

Katarzyna Krasucka

"Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia", Jerzy Kapuścik, Kraków 2000 : [recenzja]

Elpis 3/4, 154-163

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

RECENZJA

Jerzy Kapuścik. *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle Prawosławia.* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków. 2000. ss. 265.

Znajomość oryginalnej rosyjskiej myśli filozoficznej XIX i XX wieku jest w Polsce ciągle – z rozmaitych zresztą przyczyn – stosunkowo słaba. A przecież jej dorobek w sposób znaczący wpłynął na kształt kultury nie tylko rosyjskiej, lecz także światowej. Tym cenniejsza staje się książka Jerzego Kapuścika z Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*. Przedstawiając poniżej główne wątki pracy i omawiając dokonaną przez Jerzego Kapuścika charakterystykę filozoficznych poszukiwań myślicieli rosyjskich, posłużymy się jako kluczem wyróżnionymi przez autora pojęciami i zwrotami, będącymi symbolami filozoficznych i religijnych problemów oraz ich rozstrzygnięć, wokół których kształtowała się treść rosyjskiej kultury tego okresu.

We *Wprowadzeniu* Jerzy Kapuścik przedstawia pokrótce ogólny, charakterystyczny rys rosyjskiej duchowości „srebrnego wieku”. Sam termin nie został objaśniony przez autora; warto więc wyjaśnić, że w literaturze przedmiotu używa się go do wskazania na intensywność kulturowego rozwoju Rosji przełomu XIX i XX wieku, porównywalną z intensywnością „złotego wieku” kultury starożytnej. Autor ujmuje myśl tego okresu w jej filozoficzno-religijnych ramach i recenzentka analizuje ją również w porównaniu do myśli zachodnioeuropejskiej. Zwraca uwagę na znaczenie prawosławia, które dla twórców rosyjskiego renesansu przełomu XIX i XX wieku jest wszystkim, gdyż daje całościowy obraz świata, będący odpowiedzią na pytania natury ontologicznej i epistemologicznej, choć odpowiedź ta nie jest jedna i monolityczna. Dzieje się tak dlatego,

że wśród koncepcji wyrosłych na gruncie prawosławia można wyróżnić dwa nurty. Pierwszy jest rezultatem skłonności do ujmowania świata jako wszechjedności; zapoczątkowany został przez Władimira Sołowjowa, a kontynuowany był przez ontologizm (szczegółowo omówiony w książce), do którego zalicza się takie postaci jak: Siergiej Bułgakow, Paweł Florenski, Jewgienij Trubieckoj, Siemion Frank czy Boris Wyszesławcew. Natomiast drugi nurt tworzą poglądy Lwa Szestowa i Nikołaja Bierdiajewa, określone mianem personalizmu religijnego (autor nie przeprowadza jednak szczegółowej ich analizy).

Tytuł książki – *Sens życia* – sygnalizuje jej treść, na którą składa się próba przytoczenia i interpretacji podanych przez poszczególnych filozofów odpowiedzi na pytania, czym ów sens życia jest oraz co można uznać za podstawę pewności twierdzenia o sensowności istnienia świata, zasadności istnienia i działania człowieka. Cel ich trudu stanowi: „zrozumieć człowieka i jego dzieło” w świetle jakiejś, jeżeli takowa istnieje, idei ogólnej, która stałaby się pełną i zadowalającą odpowiedzią na powyższe pytania.

Drogę do odtworzenia i interpretacji rozstrzygnąć rosyjskich myślicieli w kwestii, co jest sensem życia istoty ludzkiej otwiera pierwszy rozdział pracy, „Od poszukiwań wiedzy integralnej do metafizycznego rozumienia człowieka”, w którym autor wskazuje na źródła duchowości „srebrnego wieku” i wpływy – zarówno pozytywne, jak i negatywne (polemiki) – którym podlegała, zwracając uwagę na znaczenie takich postaw i poglądów, jak prawosławny mistycyzm, słowianofilstwo, filozofie zachodniej Europy (w szczególności odniesienia do Sokratesa, Platona, Arystotelesa, wczesnych poglądów Hegla, polemiki z myślą Kanta, i in.).

