

TOMASZ HERBICH



METAFILOZOFIA WŁADIMIRA ERNA

ABSTRACT. Tomasz Herbich, *Metafilozofia Władimira Erna* [Metaphilosophy of Vladimir Ern] edited by Andrzej Wawrzynowicz, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIII: *Paradygmaty metafilozofii* [Paradigms of metaphilosophy], Poznań 2022, pp. 171–186, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.53.10>.

Vladimir Ern is often seen as a philosopher that focused mainly on defining the characteristic features of Russian philosophy. When his philosophical works are interpreted in such a way, the biggest stress is being put on the fact that he formulated a certain idea of national philosophy, which was then transformed by him into a kind of national ideology during the World War I. The article tries to show, that Ern should be treated first of all as an author who considered metaphilosophical issues (and that this fact distinguishes him from the majority of the philosophers of Russian religious-philosophical renaissance, who were mainly interested in solving the metaphysical issues). He focused on metaphilosophy because he was convinced, that philosophy is a field of the battle between two notions of the essence of philosophical knowledge which exclude one another. Seen as such, his philosophy should be interpreted as an attempt to find a proper way in philosophy and to reject the wrong way. The authentic way, which gives a correct answer to the question concerning the essence of philosophical knowledge, was seen by him in Christian Platonism. He tried to show, that in the works of Plato can be found a certain theory of the spiritual development of man, which is at the same time a genuine epistemology that shows the way of true philosophical knowledge.

Keywords: Vladimir Ern, metaphilosophy, platonism, Russian religious-philosophical renaissance

Tomasz Herbich, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa, e-mail: t.herbich@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3552-3867>.

Władimir Ern jest często postrzegany jako myśliciel, którego znaczenie w dziejach rosyjskiej filozofii jest związane przede wszystkim z podjętą przez niego próbą określenia najistotniejszych właściwości charakteryzujących tę filozofię. Wśród autorów prezentujących takie stanowisko można wymienić Nikołaja Łoskiego, który omówienie poglądów Erna zawarte w *Historii filozofii rosyjskiej* zakończył następującą uwagą: „Przedwczesna śmierć z powodu gruźlicy przeszkodziła Ernowi w szczegółowym opracowaniu jego teorii, ale książka «Bor’ba za łogos» [*Walka o Logos* – dop. T.H.] jest niezwykle wartościowa, ponieważ autor spróbował w niej określić specyficzne cechy filozofii rosyjskiej” (Łoski, 2000: 368). Z takiej perspektywy Ern jawi się przede wszystkim jako twórca pewnego projektu rosyjskiej filozofii narodowej, którego zasadnicze elementy (zgodnie z inną utrwaloną opinią na temat jego dorobku) nie doczekały się wystarczającego rozwinięcia: „Tak na przykład podstawowe dla książki [*Walki o Logos* – dop. T.H.] przeciwstawienie *ratio* i *logosu*, niezależnie od licznych prób sformułowania bardziej jednoznacznego ich rozróżnienia, pozostaje jedynie s k i c e m niezrealizowanego zamysłu filozoficznego” (Zien’kowskij, 1950: 459)¹.

Autor *Walki o Logos* nie był jedynym twórcą, który ok. 1910 r. podjął w Rosji próbę tworzenia filozofii narodowej – podobne dążenia wykazywali inni przedstawiciele środowiska skupionego wokół moskiewskiego wydawnictwa Put’ (Droga), tacy jak Nikołaj Bierdiajew (1912: 208–230) czy Siergiej Bułgakow (1997: 332–344). Ze względu na to, że autorzy związani z wydawnictwem Put’ podejmowali na gruncie rosyjskim dwie główne idee charakterystyczne dla filozofii polskiej lat czterdziestych XIX w., czyli idee filozofii narodowej oraz mesjanizmu, i spierali się o nie (Trubieckoj, 1994: 238–254), w polskiej literaturze przedmiotu dostrzeżono przydatność heurystyczną badań porównawczych śledzących analogie między poglądami filozofów polskich tworzących w okresie międzypowstaniowym a poglądami filozofów rosyjskich skupionych wokół tego wydawnictwa (Walicki, 2011: 347–392).

Andrzej Walicki, który zwracał uwagę na to, że polemika Erna z redakcją czasopisma „Logos” współtworzyła oblicze ideowe środowiska skupionego wokół wydawnictwa Put’, twierdził zarazem, że Ern reprezentował w tej grupie „stanowisko skrajnie prawicowe pod względem filozoficznym, aczkolwiek sprzężone z lewicowością społeczną” (Walicki, 2005: 782; por. Walicki, 2011: 377), a jego koncepcje „były uskrajnioną wersją programu, który w latach 1910–1911 wspólny był wszystkim członkom grupy

¹ Wszystkie cytaty pochodzące z prac nietłumaczonych na język polski podaję w moim przekładzie.

założycielskiej wydawnictwa «Put'» (Walicki, 2005: 783). Na ukształtowanie się takiego poglądu wpłynęła z pewnością późniejsza ewolucja poglądów Erna. Choć w okresie sporu o Logos Rosjanin wyraźnie twierdził, że „przeciwstawia sobie dwie zasady p o z n a w c z e: *ratio* i Λόγος, a nie dwie kultury: Rosję i Zachód”, a następnie dodawał, że „niczego nie mówi ogólnie o Rosji i Zachodzie, mówi o kwestii szczegółowej: o zachodnioeuropejskim racjonalizmie i o rosyjskiej myśli filozoficznej, historycznie i wielokrotnie poświadczającej swoje rzeczywiste przeniknięcie żywiołem *logizmu*” (Ern, 1991a: 113), to w roku 1914 Ern przekroczył granice wyznaczone przez „analizę gnozeologiczną”, gdy odpowiedzialnością za wojenny zryw germanizmu obarczył niemiecką filozofię (Ern, 2002b: 241–249; 1991b: 319–328), w sposób szczególny zaś – filozofię Immanuela Kanta i właściwy jej (zdaniem Erna) fenomenalizm, który „naukową, «krytyczną» formę” miał uzyskać nie w empiryzmie brytyjskim (reprezentującym jego naiwną postać), lecz w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (Ern, 1991b: 322).

