



JUSTYNA KROCZAK
UNIwersytet Zielonogórski

POJĘCIE BOGA W PAWŁA FLORENSKIEGO METAFIZYCE WSZECHJEDNOŚCI

Paweł Florenski (1882–1937) to postać nieco zapomniana w historii filozofii w ogóle, ale w historii filozofii rosyjskiej sytuacja ma się zgoła inaczej. Teoretycy od dawna analizują jego idee, co niewątpliwie świadczy o wartości myśli Florenskiego. Dzięki swym zdolnościom w rozmaitych dziedzinach nazywany był „Leonardem da Vinci w epoce rewolucyjnych przemian”¹, rosyjskim Pascalem, encyklopedystą i Łomonosowem dwudziestego wieku². Sergiusz Bułgakow, znany rosyjski teolog pisał, że był największym z jemu współczesnych: „stanowił nie tylko uosobienie genialności, ale i dzieło sztuki: taki harmonijny i przepiękny był jego obraz”³. Opinię tę potwierdzają również współcześni badacze zajmujący się historią idei w Rosji.

Florenski znany jest głównie jako ksiądz i historyk piszący o ikonie. Jednak historia sztuki to tylko jeden z aspektów jego twórczości, natomiast głównym wymiarem jego myśli była swoista synteza platonizmu i chrześcijaństwa, która stanowiła także zasadniczą cechę rosyjskiej filozofii religijnej przełomu XIX i XX w. w ogóle. Często można spotkać się z określeniem Florenskiego jako jednego z najwybitniejszych platoników chrześcijańskich XX w. Współczesny polski badacz pisze, że był on: „człowiekiem, który przełożył na język prawosławia myśl Platona, a prawosławie przełożył na język wielkiego systemu filozoficznego”⁴. Bazą jego myśli była Sołowjowowska filozofia

¹ Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, Краснодар 2007, s. 2. Wszystkie tłumaczenia są moje o ile nie zazaczyłam inaczej.

² Zob. Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego i H. Ursa von Balthasara*, Bratni Zew, Kraków 1996, s. 28.

³ Пор. С.Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, [w:] *tenże, Сочинения в двух томах*, т. 1, Наука, Москва 1993, , s. 538.

⁴ T.P. Terlikowski, *Pasja ojca Pawła*, „Życie” 2004, 10–12 kwietnia, s. 7.

wszechjedności, ponieważ, podobnie jak Włodzimierz Sołowjow, dążył do całościowego uchwycenia rzeczywistości⁵. Krytykował równocześnie nowożytną filozofię zachodnią za jej racjonalizm i niewłaściwą interpretację lub w ogóle pominięcie idei religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo, a w zasadzie jego odłam – prawosławie – było bowiem jedyną słuszną tradycją, w ramach której możliwe stawało się filozofowanie na temat pytań najważniejszych. Takie skrajnie nieco stanowisko Florenskiego wynikało z faktu, że zarówno historyczne jak i współczesne prawosławie rosyjskie posiada wiele koincydencji z platonizmem i neoplatonizmem, do których myśliciel żywił nieskrywaną sympatię. Najjaskrawszym przykładem może tu być wschodniochrześcijański apofatyzm, który swe źródła miał w apofatyzmie Plotyńskiej Jedni.

Myśl Florenskiego wpasowuje się nurt wspomnianej już metafizyki wszechjedności, która stanowi oryginalny twór niemarksistowskiej filozofii rosyjskiej. Główna jej cecha to ścisłe powiązanie z prawosławiem, natomiast głównym pytaniem jakie sobie stawiała było określenie relacji Boga do człowieka i świata. Filozofia wszechjedności stanowiła zatem nie filozofię religii, a filozofię religijną, czyli taką, która posługuje się pojęciami teologicznymi. Paweł Rojek nazywa ją filozofią teologiczną. Pisze on:

najbardziej charakterystyczną cechą filozofii rosyjskiej jest to, że w dużej mierze była podjęta na wielką skalę próba stworzenia filozofii teologicznej. Filozofowie rosyjscy od czasów słowianofilów świadomie przejmowali z teologii chrześcijańskiej kluczowe pojęcia i twierdzenia, aby stosować je w rozmaitych dziedzinach filozofii⁶.

W tym projekcie filozofii teologicznej mieszczą się także rozważania Florenskiego. Choć rozważania te były wielowątkowe i wielopłaszczyznowe, bez zbytej przesady można powiedzieć, że koncentrowały się głównie na pojęciu Boga. Myśliciel nie pozostawił nam spójnego wykładu nauki o Bogu, ale wydaje się, że można go

⁵ Zob. J. Kapuścik, *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku*, [w:] A. Gildner (red.), *Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje*, Collegium Columbinum, Kraków 2007, s. 21.

⁶ P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, (red.) T. Obolevitch, W. Kowalski, Biblos 2009, s. 24.

zrekonstruować i taki też jest cel artykułu. Analiza pism Florenskiego skłania do przekonania, że swe rozważania na temat Boga wypracował na bazie trzech różnych, ale przeplatających się nauk: 1. Prawosławia, 2. Nauki o Sofii – Mądrości Bożej oraz 3. Filozofii greckiej, przede wszystkim platonizmu. Poniżej scharakteryzuję te trzy punkty, na końcu zaś wyciągnę wnioski.

