

TERESA OBOLEVITCH

(Kraków)

JUDAISTYCZNE WĄTKI W ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI SIEMIONA FRANKA

„Kwestia żydowska”, na równi z „kwestią rosyjską” była jednym z kluczowych tematów podejmowanych przez myślicieli Srebrnego Wieku, najpierw w Rosji, a potem na emigracji¹. Należy przy tym zaznaczyć, że zainteresowanie obydwoma kulturami było właściwe nie tylko dla Rosjan, ale i dla Żydów; zwłaszcza syjoniści podziwiali naród rosyjski jako naród poszukujący Boga, czego wyrazem są powieści znakomitych rosyjskich pisarzy². Szczególne znaczenie kwestia ta miała dla rosyjskich filozofów żydowskiego pochodzenia, takich jak Lew Szeztow czy Siemion Frank. W niniejszym artykule przytoczę kilka faktów z biografii Franka, mających istotne znaczenia dla tytułowego tematu,

¹ Zob. T. P. Terlikowski, *Bogobójcy czy starsi bracia. Myśliciele rosyjskiego prawosławia wobec judaizmu*, Warszawa 2004, polską antologię tekstów autorów rosyjskich (Włodzimierza Sołowjowa, św. Jana z Kronsztadu, Michała Gerszenzona, o. Pawła Florenskiego, o. Sergiusza Bułakowa, Mikołaja Bierdajewa, Georgija Fedotowa, abpa Jana z San Francisco (Szachowskiego), Aleksandra Mienia i Aleksego II): *Tajemnica Syjonu. Rosyjskie prawosławie o Żydach i judaizmie*, tłum. T. P. Terlikowski, Warszawa 2007 oraz antologię rosyjską (zawierającą eseje Fiodora Dostojewskiego, Włodzimierza Sołowjowa, Wasylego Rozanowa, Dymitra Miereżkowskiego, Wiaczesława Iwanowa, Mikołaja Bierdajewa, Sergiusza Bułakowa, Lwa Karsawina, Wasylego Zieńkowskiego, Georgija Fedotowa i Michała Gerszenzona): *Тайна Израиля. „Еврейский вопрос” в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX века*, Санкт-Петербург 1993.

² Zob. А. Шапира, *Русско-еврейская субкультура в Палестине* [w:] О. Г. Пересыпкин (ред.), *Православный Палестинский сборник*, вып. 31: *Материалы международного научного симпозиума „Россия и Палестина: культурно-религиозные связи и контакты в прошлом, настоящем и будущем”*, Москва 1992, s. 48.

w dalszej części rozważę pytanie, w jaki sposób filozof postrzegał swoje hebrajskie korzenie po nawróceniu, a następnie wskażę na inspiracje Franka twórczością żydowskich autorów oraz polemikę z nimi.

Siemion Frank urodził się w 1877 r. w rodzinie żydowskiego lekarza, Ludwiga Siemionowicza, odznaczonego za udział w wojnie rosyjsko-tureckiej orderem św. Stanisława – jedyną nagrodą przyznaną Żydom. Dziadek ze strony matki, Mojżesz Rossijanski był rabinem, jednym z założycieli gminy żydowskiej w Moskwie. Słabo mówił i w ogóle nie umiał pisać po rosyjsku, uczył natomiast małego Siemiona czytać hebrajską Biblię i Talmud, prowadził do synagogi. Wiele lat później filozof wspominał:

Uczucie petyzmu, z którym całowałem osłonę Biblii, gdy w synagodze obnoszono „zwoje prawa”, stało się w porządku genetyczno-psychologicznym fundamentem religijnego uczucia, które wyznaczało całe moje życie z wyjątkiem niewierzącej młodości (mniej więcej od 16 do 30 roku). Opowiadania dziadka o historii narodu żydowskiego i historii Europy były pierwszą podstawą mego intelektualnego światopoglądu. Umierając, prosił mnie – wówczas czternastoletniego chłopca – bym nie przestawał zajmować się językiem hebrajskim i teologią. Nie spełniłem tej prośby w sensie dosłownym. Sądzę jednak, że w ogólnym sensie – nawróciwszy się na chrześcijaństwo i utraciwszy związek z judaizmem – wciąż pozostaję wierny tym religijnym podstawom, które on ugruntował we mnie. Zawsze postrzegałem swoje chrześcijaństwo jako naturalny rozwój religijnego życia mego dzieciństwa³.

