

Vadim Sergeevich Miroschnyenko

Na drodze do Bogoludzkiego uzasadnienia kultury: S.L. Frank a neokantyzm*

Słowa kluczowe: Siemion L. Frank, koncepcja kultury, wartości absolutne, idea Bogoczołowieczeństwa, światopogląd, neokantyzm, religia, natura

Aby zrozumieć logikę rozmyślań tego czy owego myśliciela, należy zwrócić się ku tematowi i problemom, które nie tak często znajdują swoje odzwierciedlenie na łamach periodyków. To właśnie w tych tematach najwyraźniej ujawniają się różnice i cechy charakterystyczne oddzielające jednego myśliciela od innego albo nawet od całej szkoły filozoficznej. W kontekście filozofii rosyjskiego myśliciela, Siemiona Franka, takim demarkacyjnym tematem jest kultura. Należy zaznaczyć, iż S. Frank był autorem oryginalnej koncepcji kultury, która wchłonęła wartościowe osiągnięcia [*наработку*] tradycji zarówno zachodniej, jak i wschodniej. Można wszakże S. Franka słusznie nazwać myślicielem, który „przerzucał mosty”. W jego ideach nie ma tego nieprzejednania i maksymalizmu, które właściwe były M. Bierdiajewowi, W. Ernowi oraz kilku innym przedstawicielom kultury rosyjskiego „Srebrnego Wieku”¹.

W analitycznych szkicach z historii filozofii bardzo często próbuje się umieścić znaczących myślicieli w ramach jakiejś tradycji filozoficznej. Badacze śledzą pewną ewolucję światopoglądu myśliciela, poczynając od jego

* В.С. Мирошниченко, *На пути к богочеловеческому обоснованию культуры: С.Л. Франк и неокантианство*. Praca nie była dotąd nigdzie drukowana.

¹ Bardziej szczegółowo o koncepcji kultury S. Franka zob. moje artykuły: *Незбагненість культури: металогічний проект філософії культури С.Л. Франка*, „Культура України. Збірник наукових праць”, Харків 2009, вип. 27, s. 157–165; *Значення філософії культури в творчості Семена Франка*, „Практична філософія” 2009, № 4 (34), s. 202–210; *Репрезентація культури і особистості: кантіанські мотиви у філософії культури раннього С.Л. Франка*, „Мультиверсум. Філософський альманах. Збірник наукових праць”, Київ 2009, вип. 87, s. 97–109.

początkowego stanowiska aż do stanowiska kluczowego i ostatecznego. Są przy tym widoczne pośrednie stadia ewolucji tego światopoglądu. Każde stadium ma własne znaczenie i specyfikę. Trzeba tymczasem uwzględnić istotne spostrzeżenie. Model „ewolucji” jako taki nie zawsze funkcjonuje jednakowo dobrze. Nie istnieje po prostu jakiś ogólny model światopoglądu, nie istnieje on jako czynnik obiektywny. Zawsze znajdzie się wyjątek, który jeżeli nawet nie zburzy modelu w całości, to w każdym razie istotnie go osłabi.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku filozofii S. Franka, którego twórczość bardzo często rozpatrywana jest przez pryzmat ewolucji od „marksizmu do idealizmu” i dalej do religijnej metafizyki chrześcijańskiej. W niniejszej pracy przedstawiona zostaje myśl negująca panujący pogląd oraz ukazane zostaje stanowisko myśliciela jako od razu wypełnione treścią religijną, bez tradycyjnej Bułgakowskiej linii. Należy zaznaczyć, iż uwaga będzie skupiona na „neokantyzmie” S. Franka, w mniejszym zaś stopniu artykuł dotknie marksizmu i idealizmu w pełnym zakresie. Ramy chronologiczne studium ograniczone są przez górną granicę roku 1910, kiedy to w czasopiśmie „Logos” ukazał się artykuł S. Franka *Natura a kultura*, kończący razem z innymi pracami tego okresu jego polemikę z neokantyzmem.

Dalej – poprzez problem kultury – konsekwentnie rozpatrywanych jest kilka tematów, uchylających zasłonę w relacjach S. Franka i neokantyzmu.

1. O światopoglądzie

Podstawową ideę filozofii S. Franka można sprowadzić do twierdzenia: „tym, co ludzkie w człowieku jest jego Bogoczłowieczeństwo”. Twierdzenie to odślania byt człowieka na dwóch płaszczyznach: a) bytu osobistego (człowiek jako odrębna jednostka) i b) bytu społecznego (człowiek jako istota społeczna). Obie płaszczyzny ze swej istoty manifestują Bogoczłowieczeństwo. Dla S. Franka kultura była punktem przecięcia ducha ludzkiego z bytem boskim, a także reprezentantem bytu boskiego na ziemi.

Teza ta wymaga pewnego komentarza. Toczą się bowiem dyskusje w kwestii religijnego wyrazu światopoglądu i filozofii S. Franka, zwłaszcza w okresie wczesnej jego twórczości, kiedy to w szczególności publikuje on artykuły o kulturze, w których ukazuje się jego odmienność względem neokantystów. Wyróżnijmy dwa kierunki charakteryzujące tenże problem. Istota pierwszego polega na tym, że filozofia rosyjskiego myśliciela oraz jego światopogląd od razu miały charakter religijny. Na takim stanowisku stoi rosyjski badacz O.A. Nazarowa². Drugie stanowisko zakłada określoną ewolucję światopoglądu myśliciela: od marksizmu i neokantyzmu do metafizyki religijnej, a zatem również

² Jednak w swoich pracach O. Nazarowa nie rozpatruje tej problematyki z należytą uwagą.

do religijnej percepcji świata. Zwolennikami tego stanowiska są G.E. Alajew, Ph. Boobbyer i kilku innych.

Rosyjski myśliciel nazywał okres swojej twórczości przypadający na lata 1898–1907 „epoką niewierzącej wczesnej młodości”³, ale już w tej „epoce” kształtuje się jego wiara w absolutne wartości, które tworzą treść kultury, i oparte są na idei Bogoczłowieczeństwa, a to oznacza wiarę w ich źródło, którym jest Bóg.

Jeśliby zestawić prace S. Franka, w których rzekomo postulowane są różne światopoglądy [*мировоззренческие позиции*], to okaże się, że ewolucja jako taka nie zachodzi. Można to zilustrować, porównując prace *Szkice z filozofii kultury* (1905) oraz *Kultura i religia* (1909), w których celem głoszonym przez S. Franka była budowa odpowiednio światopoglądu „humanistycznego indywidualizmu” i „religijnego humanizmu”. Zwolennicy „ewolucji” podkreślają, iż te dwa światopoglądy nie są ze sobą sprzeczne, ponieważ jednakowo decydująca była dla nich idea Bogoczłowieczeństwa. Nie idzie o ewolucję, ale o ciągłość idei w publikacjach z lat 1905 i 1909, przy czym obstawał S. Frank w artykule *Kultura i religia*: „...przedstawiony przez P.B. Struwego i przeze mnie nurt, który określony jest przez uznanie i religijne uzasadnienie idei kultury”⁴. Praca S. Franka i P. Struwego opublikowana została w 1905 roku, a to oznacza, że dążenie do „religijnego uzasadnienia idei kultury” było w niej już obecne i przetrwało także później. Spojrzenie na kulturę z religijnego punktu widzenia nie jest z kolei możliwe bez samego światopoglądu religijnego. Poza tym, jeśli wziąć pod uwagę świadectwa współczesnych S. Franka, na przykład A. Kartaszowa, to wskazują one na to, że już w 1904 roku był on człowiekiem religijnym⁵.

