

Pawła Florenskiego historia intymna w przestrzeni idei

Postać o. Pawła Florenskiego, uznanego autorytetu intelektualnego Srebrnego Wieku, nie została jeszcze do końca poznana. Na brak spójności obrazu wpływa to, iż zbyt wiele rodzi ona emocji, często skrajnych – od zachwyty niezwykłością umysłu tego uczonego, filozofa i teologa, po zwątpienie w jego genialność z racji niewielkiego stosunkowo oddziaływania na humanistykę XX wieku, zwłaszcza zachodnią. Bliższy ogląd tego stanu rzeczy, na podstawie lektury tekstów myśliciela – lektury, co trzeba podkreślić, nader trudnej ze względu na uwikłanie Florenskiego w różne konteksty myślowe i jego upodobanie do obrazowości pośredniej – pozwala wykryć wiele niedopowiedzeń, nieścisłości oraz sprzeczności w tym, co autor deklaruje, i tym, co obiektywnie wyłania się z wielu jego rozważań.

Ten erudyta o imponującej wiedzy i godnej podziwu pamięci, wzorem Platona, Awicenny, Kartezjusza, Gottfrieda Leibniza czy Immanuela Kanta – pragnął wiedzy całościowej, uniwersalnej, powszechnie doniosłej i niepodległej działaniu czasu. Jej poszukiwaniu poświęcił on szereg studiów osadzonych głęboko zarówno w nauce swego najważniejszego mistrza, Platona, jak i w rodzimej myśli religijno-filozoficznej, którą najlepiej reprezentuje, oczywiście, Władimir Sołowjow. Gdyby nie tragiczny los o. Pawła, podzielony wraz z milionami niewinnych ofiar stalinizmu, rozmach jego myśli przyćmiłby zapewne dzieło wielkiego rodaka, którego imię stało się bez mała synonimem myśli rosyjskiej, zorientowanej religijnie i skupionej na poznaniu ogarniającym całość doświadczenia, czyli opartym na wierze, nauce, sztuce, filozofii, poezji i historii. Z „totalności” namysłu Rosjanina dzisiejsi sceptycy, odnotowawszy bankructwo wielkich narracji, akceptują co najwyżej dwie dziedziny – teologię i estetykę, gdyż tylko one są dziś inspirujące – zwłaszcza dla takich teorii badań humanistycznych, jak semiotyka i hermeneutyka¹.

Zastanawia to, że stosunek Florenskiego do najbliższego mu autorytetu, Władimira Sołowjowa – również neoplatonika – podobnie jak do wielu innych

¹ Л. Геллер, *К дискуссии о синтезе в искусстве. Эстетические искания о. П. Флоренского и их место в культурном контексте эпохи*, [w:] П.А. Флоренский и культура его времени, a cura di Michael Hagemeister e Nina Kauchtschischwili, Marburg 1995, c. 353–369.

autorytetów w dziedzinie filozofii – i w ogóle humanistyki – był powściągliwy, zdystansowany, a częstokroć nawet nieszczerzy, ukrywający ewidentne zapożyczenia i zależności myślowe, ujawniające się zarówno w podobnie szeroko nakreślonym przedmiocie rozważań, jak i w interpretacji wielu pojęć filozoficznych – takich choćby jak prawda, bycie, dobro, dialektyka, symbol czy rzecz sama w sobie. Na tę właśnie cechę jego spuścizny wskazywali już współcześni (Siergiej Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew, Mikołaj Łoski, Wasilij Rozanow, Borys Jakowienko) i późniejsi interpretatorzy (Gieorgij Florowski)². Ten ostatni, by posłużyć się słowami Andrzeja Walickiego, uważał go za „estetyzującego neoromantyka, sceptyka szukającego oparcia w dogmatach, okcydentalistę szukającego zbawienia na Wschodzie”³. W synkryzmie epistemologicznym, polegającym na wykorzystywaniu przezeń na drodze do prawdy nawet takich źródeł, jak pogaństwo, magia, antropozofia, okultyzm, gnoza, czary – widziano odstępstwo od religii i uzurpację dziedzin niegodnych poważnego traktowania przez teologa i uczonego. Tymczasem wszystkie sfery poznania sprowadzał on do wspólnego mianownika. W środowisku rodzimych myślicieli nie wywołała zachwyty nie tylko jego, nawiązująca do Kanta, koncepcja prawdy jako antynomii, sprzeczna ze stanowiskiem teologów prawosławnych, ani hołdowanie idealizmowi jako światopoglądowi uniwersalnemu. Nie ulega wszakże wątpliwości, że im bardziej był zależny od europejskiego dziedzictwa myślowego, tym był bogatszy, a podjęte przezeń polemiki z autorytetami filozoficznymi uznać należy za jedną z form dziedziczenia.