Tezy głoszone przez Erna podczas I wojny światowej wywoływały gwałtowne reakcje krytyczne. Tym bardziej jednak na podkreślenie zasługuje fakt, że Siemion Frank, konsekwentny krytyk poglądów, jakie Ern sformułował zarówno podczas sporu o Logos, jak i w dyskusji o duchowych podstawach I wojny światowej (Frank, 2013: 299–312; 2006a: 309–317; 2006b: 442–449), postrzegał jego pierwszowojenne wystąpienia jako skrajną wersję stanowiska „słusznego u podstaw”:

Z niezwykłą czujnością i przenikliwością [Ern – dop. T.H.] całą swoją istotą wyczuł i w efektywnych artykułach wyraził ideowy sens wojennego starcia z Niemcami; jego głośna mowa *Od Kanta do Kruppa* była tylko doprowadzonym do paradoksu wyolbrzymieniem słusznej u podstaw świadomości zależności niemieckiego drapieżnego imperializmu od duchowego upadku i materialistycznego odchylenia niemieckiej kultury (Frank, 2006c: 638).

Można sparafrazować przytoczone wcześniej słowa Walickiego i stwierdzić, że wojenne wystąpienia Erna prezentowały uskrajnioną wersję stanowiska, które w tamtym czasie było wspólne dla istotnej części filozofów rosyjskich².

Dwa wspomniane powyżej momenty w rozwoju poglądów Erna – pierwszy, związany z polemiką z redakcją „Logosu” oraz próbą określenia zasadniczych właściwości charakteryzujących filozofię rosyjską, dla którego

² Argumentów na rzecz tej tezy dostarcza książka Michała Bohuna, który idee i koncepcje głoszone przez Erna w okresie I wojny światowej umieszcza w kontekście poglądów innych przedstawicieli środowiska skupionego wokół wydawnictwa Put' (Bohun, 2008).

reprezentatywna oprócz *Walki o Logos* (Ern, 1991a) jest monografia poświęcona Skoworodzie (Ern, 1912), i drugi, podczas którego Rosjanin zabierał głos w kwestii duchowych podstaw I wojny światowej, a dla którego reprezentatywne są książki *Miecz i krzyż* (Ern, 1991b) oraz *Czas słowianofilizuje* (Ern, 1991c) – są najczęściej uwypuklane w późniejszej recepcji jego dzieł. Ma to określone konsekwencje: Ern jest często postrzegany przede wszystkim jako twórca projektu rosyjskiej filozofii narodowej, który to projekt najpierw został przez niego w ogólnych zarysach sformułowany, później zaś przeistoczył się w pewną postać narodowej ideologii. Taki sposób odczytywania dorobku Erna, choć niepozbawiony podstaw, wykazuje jednak istotne ograniczenia. Po pierwsze, pomija istotną część tego dorobku, związaną z naukowymi studiami rosyjskiego filozofa nad platonizmem. Po drugie, wydaje się, że nie zdaje sprawy z sensu filozoficznych poszukiwań Erna, przez co może utrudnić także zrozumienie tej części jego dorobku, która związana jest z próbą określenia głównych cech filozofii rosyjskiej oraz z rozważaniami nad ideowym wymiarem I wojny światowej.

Jeżeli uznamy Erna za kontynuatora tradycji słowianofilskiej, to na podkreślenie zasługuje fakt, że tradycja ta uległa w jego poglądach istotnemu przekształceniu, określonemu przez głęboką recepcję platonizmu w jego zarówno źródłowej, jak i chrześcijańskiej postaci. Ern nie jest zresztą pod tym względem myślicielem wyjątkowym – jego dorobek reprezentuje pewną charakterystyczną właściwość owych prób aktualizowania tradycji słowianofilskiej, które rosyjscy filozofowie religijni podejmowali na początku XX w. Do poglądów autora *Walki o Logos* ma zastosowanie następująca obserwacja Bierdiajewa, odnosząca się do Iwanowa:

Iwanow zbyt chce związać swoje ujęcie słowianofilstwa z platonizmem, z platońskim światem idei. Jest to zupełnie niecharakterystyczne dla konkretnego słowianofilstwa, które uzasadniało siebie bardziej historycznie niż abstrakcyjno-metafizycznie. Zauroczenie platonizmem jest rezultatem współczesnych nastrojów filozoficznych, całkowicie obcych słowianofilom. Zbyt silny był w nich ustrój życiowy, związek z historycznym ciałem narodu. Współczesne nastroje mistyczne zupełnie nie mają zastosowania do słowianofilów. Słowianofile nie byli mistykami i nie znali mistyków. Byli to ludzie bogaci ziemią, osadzeni w życiu, przywiązani do wszystkiego, co historyczno-konkretne, z wielkim zasobem trzeźwości w nastrojach i racjonalności w myśleniu (Bierdiajew, 2006: 508–509).

Szczególny nacisk trzeba przy tym położyć na to, że podjęta przez Erna próba zdefiniowania zasadniczych właściwości rosyjskiej filozofii miała zarazem prowadzić do określenia jego własnego stanowiska. W literaturze

przedmiotu zwrócono uwagę na to, że poszukując owych właściwości, Ern nie występował wyłącznie jako historyk próbujący na przykład wskazać szczególne uwarunkowania, w jakich rozwijała się filozofia w Rosji, lecz przede wszystkim poszukiwał właściwego sposobu filozofowania:

Oczywistą oryginalność nadaje nauce Erna ta okoliczność, że zwracał się on do rosyjskiej filozofii nie jako obiektywny i bezstronny historiograf, lecz przede wszystkim i głównie jako rosyjski filozof, niewyobrażający sobie innej drogi własnego filozoficznego (i życiowego, jak się okaże) samookreślenia. Do pewnego stopnia słuszne będzie nawet twierdzenie, że nauka o rosyjskiej filozofii jest filozoficznym autoportretem samego Erna (Polakow, 2006: 763).