Zdaje się, że pod tym względem pierwszy kierunek, wskazujący na pierwotną religijną orientację światopoglądu, a więc i filozofii S. Franka, w sposób bardziej ścisły odsłania intuicję myśliciela. Koncepcja kultury jest tym właśnie tematem, na którego przykładzie wystarczająco jasno badana jest religijność światopoglądu rosyjskiego myśliciela.

Tak więc, *pierwsza teza* świadcząca o odróżnieniu stanowiska S. Franka od neokantyzmu, sprowadza się do – jakkolwiek paradoksalnie nie brzmiałoby to w pierwszej chwili – manifestowania jego religijności już w okresie „niewierzącej wczesnej młodości”. Jego światopogląd zawsze był religijny, chociaż religijność ta miała swoją specyfikę, nie można jej z pełnym przekonaniem wiązać z żadnym określonym wyznaniem.

³ С.Л. Франк, *Предсмертное. Воспоминания и мысли*, [w:] tenże, *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург 1996, s. 44.

⁴ С.Л. Франк, *Культура и религия (По поводу статьи о „Вехах” С.В. Лурье)*, „Философские науки” 1991, № 7, s. 69.

⁵ *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка*, под ред. прот. о. В. Зеньковского, Мюнхен 1954, s. 69.

2. O neokantyzmie, kulturze i wartościach

Dalej zwięźle poruszymy problem tego, w jaki sposób widzi kulturę neokantyzm, po to, aby pokazać różnice koncepcji kultury S. Franka i neokantyzmu, które dostrzega się już przy powierzchownym spojrzeniu na ten problem. Tradycja neokantowska była reprezentowana przez badeńską i marburską szkołę filozoficzną, których wybitnymi przedstawicielami byli W. Windelband, H. Rickert, H. Cohen i E. Cassirer.

Definiując filozofię jako „naukę o wartościach społecznych” [*учение о общеэзначимых ценностях*], badeńska szkoła neokantyzmu (W. Windelband i H. Rickert) uważała, że aby wykazać różnorodność wartości w kulturze, filozofia powinna zwrócić się ku historii, ponieważ to właśnie historia reprezentuje proces uświadomienia sobie i ucieleśnienia wartości. Przedstawiciele szkoły badeńskiej przypisywali szczególne znaczenie pytaniu o specyfikę metody nauk historycznych, które, zgodnie ze słowami W. Windelbanda, stanowią „organon filozofii”⁶. W dziełach W. Windelbanda zarysowany został nowy pogląd na wiedzę historyczną. Bardziej systematycznie rozwinięty on został jednak w dziełach H. Rickerta, którego zasady klasyfikacji nauk były nadzwyczaj bliskie zasadom W. Windelbanda, ale opracowane zostały już bardziej gruntownie.

Rozwijając W. Windelbanda ideę różnicy nauk nie co do przedmiotu, lecz według metody, H. Rickert doszedł do wniosku, że różnica ta pochodzi od zastosowania różnych zasad wyboru i uporządkowania danych empirycznych. Nauki „nomotetyczne” (o naturze) rozpatrują rzeczywistość z punktu widzenia tego, co ogólne, co wyraża się za pośrednictwem praw natury, a nauki „idiograficzne” (o kulturze) opierają się na tym, co szczegółowe w jego historycznej niepowtarzalności.

Poznanie rzeczywistości, która jest „ciągłą różnorodnością” i irracjonalnością, może dokonać się jako przekształcenie, a nie jako odbicie. Każda nauka dysponuje pewnymi apriorycznymi procedurami, które wykorzystuje przy wyborze z rzeczywistości własnego materiału i przekształceniu go w pojęcie. Tworzenie pojęć może dokonywać się na dwa sposoby: 1) przez zorientowanie na to, co wspólne, kiedy z całej różnorodności wybierane są momenty, które są powtarzalne – metoda „generalizująca”, 2) przez zorientowanie na to, co indywidualne, kiedy wybierane są momenty, tworzące indywidualność zjawiska – metoda „indywidualizująca”. Pierwszy sposób odpowiada naukom przyrodniczym, drugi zaś – historii, której przedmiotem jest kultura jako odrębna sfera doświadczenia. Indywidualność tego, co historyczne, jest w niej indywidual-

⁶ В. Виндельбанд, *От Канта до Ницше: История новой философии в связи с общей культурой и отдельными науками*, пер. с нем. под ред. А.И. Введенского, Москва 1998, s. 279.

nością wartości, a ta ostatnia określa różnice indywidualne, unikalne w procesie historyczno-kulturowym.

Za pomocą pojęcia „wartość” H. Rickert charakteryzował przedmioty kultury, określając ich specyfikę w porównaniu z przedmiotami natury. Pojęcie wartości pozwala odróżniać procesy kultury od zjawisk natury.

Według H. Rickerta wartości nie są „rzeczywistością, ani fizyczną, ani psychiczną. Ich istota polega na ich znaczeniu, a nie na ich faktyczności”⁷, świat „składa się z rzeczywistości i wartości”⁸. Kategoria „wartości” nie tylko nie dopełnia kategorii bytu, ale sfera wartości u H. Rickerta przeciwdziała sferze bytu. Przeciwności między nimi nie można „usunąć” czy złagodzić. Prawdziwa wartość, jak ją rozumiał H. Rickert, jest wartością samoistną, absolutnie niezależną. Wartości nie wchodzą do sfery przedmiotów czy podmiotów, „tworzą królestwo samo dla siebie, które leży poza podmiotem i przedmiotem”⁹.

Neokantowska szkoła marburska (H. Cohen i E. Cassirer) usiłowała ujawnić wewnętrzną jedność rozmaitych form kulturowego konstruowania rzeczywistości. Znalazło to swój wyraz w odrzuceniu badeńskiej koncepcji wartości i oparciu systemowego związku potencjałów podmiotu oraz jego działalności na ujęciu Kantowskim. „System filozofii rozumiemy z punktu widzenia jedności świadomości kultury. To, w jaki sposób, kierowana przez matematykę, świadomość kulturowa jawi się w dziedzinach przyrodoznawstwa, powinna pokazać logikę. To, jak ona dalej określa i reguluje w państwie i prawie historię ludzi i narodów, wypada pokazać etyce. To, w jaki sposób ta sama świadomość kulturowa ujawnia się w sztuce, winna pokazać estetykę”¹⁰. H. Cohen nie strukturyzował kultury po prostu przez klasyfikację sądów, lecz przeprowadził analizę kształtowania się specyficznych mechanizmów świadomości, które zapośredniczają twórczość kulturową¹¹. Z punktu widzenia H. Cohena, kultura rozwija się jako zapośredniczone przez język, wyjątkowe opanowanie świata przez świadomy i działający podmiot.