Siemion Frank w wieku 35 lat przyjął chrzest w Kościele prawosławnym (wcześniej zawarł związek małżeński z Tatianą Barcewą, która – nie mogąc wziąć ślubu z Żydem – przeszła na luteranizm). Rodzina Franka był wstrząśnięta jego decyzją – nie tyle z powodów religijnych, co z racji narodowościowych. Według słów brata przyrodniego, Lwa Zaka,

Rodzice nie byli wierzącymi Żydami. Trzeba znać sytuację Żydów w ówczesnej Rosji oraz rolę Kościoła prawosławnego, którą on spełnił w rządowym antysemityzmie, jak też wiekowe korzenie psychologii judaistycznej, aby zrozumieć ten cios, który zadał swym żydowskim rodzicom syn, żeniąc się z nie-Żydówką⁴.

³ С. Франк, *Предсмертное*, „Вестник русского христианского движения” 1 (1986), s. 109–110. Zob. także: А. М. Мучник, *Семен Франк – еврейске походження та християнська філософія. Біографічний критерій* [w:] Г. Аляев et al. (ред.), *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка)*, Полтава 2007, s. 119–125.

⁴ *Воспоминания Льва Васильевича Зака о Семене Людвиговиче Франке, его брате* [w:] М. Пархомовский (сост.), *Евреи в культуре русского зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе*, т. V, Иерусалим 1996, s. 441.

Wprawdzie rodzina Franka była dobrze zintegrowana z rosyjską (oraz niemiecką) kulturą (ojciec otrzymał nawet tytuł szlachecki, co wśród Żydów należało do rzadkości), niemniej jednak przyjęcie prawosławia najpierw przez brata Franka, Michała, a następnie przez Siemiona było powodem trosk i rozterek matki.

Niektórzy (np. Nina Struwe, żona przyjaciela Franka, wybitnego polityka i myśliciela Piotra Struwego) posądzali go o to, że przyjął chrześcijaństwo, aby utorować sobie drogę do kariery (istotnie, niespełna miesiąc później Frank został *privat-docentem* katedry filozofii uniwersytetu w Sankt-Petersburgu). Jednak nawrócenie Franka było długotrwałe⁵, szczere i wolne od chęci zyskania jakichkolwiek ziemskich korzyści, aczkolwiek myśliciel wielokrotnie podkreślał, że, będąc chrześcijaninem, daleki jest od wszelkiego dogmatyzmu i ślepej wiary w autorytety. O głębi Franka-chrześcijanina wymownie pisze historyk Antoni Kartaszew, który był świadkiem, jak Frank w dniu swych imienin (św. Symeona) kontemplował ikonę Matki Bożej w Akademii duchownej w Paryżu:

Poczułem skrępowanie, obserwując go w tamtej chwili. Odszedłem i długo znajdowałem się pod wrażeniem tego, co zobaczyłem, mówiąc dokładniej, na zewnątrz niewidzialnego, lecz odwiecznie dokonującego się tragicznego przewyciężenia Starego Testamentu przez Nowy. Wtedy, za cesarza Tyberiusza, Symeon „radośnie przyjął” z rąk Panny Tego, który był nieprzemijającą „chwałą narodu Izraela” i „światłem na oświecenie pogan”. Czterdzieści lat później miał miejsce cios piorunu i ślepotą, aby przemienić gorliwego Szawła w Pawła. Teraz nowy Symeon kroczy jasną drogą starego, bez dostrzegalnych wstrząsów „przyjmując” od oblicza ikony spokrewnionej mu według ciała Panny Jej Syna jako Boga⁶.

Po chrzcie Frank nie wyrzekł się swej żydowskiej narodowości. W liście do A. I. Braudego (1924 r.) wyliczał, że na berlińskiej uczelni

⁵ Na początku XX wieku Frank poważnie interesował się marksizmem, zachwycał się także „wielkim Nietzschem” – swym „jedynym przyjacielem i nauczycielem wszystkich samotnych, biednych i poszukujących” (С. Л. Франк, *Дневник* [w:] idem, *Саратовский текст*, ред. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина, Саратов 2006, s. 40; notatka z 02.01.1902). W dzienniku myśliciela odnajdujemy także następujący zapis: „Czytam Ewangelię. [...] Oczekiwałem mocnego wrażenia, lecz zawiodłem się. Co prawda, czuje się moralną wielkość Chrystusa, jednak jest ono niejako przykryta zasłoną. [...] Sokrates, Bruno, Spinoza, a nawet nasi najnowsi bohaterowie rosyjscy, podobnie jak wszyscy męczennicy za ideę znajdują się nie niżej Chrystusa. Tylko dla religijnego przesądu ta oczywista prawda wydaje się straszną” (tamże, s. 42; notatka z 04.01.1902).