1. Prawosławie i tradycja Kościoła Wschodniego

W przypadku Florenskiego dostrzegamy paradoksalną sytuację. Z jednej strony, był on bowiem skrajnym obrońcą tradycji, co ujawniało się m.in. w niechęci do idei ekumenizmu, z drugiej zaś jego filozofia w sposób jawny wykraczała poza dogmaty Cerkwi Prawosławnej. Niemniej, w jego pismach wielokrotnie możemy spotkać się z deklaracjami prawowierności. Dużą część swych dzieł poświęcił analizom historii Kościoła i ruskiej tradycji religijnej. Zdaniem Florenskiego współczesne rosyjskie prawosławie to prawowity kontynuator prawosławia bizantyńskiego, równocześnie jednak to pierwsze, w toku historii zyskało nowy, indywidualny wymiar⁷. Rosyjskie prawosławie składało się zatem z następujących elementów: bizantyzmu, słowiańskiego pogaństwa, kultu bóstw słonecznych oraz kultu przodków⁸. Natomiast rosyjska wiara powstała z interakcji trzech odrębnych sił:

greckiej wiary, przyniesionej nam przez bizantyńskich mnichów i kapłanów, słowiańskiego pogaństwa, które spotkało tę nową wiarę, oraz rosyjskiego ludowego charakteru, który po swojemu przyjął bizantyńskie prawosławie i przekształcił je we własnym duchu⁹.

Dymitr Obolensky stwierdził w związku z tym, że Ruś nie pozostawała bierna w przyjmowaniu kultury bizantyńskiej, dostosowywała raczej te nowe siły do swych potrzeb, część ich

⁷ Zob. П. Флоренский, *Православие*, в: тот же, *Сочинения в четырех томах*, Мысль, Москва 1994, s. 642.

⁸ Por. А.В. Ельчанинов, П.А. Флоренский, *Православие*, в: *Православие: Pro et contra*, Д.К. Бурлака (ред.), Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, Санкт-Петербург 2001, s. 137.

⁹ П. Флоренский, *Православие*, op. cit., s. 641.

przyjmowała, część odrzucała, a część przekształcała¹⁰. Należy jednak pamiętać, że Ruś przed przyjęciem chrześcijaństwa, była krajem prymitywnym i barbarzyńskim. Dlatego też, po przyjęciu chrztu jedynym źródłem kultury stał się z konieczności Kościół i na tym polu żaden rywal nie mógł zagrozić jego supremacji, twierdził John Meyendorff¹¹. Kościół Ruski, jako spadkobierca Kościoła bizantyńskiego, rościł sobie wyłączne prawo do miana ortodoksyjnego, tzn. głoszącego prawowitą wiarę chrześcijańską¹². Polski badacz Paweł Ogórek zauważył, że również rodząca się ruska teologia prawosławna przejęła charakter i metodę teologii bizantyńskiej, która zajmowała się głównie określeniem relacji między Bogiem a człowiekiem¹³.

Prawosławie nie ma jednego obowiązującego systemu teologicznego, ponieważ duchowość, która z definicji jest mniej usystematyzowana, ściśle łączy się z doktryną¹⁴. Panuje tu zatem względna swoboda interpretacji, o ile nie narusza się symbolu wiary (credo nicejsko-konstantynopolitańskiego) i dogmatów. Co więcej, tradycja wschodnia nie widzi różnicy między mistyką a teologią, między osobistym doświadczeniem tajemnic Bożych a głoszonymi przez Kościół dogmatami, zresztą całą teologię chrześcijaństwa wschodniego określano mianem mistycznej, Włodzimierz Łoski stwierdził nawet, że każda teologia jest mistyczna, o ile manifestuje Bożą tajemnicę¹⁵. To prawda, że teologia powinna opierać się na Piśmie Świętym, na doktrynalnych założeniach Kościoła, na świadectwie świętych, ale aby była prawdziwa, musi sięgać poza literę Pisma, poza formuły użyte w

¹⁰ Por. D. Obolensky, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Valorum, London 1982, s. 9.

¹¹ Por. A. Meyendorff, N.H. Baynes, *Dziedzictwo bizantyńskie na Rusi*, [w:] N.H. Baynes, L.B. Moss, *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, przeł. E. Zwolski, Pax, Warszawa 1964, s. 325–326.

¹² Por. H.W. Haussing, *Historia kultury bizantyńskiej*, przeł. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1969, s. 39.

¹³ Por. P. Ogórek, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, UKSW, Warszawa 2002, s. 79.

¹⁴ Zob. J. Klinger, *Z zagadnień wpływów biblijnych na nowe rozumienie niektórych elementów doktryny wczesnochrześcijańskiej*, [w:] tenże, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Pax, Warszawa 1983, s. 155.

¹⁵ Por. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 13.

definicjach, jak zastrzegał wspomniany już Meyendorff¹⁶. Wynika z tego, że

[T]eologiem dla prawosławia jest ten, kto się naprawdę modli. Całe życie prawosławia jest życiem modlitwy. W tradycji Wschodu prawdziwy teolog jest nie tylko teoretykiem życia chrześcijańskiego, lecz «mędrce[m] Bożym — gnostykiem», mistykiem znającym życie Boże z własnego doświadczenia (gr. μάθεσις τοῦ Θεοῦ – «posiadającym wiedzę o Bogu») – pisał Jan Pryszmont¹⁷.

Przypomnijmy, że *Prawowierne wyznanie katolickiej i apostołskiej Cerkwi wschodniej*, ułożone około 1640 r. przez Piotra Mogiłę i zatwierdzone w 1643 r. przez synody w Kijowie i Jassach, głosiło, iż dogmaty mogą być dwojakie: wyrażone zarówno na piśmie, jak i ustnie¹⁸. Z taką interpretacją tradycji utożsamiał się Florenski.