Analogicznie do pytań Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* E. Cassirer stawiał pytanie: „jak możliwa jest kultura?”. Jego zdaniem, ujawnia się ona w postaci różnorodności form symbolicznych, związanych i uporządkowanych zgodnie ze swoimi funkcjami w system modusów i poziomów, z których żadnego (język, mit, nauka) nie można sprowadzić do jakiegoś innego. Sys-

⁷ Г. Риккерт, *Науки о природе и науки о культуре*, пер. с нем., общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова, Москва 1998, s. 94.

⁸ H. Rickert, *O pojęciu filozofii*, przeł. A. Mordka, [w:] A.J. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice 2011, s. 140.

⁹ Tamże.

¹⁰ Ю. Асоян, *Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX века)*, Москва 2001, s. 128.

¹¹ Tamże.

tem modusów i poziomów równoprawnie istnieje w świecie kultury. Sama „forma symboliczna” określana jest jako aprioryczna zdolność stwarzania całej różnorodności kultury. Formy symboliczne są autonomiczne i samowystarczalne. Zadanie filozofii kultury, według E. Cassirera, polega na opisie poziomów struktury i „indeksów modalności” [индексов модальности] form symbolicznych, co pozwala zrozumieć swoistość na przykład przestrzeni i czasu w kontekście nauki, mitu czy języka.

S. Frank był dobrze zorientowany w niemieckiej literaturze filozoficznej w ogóle i neokantowskiej w szczególności. Był on tłumaczem *Preludiów* W. Windelbanda oraz autorem artykułów krytycznych i recenzji prac W. Windelbanda, H. Rickerta, H. Cohena, E. Cassirera i innych. Uznając pewne osiągnięcia neokantyzmu, generalnie biorąc, stosunek S. Franka do tego prądu filozoficznego był dość krytyczny. Jego zdaniem, neokantyzmu nie było stać na ontologiczne spojrzenie na kulturę: „...teoria wskazanych filozofów [podział nauk na nomotetyczne i idiograficzne przez W. Windelbanda i H. Rickerta – V.M.] ma wyłącznie formalno-metodologiczne znaczenie: mówi ona nie o własnościach samego bytu, lecz o elementach naszego poznania”¹², albo „był on (kantyzm ogólnie biorąc) dla mnie zaledwie konstrukcją umysłu, która wewnątrz nigdy mnie nie zadowalała”¹³. Jak widać, charakteryzując neokantyzm, S. Frank przeważnie kierował swoją uwagę na szkołę badeńską, dlatego też w niniejszym artykule przypisuje się tej polemice pierwszorzędne znaczenie.

Drugą tezę, wskazującą na różnicę S. Franka i neokantyzmu, stanowią świadectwa samego rosyjskiego myśliciela. Neokantyzm charakteryzuje się obecnością nader osobliwej i praktycznej formy, której treść i sens trzeba przynajmniej istotnie dopracowywać.

3. O aksjologii

W przeciwieństwie do W. Windelbanda, H. Rickerta czy M. Łoskiego, S. Frank nie poświęcił koncepcji wartości osobnej pracy. Jego twórczość nie była jednak pozbawiona problematyki aksjologicznej. Potwierdza to koncepcja kultury, w ramach której S. Frank odsłania sens wartości, stanowiących jej podstawę.

Problem wartości po raz pierwszy występuje nie w kulturowo-filozoficznych, lecz w ekonomicznych pracach S. Franka. Z tego powodu miał on odpowiedni ekonomiczny (marksistowski) wyraz. W artykule *Kierunek psychologiczny w teorii wartości* (1898) oraz w książce *Teoria wartości Marksa i jej znaczenie. Studium krytyczne* (1900) rosyjski myśliciel analizował teorię

¹² С.Л. Франк, *Личность и вещь (Философское обоснование витализма)*, „Русская мысль” 1908, № 11, s. 80.

¹³ С.Л. Франк, *Предсмертное...*, dz. cyt., s. 54.

ceny [*стоимости*] K. Marksa, skupiając swoją uwagę na pojęciu „wartość” [*ценность*]. Zauważmy, że niemiecki termin *Wert* tłumaczył on właśnie jako „wartość”, a nie jako „cenę”. S. Frank definiował pojęcie „wartość” jako „tę właściwość zjawiska, która wyodrębnia w naszej świadomości ostatnie z szeregu innych, obojętnych dla nas zjawisk, zmusza nas, byśmy doń zmierzali, sprawia, iż dane zjawisko jest dla nas nie tylko przedmiotem poznania, ale też przedmiotem pewnego uczucia albo pragnienia”¹⁴. „Wartość” była traktowana przez niego jako pojęcie ogólne [*родовое понятие*]. Rozróżniał on następujące wartości: „gospodarcza” (wartość – cena), etyczna, naukowa, estetyczna itd. W tym kontekście pojęcie „wartość” jest ściśle związane z pojęciem „znaczenie” (*Geltung*) oraz z potrzebami człowieka. Przykładowo, wartości estetyczne określane są [*позиционируется*] przez niego jako zapotrzebowanie człowieka na piękno i jego przejawy w świecie rzeczy.

W ogóle, jeżeli nawet miał miejsce wpływ marksizmu na filozoficzne poglądy S. Franka, to był on minimalny. Już pierwsza książka o teorii wartości K. Marksa świadczy o „odejściu” rosyjskiego myśliciela od marksizmu. Przede wszystkim, i to podkreśla Ph. Boobbyer, S. Frank dążył do pojednania sprzeczności marksistowskiej oraz „burżuazyjnej” szkoły ekonomii politycznej. Motyw „pojednania” odbił się na całej jego twórczości¹⁵.

Związek „wartości” i „znaczenia” wskazuje na koncepcję wartości H. Rickerta, wyłożoną w pracy *Nauki o naturze i nauki o kulturze* (1898), a także na *Preludia* (1883) W. Windelbanda. Pojęcie „wartość gospodarcza”, wykorzystywane w ekonomii politycznej, czynnie studiowane przez S. Franka w trakcie pisania *Teorii wartości Marksa*, właściwie nie było dla H. Rickerta wartością, lecz dobrem (*Gute*)¹⁶. Ujawnienie wpływu koncepcji wartości neokantyzmu na poglądy S. Franka w latach 1898–1900 jest dość skomplikowane. Najprawdopodobniej nie był to wpływ jawny, ale utajony.

Pojęcie „wartości absolutne” w znaczeniu kulturowo-filozoficznym powstało u S. Franka w kontekście jego zapoznania się z twórczością F. Nietzschego oraz z napisaniem przez niego pierwszej filozoficznej pracy *Fr. Nietzsche i etyka „miłości do dalekiego”* (1902). Według słów S. Franka, F. Nietzsche odkrył przed nim duchowy, metafizyczny pogląd na świat: „Zostałem «idealistą», nie w sensie Kantowskim, lecz idealistą-metafizykiem, nosicielem pewnego doświadczenia duchowego, które otwierało dostęp do niewidzialnej wewnętrznej rzeczywistości bytu”¹⁷. S. Frank zaznaczał: „w mojej duszy zaczął kształtować się pe-

¹⁴ С.Л. Франк, *Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд*, Санкт-Петербург 1900, s. 195.

