

Teresa Obolevitch

Teologia negatywna a nauka w ujęciu Siemiona Franka

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce nr 42, 68-77

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Teresa OBOLEVITCH

Wydział Filozoficzny PAT, Kraków

TEOLOGIA NEGATYWNA A NAUKA W UJĘCIU SIEMIONA FRANKA

Filozofowie rosyjscy tzw. Srebrnego Wieku uprawiali przede wszystkim metafizykę, niemniej jednak interesowały ich także zagadnienia z pogranicza nauki i religii, przyrodznawstwa i teologii. Nie było to dziełem przypadku. Wielu z myślicieli rosyjskich posiadało wykształcenie przyrodnicze: Włodzimierz Sołowjow — „ojciec” filozofii religijnej — około czterech lat studiował na Wydziale Fizyczno-Matematycznym Uniwersytetu Moskiewskiego; Mikołaj Łoski był absolwentem analogicznego fakultetu Uniwersytetu w Sankt-Petersburgu, zaś o. Paweł Floreński był zawodowym matematykiem, autorem pierwszej w Rosji pracy dotyczącej teorii mnogości¹. Bodaj najbardziej wnikliwym myślicielem, podejmującym problem relacji między nauką a religią, był Siemion Frank (1877–1950), którego 130 rocznicę urodzin obchodziliśmy w ubiegłym roku.

W niniejszym artykule rozważymy pytanie o związek przyrodznawstwa i teologii w ujęciu Franka. Najpierw krótko zaprezentujemy główne wątki jego metafizyki religijnej (utożsamianej przez niego z teologią). W drugiej części eseju krótko przedstawimy Frankowską koncepcję nauki i wskażemy na kilka punktów, w których dochodzi do spotkania wiedzy naukowej z teologią.

¹Игумен Андроник (Трубачев), С.М. Половинкин, *Флоренский Павел Александрович*, [w:] М.А. Маслин (ред.), *Русская философия. Словарь*, Москва: ТЕРРА — Книжный клуб, Издательство Республика 1999, s. 585.

I

Według świadectwa samego Franka, największy wpływ na jego twórczość wywarła myśl Plotyna, niemieckich idealistów, a przede wszystkim — Mikołaja z Kuzy². Podobnie jak wymienieni myśliciele, Frank był przekonany o istnieniu organicznego związku wszystkich rzeczy, co wyraża ukuty przez poprzednika Franka — W. Sołowjowa — termin „wszechjedność”³. Oto charakterystyczna wypowiedź filozofa:

[...] byt świata jest zakorzeniony w bycie ponadświatowym — bycie bezwzględnym i, tym samym, we wszechobejmującej realności. Ten ponadświatowy, idealno-realny byt, z którego wyrasta „byt świata” i na którym on się opiera, już niejako stoi na samym progu prapodstawy Bóstwa. On niejako znajduje się pośrodku między Bogiem a światem⁴.

Innymi słowy, cały świat empiryczny, w rozumieniu rosyjskiego filozofia, jest zakorzeniony we wszechjedności, czyli absolucie. Frank twierdził, że ta teza koresponduje z chrześcijańską prawdą o Bogu immanentnym, stąd chrześcijaństwo może być określone mianem panteizmu.

Frank wyróżniał w absolucie dwa aspekty. Po pierwsze, w odniesieniu do świata (*ad extra*) absolut (wszechjedność) jest mnogością, ontyczną i epistemologiczną podstawą poszczególnych rzeczy — ich istnienia i poznania. Z tej racji absolutny byt

²S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolovitch, Tarnów: Biblos 2007, s. 15.

³Kuzańczyk posługiwał się analogicznym wyrazem *unus et omnia* („Jednowszystko”) bądź *omnia uniter* („Wszystkojednia”). Zob. *De docta ignorantia*, I, XXIV, [w:] Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, t. I, Lipsiae: In Aedibus Felicis Meiner 1932, s. 48 (polski przekład: *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Znak 1997, s. 101).

