

Anna Kurkiewicz

## Byt a konkretne istnienie (*бытие а бытие*). Z myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego

*...wszystkie nasze pojęcia, wszystkie nasze wyobrażenia prowadzą się do pojęcia bytu. Jest ono więc pierwszym z naszych pojęć, a wszystkie inne pojęcia są jego określeniami; byt określa się przez różnice powstające w nim samym, a nie poza nim. Cofanie się do niego jako do źródła jest nieuniknione. Intelpekt dostrzega najpierw i przede wszystkim byt. Intelpekt metafizyczny musi więc byt uwolnić i poznać go według jego własnej tajemnicy<sup>1</sup>*

Jacques Maritain

**Słowa kluczowe:** *byt (бытие), bycie (бытие), istnienie, rzeczywistość, realność, prapodstawa, wszechjedność, Trójjednia, Absolut, „współ-istotność”, doświadczenie mistyczne*

Byt wdziera się w poznanie, jest, jak mówił Maritain, „pierwszym z pojęć”; pierwszym – lecz czy powinno być ostatnim? Mikołaj Bierdiajew w swojej pracy *Filozofia wolności* napisze: „Do bytu, do życia świata nie można dojść, od niego można tylko wyjść, byt dany jest u początków, a nie u końców, nie można go wyprowadzić, wydedukować. Istnieje intuicja bytu, ale nie ma do niego dróg dyskursywnego myślenia. Tylko obłęd racjonalizmu mógł przekształcić byt w kategorię, umieścić go w sądzie, uczynić zależnym od poznania”<sup>2</sup> – i doda w innym tekście, iż „rozum filozofii europejskiej” „zagubił swój żywy realny byt”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> „Intuicja bytu”, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 155–156.

<sup>2</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszyk, Białystok 1995, s. 56.

<sup>3</sup> M. Bierdiajew, „Filozoficzna prawda i inteligencka racja”, tłum. J. Dobieszewski, „Colloquia Communia” 1984, nr 5–6, s. 19; patrz także: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Solowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 128–129; Sam Bierdiajew będzie niejednokrotnie wracał

Polemikę z racjonalizmem i wyrosłym na nim spekulatywnym myśleniem odnajdziemy jednak jeszcze wcześniej, w myśli samego Sołowjowa<sup>4</sup>. Autor *Kryzysu zachodniej filozofii* przekonywał, iż abstrakcyjne poznanie pociąga za sobą odseparowanie poznającego podmiotu od bytu. Zerwanie więzi z bytem będzie prowadzić w konsekwencji do klęski samego poznania<sup>5</sup>, poznanie traci tym samym postulat obiektywnej prawdziwości i realności<sup>6</sup>. W ten sposób zakładana na gruncie poznania jedność elementu empirycznego (*реальность содержания*) i logicznego (*разумность формы*) nie znajduje oparcia wewnątrz samej tej, jak ją określa Sołowjow, organicznej struktury. Poszukiwanie zasadności poznania prowadzi autora *Krytyki abstrakcyjnych zasad* poza oba wyróżnione elementy w stronę „trzeciej podstawy”. Nie może być nią jednak byt, gdyż „element empiryczny i czysto logiczny stanowią w istocie dwie możliwe postacie *bytu* realnego i idealnego (*бытия реального и идеального*), trzecia, absolutna podstawa nie może być określona ani za pomocą pierwszej, ani drugiej postaci bytu, w ogóle bowiem nie odnosi się do *bytu*, a do jego pozytywnej osnowy, czyli do *bycia* (*сущего*)”<sup>7</sup>. Jak twierdzi Siergiej Chorużyj, Sołowjow doszedł w swej refleksji do przekonania, iż „byt” w filozofii stał się jedynie abstrakcyjnym, do niczego nieodsyłającym, pustym pojęciem. By uchronić byt (*бытие*) jako taki, myśliciel za pozytywną jego osnowę uznał bycie (*сущее*)<sup>8</sup>. Wskazanie na owo istotne rozróżnienie na płaszczyźnie ontycznej (wyróżnienie obok bytu, a właściwie przed bytem, jego bycia) będzie próbą przywrócenia i ugruntowania właściwego miejsca *бытия* w filozofii, nie wyłączając jego aspektu poznawczego. Tak tedy, nie byt, a bycie warunkować będzie możliwość jakiegokolwiek poznania, stanowiąc jednocześnie podstawę dla samego bytu.

---

do przywołanych konstatacji, w pracy *Zarys metafizyki eschatologicznej* napisze: „Myśl człowieka ściaga własną klęskę. Na tym polega tragedia poznania filozoficznego, tragedia wszelkiej abstrakcyjnej filozofii. Stoimy wobec problemu: czy byt nie jest przypadkiem uprzedmiotowieniem, czy nie zamienia obiektów poznania filozoficznego w przedmioty, w których znika świat noumenalny, czy pojęcie bytu ma do czynienia jedynie z bytem jako pojęciem, czy bytowi przysługuje istnienie?”, patrz: M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 73.

<sup>4</sup> Co oczywiście nie znaczy, iż przed Sołowjowem taka polemika nie była prowadzona, patrz: m.in. spór słowianofile-okcydentaliści.

<sup>5</sup> Patrz: A. Мень, „Мировая духовная культура Христианство. Церковь. Лекции и беседы”, w: [www.krotov.info/library/13\\_m/myen/00056.html](http://www.krotov.info/library/13_m/myen/00056.html)

<sup>6</sup> Patrz: B. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, Минск 1999, s. 291.

<sup>7</sup> Tamże, s. 292.

<sup>8</sup> Patrz: С. Хоружий, „Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя”, w: С. Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции*, Москва 2005, s. 222–223; Chorużyj, w przywołanym tekście, podkreśla jednak, iż czynione przez Sołowjowa próby przezwyciężenia jej abstrakcyjnych podstaw ostatecznie nie powiodły się; *сущее* mające być wyjściem ku filozofii pozytywnej pozostaje w pracach autora *Krytyki abstrakcyjnych zasad* jedynie formalnym odrzuceniem abstrakcyjnej podstawy – *бытия*: „Dla faktycznego przezwyciężenia (abstrakcyjności: przyp. autora), co dziś jest oczywistym, konieczna była nie formalna, a odniesiona do konkretnych treści (*содержательная*) transformacja dyskursu...”.

Co jednak stanowi znaczącą trudność właściwego odczytania obu przywołanych kategorii, to pojawiający się w myśli Sołowjowa szeroki horyzont możliwych znaczeń (szczególniej w odniesieniu do kategorii *сущего*) oraz złożona struktura wzajemnych powiązań i zależności. Stąd niełatwe zadanie translatorskie, które przy wszelkich próbach przekładu winno brać pod uwagę wielowarstwowość i złożoność semantyczną zarówno (pojęcia) *сущего* jak i *бытия*. Owe trudności nieobce są polskim opracowaniom, gdzie spotykamy rozbieżności w przekładach obu terminów. I tak w podejściu do ros. *бытие* z jednej strony najczęściej używanym odpowiednikiem okazuje się być pol. *być*<sup>9</sup>, co nie zmienia faktu, iż z drugiej strony w części przekładów pojawia się w to miejsce pol. *bycie*<sup>10</sup>. Mamy zatem dwie traktowane właściwie opozycyjnie kategorie na określenie jednej – ros. *бытие*. Ze względów, które zostaną wskazane poniżej, za właściwszy dla niniejszej pracy obieramy polskim termin „byt”. Jeszcze bardziej złożona okazuje się być kwestia przekładu ros. *сущее*. Już nie dwa wyróżnione odpowiedniki, a ich szereg okaże się mieć tutaj w różnych kontekstach swoje zastosowanie. Na trudności translatorskie związane szczególnie z przekładem rosyjskiego *сущее* wskaże J. Dobieszewski w monografii poświęconej Włodzimierzowi Sołowjowowi. Odnosząc się do źródłosłowu obu pojęć, czyni polski badacz następującą analizę:

*сущее* jest rodzajem nijakim imiesłowu *сущий*, tłumaczonego z jednej strony jako „prawdziwy”, „istny” („istne piekło”), ale z drugiej jako „istniejący” (w tym wypadku tożsamy z *существую-щий*). *Сущее* oznaczałoby więc „to, co prawdziwe”, „to, co istniejące”. (Dodajmy, że *сущий* jest imiesłowem (przymiotnikowym współczesnym) od *сымь*, będącego trzecią osobą liczby mnogiej od *быть* (czyli: oni „są”), używanego jednak także w trzeciej osobie liczby pojedynczej, a więc jako „jest”. Jak widzimy obracamy się nadal wokół „bytu”, zarazem możemy już chyba dostrzec możliwość dwoistego pojmowania *сущего* (podobnie zresztą rzecz ma się z bytem): z akcentem na znaczenie esencjalne, istotowe (*сущий* jako „prawdziwy-istny”), wiążące się z rosyjskim *существо, сущность* (istota), lub też egzystencjalne, istnieniowe (*сущий* jako „prawdziwy-istniejący”), wiążące się z kolei z rosyjskim *существование* (istnienie)<sup>11</sup>.

