

dr hab. Marek Kita, prof. UPJPII,
Instytut Teologii fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Kraków, 19.05.2018 r.

Recenzja rozprawy doktorskiej

ks. Yevgeniya Zinkovskogo

Pojęcie osoby w antropologii Siemiona Franka w perspektywie klasycznej definicji

„Persona est naturae rationalis individua substantia”

(Евгений Зинковский, *Понятие личности в антропологии Семена Франка в перспективе классического определения „Persona est naturae rationalis individua substantia”*)

Rozprawa doktorska, którą ks. Yevgeniy Zinkovskiy napisał w języku rosyjskim: *Poniatie litchnosti v antropologii Semyona Franka v perspektivie klassitcheskogo opredeleniya „Persona est naturae rationalis individua substantia”*, dotyczy istotnego wymiaru dorobku jednego z najważniejszych przedstawicieli tzw. rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego pierwszej połowy dwudziestego wieku. Siemion Ludwigoicz Frank (1877-1950) przeszedł w swoim życiu szczególną i niełatwą drogę zarówno w sferze intelektu oraz ducha, jak i w wyjątkowo wówczas niespokojnym obszarze świata materialnego. Urodzony w Moskwie w rodzinie żydowskiej, zauroczony w młodości marksizmem, a następnie poszukujący prawdy i mądrości w filozofii idealistycznej, konwertyta na prawosławie wydalony z bolszewickiej Rosji, po czym zmuszony do ucieczki z nazistowskich Niemiec, ukrywający się podczas drugiej wojny światowej na terenie Francji i ostatecznie zmarły w Londynie – Frank został u początku swej wędrówki od marksizmu ku idealizmowi i ostatecznie chrześcijaństwu (oraz chrześcijańskiemu neoplatonizmowi, zabarwionemu filozofią dialogu) zainspirowany przez lekturę Nietzschego (!), a już jako myśliciel prawosławny uważał za swojego najważniejszego nauczyciela filozofii piętnastowiecznego kardynała, Mikołaja Kuzańczyka. Wielkim walorem refleksji Rosjanina pozostaje fundamentalna intuicja wszechprzenikającej rzeczywistość, oraz nadającej jej spójność i sens Tajemnicy absolutnego Bytu, określanej jako Niepojęte (*Nepostizhymoe*).

Strona formalna rozprawy

Autor recenzowanej dysertacji zajął się, pod naukowym kierownictwem s. dr hab. Teresy Obolevitch, prof. UPJPII, syntetycznym opracowaniem, oraz przeanalizowaniem w oryginalnym ujęciu badawczym (w porównawczym zestawieniu z elementami klasycznej definicji Boecjusza), nauczania Franka na temat osoby ludzkiej, wpisanego nierozłącznie w panenteistyczny system komunijnej ontologii, zwany „filozofią wszechjedności”. Postawione sobie zadanie Doktorant wykonał sprawnie, sumiennie i kompetentnie. Oparł się na bogatej bibliografii tekstów źródłowych (32 pozycje) i literatury przedmiotu (166 pozycji), obejmującej publikacje w językach łacińskim,

rosyjskim, angielskim, polskim, francuskim, niemieckim, włoskim, i hiszpańskim. Wspomniana bibliografia została adekwatnie wykorzystana, a erudycyjna, metodyczna prezentacja opracowanej problematyki daje świadectwo jej wnikliwej analizy. Dyskurs jest uporządkowany, ujęty w przejrzystą i klarowną (mimo drobnych niedoskonałości, o których poniżej) strukturę, a Doktorant wykazuje się, obok wiedzy i komunikatywności, widoczną samoświadomością metodologiczną. Jednocześnie to pilnowanie naukowej dyscypliny nie przeszkadza dyskretnemu sygnalizowaniu sympatii Doktoranta dla studiowanej myśli, co w przypadku uprzystępniania czytelnikowi filozofii programowo „nie abstrakcyjnej, lecz żywej” (by odwołać się do deklaracji młodego Sołowjowa) stanowi miły bonus.