⁴S. Frank, *Niepojęte...*, s. 296.

nie leży gdzieś daleko lub w ukryciu przed nami. Ponieważ zbiega się on z bytem w ogóle w jego bezwzględności, to przeciwnie, jest obecny w każdym uświadomieniu sobie rzeczywistości w sposób absolutnie oczywisty, jeśli tylko mamy oczy, aby to zobaczyć. [...] I wszystko, co jest pojmowalne i zrozumiałe, wszystko, co jest uchwytnie w pojęciach — jest ugruntowane w nim i ma sens tylko w odniesieniu do niego⁵.

Po drugie, absolut sam w sobie (*ad intra*) jest całkowicie niepoznawalny, niewyrażalny (myśl tę oddaje tytuł najważniejszej pracy Franka — *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*). Rosyjski filozof głosił pogląd, że absolut ma naturę metalogiczną, a więc przekraczającą wszelkie znane określenia. Wprawdzie w odniesieniu do Boga musimy używać pozytywnych wyrazów, gdyż nie potrafimy myśleć w inny sposób, ale żadne z użytych określeń nie oddaje Boga w pełni. Znajduje się On bowiem *ponad* i *przed* poszczególnymi określeniami i ich negacjami, dlatego nie może być uchwycony w siatkę pojęć. Oznacza to, że wiedza o Boga ma antynomiczny charakter: jednocześnie wyrażamy Go poprzez sąd twierdzący, jak i przeczący, negując możliwość Jego adekwatnego ujęcia. Jedyną drogą do ujęcia Boga (absolutu) jest uświadomienie sobie niemożliwości jego poznania, czyli „uczona niewiedza” — *docta ignorantia*:

Element *niewiedzy* wyraża się w niej właśnie poprzez antynomiczną treść twierdzenia, zaś element *wiedzy* — poprzez to, iż to poznanie posiada jednak formę *sądu*, mianowicie postać dwóch przeczących sobie nawzajem sądów⁶.

W sposób szczególny przeciwstawiał się Frank uprawianiu teologii, która rościłaby sobie pretensje do posiadania ostatecznej prawdy o Bogu. Przytoczmy dłuższy cytat, który pochodzi z *Listu do przyjaciela*, zatytułowanego *O bezsilności filozofii*:

⁵Tamże, s. 95.

⁶Tamże, s. 119.

Mój największy sprzeciw budzi jednak Twoja teza, że możliwa jest filozofia będąca jednocześnie teologią dogmatyczną (filozofia w ramach katechizmu). Rzecz taka udać się nie może. Nie powiodła się ona nawet św. Tomaszowi, a tym bardziej nie może się udać ani Tobie, ani mnie (ludziom współczesnym). [...] Już jakiś czas temu sformułowałem na własny użytek tezę, że „wszyscy oratorzy są kłamcami”, a dotyczy ona szczególnie mówców wybitnych, gdyż dla pięknego stylu i kompozycji są zdolni zafałszować rzeczywistość, stylizując ją. [...] Ostatnimi czasy to samo twierdzą i o filozofach, gdy konstruują zamknięte systemy o świecie i bycie, a tym gorzej gdy o Bogu i świecie. [...] Jestem jednak filozofem na tyle, aby nie sądzić, że znalazłem właściwe pojęcie Boga, a wszystkie atrybuty przez człowieka Mu przypisywane mają tylko względny i symboliczny charakter (jak u św. Tomasza). W samej rzeczy, Bóg jest niepojęty!⁷.

Frank jest zatem kontynuatorem tradycji teologicznej, popularnie zwanej teologią negatywną (poprawniej należałoby powiedzieć: podkreślającej, że Bóg znajduje się ponad wszelkimi — tak pozytywnymi, jak i negatywnymi — określeniami), która była rozwijana m.in. przez Pseudo-Dionizego Areopagite, Mikołaja z Kuzy, poniekąd przez Tomasza z Akwinu, a przede wszystkim — przez wschodnich Ojców Kościoła⁸.

Metafizyczno-religijne poglądy Franka dobrze streszcza następujące zdanie: „Absolut jest jednocześnie całkowicie odrębny (co podkreśla etymologia tego słowa), jako «całkowicie inny», oraz wszech-

⁷S. Frank, *O bezsilności filozofii. List do przyjaciela*, tłum. K. Misiejczuk, „IDEA — Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” X (1998), ss. 173–174, 177.