Umysł Florenskiego, co potwierdzają jego własne wypowiedzi, od wczesnego dzieciństwa skupiał się na „dwóch prawdach”, „dwóch rozumach” i łączył „dwa światy”: fenomenów i noumenów. Rzeczywistość, postrzegana „z zewnątrz”, jest antynomiczna i charakteryzuje się niestałością, amorficznością. Natomiast drugi, dyskretny jej biegun, jest stabilny, nierozdrobniony, trwały. Życie – z punktu widzenia nauk przyrodniczych – to świat zjawisk, który, zdawać by się mogło, jest uporządkowany i przewidywalny, ale, zdaniem o. Pawła, to tylko martwy, „struchlały” świat zjawisk („личина физической видимости”). Przyroda w swej głębi kryje tajemnicę („в глубине физического лежит тайна”)⁴, czyli prawdziwą naturę, która odsłania się niezwykle rzadko. I tę sferę właśnie – w średniowiecznym rozumieniu, jako „realność wyższą” – należałoby nazwać *realną* (jej istotę wyrażają, używane przez myśliciela na zasadzie synonimów, słowa rosyjskie „лик”, „зрак”, „образ”, „картина”, „вид”, „идея”, a nawet „икона”). W momentach-epifaniach jawi się coś, czego nie odda żaden opis naukowy, jakikolwiek zracjonalizowany

² Opinie tych autorów przypomniane zostały w tomie: П.А. Флоренский: *pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, Санкт-Петербург 1996.

³ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 809.

⁴ П.А. Флоренский, *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, Москва 2004, s. 237, 239. Dalej w niniejszym tekście po cytatach podajemy w nawiasie literę D, a następnie stronę.

dyskurs. Słowa języka, zdaniem Florenskiego, skrywają obrazy będące odbiciem szczególnego rodzaju poznania – metafizycznego czy mistycznego. Dodajmy tu, że jako neoromantyk i neosłowianofil wierzył on w to, iż język stwarza możliwość „duchowej wspólnoty w wychowaniu i tradycji”⁵. Studia nad językiem i jego właściwościami obrazowymi, zwłaszcza zaś symbolicznymi, pozwalającymi odsłonić realność w stopniu zależnym od rodzaju tradycji i stopnia zakorzenienia w niej, znajdują w dorobku autora *Słowa i obrazu* ważne miejsce.

Wyjaśniając naturę zjawiska, którego istota w całej swej konkretności i bezpośredniości zawiera się w symbolu, Florenski kategorię tę rozumie na dwa sposoby: jako „element pierwotny bytu” („бытийный первоэлемент”) oraz jako „narzędzie poznania” („познавательный инструмент”). „Душа, единая духовная сущность”, „дву-единое, духовно-вещественное” (D, 207) – takie, wśród wielu innych, znajdziemy u Florenskiego – bardziej „poetyckie”, podyktowane intuicją, niżli precyzyjne, będące rezultatem racjonalnego namysłu – określenia kategorii symbolu. Warto odnotować, że w dwoistości przyrody myśliciel upatruje źródło dwoistości własnej natury⁶. Naukę, postawioną na piedestale w drugiej połowie XIX wieku, zwłaszcza przyrodoznawstwo, nie może on traktować inaczej niż jako zadufany we własnej metodzie system, który nie daje prawdziwego obrazu rzeczywistości, gdyż ignoruje to, co szczególne, wyjątkowe, odbiegające od normy, nieciągłe. Z niemiecką „filozofią życia”, uznającą odmienność nauk o materii i nauk o duchu, znaleźć można wiele analogii. Podobnie zresztą jak z tak fascynującymi naszego autora obszarami badań matematycznych, jak geometria nieeuklidesowa, koncepcja continuum Georga Cantora i teoria względności. Obszary te, obalające racjonalny obraz rzeczywistości i dowodzące istnienia sfery irracjonalnej, potwierdzały słuszność intuicji Rosjanina.