Praca składa się z trzech rozdziałów, z których drugi – najdłuższy (120 stron) - poświęcono prozopologii Siemiona Franka. Ten obszerny esej, zatytułowany *Osoba jako idea absolutnej wartości indywidualnego bytu ludzkiego*, liczy pięć podrozdziałów, podzielonych na mniejsze paragrafy. Omawia kolejno: *Główne etapy życia i twórczości rosyjskiego myśliciela*, a następnie problematykę streszczoną w podtytule *Osoba i świat* - czyli Frankowską wizję funkcjonowania wstępnie opisanego bytu osobowego wewnątrz całościowej panoramy ontologicznej (paragrafy: *Osoba i rzecz*, *Obraz świata systemie filozoficznym Franka*, *Szczególne miejsce człowieka w świecie*); w dalszej zaś kolejności fenomenologiczne dookreślenie osoby jako takiej (podrozdział *Osoba jako jedność formująca życie duszy*, paragrafy: *Żywioł życia psychicznego*, *Konkretność życia psychicznego*, *Osoba jako niewyrażalna tajemnica jedności duszy*). Kolejny podrozdział, zatytułowany *Osoba i społeczeństwo*, zawiera paragrafy: *Relacja „ja-ty”* - rozpisany na punkty *Spotkanie z „ty” jako narodziny mojego „ja”*, oraz *Lęk i zbawcza tajemnica miłości* – oraz *Bycie „my” jako fundament istnienia osobowego*, na który składają się punkty *Jedność w relacji „ja-ty”* i *„My” jako wewnętrzny fundament istnienia osobowego*, a także niepodzielony na mniejsze partie tekstu (choć liczący dwanaście stron) paragraf *Rola osoby w życiu społecznym*. W odniesieniu do drugiego ze wspomnianych paragrafów mamy do czynienia z redakcyjnym potknięciem: niezbyt szczęśliwe jest niemal dosłowne powtórzenie w tytule drugiego punktu tytułu całego paragrafu, jakkolwiek Doktorant próbował ten zgrzyt złagodzić, lekko ów tytuł modyfikując. W przypadku trzeciego paragrafu została chyba przeoczona możliwość wyodrębnienia modułów. Na przykład pierwszy punkt można by poświęcić „uniwersalistycznemu” (czyli na swój sposób kolektywnemu, choć zdecydowanie nie kolektywistycznemu w komunistycznym sensie tego terminu) pojmowaniu przez Franka współistnienia osób w społeczeństwie – w opozycji do perspektywy indywidualizmu, w której społeczeństwo to twór jednostek zawierających między sobą układ, lub podlegających scalającym je zewnętrznym tendencjom w

efekcie swoich indywidualnych działań – drugi natomiast mógłby uwidaczniać w tytule istotne dla Franka w życiu społecznym zasady służby, solidarności i wolności.

Ostatni podrozdział: *Boże podobieństwo osoby*, dzieli się na trzy paragrafy. Pierwszy z nich, *Poszukiwanie autentycznej podstawy bytu osobowego*, obejmuje trzy punkty: *Byt duchowy jako fundament i korzeń mego istnienia*, *Relacja między duchem i duszą*, oraz *Człowiek i tajemnica jego osoby*. Dwa pozostałe, „monolityczne” paragrafy to *Duch, absolutna realność, Bóstwo*, oraz *Dwoistość osoby ludzkiej i jej niestworzona zasada*. Ostatni, intrygujący podtytuł odnosi się do Frankowego przeświadczenia o jednoczesnej przynależności osoby ludzkiej do dwóch wymiarów: rzeczywistości „przedmiotowej” oraz głębokiej sfery ducha, a także o kreującej osobę jako taką perychorezie z Niepojętym, określanym już wprost jako Bóg.