⁶ Cyt. za: Н. Прат, *Исполнил ли С. Л. Франк заветание деда?* [w:] М. Пархомовский (сост.), *Евреи в культуре русского зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе*, т. II, Иерусалим 1993, s. 148.

(prawdopodobnie w Instytucie Rosyjskim) pracuje ośmiu Żydów (według religii lub według narodowości) profesorów i członków Rady, co stanowi 1/3 kadry, wymieniając przy tym także swoje nazwisko⁷. W 1926 r. wygłosił wykład pt. „Nowe barbarzyństwo” w Związku rosyjskich Żydów w Berlinie, w którym mówił o wulgaryzacji współczesnej mu kultury. Później żydowskie pochodzenie stanie się powodem, dla którego Frank będzie zmuszony w 1938 r. opuścić Niemcy i ukrywać się przez całą drugą wojnę światową na południu Francji.

Jednocześnie Frank mówił, że co do swych religijnych przekonań czuje się bardziej Grekiem niż Żydem⁸. Prawdopodobnie powyższą wypowiedź należy rozumieć w tym sensie, że myśliciel bardzo cenił dorobek grecko-helleńskiej, hellenistycznej oraz chrześcijańskiej kultury intelektualnej, nie odnajdując w Starym Testamencie solidnego metafizycznego fundamentu (nieprzypadkowo jednymi z ulubionych filozofów Franka byli Plotyn oraz Pseudo-Dionizy Areopagita).

Jak wspomniałam, Frank postrzegał swoje chrześcijaństwo jako wyrosłe z judaizmu. W wielu publikacjach – wzorem św. Pawła – przeciwstawiał porządek Starego i Nowego Testamentu: sferę prawa i sferę łaski⁹ czy też (m.in. w wygłoszonym po angielsku wykładzie „On Jewish Conversion to Christianity”) judaistyczną ideę Królestwa Bożego jako rzeczywistości transcendentnej, apokaliptycznej oraz chrześcijańską koncepcję Królestwa Bożego jako już obecnego w świecie¹⁰.

W 1934 r. Frank opublikował na łamach niemieckiego czasopisma „Eine heilige Kirche” artykuł pt. *Religiöse Tragedie des Judentums* (*Religijna tragedia narodu żydowskiego*). Autor nie podał swego nazwiska, dodając jedynie dopisek: „Napisane przez żyda-chrześcijanina”. O tym, że esej wyszedł spod pióra Franka, świadczy zamieszczenie go w pośmiertnej bibliografii sporządzonej przez Lwa Zan-

⁷ Zob. List S. Franka do A. I. Braudego z 17.08.1924 r. (Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына, Ф. 4. Оп. 3. Ед. хр. 4, л. 1).

⁸ Zob. *Воспоминания, размышления С. Л. Франка, записанные Т. С. Франк перед его смертью* (Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына, Ф. 4. Оп. 5. Ед. хр. 1; notatka z listopada 1941 r.). Według wspomnień Lwa Zaka jeszcze w 1913 r. myśliciel stwierdził, iż preferuje grecką świątynię nad gotycką katedrę (zob. Ф. Буббайер, *С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа*, пер. Л. Ю. Панфиной, Москва 2001, s. 97).

⁹ Zob. пр. С.Л. Франк, *Церковь и мир, благодать и закон (К проблеме „оцерковления”)*, „Путь” 8 (1927), s. 12–120; tenże, *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*, Москва 1998, s. 152–153.