Ostatecznym celem człowieka według teologii chrześcijaństwa wschodniego jest przebóstwienie (gr. θέωσις)¹⁹, które oznacza stosunek bliskości człowieka i Boga, stawanie się Bogiem poprzez unicestwienie własnego „ja”. Człowiek nie może jednak dokonać tego sam, pomaga mu w tym łaska boża. Doktryna przebóstwienia w całej swej pełni została sformułowana przez bizantyńskiego teologa Grzegorza Palamasa, który utożsamiał przebóstwienie z widzeniem Boga. Palamickie przebóstwienie człowieka bezpośrednio wynikało z rozróżnienia w Bogu jego niepoznawalnej istoty (gr. ουσία) i poznawalnych boskich energii (gr. ενέργεια lub δυνάμεις)²⁰. Przy czym zarówno istota, jak i energie były niestworzone. Istota Boga pozostaje niepoznawalna, lecz Boskie energie ujawniają się poprzez światłość, której mogą doświadczyć wierni dzięki modlitwie. Wspomniana

¹⁶ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska*, przeł. J. Prokopiuk, Pax, Warszawa 1984, s. 21.

¹⁷ Por. J. Pryszmont, *Prawosławna teologia moralna*, „Collectanea Theologica” 1975, fasc. 2, s. 41.

¹⁸ Por. R. Dąbrowski, *Tradycja według nauki prawosławnych teologów rosyjskich*, Warszawa 1932, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 14.

²⁰ Zob. *Teophanes*, PG 150, col. 910–960; zob. także Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, przeł. I. Zogas-Osadnik, [w:] L. Kiejzik (red.), *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Scholar, Warszawa 2010.

światłość jest światłością przemienienia na górze Tabor (Mk 9,2–8)²¹. Bóg jest *Deus absconditus* w swojej istocie, a *Deus revelatus* w swoich energiach²².

Koncepcja energii boskich była, jak wyraził się Paul Evdokimov, niejako konsensusem pomiędzy dogmatem Kościoła wschodniego postulującego absolutną niepoznawalność istoty Bożej a konkretnym doświadczeniem tzw. hezychastów (gr. ἡσυχία — «spokój»)²³. Hezychazm jako stan kontemplacyjny nawiązywał do monastycyzmu pustyni i całej tradycji monastycznej w ogóle, ale swą pełnię osiągnął w późnym średniowieczu bizantyńskim w republice mniszej, na górze Athos²⁴. Hezychazm był nurtem skrajnie spirytualistycznym, a jego wielcy mistrzowie często poruszali się na granicy gnostycznej koncepcji świata, chociaż nauczali o powszechności zbawienia odnoszonego również do materialnej sfery bytu. Ten wielki bizantyński nurt monastyczny charakteryzował się radykalnym i całościowym dążeniem do przeobstwiającej przemiany, pisze Izabela Trzcińska²⁵. Warto dodać, że hezychasty z Palamasem na czele odrzucali platoński dualizm w człowieku. Człowiek był zarówno ciałem, jak i duszą. Oba elementy należą bowiem do Boga i oba mają Mu służyć i Go wysławiać.

Ta swoiście mistyczna tradycja wschodniochrześcijańska stanowiła ideową bazę dla koncepcji Boga u Florenskiego, najlepiej widać to na przykładzie jego koncepcji sofiologicznej, która bezpośrednio inspirowana była doktryną Palamasa i częściowo nauką Atanazego Wielkiego o Mądrości Bożej.

2. Nauka o Sofii – Mądrości Bożej

Sofia – Mądrość Boża, jeśli interpretować ją filozoficznie, należała niewątpliwie do najbardziej intrygujących i kompleksowych pojęć w nowożytnej myśli rosyjskiej. Przedstawiano ją co najmniej w

²¹ Palamas w wielu miejscach pisał o świetle, którego doświadczają hezychasty, np. *Homiliae*, PG 151, col. 433B.

²² Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Pax, Warszawa 1964, s. 16.

²³ Zob. Tamże, s. 30.

²⁴ Tamże, s. 167.

²⁵ Por. I. Trzcińska *Wstęp*, [w:] J.Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, przeł. H. Sobieraj, Znak, Kraków 1996, s. 10.

dwóch postaciach: literacko-mistycznej oraz religijno-filozoficznej²⁶. Na przełomie XIX i XX w. żaden rosyjski filozof religijny nie mógł pominąć w swych rozważaniach problemu Sofii, co często prowadziło do formułowania doktryny sofiologicznej. Polska badaczka, Monika Rzczycka, pisała, że sofiologia była doktryną metafizycznego poznania Absolutu przez kontemplację jego hipostazy — Sofii²⁷. Takie rozumienie sofiologii, włączając w to jeszcze inspiracje filozofią przyrody Friedricha Schellinga²⁸, prowadziło rosyjskich filozofów do tzw. sofijnego postrzegania świata. Rosyjski historyk filozofii, Wasyl Zienkowski, pisał, że to sofijne rozumienie świata posiadało cztery aspekty: gnoseologiczny, kosmologiczny, filozofii przyrody i estetyczny²⁹. Mimo to sofijność świata swoje apogeum osiąga w człowieku. Można zatem powiedzieć, że według sofiologów rosyjskich nie sposób zrozumieć człowieka w systemie naturalizmu i racjonalizmu, istota ludzka nosi w sobie bowiem tajemnicę czasu i pozaczasowości, ograniczoności i nieograniczoności³⁰. Z powyższej tezy wynika główna idea sofiologii – nie ma absolutnego rozdziału między Bogiem a światem, ponieważ idee dotyczące świata są odwiecznie zawarte w naturze samego Boga, tak więc Bóg, tworząc świat *ex nihilo*, stworzył go właściwie ze swej własnej istoty, którą jest boska Sofia, czyli odwieczna Mądrość Boża.