Rozdział, o którym była mowa, ujęty został (stosownie do tego, co zapowiada tytuł całej rozprawy) w ramy utworzone przez zaprezentowaną w rozdziale pierwszym historię pojęcia osoby w antropologii (*Geneza pojęcia osoby i nabyte przez nie znaczenia*), oraz dokonaną w rozdziale trzecim konfrontację Boecjańskiej definicji osoby z jej charakterystyką w prozopologii Rosjanina (*Klasyczna definicja osoby i nauczanie o niej S.L. Franka*). Rozdział pierwszy obejmuje na 42 stronach pięć podrozdziałów: *Poszukiwanie pojęcia osoby*, *Ontologiczne ugruntowanie osoby*, *Klasyczna definicja osoby*, *Inne znaczenia osoby*, oraz *Poszukiwanie godności osoby w systemach personalistycznych*. Natomiast rozdział trzeci (33 strony) dzieli się, odpowiednio do członów definicji Boecjańskiej, na cztery podrozdziały: *Natura osoby versus jej wolność*, *Substancja versus realność*, *Racjonalność versus niepojętość*, oraz *Indywidualność versus wszechjedność*.

Wartościowy przyczynek do badań nad twórczością Siemiona Franka, a zarazem świadectwo naukowej pasji Autora rozprawy, stanowi dołączony do niej Aneks, zawierający odcyfrowany przez samego Doktoranta z rękopisu niepublikowany esej rosyjskiego myśliciela. Tekst zatytułowany *Shto takoe tchelovek? (Czym jest człowiek?)*, przechowywany w nowojorskim Archiwum Bachmetiewa (Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture na Uniwersytecie Columbia), koresponduje z problematyką recenzowanego doktoratu (w którym zresztą jest cytowany), będąc połączeniem refleksji Franka nad sytuacją antropologii filozoficznej w jego czasach ze zwięzłym, aprobatywno-krytycznym omówieniem wydanej pośmiertnie niedokończonyj pracy Maxa Shelera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt 1928). Aneks został przygotowany bardzo kompetentnie. Otwiera go dokumentacja fotograficzna, przedstawiająca pięć podniszczonych kart pokrytych odręcznym pismem filozofa, a następnie w równoległych kolumnach

zestawiono dwie wersje odcyfrowanego tekstu: jedna odtwarzająca oryginalny zapis według przedrewolucyjnej ortografii, druga zapisana zgodnie z aktualną ortografią rosyjską.

Walog merytoryczny pracy

Wybór problematyki doktoratu zasługuje na pochwałę z kilku powodów. Wypada powitać z uznaniem wkład kolejnego badacza w pielęgnowanie pamięci o wciąż inspirującym dorobku wybitnego przedstawiciela filozofii rozumianej w sposób klasyczny, jako dyscyplina sapiencjalna otwarta na doświadczenie duchowe. To wielce pożyteczne przedsięwzięcie, w perspektywie potrzeb i bolączek zarówno globalnego filozoficznego Areopagu naszych czasów, jak i (ośmielę się przypuszczać) duchowych potrzeb strefy kulturowej, do której należy ojczyzna Doktoranta. W szczególności wypada przyklasnąć projektowi systematyzacji i pogłębionej analizy doktryny antropologicznej – a dokładniej prozopologicznej - Siemiona Franka, w celu wzbogacenia płynącymi z niej inspiracjami chrześcijańskiego personalizmu w naszej epoce, naznaczonej (jak odnotowuje sam Doktorant) nowymi, palącymi wyzwaniem filozoficznymi, głównie w dziedzinie antropologii właśnie.

Krytycznie opracowany i sprawnie omówiony w recenzowanej pracy dorobek rosyjskiego myśliciela to przede wszystkim genialna fenomenologia naszego postrzegania świata i siebie w nim, a także fenomenologia wewnętrznego uniwersum ludzkiej psychiki-duszy, aż po jego tajemniczy fundament - intuicyjnie wyczuwany i przeżyciowo dany poziom ducha, czyli zakorzenienia duszy na sposób komunijny (we wzajemnym przenikaniu się „korzenia” i „gruntu”) w głębokiej warstwie bytu, *realności* wymykającej się pojmowaniu, lecz wyczuwanej intuicyjnie pod powierzchnią *rzeczywistości* naturalnej, empirycznej i pojęciowo opisywalnej. Wszystko to widziane jest u Franka w perspektywie ontologicznej, gdzie afirmuje się jedność poznania z bytem i prymat bytu nad poznaniem, w optyce metafizycznego i „mistycznego” realizmu, w ramach którego poprzez głębię własnego „ja” otwieramy się na rzeczywistość transcendentną. Spontanicznie nasuwa się tu skojarzenie ze znaną sentencją św. Augustyna *in interiore homine habitat veritas* – i szkoda, że Doktorant nie odnotował tego Augustyńskiego rysu filozofii Franka, oraz w ogóle wyraźnego, choć niekoniecznie deklarowanego, augustynizmu całego nurtu rosyjskiej myśli religijnej, do którego Frank się zaliczał.