⁸Frank dostrzegał podobieństwo swojej koncepcji filozoficzno-religijnej z nauką św. Grzegorza Palamasa i innych Ojców bizantyjskich, głoszących tezę o istnieniu w Bogu różnicy między niepoznawalną istotą (ουσία) a energiami (ενέργεια), poprzez które Bóg objawia się w świecie stworzonym. Zob. С. Франк, *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия*, [w:] tenże, *С нами Бог*, Москва: АСТ 2003, s. 414.

obecny, istniejący we wszystkim”⁹. Czy powyższa koncepcja teologiczna, podkreślająca transcendencję i immanencję Boga, jest otwarta na naukę? Zanim odpowiemy na to pytanie, rozważymy kilka ważniejszych wątków Frankowskiej koncepcji wiedzy naukowej.

II

Jak wspomnieliśmy we wstępie, Frank dużo pisał na temat relacji nauki i religii. Do ważniejszych prac na ten temat należą eseje *Nauka a religia* (1925) oraz *Nauka i religia w świadomości współczesnej* (1926). W tych i innych pracach Frank zwracał uwagę, że nauka ma swoją własną metodę, cel i przedmiot badań, odrębny od przedmiotu filozofii czy teologii. Mianowicie,

nauka bada świat i zachodzące w nim zjawiska bez [uwzględniania] ich stosunku do czegoś innego; religia zaś, poznając Boga, poznaje zarazem świat i życie w ich relacjach do Boga. Z tej racji choć i religia i nauka dotyczą tego samego — świata i życia — to jednak ujmują te przedmioty w *dwóch różnych perspektywach* i dlatego mówią o nich tak, jak gdyby badały one odmienne rzeczy. [...] Nauka niejako bada *środek*, pośrednią warstwę czy odcinek bytu w jego wewnętrznej strukturze; religia poznaje ten sam *środek* w jego relacji do początku i końca, do całego bytu lub do jego całościowej przasady¹⁰.

Frank słusznie zauważał, iż w swych wyjaśnieniach rzeczywistości nauka nie może odwoływać się do jakichkolwiek czynników przekraczających obszar empirii. Ograniczenie badania naukowego do świata przyrody nie oznacza jednak, że nauka odrzuca istnienie sfery transcendentnej:

⁹С. Франк, *Абсолютное*, пер. А.Г. Власкин, А.А. Ермичев, [w:] tenże, *Русское мировоззрение*, Санкт-Петербург: Наука 1996, s. 71.

¹⁰S. Frank, *Religia a nauka*, [w:] tenże, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, tłum. T. Obolevitch, Kraków: WN PAT 2007, ss. 159–160, 163. Por. tenże, *Religia i nauka w świadomości współczesnej*, [w:] tamże, ss. 195–196.

Co się tyczy prawdziwej *nauki*, nie można powiedzieć, żeby „nie dopuszczała” ona ingerencji sił nadprzyrodzonych; ona tylko nie zajmuje się ich badaniem, nie podejmuje w ogóle ich zagadnienia, niejako je ignoruje. [...] [N]auka zajmuje się badaniem korelacji *między* zjawiskami, czy siłami przyrody; czymś zupełnie naturalnym jest fakt, że zajęta swoim własnym przedmiotem, nie komplikuje sobie dodatkowo zadania przez rozpatrywanie postronnych oddziaływań, które mogą mieć miejsce przy ingerencji sił nadprzyrodzonych¹¹.

Głosząc zasadę, nazywaną dziś naturalizmem metodologicznym, rosyjski filozof występował przeciwko naturalizmowi metafizycznemu, według którego „w każdym przypadku wszystkie odkrywane w świecie siły działają jako *ślepe siły przyrody*” i który z tej racji „nie dopuszcza żadnych nadprzyrodzonych i racjonalnie działających sił”¹².