Jakkolwiek zarówno *сущее*, jak i *бытие* zdaje się nie mieć jednego polskiego korelatu (nie można oddać ich jednoznacznie za pomocą polskich odpowiedników „byt” czy „bycie”), to *сущее*, jak zostało wyżej podkreślone, stwarza większe trudności translatorskie. Odnosząc się do różnych kontekstów występowania powyższego terminu w pracach Sołowjowa, Dobieszewski wyróżnia kilka możliwych sposobów jego przekładu. Wyjściowym dla autora *Uzasadnienia* dobra jest odniesienie do kantowskiej „rzeczy w sobie”, z tą różnicą, iż tutaj dopuszcza się

<sup>9</sup> Patrz: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 105–106.

<sup>10</sup> Patrz.: S. Frank, „Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej”, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska, Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, tłum. E. Matuszczyk, red. L. Kiejzik, Łódź 2001, t. I, s. 33–44.

<sup>11</sup> J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 105.

możliwość poznania. Najwłaściwszym odpowiednikiem tak ujmowanego *cyűee* zdaje się być termin *istność*; ale także: „*to, co istniejące*” „(...strona w opozycji podmiot–przedmiot, opozycji między tym, co dla nas, a tym, co w sobie)”; *istnienie* (to, do czego odnosi się treść myślenia (istota)); *rzeczywistość* absolutna (w przeciwieństwie do wewnątrz–światowej rzeczywistości); *bycie* (będące siłą, podstawą bytu) czy wreszcie *prawda* ontologiczna<sup>12</sup>.

Ciekawym jest również, na co zwraca uwagę Dobieszewski, zestawienie z Heideggerowską opozycją *Sein–Seiende*, gdzie *Seiende* (byt) stanowi twardszy, ontologicznie dostępny przejaw *Sein* (bycia). *Sein* natomiast, trudniej uchwytny, stanowi podstawę czy też głębszą warstwę bytu, nie będąc jednak z nim (bytem) tożsame, gdyż, jak pisze Heidegger: „bycie bytu samo nie »jest« bytem”<sup>13</sup>. Wyrażną analogię można odnaleźć u Sołowjowa, który stwierdza, iż *cyűee* (tutaj: bycie) jest warunkiem zaistnienia bytu (*бытие*)<sup>14</sup>, ale nie samym tym bytem. Rozwinięcie poruszanej kwestii odnajdujemy w pracy *Włodzimierz Sołowjow*, gdzie czytamy, iż:

u Heideggera bycie (*Sein*) odgrywa rolę fundamentu ontologicznego; wraz z nim wkraczamy w sferę czegoś głębszego, źródłowego, wyjściowego bardziej znaczącego filozoficznie od bytu (*Seiende*), któremu z kolei przypisana została rola pewnej ontologicznej zewnętrzności, „drugorzędności” (aczkolwiek niezależnie od tego odgrywa on strukturalną, nieredukowalną rolę w Heideggerowskiej wizji świata). W filozofii Sołowjowa analogiczną rolę głębszej sfery ontologicznej odgrywa *cyűee*, zaś powierzchniowej byt<sup>15</sup>.

Zbieżność dostrzegalna jest również w ujmowaniu relacji *bycie–prawda*. Heidegger powie, że „bycie – nie byt – „istnieje” tylko o tyle, o ile jest prawda. [...] Bycie i prawda są jednakowo pierwotne”<sup>16</sup>. Prawda jawi się tutaj jako bezpośrednio skorelowana z byciem i tylko w relacji do bycia zyskuje swą wiarygodność. Jest tedy (tak rozumiana) prawda – „prawdą bycia”, gdyż to właśnie byciu się odkrywa (prawda jako odkrytość). W pracach Sołowjowa, analogicznie, prawda zostaje złączona z *цүцүм* (byciem) oraz określona jako „to, co jest w relacji”

<sup>12</sup> Patrz: tamże, s. 105–106; w opracowaniu J. Dobieszewskiego pojawia się jeszcze jedno ujęcie, w którym „*cyűee* związane jest z autentycznością aktu wewnętrznego przeżycia ludzkiego”, co zostaje oddane za pomocą terminów *aktualność* czy *przytomność*.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 9.

<sup>14</sup> Patrz: B. Соловьёв, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 295.

<sup>15</sup> J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 113; co należy w tym miejscu zaznaczyć, jak wskazuje autor cytowanej monografii, sam Sołowjow posługiwał się Heideggerowskimi terminami, wbrew przywołanym intuicjom, w odwrotnym porządku, to *Seiende* zestawiał z *cyűee*, *Sein* natomiast z *бытие*. Na tej podstawie przyjęła się tradycja swoistej interpretacji, dzieło *Sein end Zeit* tłumaczone jest jako *Бытие и время*, jak widać wyraźnie w miejsce niemieckiego *Sein* pojawia się rosyjskie *бытие*, co ma swoje konsekwencje dla dalszych przekładów (nie wyłącznie dzieł Heideggera) i interpretacji. Rzecz okazuje się jednak być dużo bardziej zawiłą, gdyż z drugiej strony najczęściej używanym odpowiednikiem gr. *όν* (czyli: byt) jest również *бытие*.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 323.

(w odróżnieniu od samej tej relacji czy bytu), tym, co jest w relacji natomiast, okazuje się być nie co innego, jak *сущее*. Zatem prawda jawi się jako *сущее*.

Wracając jednak do wcześniejszego zestawienia, tak jak w Heideggerowskiej ontologii bycie (*Sein*) poprzedza byt (*Seiende*), tak też Sołowjowskie *сущее* (bycie) jest w porządku genetycznym wcześniejsze niż *бытие* (byt), jest bowiem „początkiem wszelkiego bytu; jeśli by ono samo było bytem, to mielibyśmy pewien byt sytuowany nad wszelkim bytem, co jest pozbawione sensu. Zatem początek wszelkiego bytu sam nie może być bytem”<sup>17</sup>. Mamy zatem *сущее* – niebędące bytem, co w prostej konsekwencji prowadzić winno do odrzucenia bytu jako jego określenia, czyli uznania *сущего* za nie-byt (niebyt). Jednak, jak twierdzi Sołowjow, koniecznym w takim przypadku byłoby całkowite odrzucenie bytu, co w odniesieniu do *сущего* nie może mieć miejsca, jest ono bowiem początkiem wszelkiego bytu. „Zatem jeśli *сущее* nie jest ani bytem, ani niebytem, to jest ono *тym, co byt posiada*, lub *władą bytem*”<sup>18</sup>, czyli jego siłą i mocą. W ten sposób *сущее* przejawia się w bycie, nigdy jednak się z nim ostatecznie nie stapiając ani nie utożsamiając, gdyż „*jako takie lub absolutny prapoczątek (первоначало) jest tym, co zawiera w sobie pozytywną siłę bytu*, i tak jak władający stojąc przed, czyli wyżej tego, którym włada, tak absolutny prapoczątek ściślej powinien być nazwany absolutnym istnieniem (*сверхсущим*) lub nawet absolutną mocą (*сверхмоющим*)”<sup>19</sup>. Sam byt natomiast nie będąc *сущим* (byciem), ale będąc bezpośrednio z nim związanym, jest, jak powie Sołowjow, „przejawem *сущего* lub jego stosunkiem do innego”<sup>20</sup>. *Сущее* jest bowiem jednością, nie zawiera żadnej odseparowanej wielości. Jeśli dane są oddzielne elementy (wielość), to wymagają one relacyjności. To *бытие* (byt) jest tym, co znajduje się w stosunku (w relacji), nie *сущее*, wewnątrz którego nie ma oddzielnych członów wymaganych dla zaistnienia relacji, dlatego też byt nie jest i nie może być *сущим*. Owo *бытие*<sup>21</sup> w stosunku do drugiego zostaje określone przez autora *Krytyki abstrakcyjnych zasad* jako poznanie z zaznaczeniem odróżnienia od poznającego i poznawanego. Poznaniem jako stosunkiem czy relacją – jest *бытие*, poznające i poznawane to natomiast *сущее*<sup>22</sup>. Inaczej rzecz ujmując:

wszelki rzeczywisty byt (*действительное бытие*) jest zjawiskiem, poza zjawiskiem nie ma rzeczywistego bytu. [...]. Lecz oprócz bytu jest *сущее*, bez którego niemożliwy jest i sam byt, tak jak zjawisko niemożliwe jest bez zjawiającego się. *Сущее* jest zjawiającym się, a byt zjawiskiem<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 295.

<sup>18</sup> Tamże, s. 296.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 297.

<sup>21</sup> Tutaj właściwszym odpowiednikiem *бытия* zdaje się być polskie „bycie”, a nie „byt”.