Ponadto prozopologia Siemiona Franka łączy w sobie zdecydowaną afirmację „absolutnej wartości” indywidualnego, wolnego „ja” – które przy tym nie jest jednostronnie sprowadzone do samoświadomego podmiotu przeżyć psychicznych - z akcentowaniem w

charakterystyce osoby jej niezbywalnie dialogicznego i społecznego charakteru, przy czym ten ostatni rozumiany jest na sposób „soborowy”, to znaczy w sensie organicznego włączenia w pierwotną międzyosobową komunie, harmonijną jedność w wielości i różności. Wizja osoby ludzkiej, zaprezentowana przez rosyjskiego myśliciela, okazuje się integralna, głęboka i wielowymiarowa. Doktorant potrafił ją zreferować ze znanstwem, dostarczając cennego wkładu w filozoficzno-chrześcijańską odpowiedź na nie tylko nowożytne, ale również ponowoczesne bolączki naszego myślenia o człowieku oraz społeczeństwie: koncepcje osoby redukujące ją, spłycające jej rozumienie i zaciemniające jej godność, a także atomizujący ludzką społeczność indywidualizm, lub dławiący wolność osobistą kolektywizm.

Z drugiej strony godny uznania jest wybór specyficznego klucza, w jakim analizuje się w rozprawie Frankowską filozofię osoby – to znaczy podjęcie się przez Doktoranta swoistego „usprawiedliwienia” tejże doktryny wobec klasycznej tradycji zachodniej antropologii filozoficznej, za pomocą wspomnianej wyżej konfrontacji zestawu pojęć fundamentalnych tak dla całości światopoglądu, jak i konkretnie dla prozopologii rosyjskiego myśliciela, z elementami Boecjuszowej definicji człowieka. Ten ostatni zabieg chciałoby się zresztą interpretować nie tyle jako tłumaczenie „wschodniej” wrażliwości religijno-filozoficznej w kategoriach optyki „racjonalnego” Zachodu, ile raczej jako budowanie mostu (czy może lepiej: odkrywanie intelektualnych przejść) między „siostrzanymi” tradycjami filozofowania *in Christo* (a więc *en Logō*, w Bożym Logosie, w żywiole „mistycznego realizmu” klasycznie zorientowanej filozofii oświeczonej przez Objawienie). W recenzowanej pracy dochodzi do głosu specyficzna prawidłowość, zgodnie z którą zarówno Boecjusz, jak i Frank, a w końcu także sam ks. Zinkovskiy, wykonują ważną pracę na rzecz wykazywania zgodności wiary i rozumu, oraz godzenia perspektyw filozoficzno-teologicznych Wschodu i Zachodu.

O jednostronnym, „okcydentalnocentrycznym” usprawiedliwieniu nie powinno być mowy również dlatego, że wykazaniu zasadniczej niesprzeczności rozumienia osoby na gruncie rosyjskiej filozofii wszechjedności, w jej wersji reprezentowanej przez Franka (skądinąd najważniejszego protagonistę tego nurtu), z podstawowymi intuicjami prozopologicznymi łacińskiego klasyka towarzyszy dyskretne uwidocznienie większej subtelności ujęć przedstawionych przez Rosjanina. Być może szkoda, że ta przewaga nie została skomentowana wyraźniej, choć z drugiej strony dokonane przez Doktoranta omówienia refleksji Franka świetnie wydobywają jej walory. Szkoda też, że przy omawianiu definicji Boecjusza nie przywołano jej średniowiecznej korektury autorstwa Ryszarda ze Świętego Wiktora (*rationalis naturae incommunicabilis existentia* – do propozycji tej wypadnie jeszcze powrócić), która

wyduje się cokolwiek lepiej korespondować z obecną u Franka bardziej dynamiczną wizją osoby i jej apofatycznie wyważonym opisem.

