

MARCIN ZIOMEK

NEOKANTYZM
FIODORA STIEPUNA

Niniejszy artykuł jest próbą analizy eseju filozoficznego Fiodora Stiepuna *Życie a twórczość*. Rozprawa ta jest właściwie jedynym stricte filozoficznym tekstem myśliciela. Rosyjski filozof wielokrotnie w swoich wystąpieniach podkreślał znaczenie Kanta dla rozwoju filozofii, jednocześnie jednak zwracał uwagę na konieczność wyjścia poza filozofię krytyczną. Rozprawa *Życie a twórczość* w przekonaniu jej autora miała być pierwszym szkicem systemu filozoficznego, który stanowiłby próbę naukowego na gruncie filozofii krytycznej obronienia i uzasadnienia ideału filozofii religijnej. W artykule opisuje się koncepcję filozoficzną (filozofię absolutu) Stiepuna, opartą na analizie pojęcia przeżycia mistycznego, którego dwoma biegunami są życie (doświadczenie jedności) i twórczość (doświadczenie wielości).

Wszyscy badacze oraz autorzy monografii poświęconych rosyjskiej filozofii (między innymi Wasilij Zieńkowski, Mikołaj Łoski, Leonid Stołowicz czy Andrzej Walicki) jednoznacznie zaliczają Fiodora Stiepuna do grupy rosyjskich neokantystów. W *Historii filozofii rosyjskiej* Łoskiego czytamy:

W ciągu całego XIX wieku większość filozofów rosyjskich, bez względu na ich osobiste poglądy, podtrzymywała kontakt z filozofią niemiecką okresu postkantowskiego. Ten kontakt intelektualny stał się zwłaszcza bliski w XIX wieku, kiedy to wielu młodych Rosjan brało udział w seminariach profesorów Windelbanda, Rickerta, Cohena, Natorpa, Husserla, wybitnych przedstawicieli tej formy neokantyzmu, która może być nazwana idealizmem transcendentalnym. Głównymi zwolennikami tej teorii w Rosji byli S. Hessen, J. Gurwicz, F. Stiepun, W. Sezeman, B. Jakowienko, H. Łanc, W. Sawalski, M. Böldyriew, G. Szpiet¹.

¹ M. Łoski *Historia filozofii rosyjskiej* H. Paprocki (tł.) Kęty 2000 s. 357.

Związki Stiepuna z neokantyzmem wydają się oczywiste. W latach 1902–1910 myśliciel studiował filozofię w Heidelbergu, a więc w jednym z najważniejszych ośrodków neokantyzmu. O wyborze kierunku studiów zdecydowały przede wszystkim czynniki egzystencjalne. Filozofia miała młodemu Stiepunowi pomóc zrozumieć otaczający świat i rządzące nim prawa oraz odnaleźć sens życia i odpowiedź na „przekłętą pytania”, które męczyły go już od szkolnych czasów. „Podczas poboru do wojska doszedłem do wniosku, że scena i malarstwo nie są dla mnie najważniejsze, koniecznie muszę studiować, żeby zrozumieć... Co?... Na pytanie matki miałem tylko jedną odpowiedź: «Wszystko: świat i jego prawa, życie i jego sens»”² – pisał Stiepun w swoich pamiętnikach i dodawał, że ów szczególny egzystencjalny niepokój wzmógł się, kiedy... się zakochał. Młodzieńczemu uczuciu towarzyszyła jednocześnie silna fascynacja ascetyczną nauką Tołstoja. Szczególne wrażenie na młodym Stiepunie wywarła *Sonata Kreutzerowska*. Za radą Borysa Wyszesławcewa Stiepun wybrał Heidelberg.

W trakcie heidelberskich studiów Stiepun po raz pierwszy zetknął się z filozofią Immanuela Kanta. Po latach w pamiętnikach będzie wspominał, z jakim trudem przedzierał się przez Kantowską *Krytykę czystego rozumu*. Myśliciel był uczestnikiem seminarium założyciela szkoły badeńskiej profesora Wilhelma Windelbanda, ponadto przyjaźnił się z następcą Windelbanda w Heidelbergu – profesorem Heinrichem Rickertem. W archiwum Uniwersytetu w Heidelbergu zachował się ciekawy list Stiepuna do Rickerta z 1932 roku z krytycznymi uwagami na temat wykładu Martina Heideggera o istocie prawdy, wygłoszonego we Fryburgu³.