Próba zdefiniowania zasadniczych właściwości filozofii rosyjskiej nie była jedynym kierunkiem poszukiwań Erna mającym prowadzić go do określenia własnego stanowiska filozoficznego. Innym – prawdopodobnie nawet istotniejszym – wątkiem w jego dorobku, którego rozwijanie służyło odnalezieniu prawdziwej drogi w filozofii, były wspomniane studia nad platonizmem. Dowodzą one zresztą, że poszukiwane właściwości filozofii rosyjskiej nie były dla Erna czymś wyłącznie rosyjskim. Autor *Walki o Logos* wpisywał istotne cechy myśli rosyjskiej w szerszy kontekst filozofii platońskiej, którą studiował nie tylko w jej odmianach źródłowej i rosyjskiej, istotną część dorobku badawczego Rosjanina stanowiły bowiem prace poświęcone poglądom filozofów włoskich: Antonia Rosminiego i Vincenza Giobertiego³. Dowartościowanie miejsca, jakie w dorobku Erna zajmują studia nad platonizmem, jest przy tym zgodne z opinią samego filozofa. Według świadectwa pochodzącego od Pawła Florenskiego autor *Walki o Logos* pod koniec życia podkreślał rolę, jaką w sprecyzowaniu jego stanowiska filozoficznego miała odegrać rozprawa *Najwyższe pojmowanie Platona. Wprowadzenie do studiów nad Platońskimi dziełami* (Ern, 1991d), której tylko pierwszą część zdążył ukończyć przed śmiercią: „Mówiłeś, że uważasz siebie za kogoś, kto nic dotychczas nie napisał, i że jest to pierwsza twoja praca, która niemal adekwatnie wyraża twoją myśl i którą uznajesz za udaną. Uważałeś, że dotychczas nie istniejesz jako pisarz i właśnie tą pracą wstępujesz na pisarską niwę” (Florenskij, 2006: 651). *Najwyższe pojmowanie Platona* miało zatem – zdaniem samego Erna – odegrać w jego dorobku rolę przełomową i nadać jego myśli właściwą postać.

³ Od tego wątku twórczości Erna wychodzi rozprawa Marka Kity, która łącznie rozważa poglądy filozofów włoskich i rosyjskich jako „dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej” (Kita, 2012: passim).

Wydaje się, że oprócz przytoczonych powyżej istnieje jeszcze przynajmniej jeden powód, aby wyeksponować właśnie ten wymiar twórczości Erna, który jest związany z jego studiami nad platonizmem. Dopiero dowartościowanie tego wątku w jego dorobku pozwala właściwie uchwycić miejsce, które Ern zajmuje wśród myślicieli rosyjskich początku XX w., następująco określone przez Olega Marczenkę:

Ern był jednym z pierwszych wśród młodego pokolenia rosyjskich filozofów początku XX w., który zdecydowanie wkroczył na drogę budowania metafizyki religijnej. W odróżnieniu od wielu starszych i młodszych kolegów nie przechodził ewolucji „od marksizmu do idealizmu” lub „od neokantyzmu do neosłowianofilstwa”, wyraźnie i od samego początku broniąc stanowiska prawosławnego ontologizmu, jako jedyne płodnego dla rosyjskiej świadomości filozoficznej (Marczenko, 2002: 159).

Z tym przekonaniem Marczenki można skontrastować słuszną obserwację, zgodnie z którą Ern, w odróżnieniu od wielu innych współczesnych mu myślicieli, nie stworzył własnego systemu metafizycznego. W *Historii filozofii rosyjskiej* Zienkowski połączył dwa możliwe wyjaśnienia tego faktu: pierwsze z nich podkreśla wczesną śmierć autora, drugie zaś – jego burzliwy temperament, ze względu na który ten obdarzony „wielkim zmysłem filozoficznym” i „niewątpliwym talentem” myśliciel miał nierzadko stawać się publicystą, co „bardzo osłabiało jego filozoficzną przenikliwość” (Zien’kowskij 1950: 459).

Sądzę, że można wskazać inną jeszcze przyczynę, która sprawiła, że Ern nie rozwinął oryginalnego systemu metafizycznego – przyczynę uwypuklającą nie czynnik zewnętrzny wobec jego poglądów filozoficznych (wczesną śmierć) oraz nie silnie polemiczny charakter istotnej części jego wystąpień, lecz to, że nieopracowanie choćby szkicu systemu metafizycznego było warunkowane przez to, jak Ern rozumiał swoje zadanie w filozofii. Przyczynę tę da się, moim zdaniem, wyprowadzić z ukończonej części *Najwyższego pojmowania Platona*. Sądzę mianowicie, że Ern występował przede wszystkim nie jako autor dążący do opracowania systemu metafizycznego, lecz jako historyk filozofii rozważający problematykę metafizyczną, walczący o właściwe pojęcie filozofii. Na tę właściwość jego dorobku zwrócił uwagę między innymi Michaił Niemcew:

Będąc z wykształcenia i jeżeli chodzi o podejście do problemu profesjonalnym historykiem filozofii, Ern postawił sobie metafizyczne cele polegające na zrozumieniu i nowym rozwinięciu tradycji. Stąd jego dość wczesne

przeciwstawienie logizmu i racjonalizmu (które prawdopodobnie stało się jego najbardziej znanym wkładem do historii myśli rosyjskiej) i zwrócenie się ku względnie mało znanym filozofom włoskim XIX w., w których widział twórców alternatywnych i obiecujących możliwości myślenia (Niemcew, 2014: 520–521).