<sup>22</sup> Patrz: tamże.

<sup>23</sup> Tamże, przypis.

Z potraktowania bytu jako zjawiska wypływa istotna cecha jego osnowy – bycia, mianowicie konkretność, *cyuće* bowiem dane jest nam nie inaczej jak w swoim konkretnym przejawie, którym jest zawsze ten czy inny byt. Z drugiej jednak strony bycie przekracza wszelką zjawiskowość jako dziedzinę określoności i formy<sup>24</sup>, gdyż, jak pisze Sołowjow: „byt jest tylko powierzchnią, pod którą skrywa się prawdziwe bycie (*cyuće*) jako absolutna jedność”, stąd „...absolutne istnienie (*сверхъцуће*) stanowi [...] początek wszelkiego bytu, jedno – początek wielości, całość – początek poszczególnego; będąc wolne od wszelkich form wszystkie je tworzy”<sup>25</sup>. Jak powie Dobieszewski, *cyuće* odgrywa tutaj „...rolę źródła bytu, podmiotu tego, co się zdarza”<sup>26</sup>, zatem z jednej strony nie może być utożsamiane z bytem, do bytu nie może być sprowadzane, z drugiej natomiast stanowi początek wszelkiego bytu<sup>27</sup>. Mamy tedy nierozdzielność obu członów, co będzie szczególnie istotne w przypadku odniesienia do kwestii poznania warunkowanego ową ontologiczną spójnością. Samo *cyuće*, by mogło stanowić podstawę bytu, winno określać się za pomocą „tego, co absolutne”, stąd Sołowjowowska konstrukcja: „*абсолютно цуће*” – „absolutne bycie” czy też „absolutnie będące”. Jeśli, twierdzi Sołowjow, rozumieć absolutne „po pierwsze, jako oddzielone od czegokolwiek, oswobodzone i, po drugie, jako zamkniętą, zakończoną, wszystko w sobie zawierającą pełnię”<sup>28</sup>, to „jest absolutne *niczym* (*ничто*) i *wszystkim*, niczym o tyle, o ile nie jest ono czymkolwiek, i *wszystkim*, o ile nie może być ono pozbawione czegokolwiek”<sup>29</sup>. Tak ujętym absolutnym będzie właśnie *cyuće*; będąc oddzielone od bytu, byt ten jednocześnie w sobie zawiera (jako płaszczyznę możliwości jego zaistnienia), gdyż jako absolutne wymaga umocnienia w *innym*, tylko w odniesieniu do przeciwnego sobie może określić samo siebie. *Cyuće* utwierdza swoje inne nie poza, a wewnątrz siebie, co – jak wskazaliśmy – wynika z samej definicji absolutnego. Tutaj drugim jawi się byt – absolutne jest więc początkiem bytu jako swojego drugiego, ale też jednocześnie jednością jednoczącą siebie ze swym innym (bytem). Owe dwa wyróżnione momenty nie-bytu w dialektycznym uwikłaniu przechodzą od całkowitej wolności wszelkiego określenia, czyli formy, do wielości form zawartej w „potencji bytu” – materii pierwszej<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Patrz: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 126; autor podkreśla, iż „konkretność *cyuće* oznaczałaby w tej sytuacji nie daną konkretność wszelkiego istnienia; wszelkie uniwersalia byłyby zawsze predykatami jakiegoś konkretnego (bez rozstrzygnięcia jakiego) *cyuće*. Konkretność *cyuće* (jako fakt konkretności, a nie kształt, forma konkretności) byłaby – paradoksalnie – jego cechą podstawową, powszechną, ogólną”, oraz dodaje, że tak pojęta konkretność odrzuca jednocześnie substancjalność, co jest w gruncie rzeczy i odrzuceniem samej konkretności.

<sup>25</sup> В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 299.

<sup>26</sup> J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 113.

<sup>27</sup> Patrz: В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 313.

<sup>28</sup> Tamże, s. 312.

<sup>29</sup> Tamże, s. 316.

<sup>30</sup> Patrz: tamże, s. 316–318.

Zatem, jeszcze inaczej: „Drugi biegun absolutnego to istota (*сущность*), czyli *materia prima*, pierwszym natomiast jest samo to absolutne jako takie, pozytywna nicość (*ничто*) (en-sof)”<sup>31</sup>.

Droga tedy ku samookreśleniu wiedzy od substancjalnej jedności treści (jak inaczej określa Sołowjow wyróżnione *drugie* czy *inne*) z absolutnym, ku wydzieleniu drugiego w akcie samostanowienia do ostatecznego umocnienia i utwierdzenia absolutnego w swoim innym jako swojej treści<sup>32</sup>. I jak zostało podkreślone, *materia prima* nie jest bytem w jego aktualności, a jedynie jego potencją – ideą; sam byt (*бытие*) będzie w takim razie rzeczywistością (*действительность*<sup>33</sup>), dziełem dwu pierwszych. Zostaje tutaj wprowadzony przez Sołowjowa układ triadyczny (co odpowiada dialektycznej strukturze jego pracy), gdzie *сущее* staje wobec swojego innego – bytu, w którym możemy wyróżnić byt idealny (ideę, materią pierwszą) oraz byt naturalny (byt jako rzeczywistość, natura). Tutaj utwierdzenie *сущего* odbywa się, jak powie Sołowjow, „na podstawie istoty (*сущности*) i poprzez byt (*бытие*)”<sup>34</sup>. W samym *сущим* również wydziela filozof trzy postacie – pozytywne zasady. Pierwsza, to przywołana już En-sof (Bóg), druga to Logos, oraz trzecia – Duch; i tak jak pierwsza i trzecia z wyróżnionych wewnątrz bycia zasad mogą być ujmowane wyłącznie poprzez negację, tak jedynie Logos zyskuje pozytywną określoność:

Zatem Logos, czyli Słowo, jest jedyną obiektywną, czyli istniejącą dla innego, zasadą bycia i poznania. [...] Dzięki niemu czy też poprzez niego absolutne zostaje określone jako *сущее*, pierwsza materia jako istota, a stosunek między nimi jako bycie (*бытие*) lub dokładniej jako sposób bycia<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 318; Sołowjow mówi o dwóch rodzajach nie-bytu (nicości): negatywnym i pozytywnym. Pierwszy to jedynie brak bytu, drugi to wolność od bytu i analogicznie pierwszy stoi niżej bytu, drugi ponad bytem.

<sup>32</sup> Patrz: В. Соловьев, *Чтения о Богочеловечестве*, Москва 2004, s. 123; patrz także: В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 328–329.

<sup>33</sup> Jakkolwiek w tym miejsc przywołuje Sołowjow na określenie „bytu” pojęcie rzeczywistości (*действительность*), to w dalszym rozwinięciu obok pojęcia *действительность* pojawia się pojęcie realności (*реальность*), gdzie konteksty znaczeniowe zostają zagęszczone i wyraźniej rozróżnione. Rzeczywistość odniesie Sołowjow do antycznej kategorii formy, realność zaś do materii: „coś, co posiada wewnętrzną rzeczywistość, może nie zostać zrealizowane i w konsekwencji nie posiadać realności. Twórcza idea artysty posiada rzeczywistość, pozostaje jednak pozbawiona realności, dopóki nie zostanie urzeczywistniona w zewnętrznym materiale. Rzeczywistość i realność odnoszą się do siebie tak jak wytwarzające i wytwarzane, jak natura naturans i natura naturata” patrz: В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 395; w konsekwencji tak rysowanego rozróżnienia moglibyśmy powiedzieć, iż rzeczywistość ma się do realności tak jak *сущее* do *бытия*, lub rzeczywistość odpowiadałaby tutaj *сущему* – jako nieujawnionej, głębszej warstwie bytu, a realność *бытию*, czyli zewnętrznym przejawom *сущего*.

<sup>34</sup> В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 328.

<sup>35</sup> Tamże, s. 330–331; Sołowjow zaznacza, iż „pod *бытием* można rozumieć nie modus, a sam akt istnienia”, co wskazywałoby w tym miejscu na bliższe znaczenie ros. *бытие* pol. bycie.