¹⁰ Zob. С. Л. Франк, *Свет во тьме...*, s. 76–77; Ф. Буббайер, *С. Л. Франк...*, s. 95, 273.

dera przy współudziale żony filozofa Tatiany¹¹. Tekst ten zasługuje na szczególną uwagę, gdyż w nim Frank w najbardziej otwarty sposób wyraża swój stosunek zarówno do judaizmu, jak i do chrześcijaństwa, zaznaczając, że religijną winę Żydów, wynikającą nie tylko z grzechu pierworodnego, ale i ze zdrady Boga i tym samym własnego powołania, może ocenić jedynie judeochrześcijanin¹². „Chrześcijaństwo – pisze Frank – zostało zrodzono z ostatecznych głębi żydowskiego ducha religijnego, aczkolwiek w dalszym kształtowaniu nauki wiary miało udział również greckie dziedzictwo duchowe”¹³. Fakt, że naród żydowski nie przyjął Chrystusa, pozostaje tajemnicą, a wszelkie przejawy antysemityzmu świadczą jedynie o jego niezrozumieniu. W chrześcijańskiej epoce Żydzi stają w obliczu straszliwej alternatywy – prawdziwie religijnej antynomii: „albo zrezygnować ze swej narodowości (której jedyną podstawą jest starotestamentalna wiara) i zgotować dla wybranego narodu Izraela, wbrew przepowiedni proroków, ostateczne zniszczenie, albo odrzucić Mesjasza i ukazane przez niego objawienie Pańskie”¹⁴. Przewyciężenie tej antynomii jest tym trudniejsze, im bardziej uświadomi się prawdę, że przyjęcie chrztu jawi się dla Żyda jako droga dla uzyskania ziemskich dóbr (np. osiągnięcia lepszego statusu społecznego), podczas gdy sama istota chrztu oznacza gotowość przyjęcia właśnie cierpienia ze względu na Chrystusa. A zatem, „religijna tragedia narodu żydowskiego jest ściśle związana z tragizmem samego historycznego chrześcijaństwa”¹⁵. Ówczesna sytuacja społeczno-polityczna – prześladowanie chrześcijan w komunistycznej Rosji oraz prześladowanie Żydów w nazistowskich Niemczech – paradoksalnie niweluje zasygnalizowaną antynomię. Jak pisze Frank,

1. Odtąd każde niemile Bogu nadużycie chrztu nie może być wykorzystane dla osiągnięcia dóbr doczesnych; przyjmować chrzest będą wyłącznie ci Żydzi, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską. 2. Obecnie żyd-chrześcijanin może dochowywać wierności swemu narodowi pomimo swego chrześcijańskiego wyznania¹⁶.

Linia demarkacyjna między chrześcijanami a Żydami przesuwają się w stronę rozgraniczenia między prawdziwie religijnymi ludźmi (bez

¹¹ Zob. O. Назарова, *От переводчика*, „Вторая навигация” 5 (2005), s. 276–277.

¹² Zob. С. Л. Франк, *Религиозная трагедия еврейского народа*, пер. О. Назаровой, „Вторая навигация” 5 (2005), s. 285.

¹³ Tamże, s. 286.

¹⁴ Tamże, s. 288.

¹⁵ Tamże, s. 290.

¹⁶ Tamże, s. 291–292.

względu na przynależność narodową) a tymi, którzy najbardziej cenią własne bezpieczeństwo i dobra tymczasowe.

Nietrudno zauważyć, że w omawianym artykule Frank pośrednio daje do zrozumienia, że po przyjęciu chrztu nie tylko nie wyrzekł się swej przynależności do narodu wybranego, ale przyczynił się do spełnienia jego misji, oczekując, gdy „cały Izrael będzie zbawiony” (por. Rz 11, 26).

Żyd-chrześcijanin Frank – jak zaznaczyłam – nie zawsze spotykał się ze zrozumieniem swego otoczenia, w tym także środowiska filozoficznego. Philip Boobbyer – za Isaiahem Berlinem – opisuje spotkanie myśliciela ze znanym neokantystą Hermannem Cohenem, który w 1914 r. został zaproszony do Rosji przez Towarzystwo Żydowskie Wsparcia Wyższej Wiedzy¹⁷ i który jak „żaden inny filozof czasów nowożytnych nie wywarł tak głębokiego wpływu na samoświadomość Żydów”¹⁸. Gdy Marburczyk dowiedział się, że Frank przeszedł na chrześcijaństwo, natychmiast wyraził swoją antypatię do niego i ostatecznie odwrócił się¹⁹.