Koncentracja Erna na problematyce metafilozoficznej – zgodnie z tym, co zauważył Niemcew mówiący o metafilozoficznym charakterze opozycji racjonalizmu, ujmującego rozum jako *ratio*, czyli jako „arytmetyczną średnią między rozumami wszystkich ludzi” (Ern, 2017: 23), i logizmu, charakteryzowanego jako „filozofia, która odrzuca racjonalizm u samych jego źródeł i wybiera jako organ swojego pojmowania Λόγος, czyli rozum, ujęty poza oderwaniem od żywej i konkretnej rzeczywistości, współodczuwający z nią i immanentnie ją przenikający” (Ern, 1991a: 11) – jednoznacznie dochodzi do głosu już w wystąpieniach z okresu sporu o Logos. Zdaniem Barbary Czardybon metafilozoficzny charakter sporu środowiska skupionego wokół wydawnictwa Put’ z redakcją „Logosu” wyraża się w dwóch kwestiach: pytaniach o istotę filozofii nowożytnej oraz o wartość filozofii rosyjskiej (Czardybon, 2017: 99). Spór o obie te kwestie jest przy tym istotny nie z przyczyn interesujących wyłącznie dla historyka filozofii, lecz przede wszystkim ze względów metafizycznych, służy bowiem rozważeniu, mającego centralne znaczenie nie tylko dla Erna, lecz także dla innych twórców rosyjskiej filozofii religijnej, pytania dotyczącego relacji między próbującym powiedzieć coś o Absolutie myśleniem metafizycznym a teorią poznania w jej pokantowskiej postaci. Stanowisko Erna w tej sprawie charakteryzuje konsekwentne przeciwstawianie myślenia metafizycznego i pokantowskiej teorii poznania, co sprawia, że w odróżnieniu od innych nie podejmuje on prób wykazania „drogą czysto racjonalnego badania” (a więc badania jeszcze niezawierającego w sobie „żadnej religijnej treści”), że „założenie absolutnej świadomości jest koniecznym transcendentnym warunkiem wszelkiego ludzkiego poznawania” (Trubieckoj, 1917: 35). Gdy na często stwierdzaną przez jego czytelników polemiczną pasję Erna spojrzeć się z tej perspektywy, okaże się, że nie jest ona wyłącznie kwestią temperamentu, lecz pochodną przeświadczenia, iż w filozofii toczy się fundamentalny spór między wykluczającymi się koncepcjami filozofii.

Ern włączał się w ten spór wtedy, gdy określał zasadnicze właściwości filozofii rosyjskiej. Było tak jednak nie tylko dlatego, że jego koncepcja filozofii rosyjskiej ukazywała ją jako przenikniętą żywiołem logizmu, a zatem jako stojącą po określonej stronie tego konfliktu. W okresie sporu o Logos Ern wyraźnie twierdził też, że spór między racjonalizmem a logizmem dokona

się w filozofii rosyjskiej, co miało wynikać z jednoczesnego oddziaływania na Rosję „wschodniej zasady Boskiego Logosu” oraz „europejskiej zasady racjonalizmu” (Ern, 2002a: 227; por. Ern, 2017: 30–31). Z tej perspektywy jasne staje się, dlaczego Ern tak duże znaczenie przypisywał zmaganiom o właściwą koncepcję filozofii rosyjskiej – spór o tę ostatnią pozwalał mu odegrać rolę w dyskusji, której stawką było właściwe rozumienie istoty poznania filozoficznego. Wyodrębnienie przez Erna trzech cech charakteryzujących filozofię rosyjską: ontologizmu, istotowej religijności oraz personalizmu, kładącego akcent na osobowość twórców (Ern, 2002a: 227–230), nie miało wskazywać wspólnego mianownika, do którego dałby się sprowadzić każdy z nurtów tworzących historyczną panoramę rosyjskiej myśli filozoficznej, lecz określać podstawowe założenia filozofii zgodnej z „religią Słowa”, przepajającą „całe ciało narodu” (Ern, 2002a: 226), a zarazem prawdziwej. Spór o właściwą charakterystykę filozofii rosyjskiej był więc dla Erna sporem o filozofię prawdziwą.

Ideologiczne przekształcenie, jakiemu poglądy metafizyczne Rosjanina uległy w jego wystąpieniach z okresu I wojny światowej, widoczne jest przede wszystkim w tym, że spór wykluczających się zasad (fenomenalizmu i ontologizmu) stał się dla niego ideową podstawą konfliktu dwóch zbiorowości. W okresie poprzedzającym wybuch wojny Ern nie zakładał, że nowożytny racjonalizm czy fenomenalizm są reprezentowane przez określoną zbiorowość. Tymczasem w wystąpieniach pierwszowojennych przekonywał, iż „negatywne, bogobójcze energie Zachodu zaczęły nabrzmiewać w Niemczech jak w jakimś światowym ropniu – i zaczęły sprowadzać cały proces zapalny do jednego miejsca” (Ern, 1991c: 382). Filozofia Kanta miała odegrać główną rolę już nie tylko w dziejach zachodnioeuropejskiego racjonalizmu, lecz także w procesie kształtowania się niemieckiego podmiotu, na co słusznie zwrócił uwagę jeden z krytyków ówczesnych wystąpień autora *Miecza i krzyża*:

ten osobliwy badacz ostatecznie uczynił krok poza granice zdrowego rozsądku i ogłosił Kanta winnym niemieckich bestialstw, ponieważ to on – Niemiec – dał powód, aby patrzeć na wszystko jak na produkt podmiotu, jak na marionetkę – już nie po prostu w rękach podmiotu, lecz w rękach niemieckiego podmiotu (Rubinsztein, 2006: 467).