Tutaj za pośrednictwem Logosu *бытие* staje się przejawem *сущего*. Napisze Sołowjow: „*бытие* jest stosunkiem pomiędzy *сущим* jako takim a istotą, czyli materią pierwszą”<sup>36</sup>. Logos jawi się tedy gwarantem jakiegokolwiek relacji, w której dopiero dane jest nam *сущее* za pośrednictwem bytu. Poznanie bowiem, jak twierdzi autor *Uzasadnienia dobra*, zawsze ma charakter relacyjny, będąc jednocześnie i tym samym odniesione do Logosu (poznanie logiczne), gdyż Logos w swej istocie jest właśnie relacją (stosunkiem). W ten sposób samookreślania się *сущего* w jego dialektycznych momentach to w kolejności Logos wewnętrzny – ukryty, Logos zewnętrzny – odkryty, Logos konkretny – wcielony. Byt tedy określony zostaje poprzez jedną z wyróżnionych zasad bycia; podstawą czy też określeniem tak pojętego bytu okazuje się być wola:

[Tak pojęta] wola wymaga przedstawienia tego, co chciane – a co w przypadku Absolutu oznacza samopredstawienie (samoświadomość, istotę, ideę) – a następnie odniesienia się do tego, co jako przedstawienie zostało ukonstytuowane. To odniesienie jest ugruntowaniem przedstawienia jako rzeczywistości i uzyskuje nową określoność w Absolutcie jako uczucie (czucie, wrażliwość, zmysłowość). Ponownie odnosząc się do wyraźnie określonych już form swego bytu (wola, przedstawienie, uczucie), Bóg afirmuje je, czego wyrazem jest dobro, prawda, piękno, a dopełnieniem tej afirmacji jest upodmiotowienie, personalizacja każdej z tych form bytu znajdująca wyraz w Bożej Trójcy: duch (Ojciec), umysł (Syn, Logos), dusza (Duch Święty)<sup>37</sup>.

Owo triadyczne złączenie (związek) wyróżnionych elementów absolutnego przedstawi Sołowjow w następujący sposób:<sup>38</sup>

|           | <i>Сущее</i><br>(Absolutne) | <i>Бытие</i><br>(Logos) | Istota<br>(Idea) |
|-----------|-----------------------------|-------------------------|------------------|
| Absolutne | Duch                        | Wola                    | Dobro            |
| Logos     | Umysł                       | Przedstawienie          | Prawda           |
| Idea      | Dusza                       | Uczucie                 | Piękno           |

Naszkicowana triada wzajemnych powiązań prowadzi do jeszcze jednego rozróżnienia w obszarze opozycji *сущее–бытие*. Igor Jewłampijew w pracy *Historia rosyjskiej metafizyki* podkreśla, iż w myśli Sołowjowa „różnica pomiędzy światem, do którego przynależy człowiek, i Absolutem, jest różnicą pomiędzy bytem i byciem”<sup>39</sup>. Tutaj odniesienie do istoty ludzkiej przybiera jednak szersze, bardziej

<sup>36</sup> Tamże, s. 332.

<sup>37</sup> J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 154–155.

<sup>38</sup> Patrz: В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 357; analizując myśl Sołowjowa, J. Dobieszewski szkicuje szereg rozbudowanych schematycznych przedstawień zarysowanych tu jedynie możliwych triadycznych odniesień, patrz: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 148–155.

<sup>39</sup> И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта*, Санкт-Петербург 2000, t. I, s. 218; jak zaznacza rosyjski badacz, przywołane rozróżnienie zaczerpnął Sołowjow z filozofii Schellinga.

ogólne znaczenie. Przywołując słowa z *Kryzysu filozofii europejskiej*, współczesny badacz określa człowieka – osobę (*личность*) jako „...nieograniczoną, integralną pełnię danego świata – świata przed-stawionego – *danego w sobie samym jako wszechjednym* i przed-stawionego *sobie samemu jako osobie*. W odniesieniu do takiego rozumienia osoby w rzeczywistości wszelki konkretny byt – *to byt określony*, byt poszczególnych przedmiotów wchodzących w jej całościowy, wszechjedny świat”<sup>40</sup>, z tą różnicą, iż nie jest ona do końca tożsama z bytem, a stanowi jedynie przestrzeń, w której staje się możliwe określenie tego bytu<sup>41</sup>. Sięgając do wcześniej już zarysowanej dialektyki przenikania się bytu i *сущего* czy też określenia bytu jako konkretyzacji *сущего* w zewnętrznym świecie – człowiek staje się jego częścią, odnajdując w ten sposób swoje miejsce w Absolutcie. Absolutne istnienie zyskuje tedy możliwość objawienia się poprzez swojego innego – w tym miejscu poprzez istotę ludzką, gdyż „będąc jedynym prawdziwie będącym (*сущим*), czyli substancją wszystkiego, jest ono praszubstancją (*первоначальная субстанция*) wewnątrz nas samych, i w ten sposób może i powinno być nie tylko w odzwierciedlonych w wielu postaciach przejawach obrazujących przedmiotowy świat, ale i wewnątrz nas samych jako właściwa nam, bezpośrednio przez nas odczuwana ośnowa”<sup>42</sup>. W ten sposób zostaje wprowadzone pojęcie drugiego Absolutu – jakim w myśli Sołowjowa okazuje się być człowiek, gdyż, jak podkreśla filozof, jedynie istota ludzka jest jednym z *wszystkim* nie wyłącznie za sprawą absolutnej zasady, ale we własnej świadomości, w sobie samym. W naturze bowiem cokolwiek jest, jest jednym z wielu (wyłącznie dążenie do zachowania istnienia w swym nienasyceniu wprowadza w sferę *wszystkiego* – czyli absolutnego), jedynie człowiek w świadomości jako swej idealnej formie (materii pierwszej) ma udział w jednoczącej boskiej zasadzie<sup>43</sup>. W drugim Absolutcie schodzą się dwa wymiary: osadzona w czasie rzeczywistość wielości form oraz pozaczasowa rzeczywistość *сущего*. Podążając drogą konkretnego Absolutu – człowieka, w *Historii rosyjskiej metafizyki* przeczytamy:

[...] jeśli realną ośnową realnego świata okazuje się być istota ludzka (rozumiana dialektycznie, jako wchodząca w skład duszy świata), to jaka funkcja zostaje pierwszemu Absolutowi? [...] pierwszy Absolut okazuje się *ideałem*, *idealnym celem* ludzkiej działalności dla ustanawiania drugiego Absolutu<sup>44</sup>.

Skoncentrowany w swej filozoficznej twórczości na człowieku Mikołaj Biedajew również będzie się odwoływać do Sołowjowskiego rozróżnienia na byt

<sup>40</sup> Tamże, s. 220.

<sup>41</sup> Patrz: tamże, s. 221.

<sup>42</sup> В. Соловьев, „Критика отвлеченных начал”, w: В. Соловьев, *Философское начало цельного знания*, wyd. cyt., s. 821.

<sup>43</sup> Patrz: tamże, s. 387–388.

<sup>44</sup> И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, wyd. cyt., s. 226.

i jego głębszą warstwę. Tutaj jednak przywoływana opozycja zyska odmienne kategoriale odniesienie; przeciwstawienie *бытия–сущему* przybiera formę relacji pomiędzy Heideggerowskim *Sein* (byt) i *Dasein* (Jestestwo)<sup>45</sup>, z tą różnicą iż *Sein* zdaje się odpowiadać *бытию*, *Dasein* natomiast *сущему*<sup>46</sup>. Czyniąc powyższe rozróżnienie, zamierzał Sołowjow, co podkreśla autor *Filozofii wolności*, odejść od abstrakcyjnego bytu na rzecz konkretnego bycia, próba jednak nie powiodła się, gdyż, jak pisze Bierdiajew, „prawdziwym przedmiotem filozofii nie powinien być byt w ogóle, lecz to, czemu i komu byt przysługuje, to znaczy ktoś bytujący, istniejący”<sup>47</sup>. Owym „konkretnie istniejącym” w myśli autora *Nowego średniowiecza* jawi się Duch, byt natomiast „jest tylko jednym z tworów ducha”<sup>48</sup>. Tutaj bytowi jako takiemu zostaje przeciwstawione nie istnienie, a istniejący (Duch, Bóg). Odnosząc się do filozofii Schellinga, przywołuje Bierdiajew kategorię życia; życie bowiem w przeciwieństwie do bytu jest właśnie konkretne. W *Zarysie metafizyki eschatologicznej* czytamy:

uznanie bytu za dobro najwyższe i najwyższą wartość oznacza prymat ogólności nad indywidualnością, a to jest filozofia uniwersaliów. Byt to świat ideowy, krępujący świat jednostkowości, indywidualności, niepowtarzalności [...] prawdziwa filozofia to filozofia konkretnej istoty i istot... Jest to również filozofia konkretnego ducha, bowiem czymś istniejącym w duchu jest także wartość, idea, sens i właśnie ten duch nadaje istnienie tym, co istnieją. Byt i bycie powinny mieć żywego nosiciela, podmiot, konkretną istotę<sup>49</sup>.

Takie postawienie relacji w obszarze metafizyki winno być „końcem bytu jako uprzedmiotowienia”, duch bowiem „nie jest zasadą (jak byt – przyp. A.K.), lecz osobą, to znaczy wyższą formą istnienia”<sup>50</sup>; w miejsce martwego przedmiotu zostaje wprowadzony żywy podmiot – *istniejący*.