¹⁵ Ф. Буббайер, *С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа*, пер. с англ. Л.Ю. Панфиной, Москва 2001, s. 37.

¹⁶ H. Rickert, *O pojęciu filozofii...*, dz. cyt., s. 138.

¹⁷ С.Л. Франк, *Предсмертное...*, dz. cyt., s. 54.

wien «bohaterski» światopogląd, określony przez *wiarę* [kursywa moja – V.M.] w absolutne wartości ducha oraz w konieczność walki o nie¹⁸. W artykule tym S. Frank interpretuje F. Nietzschego jako „idealistę etycznego”, a jego nauczanie etyczne określa jako „miłość do dalekiego”, gdzie „dalekim” jest „szereg «widm» moralnych, tj. obiektywnych ideałów, posiadających absolutną i autonomiczną wartość moralną”¹⁹. Określanie F. Nietzschego jako „idealisty etycznego” odsyła do neokantowskiej aparatury pojęciowej. Wskazuje na to pojęcie absolutnej (albo społecznej) wartości, wykorzystywane przez W. Windelbanda i H. Rickerta. Przykładowo, dla W. Windelbanda sens absolutnych, czyli społecznych wartości był zawarty w samej filozofii jako nauce o tych wartościach. Jak podkreślał niemiecki myśliciel: „Jej własna dziedzina i jej własne zadanie tkwi w rozpatrzeniu tych społecznych wartości, które tworzą wspólny plan wszystkich funkcji kultury i podstawę wszelkiej poszczególniej realizacji wartości”²⁰. Absolutne wartości są tłem nie tylko dla filozofii, ale również dla kultury.

Swoistym impulsem do wiary S. Franka w wartości absolutne stało się zatem jego zapoznanie się z twórczością F. Nietzschego. Nie trzeba odrzucać przy tym innych czynników. Warto podkreślić słowo *wiara*. Rosyjski myśliciel nie postrzegał po prostu wartości absolutnych, ale w nie wierzył. Co istotne, wartości absolutne stają się dla S. Franka kategorią określającą światopogląd.

W pracy poświęconej F. Nietzschemu S. Frank bodaj czy nie po raz pierwszy wspomina rozmaite słowoformy pojęcia „kultura”. Na przykład z koncepcją nadczłowieka F. Nietzschego wiązał on „postulat najwyższego i autonomicznego znaczenia postępu *kultury*”²¹, czyli „dalekie” jako najwyższa moralna instancja jest „realizacją typu kultury, wcielającego w siebie obiektywne piękno moralne”²².

O wartościach S. Frank gruntowniej rozprawia w artykule *O idealizmie krytycznym* (1904), w którym twierdzi, że świat albo rzeczywistość „jeszcze nie wyczerpuje naszego życia, i że w system rozumu wchodzi także inny, jeszcze bardziej dostępny nam, intymniej złąny z naszą jednostką świat – świat wartości; trwała przynależność do niego stanowi dla nas niewyczerpane źródło energii moralnej”²³. Innymi słowy, „świat wartości” bezpośrednio łączy się z jednostką i stanowi podstawę etyki. Daje to podstawy P. Elenowi akcentować

¹⁸ С.Л. Франк, *Воспоминания о П.Б. Струве*, [w:] tenże, *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*, Москва 2001, s. 411.

¹⁹ С.Л. Франк, *Фр. Ницше и этика „любви к дальнему”*, [w:] tenże, *Сочинения*, Москва 1990, s. 55.

²⁰ В. Виндельбанд, *От Канта до Ницше...*, dz. cyt., s. 468.

²¹ С.Л. Франк, *Фр. Ницше...*, dz. cyt., s. 56.

²² Tamże, s. 57.

²³ С.Л. Франк, *О критическом идеализме*, [w:] О.А. Назарова, *Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка*, Москва 2003, s. 188.

„moralno-wychowawcze znaczenie” filozofii S. Franka, ujawniające się już pod wpływem J. Fichtego, a nie I. Kanta²⁴.

Rzeczony artykuł S. Franka pozwala przeprowadzić paralelę nie tylko z J. Fichtem, ale i z filozoficznymi konstrukcjami W. Windelbanda, w szczególności z jego *Preludiami*: twierdzenie rosyjskiego myśliciela, że wartość nie pochodzi od bytu²⁵, że wartością absolutną jest świętość, tj. jednostka²⁶. Tezę o „świętości jednostki” mógł zapożyczyć S. Frank nie tylko od W. Windelbanda, ale też od P. Struwego (co jest bardziej prawdopodobne), na którego idee neokantowskie wywarły pewien wpływ, co dość wyraźnie odbija się w drugiej części pracy *Szkice z filozofii kultury*, poświęconej kulturze i jednostce.

W artykule *O idealizmie krytycznym* S. Frank wykazał istnienie dwóch światów – porządku bytu i porządku wartości: „Obok całej potężnej, z pozoru wszechogarniającej rzeczywistości, nasza świadomość zawiera inny, zasadniczo równorzędny jej moment – ideę tego, co powinnościowe [*идею должного*] – i ta idea tworzy nowy, zamknięty w sobie świat, który postrzegamy nie jako porządek bytu, lecz jako porządek wartości”²⁷. Podział świata na królestwo wartości i królestwo rzeczywistości jest jedną z konstytutywnych idei filozofii kultury H. Rickerta, które S. Frank dokładnie znał i wykorzystywał osiągnięcia niemieckiego myśliciela w rzeczonyj pracy. Taki nie dość krytyczny stosunek S. Franka do H. Rickerta w dalszej jego twórczości traci na swojej sile. A stało się to dość szybko. W rok po publikacji *O idealizmie krytycznym* S. Frank (razem z P. Struwem) wyda *Szkice z filozofii kultury*, w których byt i wartości przestaną istnieć jako oddzielne światy czy królestwa, chociaż według P. Elena w artykule *O idealizmie krytycznym* rosyjski myśliciel idzie już dalej niż idealizm neokantyzmu, „dzięki bardziej uporczywemu niż u Kanta i Windelbanda podkreśleniu obecności tego, co wieczne w tym, co czasowe, i odpowiednio ich jedności, Frank wychodzi za ramy ich filozofii”²⁸.

Tak więc, okres od roku 1898 do 1904 charakteryzował się dla S. Franka dwoma poglądami na ideę wartości: ekonomicznym (marksistowskim) oraz kulturowo-filozoficznym (neokantyzm, „filozofia życia”). Nie można z pełnym przekonaniem twierdzić, że oba poglądy wywarły na S. Franka decydujący wpływ. Neokantowska wersja koncepcji wartości jest jednak bliższa stanowisku S. Franka, przynajmniej jej „ślady” znajdujemy we wskazanych wyżej pracach.