Decydująca rola, jaką Kant miał odegrać w procesie kształtowania się niemieckiego podmiotu, zdaniem Erna wynikała z tego, że określiwszy za sprawą krytyki poznania świadomość narodową na fenomenalistycznych podstawach, Niemcy przeszły do urzeczywistnienia swojej idei: „Od Eckharta

do Kanta postępował wielki proces wzrostu wewnętrznej świadomości idei germańskiej. Po Kancie rozpoczęło się skomplikowane urzeczywistnienie świadomej idei w sferze życia historycznego” (Ern, 2002b: 248). Problem przejścia od idei oraz jej świadomości do czynu należy uznać za jeden z podstawowych tematów mowy *Od Kanta do Kruppa*, a związek między tymi dwoma momentami w ewolucji ducha miał pozwalać na określenie nie tylko sposobu realizacji na podstawie poznanej idei, lecz także idei na podstawie sposobu jej realizacji (Ern, 2002b: 245–246). Charakterystyczna dla stanowiska Rosjanina w tej kwestii jest też następująca wypowiedź:

Patos oddalania się od Ojca, patos człękobożej świadomości i czysto fenomenalistycznej kultury z wielką wyrazistością skoncentrował się w germanizmie i w sposób zgodny z prawidłowością przywiódł go do postanowienia, by przemocą utrwalić na całym świecie stan oderwania od Bytu [Cυυεζο], by całe życie świata urządzić na transcendentalnych zasadach. W stosunku do ontologicznych kultur i ontologicznych sił, czynnych i przejawiających się we współczesności, miecz Niemiec zajął tę samą „rażącą” i unicestwiająca pozycję, jaką jeszcze wcześniej filozofia Kanta zajęła w stosunku do wszelkiej ontologii ludzkiego poznania i świadomości (Ern, 1991c: 390–391).

To nawiązanie do czynu jako pewnej postaci praktyki poteoretycznej – a więc takiego działania, które ma być następstwem uzyskanej świadomości idei oraz prowadzić do jej urzeczywistnienia – nie jest jednak ani jedynym, ani głównym w pismach Erna. Problematyka czynu była przez Rosjanina rozwijana już w okresie sporu o Logos, jest ona bowiem najistotniejsza dla scharakteryzowania personalistycznej tendencji filozofii rosyjskiej. Ern następująco ujmował ten związek między personalizmem a ideą czynu:

Λόγος jako zasada Boska wymaga dla jej przyswojenia przez ludzką świadomość dynamicznej teorii poznania, która swe najwyższe urzeczywistnienie znajduje w praktyce chrześcijańskiego czynu. W dokonywaniu tych czynów niepomierne znaczenie odgrywają święci. Ale każdy, zarówno najdalszy, jak i najbliższy, akt świadomości Logosu zakłada jako swój konieczny warunek niepospolite natężenie życia o s o b o w e g o, wzmoczoną ontologiczno-życiową samoświadomość. Mądrość Słowa nie może być dana z p o m i n i ę c i e m osoby. Objawia się ona przez osobę i w osobie. Dlatego każdy akt przyswojenia sobie Logosu związany jest z wewnętrzną walką, ze swobodnym czynem, którego napięcie wprowadza w ruch i w ruchu tym ujawnia najgłębsze i zazwyczaj ukryte strony ducha (Ern, 2002a: 229).

Gdy umieści się przytoczone słowa w kontekście artykułu, z którego pochodzą, nietrudno zauważyć ich związek z wypowiedzią stwierdzającą,

że „świętość religii Słowa”, którą „od prawie dwóch tysięcy lat prawosławny Wschód tajemniczo nosi w sobie” (i którą zignorowała redakcja neokantowskiego „Logosu”), „skrywa się w najgłębszym, hieratycznym milczeniu” i „cała jest pod ziemią”, ale zarazem „odsłania się i utwierdza we wzniosłych czynach wielkich świętych” (Ern, 2002a: 221). To zatem poprzez te czyny chrześcijańskich świętych – uwidaczniające skrytą świętość religii Słowa – prowadzić ma droga właściwie pojętej filozofii rosyjskiej.

Filozofia rosyjska miała więc, zdaniem Erna, podążać drogą religijnej filozofii czynu. Dzięki temu mogła zmierzać do prawdy, tj. realizować podstawowy cel poznania filozoficznego. Drogę czynu, dla której wzorem miał być czyn chrześcijańskich świętych, Rosjanin postrzegał jako jedyną umożliwiającą uchwycenie prawdy:

Na szczytach poznania znajdują się nie uczeni i filozofowie, lecz święci. [...] ten, kto chce bezgraniczności wiedzy, kto dąży do nieograniczoności aktu a lnej kontemplacji, ten powinien nie po prostu iść, lecz wspinać się. Droga wspinaczki jest jedna – jest nią drabina chrześcijańskiego czynu. W ten sposób „logizm” swoje najwyższe urzeczywistnienie znajduje w pragmatyce chrześcijańskiego czynu, objawionej światu przez niezliczonych świętych i męczenników chrześcijańskiej idei (Ern, 2017: 29).

Rosyjski filozof przekonywał, że prawda „nie jest jakąś tam zgodnością czegoś tam z czymś tam, jak sądzi racjonalizm”, lecz może być pomyślana tylko jako „uświadomienie sobie swojego bytu w prawdzie” (Ern, 2017: 29). Ze względu na rolę, jaką Ern przypisywał czynowi chrześcijańskich świętych, teoria poznania stawała się u niego nauką o życiu duchowym, na co zwrócił uwagę Gieorgij Florowski:

Byt jest poznawalny tylko dlatego, że człowiek ma go w sobie. Inaczej mówiąc: „Prawda może być dostępna dla człowieka tylko dlatego, że w człowieku jest miejsce dla prawdy” lub że dla samego człowieka jest miejsce w prawdzie. Lecz człowiek powinien jeszcze stać się samym sobą, wznieść się do pełni swojej poznającej istoty. Tak zostaje wprowadzony wątek czynu [*подвиг*] i ascetyzmu [*подвижничество*] do samego poznania. Gnozeologia otwarcie przeistacza się w ascetykę i naukę o życiu duchowym... (Florowski, 2006: 479).