Punktem wyjścia dla Sergiusza Bułgakowa w określeniu relacji *бытие–сущее* okazuje się również być człowiek; człowiek określający siebie poprzez sąd (akt sądzenia). Sąd jawi się tutaj jako ontologiczny fundament, praosnowa dla określenia istoty ludzkiej jako trójjedności (wynikłej właśnie z owego, gramatycznego w swej strukturze, fundamentu). *Jam jest coś* – w tym zdaniu zawiera się, zdaniem autora *Tragedii filozofii*, „Ja” określone jako podmiot, o którym się orzeka, oraz „byt” pełniący funkcję łącznika pomiędzy dwoma wyróżnionymi członami. Co istotne, „Ja jako jądro ludzkiego ducha jest będącym (*сущее*), a nie istniejącym

<sup>45</sup> Patrz: M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, wyd. cyt., s. 74.

<sup>46</sup> Patrz: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow*, wyd. cyt., s. 121–122; co jest zdaniem J. Dobieszewskiego zbyt dowolną interpretacją prowadzącą do rozmycia się obecnych u Sołowjowa kontekstów znaczeniowych zarówno *сущего*, jak i *бытия*.

<sup>47</sup> M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, wyd. cyt., s. 74.

<sup>48</sup> Tamże, s. 75.

<sup>49</sup> Tamże, s. 76.

<sup>50</sup> Tamże, s. 80.

(*существующее*)”<sup>51</sup>, czy inaczej jest byciem, w przeciwieństwie do bytu – tego, co istnieje. Jak czytamy dalej:

Ja nie jest samo z siebie, nie *istnieje*, ale *posiada istnienie, otrzymuje byt* poprzez inne, które jest jego orzeczeniem i odróżnia się od ja. [...] Można także powiedzieć, że ja nie jest, ale *jest absolutnie* (*сверхъестъ*), czyli jest będącym (*сущее*)<sup>52</sup>.

Ze względu na owe „ja nie *jest*” prościej określić, czym nie jest, niż czym jest, wszelkie określenia przynależą bowiem bytowi, a jak zostało powiedziane, *ja* nie jest bytem, nie-*istniejąc*, nie może jednak zostać utożsamione z nicością, gdyż jest ponad bytem (a nie jego odrzuceniem). By można cokolwiek o nim powiedzieć, konieczne jest odwołanie się do innego, do *nie-ja*, które w tym przypadku jest owym *coś*, co nie będąc tożsame z *ja*, stanowi jednak nierozzerwalną z nim część, „w nim, poprzez nie i z nim *jest*, wchodzi w byt: bycie (*сущее*)” utwierdza istniejące (*существующее*), nieokreślone zyskuje określenie, przy tym nie z zewnątrz, a z wnętrza. Związek ten jest nierozdzielny: *ja* bez orzeczenia nic nie znaczy, do niczego się nie odnosi, orzeczenie bez *ja* jest ślepe, nie odnosi się do nikogo. Orzekanie, zdolność do orzekania, jest nie czym innym jak odsłonięciem w duchu właściwej mu natury i głębi, aktem samookreślenia i samozrodzenia”<sup>53</sup>. W ten sposób dane *ja* jest twórcą w obrębie *nie-ja*, czyli rzeczywistości zewnętrznej, świata. Nie zlewając się ze swoim innym, *ja* w nim uczestniczy, tworząc *contradictio in adjecto*. *Nie-ja*, nie będąc zwykłym odrzuceniem *ja*, jest, według Bułgakowa, jego nieświadomym czy inaczej – jego potencjalnością, która w uświadomieniu, czyli w *ja*, zostaje zaktualizowana<sup>54</sup>. *Ja* występuje tedy jako hipostaza<sup>55</sup>, *nie-ja* jako jej natura.

Hipostaza posiada to, czego jest hipostazą, jest nierozdzielnie związana ze swoją naturą, jest hipostazowa (*уностасна*) względem swojej natury. Natura jest osnową lub orzeczeniem dla podmiotu, który wyjawia, zrywając orzeczenie do bytu<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> С. Булгаков, *Трагедия философии*, w: *Сочинения*, т. I, Москва 1993, s. 392.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 394.

<sup>54</sup> Odnosząc się do dwu myślicieli, Fichtego i Schellinga, Bułgakow w tym względzie zarzuca Fichtemu, iż przypisał nieświadomość *ja*, pomijając tym samym rzeczywistość *coś* – czyli orzeczenia, świata, natomiast Schellingowi, iż sytuował owe nieświadome przed *ja* czy raczej w świecie jako orzekającym o *ja*.

<sup>55</sup> Bułgakow rozjaśniając znaczenie hipostazy istoty ludzkiej, odnosi się do Sołowjowskiego rozróżnienia na *сущее* – rozumiane jako Absolut, i *бытие* odnoszone do stworzonego świata. Tutaj znajdujemy także odniesienie do „koncepcji Bierdiajewa i Franka zamykającej się w tym, że człowiek – w swej metafizycznej istocie – jest tym „konkretnym” Absolutem, od którego bezpośrednio zależą i „pochodzą” wszystkie poszczególne fenomeny w sferze „bytu”, patrz: И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, wyd. cyt., s. 375.

<sup>56</sup> Tamże, s. 397.

*Ja* ze swym *coś* zostaje złączone za sprawą bytu-łącznika *jest*, gdyż „byt można pomyśleć wyłącznie jako łącznik”<sup>57</sup>. W ten sposób *Ja* poprzez swoje orzeczenie zyskuje realność, płynąc ze strony bytu-świata jako ich złączenia. Natura bowiem jawi się logosem, „orzeczenie mówi o wszystkim, jest powszechnym słowem, światowym logosem”<sup>58</sup>. Trójjedna rzeczywistość ducha zawiera zatem złączenie hipostazy, natury i bytu, tworząc swoistą wizję człowieka, rozumianego jako jedyna substancja<sup>59</sup>. Najtrudniejszym do uchwycenia elementem owej jedności okazuje się być „byt”, nie posiada on bowiem substancjalnej określoności, a pełni jedynie funkcję łącznika, odnoszącego się zawsze do konkretnego kogoś lub konkretnego czegoś<sup>60</sup>. W *Tragedii filozofii* czytamy:

Byt nie należy sam z siebie do hipostazy jako takiej – gdyż ona, jako bycie (*cyuuee*), przewyższa byt, sytuując się poza nim – ani do logosu, predykatu jako „wyobrażenia” lub idealnego obrazu powstającego wyłącznie w łonie bytu. Poprzez to, co jest żywą, tworzącą siłą bytu, czyniącą wszystko przynależącym – w tym lub innym stopniu – realności, hipostaza wkracza w obszar bytu, a ten ostatni staje się jej dostępny<sup>61</sup>.

Mamy tedy jedność na płaszczyźnie *ja* warunkowaną bytem-łącznikiem, będącym częścią owej pojedynczej struktury, co okazuje się być nie końcem, a początkiem wyjaśniania złożonej natury *ja*, gdyż, jak zauważa Bułgakow, podmiot nie ogranicza samookreślenia rozumianego jako możliwy i dostępny mu rodzaj poznania do jednoczącego odniesienia do *nie-ja* jako swej natury, tu bowiem ciągle pozostajemy w obszarze jednostkowym – pojedynczego *ja*, a przecież *ja* napotyka w percypowaniu rzeczywistości nie wyłącznie na swoje drugie, będące jednocześnie odbiciem tegoż *ja*, ale i inne podmioty, odrębne *ja*, które wprowadzają *ja* w obszar *my*. Pojawia się tedy przed nami problem wielości w jedności (*многоединства*), w klasycznej filozofii bowiem nie jest możliwe poznanie innego *ja* w jego inności, poznawać można jedynie w obszarze orzekania, który odnosi się, jak było wskazane na podstawie struktury sądu, wyłącznie do *nie-ja*, „inne” nie ma tym samym dostępu do *ja*, czy raczej *ja* poznając, nie ma możliwości przekroczenia obszaru orzeczenia, które zawsze zwraca się w stronę tegoż podmiotu. Przekroczenie owej granicy odseparowanego podmiotu możliwe jest, zdaniem Bułgakowa, jedynie w jedności poszczególnych *ja* – co jest wyrazem miłości. Miłość do drugiego utwierdza własne *ja*, ale i jednocześnie owo drugie-*ja*. W ten sposób rodzi się istota soborowości – bycia jednym w *my*. Tylko tak, powie filozof, możliwe jest prawdziwe poznanie, rozumiane jako twórczość, kreowanie

<sup>57</sup> Tamże, s. 398.

<sup>58</sup> Tamże, s. 397.

<sup>59</sup> Patrz: E. Kudziela, „Trójjedność ludzkiego ducha. W stronę myśli filozoficznej Bułgakowa”, w: S. Bułgakow, *Filozoficzny sens troistości*, tłum. E. Kudziela, Białystok 1992, s. 32–33.

<sup>60</sup> Patrz: C. Булгаков, *Трагедия философии*, wyd. cyt., s. 398, gdzie pisze Bułgakow, iż „byt jest zawsze bytem kogoś i czegoś”.