²⁴ П. Элен, *Философия культуры и философия жизни у раннего С.Л. Франка*, „Историко-философский ежегодник 2007”, под ред. Н.В. Мотрошиловой, Москва 2008, s. 479.

²⁵ С.Л. Франк, *О критическом идеализме...*, dz. cyt., s. 185.

²⁶ Там же, s. 193.

²⁷ Там же, s. 179.

²⁸ П. Элен, *Семен Франк как политический мыслитель*, „Вопросы философии” 2003, № 11, s. 148.

Jeśli w pracach S. Franka sprzed roku 1904 można nawet doszukiwać się pewnych wpływów neokantyzmu na aksjologię, to w następnych tradycja niemiecka schodzi na dalszy plan. Ujawnia się to w artykułach z lat 1909–1910 – *Etyka nihilizmu (Przyczynek do charakterystyki światopoglądu moralnego rosyjskiej inteligencji)* (1909) oraz *Kultura i religia (W związku z artykułem o „Drogowskazach” S.W. Lurie)* (1909).

Wyraźną strukturę wartości zaproponował S. Frank w artykule *Etyka nihilizmu*. Wyodrębniał on wartości teoretyczne, estetyczne i religijne. Nie robił tego jednak wprost, ale za pośrednictwem krytyki światopoglądu inteligencji rosyjskiej. Wartości teoretyczne – to przede wszystkim wartości związane z problemem prawdy [*проблемой истины*]. W zagadnieniu tym S. Frank dołączał do tych krytyków, którzy dość sceptycznie odnosili się do momentu subiektywizacji prawdy i obstawali przy jej obiektywnej zasadzie. W dziedzinie estetyki S. Frank był zwolennikiem „czystej” sztuki, w której główną rolę gra treść, nie zaś forma. Religia, a przy tym również wartości religijne oznaczają „wiarę w realność absolutnie-wartościowego, uznanie zasady, w której zlane są ze sobą realna siła bytu oraz idealna prawda ducha”²⁹. Fundamentalne religia i wartości religijne jak gdyby „opasują” byt i jednostkę, nadają im konieczny sens i wskazują poszukiwane cele. Ponadto, dla S. Franka „religijny stan umysłu jest świadomością absolutnej podstawy bytu, czyli wiarą w to, że ostateczne cele i najwyższe wartości życia ludzkiego mają nadludzkie i uniwersalnie-kosmiczne znaczenie, tj. wynikają z natury absolutu”³⁰.

S. Frank nie wyjaśniał [*расшифровывал*] przy tym samego pojęcia absolutu, chociaż jego treść jest zrozumiała. Rosyjski myśliciel zaznaczał: „prawdziwa wydajność kultury – wydajność pracy naukowej, artystycznej, moralnej, społecznej – nie jest możliwa bez idei jednoczącej, bez wiary w usprawiedliwiającej i uzasadniającej tę czynność wartości absolutne. Świat jest wprawiany w ruch nie przez interesy i nie przez instynkty, lecz przez entuzjazm miłości religijnej”³¹. W ten sposób źródłem wartości absolutnych jest Bóg, a wiara w wartości absolutne oznacza wiarę w ich podstawę – Boga. Absolutność i obiektywność wartości nie oznacza dla S. Franka przymusu i narzucania świadomości człowieka tych wartości, tj. „absolutność” (albo „obiektywność”) ideału nie opiera się na niemożności jego odrzucania, lecz wyłącznie na tym, że jest on uświadamiany jako ostateczny, samoistny cel dążenia człowieka, który nadaje znaczenie i sens wszystkim szczegółowym, pomocniczym w stosunku do niego motywom, sam zaś nigdy nie jest środkiem do niczego innego”³².

²⁹ С.Л. Франк, *Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)*, [w:] tenże, *Сочинения...*, dz. cyt., s. 83.

³⁰ С.Л. Франк, *Культура и религия...*, dz. cyt., s. 81.

³¹ Tamże, s. 78.

³² Tamże, s. 70.

Zdaniem S. Franka, można wyróżnić następujące rodzaje wartości:

- 1) wartości obiektywnego porządku (czyli wartości absolutne), takie jak: prawda, piękno, religia, państwo, godność narodowa;
- 2) wartości subiektywnego porządku, do których należą wartości nastawione na zadowolenie subiektywnych potrzeb człowieka. Znamionną cechą wartości subiektywnych jest ich względny, a nie absolutny (obiektywny) charakter. Tym, co bezwzględnie wartościowe, staje się nie cel czy ideał, ale służenie im. Typ światopoglądu, oparty na uznaniu najwyższego motywu wartości subiektywnych, S. Frank nazywał moralizmem nihilistycznym³³.

Trzecią tezę, wspierającą przekonanie, iż S. Frank był myślicielem różniącym się od szkoły neokantowskiej, jest moment związany z aparaturą pojęciową i formalizmem. S. Frank rzeczywiście wykorzystywał aparaturę pojęciową neokantyzmu i innych kierunków filozoficznych, przy czym ładunek znaczeniowy [*смысловая нагрузка*] nie zawsze pozostawał identyczny. Wykorzystywanie pojęć jakiejś tradycji nie oznacza jeszcze przynależności do tej tradycji. Mimo to w pełni może być zauważalna sympatia do niej czy też zainteresowanie nią. Tak, przykładowo, S. Frank był rzeczywiście zainteresowany filozofią F. Nietzschego, redagował wydanie jego dzieł, wykorzystywał niektóre pojęcia z jego arsenału. Czy wolno nam jednak nazwać S. Franka nietzscheanistą? Odpowiedź brzmi: nie. Czy warto obstawać właśnie przy oddziaływaniach idealizmu w postaci neokantyzmu na światopogląd S. Franka? A może wziął on po prostu wszystko, co było wartościowe w tej tradycji filozoficznej? Na rzecz pierwszej tezy formalnie może świadczyć uczestnictwo S. Franka w zbiorach „Problemy idealizmu” (1902), „Logos” (1910) oraz artykuł *O idealizmie krytycznym* (1904). Zdaje się, że bardziej możliwa do przyjęcia jest teza druga, bowiem już w artykułach o kulturze, począwszy od *Szkiców z filozofii kultury* (1905), można zauważyć, że S. Frank *implicite* krytykował neokantyzm, w szczególności jego koncepcję wartości i wkraczał na inny, religijny poziom. Również słowa S. Franka o tym, że uważał siebie za idealistę nie w sensie Kantowskim, lecz za idealistę-metafizyka, świadczą na rzecz drugiej tezy.

4. O naturze i kulturze

W 1910 roku na łamach rosyjskiego periodyku doszło do znaczącej polemiki między S. Frankiem i W. Ernem, której pretekstem było ukazanie się drukiem rosyjskiej wersji neokantowskiego pisma „Logos”³⁴. Polemika dotyczyła

³³ С.Л. Франк, *Этика нигилизма...*, dz. cyt., s. 85–87.

