1 Tym 6, 16) Bóg nie przybywa do stworzonej widzialności przez byty pośrednie, ale że On sam, Ten, który nie ma żadnej postaci w świecie i historii, przyjmuje postać. W tej wybranej przez siebie i przyobleczonej postaci może być spotkany i doświadczony w sposób w pełni ludzki<sup>26</sup>. Teolog, pragnąc ukazać najpełniej miłosne zaangażowanie Boga na rzecz całego stworzenia, posługuje się kategoriami wyrazu artystycznego teatru. Według Balthasara to właśnie język dramatu lepiej niż jakikolwiek inny statyczny epicki opis teologiczny oddaje z jednej strony pełne dynamiczne działanie Boga, a z drugiej strony dobrze ujmuje sytuację egzystencjalną człowieka – współlaktora<sup>27</sup>. Wielki

24 Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, s. 176.

25 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 260–315.

26 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 260.

27 Zob. I. Dziemska, M. Wysocka, *Posłanie (missio) Jezusa w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2021, s. 29, <https://doi.org/10.15633/9788374388443>.

Reżyser obdarza postaci rolami, jednak uwzględnia On uwarunkowania ich charakterów oraz indywidualne możliwości. Dodatkowo każdy z aktorów może przyjąć lub odrzucić zaproponowaną mu rolę, ponieważ nie jest widzem ani ubezwłasnowolnioną marionetką, lecz obdarzonym wolnością Bożym partnerem<sup>28</sup>.

## Objawienie Niepojętego

Balthasar w przeciwieństwie do Franka dostrzega, że doświadczenie Niepojętego Absolutu nie ogranicza się jedynie do wniknięcia w głębszy wymiar bytu – poza światem przedmiotów, ale że On sam – „niewidzialny” i „niedostępny” w sposób w pełni ludzki pozwala uczestniczyć w swym ponadświatowym Bóstwie dzięki przyjsciu na świat. W tym Bożym zstąpieniu leży wywyższenie człowieka. Ojciec objawia się w Synu, który jest „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty”, poza którym nie ma już nic więcej do zakomunikowania światu. Królestwo prawzorów – świat idei, który jest Logosem Boga – staje się człowiekiem i wraz z prawzorem człowieka przedstawia również praobraz całego kosmosu<sup>29</sup>. Teolog podkreśla: „Widzialność Ojca w (przemienionym) Synu nie jest dla (przemienionego) człowieka widzialnością «pośrednią», jako (na płaszczyźnie filozoficznej) wizja bytu w bycie przygodnym. Widzenie Go gdzie indziej, widzenie Go jako bytu przygodnego, przeczyłoby istocie samego poznania”<sup>30</sup>. Również Frank, mówiąc o poszukiwaniu odpowiedniej perspektywy, twierdził, że wszelki byt zakorzeniony jest w wszechjedności, zachowując zarazem swój samobyt w całej swej pełni i metafizycznej głębi<sup>31</sup>. Zarazem dostrzega elementy wspólne z teologią, jako że obydwie bazują na ogólnym wiecznym objawieniu. Ponieważ wszelkie objawienie już zakłada naszą zdolność jego postrzeżenia – postrzeżenia głosu i ujawnienia się Boga, uświadomienia sobie poszczególnego, konkretnego objawienia właśnie jako objawienia

28 Por. I. Dziemska, M. Wysocka, *Posłanie (missio) Jezusa*, s. 30.

29 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 190.

30 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 261.

31 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 215.

Boga<sup>32</sup>. Balthasar, polemizując z palamizmem, ukazuje Boga, który jest jednocześnie postrzegany jako podmiot spoczywający w sobie i w swojej tajemnicy, który jednak we wszystkich realnych relacjach do świata, jaki może stworzyć, z góry od zawsze zwraca się ku czemuś innemu niż on sam. Jest Bogiem dla siebie i zarazem dla innych<sup>33</sup>. Dla Palamasa duch człowieka ukształtowany na obraz Boży jest intelektualną miłością intelektu skierowaną ku inteligencji, która w naturalny sposób determinuje człowieka do osiągnięcia duchowego poznania<sup>34</sup>. Balthasar w teologii Palamejskiej dostrzega starotestamentalną relację między Bogiem a człowiekiem, w której odwieczne istnienie nie może w żaden sposób zostać zakomunikowane stworzeniu; jedynie to, co od Boga wychodzi, Jego energie, poprzez które jest On wysławiany, są dostępne stworzeniu jako pochodzące od Boga i w pewnej mierze udzielane również istotom stworzonym<sup>35</sup>. Takie spojrzenie bliskie jest Frankowi, który inspirowany jest Palamasem, natomiast Balthasar idzie dalej. Odwołując się do nauczania św. Ireneusza, ukazując rolę Słowa – Jezusa Chrystusa, który przedstawił Boga człowiekowi wi działnie w wielorakich darach<sup>36</sup>.