Postrzeżenie człowieka przez dziewiętnastowieczną myśl rosyjską przebiegało dwutorowo: z jednej strony analizowano jego sytuację przez pryzmat przyrody i historii (immanentyzm), z drugiej natomiast przez pryzmat religii (transcendentyzm), choć obie orientacje poszukiwały uniwersalnej prawdy będącej zasadą świata. Odpowiedzią na wzrost zainteresowania poglądami Kanta i Hegla miało być uznanie, że pierwiastkiem jednoczącym jest miłość (a nie abstrakcyjna idea), uznanie wagi której przenosi ciężar z walki o byt na przeobrażanie życia. Rosyjskich filozofów nie zadowalały jedynie opis i klasyfikacja faktów i zjawisk, opierające się na decyzjach rozsądku człowieka, gdyż w konsekwencji prowadziło

to do relatywizmu bądź agnostycyzmu. Cel ich poszukiwań autor *Sensu życia* ujmując następująco: „Tymczasem chodzi o znacznie więcej, o to mianowicie, żeby nie tylko umieć opisać fakty i zjawiska zewnętrzne wobec podmiotu, lecz znaleźć klucz do tego, co łączy nasz rozum z «rozumem rzeczy», inaczej mówiąc – to, co subiektywne, z tym, co obiektywne, podmiot i przedmiot świadomości”. W powyższych słowach jest już zawarta zakładana przez rosyjskich myślicieli różnica między rozsądkiem a rozumem. Wedle S. Bułgakowa, przed rozumem stoi zadanie „stworzenia filozofii życia, rozsądek natomiast zna tylko jego mechanizm”. Rozum staje się odwiecznie istniejącą w Bogu i przenikającą świat zasadą (Logos), o której istnieniu przekonani byli już filozofowie starożytni.

Jerzy Kapuścik przechodząc do analizy całego duchowego dorobku „srebrnego wieku” szczególną uwagę poświęca Władimirowi Sołowjowowi, którego myślenie wywarło ogromny wpływ na całokształt rosyjskiego renesansu religijnego. Konieczność postawienia silnego akcentu na filozofii Sołowjowa wiąże się z faktem podjęcia przez tego filozofa pionierskiej w dziejach myśli rosyjskiej próby zbudowania pełnego chrześcijańskiego systemu, który ujmowałby świat jako jedność będącą bezwzględną podstawą rozwiązywania nie tylko problemów ontologicznych, ale i antropologicznych, epistemologicznych, etycznych i estetycznych. Sołowjow jest przekonany o istnieniu duchowej jedności i pełni świata, w którym człowiek i przyroda są żywym stworzeniem Boga i który charakteryzuje nieustanny i nieskończony rozwój zmierzający ku przebóstwieniu (gr. *theosis*). Człowiek zajmuje w świecie pozycję uprzywilejowaną, gdyż atrybutami jego istnienia są przedwieczność i ponadczasowość, oraz dlatego, że to właśnie w nim dochodzi do zjednoczenia charakteryzującej przyrodę mnogości i różnorodności. Całościowe postrzeganie widzialnej i niewidzialnej sfery rzeczywistości, jedność Bycia (Bóg) i Bytu (stworzenie) implikuje szczególną, bo w sposób całościowy obejmującą rzeczywistość, wiedzę. Dla Sołowjowa rolę wiedzy integralnej odgrywała „swobodna teozofia”, na którą składa się mistyka, empiryzm i racjonalizm. „Mistycyzm musi być, na przykład, poddany refleksji rozumu (myślenia logicznego), a następnie uzyskać potwierdzenie ze strony faktów (sfera empiryczna)”.

Sołowjowowska koncepcja „swobodnej teozofii” nie tylko miała zaspokoić poznawcze dążenia człowieka, ale przede wszystkim potrzeby