Główną pracą Florenskiego na temat Sofii w jej wersji filozoficznej był *Filar i podpora prawdy* (wyd. ros. 1914, pol. 2009), a dokładniej jej list dziesiąty. Zaczyna się on dość smutno: kilkoma osobistymi przemyśleniami na temat kondycji ludzkiej. Jednak autor szybko przechodzi do rzeczy konkretnych. Pierwszą z nich było przypomnienie sofiologii Sołowjowa. Florenski cytuje jego list do hrabiny Sofii Tołstoj, w którym Sołowjow pisał, że odkrył trzech specjalistów od Sofii, którzy doświadczyli tych samych mistycznych

²⁶ Zob. M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy*, Edwin Mellen Press, New York 2006, s. I.

²⁷ Por. M. Rzczycka, *Fenomen Sofii-Wiecznej kobiecości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002, s. 13.

²⁸ Zob. В.В. Зеньковский, *Преодоление платонизма и проблема софийности мира*, „Путь” 1930, н. 24, s. 4.

²⁹ Zob. tamże, s. 8; zob. także: В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 2, Феникс, Ростов-на-Дону 2004, s. 436.

³⁰ Zob. tamże, s. 39.

stanów, co on. Byli to: Johann Georg Gichtel, Gottfried Arnold i John Pordage. Wydaje się jednak, że swe koncepcje mistyczne ufundowali na nauce Jakuba Boehmego. Dlatego też — jak stwierdza autor *Filara* — Sołowjow uznał właśnie Boehmego i dodatkowo Paracelsusa oraz Emanuela Swedenborga za jedyńych prawdziwych mistyków³¹. Następnie Florenski przytacza obszernie fragmenty niepublikowanej pracy Aleksandra Jelczaninowa *Materiały do badań nad mistyką hrabiego M.I. Speranskiego*³², powołując się przy tym na niektóre porównania Sofii zastosowane przez tego autora. Michaił Speranski był mistykiem i wolnomularzem, a idee masońskie nie były obce autorowi *Filara*. Oddziaływały na niego głównie za pośrednictwem jego mało znanego ojca duchowego Serapiona Maszkina (1854–1905).

Florenski utrzymywał, że idea Sofii – „mądrości poprzedzającej świat, wysokiego Jeruzalem, Kościoła w jego aspekcie niebieskim albo królestwa Bożego, Anioła Stróża albo hipostatycznego systemu twórczych myśli Bożych, prawdziwego bieguna i nieśmiertelnego momentu stworzonego bytu” – jest obecna w całym Piśmie Świętym i w dziełach ojców Kościoła³³. Dowodził on, jak podaje Izabella Malej, że doktryna sofiologiczna pojawia się w trzech głównych okresach: najpierw u ojców Kościoła Wschodniego, gdzie miała charakter teologiczny, a Sofia była Chrystusem; następnie u dawnych Słowian, którzy z kolei za najważniejszy uznawali aspekt moralny Sofii jako wcielenia Matki Bożej, natomiast *signum temporis* czasów nowożytnych stał się jej aspekt kosmologiczny i eklezjalny, z czym wiązało się postrzeganie Sofii jako elementu jednoczącego świat³⁴. W swej

³¹ Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 266.

³² Zob. A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М.М. Сперанского*, „Богословский Вестник” 1906, т. 1, н. 1, s. 90–123; A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М.М. Сперанского (Окончание)*, „Богословский Вестник” 1906, т. 1, н. 2, s. 207–245. W nauce Speranskiego pojawia się idea Sofii, dwóch Adamów, na poły gnostycka wizja Jezusa oraz problematyka Trójcy Świętej. Twierdził on m.in., że wszelka rzecz składa się z trzech elementów na podobieństwo Boga Trójjedynego oraz że pogaństwo stanowiło niezbędną fazę wstępną przed pojawieniem się chrześcijaństwa. Zob. A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М.М. Сперанского (Окончание)*, op. cit., s. 220, 233.

³³ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 267.

³⁴ Por. I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim. Filozofia — literatura — sztuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 132.

koncepcji Florenski łączył wszystkie te trzy interpretacje twierdząc, że w stosunku do stworzeń Sofia była ich pierwotną naturą, śladem Bożym, obrazem i cieniem mądrości³⁵. Sofia była jedna w Bogu, a mnoga w stworzeniach, ponieważ nie posiadała własnego bytu poza Bogiem. Ponadto pełniła rolę idealnej osoby świata, stwarzającego rozumu, urzeczywistnionej mądrości Bożej, wielkiego korzenia całego stworzenia. Stanowiła treść rozumu Boga, tworzoną przez Ojca i Syna, a zwieńczoną w Duchu Świętym³⁶. Sofia stanowiła „początek i centrum zbawionego stworzenia, ciało Chrystusa, czyli oczyszczoną w Chrystusie naturę stworzoną pojętą boskim słowem. (...) [B]yła panieństwem, bo tak objawiał siebie Duch Święty stworzeniu”³⁷. Florenski uważał, że jeśli Sofia jest całym stworzeniem, to „dusza i sumienie stworzenia, czyli ludzkość, jest Sofią *par excellence*. A jeśli Sofia jest całą ludzkością, to dusza i sumienie ludzkości — Kościół — także jest Sofią *par excellence*”³⁸. Myśliciel określał Sofię jako monadę, która wspólnie z innymi monadami tworzyła urzeczywistnioną odwieczną mądrość Bożą. Każda monada mogła istnieć jedynie o tyle, o ile dopuszczała do siebie miłość Bożą. Sofia była stworzeniem obejmującym wszystko, zasadą jednoczącą wszystkich ze wszystkimi³⁹. Florenski pisał:

przeniknięta troistą miłością Sofia z religijnego, nie z intelektualnego punktu widzenia nieomal zlewa się ze Słowem, Duchem i Ojcem, tak jak z mądrością, królestwem i rodzicielstwem Bożym. Z intelektualnego punktu widzenia zaś była czymś zupełnie różnym od tych trzech hipostaz⁴⁰.