Szwajcarski teolog podkreśla, że praobraz, który wyszedł z Boga, nie może być wyprowadzony z głębi człowieka nawet w wyniku drobiazgowej analizy ani jako „zagubiony obraz, który należy odbudować” (Plotyn), ani „ukryty archetyp, który trzeba sobie uświadomić” (Jung)<sup>37</sup>. Świat staje się sceną, na której dokonuje się spotkanie całego Boga z całym człowiekiem, oddziaływającą na jednoczące się postacie, a jej wyrazem jest postać chrystologiczna. Chrystus jako pełny i doskonały człowiek doświadcza tego, kim jest Bóg, przez co praobraz staje się równocześnie tym, czego nie da się naśladować, oraz tym, co należy naśladować. Poprzez otrzymanie od

32 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 259.

33 H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 112.

34 Por. G.I. Mantzarides, *Przebóstwienie człowieka: nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 25 (Światło Przemienienia, 3).

35 Zob. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 63.

36 Zob. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, s. 64.

37 Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 190.

naocznych świadków udziału w ich (relatywnym i zależnym) prawzorczym doświadczeniu odwzorowujemy całościową strukturę ich doświadczenia Chrystusa (a w nim ich doświadczenie Boga wraz z Chrystusem)<sup>38</sup>. Za każdym razem sens prawzorczego doświadczenia jest sensem inkluzywnym – większy udział zobowiązuje na mocy najbardziej wewnętrznej celowości swego doświadczenia do większego włączenia w misję apostołską. Według szwajcarskiego teologa „naoczne świadectwo trzeba więc rozważać w dwójaki sposób: po pierwsze samo w sobie jako prawzorcze doświadczenie na różnych płaszczyznach, jako doświadczenie starotestamentalne, jako doświadczenie Boga u samego Chrystusa, jako doświadczenie apostołów i na uprzywilejowanym miejscu Matki Pana, następnie Kościoła [...], a wreszcie jako doświadczenie owego szczególnego udziału w przestrzeni naocznego świadectwa, do której swoistego rodzaju przejście tworzą objawienia udzielone św. Pawłowi”<sup>39</sup>. Po drugie, naoczne świadectwo trzeba rozumieć jako doświadczenie spotkania każdego indywidualnego wierzącego. Frank w tym konkretnym doświadczeniu dostrzega zarysowujący się horyzont fundamentalnego ogólnego wiecznego objawienia, które jako takie stanowi mistyczną podstawę intuicji intelektualnej obecnej w filozofii i które może być jaśniej wyrażone za pomocą myśli filozoficznej, przyczyniającej się do jego rozkwitu i adekwatnego samooodślonięcia<sup>40</sup>.

## Dynamika doświadczenia archetypicznego

Doświadczenie archetypiczne związane jest z idącym za nim doświadczeniem wiary, przy czym ta bezpośrednio odnosi się przede wszystkim do charakteru zmysłowego doświadczenia, w którym główną rolę odgrywają dwa zmysły: słuchania i widzenia. Następtwem słuchania stała się wiara – mająca przewagę w Starym Testamencie – której widzenie stało się udziałem wiary prawzorczej. Natomiast widzenie (Słowo w Ciele) może mieć przewagę w Nowym Testamencie. Balthasar jednak twierdzi, że

38 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 264.

39 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 264–265.