Studium myśliciela nad filozofią Kanta towarzyszyła jednocześnie fascynacja niemiecką filozofią romantyczną oraz filozofią Władimira Sołowjowa. Rozprawa doktorska Stiepuna, poświęcona koncepcji filozoficznej autora *Wykładów o bogoczości* i opublikowana w 1910 roku w Lipsku, była jedną z pierwszych prac w języku niemieckim na temat Sołowjowa.

Stiepun był jednym z inicjatorów powołania rosyjskiej wersji międzynarodowego czasopisma filozoficznego „Logos”. Po powrocie do Rosji jako jeden z redaktorów aktywnie uczestniczył w tej śmiałej próbie „okcydentalizacji, profesjonalizacji i unaukowania filozofii rosyjskiej”⁴. W swoich szkicach Stiepun wielokrotnie podkreślał znaczenie kantyzmu dla rozwoju filozofii, w idei krytycyzmu upatrywał zaś jego „najbardziej charakterystyczną dziejową zasługę i samą istotę systemu”. W artykule *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* myśliciel wyjaśniał, dlaczego jego zdaniem filozofia Kanta nie przyjęła się w Rosji:

[...] system Kantowski w żadnym wypadku nie mógł urzec budzącej się rosyjskiej świadomości. Nie mógł, bo Rosja aż do XVIII wieku niewiele wniosła do naukowej skarbnicy ludzkości i nie była w stanie należycie ocenić pozytywnego aspektu Kantowskiego dzieła;

² F. Stiepun *Bywające i niesbywające* Sankt-Pietierburg 1995 s. 72.

³ Zob. „Forum nowszej wostocnoeuropejskiej historii i kultury” 2007 nr 2 <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/a11stepunRickert.pdf> [01.02.2012].

⁴ S. Mazurek *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy* Warszawa 2008 s. 177.

z drugiej strony, rosyjska myśl filozoficzna, spragniona całościowego światopoglądu i uzasadnienia swych przekonań religijnych, musiała nadzwyczaj dramatycznie przeżywać niechętny stosunek do ostatecznych kwestii metafizycznych⁵.

Nadszedł jednak czas, by i w Rosji w pełni przyswoić dziedzictwo Kanta – postulował Stiepun. I choć „Logos” nie deklarował przywiązania do jakiegoś określonego nurtu filozoficznego, to redaktorzy jasno i wyraźnie odcinali się od wszelkiej nienaukowej filozofii.

Stiepun przy całym swym szacunku i podziwie dla myśli Kanta do końca swojego życia pozostał uważnym i krytycznym odbiorcą oraz komentatorem jego filozofii. Pisał: „systemem Kanta wstrząsają do głębi najrozmaitsze prądy, jest on przeżyty sprzecznościami; sprzeczności te długo jeszcze będą pożywką zarówno dla rozwoju szkół kantowskich, jak i dla walki przeciwników systemu Kanta z jego obrońcami i kontynuatorami”⁶.

W pamiętnikach filozof zauważył, że gdyby Kant żył nie w Królewcu, lecz na Syberii, zrozumiałby z pewnością, że przestrzeń jest ontologiczna, a nie fenomenologiczna i w związku z tym być może napisałby nie transcendentalną estetykę, lecz metafizykę przestrzeni, która w przekonaniu rosyjskiego myśliciela mogłaby być dla Niemców kluczem do zrozumienia Rosji⁷.

Stiepun zajmował się filozofią właściwie tylko w pierwszym, niemiecko-rosyjskim okresie swojego życia. Na emigracji był przede wszystkim wykładowcą socjologiem⁸ i publicystą⁹. Jediną stricte filozoficzną pracą myśliciela jest wydany w Berlinie w 1923 roku zbiór *Życie a twórczość*, na który złożyły się cztery artykuły opublikowane wcześniej na łamach „Logosu”: *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo*, *Tragedia twórczości (Friedrich Schlegel)*, *Tragedia świadomości mistycznej* i *Życie a twórczość* oraz szkic poświęcony *Zmierchowi Zachodu Oswalda Spenglera*¹⁰.