i dążenia jego ducha. Aby tak mogło się stać, człowiek przez doskonalenie ducha odrywając się od materii, stając się od niej wolnym, zmierza ku poznaniu Boga jako dobra, prawdy i piękna, nierozdzielnych i przedustawnych. Potencjalnie zawierają się one w naturze człowieka, a jego głównym zadaniem jest ich urzeczywistnienie, gdyż o ile są atrybutami Boga, o tyle w istocie ludzkiej stanowią możliwość. Jeżeli tak, to prawdziwe źródła poznania tkwią w człowieku, w którym dusza jest podmiotem poznającym empirycznym, rozum – logicznym, a duch – filozoficznym, co prowadzi do wniosku, że aby poznać świat, należy wpierrw poznać siebie, przy czym rozumienie w ujęciu Sołowjowa obejmuje wszystko to, co logiczne i nielogiczne (nie poddające się klasyfikacji zdrowego rozsądku). Koncepcja poznania integralnego, postulowana przez Sołowjowa, wiąże się z koniecznością uznania, że antropologia nie może być oddzielona od metafizyki, oraz tego, że niemożliwa jest etyka bez ontologii (dobro jako byt obiektywny). Droga człowieka jako „metafizycznej duchowo-cieleśnej istoty przyrodniczej” do czystego dobra, ideału, skazuje go na „ustawiczną udrękę niemocy osiągnięcia go”, a osoba ludzka musi wybierać, aby wypełnić swoje zadanie, którym jest dopełnienie obrazu Boga w nim zawierającego się (samodoskonalenie).

Ważne miejsce w filozofii Władimira Sołowjowa zajmują kwestie społeczeństwa, instytucji państwowych, Kościoła i państwa, którymi myśliciel zajmuje się w kontekście dobra. Dochodzi do wniosku, że mechanizmy współdziałania jednostki i społeczeństwa muszą być tak skonstruowane, aby biorąc pod uwagę ważkość indywidualnego istnienia, jednocześnie jak najlepiej służyły ogółowi. Instytucje państwowe natomiast, pomimo iż nie pochodzą od Boga, jednakże służyć mają realizacji „ideału dobra i prawdy”, tak jak i Kościół, tyle że ten ostatni, będąc „zorganizowaną pobożnością”, ma na celu uświadomienie, że proces bogoczłowieczy przebiega dzięki współdziałaniu Boga i człowieka. Sołowjowowska wizja zdaje się być niezmiernie optymistyczną, a optymizm ten wynika zapewne z poszukiwań idei integralnej.

W rozdziale drugim, „«Jakie piękno zbawi świat?» Płaszczyny sensu z perspektywy wartości”, autor podejmuje analizę poglądów przedstawicieli „srebrnego wieku”, poszukując inspiracji i źródeł ich światopoglądu w tradycji prawosławnej oraz w dorobku rosyjskiej myśli filozoficznej i literackiej XIX wieku. Rosyjska filozofia końca XIX wieku ujmowała

życie ludzkie w sposób dwojaki: z jednej strony poddając analizie jego działanie (twórczość) i jego sens (zewnątrzny), z drugiej natomiast przenosząc punkt ciężkości na rozumiejącą, odczuwającą i pragnącą świadomość. Cała wiedza z tego czerpana zawiera się w gnoseologii, antropologii i aksjologii. Zanim jednak można sformułować definicję sensu, należy określić i opisać naturę ludzką. Autor *Sensu życia* przytacza tutaj rozstrzygnięcia patrystyki wschodniej i filozofii zachodniej Europy. Dla tej pierwszej charakterystyczne jest dociekanie istoty człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, człowieka będącego mikrokosmosem skupiającym w sobie cały makrokosmos, istoty, której życie sprzężone jest z poznaniem, a to z kolei z samopoznaniem i duchowym wznoszeniem się. Trudno jest właściwie mówić o rozstrzygnięciu kwestii, czym i jaka jest natura człowieka, gdyż wątpliwości pojawiają się natychmiast, kiedy tylko uznamy istnienie w człowieku wolnej woli, która pozwala na wybór dobra lub zła. Ogromną rolę odgrywa zrozumienie, czym są dobro i zło (intelektualizm etyczny Sokratesa), a także „pragnienie spełnienia dobra” (Leibniz).

Należy jednak zwrócić uwagę na zagrożenia natury ludzkiej płynące z zewnątrz (Sołowjow) oraz z prób racjonalnego wyjaśnienia dobra, co zdaniem Dostojewskiego, prowadzi do zamknięcia sensu w skończoności, w konsekwencji czego miejsce Boga zajmuje człowiek. Bohaterowie powieści Dostojewskiego – Raskolnikow czy Stawrogin – są rzecznikami racjonalizowania dobra, piękna, sensu życia i istnienia świata, a brak możliwości dokonania tego prowadzi ich do uznania przewagi bezsensowności i nierozumności, a w konsekwencji do buntu przeciw porządkowi świata. Człowiek przyjmuje rolę Boga. Szczególnym przypadkiem sytuacji człowieka w świecie, przytaczanym przez Jerzego Kapuścika, jest Heideggerowskie *Dasein*, którego atrybutem jest wolność (ujawniająca się w obliczu nicości), ale i „nieobecność miłości”, która pozwoliłaby pokonać lęki istnienia, co implikuje sytuację podwójnie tragiczną. Przewycięzeniem tego faktu jest przeobrażenie świata; „«Powszechna synteza», polegająca na «uczynieniu wszystkich podmiotem i uczynieniu wszystkiego przedmiotem poznania i działania»”.