40 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 261.

kurczowe trzymanie się tych podziałów mogłoby doprowadzić do pewnych zniekształceń i ograniczeń, aczkolwiek w słowie upatruje przeważający sposób rozpoznawania człowieka. Prowadzi to do stwierdzenia, że objawiona religia żyjącego Boga jest religią słowa, zarazem akcentowane jest widzenie, do którego dochodzi bezpośrednio. W ten sposób formułuje trzy twierdzenia na temat biblijnego doświadczenia Boga. Po pierwsze uważa, że percepcje objawiającego się Boga poświadczane są przez Pismo Święte jako percepcje równocześnie zmysłowe i obiektywne – niewidzialny Bóg ukazał się w Jezusie Chrystusie – Bóg *sam z siebie*, uprzednio względem antropologicznych struktur człowieka, przyjmuje postać i pozwala się widzieć bądź słyszeć i dotykać<sup>41</sup>. Człowiek nie posiada w sobie jakiejś osadzonej i wyróżniającej możliwości, która mogłaby spowodować to widzenie czy słyszenie, lecz wszystkie teofaniczne wydarzenia związane z Jezusem są przynajmniej dla apostołów prostym skutkiem Jego woli. Po drugie teolog stwierdza, że biblijnej percepcji Boga nie da się uduchowić. W chrześcijaństwie charakterystyczną sprawą jest to, że nie tylko „wychodzi się” od tego, co jest cielesno-zmysłowe jako od religijnego materiału, w związku, z którym można by podjąć konieczne abstrakcje, ale że trwa się przy oglądaniu, słuchaniu, dotykananiu i smakowaniu posiłku składającego się z Ciała i Krwi, które niosły i zgładziły grzechy świata<sup>42</sup>. Po trzecie: ostatecznie każde biblijne doświadczenie Boga jest proleptyczne. Jest wskazówką i antycypacją eschatologicznego doświadczenia Boga. Poprzez swój eschatologiczno-antycypujący charakter biblijne doświadczenia Boga stają względem siebie w relacji analogii, która porównywalna jest z rzeczywistością istniejącą między sferą archetypiczną, biblijną, a sferą kościelną, która ją odwzorowuje. Jeśli patrząc z punktu Chrystusa, postać ukazania się Boga w ciele stała się ostateczna i nieprześcigniona, to od strony doświadczających uczniów to, co ostateczne, mimo całej jawności, wskutek doczesności ich zmysłów jest jeszcze ukryte<sup>43</sup>.

41 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 269.

42 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 271.

43 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 275.

Jawność tę można przyrównać do dostępności bytu, w której Frank dostrzega jego immanencję i jawność, a zarazem coś więcej i coś innego niż wszystko, co możemy w nim uchwycić; to właśnie jest tym, co rozumiemy przez „głębnię” bytu<sup>44</sup>. Balthasar w tym antycypującym charakterze percepcji Boga dostrzega obiektywne odesłanie do czegoś, co jest dalej, ponieważ subiektywnie doświadczana jest już jako pełnia i staje się nią, jednak człowiek z powodu swej grzeszności nie jest w tym życiu dostosowany do niej i takim też pozostanie. Natomiast istniejące w Jezusie doświadczenie Boga udziela się ludziom jako *zstępujące* od Ojca (J 6, 38), jako to, które niebiańską chwałę ma zarówno za sobą, jak i wyprzedzając przed sobą (J 17, 3). Doświadczenie to odsyła również człowieka wierzącego, zgodnie z jego własną przyszłością, do przyszłego wstępowania ku Ojcu (J 6, 62; por. J 3, 12–13). Nie przekazuje więc ono jakiegoś spoczywającego w sobie doświadczenia Boga, ale doświadczenie będące w ruchu i zawsze otwarte<sup>45</sup>. To stwierdzenie koresponduje ze słowami Franka: w niepojętym – w niedostępnych nam, tj. niedających się określić, nieskończonych głębinach, co więcej, w głębinach, które ze swej istoty wykraczają poza granice wszystkiego, co określone – wszystko w ogóle jest możliwe<sup>46</sup>. Nie można pominąć archetypicznego doświadczenia Boga przez Izrael, które również w stosunku do Kościoła stanowi podstawę kanoniczności pism starotestamentalnych, jest doświadczeniem w całości nieprzekraczalnym, choć „tylko” typicznym w odniesieniu do doświadczenia Boga w Nowym Testamencie. W swojej strukturze posiada mit stanowiący jego przeszłość oraz wcielenie stanowiące jego przyszłość. Przejście od jednego do drugiego jest trudnym, wielorakim procesem, w którym błędne elementy muszą być wymieniane na elementy przeciwstawne, te zaś nie mogą być elementami ostatecznymi. Objawienie i obecność Boga w swym Słowie i Prawie ma taką realność, która bierze w swe posiadanie człowieka nie tylko z jego wiarą i rozumem,

44 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 223.

45 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 286.

46 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 224.

ale również z jego zmysłami: widzi, słyszy, dotyka, smakuje i napawa się zapachem Słowa<sup>47</sup>.