Pod kątem hipostazy Ojca Sofia była idealną substancją, zasadą stworzenia, mocą i siłą Jego bycia, pod kątem hipostazy Słowa — rozumem stworzenia, jego sensem, istotą, natomiast z punktu widzenia

³⁵ Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 277.

³⁶ Por. Tamże, s. 262.

³⁷ Tamże, s. 104.

³⁸ Tamże, s. 279.

³⁹ Por. J. Kapuścik, *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku*, op. cit., s. 37.

⁴⁰ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 265.

hipostazy Ducha odnajdujemy w Sofii duchowość stworzenia, jego piękność⁴¹. Powołując się na pisma hrabiego Spieranskiego dowodził, że Sofia była siostrą Syna, odwieczną Ewą, która otrzymała prawo bycia matką wszystkich żyjących na ziemi⁴². Brała udział w życiu Trójhypostatycznego Bóstwa, wchodziła do wnętrza Trójcy i dzięki temu otrzymała życie wieczne. Będąc jednak czwartą, stworzoną, a zatem niewspółistotną osobą, nie „tworzyła boskiej jedności”, nie była miłością, lecz jedynie uczestniczyła w miłości. Została dopuszczona do tego uczestnictwa poprzez niepojętą pokorę Boga. Wprowadzała różnicę w stosunku do samej siebie w opatrnościowym działaniu hipostaz Trójcy⁴³.

Sofia była rzeczywistością idei, tj. praobrazów stwórczych, bytów archetypicznych⁴⁴, zebranych przez Absolut. Naukę tę przejął Florenski od Grzegorza z Nazjanzu. Z kolei ideę Sofii jako obrazu mądrości Bożej – od Atanazego Wielkiego. Sofia była czwartym elementem Triady, ale nie mogła istnieć samodzielnie, choć uczestniczyła w życiu Boga przez miłość — nie ze swej istoty, lecz dzięki przyzwoleniu Boga. Niemniej to właśnie dzięki niej stworzenie miało korzenie w Absolutie, które można było pojąć tylko poprzez czystość serca i całkowitą niewinność. Serce było organem, który przyjmował świat górny, tylko dzięki niemu można było spoznać pierwotny korzeń osoby⁴⁵.

Świat górny, czyli rzeczywistość Sofii niestworzonej, był dostępny dla człowieka, ale nie bezpośrednio, a tylko poprzez Sofię stworzoną, rozumianą jako „pieczęć Boża wyciśnięta na stworzeniu”. Jakość relacji między Sofią stworzoną i niebiańską zależała także od człowieka – od jego aktywności. Im jego aktywność była większa, tym człowiek bardziej się doskonalił, tym bardziej współistniał z innymi stworzeniami i tym bardziej stawał się wolny. Sofia zatem posiadała

⁴¹ Por. Z. Kijas, *Maryja w tajemnicy wcielenia w świetle antropologii trynitarniej Pawła Florenskiego*, „*Salvatoris Mater*” 2000, nr 2, s. 104.

⁴² Por. Tamże, s. 266.

⁴³ Tamże, s. 278.

⁴⁴ Komentarz do: P. Florenski, *Sofijna mariologia*, przeł. A. Turczyński, [w:] L. Kiejzik (red), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. 1, Ibidem, Łódź 2001, s. 106.

⁴⁵ Zob. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, op. cit., s. 280.

dwa oblicza. Jerzy Kapuścik, interpretując ten wątek myśli Florenskiego, wyróżnił wizerunek Sofii jako pierwotnej istoty stworzenia, istoty poprzedzającej świat, był to jej aspekt absolutny (Sofia niebiańska). Z kolei drugi wizerunek Sofii odzwierciedlał zasadę mistyczną kosmosu, pełniącą rolę Anioła Stróża stworzenia (Sofia ziemna)⁴⁶. Przy rozważaniach na ten temat Florenski cytował fragment Drugiego Listu do Koryntian o przybytku ziemskim i niebieskim (2 Kor 5,1–5). W pojęciu Sofii podkreślał wewnętrzną hierarchizację jej aspektów. Na szczycie hierarchii znajdowała się zawsze Matka Boska. Andrzej Walicki uważa, że rozróżnienie na Sofię stworzoną i niebiańską stanowiło zabezpieczenie przed panteizmem⁴⁷. Ta swoista synteza obu Sofii, wedle słów rosyjskiej badaczki Natalii Boneckiej, była kosmiczną rzeczywistością zebraną w jedno przez miłość Boga i oświeconą pięknem Ducha Świętego⁴⁸. Dzięki niej kosmos stanowił jedność i był całością. Sofia była trzecim typem bytu, przynależącym zarówno do stworzenia, jak i do Boga. Dopiero ona potwierdzała jedność i niepodzielność kosmosu.