Doskwierające niedopowiedzenia

Skoro zaś mowa o niedosycie, jaki pozostawia to niezwykle zresztą kompetentne i bogate w treść studium, to jakkolwiek Doktorant w sposób całkowicie uprawniony skupił się na **filozoficznej** problematyce osoby **ludzkiej**, jednocześnie brakuje w rozprawie uważniejszego przyjrzenia się możliwym implikacjom prozopologii Boecjusza i Franka na gruncie teologii trynitarniej. Właśnie dlatego, że omawiana w dysertacji refleksja wspomnianych myślicieli była rozwijana intencjonalnie w powiązaniu z danymi Objawienia - a co więcej, natchnieniem dla prozopologii klasyczno-chrześcijańskiej stało się ukazane nam osobowe (nomen omen) oblicze Boga Biblii (*Esēmeiōthe eph' hymas to phos tou prosōpou sou, Kyrie, Ps 4, 7b, LXX*) - nie możemy unikać w ustaleniach dotyczących charakterystyki osoby swoistej weryfikacji naszych teorii w świetle ich inspiracji źródłowej. Jeśli Osobowy Bóg zwraca się do nas jako do osób i objawia nam własny i nasz (niestworzony i stworzony) personalny charakter, to trzeba sprawdzać, czy dokonywane następnie filozoficzne opracowanie problematyki osoby stworzonej nie zniekształca aby niechcący postrzegania Niestworzonych Hipostaz... Otóż zauważono w literaturze przedmiotu, że Boecjuszowa formuła *rationalis naturae individua substantia* stwarza przy odniesieniu jej do Hipostaz Trójcy ryzyko popadnięcia w tryteizm. Doktorant odnotowuje wprowadzenie zróżnicowanie doktryny Boecjusza na temat osoby w kontekście jego trynitologii (rozwinętej na kartach traktatu *De Trinitate*) oraz w kontekście chrystologicznego sporu z nestorianizmem i monofizytyzmem (na którego gruncie Rzymianin sformułował swą klasyczną definicję), jednak są to wyłącznie napomknienia – którym towarzyszy konstatacja troski starożytnego myśliciela o klaryfikację pojęcia osoby dla konkretnych potrzeb dyskursu pochalcedońskiego. Trzeba jednak mieć na uwadze, że rozważania chrystologiczne także dotyczą Osoby Boskiej, a jeśli nawet przyjąć – jak chce Ryszard ze Świętego Wiktora – że określenie *individua substantia* odnosi się do osób stworzonych, podczas gdy o niestworzonych powiemy *individua (vel incommunicabilis) existentia*, to pozostaje do sprecyzowania kwestia, na jakiej zasadzie uznajemy analogiczność określenia „osoba” w odniesieniu do pojedynczego człowieka oraz do jednej z nierozdzielnych i współistotnych Hipostaz w Bogu (odkładając w tym momencie na bok kwestię problematyczności terminu *existentia* jako określenia „Punktów” istnienia jednego jedynego Bytu).