Prawda o życiu, jego sensie staje się najważniejszym dla prezentowanych rosyjskich myślicieli problemem do rozwiązania. Autor *Sensu życia* zwraca uwagę na inspiracje ich poszukiwań, którymi były: twór-

czegoś Dostojewskiego, brak ostatecznej zgody na koncepcję Nietzschego, odrzucenie zarówno głoszonej przez Tołstoja chrześcijańskiej moralności bez Chrystusa, jak i pesymizmu Schopenhauera. Żyjący w XIX wieku Konstantin Leontjew, nazywany „rosyjskim Nietzschem”, jest zdania, że dopiero złączenie estetyki z twórczym instynktem życia pozwala odnaleźć ogólną prawdę o życiu. Prawda bowiem charakteryzuje się harmonią polegającą na niwelowaniu przeciwieństw w oparciu o kategorię piękna, co pozwala łączyć „krańcowości świata przyrody i świata ludzkiego”. Współczesny Leontjewowi Apollon Grigorjew sens odnajdywał w głębi duszy twórcy, która ma zdolności wskazywania rzeczywistych wartości, różnych od tych zakorzenionych w świecie zewnętrznym. Takie rozwiązanie wynika z samego rozumienia życia, które dla Grigorjewa nie zawiera treści biologicznych, lecz psychiczne. Na znaczenie twórczości zwraca uwagę również Andriej Bielyj, bo jest nią, jego zdaniem, religia. Należy rozumieć to jako przyznanie człowiekowi możliwości twórczego przekształcania własnego skończonego życia w życie w czasie nieskończone.

Namysł Wasilija Rozanowa, kolejnego filozofa omawianego przez Jerzego Kapuścika, nad nauką i filozofią, religią i sztuką przynosi konsekwencje w postaci konieczności uznania jedności w poznaniu, którego fundamentem jest rozumienie, a jego celem z kolei, prawda niezmienna. Autor dzieła *O rozumieniu*, książki niezrozumianej zresztą przez jemu współczesnych, przeprowadza linię rozgraniczającą umysł (pasywny, przejawiający się w sferze działania praktycznego) od rozumu (przejawiającego się w sferze działalności teoretycznej, starającego się pojąć to, co jawi się uczuciom). Jednak to, co powiedzieliśmy o drodze do odkrycia sensu, nie jest wystarczające, ponieważ człowiek – będąc złożeniem tego, co doskonałe, i tego, co niedoskonałe, śmiertelne i nieśmiertelne – poszukując prawdy niezmiennej, odkrywając sens życia, musi wierzyć, że doskonałość i nieśmiertelność istnieją. Warunkiem wszelkiego sensu jest wiara ludzkiej istoty we własną nieśmiertelność.

Przy okazji omówienia poglądów W. Rozanowa pojawia się również znaczenie kategorii piękna, pojmowanego przez tego filozofa w sposób szczególny, gdyż nie jest ono w tym wypadku pięknem absolutnym, lecz stanowi obraz wnętrza człowieka, zawartej w nim prawdy. Dla Siergieja Bułgakowa z kolei piękno jest zarówno duchem, jak i przeobrażonym („rozświetlonym”) ciałem, ponieważ „jest siłą przeobrażającą chaos

w kosmos, jednoczącą ziemię i niebo”, organicznie przynależną wszechświatu i będącą „pięknodobrocią” (gr. *kalokagathia*, za Platonem). Ma to swoje konsekwencje dla koncepcji „człowieka wewnętrznego”, w którym dusza i ciało tworzą harmonię (Ojcowie Kościoła). Znaczenie przeobrażenia natury ludzkiej, kształtowania przez człowieka własnego bytu podkreśla w swojej twórczości także Andriej Bieły, dla którego samodoskonalenie jest zespoleniem pierwiastka etycznego (dobro) z estetycznym (piękno).