W swoich wspomnieniach Stiepun pisał, że artykuł *Życie a twórczość* był w jego przekonaniu „pierwszym szkicem systemu filozoficznego, usiłującego na

⁵ F. Stiepun *Życie a twórczość* W. Sawicki (tł.) Warszawa 1999 s. 11.

⁶ Tamże, s. 93.

⁷ Zob. F. Stiepun *Bywszeje...* wyd. cyt. s. 264.

⁸ W latach 1926–1937 Stiepun pracował w katedrze socjologii w Wyższej Szkole Technicznej w Dreźnie. W 1937 roku myśliciel, jako zdeklarowany przeciwnik narodowego socjalizmu, został odsunięty od działalności akademickiej. Naziści oskarżyli go o „rusofilstwo i żydofilstwo”. Po wojnie, w 1946 roku filozof objął specjalnie dla niego utworzoną katedrę kultury rosyjskiej na Uniwersytecie w Monachium.

⁹ Stiepun regularnie publikował w najważniejszych periodykach rosyjskiej diaspory. W latach trzydziestych wraz z Georgijem Fiedotowem i Ilją Bunakowem-Fondaminskim redagował jedno z ciekawszych emigracyjnych czasopism – „Nowyj Grad”.

¹⁰ Szkic ten po raz pierwszy ukazał się w 1922 roku w zbiorze poświęconym książce Spenglera, wraz z artykułami Bierdiajewa, Franka i Bukszpana. Jej publikacja była jedną z przyczyn wydalenia ze Związku Sowieckiego w 1922 roku najwybitniejszych rosyjskich intelektualistów.

gruncie krytycyzmu Kantowskiego naukowo obronić i usprawiedliwić wyraźnie podsunęty przez romantyków i słowianofilów ideał religijny¹¹.

Systemu filozoficznego niestety nie udało mu się stworzyć – pozostawił jednak po sobie zbiór esejów, będący załączkiem interesującej koncepcji oraz świadectwem filozoficznych fascynacji myśliciela (Kant, Schlegel, Fichte, Schelling, Hegel, Mistrz Eckhart, Sołowjow), a nawet poetyckich (Rilke).

Tytułowa rozprawa *Życie a twórczość* składa się z czterech rozdziałów: *Historyczna analiza pojęć życia i twórczości*, *Fenomenologiczny ogląd pojęć życia i twórczości*, *Naukowe objaśnienie pojęć życia i twórczości* oraz *Światopoglądowa interpretacja pojęć życia i twórczości* i – jak zauważa Leonid Stołowicz – jest ona „głównym konceptualnym dziełem Stiepuna”¹².

Autora *Życia a twórczości* w jego dociekaniach filozoficznych interesowały przede wszystkim kwestie i pytania ostateczne. Był głęboko przekonany, że „jedynym prawdziwym zadaniem filozofii” jest „ujrzenie absolutu”¹³. Tymczasem od czasów Kanta – twierdził – nikomu w pełni nie udało się wyjaśnić kwestii absolutu:

[...] absolut jako zasada całościowa, konkretna i ukształtowana, wciąż kryje się poza filozoficznym horyzontem [...] wciąż oczywiście domaga się on uznania, wciąż żąda dla siebie określonego logicznego miejsca w powstającym gmachu systemu filozoficznego, określonej formy filozoficznego potwierdzenia samego siebie¹⁴.

Kluczowe tutaj wydaje się słowo *u j r z e n i e* (*uzrenije*). Absolut jest niepoznawalny, nie sposób go poznać drogą *ratio*, można go tylko i wyłącznie ujrzeć-doświadczyć. W filozoficznych dociekaniach na temat tego, co absolutne, Stiepun postuluje swobodnie połączyć Kantowski transcendentalizm z „zasadą całościowego i konkretnego syntetyzmu”¹⁵.

Metafizyka jako nauka jest niemożliwa. Stiepun stwierdza w zakończeniu pierwszego rozdziału swojej rozprawy:

[...] w filozofii nie ma miejsca dla Prawdy Ostatecznej [*scil.* dla absolutu – M. Z.] i zapytuje: Czy oznacza to, że zerwana została wszelka więź między filozofią a Prawdą Ostateczną? [...] Jeśli w filozofii nie ma miejsca dla Prawdy Ostatecznej, to może w granicach Prawdy Ostatecznej znaleźć się miejsce dla filozofii?¹⁶.