<sup>61</sup> Tamże, s. 399.

otaczającej rzeczywistości; struktura sądu, znajdująca swoje właściwe znaczenie poza sobą – w idei soborowości – okazuje się być tą „fundamentalną formą, przez którą zachodzi »określenie« za sprawą Absolutu skończonego, stworzonego świata, czyli *tworzenie świata*”<sup>62</sup>. W *Tragedii filozofii* czytamy: „Natura *ja* stworzonego może być zrozumiana dopiero za sprawą natury *Ja* boskiego, ludzka hipostaza jest jedynie obrazem hipostazy Boskiej”<sup>63</sup>. Przywołany tedy sąd: *Ja jest coś* – staje się odbiciem troiczności absolutnej (boskiej) w człowieku czy, inaczej, *ja* w swej hipostazie jako konkretny Absolut stanowi odbicie Absolutu transcendentnego (trójjedynego Boga).

*Сущее* – rozumiane jako jedność<sup>64</sup>, wyrażona w dogmacie „jedynie-istniejącej” Trójcy<sup>65</sup>, odnaleźć możemy także w filozoficznej refleksji Pawła Florenskiego. Florenski, jak wcześniej Bułgakow, stara się przekroczyć opozycję *ja*–nie-*ja*, punktem wyjścia czyniąc krytykę filozofii racjonalnej, a szczególnie jej fundamentów, których reprezentacją pozostaje, w przekonaniu filozofa, zasada tożsamości. Formuła *A jest A*, zdaniem autora *Imion*, to jedynie pusta, pozbawiona treści forma, która do niczego nie odsyła (do żadnego konkretnego bytu). Jej miejsce należy tedy zastąpić zasadą, która będąc „żywa”, łączy w sobie, niemożliwe do złączenia na klasycznym gruncie, antynomie. W dziele *Filar i podpora prawdy* czytamy:

W miejsce pustej, martwej i formalnej samo-tożsamości '*A=A*', na mocy której *A* winno poprzez samo-utwierdzenie (*самоутвержденно*), niezależnie (*самостно*) i egoistycznie wyłączać z siebie wszelkie nie-*A*, otrzymalibyśmy wypełnioną treścią i życiem realną samo-tożsamość wiecznie siebie otrzymującą. Jeśli w pierwszym przypadku *A jest A* (*A=A*) wskutek wyłączenia z siebie wszystkiego (*– i jego samego, w jego konkretności*), to obecnie *A jest A* poprzez utwierdzenie siebie jako nie-*A*, poprzez przyswojenie i upodobnienie wszystkiego do siebie<sup>66</sup>.

*A jest* tedy nie za sprawą wykluczenia nie-*A*, a w antynomicznej z nim jedności. Tak pojęta tożsamość będzie obrazować wyższą realność-*сущее*. Powtórzy Florenski za Sołowjowem, iż *istnienie* jako *wszechjedno* (*сущее всеединое*) jest nie czym innym jak *Prawdą* (*Истина*)<sup>67</sup>, absolutnie pojęta prawda natomiast to „bezw warunkowa realność” (*безусловная реальность*)<sup>68</sup>, w której przewyżc-

<sup>62</sup> И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, t. II, wyd. cyt., s. 375; Jewłampijew podkreśla, iż Bułgakowowi, próbującemu na gruncie rosyjskiej metafizyki (rozumianej jako fenomenologia ludzkiego bytu) usprawiedliwić poznanie Absolutu, nie udaje się uniknąć trudności związanych z koniecznością odrzucenia tradycyjnej dogmatycznej metafizyki na rzecz nowej fenomenologicznej metody, co w konsekwencji prowadzi do nierozwiązywalnych, na gruncie Bułgakowskiej koncepcji, sprzeczności.

<sup>63</sup> С. Булгаков, *Трагедия философии*, wyd. cyt., s. 420–421.

<sup>64</sup> Patrz: П. Флоренский, *Столы и утверждение истины. Опыт православной теодицеи*, Москва 2005, s. 41.

<sup>65</sup> Patrz, tamże, s. 94.

<sup>66</sup> П. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, wyd. cyt., s. 65.

<sup>67</sup> Patrz: tamże, s. 41.

<sup>68</sup> Patrz: tamże, s. 61.

zona zostaje antynomiczność zdająca się wynikać z natury Trójjedni. W trzech hipostazach zawarta jest bowiem jedność istoty<sup>69</sup> i owa 'współistotność' (*едино-цуйе*) oznacza jedność konkretną Ojca i Syna, i św. Ducha<sup>70</sup>. W stronę tak pojętej jedności zmierzać będzie w przekonaniu autora *Filaru i podpory prawdy* filozofia chrześcijańska, która jako „filozofia idei i rozumu, filozofia jednostki i twórczego czynu opiera się na możliwości przezwyciężenia zasady tożsamości i może być określana jako filozofia *homoousia*”<sup>71</sup>.

Droga skażonej racjonalizmem filozofii wiedzy niestety w odwrotnym kierunku, dlatego też oparta na abstrakcji refleksja zostaje określona przez Florenskiego mianem iluzjonizmu. Tak pojęty iluzjonizm grzeszy ograniczaniem bytu do subiektywnego punktu widzenia pojedynczego *Ja*, które „odrzucając realność całej pełni bytu, siebie utwierdza jako absolutne”<sup>72</sup>. Świadomość próbująca wyzwolić się z realności tym samym podcina własne korzenie. Jednak:

iluzjonizmowi przeciwstawia się realizm. Realność nie poddaje się odosobnionej w tu i teraz punktowej świadomości (*точечное сознание*). Zasada tożsamości, czy to wyrażona we wzroku (perspektywa), czy też słuchu (abstrakcja)<sup>73</sup>, niszczy bytowe związki i wprowadza w samoizolację. Realność dostępna jest jedynie życiu, życiowemu odniesieniu do bytu, ponieważ życie to nieustanne obalanie abstrakcyjnej samo-tożsamości...<sup>74</sup>.

W ten sposób w żywej tkance, jaką stanowi życie i jaka ze swej natury przeczy abstrakcyjnie tworzonej tożsamości, powstają obiektywnie istniejące (*объективно существующие*) symbole realności. Powie Florenski nieco dalej, iż symbole to „w istocie organy, za pomocą których kontaktujemy się z realnością”<sup>75</sup>, czy też dzięki którym byt (jakim jest ludzka jednostka) może wnikać w wyższą rzeczywistość, sama realność bowiem przewyższa wszelki byt, czyniąc zeń jedynie niedoskonałe odbicie siebie samej. Tak pojęta realność rozpada się wszelako na byt niebieski i byt ziemski, który wskutek grzesznej działalności człowieka odpadł od realności, naruszając tym samym jej jedność. W tak ujętej metafizyce byt rzeczywisty

---

<sup>69</sup> Przywołując kategorie „hipostazy” i „istoty”, odwołuje się Florenski do pierwotnego ich utożsamienia (okres sprzed soboru nicejskiego), gdzie *hypostasis* (hipostaza) było jednym i tym samym co *ousia* (istota) i jakkolwiek od rzeczywistości posoborowej zaznaczano rozdzielność znaczeniową obu terminów, to, jak wskazuje filozof, nie tyczyła ona treści znaczenia (tożsamość numeryczna). Stąd 'współistotność' – stanowi etymologiczne złączenie *hypostasis* i *ousia* w *homoousios*.

<sup>70</sup> П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, wyd. cyt., s. 69.

<sup>71</sup> Tamże, s. 89.

<sup>72</sup> П. Флоренский, „Итоги”, w: „У водоразделов мысли”, w: П. Флоренский, *Имена*, Москва 2008, s. 314.

<sup>73</sup> Florenski mówiąc o iluzjonizmie, jak określa filozofię racjonalną, wskazuje na dwa jej źródła w kulturze: Wschód (kultura słuchu) i antyczną Helladę (kultura wzroku).

<sup>74</sup> П. Флоренский, „Итоги”, wyd. cyt., s. 315.

<sup>75</sup> Tamże, s. 316.