Ośrodkiem życia duchowego człowieka w prawosławiu jest serce. Pamfil Jurkiewicz i Borys Wyszesławcew są tymi przedstawicielami rosyjskiej filozofii, dla których właśnie serce staje się kluczowym elementem ich antropologii. Serce jest ośrodkiem poznania, rozumienia i uczuć, czyli miejscem, gdzie dokonuje się zespolenie tego, co rozumowe i uczuciowe, gdzie człowiek spotyka się z Bogiem. Rozum ludzki, zdaniem Jurkiewicza, będąc bezradnym wobec nieskończoności, ustępuje miejsca sercu, dzięki któremu człowiek staje się świadomy faktu istnienia Boga. Jerzy Kapuścik nie stawia jednak nasuwającego się w tym kontekście pytania o zbieżności z postawą Pascala.

Trzeci rozdział, „Sens życia w świetle «polityki chrześcijańskiej»” przedstawia analizę poglądów filozofów rosyjskiego renesansu religijnego, takich jak Siergiej Bułgakow, Paweł Florenski, Jewgienij Trubieckoj i Siemion Frank. Dla uzmysłowienia sobie wagi, jaką przypisywali twórcy „srebrnego wieku” do konieczności rozstrzygnięcia problemu, na czym polega sens życia, wystarczy (jak to czyni Jerzy Kapuścik) przytoczyć same tylko tytuły ich prac. Próby zdefiniowania sensu życia indywidualnego i społecznego oraz dyrektywy ich realizacji skonstruowane zostały w świetle światopoglądu chrześcijańskiego i złożyły się na „politykę chrześcijańską”. Termin ten, ukuty przez Sołowjowa, należy rozumieć jako dyrektywę spełniania ideału Cerkwi we wszystkich sferach życia. Na początku XX wieku uzupełniono jego treść o konieczność „wypracowania antropologii zgodnej z duchem Ewangelii”, której punktem odniesienia ma być Chrystus jako ideał wskazujący na boskie korzenie człowieka, istoty, w której znajdują się dwa pierwiastki – boski i ludzki.

Koncepcja „woli mocy” Nietzschego miała niemały wpływ na kształt rosyjskiej filozofii i literatury, przyczyniając się do powstania dwu postaw: „bogoiskatielstwa” i „bogostroitelstwa”, poszukiwania i tworzenia Boga. Pierwsza z nich charakteryzuje się przyznaniem człowiekowi jako

jednostce możliwości tworzenia i realizacji wartości duchowych: prawdy – dobra – piękna. „Bogostroicielstwo” natomiast ukształtowało się w wyniku odczytania myśli niemieckiego filozofa jako możliwość przewyciężenia apatii i zniechęcenia. Charakteryzując poglądy Bułgakowa traktujące o antropologii, Jerzy Kapuścik przywołuje oprócz koncepcji „woli mocy” Nietzschego także humanizm Feuerbacha. Bułgakow jako prawosławny teolog nie mógł pogodzić się z nietzscheańską koncepcją nowej moralności postulującej „przewartościowanie wszystkich dotychczasowych wartości” i odrzucenie wartości chrześcijańskich (np. miłość bliźniego). Cenił natomiast myśl Feuerbacha za uczynienie człowieka podmiotem, choć nie akceptował jego ateizmu, argumentując, że odrzucenie istnienia Boga nie pozwala widzieć ludzkości jako jednego organizmu zachowującego istotową spójność.