Frank niejednokrotnie podejmował dialog z myślicielami żydowskimi. I tak, w 1915 r. w periodyku „Русская мысль” opublikował tekst zatytułowany *Religijna filozofia Cohena*²⁰, określając myśl wspomnianego neokantysty jako na wskroś judaistyczno-apokaliptyczną, skierowaną ku przyszłości. W 1929 r. na łamach emigracyjnego czasopisma „Путь” ukazała się Frankowska krytyka książki Oscara Goldberga *Die Wirklichkeit der Hebieër. In das System des Pentatench*, której autor usiłował zrekonstruować „metafizykę Pięcioksięgu”, głosząc przy tym judaistyczną koncepcję określoną przez Włodzimierza Sołowjowa jako „bogo-materializm”²¹. Nieco wcześniej (1926) napisał obszerną recenzję głośnej książki Franza Rosenzweiga *Gwiazda zbawienia*, która – zdaniem Franka – „miała na celu mistyczne odsłonięcie i uzasadnienie

¹⁷ Cohen wygłosił w miastach należących wówczas do Rosji (Petersburgu, Moskwie, Rydze, Wilnie i Warszawie) wykłady pt. „Moralna treść religii żydowskiej” oraz „Istota religii żydowskiej”. Zob. В. Н. Белов, *Философия Германа Когена и русское неокантианство* [w:] Н. В. Мотрошилова (ред.), *Историко-философский ежегодник 2003*, Москва 2004, s. 342.

¹⁸ K. Seeskin, *Neokantyzm żydowski: Hermann Cohen* [w:] D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 813.

¹⁹ Zob. Ф. Буббайер, *С. Л. Франк...*, s. 95, 273.

²⁰ Zob. С. Л. Франк, *Религиозная философия Когена*, „Русская мысль” 12 (1915), s. 29–31.

²¹ Zob. С. Л. Франк, *Философия ветхозаветного мира*, „Путь” 19 (1929), s. 109, 113.

judaizmu”²². Rosenzweig – w przeciwieństwie do Cohena – nie tylko nie potępiał Żydów przyjmujących chrzest, ale sam przez pewien czas nosił się z zamiarem konwersji, aczkolwiek ostatecznie pozostał w gminie żydowskiej, uważając, że „chrześcijaństwu brakuje «zakorzenienia» właściwego dla judaizmu”²³. Frank rozumiał chrześcijaństwo zgoła odwrotnie. Według niego dopiero ta religia jest zdolna do przezwyciężenia dystansu między Bogiem, człowiekiem a światem, osiągnięcia harmonii między dziełem stworzenia, objawienia i zbawienia. Stary Testament nie zna idei bogoczołowieczeństwa, bez której nie można usunąć owego napięcia. W konsekwencji Rosenzweig „szuka zbawienia w nieosiągalnej, transcendentnej względem wszystkiego, co ludzkie, w mistycznej gwieździe boskiego światła”²⁴ i nie zauważa, że „prawdziwe zbawienie polega nie na zewnętrznym, mającym się dokonać w przyszłości, zjednoczeniu w trójkacie trzech punktów – Boga, świata i człowieka, ani na ich czczym zdwojeniu w gwieździe, lecz na już urzeczywistnionej, prawdziwej i nierozłącznej jedności Boga i człowieka, który przez swą ofiarę zwyciężył świat na krzyżu”²⁵. Jednocześnie Frank daje wysoką ocenę myśli Rosenzweiga, pisząc, że jego książka jest „obudzonego głosem judaizmu”, wyrażającym „odwieczne dysonansy żydowskiej duszy”²⁶.

Wreszcie, Frank czerpał inspirację z filozofii dialogu Martina Bubera, rozwijając jego myśl w duchu chrześcijańskim. Autor pracy *Ja i ty* pragnął podkreślić wartość relacji międzyosobowych, a zwłaszcza relacji między człowiekiem a Bogiem. Frank z kolei poszukiwał „głębokiego, ontologicznego uzasadnienia owych relacji”²⁷.

Analiza porównawcza myśli Bubera i Franka wykraczałaby poza ramy niniejszego artykułu. Warto wskazać jedynie na kilka punktów przecinania się ich poglądów. Otóż rosyjski filozof wyjaśnia, że relacja „ja – ty” oznacza przekroczenie siebie, transcendowanie w kierunku innego „jestem”, a więc objawienie „ty”, „innego”. Tylko dzięki tej relacji, spotkaniu powstaje samo „ja”. W tym sensie relacja „ja – ty” jest pierwotna względem „ja”, stanowi podstawową formę bytowania.