W kontekście metafizycznych rozważań autora *Życia a twórczości* należy zgodzić się z rosyjskim badaczem A. Abramowem, który nazywa filozofię Stiepuna „filozofią absolutu”. Autor ten pisze:

¹¹ Zob. F. Stiepun *Bywszeje...* wyd. cyt. s. 117.

¹² L. Stołowicz *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik* B. Żyłko (tł.) Gdańsk 2008 s. 351.

¹³ F. Stiepun *Życie a twórczość...* wyd. cyt. s. 94.

¹⁴ Tamże, s. 103.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 104.

W ramach badeńskiej szkoły neokantyzmu Stiepun podjął próbę stworzenia nauki filozoficznej, którą można by nazwać „filozofią absolutu”. Podstawowe idee „filozofii absolutu” zostały przedstawione w artykule *Życie a twórczość*¹⁷.

Najważniejsze pojęcia w koncepcji filozoficznej Stiepun to: przeżycie – życie – twórczość. Fundamentem swoich wywodów na temat życia i twórczości uczynił przeżycie, jednak nie jakieś konkretne subiektywno-psychiczne, ale pewne przeżycie w ogóle. Filozof zdaje sobie sprawę z nieprecyzyjności kategorii, którą się posługuje, jednocześnie jest przekonany, że filozoficzny punkt wyjścia musi być czymś innym niż filozofia, musi pochodzić z zupełnie innej dziedziny. Stiepun w następujący sposób tłumaczy swój wybór:

[...] skoro już filozofia poszukuje punktu wyjścia, powinna poszukiwać go w czymś, co nie jest nią samą. Umieszczając punkt wyjścia filozofii w obrębie jej samej, znów wracamy do pytania o jej podstawę i początek¹⁸.

Przykładem przeżycia, na którym Stiepun oprze cały swój dalszy wywód, jest doświadczenie lektury. Zatopienie w lekturze sprawia, że świat zewnętrzny pod wpływem obrazów i sensów, wyłaniających się z książek, przestaje istnieć dla podmiotu czytającego. Warto w tym miejscu przytoczyć obszerny opis tego doświadczenia:

Siedzę i czytam. Pochłonięty, prawie nie odczuwam samego siebie. Wyłaniający się z książki świat coraz bardziej różnicuje się w narastającej mnogości nakierowanych nań form rozumienia: rozwijają się przede mną przecinające się szeregi sensów, pojęć, obrazów. Lecz oto, może w ciemnościach za oknem, może we mnie samym, w mojej duszy, rozlega się dziwne echo. W jednej chwili całe bogactwo mojej świadomości błędnie, znika, pogrąża się w mroku. [...] Mija tak noc, a może i wieczność. Dopiero, gdy zaczyna świtać, odzyskuję świadomość w znajomym pokoju i gaszę niepotrzebną lampę. Przede mną dobrze znany świat bibliotecznych półek, otwartych książek i rozpoczętych rękopisów. Co działo się ze mną, gdy podczas tajemniczej nocy nastąpiła pauza w moim istnieniu? Odpowiedzią na to nieuchronnie pojawiające się pytanie jest przede wszystkim wspomnienie wszystkiego, co się wydarzyło. Jego światło, niczym przegroda, błyskawicznie wrzyna się w strumień jednolitego przeżycia, którym byłem tamtej nocy, i natychmiast jakby rozcina moje ja na dwie części – ja, które w danym momencie wspomina, co się ze mną stało, oraz inne ja – które przeżywało tamtą noc, a teraz stało się czymś, co wspominam, i przez to oczywiście jest już pomniejszone i zdeformowane. W ten sposób moje ja rozpada się na dwa bieguny, które natychmiast spaja ze sobą martwa przestrzeń dzielącego je dystansu. Niemal w tej samej chwili wokół wyznaczającego ów dystans odcinka, niby wokół osi łączącej bieguny mojego ja, zaczynają się wyłaniać, a później coraz szybciej krążyć najrozmaitsze etyczne i estetyczne oceny tego, co zaszło, mistyczne interpretacje tego wydarzenia i odnoszące się do niego kwestie analizy teoretycznej¹⁹.