Za najwybitniejszego przedstawiciela „srebrnego wieku” rosyjskiej myśli Jerzy Kapuścik uważa Pawła Florenskiego, kontynuatora Sołowjowskiej koncepcji sofijności świata. Florenski wyróżniał dwie współistniejące ze sobą sfery rzeczywistości, niewidzialną i widzialną: Sofia Boża (Mądrość Boża) i Sofia stworzona, choć w późniejszym okresie za podstawę wszechjedności uznał energie. Oba poziomy rzeczywistości, niewidzialny i widzialny, łączą się tworząc całość – symbol, a zrośnięcie się noumenu z fenomenem staje się symbolizmem. Filozofia Florenskiego ma swoje źródła w tradycji myśli platońskiej i arystotelesowskiej, filozof przyznaje jednak realne bytowanie zarówno temu co idealne i istotowe, jak i temu co zmienne, zjawiskowe. Platonizm Florenskiego przejawia się między innymi w dążeniu do poznania rzeczywistości niezmiennej, będącej formą dla poziomu zjawiskowego, oraz w przekonaniu, że faktyczna realność nie jest dostępna „świadomości punktowej, usytuowanej tu i teraz”, lecz życiu organizmu, którym jest człowieczeństwo, ludzkość, soborowość. Poruszając się na obszarach filozofii, teologii, twórczości artystycznej, nauk matematyczno-fizycznych, Florenski zamyka swoją myśl w ramach „metafizyki konkretnej”, która staje się obowiązkiem sformułowania całościowej prawdy o człowieku w ogóle i o człowieku konkretnym. Antropologia filozoficzna tego myśliciela traktuje człowieka jako złożenie dwóch pierwiastków – dionizyjskiego (fundament bycia) i apolińskiego (kreowanie sensu), z których pierwszy odnosi się do rodzaju ludzkiego i charakteryzuje się dążeniem do istnienia, drugi natomiast,

odnoszący się do indywidualium jako niedoskonałości, „zawiera ograniczenie, poczucie miary”. Człowiek to mikrokosmos, w którym odzwierciedla się cały makrokosmos, i dlatego między innymi wydobyć czy nadać sensu jego życiu możliwe jest „tylko w świetle Golgoty”.

W trwającym nieustannie w naszej rzeczywistości fakcie Golgoty sens odnajduje również Jewgienij Trubieckoj, choć jego filozofia różni się znacznie od koncepcji Florenskiego z tego między innymi powodu, że Trubieckoj daleki jest od przyznania światu antynomiczności. Świat dla niego jest absolutną wszechjednością, gdzie porządek Ziemi, czyli to, co zmienne i śmiertelne, zmierza ku Niebu, stałemu i nieśmiertelnemu (sens), a jeżeli tak się nie dzieje, to wtedy wszystko pozbawione jest sensu.

Ostatnim omawianym przez Jerzego Kapuścika rosyjskim myślicielem jest Siemion Frank, który zadanie człowieka widział w twórczym odnajdywaniu dobra duchowego, do którego niezbędne jest dążenie do zjednoczenia z Bogiem, angażujące „poznanie intuicyjno-irracjonalno-mistyczne”, uzupełniane (tylko) przez racjonalizm. Poznanie Absolutu jest możliwe, ponieważ dusza człowieka, nosząca w sobie jego ontologiczną strukturę, wskazuje na strukturę samego bytu, a więc indywidualny wysiłek ludzkiego ducha popycha go ku wszechjedności i prawdzie o niej.

Sens życia jest pozycją niezmiernie interesującą wśród opracowań dotyczących rosyjskiego renesansu duchowego. Jest to praca, która ujmuje dorobek „srebrnego wieku” w szerokiej perspektywie, stworzonej dzięki odniesieniom nie tylko do samej myśli rosyjskiej, ale i do historii filozofii zachodnioeuropejskiej jako źródła inspiracji w postaci zgody na jej idee czy też polemiki z nimi. Wymieniony powyżej aspekt, będący ogromną zaletą pracy, zarazem jednak, stając się zbyt obszernym, przeszkadza w śledzeniu istotnego wątku opracowania. Lektura książki Jerzego Kapuścika, której podtytuł wskazuje na ujęcie jej tematyki w świetle prawosławia, pozostawia wrażenie pewnego niedosytu, gdyż autor tylko sygnalizuje kondycję człowieka wypracowaną przez tradycję prawosławia. Jeżeli idzie konkretnie o twórczość rosyjską, to przedstawienie jej nie ogranicza się do filozofii mającej swoje podstawy w prawosławiu, gdyż Jerzy Kapuścik zaznacza istnienie również poglądów odbiegających od tego nurtu. Ważnym wkładem jest przytoczenie i próba interpretacji dokonań filozofów mniej znanych, których twórczość nie doczekała się

jeszcze gruntownego opracowania. Sięgnięcie do literatury także wskazuje na bogactwo treści i rozległość problematyki oraz sfer oddziaływań zjawiska zwanego „srebrnym wiekiem” rosyjskiej kultury.