Uznanie symbolicznego wymiaru życia poświadczało ścisłą więź z epoką, z jej heroicznymi próbami wyjścia poza doczesność i przygodność oraz ogarnięcia ideału, absolutu, „innych światów” (we wspomnieniach *Moim dzieciom* czytamy: „действительность высвечивает иными мирами”; D, 212). Namysł o. Pawła, mimo dyskredytacji z jego strony symbolizmu jako pretensjonalnego prądu literackiego, skupionego na „mglistości” słowa, sztucznej afektacji i wynalazczości w zakresie formy – nosił jednak wyraźne ślady jego własnych poszukiwań ideowo-estetycznych. Poza sposobem wysłowienia definicji symbolizmu realistycznego – nie ma dużej różnicy między klasyczną dziś formułą Wiaczesława Iwanowa *a realibus ad realiora*, głoszącą zasadę „wierności wobec rzeczy”, a koncepcją naszego autora, przekonującą o istnieniu „innych sił kierujących światem” (D, 216). Twórca

⁵ Określenie E. Heintela podają za: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 137.

⁶ „В этой двойственности природы, меня воспитавшей, я склонен видеть наглядное выражение собственной моей двойственности, в которой север и юг, через кровь исторически самую молодую, напряженно противостоят друг другу, не только не смешиваясь, но и, напротив, возбуждая друг друга к более крепкому самоопределению” (D, 109).

Gwiazd przewodnich pisał: „И чем зеркальной отражает / Кристалл искусства лик земной, / Тем явственней нас поражает / В нем жизнь иная, свет иной”⁷. Obaj myśliciele cenili szczególnie dar wyrażania tego, co wielkie – w małym, tego, co wieczne – w tym, co przemijające.

Jako neoplatonik, Florenski uważnie wsłuchiwał się w „dochodzące z innego świata głosy przyrody” (D, 214), poświadczające tajemnicę, obecność tego, co nieodgadnione, *Uhrphaenomenon* (termin ten podsunął mu Goethe), a więc to, co – odwiecznie niepokojąc filozofów i poetów – wypełniało alternatywny wobec nauki i doświadczenia bezmiar przestrzeni niewzruszonej, idealnej. Zadanie, jakie od najmłodszych lat stawiał przed sobą, zadanie jednoczące rozum uczonego i duszę idealisty – poparte studiami matematycznymi na Uniwersytecie Moskiewskim, które wyposażyły go w wiedzę przyrodniczą, a następnie odbyciem studiów w Moskiewskiej Akademii Duchownej (szkoła ta miała siedzibę w Siergijew Posadzie, w miejscu związanym ze św. Sergiuszem i słynną Ławrą Troicko-Siergijewską) i uzyskaniem tytułu profesora teologii – polegało na wypracowaniu takiej nauki, która łączyłaby to, co Boskie, i to, co ludzkie: teodyceę i antropodyceę, drogę Boga i człowieka. Wybór jednej drogi – uczonego bądź duchownego – został wykluczony, pozostało więc jedno wyjście: jak podpowiada badacz kultury rosyjskiej – pokonać przepaść między nauką i wiarą drogą „osłabienia dogmatyzmu w stylu myślenia obu dziedzin”⁸.

Miejsce mojego urodzenia – czytamy w jednym z listów – w sposób trwały zdeterminowało mą duszę. I oto teraz nie mogę już i nie chcę uwolnić się od pierwotnych pokładów własnego bytu, czyli od *Urphaenomena*, pokładów poznanych w *Uhrzeit*. Stąd też moje – powiem wprost – lekceważenie całej współczesności, wrogość do niej, niechęć do wszelkiego immanentyzmu⁹.