Szczególną perspektywę stanowi doświadczenie apostołów tworzących prakomórkę obiecanej, a teraz urzeczywistnionej wspólnoty Boga z ludźmi. Wszyscy kolejni, którzy będą chcieli osiągnąć wspólnotę z Bogiem, muszą dołączyć do tej w pełni uformowanej, mającej określoną postać prakomórki. Ich doświadczenie przeszło drogę weryfikacji od obcowania z Panem w czasie publicznej działalności poprzez realizm *triduum mortis*, pustkę osamotnienia, lęku i niepewności, by po zmartwychwstaniu przeżywać zmysłami obcowanie z Panem w ciągu czterdziestu dni<sup>48</sup>.

W przekonaniu Franka doświadczenie apostołów nie zawęża perspektywy dalszego poznania, gdyż dostrzega on w pojęciu Ducha Świętego niewyczerpalny charakter objawienia Chrystusa, który wskazuje na „ducha prawdy”, którego „z niezmierzonej obfitości udziela Bóg”, który „wieje tam, gdzie chce” i „doprowadzi do całej prawdy”. Duch Święty stanowi wieczny, nierozzerwalny związek między objawieniem konkretnym a ogólnym<sup>49</sup>.

Natomiast archetypiczne doświadczenie św. Pawła zostało ulokowane na granicy czasu apostołskiego i czasu Kościoła. Święty zabiega o to, by przynależeć do czasu apostołskiego i sam Pan gwarantuje mu tę przynależność. Jego prywatne doświadczenie i osobista świętość wpisują się w historię pierwotnego Kościoła zawartą w Dziejach Apostolskich. To indywidualne doświadczenie prawzorcze wpływa na kształtowanie jego bytu duchowego. Weryfikacja tej wewnętrznej wykładni „bycia w Chrystusie” przez Ducha wynika jedynie z całego charakteru oddającej siebie w wierze egzystencji<sup>50</sup>. Również filozof rosyjski dostrzega w bycie duchowym to, co ma znaczenie i wartość w sobie – stanowi tym samym podstawę lub grunt, dzięki któremu zostaje przewyciężona subiektywność, bezzasadność i nieugruntowanie bezpośredniego samobytu<sup>51</sup>. Balthasar podkreśla, że chrześcijaństwo nie jest właściwie związane z czasem

47 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 291.

48 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 297.

49 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 260.

50 Zob. H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, s. 344.

51 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 229.

i przestrzenią, lecz jest religią wolności samego Boga, w którym całe objawienie się w Chrystusie nie ulatnia się, ale zostaje całkowicie przekształcone przez Ducha. Jeśli doświadczenie Dwunastu przemierza drogę od dołu do góry, od „ciała” do „ducha”, to doświadczenie św. Pawła idzie drogą odwrotną: Duch jest tym, kto jako Duch miłości buduje duchowe ciało Pana, czyli Kościół, zgodnie z Jego nakazem<sup>52</sup>. Święty Paweł, będąc posiadaczem tak wielkiego prawzorczego doświadczenia Chrystusa, z całą determinacją wdrażał je w Kościele jako trwałe wzór. To postępowanie jest bliskie Frankowi: podążając w sferze bytu duchowego za tym, co ma znaczenie i wartość samą w sobie, i co z tej racji spełnia względem całego naszego rozumienia życia funkcję usensowniającej zasady, oraz dochodząc na tej drodze do ostatecznej głębi, osiągamy w ten sposób pojęcie wszystko uzasadniającej, a zatem wszechobejmującej przasady<sup>53</sup>.

### *Communio sanctorum* – doświadczenie Kościoła

Kościół jako *communio sanctorum* ukonkretnia się w swoich członkach, wśród których są posiadacze archetypicznego doświadczenia konstytuujący archetypiczne doświadczenie Kościoła. To prawzorcze doświadczenie poszczególnych członków jest tylko uprzywilejowanym udziałem w niosącym wszystko doświadczeniu Boga przez Chrystusa, które dopuszcza cały Kościół do udziału w nim, wiążąc bezpośrednio z sobą każdego członka, a równocześnie wzajemnie wiążąc jednych członków z drugimi, aby pośredniczyli w stosunku do siebie<sup>54</sup>. Mając na uwadze wielowarstwowość rzeczywistości Kościoła, można wskazać przynajmniej cztery relacje istniejące między biblijno-archetypicznym i chrześcijańskim doświadczeniem w Kościele. Przenikają się one wewnętrznie i nieustannie przecinają, tworząc nowotestamentalne możliwości dostępu do Boga. Teolog wskazuje na istnienie naocznego świadectwa dwunastu apostołów, którego

52 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 302.