Z wywodu Florenskiego o związku dwóch Sofii – ziemskiej i niebiańskiej – bezpośrednio wynikała teza o otwartości natury człowieka. Badacze twierdzą, że wyprzedził on w pewnym sensie pisma Martina Heideggera i wcześniej niż on przywrócił antropologii filozoficznej czasownikowe znaczenie słowa „być”⁴⁹. Według autora *Ikonostasu* istnieć to znaczy być myślanym, pamiętanym, poznawanym przez Boga. Ci, których „Bóg zna”, są realni. Można dostrzec tu pewne podobieństwo także do koncepcji angielskiego idealisty subiektywnego, George’a Berkeleya, zawierającą się w stwierdzeniu: *esse est percipi*. Jednak w opracowaniach myśli Florenskiego nie wspomina się o tym.

Człowiek przez swój grzech pierworodny naruszył mistyczny porządek świata i tylko otwarcie jego serca na siły boskie — do czego był w zasadzie predestynowany i o czym mówiła teza o otwartości jego

⁴⁶ Por. J. Kapuścik, *Omnia coniugo. Kategoria Sofii w metafizyce Pawła Florenskiego*, „Slavia Orientalis” 2001, nr 1, s. 34.

⁴⁷ Zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 808.

⁴⁸ Zob. Н.К. Бонецкая, *Борьба за логос в России в XX веке*, „Вопросы Философии” 1998, н. 7, s. 167.

⁴⁹ Pisze o tym m.in. Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła Florenskiego i H. Ursa von Balthasara*, op. cit., s. 59.

natury — stwarzało warunki do ujrzenia zarówno celu istnienia jego samego jak i istnienia świata. Świat widzialny był „dziejącym się półbytem”, za którym stała inna rzeczywistość i Florenski poprzez swą naukę o Sofii chciał ukierunkować podmiot na transcendencję, wpisując go równocześnie w kontekst platonizmu, w kontekst nauki Platona o Erosie⁵⁰.

Transcendencja i niepojętność Boga w trzech postaciach przejawiała się w zjawisku antynomii trynitarnej. Antynomia ta, paradoksalnie, pozwalała odnaleźć doskonałą równowagę myśli ludzkiej. Odbywało się to jednak nie poprzez jej odrzucenie, a poprzez jej przyjęcie. Odrzucając Trójkę jako jedyną podstawę wszelkiej myśli, wstępuje się na drogę donikąd, co niechybnie kończy się obłędem i śmiercią duchową, twierdził Włodzimierz Łoski⁵¹. Ten trynitarne model wpływał na komunikację międzyludzką w ten sposób, że przekaz w jej ramach nie był czymś, „co – jak stwierdził Donald Nicholl – można było przenosić z nadajnika do odbiornika, ale znaczeniem, które rodziło się z obecności co najmniej trzech osób i było tym, co łączyło je w komunii”⁵². Florenski odkrył troistą asymetrię myślenia człowieka i wywnioskował, jak podaje Tomasz Špidlik, że była ona niemożliwa do wyjaśnienia bez przyjęcia dogmatu o Trójcy niebiańskiej⁵³. Nie mógł jednak znaleźć w tradycji Kościoła prawosławnego jasnego stwierdzenia dogmatycznego na temat trynitarnego charakteru stworzenia. Podporą okazała się dla niego pobożność ludowa, która opiera swą duchowość właśnie na tajemnicy Trójcy⁵⁴. Florenski uważany jest za jednego z najbardziej wnikliwych teologów zajmujących się tajemnicą Trójcy Przenajświętszej, a Špidlik nazywał go

⁵⁰ Eros był synem Dostatku (gr. Πόρος) i Biedy (gr. Πενία). Ojciec (Dostatek) nie wiedział o jego istnieniu, dlatego Eros, dążąc do mądrości (tj. do ojca), nie może jej osiągnąć, jednak nie rezygnuje z wysiłków. Podobnie człowiek, który znajduje się pomiędzy światem boskim i ziemskim, również powinien dążyć do mądrości i przekraczać swą ziemską naturę.

⁵¹ Zob. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 67.

⁵² D. Nicholl, *Paweł Florenski. Uczony męczennik*, „Znak” 2005, nr 10, s. 84.

⁵³ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, op. cit., s. 68; Zob. także B. Sokołow, *Michaił Bułhakow. Leksykon życia i twórczości*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2003, s. 145.

⁵⁴ Zob. Z. Kijas, *Maryja w tajemnicy wcielenia w świetle antropologii trynitarnej Pawła Florenskiego*, op. cit., s. 143.

nawet wybitnym teologiem trynitarnym⁵⁵. Teologia trynitarna, którą oparł na nauce św. Augustyna, była podstawą myśli teologicznej Florenskiego, dlatego też wszystkie spory dogmatyczne sprowadzał do dwóch: trynitarnego oraz inkarnacyjnego. Według Piotra Przesmyckiego Trójca Święta była dla Florenskiego głównym tematem całej teologii, wszelkiego kultu i prawdy, a wręcz całego życia, ponieważ zasadą bytu była według niego troistość⁵⁶. W *Filarze* pisał, że cyfra 3 stanowiła immanentną część prawdy oraz główną kategorię życia i myślenia.