Wróćmy teraz do pytania postawionego w poprzednim punkcie i rozważmy, czy teologia — jak ją pojmuje Frank — potrzebuje nauki? Należy zaznaczyć, że rosyjski filozof polemizował przede wszystkim z panującym w jego czasach pozytywizmem i ateizmem, stąd bardziej zajmował się „obroną” teologii przed nauką, aniżeli uzasadnieniem potrzeby (czy użyteczności) nauki dla teologii. Czy można jednak znaleźć argumenty przemawiające za tym, że teologia (w ujęciu Franka) jest otwarta na naukę? W tym celu rozważmy kolejno dwa, wymienione wyżej, aspekty Frankowskiej koncepcji Boga — (1) wymiar apofatyczny i (2) wymiar panenteistyczny — wyrażające odpowiednio prawdę o Bogu transcendentnym i immanentnym.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę apofatyzm teologicznej koncepcji Franka (czy szerzej: teologii wschodniochrześcijańskiej), to na pytanie o jej związek z nauką nasuwa się następująca odpowiedź: wiedza naukowa niczego nie wnosi do myślenia o Bogu, ponieważ w żaden sposób nie „godzi” ona w prawdę o radykalnej odrębności, niewyrażalności Boga. Jak się wydaje, drogi teologii apofatycznej i poznania

¹¹S. Frank, *Religia a nauka*, ss. 169–170.

¹²Tamże, s. 172.

naukowego nie przecinają się, co sprawia, że między nimi nie dochodzi do żadnej konfrontacji — ani do dialogu, ani do konfliktu.

Można jednak popatrzeć na związek teologii negatywnej i nauki nieco z innej strony i dostrzec pewną rolę (a przynajmniej pewną zbieżność) tej ostatniej dla refleksji o Bogu. Mianowicie, intensywny rozwój nauki wymownie świadczy o ograniczoności naszego poznania i konieczności przekroczenia dotychczasowych wyobrażeń o sferze empirycznej. A skoro wiedza o świecie (w konkretnym, historycznym stadium swego rozwoju) jest niedoskonała, to cóż można powiedzieć o Bogu, który jest Całkowicie-Inny? Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Pascala — myśliciela, bardzo cenionego przez Franka:

Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to zaparcie się rozumu. Ostatni wysiłek rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpliwy jest, jeśli nie dosięga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?¹³.

Innymi słowy, postęp nauki — powstanie coraz to nowych teorii, ustalenie coraz to nowych faktów — pozwala człowiekowi wierzącemu jeszcze wyraźniej dostrzec wymiar Tajemnicy świata i Jego Stwórcy. Frank pisał, że prawdziwy uczoney odznacza się wielką pokorą połączoną z odwagą poznawania otaczającej rzeczywistości:

Na czym polega główny impuls pracy naukowej, naukowego dążenia do poznania i odkryć? Zawiera się on właśnie w tym, że byt dla uczonego stanowi *zagadkę* oraz w poczuciu „zdziwienia” (jak mówił jeszcze Arystoteles). [...] Uczony chce przeniknąć rzeczywistość głębiej, niż jest to przyjęte i niż to czyni przeciętny człowiek, a to znaczy, że zawsze ma on świadomość ukrytej, jeszcze niedostępnej, wymykającej się zwykłemu spojrzeniu *głębi bytu*. Nie jest uczonym, człowiekiem nauki ten,

¹³B. Pascal, *Myśli*, 465-466, tłum. Żeleński (Boy), Warszawa: IW PAX 1966, ss. 249.

dla kogo cały świat wyczerpuje się w bezpośredniej widzialności, komu wydaje się, że on ogląda całą rzeczywistość, że leży ona przed nim jak na dłoni i że bardzo łatwo jest wszystko poznać. Przeciwnie, tylko ten jest uczonym, kto wyczuwa tajemnicze głębie bytu [...]. *Wiedza o swojej niewiedzy*, wyrażona w słowach Sokratesa: „Wiem, że nic nie wiem”, jest początkiem i stałą podstawą świadomości naukowej [...] Wielki Newton, który przeniknął tajemnice budowy i ruchu wszechświata, mówił sam o sobie: „Nie wiem, za kogo uznają mnie potomkowie, sam jednak uważam się za małego chłopca, zbierającego na brzegu nieskończonego oceanu niektóre muszelki, które wyrzucają fale, podczas gdy sam ocean i jego głębie pozostają dla mnie niepojęte”¹⁴.

W ujęciu Franka, *docta ignorantia* dotyczy zatem nie tylko sfery transcendentnej, ale także świata empirycznego. Spotkanie z tajemnicą przyrody uwydatnia prawdę teologii apofatycznej o Bogu Niepojętym.