Tak pojęta filozofia może jednak prawomocnie być przedstawiona nie tylko jako filozofia chrześcijańska, lecz także – o ile ma być filozofią, a nie na przykład teologią mistyczną, rozumianą tak, jak czynił to choćby Władimir Łoski (2007: 13–17) – jako pewna postać platonizmu. Przeświadczenie, że pojęcie filozofii proponowane przez Erna jest nie tylko chrześcijańskie,

lecz również platońskie, wyraźnie dochodzi do głosu już podczas sporu o Logos:

Eros to ani bóg, ani człowiek, ani πενία, ani πόρος. Owładnięta Erosem myśl przestaje być tylko ludzką i zarażając się tym, co boskie, sama staje się boską. W myśli owładniętej Erosem to, co boskie, nie udziela się po prostu jak coś zewnętrznego i gotowego, lecz zstępuje i zarażając sobą, jest wewnętrznie przyswajane i opanowywane jak zadanie, jak czyn (Ern, 1991a: 103).

Przytoczone słowa, nawiązujące do zrelacjonowanych w *Uczcie nauk* udzielanych Sokratesowi przez Diotymę (Platon, 2012: 53–55), antycypują rozważania, które Ern podejmuje w *Najwyższym pojmowaniu Platona*. Pierwzoplanowe znaczenie tej nieukończonej pracy rosyjskiego filozofa dla odgrywających zasadniczą rolę w jego dorobku poglądów metafizycznych wynika, moim zdaniem, z tego, że w dziele tym właściwe rozumienie filozofii Platona jest powiązane z określoną koncepcją jego rozwoju duchowego:

Mit jaskini mówi nam, że w doświadczeniu wewnętrznym Platona doszło do szczególnego wejścia, które on sam uznaje za ἀκμή swojej duchowej wspinaczki, czyli za bezwarunkowy i pleromatyczny szczyt wszystkich swoich osiągnięć poznawczych. Co więcej, wszystkie inne momenty swojego doświadczenia duchowego Platon hierarchicznie podporządkowuje pojmowaniu słonecznemu, uznając te momenty za stopnie i jedynie wstępne warunki pojmowania centralnego, czyli słonecznego (Ern, 1991d: 470).

Rezultatem tego powiązania właściwego rozumienia filozofii Platona z określoną wizją jego rozwoju duchowego jest taka interpretacja Platońskiej spuścizny, która akcentuje w pierwszej kolejności jej metafizyczny wymiar. W poświęconym omawianemu dziełu artykule Niemcew zwrócił uwagę na to, że Platon występuje w nim przede wszystkim w roli „nie tyle metafizyka, ile najważniejszego metodologa filozofii” (Niemcew, 2014: 521).

Aby określić punkt wyjścia do badań nad myślą Platona, Ern poddaje analizie teksty, w których odnajduje zapis doświadczenia wewnętrznego autora *Państwa*. Zdaniem Rosjanina kluczem do zrozumienia filozofii Platona oraz właściwej interpretacji jego dzieł jest uznanie, że grecki filozof sam odbył duchową wędrówkę opisaną przez niego w micie jaskini, której poszczególne etapy zostały bardziej szczegółowo ujęte w mowie Lizjasza (reprezentującej światopogląd jaskini) oraz w dwóch mowach Sokratesa (reprezentujących odpowiednio stanowiska właściwe dla okresu wspinania się do wyjścia z jaskini i przyzwyczajania się do patrzenia na prawdziwe przedmioty oraz

dla pojmowania słonecznego) pojawiających się w pierwszej części *Fajdrosa* (Platon, 2004: 9–41). Interpretacja taka wyrasta z istotnego, sformułowanego przez Erna już we wcześniejszych studiach założenia, zgodnie z którym światopogląd i życie objaśniają się wzajemnie (Ern, 2017: 34). Jak jednak słusznie zauważył Niemcew, w *Najwyższym pojmowaniu Platona* Ern – w odróżnieniu choćby od Władimira Sołowjowa (Sołowjow, 1988: 27–76) – koncentruje się nie na szczegółach biograficznych, tylko na „topologii duchowego życia Platona, symbolicznie wyrażającej etapy jego filozoficznej formacji” (Niemcew, 2014: 523). Tej topologii duchowego życia Platona, będącej kluczem do zrozumienia platonizmu, Ern nadaje przy tym znaczenie uniwersalne, co sprawia, że jego rozprawa nie ogranicza się do historycznofilozoficznych badań nad dziełami greckiego filozofa, lecz wydobywa z nich także teorię rozwoju duchowego, ukazującą drogę wzrastania do prawdziwego poznania. Studia nad filozofią Platona prowadzą Erna do odkrycia procesu transsubstancjacji myśli, który stał się udziałem autora *Fajdrosa*, lecz ma zarazem obiektywne, przedmiotowe znaczenie:

Interesuje go [Platona – dop. T.H.] istota, a nie „przeżycia”, odsłania on z najwyższą liryczną szczerością transsubstancjacje myśli, która w nim zaszła, i z lekceważeniem prawdziwego giganta ducha, jeszcze niezdeprawowanego „psychologią”, pomija całą subiektywno-duchową [субъективно-душевную] stronę przewrotu. Oto dlaczego tak bezgranicznie osobowy i indywidualny Platon równocześnie w żadnym wersie swoich dzieł nigdy nie mówi o sobie. W jego utworach wszystko mówi o nim, a nigdy nie spotyka się formy pierwszoosobowej. Należałoby podkreślić zadziwiającą ścisłość podejścia prezentowanego przez Platona. Przy całkowitym odrzuceniu wszelkich psychologicznych quasi-realizmów obserwujemy u niego najwyższą wierność wewnętrznego rzeczywistości (Ern, 1991d: 516–517).