Wracając do dyskursu o Sofii warto dodać, że wprowadzając to pojęcie do swych rozważań, Florenski chciał ideowo wzbogacić teologię oraz wyjaśnić współistotność bytów. Rościsław Kozłowski zauważył, że myśliciel nadawał Sofii miano hipostazy, jednak w jej filozoficznym, a nie dogmatycznym znaczeniu, ponieważ każda hipostaza jest osobą absolutną. Wynika stąd zatem, że wraz z czwartą hipostazą zaczynała się zupełnie nowa istota⁵⁷. Sofia miała być realnością religijną, symbolem wszechjedności, należała zatem do kategorii ontologicznych. Jawiła się jako hipostatyczny system twórczych myśli Bożych. Niektórzy badacze upatrują tu podobieństwo Sofii do „samopowodującego się podmiotu” Barucha Spinozy⁵⁸. W ujęciu Florenskiego Sofia reprezentowała rzeczywistość kosmiczną, za sprawą miłości Boga stanowiącą monadyczną całość i oświeconą pięknem Ducha Świętego⁵⁹. Pojęcie Sofii zbliżało się u niego do Kościoła i do Matki Bożej⁶⁰. Zresztą nie bez powodu, jako że z religijnego punktu widzenia pojęcia te nakładają się na siebie.

⁵⁵ Zob. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, op. cit., s. 67.

⁵⁶ Zob. P. Przesmycki, *Świadek czystego światła*, „W drodze” 2002, nr 1 (341), s. 56.

⁵⁷ Por. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1988, s. 45-46.

⁵⁸ Zob. J. Seiling, *Kant's Third Antinomy and Spinoza's Substance in the Sophiology of Florenskii and Bulgakov*, http://www.geocities.com/sbulgakovsociety/seiling_florensk_conf_final.rtf [26 V 2012].

⁵⁹ Por. I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim. Filozofia — literatura – sztuka*, op. cit., s. 61.

⁶⁰ Por. Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, op. cit., s. 29.

Florenski przedstawiał pojęcie Sofii przez pryzmat platońskiego rozumienia bytu⁶¹. Jego sofiologia była świadomą transpozycją antycznego światopoglądu i platońskiej ontologii⁶². Według Florenskiego korzenie świata tkwiły w absolicie, a więc kontemplacja jedności musiała być sercem filozofii. Zauważył on także, że teoria wszechjedności nie daje się pogodzić z ideą stworzenia *ex nihilo*, dlatego wprowadził do teologii prawosławnej kategorię Sofii, aby sprzeczności tej zapobiec⁶³, jednak jak zauważa Galina Garajewa idea pośrednictwa, którą wyraża Sofia także stoi w opozycji do dogmatu⁶⁴. Mimo powyższych trudności, zazwyczaj uważa się, że sofiologia była jedną z udanych prób opracowania systemu konkretnej metafizyki wszechjedności i całościowego obrazu świata.

3. Filozofia grecka

Florenski był niewątpliwie jednym z największych apologetów kultury chrześcijańskiej, rozumiał ją jako następczynię pogańskich misterii, jako ucieleśnienie filozofii platońskiej⁶⁵. Bez wątplenia antyczność była ciągle powracającym tematem w jego pismach, znany był z łączenia prawosławia z platonizmem i w ogóle z tradycją starożytną, za co z jednej strony go krytykowano⁶⁶, z drugiej zaś

⁶¹ Zob. L. Kiejzik, *Przyjaźń Sergiusza Bułgakowa z Pawłem Florenskim w kontekście ich nauki o Sofii-Mądrości*, „Studia Philosophica Wratislavenia” 2008, t. 3, fasc. 2, s. 68.

⁶² Zob. С.С. Хоружий, *София — космос — материя*, w: Д.К. Бурлак (ред.), С.Н. Булгаков: *Pro et contra*, Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, Санкт-Петербург 2003, s. 838.

⁶³ Por. Н. Папроcki, *Sofiologia*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji*, t. 3, Ibidem, Warszawa 2000, s. 418.

⁶⁴ Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, op. cit., s. 30.

⁶⁵ Zob. Н.К. Гаврюшин, *Вехи русской религиозной эстетики*, w: тот же (ред.) *Философия русского религиозного искусства XIX-XX в.*, Прогресс, Москва 1993, s. 30.

⁶⁶ G. Fłorowski uważa, że prawosławie Florenskiego wydawało się czymś wątpliwym, a platonizm — oczywistym; w świecie prawosławnym Florenski jest przybyszem. Zob. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, YMCA-PRESS, Paris 1988, s. 497; A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 128. Z kolei S. Choruży zarzucił mu nadmiar hellenizmu, owocujący antycznym fatalizmem i chrześcijaństwem bez Chrystusa. Zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, op. cit., s. 810.

poważano⁶⁷ jako prawdziwego twórcę syntetycznego światopoglądu: prawdziwej filozofii wszechjedności. Pozostawał pod silnym wpływem platonizmu, dlatego konsekwentnie nazywał się platonikiem. Całą kulturę i religię postrzegał przez pryzmat ich podstawy, czyli platonizmu. Twierdził także, że filozofia europejska wyszła z rąk Platona⁶⁸, a platonizm jest najpotężniejszym „zaczynem kultury”⁶⁹. Jego interpretacja Platona, którą uważano za wartościową⁷⁰, była charakterystyczna, interpretował on bowiem idee platońskie jako żywe, konkretne postaci, a nie pojęcia abstrakcyjne. W Nowym Testamencie idee osobowe miały się według niego wcielić w aniołów⁷¹. Garajewa zauważyła, że w swej filozofii przyjmował kilka paradygmatów wspólnych z metafizyką Platona. Po pierwsze, świat był zawsze płynnym, przemijającym półbytem, tj. bytem nieprawdziwym. Po drugie, u podstaw stworzenia i rzeczy leżała natura boska. Po trzecie, w podobnych przedmiotach istniała podobna zasada, początek, nadempiryczna rzeczywistość, czyli świat idei. Po czwarte wreszcie, idea miała substancjalną siłę i moc. To ona formowała byt świata rzeczy⁷².