(niebieski) tym różni się od bytu pozornego (ziemskiego)<sup>76</sup>, iż jest nośnikiem noumenalnej, ontologicznej treści<sup>77</sup>. Mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju organizmem, który rozumiany całościowo stanowi istotę doskonałego, niebieskiego bytu, określanego też jako byt duchowy (Eden). Lecz na samym tym rozróżnieniu nie zamyka się struktura bytu. Jego drugi rodzaj, byt pozorny, w przeciwieństwie do ontologicznej, noumenalnej treści Edenu, posiada naturę fenomenalną, jego treść stanowi zjawisko (*явление*) w swym konkretnym wyrazie. Filozof zaznaczając wyraźną różnicę między przywołanymi tu płaszczyznami, zakłada jednocześnie ich nierozłączność. Noumen może wyrażać się tylko poprzez konkretne fenomeny. „Właśnie z tą właściwością (a ściślej, z tym postulatem), z całkowicie zmysłowym wyrażeniem duchowego przedmiotu Florenski wiąże jedno z ważniejszych pojęć swojej metafizyki: pojęcie *konkretności*. Konkretnym dla niego jest: duchowe wyrażone w zmysłowym i zmysłowe przepocone duchowym”<sup>78</sup>. Stąd byt jako taki w najszerszej formule, „[...] jest nie czym innym jak symbolem, w dosłownym sensie filozoficznego podejścia. Jednocześnie będąc zmysłową realnością, byt odpowiada całokształtowi zmysłowo rozumianego świata, Uniwersum<sup>79</sup>, Kosmosowi. W rezultacie cały filozoficzny sens »edenicznego« pojmowania świata, można ująć w jednym krótkim stwierdzeniu: *byt to kosmos i byt to symbol*”<sup>80</sup>.

Tak zarysowany model bytu znajduje swoje korzenie w platońskiej metafizyce, gdzie świat odwzorowań będzie wyrażony u Florenskiego za pomocą upadłego, zdegradowanego do zmysłowości bytu, a świat idei jako wolna od skażenia i upadku rzeczywistość edeniczna<sup>81</sup>. Owa głębia świata wyrażona za pomocą

---

<sup>76</sup> Patrz: С.С. Хоружий, „Эдем как бытие и видение”, w: *Мирозерцание Флоренского*, Томск 1999, w: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=9#H](http://synergia-isa.ru/?page_id=9#H)

<sup>77</sup> Mamy tutaj wyraźne odniesienie do Kantowskiego rozróżnienia na świat noumenów i fenomenów oraz, o czym będzie mowa nieco dalej, odrzucenie tak kreślonego podziału, patrz: П. Флоренский, „Заметки”, w: *Богословские труды*, Москва 1977, s. 122–123.

<sup>78</sup> С.С. Хоружий, „Эдем как бытие и видение”, w: *Мирозерцание Флоренского*, Томск 1999, w: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=9#H](http://synergia-isa.ru/?page_id=9#H)

<sup>79</sup> W *Sensie idealizmu* przeczytamy: „Unum zwraca się ku innemu, ku alia”, co daje: uniwersale, Uniwersum, czyli jednoczenie ogólne z tym, co poszczególne, patrz: J. Kapuścik, *Omnia coniungo. Kategoria Sofii w metafizyce Pawła Florenskiego*, Slavia Orientalia, t. I, Kraków 2001, s. 33.

<sup>80</sup> Tamże, s. 10.

<sup>81</sup> Co warto podkreślić, tak bezpośrednie odwołanie do platońskiej koncepcji zostaje poddane ostrej krytyce przez Jewlampiewa. W pracy *Historia rosyjskiej metafizyki* autor pisze wręcz o naiwności i powierzchowności filozoficznych konstrukcji Florenskiego. Rosyjski badacz zresztą poddaje krytyce nie tylko ten aspekt twórczości autora *Filaru i podpory prawdy*, ale jego dokonania w ogóle, zarzucając Florenskiemu „jawną powierzchowność filozoficznego myślenia, banalność podstawowych założeń i wywodów, niestosowność i nieumotywowanie kategoriycznych ocen (szczególnie w odniesieniu do wcześniejszej filozoficznej tradycji), brak jasno przemyślanej logicznej budowy, obfitość zamieszczanych rzędami, ale słabo z sobą powiązanych przykładów z różnych dziedzin wiedzy i w końcu uciążliwe nagromadzenie cytatów ze światowej i rodzimej literatury, przy tym wszystkim w niewiarygodnie egzaltowanym stylu, powodując odczucie braku rozwinięcia estetycznego smaku”.

„związków świata dolnego ze światem górnym, czyli we właściwym i dokładnym sensie ze światem bożym”<sup>82</sup>, wykracza poza zdolności rozumowego poznania, otwierając się jednocześnie przed doświadczeniem religijnym. Tak rozumiany idealizm okazuje się być wiarą, wiarą w „prawdziwą realność”, w to, co jawi się nam w postaci idei<sup>83</sup>, to, co ostatecznie odniesione do – przeciwnego skończonemu – świata wieczności. Dająca formalne podstawy wierze religia, jak pisze Florenski, „[...] zawsze poszukuje innej, wyższej realności, postulując zgodnie ze swą naturą tego lub innego porządku wieczność”<sup>84</sup>, czego wyraz stanowi tworzenie symbolicznych obrazów mających ukazywać związki z wyższą, duchową realnością. Duchowy wgląd w rzeczywistość (co właściwe jest mistycznemu doświadczeniu) dosięga całości bytu, a nie jego poszatkowanych fragmentów. „W ten sposób życie świata pojęte zostaje (*воспринимается*) w jego całości i tym bardziej wyższy poziom życia, życie życia, czyli duchowość, doświadczana konkretnie jako światło, jawi się odkrytemu spojrzeniu w całościowych obrazach”<sup>85</sup>. Dostrzeganie jedynie odseparowanych, sztucznie wydzielonych z rzeczywistości elementów to nic innego jak zniekształcanie obrazu bytu, co ma miejsce, gdy do głosu dochodzą indywidualizm czy nominalizm. Owo skażenie ludzkiego oglądu, jak powie Florenski, za drzewami nie pozwala dostrzec lasu, w miejsce żywego organizmu jako całości postawiona zostaje tutaj powierzchowna, czysto mechaniczna jedność oddzielnych elementów<sup>86</sup>. Był jednak, jak chcieli starożytni, niesie z sobą tajemnicę jedności i zarówno jego powierzchnia, jak i głębiny związane są nierozzerwalnymi więzami. Tak tedy to, co jawi się naszemu oglądowi, to jedynie zmysłowe przejawy głębszej realności, przez fenomenalną rzeczywistość prześwieca bowiem „noumenalne ziarno rzeczy”<sup>87</sup>. Odwołując się do kategorii twarzy (*лицо*) i oblicza (*лик*), autor *Sensu idealizmu* konstatuje, iż właśnie oblicze jest owym niewidocznym noumenalnym inwariantem tego, co widzialne – twarzy. Oblicze zatem to „twarz twarzy” (*лицо лица*), głębia bytu wyrażona w idei<sup>88</sup>.

---

patrz: И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, t. II, wyd. cyt. s. 398. Nie jest to wszak odosobniony głos krytyki wymierzony w działalność filozoficzną o. Pawła, co po części tłumaczy się jego teologicznym dogmatyzmem, jednak z głosami negatywnymi zestawić można liczne głosy podkreślające wagę i doniosłość dorobku naukowego Florenskiego, co znajduje wyraz w ciągłym, żywym zainteresowaniu jego twórczością.

<sup>82</sup> П. Флоренский, *Смысл идеализма*, w: *Сочинения*, t. 3 (2), Москва 2000, s. 85.

<sup>83</sup> Patrz: tamże.

<sup>84</sup> Tamże, s. 111.

<sup>85</sup> Tamże, s. 115.

<sup>86</sup> Patrz, tamże, s. 116–117; por. także, П. Флоренский *Общечеловеческие корни идеализма*, w: *Сочинения*, wyd. cyt., s. 149.

<sup>87</sup> П. Флоренский, *Смысл идеализма*, wyd. cyt., s. 119–121.

<sup>88</sup> Florenski wskazuje na specyficzne dla rosyjskiej refleksji filozoficzne ujęcie idealizmu oraz rozumienie pojęcia idea: „...nasze pojęcie o »idealnym« tak głęboko w nas wrosło, że trudno jest nam przedstawić sobie jego brak. Przecież u nas, spadkobierców antycznego hellenizmu, pojmowanie tego, co idealne jako konkretnej, doskonałej pełni, jako wyższej realności leży w samym sercu

Będąc „obliczem górnych osnów życia”, idea „to wygląd (*вид*), lecz nie sam dla siebie, ale jako dający poznanie tego kogoś lub czegoś, czego jest wyglądem. Idea to oblicze rzeczywistości, w tym w pierwszej kolejności ludzkie oblicze, lecz nie w swej empirycznej przypadkowości, ale dające się poznać jako wartość, czyli jako wizerunek (*зрак*) czy też oblicze człowieka”<sup>89</sup>.

Byt, a raczej prabyt, w którym zbiegają się wszelkie formy bytu i którego głębiną mieszczą w sobie zarówno byt, jak i bycie tego bytu – tymi słowami można by wprowadzić w złożoność jeszcze jednej metafizycznej konstrukcji, konstrukcji, którą możemy odnaleźć w filozoficznym projekcie Siemiona Franka. Sołowjowski podział na *бытие* i *сущее* zdaje się nie satysfakcjonować autora *Duszy człowieka*, jawi się raczej niepotrzebnym rozszczepieniem ontologicznego planu. Jak napisze Jewłampijew:

Dla Sołowjowa byt (*бытие*), rzeczywistość wokół nas – to jakby przezroczysta zasłona, za którą odgadujemy bycie (*сущее*), Absolut. Dla Franka każdy element przedmiotowego bytu, każda rzecz – to rozpostarte „okno”, poprzez które widzimy światło płynące od Absolutu. Czy też, jeszcze dokładniej, każdy element bytu – to źródło światła, Absolut natomiast – samo to światło, wyciekające z poszczególnych, ograniczonych źródeł i jednocześnie je wiążące<sup>90</sup>.