Sięgająca do doświadczenia duchowego Platona próba określenia źródeł jego filozofii jest zatem jedynie pierwszym z wymiarów rozważań prowadzonych przez Erna w jego ostatniej pracy. Poprzez analizę poszczególnych etapów drogi przebytej przez greckiego filozofa Rosjanin dąży do realizacji podstawowego celu swojej metafizyki – stworzenia uniwersalnej teorii rozwoju duchowego i odkrycia różnych stanowisk wobec prawdy, przez które kolejno przechodzi podmiot poznania. Co więcej, każdemu z tych etapów wzrastania do prawdy dają się przypisać określone koncepcje znane z dziejów filozofii, co sprawia, że odpowiednia teoria rozwoju duchowego umożliwia również ich ocenę. Przykładowo fenomenalizm, uznawany przez Erna za główny rezultat Kantowskiej krytyki poznania, w *Najwyższym pojmowaniu Platona* został ujęty jako stanowisko właściwe dla określonego stanu

duchowego, wyrażające stosunek do bytu będący podstawą światopoglądu mieszkańców jaskini (Ern, 1991d: 494).

Poglądy wyrażone w *Najwyższym pojmowaniu Platona* rzucają także pewne światło na często krytykowaną skłonność autora tego dzieła do myślenia w kategoriach dualistycznych opozycji, która w wyniku przeprowadzonych dotychczas rozważań jawi się jako konsekwencja jego przekonania metafizycznych. Ern twierdzi, że dualizm polegający na zdecydowanym odrzuceniu wszystkiego, co związane z przebywaniem na dnie jaskini, jest charakterystyczny dla światopoglądu wspinających się do wyjścia z jaskini i przyzwyczajających się do patrzenia na prawdziwe przedmioty. Ten moment w rozwoju duchowym rosyjski filozof przedstawia jako „epokę skrajnego dualizmu jaskini i nadjaskini oraz skrajnego pesymistycznego i ascetycznego odrzucenia wszelkich teoretycznych i praktycznych kategorii mieszkańców jaskini” (Ern, 1991d: 510). Choć okres ten jest jedynie środkowym momentem w procesie duchowego wzrastania do prawdy, we właściwym dla niego dualizmie ma być zawarta istotna prawda niedostrzeżona przez tych, którzy (jak Sołowjow) „wszelkie dialektyczne wyzwolenie jakiegokolwiek pojedynczej prawdy z błędu optymistycznie uznają za «syntezę zasad abstrakcyjnych»” (Ern, 1991d: 505). Pogląd taki ma być, zdaniem Erna, błędny dlatego, że „zasada często bywa nie tylko oderwana, lecz również siłowo i sofistycznie pogrążona, a ponieważ w porządku rzeczywistości żadne zasady takiemu pogrążeniu nie podlegają, to konsekwentnie owo pogrążenie jest zupełną iluzją i pozorem” (Ern, 1991d: 505). Metoda postępowania z „pogrążonymi” zasadami powinna konsekwentnie różnić się od tej, którą przyjmował Sołowjow:

Ono [pogrążenie – dop. T.H.] jest „rzeczywiste” tylko dla urzeczonych i pogrążonych u m y s ł ó w, a nie samo w sobie, i dlatego także sposób postępowania z tego typu pogrążonymi zasadami dotyczy nie obiektywnej dialektyki myślenia, jak zbyt często zakładał Sołowjow, lecz psychologicznego procesu wyzwolenia ludzkiego myślenia od ustalonych doks (Ern, 1991d: 505–506).

Żadna operacja intelektualna nie może przekroczyć granicy między dnem jaskini a tym, co ponad nim. Skoro zaś nie można w tej kwestii oprzeć się na samym rozumowaniu, jedyna droga umożliwiająca porzucenie jaskini i jej światopoglądu – prowadząca do wyzwolenia ludzkiego myślenia – wiedzie przez czyn.

Przeprowadzone rozważania pozwalają na sformułowanie wniosku, że w swoich tekstach Ern występował przede wszystkim jako autor rozważający problematykę metafizyczną. Dominacja tej problematyki nad

zagadnieniami metafizycznymi wpływa na jego szczególną pozycję wśród przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Wspomnianą właściwość dorobku Erna można przynajmniej do pewnego stopnia tłumaczyć treścią jego poglądów metafizycznych. Zdecydowane odrzucenie głównego nurtu zachodnioeuropejskiej filozofii nowożytnej, w tym zwłaszcza filozofii niemieckiej, jako bezwzględnie niedającego się pogodzić z metafizyką religijną wyrastającą z chrześcijańskiego platonizmu, kazało w pierwszej kolejności skoncentrować uwagę na zmaganiach o właściwe pojęcie filozofii. Mimo skrajności pewnych ujęć Ern jest przy tym autorem reprezentatywnym dla istotnego w filozofii rosyjskiej jego czasu dążenia do określenia podstaw własnej samodzielności filozoficznej. W dążeniu tym ważną rolę odgrywały próby ustosunkowania się rosyjskiej filozofii religijnej do myśli niemieckiej zarówno w jej idealistycznej, jak i neokantowskiej postaci, w którym to procesie metafizyka autora *Walki o Logos* reprezentuje świadomość skrajnej różnicy. I choć odróżnia ją to od stanowiska dominującego, które czyniło filozofię niemiecką nie tylko polem krytyki, lecz także twórczego samostanowienia dla filozofów rosyjskich (Krasicki, 2010: 35), to fakt ten nie sprawia, że staje się ona czymś drugorzędym. Wręcz przeciwnie – miejsce zajmowane przez metafizykę Erna w panoramie ideowej rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego może być porównane z tym, jakie prelekcje paryskie Adama Mickiewicza zajmują w ogólnym obrazie polskiej filozofii okresu międzypowstaniowego.