W *Ogólnoludzkich korzeniach idealizmu* pytał przecież: „czyż chrześcijanie nie byli zrodzeni przez pogańskich przodków? W podobny sposób my jesteśmy synami starożytnego Proroka Attyki”⁷³. Pisał dalej:

⁶⁷Zob. С.Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, op. cit., s. 542.

⁶⁸ Zob. П.А. Флоренский, *Общечеловеческие корни идеализма*, „Богословский Вестник” 1909, т. 1, н. 2, s. 286; zob. także Т. Obolevitch, *Ogólnoludzkie korzenie idealizmu. Filozofia ludów*, [w:] tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza i inne pisma*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 103.

⁶⁹ Por. P. Florenski, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza*, [w:] tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza i inne pisma*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 15.

⁷⁰ Aleksy Łosiew, analizując związki poglądów Florenskiego z platonizmem, pisał: „to on podał koncepcję platonizmu, głębią i subtelnością przewyższającą wszystko, co sam kiedykolwiek czytałem o Platonie”. Zob. А.Ф. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, Мысль, Москва 1993, s. 692–693.

⁷¹ Zob. М. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2000, s. 212.

⁷² Por. Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, op. cit., s. 27.

⁷³ Т. Obolevitch, *Ogólnoludzkie korzenie idealizmu. Filozofia ludów*, op. cit., s. 102; zob. także: П.А. Флоренский, *Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов)*, в: тот же, *Сочинения в четырех томах*, op. cit., s. 145–146 (był to próbny wykład wygłoszony w Moskiewskiej Akademii Duchownej 17 IX 1908 r.).

„wspominać swoich pogańskich przodków jest wypełnianiem chrześcijańskiego obowiązku względem nich”⁷⁴. Myśliciel zgadzał się zatem ze stwierdzeniem starożytnych apologetów, którzy nazywali Platona „chrześcijaninem przed Chrystusem”, a w nim samym widzieli kogoś w rodzaju proroka. Sam przecież w swych pracach usiłował „chrystianizować platonizm”, dlatego charakterystyczną cechą jego filozofii był stop chrześcijaństwa z platonizmem⁷⁵. W *Sensie idealizmu* wykazał, że platonizm ma bezpośrednie pochodzenie religijne. Florenski łączył chrześcijaństwo z platonizmem, ponieważ obie te doktryny zasadały się na symbolizmie oraz dążyły do wieczności.

Nie ulega wątpliwości, że pojęcie Boga u Florenskiego wykraczało poza dyskurs ściśle racjonalny. Myśliciel łączył ten dyskurs z dyskursem pozaracjonalnym – idealistycznym, a także mistycznym. Bóg Florenskiego to prawda, którą człowiek może poznać w przeżyciu religijnym, uprawomocnionym przez samą religię. Religia rozumiana jako relacja z Bogiem składa się z dwóch elementów: teodycei i antropodycei⁷⁶. W przedmowie wygłoszonej przed obroną pracy magisterskiej z dziedziny teologii *O prawdzie duchowej*, pisał: „W jaki sposób człowiek przekonuje się, że Bóg jest Bogiem? Na jakiej drodze człowiek przyjmuje w sobie zbawienie i w jaki sposób zbawia się dzięki swemu Zbawicielowi?”. Dzięki religii oczywiście, a drogi religii są tylko dwie: „apologia Boga — teodycea (nasze wstępowanie ku Bogu)” oraz „apologia człowieka — antropodycea (zstępowanie Boga ku nam — dokonuje się za sprawą Bożych energii). (...) Drogi te nie są od siebie izolowane, zbiegają się w życiu religijnym”⁷⁷. W teodycei prawda znajduje się w świecie wyższym, w antropodycei zaś — w niższym, łączą się one w pojęciu symbolu, gdyż pytanie o symbol jest pytaniem o

⁷⁴ Tamże, s. 101.

⁷⁵ Zob. J. Krocza, *Ikona jako symbol wieczności*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, (red.) T. Obolevitch, K. Duda, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 260.

⁷⁶ Е.В. Мочалов, *Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX в.*, Нижегородский Гуманитарный Центр, Нижний Новгород 2002, s. 212.

⁷⁷ P. Florenski, *Rozum i dialektyka*, przeł. A. Turczyński, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. II, Ibidem, Łódź 2002, s. 34.

połączenie dwóch bytów, dwóch warstw: wyższej i niższej⁷⁸. Największym z symboli jest Bóg-Prawda i celem człowieka powinno być jego poznanie i zrozumienie.

⁷⁸ П. Флоренский, *У водоразделов мысли*, в: тот же, *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, в: тот же, *Имена*, Эксмо Пресс, Москва 2008, s. 300.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF GOD IN THE PAVEL FLORENSKY METAPHYSICS OF ALL-UNITY

Pavel Florensky is well-known Russian religious philosopher, famous above all for his works on orthodox icon, though his thought is considerably more extensive as it contains original reflections on theology, philosophy, philology and natural science. God was situated in the centre of all his deliberations. Therefore the theme of an article seems to be well-founded. I divided my analysis into three parts according to three fields of Florensky's interests: orthodox christianity, sophiology and Greek philosophy. I will focus my attention on each of them respectively and then try to answer what Florensky understood by the term of God.