Przejdźmy do drugiego aspektu Frankowskiej koncepcji teologii, mianowicie panenteistycznego poglądu o zakorzenieniu świata empirycznego w Bogu. Czy wiedza naukowa ma jakieś znaczenie dla tej tezy? Przypomnijmy, że nauka — zdaniem Franka — bada tylko „wycinek” rzeczywistości, napotykając przy tym na coraz to nowe, dotychczas nieznanne obszary. Filozof uważał, iż badany świat jest manifestacją rzeczywistości ostatecznej. Ułomność naszego poznania przyrody nie przekreśla prawdy o tym, że jest ona wyrazem, „śladem” Boga:

Patrząc na świat jako na peryferię absolutnego centrum, odkrywamy, że on nie jest pozbawiony sensu, lecz że na każdym kroku ujawnia ślady swego pochodzenia od absolutnej Mądrości i że każde zjawisko przyrody jest symbolem, za którym lub w którym ukrywa się najgłębszy sens¹⁵.

¹⁴S. Frank, *Religia a nauka*, ss. 183–184.

¹⁵C. Франк, *Смысл жизни*, [w:] tenże, *С нами Бог*, dz. cyt., s. 105.

Odkrywając te ślady, zbliżamy się do Stwórcy — nie poprzez wyrażenie Boga za pomocą tych czy innych pojęć, gdyż jest to niemożliwe, ale poprzez uświadomienie sobie Jego obecności, nieustannego działania i twórczości. Aczkolwiek „nauka nie mówi o Bogu, to niemniej jednak może do Niego prowadzić”¹⁶. W pracy *Religia a nauka* czytamy: „Ten, kto uznaje naukę i zastanawia się nad warunkami jej możliwości, *logicznie* zmuszony jest do uznania podstawowego przekonania świadomości religijnej o obecności wyższych, duchowych i racjonalnych korzeni bytu”¹⁷.

Należy dodać, że niejednokrotnie Frank — wbrew deklaracjom o metodologicznej odrębności poznania naukowego — przytaczał dane nauki dla „potwierdzenia” prawd teologii. W niniejszym tekście nie będziemy szczerzej omawiać tej kwestii¹⁸. Odnotujmy tylko, że filozof, zwłaszcza we wczesnym okresie swej twórczości, podążał w kierunku tzw. wiedzy integralnej, tzn. „wiedzy, która otwierałaby horyzonty wciąż nowych nadziei, i wiary, która byłaby wzmocniona i sprawdzona przez wiedzę”¹⁹. Chyba nie odbiegniemy od intencji Franka, jeżeli zinterpretujemy — w świetle powyższych uwag — owo „wzmocnienie wiary przez wiedzę” jako próbę znalezienia wspólnej płaszczyzny, na której mogą się spotkać teologia i nauka. W przekonaniu Franka, obie dziedziny prowadzą do zgłębiania Tajemnicy i Logosu świata.

¹⁶A. Drozdek, *Frank on Beaty*, „IDEA — Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVIII (2006), s. 119.

¹⁷S. Frank, *Religia a nauka*, s. 182.

¹⁸Krytyczna analiza tego podejścia znajduje się w: T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*, Tarnów — Kraków: Biblos — OBI 2006, ss. 269–273, 283–288.

¹⁹Por. С. Франк, *Знание и вера*, [w:] tenże, *Русское мировоззрение*, dz. cyt., s. 581.

SUMMARY***NEGATIVE THEOLOGY AND SCIENCE IN THE THOUGHT OF
SIEMION FRANK***

Siemion Frank (1877–1950) considered the Universe as an “all-unity”. According to him, everything is a part of the all-unity which has a divine character. God is present in the world but his nature is incomprehensible. In this article I analyze two consequences of Frank’s panentheistic view concerning the relation between science and theology. Firstly, limits of scientific knowledge allow to emphasize the mystery of the world and the transcendence of God. Secondly, Frank claims that the nature is a “trace” of God and the manifestation of the absolute reality, i.e., all-unity. As a result, both science and theology lead to the knowledge of God, although his essence remains inaccessible.