Literatura

- Bierdiajew, N. (1912). *Aliksiej Stiepanowicz Chomjakow*. Moskwa: Towarzystwo typografii A.I. Mamontowa.
- Bierdiajew, N. (2006). Omierzwieszeje priedanije. W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 507–514). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akadiemii.
- Bohun, M. (2008). *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bułgakow, S. (1997). Razmyszlienija o nacionalnosti. W: idem, *Dwa grada. Issledowanija o prirodi obszczestwiennych idieałow* (ss. 332–344). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta.
- Czardybon, B. (2017). *Problem wiedzy w rosyjskim projekcie neokantowskim*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Ern, W. (1912). *Grigorij Sawwicz Skoworoda. Żizn' i uczenije*. Moskwa: Towarzystwo typografii A.I. Mamontowa.

- Ern, W. (1991a). Bor'ba za Łogos. Opyty filozofskije i kriticzeskije. W: idem, *Soczinienija* (ss. 9–294). Moskwa: Izdatielstwo «Prawda».
- Ern, W. (1991b). Miecz i Kriest. Stati o sowriemiennych sobytijach. W: idem, *Soczinienija* (ss. 295–368). Moskwa: Izdatielstwo «Prawda».
- Ern, W. (1991c). Wriemia sławianofilstwujet. Wojna, Giermanija, Jewropa i Rossija. W: idem, *Soczinienija* (ss. 369–398). Moskwa: Izdatielstwo «Prawda».
- Ern, W. (1991d). Wierchownoje postizienije Płatona. Wwiedienije w izuczenije płatonowych tworzenij. W: idem, *Soczinienija* (ss. 463–532). Moskwa: Izdatielstwo «Prawda».
- Ern, W. (2002a). Kilka słów o Logosie, filozofii rosyjskiej i duchu naukowym. Z powodu nowego czasopisma filozoficznego „Logos”. W: L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 2 (ss. 221–232). Łódź: Wydawnictwo Ibidem.
- Ern, W. (2002b). Od Kanta do Kruppa. W: L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 2 (ss. 241–251). Łódź: Wydawnictwo Ibidem.
- Ern, W. (2017). Hryhorij Sawwicz Skoworoda. Życie i nauczanie (fragment). *Kronos*, 2, 18–34.
- Fłorenskij, P. (2006). Pamiati Władimira Francewicz Erna. W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 649–654). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Russkoj Christianskoj gumanitarnej akademii.
- Fłorowskij, G. (2006). *Puti ruskogo bogosłowija*. Minsk: Biełoruskaja Prawosławnaia Cerkow.
- Frank, S. (2006a). Jeszcze o nacjonalizmie w filozofii. Otwiet na otwiet W.F. Erna. W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 309–317). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Russkoj Christianskoj gumanitarnej akademii.
- Frank, S. (2006b). O poiskach smysła wojny. W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 442–449). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Russkoj Christianskoj gumanitarnej akademii.
- Frank, S. (2006c). Pamiati W.F. Erna. W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 637–638). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Russkoj Christianskoj gumanitarnej akademii.
- Frank, S. (2013). O nacjonalizmie w filozofii. *Logos i Ethos*, 2, 299–312.
- Kita, M. (2012). *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Krasicki, J. (2010). „Tragedia filozofii niemieckiej”. Z recepcji filozofii niemieckiej w rosyjskiej myśli religijnej (Sergiusz Bułgakow i inni). W: L. Kiejzik (red.), *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka* (ss. 26–36). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Łoski, M. (2000). *Historia filozofii rosyjskiej*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Łoski, W. (2007). *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Marczenko, O. (2002). *Oczerki po istorii filozofii*. Moskwa: Moskowskij gosudarstwiennyj uniwersitet pieczati.
- Niemcew, M. (2014). Władimir Ern kak czitatiel Płatona. *ΣΧΟΛΗ*, 2, 520–536.
- Platon (2004). *Faidros*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Platon (2012). *Uczta*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Polakow, Ł. (2006). *Uczenie W. Erna o ruszkiej filozofii*. W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 762–781). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Ruszkoj Christianskoj gumanitarnoj akadiemii.
- Rubinsztejn, M. (2006). *Winnowat li Kant?* W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 466–469). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Ruszkoj Christianskoj gumanitarnoj akadiemii.
- Sołowjow, W. (1988). *Dramat życiowy Platona*. W: idem, *Wybór pism*, t. 3 (ss. 27–76). Poznań: W drodze.
- Trubieckoj, E. (1917). *Mietafiziczeskije priedpołożenija poznania. Opyt prieodolienija Kanta i kantianstwa*. Moskwa: Tipografija „Russkaja pieczatnia”.
- Trubieckoj, E. (1994). *Staryj i nowyj nacionalnyj miessianizm*. W: A. Jermiczew (red.), *W.F. Ern: pro et contra* (ss. 238–254). Sankt-Pietierburg: Izdatielstwo Ruszkoj Christianskoj gumanitarnoj akadiemii.
- Walicki, A. (2005). *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Walicki, A. (2011). *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski*. W: idem, *Prace wybrane*, t. 4: *Polska, Rosja, marksizm* (ss. 347–392). Kraków: Universitas.
- Zien’kowskij, W. (1950). *Istorija ruszkoj filozofii*, t. 2. Paryż: YMCA-PRESS.