³⁴ W polskiej literaturze badawczej polemikę S. Franka z W. Ernem analizuje L. Augustyn. Zob. tenże, *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003, s. 30–34 [przyp. tłum.].

problemu „nacjonalizmu w filozofii”. Poruszała ona głównie czysto filozoficzne zagadnienia, ale w swojej argumentacji W. Ern dotknął też tematu kultury w rozumieniu S. Franka.

Podstawowe tezy W. Erna sprowadzały się do tego, że jego zdaniem S. Frank interpretował kulturę analogicznie do H. Rickerta i W. Windelbanda jako usuniętą zasadę [*отстраненное начало*], tj. statycznie; wartością wieczną i absolutną nie jest kultura, lecz życie³⁵. S. Frank pozostawił praktycznie bez odpowiedzi ten przytyk W. Erna odnośnie kultury, ponieważ nie uważał kultury za przedmiot dyskusji. Dał jednocześnie do zrozumienia, że jego stosunek do W. Windelbanda i H. Rickerta jest dość krytyczny i że nie jest neokantystą³⁶.

Argumentacja W. Erna wydaje się niedostateczna. Powstaje wrażenie, że nie znał on prac S. Franka na temat kultury. Tezy W. Erna powtarzają w zasadzie stanowisko innego oponenta S. Franka, S. Łurie, który także nie uznawał absolutnych wartości kultury. Właśnie dlatego S. Frank nie dał mu odpowiedzi na pytanie o własne pojmowanie kultury. Przyjęcie Bogoludzkiej podstawy absolutnych wartości kultury odróżnia stanowisko S. Franka od stanowiska neokantowskiego, a teza o tym, że między kulturą a życiem nie ma sprzeczności (*Szkice z filozofii kultury, Kultura i religia*), znosi drugi argument W. Erna.

Przytoczony wyżej epizod wyraźnie ilustruje zatem stosunek S. Franka do neokantyzmu i jego rozbieżności z tą szkołą filozoficzną. Można by tutaj postawić kropkę i przejść do konkluzji. Ale nie będziemy się spieszyć. Są jeszcze dwa niebagatelne tematy, które trzeba wyjaśnić bardziej szczegółowo. Nie niweczą one już tego, co zostało wyłożone, ale wzmacniają to stanowisko.

W czasopiśmie „Logos” S. Frank opublikował artykuł *Natura a kultura* (1910). Już sam tytuł odsyła do neokantyzmu. W tej chwili analiza całego artykułu zdaje się być zbędna, toteż zatrzymamy się na końcowej jego części, gdzie S. Frank coraz to bardziej stanowczo poddaje krytyce neokantyzm.

Według S. Franka pojęcie natury i kultury ma podstawę transcendentalną albo metafizyczną, dlatego antyteza między „naturalnym” [*естественным*] i „nie-naturalnym” [*искусственным*] opiera się na gnoseologicznym przeciwieństwie między podmiotem i przedmiotem³⁷. Pod tym względem, zgodnie z wyznaniem S. Franka, jego poglądy zbiegają się z poglądami H. Rickerta. Rosyjski myśliciel zaznaczał, że jego artykuł (*Natura a kultura*) był już złożony do druku, kiedy udało mu się zapoznać z pracą niemieckiego kolegi *O pojęciu*

³⁵ В.Ф. Эрн, *Культурное непонимание (Ответ С.Л. Франку)*, [w:] tenże, *Сочинения*, Москва 1990, s. 124–125.

³⁶ С.Л. Франк, *Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрн*, „Русская мысль” 1910, № 11, s. 135.

³⁷ С.Л. Франк, *Природа и культура*, „Логос: международный ежегодник по философии культуры” 1910, кн. 2, s. 74.

filozofii (1910)³⁸. Korelacja idei S. Franka i H. Rickerta świadczy, że wnioski obu myślicieli istotnie się różnią, a podobieństwa zauważalne są tylko przy postawieniu pytania.

W artykule H. Rickerta *O pojęciu filozofii* idzie o budowę światopoglądu, który mógłby odpowiedzieć na pytanie o sens życia. Według H. Rickerta problem świata kryje się w stosunku „ja” do świata, albo podmiotu do przedmiotu. A zatem, problem tkwi w sprzecznościach wartości i rzeczywistości, a ich jedność – to jedność subiektywizmu. Pojęcie „świat” nie składa się z podmiotu i przedmiotu, ale z trzech królestw: rzeczywistości (która rozpada się na świat podmiotów i przedmiotów), wartości i sensu. Filozofia, opierając się na rozumieniu wartości, jednoczy pojedyncze królestwa poprzez tłumaczenie sensu³⁹. H. Rickert ograniczał obiektywizm w sferze rzeczywistości. W kwestii światopoglądu i sensu życia trzeba uwzględnić podmiot. W ten sposób, problem świata rozwiązywany jest z pozycji wartości. H. Rickert negował metafizyczne i psychologiczne rozwiązanie problemu światopoglądu, chociaż dostrzegał w nich też coś pozytywnego, a pojęcie bytu nabierało u niego nieontologicznego znaczenia.

S. Franka rozwiązanie problemu jedności natury i kultury albo przedmiotu i podmiotu miało inny charakter. Jedność była zawarta według niego w wymiarze ontologicznym (budowa światopoglądu religijnego), podczas gdy według H. Rickerta – w wymiarze wartości. Do tego byt i wartość w filozofii H. Rickerta tworzyły oddzielne królestwa, a według S. Franka (nawet we wczesnym okresie twórczości) byt był tożsamy z wartością, bowiem rozumiał on wartości jako absolutne, tj. zakorzenione w Absolucie. Dlatego S. Frank, uznając pewne zasługi H. Rickerta w dążeniu do przyjęcia systemu kultury, nie przyjmował jego stanowiska, polegającego na „utożsamieniu «kultury» z idealnym albo z subiektywnym i na oderwaniu jej od wszelkiej realności [...]. Światopogląd zbudowany w całości na idei kultury doprowadza do usunięcia wszystkich kategorii kultury ze świata obiektywnego i do ostatecznego naturalizmu w dziedzinie realności”⁴⁰.

Według S. Franka naturą jest to, co dane obiektywnie, i istnieje niezależnie od woli podmiotu. Kultura – to „wytwór autonomicznej twórczości świadomego ducha”⁴¹. Kultura bezpośrednio i nierozzerwalnie łączy się z działalnością „ja”, jednostki lub podmiotu.

Myśliciel uważał, że nie można usunąć gnoseologicznego przeciwieństwa między podmiotem i przedmiotem, „nie-naturalnym” i „naturalnym”: „... wszystko to, co idealne, mające być, normatywne, przeżywane z uświadomie-

³⁸ Tamże.

³⁹ H. Rickert, *O pojęciu filozofii...*, dz. cyt., s. 157.

⁴⁰ С.Л. Франк, *Природа и культура...*, dz. cyt., s. 80.

⁴¹ Tamże, s. 74.

niem sobie wolności jest logicznie przeciwstawne wszystkiemu temu, co realne, obiektywnie dane, postrzegane jako konieczność zewnętrzna. Akt oceny, stanowisko praktyki i twórczości przeciwstawia się aktowi poznania, stanowisku teorii i obiektywnej orientacji, i między nimi nie może być żadnych przejść i żadnej identyczności⁴².