Szkoda zatem, że ani owa słabość definicji klasycznej, ani zarysowana u progu epoki scholastycznej droga jej przewyciężenia, nie zostały na marginesie rozprawy (koncentrującej się wszak raczej na problemie niezbywalnej wartości indywidualnej osoby ludzkiej) zwięźle ukazane. Tym bardziej, że Doktorant wspomina przy okazji zestawienia kluczowych pojęć prozopologii Franka z elementami Boecjuszowej definicji osoby o prawdopodobnym oddziaływaniu na myśl Rosjanina prawosławnej perspektywy trynitologicznej, w której osoba ma pierwszeństwo przed naturą... Być może również w odnotowanej w doktoracie niechęci Franka do terminu „substancja” (ze względu na wyczuwaną w nim sugestię niezależności danego bytu, kłócącej się z komunijną i relacyjną ontologią wszechjedności) mamy do czynienia z promieniowaniem wrażliwości ukształtowanej przez wyznanie „Trójcy współistotnej i nierozdzielnej”. Artykułowano mocno przez rosyjskiego filozofa przekonanie, że z jednej strony koncepcja osoby wyraża „absolutną wartość indywidualnej istoty ludzkiej”, a z drugiej strony istnienie osobowe pozostaje pierwotnie zakorzenione w ontologicznym (a nie jedynie kwantytatywnym) „my”, w pewien sposób współbrzmi z zasadą wywiedzioną przez współczesnego greckiego teologa, Ioannisa Zizioulasa, z medytacji relacyjnego bytu Trójcy: „Osoba nie może istnieć bez wspólnoty, lecz każda forma wspólnoty, która neguje lub dławi osobę, jest niedopuszczalna”. Ogólnie rzecz biorąc wydaje się, że zaprezentowane zarówno w całej Frankowskiej filozofii, jak i w prozopologii tegoż autora, wycucie dynamicznego i zawsze jednak ostatecznie niepojętego charakteru żywej rzeczywistości (we Frankowskim sensie tego terminu), której adekwatnym korelatem może być tylko poznanie „żywe” i apofatyczne, lepiej odpowiada wymogom analogicznego opisu tajemnicy Osób stwórczych i osób stworzonych. W każdym razie afirmacja niepojętego, choć intuicyjnie postrzegalnego i logicznie (jakkolwiek tylko w przybliżeniu) opisywalnego, „trans-racjonalnego” charakteru ludzkiej osobowości, odgrywa ważną rolę w rozwiniętej przez Franka teorii osoby (o czym zresztą obszernie traktuje recenzowana rozprawa).

Nawiasem mówiąc, w pracy przedstawiającej z taką wnikliwością i wycuciem (co stanowi wielki plus doktoratu) intuicjonistyczny ideał poznania „żywego” oraz „integralnego” (jak również unikającą redukcji do *cogito* integralną ontologię osoby), można by poświęcić o kilka cieplejszych słów więcej antropologii Pascala, o której Doktorant wspomina w jednym akapicie, w ramach przeglądu filozoficznych interpretacji osobowej egzystencji człowieka. Oczywiście myśl francuskiego „piewcy antynomii ludzkiego losu”, oraz rzecznika głębokich „racji serca”, nie jest istotna dla rozwoju poglądów Franka i nie wymaga zwracania na nią szczególniejszej uwagi w studium Frankowskiej prozopologii – jednak kreśląc (co przecież Doktorant czyni) dalsze tło ideowe tej ostatniej dobrze byłoby zauważyć współbrzmienie

intuicjonizmu Pascala (bo w końcu jego „serce” to intelektualna intuicja, poznająca między innymi „pierwsze zasady”) z paradygmatem antropologicznym i „teoriopoznawczym” Biblii. Podobne spostrzeżenia da się bowiem sformułować także w odniesieniu do refleksji Franka. Niezależnie od zasadniczo filozoficznej optyki recenzowanej rozprawy, można i warto byłoby w niej poświęcić odrobinę uwagi korespondowaniu teorii „żywego poznania” rosyjskiego neoplatonika z biblijną domyślną metafizyką osoby i poznania właśnie, których sugestywne opracowanie sporządził swego czasu Claude Tresmontant (choć akurat ten ostatni postrzegał umysłowość biblijną i platońską jako instancje nieuleczalnie antagonistyczne).