¹⁷ A. Abramow *O russkom kantianstwie i neokantianstwie w żurnale „Logos”* <http://www.srph.ru/library/> [01.02.2012].

¹⁸ F. Stiepun *Życie a twórczość...* wyd. cyt. s. 108.

¹⁹ Tamże, s. 108–109.

Stiepuna zupełnie nie interesuje treść przeżycia, lecz jego wewnętrzna struktura i rytm. Przeżycie opisywane przez niego ma strukturę kolistą, a życie i twórczość są dwoma jego biegunami. Pisze on: „koniec opisanego przeze mnie przeżycia pokrywa się w pewnym sensie z jego początkiem; zaś jego środek jest maksymalnie oddalony od początku, jak i od końca”²⁰. W fazie początkowej podmiot jest całkowicie bierny – otwiera się przed nim nieznanemu zupełnie świat, natomiast w fazie końcowej ja znajduje się w stanie najwyższej aktywności, ponieważ to wszystko, co przeżyło i czego doświadczyło, próbuje poddać analizie i interpretacji. „Tę część świata, którą wspominało jako przeżytą przez siebie noc, atakowało ono całą masą pytań, ocen i interpretacji”²¹ – stwierdza myśliciel. Środek przeżycia wypełnia zaś coś, co, zdaniem Stiepuna, nie jest ani światem, ani podmiotem. Stan ten nazywa „bezp przedmiotową pauzą w świadomości”²², w której czasie ja doświadcza tego, co absolutne. W konkluzji wywodu czytamy: „na tym biegunie dogmatycznie ustanawiam nadrzędną dla danej dziedziny kategorię pełni, tj. p o z y t y w n e j w s z e c h j e d n o ś c i”²³. Jak zauważa Stołowicz, Stiepun, wprowadzając kategorie wszechjedności:

[...] próbuje połączyć „filozofię życia” z doktryną Sołowjowa. Pragnie też Sołowjowa skrzyżować z Kantem, zaznaczając, że dla niego pozytywna wszechjedność nie jest samym absolutem, lecz tylko logicznym symbolem tego absolutu, i w dodatku nie absolutu, jakim on rzeczywiście i w sobie samym jest, lecz jak jest on dany w przeżyciu²⁴.

Doświadczenie życia ze względu na „samą swą istotę i znaczenie” okazuje się przeżyciem mistycznym, którego struktura składa się z trzech zasadniczych momentów: odejścia od sfery zmysłów, doświadczenia pozytywnej wszechjedności oraz powrotu duszy do nieskończonej różnorodności świata²⁵. W dalszej części artykułu filozof na potwierdzenie swojej tezy przywołuje świadectwa mistyków. Przytoczone przez niego fragmenty pochodzą z dzieł: Mistrza Eckharta, Plotyna, Symeona Nowego Teologa, Dionizego Areopagity, Ramakryszny, Lao-Tse, Fariduddina Attara. Odwołując się do doświadczenia mistycznego, Stiepun próbuje uwiarygodnić swoje opisane wcześniej przeżycie.

Zarówno życie, jak i twórczość Stiepun rozpatruje jako przeżycie. Życie to doświadczenie niepodzielnej jedności. Twórczość zaś charakteryzuje się doświadczeniem wielości i opiera się na dualizmie podmiotu i przedmiotu. Twórczość Stiepun rozumie jako całokształt ludzkiej działalności i aktywności. Rozpada się ona na

²⁰ Tamże, s. 110.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 114.

²³ Tamże.

²⁴ L. Stołowicz *Historia...* wyd. cyt. s. 352.

²⁵ F. Stiepun *Życie a twórczość...* wyd. cyt. s. 117.

różnorodne formy twórczości kulturalnej: na naukę i filozofię, na sztukę i religię, które „zorganizowane są na zasadzie monadologicznej jedności w wielości”²⁶.