Według autora *Historii rosyjskiej metafizyki*, Frank, jako spadkobierca i kontynuator metafizyki pojmowanej w duchu mistycyzmu, próbuje uniknąć błędów swojego poprzednika. Sam Sołowjow bowiem, poddając ostrej krytyce naturalizm i idealizm, będzie dążył do ich przewyciężenia na rzecz mistycyzmu (mistycznego zjednoczenia poznającego podmiotu z Absolutem jako źródłem i podstawą dla ludzkiej świadomości). Tak pojmowana filozofia miała, zdaniem autora *Krytyki abstrakcyjnych zasad*, przewyciężyć pułapkę dualizmu, którą nieświadomie sama na siebie zastawiła. Sam Sołowjow jednak, starając się ominąć ontologiczny rozłam, który od czasów Platona zdaje się odseparowywać byt materialny od bytu idealnego, wpada w sidła tegoż dualizmu, nadając mu tym razem kształt rozdziału *бытие–сущее*. Jak czytamy w przywołanej powyżej pracy, „...usuwając tradycyjne dla europejskiej metafizyki przeciwstawienie dwóch sfer bytu, Sołowjowowi nie udaje się uniknąć innej, nie mniej istotnej formy dualizmu. Powstające w jego filozofii przeciwstawienie Absolutu (*сущее*, wszechjedności) i idealno-materialnego bytu – »oderwanego« od wszechjedności i rozdrobnionego, okazuje się nie mniej radykalne niż tradycyjne przeciwstawienie »świata rzeczy«

---

naszego przepelnionego życiem rozumienia (*жизне-понимания*). [...] Jednakże Zachodowi pojęcie o tym, co idealne i o ideale jest obce. Lecz jeśli wyższa rzeczywistość nie jest odczuwana, jeśli obniżona zostaje wrażliwość na nią, to zrozumiałe, że słowo *idéal* – w języku francuskim, czy *ideal*, *idealistisch*, *idee* – w niemieckim, odnoszą się do tego, co nie dociera do życiowej wrażliwości (*жизнечувство*) i powinno oznaczać coś pozornego, irrealnego nie istniejącego”. П. Флоренский, *Смысл идеализма*, wyd. cyt., s. 125.

<sup>89</sup> П. Флоренский, *Смысл идеализма*, wyd. cyt., s. 128.

<sup>90</sup> И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, t. I, wyd. cyt., s. 375.

i »świata idei«<sup>91</sup>. W tak zarysowanej metafizycznej konstrukcji, mimo wskazania na konieczny związek bytu i jego głębszej warstwy – bycia, akt mistycznego zjednoczenia *cytowanego* z bytem zostaje oddzielony i niejako uniezależniony od aktu pojmowania samego bytu, w ten sposób mistyczny kontakt z absolutną podstawą *бытия* staje się warunkiem percepcji samego bytu (co jednak nie zachodzi w drugą stronę). W swej pracy Jewłampijew zaznaczy, iż u Franka nie odnajdziemy dwu aktów poznania czy też „odkrywania” bytu; w miejsce Sołowjowowskiego rozdziału wprowadza autor *Przedmiotu wiedzy* jeden akt – intuicję, za pomocą której istota ludzka zyskuje możliwość odkrywania swej jedności z bytem. Tutaj termin *бытие* będzie odnosić się do całości bytu, z uwzględnieniem poszczególnych jego warstw. Byt ujęty jako jedność swych poszczególnych przejawów zostaje określony jako *realność* – „byt w ogóle”.

Na czym jednak zasadza się pojmowanie realności jako pełni bytu? Rozwijając swą osadzoną na ontologicznym pniu filozofię, powie Frank, „iż w obrębie naszego doświadczenia można pomyśleć to, co pozostaje niedostępne dla naszej pojmującej myśli”<sup>92</sup>, gdyż obok tego, co zdrowy rozsądek określa jako rzeczywistość, czyli dający się logicznie ująć świat przedmiotów (świat przedmiotowy), „wyczuwamy” całkiem inną rzeczywistość, rzeczywistość, która wymyka się naszym władzom poznawczym. Poznanie bowiem to sprowadzanie odślaniającego się przed nami w poznawczym akcie materiału do pojęcia, nie wszystko jednak, co dane jest ludzkiemu doświadczeniu, dostępne jest zarazem pojmującej myśli. Owa wymykająca się logicznemu ujęciu realność, ów głębszy, transracjonalny wymiar bytu zostaje określony przez Franka mianem *niepojętego*. W ten sposób z realności (jako całości bytu) zostaje wydzielona rzeczywistość – „to, co w rzeczy samej jest”<sup>93</sup>, czyli przedmiot, byt przedmiotowy. Rzeczywistość to – innymi słowy – całokształt tego, co faktyczne, wszystko to, co niezmiennie, trwałe i dla nas oczywiste, czy – jak powie Frank: „[...] to tylko odcinek tego, co w składzie realności jest racjonalne (i zracjonalizowane przez nas), tj. racjonalnie pojmowalne; za jej granicami rozpościera się ciemny ocean irracjonalnego, niepojętego, przeżywanego i bezpośrednio danego tylko w doświadczeniu – tego, co będąc realnością, przekracza granice »rzeczywistości«”<sup>94</sup>.

Rozpościera się tedy przed nami złożoność bytu, odślaniając kolejne jego warstwy czy też ukazując głębsze jego wymiary, jednak nie na sposób Kartezjańskiej oczywistości, ale, jak chcieli rosyjscy myśliciele, w całokształcie naszego

<sup>91</sup> Tamże, s. 374.

<sup>92</sup> S.L. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 25.

<sup>93</sup> Tamże, s. 48; Por: С.Л. Франк, „Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия”, w: *С нами Бог*, Москва 2003, s. 140.

<sup>94</sup> Tamże, s. 79; rozwinięcie metafizycznej konstrukcji Siemiona Franka cechuje się dużo większą złożonością, jednak na potrzeby tego niewielkiego szkicu posłużyliśmy się jej uproszczonym przedstawieniem.

duchowego doświadczenia. Ten, kto nie jest, podług nich, zaślepiony jałowymi ścieżkami poznania racjonalnego i jego logicznych, uporządkowanych, ale też spłaszczających bytową rzeczywistość konstrukcji, ten będzie miał możliwość wsłuchać się w głos płynący z wnętrza bytu, bytu, który jest „rzeczywisty w całej czystości i w pełnym zakresie właściwej sobie dostępności dla umysłu i właściwej sobie tajemnicy. Szmer tego bytu słyszeć w rzeczach, we wszystkich rzeczach, rzeczy mówią o nim władzom poznawczym intelektu; jednak nie wszystkim władzom, ale tylko tym, które umieją słyszeć, tutaj bowiem sprawdza się, że *qui habet aures audiendi, audiat*”<sup>95</sup>.

### Being versus Concrete Entities – The Russian Renaissance in Philosophy and Religion

**Keywords:** *being (бытие), concrete entity (бытие), existence, the world, reality, ultimate foundation, all-unity, triple-unity, absolute, 'equiessentiality,' mystic experience*

Every culture and every tradition create their own understanding of the categories that are employed in its historic space. This is also true about the tradition of philosophical reflection in the East and in the West. Moreover, this observation leads to the question where is the place of Russia. It can be answered, following Nicolas Berdiaev, by saying that Russia is a vast space of middle ground, a sort of 'East-West' where the elements of Byzantine vivacity are intertwined with western rationality creating a milieu of its own. (Cf. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, translated by J.C.-S.W., Warszawa 1999: 8; and M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, translated by H. Paprocki, Warszawa 1999: 116.) Russian thinkers were, as a rule, dissatisfied with West European philosophy finding it abstract and speculative because European thought tends to separate rational reasoning and the thinking subject from the structure of being. But an individual that has been cut off from his ontological foundations cannot be expected to understand being as such, and all his attempts to describe being consequently sound empty and void. Philosophical categories connected with life turn into dead formulas. But the Russian thought knows a salutary formula. Barren rational vagaries can be imbued with vigor that springs from the conception of all-unity of being. Side by side with the concept of being (*бытие*) a new concept of concrete entity (*бытие*) is introduced, which becomes the germinal carrier of everything there is. With this new concept in hand the Russian philosopher can fortify the meager European thought new verve and reality.

---

<sup>95</sup> „Intuicja bytu”, wyd. cyt., s. 146.