Poszczególnym szczeblom edukacji i zdobytemu doświadczeniu poświęcił Florenski wiele miejsca w swych pismach, wśród których najważniejsze przypada na autobiografię, a zarazem swoisty testament: *Moim dzieciom. Wspomnienia minionych dni* (Детям моим. Воспоминания прошлых дней), napisaną na początku lat 20. XX wieku. Przypominająca swą kompozycją *Wyznania* św. Augustyna, księga ta jest pierwszym ogniwem cyklu autobiograficznego, który dopełniają późniejsze listy do rodziny, pisane w latach 30. w pierw z zesłania na Daleki Wschód, a następnie na Wyspy Sołowieckie. Erudycyjna w swej treści i liryczna w tonacji autobiografia *Moim dzieciom* odsłania pełen sprzeczności, niespójny portret człowieka, z jednej strony, epoki synkretyzmu i encyklopedyzmu, z drugiej zaś – rozstajów idei, róż-

⁷ Por. szczegółową analizę tego czterowiersza: E.B. Ермилова, *Поэзия „теургов” и принцип „верности вещам”*, [w:] *Литературно-эстетические концепции в России конца XIX – начала XX в.*, ответственный редактор Б.А. Бялик, Москва 1975, s. 193–200.

⁸ J.H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 436.

⁹ *Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым*, под общей редакцией игумена Андроника (Трубачева), выпуск 4, Томск 2001, s. 130 [tłum. tu i dalej – J. K.].

nicowania światopoglądowego i estetycznego, epoki, którą bodaj najlepiej oddają słowa Aleksandra Błoka: „нераздельность и неслиянность всего” (poemat *Odwet – Возмездие*). W tym wizerunku, odzwierciedlającym życiowe niespełnienie autora, który doskonale wyczuwał atmosferę osaczania przez „przekłete dni” (określenie Iwana Bunina), wyczytać można żal z powodu nieosiągnięcia swego najważniejszego celu: zbudowania gmachu wiedzy całościowej.

Cały dramat w tym, że własną, intymną historię łączy on czy wręcz utożsamia – mimo wyrzekania się wszelkiej immanencji – z językiem historii narodu, że wstępując w dialog z tradycją, doprowadza do zburzenia własnej intymności. To, co wspólne, powszechne i trwałe – u innych powodujące niepokój, strach przed depersonalizacją i „urzeczowieniem” człowieka – ma dlań zdecydowanie większą wartość niżli „udomowienie”, skupienie na tym, co najbliższe sobie, jedyne i niepowtarzalne. Mimo pogardy dla immanentyzmu, z zapalem konserwatysty autor piętnuje, dla przykładu, „strasliwy czas rosyjskiej historii – rządy imperatora Aleksandra II” (D, 166) – czas, który wypowiedział wojnę wszystkiemu, co uświęciła tradycja, doprowadzając do rozchwiania wartości i pogłębienia konfliktów międzyludzkich. Historia ojczysta to dlań trwały monolit, idylliczne dziedzictwo przodków, czas zatrzymany na budującym podwaliny potęgi – samodzierżawiu Państwa Moskiewskiego¹⁰. Nic dziwnego, że bliska mu jest Schellingańska *Historie* – koncepcja rozumienia dziejów jako „konsekwencji zdarzeń rozwijających pewien immanentny замысел, идеę”, a nie *Geschichte*, czyli zdarzeniowość, zwykłe stawanie się w czasie (*Werden*). W tym drugim przypadku Florenski widzi zagrożenie dla całości sensu, a więc jałowość, „bezideowość”, nieuporządkowanie¹¹. Tylko historia pojęta jako trwały fundament dawała myślicielowi, podobnie zresztą jak Sołowjowowi, „obietnicę profetycznej intuicji”¹².

Oprócz wspomnień, poświęconych, by tak rzec, różnym stadiom wtajemniczenia w życie (w przyrodę, religię, naukę i w sferę pozaracjonalną), a także bogato udokumentowanej faktami historii rodziny – Florenski prezentuje we wspomnieniach siebie jako niezłomnego poszukiwacza prawdy, a zarazem jako skruszonego grzesznika, w pełni świadomego złych wyborów dokonanych przez przodków i dążącego do ich wymazania z historii rodu. Błędy wytyka zwłaszcza dziadkowi i ojcu, gdyż to oni, uległszy laicyzacji, a więc ignorując tradycję, interes najbliższej rodziny i jej wielokrotności – narodu, dali się uwieść modnym ideom o zachodniej proveniencji, przynoszącym – zamiast obiecanej harmonii – miraż

¹⁰ Jak dowodzi współczesny rosyjski uczony, Władimir Kantor, podobnie, czyli statycznie i siełankowo, historię ojczystą postrzegał Lew Tołstoj – zwłaszcza w *Wojnie i pokoju*. Zob. В. Кантор, Толстой как предшественник большевизма, „Przegląd Rusycystyczny” nr 2 (114), 2006, s. 43–58.