53 Zob. S. L. Frank, *Niepojęte*, s. 229.

54 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 303.



reprezentantem jest św. Piotr, świadectwo św. Pawła, doświadczenie Matki oraz doświadczenie mistyczne wewnątrz Kościoła.

Doświadczenia św. Pawła i św. Jana (zwłaszcza w wymiarze apokaliptycznym) przypominają doświadczenie prapodstawy, która przejawia się według Franka w formie bezpośredniego objawienia. Aczkolwiek objawienie odczytuje się jako ogólną istotę swoistego samoukazania się czy samokomunikowania się, którą odróżniamy od wszelkiego „poznania”<sup>55</sup>. Jak podkreśla Frank: to nie my na mocy naszej aktywności, poprzez poznawcze postrzeżenie, wchodzimy we władanie tej prapodstawy i przenikamy ją, ale przeciwnie, ona bierze we władanie nas i w ten sposób objawia nam siebie<sup>56</sup>.

Potrójne archetypiczne doświadczenie Chrystusa przekazane przez apostołów jest wtórne względem doświadczenia Maryi, która w swojej niepokalanej czystości zawsze odczuwała i wyczuwała niedoścignioną prawdę; która w momencie przejścia ze stanu wiary w stan wizji nie potrzebuje żadnej korekty i dlatego też już w ziemskim ukryciu posiada ostateczną formę, zachowując doskonałą obojętność między niebem i ziemią. Wyjątkowość tego doświadczenia porównywalna jest z tym, co dostrzegali Frank w doświadczeniu absolutnej prapodstawy. Polega na tym, że bóstwo objawia się jako absolutnie oczywiste w swej absolutnej skrytości, gdy przez byt bezwzględny i za pośrednictwem bezpośredniego samobytu bytowo dosięgamy głębi absolutnej prapodstawy<sup>57</sup>. W spotkaniu posłusznej wiary i wymagającej miłości nie ma filozoficznie zabarwionego „monologu” Boga z człowiekiem, lecz realizuje się roztropny dialog wolności i łaski „osoby dziecka z osobą kochającego Boga Ojca”. Tym samym tzw. mariologiczne napięcia wprowadzają problem aktywnej współpracy stworzonej wolności z trynitarną łaską Boga, a jednocześnie stają się dla dialogu uwiarygadniającym kontekstem<sup>58</sup>. Ponieważ Maryja jest cieleśnie Matką Pana, Kościół-Oblubienica musi być cieleśnie widzialny, a jego widzialne

55 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

56 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 234.

57 Zob. S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 240.

58 Por. S. Mycak, *Hansa Ursa von Balthasara teodramatyczna interpretacja mariologii: istotne elementy oraz teologiczne aplikacje*, „Salvatoris Mater” 11 (2009) nr 1, s. 332.

sakramenty muszą być okazją do duchowego doświadczenia Chrystusa i Boga<sup>59</sup>. Natomiast Kościół i chrześcijanin będą (według słów G. Sauera) potwierdzać swoją misję nie przez prezentację własnego doświadczenia, lecz w pełnym skromności i nieustraszonym spotkaniu z dziejową rzeczywistością<sup>60</sup>. Wszystkie cztery prawzorcze doświadczenia mają swoje ujście w Kościele, ale każde na swój sposób ugruntowuje formę życia człowieka wierzącego w realnej ciągłości, poprzez przekazywanie swej niepowtarzalności.