²² С. Л. Франк, *Мистическая философия Розенцвейга*, „Путь” 2 (1926), s. 139.

²³ O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik* [w:] D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, s. 830.

²⁴ С. Л. Франк, *Мистическая философия Розенцвейга*, s. 147.

²⁵ Tamże, s. 148.

²⁶ Tamże, s. 147.

²⁷ Н. Праг, *Исполнил ли С. Л. Франк завещание деда?*, s. 153.

„Ja” i „ty”, oznacza nie tylko i nie tyle odosobnione momenty, co raczej jedność, wzajemne przenikanie się, kształtujące byt „my”²⁸.

„My-filozofia” Franka ma bardziej radykalny charakter niż dialogika żydowskich myślicieli. Podczas gdy Buber odróżniał relację „ja – ty” od relacji „ja – ono”, rosyjski autor zakładał, że „on” (czyli „nie-ty”) potencjalnie stanowi „ty” dane w sferze „ono”²⁹. Jest to możliwe dlatego, że wszystkie byty są zakorzenione w absolicie – wszechjedności. Idea ta ma nie tylko metafizyczne, ale i religijne implikacje: takie rozumienie struktury bytu uzasadnia również naukę św. Pawła o Kościele jako mistycznym ciele, żywym organizmie³⁰. Jest oczywiste, iż ta myśl była obca Buberowi. Rozwijając wątek podjęty również przez Rosenzweiga, Frank pisze nie tylko o dwu-jedności „ja – ty”, ale o trój-jedności „Bóg, ja i świat”.

Dla Franka Bóg zawsze jest „Ty”, a nie „On” (a tym mniej – „Ono”), jest Bogiem żywego doświadczenia mistycznego, a nie Bogiem filozofów. Jednocześnie myśliciel zastrzega, że utożsamienie tak rozumianego Boga ze starotestamentowym „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba” nie wyraża pełnej prawdy o Bogu, który jest miłością, a nie tylko surowym władcą nakazującym bezwzględne posłuszeństwo³¹.

Podkreślając wagę osobistego doświadczenia Boga – w wyniku którego zapewne zrodziła się decyzja Franka o przyjęciu chrztu – filozof daleki był od sprowadzenia religii chrześcijańskiej wyłącznie do systemu zasad moralnych czy prawd wiary. Już u początku swej intelektualnej i duchowej drogi sprzeciwiał się jakimkolwiek dogma-

²⁸ Zob. szerzej П. Элен, *Философия „мы” у С. Л. Франка*, пер. Н. Н. Трубиной, „Вопросы философии” 2 (2000), s. 57–69; tenże, *Введение в специфику философского мышления Франка*, пер. О. Назаровой, „Логос” 1 (2004), s. 191–193; tenże, *С. Л. Франк – философ христианского гуманизма*, пер. О. Назаровой, „Вторая навигация” 10 (2010), s. 245–248; Е. Н. Некрасова, *Семен Франк*, „Вече”, вып. 2 (1995), s. 119–129; И. Крекшин, „*Мы-философия*” С. Л. Франка в аспекте его социального учения, „Точки – Пункта” 1 (2001), s. 165–172; О. И. Шахалова, Н. В. Казанова, *М. Бубер и С. Л. Франк: великое таинство непостижимого „Ты”* [w:] Г. Аляев et al. (red.), *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії...*, s. 223–231.

²⁹ Zob. X. Куссе, *Диалогическая модель культуры Ф. Степуна и С. Франка* [w:] Е. А. Тахо-Годи (red.), *Античность и культура Серебряного века*, Москва 2010, s. 506–507.

³⁰ Zob. S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolovitch, Tarnów 2007, s. 176.

³¹ Zob. С. Л. Франк, *С нами Бог. Три размышления* [w:] tenże, *С нами Бог*, Москва 2003, s. 514.

tyzmowi, bezkrytycznemu przywiązaniu do określonej tradycji wyznaniowej. Czuł się prawosławnym „w tym szerokim, mistycznym sensie, w którym prawosławie pokrywa się z jednym, świętym Kościołem”, nie dbając o to, „do jakiej konfesji i kierunku jest przypisany”³². A w późniejszych latach wypowiedź szokujące stwierdzenie: „Myślę o nowym filozoficznym systemie chrześcijaństwa, który jest zupełnie heretycki, występuję przeciw wszelkim dogmatom” oraz: „Chrystus zawsze jest protestem przeciw wszelkiej ortodoksji, zawsze jest pełen paradoksów”³³. Autorytet religijny – papieża w katolicyzmie, Koranu w islamie czy Tory w judaizmie – nie może bowiem mieć decydującej roli w wyznawaniu wiary. W książce *Z nami Bóg* (napisanej w 1941 r. i wydanej pośmiertnie w 1946 roku), Frank – antycypując uchwały II Soboru Watykańskiego – napisał nawet:

Wszystkie wielkie religie ludzkości zawierają w sobie elementy prawdy, którą nie tylko możemy, ale także mamy obowiązek przyjmować. I Mojżesz, i prorocy żydowski, i Budda, i twórca Upaniszad, i Lao Tse, i antyczni mędrcy religijni, i Mahomet mogą i powinni być naszymi nauczycielami – właśnie w tym względzie, w jakim oni adekwatnie wyrazili autentyczną prawdę, głos Boga³⁴.

Powyższa wypowiedź nie oznacza jednak, że Frank nie miał jasnej świadomości siebie jako chrześcijanina. Filozof podkreślał, że zaufanie do autorytetu Kościoła w chrześcijaństwie musi opierać się na bezpośrednim doświadczeniu religijnym, w przeciwnym wypadku wiara zostanie wypaczona.

Jestem chrześcijaninem, wierzę w Chrystusa i objawioną przez niego naukę nie dlatego, że czuję obowiązek z pietyzmem czcić słowo Ewangelii lub autorytet Kościoła, który uczy mnie tej wiary. Przeciwnie, wierzę w Ewangelię dlatego, że przez nią, poprzez zachowany w niej obraz Chrystusa widzę samego Boga, poznaję prawdy, które same z siebie są takie, iż postrzegam je jako głos samego Boga. Czczę Kościół z tej racji, że w słowach i czynach jego wielkich mistrzów, wyznawców, świętych i mędrców postrzegam z całą wiarygodnością prawdę i mądrość Boską³⁵.

³² List S. Franka do S. Bułgakowa z 30.10.1935, w: H. B. Струве (ред.), *Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939*, Москва–Париж 2000, s. 260.

³³ Zob. *Воспоминания, размышления С. Л. Франка, записанные Т. С. Франк перед его смертью* (Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына, Ф. 4. Оп. 5. Ед. хр. 1; ostatnia notatka z sierpnia 1940 r.).

³⁴ С. Л. Франк, *С нами Бог*, s. 454.

³⁵ Tamże, s. 455.

Frank – Żyd z pochodzenia, chrześcijanin z wyboru – głosił (podobnie jak jego mistrz, Mikołaj z Kuzy w traktacie *De pace fidei*³⁶), że między religiami możliwy jest dialog, który ma się odbywać w duchu wzajemnego szacunku i właściwie rozumianej tolerancji. Ta myśl Franka pozostaje aktualna także w naszych czasach.

JUDAIC MOTIFS IN THE LIFE AND WORKS OF SEMYON FRANK

Summary

Along with „the Russian question”, „the Jewish question” was one of the major subjects raised by the thinkers of the Silver Age, first in Russia, later on the emigration. This issue was especially significant for Russian philosophers of Jewish origin such as Semyon Frank. In this article I bring up some pertinent facts from Frank’s biography. I also address the question of how the philosopher perceived his Hebraic roots after his conversion, and I point to his inspirations from Jewish authors (H. Cohen, M. Buber, F. Rosenzweig), as well as to his polemic with them.

Frank would perceive his Christianity as an outgrowth of Judaism. According to Frank the demarcation line between the Christians and the Jews seems to be shifting towards the borderline between truly religious people (irrespective of national affiliation) and those who value above all their own safety and worldly goods. Frank directly intimates that having been baptized, not only did he not give up his affiliation with the chosen people, but he also contributed to the accomplishment of its mission.

A Jew by origin and a Christian by choice, Frank advocated the view that inter-religious dialogue is possible and ought to be conducted in an atmosphere of mutual respect and appropriately understood tolerance.

Teresa Obolevitch

³⁶ Zob. В. А. Ойлер, *Николай Кузанский как провозвестник межрелигиозного диалога и основоположник теологии религий*, пер. О. А. Коваль, w: О. Э. Душин et al. (ред.), *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву*, Санкт-Петербург 2010, s. 259–280.