Odróżnienie na płaszczyźnie gnoseologicznej nie dotyczy różnicy wewnątrz samej teorii, na płaszczyźnie metodologicznej czy ontologicznej. S. Frank proponował oddzielić gnoseologiczne (kategorialne) przeciwieństwo między subiektywnym i obiektywnym od ontologicznej (metodologicznej) różnicy dwóch przedmiotów poznania (sfer duchowości – natury i kultury). Jego zdaniem, „przeciwieństwo kategorialne między idealnym i realnym, wolnym i koniecznym, nie-naturalnym i naturalnym nie tworzy dwóch osobnych przedmiotów czy sfer, lecz dopuszcza połączenie obydwu członów przeciwieństwa na każdym odcinku przedmiotu⁴³. Kategorie porządku subiektywnego (cel, wolność, ocena) można nie tylko przeżywać, ale też obiektywnie postrzegać w świecie zewnętrznym, i na odwrót, kategorie porządku obiektywnego (konieczność, uwarunkowanie) są postrzegane nie tylko w świecie zewnętrznym, ale również są przeżywane przez podmiot. Kategorie subiektywnego i obiektywnego, albo idealnego i realnego nie tworzą dwóch zamkniętych światów, między którymi nie ma określonych przejść. Zastosowanie albo niezastosowanie każdej kategorii w tej czy innej sferze nie jest określone *a priori*, lecz zależy od empirycznego oglądu [эмпирического созерцания] własności konkretnego przedmiotu. W związku z tym, według S. Franka, „...dwóm różnym gnoseologicznym interesom albo stanowiskom nie odpowiadają dwie różne ontologiczne lub naukowe sfery; tworzą one tylko różne aprioryczne składniki ogólnego pojmowania świata⁴⁴. Ontologiczne połączenie idealnego i realnego powinno odbić się również na płaszczyźnie metodologicznej. Zaproponowana przez H. Rickerta różnica między „naturalno-naukowym” i „kulturowo-naukowym” tworzeniem pojęć, mająca sens w aspekcie gnoseologicznym, nie może być nakładana na realnie-metodologiczną różnicę między „naukami o naturze” i „naukami o kulturze”. Według S. Franka „nauka o naturze nieodmiennie musi posługiwać się «kulturowo-naukowymi» pojęciami, jak nauki o kulturze – pojęciami «naturalno-naukowymi»⁴⁵.

W ten sposób fundamentalne przeciwieństwo między naturą i kulturą rozumiał S. Frank trojako:

- 1) przeciwieństwo ontologiczne, czyli dualizm dwóch sfer bytu – życia kosmosu i człowieka („naturalne” i „nie-naturalne”);

⁴² Tamże, s. 83.

⁴³ Tamże, s. 84.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 85.

- 2) przeciwieństwo formalno-gnoseologiczne, które wzmacnia dualizm, zgodnie z którym: natura – to wszystko obiektywnie-realne (realność kosmosu albo człowieka), a kultura – idealna ocena i normowanie tego, co istnieje [сущего], które konkretnie dane jest tylko w świadomości człowieka;
- 3) różnica między naturą i kulturą ma charakter dwoisty, gnoseologiczno-ontologiczny. Konstytuujące naturę i kulturę oraz należące do różnych duchowych stanowisk kategorie uczestniczą w teoretycznej obróbce wszystkich albo większości przedmiotów realności. Przeciwieństwo to nie doprowadza do dualizmu dwóch odrębnych i integralnych sfer, ale zakłada ich współuczestnictwo w każdym punkcie bytu⁴⁶.

Zdaniem S. Franka, praktycznie we wszystkich zjawiskach „natury” zawarte są zasady należące do porządku „kultury” i odwrotnie – w zjawiskach „kultury” udział biorą siły porządku „natury”. Jeżeli przyjąć stanowisko S. Franka, to staje się możliwe przewyciężenie antytezy „natura – kultura” na płaszczyźnie teoretycznej (jednostronność naturalizmu i idealizmu) oraz praktycznej (jednostronność fizjokratyzmu i nookratyzmu).

Z teoretycznego punktu widzenia staje się możliwa budowa światopoglądu, który byłby nie tylko „porządkiem natury” czy „porządkiem kultury”, lecz urzeczywistniałby syntezę obydwu porządków. To, z kolei, zakłada budowę o charakterze gnoseologicznym, która przewyciężyłaby przeciwieństwo między idealizmem i realizmem, i byłaby jednocześnie i jednym, i drugim, tj. brałaby za punkt wyjścia nie podmiot czy przedmiot, nie idealne czy realne, lecz jedność jednego i drugiego. Ten nowy światopogląd z pełną siłą ujawnia się w artykule *Natura a kultura*. Celem artykułu nie była jednak sama budowa nowego światopoglądu, lecz analiza jego podstaw. Zresztą S. Frank proponował cechy światopoglądu, w którym kluczowe jest nastawienie na „jedność”, „integralność” [целостность] przy zachowaniu „wielorakości” jego komponentów. Teoretyczne korzenie tego światopoglądu upatrywał on nie w neokantyzmie, lecz w goetheanizmie.

Czwartą tezę na rzecz oddzielenia filozofii S. Franka od neokantyzmu jest przyjęcie pierwotnego dążenia rosyjskiego myśliciela do równowagi i harmonii. S. Frank był zwolennikiem filozofii jedności, wygładzającej ostre krawędzie przeciwieństw oraz jednoczącej je we wszechjedność.

5. Wniosek: o kulturze i Bogoczłowieczeństwie

We wniosku czynimy pewne uwagi odnośnie do teoretycznego rozumienia przez S. Franka kultury oraz idei Bogoczłowieczeństwa w rozpatrywanym

⁴⁶ Tamże, s. 85–86.

okresie twórczości, ponieważ te tematy także rozjaśniają jego stosunek do neokantyzmu.

W artykule *Szkice z filozofii kultury* S. Frank zaproponował dość treściwą definicję kultury: „kultura jest to ogół absolutnych wartości, stworzonych i stwarzanych przez ludzkość oraz stanowiących jej byt duchowo-społeczny”⁴⁷. Wartościami absolutnymi, czyli „wiecznymi ideałami”, są prawda, dobro, piękno i świętość. Te absolutne wartości pobudzają człowieka do twórczości. Stały się one z kolei centralne dla S. Franka, gdy w swoich fundamentalnych pracach charakteryzował byt absolutny. Ale ładunek znaczeniowy wskazanych wartości otrzyma inne znaczenie: wskazuje to na prosty związek kultury i bytu absolutnego. Wreszcie rezultaty twórczości tworzą żywą atmosferę bytu świadomego, stopniowo wcielając absolutny ideał w życie ludzkości⁴⁸. Kultura jako ogół absolutnych wartości jest skorelowana z twórczością jako procesem stworzenia wartości.