¹¹ Свящ. П. Флоренский, Сочинения в четырех томах, т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков, составление и общая редакция игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой, Москва 1998, с. 627.

¹² J.H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 384.

„raju na wyspie”, w izolacji od rodzimego, „soborowego” środowiska kulturowego, a przede wszystkim od tego, co szanował myśliciel szczególnie: przeszłości.

Jeżeli życie – pisał – w ogóle ma sens i wartość, to zapominanie o przeszłości jest niewdzięcznością i nierozumnością, gdyż wszystko odchodzi w przeszłość, toteż w jej świetle życie całe mogłoby okazać się zwykłym zerem. Pamięć o przeszłości jest przeto i powinnością, i treścią życia¹³.

Dla Pawła Aleksandrowicza maleńka miejscowość Jewłach, położona wśród kaukaskich stepów, otoczonych śnieżnymi wierzchołkami gór, miejscowość, w której się urodził i która z perspektywy lat, jakie upłynęły, traci rzeczywisty wymiar, stając się nic nieznaczącą nazwą, *nomen nudum* – urasta do rangi symbolu. Dziecięce spojrzenie na świat, jak przekonuje, wytyczyło na całe życie jego horyzont myślowy. Jak wspomina, otaczający sioło step, obramowany górami sięgającymi nieba, jawi mu się jako odbicie wiecznego Lazuru, „bezbrzeżnej wolności”. Jest jakby ziemskim obrazem wieczności, łączącym w sobie dwa pierwiastki: z jednej strony – wolności, ale z drugiej, ze względu na wyniosłe szczyty – ograniczoności, zdeterminowania. W liście do Siergieja Bułgakowa Florenski wyjaśnia:

Szczyty gór mojej świadomości to władza – ojczyzna – królestwo – przyjęcie święceń kapłańskich – stan duchowny; bez tego wszystkiego, co wymieniłem, nie mogę się obejść, ale to przecież nie zostało stworzone rękami ludzkimi, a ponadto [...] wzrastając od ziemi do nieba, stało się czymś niewzruszonym i niepodzielnym¹⁴.

Jak widać, osiągnięcie dojrzałości duchowej, będące procesem uwarunkowanym czasowo i przestrzennie – przebiega w granicach świata naturalnego posiadającego znamiona rodzime, narodowe, tak bliskie autorowi. Jednakże pojawiające się w tym świecie znaki, które zawierają pewien szyfr transcendencji, do tego stopnia przyciągają uwagę, że niknie i rozmywa się „ja”, poczucie przynależności do natury i kulturowego otoczenia. Inaczej ujmując – olśniona „Wielkim Rozumem” świadomość osobnicza, tracąc znamiona osoby, wstępuje na trop wieczności. Przypomina to myśl narratora powieści Michała Lermontowa *Bohater naszych czasów* (*Герой нашего времени*) o podobnych, Platońskich, konotacjach, myśl również wywołaną kaukaskimi doznaniem:

[...] krew raz po raz napływała do głowy, ale mimo to wszystko jakieś radosne uczucie rozlało mi się po żyłach i było mi jakoś wesoło, że jestem tak wysoko nad światem; uczucie dzieciinne, nie przeczę, lecz oddalając się od życia w gromadzie i zbliżając do przyrody, stajemy się mimo woli dziećmi: wszystko, co nabyte, odpada od duszy i staje się ona na nowo taka, jaka była niegdyś i zapewne znów kiedyś będzie¹⁵.

Doświadczenie gór, opisane w omawianej autobiografii, daje Florenskiemu przeżycie szczególnego rodzaju: oto osiągając wierzchołek, czuje on, że „uzyskał

¹³ Свящ. П. Флоренский, *Сочинения...*, т. 4, с. 525.

¹⁴ *Ibidem*, s. 131 [podkr. autora].