W przekonaniu Stiepun pilnym zadaniem filozofii jest systematyzacja twórczych form ludzkiej aktywności. Próbuje on stworzyć taką ogólną klasyfikację. Stoliwicz zauważa, że Stiepun w ślad za swoimi nauczycielami neokantystami stosuje podejście aksjologiczne. Wartości filozof dzieli na wartości stanu oraz wartości przedmiotowe. Pierwsze konstytuują ludzkie ja („formy organizacji człowieka”) oraz określają stosunek osoby do innych osób („formy samoorganizowania się ludzkości”). Najważniejsze spośród nich to osoba i los – „podstawowa forma stosunku człowieka do człowieka”²⁷. W grupie wartości przedmiotowych Stiepun wyróżnia wartości naukowo-filozoficzne oraz wartości estetyczno-gnostyczne. Pierwsze tworzą dobra kultury takie jak nauki ścisłe czy naukowa filozofia, drugie natomiast budują dobra sztuki oraz symboliczno-metafizyczne systemy filozoficzne.

W ostatnim rozdziale rozprawy Stiepun decyduje się – jak pisze – na „rozstrzygający krok” i stwierdza, że przeżycie życia uznaje za przeżycie głębsze i ważniejsze od przeżycia twórczości, ponieważ doświadczenie życia jest, jego zdaniem, religijnym przeżyciem Boga, a więc przeżyciem „o ostatecznym znaczeniu i głębi”²⁸. Myśliciel pisze: „utożsamienie Życia i Boga okazuje się jakby m i s t y c z n y m *a priori* całego mego wywodu na temat światopoglądowego znaczenia pojęć Życia i Twórczości”²⁹. Słowa Stiepun przywodzą na myśl słowa z Prologu Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga. [...] W Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 1-4). W takim ujęciu sfera twórczości jest „aktem oddalenia się człowieka od Boga”, jednak w przekonaniu Stiepun nie należy traktować sfery twórczości jako „grzesznej i bogoburczej autoafirmacji człowieka”³⁰.

Doświadczenie mistyków, na które wcześniej powoływał się Stiepun, docenia zarówno moment zjednoczenia z Bogiem, a więc afirmuje Życie, jak i następujący bezpośrednio po nim moment rozstania człowieka z Bogiem (Twórczość). W istotę przeżycia mistycznego organicznie wpisany jest moment oderwania mistyka od Boga i powrót do sfery zmysłów. Stiepun pisze: „mystyk nie odczuwający całą swą istotą, iż jest skazany na twórczość, nie byłby już mistykiem, ale samym Bogiem”³¹. Mistyk doświadcza zarówno jedności (zjednoczenie z Bogiem), jak i dwoistości (powrót do sfery rzeczywistości). Myśliciel stwierdza, że poprzez twórczość człowiek realizuje swoje powołanie – „prawdziwe ludzkie, tj. wyznaczone mu przez Boga”³² – spełnia w ten sposób swoje człowieczeństwo. Twórczość w przekonaniu

²⁶ Tamże, s. 132.

²⁷ Tamże, s. 134.

²⁸ Tamże, s. 148.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 150.

³² Tamże, s. 150–151.

Stiepuną jest formą anamnezy – przypominaniem Życia, a szeroko pojęta kultura próbą odnalezienia „utraconego Życia-Boga”. „Człowiekowi nie wolno wyrzec się twórczości, bo tworzyć tyle właśnie znaczy, co być człowiekiem, zaś być człowiekiem przeznaczył człowiekowi sam Bóg. I dlatego wyrzeczenie się twórczości nie jest niczym innym niż jawnym Bogoburstwem”³³ – konkluduje Stiepun.

FYODOR STEPUN’S NEO-KANTIAN PHILOSOPHY

In this article I attempt to analyse Fyodor Stepun’s philosophical essay *Life and Creative Activity*. This treatise is in fact the thinker’s only strictly philosophical work. In his works the Russian philosopher frequently stressed the role and importance of Immanuel Kant in the development of philosophy, yet he suggested the necessity of going beyond the limits of critical philosophy. As the author intended, the essay *Life and Creative Activity* was the first attempt to sketch a philosophical system, which would attempt to defend and justify the idea of religious philosophy on the grounds of critical philosophy. In my article I try to describe Stepun’s philosophical idea (the philosophy of absolute) which is based on the analysis of the concept of mystical experience, whose two poles are: life (experiencing unity) and creative work (experiencing multiplicity).

Marcin Ziomek – e-mail: ziomekmarcin@gmail.com

³³ Tamże, s. 152.