Budowana przez S. Franka koncepcja kultury, opierająca się na wartościach absolutnych, ma korzenie religijne, o czym świadczy pojęcie „Bogoczłowieczeństwa”. Dla niego Bogoczłowieczeństwo – to „idea wcielenia absolutnych wartości ducha w życiu doczesnym i jego środkami – idea leżąca u podstawy filozoficznego pojęcia kultury”⁴⁹. Ujęcie kultury jako integralności transcendentnego i empirycznego⁵⁰ umożliwia oddzielenie Frankowskiego postrzegania kultury od neokantowskiego. Chociaż przykładowo myśliciele ze szkoły badenkiej także posługiwali się pojęciem „absolutne wartości”, to nie miało ono dla nich znaczenia religijnego. Pojęcie „Bogoczłowieczeństwo” w ogóle nie było przez nich wykorzystywane.

S. Frank wykorzystywał obok pojęcia „Bogoczłowieczeństwa” pojęcie „Duch”, „Duch Święty” [*божественный дух*]. Kultura – „to nieprzemijający i bez przerwy rosnący osad tego, co było i jest wiecznie wartościowe w uczuciach, zamierzeniach i czynach ludzi, prawdziwe zejście na ziemię Ducha Świętego w dziełach i zdobyczach całej ludzkości”⁵¹. Idea Bogoczłowieczeństwa akumuluje w sobie transcendentne i empiryczne, co stanowi podstawę kultury. Wiara w Ducha Świętego człowieka jest wiarą we wcielenie wartości absolutnych w bycie empirycznym. Za źródło wartości absolutnych uważa się Boga. Oznacza to, że dla S. Franka wartości nie istnieją jako oddzielne królestwo, jak twierdziła tradycja neokantowska, lecz łączą się z transcendentnym – byt jest tożsamy z wartościami.

⁴⁷ П. Струве, *Очерки философии культуры*, „Полярная звезда” 1905, № 2, s. 110.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 113–114.

⁵⁰ Tamże, s. 114.

⁵¹ Tamże, s. 110.

Sama przez się charakterystyka wartości jako absolutnych nie zawsze oznacza ich interpretację religijną. Przykładowo, teorie wartości A. Meinonga, J. Heyde'a, N. Hartmanna, M. Schelera i innych zakładają istnienie wartości absolutnych, ale nie wiążą ich z religią. Natomiast dla M. Łoskiego podstawy wartości absolutnych były wyłącznie religijne, tj. u podstaw wartości absolutnych tkwiła *absolutna pełnia bytu*, ale bez uwzględnienia idei Bogoczłowieczeństwa i kultury. Według niego w boskiej pełni nie ma podziału na byt i wartości: dobro jest pierwotne, jest ono absolutną wartością pozytywną. Jak zaznaczał M. Łoski, „w doświadczeniu religijnym absolutna pełnia bytu dana jest jako Bóg [...] rozpatrzenie bytu w jego korelacji z najwyższą granicą daje absolutnie oczywistą prawdę o wartości”⁵². Również W. Sołowjow wykorzystywał pojęcie wartości absolutnych (choć nadzwyczaj rzadko), wiążąc je z Bogiem⁵³. Biorąc pod uwagę to, iż swoją koncepcję wartości M. Łoski wyłożył w 1931 roku w pracy *Wartość i byt*, gdy dla S. Franka problem ten był już rozwiązany, związanie [*связка*] wartości absolutnych i Bogoczłowieczeństwa, które było wykorzystywane przez tego ostatniego, pochodzi od W. Sołowjowa.

W artykule *Szkice z filozofii kultury* S. Frank nie odwoływał się bezpośrednio do prac W. Sołowjowa (choć nazwisko W. Sołowjowa w nim się pojawiało); wiadomo zresztą, że transkrypcja pojęcia „Bogoczłowieczeństwo” należała do W. Sołowjowa. Idea Bogoczłowieczeństwa nie została jeszcze przeanalizowana, ale jej użycie jest znaczące. S. Frank wprowadza to pojęcie do swojego leksykonu z akcentem na kulturę i nabiera ono wyrazu kulturowo-filozoficznego. Jak zaznacza P. Elen, sens nadawany temu pojęciu przez S. Franka i W. Sołowjowa jest odmienny. Jeżeli dla W. Sołowjowa Bóg w pojęciu Bogoczłowieczeństwa to „Bóg Jezusa Chrystusa”, to dla S. Franka – jest to „bóg filozofów”⁵⁴. Pogląd P. Elena jest całkiem logiczny, ale nie wyjaśnia on, co mianowicie rozumie się przez „boga filozofów”. Zdaje się, że „bóg filozofów” nie jest, że tak powiem, pewną odchyloną ideą, lecz wskazuje na ponadwyznaniowy charakter religijnego światopoglądu S. Franka tego okresu życia.

W ten sposób, *piątą i ostatnią tezę*, wskazującą na zasadniczą różnicę S. Franka i neokantyzmu i odpowiednio na jego niekantowski światopogląd, jest jego koncepcja kultury, której fundamentem okazuje się idea Bogoczłowieczeństwa.

⁵² Н.О. Лосский, *Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей*, Харьков–Москва 2000, s. 30.

⁵³ В.С. Соловьев, *Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра*, Минск 1999 (tłum. pol.: W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2011; W. Sołowjow, *Uzasadnienie dobra: filozofia moralna*, przeł. P. Rojek i in., Kraków 2008).

⁵⁴ П. Элен, *Семен Франк как политический мыслитель...*, dz. cyt., s. 148.

Należy wreszcie zauważyć, że kształtowanie się światopoglądu to niezwykle skomplikowany proces i nie ma konieczności ograniczać go do jakiegokolwiek jednej osoby czy szkoły. Poza neokantyzmem na formację S. Franka jako myśliciela wywarli przecież wpływ J. Goethe, G. Simmel, B. Spinoza, W. Stern i wielu innych. Genialna jednostka dlatego właśnie uważana jest za genialną, że widzi świat nie jako wąski labirynt jedynie słusznej monologicznej drogi, lecz jako różnorodną realność dialogu.

*Z języka rosyjskiego przełożyła
Barbara Czardybon*

Na drodze do Bogoludzkiego uzasadnienia kultury: S.L. Frank a neokantyzm

Key words: Semyon L. Frank, conception of culture, absolute values, the idea of God-Man, outlook, Neo-Kantianism, religion, nature

W artykule rozpatrywane są aktualne zagadnienia, związane z twórczością znanego rosyjskiego myśliciela, S.L. Franka. Uwaga skupiona zostaje na dyskusyjnej stronie jego światopoglądu i filozofii – „czy S. Frank był neokantystą?”. Analiza problemu zaproponowana zostaje w oparciu o opracowaną przez S.L. Franka koncepcję kultury. Rozpatrzenie koncepcji kultury S. Franka oraz zestawienie jej z kulturowo-filozoficznymi ideami przedstawicieli filozofii neokantowskiej pozwala wyciągnąć wniosek, że światopogląd rosyjskiego myśliciela istotnie różnił się od światopoglądu neokantowskiego i miał charakter religijny.