¹⁵ M. Lermontow, *Bohater naszych czasów*, tłum. W. Rogowicz, Warszawa 2005, s. 28.

całkowitą harmonię”, że – jak pisze – „przestała istnieć granica między mną a bytem zewnętrznym”, że nastąpiło „astralne wychodzenie z samego siebie” (D, 324). Dalej czytamy:

Tak zwykle bywa na dużej wysokości: czy to z powodu wiatru, czy może czegoś innego, dochodzi do ekstatycznego przekroczenia samego siebie i połączenia z Wielkim Rozumem – i dlatego właśnie możliwe staje się osiągnięcie kosmicznej pełni. Przenika nas wtedy nieziemiska radość. Wszystko, co miałkie, niepokojące, związane z codziennością – już nas nie dotyczy, bo niczym wymiecione śmieci, pozostało gdzieś daleko (D, 323–324).

Pora na garść uwag końcowych.

Po pierwsze, autobiografia Pawła Florenskiego *Moim dzieciom. Wspomnienia minionych dni* stanowi przykład tak powszechnego w Srebrnym Wieku wsłuchiwania się autora w „pierwotne intuicje” własnej duszy. Rezultatem tego procesu jest konstatacja przejściowego charakteru współczesności, stawania się, immanencji.

Po drugie, rękomię prawdziwości intuicji myśliciel widzi w tym, co nazywa „badaniami genealogicznymi”. One bowiem, sięgając głębin tradycji – rodowej i narodowej – dają oczyszczenie i mają charakter ekspiacyjny. Na tym właśnie gruncie myśliciel buduje własny światopogląd, który tracąc wymiar osobniczy, winien stać się światopoglądem powszechnym o platońskich, „ogólnoludzkich korzeniach”. Na tym postulatcie silne piętno wywarła epoka, dążąca do wyrażania całości poprzez części i znajdującą „wszystko we wszystkim”¹⁶.

Po trzecie, podważając skłonności totalistyczne nauki i widząc ograniczoność wypracowanego przez nią systemu opisu rzeczywistości, przedkłada nad nią opis symboliczny, uznający wprawdzie nieprzystawalność dwu części, z jakich świat się składa, czyli materii i ducha, lecz pozwalający przybliżyć się do tajemnicy, do tego, co ukryte. Rolę zasadniczą w tym poznaniu wyznacza Florenski wyobraźni dziecięcej, nieskażonej racjonalizmem i wiarą w system.

Po czwarte, wykształcenie ściśle i duchowne o. Pawła, dające na pozór pełnię wiedzy o dwu sferach rzeczywistości, paradoksalnie, stało się dlań źródłem niemocy poznawczej. Poświęcając coraz większą uwagę szczegółom, tracił z pola widzenia pierwotny cel: uchwycenie całości. Wspomnienia *Moim dzieciom* kończą się zresztą przyznaniem myśliciela do porażki (rozdział *Zapaść – Обвал*).

Wreszcie, po piąte i najważniejsze, namysł Florenskiego, nakreślony szeroko, globalnie, i wysłowiony szczegółowo we wspomnieniach, które można odczytać jako przypis do jego biografii intelektualnej – nie mógł się powieść ani znaleźć uznania wśród kontynuatorów z tej prostej przyczyny, że przypadł na zmierzch wielkich narracji, który nastąpił po epoce modernizmu i który przyniósł krach światopoglądu holistycznego.

¹⁶ Л.Г. Березовая, Н.П. Берлякова, *История русской культуры*, часть I, Москва 2002, с. 16.

Задуманная история Павла Флоренского в пространстве идеи Резюме

В статье затрагивается проблема понимания Павлом Флоренским – русским ученым и мыслителем Серебряного века – его собственной, личной истории. Этот замысел реализуется автором данного текста с учетом мировоззренческих убеждений Флоренского, изложенных, прежде всего, в его своеобразном завещании *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*. Исходя из тезиса о первенстве целого над частным, укрепленного в идеалистической философии со времен Платона, Флоренский пытался в своих поисках цельного знания согласовать личное начало со всеобщим, собственные мысли и чувства с внешним миром, находя в этом доказательство глубокой разумности реальности. Всматриваясь в историю своего рода, отошедшего в XIX веке от православия, он видел измену божественному порядку мира. Личный опыт, то, что пережито, он рассматривает как ценность, как сокровище, сквозь которое просвечивает иная, „высшая” реальность, запредельный мир. В статье обращается внимание на то, что концепты Флоренского, восходящее к романтизму (Ф. Шеллинг), в начале XX столетия изживали свой век, уступая место мировоззренческой раздробленности, что стало свидетельством кризиса религиозного сознания.