## Wnioski

Przeprowadzona analiza porównawcza doświadczeń: Absolutnie Niepojętego i prawzorczego ukazuje nam różnice i punkty styeczne w ich postrzeganiu. To, co według Franka możliwe jest dzięki zanurzeniu się w głębie bytu, zdaniem Balthasara staje się realne przy otwartości na przyjęcie ukazującego się w widocznej formie Ojca objawiającego się w Synu. Szwajcarski teolog doświadczenia praobrazu nie wyprowadza z głębi człowieka, w odróżnieniu od Franka, który w doświadczeniu wewnętrznym widzi mistyczną podstawę intuicji obecnej w filozofii, a ta intuicja może być jaśniej wyrażona za pomocą myśli filozoficznych. W myśli Balthasara niewidzialny Bóg ukazał się w Jezusie – wszystkie teofanie są skutkiem Jego woli. Biblijnej percepcji Boga nie da się uduchowić, a doświadczenie jest proleptyczne. Podobnie Frank mówi o jawności – dostępności bytu, a zarazem skrytości w swej inności od wszystkiego. Istniejące w Jezusie doświadczenie Boga Balthasar opisuje jako udzielanie się zstępujące od Ojca z perspektywą odsyłającą do przyszłości wstępującej ku Ojcu. W doświadczeniu apostołów widzi uprzywilejowaną wspólnotę Boga z ludźmi. Frank nie zawęża tej perspektywy poznania, ale otwiera ją na dalsze możliwości. W doświadczeniu prawzorczym św. Piotra opisanym przez Balthasara dostrzega podobieństwo z osiągnięciem wszechobjmującej przasady. Prapodstawa, biorąc nas we władanie, zarazem objawia nam

59 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 315.

60 Zob. H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, s. 347.

siebie. Szczególnym przypadkiem jest doświadczenie Maryi, która sięgając głębi swojego bytu, mogła doświadczyć obecności Boga – będąc w stanie błogosławionym – a zarazem po narodzeniu, przebywając w obecności Syna, uczestniczyła w wyjątkowej teofanii. Autor analizy dostrzega na styku tych doświadczeń wyjątkowe spotkanie myśli Balthasara z Frankiem. Doświadczenie wewnętrzne sięgające głębi bytu spotyka się z naocznością odwiecznego Logosu, który stał się Ciałem i zamieszkał wśród nas.

## Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Czardybon B., *Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka*, „Principia” 54–55 (2011), s. 37–53.
- Dziemska I., Wysocka M., *Posłanie (missio) Jezusa w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2021, <https://doi.org/10.15633/9788374388443>.
- Frank S. L., *Niepojęte: ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007 (Biblioteka Religioni et Litteris).
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004.
- Lubac H. de, *Świadek Chrystusa w Kościele*, „Communio” 48 (1988) nr 6, s. 10.
- Mantzarides G. I., *Przebóstwienie człowieka: nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997 (Światło Przemienienia, 3).
- Mycak S., *Hansa Ursa von Balthasara teodramatyczna interpretacja mariologii: istotne elementy oraz teologiczne aplikacje*, „Salvatoris Mater” 11 (2009) nr 1, s. 327–340.

- Obolevitch T., *Żyd, który przyjął chrześcijaństwo. Wokół filozofii Siemiona Franka*, Zielona Góra 2021 (Rosyjska Myśl Społeczna i Filozoficzna. Monografie, 1).
- Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego: myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, <https://doi.org/10.15633/9788374385909>.

## Abstrakt

*Między wiarą a rozumem. Doświadczenie prawzorcze u Hansa Ursa von Balthasara a Absolutnie Niepojęte u Siemiona Ludwigoicza Franka*

W niniejszym artykule podejmuję próbę odpowiedzi na najbardziej nurtujące pytania dotyczące możliwości doświadczenia Boga. W tym celu zestawiam stanowiska dwóch myślicieli reprezentujących odrębne dyscypliny i tradycje religijno-kulturowe: rosyjskiego filozofa Siemiona L. Franka i szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara. Ukazują ograniczenia metodologiczne filozofii, które stają się polem dla teologii. Absolutnie Niepojęte Franka zestawione z doświadczeniem prawzorczym Balthasara otwiera nowe perspektywy dla obu dyscyplin kroczących między wiarą a rozumem.

**Słowa kluczowe:** Frank, Balthasar, Absolutnie Niepojęte, doświadczenie prawzorcze, prapodstawa

## Abstract

*Between faith and reason. Primary and fundamental experience by Hans Urs von Balthasar versus Absolutely Inconceivable by Siemion L. Frank*

In this article, I attempt to answer the most intricate questions concerning the possibility of experiencing God. For this purpose, I am juxtaposing the views of two thinkers representing separate disciplines and religious as well as cultural traditions: the Russian philosopher Siemion L. Frank and the Swiss theologian Hans Urs von Balthasar. I illustrate the methodological limitations of philosophy, which become a field for theology. Absolutely Inconceivable by Siemion L. Frank

juxtaposed with Primary and fundamental experience by H.U. von Balthasar open up new perspectives for both disciplines flowing between faith and reason.

**Keywords:** Frank, Balthasar, Absolutely Inconceivable, primary and fundamental experience, primordial basis