Na koniec można by jeszcze zasygnalizować – bardziej w charakterze sugestii na dalszą drogę intelektualną oraz zaproszenia do dyskusji w trakcie obrony, niż jako zarzut – wątek zazwyczaj niedostrzegany przy omawianiu i ewentualnym apologetycznym wykorzystaniu fenomenologii doświadczenia religijnego, czy też życia duchowego. Ów wątek, o którym poniżej, został też przeoczony przez Doktoranta (lecz piszący te słowa ma świadomość podobnej niedoskonałości we własnym dorobku). Chodzi o to, że wnikliwe opisy oraz interpretacje apercpcji i związanych z nią doświadczeń transcendentálnych, pozwalające Siemionowi Frankowi (jak również wielu innym „ortodoksyjnym ontologistom”, by posłużyć się określeniem Elmara Salmana) wskazywać noologiczną ścieżkę do Boga, coraz bardziej wymagają przemyślenia i rozsądnej apologii w konfrontacji ze współczesną neuronauką. Innymi słowy, należałoby może jakoś adekwatnie bronić nieiluzorycznego charakteru samooczywistości intuicyjnego poznania konstytuującej nas rzeczywistości (w jej Frankowskim rozumieniu) wobec nasilonych obecnie tendencji do naturalistycznej redukcji całej aktywności umysłu do funkcji mózgu i układu nerwowego – wykazywać, że jawiąca się w wewnętrznym przeżyciu niepojęta duchowa podstawa naszej *psychē* nie stanowi (razem z ową *psychē*) po prostu epifenomenu procesów fizjologicznych. Warto zadbać, żeby ontologiczna fenomenologia ludzkiej duchowości nie miała analogicznego posmaku anachronizmu, jak kategorię stwierdzenia Franka z eseju *Czym jest człowiek?* o naukowym obaleniu teorii ewolucji.

Podsumowanie

Zgłoszone w niniejszej recenzji zastrzeżenia i uwagi krytyczne nie przyćmiewają zbyt wiele zawartych w niej również pochwał i nie zmieniają zasadniczo pozytywnej oceny omawianej dysertacji. Reasumując wypada powtórzyć, że przeprowadzone przez Autora te same dysertacji studium nauczania Siemiona Ludwigo-wicza Franka na temat osoby ludzkiej stanowi

przedsięwzięcie nie tylko warsztatowo udane, lecz także wielce pożyteczne w wymiarze naukowym oraz kulturowym – wzbogacając recepcję myśli ważnego przedstawiciela interesującego nurtu filozoficznego, a zarazem podtrzymując tradycję personalizmu i to w wyraźnie przywołanym kontekście filozoficzno-społecznym. Nie do przecenienia wydaje się tak mocne położenie przez Franka akcentu na korelację absolutnej wartości każdej osoby (afirmowanej jako epifania rzeczywistości wyższego rzędu) z niezbywalną i konstytutywną dla osobowej egzystencji wspólnotowością, wizja dynamicznej równowagi między prawami osoby, a jej powinnościami wynikającymi z wymogów organicznej jedności „my”. Z perspektywy filozoficzno-religijnej oraz teologiczno-fundamentalnej cenna jest natomiast identyfikacja duchowego fundamentu bytu osobowego, będąca zarazem odczytaniem immanentnego świadectwa o Transcendentnym Kreatorze, nieuchwytnym i niepojętym, lecz wyczuwalnym dla intuicji (Pascala powiedziałby: dla serca).

Autor recenzowanej dysertacji przybliżył nam ten fascynujący dorobek, jednocześnie pokazując jego harmonizowanie (przy wszystkich odmiennościach, które okazują się walorami) z intuicjami zawartymi w klasycznej dla zachodniego kręgu kulturowego Boecjańskiej definicji osoby. Uwidacznia spójność kulturowej ekumeny chrześcijan Wschodu i Zachodu (jeden oddech dwóch płuc – można by rzec, wykorzystując słynną metaforę Wiaczesława Iwanowa), ale też otwiera „łacińską” perspektywę na szersze horyzonty (na oddychanie pełną piersią, jeśli chcemy pozostać przy wspomnianej metaforze). Ks. Zinkovsij dokonuje tego dzieła z wielką erudycją i widoczną pasją, pomysłowo i metodycznie, przedstawiając czytelnikowi klarowny wykład dobrze uporządkowanej problematyki, owoc wnikliwej analizy i umiejętnej syntezy.

Stwierdzam zatem, że Doktorant sprawnie uporał się z oryginalnie postawionym problemem badawczym, wykazując ogólną wiedzę teoretyczną w zakresie filozofii, oraz dobrą umiejętnością prowadzenia samodzielnej pracy naukowej i prezentowania jej wyników – dzięki czemu w interesujący sposób naświetlił ważną merytorycznie kwestię i wzbogacił dotyczącą jej literaturę przedmiotu. Jego rozprawa spełnia wymagania stawiane pracom doktorskim. Wnioskuje, aby ks. Yevgeniy Zinkovsij został dopuszczony do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

